



مجلد اول

تاریخ اسلام

جلد دوم

تاریخ اسلام



تاریخ اسلام
جلد اول
جلد دوم
جلد سوم
جلد چهارم
جلد پنجم
جلد ششم
جلد هفتم
جلد هشتم
جلد نهم
جلد دهم

Dattar
inv. # 72/6/1251.

Princeton University Library



32101 060849740

Princeton University Library

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

--	--





٥٠٢

بُفْضِيلِ الشَّيْخِ

فِي

شَحْ مَحْرِيرِ الْوَسِيلَةِ

لِلْحِجَّةِ

الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الْمَوْحِدِيِّ الْلَنْكَرَانِيِّ

الشَّهِيرِ بِالْفَاضِلِ

مُؤَسَّسَةِ النَّسْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الَّتَابِعَةِ لِمَجْمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِهَيْمِ الْمَشْرِقِ

~~(Arab)~~

KBL

F3252

1988

ju2+1

(RECAP)

الكتاب: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (ج ١)

المؤلف: العلامة الشيخ محمد الموحدي «الفاضل النكراني»

اللغة: عربي

الموضوع: فقه

عدد الصفحات: ٣٠٤

عدد الأجزاء:

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع: مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي

المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

الطبعة: الثانية

التاريخ: ١٤٠٩ هـ.ق



1503 9400028576 R

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف بريته و افضل انبيائه محمد
وعلى عترته واهل بيته سيماولى امره وخاتم اصفائه حجة بن الحسن المهدي روى
وارواح العالمين له الفداء ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم الذين يريدون ليطفئوا
نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره المشركون.
وبعد فمما من الله سبحانه وتعالى على عبده الضعيف الذليل محمد الموحى
الشهير بالفاضل ابن العلامة الفقيه الفقيه آية الله المرحوم الشيخ فاضل النكرانى قدس سره
الشريف وحشره مع من يحبه ويتولاه من النبى والائمة الطاهرين - صلوات الله و
سلامه عليه وعليهم اجمعين - ان وفقه لشرح كتاب تحرير الوسيلة للاستاذ الاكبر زعيم
الامة الاسلامية وقائد الثورة الدينية الايرانية محيى الشريعة ومؤيد الدين سيد الفقهاء
والمجتهدين آية الله العظمى الحاج السيد روح الله الامام الخمينى ادام الله ظلاله
الوارفة على رؤس الامة الاسلامية ومتعمهم ببقاء وجوده الشريف.
ولو اريد الوقوف على شرح حاله وخصوصياته وكيفية قيامه فى مقابل الاستعمار
الذى احاط بكل شىء وكل شأن وكل فرد من الشعب الايرانى ومقابلته معه بحيث

ساقه الى الزوال وقطع اصوله و فروعه لاحتاج الى تصنيف كتب متعددة ضخمة مشتملة على مالم يكن معهوداً فى التاريخ ولا موجوداً فى الكتب ولا مسموعاً من الالسن كيف وقد قطع الطاغوت الحاكم على ايران باصله وفرعه مع كونه مستظهاً بالقدرة الحاكمة على اكثر بلاد العالم وهى قدرة عظيمة جداً و كان ذلك فى اقل من عشرين سنة مع طول تاريخ الاستعمار وعمدته ترجع الى مايقرب من الستين و قد حكم فيها الملعونان «رضاخان وابنه» وكان الثانى اسوء من الاول والاول اسوء من الثانى ففى هذه المدة الخبيثة قد قطعت فروع الدين واحد بعد آخر بحيث كادان تقطع بتمامها و الاصول مشرفة على الزوال والانقطاع و لو كانت الحكومة بهذه الكيفية مستمرة الى اثنتين او ثلاث سنوات لم يبق من الاسلام حتى اسمه ولا من القرآن حتى رسمه كيف لا وقد بدل التاريخ الهجرى الاسلامى الذى هو من اعظم شعائر الاسلام و مظاهر المسلمين الى تاريخ الكفر و الزندقة و امر بقتل المظاهرين من الشعب المسلمين من الروحانيين وغيرهم وجرحهم وايدائهم وحبسهم واقصائهم من بلادهم الى بلاد بعيدة غير قابلة للاقامة والسكونة وفى اليوم الخامس و العشرين من شهر شوال المكرم سنة ١٣٨٢ المصادف لوفاة الامام السادس جعفر ابن محمد الصادق عليهما السلام حينما كانت المدرسة الفيضية المعروفة بقم التى هى مركز العلم ومعهد نشر المعارف الجعفرية والمأثور والعلوم النبوية مجتمعة فيها الطبقات المختلفة لاقامة العزاء على صاحب المذهب فاذاً تهاجم عليهم المأمورون من قبله ومعهم انواع السلاح فكم من مقتول و مضروب و مجروح و قد احرقوا العمائم و الالبسة المقدسة و كتب التفاسير والروايات والفقه وغير هابل والمصاحف على ما هو المشهور .

ولم يتجاوز عن شىء مما يوجب ضعف الدين و تزلزل عقيدة المسلمين بل هياً جميع الوسائل المنتجة لذلك و اسس اصول التعليم و التريبة التى هى الاساس لتمدن كل قوم على مبنى الاستعمار والانحراف عن الدين و اعتقاد الاسلام بحيث قلم يتفق ان يتدين من كان تعليمه و تربيته على منواله و اساسه .
وفى هذا الحال كان سعيه على تضييف الروحانيين والفصل بينهم وبين الناس

بتحقيقهم والتبليغ عليهم واراتهم على خلاف ما هم عليه من ترويج الشريعة وتبليغ الحقيقة وارشاد الناس الى كمالهم في الدنيا والآخرة مدعياً للارتجاع فيهم ومضاداتهم للتمدن والرفق والكمال والسعادة .

وبالآخرة كان مطيعاً لدستور المستعمرين ومجرباً لآوامرهم وانظارهم من دون تخلف وعصيان وذلك لاجل توقف حكومته عليه و اشتراط بقائه به .

و لكن مع ذلك تفضل الله سبحانه على الشعب بان يقظهم عن نومة الغفلة وعدم الالتفات التي كانوا فيها عشرات سنين وذلك ببركة الروحانية وارشاداتهم في طول سنين متعددة بطرق مختلفة من مكتوب وبيان وغيرهما .

وكانت القيادة والزعامة في ذلك للامام الخميني ادام الله ظله وابقاه للاسلام والمسلمين فقد اظهر علمه بعد ظهور البدع و تحمل لاجله مشاقاً كثيرة من حبس و اقصاء من قم الى تركيا ثم الى العراق (١) ثم اخراجه منه وسفره الى باريس واقامته

(١) و في اواخر اقامته في العراق ابتلى ببلاء عظيم تحملها حق التحمل و صبر عليها حتى الصبر وهي وفاة قره عينه و نور بصره و ثمرة فؤاده العالم المجاهد والفاضل الكامل الجامع للمعقول والمنقول صاحب التأليف القيمة و التصانيف الثمينة صديقنا الاكبر آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني قدس سره الشريف و حشره مع اجداده الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين و لم تعلم علة وفاته مع كونه صحيحاً سالمأ عن كل مرض وقد لاقاه في ليلة وفاته جمع من اصدقائه معترفين بسلامته و عدم احساسه للمرض بوجه و المشهور ان العلة هي دسيسة الحكومة الجائرة الايرانية وامره بعض عوامله و اياديه بذلك و يؤيده انه قد لاقاه في اواسط الليلة المذكورة بعض من لم يعرف الى الان والحق الواضح يوم القيامة والمحاكمة فيه ايضاً .

وكان المرحوم في رأس اصدقائي من اول اشتغالي بتحصيل العلوم الدينية و قد باحثت معه كتباً كثيرة من السطح ومباحث متعددة من الكتب الفقهية من الخارج ولعمري انه كان في قوة الذكاء وشدة الاستعداد قليل النظر وفي التأليف و الكتابة شديد التحمل طاب الله ثراه واعطى الصبر الجميل والاجر الجزيل للمصابين به سيما والده الامام ابقاه الله للمسلمين والاسلام بحق النبي والائمة الكرام عليه وعليهم الصلوة والسلام .

فيه مدة ولكنه في جميع تلك المدة الزائدة على خمس عشرة سنة خصوصاً في أيام اقامته بباريس ايقظ الامة وارشد الشعب و كشف عن جنایات الحكومة و القدرة الحاكمة وهداهم طريق المبارزة والقيام في مقابلها الذي هو الجهاد من المسلم في مقابل الكفر والزناقة .

ونتيجة تلك الارشادات تنبه الامة وخرجوهم عن الغفلة وتوجههم الى مايجرى عليه حال المملكة من احاطة الاستعمار على جميع شئونها وجوانبها ونهب المخازن والمعادن والمنابع باجمعها وفي المقابل فقر الامة من جميع الجهات السياسية والاقتصادية والدينية وغيرها .

وبعد يقظتهم وقيامهم في مقابل الحكومة و المظاهرات المتعددة المتعاقبة الموجبة للضحايا المتكثرة واستشهاد الذين يبلغ عددهم عشرات آلاف انهدم بيت الحكومة وانفصم اركان السلطنة بحيث اضطر من تقمصها الى الخروج من المملكة خوارجاً لارجوع بعده ابداً وبذلك اختتم دوران الاختناق والاستعمار ولكنه مع ذلك كانت بقاياها مانعة عن تشكيل الحكومة الجمهورية الاسلامية وذلك لاجل منعه عن رجوع الامام الى الوطن واقامته مع الشعب ولكن الممانعة قد ارتفعت بقيام الامة ومظاهراتهم ولو تأخر رجوعه عن الزمان الذي رجع فيه لخيف على المملكة .

و بعد رجوعه و استقبال عدد كثير خارج عن حد العدو الاحصاء عنه امر بتشكيل الحكومة المذكورة و امر بمتابعة الناس واطاعتهم عنها وبين ان الاطاعة عنها كالاطاعة عن مالك الاشرحين و لاه على (ع) مصر .

والامة بعد ذلك قد رأوا انفسهم في مسير الدين الحنيف و مجرى الشريعة المطهرة ومحلا لهداية الكتاب العزيز وان وقع بعده ايضا حوادث ناشية من عروق الاستعمار وبقاياها ولكن تلك الحوادث لم يتمكن من تغيير مسير الامة و لم توجب خلافا في طريق الحق الذي وجدته بعد قرون متعددة سيما في القرن الاخير الذي بلغ

فيه الاستعمار المرتبة الكاملة و الاستثمارحداً ليس فوقه حد فنحمدالله تعالى على هذه النعمة الجارية على الامة ببركة الامام و نسئل منه اتمامها باستقرار الحكومة الاسلامية بجميع جوانبها وشؤونها وقطع بقايا الاستعمار وعروقه وان تتصل هذه الحكومة بالحكومة المهديّة المنتظرة المسيطرة على جميع اقطار العالم انشاء الله تعالى .

و اماما يتعلق بهذا الكتاب متناً و شرحاً فقد الف الامام الماتن - دام ظله - المتن - كما افاده في مقدمته - في مملكة تركيا حين ما اقصى من ايران اليها وان وقع تكميله في النجف الاشرف بعد انتقاله منها اليه.

واما الشرح فقد شرعت فيه في بلدة «يزد» المعروفة بدار العبادة والايمان حين ما كنت مقيماً فيها بالاقامة الاجبارية من ناحية الحكومة الجائرة (١) بعد ما اقامت في « بندرلنگه » من سواحل الجنوب ما يقرب من اربعة اشهر في اواسط الصيف الذي تكون شدة الحرارة للهواء فيها منضمة الى شدة الرطوبة غير قابلة للتحمل ولاجله قد خفت على نفسي مكرراً وبعد الانتقال الى البلدة المذكورة والاقامة فيها شرعت في شرح الكتاب واشتغلت به جميع مدة اقامتي فيها الذي هوستنان واكثر من نصف ووفقت في تلك المدة لتأليف مجلدات متعددة منه تعرضت في آخر كل مجلد له واستمر ذلك بعد تمامية مدة الاقامة والرجوع الى بلدة قم الى ان بلغ الى الان اثني عشر مجلداً نسئل الله تبارك وتعالى التوفيق للاتمام ولعله يبلغ اربعين مجلداً -بحقّ النبي الصادع للشرع و الائمة الكرام- عليه و عليهم السلام- و سميته ؛ « تفصيل الشريعة » في شرح « تحرير الوسيلة »

و قد بذلت الجهد في تبين المطالب بعبارات قريبة الى الطباع و كلمات مقبولة عند السماع من دون ايجاز مخل ولا اطناب ممل واسئل من القراء ان ينظروا

(١) لاجل المبارزة معه تبعاً و اقتداءً بالامام .

بعين الاغماض وابتهل الى الله ان يجعله خالصاً لوجهه الكريم وان يثبتني حين تزل
الاقدام على الصراط المستقيم وان يجعله تذكرة لى و تبصرة لغيرى انه خير مسئول
و مجيب .

قم - الحوزة العلمية : محمد الفاضل

شؤال المكرّم ١٣٩٩ القمرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

أعلم انه يجب على كل مكلف غير بالغ مرتبة الاجتهاد فى غير الضروريات من عباداته ومعاملاته ولو فى المستحبات والمباحات ان يكون اما مقلداً او محتاطاً بشرط ان يعرف موارد الاحتياط ، ولا يعرف ذلك الا القليل ، فعمل العامى غير العارف بمواضع الاحتياط من غير تقليد باطل بتفصيل يأتى (١)

(١) فى هذا المقام جهات من الكلام :

الجهة الاولى فى بيان المراد من هذا الوجوب ، لاينبغى الاشكال فى ان المراد منه هو الوجوب العقلى الذى مرجعه الى ادراك العقل وحكمه بانه بعد الالتفات الى اصل التشريع ، وحصول العلم اجمالاً بثبوت احكام الزامية كثيرة فى الشريعة

المقدسة ولزوم رعايتها والتعرض لامثالها لعدم كون الناس مهملين في امورهم ، مفوضين الى اختيارهم ، مضافاً الى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرض للامثال وعدم المبالاة برعاية الاحكام ، يلزم لاجل التخلص عن ترتب العقوبة و حصول الامن من العذاب ان يمشى طريقاً يؤمنه من ذلك .

فمرجع حكم العقل الى صحة عقوبة المولى لثارك هذا الطريق والزامه اياه بالتخلص عنها لو كان بصدد الفرار عن العقوبة والتخلص عنها وعليه فليس الثابت في هذا المقام الادراك العقل لذلك كساير الاحكام العقلية والافمن الواضح انه ليس له حكم الزامى مولوى اصلاً كما انه من الواضح انه ليس في المقام حكم وجوبى شرعى وان كان في امكانه كلام يأتي .

ثم انه يقع الكلام بعد ذلك في ان الحكم العقلي المذكور وهو ادراكه لما افاده في المتن مما مرجعه الى لزوم اختيار احد الطرق الثلاثة من الاجتهاد والتقليد والاحتياط فى غير الضروريات من العبادات والمعاملات ولو فى المستحبات والمباحات هل هو على نحو الوجوب التخييري بان كان حاكماً ابتداء بلزوم التوسل الى احد الامور الثلاثة بنحو التخيير ، او ان مادرك العقل لزوم مشيه من الطريق هو الامر الجامع بين هذه الامور؟

لا ينبغي الاشكال فى ان العقل لا يحكم ابتداء بالتخيير بين الامور المختلفة بل الزامه باحد هذه الامور انما هو لاجل وجود جامع بينها يكون ذلك الجامع مؤثراً فى حصول الامن وتحقق التخلص ، نعم الحكم بالتخيير انما هو فى النظر الثانى ولحاظ المحققات كما فيما يشابه المقام من الاحكام العقلية .

والظاهر ان العقلاء ايضاً لا يتجاوزون عن حدود هذا الحكم العقلي فيما يتعلق بامورهم فى الدنيا فانهم فى تلك الامور ايضاً ما ان يختاروا طريقاً علمياً موصل الى ما هو المهم لهم ، واما ان يرجعوا الى العالم الخبير بذلك الطريق ويقتفوا اثره ، واما

ان يختاروا الاحتياط بمشى جميع الطرق المحتملة ورعاية تمام الجوانب .
ثم انه هل يمكن ان يكون وجوب هذه الامور الثلاثة وجوباً شرعياً ام لا ؟ قد
يقال بعدم الامكان كما فى شرح بعض السادة الاعلام على كتاب العروة الوثقى - على
ما فى تقريراته - وملخص ما افاده فى هذا المقام ان الوجوب الشرعى ؛ ان كان المراد
به هو الوجوب النفسى فتارة يكون هذا الوجوب بلحاظ وجوب تعلم الاحكام
نفسياً ، واخرى بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الاحكام .

فعلى الاول لا يتصور ذلك فى الاحتياط لانه عنوان لنفس العمل ، بل فى التقليد
بناء على المختار فيه من انه العمل عن استناد .

و على الثانى لا يتصور فى الاجتهاد لانه طريق لمعرفة الاحكام ، ولا يتم فى
الاحتياط لعدم الدليل على وجوبه شرعاً .

وان كان المراد به هو الوجوب الطريقي - اعنى الايجاب بداعى التنجيز
او التعذير - فان اريد به وجوب تعلم الاحكام فهو لا يتصور فى الاحتياط بل فى التقليد
- على المختار - وان اريد به الوجوب بلحاظ التحفظ على الملاكات الواقعية فلا يصح
فى شىء من الامور الثلاثة لعدم كونها طريقاً الى الواقع ، وانما الطريق هى الامارات
والاصول بالاضافة الى المجتهد ، وفتوى المجتهد بالنسبة الى المقلد .

وان كان المراد به هو الوجوب الغيرى فلا يتصور له معنى فى المقام لان شيئاً
من الامور الثلاثة لا يكون مقدمة وجودية لواجب نفسى حتى يتصف بالوجوب الغيرى
من قبله . انتهى .

ويرد عليه - مضافاً - الى انه لا يلزم فى الواجبات الشرعية ان يكون الامر الذى
بلحاظه تعلق الوجوب به معلوماً لنا حتى يتردد فى المقام فى ان الوجوب المتعلق باحد
هذه الامور الثلاثة على سبيل التخيير - لامحالة بناء على كونه شرعياً كما هو
المفروض - هل هو بلحاظ كذا او كذا بل البحث انما هو فى امكان ذلك شرعاً و

استحالته ونحن لانرى وجهاً لعدم الامكان فانه لودل دليل شرعى كآية او رواية مثلاً على وجوبها كذلك فإى مانع يمنع عنه ويوجب التصرف فى دلالته او سنده مثلاً .

انه ناش من عدم حمل العبارة على ما هو مقصود الماتن - قدس سره - فان الظاهر ان متعلق الوجوب فى جميع الامور الثلاثة انما هو العمل يعنى ان المكلف يجب عليه فى مقام العمل ، اما ان يعمل على طبق اجتهاده او تقليده او يراعى الاحتياط فى هذا المقام ، وعليه فالتفكيك بين هذه الامور من جهة كون الاحتياط عنواناً لنفس العمل وكذا التقليد - على مختاره - والاجتهاد طريق لمعرفة الاحكام ولا يكون عنواناً لنفس العمل مما لا وجه له من جهة ما هو المقصود من العبارة بل لا محيص عن الحمل على العمل .

ضرورة ان العقل الحاكم بالوجوب لا يحكم بكفاية الاجتهاد بمجرد عدم تأثيره كذلك فى امثال التكاليف المعلومة بالاجمال بل المؤثر انما هو العمل على طبق الاجتهاد فلامناس من حمل العبارة على العمل وان كان الجمود على الظاهر يأباه كما هو ظاهر .

ثم التمسك فى مقام الاستدلال على اثبات الاستحالة وعدم الامكان بعدم وجوب الاحتياط شرعاً فيه ما لا يخفى من الغرابة ، كما ان دعوى استلزام الوجوب الشرعى للتسلسل نظراً الى انه على تقدير كون الوجوب شرعياً لا بد وان يكون المكلف فى هذا التكليف ايضاً غير خال عن احد الحالات الثلاثة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقلياً ، واضحة الدفع ضرورة ان اللابدية المذكورة لا توجب الانتهاء الى التسلسل فإى مانع من ان تجرى هذه الحالات الثلاثة فى هذا التكليف ايضاً كما هو ظاهر .

وقد انقدح مما ذكرنا انه لا مانع من تعلق الوجوب الشرعى بهذه الامور الثلاثة ، نعم لا ينبغى الاشكال فى انه على تقدير الوقوع يكون كسائر الاحكام الشرعية فلا بد من ان يكون الوصول اليه اما بطريق الاجتهاد او التقليد او الاحتياط فتدبر .

الجهة الثانية انه بناء على كون المراد بالوجوب هو الوجوب العقلى الذى مرجعه - كما عرفت - الى ادراك العقل لزوم طى احد هذه الطرق فى مقام التخلص عن عقوبة المولى والفرار عنها كما هو الظاهر لعدم الدليل شرعاً على ذلك ولا استحالة الوجوب الشرعى - على الخلاف المتقدم - هل هنا طريق رابع او ان الطرق منحصرة بهذه الامور الثلاثة ؟ لا ينبغى الاشكال فى عدم الانحصار .

ضرورة ان المكلف لو حصل له العلم بالتكليف وبخصوصياته من اى طريق حصل يكون حجة عليه ويلزم عقلاً متابعتة واقتفاء اثره ولاجل ذلك لا يكون المعصوم (ع) خارجاً عن هذا الحكم العقلى والافعلى ما هو ظاهر العبارة يكون خروج المعصوم (ع) مما لا ينبغى الارتباب فيه .

وبالجملة فمع حصول العلم الوجدانى الذى هو اقوى الطرق لاوجه للزوم سلوك طريق آخر ، نعم هنا كلام فى ان حجج العلم هل يمكن ان تنالها يد الجعل - اثباتاً او نفياً - ام لا ؟ والتحقيق فى محله . كما انه وقع الكلام ايضاً فى امكان عدم اجتزاء الشارع بالعلم الحاصل من طريق خاص كالجفر والرمل و امثالهما وعدمه والتحقيق ايضاً فى محله .

هذا ويمكن ان يقال بثبوت طريق خامس وهو الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فى بعض الموارد وهو مالا يكون للمكلف اية حجة ولا يمكن له الاحتياط فتدبر .

الجهة الثالثة هل هذه الامور الثلاثة التى يتطرق بها فى مقام التخلص عن تبعة مخالفة تكليف المولى طولية مترتبة او انها فى رتبة واحدة ؟ .

ربما يقال بتقديم الاخير - اعنى الاحتياط - على الاولين ، نظراً الى ان الاحتياط طريق عقلى يترتب عليه الاثر المترقب - قطعاً - واما عدلاه فيحتاج الى الجعل الشرعى وحكم الشارع بحجج مشاء الاستنباط وكونه معتبراً عنده - كما فى الاجتهاد ، والتقليد يتفرع عليه ضرورة ان المقلد - بالفتح - لا يكون عالماً بالاحكام الالهية

بالعلم الوجدانى الانادراً ، وعليه فمرتبة الاحتياط متقدمة عليهما .
 كما انه ربما يقال بتقدم مرتبة الاولين على الاحتياط نظراً الى ان جواز الاحتياط
 حيث يكون محل الخلاف فلا بد من ان يكون المكلف مجتهداً فيه او مقلداً ، ففي
 الحقيقة الواجب على المكلف اما الاجتهاد واما التقليد وعلى التقديرين فان ادى نظره
 او نظر مقلده الى جواز الاحتياط يجوز والافلا .
 والظاهر فساد كلا القولين :

اما الاول فلان الاحتياج الى حكم الشارع فى باب الاجتهاد انما هو لتحقيق
 موضوع الاجتهاد وصغريه ، واما الاكتفاء فى مقام الامثال بموافقة الطريق الذى حكم
 الشارع بجواز التطرق به ، وعدم المنع من انسلاكه فهو حكم عقلى يترتب على
 الحجية الشرعية : والكلام انما هو فى هذا الحكم لافى تحقيق الموضوع ، وكذلك
 التقليد المتفرع على هذا النحو من الاجتهاد فان الاجتزاء به من باب رجوع الجاهل
 فى كل فن وصنعة الى العالم به لا يكاد يكون الحاكم به الا العقل كما هو غير خفى .

واما الثانى فقد ذكر المحقق الاصفهاني - قده - فى رسالة الاجتهاد والتقليد ،
 ان كون المسئلة خلافية نظرية لا يقتضى جريان التقليد فيه قال : «الاترى ان اصل التقليد
 خلافى - جوازاً ومنعاً - ومع ذلك لا يقتضى ان يكون تقليدياً وكذلك تقليد الاعلم
 خلافى ومع ذلك ليس بتقليدى الى غير ذلك من النظريات والخلافيات بل كونه
 تقليدياً يتبع ان يكون على طبق المورد حكم مماثل يمكن ان يكون العامى متعبداً
 به ومنشاء لحر كته على طبقه فلو لم يكن هناك حكم مماثل او كان ولكن لم يمكن
 منشأته لحر كته العامى للزوم المحال فلامحالة لا يكون تقليدياً» .

ثم قال ماملخصه : «ان للاحتياط حيثيتين : احديهما الحيثية العارضة للاحتياط
 بعنوانه من وجوب شرعى حقيقى او طريقى او حرمة نفسية بملاحظة انطباق عنوان
 مبعوض عليه ، ثانيتهما الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً لان الشارع

لو تصرف فى مورده بنفى او اثبات تعين احد الطرفين شرعاً فلامورد للاحتياط عقلاً .
 اما بلحاظ الحيثية الاولى فالمسئلة تقليدية بلحاظ العارض لا المعروف، فترتب
 الاثر المترقب من العمل الاحتياطى غير منوط بالتقليد وان كان كونه فاعلاً للواجب
 او تاركاً للحرام قابلاً للاستناد الى فتوى المجتهد .

واما بلحاظ الحيثية الثانية فالمسئلة تقليدية من حيث نفس عنوان الاحتياط لعدم
 تمكن العامى من استنباط تمحض المورد للاحتياط الا بالرجوع الى المجتهد ولذا
 ذكرنا ان اجراء الاصول العقلية منوط بنظر المجتهد» .

ثم قال : «والتحقيق ان حرمة الاحتياط نفسياً وعدمها ليست مهمة فى مقام حصر
 طريق الامتثال فى الاجتهاد والتقليد وعدمه بل المهم ترتب الاثر المترقب من المعاملة
 والعبادة على الاحتياط ، وحيث ان فرض الاحتياط - حقيقة - هو فرض ترتب اثر
 الواقع فلا محالة يؤول البحث الى البحث عن تحقق العبادة كالمعاملة بالاحتياط
 وعدمه لاجل خصوصية مأخوذة فى العبادة بحيث لا تتحقق الا بالامتثال التفضيلى عن
 اجتهاد او تقليد كقصد الوجه - على القول بانه كذلك - فهو فى الحقيقة بحث عن
 قبول العبادة للاحتياط وعن التمكن منه فى العبادة و كونه كذلك لا يعلم الا بالاجتهاد
 والتقليد .

فمعنى التقليد - ح - التعبد بعدم اعتبار تلك الخصوصية شرعاً ولازمه امكان
 الاحتياط لا التعبد بامكانه ولا التعبد بجوازه شرعاً فى قبال حرمة نفساً ، كما ان معنى
 التقليد فى مقام اجراء قاعدة الاحتياط اللازم بحكم العقل هو التعبد بعدم الحكم
 شرعاً - نفياً او اثباتاً - بحيث لا يكون مجرى للقاعدة الملزمة بالاحتياط عقلاً لا التعبد
 به شرعاً » .

وما افاده - قدس سره - وان لم يكن بخال عن مناقشة بل مناقشات :
 من حيث عدم نهوض دليل على ما جعله ضابطاً لكون المسئلة تقليدية من لزوم

ثبوت حكم مماثل على طبق المورد يمكن ان يكون العامى متعبداً به و منشاء لحر كته على طبقه .

و من جهة تخصيصه الوجه فى تعلق الحرمة النفسية العارضة للاحتياط بعنوانه بانطباق عنوان مبغوض عليه بعد احتمال كون الوجه مبغوضيته بعنوانه كما لا يخفى .

ومن جهة جعل الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً حيثية ثانية للاحتياط مع عدم معقولية ذلك ضرورة ان الحيثية المعدمة للشيء لا تكون حيثية لنفس ذلك الشيء ، مضافاً الى ان تصرف الشارع فى مورد الاحتياط بنفى او اثبات ان كان معلوماً بالعلم الوجدانى فهو يوجب خروج الاحتياط عن كونه كذلك ، واما ان لم يكن كذلك بل كان التصرف مقتضى الامارة المعتبرة او الاصل الشرعى فهو لا ينافى الاحتياط بوجهه ولا يوجب انه يهدم هذا العنوان اصلاً و من بعض الجهات الآخر .

الا ان مرجعه الى ان الاحتياط المبحوث عنه فى المقام ليس هو عنوان الاحتياط الذى وقع الاختلاف فى جوازه و حرمة بل المهم هو عدم انحصار طريق الامتثال بالاجتهاد والتقليد و كفاية الاحتياط فى ترتب الاثر المقصود من العبادة و المعاملة ، و من الواضح عدم وقوع الاختلاف فى هذه الجهة بل لا يعقل الخلاف فيه ، و الاشكال - على تقديره - انما هو فى امكان الاحتياط فى العبادة - مطلقاً او فى بعض الموارد - و هو يرجع الى منع الصغرى و عدم امكانها لالى المناقشة فى الكبرى .

و بالجملة فالاحتياط المبحوث عنه الذى هو احد طرق الاجزاء عقلا ليس هو عنوانه بل ما يصدر من المكلف فى الخارج بهذا العنوان و يترتب عليه تحقق المأمور به قطعاً و هذا لا يعقل المناقشة فى الاجزاء به و الخلاف اما فى جواز اصل

العنوان واما فى امكانه - مطلقاً اوفى العبادة اوفى خصوص بعض مواردھا - وعليه فلامعنى للحكم بجريان التقليد او الاجتهاد فيه مع انحفاظ الموضوع واما مكانه . ثم انه على تقدير تسليم جريان الاجتهاد والتقليد فى الاحتياط وافتقاره الى احدهما نقول : ان ذلك لا يوجب تأخر رتبته عنهما فى مقام الامتثال فان المجتهد بعدما ادى نظره الى الجواز يكون مخيراً عقلايين مراجعة الادلة واستنباط حكم المسئلة منها وبين ان يحتاط باتيان كلا المحتملين - مثلاً - لاجل حصول العلم باتيان الواقع .

هذا كله فيما يتعلق بتقدم رتبة الاجتهاد والتقليد على الاحتياط وتأخرها عنه اوتساويهما وكون الامور الثلاثة التى يتطرق بهما فى رتبة واحدة .

فى تقدم الاجتهاد على التقليد و عدمه

هل رتبة التقليد متأخرة عن الاجتهاد او ان رتبته متقدمة عليه او انها فى رتبة واحدة ولا تقدم لاحدى الرتبتين على الاخرى ؟.

والسحقيق ان الكلام يقع - تارة - فيما هو مقتضى حكم العقل ، - واخرى - فيما هو مقتضى الادلة الشرعية :

امان جهة حكم العقل فالظاهر انه لامجال للاشكال فى تساوى الحاليتين و عدم ثبوت مزىة فى البين وعدم اختلاف الرتبتين ضرورة ان العقل لا يحكم بالبلزوم تحصيل العلم لاجل العمل او الرجوع الى العالم الخبير لاجله ايضاً من دون ترجيح لاحدهما على الآخر .

واما من جهة الادلة الشرعية فتفصيل الكلام فيها يتوقف على ملاحظة هذين

الموضوعين ومعناها وملاحظة الآثار والاحكام المترتبة عليهما.

فنقول: اما التقليد فسيجيء البحث عن حقيقته عند تعرض سيدنا العلامة الاستاذ الماتن له . واما الاجتهاد فالمحكى عن الحاجبى والعلامة فى تعريفه انه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى ، وعن غيرهما انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن الاصل فعلا او قوة قريبة من الفعل .

ويرد على التعريف الاول وجوه من الايراد عمدتها ان مجرد الظن بالحكم الشرعى من اى طريق حصل ومن اى سبب تحقق لم يقيم على اعتباره دليل بل قام الدليل على عدمه فى بعض الموارد كالظن الحاصل من القياس والاستحسان، مضافاً الى ان الامارة المعتبرة الشرعية ربما لا تفيد الظن الشخصى لعدم مدخليته فى اعتباره لكون الملاك فيه هو افادته للظن نوعاً .

وما افاده المحقق الخراسانى - قدس سره - وتبعه بعض الاعلام فى شرح العروة - على ما فى تقارير بحثه - من انه لو ابدل الظن بالحكم بالحجة على الحكم لسلم من الاشكال ، فيه انه وان كان يسلم من بعض الاشكالات الا ان بعضها باق على حاله ضرورة ان المقلد لو استفراغ وسعه فى تحصيل فتوى مجتهدته التى هى حجة على الحكم الشرعى يصدق عليه انه استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم مع انه لا يكون مجتهداً .

فالاولى الاعراض عن هذا التعريف الذى صار سبباً لطعن الاخباريين على الاصوليين مناواعتراضهم عليهم بانهم يعتمدون فى الاجتهاد على مجرد الظن بالحكم من اى سبب حصل سواء قام الدليل على اعتباره او على عدم اعتباره اولم يقيم دليل على شىء من الامرين ، والا فالاجتهاد بمعناه الحقيقى الذى يرجع الى القدرة على اخذ الحكم من المدارك المعتبرة والادلة القابلة للاستناد من الكتاب والسنة والاجماع والعقل لامجال للاشكال فيه ولا محيص عن الالتزام به .

ومن هذه الجهة يمكن ان يقال ان النزاع بينهما لا يتجاوز عن النزاع اللفظى ولا يكون نزاعاً معنوياً لانه لامحيص عن الالتزام بالاجتهاد بمعناه الذى يقول به المجتهدون كما مر .

نعم قد اورد على هذا المعنى بان تفسير الاجتهاد بالملكة الكذائية ينطبق على صاحبها الذى لم يستنبط شيئاً من الاحكام الشرعية ولم يتحقق منه استنباط عملاً ايضاً لعدم الملازمة بين ثبوت الملكة والاستنباط الفعلى بوجه ، مع انه لم يرد هذا العنوان فى شىء من الادلة موضوعاً لحكم من الاحكام واثار من الآثار بل العناوين المأخوذة فيها ترجع الى الفقيه ، والعارف بالحلال والحرام ، والناظر فيهما ، والراوى لاحاديثهم وشبه ذلك من العناوين التى لاتنطبق على الشخص بمجرد وجود الملكة فيها من دون استنباط لظهورها فى الفعلية منها كما لا يخفى .

هذا ما يتعلق بموضوع الاجتهاد ومعناه ، واما حكمه فتارة يلاحظ بالاضافة الى عمل المجتهد نفسه وان تحصيل الملكة بلحاظ الاعمال الشخصية المبتلى بها لصاحبها حكمه ماذا ؟ واخرى بلحاظ رجوع الغير العامى اليه وان تحصيلها من جهة تقليد العوام عنه حكمه ماذا ؟ وعلى الاول - تارة - يلاحظ من جهة العقل وان اللزوم العقلى متحقق ام لا ؟ واخرى من جهة الشرع ومقتضى الادلة الشرعية الواردة فى هذه الجهة .

فنقول : اما العقل فقد عرفت انه يحكم - لاجل الفرار عن تبعة مخالفة تكاليف المولى المنجزة بسبب العلم الاجمالى بثبوتها - بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب غاية الامر ان طرق تحقق هذا المعنى مختلفة كثيرة وقلة - حسب اختلاف الموارد والحالات والاشخاص - فاذا انسد باب بعض تلك الطرق يبقى سائر الابواب ومع انسداد الجميع الا الواحد يتعين ذلك الطريق الواحد .

فاذا كان هناك من الاحياء من يكون صالحاً للرجوع اليه وتقليده لامجال لتعيين

الاجتهاد ولزوم تحصيل الملكة عليه ، ومع عدمه - والفرض انه لا يجوز تقليد الميت ابتداء لقيام الاجماع عليه كما سيجيء البحث والتكلم فيه انشاء الله تعالى - يتعين عليه الاجتهاد اذالم يتمكن من الاحتياط واحراز الواقع من هذا الطريق كما انه مع عدم التمكّن من الاحتياط يتخير بين الاجتهاد والتقليد لعدم ثبوت حكم العقل بلزوم التعلم بل غرضه التعرض لامثال التكاليف المعلومة بالاجمال ورعاية موافقتها سواء كان المكلف عالماً بها تفصيلاً او جاهلاً مراجعاً الى العالم .

فانقدح من ذلك ان تعين الاجتهاد ولزومه عقلاً انما هو فيما اذا انسد عليه باب التقليد والاحتياط ومن الواضح ان اللزوم في هذا المورد ليس لزوماً نفسياً بل طريقي مرجعه الى تنجز التكاليف المعلومة واستحقاق العقوبة على مخالفتها هذا ما هو مقتضى حكم العقل .

واما اللزوم الشرعي فيدل على اصله ما دل على وجوب التعلم من الاخبار التي سيجيء نقلها و التكلم فيها - انشاء الله تعالى - وعلى كونه طريقياً لانفسياً ولامقديماً التأمل في تلك الاخبار واستظهار الطريقة منها ، وعلى عدم كونه عينياً ووضوح استلزام تعين الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط على كل مكلف للعسر والهرج و اختلال النظام سيما في هذه الاعصار التي كثرت مقدمات الاجتهاد وكذا الموانع عن تحققها ، مضافاً الى ادلة التقليد الدالة على جواز رجوع العامى الى المجتهد ، والمستلزمة لعدم وجوب تحصيل الملكة على كل احد . هذا بالاضافة الى عمل نفسه .

واما بالاضافة الى رجوع الغير العامى اليه فاللزوم العقلي منتف قطعاً لعدم حكمه بذلك اصلاً بعد ما كان الملاك في حكمه هو تخلص المكلف بنفسه من تبعه مخالفة تكاليف المولى وليس هنا ملاك آخر مقتضى للزوم العقلي .

واما اللزوم الشرعي فقد يقال بشبوته - على وجه النفسى الكفائى التعيينى -

نظراً الى لزوم حفظ الدين وابقائه والتحرز عن اضمحلاله واندراسه ضرورة ان وجوب ذلك غير قابل للانكار ومن المعلوم - بعد عدم جواز تقليد الميت ابتداء و عدم جواز رجوع العامى الى الاموات - ان الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط لاجل الوصول الى القوانين الدينية والاحكام الشرعية من الطرق الموجبة لبقاء الدين والتحفظ عن اضمحلاله و انهدامه بداهة انه مع عدم وجود من يرجع اليه العامى والمفروض عدم جواز الرجوع الى الاموات ينسحب الاطلاع على الاحكام الشرعية وتطبيق العمل عليها فاللازم - لاجل هذا الغرض المهم - ان يتصدى بعض من المكلفين للوصول الى هذا المقام والبلوغ الى هذه المرتبة .

ومقتضى ما ذكره من كفاية مجرد الوصول وتحصيل الملكة بل اللازم بعده الاستنباط الفعلى و استخراج الاحكام من مداركها و تبليغها الى المكلفين ليعملوا على طبقها .

هذا ولكن الدليل المذكور لا يجدى لاثبات الوجوب النفسى لان الواجب النفسى - ح - هو التحفظ على الدين وابقائه ، والاجتهاد مقدمة له فلامجال لدعوى النفسية من هذا الطريق بوجه نعم لو استند في ذلك الى آية النفر المعروفة لكان لذلك وجه .

ويؤيده ما ورد في تفسيرها من بعض الروايات كرواية عبدالمؤمن الانصارى قال : قلت لابى عبدالله (ع) : ان قوماً يروون ان رسول الله (ص) قال : اختلاف امتى رحمة ، فقال : صدقوا ، فقلت : ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب ؟ فقال : ليس حيث تذهب وذهبوا ، انما اراد قول الله عزوجل : فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ، فامرهم ان ينفروا الى رسول الله (ص) فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله ، انما الدين واحد ، انما الدين واحد . (١)

ويؤيده أيضاً قول الرضا (ع) فى حديث - على مارواه الصدوق باسناده عن الفضل بن شاذان - : انما امروا بالحج لعل الوفاة الى الله - عزوجل - وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترف العبد الى ان قال : مع ما فيه من التفقه فى الدين ونقل اخبار الائمة (ع) الى كل صقع وناحية كما قال الله - عزوجل - : فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين . (١)

وبهاتين الروايتين يدفع التوهم الذى يمكن ان يتخيل من عدم دلالة الكريمة على شمول الحكم لكل عصور زمان كما هو غير حفى .
فانقدح من جميع ما ذكرنا ان المكلف لا يجب عليه تحصيل ملكة الاجتهاد مع وجود المجتهد لقيام السيرة وعدم ثبوت الردع فهو مخير بين التقليد والرجوع الى الخبرة وبين تحصيل ملكة الاجتهاد وصيرورته خبيراً ولا مزية لاحد الامرين ولا مرجح فى البين .

في جواز التقليد للمجتهد وعدمه

هل يجوز للمجتهد الواجد لملكة الاستنباط ان يرجع الى مجتهد آخر فيما لم يجتهد فيه ولم يستنبط حكمه من الادلة فعلا ام لا؟ تفصيل القول فيه انه - تارة - يلاحظ ذلك بالنظر الى حكم العقل - واخرى - بالنظر الى السيرة التى هى العمدة فى باب التقليد - وثالثة - بالنظر الى الادلة السمعية والآيات والروايات الواردة فى هذا الباب .

اما بالنظر الى حكم العقل فالظاهر انه لا يحكم بالجواز حيث لا يحصل له اليقين بفراغ الذمة مع الاستناد الى فتوى الغير فيما اذا تمكن من الاستناد الى الحججة واستنباط

الحكم من الأدلة ، ومع الشك فى حصول البرائة يلزمه العقل بالاستنباط الفعلى والاستناد الى الحجة خصوصاً مع ملاحظة انه لم ينقل القول بالجواز عن احد من علمائنا الامامية - وضوان الله تعالى عليهم اجمعين - كما عن الشيخ - قده - فى رسالة الاجتهاد والتقليد نعم قد نسب الجواز الى السيد صاحب المناهل - قده - .

ولعل دعوى الجواز مستندة الى انه كما كان المكلف مخيراً عقلاً فى ابتداء الامر بين تحصيل ملكة الاجتهاد وبين الرجوع الى العالم الخبير ولم يكن تقدم لاحد الامرين على الآخر كذلك هذا التخيير العقلى ثابت بحاله مع تحصيل الملكة وعدم تحقق الاستنباط الفعلى لانه بمجرد حصول القدرة وتحقيق الملكة لا يصدق عليه عنوان العالم الخبير فلا مانع من الرجوع الى الغير الذى تصدى للاستنباط واستخرج الحكم من المدارك فانه ايضاً من رجوع الجاهل الى العالم فلا فرق بين الصورتين .

واما بالنظر الى السيرة فمن الواضح عدم ثبوت السيرة على رجوع من له الملكة الى المستنبط الفعلى ، سواء كان المراد بالسيرة هى سيرة المشرعة الثابتة فى باب التقليد ، ام كان المراد بها هى السيرة العقلية الثابتة فى جميع موارد رجوع الجاهل فى كل فن وصنعة الى العالم به والمطلع عليها .

اما على الاول فواضح عدم ثبوت سيرة المشرعة فى باب التقليد على رجوع الواجد للملكة الى المستنبط الفعلى ولا اقل من الشك فى الثبوت وعدمه وهو يكتفى فى عدم الجواز .

واما على الثانى الذى هو العمدة فى باب التقليد لانه من مصاديق رجوع الجاهل الى العالم ، والمشرعة قد استقرت سيرتهم على ذلك بما هم عقلاء وكون الجهل بالحكم الشرعى احد مصاديق الجهل .

فمن الواضح كما يظهر بمراجعة العقلاء عدم ثبوت سيرتهم على الرجوع فى مثل المقام ، فهل يرجع الطبيب غير العارف بالدواء مع التمكن من العلم به

لو صرف ساعة من الزمان او ساعتين - مثلاً - الى غيره العارف؟! وهل يكون على تقدير الرجوع معذوراً عند العقلاء لو كان تشخيص الغير الذي رجع اليه مخالفاً للواقع ، ولا اقل من الشك في ثبوت السيرة العقلائية في مثل المقام وهو يكفى فسي عدم الجواز - كما عرفت -

و اما الادلة السمعية فالمحكى عن الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - في رسالة الاجتهاد والتقليد دعوى انصرافها عن له ملكة الاجتهاد ، بل المحقق الاصفهاني - قدس سره - بعد حكمه في رسالة الاجتهاد والتقليد بان الواجد لا بد له من المراجعة الى الادلة السمعية حتى يظهر له الجواز والعدم ولا يجديه استنباط الغير ، حكمه بان لا معنى لاطلاق تلك الادلة بالنسبة الى المتمكن من الاستنباط ، لان ادلة الاحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص ، فالاحكام الواقعية منجزة في حقه من طريق الامارات المعتمدة لتمكنه من الاستفادة منها ومع كيف يسعه الرجوع الى غيره والعمل بفتياه وهذا بخلاف العامى المحض العاجز عن الاستنباط فان تلك الادلة لا تشملها لفرض عجزه عن فهم مداليلها .

واورد عليه بعض الاعلام - في شرح العروة - بان تنجز الاحكام الواقعية من طريق الامارات لا ينافي حجبية فتوى المجتهد حتى بالاضافة الى من له ملكة الاستنباط فيمكن ان يكون الاستناد اليها معذوراً عن مخالفة الواقع اذا تحققت المخالفة ، وهذا نظير تنجز الاحكام الواقعية على العامى بعلمه الاجمالي ومع ذلك فان استناده الى فتوى المجتهد يعذره عن مخالفة الواقع .

ثم انه لافرق فيما ذكر بين المجتهد المطلق والمتجزى فانه لا يجوز له ايضاً فيما حصل له ملكة الاستنباط بالاضافة اليه الرجوع الى الغير والعمل بفتياه كما هو غير خفى .

الجهة الرابعة يستفاد من عبارة المتن ان الضروريات كوجوب الصلوة والصوم

مسئلة ١- يجوز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار على

الاقوى (١)

ونحوهما خارجة عن دائرة الامور الثلاثة التى يتطرق بها ويحكم العقل باللزوم تخبيراً بينها ، والوجه فى ذلك ان الاحكام الضرورية معلومة للمكلف ومن المعلوم انه مع حصول العلم للمكلف بالواقع يكون هو بنفسه حجة عليه ولا مجال للتعبد بالامارة بالاضافة اليه سواء كانت موافقة لعلمه او مخالفة له ، و سواء كانت الامارة فتوى الغير او غيرها من الامارات لان الحكم الظاهرى انما يختص جعله بخصوص الجاهل الذى لاعلم له بالواقع فلما مجال له بالاضافة الى العالم مطلقاً ولذا لو حصل للمكلف العلم فى غير الضروريات ايضاً لمجال له للتقليد او الاجتهاد وان كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذى يقلده فى سائر المسائل .

وقد انقدح من ذلك ان الضروريات لامعنى لجريان التقليد فيها فالتعبير بعدم الحاجة الى التقليد فيها - كما فى العروة - المشعر بالجواز لا يخالو عن مسامحة كما ان التعميم لليقينية ايضاً يشعربل يدل على انه يكون فى الفقه احكام خاصة يقينية كما انه يكون فيه احكام مخصوصة ضرورية مع انه ليس فى الفقه احكام معينة متصفة بكونها يقينية .

والظاهر ان غرضه - قدس سره - انه متى حصل للمكلف يقين بحكم من الاحكام من اى طريق حصل لامجال له للتقليد فى خصوص ذلك الحكم اليقيني وان لم يكن ضرورياً فيرجع الى ما ذكرنا .

(١) فى شرح بعض الاعلام على مثل هذه المسئلة من العروة ماملخصه : « ان محل الكلام هنا هو الاحتياط غير المخل بالنظام لان الاحتياط المخل به غير مشروع فى نفسه - سواء تمكن المكلف من الاجتهاد والتقليد ام لم يتمكن منهما ، نعم الاحتياط المستلزم للوقوع فى الحرج داخل فى محل البحث لان نفي الحرج انما يدل على نفي الوجوب وهو لا ينافى الجواز ، كما ان محل الكلام هو خصوص الواجبات

العبادية لعدم المانع في غيرها وان استلزم التكرار .

وما عن الشيخ - ره - من النقاش في الاحتياط في باب العقود والايقاعات نظراً الى ان الجزم ينافي التردد ، مندفع بان التردد فيما هو الممضى من السبب - شرعاً - غير التردد في الانشاء والاعتبار الذي هو امر نفساني قائم بالمعتبر والذي يضرب بصحة العقد او الايقاع هو الثاني دون الاول» .

اقول : قد عرفت ان البحث في الاحتياط - تارة - في جوازه بعنوانه الذي هو كسائر العناوين المتعلقة لواحد من الاحكام الخمسة و - اخرى - في الاجتزاء بما يتحقق به الاحتياط في مقام الامثال او الموافقة او ترتب الاثر المقصود ، وعرفت ايضاً ان المهم في المقام هي الجهة الثانية .

ومن الواضح انه لافرق من هذه الجهة بين كون الاحتياط مخلاً بالنظام او مستلزماً للوقوع في الحرج ام لا . ضرورة انه بسبب تحقق هذا العنوان الملازم للعلم بتحقق المأمور به في الخارج بجميع ما اعتبر فيه من الاجزاء والشرائط ، او بتحقق ما هو السبب المؤثر في حصول الاثر المترقب لامجال لاحتمال عدم الاجزاء وعدم تأثيره في الاثر المقصود سواء كان مخلاً بالنظام او موجباً للوقوع في الحرج ام لا ، فان اتصافه بوصف الاخلال به واستلزامه للوقوع فيه لا يضر بترتب الاثر المترقب بداهة ، فالتفصيل من هذه الجهة وجعل هاتين الصورتين او خصوص الصورة الاولى خارجة عن محل النزاع لا وجه له اصلاً .

ثم انه على التقدير الاول - الذي يكون النزاع في جواز الاحتياط بعنوانه - يكون المحرم على تقديره هو عنوان الاخلال ولا تتعدى الحرمة عنه الى عنوان الاحتياط لما حققناه في محله من ان الحرمة المتعلقة بعنوان من العناوين لا يعقل ان يسرى منه السى غيره مما يتحد معه وجوداً ، فحرمة الاخلال لا توجب حرمة الاحتياط بوجه .

ثم ان ما افاده فى وجه دخول صورة الاستلزام للخرج فى محل البحث يمكن ان يخذش فيه بان دليل نفى الحرج وان كان ظاهره نفى الوجوب وهو لا ينافى الجواز الا انه ربما يحتمل فيه ان يكون الغرض منه النفى على سبيل العزيمة لا الرخصة كما ربما يستفاد من بعض الروايات من وجوب قبول المنة من الله - سبحانه وتعالى - ويؤيده قوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ، الظاهر فى تعلق الارادة الالهية باليسر وهو لا يجتمع مع الايقاع فى الحرج والتحقيق فى محله .

ثم ان تخصيص محل الكلام بخصوص الواجبات العبادية واخراج باب العقود والايقاعات عن حريم النزاع مع وجود النقاش من مثل الشيخ الاعظم - عليه الرحمة والرضوان - مما لوجه له ، ودفع وجه النقاش بما هو التحقيق عنده لا يوجب الخروج عن محل النزاع والا يلزم خروج اكثر المسائل الخلافية عن كونها كذلك بسبب التحقيق المؤدى الى احد الطرفين او الاطراف .

وقد انقدح مما ذكرنا ان المراد بالجواز فى المتن هو الاجتزاء والاكتفاء فى مقام الاطاعة والامثال او تحقق ما هو السبب المؤثر لالجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط ولكنه ربما يقال بان المراد بالجواز - فى خصوص هذه المسئلة - هو الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط لاجتزاء فى مقام الامثال وشبهه وذلك لانه على التقدير الآخري يلزم التكرار بعد تصريح الماتن قبل ذلك بكون الاحتياط احد الامور الثلاثة التى يتطرق بها ، فالاولى حمل هذه العبارة على الجواز بالمعنى الاول لثلا يلزم التكرار .

ويندفع بانه يكفى فى عدم لزوم التكرار التصريح بكون الجواز ثابتاً فى الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار ، وفى الحقيقة الغرض من هذه المسئلة تعميم الجواز لصورة استلزام الاحتياط للتكرار مع حفظ كون المقصود من الجواز هو الاجتزاء والاكتفاء لالجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط .

نعم لامجال لانكار ان الاحتياط بعنوانه يكون معروضاً لحكم من الاحكام الخمسة التكليفية والتحقيق امكان اتصافه بكل منها وجواز تصور المورد له: فالاحتياط الواجب انما هو فى مثل الشبهة المحصورة - الوجوبية او التحريمية - سواء قيل بقيام الدليل الشرعى على الوجوب او ان وجوبه الشرعى مستفاد من الملازمة بين الحكمين : حكم العقل وحكم الشرع .

والاحتياط المحرم انما هو فيما اذا ادى الى الوسواس وقلنا بتحريمه نظراً الى انه من الشيطان كما فى بعض الروايات ، او ادى الى الاخلال بالنظام بناء على كونه من العناوين المحرمة ، كل ذلك بعد الفراغ عن كون استلزامه للمحرم موجباً لقبح عنوانه ثم حرمة بقاعده الملازمة فتدبر جيداً .

واما الاحتياط المستحب فموارده كثيرة لان العقل يحكم بحسنه فى غير الموردتين المتقدمين اذا لم يجرفيه احتمال المبعوضة لاجل احتمال كونه من العناوين المبعوضة او انطباق عنوان مبعوض عليه ، والافصح هذا الاحتمال لامجال للحكم بحسنه - بتأ - ومن هنا يظهر النظر فيما تكرر فى الكلمات من التحريص على الاتيان بمحتمل الوجوب غير القائم على وجوبه دليل معتبر بعنوان الرجاء نظراً الى حسن الاحتياط وعدم اختصاص حسنه بحال دون حال ، فان ذلك انما يتم مع عدم وجود احتمال المبعوضة والافعال الحكم بالحسن مما لاوجه له اصلاً .

ومما ذكرنا يظهر جواز فرض المورد لصورتى اباحة الاحتياط وكرهته فان منشاء الاباحة - تارة - عدم تعلق الحكم لاجل عدم ثبوت الملاك واخرى تعارض الملاكين فتأمل .

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الظاهر انه لم يقل احد بالمنع من الاحتياط فى جميع الموارد وان كان يمكن توجيهه بوجه غير ووجه .

واما المنع عن الاحتياط فى باب العقود والايقاعات فلم ينقل عن احد ايضاً



الاماحكى عن الشيخ - ره - من النقاش الذى عرفت .

والتحقيق فى دفعه - بعد عدم كون العقود والايقاعات اسباباً ومؤثرات حقيقة ضرورة ان ما يترتب عليها ليس الا الامور الاعتبارية التى يعتبرها العقلاء والشارع وهى بعيدة عن عالم التأثير والتأثر بمراحل فهذه اى العقود والايقاعات موضوعات للاعتبار و مقدمات له - ان يقال : ان الجزم المعتبر فى المعاملة عبارة عن تعلق القصد والارادة الجدية بتحقيق مقتضاها عقيب الانشاء وهذا لا ينافى مع التردد فيما هو الموضوع للاعتبار فان احتمال تحقق الاعتبار عقيب اللفظ المحتمل ، منشأ لتعلق الارادة الجدية بالانشاء بذلك اللفظ ، وبالجملة الداعى والمحرك له على الانشاء بكلا اللفظين ليس الاتعلق القصد الجدى بتحقيق موضوع الاعتبار لسدى العرف والشرع فهذا النقاش ايضاً ممنوع .

واما الواجبات ، فالتوصليات منها ايضاً مما لم ينقل عن احد المنع او النقاش فى جريان الاحتياط فيها - من دون فرق بين ما كان تحقق عنوانه متوقفاً على القصد اليه كاداء الدين مثلاً ، وما لم يكن كذلك كغسل الثوب - نعم - بناء على المنع فى العبادات لاجل الاخلال بقصد القربة يمكن ان يقال بالمنع منه هنا بالاضافة الى ترتب المشوبة فان قصد القربة وان لم يكن معتبراً فى سقوط الامر وتحقق الموافقة الا انه معتبر فى ترتب المشوبة ، وعليه فالاحتياط فيهما من هذه الجهة يمكن المنع عنه بمعنى ان الاثر المترقب وهو ترتب المشوبة لا يترتب على الاحتياط لاخلاله بقصد القربة على ما هو المفروض .

واما العبادات فظاهر ما نسب الى المشهور من بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد عدم الاجتزاء بالاحتياط مطلقاً - من دون فرق بين ما اذا كان مستلزماً للتكرار وما اذا لم يكن - بل ظاهر ما حكى عن الرضى - قده - من دعوى الاتفاق على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها ، وتقرير اخيه المرتضى - قده - له ذلك ايضاً

مطلقاً ، ولكن استظهر الشيخ الاعظم الانصارى - قده - فى رسالة القطع الاتفاق على عدم الجواز فى خصوص ما اذا استلزم التكرار ، والمحكى عن الحلّى - قده - فى مسألة الصلوة فى الثوبين المشتهين عدم الجواز حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلى وانه يصلى عارياً فى هذه الصورة ولكن الظاهر انه يقول بذلك فى خصوص ما اذا كان التكرار فى الواجب الضمنى كمثال اثوبين واما اذا كان التكرار فى الواجب الاستقلالى كما اذا تردد امر الصلوة بين القصر والاتمام او بين الظهر والجمعة فالظاهر انه لا يقول بسقوط الصلوة رأساً مع عدم التمكن من العلم التفصيلى .

وكيف كان فالكلام يقع فى مقامين :

المقام الاول فيما اذا لم يستلزم الاحتياط للتكرار كما فى الاقل والاكثر - سواء كان امر الزائد دائراً بين الوجوب والاستحباب و كان اصل المحبوبة معلوماً ، ام كان دائراً بين الوجوب واللغووية غير المخلة بتحقيق العبادة - .

و توهم استلزام الاحتياط فى العبادة للتكرار دائماً حتى فى الاقل والاكثر الارتباطيين نظراً الى ما ربما يستفاد من كلام المحقق - صاحب الحاشية - قده - من كون الاقل والاكثر طبيعتين متغايرتين لان الاقل عبارة عن الاجزاء التى لوحظت بنحو الوحدة وكذا الاكثر فهما متغايران .

مدفوع بوضوح كون الاتيان بالاكثر مجزئاً على اى تقدير خصوصاً اذا كان امر الجزاء الزائد دائراً بين الوجوب والاستحباب ، الا ان يناقش فيه من جهات اخرى نتعرض لدفعها انشاء الله تعالى واما من هذه الجهة الراجعة الى التغيرات فلا مجال للمناقشة فى اجزاء الاكثر .

وكيف كان فما يمكن الاستناد اليه للمنع عن الاحتياط فى هذا المقام امور :

احدها : الشهرة المذكورة والاجماع المنقول ، وسيجىء الجواب عنه فى المقام الآتى .

ثانيها : الاخلال بقصد الوجه والتمييز ، والجواب المنع صغرى وكبرى كما سيأتى ايضاً .

ثالثها : حكم العقل بتأخر رتبة الامتثال الاحتمالي عن الامتثال الجزمى ولا اقل من عدم ادراكه تساوى الرتبين فيرجع الى قاعدة الاشتغال ، والجواب ما يأتى فى المقام الآتى ايضاً .

المقام الثانى فيما اذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار والكلام فيه - تارة - مع التمكن من الامتثال التفصيلى - واخرى - مع عدمه .

اما الصورة الاولى فالنزاع فى الجواز وعدمه ان كان مسبباً عن النزاع فى اعتبار قصد الوجه والتمييز وعدمه بحيث كان القول بالجواز مستنداً الى عدم اعتبارهما وبالعدم الى الاعتبار فهو فى الحقيقة نزاع فى المسئلة الفقهية ولا ينبغي التعرض له فى علم الاصول لان دخالة قصد الوجه والتمييز فى المأمور به وعدم حصوله بدونه وبعبارة اخرى تشخيص حدود المأمور به والخصوصيات المعتمدة فيه امر ليس له ارتباط بالمسائل الاصولية كما هو اوضح من ان يخفى .

واما ان كان النزاع فى جواز الاجتزاء بالاحتياط - مع التمكن من الامتثال التفصيلى - مع قطع النظر عن اعتبار الوجه والتمييز بحيث لم يكن شىء منهما معتبراً او لم يكن الاحتياط موجباً للاخلال به كما فى خصوص قصد الوجه على ما هو التحقيق من عدم كون الاحتياط مانعاً عن رعايته ولو كان موجباً للتكرار نظراً الى انه يأتى بالصلوتين مثلاً لوجوب تلك الصلوة الواجبة راقعاً او يقصد تحصيل الصلوة الواجبة بماهى واجبة بفعل الصلوتين فلا اخلال بقصد الوجه بوجه لما عرفت من امكان قصده بكل وجهيه غاية ووصفاً ، فهو الذى يكون نزاعاً فى المسئلة الاصولية .

وح نقول : ان ما يمكن الاستناد اليه للقول بعدم الجواز امور :

احدها : ما عرفت من الشهرة المذكورة والاجماع المنقول ، وقد حكى

عن شيخنا الاعظم الانصارى - قده - انه استظهر فى رسالة الاجتهاد والتقليد عدم الخلاف فى بطلان الاحتياط فى العبادة اذا استلزم تكرار افراد ماهية واحدة بحيث كان التكرار فى الواجب الضمنى دون الاستقلالى كما فيما اذا تردد امر القراءة بين الجهر والاخفات كما فى قراءة صلوة الظهر من يوم الجمعة حيث ان مقتضى بعض الروايات وجوب الجهر بها .

والجواب عنه ان الشهرة غير متحققة لعدم تعرض كثير من الاصحاب لهذه المسئلة ، والاجماع المنقول لا يكون قابلاً للاستدلال مطلقاً على اختلاف بينهم فى بعض موارد والمقام خارج عنه خصوصاً فى مثل مانحن فيه مما لم يقع التعرض له الا من بعض الاصحاب ، مضافاً الى احتمال ان يكون الوجه فى المنع هو بعض الامور العقلية التى صارت موجبة لتخييل المنع .

ومع هذا الاحتمال لا يبقى للتشبيث به مجال ، والاجماع الذى ادعاه الرضى - قدس سره - لا يكون ناظراً الى المقام بل الى الاكتفاء بفعل صلوة لا يعلم احكامها و اشتمالها على الخصوصيات المعتبرة فيها لا ما يعلم اشتمالها على جميع اجزائها و شرائطها غاية الامر انه لم يتميز الواجب عن المستحب منها بل هذا - كما افاده المحقق الاصفهانى قده - نظير قولهم : عمل العامى بسلا اجتهاد ولا تقليد باطل ، فانه لا يكون ناظراً الى الاحتياط بوجه بل النظر الى اتيان فعل لا يدري موافقته للمأمور به لا اجتهاداً ولا تقليداً فان الفعل (ح) لا يكون مطابقاً للمأمور به بحسب العادة الا بالاجتهاد او التقليد فلا يصح الاقتصار عليه لا انه باطل بحسب الواقع ولو ظهر موافقته له او للفتوى كما لا يخفى .

ثانيها : ما افاده المحقق النائينى - قده - على ما فى تقريراته ، وملخصه : «ان حقيقة الاطاعة - عند العقل - هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعى والمحرك للمكلف نحو العمل هو تعلق الامر به والبعث اليه ، وهذا المعنى لا يتحقق

في الامتثال الاجمالي لان الداعى فى كل واحد من الطرفين هو الاحتمال - اى احتمال الامر - فالانبعاث انما يكون عن احتمال البعث ، وهذه وان كان قسماً من الاطاعة و نحواً من الامتثال الا انه لا مجال له مع التمكن من الامتثال التفصيلى لتأخره عنه - رتبة - فالانصاف ان دعوى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلى على الاجمالي مع التمكن عنه فى الشبهات الموضوعية والحكمية غير مجازفة .

ويرد عليه - مضافاً الى ان الانبعاث لا يعقل ان يكون عن البعث بمجرد وجوده الواقعى والا يلزم عدم تحقق العصيان من احد ، من غير فرق بين العالم به والجاهل ، مع وضوح تحقق المخالفة من كلا الفريقين ، بل الباعث هو العلم بالبعث لا بمجرده ايضاً بل بما يترتب عليه من العواقب والتبعات لان العلم بالبعث ايضاً ربما لا يوجب التحريك نحو العمل المبعوث اليه بل دائماً الا ماشد ونذر لا يكون كذلك ما لم ينضم اليه سائر المقدمات من ترتب المثوبة او العقوبة و اشتياق المكلف الى الوصول بالاولى والتخلص عن الثانية ، والى منع اعتبار كون الانبعاث عن البعث على تقدير امكانه ومعقوليته دخيلاً فى تحقق الطاعة وصدق الامتثال لعدم قيام الدليل عليه .

وما افاده من حكم العقل بذلك ممنوع جداً لان العقل لا يدرك الالتزام بالامور به بجميع ما اعتبر فيه من القيود والخصوصيات والمفروض تحققه فى المقام لان الكلام بعد الفراغ عن عدم اعتبار قصد الوجه وشبهه او عدم كون الاحتياط مستلزماً للاخلال به - .

انه على تقدير تسليم مدخلية الانبعاث عن البعث فى تحقق الطاعة لادليل على اعتبار عنوان الطاعة فى سقوط الامر ولو كان عبادياً بل الواجب مجرد الايمان بما تعلق به الامر بشرائحه وشرائطه ولا وجه للحكم باعتبار تحقق عنوان آخر بعد عدم نهوض دليل عقلى او نقلى عليه فالانصاف ان ما افاده من كون الدعوى المذكورة غير مجازفة ، مجرد ادعاء بلاينة وبرهان كما هو غير خفى .

مضافاً الى ان الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة هو العقل ومن الواضح ان المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث اقوى عنده - في صدق الاطاعة وعنوان المطيع - ممن لا ينبعث الا بعد العلم بثبوت البعث ، مع ان الانبعاث في اطراف العلم الاجمالي انما هو عن العلم بالبعث ضرورة انه لو لم يكن العلم به - ولو اجمالاً - متحققاً لم يتحقق الانبعاث من كثير من الناس الذين لا ينبعثون عن مجرد احتمال البعث ولا يتحركون بحركة الاحتمال كما هو ظاهر .

ثم انه ذكر في المستمسك - في مقام الجواب عن هذا الوجه - ان فعل كل واحد من الاطراف ، ناش عن داعي الامر بفعل الواجب ، والاحتمال دخيل في داعية الامر لانه الداعي اليه والا كان اللازم في صورة العلم التفصيلي البناء على كون الفعل بداعي العلم بالامر لا بداعي نفس الامر اذ الفرق بين المقامين غير ظاهر .

ويمكن الايراد عليه بانه في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً الى نفس البعث لانه قد نال الواقع ووصل اليه بالعرض وهذا بخلاف صورة الاحتمال فان الانبعاث فيها لامحالة يكون مستنداً الى الاحتمال الذي لا يكون له كاشفة بوجه وهذا هو الفارق بينهما في صدق الاطاعة والامتثال فان المحرك والداعي في الصورة الاولى هو الواقع المنكشف وفي الصورة الثانية هو نفس الاحتمال فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا .

ثالثها : كون التكرار لعباً بامر المولى و عبثاً محضاً خصوصاً مع كون التمكّن من تحصيل العلم والامتثال التفصيلي بسهولة بحيث لا يحتاج الى مؤنة زائدة على مثل السؤال عن العالم الحاضر عنده وكان التكرار الذي يحصل به الاحتياط متوقفاً على تكرار العمل مائة او ازيد مثلاً فانه لا يرتاب في كون التكرار مع اجتماع هاتين الجهتين لعباً وعبثاً وهوينا في العبودية المطلوبة في باب العبادات الذي هو محل الكلام ومورد النقض والابرام .

واجاب عن هذا الوجه المحقق الاصفهانى - قده - فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد بما حاصله : «ان اللعب اما يكون ضائراً بداعى الامر بحيث لا يصدر الفعل عن داعى الامر، او يضرب به بحيث يكون تشريكاً فى الداعى ، او يكون عنواناً للفعل فيكون الفعل معنوياً بعنوان قبيح ؟ والكل باطل :

اما صدور الفعل لاعن داعى الامر فهو خلف لان المفروض ان المحرك الاصلى نحو الصلوة الواجبة واقعاً هو الامر بها .

وكذا لو كان تشريكاً فى الداعى مع انه لو كان تشريكاً بطلت العبادة ولو كان الدخيل داعياً عقلياً .

واما كونه عنواناً لفعل الصلوة فلا وجه له لان اللعب تحصل بالتكرير لا بالعمل المكرر ، وبعبارة اخرى الاطاعة اليقينية تحصل باحد نحوين اما بالامثال التفصيلى واما باتيان صلوتين او اكثر ، ومن هذه الحيثية الراجعة الى تحصيل اليقين باطاعة الامر ليس شىء منهما لغواً وعبثاً لكن مع امكان الاول وعدم ترتب غرض عقلائى على النحو الثانى يكون لغواً من هذه الجهة لامن حيث المحصلية لليقين ، فالصلوة الواقعية الموجودة فى ضمن الصلوات المكررة لا توصف باللغوية والعشبية بل المجموع بما هو مجموع ، فلم يلزم وصف عنوانى قبيح فى الصلوة المأتى بها موافقة لامرها فى ضمن المجموع» .

اقول لو سلمنا كون اللعب ضائراً بداعى الامر ومنافياً للقربة المعتبرة فى صحة العبادة او الاخلاص المعتبر فيها فهو غير ضائر بما هو محل الكلام فى المسئلة الاصولية لما عرفت من ان النزاع فيها انما هو فى جواز الاجتزاء بالامثال الاجمالى مع فرض كون المأتى به واجداً لجميع ما اعتبر فيه من القيود والخصوصيات ، ففرض كون اللعب منافياً لرعاية بعض تلك الخصوصيات يوجب الخروج عما هو محل البحث .

و اما دعوى كون اللقب عنواناً للفعل و يصير موجباً لتعنون الفعل بعنوان قبيح فقد عرفت في كلام المحقق المذكور الجواب عنها بما يرجع حاصله الى نفى استلزام اللقب لصيرورة الفعل متصفاً بعنوان قبيح لانه يحصل بالتكرير لا بالعمل المكرر .

ونحن نقول : انه لو سلمت هذه الدعوى ايضاً - فتارة - يراد منها انه يشترط في صحة العبادة وترتب الغرض المطلوب عليها عدم انطباق عنوان مثل اللقب عليها بحيث يكون الانطباق موجباً لعدم تحقق العبادة واجدة لجميع الشرائط المعتبرة فيها لان من جملة الشرائط عدم انطباق مثل هذا العنوان او ان الانطباق من جملة الموانع فلا تكون العبادة خالية عن المانع - واخرى - يراد منها ان الانطباق وان لم يكن وجوده او عدمه دخيلاً في العبادة شرطاً او مانعاً الا انه ينافى - لاجل قبحه عند العقل - مع مقام العبودية وتحقق الامتثال في خصوص الامر العبادى .

فعلى الاول فهو خارج عن النزاع في المسئلة الاصولية لما عرفت من كون المفروض فيها صورة اشتمال العبادة على جميع الخصوصيات المعتبرة فيها وعدم كون الامتثال الاجمالى مانعاً عن رعايتها كذلك .

وعلى الثانى فهو غير معقول لانه بعد فرض مطابقة المأتى به لما هو المأمور به بحسب الواقع وعدم وجود خلل فيه اصلاً لا يعقل عدم الاجزاء ولاوجه للحكم بعدم الاكتفاء به فى مقام الامتثال ، والمنافاة ان لم ترجع الى الدخالة فى العبادة لا يتصور لها معنى اصلاً كما هو اوضح من ان يخفى فانقدح ان هذا الوجه ايضاً لم ينهض دليلاً على المنع فى المسئلة الاصولية التى هى مسئلة عقلية محضة كما عرفت .

رابعها : ما ذكره الشيخ الاعظم - قدس سره - فى رسالة الاشتغال من انه قد يقال بعدم جواز الاحتياط للزوم التشريع وذلك لان قصد القرينة المعبر فى الواجب الواقعى لازم المراعات فى كلا المحتملين ليقطع باحرازه فى الواجب

الواقعى ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة موجب للتشريع بالنسبة الى ماعدا الواجب الواقعى فىكون محرماً فالاحتياط غير ممكن فى العبادات وانما يمكن فى غيرها لعدم اعتبار قصد القربة فيها المستلزم لاتيان غير العبادة بوصف انها عبادة كما عرفت .

ويرد عليه - مضافاً الى عدم استلزام الاحتياط للتشريع لان اعتبار قصد القربة فى العبادة لا يقتضى لزوم رعايته فى كل من المحتملين بل اللازم الاتيان بما هو الواجب فى الواقع بوصف انها عبادة مقربة فىقصد فى كل منهما حصول التقرب به او بصاحبه الذى يأتى به بعده اواتى به قبله ، والى انه على تقدير تسليم الاستلزام لامعنى لسراية الحكم من عنوان التشريع على تقدير كونه من العناوين المعقولة الاختيارية على خلاف ما قررنا فى محله و تعلق النهى التحريمى به الى عنوان الاحتياط المستلزم له -

ان البحث ليس فى الجواز والتحريم بل فى الاكتفاء فى مقام الامثال بالاجمالى منه ومن المعلوم ان قصد التقرب فى غير العبادة لا يوجب بطلان العبادة المأتى بها مع جميع المخصوصيات حتى القربة المعتبرة كما هو المفروض فتدبر جيداً .
ثم ان هنا روايتين قد استدل بهما على بطلان الاحتياط فى العبادة :

احديهما - وهى التى حكى عن بعض المحققين (١) الاستدلال بها : صحيحة
ابى ايوب ابراهيم بن عثمان الخزاز عن ابى عبدالله (ع) فى حديث قال : ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى . (٢)

والاخرى : ما رواه الصدوق - فى محكى العيون - باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) فى حديث انه كتب الى المأمون : وصيام شهر رمضان يصام

(١) هو المحقق التقى الشيرازى قدس سره .

(٢) نل كتاب الصوم ابواب احكام شهر رمضان الباب الثالث ح - ١٦

للرؤية ويفطر للرؤية . ورواه في تحف العقول مرسلانحوه ، وفي الخصال باسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد (ع) في حديث شرائع الدين مثله . (١)
والجواب عن الاستدلال بهما - مضافاً الى ان البحث كما عرفت انما هو في حكم العقل بجواز الاكتفاء بالاحتياط الذي هو عبارة عن الاتيان بالعبادة بجميع ما اعتبر فيها من الخصوصيات لافي حكم الشرع بذلك لعدم كون النزاع في الجواز والحرمة كما مر مراراً ، والى ان مرجع مفاد الروايتين الى اعتبار امر آخر في فرائض الله غير الامور المعروفة وهو عدم جواز اتيانها مع التظنى وعدم العلم ومرجعه الى اعتبار التمييز الذي عرفت ان الاخلال به في مورد الاحتياط لا يستلزم الحكم بعدم الاجتزاء به فيما هو محل البحث والنزاع - ان الروايتين ليس مفادهما ماتوهمه المستدل بل ظاهرهما عدم جواز الاتيان بفريضة من فرائض الله مع الشك والتظنى بعنوان انها تلك الفريضة فلا يجوز الاتيان بالصوم في يوم الشك من شعبان بعنوان انه صوم شهر رمضان والفريضة الالهية في هذا الشهر .

و اما الاتيان به بعنوان الاحتياط و احتمال كونه من رمضان فلا دلالة في الروايتين على عدم جواز هذا النحو من الاتيان فقلوه (ع) : لا تؤدوا بالتظنى في الرواية الاولى ، و يصام للرؤية ، في الرواية الثانية معناه عدم جواز الاداء مع الشك بعنوان تلك الفريضة و عدم جواز الصيام قبل الرؤية بعنوان انه من رمضان و فريضة من فرائض الله فهما اجنبيان عما نحن بصدد من جواز الاتيان بعنوان الاحتياط .

وقد اورد على الاستدلال بالروايتين بوجوه آخر من الايراد ايضاً لكنها غير مجدية او غير خالية عن الخدشة فراجعها .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا انه لم يقم دليل على تأخر رتبة الامتثال الاجمالي

عن التفصيلي بل الظاهر حكم العقل بكونهما في رتبة واحدة .

في حكم صورة الشك

نقول ان الشك المتصور - تارة - في المسئلة الفقهية و ان قصد الوجه مثلا مع فرض عدم امكان رعايته في الامثال الاجمالي هل يكون معتبراً في صحة العبادة وتحقق الطاعة ام لا ؟ - واخرى - في المسئلة الاصولية وهي تساوى مرتبتى الامتالين او تأخر الاجمالي عن التفصيلي - و ثالثة - في صغرى المسئلة الاصولية مثل الشك في ان قصد الوجه المعترف في العبادة هل يمكن رعايته في الامثال الاجمالي ام لا يمكن الا في الامثال التفصيلي ؟ .

اما الشك في المسئلة الفقهية فمع عدم وجود اطلاق رافع له او عدم جواز التمسك بالاطلاق ، يرجع الى اصالة البرائة ، لو كان التردد بين الاقل والاكثر في متعلق التكليف ، و الى اصالة الاشتغال لو كان التردد بينهما في الاسباب والمحصلات - على اختلاف فروضه و صورته - والمحكى عن الشيخ الاعظم - قدس سره - انه ذهب الى عدم دخل قصد الوجه في الاطاعة بنظر العقلاء فيرجع في دفعه الى اطلاقات ادلة الاطاعة فتأمل .

و اما الشك في المسئلة الاصولية فالذى صرح به في تقارير المحقق النائيني - قدس سره - انه يرجع فيه الى اصالة الاشتغال لدوران الامر فيه بين التعيين والتخير نظراً الى ان الاكتفاء بالامثال الاجمالي مع القدرة على التفصيلي منه مشكوك لدى العقل في دور الامر بين تعين الثاني والتخير بينه و بين الاول والحكم فيه هو الرجوع الى اصالة الاشتغال .

واجيب عنه - تارة- كما في المستمسك بان مرجع الشك في المقام الى الشك في اعتبار العلم بالامر في تحقق الطاعة و عدمه فيكون من قبيل الاقل والاكثر لامن قبيل الدوران بين التعمين والتخيير نعم يتم ذلك بناء على ان الباعث الاحتمال لتباين نحوى الامتثال ، اذ في احدهما يكون الباعث الامر وفي الاخر الاحتمال ، فالشك في اعتبار الامتثال التفصيلي يكون من التردد بين التعمين والتخيير - واخرى - كما في شرح بعض الاعلام بان مرجع المقام الى الشك في اعتبار امر زائد في عبادة العباداة و هو لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الامكان دون احتمال له و في مثله تجرى البرائة على المختار .

اقول : وفي الكل نظر :

اما ما افاده المحقق النائيني - قدس سره - ففيه انك عرفت انه بعد اشتمال الامتثال الاجمالي على جميع الخصوصيات المعبرة في العبادة - شرطاً و شرطاً - وعدم كون التكرار مستلزماً للاخلال بشيء من تلك الخصوصيات لا يعقل ان لا يدرك العقل الاجتزاء والاكتفاء به وان يبقى شاكاً متردداً بعد كون اجزاء المأني به المطابق للواقع امراً بديهياً لا يجرى فيه الارتباب واحتمال الخلاف .

واما ما افاده الشارحان فيرد عليه - مضافاً الى ان الشك في اعتبار العلم بالامر في تحقق الطاعة اوفى اعتبار امر زائد في عبادة العباداة مرجعه الى ان متعلق التكليف هو عنوان الطاعة والعبادة بوصف انها عبادة والشك في مدخلية شيء في هذا العنوان يكون المرجع فيه اصالة الاشتغال لعدم كون التردد - ح - بين الاقل والاكثر في متعلق التكليف بل في السبب المحصل للعنوان المأمور به كما هو غير خفي - ان هذا خروج عما هو المفروض من الشك في المسئلة الاصولية لان المفروض هو صورة اشتمال الامتثال الاجمالي على جميع ماله دخل في صحة العبادة واتصاف المأني به بكونه مطابقاً لما هو المأمور به ففرض الشك في اعتبار شيء آخر في تحقق

الطاعة او فى اتصاف العبادة بالعبادية خارج عن محل الكلام فتدبر جيداً .
 واما الشك فى صغرى المسئلة الاصولية فالظاهر ان المرجع فيه هو اصالة
 الاشتغال للشك فى تحقق ما هو الدخيل فى المأمور به - قطعاً - مع الاقتصار على
 الامتثال الاجمالى لان المفروض الشك فى امكان رعاية مثل قصد الوجه - المعبر
 فرضاً - فى الاحتياط والمرجع فى مثل هذا الشك اصالة الاشتغال بلاشكال .
 هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى و هو الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع
 التمكن من الامتثال التفصيلى .

واما الصورة الثانية اى صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلى فالمصرح
 بعدم جواز الاحتياط فيها هو الحلى - قده - على ما حكى عنه سابقاً من حكمه بعدم
 جواز تكرار الصلوة فى الثوبين المشتهين بالنجاسة وانه لا بد من ان يصلى عارياً
 والحق انه لا مجال بعد الحكم بالجواز فى الصورة الاولى للمناقشة فى هذه الصورة
 اصلاً فجواز الاحتياط فى كلتا صورتين بمعنى الاجتزاء والاكتفاء به فى مقام الامتثال
 او ترتب الاثر المقصود واضح لا ينفى ان يخفى .

بقى فى باب الاحتياط امور ينبغى اوجب التنبيه عليها :

الاول: فصل الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - فى العبادات بين الشبهات
 البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالى بالاكتفاء فى الاولى بمجرد قصد احتمال الامر لانه
 هو الذى يمكن فى حقه ، و بعدم الاكتفاء به فى الثانية بل اللازم قصد امتثال الامر
 المعلوم بالاجمال على كل تقدير .

قال: «ولازمه ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصداً للاتيان بالآخر
 اذ مع عدم ذلك لا يتحقق قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير بل يكون
 قصد امتثال الامر على تقدير تعلقه بالمأتى به وهذا لا يكفى فى تحقق الامتثال مع العلم
 بالامر » .

واعترض عليه المحقق النائيني - على ما في التقريرات - بان العلم بالامر لا يوجب فرقاً في كيفية النية فان الطاعة في كل من المحتملين ليست الاحتمالية كالشبهة البدوية اذ المكلف لا يمكنه ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي عند الاتيان بكل من المحتملين وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط الاجزاء حتى يقال العلم بتعلق التكليف بعمل واحد يقتضى قصد امتثال الامر المعلوم فلواتي المكلف باحد المحتملين من دون قصد الاتيان بالآخر يحصل الامتثال على تقدير تعلق الامر بالمأتى به وان كان متجرباً في عدم قصده الامتثال على كل تقدير .

واجاب عن هذا الاعتراض ، سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله العالی - بان الفرق بين الصورتين من حيث الداعي واضح جداً لأن الداعي في الاولى ليس الاحتمال الامر وفي الثانية له داعيان : داع الى اصل الاتيان وهو الامر المعلوم و داع الى الاتيان بالمحتمل لاجل احتمال انطباق المعلوم عليه ، والانبعاث في كل من المحتملين انما هو عن هذين الداعيين ، غاية الامر ان الداعي الثاني ناش من الداعي الاول ، فالداعي الاول هو الامر المعلوم تعلقه بما ينطبق على احد المحتملين للاحتمال الامر غاية الامر انه ينشأ من هذا الداعي ارادة الاتيان بكل من المحتملين لتوقف الاتيان بالمأمور به عليه .

وح فقد يكون المكلف بمثابة ينبعث من الامر المعلوم بحيث يحصل له الداعي الى الاتيان بالمحتملين معاً لانه لا يرضى الا بالموافقة القطعية التي لا تحصل الا بالاتيان بهما ، وقد يكون بحيث ينبعث من الامر المعلوم بمقدار لا يحصل له الا الداعي الى الاتيان باحد المحتملين لانه يخاف من المخالفة القطعية الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً - ح - فلواتي باحدهما وصادف الواقع يكون ممثلاً لان الداعي له هو قصد الامتثال بالنسبة الى الامر المعلوم لا لاجل ما افاده المحقق النائيني من كفاية الاتيان باحتمال الامر .

واستضعف - دام ظلہ - ما افادہ الشیخ - رہ - بعدم الدلیل علی الجزم فی النیة بل ینکفی کون العمل مأتیباً لله تعالیٰ وهو حاصل فی اتيان کل واحد من المحتملین ، ولا یحتاج الی الجزم بوجود الامر فی البین حتی لاتصح اطاعة المحتمل الاول الامع قصد الاتیان بالآخر وبالجملة : الداعی الی الاتیان باحد المحتملین لیس الاطاعة المولیٰ فهو علی فرض الانطباق مطیع لامره وقصد الاتیان بالآخر لا ینفع وجوده ولا یقبح عدمه .

اقول : الظاهر ان مقصود الشیخ - رہ - انه یعتبر فی باب العبادات ان یتحقق

عنوان الاطاعة والامثال بخلاف سائر الواجبات الی ینکفی فیها بمجرد تحقق المأمور به فی الخارج باى نحو کان ، وتحقق هذا العنوان فیما اذا لم یکن الامر معلوماً للمكلف ، لا یتوقف الاعلیٰ الاتیان بالعمل بداعی مجرد احتمال الامر لعدم امکان الزائد علی هذا المقدر فی حقه .

واما اذا کان الامر معلوماً للمكلف ولو بالاجمال فتحقق هذا العنوان یتوقف علی قصد رعاية الامر وامثاله مطلقاً - اى سواء کان المأمور به هو المحتمل الاول او الثانى - وبدون ذلك لا مجال لتحقق الامثال فاللازم علی المكلف ان یكون حال الاتیان بالاول قاصداً للاتیان بالثانی والا لا یتحقق الامثال ولو انکشف کونه هو المأمور به .

ویمكن ان یقال علیه : انه لا دلیل علی اعتبار هذا العنوان وتحققه فی سقوط الامر العبادی وحصول الغرض منه بل اللازم فی باب العبادات مجرد کون العمل صادراً لاعند داع دنیوی ، والمفروض تحققه فیما نحن فیہ ، فالظاهر بناء علی ما ذکرنا الاکتفاء بمجرد الاتیان بداعی احتمال کون الاول هو المأمور به .

ثم انه علی مبنی الشیخ - رہ - لو بداله بعد الاتیان بالاول قاصداً لعدم الاتیان بالآخر او غیر قاصد للاتیان به ان یأتی بالثانی ایضاً فهل ینکفی ذلك فی تحقق الامثال ام لا ؟ .

الظاهر هو التفصیل بین مالو انکشف کون الاول هو المأمور به فلا ینکفی به لعدم تحقق قصد الامثال ، و بین مالو انکشف کون الثانى كذلك فیجتزى به لان اتيانه

.....

بداعي احتمال الامر كاف بعد كونه هو المقدار الممكن في حقه فتأمل .

الامر الثاني : حكى عن المحقق القمى - قده - التفصيل في وجوب الاحتياط في باب الشرائط والموانع بين ما يستفاد من مثل قوله (ع) : «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» وما يستفاد من مثل قوله (ع) : «لا صلوة الا بطهور» فاختر وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعية في الثانى دون الاول .

وهذا الكلام بظاهره مما لا يتم ولذا صار مورداً لاعتراض من تأخر عنه بانه لافرق بمقتضى القاعدة العقلية الحاكمة بوجوب الاحتياط بين صورتين وان حكم العقل بلزوم الاتيان بالاطراف او الطرفين ثابت في البين ، ولكنه وقع الاشكال في مبنى هذا التفصيل :

فالذى افاده المحقق النائنى - على ما فى تقريراته - بعد استفادته من كلامه ان هذا التفصيل فى باب الشرائط لا ينهاه بين الموانع ، ان الوجه فيه قياس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز فكما ان القدرة من شرائط الفعلية لا تنتجيز فكذا العلم . ثم اورد عليه بالفرق بين القدرة والعلم فان القدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته ، والعلم من شرائط التنجيز .

والذى اختاره سيدنا العلامة الاستاذ - دام ظله - ان هذا الكلام من المحقق القمى - قده - مبنى على ما هو المعروف منه من عدم كون العلم الاجمالي منجزاً اصلاً و ان الشبهة المقرونة لا تكون الا كالشبهة البدوية و - ح - فاللازم الرجوع الى الاصل ، وحيث ان المستفاد من العبارة الاولى المانعية ومن الثانية الشرطية فالواجب فى الصورة الاولى هو الرجوع الى البرائة لانحلال الحكم بحسب افراد المانع فيؤخذ فى المعلوم و يجرى فى المشكوك الاصل ، والواجب فى الصورة الثانية هو الرجوع الى اصالة الاشتغال لوجوب احراز الشرط ولا يحصل الا بالصلوة فى الثوبين - مثلاً - .

ثم اورد - دام ظله - على ما افاده المحقق المتقدم فى مبنى التفصیل المذكور - اولاً - بان القياس المذكور لا يصحح التفصیل لعدم الفرق بين العجز عن الشرط والعجز عن المانع فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية المطلقة والمانعية كذلك فلازمه سقوط الامر بسبب عدم التمكن ، وان لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط والمانع عن وصفهما كما لا يخفى .

وثانياً - بان العلم والقدرة كليهما من شرائط التنجيز لان الاحكام الشرعية احكام قانونية مطلقة وليست القدرة من شرائطها والالكان الاصل الجارى مع الشك فيها هو اصل البرائة مع ان بنائهم على الاحتياط ، مضافاً الى انه من البعيد ان يكون المستفاد من العبارة الاولى بنظر المحقق القمى - ره - هو الشرطية بعد كون جمهور الاصحاب قائل بالمانعية .

ويمكن ان يقال : ان ما افاده المحقق القمى - ره - ليس مبنياً على ما هو المعروف منه من عدم ثبوت وصف التنجيز للعلم الاجمالى بل على ان الدليل المتضمن لافادة الشرعية او المانعية لو كان بصورة الخطاب وبيان التكليف تقتصر فى مفاده على خصوص المورد الذى يمكن ان يكون التكليف باعثاً اليه او اجراً عنه فان التكليف فى مثل المقام وان لم يكن تكليفاً نفسياً بل يكون غيرياً الا انه مع ذلك لا يفيد الشرطية او المانعية الا بالمقدار الذى يمكن سعة دائرة التكليف .

ومن الواضح ان مثل قوله (ع) : «لاتصل فيما الايؤ كل لحمه» لا يمكن ان يكون زاجراً عن الفرد الذى يشك فى كونه من مصاديق غير المأكول ، وهذا بخلاف ما لو كان الدليل مثل قوله (ع) : «لاصلوة الا بطهور» الظاهر فى عدم تحقق الماهية بدونه كما لا يخفى .

وهذا الذى ذكرناه وان لم يكن حالياً عن النظر بل المنع الا انه يمكن ان يكون

وجهاً لما افاده القمى -- ره -- فتأمل (١) .

الامر الثالث : اذا كان المعلوم بالاجمال امرين مترتبين شرعاً كالظهرين و اشتبه بعض شرائطهما كالقبلة والستر ، فلا اشكال فى جواز الشروع فى احتمالات الواجب الثانى بعد استيفاء محتملات الاول - سواء كان الشروع فى الثانى على طبق الشروع فى الاول ام لا - ، ولا فى عدم جواز استيفاء محتملات الثانى قبل استيفاء الاول ، ولا فى عدم جواز الشروع فى محتملات الثانى قبل استيفاء الاول على نحو يغاير الشروع فى الاول كما هو ظاهر ، انما الاشكال فى جواز الاتيان بهما مترتباً كما اذا صلى الظهر الى جهة والعصر الى تلك الجهة ثم صلى الظهر الى جهة اخرى والعصر اليها وهكذا ، او صلى الظهرين قصرأثم تماماً او بالعكس .

والذى اختاره المحقق النائينى - على ما فى التقريرات - هو عدم الجواز بناء على ما اختاره سابقاً من ترتب الامتثال الاجمالى على الامتثال التفصيلى وتأخره عنه نظراً الى ان فى المقام جهتين :

احديهما : احراز القبلة فى فرض اشتباهها وهو لا يمكن بنحو التفصيل على ما هو المفروض فيجتزى من جهته بالامتثال الاجمالى .

والاخرى احراز الترتيب بين الصلوتين وهو بمكان من الامكان لجواز الاتيان بجميع محتملات الواجب الاول ثم الشروع فى الثانى ، وعليه يعلم حين الاشتغال

(١) اشارة الى ان هذا الوجه انما يصحح التفصيل فى خصوص الشبهات البدوية واما الشبهات

المقرونة فعلى تقدير كون العلم الاجمالى منجزاً - كما هو المفروض - لا يبقى فيها فرق كما انه على هذا التقدير يلزم ان لا يكون الاجتناب فى التكاليف النفسية مثل قوله : لا تشرب الخمر فى الشبهات المقرونة منها بالعلم الاجمالى لازماً ايضاً كما لا يخفى .

نعم يمكن ان يقال بان هذا التفصيل من القمى (ره) انما هو فى خصوص الشبهة البدوية لا الاعم

منها ومن المقرونة فلا بد من المراجعة الى كلامه ليظهر الحال - منه - .

بم احتمالات العصر بوقوع الظهر قطعاً وحصول الترتيب جزماً ، وعدم العلم بان العصر الواقعي هل هو المحتمل الاول او الوسط او الاخير انما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب ، وسقوط اعتبار الامتثال التفصيلي بالاضافة الى شرط - لعدم الامكان - لا يوجب سقوط اعتباره بالنسبة الى ما يمكن من الشرائط كالترتيب في المقام فلا وجه لرفع اليد عن هذه الجهة الدخيلة في الامتثال انتهى ملخص ما افاده - قدس سره - .

واورد عليه سيدنا العلامة الاستاذ - دام ظله - مضافاً الى منع المبني نظراً الى ما عرفت من كون الامتثالين في رتبة واحدة وعدم تأخر الاجمالي عن التفصيلي ، بمنع البناء نظراً الى عدم الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا شرع في احتمالات الثاني بعد استيفاء الاول وعدم كون الامر في المقام دائراً بين الموافقة الاجمالية والتفصيلية ، وذلك لان كل واحد من احتمالات العصر لو صادف القبلة فقد اتى قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعاً ، وغير المصادف منها عمل لاطائل تحته كغير المصادف من الآخر ولا ترتيب بينهما .

وبالجملة : الترتيب امر اضافي يتقوم بثلاثة امور : وجود الظهر ، ووجود العصر ، وتأخر الثاني عن الاول ، ولا مجال لحصول العلم التفصيلي بتحقيق هذا الامر الاضافي بعد عدم كون العصر معلوماً الا بالاجمال فلا فرق بين الصورتين .

وربما يقال : بان الوجه في عدم جواز الشروع في العصر قبل استيفاء احتمالات الاول ، هو انه قد علم من الشرع - بمقتضى الأدلة - ان الاشتغال بالعصر انما يجوز بعد العلم بالفراغ عن الظهر فمع الشك في الفراغ عنه لا يجوز الاشتغال بالامر المترتب عليه .

ودعوى : ان الاشتغال غير الجائز انما هو الاشتغال بالعصر الواقعي ، وفي هذه الصورة لا يعلم كونه هو العصر الواقعي بل كونه عسراً يلزم كون السابق ظهوراً فلا وجه لعدم جواز الاشتغال به .

مدفوعة بان المستفاد من الأدلة - مثل دليل العدول ونحوه - ان الشارع لم يرض بالاشتغال بصلوة بعنوان انها الصلوة اللاحقة الا بعد العلم بفراغ الذمة عن التكليف بالصلوة السابقة فمع الشك في الفراغ عن عهدة تكليف الظهر كيف يجوز الشروع في صلوة بعنوان انها صلوة العصر فتدبر .

الامر الرابع : قال صاحب العروة بعد حكمه بجواز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار : «لكن يجب ان يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد او بالتقليد» وفي المستمسك : «هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل بل لعل عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط فلا يحصل الامن» .

اقول : يرد على المتن انه بعد وضوح عدم كون هذا الوجوب الا وجوباً عقلياً ارشادياً ، لادليل على لزوم المعرفة بكيفية الاحتياط من طريق التقليد او الاجتهاد ، بل اللازم - بعد ترك الطرفين - هو التوسل الى الاحتياط ولو لم يكن عارفاً بكيفيته بل احتاط في الكيفية ايضاً .

الأتري انه في مثل اشتباه القبلة اذا كان الواجب امرين مترتبين شرعاً كالظهرين مثلاً ، اذا اراد المصلي الاحتياط بالصلوة الى اربع جهات - فتارة - يعرف من طريق الاجتهاد او التقليد ان اللازم مثلاً هو تقديم محتملات الظهر بجميعها بان يأتي بها او لا ثم يأتي بمحتملات العصر ثانياً - واخرى - يشك في انه هل يلزم عليه ذلك او يجوز له الاتيان بمحتمل العصر عقيب محتمل الظهر بالنسبة الى كل جهة من الجهات فاذا احتاط في هذه الصورة لاجل تركه الطرفين واتى بالكيفية الاولى الموافقة للاحتياط لامجال لدعوى عدم الاجتزاء به مستندة الى عدم كون الكيفية معروفة عنده بالاجتهاد او التقليد .

ضرورة عدم الفرق - في كفاية الاحتياط - بين الاحتياط في اصل العمل وبين الاحتياط في كفيته كما هو ظاهر ، نعم يختص ذلك بما اذا كانت الكيفية جارياً فيها

الاحتياط كما في المثال المفروض والافلامحيص عن التوسل باحد الطريقتين .
 ويرد على الشرح - مضافاً الى ان ظاهر صدر العبارة ان الاحتياط من دون معرفة
 الكيفية باحد الطريقتين لايجوز الاكتفاء به في نظر العقل ولومع العلم باحراز
 الاحتياط وتحققه ونحن لا نتصور وجهاً لذلك - انه لم يقم وجه للترقى الى ان عدم
 المعرفة مانع من حصول الاحتياط فان عدم المعرفة مانع عن حصول العلم بالاحتياط
 لاعن حصول اصله لعدم كون العلم بالكيفية دخيلاً في الذات بوجه .

الامر الخامس : قال في العروة ايضاً : « قد يكون الاحتياط في الفعل كما اذا
 احتمل كون الفعل واجباً ، وقد يكون في الترك كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً
 بعدم وجوبه ، وقد يكون في الجمع بين امرين مع التكرار كما اذا لم يعلم ان وظيفته
 القصر او الاتمام . »

وفي شرح بعض الاعلام : « لا يخفى ان حصر المصنف - رد - كيفية الاحتياط
 في الصور المذكورة لا يكون حاصراً لجميع الاقسام وذلك لان متعلق الشك قد يكون
 واقعة واحدة ، وقد يكون واقعتين ، فاذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتمل وجوبها
 مع القطع بعدم حرمتها لثلا يكون من دوران الامر بين المحذورين فالاحتياط - ح -
 يكون في الفعل - سواء كان الوجوب المحتمل استقلالياً ام ضمناً ، وقد يحتمل
 حرمة مع القطع بعدم وجوبه فالاحتياط - ح - في الترك . »

واذا تعددت الواقعة فقد يكون الاحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار
 لاصل الواجب كما اذا تردد امر القراءة في صلاة بين الجهر والاختفات ، فالاحتياط
 - ح - يتحقق بالقراءة مرتين في صلوة واحدة احديهما جهرية والاخرى مع الخفوت
 بان يقصد بذلك تحقق الواجب باحديهما وان تكون الاخرى مستحبة فانها من قراءة
 القرآن في الصلوة ، او مع التكرار في اصل الواجب كما اذا علم اجمالاً بوجوب
 احدا الفعلين كالقصر والاتمام ، وقد يكون الاحتياط في ترك الفعلين معاً كما اذا علم

بحرمة احدهما لابعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر ، وقد يكون في فعل احد الفعلين وترك الآخر كما اذا علم اجمالاً بوجوب الاول او حرمة الثاني» .

ويرد عليه - مضافاً - الى انه مع اسقاط قيد التكرار يدخل جميع الفروض في العبارة ، ولعل ذكره كان للتوضيح بالاضافة الى بعض الفروض للاحتراز فتدبر .
والى امكان المناقشة في بعض الامثلة المذكورة كالقصر والاتمام نظراً الى امكان دعوى كون الاتمام والاتيان بالصلوة اربع ركعات يوجب تحقق ما هو المأمور به واقعاً سواء كان قصراً او تماماً ، وذلك لانه على تقدير كونه قصراً لا مانع من صحته تماماً الاضافة ركعتين وعدم وقوع التسليم في محله .

فاذا فرضنا ان التسليم ليس من اجزاء الصلوة و كونه مخرجاً والمخرج ليس من اجزاء المخرج عنه ، وفرضنا ايضاً ان وقوع المنافي قبل التسليم وبعد التشهد لا يضر بصحة الصلوة - كما ربما يحتمل - فح يتحقق المأمور به بالاتيان به تماماً ولو كان في الواقع قصراً .

ان حصره ايضاً لا يكون حاصراً لجميع الاقسام لانه قد يكون الاحتياط في اختيار احد الفعلين كما في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير الذي يحكم العقل فيه بالاحتياط والاخذ بالمعين فان الاحتياط هنا ليس في اصل الفعل بل في اختيار الفعل المعين كما هو واضح .

واما ما في المستمسك من ان الجمع يمكن ان يكون داخلاً في الاول فتأمل ، ففيه ان المراد بالامرین - في عبارة المتن - ليس خصوص الفعلين حتى يكون الجمع داخلاً في الاول بل المراد هو الاعم منه ومن التركيب ومن فعل وترك كما عرفت و لعله لاجل هذا امر بالتأمل .

مسئلة ٢ - التقليد هو العمل مستنداً الى فتوى فقيه معين وهو الموضوع للمسئلتين الآتيتين ، نعم ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجة كفتوى الفقيه وان لم يصدق عليه عنوان التقليد ، و سياتى ان مجرد انطباقه عليه مصحح له . (١)

(١) فى هذه المسئلة جهات من البحث :

الجهة الاولى فى معنى التقليد بحسب اللغة ، والظاهر ان معناه جعل القلادة فى الجيد والعنق - اى عنق الغير - و يتعدى الى مفعولين وفيه استعمالات مجازية مثل حديث الخلافة : قلدها رسول الله (ص) علياً - ع - ، وفى تطبيق هذا المعنى اللغوى على المعنى الاصطلاحى خلاف ينشأ من الاختلاف فى المعنى الاصطلاحى و سياتى توضيحه بعد بيان ذلك المعنى - انشاء الله تعالى - .

الجهة الثانية فى تفسير التقليد وبيان معناه الاصطلاحى فنقول : قد اختلف ظاهر كلماتهم فى تعريفه ، والمتحصل من مجموعها اربعة :
احدها : ماحكى عن العلامة - قده - فى النهاية من انه هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة ، واليه يرجع تفسيره الى العمل عن استناد او الاستناد الى الغير فى العمل .

ثانيها : ماحكى عن جامع المقاصد من انه عبارة عن قبول قول الغير من غير حجة .
ثالثها : ماحكى عن العضدى من انه الاخذ بقول الغير من غير حجة . واختاره المحقق الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية حيث قال : « انه اخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات ، اول للالتزام به فى الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه » .

رابعها : التفسير بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين كما اختاره صاحب العروة ونسب الى ظاهر الفصول .

اذ عرفت ذلك يقع الكلام فى امرين :

الامر الاول : انه هل الاختلاف الذى عرفته فى معنى التقليد اختلاف حقيقى

فى معناه ومفهومه ، او انه اختلاف بحسب العبارة ، والنزاع فى الحقيقة لفظى ؟
ربما يقال بالثانى نظراً الى ان عدم تعرضهم للخلاف فى ذلك مع تعرضهم
لكثير من الجهات غير المهمة يدل على عدم تحقق الاختلاف واقعاً وان مراد الجميع
واحد ، ويؤيده ما عن القوانين من نسبة التعريف بالعمل بقول الغير من غير حجة
الى العضى وغيره مع ان تعريف العضى - كما عرفت - انما هو الاخذ ، مع ان
الظاهر ان المراد بالاخذ هو العمل كما فى كثير من المقامات مثل الاخذ بما وافق
الكتاب ، والاخذ بما خالف العامة ، والاخذ بقول اعدلهما ، ومن اخذ بالشبهات
وقع فى المحرمات الى غير ذلك من الموارد الكثيرة ، ولعله كان هو المراد من القبول
المذكور فى كلام بعضهم .

ولكن الظاهر عدم كون النزاع لفظياً لانه - مضافاً الى ان تفسير الاخذ بالعمل
مع احتمال ان يكون المراد به التعلم او اخذ الرسالة مما لا شاهد له وكذا تفسير القبول
به - انه على تقدير تسليم ذلك لا يرجع النزاع الى اللفظ لتصريح القائل بالالتزام ،
بعد لزوم العمل فى تحقق التقليد كما فى العروة وصرح به صاحب الفصول - على ما
حكى - فكيف يجتمع مع القول بان التقليد هو نفس العمل ، وعدم التعرض للخلاف
لادلاله فيه على عدم كون المسئلة خلافية كما هو ظاهر .

مضافاً الى انهم رتبوا الثمرة على هذا النزاع وبنوا مسئلة البقاء على تقليد
الميت ، وكذا مسئلة العدول عن الحى الى الآخر المساوى له فى الفضل على الخلاف
فى معنى التقليد فانه وان كان ترتب الثمرة والابتناء محل نظربل منع - كما سيأتى فى
المسئلتين انشاء الله تعالى - الا ان البناء على الخلاف فى معنى التقليد دليل على كون
الاختلاف فيه لا ينحصر باللفظ بل النزاع فى امر حقيقى كما هو غير خفى .

الامر الثانى: انه - بعد البناء على كون الاختلاف فى مفهوم التقليد ومعناه
اختلافاً معنوياً - يقع الكلام فى تحقيق ما هو الحق فى معناه :

ف نقول : ربما يقال - كما قيل - بانه لا يمكن ان يكون التقليد هو نفس العمل ،
والاصل فى ذلك ما افاده فى الفصول حيث قال على ما حكى : « واعلم انه لا يعتبر فى
ثبوت التقليد العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه ، ولثلا يلزم
الدور فى العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القرية وهو يتوقف على
العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً » .

وتقريب الوجه الاول : ان كل مكلف لا بد وان يكون عمله مستنداً الى معذر ،
وناشياً عنه ، ومسبوقاً به فالمجتهد يكون عمله مستنداً الى اجتهاده واستنباطه الحكم
من الحججة المعتبرة ، والعامى يكون عمله مستنداً الى تقليده ، فكل عمل امان يكون
ناشياً ومسبوقاً بالاجتهاد واما ان يكون مستنداً الى التقليد ، وعلى هذا الوجه اعتمد المحقق
الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية حيث قال: «ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس
العمل ضرورة سبقه عليه والا كان بلا تقليد فافهم » .

وتقريب الوجه الثانى انه لا اشكال فى ان مشروعية العمل تتوقف على التقليد
لانه لا يتمكن بدون التقليد من الاتيان بصلوة الجمعة - مثلاً - بما انها مقربة ولا يتمشى
منه قصد القرية بدون التقليد ، فالشروع فيها بقصد كونها هى الوظيفة الثابتة بعد
الزوال يوم الجمعة والعبادة المقربة يتوقف على التقليد فلو كان التقليد متوقفاً على العمل
ومنتزعاً عنه كما هو ظاهر تفسيره به يتحقق الدور فلا محيص عن الالتزام بكونه امراً
سابقاً على العمل .

والجواب عن الوجه الاول : ان غاية مقتضاه لزوم استناد العمل الى المعذر
او الى العلم - كما فى عبارة الفصول المتقدمة - واما كون الامر السابق على العمل
مسمى بالتقليد وارجعاً اليه فلم يرق عليه دليل .

وبعبارة اخرى : لو كان هناك نص او اجماع على لزوم مسبوقية العمل بالاجتهاد او التقليد لكان مرجعه الى سبق التقليد - فى مورد العامى - على العمل، ولكنه لم يتم على هذا العنوان دليل بل اللازم هو مسبوقية العمل بالحجة و العلم وهو لا يلزم كون التقليد عبارة عن الامر السابق .

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثانى فان توقف مشروعية العمل على التقليد لم يدل عليه دليل بل المشروعية تتوقف على العلم بكونها عبادة مقربة امامن طريق الاجتهاد او من طريق فتوى المجتهد ، واما كون الموقوف عليه هو الذى ينطبق عليه عنوان التقليد فلا يقتضيه هذا الوجه بوجه .

فانقح من ذلك امكان كون التقليد عبارة عن نفس العمل لكنه بمجرد لا يكفى بل لابد من اقامة الدليل على ترجيح هذا التفسير على غيره فنقول : ان هنا امورا مرجحة لكون التقليد بمعنى نفس العمل :

احدها : مناسبة التقليد بمعنى العمل للمعنى اللغوى فان الظاهر ان المراد منه هو جعل القلادة فى عنق الغير وهذا يلائم مع كونه فى الاصطلاح بمعنى العمل فان المقلد - ح - يجعل اعماله المستندة الى فتوى المجتهد فى عنقه فهى بمنزلة القلادة يقلدها فى عنق الغير وهو المجتهد .

واما لو فسر التقليد بمجرد الالتزام والتعهد النفسانى فلا بد من توجيه المناسبة بان المقلد بسبب الالتزام والتعهد يجعل قلادة المتابعة للمجتهد فى عنق نفسه وهذا لا يناسب مع المعنى اللغوى المرجع الى جعل القلادة فى عنق الغير .

ومن العجيب بعد ذلك ما حكى عن شيخنا الاعظم الانصارى - قدس سره - فى رسالة الاجتهاد والتقليد، من ان التقليد بمعنى الالتزام اوفق بمعناه اللغوى . وان كان لا يرد عليه ما اورد من ان مقتضى ذلك هو صدق المقلد - بالفتح - على العامى لاعلى المجتهد مع ان الحديث يقول: فللعوام ان يقلدوه .

وجه عدم الورد: ان صدق المقلد - بالفتح - لا ينافى صدق المقلد - بالكسر -
ايضاً لعدم قيام الدليل على تحقق التقابل والتغيريين الامرين بل التقابل انما هو بين
التقليد والاجتهاد ، والحديث انما يدل على صدق المقلد - بالفتح - على المجتهد
لوقوع بصيغة المبنى للفاعل ولم يدل دليل عليه فهذا الايراد غير وارد عليه .

نعم يرد عليه ما ذكرنا من عدم الملائمة بين معناه الاصطلاحى على هذا التقدير
وبين معناه اللغوى الراجع الى جعل القلادة فى عنق الغير، ويؤيد ما ذكرنا ان صاحب
الفصول بعد العبارة المتقدمة حكى عن العلامة التفسير بالعمل ثم قال : « هذا بيان
لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع فى العرف العام »
فانه ظاهر فى ان التفسير بالعمل مطابق لمعناه اللغوى لكن الذى اوجب عدوله
عن التفسير المذكور استلزامه للاشكالين المتقدمين فى كلامه ، وحيث عرفت
عدم الاستلزام بوجه فلامجال للعدول عما يلائم المعنى اللغوى .

ثانيها : اشارة بعض الروايات اليه مثل ما رواه الكلينى والشيخ عن على بن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان ابو عبد الله
- عليه السلام - قاعداً فى حلقة ربيعة الرأى فجاء اعرابى فسئل ربيعة الرأى عن مسألة
فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابى : اهوفى عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه
شيئاً فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابى : اهوفى عنقك ؟ فسكت
ربيعة فقال ابو عبد الله - عليه السلام - هو فى عنقه قال اولس يقل ، و كل مفت
ضامن . (١)

فان تعبير الاعرابى وسؤاله بقوله : اهوفى عنقك ، وتقريره - عليه السلام -
بقوله : هوفى عنقه ظاهر فى اضافة العنق الى المجتهد المفتى وهو لا يلائم الامع
كون المستفتى جاعلا اعماله فى عنق المفتى ، كما ان قوله - ع - فى الذيل: كل مفت

ضامن ، مشعر بان التقليد هو العمل لانه قبل تحقق العمل ليس هنا شيء مستند الى المفتى حتى يكون هو ضامناً كما هو غير خفى .

ومثل الروايات المستفيضة الدالة على ان من افتى بغير علم فعلية وزر من عمل به ، فانه وان لم يقع التعبير بالتقليد فيها ولادلالة فيها على انطباق عنوان التقليد على نفس العمل الا ان اشعارها بل دلالتها على انه ليس هنا عدى فتوى المفتى شيء سوى عمل المستفتى مما لا مجال للارتباب فيه كما هو ظاهر .

ثالثها : انه لم يرد عنوان التقليد في شيء من الأدلة الدالة على حجية فتوى المجتهد وجواز رجوع العامى اليه الا في رواية ضعيفة طويلة محكية عن التفسير المنسوب الى مولينا الامام العسكري - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه وعلى ابنه - الواردة في الفرق بين تقليد اليهود لعلمائهم وتقليد عوام الشيعة لعلمائهم المشتملة على قوله (ع) : «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه» (١) ولا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في الحكم بوجود الالتزام نظراً الى انه معنى التقليد بل اللازم ملاحظة سائر الأدلة الواردة في هذا الباب فنقول :

لا ينبغي الاشكال في ان حكم العقل بجواز التقليد انما هو لاجل تحقق الامثال بالنسبة الى التكليف المعلومة بالاجمال وكون الاستناد الى العالم احد الطرق ، ففي الحقيقة الواجب بحكم العقل هو الامثال وتحقق موافقة التكليف لاحكام له بالنظر الى الالتزام اصلاً كما هو واضح لا يخفى .

واما بناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم فغير خفى ان سيرة العقلاء انما استقرت على الرجوع العملي وتطبيق العمل على قول العالم العارف والالتزام القلبي سيما مع تجرده عن العمل الخارجى بعيد عن مقاصد العقلاء .

واما الادلة اللفظية من الآيات والروايات فالنظر فى مفادها والتأمل فى مدلولها -بناء على دلالتها على جواز التقليد - يقتضى عدم كونها ناظرة الا الى مقام العمل ، فان المراد من الحذر الواجب فى آية النفر - مثلاً - ليس الا هو الحذر فى مقام العمل وترتيب الاثر على قول المنذر ، بالاتيان بما فتى بوجوبه وترك ما حكم بحرمته .

ضرورة ان الحذر القلبى والالتزام النفسانى لا يكون غاية للانذار الواجب وكذا سائر الآيات والادلة على ما سيجىء فانه من الواضح ان المراد من الجميع هو الاستناد فى مقام العمل الى من له الحججة وتطبيق العمل على طبق ما يقول به .

هذا مضافاً الى انه اى فرق بين المجتهد والعامى من هذه الجهة ، فكما انه لا يجب على المجتهد بعد قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة - مثلاً - الا الاتيان بها وتطبيق العمل على طبق الامارة ولا يلزم توسط الالتزام بوجهه ، كذلك لا يجب على المقلد بعد قيام الامارة - وهى فتوى المجتهد ورأى العارف - الا ذلك اى تطبيق العمل عليها والاتيان بصلوة الجمعة خارجاً ، فالتفكيك بينهما من حيث لزوم الالتزام على المقلد ووقوعه وسطاً بين الفتوى وعمل المقلد مما لوجه له اصلاً .

والى ان مورد التقليد - كما عرفت - هى الاحكام العملية التى متعلقها نفس العمل بحيث لو كانت معلومة بالتفصيل لما كان الواجب الا الامتثال و العمل على طبقها من دون ان يكون هنا تكليف بالاضافة الى القلب و الالتزام فالمناسب للتقليد فى خصوص هذه الاحكام مع عدم كونها ناظرة الا الى مقام العمل هو كون التقليد ايضاً راجعاً الى نفس هذا المقام من دون ان يكون هنا شىء مسمى بالالتزام .

فانقدح من جميع ما ذكرنا ان التقليد كما افاده الماتن - دام ظله - هو العمل مع الاستناد ولا مدخلة للالتزام فى شىء من الاحكام .

في أدلة جواز التقليد

الجهة الثالثة فيما يدل على جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في باب التكليف والاحكام ، وفي هذه الجهة - تارة يبحث عما هو مستند العامى في التقليد وحامل له عليه ، وبعبارة اخرى ما يكون محرراً للجاهل على ان يرجع الى العالم بعد علمه بشبوت التكليف اجمالاً - واخرى - فيما هو مقتضى الادلة مما يستنبطه المجتهد منها في هذا الباب .

اما من الحيثية الاولى فمن الواضح ان ما يمكن ان يكون مستنداً للعامى و حاملاً له على التقليد ليس الاحكام عقله بذلك ، قال المحقق الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية: « ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل والالزم سد باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه ايضاً و الادار او تسلسل » .

وهذا الكلام وان نوقش فيه بمنع كون هذا الحكم فطرياً نظراً الى ان القضايا الفطرية ما كانت قياساتها معها ككون الاربعة زوجاً لانقسامها الى متساويين ، و ما هو فطرى بهذا المعنى انما هو كون العلم نوراً للزوم رفع الجهل بالعلم فضلاً عن التقليد ، وبمنع كونه جبلياً فان ما هو جبلى فى الاصطلاح انما هو شوق النفس الى كمالها لامثل المقام ، الا ان وضوح حكم العقل بذلك وبداية ادراكه جواز الرجوع مما لا تنبغى المناقشة فيه اصلاً .

واما من الحيثية الثانية فالدليل عليه - مضافاً الى حكم العقل المذكور - امور:

احدها: بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل صنعة الى العالم بها ، ولا

اشكال في اصل ثبوت هذا البناء وتحقق هذه السيرة المستمرة العملية ، انما الاشكال في ان بناء العقلاء على شيء لا يكون بمجرد دليل على ذلك الشيء و جريانه في محيط الشرع مالم يكن مورداً لامضاء الشارع وتصويبه المستكشف نوعاً من عدم الردع عنه ، مع انه قديقال في المقام ان بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالاحكام الشرعية الى المجتهد المستنبط والعارف بها وبعبارة اخرى بناء العقلاء على التقليد الاصطلاحي امر حادث بعد الغيبة الكبرى ولم يكن ثابتاً في زمان النبي والائمة - صلوات الله و سلامه عليه و عليهم اجمعين - بوجه حتى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضياً للشارع كما هو الشأن في جميع الامور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً في الازمنة المتأخرة فانه لا يكون عدم رده دليل على امضائه لعدم ثبوته في زمانه كما هو واضح .

وانت خبير بما في هذا الاشكال من النظر والمنع :

اما اولاً : فلان اصل بناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم العارف في امورهم الدنيوية لا يكون امراً حادثاً في الزمان المتأخر فان العقلاء بما هم عقلاء لا يزال يرجع عوامهم الى علمائهم في كل فن وصنعة بحيث صار هذا امر تركز ألهم و مبنى جميع امورهم فاذا لم يردع الشارع عن اعمال هذه الطريقة و لم يمنع عن اجرائها في محيط الشريعة يكشف ذلك عن امضائه وتبعيته عن هذه السيرة ولا حاجة في دلالة عدم الردع على الامضاء على اجرائها اولاً في محيط الشرع و مصادفته مع عدم الردع .

الاترى انه لو قيل ان ظاهر الكتاب حجة لثبوت بناء العقلاء على العمل بظواهر كلمات المتكلمين في فهم مقاصدهم و كشف مراداتهم والشارع لم يردع عن اعمال هذه الطريقة في الشريعة ليس مرجعه الى ان عدم الردع قد استكشف من تحقق العمل بظاهر الكتاب خارجاً وهو لم يردع عنه بل معناه انه لو كانت هذه الطريقة

غير مرضية للشارع فى الفاظ الكتاب مثل لكان عليه الردع وتنبيه العقلاء المتدينين الذين كان مقتضى بنائهم التمسك بظاهر الكلام، فمع عدم التنبيه يستكشف رضاه بذلك .

واما ثانياً فلان الظاهر ثبوت التقليد والاجتهاد بهذا النحو فى زمن الائمة - عليهم السلام - وعلى ذلك تدل روايات كثيرة بين ما يكون مفاده جواز الاجتهاد والاستنباط وبين ما يدل على ارجاع العوام من الناس الى الخواص من الاصحاب .
فمن الطائفة الاولى ما حكى عن مستطرفات السرائر نقلا من كتاب هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) قال : انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا . (١)

ومنها : مارواه داود بن فرق قد قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب . (٢)
و منها غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها فى ذكر الروايات الدالة على جواز التقليد .

ويستفاد من هذا القبيل ان شأن الرواة عنهم (ع) ليس مجرد النقل والاخبار عن القول او الفعل او التقرير ، بل كان فيهم الفقهاء المتصدون للتفريع على الاصول المتلقاة عنهم ورد المتشابهات الى المحكمات وهو حقيقة الاجتهاد والاستنباط .
واما ثلثاً فلانه على تقدير عدم ثبوت التقليد والاجتهاد فى زمانهم (ع) نقول : ان عدم الردع عن هذه الطريقة المستحدثة كاشف عن رضا الشارع بذلك :
توضيحه : انه لم يكن بناء الشارع فى تبليغ الاحكام وهداية الانام الاعلى

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب السادس ح - ٥١

(٢) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب التاسع ح - ٢٧

التوسل بالطرق العقلائية والامور العادية ولم يكن بنائه فى هذا المقام على الرجوع الى علمه بالمغيبات وتبليغ الاحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم و - ح - فليس دعونا ان الشارع كان عليه ان يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة الى انه لاجل كونه عالماً بالمغيبات لابدله من الردع او الامضاء بالنسبة الى الامور المستقبلية والمتأخرة عن زمانه واذالم يردع يكشف ذلك عن رضاه .

بل نقول : ان هذه المسئلة وهى مسئلة الاجتهاد والاستنباط والرجوع الى العالم بهذا النحو المعمول مما يقتضى طبع الامر حدوثه فى هذه الازمنة بحيث لم يكن حدودها مخفياً على العارفين بمسئلة الامامة وجهات ختم الوصاية ، وانه يغيب الثانى عشر من شمس الهداية ، مدة طويلة عن اعين الناس وانظار العامة ، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع اليه والاستضاءة من نور الولاية ، وفى ذلك الزمان لا بد للناس من الرجوع الى علماء الامة واخذ الاحكام والفتاوى من فقهاء الشريعة ، ومع وضوح هذا الامر بحسب اقتضاء الطبع وانجراره الى ذلك يكون عدم الردع كاشفاً قطعياً عن امضاء الشارع وتنفيذه لهذه الطريقة .

فانقدح من جميع ذلك ان التمسك ببناء العقلاء واستمرار سيرتهم على جواز التقليد والرجوع الى الفقيه تام لا ينبغى الارتياح فيه .

ثانيها : بعض الآيات التى يستفاد منها ذلك :

منها : آية النفر المعروفة ، قال الله تبارك وتعالى فى سورة التوبة : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » . الآية ١٢٢ .

والاستدلال بهذه الآية على حجبية فتوى المجتهد و جواز رجوع العامى اليه يتوقف :

اولاً على دلالة الآية على وجوب النفر بان كان مسوقاً لافادة الوجوب وناظراً

الى جعل هذا الحكم الالزامى، واللزوم مستفاد من كلمة «لولا» التحضيضية .
و ثانياً على كون المراد من التفقه خصوص التفقه الاصطلاحي الذى مرجعه
الى استنباط الاحكام الفرعية العملية ، لا الاعم منه ومن التفقه فى اصول الدين وتعلم
الامور الاعتقادية ، وعلى لزوم التفقه من جهة كونه غاية للنفر الواجب ، و غاية
الواجب واجبة .

وثالثاً على كون الانذار من سنخ ما يتفقه فيه وبعبارة اخرى صدق الانذار على
مجرد الفتوى بالوجوب او الحرمة نظراً الى ان الحكم باحدهما يستلزم التوعيد
باستحقاق العقوبة على المخالفة وعليه فيصدق على المجتهد عنوان المنذر - بالكسر -
لهذه الجهة .

ورابعاً على كون المراد بالتحذر هو التحذر العملى الذى مرجعه الى العمل على
طبق قول المجتهد، وعلى وجوب التحذر ، اما لاجل استعمال كلمة «لعل» الدالة على
محبوية التحذر الملازمة للوجوب شرعاً واللزوم عقلاً ، اما الاول فلعدم الفصل ،
واما الثانى فلان العقل يحكم باللزوم مع وجود المقتضى، وعدم المحبوية مع العدم.
واما لاجل كونه غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجبة كما مر .

وخامساً على ثبوت الاطلاق لوجوب التحذر بان يكون مفادها وجوب العمل
على طبق قول المنذر مطلقاً - سواء افاد قوله العلم ام لا - . فاذا تمت هذه المقدمات
يصح الاستدلال بالآية الشريفة على حجية فتوى المجتهد ولزوم العمل على طبقه مع
ان جلها لولا كلها مخدوش بل ممنوع .

اما المقدمة الاولى فيمكن الخدشة فيها بان يقال : ان الآية لا تكون مسوقة لافادة
وجوب النفر على طائفة من كل فرقة بل غرضها الردع عن النفر العمومى بان يكون
قوله تعالى : وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، اخباراً فى مقام الانشاء ويؤيده ما ورد من
ان القوم كانوا ينفرون كافة للجهاد وبقي رسول الله (ص) وحده فورد النهى عن النفر

العمومى والامر بنفر طائفة للجهد ويؤيده ايضاً ما قيل من ان كلمة «النفر» فى القرآن المجيد لم تستعمل فى سائر الموارد الا فى الجهد .

هذا ولكن الانصاف ان هذه المقدمة تامة وظاهر الآية يساعدها كما لا يخفى .

واما المقدمة الثانية فممنوعة لعدم الدليل على اختصاص التفقه وانحصاره بالفرعيات بل الظاهر انه اعم منه ومن التفقه فى الاصول ومن المعلوم ان وجوب القبول - تعبداً - لا يجرى فى هذا القسم من التفقه فتصير هذه قرينة على عدم كون الآية بصدد ايجاب القبول كذلك الا ان يقال : بان اطلاق الآية يقتضى وجوب القبول تعبداً مطلقاً خرج منه الاصول وبقي الفروع .

ويؤيد التعميم ماورد فى تفسير الآية من الاخبار الدالة على وجوب النفر لاجل معرفة الامام اللاحق اذ مات الامام السابق وان النافرين فى عذر ماداموا فى الطلب والمنتظرين فى عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم .

واما المقدمة الثالثة فكذلك لعدم الدليل على كون الانذار من سنخ ما يتفقه فيه لولم نقل بظهور الآية فى خلافه نظراً الى انه لم يجعل الانذار مترتباً على التفقه بل جعل غاية للنفر فى عرض التفقه فى الحقيقة يترتب على النفر امران : التفقه والانذار فى رتبة واحدة مضافاً الى ان صدق الانذار على مجرد الفتوى بالحكم الوجوبى او التحريمى من دون ان يكون مقروناً بالتوعيد والتخويف ممنوع فانه لا يصدق عنوان المنذر - بالكسر - على الحاكم بمثل ذلك فضلاً عن المجتهد الذى استنبط الحكم .

و اما المقدمة الرابعة فيردها ان حمل الحذر فى الآية على مجرد العمل على طبق فتوى المجتهد بالاتيان بما فتى بوجوبه ، وترك ما فتى بتحريمه خلاف الظاهر بل الظاهر انه عبارة عن الخوف او الترك الناشى عن الخوف فيقال للمريض الذى اجتنب عن اكل غذاء مخصوص - مثلاً - انه تحذر عنه لاجل تركه الناشى عن خوف

ادامة المرض او شدته ، والا فمجرد الترك لا يصدق عليه هذا العنوان فضلا عن الفعل .

ومن المعلوم ان مثل هذا الامر القلبي امر غير اختياري لا يمكن ان يتعلق به الحكم الالزامى نعم يمكن ايجاده بمقدمات يترتب عليها ذلك قهراً وليس مثل الافعال الاختيارية القابلة لتعلق الارادة بها كما لا يخفى ومع هذا الوصف لا يبقى مجال لاستفادة الوجوب منها .

واما المقدمة الخامسة فيردها وضوح عدم ثبوت الاطلاق للاية من حيث وجوب الحذر لانها ليست الامسوقة لبيان وجوب النفر للبيان غايتية التحذر مطلقا فلا دلالة لها على وجوب التحذر ولو مع عدم حصول العلم للمندر - بالفتح - .

بل يمكن ان يقال بظهورها في خصوص هذه الصورة اما لاجل دلالتها على وجوب الانذار على كل واحد من الطائفة النافرة بالنسبة الى جميع القوم والفرقة .

وبعبارة اخرى يجب انذار جميع القوم على كل واحد من الطائفة المتعددة النافرة المتفهمة وفي هذه الصورة يحصل للمندرين - بالفتح - العلم غالباً لاجل تعدد المندرين - بالكسر - ، واما ما افاده في الكفاية من ان وجوب الحذر انما هو مع احراز ان الانذار انما هو بما تفقهوا فيه لا بشيء آخر موضوع او مجعول فلا يجب التحذر الا مع حصول العلم فتدبر .

ثم انه مع تسليم هذه المقدمات لا يبقى مجال للاشكال على الاستدلال بالآية لوجوب التقليد بما افاده بعض المحققين في رسالته في الاجتهاد والتقليد حيث قال : «ان كان التفقه موقوفاً على اعمال النظر كانت الآية دليلاً على حجية الفتوى والافلا ، ومن الواضح صدق التفقه في الصدر الاول بتحصيل العلم بالاحكام بالسماع من النبي (ص) او الامام (ع) فلا دلالة لها - ح - الا على حجية الخبر فقط ، والانذار بحكاية ماسمعه من المعصوم من بيان ترتب العقاب على شيء فعلا وتركاً لا ينبغي الرب

فيه ، بل الافتاء والقضاء ايضاً كان في الصدر الاول بنقل الخبر فتدبر .
 وذلك لانه - مضافاً الى عدم كون التفقه في الصدر الاول صادقاً بمجرد السماع
 عن النبي او الامام (ع) لما عرفت من وجود التفقه بمعناه الحقيقي الملازم لاعمال النظر ،
 في الصدر الاول لمثل الرواية المتقدمة الدالة على ان وظيفة اصحابهم - عليهم السلام -
 التفريع على الاصول المتلقاة عنهم وان من عرف معاني كلامهم يكون افقه الناس -
 يرد عليه ان اختلاف مراتب التفقه من حيث السهولة والصعوبة لا يوجب اختصاص
 الآية بخصوص المرتبة الموجودة في الصدر الاول لعدم وجود ما يدل عليه .

ودعوى عدم كون تلك المرتبة صادقة عليها عنوان التفقه ، يدفعها استعمال التفقه
 في الآية الشريفة ، فمجرد نقل الخبر ان كان مصداقاً للتفقه فالآية غير مختصة به ، وان
 لم يكن مصداقاً له فالآية غير شاملة له بل لا بد من الالتزام بوجود التفقه الملازم لاعمال
 النظر في عصر النزول لثلاث كون الآية الشريفة بلامورد كما لا يخفى .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا انه لا دلالة للآية على حجية فتوى المجتهد
 بالاضافة الى المقلد وان معناها (٢) بحسب الظاهر - والله العالم - انه يجب على الفقيه
 الانذار والتخويف والتوعيد ليحصل للناس حالة التخوف والتحذر النفساني فيصير
 ذلك موجبا للقيام بما هو وظيفتهم والتعرض لامتنال ما على عهدتهم من التكليف الالهية ،
 والتناسب بين الانذار والتفقه لاجل كون الفقيه عالماً بشؤون الانذار و حدوده و
 كفيته وخصوصياته لانه الذي يكون عارفاً بـ شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 وبالعقوبات المترتبة على ترك الاول وفعل الثاني فالانذار المطابق للواقع انما يتحقق
 منه كما هو ظاهر .

ومنها : آية السؤال قال الله - تبارك وتعالى - : وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي
 اليهم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (١) .

(١) سورة الانبياء آية ٧ - (٢) بل معناها بحسب التحقيق هو تفقه النافرين بسبب ما يرونه

في الجهاد من النصر الالهية والامدادات الغيبية وقوة الايمان وانذار القوم الذين هم الكفار الموجودون

وتقريب الاستدلال بها انها تدل على وجوب السؤال على الجاهل غير العالم ، ومن المعلوم ان فائدة السؤال انما هي ترتيب الاثر على الجواب لان السؤال بما هو لا يكون له موضوعية ، فايجابته من دون وجوب العمل على طبق الجواب يكون لغواً ظاهراً ، وحيث ان الفقيه من المصاديق الواضحة لاهل الذكر فالآية تدل - باطلاقها - على حجبية فتواه اذا كانت مسبوقه بالسؤال ، وفيما اذا لم تكن مسبوقه تكون فتواه ايضاً حجة لعدم الفصل او لدلالة نفس الآية - على ما هو المتفاهم منها عند العرف - على عدم دخالة سبق السؤال بوجه كما هو ظاهر .

واورد على الاستدلال بها بانه انما يتم لو كان الحكم فيها عاماً شاملاً لكل جاهل ، وكان المراد من اهل الذكر عنوانه العام الشامل للفقيه ايضاً مع انه لو اقتصر النظر على ظاهرها يكون مقتضاها اختصاص الحكم بالمشركين حيث استغربوا ان يخصص الله - تبارك وتعالى - رجلاً بالنبوة والسفارة ويحصل لبشر هذه المزية والفضيلة ، و عليه فالحكم بوجوب السؤال متوجه اليهم ويكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود والنصارى .

والمعنى - ح - انكم ايها المشركون ان كنتم لاتعلمون ولا يكون انكاركم ناشياً عن العناد واللجاج بل عن الجهل وعدم الاطلاع فاستلوا علماء اليهود والنصارى المطلعين على الكتب السماوية المبشرة برسالة خاتم النبيين والمشملة على ذكر الامارات والعلامم . ولوراجعنا الى الاخبار الواردة في تفسير الآية يكون المستفاد منها ان اهل الذكر هم الائمة المعصومون - صلوات الله عليهم اجمعين - لا غير ، فلا مجال معها لدعوى كون الفقيه ايضاً من اهل الذكر .

وبالجمله فالاية لادلالة فيها على شمول الحكم لكل جاهل و على عموم اهل الذكر للفقيه ونحوه .

وقد اجيب عن هذا الايراد بان الآية قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على اهل

في المدينة لعلهم يحذرون ويدخلون في دين الله اويصون الاسلام والمسلمون من شرورهم ويويد ذلك رجوع الضمير في ليتفقوا وما بعده الى النافرين لا المتخلفين لعدم كونهم مذكورين وايضاً لا يناسب الحذر بالنسبة الى المجاهدين .

الكتاب وقد تنطبق على الأئمة (ع) وقد تنطبق على العالم والفقير حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات ، فان المورد اذا كان من الاعتقادات كالنبوة وما يرجع الى صفات النبي فالمناسب السؤال عن علماء اهل الكتاب ، ولو كان من الاحكام الفرعية فالمناسب الرجوع الى النبي او الأئمة (ع) مع التمكن ومع عدمه الى الفقهاء فالاية تضمنت كبرى رجوع الجاهل الى العالم المنطبقة على كل من اهل الكتاب وغيرهم .

ويمكن الخدشة في هذا الجواب بانه تارة يقال ان الاية لا تكون بصدد تحميل تعبدى وايجاب مولوى بل غرضها الارشاد الى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل الى العالم . واخرى يقال بانها بصدد افادة حكم مولوى تعبدى .

فعلى الاول يكون المتبع هي السيرة العقلانية الجارية في سائر الموارد . وعلى الثانى الذى يبنى عليه الجواب ، لامجال لدعوى ان الاية تتضمن كبرى كلية قد تنطبق على اهل الكتاب وعلمائهم ، وقد تنطبق على الأئمة - عليهم السلام - فانه على تقدير كون المخاطبهم المشركين ، واهل الذكر علماء اليهود والنصارى كيف يمكن دعوى اشتمال الاية على كبرى كلية وافادتها امراً عاماً ، كما انه مع ملاحظة الروايات الدالة على ان اهل الذكر هم خصوص الأئمة - عليهم السلام - لامجال لدعوى عموم الحكم فى الاية - بعد فرض كونه حكماً مولوياً تعبدياً - .

ثم انه اورد على الاستدلال بها ايضاً بان المراد من الاية الكريمة وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من الجواب ويعمل على طبق علمه ، لان تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر فى ارتفاع عدم العلم - الذى هو المعلق عليه الايجاب - بالسؤال والجواب عقيبهما كما هو ظاهر .

واجيب عنه بوجهين :

احدهما : ان مثل هذا الخطاب انما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة ،

في قبال العلم بالحال لانه مقدمة لتحصيل العلم ، مثلا يقال اذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج فان المتفاهم العرفي من مثله ان الغاية من الامر بالمراجعة انما هو العمل على طبق قول الطبيب لان الغاية صيرورة المريض طبيباً وعالمياً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه ونظره .

ويرد على هذا الوجه - مضافاً الى ان المقام نظير ما يقال: «اذا كنت مريضاً فراجع الطبيب» فان المتفاهم العرفي من مثله ان الغاية من الامر بالمراجعة هو ارتفاع المرض فالغاية من الامر بمراجعة المبتلى بمرض الجهل الى العالم هو ارتفاع مرضه ورفع جهله بالرجوع الى العالم كما لا يخفى - ان مقتضى ذلك تكرار السؤال ولزومه ثانياً وثالثاً وهكذا الى ان يحصل العلم لصدق عنوان الجهل مادام عدم العلم فيجب عليه التكرار لحصول المعلق مادام المعلق عليه متحققاً ومن الواضح خلافه فلا محيص من ان يقال: ان الغاية هو حصول العلم .

ثانيهما : ما افاده بعض المحققين - قدس سره - في رسالة الاجتهاد والتقليد من ان الظاهر وجوب السؤال حتى يحصل له العلم بمجرد الجواب لا بامر زائد عليه وهذا لا يتم الامع كون الجواب مفيداً للعلم تبعداً وعليه فيستفاد من الآية وجوب قبول قول المجيب وترتيب الاثر العملي عليه لانه علم تعبدى .

ويرد عليه ان الظاهر كون المراد بالعلم الحاصل بالجواب ، هو العلم الذي علق وجوب السؤال على عدمه ، ومن المعلوم ان المراد به هو العلم الواقعي الحقيقي ، فالغاية من الامر بالسؤال انما هو تحقق هذا العلم لاعلم تعبدى كما هو غير خفى .
واورد على الاستدلال بالآية بايراد ثالث وهو ان موردها ينافي القبول التعبدى لانه من الاصول الاعتقادية التي يكون الواجب فيها تحصيل العلم .

وقد اعترف بورود هذا الايراد من اجاب عن الايراد الاول بما عرفت من تضمن الآية للكبرى الكلية مع ان مقتضى ذلك الجواب عدم هذا الاعتراف فتأمل .

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمامية الاستدلال بآية السؤال ايضاً .
 ثم ان هناك آيات دالة على النهى عن التقليد عموماً او خصوصاً :
 اما الطائفة الاولى فهى الآيات الناهية عن العمل بالظن واتباع غير العلم .
 واما الطائفة الثانية فكقوله -عز من قائل - حكاية عنهم : انا وجدنا آباءنا على
 امة وانا على آثارهم مقتدون (١) وقوله -تعالى- واذ قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى
 الرسول قالوا احسبنا ما وجدنا عليه آباءنا اولو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون (٢)
 وقوله -تعالى- : واذ قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان
 آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون (٣) .

والجواب عن الطائفة الاولى انها لاتدل على حرمة التقليد وعدم حجية فتوى
 المجتهد، ولا على النهى عن اتباع شىء من الامارات المعبرة وذلك لان اعتبارها مستند
 الى العلم اذ لا يعقل الانتهاء الى الظن مع ان الاصل الاولى فيه عدم الحجية وعدم ترتب شىء
 من آثارها ولهذا اشتهر ان الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها فحجية كل حجة لامحالة
 تنتهى الى العلم ، وعليه فلامجال لشمول قوله -تعالى- : «ولاتقف ما ليس لك به
 علم» (٤) لمثلها والىلزم عدم حجية ظاهره لانه ايضاً من الامارات التى لاتفيد الا الظن
 نوعاً فاللازم اما الالتزام بعدم حجية ظواهرها الدالة على النهى والمذمة على اتباع
 غير العلم مطلقاً ، واما الالتزام بعدم شمولها لمثل فتوى المجتهد التى قام الدليل القطعى
 على اعتبارها وحجيتها ، وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب .

وعن الطائفة الثانية انها اجنبية عما نحن فيه لان محل البحث انما هو حجية

(١) الزخرف ٢٣

(٢) المائدة ١٠٤

(٣) البقرة ١٧٠

(٤) سورة الاسراء آية ٣٦

فتوى المجتهد العالم في خصوص المسائل الفرعية والاحكام العملية غير الاعتقادية، وهذه الطائفة من الايات انما وردت في مقام التوييح والمذمة على التقليد في الاصول الاعتقادية الراجعة الى النبوة وشؤونها .

مع انهم كانوا يقلدون آباءهم الذينهم كانوا مثلهم في الجهل وعدم العقل، والضلالة وعدم الاهتداء ، ومن الواضح ان رجوع الجاهل الى مثله بمجرد تحقق الارتباط النسبي والابوة والبنوة لايجوز عندالعقل والعقلاء كما ان التقليد في الاصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها تحصيل العلم واليقين غير جائز ، فهذه الآيات الكريمة لامساس لها بالمقام اصلا .

ثالثها الروايات الكثيرة المستفيضة بل المتواترة - اجمالا - للعلم الاجمالي بصدور بعضها، الدالة على جواز التقليد والافتاء الملازم لجواز التقليد او الارجاع الى خواص اصحابهم ، او النهي عن الافتاء بغير علم الدال بالمفهوم على جوازه اذا كان عن مدرك صحيح ومستند معتبر ، او على جواز الاجتهاد وتعليم طريقته وبيان مايجب الاخذ به من الدليل في صورة التعارض ، او على انه مع وجود دلالة الكتاب وظهوره في بيان حكم المسئلة لاحاجة الى السؤال والاستفهام ، وغير ذلك من العناوين الملازمة لجواز الاجتهاد والتقليد .

وينبغي نقل هذه الروايات للحاجة الى ملاحظتها في مسئلة تقليد الاعلم - الاتية انشاء الله تعالى - ايضاً .

منها : مارواه احمد بن علي بن ابيطالب الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري (ع) في قوله تعالى : فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله . قال هذه القوم من اليهود الى ان قال : وقال رجل للصادق (ع) : اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الابما يسمعون منه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليد هم والقبول من علمائهم ؟ وهل عوام اليهود الاكعوا منا يقلدون علمائهم الى ان

قال فقال (ع) : بين عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة و تسوية من جهة ، اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم ، واما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشا و تغيير الاحكام ، و اضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ، و لاعلى الوسائط بين الخلق و بين الله فلذلك ذمهم ، و كذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم ، فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه ، و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً و لا كرامة ، و انما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ، و يضعون الاشياء على غير وجهها القلة معرفتهم و آخرون يتعمدون الكذب علينا (الحديث) (١) .

ومنها : ما في رجال النجاشي في ترجمة ابان بن تغلب من قوله (ع) له : اجلس في مسجد المدينة و افت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك (٢) .

ومنها : ما نقله محمد بن ادريس في آخر السرائر عن كتاب هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال : انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا (٣) .

ومنها : ما نقل من كتاب احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا (ع) قال : علينا القاء الاصول و عليكم التفريع (٤) .

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي الباب العاشر ح - ٢٠

(٢) الطبعة القديمة ص - ٧

(٣) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي الباب السادس ح - ٥١

(٤) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي الباب السادس ح - ٥٢

ومنها : رواية ابي حيون مولى الرضا عن الرضا (ع) قال : من ردمتشابه القرآن الى محكمه فقد هدى الى صراط مستقيم ثم قال (ع) ان فى اخبارنا محكماً كمحكم القرآن ، و متشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فضلوا . (١) و دلالتها على جواز رد المتشابه الى المحكم ، الذى لا يتيسر لغير المجتهد واضحة .

ومنها : رواية على بن اسباط قال : قلت للرضا (ع) يحدث الامر لاجد بدأ من معرفته وليس فى البلد الذى انا فيه احد استفتيه من مواليك قال : فقال : انت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه (٢) .

و منها : رواية داود بن فرقد قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (٣) .

ومنها رواية احمد بن اسحاق عن ابي الحسن (ع) قال : سئلته وقلت : من اعمال وعمن آخذ وقول من اقبل ؟ فقال : العمرى ثقتى فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى ، وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون . قال : وسئلت ابا محمد (ع) عن مثل ذلك فقال : العمرى و ابنه ثقتان فما اديا اليك عنى فعنى يؤديان ، وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان (الحديث) (٤) و ليست الرواية ظاهرة فى خصوص نقل الرواية فان ما يؤدى اليه اجتهاد الفقيه فى مذهبنا انما هو رأى المعصوم ونظر الامام (ع) فيصدق انه يؤدى عن الامام ويقول

- | | | | | |
|-----|----|-------------|-------------------|-----------------------|
| ١ - | ثل | كتاب القضاء | ابواب صفات القاضى | الباب التاسع ح- ٢٢ |
| ٢ - | ثل | كتاب القضاء | ابواب صفات القاضى | الباب التاسع ح- ٢٣ |
| ٣ - | ثل | كتاب القضاء | ابواب صفات القاضى | الباب التاسع ح- ٢٧ |
| ٤ - | ثل | كتاب القضاء | ابواب صفات القاضى | الباب الحاديعشر ح - ٤ |

عنه كما لا يخفى .

ومنها رواية اسحاق بن يعقوب قال: سئلت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لى كتاباً قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - اما ما سئلت عنه ارشدك الله و ثبتك الى ان قال : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله (الحديث) (١) ودلالتها على وجوب الرجوع الى الفقهاء الذينهم المراد من « رواة حديثنا » فى الحوادث الواقعة التى ربما لاتسكون منصوص الحكم خصوصاً مع ملاحظة التعليل واضحة .

ومنها رواية شعيب العرقوفى قال قلت لابي عبدالله (ع) : ربما احتجنا ان نسئل عن الشىء فمن نسئل ؟ قال : عليك بالاسدى يعنى ابا بصير (٢) .

ومنها رواية عبدالله بن ابي يعفور قال : قلت لابي عبدالله (ع) : انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم و يجىء الرجل من اصحابنا فيسئلنى وليس عندى كل ما يسئلنى عنه فقال : ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من ابي و كان عنده وجيهاً . (٣)

ومنها رواية على بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا (ع) شقتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فممن آخذ معالم دينى ؟ قال : من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسئلته عما احتجت اليه . (٤)

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الحاديعشر - ٩

(٢) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الحاديعشر ح - ١٥

(٣) « « « « « « « « ح - ٢٣

(٤) « « « « « « « « ح - ٢٧

ومنها : رواية عبدالعزیز بن المهتدی والحسن بن علی بن یقطين جسیعاً عن الرضا (ع) قال : قلت : لا اكا د اصل اليك اسئلك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم . (١)

ومنها رواية معاذ بن مسلم النحوی عن ابي عبد الله (ع) قال : بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس ؟ قلت نعم و اردت ان اسئلك عن ذلك قبل ان اخرج ، اني اقعده في المجلس فيجىء الرجل فيسئلني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ، ويجىء الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ، ويجىء الرجل لا اعرفه ولا ادري من هو فاقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي : اصنع كذا فاني كذا اصنع . (٢)

ومنها رواية علی بن سويد قال : كتب الي ابو الحسن (ع) وهو في السجن : لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه (الحديث) . (٣)

ومنها رواية احمد بن حاتم بن ماسويه قال : كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث (ع) اسئله عن آخذ معالم ديني . و كتب اخوه ايضاً بذلك ، فكتب اليهما : فهتم ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا و كل كثير القدم في امرنا فانهما كافوا كما انشاء الله تعالى . (٤)

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الحادي عشر ح - ٣٣

(٢) » » » » » » » ح - ٣٦

(٣) » » » » » » ح - ٤٢

(٤) » » » » » » ح - ٤٥

ومنها مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة وغيرها من الروايات الواردة فى علاج
الخبرين المتعارضين التى جمعها فى الوسائل فى الباب التاسع من ابواب صفات
القاضى من كتاب القضاء ، ودالاتها على المقام لاجل ان تشخيص التعارض والمرجحات
يتوقف على الاجتهاد وبلوغ الراوى الى هذا المقام الشامخ والمرتبة الجليلة كما
هو ظاهر .

ومنها رواية ابي عبيدة قال : قال ابو جعفر (ع) من افتى الناس بغير علم ولاهدى
من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه . وغيرها من
الروايات الواردة فى النهى عن الفتوى بغير علم التى جمعها فى الوسائل فى الباب
الرابع من ابواب صفات القاضى .

و منها رواية زرارة المعروفة الواردة فى المسح على الرأس المشتملة على
سؤاله عن الامام (ع) وقوله : « من اين علمت ان المسح ببعض الرأس » (١) فهذا
السؤال بنفسه وكذا الجواب بقوله (ع) : « لمكان الباء » دليل على جواز الاجتهاد
وانه يجوز للراوى الفقيه السؤال عن مدرك الحكم ومستند الرأى ، والامام (ع)
قرره على ذلك ولم ينكر عليه بان وظيفة مثلك اخذ الفتوى ونشرها ولا مجال لك
للسؤال عن الدليل .

ومنها رواية عبد الاعلى المعروفة ايضاً الدالة على المسح على المراتة وان
مثل مورد السؤال يعرف حكمه من كتاب الله : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج »
من دون حاجة الى السؤال . (٢)

ومنها غير ذلك من الروايات التى تظهر للمتتبع . وقد انقدح من ذلك انه بملاحظة

(١) ثل كتاب الطهارة ابواب الوضوء الباب الثالث والعشرون ح - ١

(٢) « » « » « » الباب التاسع والثلاثون ح - ٥

الروايات لا يبقى مجال للاشكال فى حجية فتوى المجتهد وجواز الرجوع اليه .
بقى الكلام فى هذه المسئلة الثانية فى الاستدراك الذى ذكره سيدنا الاستاذ
العلامة الماتن - دام ظله - بقوله : « نعم ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجة
كفتوى الفقيه وان لم يصدق عليه عنوان التقليد » والغرض منه دفع ما ربما يمكن ان
يتوهم من انه لا يكاد يمكن الجمع بين امرين : احدهما تفسير التقليد و تعريفه بنفس
العمل غاية الامر مع الاستناد الى فتوى الفقيه والآخر ما هو المعروف من ان المصحح
لعمل العامى غير المحتاط هو التقليد فاذا كان التقليد هو نفس العمل فكيف يكون
المصحح للعمل ايضاً هو نفسه . ضرورة ان المصحح لا بد وان يكون مغايراً لنفس
العمل كما هو ظاهر وقد عرفت سابقاً ان الوجه فى العدول عن تفسير التقليد بالعمل
ما اشتهر بينهم من لزوم مسبوقية العمل بالتقليد لانه يكون مصححاً له وموجباً لاتصافه
بعدم البطلان .

والجواب عن هذا التوهم ما اشار اليه الماتن - دام ظله - من انه لم يقم دليل على
اعتبار عنوان التقليد فى صحة العمل و كونه مصححاً له حتى ينافى ذلك مع تفسيره
بنفس العمل بل المصحح للعمل هو صدوره عن حجة واستناده اليها وان لم يكن هذا
الاستناد منطبقاً عليه عنوان التقليد فكما ان المصحح لعمل المجتهد هو صدوره عن حجة
كخبر الواحد وغيره من الامارات المعتبرة فكذلك المصحح لعمل العامى هو صدوره عن
حجة واستناده اليها كفتوى الفقيه فمسبوقية العمل بالفتوى واستناده اليها هو الملاك
لاتصافه بالصحة والخروج عن البطلان وان لم يكن التقليد عبارة عن الاستناد بل هو
العمل مستنداً الى الحجة .

فالجمع بين الامرين مما لمانع منه لعدم ثبوت المنافاة بوجهه فيمكن تفسير
التقليد بنفس العمل والحكم بكون المصحح له امرأ مغايراً له وهو الاستناد وكون
صدوره ناشياً عن الحجة مسبوqاً بهافى الحقيقة يرجع هذا الكلام الى ما ذكرنا سابقاً
من انه لم يقم دليل على لزوم مسبوقية العمل بالتقليد وانه يعتبر تحقق هذا العنوان قبل
العمل بل كما افاده الماتن - دام ظله - وسيأتى فى بعض المسائل الاتية - انشاء الله

مسئلة ٣- يجب ان يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله ، بل غير مكب على الدنيا ولا حريصاً عليها وعلى تحصيلها جاهاً ومالاً على الاحوط ، وفي الحديث : من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه . (١)

تعالى - لادليل على اعتبار الاستناد ايضاً في اتصاف العمل بالصحة بل مجرد الانطباق ومطابقة العمل لفتوى المجتهد كاف في الحكم بالصحة وسيأتى توضيحه فانتظر .

(١) اقول : كما ان البحث في اصل مسئلة التقليد ورجوع العامى الى المجتهد - تارة - يقع فيما هو المستند للعامى والمحرك له على الرجوع و - اخرى - فيما يستنبطه المجتهد من الادلة ، كذلك البحث في شرائط المجتهد الذى يجب الرجوع اليه لآخذ الفتوى والعمل على طبقها - تارة - يقع فيما يحكم به عقل العامى الذى لامستدله الا هو ولا محرك له الادراكه و - اخرى - فيما يستفاد من الادلة الواردة في هذا الباب وما يستنبطه المجتهد منها .

اما من الجهة الاولى فقد عرفت انه لا يمكن ان يجرى التقليد في اصل مسئلة التقليد وجوازه وكذا في شؤونه وشرائطه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان يرجع العامى الى عقله ويتبع ما يقتضيه ادراكه من اصل التقليد وفروعه فاذا رجع الى من يكون جامعاً للشرائط المعتبرة او المحتملة عنده يكون اللازم - ح - تطبيق العمل على فتويه ونظره ، ورعاية رأيه في الخصوصيات المعتبرة في المرجعية للفتوى كما هو ظاهر .

واما من الجهة الثانية فنقول : قد اشترطوا في المقلد الذى يرجع اليه في التقليد اموراً متعددة :

الاول : البلوغ

من الواضح الذى لا يبتغى الارتياب فيه ان ادلة حجية فتوى المجتهد وجواز تقليده لادلالة فيها على اعتبار البلوغ اصلاً فان مقتضى الادلة اللفظية من الآيات

والروايات - على تقدير تمامية دلالتها على حجية الفتوى كما عرفت المناقشة في بعضها - هو كون الموضوع عنوان الفقيه ، واهل الذكر ، والعارف والناظر في الحلال والحرام ، واشباهها من العناوين التي لا ريب في صدقها على الصبي اذا اتصف بالاجتهاد .

والسيرة العقلانية التي هي العمدة في باب التقليد وشؤونه لا فرق فيها بين البالغ وغيره فان الملاك فيها هو رجوع الجاهل الى العالم ، ولا فرق في هذا الملاك بينهما خصوصاً مع وجود ما هو اولى من المقام بمراتب في الشرع فانه كان من الانبياء والاصياء - صلوات الله عليهم - من بلغ مرتبة النبوة والامامة قبل ان يصير بالغاً و عليه فيرتفع الاستبعاد الذي ربما يمكن ان يتكل عليه في المقام وان كان في هذه المقايسة نظر كما هو غير خفي على اهل النظر .

وبالجملة ادلة جواز التقليد خالية عن اعتبار البلوغ ، كما ان ماورد من انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم (١) لادلالته على اعتبار البلوغ في مثل المقام فان رفع قلم المؤاخذة او اصل التكليف لا يلزم خروجه عن صلاحية التقليد الذي هو عمل الغير ووظيفته ، واما ماورد من ان عمداً للصبي وخطأه واحد فان كان مذنباً بما في ذيل احدي روايته من قوله : تحمله العاقلة ، او يحمل على العاقلة (٢) فالظاهر عدم دلالة الاعلى كون عمده في باب القتل والجناية خطأ وتكون الدية ثابتة على العاقلة محمولة عليها ، واما لو كان خالياً عن الذيل كما في احدي الروايتين (٣) فلا يبعد ان يقال بدلالته على المقام ونحوه فان مقتضى اطلاق كون عمده خطأ ان الافعال والاقوال والاستنباطات التي تصدر من الصبي مع توجه الالتفات تكون

(١) ثل ابواب مقدمة العبادات الباب الرابع ح - ١١

(٢) « كتاب الديات ابواب العاقلة الباب الحادي عشر ح - ٣

(٣) « « « « « « ح - ٢

كالتى تصدر من غيره بدون التوجه والقصد والارادة .
ومن الواضح ان الاستنباط الذى هو فعل من الافعال اذا صدر من غير توجه ونظر لا يكون
معتبراً بوجه ولا يجوز للعامى ان يستند اليه اصلاً . كما انه على تقدير اشتمال الرواية
على الدليل يمكن ان يقال بان الدليل بيان لمصدق من الكبرى الكلية والقاعدة العامة
التي افيدت فى الصدر لانه قرينة على اختصاصه بخصوص باب القتل والجنائية
- والتحقيق موكول الى محله - .

وكيف كان فالدليل على اعتبار البلوغ ، الاجماع الذى ادعى فى خصوص
المقام ، والاجماع بل الضرورة التى ادعاها صاحب الجواهر - قدس سره - على
ان الصبى مسلوب العبارة ، فاذا كانت عبارته مسلوقة فاستنباطه ونظره بطريق اولى ،
مضافاً الى ذكر «الرجل» فى حسنة ابي خديجة (١) - بناء على دلالتها على حجية
الفتوى وكون المراد بالرجل ما يقابل الصبى ايضاً - والى ان اعتبار العدالة - كما
سيمجىء - يلزم اعتبار البلوغ ايضاً .

ثم انه لا يخفى ان محل الكلام هو اعتبار البلوغ فى زمان العمل بفتويه واخذها
منه لافى زمن تحقق الاستنباط ، فاذا تصدى المجتهد للاستنباط قبل البلوغ فاراد المقلد
الرجوع اليه بعده فلان منع منه اصلاً بل هو خارج عن محل النزاع كما انه اذا رجع
اليه المقلد فى حال بلوغه فمات المجتهد فله ان يبقى على تقليده وان كان استنباطه
قبل البلوغ ولم يعمل بفتاويه بعد البلوغ اصلاً لما سيمر عليك من عدم مدخلية العمل
فى جواز البقاء .

الثاني : العقل

واعتباره فى المرجع ظاهر عند العقلاء والمشرعة ، وقد ادعى انه مما اجمع

عليه الخلف والسلف، وادعى الاتفاق شيخنا الاعظم الانصارى - قدس سره على ما حكى عنه - وادلة التقليد وحجية فتوى المجتهد ظاهرة في اعتباره فانه و ان لم يقع التعرض لاعتبار العقل فيها بوجه الا ان نفس العناوين المأخوذة فيها لا ينطبق الا على العاقل ، فان المجنون لا ميزان لفهمه واستنباطه كما انه لا ملاك لاعماله واقواله ، وكذلك السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم فانه لا خفاء في اختصاصها بالعالم العاقل .

نعم المجنون الادوارى فى حال الافاقة لا مانع عند العقلاء من الرجوع اليه كما قد حكى القول به عن بعض متأخرى المتأخرين كصاحبى المفاتيح والاشارات ، كما انه لو فرض ان المجنون الدائى كان جنونه فى جهة خاصة وامر مخصوص بحيث لا يتعدى عن تلك الجهة بوجه ولا يكون له مظهر غيرها لا يبعدان يقال بعدم خروجه عن السيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى العالم فانه لو فرض ان الطبيب كان جنونه منحصرأ فى جهة غير مرتبطة بالطبابة اصلا وعلم بعدم تعدى جنونه عن غير تلك الجهة فهل هو خارج عن جريان السيرة ؟ الظاهر عدم اللهم الا ان يكون الاجماع منعقدأ على عدم حجبية فتويه فى المقام .

ثم انه يدل على اعتبار العقل - مضافأ الى ما ذكر - الدليل على اعتبار العدالة - على ما سيجىء - فان اعتبار العدالة لا ينفك عن اعتبار العقل كما هو غير خفى .

الثالث : الايمان

والمراد من اعتبار الايمان - الذى مرجعه الى كونه شيعياً امامياً - انه هل يجوز الرجوع الى غير الامامى اذا كانت فتاويه وآرائه مأخوذة عن المدارك المعتبرة عند الامامى وكان استنباطه منحصرأ فى خصوص الادلة التى يرجع اليها المجتهد الامامى ، والافعدم جواز الرجوع الى غير الامامى فى فتاويه المأخوذة عن المدارك المعتبرة عند نفسه مما لا ينبغى النزاع فيه وهو خارج عن محل الكلام

كما هو ظاهر .

وقد استدلل على اعتبار الايمان فى المجهتد الذى يرجع اليه للتقلد بوجه :

منها : دعوى الاءماع من السلف والءلف على شرطية الايمان فى المجهتد

الذى يرجع اليه .

واورد على هذه الدعوى بان الاءماع المءعى لىس من الاءماعاء التعبءية حتى ىسءكشف به قول المعصوم (ع) لا ءءمال ان يكون مستءداً الى بعض الوجود التى اسءدل بها على اعتبار الايمان ، ومعه لامءال للاعءماء عليه .

والءواب عن هذا الاءراء - مءافاً الى انه لا ىءتمع الاءراء بذلك مع ما صرء به المورء فى اءلة اشءراط العءالة من ان المرءكز فى اءهان المشءرة الواصل ذلك الىهم ىءأبءءءءم ءءم رضى الشارع بزءامة من لا عءالة له فضلا عن العقل والاءمان ، فان ءبوء هذا الاءركاز ىنافى دعوى عءم اسءكشاف قول المعصوم (ع) وعءم العلم برأيه و نظره - ان مجرد اءءمال الاسءناء الى بعض الوجود الضعيفة ءبر الصالءة للاستءلال لا ىقءء فى اصالة الاءماع واسءكشاف رأى الاءمام (ع) كما هو ظاهر .

ومنها مقبولة عمر بن ءنظلة (١) وءسنة ابى ءءءءة (٢) ففى الاءولى « ىنظر ان من كان منكم ممن قءروى ءءءءنا » وفى الثانية « ولكن انظروا الى رءل منكم ىعلم شىءاً من قضايانا (قضائا نل) » فان قوله (ع) : « منكم » فى الروائىءن ظاهر فى اءءبار المماثلة فى الاءمان والاعءقاء بامامءهم .

و ىرد عليه - مءافاً الى ماسىءىء انشاء الله ءعالى من ان مورء الروائىءن باب القضاء وفصل الءصومة ولا ملازمة بىن اءءبار شىء فى القاضى واعءباره فى المفىء - ان ءءمصىص الءكم بءصوء الواءء لوصف الايمان على ما هو المءفاهم عرفاً من

(١) ءل ءءاب القضاء ابواب صفاء القاضى الباب الءاسع ء - ١

(٢) « « « « « « الباب الاءول ء - ٥

الروايتين انما هو لاجل كون غير الواجد لا تكون فتاواه مأخوذة عن المدارك المعتمدة عند الامامى غالباً فلا دلالة لهما على عدم اعتبار نظره اذا احكم بحكمهم (عليهم السلام) وافتى على طبق رواياتهم والاصول المعتمدة فى الفتوى عند المجتهد الامامى .

ومنها رواية على بن سويد المتقدمة قال : كتب الى ابو الحسن (ع) وهو فى السجن : لاتأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم، انهم ائتمنوا عن كتاب الله فحرفوه وبدلوه . (١)

ويرد على الاستدلال بهان الظاهر منها كون المانع هى الخيانة الموجبة لعدم الايمان ، والثوق والاطمينان لامجرد اعتقاد الخلاف وان علم باستناد فتويه الى المدارك المعتمدة عند الامامية ، ويؤيده ان الرواية شاملة للرجوع الى راوى الحديث واخذ الرواية منه مع انه لا يعتبر فيه الايمان بل يكفى الثوق والاطمينان ، هذا مضافاً الى ضعف سند الرواية .

ومنها رواية احمد بن حاتم بن ماهويه المتقدمة ايضاً فى ادلة حجج الفتوى قال : كتبت اليه يعنى ابا الحسن الثالث (ع) اسئله عمن اخذ معالم ديني ، وكتب اخوه ايضاً بذلك ، فكتب اليهما : فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوا كما انشاء الله تعالى . (٢)

ويرد على الاستدلال بها - مضافاً الى ضعف السند ايضاً - ان الامر بالاعتماد على المسن فى حبههم و كثير القدم فى امرهم انما هو لما ذكرنا من عدم الايمان بغير الامامى ، مع ان اعتبار هذين الوصفين مخالف للاجماع القطعى لان غاية ما هناك اعتبار الايمان بل العدالة - كما سيحىء - واما كونه مسناً فى الحب وله قدم كثير فى

(١) نل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الحادى عشر ح - ٤٢

(٢) « « « « « « « « « « الباب الحادى عشر ح - ٤٥

امرهم فلا يكون بمعتبر قطعاً . مع ان صدر الرواية يدل على اعتبار الوصفين وذيلها على كفاية وصف واحد فلا تخلو عن شبه مناقضة فتأمل .

فانقح ان الدليل على اعتبار الايمان هو الاجماع الكاشف بضميمة ما يدل على اعتبار العدالة فان اعتبارها لا ينفك عن اعتبار الايمان كما هو ظاهر .

الرابع : العدالة

واعتبارها فى المفتى الذى يرجع اليه للتقليد لا يكاد يستفاد من شىء من الادلة الواردة فى باب التقليد وحجية فتوى المجتهد لعدم دلالة الادلة اللفظية على اعتبارها، وعدم التعرض لها ، والسيرة العقلانية - التى هى العمدة فى الباب - غايتها افادة اشتراط الوثاقة فانها وان كان ملاكها رجوع الجاهل الى العالم الا انه حيث يكون الغرض من الرجوع رفع الجهل والوصول الى الواقع وهذا لا يتحقق مع عدم الوثاقة والاعتماد فلما محالة تكون الوثاقة معتبرة واما الزائد عليها فلا .

وقد استدل على اعتبار العدالة - مضافاً الى الاجماع بالنحو الذى عرفت فى اعتبار الايمان - برواية الاحتجاج الطويلة المتقدمة فى ادلة حجية فتوى المجتهد عن ابي محمد العسكري (ع) المشتملة على قوله (ع) فى الذيل : «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) . (١)

والكلام فى هذه الرواية تارة من حيث السند واخرى من جهة الدلالة .

اما من الجهة الاولى فقد روى الصدوق عن محمد بن القاسم الاسترابادى - مشافهة من غير واسطة - التفسير المنسوب الى الامام ابي محمد العسكري (ع) و اكثر من النقل عنه فى اغلب كتبه الموجودة بايدينا واعتمد على ما فيه ، وتبعه على ذلك جملة من الاساطين كصاحب الاحتجاج وصاحب الخراج ، وابن شهر آشوب

صاحب المناقب فى مواضع عديدة ، والمحقق الكركى ، والشهيد الثانى ،
والمجلسيين .

ولكنه ضعف العلامة - فى الخلاصة - محمد بن القاسم بقوله : «ضعيف كذاب
روى - يعنى الصدوق - عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين احدهما يعرف بيوسف
ابن محمد بن زياد والآخر بعلى بن محمد بن يسار عن ابويهما عن ابى الحسن
الثالث (ع) والتفسير موضوع عن سهل الديباجى عن ابيه باحدِيث من هذه
المناكير» .

قال المحدث النورى فى خاتمة المستدرک بعد نقل هذه العبارة : « ولم يسبقه
فيما بايدنا من الكتب الرجالية والحديث احد سوى الغضائرى ولم يلحقه ايضاً احد
سوى المحقق الداماد » ثم ذكر عين عبارته واورد عليه ما اورده المحققون من الطعن ،
ثم ذكر فى ذيل كلامه اسامى جماعة من المعتمدين على هذا التفسير كالاستاذ الاكبر
فى التعليقة والمجلسيين والحر العاملى والمحدث الجزائرى وجمع آخر واختار هو
ان التفسير داخل فى جملة الكتب المعتمدة .

اقول : محصل الاشكال فى هذا المجال - تارة - من جهة ضعف محمد بن
القاسم الاستر ابادى وجهالة الرجلين اللذين رواه عنهما - واخرى - من جهة انه
حكى صاحب المناقب عن معالم العلماء ان الحسن بن خالد البرقى اخا محمد بن خالد
من كتبه تفسير العسكرى من املاء الامام (ع) مائة وعشرون مجلداً . مع ان التفسير
الموجود بايدنا مجلد واحد مشتمل على تفسير سورة الفاتحة وبعض سورة البقرة .

ويمكن دفع الاشكال من الحيثية الاولى بان اعتماد الصدوق عليه واكثر نقله
عنه فى كتبه المتعددة يكفى فى توثيقه ، وتضعيف الخلاصة مستند الى الغضائرى
الذى اشتهر بضعف تضعيفاته ، والرجلان اللذان روى عنهما قد حكى عن الطبرسى
التصريح بانهما من الشيعة الامامية .

ومن الحيثية الثانية بان الظاهر كون التفسير الموجود جزء من ذلك التفسير الكبير لامغائرآله ، فان ابن شهر آشوب الذي هو الاصل في النسبة الى البرقي ينقل في مناقبه عن التفسير الموجود الذي رواه الاسترابادى فيظهر من ذلك عدم انحصار السند بالاسترابادى ومع ذلك كله فلا يحصل للنفس اطمينان بالكتاب المذكور خصوصاً مع ملاحظة اشتماله على ما لا يوجد في غيره من المعاجز الغريبة والقصص الطويلة.

واما من جهة الدلالة فربما يقال - كما قيل - بان الرواية لا تدل على اعتبار ازيد من الوثيقة لأنها وردت في مقام بيان ماهو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم نظراً الى ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام والتفتوا الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله ومع هذا قلدوهم فلذلك ذمهم الله، ثم بين - ع - ان عوامنا ايضاً كذلك اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود فاما من كان من الفقهاء - الخ - فحاصل كلامه - ع - : انه انما يجوز ممن هو مورد الوثوق ومأمون عن الخيانة والكذب ولادلاله على اعتبار ازيد من الوثيقة بوجه .

ولكنه يرد على هذا القول بان صدر الرواية وان كان في مقام مذمة اليهود و مذمة عوامنا اذا كانوا مثل عوامهم الا ان ذيلها هو قوله (ع) : فاما من كان من الفقهاء - الخ - في مقام افادة ضابطة كلية وقاعدة عامة لمورد جواز التقليد ومن الواضح ان القيود المأخوذة في هذه الضابطة لا تكاد تنطبق على اقل من العدالة المصطلحة ، ومع ملاحظة هذا الذيل المشتمل على الضابطة لا محيص عن الالتزام باعتبار العدالة لعدم المنافاة بينه وبين صدره الوارد في مقام مذمة اليهود ومذمة عوامنا اذا كانوا مثلهم كما هو ظاهر .

ثم انه ربما يستدل على اعتبار العدالة - المستلزم لاعتبار العقل والايمان بل

البلوغ ايضاً - بان المرتكز في اذهان المشرعة الواصل ذلك اليهم يدأيد عدم مرضى الشارع بزعمامة من لاعدالة له فضلاً عن لايمان له اولاً عقل له فان المرجعية في التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ، وكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لاقيمة له لدى العقلاء والشيعية المراجعين له خصوصاً بعد ملاحظة عدم مرضى الشارع بامامة من هو كذلك في الجماعة حيث اشترط في امام الجماعة العدالة فماظنك بالزعامة العظمى التي هي من اعظم المناصب بعد الولاية .

و مرجع هذا الوجه الى الاولوية القطعية بالاضافة الى اعتبار العدالة في الزعامة والمرجعية التي هي الفضيلة المتوسطة بين منصب الولاية الذي يعتبر فيه العصمة وبين منصب الامامة للجماعة الذي لا يكفي فيه اقل من العدالة المصطلحة ، فاذا كانت العدالة معتبرة فيه قطعاً فاعتبارها في المنصب الذي هو فوق هذا المنصب بدليل اعتبار الاجتهاد وملكية الاستنباط بطريق اولى .

لايقال : الاولوية ممنوعة ، والسند عدم اعتبار العدالة في الراوى الذى هو مستند المجتهد - باعتبار روايته - فى الوصول الى الحكم واستنباطه فاذا كان مجرد الوثيقة كافيأ فى الراوى كما هو الحق فى المجتهد ايضاً كذلك ، ويؤيده عدم اعتبار ازيد من الوثيقة فى السيرة العقلائية التي هي الاساس فى باب التقليد ورجوع الجاهل الى العالم - كما مر مراراً - .

فانه يقال : قياس المرجعية بباب الراوى والرواية مع الفارق فانه لايعتبر فى الراوى بما هو راو او ازيد مما يعتبر فى سائر الاخبارات والحكايات فان الرواية مصداق من مصاديق الخبر والحكاية ، ولايعتبر فيه عند العقلاء والشارع ازيد من الوثيقة الموجبة للاعتماد بصدق الراوى وعدم تعمه للكذب وبيان خلاف الواقع ، واما المرجعية فى الفتوى فهى من المناصب الالهية ولها خصوصيات وشرائط زائدة على الخصوصيات المعتبرة عند العقلاء فى رجوع الجاهل الى العالم ، فاذا كانت العدالة معتبرة فى

منصب الامامة للجماعة مع انه منصب جزئى لا يبلغ من الاهمية منصب المرجعية بوجه
 فاعتبارها فى المرجع بطريق اولى .
 فالانصاف تمامية هذا الوجه وعدم جواز المناقشة فى اعتبار العدالة فى المجتهد
 الذى يرجع اليه للتقليد واخذ الفتوى .

الخامس : الرجولية

غير خفى ان السيرة العقلائية التى هى الاساس فى باب التقليد والعمدة فى جوازه
 لافرق فيها بين ان يكون العالم الذى يرجع اليه الجاهل رجلا او امرئة فلا بد فى اثبات
 الاختصاص بالرجل فى الشرع من اقامة دليل رادع عن هذه الطريقة واعمالها فى
 الشريعة ، وما يمكن ان يكون رادعاً امور :

احدها : مشهورة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال ابو عبد الله
 جعفر بن محمد الصادق (ع) : اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن
 انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضاءنا) . (١)

وقد اورد على الاستدلال به الاعتبار الرجولية - تارة - بان ذكر «الرجل»
 لادلالته فيه على دخالته واعتباره لان ذكره اما يكون لاجل كونه احد المصاديق كما فى
 قوله رجل شك بين الثلث والاربع واشباهه ، واما لاجل ان الغالب المتعارف فى
 القضاء هو الرجولية بل لم تستعهد قضاوة النساء ولو فى مورد واحد فاخذ عن الرجولية
 من باب الغلبة لامن جهة التبعيد وافادة الحصر - واخرى - بان الرواية واردة فى باب
 القضاء ولم يقم دليل على ثبوت الملازمة بينه وبين باب الافتاء فضلا عن الاولوية
 كما لا يخفى .

ويمكن الجواب عن الايراد الاول بان ذكر «الرجل» فى مقام القضاء الضابطة

الكلية و افادة القاعدة العامة ظاهر فى الاختصاص والدخالة واحتمال كونه احد المصاديق ، او كون ذكره من باب الغلبة لامجال له مع ظهور القيد فى الاحتراز - كما هو الاصل فى باب القيود المأخوذة فى الموضوعات - وبالجملة مع احتمال مدخلية القيد لوجه لرفع اليد عن الظهور الا ان يقوم دليل على العدم كما فى المثال المذكور .

واما الايراد الثانى فالظاهر وروده فان اعتبار الرجولية فى القاضى الذى يرجع اليه المترفعان ولازمه تحقق الشافه لادلاله فيه على اعتبارها فى المرجع الذى لا يكون المهم الآرائه وانظاره وربما تكون مجموعة فى رسالة منتشرة لايحتاج المقلد الى الرجوع الى شخصه طيلة حياته ، مع ان القاضى لابدوان يكون رجلا حتى يمكن له حفظ التعادل ولايقع متأثراً عن دعوى المدعى او انكار المنكر والنساء بعيدة عن المتانة وعدم التأثير بمراحل ، واين هذا من المرجعية التى لايعتبر فيها شىء من ذلك فقيام الدليل على اعتبار الرجولية فى القاضى لايلزم الدلالة على اعتبارها فى باب الافتاء بوجه .

ثانيها : مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة (١) وفيها : « ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا » .

ويرد على الاستدلال بها - مضافاً الى ما عرفت من عدم الملازمة بين باب القضاء وباب الافتاء - عدم الدلالة على اعتبار الرجولية فى باب القضاء ايضاً فان قوله (ع) : « من كان » مطلق لا اختصاص له بالرجال وضمير الجمع المذكور لايفيد ذلك بوجه لان النظر انما هو الى اعتبار المماثلة فى الايمان والاعتراف بالولاية والامامة كما هو غير خفى .

ثالثها : قوله (ع) فى رواية الاحتجاج المتقدمة (١) : «فامان كان من الفقهاء صائناً للخ» فان فرض الموضوع الفقيه المذكور باعتبار الجمع يسكن ان يقال بدلالته على الاختصاص وعدم سعة دائرة التقليد بنحو يشمل النساء ايضاً فتأمل .

رابعها وهو العمدة : الاولوية القطعية للمقام بالاضافة الى باب الامامة للجماعة الذى لم يرض الشارع فيه بامامة المرثة للرجال فى صلوة الجماعة فانه اذا لم يجز المرثة التصدى لمنصب الامامة مع انه من المناصب التى لا يبلغ من الالهية والعظمة منصب المرجعية والزعامة فعدم جواز تصديها لذلك المنصب بطريق اولى .

نعم نتيجة هذا الدليل عدم جواز رجوع الرجال اليها فى اخذ الفتوى والعمل عليها واما عدم جواز رجوع النساء ايضاً مع انه يجوز لها الامامة للنساء فلا بد من الاستدلال له بعدم القول بالفصل فى المقام قطعاً ضرورة انه لم يحتمل احد الفرق فى المقام بين رجوع الرجال ورجوع النساء كما لا يخفى .

فانقدح من جميع ذلك اعتبار الرجولية فى المرجعية خصوصاً مع وضوح مذاق الشارع بالاضافة الى هذه الطائفة التى لا تكون الوظيفة المرغوبة منهن الا لتستر والجهات الراجعة الى الامور البيتية الداخلية لا الاجتماعية المطلوبة من الرجال.

السادس : الحرية

وقد حكى عن جماعة - منهم الشهيد الثانى قدس سره - اعتبارها بل نسب الى المشهور ونسبه صاحب العروة الى القليل مشعراً بتردده فيه بل ميله الى العدم وهو الاقوى لعدم ثبوت الردع عن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم بلا فرق بين ان يكون العالم حراً او مملوكاً .

وقد مر مراراً انها هى الاساس والعمدة فى باب التقليد ورجوع العامى الى المجتهد فى الاحكام الشرعية ، ومجرد كون المملوك غير قادر على شىء كما وصف

الله تبارك وتعالى اياه بقوله عز من قائل: «ضرب الله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» (١) لادلالته فيه على عدم صلاحيته للمرجعية فان عدم القدرة مرجعه الى عدم الاستقلال وافتقار اعماله و افعاله الى رضا المولى و اذنه او اجازته ، وعدم الاستقلال لا يلازم عدم الصلاحية لها ، كما انه ليس منقصة موجبة للسقوط عن الوفاق والانتظار لعدم مدخلية الرقية فى تنقيص الجهات الكمالية الدنيوية او الاخروية كما هو ظاهر .

السابع : كونه مجتهداً مطلقاً .

لاخفاء فى ان المجتهد المتجزى - بناء على امكان التجزى فى الاجتهاد و جواز حصول مرتبة من ملكة الاستنباط بحيث يقدر به على استنباط بعض المسائل كما هو الحق - يجوز له بل يجب عليه ان يعمل على طبق آرائه وانظاره ولا يجوز له الرجوع فيما استنبطه او فيما يقدر على استنباطه من المسائل - على الخلاف المتقدم - الى الغير ، لعدم وجود ملاك التقليديه فان مناطه رجوع الجاهل الى العالم ، لا العالم الى مثله خصوصاً مع اختلافهما فى النظر واعتقاد خطأ الغير واشتباهاه .

واما جواز رجوع العامى الى المتجزى فى خصوص ما استنبطه من الاحكام فمحل اشكال وقد صرح صاحب العروة - قدس سره - بعدم الجواز وهو ظاهر سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - فان ظاهر اعتبار كونه مجتهداً هو اعتبار كونه مجتهداً مطلقاً ، ولكنه لا بد فى هذا الامر - كسائر الامور المتقدمة - من اقامة الدليل على ثبوت الردع عن السيرة العقلائية فى محيط الشريعة بالاضافة الى هذه الخصوصية ، و مع عدم ثبوته يكون مقتضى السيرة عدم الفرق بين المطلق والمتجزى ، ضرورة ان العقلاء يرجع جاهلهم فى شيء الى العالم بذلك الشيء ولا يعتبرون العلم بغيره اصلاً بل ربما يرجعون المتجزى على غيره فيما اذا كان اعلم فيما استنبطه من

المطلق لممارسته فيه ، وصرف عمره فى الجهات والخصوصيات الراجعة اليه .
و بالجمله لاشكال فى عدم الفرق من جهة السيرة بين المطلق والمتجزى
فلا بد للقائل بالفرق من اقامة دليل على الردع ، فنقول : ما يمكن ان يكون
رادعاً امور :

الاول : آية النفر (١) المتقدمة الدالة على اعتبار انذار «الفقيه» وترتيب الاثر
على قوله ورايه .

وفيه - بعد الغض عن عدم دلالة الآية على جواز التقليد بالكيفية التى هى محل
البحث كما اسلفنا فيه الكلام مفصلاً - اولا : ان غاية مفاد الآية حجية قول الفقيه ،
ولادلالة لها على حصر الحجية فيه حتى تصلح للردع عن السيرة ، ومجرد اثبات الحجية
لرأى الفقيه لا ينافى ثبوتها لرأى غيره من المتجزى الذى استنبط واحداً او اثنين من
الاحكام الالهية الا اذا استفيد الانحصار ، والآية بعيدة عن افادته .

وثانياً : ان المراد من «الفقيه» المذكور فى الآية ليس الا العارف بكثير من
المسائل الفقهية لا خصوص المجتهد المطلق الذى يكون له ملكة استنباط جميع
المسائل ، وبعبارة اخرى : النسبة بين عنوان «الفقيه» وعنوان «المجتهد المطلق»
عموم وخصوص من وجه ضرورة انه ربما لا يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً كما فيما اذا
لم تكن له تلك الملكة ، وربما لا يكون المجتهد المطلق فقيهاً كما فيما اذا لم يتصد
المطلق للاستنباط اصلاً وان كانت الملكة حاصلة له .

و دعوى ان الملكة تتوقف على الاستنباط فكيف يمكن حصولها بدونها .
مدفوعة بان الاستنباط يتوقف على الملكة ، فلو كانت الملكة متوقفة عليه لدار ، من
دون فرق فى هذه الجهة بين المطلق والمتجزى ، فكما ان الملكة فى الثانى تكون

متقدمة على الاستنباط فكذلك في الاول و عليه فلا دلالة للاية على اعتبار الاجتهاد المطلق بوجه .

الثاني : آية السؤال (١) المتقدمة ايضاً ، ودالتها على وجوب السؤال عن خصوص اهل الذكروان كانت ظاهرة باعتبار ظهور الوجوب في الوجوب التعييني عند دوران الامر بينه وبين التخييري - كما حقق في محله من الاصول - الا انه يرد على الاستدلال بها - تارة - عدم دلالتها على حجية فتوى الفقيه و رأى المجتهد بوجه لا بلحاظ سياقها الظاهر في كون المراد باهل الكتاب هم علماء اليهود والنصارى ، ولا بلحاظ ماورد في تفسيرها من كون المراد به الائمة الطاهرين - صلوات الله عليهم اجمعين - و ثانيا - عدم ملازمة الاهلية للذكر للاجتهاد المطلق لما بينا من ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه .

الثالث : رواية الاحتجاج (٢) المتقدمة المشتملة على قوله (ع) : «وامان كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الخ» وقد مر الكلام في سندها و ما يتعلق بالتفسير المنسوب الى العسكري (ع) و اما دلالتها فربما يقال : ان دلالتها على الحصر مورد المناقشة لان الرواية ليست بصدد بيان ان المقلد - بالفتح - يعتبر ان يكون فقيهاً ، وانما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود وعلمائنا ، وعوامهم و عوامنا ، و ان عوامهم مع انهم كانوا يعرفون علمائهم بانواع الفسق والفجور والتفتوا الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده و اتباعه ، قد قلدوهم واتبعوا آرائهم ولذلك ذمهم الله - سبحانه - واما عوامنا فلا يكونون مثلهم الا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و مع ذلك لم يرفعوا يدهم عن تقليدهم فهم ايضاً

(١) سورة الانبياء آية - ٧

(٢) نل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي الباب العاشر ح - ٢٠

مثل عوام اليهود فالرواية بصدد بيان الفارق من هذه الجهة وليست بصدد بيان اعتبار الفقاهة بوجه .

والجواب عن هذا الكلام ما ذكرنا سابقاً من ان اشتمال الرواية على بيان قصة علماء اليهود وعوامهم والفرق بين عوامنا وعوامهم لا يلازم عدم كون ذيلها متعرضاً لبيان ضابطة كلية وقاعدة عامة لمن يجوز الرجوع اليه وتقليده فى المسائل ، والظاهر كونه مسوقاً لذلك وانه بصدد بيان القاعدة حتى تكون هى المرجع فى الباب ، ومن الواضح ان اخذ الفقاهة فى الموضوع ظاهر فى الخصوصية والمدخلية وانه لا يجوز تقليد غير الفقيه والرجوع اليه فى آرائه .

نعم يرد على الاستدلال بها ما ذكرنا فى آية النفر من عدم ملازمة الفقاهة للاجتهاد المطلق وكون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه .

الرابع : مقبولة عمر بن حنظلة (١) المتقدمة المشتملة على قوله (ع) : «ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً» فان المصدر المضاف وكذا الجمع المضاف يفيدان العموم ، فاللازم حصول الملكة المطلقة التى يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام من ادلتها ، و دلالتها على الحصر واضحة بعد كونها بصدد بيان القيود المعتبرة فيمن يجوز ان يرضوا به حكماً .

ولكنه يرد على الاستدلال بها - مع الغض عن الكلام فى سندها وعن عدم دلالتها على حكم المقام لورودها فى باب القضاء الذى لا ملازمة بينه وبين باب الافتاء - انه لا مجال لحمل الرواية على كون المراد بها هو معرفة جميع الاحكام والنظر فى جميع المحللات والمحرمات ضرورة امتناع المعرفة الفعلية والنظر الفعلى فى جميعها ، وحمل المعرفة والنظر على قوة المعرفة وملكة النظر مع انه مناف لظاهر هذين اللفظين ، مخالف لقوله : «روى حديثنا» فانه من الواضح انه ليس المراد منه الا الرواية الفعلية لا الصلاحية للرواية والقابلية لها كما لا يخفى .

فاللازم - بعد عدم كون المراد به هو رواية الحديث ولو واحداً والنظر فى الحلال والحرام كذلك - حمل الرواية على كون المراد هو الذى ينطبق عليه عرفاً انه

راوى احاديث اهل البيت (عليهم السلام) والناظر فى حلالهم وحرامهم ، والعارف باحكامهم ، وهو يصدق بالنظر فى جملة معتدبها من المسائل ومعرفة شىء كثير من احكامهم ، وعليه فلا دلالة لهذه الرواية ايضاً على اعتبار الاجتهاد المطلق اصلاً .

ثم انه ربما يقال بانه يعارض المقبولة فى نفس موردها حسنة ابى خديجة (١) المعروفة المتقدمة ايضاً المشتملة على قول ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام : «اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه» نظراً الى انها تدل على ان العلم ببعض احكامهم وقضاياهم كاف فى باب القضاء لظهور كلمة « من » فى التبويض ، ولا يمكن ان تكون بيانية لانه - مع مخالفته لظاهر مثل هذا التعبير كما هو غير خفى - يلزم على هذا التقدير ان يقال : « اشياء من قضايانا » اوبنحو الجنس كما فى قوله - تعالى - : «فاجتنبوا الرجس من الاوثان» . (٢)

وبالجملة : لامجال للمناقشة فى دلالة الرواية على كفاية العلم ببعض نظراً الى كلمة «من» ولا فرق من هذه الجهة بين ماورد على طريق الشيخ فى التهذيب من قوله : «من قضايانا» وماورد على طريق الكلينى والصدوق - قدس سرهما - من قوله : «من قضائنا» ضرورة ان كلمة «القضاء» بنحو الافراد لا ظهور فيها فى خصوص الحكم فى مقام الترافع بل هو بمعنى طبيعة الحكم وماهيته فالاختلاف بينه وبين قوله : «قضايانا» انما هو فى الافراد والجمع كما هو غير خفى . وبالجملة : فالحسنة تعارض المقبولة بحسب الظاهر .

ولكن مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين - بعد عدم ظهور المقبولة فى اعتبار المعرفة بجميع الاحكام كما عرفت وعدم دلالة الحسنة على تقدير التبويض ايضاً على كفاية مجرد العلم ببعض الاحكام ولو واحداً او اثنين ، لانه مضافاً الى عدم المناسبة حينئذ بين الحكم والموضوع ضرورة ان مجرد العلم بحكم واحد لا يوجب

(١) مثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الاول ح - ٥

(٢) سورة الحج آية - ٣٠

صلاحية العالم به لان يصير حكماً ، يكون المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد كون احكامهم وعلومهم كثيرة جداً بل غير متناهية بالاضافة الى غيرهم من البشر ، هو العلم بجملته معتد بها من احكامهم كما فى نظائر المقام فانه لايقال لمن عنده درهم : ان عنده شيئاً من المال ، ولمن عرف مسألة واحدة من علم النحو مثلاً انه لا يكون خالياً عن هذا العلم - ان يقال : انه لا بد من ان يكون عنده مقدار من احكامهم بحيث يصدق عليه عنوان «الراوى لحديثهم» و «الناظر فى حلالهم وحرامهم» و«العارف باحكامهم» فلا معارضة بين الروايتين اصلا بل الجمع العرفى موجود ولكنهما - كما مرت الاشارة اليه مراراً - و اردان فى باب القضاء الذى لاملزمة بينه وبين باب الافتاء مع عدم دلالتهما على اعتبار الاجتهاد المطلق الذى هو المدعى فى المقام.

وانقدح من جميع ما ذكرنا انه لم يثبت الردع عن السيرة العقلائية الجارية على عدم الفرق بين المطلق والمتجزى فى مقام الرجوع نعم لو كان هناك اجماع على عدم الجواز بالاضافة الى المتجزى فى محيط الشريعة والافمقتضى القاعدة والادلة عدم الفرق .

نعم لا يبعد ان يقال : ان المستفاد من مجموع الادلة المتقدمة مع عدم خلوشىء منها عن المناقشة - سنداً او دلالة - اعتبار الفقاهة والنظارة ومعرفة جملة معتد بها من الاحكام بحيث ينطبق عليه هذه العناوين بنظر العرف وانه لا يجوز تقليد المتجزى الذى لم يتجاوز استنباطه عن مسألة واحدة او اثنتين او الثلاث ونظائره .

الثامن والتاسع من شرائط المفتى الذى يجوز الرجوع اليه وتقليده ، الحيوية والاعلمية وسيأتى البحث عن كل واحد منهما مفصلاً انشاء الله تعالى فانتظر .

العاشر : ان لا يكون متولداً من الزنا

اقول : لم يقم دليل خاص على اعتبار هذا الامر فى المرجع ، ومجرد كونه

منقصة لا يقتضى ذلك ، مع انه لو اريد بها المنقصة الدينية - كما هو الظاهر - فلا
نعنى بها الاعدم الصلاحية لبعض الشؤون والمناصب ، وهو اول الكلام فى المقام
ضرورة ان البحث بعد فرض اسلامه و عدالته وترتب احكام المسلمين عليه ، وان
كان المراد بها المنقصة الدنيوية الراجعة الى انحطاط مقامه وشأنه بالاضافة الى
غيره ، فكونها مانعة عن ذلك لم يدل عليها دليل والايلزم عدم صلاحية مثل الاعمى
للمرجعية ايضاً .

نعم الدليل على ذلك الاولوية القطعية الثابتة للمقام بالاضافة الى الامامة للجماعة
فاثبت ان الشارع لم يرض بامامته لهم فى الجماعة مع انه منصب جزئى فكيف يرضى
بصلاحيته للرجوع اليه وزعامته مع انه من المناصب المهمة الالهية كما لا يخفى .
الحاديعشر : ان لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها ، مكباً عليها ، مجدداً
فى تحصيلها .

و هذه العناوين مقتبسة من العناوين المأخوذة فى رواية الاحتجاج (١)
المتقدمة ، وظاهر الماتن - دام ظله - ان مفادها امر زائد على العدالة ، وقدم البحث
عن سند الرواية مفصلاً ، واما دلالتها فربما يقال بان ما يمكن ان يستفاد منه امر زائد
على العدالة هو قوله (ع) : «مخالفاً لهواه» لان سائر العناوين لا يدل على ازيد من
العدالة بوجه .

وربما يورد عليه بانه ان كان المراد به هى المخالفة للهوى ولو فى المباحات الشرعية
فلا مساغ للاخذ به لعدم تحقق الاتصاف بذلك فى غير المعصوم (ع) الابنحو الشذوذ
غايته ، وان كان المراد المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع فهو عبارة اخرى عن
العدالة ولا يكون امراً زائداً عليها .

ولكن الظاهر ان المراد به هى المخالفة للهوى فى خصوص المباحات ولكن

مسئلة ٤- لا يجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحى الى الحى المساوى

على الاحوط، ويجب العدول اذا كان الثانى اعلم على الاحوط. (١) *

لا يصدق على من ارتكب مباحاً واحداً او متعدداً انه لم يخالف هو اه ضرورة ان المتفاهم عرفاً من ذلك ان يكون عبداً لهواه تابعاً له فى كل ما يشتهيه ويتلذبه ، ومجرد الاتيان بجملة من المباحات لا ينافى المخالفة له بوجه .

فالانصاف ان هذه الجملة تدل على امرزائد على العدالة ولا توجب انحصار الدائرة فى افراد يكونون فى غاية القلة والشذوذ فاللازم - بناء على اعتبار سند الرواية - الالتزام بذلك والامناع منه فان المرجعية من المناصب المهمة الالهية ، مرجعها الى الزعامة الكبرى والرئاسة العظمى فى عصر الغيبة ، فالاحوط بملاحظة ما ذكرنا اعتبار هذا الامر ايضاً .

(١) اقول : ينبغى قبل الورود فى هذه المسئلة ، التكلم فى مسئلة التخييريين

المجتهدين المتساويين فى الفضيلة التى تعرض لها سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - فى المسئلة الثامنة فنقول :

اذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة ، او كان كل منهما محتمل الاعلمية فلا اشكال فى ثبوت التخيير بينهما من جهة التقليد فيما اذا لم تعلم المخالفة بينهما و احتملت الموافقة فى الرأى والاعتقاد ، واما مع العلم بالمخالفة فالمعروف بين الاصحاب هو التخيير ايضاً وما قيل او يمكن ان يقال فى وجهه امور :

الاول : شمول اطلاقات ادلة التقليد و حجية فتوى المجتهد ورأيه لكلا

المجتهدين و كلا الرأيين والنظرين ونتيجته ثبوت التخيير بينهما .

واورد عليه بان فساد هذا الوجه مستغن عن البيان لان اطلاق ادلة الاعتبار لا يمكن

ان يشمل المتعارضين ، لان شمولها لاحدهما من غير مرجح ، و شمولها لهما معاً

يستلزم الجوع بين النقيضين او الضدين .

ويمكن النظر في هذا الايراد - مضافاً الى ما صرح به المورد في آخر كلامه من ثبوت معنى معقول للحججة التخيرية ، غاية الامر عدم الدليل عليه في مقام الاثبات فانه مرجع ذلك الى امكان شمول الدليل في ذلك المقام فينافى دعوى عدم الامكان في هذا المقام كما هو ظاهر - بانه لا مانع من شمول الاطلاقات بالنحو الذي سيأتى في البحث عن معنى الحججة التخيرية .

الثاني : السيرة العقلية الجارية على التخير في مثل المقام فانهم لا يتوقفون عن العمل بقول الطبيب - مثلاً - وترتيب الاثر عليه ولو علموا بالمخالفة بينه وبين طبيب آخر في كيفية العلاج او في اصل تشخيص المرض ، بل السيرة المتشرعية ايضاً جارية على ذلك لانهم يرون انفسهم مخيرين عند تساوى اصحاب الآراء من الفقهاء والمجتهدين في العلم والفضيلة .

واورد عليه بان جريان سيرة العقلاء على التخير مع العلم بالمخالفة ممنوع ، ومثال الطبيب اقوى شاهد على ذلك فانهم في مثله يحتاطون مع امكان الاحتياط ، او يتوسلون الى وجود مرجح لامحالة ، والسيرة المتشرعية لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين - صلوات الله عليهم اجمعين - اذ لم يصل اليها وجود مثل ذلك في زمانهم ولم يردع الائمة (ع) عنه حتى يكون ذلك كاشفاً عن الرضا والامضاء ، ومن الجائز ان تكون السيرة ناشئة من فتوى المقتين من الاصحاب بالتخير .

ويمكن دفع هذا الايراد بان اتصال سيرة المتشريعة بزمانهم (عليهم السلام) ورضاهم بذلك يستفاد من الارجاع الى اشخاص متعددين ورجوع المسلمين بانفسهم الى اصحابهم مع العلم بتساوى جمع منهم في الفضيلة وثبوت الاختلاف اجمالاً .

وبالجملة بعدما كان التقليد امرأ ثابتاً في زمن الائمة (عليهم السلام) كما تدل عليه الروايات الكثيرة ، لامجال لدعوى اختصاصه بما اذا كان المفتى من الاصحاب

محرز العلمىة اولم تعلم المخالفة بينه وبين غيره فى الرأى والاعتقاد كما هو واضح .
فالانصاف وجود السيرة المتشريعة على ذلك واتصالها بزمانهم بحيث يكون كاشفاً
عن رضاهم بل التأمل فى تلك الروايات من حيث السؤال والجواب فى بعضها يعطى
مفروغية التخبير فتأمل .

الثالث : دعوى الاجماع على ثبوت التخبير فى المسئلة وتؤيدها الشهرة
المحققة بين الاصحاب على ذلك .

واورد عليه بانه اجماع منقول بخبر الواحد ولا يمكن الاعتماد عليه ، مع ان
الاتفاق غير مسلم لان المسئلة من المسائل المستحدثة ولم يتعرض لها الفقهاء فى كلماتهم ،
بل لو فرض العلم باتفاقهم ايضاً لا يمكن الاعتماد عليه لاحتمال استناد المجمعين الى
احد الوجوه المذكورة فى المسئلة فلا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم (ع) .
والجواب عن هذا الايراد ان نقل الاجماع فى المقام انما يكون على نحو تكون
المسئلة مورداً للتسالم بين الاصحاب ، و ارسلها الناقل ارسال المسلمات ، وفى مثل
ذلك لامجال لدعوى ان الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يمكن الاعتماد عليه .

و دعوى كون المسئلة من المسائل المستحدثة غريبة جداً لانها عبارة عن
خصوص المسائل التى لم يكن لها موضوع فى الازمنة السابقة بل حدث موضوعها
تكويناً فى القرون المتأخرة ، ومن المعلوم فى المقام خلاف ذلك ، و عدم تعرض
الفقهاء فى كتبهم لادلالة فيه على كونها كذلك لان عدم التعرض انما هو لوضوح الحكم
فى المسئلة كما هو المرتكز فى ذهن المتشريعة بحيث لا يحتمل واحد منهم خلاف
ذلك ، واحتمال الاستناد الى احد الوجوه المذكورة مع ما عرفت من جريان السيرة
العقلانية على خلافه و كون ارسالها على نحو ارسال المسلمات غير معتنى به .

فالانصاف انه لامجال للمناقشة فى هذا الوجه بل هو العمدة فى الباب .

الرابع : دعوى الاجماع - كما فى كلام بعضهم - على ان العامى لا يجب

عليه الاحتياط بل يجوز له الاستناد - دائماً - الى فتوى المجتهد مع وجوده .
 واورد عليه بانه من الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو مما لا اعتبار به ، مع انه
 على تقدير تحققه وانعقاده لا يقتضى الالتزام بالتخير ، لان عدم العمل بالاحتياط كما
 يجتمع مع ثبوت التخير فى المقام ، كذلك يجتمع مع سقوط كلتا الفتويين عن
 الاعتبار ، واختيار العمل على وفق احدهما من جهة تنزل العقل الى الامثال الاحتمالى
 عند عجز المكلف عن الامثال الجزمى بمعنى عدم لزوم الاحتياط عليه وعدم ثبوت
 حجة لديه ولو تخيير أ .

الخامس : عموم الاخبار العلاجية - الواردة فى الخبرين المتعارضين ،
 الدالة على ثبوت التخير فى المتكافئين ، وفيما اذا لم يكن مرجح فى البين - وشمولها
 للمجتهدين المتساويين ، اما لاجل كون المقام من مصاديق موضوعها ، لان مرجع
 الفتوى الى الرواية غاية الامر انها رواية منقولة بالمعنى كما صرح به المحدث
 الجزائرى - قده - فى عبارته التى سيأتى نقلها ، واما بدعوى الغاء الخصوصية نظراً
 الى ان الفتوى وان كانت مغايرة للرواية الا انه لخصوصية للخبرين المتعارضين
 فى الحكم بالتخير بل يشمل تعارض مطلق الحجتين المتكافئتين ولو لم تكونا خبرين
 فتدل على ثبوت التخير فى المقام ايضاً .

والجواب عن هذا الوجه ان دعوى كون الفتوى من مصاديق الرواية غاية الامر انها
 رواية منقولة بالمعنى ممنوعة جداً - كما ستعرف فى البحث عن جواز تقليد الميت -
 كما ان دعوى الغاء الخصوصية ايضاً كذلك لوضوح الفرق بين الفتوى والرواية
 فكيف يمكن تعميم الحكم بالتخير الثابت فيها خصوصاً مع كون الحكم فى
 موطنه على خلاف القاعدة العقلية المقتضية للتساقط فى مورد التعارض وعدم وجود
 المرجح .

مضافاً الى ان لازم ذلك اعمال المرجحات فى ذلك الباب فى المقام ايضاً

فترجح الفتوى المخالفة للعامة مثلاً على الفتوى الموافقة لهم وغير ذلك من المرجحات ومن الواضح عدم ثبوت ذلك فى باب الفتاوى والآراء فهذا الوجه غير صحيح .

السادس : خصوص موثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) قال : سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمره والآخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال : يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه . (١)

بتقريب ان مورد السؤال ليس الاختلاف فى مجرد نقل الرواية بل الاختلاف فى الفتوى والنظر ، الناشئ من الاختلاف فى الرواية فان التعبير بالامر والنهى انما يناسب مقام الافتاء ولا يلائم مع نقل الرواية ، فان الراوى بما هو راو وليس له الامر والنهى ، فمورد الموثقة اختلاف الفتوى والنظر ، وسياق السؤال يعطى عدم ثبوت مزية فى البين واشتراك الرجلين فى الجهات الموجبة للرجوع اليهما كما لا يخفى فالحكم بالسعة فى الجواب المساوق للتخيير وارد فى المقام .

والجواب : ان مورد السؤال وان كان ما ذكر الا ان الجواب لادلالة فيه على التخيير بوجه بل مرجعه الى لزوم التأخير الى ان يلقى من يخبره وعدم ثبوت ضيق و استحقاق عقوبة عليه بالنسبة الى التأخير حتى يلقاه ، فدلالته على عدم الاعتناء بكلا الرجلين وعدم الاخذ بشيء من النظرين وعدم ترتيب الاثر على الامر والنهى اقرب من دلالته على التخيير ، والانصاف انه لا يستفاد من هذه الرواية حكم المقام نفيًا وإثباتًا .

وقد تحصل مما ذكرنا ان الحكم بالتخيير فى المجتهدين المتساويين نظرًا الى الاجماع وثبوت السيرة مما لا مجال للمناقشة فيه اصلاً .

نعم يبقى الكلام فى معنى الحجية التخييرية فنقول :

ذكر بعض الاعلام فى شرح العروة - على ما فى تقريراته - ان الحجية

التخييرية مما لا يعقل في مقام الثبوت ومحصل ما افاده في وجهه انه يحتمل فيها وجوه اربعة :

احدها : جعل الحجية التخييرية بمعنى جعل الحجية على هذا وذلك ، وهو مستلزم للجمع بين النقيضين او الضدين لان مرجعه الى ان الشارع قد اعتبر المكلف عالماً بالحرمة وعالماً بعدمها ، او عالماً بحرمة شيء وعالماً بوجوبه ، ولاجله لا تشمل ادلة الحجية لشيء من الفتويين .

ثانيها : جعلها بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين وهو عنوان «احدهما» الذي هو عنوان انتزاعي ، وهو ايضاً غير معقول في المقام وان كان متصوراً في غيره ولاجله التزمنا في الواجبات التخييرية بان التكليف فيها انما تعلق بعنوان «احدهما» و ان الفعل المأتي به في الخارج فرد للواجب وصدق له لانه الواجب بنفسه .

وجه عدم المعقولية في خصوص المقام ان مرجعه الى ما ذكرنا من اعتبار المكلف عالماً بالنقيضين او الضدين وهو غير متصور . مضافاً الى انه لو سلم التصور في مقام الثبوت فلا ينبغي التردد في عدم امكانها بحسب الاثبات لان الادلة لا تساعدها بوجه لان مقتضاها حجية فتوى كل فقيه متعينة لاحجية احدى الفتاوى .

ثالثها : جعلها بمعنى جعل الحجية على كل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر فيكون كل منهما حجة معينة مشروطة بعدم الاخذ بالآخر وهو ايضاً كسابقه فان مثل ذلك و ان كان متصوراً في باب التكليف ، لانه من الترتب من الجانبين وهو يلازم في الجواز مع الترتب من جانب واحد الا ان ذلك في الحجية غير معقول ، لان لازمه اتصاف كل منهما بالحجية الفعلية اذ ترك المكلف الاخذ بهما مع الحصول شرط حجية كل واحدة منهما ، وجعل الحجية على كليهما مستلزم للمحال كما ذكر .

رابعها : جعلها بمعنى جعلها على كل منهما مشروطاً بالاخذ به وهذا امر معقول

بحسب مقام الثبوت ولا يترتب عليه المحذور المتقدم الا انه لا دليل عليه فى مرحلة الاثبات لان ما دل على حججة فتوى الفقيه لا يكون مقيداً بالاخذ بها ، وعليه فمقتضى اطلاقها و شمولها لكليتهما هو الجمع بين النقيضين او الضدين كما عرفت انتهى ملخصاً .

ويرد عليه - مضافاً الى عدم انطباق الدليل على المدعى لان المدعى هو عدم معقولية الحججة التخييرية فى مقام الثبوت بوجه ، والدليل المشتمل على بيان الاحتمالات يدل على ثبوت المعقولية فى هذا المقام على بعض الوجوه والاحتمالات وهو الاحتمال الرابع كما صرح به -

اولاً : ان عدم مساعدة الادلة بحسب مقام الاثبات مع تسليم التصور فى مقام الثبوت انما يتم لو كان الدليل على الحججة التخييرية هى الاطلاقات الواردة فى اصل مسألة التقليد الدالة على حججة الفتوى و جواز الرجوع الى المفتى ، واما لو كان الدليل هو الاجماع القائم فى خصوص المقام على التخيير ، او السيرة العملية الجارية عليه فى مثل المقام فلامجال لهذه الدعوى اصلاً وقد عرفت تماميتهما وان المستند للقول بالتخيير انما هو الاجماع والسيرة لا الاطلاقات .

وثانياً : انه يمكن ان يقال بالفرق بين حال التعارض فى مثل المقام وبين حاله فى مثل الخبرين نظراً الى ان الطبيعة فى حججة خبر الثقة انما اخذت بنحو الوجود السارى لان كل فرد من افراد طبيعة الخبر مشمول لدليل الحججة تعييناً ويجب على المجتهد الاخذه وتصديق مخبره وترتيب الاثر عليه ولاجله لا يعقل ان يكون كل من المتعارضين فيه حجة كذلك فلامناس الا القول بعدم شمول دليل الحججة واطلاقه لحال التعارض ، واما فى المقام فحججة قول الفقيه انما اخذت بنحو البدلية .

ضرورة انه لا يعقل ان يجعل قول كل فقيه حجة بنحو الطبيعة السارية والوجوب التعيينى حتى يكون المكلف فى كل واقعة مأوراً باخذ قول جميع الفقهاء وترتيب الاثر عليه بل من الواضح انه اذا اخذ بقول واحد منهم فقد اطاع ، وحينئذ فلامانع

من دعوى اطلاق دليل الحجية واثموله لحال التعارض بخلاف الخبرين المتعارضين حيث لا يعقل شمول الاطلاق لهما لما عرفت .

فانقدح من ذلك اولاً معنى الحجية التخيرية في المقام وان مرجعها ليس الى جعل الحجية بنحو يكون مشروطاً بالاخذ به بل الى الحجية البدلية المساوقة لجواز الاخذ بكل من الفتويين . وثانياً عدم اقتضاء شمول الاطلاق لان يقع فيه قيد «الاخذ» و شبهه كما لا يخفى .

اذا عرفت ما ذكرنا يقع الكلام في اصل المسئلة و هي مسئلة العدول فنقول :

بعد ما ظهر لك ثبوت التخير للعامى ابتداءً تصل النوبة الى البحث عن ان التخير الثابت هل يكون تخيراً بدوياً فلا يجوز له العدول عنه اليه ؟ قولان ، فالمحكى عن ظاهر التهذيب و شرحه والذكري عدم الجواز ، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، واختاره شيخنا الانصارى - قدس سره - في محكى رسالة الاجتهاد والتقليد . و حكى التصريح بجوازه عن المحقق والشهيد الثانيين في الجعفرية والمقاصد العلية تبعاً للمحكى عن النهاية ، و اختاره المحقق الاصفهاني - قدس سره - في رسالة الاجتهاد والتقليد وهو انا ظاهر ، وقد استدلل له بوجهين :

احدهما : الاطلاقات لان ما دل على حجية فتوى المجتهد وجواز الاخذ بها غير مقيد بما اذالم يرجع الى غيره بل مقتضى اطلاقها الحجية وان رجع الى الغير واخذ بفتياه .

واورد عليه بعض الاعلام - في شرح العروة - على ما في تقريراته بانه لا يعقل شمول الاطلاق للمتعارضين لانه يستلزم الجمع بين المتنافيين ، ولا يشمل احدهما المعين لانه ترجيح بلا مرجح ، ولا احدهما غير المعين لان الحجية التخيرية مما

لا يمكن المساعدة عليه .

وانت خبير بان البحث فى هذه المسئلة -- مسئلة العدول -- انما هو بعد الفراغ عن اصل التخيير وثبوته بدواً ومعقولة الحجية التخييرية ضرورة انه مع عدم المعقولة او عدم مساعدة الادلة على اصل التخيير لامجال للبحث عن كونه استمرارياً اولاً ، فدعوى ان الحجية التخييرية مما لا يمكن المساعدة عليه ، لارتباط لها بهذه المسئلة كما هو واضح .

نعم يمكن المناقشة فى التمسك بالاطلاق فى المقام بعدم كون المطلقات فى مقام البيان من جهة الاستمرار وعدمه بل انما هى بصدد اثبات اصل التخيير وان ذكر المحقق الاصفهانى - قدس سره - فى مقام دفع هذه المناقشة ما لفظه : « الانصاف انه - يعنى الاطلاق فى المقام - كسائر الاطلاقات التى يتمسك بها فى غير المقام ، واحتمال تعيين الحكم بمجرد الاخذ باحد الخبرين او احدى الفتويين كسائر الاحتمالات التى لا يعنى بها فى رفع اليد عن الاطلاق .

والذى يقربه هو انه لاشبهة فى اطلاق ادلة الترجيح والتخيير لما اذا اخذ باحد الخبرين فيما اذا جائه خبر فعمل به ثم جائه آخر ارجح او ما يعادله ويساويه ، فكما لاشبهة فى الحكم بالترجيح والتخيير هناك من دون احتمال الاهمال من حيث العمل بالخبر الاول فكذلك هنا ، مضافاً الى ان مصلحة التخيير - كما فى الخبر - هو التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام) ومصلحة التسليم لا تختص بحال دون حال كما افاد شيخنا الاستاذ - قدس سره - ونعم ما افاد .

ثانيهما وهو العمدة : الاستصحاب نظراً الى ان المكلف كان قبل الاخذ بفتوى احدهما مخيراً بين الاخذ بهذا او ذاك لان المفروض تساوى المجتهدين وحجية فتوى كل واحد منهما ، فاذا اخذ بفتوى واحد منهما واختارها نشك فى ان فتوى الاخر هل تكون باقية على حجيتها التخييرية او سقطت عن الاعتبار بسبب الاخذ بالاول فيجربى

ح - استصحاب الحجية التخييرية ، ومقتضاه ثبوت التخيير في الآن اللاحق كما كان في الزمان السابق .

وناقش في جريان هذا الاستصحاب بعض الأعلام - في تلرح العروة - على ما في تقريراته ، من جهات لأبأس بذكرها على سبيل الاجمال ، وبيان ما يرد عليهما من الأشكال ليتضح بذلك الحال فنقول - وعلى الله الاتكال - :

الجهة الأولى : انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة والتميقنة ولا يتحقق هذا الابقاء الموضوع ، مع انه لم يحرز بقائه في المقام لان الحكم بالتخيير ان قلنا ان موضوعه من لم يتم عنده حجة فعلية فلا شبهة في ان ذلك يرتفع بالاخذ باحدى الفتويين لانها صارت حجة فعلية فلا يبقى موضوع لاستصحاب التخيير ، وان قلنا ان موضوعه من تعارض عنده الفتويان نظير من جائه حديثان مختلفان الذي هو الموضوع للحكم بالتخيير في باب الخبر - على القول به - فهو لا يرتفع بالرجوع الى احدى الفتويين فلو شك في بقاء الحكم بالتخيير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه ، ولكن حيث ان الدليل في المقام انما هو الاجماع والسيرة وهما دليلان لبيان لا يبقى مجال لاستظهار ان الموضوع هل يكون على النحو الاول او الثاني وهذا بخلاف تعارض الخبرين حيث استظهروا ان الموضوع للحكم بالتخيير فيهما من جائه حديثان مختلفان وهو باق بعد الاخذ باحدهما قطعاً ، واما المقام فامر الموضوع دائريه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع وفي مثله لا مجال للاستصحاب لافي الحكم لعدم احراز بقاء موضوعه ، ولا في موضوعه بوصف الموضوعية لرجوعه الى استصحاب الحكم ، ولا فيه بذاته لعدم الشك فيه لدورانه بين المقطوعين .

الجهة الثانية : ان هذا الدليل اخص من المدعى لان الاستصحاب على تقدير تماميته انما يجري فيما اذا كانت الحالة السابقة هو التخيير ولا يجري فيما اذا كان

المجتهد الاول في زمان الاخذ بفتويه اعلم ، فاراد الرجوع الى الغير الذي كان
دونه في الفضل ثم بلغ مرتبة الاول بحيث صارا متساويين فانه - ح - ليس للتخيير
حالة سابقة حتى يستصحب كما هو واضح .

الجهة الثالثة : ان هذا الاستصحاب من الاستصحابات الحكيمة التي بينا
في محله انها غير جارية للابتلاء بالمعارض دائماً .

الجهة الرابعة : انه لو سلمنا جريان الاستصحاب في الاحكام ايضاً لم يكن
مجال للاستصحاب في المقام لابتلائه بالمعارض وهو استصحاب الحجية الفعلية للفتوى
المأخوذ بها ، وذلك لان المعنى المعقول من الحجية التخييرية هو ان يكون امر الحجية
قداو كل الى اختيار المكلف بان يتمكن من ان يجعل ما ليس بحجة حجة باخذه فتوى
احد المتساويين .

و هذا المعنى لا يكون مورداً للاستصحاب لان فتوى احد المتساويين اذا
اتصفت بالحجية الفعلية من جهة اخذ المكلف بها و شككنا في جواز الاخذ بفتوى
المجتهد الآخر يجري فيها استصحابان متعارضان : احدهما استصحاب جواز الاخذ
بفتوى المجتهد الاخر لانه مسبوق بالجواز على الفرض . ثانيهما استصحاب حجية
ما اتصفت بالحجية الفعلية بالاخذه فاستصحاب بقاء التخيير معارض باستصحاب بقاء
الحجية الفعلية فيما اخذه .

وما عن الشيخ الانصارى - قدس سره - من حكومة استصحاب التخيير على
الاستصحاب الاخر فمما لا يمكن المساعدة عليه لعدم كون الحجية الفعلية من الآثار
الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخييرية بل من الآثار العقلية التي لا يترتب على
الاستصحاب بوجه .

ثم قال : «والصحيح ان استصحاب الحجية التخييرية غير جار في نفسه لانه
بمعنى استصحاب الحجية الشأنية اعنى الحجية على تقدير الاخذ بها وهو من

الاستصحاب التعليقي ولا نقول به حتى اذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية فى موارد الاحكام التخيرية ، ومع عدم جريان الاستصحاب اذا شككنا فى حجبية فتوى المجتهد الذى يريد العدول اليه لامناص من المحكم بعدم حجبيتها لان الشك فى الحجبية يساوق القطع بعدمها» .

اقول : ويرد على الجهة الاولى .

اولاً : ما افاده المحقق الاصفهاني - قدس سره - مما ملخصه : «انه لا بد من ملاحظة موضوع ادلة التقليد اللفظية وغيرها ، اما موضوع قضية الفطرة والجملة فهو الجاهل ومن المعلوم انه لم يرتفع جهله حقيقة بالرجوع الى العالم بل هو على حاله وانما صار منقاداً له فيما يراه ، وكذا موضوع السيرة العقلائية ، واما آية النفر فهى تدل على حجبية الفتوى اذا كان التفقه موقوفاً على اعمال النظر ، ومن الواضح ان مقابل الفقيه بهذا المعنى هو من ليس له قوة اعمال النظر .

واما آية السؤال فموضوع وجوب السؤال وان كان هو الجاهل فى قبال العالم بالمحكم الفعلى لما مر من ان ظاهرها السؤال لكى يعلموا بالجواب لا بامر زائد عليه ، وبعد حصول العلم الشرعى بسبب الجواب لاموضوع لوجوب السؤال ، ومقتضاه عدم جواز العدول لعدم دليل على تقليد الغير بعد تقليد الاول الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه لان موضوع وجوب السؤال وان كان هو الجاهل بذلك المعنى لكن موضوع وجوب التقليد عملاً كان او التزاماً هو العالم بعد السؤال ولذا الواسل شخصين من اهل الفتوى كان له العمل بفتوى اى واحد منهما وهذا الموضوع باق بعد العمل وان لم يكن موضوع السؤال كذلك .

واما مثل قوله (ع) : «فللعوام ان يقلدوه» فمن الواضح ان العامى فى قبال ما فرضه مرجعاً وهو الفقيه فحاله حال آية النفر اشكالا وجواباً . واما عنوان المتحير و من ليس له طريق الى مقصده ومن لم يختر ومن لم يأخذ بشيء فكلها عناوين انتزاعية باجتهاد منا فى تنقيح موضوع الحكم بالتخير ببعض المناسبات لادخل لها بما اخذ

.....

شرعاً فى موضوع الدليل» .

وثانياً : انه لو سلم عدم احراز الموضوع بالاضافة الى دليل التخيير الذى هو الاجماع والسيرة فذلك لا يمنع عن جريان الاستصحاب ، وذلك لانه لو اريد اجراء الاستصحاب فى الحكم الكلى الثابت بمقتضى الدليل فعدم احراز الموضوع قاذح فى جريانه ، واما بعد انطباق الحكم الكلى على مورد لاجل تحقق موضوعه فى ذلك المورد فاذا شك فى بقاءه فيه فلأمانع من اجراء الاستصحاب فى خصوص المورد الذى ثبت فيه الحكم .

مثلاً اذا دل الدليل على ان الماء المتغير احد اوصافه بالنجاسة نجس وشك فى بقاء النجاسة فى الماء الخارجى الذى زال تغيره من قبل نفسه و ارتفع فيه الوصف العرضى الحاصل من قبل النجاسة -- فتارة -- يراد استصحاب الحكم الكلى الثابت لعنوان «الماء المتغير» اذا شك فى بقاءه من جهة فهذا لا يستقيم الامع حفظ الموضوع وبقاء عنوان «الماء المتغير» ، واما اذا انطبق هذا العنوان على الماء الخارجى الموجود فى حوض مخصوص وصار ذلك الماء متصفاً بالنجاسة لصيرورته مصداقاً لذلك العنوان فاذا شك فى بقاء نجاسته لاجل زوال التغير من قبل نفسه واحتمال دخالة التغير فيه بقاء كدخالته حدوداً فإى مانع من جريان الاستصحاب بالاضافة الى هذا الماء الخاص .

ولا وجه لدعوى عدم احراز بقاء الموضوع بعد كون الموضوع للنجاسة هو نفس الماء الباقية بعد زوال التغير قطعاً ، وفى المقام ايضاً لأمانع من جريان استصحاب التخيير بالاضافة الى شخص المقلد الذى كان الحكم بالاضافة اليه بمقتضى دليل التخيير وهو الاجماع والسيرة هو التخيير وشك فى بقاءه من جهة احتمال كون التخيير بدوياً لاستمرارياً فبمعونة الاستصحاب يثبت الاستمرار ويجوز له الرجوع الى المجتهد الآخر وان كان قدر جمع الى المجتهد الاول كما لا يخفى .

وعلى الجهة الثانية انها وان كانت وارده على اطلاق عبارة مثل «العروة» الا انه لا وجه لورودها فيما هو المهم المفروض فى المقام مسن تساوى المجتهدين ابتداء واستدامة .

وعلى الجهة الثالثة ان الاستصحابات الحكمية ايضاً جارية بمقتضى دليل الاستصحاب - والتحقيق فى محله - .

وعلى الجهة الرابعة عدم ابتلاء استصحاب التخيير بالمعارض للاجل عدم كون المعارض فى رتبته وكونه محكوماً بالاضافة اليه - كما ادعاه الشيخ المحقق الانصارى قدس سره - بل لاجل انه ليس هنا الاستصحاب واحد وهو استصحاب الحجية الثابتة بنحو البدلية وصرف الوجود ضرورة انه مع الرجوع الى احد المجتهدين لا يتبدل عن البدلية ولا تتصف بالفعلية فاذا قال المولى : « اكرم رجلاً » فالواجب بمقتضى امر المولى هو اكرام فرد من طبيعة الرجل بنحو البدلية فاذا اكرم زيداً مثلاً لا يصير اكرام زيد واجباً فعلياً بل هو على ما كان من الوجوب البدلى ، و فى المقام كان الثابت مجرد الحجية البدلية والآن نشك فى بقائها فتستصحب وليس هنا استصحاب آخر حتى يكون معارضاً له او محكوماً بالاضافة اليه كما هو ظاهر .

ثم على تقدير وجود كلا الاستصحابين لامناص عن الالتزام بما افاده الشيخ - قدس سره - من حكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحجية الفعلية لخصوص الفتوى المأخوذ بها وما اورده عليه من ان عدم الحجية الفعلية ليس من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخييرية بل هو من الآثار العقلية التى لا ترتب على الاستصحاب بوجه مخدوش بان عدم ترتب الآثار العقلية انما هو فيما اذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية التى لها احكام شرعية ولو ازم عقلية او عادية واما اذا كان المستصحب نفس المجعول الشرعى والاثر المضاف الى الشارع فلامحالة يترتب على استصحابه جميع الآثار لتحقق موضوعها بتمامها فيترتب على استصحاب وجوب

صلوة الجمعة مثلا وجوب الاطاعة والموافقة الذى هو حكم عقلى .
 وفى المقام يكون التخيير المستصحب حكماً شرعياً قد دل عليه الدليل من
 الاجماع او السيرة - كما هو المفروض - فيترتب عليه الآثار مطلقاً ولو كانت عقلية
 ومن جملتها عدم الحجية الفعلية لخصوص الفتوى المأخوذ بها كما لا يخفى .
 فانقدح من جميع ما ذكرنا الجواب عن الجهات الاربع وتمامية استصحاب
 التخيير بالنحو الذى ذكرنا و مقتضاه جواز العدول وقد مرّ انه هو العمدة فى الباب
 والمهم للقائل بالجواز .

واما ادلة القول بعدم جواز العدول .

فمنها : الاستصحاب ، وتقريبه انه - تارة - تستصحب الحجية الفعلية الثابتة
 فى حق المقلد بالاخذ بفتوى المجتهد الذى عدل عنه - واخرى - يستصحب الحكم
 الواقعى الذى استكشف من فتويه حيث تكون طريقاً اليه وكاشفة عنه - وثالثة -
 يستصحب الحكم الظاهرى المجعول عقيب كل امارة وطريق ومنها فتوى الفقيه .
 والجواب اما عن استصحاب الحجية فما عرفت من انه ليس هنا الا الحجية
 الثابتة بنحو البدلية ، واستصحابها ينتج جواز العدول و عدم تعين فتوى المجتهد
 الاول واما الاستصحابان الاخران فسيأتى الجواب عنهما مفصلاً - انشاء الله تعالى -
 فى مسألة البقاء على تقليد الميت فانتظر .

و منها : ان جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية العملية فى بعض
 المواضع كما اذا افتى احد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر اربعة فراسخ
 ولم يرد الرجوع ليومه ، والاخر بوجوب التمام فيه فقلد المكلف احدهما فقصر ثم
 عدل الى الآخر فاتم فانه يستلزم العلم بتحقيق المخالفة وبطلان صلواته المقصورة او
 غيرها اجمالاً بل لو وقع ذلك فى الصلوتين المترتبتين - كما فى الظهرين مثلا -
 يعلم تفصيلاً ببطلان الثانية ، اما لبطلانها من جهة نفسها واما لبطلانها من جهة بطلان

الاولى وعدم ترتب الثانية عليها .

والجواب :

اما اولاً فبالنقض بموارد وجوب العدول كما اذا فرضنا ان المجتهد الثانى يكون اعلم ، او ان الاول خرج عن صلاحية التقليد بموت او جنون او فسق - مثلاً - .

واما ثانياً فبعدم انطباق الدليل على المدعى فان المدعى عدم جواز العدول و تعين المجتهد الاول واتصاف فتويه بوصف الحجية فقط والدليل يدل على عدم جواز الاقتصار على مجرد ترتيب الاثر على كلتا الفتويين للزوم المخالفة العملية القطعية اجمالاً او تفصيلاً .

فلقائل ان يقول بلزوم اعادة اعماله السابقة على طبق فتوى المجتهد الثانى حتى لا يلزم ذلك التالى الفاسد كما ان القاعدة ايضاً تقتضى ذلك الا ان يقوم دليل على صحته وجواز الاجتزاء به كحديث لاتعاد فى خصوص باب الصلوة حيث يدل على عدم وجوب اعادتها فى غير الخمسة المستثناة فيه بناء على عدم اختصاصه بالناسى ، والتحقيق فى محله كالتحقيق فى باب القضاء من جهة كونه بامر جديد ، ومن جهة موضوعه . وبالجملة فبطلان جملة من الاعمال وعدم جواز الاقتصار عليها لا يرتبط بمسئلة جواز العدول وعدمه اصلاً .

و منها : دعوى الاجماع من المحقق القمى (قده) على ما حكى عنه - على عدم الجواز .

والجواب عنها واضح .

ومنها : قاعدة الاشتغال ، لحكم العقل بالتعيين فى موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير فى مثل المقام وهو مسئلة الحجية ، فان فتوى المجتهد الاول حجة قطعاً و فتوى الثانى مشكوكة الحجية وقد اشتهر ان الشك فى الحجية مساوق

للقطع بعدمها .

والجواب : ان هذه القاعدة انما تجرى فيما اذا لم يكن هناك اصل شرعى مثبت للتخيير، دال على ثبوت الحجية لمشكو كها ، وقد عرفت جريان استصحاب التخيير وخلوه عن جميع المناقشات ، ولاجل هذه الجهة يفترق المقام عن المسئلة الآتية وهى جواز الرجوع عن الميت - على تقدير جواز البقاء على تقليده - حيث انه لايجرى هناك استصحاب التخيير الا فى بعض فروضه كما اذا كان المجتهد الحى الذى يريد الرجوع اليه موجوداً فى حياة المجتهد الميت حينما اراد المكلف الرجوع اليه والاخذ بفتويه ، ومع عدم جريانه كما فى غير مثل هذا الفرض لامحيص عن الرجوع الى قاعدة الاشتغال وحكم العقل باصالة التعيين ، واما فى مثل المقام من موارد جريان استصحاب التخيير فلا يبقى مجال لتلك القاعدة العقلية كما هو واضح .

فانقدح من جميع ما ذكرنا جواز العدول الى المجتهد الثانى وان كان مساوياً للاول فى الفضيلة والعلم وان الحكم بعدم الجواز بنحو الاحتياط الوجوبى كما فى المتن مبنى على قاعدة الاشتغال وحكم العقل باصالة التعيين فى موارد دوران الامر بين التخيير والتعيين اما مطلقا وفى خصوص باب الحجية كما عرفت وقد ظهر لك انه لا مجال للقاعدة الا فى موارد عدم جريان استصحاب التخيير وانه لامانع من جريانه فى المقام اصلا هذا كله فى العدول الى المجتهد المساوى .

ولو كان الثانى اعلم فان قلنا بقيام الدليل على تعيين تقليد الاعلم فالظاهر وجوب العدول الى الاعلم ، وان قلنا بلزومه من باب قاعدة الاحتياط وحكم العقل باصالة التعيين عند دوران الامر بينه وبين التخيير فالظاهر جواز العدول دون وجوبه ولاجله يجتمع الحكم بجواز العدول الى الاعلم مع الحكم بلزوم تقليد الاعلم من باب الاحتياط كما فى العروة ، واما سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - فيمكن الايراد عليه بانه لا يكاد يجتمع الحكم بعدم جواز العدول الى المساوى بنحو الاحتياط اللزومى مع

مسئلة ٥ - يجب تقليد الاعلم مع الامكان على الاحوط ، ويجب الفحص عنه ، و اذا تساوى المجتهدان فى العلم اولم يعلم الاعلم منهما تخير بينهما ، و اذا كان احدهما المعين اورع او اعدل فالاولى الاحوط اختياره ، و اذا تردد بين شخصين يحتمل اعلمية احدهما المعين دون الآخر تعين تقليده على الاحوط (١) .

الحكم بوجوب العدول الى الاعلم كذلك وكون اصل اللزوم ايضاً من باب الاحتياط اللزومى كما سيصرح به فى المسئلة الآتية .

توضيح الايراد ان هنا تجرى قاعدتا الاشتغال والاحتياط احديهما فى مسئلة العدول وهى تقتضى عدم الجواز احتياطاً والاخرى فى مسئلة تقليد الاعلم وهى تقتضى تعينه كذلك فاذا اراد العدول الى خصوص الاعلم يكون مقتضى القاعدة الاولى العدم و مقتضى القاعدة الثانية لزوم العدول وحيث لامرجهما على الاخرى فلا محيص عن الحكم بجواز العدول ولا يبقى مجال لوجوبه كما فى المتن فتأمل جيداً .

(١) الكلام فى هذه المسئلة يقع فى مقامات :

المقام الاول فى تعين تقليد الاعلم وعدمه

فنقول : لاختفاء فى ان هذه المسئلة - كاصل مسئلة التقليد - لا تكون تقليدية بمعنى ان الذى يحمل العامى على الرجوع الى الاعلم حينما يريد التقليد والرجوع الى الغير ليس الاحكم عقله وادراكه والا فالحامل له عليه ليس فتوى المجتهد بلزوم الرجوع الى الاعلم للزوم الدور فتأمل فاذا تعين عليه الرجوع الى حكم عقله فان احتمل تعين تقليد الاعلم واختصاص جواز الرجوع به فلا مناص له عن الرجوع اليه لدوران الامر بين التعيين والتخير وحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه والاخذ بالذى يحتمل فيه التعين لانه بالاخذ به لا يكون الضرر والعقاب محتملا اصلاً .

وامامع الرجوع الى غير العلم يكون احتمال العقاب الذى هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً ، فهذه القاعدة العقلية تحكم عليه بلزوم الرجوع الى العلم .

وان لم يحتمل تعيين تقليد العلم ولم يقع فى ذهنه هذا الاحتمال اصلا بل حكم عقله بالتساوى فلا يكون هناى ملزم على الرجوع الى العلم بل يسوغ له اخذ فتوى غيره والرجوع اليه فان حكم بلزوم تقليد العلم فالواجب - ح - بمقتضى فتوىه العدول عنه الى العلم ، وان لم تكن فتوىه تعيينه بل كان الرجوع الى الغير جائزاً عنده وبقي العامى على تقليده للتالى فلامجال لمؤاخذته بوجه اصلا كما لا يخفى هذا بالنسبة الى ما هو المستند للعامى والحامل له .

واما بالنسبة الى ما يستنبطه المجتهد من الادلة الاجتهادية - فتارة - يظهر له منها احد طر فى المسئلة من التعيين و عدمه - و اخرى - لا يظهر له ذلك بل يبقى متردداً شكاً .

فان بقى متردداً فاللازم الحكم بالتعيين من باب الاحتياط اللازم الذى يحكم به العقل عند دوران الامر بين التعيين والتخير فى باب الحجية ضرورة انه مع وجود العلم واحتمال تعيينه تكون فتوى غير العلم مشكوكة الحجية ، والشك فيها يساوق القطع بعدمها ، ومنه يظهر انه لامجال لقياس المقام على الدوران بين التعيين والتخير فى باب التكليف كما اذا دار الامر بين عتق خصوص الرقبة المؤمنة والتخير بينه وبين عتق الرقبة الكافرة حيث انه مجرى البرائة نظراً الى ان اصل التكليف بالاعتاق معلوم والشك فى كلفة زائدة وضيق آخر وهو عتق خصوص الرقبة المؤمنة فتجرى البرائة العقلية الناشئة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان .

وذلك اى وجه بطلان القياس ما عرفت من ان الشك فى مثل المقام انما هو فى اتصاف فتوى غير العلم بالحجية ومالم يقم دليل عليها فى هذا الحال نقطع بعدمها

و عدم ترتب شيء من آثار الحجية عليها فالقياس مع الفارق هذا حكم صورة الشك والتردد .

واما بالنظر الى الأدلة الاجتهادية فنقول ان للمسئلة صوراً :

احديها : ما اذا كانت فتوى الاعلم مخالفة لغيره و علمت المخالفة بين الفتويين .

ثانيتها : ما اذا علمت الموافقة بينهما .

ثالثتها : ما اذا لم تعلم الموافقة والمخالفة بينهما .

وليعلم ان محل الكلام في جميع الصور انما هو ما اذا كان الاعلم مشخصاً من غيره وامكن الرجوع اليه والاخذ بقوله وتطبيق العمل على فتويه فانه - ح - وقع الخلاف في تعيين فتويه للحجية وعدمه على قولين ولا بد من التعرض لما استدل به كلا الطرفين ليظهر ما هو الحق في البين فنقول :

اما الصورة الاولى فقد استدل للقول بلزوم الاخذ بفتوى الاعلم فيها بوجوه :

الاول : دعوى الاجماع عليه ، حيث ادعاه صريحاً المحقق الثاني - قدس سره - في محكي حاشية الشرائع ، وعن الذريعة لعلم الهدى (قده) انه من المسلمات عند الشيعة ، وعن صاحب المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل اليها كلامهم ، و جعله في محكي التمهيد هو الحق عندنا ، بل لم ينقل الخلاف في ذلك عن تقدم على الشهيد الثاني (ره) فان التخيير والقول به انما حدث لجماعة ممن تأخر عنه وفاقاً للحاجبي والعضدي والقاضي ، واختار التخيير ايضاً صاحب الفصول (ره) وبالجملة : فالظاهر اتفاق من تقدم عليه على تعيين الاعلم للتقليد .

والجواب عن هذه الدعوى واضح لعدم صلاحية الاجماع المنقول للاستناد خصوصاً مع ملاحظة كون المسئلة خلافية بحيث حكى عن «المسالك» انه نسب هذا القول الى الاشهر وهو مشعر بعدم كون القول الآخر متصفاً بالشذوذ والندرة ، ومع

ذلك لا يبقى مجال لاستكشاف موافقة المعصوم (ع) خصوصاً مع قوة احتمال ان يكون مستند المجمعين هو احد الوجوه المذكورة لهذا القول ، فالاجماع فى مثل هذه المسئلة لاصالة له بوجه ولا اعتبار له اصلا .

الثانى : ان مشروعية التقليد فى الاحكام الشرعية انما ثبتت بالكتاب والسنة وبغيرهما ، ومن المعلوم ان المطلقات الواردة فى الكتاب والابخار لاتشمل المتعارضين ، فاذا سقطت فتوى غير الاعلم عن الحجية بالمعارضة يتعين الرجوع الى الاعلم للعلم بعدم وجوب الاحتياط ، وكذا لو كان الدليل على المشروعية دليل الانسداد فانه لا يمكن ان يستنتج منه جواز تقليد غير الاعلم لان النتيجة لاتكون كلية بل هى عبارة عن حجية فتوى عالم ما ، والقدر المتيقن فتوى الاعلم ، وقد استدل بهذا الوجه بعض الاعلام - فى شرح العروة - على ما فى تقريراته .

ويرد عليه - مضافاً الى ما عرفت من عدم امتناع شمول الاطلاقات للمتعارضين فى مثل المقام مما كانت الحجية ثابتة بنحو البدلية وصرف الوجود لابنحو الوجود السارى - انه لىت شعرى انه ما الفرق بين المقام وبين تعارض المجتهدين المتساويين فى الفضيلة حيث اختار هناك التسايط ووجوب الرجوع الى الاحتياط مع امكانه ، ولم يعتم بما مر من قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العامى ، وهنا اختار تعين الرجوع الى الاعلم نظراً الى العلم بعدم وجوب الاحتياط عليه .

الثالث وهو العمدة : استمرار السيرة العقلانية واستقرارها على الرجوع الى العالم الذى له مزية على غيره فى العلم والفضيلة ، ولتوضيحه لابد من ملاحظة خصوصيات ما هو المفروض فى المقام ليظهر تعين الاعلم لديهم للرجوع اليه والانقياد له والاخذ بقوله وتطبيق العمل عليه فنقول : لابد من فرض المورد فيما اذا كان هناك عالم واعلم واحرز الاختلاف بينهما فى الرأى والاعتقاد والنظر والفتوى ، وامكن الوصول الى الاعلم والرجوع اليه والاخذ بقوله ، وكان المورد من الموارد الخطيرة التى

لامجال للمسامحة فيها بوجه ولا للاغماض عنهما من جهة كما اذا كان المريض مشرفاً على الهلاك بحيث يكون علاجه مؤثراً في بقاء حيوته وعدمه موجباً للاطمينان بفوته ففي مثل هذا المورد لاخفاء في استمرار سيرتهم وجريانها على الرجوع الى الطبيب المعالج الذى يكون اعلم من غيره في معالجة مثل هذا المرض بحيث لورجع واحد منهم الى غيره فلم يتحقق العلاج و مات المريض بسبب مرضه لا يكون معذوراً عندهم ، وهذا بخلاف ما لورجع الى الاعلم فلم يؤثر علاجه فانه ح يكون معذوراً بلاشكال .

وبالجملة : لامجال للمناقشة في اصل جريان السيرة العقلائية -- التى كان هى الاساس فى باب التقليد ورجوع العامى الى المجتهد -- على تعيين الرجوع الى الاعلم مع حفظ الخصوصيات المذكورة المفروضة فى محل الكلام ومورد النقض والابرام ، فاذا لم يثبت ردع الشارع عن هذه الطريقة فى محيط الشريعة فلا بد من الالتزام بها واعمالها فيها .

فالانصاف ان هذا الوجه خال عن الاشكال لو لم يتم ما استدل به على عدم تعيين تقليد الاعلم من الوجوه التى سيأتى التعرض لها -- انشاء الله تعالى -- ضرورة انه مع تمامية واحد منها يتحقق الردع وعدم الامضاء كما لا يخفى .

الرابع : ان فتوى المجتهد انما اعتبرت من باب الطريقة الى الاحكام الواقعية ، ومن المعلوم ان فتوى الاعلم اقرب الى الواقع من فتوى غيره لسعة اطلاعه ، و كثرة احاطته بما لا يطلع عليه غيره من النكات و الدقائق و المزايى والخصوصيات فلماحيص عن الاخذ به والرجوع اليه دون غيره ، فهذا الوجه مركب من صغرى وكبرى .

وقد اجيب عنه بمنع الصغرى والكبرى :

اما الصغرى فلان فتوى غير الاعلم ربما تكون اقرب لموافقها لفتوى من

هو اعلم منه من الاموات او من الاحياء غير الواجدين لشرائط جواز الرجوع اليهم من العقل و العدالة وشبههما ، بل ربما تكون موافقة لفتاوى جملة من الاحياء الواجدين لها فيكون الظن بها اقوى من الظن الحاصل من فتوى الافضل .

و لكنه دفع هذا الجواب المحقق الاصفهانى - قدس سره - فى رسالته بما حاصله : «ان الفتوى اذا كانت حجة شرعاً او عقلاً لاجل افادة الظن وانها اقرب الى الواقع من غيرها فلا محالة ليس لاجل مطلق الظن بحكم الله تعالى ولذا لا يجوز للعامى العمل بظنه ، بل لاجل انه خصوص ظن حاصل من فتوى من يستند الى الحججة القاطعة للعدر ، فالحجة شرعاً او عقلاً هو الظن الحاصل من الفتوى لا الظن بما افتى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد .

وعليه فالفرق بين الاقربى الداخلية والخارجية فى كمال المتانة ، مضافاً الى ان مطابقة فتوى المفضل لفتوى الافضل من الاموات وان كانت تفيد ظناً اقوى من الحاصل من فتوى الافضل الا انه لاحجية لفتوى السيت حتى يكون الظن الحاصل من مطابقة المفضل له حجة اقوى ، فمطابقته له كمطابقته لسائر الامارات غير المعبرة ، كما ان مطابقة فتوى المفضل لفتاوى جملة من الاحياء لا تفيد ظناً اقوى اذا المطابقة لتوافق مداركهم وتقارب افهامهم وانظارهم فالمدرك واحد والانظار المتعددة فى قوة نظر واحد ، ولا يكشف التوافق عن اقوائية مدركهم والالزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل من غيره .

ومنه يظهر بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين حيث ان تعدد الحكاية فى واحد منهما يوجب ترجيحه لعدم كونها بمنزلة حكاية واحدة» .

ويمكن الايراد عليه بان غرض المجيب مجرد انكار الاقربى مطلقاً بمعنى ان فتوى الاعلم لا تكون اقرب فى جميع الموارد ، وليس الغرض اثبات اقربى غير الاعلم فى بعض الموارد بنحو يعتمد عليه ويحتج به ، فاثبات عدم حججة الاقربى الحاصلة

بالإضافة إلى فتوى المفضول لمدخل له فيما هو المهم .

وبالجمله الغرض فى هذا المقام مجرد تحقق الصغرى وعدمه ضرورة ان الاقربىة الحاصلة لفتوى الاعلم تكون حجيتها اول الكلام ، فالبحث ليس فى مقام الاحتجاج بل فى اصل وجود الاقربىة وعدمها ، فالفرق بين الاقربىة الداخلىة والخارجىة خارج عما هو المهم فى البحث عن الصغرى كما لا يخفى .

واما الكبرى فقد اجاب عنها السحق الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية بان ملاك حجىة قول الغير تعبدأ ولو على نحو الطرىقة لم يعلم انه القرب من الواقع فلعله يكون ما هو فى الافضل وغيره سىان ولم يكن لزيادة القرب فى احدهما دخل اصلا ، نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعين الاقرب قطعاً .

وقد اعترض على هذا الجواب ، السحق الاصفهانى - قدس سره - بما حاصله : «انه ان اريد ان القرب الى الواقع لادخل له اصلا فهو خلاف الطرىقة ، و ان اريد انه ليس بتمام الملاك فغير ضائر بالمقصود لان فتوى الافضل وان ساوت فتوى غيره فى بعض الملاك لكنها ترجح عليها فى بعضه الآخر وهو الاقرب الى الواقع ، لانه ليس المراد بالاعلم من هو اقوى معرفة بحيث لاتزول بتشكيك المشكك ، بل المراد به من كان اقوى نظراً فى تحصيل الحكم من مداركه الشرعية والعقلية من حيث مبادئ تحصيله ، وكيفية تطبيقه على مصاديقه فهو اكثر احاطة بالجهات الموجبة لاستنباط الحكم من غيره فالتسوية بينه وبين غيره ترجع الى التسوية بين العالم والجاهل» .

ويرد عليه ان العلمىة بالمعنى الذى افاده ان كانت مؤثرة فى اصل الاستنباط وتحقق الاجتهاد كما ربما يؤيده تعبيره عن غيره بالجاهل الغافل عن الجهات الموجبة لاستنباط الحكم ، فاللازم - ح - عدم جواز تقليد غيره مطلقا ولو مسح فقده ، ووجوب رجوعه اليه ايضاً كسائر العوام ، وان لم تكن مؤثرة فى اصله بل فى حسن

الاستنباط وجودته فاللازم اقامة الدليل على مرجحية حسن الاستنباط فى مقام التقليد ورجوع العامى اليه وليس فى كلامه (قده) ما يدل على ذلك .
فالانصاف ان هذا الدليل المركب من الصغرى والكبرى مما لا يتم الاستدلال به بوجه اصلا .

الخامس : طائفة من الروايات ، التى تمكن استفادة هذا الامر منها :
منها : مقبولة عمر بن حنظلة التى رواها المشايخ الثلاثة قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحكما الى ان قال : فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيان يكونا الناظرين فى حقهما واختلف فيما حكمهما وكلاهما اختلفا فى حديثكم ؟ (حديثنا) فقال : الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصلدهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال : فقلت : فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل (ليس يتفاضل) واحدا منهما على صاحبه ؟ قال : فقال : ينظر الى ما كان من روايتهما عنافى ذلك الذى حكمابه المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا يريب فيه الى ان قال : فان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم ؟ قال : ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت : جعلت فداك ان رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ ؟ فقال : ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت : جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً ؟ قال : ينظر الى ما هم اليه اميل حكاهم وقضاهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت : فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً ؟ قال : اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» . (١)

وفي رواية الصدوق : « وخالف العامة فيؤخذ به قلت : جعلت فداك وجدنا احد الخبرين » .

والمروى في الكافي انما هو صدر المقبولة المشتمل على النهى عن التحاكم الى الطاغوت ووجوب الرجوع الى قاضى الشيعة كما ان المروى في الفقيه انما هو ذيلها المشتمل على السؤال عن اختلاف الحكمين الى آخر المقبولة وليس التهذيب والاستبصار موجودين عندي فعلا حتى اراجعهما .

وقد اوضح تقريب الاستدلال بها المحقق الرشتى - قدس سره - فى رسالته فى مسألة تقليد الاعلم ، قال - بعد ذكر المقبولة - : « دلت على تقديم قول الافقه والاصدق فى الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف فى حكم الله تعالى ، (لا يقال) : المراد بالحكم هو فصل الخصومة بقريئة السؤال فى منازعة الرجلين فى دين او ميراث فلا دلالة لها على تقديم فتوى الافقه ، (لانا نقول) :

أولاً : ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى فكل من قال بتقديم حكم الاعلم قال بتقديم فتويه ايضاً ، الى ان قال : والظاهر ان انكار هذا الاجماع مكابرة واضحة اعترف به شيخنا - دام ظله العالى - وهو كذلك ، نعم الظاهر انه لا عكس فان من يقول بوجوب تقليد الاعلم لعلة لا يقول بوجوب المرافعة عند الاعلم وان كان الحق خلافه .

وثانياً : ان المراد بالحكم - فى الرواية - ليس ما هو المصطلح عليه عند الفقهاء اعنى القضاء بل الظاهر ان المراد به المعنى اللغوى المتناول للفتوى مثل قوله - تعالى - فى غير موضع : « ومن لم يحكم بما انزل الله الآية » ، يدل على ذلك زيادة على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فى لفظ الحكم ، قول الراوى : « وكلاهما مختلفان فى حديثكم » فان المتبادر كونه بياناً لاختلاف الحكم ومن الواضح ان الاختلاف فى نفس القضاء ليس اختلافاً فى الحديث .

نعم الاختلاف فى فتوى رواة عصر الامام (ع) اختلاف فى الحديث نظراً الى

اشترك الفتاوى ورواياتهم فى الاستناد الى السماع عن الامام (ع) عموماً او خصوصاً،
 فيكون الاختلاف فى الفتوى اختلافاً فى الحديث . وكذا يدل عليه قول الامام (ع) :
 «الحكم ما حكم به اصدقهما فى الحديث» فان صدق الحديث انما يناسب ترجيح
 الفتوى التى هى بمنزلة الحديث دون القضاء . ولادلالة فى منازعة المتهكمين على
 كون المراد به القضاء لان المتنازعين ربما ينشاء نزاعهما من جهة الاشتباه فى الحكم
 الشرعى فيرجعان الى من يحكم بينهما بالفتوى دون القضاء والظاهر ان نزاع الرجلين
 كان من هذه الجهة لامن جهة الاختلاف فى الموضوع ومرجه الى الادعاء والانكار
 والالما كان لاختيار كل منهما حكماً وجه فان فصل الخصومة - ح - يحصل من حكم
 واحد .»

ثم قال : « اعلم ان جمع الحكمين او الاحكام فى مسألة او نزاع يتصور
 على وجوه :

- الاول : ان يكون المقصود من اجتماعهم صدور الحكم منهم اجمع .
- الثانى : ان يكون المقصود صدور الحكم من احدهم ويكون المقصود من
 حضور الباقين اعانتهم للحاكم فى مقدمات الحكم لتلايخاً .
- الثالث : ان يكون الحكم مقصود الصدور من بعض ومن الباقين انفاذ حكمه
 وامضائه .

ولاريب ان الغرض الغالب المتعارف من جمع الاحكام دائر بين الصورتين
 الاخيرتين ، واما الصورة الاولى فبعيدة فى الغاية ، ولم يسمع وقوع ذلك فى شىء
 من الازمنة ، ولو حملنا الحكم فى الرواية على الحكم المصطلح لم تكذب تنطبق على
 شىء من الصور ، اما على الاخيرتين فواضح لان صريح الرواية صدور الحكم من
 كل من الحكمين والمفروض فى هاتين الصورتين عدم صدور الحكم الا من احدهما،
 واما على الصورة الاولى فمع ما فيه من تنزيل الرواية على فرض نادرينافيه ما فيها بعد

ذكر المرجحات قال : «فقلت : فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه ، قال : فقال : ينظر الى ما كان من روايتهم عنافى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك » فان الامر بالنظر الى مدرك الحكمين من الروايات والاخذ بالمشهور لايلائم تعارض الحكم المصطلح من وجهين :

احدهما : ان شغل المترافعين ليس النظر فى مدرك الحكمين والاجتهاد فى ترجيح احدهما على الآخر اجماعاً .

الثانى : انه اذا تعارض الحكمان ولم يكن فى احد الحاكمين مزية على الآخر فى شىء من الاوصاف المزبورة فالمرجع - ح - هو اسبق الحكمين بل لايقى بعد صدور الحكم من احد الحكمين محل الحكم الآخر ، ولو حملت الرواية على ما اذا كان الحكمان قد صدرتا دفعة واحدة فمع بعده وامكان القطع بعدمه عادة يدفعه ان الحكمين يتساقتان - ح - فلاوجه للاخذ بالمرجحات « انتهى كلامه نقلناه بطوله لاشتماله على فوائد .

ولكنه يرد عليه - مضافاً الى ان فرض الشبهة حكمية وجعل التنازع بين الرجلين فى حكم كلى شرعى لايلائم مع كونهما غير مجتهدين كما هو الظاهر من مفروض السؤال فان النزاع فى الحكم الكلى ليس من شأن العامى بل وظيفته الرجوع الى من يقلده ، والى ان حمل الرواية على الفتوى لايناسب النظر فى مدرك الفتوى فان العامى ليس من شأنه النظر فى مدرك فتوى المجتهد ولايكون اهلاً لذلك ، كما انه ليس للمترافعين النظر فى مدرك الحكم وترجيح احد المدرسين على الآخر - .

اولاً : ان ظاهر الرواية كون مجموع الاوصاف الاربعة مرجحاً واحداً لخصوص كل واحد من الاعدية والافقية والاصدية والاورعية وهو لا ينطبق على المدعى من كون المزية مجردة لافقية والاعلمية .

وثانياً : ان المزية المفروضة فى المقبولة مجردة لافقية والافقية الاضافية

يعنى العلمىة بالاضافة الى خصوص الطرف الآخرلا العلمىة المطلقة التى هى المدعى ضرورة ان مجرد العلمىة الاضافىة لاىكفى فى ترجىح احدالمجتهدين على الاخر كما هو واضح .

هـذا كله مضافاً الى الاشكال* فى سند الرواية من حيث عدم كون الراوى - وهو عمر بن حنظلة - وارداً فيه مدح او قدح ، واشتهارها بكونها مقبولة ليس بمثابة يمكن الغض عن سندها فالاستدلال بها لتعين تقليد العلم - على فرض ثبوت الدلالة - غير خال عن الاشكال .

ومنها : رواية داود بن الحصين عن ابى عبد الله (ع) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما ، عن قول ايها يمضى الحكم؟ قال: ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر . (١)

ومنها : رواية موسى بن اكيل عن ابى عبد الله (ع) قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال : وكيف يختلفان؟ قال : حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان قال : فقال : ينظر الى اعدلهما وافقههما فى دين الله فيمضى حكمه (٢) وتقريب الاستدلال بهما وكذا الجواب يظهر مما ذكر فى المقبولة .

ومنها : ما فى عهد مولانا امير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - الى مالك الاثر من قوله (ع) : « اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك » حيث ان مفاده وجوب اختيار العلم للحكم الذى هو اعم من القضاء المصطلح لشموله لمقام الفتوى . ولكنه يرد على الاستدلال به - مضافاً الى ان الحكم لو سلم عمومه و عدم

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب التاسع ح - ٢٠

(٢) » » » » » » » ح - ٤٥

* وقد رجحنا فى بحث التعادل والترجىح من الاصول صحّة سند الرواية فليراجع .

اختصاصه بالقضاء المصطلح، الا أنه بملاحظة المورد لا ينبغي الارتياح في الاختصاص به نظراً الى ان تفويض امر الحكم الى الغير انما هو من جهة عدم سعة وقت الوالى للمتصدى لمقام القضاء لكثرة اشتغاله بالجهات المتعددة الراجعة الى ادارة المملكة وحفظ شؤونها ، والا فمجرد الفتوى وبيان الحكم لا يصاد مع سائر الاشتغالات كما هو واضح ، وكذا قوله : «بين الناس» قرينة على عدم كون المراد بالحكم هو الحكم الكلى الالهى لظهور هذا التعبير فى الحكم الراجع الى فصل الخصومة والنزاع الموجود بين الناس - ان الرواية تدل على مرجحية الافضلية الاضافية غير الخارجة عن حدود رعيته والمدعى فى المقام - كما مرّ آنفاً - هى الافضلية المطلقة .

ومنها : ما حكى عن كتاب الاختصاص قال : قال رسول الله (ص) : من تعلم علماً ليمارى به السفهاء ، اولياهاى به العلماء ، او يصرف به الناس الى نفسه يقول : انارئيسكم فليتبوء مقعده من النار ، ان الرئاسة لاتصلح الا لاهلها ، فمن دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة .

ومثل هذه المراسيل مما اسنده المرسل الى المعصوم (ع) من دون النسبة الى الرواية والحكاية وان كان لا يبعد القول بكونه حجة فيما اذا كان المرسل مثل المفيد - عليه الرحمة - ممن يعتمد على توثيقه ومدحه لان الاسناد اليه (ع) عبارة اخرى عن توثيق الوسائط والاطمينان بصدقهم وصدور الرواية عنه (ع) الا ان الظاهر ان محط النظر فى الرواية الى الرياسة والخلافة والتسلط على الناس واخذ امورهم باليد لامجرد المرجعية فى الفتوى و اخذ مسائل الحلال والحرام ومعالم الدين منه كما لا يخفى .

ومنها مارواه ايضاً فى محكى البحار عن الجواد (ع) انه قال مخاطباً عمه : يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تقف عبادى بما لم تعلم وفى الامة من هو اعلم منك .

ولم يعلم كون المراد بالفتوى هى الفتوى المصطلحة بل لا يبعد القول بان المراد بها هى الخلافة الراجعة الى دعوة الناس الى نفسه مع ثبوت الاعلم بين الناس ، مع ان سند الرواية لا يمكن الاعتماد عليه .

وقد انقدح من جميع ذلك ان الادلة التى استدل بها على تعيين تقليد الاعلم كلها مخدوشة الا السيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى خصوصه و قد تقدم توضيحها .

واما ما استدل به على عدم تعيين تقليد الاعلم فوجوه ايضاً :

منها : التمسك باطلاق الادلة الواردة فى جواز الرجوع الى الفقيه ، وحجية فتوى المجتهد من الآيات والروايات الدالة على ذلك بنحو العموم فان مقتضاها ان موضوع الحجية هو انذار الفقيه ، و كون المجيب اهل الذكر ، و كون الفقيه واجداً للاوصاف المذكورة فى رواية الاحتجاج ، و اطلاقها يقتضى جواز الرجوع الى كل من الاعلم وغيره مع صدق هذه العناوين من دون فرق بين صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما وصورة العلم بها كما لا يخفى .

والجواب - بعد تسليم الدلالة على مشروعية التقليد و اصل حجية فتوى المجتهد حيث عرفت سابقاً المناقشة فى ذلك -- انا وان ذكرنا انه لامانع من شمول اطلاق ادلة الحجية لصورة التعارض وفرض الاختلاف لعدم كون الحجية المجعولة بنحو الوجود السارى والطبيعة الصادقة على كل فرد بل بنحو البدلية و صرف الوجود و لامانع -- ح -- من الشمول للمختلفين ، الا ان ذلك فرع تمامية الاطلاق و تحقق شرائط التمسك به و وجود مقدمات الحكمة التى عمدتها كون المتكلم فى مقام البيان و ذكر جميع الخصوصيات التى لها دخل فى ترتيب الحكم و ثبوته .

ومن الواضح عدم تحقق هذا الشرط فى الآيات لوضوح ان آية النفرانما تكون بصدد بيان ايجاب النفر على طائفة من كل فرقة ليتفقوا فى الدين وليندروا

بعد الرجوع ، ولازم ذلك وان كانت هي الحجية الا انها لا تكون بصدد افادة الحجية المطلقة الشاملة لصورتي وجود العلم وعدمه وفرضي التعارض وعدمه ، وكذا آية السؤال فان غاية مفادها لزوم التداوى على الجاهل بالرجوع الى العالم ، واما ان قول العالم حجة مطلقا وفي جميع الموارد والفروض فلادلالة لها عليه بوجه .

وهذا نظير الزام المريض بالرجوع الى الطبيب فان النظر فيه انما هو بيان ان المريض اذا اراد الشفاء والتخلص عن مرضه يكون طريق ذلك هو الرجوع الى الطبيب وترتيب الاثر على قوله ورأيه ولادلالة في هذا الكلام على لزوم تطبيق العمل على قوله ولو مع وجود العلم منه و ثبوت الاختلاف بين النظرين والتعارض بين الاعتقادين .

ولعمري ان هذامن الوضوح بمكان ، وهكذا الرواية العامة المذكورة فان النظر فيها انما هو نفى جواز تقليد الفقيه غير المتصف بالاوصاف المذكورة فيهما مثل علماء اليهود المرتكبين للمعاصي والمحرمات ، واما ان كل فقيه واجد لتلك الاوصاف فهو جائز التقليد سواء كان الافقه موجوداً ام لا ، والتعارض بين الفتويين ثابتاً ام لا فلادلالة له عليه كما هو غير خفي فالتمسك بالاطلاق مخدوش من هذه الجهة .

ومنها وهو العمدة في الباب : الروايات الكثيرة الدالة على ان الائمة (عليهم السلام) قد ارجعوا جماعة من الشيعة الى جمع من اصحابهم كزرارة ويونس بن عبد الرحمن ، ومحمد بن مسلم ، وابى بصير ، وزكريا بن آدم ، وغيرهم ، والتمسك بهذه الطائفة من جهتين :

الجهة الاولى : ان الارجاع الى غيرهم من الاصحاب مع وجود انفسهم الشريفة بين الناس دليل على عدم تعيين تقليد العلم والالما جاز الارجاع مع وجود انفسهم كما هو ظاهر .

الجهة الثانية : ان الارجاع الى متعددين مع ثبوت الاختلاف بينهم من حيث

الفضيلة اولاً ، ومن حيث النظر والعقيدة ثانياً كما هو الغالب فيهما دليل على عدم تعيين تقليد الاعلم والالكان اللازم الارجاع الى خصوص الاعلم من الاصحاب .

والجواب : ان الظاهر عدم ثبوت الاختلاف بين الاصحاب وكذا بينهم وبين الامام (ع) فى الرأى والاعتقاد لانا وان قلنا بثبوت الاجتهاد والاستنباط فى زمن الائمة (عليهم السلام) الا انه حيث تكون المدارك فى ذلك الزمان معلومة غالباً لعدم ثبوت الوساطة بينهم وبين ائمتهم (ع) فالاختلاف لا يكاد يتحقق الا نادراً والارجاع انما هو لاجل ذلك .

مضافاً الى ان مفروض الكلام انما هى صورة وجود الاعلم وامكان الوصول اليه واخذ الفتوى منه وهذا لا يتحقق غالباً فى ذلك الزمان لان الوصول الى الامام (ع) كان امراً متعسراً غالباً لاجل بعد الامكنة وكثرة الفواصل وقلة الوسائل ، و لاجل الجهات السياسية الموجبة للتقية والمحدودية خصوصاً فى بعض الازمنة كما يشهد به التاريخ وغيره .

فالانصاف ان هذه الطائفة من الروايات لادلالة فيها على عدم تعيين تقليد الاعلم فيما هو مفروض الكلام .

و منها : دعوى جريان سيرة المتشريعة على الرجوع الى المجتهد الواحد للشرائط من غير الفحص عن كونه متصفاً بالعلمية ، ولو كان تقليد الاعلم متعيناً لما جرت السيرة بهذه الكيفية .

والجواب - مضافاً الى ان هذه الصورة خلاف مفروض الكلام من صورة وجود الاعلم وغيره والعلم بالاختلاف بينهما فى الفتوى - ان جريان السيرة بهذا النحو ممنوع جداً وسيأتى البحث عن الفحص فى المقام الآتى انشاء الله تعالى .

و منها : ان وجوب تقليد الاعلم عسر على المكلفين لاجل عدم تشخيص مفهوم الاعلم اولاً وعدم الطريق الى تشخيص مصداقه ثانياً ، وعدم امكان الاطلاع

على آرائه وفتاويه نوعاً ثلثاً .

والجواب عنه - مضافاً الى ما عرفت من انه خلاف ما هو المفروض في المقام - ان مفهوم الاعلم في الفقه لا يغير مفهومه في سائر الفنون والصنائع والحرف والعلوم فان المراد به ليس الامن كان اعلم بالقواعد التي يتركب منها العلم ، واجود استنباطاً ، واحسن سليقة في تطبيق الكبريات على صغرياتها وتشخيص المورد لها فان الاعلم في الطب - مثلاً - ليس الامن كان اعلم بقواعد هذا العلم واحسن في تشخيص المورد وتطبيق القاعدة عليه فكذا في علم الفقه .

غاية الامر اختلاف علم الفقه مع سائر العلوم في كون قواعده محتاجة الى الاستنباط واعمال دقة النظر لعدم ابتناؤه على الامور المحسوسة كما كثر العلوم ، وهذا لا يوجب الخفاء في مفهوم الاعلم كما هو غير خفي ، و تشخيص مصداقه ليس اشد حرجاً واكثر صعوبة من تشخيص اصل الاجتهاد وكون الرجل بالغاً الى ذلك الحد بل يثبت كل منهما بالعلم الوجداني وبالشياع وبالبينة - كما سيأتى البحث عند تعرض الماتن - دام ظله - له ، والاطلاع على رأى الاعلم خصوصاً في مثل هذه الازمنة التي تداول فيها جمع الفتاوى في رسالة وطبعها وانتشارها ممكن كما هو ظاهر .

رقد انقدح من جميع ما ذكرنا ان مقتضى الدليل تعين تقليد الاعلم في الصورة الاولى وهى ما اذا علم الاختلاف بينه وبين غيره وان الدليل هو جريان سيرة العقلاء على الرجوع الى الاعلم في الموارد الجامعة للخصوصيات المفروضة فى محل البحث وعدم ثبوت الردع عن هذه الطريقة في الشريعة لما عرفت من عدم تمامية شىء مما استدل به على عدم تعين تقليد الاعلم فبقيت السيرة بلا رادع وهو الدليل الوحيد في هذا الباب .

وقد عرفت انه مع عدم دلالة الدليل يكون مقتضى حكم العقل باصالة التعيين في دوران الامر بينه وبين التخير في باب الحجية هو تعين تقليد الاعلم ايضاً غاية الامر

انه لو كان الوجوب بنحو الفتوى يكون مقتضاه التعيين فى جميع الموارد والفروض،
واما لو كان بنحو الاحتياط كما هو مقتضى حكم العقل ومختار سيدنا العلامة الاستاذ
الماتن - دام ظله - يكون لازمه عدم التعيين فى بعض الموارد.

ففى الحقيقة تترتب ثمرة عملية على كون المستند فى وجوب تقليد الاعلم هو
الدليل او حكم العقل بالاحتياط ، وذلك فيما اذا كان هناك مجتهد واحد قلده المكلف
العامى فى برهة من الزمان ثم وجد من هو اعلم منه ؛ او كان هناك مجتهدان متساويان
فى الفضيلة اختار المكلف واحداً منهما ثم صار الاخر اعلم ، فانه اذا كان المستند فى
وجوب تقليد الاعلم هو حكم العقل والاحتياط العقلى لما كان له - اى لحكم العقل -
مجال فى هذين الفرضين فان اصالة التعيين انما تجرى فيما اذا لم يكن هناك اصل
شرعى مثبت لجواز الاخذ بالطرف الاخر .

ضرورة انه مع جريان الاصل الشرعى لا يكون الامر دائر بين التعيين والتخير
حتى يحكم فيه العقل بالاحتياط والاخذ بالمعين مع انه فى الفرض الاول يكون مقتضى
الاستصحاب بقاء حجية فتوى المجتهد الاول الذى قلده فيجوز البقاء على تقليده و
ان وجد من هو اعلم منه ، وفى الفرض الثانى يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الحجية
التخييرية الثابتة قبل بلوغ الاخر الى مقام الاعلمية فيجوز البقاء على تقليد الاول .

واما لو كان المستند هو الدليل وكان الوجوب بنحو الفتوى لما كان مجال
للاستصحاب فى الفرضين لانه مع قيام الدليل على تعيين تقليد الاعلم لا يجرى
الاستصحاب ولا غيره من الاصول العملية - كما هو المحقق فى محله - .

وقد اعترضنا سابقاً على سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - بانه لا يكاد
يجتمع الحكم بلزوم تقليد الاعلم من باب الاحتياط مع الحكم بعدم جواز العدول
الى المساوى احتياطاً والحكم بوجوب العدول الى الاعلم كذلك وذكرونا ان مقتضى
لزوم تقليد الاعلم احتياطاً هو جواز العدول اليه اذا كان مبنى عدم جواز العدول الى

المساوى ايضاً هو حكم العقل و مقتضى ذلك ترتب ثمرة عملية اخرى على كون المستند فى لزوم تقليد الاعلم هو الدليل او حكم العقل بالاحتياط فانه فى الصورة الاولى يجب العدول الى الاعلم فى الفرض المذكور وفى الصورة الثانية يجوز العدول اليه من دون ان يكون واجباً لان مبنى كلا الحكمين على الاحتياط وحكم العقل من دون ان يكون هناك مرجح فى البين فلا يبقى مجال الاللاجواز كما لا يخفى. هذاتمام الكلام فى الصورة الاولى .

الصورة الثانية ما اذا علمت الموافقة بينهما فى الفتوى ولا يترتب فى هذه الصورة على القول بتعين تقليد الاعلم ثمرة اصلاً لما استعرف من عدم لزوم الاستناد بوجه .
الصورة الثالثة ما اذا لم تعلم الموافقة والمخالفة بينهما و نقول : حكم هذه الصورة عند الشك و عدم دلالة الدليل على احد الطرفين حكم الصورة الاولى ضرورة ان حكم العقل بالاحتياط يجرى فى هذه الصورة ايضاً من دون فرق بينها و بين الصورة الاولى ، و امامع ملاحظة الادلة فلاخفاء فى انه لو لم نقل بتعين تقليد الاعلم فى الصورة الاولى لكان لازمه القول بعدم التعيين هنا بطريق اولى فالنزاع فى هذه الصورة يختص بالقائل بالتعين فى الصورة الاولى كما هو ظاهر فنقول :

قد استدل على تعين تقليد الاعلم فى هذه الصورة بما استدل به عليه فى تلك الصورة من الادلة الكثيرة المتقدمة من الاجماع والسيرة و الاقربية و الروايات المتعددة من المقبولة وغيرها ، بدعوى ان مقتضاها عدم الفرق بين ما اذا كانت المخالفة بين الاعلم وغيره معلومة او كانت مشكوكة و عدم اختصاص تلك الادلة من حيث مفادها بخصوص صورة العلم بالمخالفة فالصورتان مشتركتان من حيث الدليل .

اقول : اما ماعدى السيرة من تلك الادلة فقد عرفت عدم نهوضها على لزوم تقليد الاعلم فى الصورة الاولى فضلا عن المقام لما مر من المناقشة او المناقشات فيها ، وعلى تقدير تسليم صلاحيتها للاستدلال بهافى تلك الصورة لامجال لدعوى شمولها

للمقام ، فان الاجماع لا اطلاق لمعقده يشمل المقام بل القدر المتيقن هى صورة العلم بالمخالفة وتحقق الاختلاف ، والاقربية غير محرزة فى المقام لانها فرع المخالفة وهى مشكوكة ، والمقبولة موردها صورة العلم باختلاف الحكمين ومستند الرأيين ، و كذا ما يشابهها من الروايتين فلا تغفل .

واما السيرة فالظاهر جريانها فى المقام ايضاً فانه اذا رجع المريض الى الطبيب غير الاعلم مع وجود من هو اعلم منه و امكان الوصول والمراجعة اليه و احتمال الاختلاف بينهما فى النظر والرأى وكيفية المعالجة والتداوى ، و كون المرض مما لا يجوز عند العقلاء التسامح فيه وفى علاجه لكونه من الامراض المهلكة فانه مع ذلك اذا رجع الى غير الاعلم ولم يؤثر علاجه بوجه فهل يكون معذوراً عند العقلاء ؟ ! وهل يصح الاحتجاج بمجرد احتمال عدم اختلاف رأيه مع رأى الاعلم ؟ ! الظاهر العدم بل يستحق الملامة والتوبيخ ولا يعد معذوراً بوجه .

فالانصاف ان السيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى الاعلم فى الصورة الاولى موجودة فى المقام غاية الامر انه لا بد من ملاحظة ادلة القائل بعدم لزوم تقليد الاعلم فى هذه الصورة فان تمت تكون رادعة عن السيرة والا يكون عدم الردع كاشفاً عن الرضا والامضاء كما استكشفتها فى الصورة الاولى .

واما ما استدلبه على عدم التعيين فى هذه الصورة فامور :

الاول : اطلاقات الادلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من الآيات والروايات المتقدمتين ، وقد خرجنا عنها فى صورة العلم بالمخالفة و بقيت صورة العلم بالموافقة و صورة الشك فى المخالفة مشمولتين لها ، باقيتين تحتها فمقتضى الاطلاقات -ح- جواز الرجوع الى غير الاعلم كما هو ظاهر .

وقد نوقش فيه بانه لا مجال للتمسك بالاطلاقات بعد خروج صورة العلم بالمخالفة لانه من التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصدقية للمقيد وهو كالتمسك بالعام فى الشبهة

المصدقية للمخصص غير جائز - كما قد حقق فى بحث العام والخاص من الاصول - .

واجيب عن هذه المناقشة بان التمسك بالعموم وكذا بالمطلق فى الشبهة المصدقية وان كان غير جائز الا ان ذلك انما هو فيما اذا كان المخصص او المقيد لفظياً واما اذا كان لبياً كما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع او حكم العقل فلا مانع عن التمسك به ، والامر فى المقام كذلك فان صورة العلم بالمخالفة انما خرجت من المطلقات من جهة ان شمولها لها يستلزم الجمع بين الضدين او التقيضين فالمخصص انما هو حكم العقل فلا مانع - ح - من التمسك بالعموم .

واورد على هذا الجواب بانه لا فرق فى عدم الجواز بين ان يكون المخصص لفظياً اولياً لان التقييد والتخصيص يوجبان تعنون المطلق والعام لامحالة بعنوان ما لاستحالة الاهمال فى مقام الثبوت وعليه لا يحزران العنوان المقيد صادق على المورد المشكوك فيه .

وربما يقال : ان الصحيح فى الجواب ان يقال : ان المناقشة غير واردة فى نفسها ، لان الشبهة وان كانت موضوعية مصداقية الا ان هناك اصلاً موضوعياً يحزر به ان المورد المشتبّه من الافراد الباقية تحت العموم ، اذ لا فرق فى احراز الفردية بين ان يكون من طريق الوجدان او بالتعبد وفى المقام يجرى استصحاب عدم المخالفة بين المجتهدين بالعدم الازلى لان المخالفة امر حادث مسبق بالعدم نظير اصالة عدم القرشية فى المرثة التى يشك فى قرشيتها ، الحاكمة بدخولها تحت الادلة الدالة على ان المرثة تحيض الى خمسين ، بل يمكن ذلك بالاستصحاب النعتى ايضاً لان المجتهدين كانافى زمان ولم يكونا مخالفين فى الفتوى ولو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد، ومقتضى الاصل انهما الآن كما كانا سابقاً .

اقول : وفى جميع ما ذكر نظر :

اما الاستدلال بالاطلاقات فيرد عليه ما مرنا من انه ليس فى هذا الباب اطلاق يصح الاحتجاج به والاستناد اليه لعدم كون المطلقات فى مقام البيان من هذه الحيثية فلا مجال للتمسك بها .

واما المناقشة فيه بانه من قبيل التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصدقية للمقيد فيرد عليها ان دعوى المستدل انما ترجع الى ان الخارج من الاطلاقات خصوص صورة العلم بالمخالفة ، والشك فى خروج صورة الشك انما هو من الشك فى تقييد زائد وهو كالشك فى تخصيص زائد لا يرجع فيه الا الى الاطلاق .

وبعبارة اخرى : لو كان مدعى المستدل راجعاً الى ان الخارج هى صورة المخالفة الواقعية بين الفتويين لكان التمسك فى فرض الشك من ذلك القبيل ، واما مع صراحة دعويه فى ان الخارج هى صورة العلم فلامجال للمناقشة فى دليله بكون التمسك فى صورة الشك انما هو من ذلك القبيل ، وهذا كما لو كان الخارج عن عموم «اكرم العلماء» خصوص معلوم الفسق منهم فانه مع الشك فى تحقق الفسق وعدمه و عدم ثبوت الحالة السابقة لاحد الطرفين لامحيص عن الرجوع الى العام كما هو واضح .

واما الجواب عن المناقشة بانه اذا كان المخصص لبياً لمانع من الرجوع والمقام من هذا القبيل فيرد عليه بانه لو سلمنا ان الخارج عن المطلقات انما هى صورة المخالفة الواقعية ، والتمسك بهامع الشك فى المخالفة من قبيل التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصدقية للمقيد لكنه نقول : ان خروج المخالفة ليس لاجل حكم العقل بلزوم اجتماع النقيضين او الضدين حتى يكون المخصص لبياً فانه على هذا التقدير لا يبقى فرق بين صورة اختلاف المجتهدين فى الفضيلة وتساويهما ، بل لاجل خصوص

ما يدل على خروج صورة مخالفة المجتهدين مع اختلافهما في الفضيلة ودوران الامر بين العالم والاعلم .

وبعبارة اخرى : محل الكلام خروج صورة المخالفة في المقام لامطلقا ، و من المعلوم - كما مر - ان الدليل على خروجها انما هو مثل المقبولة المتقدمة ولا ينحصر بالادلة اللبية لما عرفت من الوجوه المتقدمة المتعددة الدالة على تعين تقليد الاعلم مع العلم بالاختلاف فراجع .

واما ما فيد اخيراً من احراز الفردية بمعونة الاصل الموضوعي فيرد عليه عدم تماميته في المقام لان اجراء استصحاب عدم المخالفة نظير استصحاب عدم القرشية قد حققنا في الاصول عدم تماميته لعدم وجود الحالة السابقة ، واجرائه بنحو الاستصحاب النعتي ايضاً غير تام لان عدم الاختلاف في الفتوى قبل الاجتهاد او الاستنباط انما هو بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، ومجرد ثبوت الشخصين لا يصحح النعتية بوجه بل لا بد من ملاحظة وجود موضوع الاختلاف وهو الفتوى والنظر والرأى والاعتقاد وليس له حالة سابقة كما هو ظاهر ، هذا وقد عرفت الجواب عن اصل الاستدلال وهو منع الاطلاق كما مر .

الثاني : ان الائمة (عليهم السلام) قد ارجعوا عوام الشيعة الى خواص اصحابهم كزرارة ومحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم واضرابهم وهم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة فلا اقل من ان بينهم الامام (ع) الذي لا يحتمل فيه الخطاء والاشتباه اصلاً ، فالوجه في الارجاع انما هو عدم معلومية الاختلاف بينهم وبينه (ع) .

وح نقول : اذا جاز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم الذي لا يجري فيه احتمال الخطاء عند عدم العلم بالاختلاف فجوازه مع وجود الاعلم الذي يجري فيه هذا الاحتمال في هذه الصورة بطريق اولي .

والجواب عنه مامر سابقاً من ان الظاهر ان الارجاع انما هو لاجل عدم الاختلاف بينهم وبينه لعدم الوسطة ، لالاجل عدم العلم بالاختلاف ، مضافاً الى ان الوصول الى الامام (ع) لم يكن ميسوراً غالباً لوجود موانع كثيرة و روادع متنوعة ، وقد صرح ببعضها فى بعض روايات الارجاع كرواية الارجاع الى زكريا بن آدم حيث يقول الراوى : « شقتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت » فلا مجال للاستدلال بهذه الروايات على حكم المقام .

الثالث : التمسك بالسيرة العقلائية مع عدم العلم بالاختلاف .

والجواب مامر سابقاً من ان السيرة قد استقرت على الرجوع الى العلم ولو مع الشك فى المخالفة غاية الامر فيما اذا كانت الخصوصيات التى ذكرناها محفوظة . فالانصاف انه لافرق فى تعيين تقليد العلم بين صورة العلم بالمخالفة وصورة الشك فيها اصلاً وان الدليل على التعيين فى المقامين واحدهما تمام الكلام فى المقام الاول .

المقام الثانى فى وجوب الفحص عن العلم والدليل على الوجوب

هو الدليل على وجوب الفحص عن المجتهد ، لانه اذا لم يرد المكلف العامى العمل على طبق الاحتياط الذى به يحصل القطع بالامثال و تحقق الفراغ عن عهدة التكليف المعلومة بالاجمال المنجزة عليه بسبب هذا العلم ، و اراد الاستناد الى الحجة وتطبيق العمل عليها فلا بد له من الفحص عنها ليظفر بها ، و كما ان فتوى المجتهد حجة عليه مع الانفراد فيجب الفحص عنها كذلك فتوى العلم حجة عليه تعييناً - بناء على تعيين تقليده كما اخترناه - فيجب الفحص عنها ، كما ان المجتهد يجب عليه الفحص عن الحجة اذا لم يرد الاحتياط ، ومما ذكرنا ظهران و وجوب الفحص و وجوب عقلى ارشادى والغرض منه عدم وقوع المكلف فى معرض احتمال المخالفة المستتبعة للعقوبة كما هو واضح .

المقام الثالث : فيما اذا تساوى المجتهدان فى العلم اولم يعلم العلم منهما ،

اما صورة احراز التساوى فقد مر البحث عنها مفصلاً فى المسئلة الرابعة المتعرضة

لبحث العدول .

واما صورة عدم العلم بالاعلم منهنما بمعنى وجود الاعلم يقيناً بينهما وجريان احتمال الاعلمية في كل منهما فالحكم فيها لامحالة هو التخيير لثبوت الحجية لكلنا الفتويين وعدم مزية في البين لجريان احتمال الاعلمية في كلا المجتهدين لكنه فيما اذا لم يكن المورد من موارد امكان الاحتياط اما لاجل عدم امكانه بنفسه و اما لاجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين واما اذا كان المورد من موارد امكان الاحتياط فسيأتي البحث عنه في المسئلة السادسة ولا فرق بين ان تكون المخالفة بينهما معلومة او مشكوكة .

نعم لو كان هناك احتمال التساوى ايضاً يتحقق فرق من جهة انه مع عدم هذا الاحتمال لامجال لجريان استصحاب عدم الاعلمية بوجه لاجل المعارضة والمخالفة للعلم الاجمالي بوجود الاعلم في البين ومعه لامانع من جريانه من هذه الحثية لعدم وجود العلم الاجمالي الا انه لا يترتب عليه ثمرة لان الحكم بالتساوى الذي هو حكم العقل انما يكون موضوعه مجرد جريان احتمال الاعلمية في كلا المجتهدين فلا حاجة الى اثبات التساوى بالاستصحاب و هذا نظير حكم العقل بلزوم الاثبات بالواجب الذي شك في الاثبات به وتحقق الفراغ عن عهده فان مجرد الشك يكفي في حكم العقل بالاشتغال ولا حاجة الى اثبات عدم الاثبات بالاستصحاب كما هو غير خفى .

المقام الرابع : فيما اذا كان المجتهدان متساويين في العلم ولكنه كان احدهما المعين اوسع او اعدل وقد حكم في المتن بان الاولى الاحوط اختياره ومرجهه الى عدم تعيينه لعدم كون الاحتياط بنحو الوجوب ولكنه ربما يقال بانه يجب على المكلف العامي اختياره و ان الاورعية مرجحة مثل الاعلمية بل يظهر من العروة قيام الدليل على مرجحية الاورعية واقتضاء حكم العقل بالاحتياط مرجحية الاعلمية وعليه فتكون الاورعية اقوى من الاعلمية وكيف كان فما يمكن ان يستدل به على مرجحية الاورعية امور : احدها : المقبولة وما يشابهها من الروايات الواردة في باب القضاء الدالة على

الترجيح بالأورعية فى المقبولة : «الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما فى الحديث واورعهما» (١) .

والجواب ما عرفت من ورودها فى باب القضاء وفصل الخصومة ، ولم يقم دليل على ان كل ما هو مرجح هناك فهو مرجح فى باب التقليد والفتوى ولا مجال لالغاء الخصوصية بعد كون غرض الشارع فى ذلك المقام هو فصل الخصومة و قطعها بحيث لا يبقى نزاع بين المؤمنين الذين هم اخوة و يد واحدة ولا مجال فيه للتوقف او التخيير او اشباههما ، وهذا بخلاف باب التقليد الذى مناطه رجوع الجاهل الى العالم واخذ العامى بالحجة فراراً عن الاحتياط اللازم بحكم العقل وهذا لا ينافى التخيير بوجه .

مع ان ظاهر المقبولة كون الاوصاف الاربعة مرجحة فى حال الاجتماع لا كون كل واحد مرجحاً مستقلاً فالاستدلال بمثل ذلك مما ليس له مجال .

ثانيها : دعوى الاجماع على ان العامى لا يجب عليه الاحتياط بل يجوز له ان يستند فى اعماله مطلقاً الى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين .

وقد اورد عليها بان الاجماع المدعى ان قلنا بانه تام فى نفسه فلا مناص من ان تكون الأورعية مرجحة فى المقام لان العامى مكلف بالرجوع الى احد المجتهدين المتساويين فى الفضيلة فاذا كان احدهما اروع كما هو الفرض دار الامر بين ان تكون فتوى كل منهما حجة تخييرية وان تكون فتوى الأورع حجة تعينية وقدم ان الامر فى الحجية اذا دار بين التعيين والتخيير يجب الاخذ بما يحتمل تعينه ، وان قلنا بانه غير تام - كما هو كذلك - فلا مجال لمرجعية الأورعية اصلاً .

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بان الاجماع على تقدير تماميته لا يقتضى مرجعية الأورعية بل المقتضى لها كما ذكرنا ما هو حكم العقل بوجوب الاخذ بما

يحتمل تعيينه فهذا الحكم العقلي لا ارتباط له بالاجماع فان غاية مفاده هو عدم وجوب الاحتياط وهو يجتمع مع التخيير في المورد المفروض الا ان يقال بتركب الدليل من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط وحكم العقل بالتعيين عند الدوران بينه وبين التخيير وعليه فيتقدم مع الدليل الثالث لان منبأه عدم وجوب الاحتياط .

ثالثها : وهو العمدة حكم العقل بلزوم الاخذ بما ياحتمل تعيينه عند دوران امر الحجية بين التعيين والتخيير - كما مر مراراً - .

وناقش في هذا الدليل بعض المحققين بان قياس الاورعية بالاعلمية قياس مع الفارق لان احتمال التعيين في الثاني مستند الى اقوائية الملاك في الاعلم عن الملاك في غيره لان الملاك في حجية الفتوى والنظر هو العلم والفقاهة ، واما الاول فاحتمال التعيين فيه مستند الى امر خارج عن الملاك ولا يقتضى الاصل فيه التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية الذي هو العلم ، ومجرد اورعية احدهما لا دخالة فيه فيما هو الملاك اصلاً .

ويرد عليه : انه ان كان المراد من ذلك انه لا يجري احتمال الترجيح بالاضافة الى الاورع بل يقطع بعدم المزية للاورعية نظراً الى تساوي الملاك فيهما فهو خارج عن محل الكلام لان المفروض صورة جريان هذا الاحتمال وعدم القطع بالعدم . و ان كان المراد انه مع جريان هذا الاحتمال نظراً الى احتمال ان يكون الشارع قد جعل للاورع مزية ورجحاناً وان كان بحسب نظر العقلاء وملاك سيرتهم لا دخالة فيه اصلاً لان الملاك عندهم مجرد رجوع الجاهل الى العالم من دون مدخلة لخصوصية اخرى الا اننا نعلم بان الشارع اعتبر بعض الخصوصيات غير المعتبرة عند العقلاء كالعدالة والحرية والرجولية على خلاف في بعضها .

وح نحتمل ان خصوصية الاورعية كانت دخيلة في مقام الترجيح عند الشارع خصوصاً مع ملاحظة دخالتها في الترجيح في باب القضاء كما في المقبولة ومع ذلك

لا يكون مرجحاً عند ذلك البعض فنقول : انه لامحيص -- ح -- عن الاخذ بخصوص فتوى الاورع لانها حجة قطعاً وفتوى غيره مشكوكة الحجية فلم يبق فرق -- ح -- بين المقام ومسئلة تقليد الاعلم فى المقام الاول .

فالانصاف ان مقتضى حكم العقل من باب الاحتياط بلزوم الاخذ بالمعين هو لزوم الاخذ بخصوص فتوى الاورع كلزوم الاخذ بخصوص فتوى الاعلم غاية الامر قيام الدليل على التعيين فى الثانى واقتضاء اصالة التعيين العقلية له فى الاول عكس ما اختاره صاحب العروة -- قدس سره -- ولا يعرف وجه لما افاده مما رجعه الى اقوائية مرجحية الاورعية بالاضافة الى الاعلمية كما انه لا وجه لما افاده سيدنا العلامة الاستاذ -- دام ظله -- لان حكم العقل بالاحتياط فى مسئلة الاعلم يجرى بعينه فى هذه المسئلة من دون فرق بينهما .

المقام الخامس فيما اذا تردد الامر بين شخصين يحتمل اعلمية احدهما المعين دون الاخر وقد حكم فى المتن بتعين تقليد محتمل الاعلمية على نحو الاحتياط للزومى والحق كما افاده لدوران الامر بين ما يكون مقطوع الحجية وبين ما يكون مشكوك الحجية وقدم ان مقتضى حكم العقل باصالة التعيين عند دوران الامر بينه وبين التخيير فى باب الحجية هو الاخذ بالمعين لان الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها و عدم ترتب شىء من آثار الحجية عليه ولا فرق فيما ذكر بين صورة امكان الاحتياط و عدمه ، ولا بين صورة العلم بالمخالفة والشك فيها ، وذلك لما مر سابقاً من عدم قصور ادلة الحجية فى مثل المقام عن الشمول للمتعارضين ، لان الحجية المجعولة انما هى بنحو البدلية لا الطبيعة السارية ، ومما مر ايضاً من عدم الفرق فى تعيين تقليد الاعلم بين ما اذا علم بالمخالفة ام لم يعلم بها فلا فرق بناء على هذين المبنيين بين الموارد ، ومقتضى حكم العقل فى جميعها تعيين الرجوع الى محتمل الاعلمية .

نعم ربما يقال بجريان استصحاب عدم الاعلمية بالاضافة الى من يجرى فيه

مسئلة ٦ - اذا كان الاعلم منحصر آفى شخصين ولم يتمكن من تعيينه تعين الاخذ بالاحتياط او العمل باحوط القولين منهما على الاحوط مع التمكن ، ومع عدمه يكون مخيراً بينهما . (١)

احتمالها فالحكم - ح - هو التخيير لما عرفت من ان حكم العقل باصالة التعيين انما هو فيما اذا لم يجر اصل شرعى مقتض للتخيير وعدم لزوم الاخذ بخصوص الطرف الواحد .

وقد نوقش فى جريانه - تارة - بانه معارض باستصحاب عدم تحصيله قوة مساوية لقوة الآخر ، نظراً الى ان قوة الاجتهاد انما تكون على نحو الكلى المشكك ، ويكون الاختلاف بين المصاديق بالشدة والضعف والكمال والنقص من دون ان يكون هناك تركيب فى البين بحيث تكون القوة الكاملة مركبة من القوة الناقصة مع الزيادة حتى يكون اصل القوة معلومة والزيادة مشكوكة يجرى فيها الاصل بل الاختلاف انما هو بما ذكر من الكمال والنقص ، فاستصحاب عدم تحصيل القوة الكاملة معارض باستصحاب عدم تحصيل القوة الناقصة للعلم الاجمالى بوجود احدى القوتين و تحقق احدى الملكتين . - واخرى - بانه مثبت لانه لا يثبت به التساوى الذى هو الموضوع للحكم بالتخيير .

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بان استصحاب عدم الاعلمية يكفى فى نفى لزوم الاخذ بفتويه وعدم تعيينه ، ولا يلزم اثبات التساوى لعدم كون التساوى فقط موضوعاً للحكم بالتخيير فتدبر .

(١) هذه المسئلة تقييد لما اطلقه الماتن - دام ظله - فى المسئلة السابقة من الحكم بالتخيير فيما اذا لم يعلم الاعلم من الشخصين وكان كل واحد منهما محتمل الاعلمية ومرجعها الى ان التخيير المذكور هناك انما هو فيما اذا لم يتمكن من الاحتياط اما لاجل عدم امكانه بنفسه واما لاجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين او الاخذ

مسئلة ٧ - يجب على العامى ان يقلد العلم فى مسألة وجوب تقليد العلم ، فان افتى بوجوبه لايجوز له تقليد غيره فى المسائل الفرعية ، وان افتى بجواز تقليد غير العلم تخير بين تقليده و تقليد غيره ، ولا يجوز له تقليد غير العلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد العلم ، نعم لو افتى بوجوب تقليد العلم يجوز الاخذ بقوله لكن لامن جهة حجبية قوله بل لكونه موافقاً للاحتياط . (١)

باحوطهما واما مع التمكن من الاحتياط او العمل باحوط القولين منهما فالمتعين بمقتضى الاحتياط اللازم عقلا هو الاخذ بالاحتياط او العمل باحوطهما و ذلك لان انحصار العلم فى شخصين يوجب العلم الاجمالي بوجود الفتوى التى هى حجة فى البين ، وهى فتوى العلم من المجتهدين ، وحيث لاسبيل له الى الوصول اليها تفصيلا وتطبيق العمل عليها كذلك والمفروض تمكنه من الاخذ بالاحتياط او احوط القولين فلا بد له من الاحتياط المطابق للواقع قطعاً او الاخذ باحوط القولين غير المخالف لفتوى العلم كذلك واما مع عدم التمكن من شىء منهما فلا مناص عن التخيير لعدم ثبوت الترجيح فى البين وعدم طريق له غير فتوى المجتهدين كما هو ظاهر .

(١) البحث فى هذه المسئلة يقع فى امور :

الامر الاول انه يجب على العامى ان يقلد العلم فى مسألة وجوب تقليد العلم ، قد عرفت فى المسئلة السابقة المتعرضة للبحث عن تقليد العلم ان مسألة وجوب تقليد العلم لاتكون تقليدية كاصل مسألة التقليد بمعنى ان الذى يحتمل العامى على الرجوع الى العلم حينما يريد التقليد والرجوع الى الغير ليس الا حكم عقله وادراكه والا فالحامل له عليه لا يكاد يمكن ان تكون فتوى المجتهد ولو كان اعلم بلزوم الرجوع الى العلم للزوم الدور فتأمل .

فإذا تعين عليه الرجوع الى حكم عقله فان احتمل تعين تقليد العلم واختصاص جواز الرجوع به فلا مناص له عن الرجوع اليه لدوران الامر بين التعيين والتخير و حكم العقل بلزوم الاحتياط فيه بالاخذ بما يحتمل فيه التعين ، لانه بالاخذ به لا يكون الضرر والعقاب محتملا اصلا ، واما مع الرجوع الى غير العلم يكون احتمال العقاب الذى يكون هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً فهذه القاعدة العقلية تحكم عليه بلزوم الرجوع الى العلم . وان لم يحتمل تعين تقليد العلم ولم يقع فى ذهنه احتمال تعينه اصلا بل حكم عقله بالتساوى فلا يكون هنا ملزم له على الرجوع الى العلم بل يسوغ له اخذ فتوى غيره والرجوع اليه كما هو ظاهر .

الامر الثاني اذ ارجع بمقتضى حكم عقله الى العلم فتارة يفتى العلم بوجوب تقليد العلم واخرى يفتى بجواز تقليد غيره ، ففي الصورة الاولى لا يجوز له تقليد غيره فى المسائل الفرعية بل يجب عليه تطبيق العمل على فتاويه فى جميع المسائل ولاوجه لجواز الرجوع الى الغير فى المسائل الفرعية اصلا كما هو واضح . وفى الصورة الثانية يتخير بين الاخذ بفتاوى العلم فى تلك المسائل والاخذ بفتاوى غيره فيها ولا يسمى ذلك عدولا حتى لا يجوز قطعاً لانه من العدول من العلم الى غيره بل الاصل فى فتوى غيره والاخذ بها انما هو تجويز العلم وفتويه فى الحقيقة يكون مقلداً للعلم ومستنداً اليه فلاوجه لتحقق العدول كما هو ظاهر .

الامر الثالث اذ ارجع الى غير العلم فتارة يفتى بعدم وجوب تقليد العلم و اخرى يفتى بوجوبه . ففي الصورة الاولى ان كان مستند الرجوع الى غير العلم هو حكم عقله بالتساوى و ادراكه عدم ثبوت المزية للعلم بوجه فيجوز له تقليده فى سائر المسائل وتطبيق العمل على فتاويه فيها ، وان كان الرجوع مع احتمال تعين العلم وثبوت المزية له فلا يجوز له تقليده فيها والاخذ بفتاويه فى المسائل الفرعية لما عرفت من انه مع احتمال تعين العلم يكون مقتضى اصالة التعيين العقلية الجارية فى دوران الامر بين التعيين

مسئلة ٨ - اذا كان مجتهد ان متساويين فى العلم يتخير العامى فى الرجوع الى ايهما ، كما يجوز له التبعض فى المسائل بأخذ بعضها من احدهما وبعضها من آخر (١)

والتخير فى باب الحجية هو الاخذ بقوله والاستناد الى فتاويه وتطبيق العمل عليها . وفى الصورة الثانية يجب الرجوع الى فتاوى الاعلم والاخذ بقوله سواء كان ذلك مع احتمال تعين الاعلم ام كان بدونه اما اذا كان بدونه فلان فتوى المجتهد غير الاعلم التى حكم العقل بحجيتها و عدم ثبوت المزية لفتوى الاعلم هى وجوب الرجوع الى الاعلم والاخذ بقوله نعم بناء على جواز العدول يمكن له ان يرجع الى مجتهد آخر لا يفتى بوجوب الرجوع الى الاعلم .

واما اذا كان مع احتمال تعين الاعلم فلان وجوب الرجوع الى الاعلم ليس - ح - لاجل فتوى غير الاعلم به بل لاجل مطابقته للاحتياط اللازم عقلا عند الدوران المذكور فلاخذ بقوله ليس لاجل حجية قول غير الاعلم بل لاجل المطابقة المذكورة فتأمل .

(١) اما التخير فى التقليد فيما اذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم ولم يكن لاحدهما مزية على الاخر مثل الاورعية ، فقد تقدم البحث عنه فى المسئلة الرابعة بما لا مزيد عليه وذكرنا هناك ان الحجية التخيرية مع كونها معقولة فى مقام الثبوت - بالمعنى الذى ذكرنا - قام الدليل عليها من النص والاجماع والسيرة فى مقام الاثبات من دون فرق بين ما اذا كانت المخالفة بينهما مشكوكه او معلومة فلا حاجة الى اعادة هذا البحث .

واما جواز التبعض فى المسائل والرجوع الى احدهما فى بعضها والى الاخر فى البعض الآخر فلا ينبغى الاشكال فيه لفرض حجية كلا الرأيين ، وجواز الرجوع الى كلا المجتهدين ، وليس الدليل على التخير منحصرأ بالاجماع حتى يناقش فى شموله لصورة التبعض بدعوى ان القدر المتيقن منه التخير فى الرجوع بالاضافة

الى جميع المسائل لا التبعض . هذا اذا كانت المسائل مختلفة لا ترتبط باجزاء عمل واحد او شرائطه .

واما اذا كانت مرتبطة بها كما اذا قلد احدهما فى عدم وجوب السورة فى الصلوة ، والاخر فى الاكتفاء بالتسيحات الاربعة مرة واحدة وصى بهذه الكيفية المركبة من عدم السورة والتسيحات مرة واحدة فهل يجوز التبعض - ح - وتكون صلوته صحيحة ام لا ؟ .

ربما يقال بانه اذا قلنا باختصاص جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما اذا لم تعلم المخالفة بينهما فى الفتوى فالتبعض بهذه الكيفية ايضاً جائز ، واما اذا علمنا الجواز لصورة العلم بالمخالفة فلا يجوز التبعض بالاضافة الى مركب واحد ، لان صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما اذا اتى بالجزء الاخر صحيحاً ، فمع بطلان جزء منها تبطل الاجزاء باسرها ، فاذا اتى بالصلوة مع الكيفية المذكورة و احتمال بعد ذلك بطلان ما اتى به لعلمه بمخالفة كلا المجتهدين فلامحالة يشك فى صحة صلوته وفسادها ، ولا بد من ان يستند فى ذلك الى الحجة المعتبرة والمفروض عدمها لبطلان الصلوة عند كلا المجتهدين وان اختلفا فى مستند الحكم بالبطلان .

ويرد عليه :

اولا ان تجوز التبعض بهذه الكيفية ايضاً بناء على الاختصاص غير واضح لان مجرد عدم العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى وان كان موجباً لجواز الرجوع الى كل واحد من المجتهدين ، الا ان صحة الصلوة لا بد وان تكون مستندة الى الحجة المعتبرة القائمة عليها ، والمفروض عدم احرازها ، غاية الامر ان الفرق بينه وبين القول بالتعميم انه بناء على الثانى يكون بطلان الصلوة عند كليهما معلوماً للمقلد ، واما بناء على الاول فلم يحرز حكم واحد منهما بالصحة وان لم يعلم الحكم بالبطلان ايضاً ، ومجرد ذلك لا يكفي بل لا بد من احراز الحكم بالصحة كما هو ظاهر .

مسئلة ٩ - يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد او الاعلم ان يعمل بالاحتياط ، ويكفى فى الفرض الثانى الاحتياط فى فتوى الذين يحتمل اعلميتهم بان يأخذ باحوط اقوالهم . (١)

وثانياً : ان معنى صحة العمل المركب ليس الا اشتماله على الاجزاء المعتبرة فيه والجهات المرعية وجوداً او عدماً ، فاذا فرضنا انه لا طريق له الى تشخيصها غير الرجوع الى العالم بها ، والمفروض وجود عالين متساويين لايفضل واحد منهما على الآخر ، وليس الحكم فى مثله هو التسايط والرجوع الى امر آخر فما المانع من الرجوع فى تشخيص الاجزاء الى كليهما فيترك السورة استناداً الى فتوى احدهما بعدم الجزئية ، ويترك الزائدة على الواحدة فى التسيحات الاربعة استناداً الى فتوى الاخر بعدم لزوم الزائد ، ولاوجه لاعتبار ان يكون المجموع محكوماً بالصحة عند واحد منهما فان الصحة ليست الاعبارة عما ذكرنا ، ولا معنى لعدمها بعد ثبوت التخيير فى المتساويين ولو مع العلم بالمخالفة بينهما ، فالاقوي بمقتضى ما ذكرنا جواز التبعض بهذه الكيفية بناء على القولين .

ثم ان التبعض بمعنى الرجوع فى كل واقعة الى احدهما كان يرجع فى حكم صلوة الجمعة فى جمعة الى واحد ، وفى حكمها فى جمعة اخرى الى آخر ، يرجع الى ما تقدم البحث عنه مفصلاً من ان التخيير بين المجتهدين المتساويين هل يكون ابتداءً او استمرارياً فعلى الاول لامجال له وعلى الثانى يكون التخيير مستمراً فى كل جمعة وقد مر ان مقتضى التحقيق هو الثانى .

(١) اما وجوب الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد او الاعلم فلما مر فى المقدمة من انه يحكم العقل بعد الالتفات الى اصل التشريع وحصول العلم بثبوت احكام الزامية كثيرة فى الشريعة ولزوم رعايتها والتعرض لامثالها لعدم كون الناس مهملين فى امورهم ، مفوضين الى اختيارهم ، مضافاً الى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرض بلزوم التخلص عن ترتب العقوبة وتحصيل المؤمن من العذاب وهو

مسئلة ١٠ - يجوز تقليد المفضول فى المسائل التى توافق فتوى
فتوى الافضل فيها بل فيما لا يعلم تخالفهما فى الفتوى ايضاً . (١)

يحصل اما بالاجتهاد او التقليد او الاحتياط وحيث لا يكون مجتهداً كما هو المفروض
ولم يتحصل له فتوى المجتهد او الاعلم لانه بعد فى زمان الفحص عن الحجة ولم يصل
اليها فتعين عليه الاحتياط حتى يتحقق له الطريق الاخر فيتخير بينهما كما لا يخفى .
واما الاكتفاء فى خصوص الفرض الثانى بالاحتياط فى فتوى الذين يحتمل
اعلميتهم بالاخذ باحوط اقوالهم فللعلم الاجمالي بوجود الحجة وهى فتوى الاعلم
بينهم فالأخذ باحوط اقوالهم يوجب الأخذ بقول الاعلم ايضاً فلا يجب عليه الاحتياط
المطلق الموافق للواقع قطعاً بل يتخير بينه وبين الأخذ باحوط اقوالهم وهو
ظاهر .

(١) قد ذكرنا فى مسألة تقليد الاعلم ان تعين الاعلم للتقليد ووجوب الرجوع
اليه انما هو فيما اذا علمت المخالفة بينه وبين غيره فى الفتوى او احتملت المخالفة و
امام العلم بالموافقة فلامجال لتعيينه للتقليد لعدم ترتب ثمره عملية عليه الاعلى القول
بلزوم الاستناد ووجوبه كما قد حكى عن بعض الاعاظم حيث ذكر : «ان الحجج
لاتكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجى وانما يكون اتصافها بهذه الصفة فيما اذا
استند المكلف اليها فى مقام العمل» فانه على هذا التقدير يلزم على المقلد فى مقام العمل
ان يكون عمله مستنداً الى فتوى الاعلم التى هى الحجة على ما هو المفروض ولا
مجال للاستناد الى غير الاعلم بعد عدم كونه حجة فاذا استند الى غير الاعلم وقلده
تصير فتوى الاعلم بلا استناد فلا تكون حجة وفتوى غيره لم تكن حجة من الاول على
ما هو المفروض من تعين تقليد الاعلم ولذا احتاط فى العروة بعدم تقليد المفضول حتى
فى المسئلة التى توافق فتوى افضل .

هذا ولكن هذا القول - وهو القول بلزوم الاستناد الى الحجة فى مقام الامثال -

لم يقم عليه دليل والاستناد لادخاله له فى الحجية والاثر المترتب عليها من التنجيز والتعذير ضرورة ان الملاك فى التنجيز وبلوغ الحكم الواقعى الى مرحلة استحقاق العقوبة على مخالفته ، وانقطاع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان والمؤاخذة بلا برهان انما هو وجود الحججة واقعاً وكونها فى معرض الوصول بحيث لو تفحص عنها لظفر بها ولاجل ذلك اشتهر ان الاحتمال فى الشبهات الحكمية قبل الفحص لا يكون مجرى اصالة البرائة وشبهها ، وهكذا التعذير فان ما يصح ان يحتج به المكلف فى مقام المخالفة للتكليف الواقعى انما هو وجود الحججة المعتبرة ونهوضها على خلافه بضميمة علم المكلف به وعدم علمه بمخالفتها للواقع وان لم يستند اليه فى مقام العمل ولم تكن مخالفته مستندة الى نهوضها وناشئة عن قيامها كما لا يخفى .

هذا مضافاً الى ان ما افاده بعض الاعاظم بظاھرہ مستلزم للدور لان الانصاف بهذه الصفة - اى صفة الحجية - فى الحجج اذا كان متوقفاً على استناد المكلف اليها فى مقام العمل والمفروض ان الاستناد ايضاً متوقف على الحجية لانه لا معنى للاستناد قبل تحقق الانصاف وحصول وصف الحجية فالاستناد متأخر عن الحجية فاذا كانت الحجية متأخرة عن الاستناد ايضاً يلزم الدور المحال لامحالة فتأمل . هذا كله بالاضافة الى المسائل التى يعلم توافق الافضل والمفضل فيها .

واما فيما لا يعلم توافقهما فى الفتوى فقد حكم سيدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظله - بجواز الرجوع الى المفضل فيها ايضاً ولكنك عرفت فى مسألة تقليد الاعلم ان الدليل القائم على تعيين تقليد الاعلم فى صورة العلم بالمخالفة بينه وبين غيره فى الفتوى وهى السيرة العقلانية الجارية على الرجوع اليه الحاكمة بتعيينه بضميمة عدم الردع من الشارع الكاشف عن الرضا والامضاء قائم على تعيينه فى صورة الشك فى الموافقة والمخالفة ايضاً فالانصاف ان هذه الصورة ملحقة بصورة العلم بالمخالفة لابصورة العلم بالموافقة فتدبر .

مسئلة ١١ - اذالم يكن للاعلم فتوى فى مسئلة من المسائل يجوز الرجوع فى تلك المسئلة الى غيره مع رعاية الاعلم فالاعلم على الاحوط . (١)

(١) والدليل على جواز الاخذ من غير الاعلم مع عدم ثبوت الفتوى له ان مبنى التقليد هو رجوع الجاهل الى العالم - كما مر مراراً - ، ومبنى تعيين الرجوع الى الاعلم انه اذا قيس رأيه مع رأى غيره ولو حظت فتويه مع فتوى غيره يكون هو الحجة لقيام ما من الدليل عليه ، ومن الواضح ان تحقق كلا الملاكين انما هو فيما اذا كان للاعلم رأى ونظر ، واما مع عدم الرأى - لما يأتى من الجهة الموجبة للعدم - فلا وجه لاخذ الفتوى منه لعدم ثبوت الفتوى له اصلاً ، كما انه لامانع من الرجوع الى غيره الذى يصدق عليه عنوان الفقيه واهل الذكر واشباههما لعدم الترجيح - ح - بعد عدم ثبوت الفتوى وعدم تحقق النظر .

ثم ان عدم ثبوت الفتوى للاعلم ان كان لاجل عدم وروده فى المسئلة و عدم استنباط حكمها من جهة عدم كونها مورداً لابتلائه ، او احتياطه فيها على تقدير الابتلاء فهذا الارب فى جواز الرجوع الى الغير فيه لكونه بالاضافة الى هذه المسئلة لا يتصف الا بالجهل ولا يعد الرجوع اليه من رجوع الجاهل الى العالم اصلاً .

كما انه لو كان عدم ثبوت الفتوى لاجل عدم الورد فى هارأساً بل لاجل احتياجها الى مزيد تتبع وتفحص ، او تحقيق وتأمل كما ربما يتفق بالاضافة الى بعض المسائل فلا ريب ايضاً فى جواز الرجوع فيه الى الغير مادام لم يتحقق منه التبع والتأمل لعدم اتصافه بكونه عالمياً قبل ذلك .

واما لو كان عدم الفتوى مستنداً الى عدم تمامية ادلة الطرفين او الاطراف فى المسئلة ، او ثبوت التعارض والتكافؤ فيها بحيث لامحيص من الرجوع الى الاحتياط بمقتضى حكم العقل كما اذا رأى تعارض الادلة وعدم ثبوت الترجيح بينها فيما اذا

سافر الى اربعة فراسخ غير قاصد للرجوع فى يومه بحيث لامجال عنده الا للاحتياط على ما هو مقتضى حكم العقل فى موارد العلم الاجمالي بثبوت التكليف وعدم دليل على جواز الاخذ باحد الطرفين او الاطراف ولو على سبيل التخيير ، فالظاهر عدم جواز الرجوع - ح - الى الغير الذى تكون فتويه تعين احدهما او احدها او التخيير .

وذلك لان مستند رأى غير العلم - ح - يكون باطلا بنظر العلم مخدوشاً عنده غير قابل للاستناد اليه والحكم على طبقه وهذا امر يكون للاعلم فيه النظر والرأى حيث انه يرى ذلك فلامجال - ح - للحكم بجواز الرجوع الى غيره .

وقد انقدح مما ذكرنا ان ما اشتهر من جواز الرجوع الى غير العلم فى الاحتياطات الوجوبية المطلقة للاعلم ليس بتمام على اطلاقه بل انما يجوز ذلك فى خصوص ما اذا كان منشأ الاحتياط الوجوبى عنده عدم تمامية الاستنباط عنده وعدم كماله لديه لاما اذا كان المنشأ عدم تمامية الادلة ايضاً .

اللهم الا ان يقال بان عدم تمامية الدليل عند العلم لا يوجب بطلان الحكم وفتوى الغير عنده ضرورة انه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد مع احتمال كون الحكم الواقعى مطابقاً لمدلوله وعليه فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأى للاعلم فانه لارأى له اصلاً بل يمضى على طبق الاحتمال ويجرى على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط .

وبعبارة واضحة ما يجرى فيه التقليد انما هو النظر والرأى بالاضافة الى الحكم الالهى والمفروض عدم ثبوته بالنسبة الى العلم وعدم صلاحية الدليل للاستناد لا يصيره ذا فتوى وصاحب النظر والرأى فيما يجرى فيه التقليد لما ذكرنا من ان بطلان الاستناد لا يوجب بطلان الحكم والفتوى والا لا يبقى مجال للاحتياط وعليه فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع الى غير العلم فى الاحتياطات المطلقة على اطلاقه ولا يتحقق فرق بين

مسئلة ١٢ - اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول ، وكذا اذا قلد غير الاعلم وجب العدول الى الاعلم على الاحوط ، وكذا اذا قلد الاعلم ثم صار غيره اعلم منه على الاحوط فى المسائل التى يعلم تفصيلا مخالفتها فى الفرعين . (١)

الموارد اصلا . ثم انه لاختفاء فيما اذا جاز الرجوع الى الغير فى وجوب رعاية الاعلم فالاعلم لعين الدليل القائم على تعيين تقليد الاعلم كما هو ظاهر .

(١) اما وجوب العدول فى الفرع الاول فلان كشف عدم الاهلية للفتوى وعدم كون تقليده تقليداً صحيحاً وان كان معذوراً لو استند فى تقليده الى طريق عقلى او شرعى كالعلم اوقيام البنية ولكنه ليس بعدول واقعاً لعدم صحة تقليده بوجه .
واما وجوب العدول الى الاعلم بنحو الاحتياط للزومى فى الفرع الثانى فهو مبنى على عدم الجزم بلزوم تقليد الاعلم وكون تعيينه من باب الاحتياط كما هو مختار الماتن - دام ظله - فيما تقدم ولكنه يرد عليه - مضافاً الى ان المختار عين تقليد الاعلم بنحو الجزم والفتوى وعليه فيتعين العدول - انك عرفت ان لازم مختاره فى مسئلة تقليد الاعلم وفى مسئلة العدول هو جواز العدول لاجوبه لان كلتا المسئلتين مبنيان عنده على اصالة التعيين العقلية ولا مرجح لاحديهما على الاخرى فيتخير بينهما .

ومنه يظهر الكلام فى الفرع الثالث ويختص هذا الفرع بجريان استصحاب حجية فتوى المجتهد الاول وهو يمنع عن حكم العقل باصالة التعيين نعم لامجال للاستصحاب على المختار من قيام الدليل على تعيين تقليد الاعلم .

ثم ان تخصيص المسائل التى يجب العدول فيها احتياطاً بخصوص ما علم تفصيلا مخالفة المجتهدين فيه مبنى على مختاره - دام ظله - من اختصاص تعيين الرجوع الى الاعلم بصورة العلم بالمخالفة واما بناء على المختار لا يبقى فرق بينها وبين صورة الشك فيها فيجب العدول فى هذا الصورة ايضاً .

مسئلة ١٣ - لا يجوز تقليد الميت ابتداء ، نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً ولو فى المسائل التى لم يعمل بها على الظاهر ، ويجوز الرجوع الى الحى الا علم والرجوع احوط ، ولا يجوز بعد ذلك الرجوع الى فتوى الميت ثانياً على الاحوط ، ولا الى حى آخر كذلك الا الى اعلم منه فانه يجب على الاحوط ، ويعتبران يكون البقاء بتقليد الحى ، فلو بقى على تقليد الميت من دون الرجوع الى الحى الذى يفتى بجواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد . (١)

(١) قد وقع الاختلاف بينهم فى جواز تقليد الميت وعدمه ، وبعبارة اخرى فى اشتراط الحيوة فى المفتى ومن يرجع اليه و يستند على ارائه وانظاره فى مقام العمل ، والا قوال بينهم بحسب بادى النظر خمسة :

الاول : ما هو المعروف بين اصحابنا الامامية من اشتراط الحيوة فى المفتى مطلقاً وعدم جواز تقليد الميت ابتداء ولا استدامة .

الثانى : ما هو خيرة الاخبار بين من اصحابنا من عدم الاشتراط مطلقاً وانه يجوز تقليد الميت كذلك ، كما هو المنسوب الى العامة بل المجمع عليه بينهم حيث انهم يقلدون اشخاصاً معينين من اموات علمائهم ، وحكى عن المحقق القمى - قدس سره - الموافقة للاخباريين فى موضعين من جامع الشتات حيث انه سئل فى احد هما عن جواز الرجوع الى فتوى ابن ابي عقيل فاجاب بما حاصله : « ان الاقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلان مانع من الرجوع اليه » وقال فى ثانيهما : « ان الاحوط الرجوع الى الحى » .

والظاهر ان الاحتياط فى هذا الكلام هو الاحتياط المستحب دون الواجب .

الثالث : التفصيل بين البدوى والاستمرارى كما اختاره الماتن - دام ظله - وكثير من متأخرى المتأخرين وحكاه شارح الوافية عن بعض معاصريه .
 الرابع : التفصيل بين وجود المجتهد الحى فلا يجوز تقليد الميت مطلقا وبين عدمه فيجوز ، حكاه فخر المحققين عن والده العلامة - قدس سرهما - وحكى عن الاردبيلى وبعض آخر أيضاً .

الخامس : ما ذهب اليه الفاضل التونى - على ما حكى عنه - من الجواز فيما اذا كان المفتى ممن علم من حاله انه لا يفتى الا بمنطوقات الادلة كالصدوقين ومن شابههما من القدماء ، وعدم الجواز فيما اذا كان ممن يعمل بالافراد الخفية للعمومات ، واللوازم غير الجلية للملزومات وفى هذه الصورة لا يجوز تقليده ولو كان حياً .

والظاهر ان هذا ليس تفصيلاً فى المسئلة وما هو محل النزاع فان مورد البحث يرجع الى اشتراط الحيوة فيمن يجوز تقليده من حيث هو ، وهذا تفصيل فى اصل التقليد و ان من يجوز الرجوع اليه عبارة عن خصوص مثل الصدوقين فهذا لا يرتبط بالمقام ، كما ان التفصيل المحكى عن العلامة ايضاً لا يكون كذلك فان محل البحث انما هو خصوص صورة وجود المجتهد الحى ودوران الامر بين الرجوع اليه وبين الرجوع الى المجتهد الميت فغير هذا الفرض خارج عن المسئلة .

والظاهر ان منشأ تجويز المحقق القمى - قدس سره - تقليد الميت ابتداء انما هو ذهابه الى انسداد باب العلم بالاحكام والقول بحجية الظن المطلق لاجله نظراً الى قوله باختصاص حجية الظواهر بخصوص من قصد افهامه فان دعوى الانسداد انما هى تبتنى على ذلك او على القول بعدم حجية خبر الواحد مطلقاً فعلى تقديره يكون ظن المكلف حجة من اى طريق حصل ومن اى سبب تحقق ، فاذا حصل الظن من فتوى المجتهد الميت خصوصاً اذا كان اعلم يكون الظن الحاصل من قوله حجة ويجوز ترتيب الاثر عليه .

ويرد عليه - مضافاً الى منع المبنى وعدم تمامية مقدمات دليل الانسداد نظراً الى حجية خبر الواحد بمقدار يفى بمعظم الفقه و عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام - كما حققنا كلا الامرين فى الاصول - منع البناء فان فرض الانسداد و تمامية مقدمات ذلك الدليل لايفيد الاحجية الظن الحاصل للمجتهد من اى طريق حصل فان الفرق بينه و بين الظن الخاص انما هو من جهة دخالة السبب الخاص فى الثانى وعدم دخالته فى الاول .

فكما ان حجية الظن الخاص مقصورة على المجتهد ولااعتبار له بالاضافة الى كل مكلف فكذلك اعتبار الظن المطلق والاكتفاء به انما هو بالاضافة الى خصوص المجتهد غاية الامر انه يفتى على طبق ظنه فيعمل المقلد على طبق رايه و ظنه فالدليل على تقدير التمامية لاجدوى فيه بالنسبة الى المقلد ومن بصدد التقليد وتطبيق العمل على رأى الغيرو فتويه .

و مما ذكرنا انقدح الخلل فيما فى تقريرات بعض الاعلام من ان عدم حجية الظن الحاصل للعامى انما هو لاجل عدم حصول الظن له بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفة الاحياء بل الاموات ايضاً معه فى المسئلة خصوصاً اذا كان الاحياء باجمعهم او بعضهم اعلم من الميت ، والاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على احد ، و معه لا يحصل للعامى ظن بان ما فتى به الميت مطابق للسوا قع .

وذلك اى وجه الخلل ما عرفت من انه على فرض حصول الظن له لادليل على حجتيه اصلا .

واما الاخباريون فالظاهر ان منشأ مخالفتهم ، و ترخيصهم تقليد الميت ابتداء انما هو انكار مشروعية التقليد بالمعنى المصطلح ، وان الرجوع الى المجتهد انما هو من باب الرجوع الى الراوى غاية الامر ان المجتهد ينقل الرواية بالمعنى ، ومن المعلوم عدم اعتبار الحيوة فى الراوى بوجه .

قال السيد الجزائري - قدس سره - : « ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معانى الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك ، وليس يقدر كل احد على بيان هذه الامور من مفادها ، فالمجتهدون بذلوا جهدهم فى بيان ما يحتاج الى البيان ، وترتيبه على احسن النظام والاختلاف بينهم مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف ، كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين ، مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه والتأليف فى الحديث . »

ويرد عليهم ايضاً - مضافاً الى منع المبنى لان الرجوع الى المجتهد ليس من باب الرجوع الى راوى الحديث و ناقل الخبر ، بل التقليد الاصطلاحى الذى استفيد جوازه من الادلة مرجعه الى تطبيق العمل على رأى العالم ونظره من جهة انه اهل الخبرة والاطلاع والنظر والاجتهاد ، و لذا يعتبر فيه الفقاهاة والبلوغ الى مرتبة النظر ، ولو كان الرجوع اليه من جهة كونه راوى الحديث لما كان يعتبر فيه الفقاهاة لعدم مدخليتها فى الراوى بما هو راو اصلاً - منع البناء فانه على تقدير صحة المبنى لامجال لجواز الرجوع الى الميت بعد ثبوت الاختلاف بين العلماء احيائهم وامواتهم خصوصاً اذا كان الترجيح مع غير من يريد الرجوع اليه من الاموات ، فانه بناء على ذلك تصير آراء المجتهدين بمنزلة الروايات المختلفة المتعارضة فلا بد من الاخذ بذى الترجيح منها او التخيير لوقام دليل عليه فى مثل هذه الصورة ايضاً والا فمقتضى القاعدة فى تعارض الامارتين سقوطهما عن الحجية - كما هو المحقق فى محله - .

اذا عرفت ذلك فالكلام يقع فى مقامين :

المقام الاول : فى جواز تقليد الميت ابتداء وعدمه ، وبعبارة اخرى فى

اشتراط الحيوة فى المفتى ابتداء و عدمه ، و قبل الخوض فى ذكر ادلة الطرفين و بيان ما استدل به اصحاب المذهبين ، و تحقيق ما هو الحق فى البين نقول :
 لاختفاء فى ان مقتضى الاصل على تقدير الشك و وصول النوبة اليه عدم حجبية فتوى الميت بحسب الابتداء لان مرجع الشك فى الاشرط الى الشك فى اصل الحجبية بالاضافة اليه ، و مقتضى الاصل الاولى فى كل امارة مشكوكة الحجبية عدم ترتب شىء من آثار الحجبية عليها .

ولذا اشتهران الشك فى الحجبية مساوق للقطع بعد مها فما يحتاج الى الدليل انما هو القول بعدم اشتراط الحيوة وسعة دائرة الحجبية المجعولة و شمولها لفتوى المجتهد الميت ايضاً ومع ذلك فالمناسب بيان ادلة كلا الطرفين فنقول :

اما ما استدل به على الاشرط و عدم جواز تقليد الميت فوجوه :
 الاول : دعوى الاجماع على ذلك عن جملة من اعظم الفقهاء و اكابر العلماء - رضوان الله تعالى عليهم اجمعين - و لا بأس بنقل جملة من الكلمات المشتملة على هذه الدعوى : قال المحقق الثانى فى محكى شرح الالفية : « لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحى بلا خلاف بين علماء الامامية » .

وقال الشهيد الثانى فى محكى المسالك : « قد صرح الاصحاب فى كتبهم المختصرة و المطولة و فى غيرها باشرط حيوة المجتهد فى جواز العمل بقوله ، و لم يتحقق الى الآن خلاف فى ذلك ممن يعتد بقوله من اصحابنا و ان كان للعامه فى ذلك خلاف مشهور » .

وقال ايضاً فى محكى الرسالة المعمولة فى المسئلة : « تحقق بعد التبع الصادق لما وصل اليان من كلامهم ، ما علمنا من اصحابنا ممن يعتبر قوله و يعتمد على فتويه مخالف فى ذلك فعلى مدعى الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع » .
 ثم قال : « و لا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين و علمائنا الصالحين فانهم

ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا» .

وقال صاحب المعالم في محكيها : «العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي» . وعن الوحيد البهبهاني في فوائده : «ان الفقهاء اجمعوا على ان الفقيه لومات لا يكون قوله حجة» و قال في موضع آخر : « و ربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة » .

وعن ابن ابي جمهور الاحسائي : «لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلومات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له ، وعلى هذا انعقد الاجماع من الامامية وبه نظقت مصنفاتهم الاصولية لا اعلم فيه مخالفاً منهم» .

وقد ظهر مما ذكرنا ان مخالفة المحقق القمي (ره) انما هي مبتنية على مسلكه ومتفرعة على مبناه من الانسداد الذي لا نقول به ، وكذا مخالفة الاخباريين مبتنية على انكارهم للتقليد الاصطلاحي وعلى تقدير خلاف ذلك لا يضر بدعوى الاجماع و استكشاف رأى المعصوم (ع) من طريق الحدس كما هو مبنى المتأخرين في باب الاجماع .

وقد اورد على هذا الدليل بان الاجماع المدعى على تقدير تحققه ليس اجماعاً تعبدياً موجباً لاستكشاف قول المعصوم (عليه السلام) لاحتمال ان يكون مستند المجمعين اصالة الاشتغال ، او ظهور الادلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده او غير ذلك ، ومع هذا الاحتمال ينسد باب الحدس واستكشاف رأى المعصوم الذي هو الملاك في الحجية عندنا ضرورة عدم ثبوت وصف الحجية للاجماع بما هو اجماع - كما قد حقق في محله - .

والجواب عن هذا الايراد انه وان كان احتمال الاستناد الى الدليل او الاصل مانعاً عن ثبوت وصف الحجية للاجماع الا انه لامجال لهذا الاحتمال في المقام خصوصاً بعد استقرار رأى المخالفين واستمرار عملهم على تقليد الميت والرجوع

الى اشخاص معينين من الاموات فى الحقيقة يكون هذا من خصائص الشيعة و امتيازات الامامية .

والعجب من هذا المورد انه كيف يناقش فى تحقق الاجماع واستكشاف رأى المعصوم (ع) مع تصريحه فيما يأتى من كلامه بان ضرورة مذهب الشيعة تقتضى عدم الاخذ بفتوى المجتهد الميت ولو فيما اذا كان اعلم ، فانه كيف تجتمع دعوى الضرورة والبداهة مع المناقشة فى دعوى الاجماع .

الثانى : اختصاص الادلة الدالة على حجبية فتوى المجتهد و جواز الرجوع اليه والاختذ بها بخصوص المجتهد المتصف بوصف الحيوة و عدم شمولها لغير الواجد لهذا الوصف :

اما قوله تعالى فى آية النفر : « ليتفقها فى الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم » فلظهوره فى ان الانذار الذى يتعقبه الحذر انما هو الانذار الحاصل من المنذر الحى لعدم معنى لانذار الميت ، كما انه لامعنى لاتصافه بالفقاهة فعلا ، ويؤيده تعليق وجوب الانذار على الرجوع ، الظاهر فى الحياة .

وكذا قوله - تعالى - : « فاستئوا اهل الذكر » ظاهر فيمن يكون متصفاً بهذا الوصف فعلا خصوصاً بعد ايجاب السؤال فانه و ان لم يكن للسؤال مدخلية فى حجبية قول اهل الذكر و نظره الان المفروض فى الاية امكان الرجوع اليه والسؤال عنه وهذا الوصف لا يتحقق فى الميت بوجه .

وكذا الروايات الدالة على حجبية فتوى المجتهد اعم مما يدل عليها بنحو العموم كقوله (ع) فيما حكى عن تفسير العسكري : « اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الخ » او ما يدل عليها بنحو الخصوص كالروايات الواردة فى الارجاع الى اشخاص معينين فان ظهورها فى الواجد للاوصاف المذكورة فيها فعلا خصوصاً الطائفة الثانية منها واضح لا ينبغى الارتياب فيه .

وكذا السيرة العقلائية التي هي العمدة في ادلة حجية فتوى الفقيه - كما عرفت -

لاتشمل فتوى المجتهد الميت :

توضيحه ما افاده سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - في رسالته في الاجتهاد والتقليد ، ومحصله : « انه لاشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحى والميت ضرورة طريقية كل منهما الى الواقع من غير فرق بينهما ، لكن مجرد ارتكازهم و حكمهم العقلي بذلك لا يكفي في جواز العمل بل لا بد من اثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميت كالحى وتعارفه لديهم حتى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن امضائه والافلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميت وان لم يكن يتفاوت في عالم ارتكازهم مع الحى اصلا لا يكون للردع مورد حتى يكشف عدمه عن امضاء الشارع .

والحاصل ان جواز الاتكال على الامارات العقلائية موقوف على امضاء الشارع - لفظاً او استكشافه من طريق عدم الردع - وليس في المقام ما يدل عليه لفظاً ، و استكشاف ذلك من طريق عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم ، ومع عدمه لامحل لردع الشارع ولا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه .

ومن الواضح عدم تعارف الاخذ عن الميت في الصدر الاول لعدم كون تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً حتى يقال : انهم كانوا يراجعون الكتب ، فان الكتب الموجودة في تلك الازمنة كانت منحصرة بكتب الاحاديث ، ثم بعد ازمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الاخبار ككتب الصدوقين ومن في طبقتهم اوقريب العصر بهما ، ثم بعد مرور الازمنة جرت عاداتهم على تدوين الكتب التفريعية والاستدلال الى ان انتهى الى تدوين الفتاوى خالية عن الدليل بنحو الرسالة العملية فلم يكن الاخذ من الاموات محكماً في الصدر الاول ولا متعارفاً اصلاً .

وفي تقريرات بعض الاعلام في مقام عدم جواز الاستدلال بالسيرة ذكر : « ان

لازمه حصر المجتهد المقلد في شخص واحد في الاعصار باجمعها لان اعلم علمائنا من الاموات والاحياء شخص واحد لامحالة فاذا فرضنا انه الشيخ او غيره تعين على الجميع الرجوع اليه حسبما تقتضيه السيرة العقلائية وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا ، ومع العلم بالمخالفة يجب تقليد الاعلم فقط من دون فرق في ذلك بين عصرو وعصره وهو مما لا يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة ولايسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الائمة ثلاثة عشر ، و بهذا تكون السيرة العقلائية مردوعة في الشريعة» .

والجواب عن هذا الدليل : اما عن الآيات فلانها لا تنطبق على المدعى ضرورة ان المدعى عبارة عن اشتراط الحيوة في المفتى ومن يجوز الرجوع اليه ومقتضاه عدم جواز الرجوع الى المجتهد الميت مع انها - اى الايات - على تقدير دلالتها على جواز التقليد وعدم المناقشة فيها بما مرمفصلا ، تكون غاية مفادها حجية فتوى المجتهد الحى ولادلالة فيها على اشتراط الحيوة بنحو يفيد عدم حجية فتوى الميت بوجه فلا بد فيها من الرجوع الى دليل او اصل جار في مورد الشك .
وبالجملة : الآيات ساكتة عن حجية فتوى غير الحى لانافية لها كما هو المدعى فلا تنطبق عليه .

واما عن الروايات فما كان منها يدل بنحو العموم فهو وان كان ظاهراً في بيان الاشتراط وعدم جواز الرجوع الى غير المتصف بالاصناف المذكورة فيها الا انها مخدوشة من حيث السند - كما عرفت - وما كان منها يدل على الارجاع الى اشخاص معينين يجرى فيها ما ذكرنا في الآيات من عدم تعرضها لفتوى غير الحى ، ولادلالة فيها على نفى الحجية بوجه بل لا بد من الرجوع الى دليل آخر .

واما السيرة فيرد على التقريب الذى افاده الاستاذ - دام ظله - مضافاً الى ان حكم العقل لا يحتاج الى امضاء الشارع والاي نسد باب التقليد على العامى لان الحامل

له على التقليد كما عرفت ليس الادراك عقله وحكمه برجوع الجاهل الى العالم ،
فلو كان حكم العقل ايضاً مفقوداً الى الامضاء من الشارع لكان باب التقليد منسدأ عليه
لعدم اطلاع العامي على الامضاء كما هو واضح .

انه ان اراد ان السيرة العقلائية غير جارية في مقام العمل على الرجوع الى آراء
الاموات وترتيب الاثر عليها وجعلها طريقاً لرفع الجهل فمن الواضح خلافه لمانراه
بالوجدان من مراجعتهم الى كتب الاقدمين في الفنون المختلفة في جميع الاعصار
واخذ الآراء منها والاستفادة وترتيب الاثر عليها بحيث لا يفرقون بينها وبين الكتب
المصنفة في حياتهم اصلاً فالسيرة العملية العقلائية جارية في كلا الامرين من دون
ارتباب في البين .

وان اراد ان السيرة العقلائية وان كانت عامة في مقام العمل الا انه لا بد من ورودها
في محيط الشرع وجريانها في الامور المضافة الى الشارع حتى يكون عدم الردع
كاشفاً عن تصويبه ورضاه بذلك فيرد عليه ان عدم الردع الكاشف عن الامضاء
لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد جريان السيرة على معنى عام يكون الامر الشرعي
ايضاً من مصاديقه الا ترى ان حجية ظواهر الكتاب المستفادة من سيرة العقلاء بضميمة
عدم الردع لا يكون منشأها جريان السيرة في ظواهر الكتاب وعدم ردع الشارع عنها
بل جريان السيرة على العمل بكل ظاهر ، وعدم الردع عنها في الشرعيات كاف في
استكشاف رضا الشارع وامضائه كما لا يخفى .

ويرد على التقريب الذي افاده بعض الاعلام ان انحصار مرجع التقليد في مثل
الشيخ - قدس سره - لا يكون مخالفاً لما هو ضروري من المذهب غاية الامر انه مخالف
للاجماع لان عقاده على عدم جواز تقليد الميت ابتداء ، وقد عرفت انه لا يجتمع دعوى
الضرورة من المذهب مع المناقشة في الاجماع ودعوى عدم كونه كاشفاً عن موافقة
المعصوم (ع) لاحتمال استناد المجمعين الى مثل اصالة الاشتغال .

ثم ان الاستلزام للانحصار انما هو على تقدير كون العلم الذي هو شخص واحد واضح العلمية بالاضافة الى كل احد والا فلوفرض اختلاف الانظار فى تشخيص العلم كما ربما يتفق فالانحصار لا يكاد يتحقق بوجه ، كما ان بطلان الانحصار لكونه مخالفاً لما هو ضرورى من المذهب كما فرضه لا يوجب الالتزام باشتراط الحيوة كما هو المقصود بل يكون له طريق آخر وهو عدم تعيين العلم للتقليد وبعبارة اخرى: الانحصار مترتب على امرين عدم اشتراط الحيوة واشتراط العلمية وبطلانه لما ذكر لا يوجب نفى الامر الاول بل له طريق آخر وهو رفع اليد عن الامر الثانى و اختيار عدم اشتراط العلمية وتساوى العلم وغيره من حيث جواز الرجوع اليه وعليه فيتخير المكلف بينه وبين غيره فيرفع الانحصار .

كما ان ما افاده من استلزام الانحصار صيرورة الائمة ثلاثة عشر ممنوع جداً الآن المرجعية لا تبلغ من حيث المرتبة الى الامامة بوجه ولعمري ان مثل هذا التعبير من طغيان البيان او القلم فانه من الواضح ان ابناء السنن مع استمرار عملهم على الاخذ بفتاوى اشخاص معينين من الاموات لا يحكمون بامامتهم وخلافتهم ووجوب الاطاعة لهم كما يقولون به فى الخلقاء .

والتحقيق انه لامجال للمناقشة فى اصل السيرة العقلانية و جرى عملهم على الاخذ بالآراء مطلقاً من دون فرق عندهم بين ان يكون صاحب الرأى حياً او ميتاً غاية الامر انها مردوعة فى الشريعة لقيام الاجماع الكاشف عن موافقة المعصوم (ع) على عدم الجواز وهو يكفى فى الردع من دون حاجة الى امر آخر .

الثالث : ان فتوى الميت على تقدير كونها حجة فاما ان يقال بحجيتها فيما اذا كان الميت مساوياً لغيره من الاموات والاحياء فى الفضيلة والمرتبة العلمية ، واما ان يقال بها فى خصوص ما اذا كان اعلم من غيره من تلك الجهة ولا مجال للقول بها فى كلتا صورتين :

اما الصورة الاولى فلادليل على الحجية فيها لانه مع الاختلاف بينه وبين غيره في الفتوى والنظر كما هو الغالب والمفروض ، يكون الدليل قاصراً عن شموله لان المتعارضين غير مشمولين لادلة الحجية ، والقاعدة تقتضى التسايط مع التعارض كما قد تقدم البحث عنه ، والاجماع القائم على التخيير بين المجتهدين المتساويين فى الفضيلة على تقدير ثبوته كما ادعاه شيخنا الانصارى - قدس سره - لايشمل المقام فان القدر المتيقن منه تساوى المجتهدين من الاحياء فان الاموات انفسهم قد ادعوا الاجماع على عدم جواز الاخذ بأرائهم بعد انقضاء حيوتهم كما مر نقل كلمات جملة من اعلامهم .

واما الصورة الثانية فلان مقتضى السيرة العقلائية الجارية على الاخذ برأى الميت من ناحية وعلى الاخذ بقول الاعلم من المتخالفين من ناحية اخرى وان كان هو الجواز الا انك عرفت ان مجرد جريان السيرة لايكفى مادام لم يكن مورداً لامضاء الشارع لفظاً او مستكشفاً من طريق عدم الردع ، و عدم ثبوت الامضاء يكفى فى عدم جواز ترتيب الاثر عليه فضلاً عما اذا ثبت الردع من طريق الاجماع الكاشف عن موافقته لرأى المجمعين و عدم تجويزه الاخذ برأى الميت والرجوع بفتويه كما عرفت .

ومما ذكرنا يظهر مواضع الرد والقبول والخلط فى هذا الدليل فتأمل .

واما ما استدلبه على عدم الاشتراط وجواز الرجوع الى فتوى المجتهد الميت ابتداء فوجهه ايضاً :

الاول : اطلاق ادلة جواز التقليد وحجية فتوى المجتهد من الآيات والروايات الواردة فى هذا الباب فانها غير مقيدة بحال الحيوة ، فكما انها تدل على حجية فتوى الحى كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت نظراً الى اطلاقها .

والجواب عنه - مضافاً الى ان اغلب تلك الادلة غير خالية عن المناقشة فى الدلالة

على اصل جواز التقليد وحجية الفتوى بالنحو الذي هو محل البحث لما عرفت سابقاً -
 مامرت الاشارة اليه من ان العناوين المأخوذة فيها ظاهرة في الفعلية التي لا تجتمع الا
 مع وصف الحيوة فكما ان قوله : « الخمر حرام » ظاهر في الخمر الفعلي لا ما كان
 خمرا سابقاً ، وقوله : « العالم يجب اكرامه » ظاهر في المتصف بالعلم فعلا كذلك
 قوله : « الفقيه المنذر » ظاهر في المتصف بهما فعلا وهكذا سائر العناوين المأخوذة
 فيها وان شئت قلت : ان المشتق ظاهر في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال لانه
 حقيقة فيه ومن المعلوم ان الاتصاف بالفعل ملازم لوجود قيد الحيوة .

نعم قد عرفت انه لادلالة لهذه الادلة على اشتراط وصف الحيوة بنحو يفيد نفى
 الحجية بالاضافة الى الميت بل هي ساكنة عن التعرض لها ومن هنا ينفذ انه لادلالة
 لها على قول النافين ولا المثبتين بل تجتمع مع كليهما لسكوتها عن الدلالة على النفي
 او الاثبات فيما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام نعم قد عرفت ان هنا رواية واحدة
 عامة ظاهرة في اشتراط الحيوة ضعيفة من حيث السند .

الثاني : جريان السيرة المستمرة العملية من العقلاء على الرجوع الى آراء
 العلماء وانظار المطلعين من دون فرق بين الاحياء والاموات ولا مجال للاشكال فيه
 كما عرفت .

والجواب عنه ان حجية السيرة موقوفة على امضاء الشارع وعدم ردعه عنها
 وقد مر ان الاجماع الكاشف عن موافقة المعصوم (ع) لرأى المجمعين وحكمهم
 بعدم جواز تقليد الميت ابتداء كاف في مقام الردع وعدم اتصاف السيرة بوصف
 الحجية كما هو ظاهر .

الثالث : استصحاب حجية فتوى المجتهد الميت لانها كانت مقطوعة قبل
 موته وبعده يشك في بقائها فلا مانع عن استصحابها اصلا ويكفي هذا الاستصحاب
 الذي لازمه جواز الاخذ بفتوى الميت في الخروج عن الاصل الاولي الذي كان

مرجعه الى ان الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها لانه مع جريانه لايبقى شك فى الحجية كما لا يخفى .

وقد اورد على جريان هذا الاستصحاب بوجوه متعددة :

منها : انه يعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب مجعولا شرعياً أو موضوعاً لآثر شرعى ، وهذا الشرط متحقق فى المقام على تقدير كون الحجية المستصحبة متأصلة فى الجعل بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها وتترتب عليها آثارها عقلا من صحة اعتذار كل من المولى والعبد بها ، مع انه غير ظاهر بل الظاهر انها منتزعة عن الحكم الظاهرى الراجع الى الامر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة نظير الامر بالاحتياط فى بعض موارد الشك ، والى الترخيص على تقدير المخالفة فان ذلك هو منشأ صحة الاعتذار والاحتجاج .

والجواب عنه ان الحجية - كما قد حقق فى محله - من الاحكام الوضعية القابلة لتعلق الجعل بهامستقلا ، ويصح انتزاعها من مجرد جعلها فهو مجعول شرعى لامانع من جريان الاستصحاب فيها بوجه .

ومنها : ما افاده المحقق الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية وحاصله : «ان جريان الاستصحاب يتوقف على بقاء موضوع المستصحب عرفاً والموضوع فى المقام غير باق لان الرأى متقوم بالحياة بنظر العرف ، لان الموت عند اهل العرف موجب لانعدام الميت ورأيه وان لم يكن كذلك واقعاً لتقوم الرأى بالنفس الناطقة غير الزائلة بالموت لتجردها لكن المدار فى الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع وعدمه هو العرف فلا يجدى بقاء النفس عقلا فى صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف .

و دعوى ان الاعتقاد والرأى وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه الا انه لاحاجة الى بقاء الرأى بل مجرد حدوثه فى حال الحياة يكفى فى جواز تقليده بعد

موته كما هو الحال فى الرواية حيث لامدخلية لبقاء حيوة الراوى فى حجىة روايته وجواز الاخذ بها .

مدفوعة بانة لاشبهة فى انه لابد فى جواز التقليد من بقاء الرأى ولايكفى مجرد الحدوث ولذا لوزال بجنون وتبدل او مرض اوهرم لماجاز قطعاً .
ويؤيده ان حجىة الرأى بالاضافة الى العامى ليست باعظم منها بالاضافة اليه نفسه ومن المعلوم ان حجىة الرأى بالاضافة الى نفسه لايكفى فيها مجرد الحدوث ضرورة ان الحجىة الثابتة لرأى المجتهد بالاضافة الى نفسه موضوعها فى كل زمان، الرأى فى ذلك الزمان لاصرف الحدوث ضرورة انه لوزال رأيه بشبهة ونحوها لزال الحجىة عنه قطعاً ، مضافاً الى ان الموت ملازم لارتفاع الرأى غالباً قبله ولو أنماً فلامجال لاستصحابه .

واجيب عن هذا اليراد بوجهين :

احدهما : ما فى المستمسك من ان الاجماع على عدم حجىة رأى المجتهد مع اختلال الشرائط لو تم لا يقتضى عدم الحجىة مع ارتفاع الحيوة مع كونه محلاً للخلاف، وارتفاع الحجىة بتبدل الرأى انما هو لكون الحجىة مشروطة بعدم ظهور الخطاء له فى المستند لالكونها منوطة بالرأى حدوثاً وبقاء ، ولذا ترى الشهادة تسقط عن مقام الحجىة اذا ظهر للشاهد الخطاء فى المستند مع انها حجة بحدوثها الى الابد ولا ترتفع حجيتها بموت الشاهد او نسيانه ، وارتفاع الرأى قبل الموت غالباً ان قام اجماع على قدحه فهو خارج عن محل الكلام والكلام فى غيره من الفروض وان لم يقم اجماع على ذلك لم يقدح فى جريان الاستصحاب .

وبالجمله احتمال حجىة الرأى بحدوثه الى الابد لارافع له فلا مانع من الاستصحاب .

ثانيهما : ما افاده سيدنا العلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - من ان مناط عمل

العقلاء على رأى كل ذى صنعة فى صنعته هو اماريته وطريقته الى الواقع وهو المناط فى فتوى الفقهاء سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض او الادلة اللفظية فان مفادها ايضا كذلك ففتوى الفقيه بان صلوة الجمعة واجبة طريق الى الحكم الشرعى وحجة عليه ، وانما تقوم طريقته وطريقته كل رأى خبير الى الواقع اذا افتى واخبر بنحو الجزم لكن الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً الى الواقع ابدأ ولا ينسلخ عنه ذلك الا بتجدد رأيه او الترديد فيه والافهوه طريق الى الواقع كان صاحب الرأى حياً او ميتاً فاذا شككنا فى جواز العمل به من حيث احتمال دخالة الحيوة شرعاً فى جوازه فلا اشكال فى جريان الاستصحاب ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها ، فرأى العلامة و قوله و كتاب قواعده كل كاشف عن الاحكام الواقعية ، ووجودها الحدوثى كاف فى كونه طريقاً وهو المناط فى جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء .

وان شئت قلت : جزم العلامة او اظهار فتويه جزماً جعل كتابه حجة و طريقاً الى الواقع وجائز العمل فى زمان حيوته ، ويشك فى جواز العمل على طبقه بعد موته فيستصحب انتهى موضع الحاجة من كلامه - دام ظله - .

اقول : وفى كلا الوجهين نظر :

اما الوجه الاول فلان التفكيك بين المقامين من جهة قيام الاجماع هناك وعدمه هنا ممنوع لما عرفت من قيام الاجماع هنا ايضاً على عدم الجواز فلا فرق بينهما ، ولو فرض عدم تحقق الاجماع فى المقام فإى مانع من استفادة حكمه من تلك الموارد التى يكون الرأى فيها باقياً ولا يجوز للمقلد الرجوع اليه والاخذ به مع انه فى حال الحدوث كان جائز الاخذ كما اذا عرض له الفسق مثلاً ، بل لا فرق ظاهراً بين المقام وبين الموارد التى لا يكون الرأى باقياً لاجل جنون او مرض او هرم ، نعم فى خصوص صورة التبدل او الترديد لامجال لاستفادة حكم المقام منه لما افاده صاحب الوجه و

بالجملة فالموارد مختلفة والملاك في أكثرها موجود في المقام .

واما الوجه الثاني فلانه لو استندنا في المقام الى عمل العقلاء واستمرار سيرتهم على الرجوع الى الخبير في كل فن وصنعة واستكشفنا ان المناط في عملهم هو الامارية والطريقة الى الواقع وهي متقومة بالوجود الحدوثي واصل تحقق النظر والفتوى بنحو الجزم فلا حاجة لنا الى الاستصحاب ولا يبقى شك في بقاء حجج الرأى بعدموت صاحبه غاية الامر ان عدم الردع على فرض تماميته يكشف عن الرضا والامضاء ، فالحاجة الى الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن السيرة العقلية واستكشاف مناط عملهم وبهذه الملاحظة لادليل على بقاء الموضوع عرفاً بعد ما يكون الموت عندها العرف موجباً لانعدام الشخص ورأيه رأساً كما هو غير خفى .

ومنها : ان الحجج المجعولة الراجعة الى جواز العمل على طبق فتوى المجتهد ان كانت بنحو القضية الخارجية بمعنى ان كل مكلف كان موجوداً جازله الرجوع اليه فهو لا يفيد بالنسبة الى الموجودين بعد حيوته في الاعصار المتأخرة ، وان كانت بنحو القضية الحقيقية بمعنى ان كل من وجد في الخارج وكان مكلفاً في كل زمان كان فتويه حجة بالاضافة اليه فان اريد اجراء الاستصحاب التنجيزي فلا وجه له لعدم ادراك المتأخرين زمان حيوته فلا يقين بالنسبة اليهم ، وان اريد الاستصحاب التعليقي فجر يانه بهذا النحو ممنوع .

وبعبارة اخرى: ان المراد بالحجج المستصحابية ان كان هي الحجج الفعلية فلا يقين بحدوثها لان الفعلية انما تتحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد والمفروض عدم تحققه ، وان كان هي الحجج الانشائية فهي وان كانت متيقنة على الفرض الا انها ليست بمورد للاستصحاب للشك في سعة دائرة الحجج المنشأة وضيقها وعدم العلم بانها هي الحجج على خصوص من ادرك المجتهد وهو حي وانها تعم من لم يدركه كذلك فلا علم لنا بثبوت الحجج الانشائية بعد الممات ليتمكن استصحابها .

ويمكن الجواب عنه بان جعل الاحكام على نحو القضية الحقيقية ليس مرجعه الى ان لكل فرد من افراد عنوان الموضوع اذا وجد يكون حكماً مجعولاً برأسه بحيث يكون هناك التكثر في الجعل حسب تكثر المصاديق و افراد الموضوع بل لا يكون في القضية الحقيقية الاجعل واحد متعلق بعنوان واحد لكن هذا الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل وعند العقلاء لكل من يكون مصداقاً للعنوان ومنطبقاً عليه الموضوع فقوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » (١) لا يتضمن الاجعلا واحداً متعلقاً بعنوان واحد وهو من استطاع ولكن هذا الجعل - مع وحدته وعدم تكثره - حجة على كل متصف بهذه الصفة .

فح لو علمنا بوجود الحج بهذا النحو ثم شككنا في بقاءه من جهة طرو والنسخ او جهة اخرى موجبة للشك في بقاء الحكم كما اذا احتملنا في وجوب صلوة الجمعة مثلاً ان يكون مشروطاً بحضور الامام (ع) بحيث يرتفع الوجوب بانعدام هذا الشرط وارتفاعه فإني مانع من جريان الاستصحاب ، وفي المقام ايضاً كذلك وقد حققنا في محل ان جريان الاستصحابات الحكمية مما لا مانع منه اصلاً .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا في هذا المقام - اي المقام الاول - بطلان جميع الوجوه التي استند اليها للقول بجواز التقليد الابتدائي للميت فلامحيص عن الالتزام باشتراط قيد الحيوة في التقليد كذلك .

المقام الثاني

في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه وبعبارة اخرى في اشتراط الحيوة في المفتى بقاء وعدمه والكلام فيه يقع في صورتين لانه اما ان لاتعلم المخالفة بينه وبين الحي الذي كان يجب الرجوع اليه على فرض عدم جواز البقاء على تقليد الميت

فى الفتوى والرأى واما ان تعلم المخالفة بينهما فيها .

اما الصورة الاولى فقد استدل فيها على جواز البقاء بوجه :

منها : الاستصحاب وتقريبه انه تارة يستصحب الحكم الوضعى وهى الحجية الثابتة لفتوى المجتهد الميت قبل موته ، واخرى يستصحب الحكم التكليفى وعلى هذا التقدير تارة يستصحب الحكم الواقعى الثابت لصلوة الجمعة - مثلاً - الذى تكون فتوى المجتهد الميت طريقاً اليه وكاشفة عن ثبوته وتحققه ، واخرى يستصحب الحكم الظاهرى بناء على كون الحجية المجمولة للامارة مستلزمة لانشاء احكام ظاهرية على طبق مؤداها مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع او مخالفة له كما نسب الى المشهور .

اقول : اما استصحاب الحجية فلا يرد عليه شىء من الايرادات المذكورة فى الاستصحاب المتقدم فى المقام الاول عدا كون الموضوع هو الرأى والنظر وهو لا يكون باقياً بعد الموت بحسب نظر العرف والعقلاء حيث يرون الموت موجباً لانعدام الشخص بجميع شؤونه وآثاره ، وذلك لان الحجية الفعلية تكون مجرى الاستصحاب فى هذا المقام لان المفروض وجود المكلف فى عصر المجتهد الميت وثبوت الحجية لفتويه بالاضافة اليه فلان مانع من استصحابها الاعلى تقدير عدم جريان الاستصحابات الحكمية ، او دعوى عدم كون الحجية مجعولا شرعياً ولا موضوعاً لاثـر شرعى وكلاهما خلاف التحقيق .

واما استصحاب الحكم الواقعى فيرد عليه اختلال كلا ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث والشك فى البقاء ، اما اليقين بالحدوث فلعدم ثبوت اليقين الوجدانى ، واليقين التعبدى الذى هو نتيجة حجية فتوى الميت وكونها كاشفة عنه وطريقاً اليه ايضاً غير ثابت بعد الموت لان المفروض الشك فى الحجية بعد الموت فلا يقين بالحدوث فى حال الشك فى البقاء ، وتنظير المقام بموارد ثبوت العلم التعبدى

في الاحكام او الموضوعات الخارجية كما اذادلت الرواية المعتبرة على حكم وشك في بقاءه من جهة كبقاء وجوب صلوة الجمعة بعد ارتفاع الحضور ، او قامت البيينة على نجاسة شيء ثم شك في بقاءها وزوالها بالتطهير حيث يجرى الاستصحاب في هذه الموارد، في غير محلله فانه في تلك الموارد يكون اليقين التبعدي في حال الشك في البقاء محفوظاً لعدم الشك في بقاء حجية الرواية و اعتبار البنية وهذا بخلاف المقام .

نعم لو فرض الشك في بقاء الحجية بالاضافة اليهما للمجال - ح - لاستصحاب الحكم الذي هو مفادهما بل اللازم الرجوع الى استصحاب الحجية كما في المقام . واما الشك في البقاء فانفتائه ظاهر لان الحكم الواقعي على تقدير حدوثه و ثبوته يكون باقياً قطعاً لانه لم يحدث شيء يشك معه في البقاء على ما هو المفروض فاستصحاب الحكم الواقعي مما للمجال له اصلا .

واما استصحاب الحكم الظاهري فيرد عليه - مضافاً الى ان استتباع الحجية المجعولة للاحكام الظاهرية على طبق مؤدى الحجية ومفادها ممنوع بل لا يترتب على جعل الحجية الاثارها من المنجزية والمعدنية بالاضافة الى الاحكام الواقعية لعدم الفرق بين حجية القطع وحجية الظنون المعتبرة فيما يرجع الى معنى الحجية و آثارها اصلا - ما اورده عليه المحقق الخراساني - قدس سره - في «الكفاية» من انه من المحتمل بل المقطوع ان الاحكام التقليدية عند اهل العرف لا تكون احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى ونحوه بل انما تكون احكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً .

وهذا الايراد يمكن وروده على استصحاب الحكم الواقعي ايضاً فان العرف

يرون الحكم الواقعى منجزاً مادام الرأى باقياً فاذا زال بالموت او بالتبدل او بغيرهما لا يكون منجزاً عندهم بوجه .

ومنها: اطلاق الادلة اللفظية الدالة على التقليد من الآيات والروايات الواردة فيه - عموماً او خصوصاً - فان مقتضى اطلاقها انه لافرق فى حجية الانذار ووجوب الحذر عقبيه واعتبار قول اهل الذكر و جواز تقليد من كان واجداً للاوصاف المتعددة و ترتيب الاثر على قول مثل زرارة ومحمد بن مسلم وزكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن ، بين البقاء على الحياة بعد تحقق الرجوع والتقليد والاخذ والتعلم ، و عدم البقاء عليها غاية الامر اعتبار الحيوة فى الحدوث لظهور العناوين فى الفعلية - كما عرفت - واما بحسب البقاء فلا دلالة فيها على الاعتبار بل مقتضى اطلاقها العدم كما هو ظاهر .

ومنها وهو العمدة فى المقام - السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم فى كل فن وصنعة من دون فرق بين ان يكون العالم الذى رجع اليه باقياً على حياته عند العمل بقوله ام لم يكن كذلك ، ومن الواضح عدم تحقق الردع عن هذه السيرة العملية العقلائية ، والاجماع الرادع عن السيرة فى التقليد الابتدائى غير متحقق هنا نعم حكى عن شيخنا الاعظم الانصارى - قدس سره - دعوى الاجماع و استظهاره من اطلاق كلمات المجمعين ولكنها ممنوعة جداً لذهاب جمع كثير وجم غير الى جواز البقاء على تقليد الميت فلامجال معه لدعوى الاجماع .

هذا ويمكن دعوى السيرة العملية من المتشريعة فى الصدر الاول حيث انهم بعد الرجوع الى احد من اصحاب الائمة (عليهم السلام) واخذ المعالم منه لم يكن واحد منهم متوقفاً عن العمل حتى يثبت له بقاء حياة من رجع اليه او يرجع الى الغير بعد ثبوت المماة خصوصاً مع بعد الشقة كما فى مورد بعض الروايات المتقدمة .

فالانصاف ان هذا الدليل كاف فى جواز الاعتماد عليه والحكم بجواز البقاء

على تقليد الميت وعدم وجوب الرجوع عنه الى الحي .

نعم هنا امران ربما توهم اعتبارهما في جواز البقاء :

الاول : العمل بفتوى المجتهد الميت على تقدير كون التقليد عبارة عن الاستناد الى قول الغير في العمل ، فانه على هذا التقدير لو لم يتحقق من المقلد عمل على طبق فتوى المجتهد الميت يكون العمل به بعد الموت تقليداً ابتدائياً لامحالة وقد مر انه غير جائز وهذا بخلاف ما لو كان التقليد بمعنى الالتزام او غيره من الامور التي لا يكون للعمل فيها دخل اصلاً فانه لا يكون جواز البقاء على تقليد الميت مشروطاً بسبق العمل بل يكفي مجرد الالتزام ونحوه في جواز البقاء .

ولكن لا يخفى ان مسألة جواز البقاء على تقليد الميت لا تكون بهذا العنوان وهذه العبارة واردة في دليل من آية او رواية ليكون الحكم بالجواز دائراً مدار عنوان البقاء على التقليد كي يلزم ملاحظة معنى التقليد اولا وعنوان البقاء ثانياً بل هذه العبارة واقعة في كلمات الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم اجمعين - واللازم ملاحظة الأدلة الدالة على الجواز ليظهر انها هل تدل على اشتراط الجواز بالعمل في حال الحياة ام لا فنقول : اما استصحاب الحجية فمقتضاه بقاء فتوى الميت على وصف الحجية الرجعة الى التنجيز والتعذير بعدموته فالموضوع هو رأى المجتهد وفتويه ولا نظر له الى حال المكلف الذي قلده من جهة العمل على طبق فتويه وعدمه كما هو واضح .

واما الاطلاقات فهي ايضاً كذلك لان الملاك في وجوب الحذر هو انذار المنذر الحي ، وفي وجوب ترتيب الاثر هو كون المسؤول اهل الذكر من دون مدخلية لعمل المكلف في ذلك اصلاً .

وهكذا السيرة العقلائية التي هي العمدة في اصل مسألة التقليد فان عدم مدخلية العمل عند العقلاء في ترتيب الاثر على قول العالم بعد الرجوع اليه واضح لا ريب فيه .

فانقدح ان العمل لا يدخل له في جواز البقاء نعم بناء على كون التقليد عبارة

عن العمل لآبدمن تحقق العمل فى الجملة ولو ببعض المسائل فىجوزله - ح - البقاء بالاضافة الى جميع المسائل ولو فيما لم يعمل بها وذلك لثلايلزم التقليد الابتدائى الذى قام الدليل على عدم جوازه فالفرق - ح - بين مدخلية العمل فى معنى التقليد وعدمها يظهر فى جواز البقاء ، على الثانى مطلقا ولو لم يعمل على طبق فتوى الميت اصلا فلا يجب عليه العدول الى المجهتد الحى وعدم جواز البقاء الاعلى تقدير العمل ببعض المسائل فىجوزله البقاء ولو بالنسبة الى مالم يعمل بها وفى غير هذا التقدير يجب عليه العدول الى الحى لانه مع البقاء لايتحقق الاالتقليد الابتدائى الذى لا يكون جائزاً ولذا ذكر فى المتن ان جواز البقاء انما هو بعد تحقق التقليد بالعمل ببعض المسائل فتأمل جيداً .

الثانى : ان يكون المقلد ذاكراً لفتوى الميت بعدموته بحيث لو نسيها بعدما اخذها وتعلمها لم يجزله البقاء ، وقد اختار مدخلية هذا الامر فى جواز البقاء بعض الاعلام فى شرح العروة - على ما فى تقريراته - وافاد فى وجهه : «انه بالنسيان ينعدم اخذه السابق ورجوعه الى الميت قبل موته لان المقلد - ح - انما يعلم ان الميت افتى فى مسألة العصير مثلاً اما بنجاسته على تقدير غليانه او بطهارته وهو كالعالم الاجمالى بان الحكم الواقعى اما الحرمة او الاباحة ليس بمورد للآثر بل يحتاج الى رجوع جديد ، وجواز الرجوع الى الميت - ح - يحتاج الى دليل لانه تقليد ابتدائى للميت وقد تحقق عدم جوازه» .

ويرد عليه انه ان كان المراد بهذا الشرط هو الذكر فى مقابل النسيان بحيث كان المقلد بنفسه ذا كراً ومع عدمه لم يجزله البقاء وان كان الاطلاع على فتويته ممكناً بالرجوع الى رسالته العملية او سائر مقلديه الذاكرين لفتويته فلا دليل على اعتباره فى جواز البقاء ، وكون النسيان موجباً لان يصير رجوعه من التقليد الابتدائى ممنوع جداً فان الذكر لادخاله له فى عنوان البقاء بوجه فان المقلد لو نسى فتوى المتجهتد

فى حال حيوته ثم اطلع عليه وتعلمه ثانياً هل يصير ذلك موجباً لتقليد جديد فى تلك الحال ام لا يكون هناك الالبقاء على التقليد الاولى فاذا عمل فى الحجج على طبق آرائه ومناسكه ثم نسيها فاراد الحجج ثانياً فهل يعد هذا تقليداً ابتدائياً ام لا يكون الالبقاء على التقليد الاول .

مضافاً الى ما عرفت من ان البقاء بعنوانه لادليل على جوازه بل مقتضى الادلة بقاء حجبية فتوى الميت بعد موته ، وجواز الاخذ به لمن كان مقلداً له فى حال الحياة ولادلالة لها على اعتبار الذكر وعدم النسيان بوجه ، والى انه لو كان مثل هذا يعد تقليداً ابتدائياً لم يقم دليل على عدم جوازه هذا النحو من التقليد الابتدائى فتأمل .

وان اريد بالذكر هو الذكر فى مقابل النسيان بحيث لا يكون الاطلاع على فتويه ممكناً لعدم وجود رسالة عملية له وعدم من كان مطلعاً على نظره فاعتبار هذا المعنى وان كان مسلماً الا انه دخيل فى امكان البقاء لافى جوازه ضرورة انه مع عدمه لا يعقل ان يبقى على تقليد الميت فلامجال للحكم بانه تقليد ابتدائى للميت كما هو واضح .

واما الصورة الثانية وهى ما اذا علمت المخالفة بين المجتهد الميت والحي فى الفتوى والنظر فتارة تكون اعلمية احدهما بالاضافة الى الاخر معلومة واخرى غير معلومة ففي الفرض الاول يجب الرجوع الى الاعلم الحى او البقاء على تقليد الميت الاعلم لما عرفت من تعيين الاعلم للتقليد ، وفى الفرض الثانى قد يقال بانه لا يكاد يشك فى ان الفتويين ساقطتان - ح - عن الاعتبار لان الاطلاقات لاتشمل المتعارضين فلا حجبية لفتوى الميت ولا الحى ، ومعه يتعين على المكلف الاحتياط فيما اذا تمكن منه ، ومع عدم التمكّن اما لدوران الامر بين المحذورين واما لعدم سعة الوقت للاحتياط كما اذا افتى احد المجتهدين بوجوب القصر فى مورد وافتى الاخر بوجوب التمام فيؤولم يسع الوقت للجمع بين القصر والاتمام فالفتويان ايضاً ساقطتان عن الحجبية ،

والوظيفة هو الامتثال الاحتمالى وهو العمل على طبق احديهما مخيراً لان المكلف اذالم يتمكن من الامتثال الجزمى والعلمى الاجمالى فى مورد يتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالى كما لا يخفى .

اقول : هذا مبنى على عدم كون الحكم فى المجتهدين المتساويين فى الفصيلا اذا كانا حين هو التخيير من حيث التقليد او على اختصاص الدليل على التخيير بما اذا كانا كذلك فلا يشمل مثل المقام واما لو قلنا بان الحكم هناك هو التخيير وعدم اختصاصه بتلك الصورة وشمول دليل التخيير من الاجماع او السيرة او غيرهما لمثل المقام فلا مجال للرجوع الى الاحتياط والحكم بوجوب الامتثال العلمى الاجمالى او الاوالتنزل الى الامتثال الاحتمالى ثانياً خصوصاً مع ملاحظة ما ادعى من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العامى كما مر بالبحث عنه مفصلاً .

ثم ان عدم العلم باعلمية احدهما يجتمع مع احتمالها فى خصوص واحد منهما مع انك عرفت انه اذا كان واحد منهما على نحو التعيين محتمل العلمى يكون مقتضى اصالة التعيين العقلية الاخذ به .

بقى فى هذه المسئلة وهى المسئلة الثالثة عشر فروع لابد من التعرض لها :

احدها : انه يجوز الرجوع عن تقليد الميت الى الحى الاعلم وذكر فى المتن ان الرجوع احوط ، وتخصيصه جواز الرجوع بما اذا كان المجتهد الحى اعلم انما هو مبنى على حكمه بعدم جواز العدول الى المساوى احتياطاً كما ان احتياطه بالرجوع الى الحى الاعلم مبنى على عدم تعيين الاعلم للتقليد وان لزوم تقليده انما هو من باب حكم العقل بالاحتياط فى موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير فى باب الحجية وقد تقدم ان مقتضى التحقيق جواز العدول الى المساوى فيجوز له الرجوع عن الميت الى الحى المساوى وتقدم ايضاً تعيين الاعلم للتقليد لقيام الدليل عليه وعليه فيجب العدول الى الحى الاعلم .

وقد مررنا الاشكال على سيدنا العلامة الاستاذ - دام ظله - بانه اذا كان عدم جواز العدول مبتنياً على الاحتياط العقلي والحكم بلزوم تقليد العلم ايضاً مبتنياً عليه فعند دوران الامر بينهما لا ترجيح لاختيار العلم ولا مجال للحكم بلزوم تقليده كذلك والعدول اليه بل مقتضى ما افاده مجرد الجواز وتخيير المكلف بين العدول والرجوع وبين البقاء كما لا يخفى .

ثانيها: ما افاده في المتن بقوله : «ولا يجوز بعد ذلك الرجوع الى فتوى الميت ثانياً على الاحوط» والظاهر ان مراده - دام ظله - عدم جواز الرجوع الى فتوى الميت ثانياً بعد رجوعه الى الحي العلم ، والوجه في عدم جواز الرجوع - ح - واضح لانه من الرجوع عن العلم الى غيره وبعبارة اخرى بعدما كان الرجوع اليه واجباً ولو احتياطاً كيف يجوز العدول عنه الى الميت مع كونه مفضولاً خصوصاً مع ملاحظة انه لا يجوز العدول الى المساوي ايضاً عند الماتن - دام ظله - ومقتضى ما ذكرنا ان عدم الجواز يكون بنحو الفتوى لاعلى سبيل الاحتياط للزومى .

هذا وقد عنون في العروة هذا الفرع بقوله : « اذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العدول الى الميت» .

وقد حمل بعض الاعلام في شرحها - على ما في تفسيراته - هذه العبارة على موردين لدعوى اختصاص صحة العدول بهما حيث قال: «ان صحة العدول انما تكون في موردين : احدهما فيما اذا كان الحي اعلم من الميت ، وثانيهما فيما اذا كان الميت اعلم الا ان المكلف نسي فتويه ، اذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت ، والمفروض ان عدوله الى الحي صحيح ، ومع فرض صحة العدول لا يجوز بوجه للعدول عنه الى تقليد الميت» .

اقول : لا ينبغي الاشكال في عدم كون المراد بالعبارة هذين الموردين بل المراد هي الصورة التي يكون المقلد مخيراً في البقاء وعدمه وهو فيما اذا كانا متساويين

فى الفضيلة والعلم سواء علمت المخالفة بينهما فى الفتوى ام لم تعلم غاية الامر انه لابد من البحث والتكلم - ح - فى الجواز وعدمه :

فقول : الوجه فى الجواز هو استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع عن الميت بمعنى ان المقلد كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الحى الذى وقع الكلام فى جواز العدول عنه كما كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الميت فهو كان مخيراً بين الامرين وله الاخذ بكل واحدة من الفتويين والان كما كان بمقتضى دليل الاستصحاب .

والوجه فى عدم الجواز - مضافاً الى اصالة الاحتياط لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير ، والايراد عليه بانه لامجال لها اذ كما يحتمل وجوب البقاء على تقليد الميت يحتمل وجوب العدول عنه فاحتمال التعيين موجود فى كل من الطرفين كما يحتمل ايضاً التخيير ، وفى مثله يجب البناء على التخيير بعد قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى حتى احوط القولين المتعين فى نظر العقل لولا الاجماع المذكور ، مندفع بانه لامنشأ لاحتمال وجوب العدول عن الميت بعد ملاحظة كون المفروض صورة تساوى المجتهدين فى الفضيلة وكون البقاء على تقليد الميت جائزاً بمقتضى الاستصحاب او غيره من الادلة فمع لحاظ هذين الامرين لامجال لاحتمال وجوب العدول وتعيين المجتهد الحى فالمورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير الذى يحكم العقل فيه باصالة التعيين ، كما ان الايراد عليه بانه لو فرضنا تساوى الميت والحى مع العلم بالمخالفة بينهما يكون مقتضى القاعدة سقوط فتوائيهما عن الاعتبار للمعارضة ولا يبقى معه الدوران بين التعيين والتخيير مندفع ايضاً مضافاً الى ان محل البحث اعم من صورة العلم بالمخالفة بينهما لما عرفت من ان مورد البحث صورة تساوى المجتهدين فى الفضيلة سواء علمت المخالفة ام لم تعلم بان هذا مبنى على ماهو المشهور و مقتضى التحقيق من ثبوت التخيير فى

مثل هذا المورد وعدم سقوط كلتا الفتويين عن الاعتبار كما تقدم البحث عنه - هو كون العدول عن الحى الى الميت تقليداً ابتدائياً للميت وقد قام الاجماع على عدم الجواز والمنع عنه اللهم الا ان يمنع شموله لمثل المقام مما كان المكلف مقلداً للميت فى برهة من الزمان .

ثم انه لا يختلف الحكم بعدم جواز العدول عن الحى الى الميت بالاختلاف فى معنى التقليد وانه هو الالتزام وشبهه ، او العمل استناداً الى قول الغير لما ذكرنا من ان مبنى عدم جواز العدول هو كونه تقليداً ابتدائياً للميت فحمل الحكم بعدم الجواز على مبنى كون التقليد هو الالتزام مما لوجه له اصلاً .

نعم هذا الاختلاف انما يثمر فى اصل موضوع العدول حيث ان العدول على تقدير كون التقليد بمعنى الالتزام يتحقق برفع اليد عن الالتزام الاول ، والالتزام بالرجوع الى آخر ثانياً ، واما على تقدير كونه بمعنى العمل فهو لا يتحقق الا بالعمل ، فاذا افتى احدهما بوجود صلوة الجمعة - مثلاً - والآخر بحرمتها فالعدول عن تقليد القائل بالحرمة انما يتحقق بالايتان بها استناداً الى فتوى القائل بالوجوب ، فالاختلاف فى معنى التقليد انما يثمر فى موضوع العدول لافى حكمه من الجواز وعدمه فتدبر جيداً .

ثالثها : ما ذكره فى المتن بقوله : « ولا الى حى آخر كذلك الا الى اعلم منه فانه يجب على الاحوط » والمقصود انه بعد ما رجع عن الميت الى الحى لا يجوز له العدول عن الحى الى حى آخر احتياطاً الا اذا كان اعلم من الحى الاول فانه يجب العدول اليه احتياطاً وقد ظهر مما ذكرنا وجه ما افاده كما انه ظهر ان المختار جواز العدول فى المستثنى منه اذا كانا متساويين ووجوبه فى المستثنى بنحو الفتوى .

رابعها : انه لا بد وان يكون البقاء على تقليد الميت مستنداً الى فتوى الحى الذى يفتى بجواز ذلك بحيث لو بقى على تقليد الميت من دون الرجوع الى الحى كان كمن عمل من غير تقليد وهذا انما هو فيما اذا احتمل المكلف العامى ارتفاع

مسئلة ١٤ - اذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد في مسئلة البقاء على تقليد الميت من يقول بوجوب البقاء او جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول او الثاني؟ الاظهر البقاء على تقليد الاول ان كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء، و يتخير بين البقاء على تقليد الثاني والرجوع الى الحي ان كان قائلاً بجوازه . (١)

الحجبية عن الفتوى بالموت حتى يجب عليه الرجوع الى العالم واملو فرض ثبوت القطع له بقاء الحجبية لا يبقى مجال للرجوع الى الحي في ذلك كما هو واضح كما انه ربما يكون الحامل له على الرجوع الى الحي فتوى المجتهد الميت بانه يعتبر في البقاء الرجوع الى الحي فانه مع ملاحظة هذه الفتوى اذا اراد البقاء لابد وان يرجع الى الحي لان لازم البقاء على تقليد الميت في جميع فئاويه التي منها اعتبار الرجوع الى الحي في البقاء، الرجوع الى الحي وهو ظاهر.

(١) المفروض في هذه المسئلة ما اذا لم يكن المجتهد الثاني الذي قلده بعد موت الاول قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميت لان الظاهر ان المراد من تقليده اياه هو تقليده في جميع المسائل لخصوص مسئلة البقاء على تقليد الميت، والقول بعدم وجوب البقاء وان كان يجتمع مع القول بحرمة البقاء الا ان الظاهر ان المراد غير هذه الصورة فينحصر في القول بالجواز .

وجه الظهور ان الظاهر كون المراد من تقليد الثاني هو تقليده اختياراً بحيث كان للمكلف العامى الرجوع اليه وتقليده وكان له البقاء على تقليد الاول وقد اختار المقلد الشق الاول فالمفروض في العبارة ظاهراً هو ما اذا كان الثاني قائلاً في مسئلة البقاء بجوازه ولكنه لا مانع من توسعة دائرة البحث والتكلم فيما اذا كان قائلاً بالحرمة ايضاً فهنا فرضان :

الفرض الاول : ما اذا كان المجتهد الثاني قائلاً بجواز البقاء واختار المكلف

عدمه والرجوع الى الحى فى سائر المسائل وقد مر انه المقصود من العبارة وفيه صورتان : احديهما ما اذا كان المجتهد الثالث ايضاً قائلًا بالجواز والاخرى ما اذا كان الثالث قائلًا بالوجوب .

اما الصورة الاولى فلا اشكال فيها فى جواز البقاء على تقليد الثانى فى سائر المسائل لان المفروض ان المكلف قد قلده بعدموت الاول والثالث الحى قائل بالجواز البقاء على تقليد الميت فيجوز له البقاء على تقليد الثانى بعد موته كما انه يجوز له الرجوع الى الثالث بلاريب ، واما جواز البقاء على تقليد الاول فيستنى على ملاحظة ان فتوى الثالث بجواز البقاء هل تجوز ان تشمل البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء كما تشمل ساير المسائل ام لا يمكن شمولها له فعلى تقدير الامكان لامانع من البقاء على تقليد الاول لانه يجوز للمكلف استناداً الى فتوى الثالث الحى البقاء على تقليد الثانى فى جميع المسائل التى منها مسألة البقاء التى حكم الثانى فيها بالجواز كما انه على تقدير عدم الامكان لامجال له للبقاء لان البقاء على الاول يصير بلا مستند لان المفروض ان فتوى الثالث لا تشمل مسألة البقاء وفتوى الثانى وان كانت هى الجواز لكنه حيث اختار المكلف عدمه والرجوع اليه يكون البقاء على الاول - ح - عدولا كما اذا اراد العدول الى الاول فى حياة الثانى و قد مر عدم جواز هذا النحو من العدول .

والظاهر عدم امكان الشمول من دون فرق بين ما اذا كان نظر الثانى والثالث متحدًا فيما هو الموضوع للحكم بالجواز ومتفقًا من حيث الاطلاق والتقييد ام لا ، ومن دون فرق ايضاً فى صورة الاختلاف من هذه الجهة بين ما اذا كان نظر الثالث اوسع من الثانى كما اذا كان البقاء جائزاً عنده مطلقاً ولو فيما لم يعمل به من المسائل او لم يتعلم وكان جواز البقاء عند الثانى مقيداً بما اذا عمل - مثلاً - وبين ما اذا كان نظر الثانى او سع من الثالث .

والدليل على عدم الشمول امران :

احدهما : اللغوية وتحصيل الحاصل وذلك لان شمول فتوى الثالث الحى بجواز البقاء ، لفتوى الثانى الميت بالجواز لا يترتب عليه اى فائدة لان الشمول ان كان بلحاظ استفادة الجواز فى نفس هذه المسئلة فمن الواضح انه بعد حكم الحى بالجواز لاحاجة الى استفادة الجواز من فتوى غيره ايضاً ، وان كان بلحاظ استفادة الجواز بالاضافة الى سائر المسائل الفرعية فمن الواضح انها ايضاً لاتحتاج الى الحكم بالجواز ثانياً لان فتوى الحى بالجواز صارت موجبه لاتصاف فتوى الميت فيها بالحجية فلا تفتقر الى الاتصاف بالحجية ثانياً من طريق فتوى الميت بجواز البقاء التى صارت حجة لاجل فتوى الحى بالجواز ، بل لا يعقل ذلك لان الحجية بعد الحجية، والمنجزية بعد المنجزية ، والمعذرية بعد المعذرية غير معقولة .

وهذا فيما اذا كان النظران متحدين او كان نظر الحى اوسع واضح . واما مع كون نظر الميت اوسع بحيث كان الجواز عند الحى مقيداً بصورة العمل مثلا والمفروض انه لم يعمل بجميع المسائل فالوجه فى عدم الشمول - مضافاً الى ما ذكر - عدم تحقق العمل بفتوى الميت فى هذه المسئلة لان المفروض انه لم يبق على تقليد المجتهد الاول حتى يكون بقائه عليه عملاً بفتوى الثانى بالجواز .

ودعوى ان الرجوع الى الثانى وتقليده ايضاً عمل بفتويه بالجواز فى مسئلة البقاء لان اختيار احد الطرفين لا يوجب عدم تحقق العمل بوجه مدفوعة بانه يكون كذلك اذا كان مختاره الطرف الاخر وهو البقاء الذى لا يجتمع مع الحكم بالحرمة واما اذا كان مختاره الرجوع الى الثانى وتقليده اياه فى المسائل فلا يعد هذا عملاً بفتوى بالجواز ضرورة ان الرجوع اليه يجتمع مع الحكم بالحرمة ايضاً فكيف يكون عملاً بالجواز فتدبر جيداً .

ثانيهما : استحالة اخذ الحكم فى موضوع نفسه نظراً الى ان جواز البقاء

الذى هو حكم كيف يعقل ان يؤخذ فى موضوع نفسه ويقال بانه يجوز البقاء فى جواز البقاء .

ودعوى ان المستحيل انما هو ان يؤخذ حكم فى موضوع شخصه نظراً الى ان مرجعه الى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وانشائه وامافى مثل المقام فلان مانع منه نظراً الى انه لا مانع من ان تكون حجية فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجية فتوى الحى به لانهما فتويان ، مدفوعة جداً بانه ليس البحث فى حجية فتوى الحى بل فى امكان شمول فتويه التى لا اشكال فى حجيتها لفتوى الميت بجواز البقاء ومن المعلوم ان جواز البقاء ليس الاحكاماً واحداً غاية الامر اتحادهما فى هذا الحكم واتفاقهما فى هذه الفتوى فكيف يعقل - ح - ان يصير الحكم موضوعاً فى نفسه بحيث يصير جواز البقاء ظرفاً ومتعلقاً لنفس جواز البقاء كما هو ظاهر .

ولعله لما ذكرنا اختار سيدنا العلامة الاستاذ - دام ظله - فى المتن ان العامى مخير بين ان يبقى على تقليد الثانى وبين ان يرجع الى الثالث الحى فيما اذا كان قائلاً بجواز البقاء وقد عرفت ان الظاهر كون المفروض فى العبارة ما اذا كان الثانى ايضاً قائلاً بالجواز و لازم ما افاده عدم جواز البقاء على تقليد الاول فى هذه الصورة بوجه .

واما الصورة الثانية وهى ما اذا كان الثالث قائلاً بالوجوب وقد اختار - دام ظله - فى هذه الصورة تعيين البقاء على تقليد الاول ، و الوجه فيه ان رجوعه الى الثانى بعد موت الاول كان باطلاً بمقتضى فتوى الثالث بوجوب البقاء لان وظيفة المكلف كانت من اول الامر البقاء على تقليد الاول ولم يكن له الرجوع الى الثانى بعد موت الاول غاية الامر انه كان معذوراً فى ذلك مادام كان الثانى موجوداً و الان ارتفع العذر و يجب عليه البقاء على التقليد الذى كان صحيحاً وهو تقليد الاول فقط .

نعم فيما اذا فرض مجتهدان فقط مات احدهما و الاخر حى و قد قلد العامى الاول وهو معتقد بجواز البقاء والان يكون الحى قائلاً بوجود البقاء وقع البحث فى انه هل تشمل فتوى الحى بالوجوب فتوى الميت بالجواز ومرجهه - ح - الى التخيير بين البقاء وبين العدول الى الحى فيجوز له العدول الى الحى واخذ فتاويه فى سائر المسائل الفرعية او انها لا تشمل اياها فيجب عليه البقاء على تقليد الميت فى غير هذه المسئلة من سائر المسائل ؟

ربما يقال بالعدم نظراً الى ان مرجع فتوى الحى بوجود البقاء الى كون فتاوى الميت حجة على مثل هذا المقلد على نحو التعيين ولا يجوز له العدول الى الغير واخذ الفتوى منه ، ومرجع فتوى الميت بالجواز الى كون فتاويه حجة على سبيل التخيير فاذا قلنا بشمول فتوى الحى بالوجوب لفتوى الميت بالجواز يلزم ان تكون سائر فتاوى الميت متصفة بالحجية التعينية والتخييرية معاً وهذا من المستحيل لانه يشبه الجمع بين المتناقضين .

والاظهر : انه لا مانع عن الشمول سواء كان نظرها متحداً من حيث ماهو الموضوع للحكم بالوجوب او الجواز ، او مختلفاً ، وذلك لعدم كون الاتصاف بالحجيتين فى رتبة واحدة وعرض واحد فان اتصافها بالحجية التعينية انما هو لاجل فتوى الحى بالوجوب و شمولها لهامن دون واسطة ، و بالحجية التخييرية انما هو بلحاظ توسط فتوى الميت بالجواز وهذا مما لا مانع منه اصلاً كما ان فتوى الحى بوجود السورة - مثلاً - فى الصلوة لا تنافى فتويه بوجود البقاء على تقليد الميت مع فرض كون فتوى الميت هو عدم وجوب السورة فان الحكم بالوجوب انما هو لاقتضاء اجتهاده له من دون توسط والحكم بعدم الوجوب انما هو بلحاظ فتوى الميت بالعدم وثبوت حجيتها بعد الموت ايضاً كما هو ظاهر هذا تمام الكلام فى الفرض الاول .
واما الفرض الثانى: وهو ما اذا كان المجتهد الثانى قائلاً بحرمة البقاء ووجوب

الرجوع عن الميت الى الحي والمجتهد الثالث قائلاً بوجوب البقاء وعدم جواز العدول او بجوازه ففيه ايضاً صورتان :

الصورة الاولى ماذا كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء وعدم جواز العدول و فيه اقوال :

احدها: ما حكى عن الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - فى رسالة الاجتهاد و التقليد مما يرجع الى انه بعد عدم امكان شمول فتوى الحي بالوجوب لفتوى الميت بالحرمة نظراً الى لزوم التناقض يجب عليه البقاء على رأى الثانى فى المسائل العملية التى رجع فيها بفتوى الثانى عن الاول لان تقليد الثانى ورجوعه عن الاول بالنسبة الى تلك المسائل وقع صحيحاً فيجب البقاء عليه .

ثم احتمل - قده - ترجيح الاول نظراً الى ان تقليد الثانى فى المسائل المعدول عنها انما هو بتقليده فى وجوب الرجوع فاذا كان الافتاء بالبقاء لايشمله على ما هو المفروض فلايشمل ما يترتب عليه ايضاً .

و يرد عليه - مضافاً الى ان عدم شمول فتوى الحي بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع ليس لاجل التناقض بل لان المسئلة الواحدة لا تحتل تقليدين ولا تصلح للرجوع فيها الى شخصين ولولم يكن اختلاف فى البين وكانت الفتويان مترتبتين فانه بعد ما رجع فيها الى فتوى الحي بمقتضى حكم العقل واخذها وقلد الحي فيها لا يبقى فى هذه المسئلة مجال للتقليد وموقع للاخذ بفتوى الغير اصلاً لعدم الفرق بينها وبين سائر المسائل فى عدم الاحتمال للتقليدين وعدم القابلية للرجوع الى شخصين فوجه عدم الشمول ما ذكرنا لا ما افاده من التناقض - ان ما افاده اولاهن وجوب البقاء على رأى الثانى غير تام لانه لو كان الملاك فيه هو اتصاف التقليد الثانى بالصحة ووقوعه كذلك فمن الواضح ان التقليد الاول ايضاً يكون صحيحاً ومتصفاً بوصف الصحة ولا مرجح للتقليد الثانى بعد اتصاف كليهما بتلك الصفة لو لم نقل باختصاص

الوصف بالتقليد الاول كما هو ظاهر .

ضرورة انه بملاحظة فتوى الثالث بوجوب البقاء يستكشف بطلان التقليد الثانى لان وظيفته كانت هو البقاء على التقليد الاول ولم يجزله الرجوع الى الثانى غاية الامر انه كان معذوراً فى ذلك لاجل استناده الى الحججة وهى فتوى الثانى بحرمة البقاء ولكن المعذورية انما تدوم مادام الثانى حياً فاذا مات وكانت فتوى الحى وجوب البقاء يستكشف ان وظيفته كانت من اول الامر البقاء على التقليد الاول فبملاحظة فتويه يعلم عدم وقوعه صحيحاً فكيف يجب البقاء عليه .

ثانيها : ما اختاره المحقق الاصفهانى - قدس سره - فى رسالة الاجتهاد والتقليد ، وحاصله يرجع الى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الثانى فى المسائل العملية نظراً الى انه لا يلزم التناقض من شمول فتوى الحى بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع ، لان رأى الثانى وان تعلق بحكم كلى وهو وجوب الرجوع من دون اختصاصه بمن سبقه فى الافتاء لكنه ليس كل ما هو مقتضى الادلة ومتعلق الرأى يصح التقليد فيه .

الان ترى ان مقتضى الادلة وجوب التقليد مع انه لا يمكن التقليد فى اصل لزوم التقليد للزوم الدور والتسلسل ، وكذلك المقام فانه لا يعقل تقليد المفتى بوجوب الرجوع حتى فى الرجوع عن نفسه بعدموته ، فان حججته رأيه وفتويه بعدموته فى هذه المسئلة وغيرها على حد سواء فلا يعقل الاستناد الى رأيه ولو فى هذه المسئلة بنفس رأيه حدوداً وبقاء ، وميزان التقليد فى المسئلة الكلية صحة العمل على طبقها فى جميع افرادها وان لم يعمل الا فى بعضها ، ومن الواضح عدم صحة العمل على طبقها كلياً حتى فى الرجوع عنه بعد موته او البقاء على رأيه بعد موته ، فلامحالة لاتعقل حججته رأيه بوجوب الرجوع الا بالاضافة الى من سبقه فى الافتاء ، ولا بأس - ح - بشمول الفتوى بوجوب البقاء لهذه المسئلة فان معنى وجوب الرجوع عن غيره عدم جواز

تطبيق العمل على رأى الغير ، والبقاء على هذا الرأى معناه موافقة الثالث للثانى فى عدم جواز تطبيق العمل على فتوى الاول .

ومنه يظهر انه لا يعقل تساوى نسبة وجوب البقاء الى كلا التقليدين بل يترجح جانب الثانى قهراً ، مضافاً الى ان وجوب البقاء ان كان لاجل استصحاب الاحكام المقلد فيها فالترجيح للثانى لانقطاع الاستصحاب فى الاول بالرجوع الى الثانى ، وان كان لاستصحاب حرمة العدول فهو ايضاً منقطع بجواز الرجوع الى الثانى انتهى ملخصاً .

ويرد عليه ما عرفت من عدم احتمال مسألة البقاء على تقليد الميت لتقليدين ولو كانا مترتبين فمع الرجوع الى فتوى الحى بوجوب البقاء . لا يبقى مجال للرجوع فيها الى الغير سواء كان هو الميت او الحى الاخر وسواء كان فى طوله او فى عرضه ، ومع عدم الشمول لاثار لما تكلفه من اثبات اختصاص فتوى الميت بوجوب الرجوع بخصوص من سبقه بالافتاء حتى يتحقق التوافق بين الثانى والثالث على عدم حجية فتوى المجتهد الاول ضرورة ان ثمره سعة دائرة هذه الفتوى وضيقتها انما هى على فرض الشمول وبدونه لا ينتج ما افاده اصلاً .

مضافاً الى ما عرفت من ان فتوى الثالث بوجوب البقاء انما يكون موضوعها التقليد الصحيح وتقليد الثانى لا يكون صحيحاً عند الثالث لانه كانت وظيفة المكلف بحسب رأى الثالث هو البقاء على تقليد المجتهد الاول ولم يكن له الرجوع الى الثانى غاية الامر انه كان معذوراً فى الرجوع اليه مادام الثانى باقياً وبعدموته وفتوى الحى بوجوب البقاء يستكشف انه لم يكن له الرجوع الى الثانى .

ومن هنا ظهر ان ما افاده من ترجيح جانب التقليد الثانى قهراً ممنوع لعدم تساويه مع الاول فضلاً عن كونه راجحاً عليه كما ان التمسك باستصحاب الاحكام المقلد فيها لا يوجب ثبوت الرجحان للثانى لان جريانه فرع ثبوتها بسبب التقليد الصحيح

والمفروض بمقتضى فتوى الثالث عدم كون تقليد الثانى تقليداً صحيحاً لانه كان يجب عليه البقاء على الاول .

ومنه يظهر النظر فى اقتضاء استصحاب حرمة العدول ذلك لان العدول المحرم انما هو العدول عن التقليد الصحيح لا عن كل تقليد و ان لم يكن متصفاً بهذا الوصف .

ثالثها : ما اختاره فى المستمسك من تعيين البقاء على تقليد الاول حيث انه بعد بيان انه اذا قلد بكرة - وهو المجتهد الثالث - فى مسألة البقاء يمتنع الرجوع الى عمرو - وهو المجتهد الثانى - فى هذه المسئلة لان المسئلة الواحدة لا تحتتمل تقليدين مترتبين لانه لو بنى على جواز اجتماع المثليين فى رتبتيهما فلا اقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملاً والتناقض مع اختلافهما .

ولامجال لتوهم انه يكون هناك مسئلان لاختلاف موضوعهما نظراً الى ان فتوى الميت حرمة البقاء على تقليد زيد - وهو المجتهد الاول - وفتوى الحى وجوب البقاء على تقليد عمرو فلا مانع من الرجوع فى كل واحدة الى واحد وذلك لان خصوصية عمرو وليست مقومة للقضية الشرعية التى يرجع فيها العامى الى بكر ضرورة ان فتويه وجوب البقاء بنحو الكلية ، قال : « ومن ذلك يظهر انه لو كان رأى بكر وجوب البقاء وجب البقاء على تقليد زيد وان كان رأى عمرو وجوب العدول » .

ويرد عليه ان ما افاده فى وجه عدم شمول فتوى الحى بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع وان كان صحيحاً وكذا ما رتب عليه من الثمرة من وجوب البقاء على تقليد زيد الان ترتب هذه الثمرة مما لم يعلم وجهه ولم يظهر من تلك المقدمة اصلاً والوجه فيها ما عرفت من عدم كون تقليد الثانى صحيحاً حتى يجب البقاء عليه وعلى تقدير التنزل عن ذلك والاكتفاء بالصحة ولو مع انكشاف الخلاف يجوز البقاء على تقليد كل من الاولين فتدبر .

مسئلة ١٥ - المأذون و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى
 الاوقاف او الوصايا او فى اموال القصرين عزل بموت المجتهد ، واما
 المنصوب من قبله بان نصبه متولياً للوقف او قيماً على القصر فلا
 يبعد عدم انعزاله ، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بتحصيل الاجازة او
 النصب الجديد للمنصوب من المجتهد الحى . (١)

الصورة الثانية ماذا كان الثانى قائلاً بوجوب العدول و الثالث بجواز
 البقاء وفى هذه الصورة لاشكال فى جواز الرجوع فى سائر المسائل العملية الى
 المجتهد الثالث الحى والاخذ بفتاويه و تطبيق العمل عليها لان المفروض تجويزه
 البقاء والعدول معاً وقول الثانى بوجوب العدول ايضاً يساعده ، و اما اذا اراد البقاء
 مستنداً الى فتوى الثالث بجوازه فهل يبقى على تقليد الاول او الثانى او يتخير بين
 الامرين ؟ وجوه و احتمالات .

والظاهر هو الوجه الثانى لان رجوعه الى الثانى والاخذ بفتاويه كان صحيحاً
 على طبق رأيه و رأى الثالث ، فالعدول عنه الى الاول و تطبيق العمل على فتاويه
 يكون عدولاً وقد مر ان هذا النحو من العدول غير جائز سيما اذالم يكن الثانى
 والاول متساويين من حيث الفضيلة بل كان الاول مفضولاً بالاضافة اليه فتأمل جيداً .
 (١) اما الانعزال بالموت فى المأذون و الوكيل فلقيام الاجماع على بطلان
 الوكالة بموت الموكل مضافاً الى ان الوكالة متقومة بالاذن من الموكل والموت يخرجها
 عن اهلية التصرف والاذن فلامجال للنيابة عنه والقيام مقامه كما هو ظاهر .

واما عدم الانعزال بالموت فى المنصوب من قبله كما فى المتولى للوقف او
 القيم على الصغير ، فالمحكى عن الايضاح انه نفى الخلاف عن عدم انعزال الاولياء
 والقوام المجعولين من قبل المجتهد ، وقال صاحب الجواهر - قدس سره - بعد
 حكاية ما فى الايضاح : «ان تم اجماعاً فذاك والا كان المتجه ما ذكرنا يعنى الانعزال

وان مات المجتهد فهي مشكوكة الثبوت ، ومقتضى الاصل العدم ، ودعوى جريان السيرة على اعطاء هذه المناصب من القضاة مندفعة بان السيرة على ذلك غير ثابتة ، وان المقدار الثابت ان القضاة لهم نصب القيم والمتولى حال حياتهم ، واما ان لهم النصب الى الابد الباقي بعد الموت فلا ، ولا مجال للتمسك بالاستصحاب بعد كونه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية غير الجارية عندنا ، وعلى تقدير جريانها ايضاً لا يجرى في المقام لعدم احراز الموضوع بعد احتمال ان تكون ولاية القيم او المتولى من اثار ولاية القاضى وشؤونها» .

ولكن الظاهر -- كما يأتى في محله -- ثبوت الولاية المطلقة للفقير في عصر الغيبة وانه يتمكن من نصب المتولى والقيم كما يتمكن الامام (ع) من نصبهما ، و يؤيده جريان السيرة على اعطاء هذه المناصب وبقائها بعد موت الناصب بل قد عرفت من الايضاح دعوى عدم الخلاف فيه ، ولا تصل النوبة الى الاستصحاب ، مع انه على تقدير وصولها اليه لا مجال للاشكال في جريانه لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية اولا ، وعدم الاشكال من ناحية احراز الموضوع ثانياً لان احتمال كون ولاية القيم او المتولى من آثار ولاية القاضى وشؤونها لا يرجع الا الى احتمال البقاء والعدم والا فالموضوع هو الشخص المنصوب الذى بقاءه محرز بالوجدان فلا وجه للاشكال في الاستصحاب اصلاً .

وقد انقدح مما ذكرنا انه كما لا ينزل القيم او المتولى بموت المجتهد فيما اذا كان منصوباً على النحو الثانى المذكور فى كلام صاحب الجواهر (قده) كذلك لا ينزل فيما اذا كان منصوباً على النحو الاول ايضاً للمجرد قيام الاجماع عليه - على تقديره - بل لان كون ولايته من شؤون ولاية القاضى الجاعل لا تلازم الانعزال بالموت لاحتمال عدم كون نيابته عنه من قبيل نيابة الوكيل التى تبطل بموت الموكل اجماعاً وقاعدتاً بل من قبيل نيابة الوصى غير الباطلة بموت الموصى فمجرد النيابة

مسئلة ١٦ - اذا عمل عملا من عبادة او عقد او ايقاع على طبق فتوى من يقلده فمات ذلك المجتهد فقلد من يقول ببطلانه يجوز له البناء على صحة الاعمال السابقة ، ولا يجب عليه اعادتها وان وجبت عليه فيما يأتى العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى (١)

والتبعية لاتلزم الانعزال بالموت ولكن الاحتياط المذكور فى المتن لاينبغى تركه .
(١) وفى العروة بعد حكمه بمثل ما فى المتن قال : « واما اذا قلد من يقول بطهارة شىء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة محكومة بالصحة وان كانت مع استعمال ذلك الشىء ، واما نفس ذلك الشىء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا فى الحلية والحرمة فاذا افتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمته فان باعه او اكله حكم بصحة البيع وابعاد الاكل ، واما اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلايجوز بيعه ولا اكله وهكذا .

اقول : الحكم فى المسئلة بعدم وجوب الاعادة فى العبادات وصحة المعاملات الواقعة على طبق فتوى المجتهد الاول وحلية اكل الذبيحة وبيعها مبنى على مبحث الاجزاء الذى وقع البحث فيه مفصلاً فى الاصول وقد اختلف فيه على اقوال مختلفة ، ولكن الذى ينبغى التعرض له هنا خروج بعض فروض المسئلة عن النزاع فى سباب الاجزاء كالاكتفاء بالتسيبحات الاربع مرة واحدة فان مثل ذلك من الاجزاء والشرائط غير الركنية لا يكون الاخلال به موجباً للاعادة ولو كان العمل مخالفاً للواقع قطعاً فضلا عن مثل المقام .

وذلك لاقتضاء حديث لاتعاد عدم وجوب الاعادة الا من ناحية الخمسة المستثناة فيه و هى الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ، وقد حققنا فى محله عدم اختصاص الحديث بالناسى وشموله للجاهل القاصر بل المقصر .

كما انه ربما يقال بانه لافرق بين مثال الغسالة ومثال الحيوان المذبوح الموجود وبين الزوجة المعقود عليها بالفارسية التي تبقى على الحلية بعد العدول الى الثانى الذى لا يرى جواز العقد بالفارسية ، نظراً الى ان طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقاة النجاسة فى مقام التطهير ، والملاقاة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الاول لا الثانى ، وكذا الحال فى حلية لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد فانها من آثار تذكيمه بغير الحديد وهى واقعة فى السابق والمرجع فيها فتوى الاول وتترتب عليه احكامها فلا فرق بين مثال الزوجة والمثاليين .

والمعيار ان الاثر الثابت حال تقليد الثانى ان كان من آثار السبب الواقع فى حال تقليد الاول فالعمل فيه على تقليد الاول ، وان كان من آثار امر حاصل حين تقليد الثانى فالعمل فيه عليه لاعلى تقليد الاول ، مثلاً لو كان عنده مسكر فافتى الاول بطهارته فرتب عليه احكام الطهارة ثم مات فقلد من يقول بنجاسته وجب عليه اجتنابه لان الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة بخلاف الامثلة المذكورة .

بقى فى هذا المقام شىء ينبغى التنبيه عليه وهو ان ظاهر الماتن - دام ظله - هنا وفى المسئلة الخامسة والعشرين الآتية - انشاء الله تعالى - ان الحكم بصحة الاعمال السابقة انما هو لاجل وقوعها مع التقليد الذى تكون صحته مقطوعة او محرزة باصالة الصحة ، ولازم ذلك انه اذا كانت الاعمال السابقة المطابقة للمرجع فى ذلك الزمان واقعة لاعتن تقليد رأساً - عمدأ او غفلة - لامجال - ح للحكم بصحتها ، وفى الحقيقة صحة الاعمال السابقة من آثار صحة التقليد ووقوعها مستندة الى فتوى المجتهد مع انك ستعرف فيما يأتى - انشاء الله تعالى - ان صحة التقليد لا يترتب عليها اثر الا فى مسئلة العدول ومسئلة البقاء ، وامامن ناحية الاعمال والحكم بصحتها فلا اثر للتقليد فى ذلك بل الملاك هى المطابقة للواقع اول فتوى المجتهد وقد صرح الماتن - دام ظله - بذلك فى المسئلة الثانية المتقدمة .

مسئلة ١٧ - اذا قلد مجتهداً من غير فحص عن حاله ثم شك فى انه كان جامعاً للشرائط وجب عليه الفحص ، وكذا لو قطع بكونه جامعاً لهائم شك فى كونه جامعاً على الاحوط ، واما اذا احرز كونه جامعاً لهائم شك فى زوال بعضهائه كالعذالة والاجتهاد لا يجب عليه الفحص ويجوز البقاء على بقاء حالته الاولى (١)

نعم وقع الاختلاف فى ان الملاك فى الصحة هل هى المطابقة لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه الرجوع حال العمل او لفتوى المجتهد الذى يريد الرجوع اليه حال الالتفات او الندامة وسيأتى ما هو التحقيق فى ذلك - انشاء الله تعالى - فانتظر .

(١) الظاهر ان المراد من فرض المسئلة ما اذا قلد مجتهداً مع احراز كونه واجداً لشرائط المرجعية من الاجتهاد والعذالة ونحوهما اما بالعلم الواجدانى - كما فى الفرض الثانى - او بقيام البينة - كما فى الفرض الاول - ثم بعد مضى برهة من الزمان شك فى انه هل كان عند تقليده واجداً للشرائط ام لا وذلك لاحتمال خطائه فى العلم باستجماعه للشرائط اول ظهور فسق البينة التى قامت عليه .

وقد حكم - دام ظله - فى الفرض الاول بوجود الفحص لان البينة القائمة قد انكشف سقوطها عن الاعتبار بانكشاف فسق الشاهدين او احدهما وكما ان حدوث التقليد لا بد وان يكون مستنداً الى قيام الحجة ونهوض الدليل كذلك البقاء على التقليد ولم يقم دليل على ان مجرد قيام البينة ولو مع انكشاف الفسق بعد ذلك يكفى فى البقاء بل يجب عليه الفحص .

واما الفرض الثانى فيبتنى على قاعدة اليقين والشك السارى فان قلنا بحجيتها كما ان الاستصحاب حجة معتبرة يكفى مجرد العلم فى جواز البقاء وان زال العلم وتبدل الى الشك لقيام الدليل التبعدى عليه ، لكن الحق - كما قد حقق فى محله - انه

مسئلة ١٨ - اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط من فسق او جنون او نسيان يجب العدول الى الجامع لها ، ولا يجوز البقاء على تقليده ، كما انه لو قلد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد اصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر

لادليل على حجية قاعدة اليقين وان الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لادلالة لها الاعلى حجية خصوص الاستصحاب ولا تعم كلتا القاعدتين وليس هنا دليل آخر فى البين وعليه فلانما من الالتزام بوجود الفحص .

ومما ذكرنا ظهر ان عدم وجوب الفحص فى الفرض الثالث الذى يكون الشك بحسب البقاء فقط ولم يكن سارياً الى الحدوث انما هو لاستصحاب بقاء الشرائط من العدالة والاجتهاد ونحوهما وقد قرر فى محله ان الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص فى مجريها بل تجرى من دون فحص بخلاف الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية حيث ان جريانها مشروط بالفحص .

ثم ان وجوب الفحص فى الفرضين الاولين بلحاظ البقاء انما هو فى مورد حرمة العدول وفى غيره لا يجب الفحص فاذا فرض انه كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة فاختر واحداً منهما فقلده ثم شك فى اجتماعه للشرائط بحسب الحدوث يجوز العدول الى الآخر من دون فحص اذا قلنا بكون التخيير استمرارياً وعليه فوجوب الفحص انما هو فى مورد حرمة العدول كما اذا كان المجتهد الذى قلده على تقدير الاجتماع اعلم من غيره ، اولم نقل بالتخيير الاستمرارى فى المجتهدين المتساويين فى الفضيلة ، اولم نقل بجواز العدول اصلاً .

ويمكن ان يقال : ان وجوب الفحص وجوب شرطى مرجعه الى ان شرط جواز البقاء على تقليد من شك فى اجتماعه حدوثاً هو الفحص وعليه فلا فرق بين مورد حرمة العدول وغيره كما هو ظاهر .

اوالمقصر (١)

(١) اما وجوب العدول الى الجامع فى الفرض الاول الذى عرض للمجتهد ما يوجب فقده لبعض الشرائط فلظهور الادلة فى ان جواز التقليد متوقف على تحقق الشرائط حدوثاً وبقاءً واذا زالت الشرائط باجمعها او ببعضها يرتفع جواز التقليد فيجب عليه الرجوع الى غيره الواجد للشرائط ، نعم فى خصوص شرط الحيوة قام الدليل على عدم اعتباره بقاءً وانه يجوز البقاء على تقليد الميت - كما تقدم البحث عنه مفصلاً - واما فى غيره فظاهر الادلة اعتبارها فى البقاء ايضاً وعليه فلا مجال لمانسب الى بعض من القول بكفاية حصول الشرائط حدوثاً .

والظاهر ان المراد بالنسيان - الذى مثل به ايضاً فى المتن - ليس نسيان فتاويه وآرائه فان ذلك لا يكون موجباً للعدول عنه بعد اطلاع المقلد عليها لاجل اشتمال رسالته العملية عليها او غيره ، بل المراد به هو نسيان طريق الاستنباط و زوال قوة الاجتهاد عنه بحيث لا يتمكن منه ولا تكون له هذه القوة بالفعل .

واما الفرض الثانى الذى يكون المقلد فيه كمن لم يقلد اصلاً فلبطلان تقليده فيه لان المفروض عدم كون مقلده جامعاً لشرائط التقليد ووضوح كون المعتمد من الشرائط هى الواقعية منها العلمية وان كانت مخالفة للواقع ، فمن كان واجداً للشرائط واقعاً يجوز تقليده كذلك وان لم يعلم باستجماعه لها ، ومن لم يكن واجداً لها لا يجوز تقليده وان علم باستجماعه لها كما لا يخفى .

واما كون حاله - فى هذا الفرض - حال الجاهل القاصر او المقصر فهو يختلف باختلاف الموارد ، فاذا كان معذوراً فى تقليده لاجل حصول العلم له اوقيام البينة على كونه جامعاً للشرائط يكون حاله حال الجاهل القاصر ، واذا لم يكن معذوراً فى تقليده كما اذا قلده من دون علم ولا قيام طريق شرعى فحاله حال الجاهل المقصر ولكن هذا التفصيل انما يثمر بناء على اختلاف الجاهلين فى الحكم واما بناء على عدم الاختلاف فلا يترتب على هذا التفصيل ثمرة وسيأتى البحث عنه (انشاء الله تعالى)

مسئلة ١٩ - يثبت الاجتهاد بالاختبار وبالشياع المفيد للعلم و بشهادة العدلين من اهل الخبرة ، وكذا الاعلمية ، ولا يجوز تقليد من لم يعلم انه بلغ مرتبة الاجتهاد وان كان من اهل العلم ، كما انه يجب على غير المجتهد ان يقلد او يحتاط وان كان من اهل العلم و قريبا من الاجتهاد (١)

فى المسئلة العشرين فانظر .

(١) الطريق الى معرفة الاجتهاد وثبوته وكذا الاعلمية بعد رجوع الوجه الثانى الى الاول لاشتراكهما فى حصول العلم واختلافهما فى مجرد السبب الموجب لحصول العلم ، امران :

الاول : العلم بحصول الاجتهاد او الاعلمية من اى طريق حصل او اى سبب تحقق ، لانه حجة عقلا ولا تناله يد الجعل شرعاً ، نفيّاً واثباتاً ، نعم لا يبعد ان يقال بانه يعامل مع العلم العادى الذى يعبر عنه بالاطمئنان معاملة العلم الواقعى لانه ايضاً حجة غايته انه حجة عقلائية كما ان الاول حجة عقلية .

الثانى : شهادة عدلين من اهل الخبرة وقيام البيئته ، وحيث ان البيئته من الطرق غير العلمية ولا تكون حجة عقلية فلا بد من اقامة الدليل على حجيتها وخروجها عن القاعدة المعروفة وهى ان مشكوكه الحجية مقطوع عدم حجيتها والشك فيها يساقب القطع بالعدم فنقول :

ما يمكن ان يستدل به على اعتبار البيئته امور :

منها : دعوى الاجماع على اعتبارها فى الموضوعات الخارجية التى يترتب عليها حكم او احكام فى الشريعة المقدسة كالنجاسة والغصبة والملكية والعدالة والاجتهاد واشباهها .

وقد اورد على هذه الدعوى بان هذا الاجماع على تقدير تحققه لا يكون واجداً لملاك الحجية ولا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم (ع) لاحتمال ان يكون مستند المجمعين شيئاً من الوجوه الآتية وعليه لا يبقى للاجماع اصالة بل يلزم النظر في تلك الوجوه واستفادة حكم البينة منها كما لا يخفى .

ويمكن الجواب عن الايراد بانه حيث لا تكون الوجوه الآتية ظاهرة الدلالة على حجية البينة بل اكثرها او كلها مخدوشة ، فالاجماع على اعتبارها بنحو يكون كارسال المسلمات لا يبعد ان يقال بكشفه عن موافقة المعصوم (ع) لعدم التلائم بين هذا النحو من الارسال وبين الوجوه التي لا تكون دلالتها على حجية البينة ظاهرة كما هو ظاهر .

ومنها : انه لا اشكال في اعتبار البينة في مورد الترافع والخصومة و تقدمها على غير الاقرار مثل اليمين ونحوها ، فاذا كانت معتبرة في ذلك الباب مع وجود المعارض وثبوت المكذب - حيث ان المنكر بانكاره يكذب البينة و يعارضها - ففي ما اذا لم يكن لها معارض كما في المقام و نحوه تكون معتبرة بطريق اولي ، فالدليل على حجية البينة في ذلك الباب يدل بمفهوم الموافقة على الحجية في مثل المقام .

واورد عليه بان اعتبار شيء في باب المرافعات والخصومات لا دلالة له على اعتباره في غيرها اصلاً فضلاً عن ان يكون بطريق اولي لان بقاء التنازع والتخاصم ينجر الى اختلال النظام وهو مبغوض للشارع و غرضه رفعها باي نحو كان ، فاعتبار شيء في ذلك الباب لا يلزم الاعتبار في غيره ، كما ان اليمين مع اعتبارها في فصل الخصومة لا تكون معتبرة في غيره .

ومنها : الروايات التي تمكن استفادة اعتبار البينة منها وعمدتها رواية مسعدة ابن صدقة عن ابي عبدالله (ع) قال : سمعته يقول : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم

انه حرام بيعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك ولعله حرق قد باع نفسه او خدع فبيع قهراً ، او امرأة تحتك وهى اختك. اورضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة . (١)

والكلام فى هذه الرواية تارة من حيث السند واخرى من جهة الدلالة:

اما من الجهة الاولى فقد عبر عنها الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - بالموثقة ولعل هذا الاتصاف مشهور بينهم مع انه لم يوثق مسعدة -- راوى الحديث - فى شىء من الكتب الرجالية القديمة التى هى الاساس لسائر الكتب بل المحكى عن العلامة والمجلسى وغيرهما تضعيفه ، وغاية ما ذكر فى مدح ان رواياته غير مضطربة المتن ، وان مضامينها موجودة فى سائر الموثقات .

هذا ولكن توثيق الشيخ (قده) بضميمة وقوع الرجل فى سند بعض الروايات الواقعة فى كامل الزيارات -- لابن قولويه -- مع تصريح مؤلفه فى ديباجته بانه لم يرو فى ذلك الكتاب الا الاخبار التى رواها الثقات من الاصحاب ولا تكون متصفه بالشذوذ يكفى فى جواز الاعتماد عليها وان كان الرجل عامياً .

واما من الجهة الثانية فتقريب دلالتها (ع) بعد الحكم بثبوت الحلية الظاهرية للاشياء التى شك فى حليتها وحرمتها ، وايراد امثلة لذلك حكم بان الاشياء كلها كذلك محكومة بالحلية الامع استبانة الحرمة والعلم بها اوقيام البينة وشهادة العدلين عليها ، فيستفاد منها اعتبار البينة فى موارد الشك فى الحلية والحرمة ، وبضميمة انه لافرق بين الشبهات الموضوعية فى باب الحلية والحرمة وبينها فى غير ذلك الباب كموارد الطهارة والنجاسة ، ولم يقل احد بالفصل يتم المطلوب وهى حجية البينة فى جميع

الموارد التي منها الاجتهاد والاعلمية المبحوث عنهما في المقام فتدبر .
وقد استشكل فيها بوجوه من الاشكال :

احدها : وهو العمدة ان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان الحكم بالحلية في الموارد المذكورة فيها مستند الى اصالة الحلية التي يدل عليها قوله (ع) في صدر الرواية : « كل شيء هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه » وان تلك الموارد من امثلة القاعدة المذكورة وصغريات هذه الكبرى الكلية مع ان الحلية فيها لا تستند الى قاعدة الحلية بوجه .

ضرورة ان الحلية في مثال الثوب مستندة الى اليد التي هي امارة على الملكية عند العقلاء وفي الشريعة ، وفي مثال العبد الى الاقرار او اليد ايضاً ، وفي مثال المرثثة الى استصحاب عدم تحقق الرضاع وعدم اتصافها بكونها رضية له ، والى استصحاب عدم الاختية بناء على جريانه ، وعلى فرض عدم الجريان - كما هو الحق - لا يكون هناك حلية اصلا بل الثابت هي اصالة الفساد وعدم ترتب الاثر على النكاح ، ومن الواضح استهجان ايراد قاعدة كلية ثم ذكر امثلة خارجة عن تلك القاعدة خصوصاً مع التصريح بالقاعدة ثانياً وتكرارها في الذيل كما في الرواية وخصوصاً مع كون الحكم في بعضها على خلاف القاعدة المذكورة .

والجواب ان هذا الاشكال وان كان ممّالاً لا يضر بالاستدلال بالرواية على ما هو المقصود في المقام من حجية البينة فان عدم انطباق القاعدة على الموارد المذكورة والامثلة لا يستلزم خروج ذيل الرواية الدال على اعتبار البينة و ان قيامها يوجب سقوط اصالة الحلية عن الاعتبار والحجوية فتأمل .

ثانيها : ان كلمة « البينة » لم تثبت لها حقيقة شرعية ولا متشعبة وانما استعملت في الكتاب وال اخبار بمعناها اللغوي وهو ما به البيان والظهور و بعبارة اخرى هي بمعنى الحججة فلا مجال للاستدلال بالرواية على حجية البينة بالمعنى الاصطلاحي

الذى هو محل البحث والكلام .

والجواب ان ظهور «البينة» مع الاطلاق وعدم وجود قرينة على الخلاف فى هذا المعنى الاصطلاحى مما لاينبغى انكاره ويدل عليه استعمالها فيه من المصدر الاول فى مثل قوله : «البينة على المدعى واليمين على من انكر» وقوله (ص) : «انما اقضى بينكم بالبينات والايمان» وغيرهما من الموارد الكثيرة ولم يعلم استعمالها فى الكتاب وغيره فى غير هذا المعنى الاصطلاحى من دون قرينة كما فى التعبير المعروف : «دعوى فلان خالية عن البرهان والبينة» .

و يدل على كون المراد بالبينة فى الموثقة خصوص المعنى الاصطلاحى انه لو كان المراد بها هو المعنى اللغوى يلزم ان تكون الاستبانة ايضاً من مصاديق البينة فيكون العطف من قبيل عطف العام على الخاص وهو خلاف ما هو المتفاهم عرفاً منها كما لا يخفى .

ثالثها : انه على تقدير تمامية دلالة الموثقة على اعتبار البينة بمعناها المصطلح لادلالة لها على اعتبارها فى المقام وهو الاجتهاد والاعلمية لانهما ليسا من الامور الحسية بل يستكشfan بالحدس والاختبار ، والبينة انما تكون معتبرة فى خصوص المحسوسات .

والجواب ان هذين الامرين وكذا مثلهما كالعدالة من الامور الحدسية القريبة الى الحس وقد قام الدليل فى باب العدالة وهو كذلك عند العقلاء ايضاً لانه يعامل معها عندهم معاملة الامور المحسوسة كما يظهر بمراجعتهم .

وتؤيد الموثقة فى الدلالة على اعتبار البينة رواية عبد الله بن سليمان عن ابي - عبد الله (ع) فى الجبن قال : كل شىء لك حلال حتى يجيثك شاهدان يشهدان ان فيه مية . (١)

وقد انقدح مما ذكرنا انه لامجال للاشكال في اعتبار البيئة و حجيتها فى الموضوعات الخارجية التى يترتب عليها حكم شرعى ومنها الاجتهاد والاعلمية. ثم انه ربما يقال بان الاجتهاد والاعلمية كما انهما يشبتان بقيام البيئة وشهادة العدلين كذلك يشبتان بخبر الواحد العادل بل لاحاجة الى عدالة المخبر بل تكفى الوثاقة فى ذلك كالخبر الواحد القائم على حكم من الاحكام الشرعية . وما قيل فى وجه الاعتبار امران :

احدهما: استمرار السيرة العقلانية وجريانها على الاعتماد عليه فى الموضوعات الخارجية ولم يتحقق عن هاردع فى الشريعة فلامحيص عن الالتزام بالحجية كما فى الاحكام العملية الفرعية ، اما جريان السيرة على ذلك فمما لا ريب فيه ، و اما عدم الردع فلان ما يتخيل ان يكون رادعاً هو موثقة مسعدة بن صدقة المتقدمة نظراً الى ان ذيلها وهو قوله (ع) : «والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئة» يدل على حصر المثبت بالاستبانة و قيام البيئة فلو كان خبر الواحد ايضاً مثبتاً لما كان وجه للحصر وكان اللازم ذكره مع البيئة كما هو ظاهر .

واجيب عنه اولاً بمنع كون الموثقة بصدد الحصر لوضوح عدم اختصاص المثبت بالامرين المذكورين فى الرواية لان الاستصحاب والاقرار وحكم الحاكم واشباهها ايضاً مثبتات للتحريم فى موارد هـا فلو كانت بصدد الحصر يستلزم ذلك تخصيص الاكثر المستهجن .

وثانياً بان البيئة فى الموثقة بمعنى الحججة وما به البيان ، ولا بد من تشخيص الصغرى من الخارج ، ولا دلالة لها على ان ما به البيان ماذا ، فاذا اقمنا الدليل على اعتبار الخبر فى الموضوعات الخارجية استكشفتنا بذلك انه ايضاً كالبينة المصطلحة مصداق للكبرى ومن افراد الحججة .

وثالثاً بان عدم ذكر الخبر الواحد فى قبال العلم والبيئة انما هو من جهة

خصوصية في موردها وهي ان الحلية في مفروضها كانت مستندة الى قاعدة اليدفي
مسئلة الشوب ، ومن الواضح عدم اعتبار خبر الواحد مع وجود اليد فكانه (ع) كان
بصدديان مايعتبر في جميع الموارد على وجه الاطلاق .

ويرد على هذا الجواب - مضافاً الى ما ذكرنا في بيان المراد من الموثقة من
عدم كون المراد بالبيئة فيها الا البيئة المصطلحة - ان رادعية الموثقة لاتتوقف على
دلالة ذيلها على الحصر ، فان نفس دلالتها على اعتبار البيئة مرجعها الى عدم اعتبار
خبر الواحد العادل فضلا عن الثقة فان البيئة انما تغاير مع خبر الثقة في امرين احدهما
التعدد والاخر العدالة ومع اشتمالها على هذه المزية والاضافة من جهة الكمية والكيفية
لو كان خبر الواحد الثقة مثل البيئة معتبراً في الموضوعات الخارجية لكان ذكر البيئة
والحكم عليها بالاعتبار خصوصاً في مقام القاء القاعدة الكلية وافادة حكم كلي لغواً
لايترتب عليه الا ايهام الخلاف فذكر البيئة في هذا المقام من اقوى الشواهد على
دخالتها في الحكم بالاعتبار وعدم كون ماينقص عنها من احدي الجهتين مشتركاً
معها في الحجية خصوصاً مع ملاحظة ان شهادة الشخصين لاتقع في الخارج نوعاً الا
تدريجاً بمعنى وقوع احدي الشهادات متأخرة عن الاخرى وعليه فلو كانت الشهادة
الاولى كافية في مقام ترتيب الاثر وثبوت الحكم لكانت الشهادة الثانية لغواً ومن قبيل
تحصيل الحاصل .

وبالجملة لو لم يكن خبر الواحد الثقة متسانخاً مع البيئة اصلاً لم يكن اعتبار
البيئة في الموثقة دالاً على عدم اعتباره من جهة عدم افادتها للحصر بوجه واما مع
وجود التسانخ وثبوت الاختلاف من جهة الكمية والكيفية فقط لامناس عن الالتزام
بان اعتبارها يدل على مدخلية الكيفية والكمية في الحكم به وهو يدل على عدم اعتبار
الناقص من احدي الجهتين او كليهما كما لا يخفى وعليه فرادعية الموثقة لاتتوقف
على دلالتها على الحصر بوجه بل نفس دلالتها على حجية البيئة تصلح رادعة عن السيرة

العقلانية وامانة عن اعمالها في الشريعة المطهرة .

واما الجواب الثالث فيرد عليه ان استناد الحلية في مسألة الثوب الى قاعده اليد التي لا يكون خبر الواحد معتبراً معها لا يصلح للاغماض عن ذكر خبر الواحد في مقام افادة القاعدة الكلية والقاء الضابطة العامة خصوصاً مع ملاحظة ما تقدم من الوجه الاول من وجوه الاشكال على الرواية من عدم استناد الحلية في شىء من الامثلة الى نفس القاعدة الكلية التي هي محط نظر الرواية والغرض الاصلى لها كما لا يخفى .

وقد انقدح مما ذكرنا كفاية الموثقة في مقام الردع عن السيرة وعليه فالموارد التي قام الدليل فيها على حجية خبر الواحد الثقة لا يمكن ان يتعدى منها الى غيرها من الموضوعات الخارجية وتلك الموارد مثل الاخبار بدخول الوقت والاخبار بعزل الوكيل واخبار البايح باستبراء الامة او بوزن المبيع الموزون واشباهها .

ثانيهما: ما في المستمسك من ثبوت الاجتهاد بخبر الثقة لعموم ما دل على حجيته في الاحكام الكلية اذ المراد منه ما يؤدي الى الحكم الكلى سواء كان بمدلوله المطابقي ام للالتزامى والمقام من الثاني فان مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد ومن هذه الجهة يكون اخباراً عن الموضوع لكن مدلوله للالتزامى هو ثبوت الحكم الواقعي الكلى الذي يؤدي اليه نظر المجتهد ثم قال :

«فان قلت : ادلة حجية خبر الثقة مختصة بالاخبار عن حس ولا تشمل الاخبار عن حدس ولذلك يمكن تلك الادلة دالة على حجية فتوى المجتهد مع انها اخبار عن الحكم الكلى الا ان مستنده الحدس .

قلت : الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس نعم المدلول للالتزامى وهو الحكم الكلى انما كان بتوسط الحدس لكن هذا المقدار لا يقدح في الحجية لان الحس انما يعتبر في المدلول المطابقي لافى الملازمة التي يتوقف عليها ثبوت المدلول للالتزامى والافاخبار زرارة عن قول الامام (ع) الذي هو اخبار عن موضوع

يكون اخباراً عن الحكم الكلى ويكون حجة على المجتهد وربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذى هو حجة عليه ايضاً .

وبالجملة الاخبار عن الاجتهاد كالاخبار عن قول الامام (ع) ودلالتهما على الحكم بالالتزام انما يكون بتوسط الحدس غاية الامر ان الحدس فى الثانى من المجتهد وحجة عليه والحدس فى الاول من المجتهد وحجة على العامى المقلد له ، وعلى هذا المبنى يكفى توثيق رجال السند بخبر الثقة وكذا فى اثبات المعنى باخبار اللغوى الثقة» .

ويرد عليه - مضافاً الى ان ادلة حجية خبر الواحد دلالة لها على حجية الخبر فى خصوص الاحكام الكلية حتى تصل النوبة الى البحث عن اخبار الثقة بالاجتهاد هل يكون مشمولاً لعمومها ام لافان عمدتها هى السيرة العقلائية الجارية على العمل بخبر الثقة ومن الواضح - كما عرفت - انه لافرق فى جريان السيرة بين ما اذا كان المخبر به حكماً او موضوعاً بل مورد آية النبأ هو الاخبار بالموضوع الخارجى وهو ارتداد بنى المصطلق .

وعليه فلا بد من البحث فى ثبوت المانع عن شمول الادلة لخبر الثقة فى الموضوعات الخارجية لافى وجود المقتضى للاعتبار و عدمه ، وقد عرفت ثبوت المانع وهى موثقة مسعدة بن صدقة الدالة على الردع وعدم الاكتفاء بالواحد بدلا عن الاثنى ، وبالوثيقة بدلا عن العدالة ؛ والى ان ما افاده على تقدير تماميته انما يتم فى مثل الاجتهاد مما يكون مفاده الاخبار عن الحكم الكلى الالهى لافى مطلق الموضوعات الخارجية التى لا يترتب عليها نوعاً الا الاحكام الجزئية -

اولاً : ان مجرد الاخبار عن الاجتهاد لا يكون اخباراً عن الحكم الكلى الالهى ولو بنحو المدلول الالتزامى فان الاجتهاد بمجرد الذى يرجع الى ثبوت الملكة وتحقق القدرة لا يلازم الحكم مالم يتحقق منه الاستنباط خارجاً فانه يمكن ان لا يتحقق

من المجتهد استنباط اصلاً وان كانت الملكة موجودة له ، وعليه فكيف يكون مجرد الاخبار عن الاجتهاد اخباراً عن الحكم الالهي وكيف يمكن دعوى ثبوت الملازمة وتحقق المدلول الالتزامي كما هو غير خفي .

وثانياً يكفي في الفرق بين الاخبار عن الاجتهاد و اخبار زرارة - مثلاً - عن قول الامام (ع) ان اخبار زرارة يكون اخباراً عن الحكم وحاكياً له بحيث لا يرى الموضوع الخارجي وهو قول الامام (ع) واسطة اصلاً ، واما الاخبار عن الاجتهاد فلا يتجاوز عن المخبر به ولا يعد اخباراً عن الحكم بوجه ، وكيف يكون اخباراً عن الحكم مع انه ربما لا يكون المخبر عالمياً بوجود رسالة لمن يخبر عن اجتهاده فضلاً عن الاحكام الموجودة فيها فالانصاف ان اقامة الدليل على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية من هذا الطريق مشككة لولم تكن ممنوعة كما عرفت .

ثم ان هناروايات استدلت بها على حجية خبر الواحد العدل والثقة :

منها : حسنة حريز او صحيحته المروية في الكافي وفيها بعدانه وبيخ الصادق (ع)

ابنه اسماعيل في دفعه دنانير الى رجل شارب الخمر بضاعة ليعامل بها ويعطى مقداراً من النفع لاسماعيل فاتلف النقود ذلك الرجل قال (ع) له : لم فعلت ذلك ولا اجر لك؟ فقال اسمعيل : يا ابا عانى لسماره يشرب الخمر اني سمعت الناس يقولون ، فقال : يا بنى ان الله - عز وجل - يقول في كتابه : « يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » يقول : يصدق الله ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم .

بتقريب ان ذيل الرواية يدل على تصديق شهادة المؤمنين وترتيب الاثر على

اخبارهم ومن المعلوم انه ليس المراد هو التصديق فيما اذا شهد جميع المؤمنين كما هو مقتضى الجمع المعروف باللام بل المراد هو تصديق شهادة كل مؤمن ، فالمؤمن بما انه مؤمن اذا شهد بشيء يرتب الاثر على شهادته وهو معنى وجوب قبول خبر الواحد

العادل او الثقة .

وفيه اولا ان النسبة بين الرواية وبين المدعى عموم وخصوص مطلق او من وجه لان المدعى اعتبار خبر العادل او الثقة والرواية دالة على اعتبار خبر المؤمن والنسبة بين العنوانين ماذ كرفلا ينطبق الدليل على المدعى .

وثانياً ليس المراد من وجوب التصديق في الرواية وجوب ترتيب الاثر على المخبر به بحيث كان اخباره بمنزلة العلم المتعلق به فيرتب اثر شرب الخمر في مورد الرواية بل المراد هو التحذر عما اخبر به مع احتمال ان يكون على تقدير الصدق فيه ضرر عليه كما يدل عليه التأمل في الرواية وفي الاستشهاد بالآية .

وثالثاً لو فرض دلالة الرواية على ذلك تقع المعارضة بينها وبين موثقة مسعدة المتقدمة فينبغى تقييد اطلاقها بها والحكم بالاعتبار مع العدالة والتعدد .

ومنها : مضمرة سماعة قال : سئلته عن رجل تزوج جارية او تمتع بها فحدثه رجل ثقة او غير ثقة فقال : ان هذه امرأتى وليست لى بينة فقال : ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه (١) .

وفيه اولا انها معارضة ببعض الروايات الاخرى التي افتى المشهور على طبقها مثل رواية يونس قال : سئلته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسئلها ألك زوج فقالت لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتى فانكرت المرثة ذلك ما يلزم الزوج قال : هي امرأته الان يقيم البينة . (٢)

وثانياً اعتبار خبر الثقة في مورد المضمرة لدلالة فيه على اعتباره في جميع الموضوعات الخارجية الذي هو المدعى في المقام ومن المحتمل ان يكون الوجه في اعتباره فيه هي شدة حسن الاحتياط في الفروج وقد مر انه قام الدليل على الاعتبار

(١) مثل كتاب النكاح ابواب عقد النكاح واولياء العقد الباب الثالث والعشرون ح-٢

(٢) « « « « « « « « « « ح-٣

مسئلة ٢٠- عمل الجاهل المقصر الملتفت من دون تقليد باطل ،
الاذا اتى به برجاء درك الواقع وانطبق عليه او على فتوى من يجوز
الرجوع اليه ، وكذا عمل الجاهل القاصر او المقصر الغافل مع تحقق
قصد القربة صحيح اذا طابق الواقع او فتوى المجتهد الذى يجوز

فى موارد متعددة لكن البحث فى جواز التعدى عن تلك الموارد ولم يقم دليل الى
الحال على عمومية الاعتبار وعدم الاختصاص بتلك الموارد .

بقى الكلام فى هذه المسئلة فى امرين :

احدهما عدم جواز تقليد من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وان كان من اهل العلم
والدليل عليه ان العناوين الواقعة فى الادلة لاتصدق على غير المجتهد بوجه وقد مر
الكلام مفصلا فى ان من شرائط المرجعية للتقليد هو الاجتهاد المطلق وان المنجزى
لايجوز تقليده فضلا عن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد اصلا .

ثانيهما انه يجب على غير المجتهد التقليد وان كان من اهل العلم ، والدليل
عليه ما ذكرنا فى اول الكتاب من حكم العقل وايجابه على المكلف التقليد او الاجتهاد
او الاحتياط فعلى تقدير عدم تحقق الاجتهاد وان كان من اهل العلم وحاز مرتبة من
المراتب العلمية وعدم ارادة الاحتياط ينحصر طريقه بالتقليد والرجوع الى المجتهد
وتطبيق العمل على فتويه وقد مر البحث مفصلا فى المراد من هذا الوجوب فى اول
الكتاب كما اننا قد تعرضنا سابقاً لحكم المجتهد الواحد لملكة الاستنباط والبالغ
مرتبة الاجتهاد وانه هل يجوز له تقليد مجتهد آخر اذالم يستنبط فعلا ولم يتصد
للاستخراج بعد ، او يجب عليه اما الاحتياط و اما التصدى للاستنباط والعمل على
طبق الاستنتاج لكن الكلام هناك فى جواز الرجوع الى مجتهد آخر مستنبط والبحث
هنا فى وجوب الرجوع الى المجتهد البالغ هذه المرتبة والمستنبط بالفعل .

الرجوع اليه . (١)

(١) يقع الكلام في هذه المسئلة في مقامين :

المقام الاول في الجاهل المقصر الملتفت حال العمل ولازمه التردد في كون المأتى به هو المأمور به وقد صرح صاحب العروة - قدس سره - ببطلان عمله وان كان مطابقاً للواقع يعنى وان علم بعد العمل مطابقتها له ضرورة انه ليس المراد مجرد المطابقة ولو كانت مجهولة حتى يصير ذلك قرينة على كون المراد بالبطلان معنى آخر - كما سيأتى بيانه - كما انه لاخفاء في كون المراد بالعمل هو العمل العبادى الذى يفتقر فى تحققه وحصوله الى قصد الامتثال و نية التقرب والدليل عليه مضافاً الى قوله - دام ظله - : «مع تحقق قصد القربة» ان معروض الصحة والبطلان انما هو العمل العبادى، واما الواجب التوصلى فامر دائر بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والبطلان اصلا .

وكيف كان فما يمكن ان يستدل به للقول ببطلان عبادة الجاهل المقصر الملتفت ولو انكشف له بعد العمل المطابقة للواقع فضلا عن المطابقة لفتوى المجتهد امور :

احدها : ما يظهر من العروة من ان الجاهل المفروض لا يتمشى منه قصد القربة نظراً الى انه كيف يجتمع التردد والشك فى انطباق المأمور به على المأتى به مع قصد التقرب وجعل العمل مقرباً له اليه - تعالى - فان من لا يعلم ان وظيفته القصر او الاتمام او لا يعلم انه مكلف بصلوة الظهر يوم الجمعة او بالجمعة كيف يتمشى منه قصد التقرب باحدى الصلوتين مع الالتفات وامكان الرجوع الى المجتهد او امكان الاستنباط ان كانت له ملكة الاجتهاد ، ومن الواضح ان قوام العمل العبادى بقصد التقرب والاتباع به بما انه موجب لحصول التقرب .

والجواب انه لا يعتبر فى العبادة الا ان يكون الداعى الى اتيانها والمحرك

لايجادها امرأ مضافاً الى الله - تبارك وتعالى - ولا يكون شىء من الامور الدنيوية مؤثراً فى حصولها دخيلاً فى تحققها ، ومن المعلوم ان الداعى الى الصلوة قصرأ بالاضافة الى الجاهل المفروض ليس الا احتمال تعلق الامر بها وكونها هى المأمور بها لان المفروض انه ليس له الداعى سوى ذلك من الرياء وغيره غاية الامر انه كانت وظيفته بحكم العقل اما الاحتياط والاتيان بكلا المحتملين لان الاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية ، او الرجوع الى العالم لو كان عامياً ، او الاستنباط لو كانت له ملكة الاجتهاد ومع الاخلال بهذه الوظيفة لايجوز له الاقتصار على المأتى به الان هذا الحكم يستمر ويدوم مادام لم ينكشف موافقة عمله للواقع او لرأى العالم او لمقتضى الاجتهاد، اما بعد الانكشاف وتحقق العلم بالموافقة الذى هو محل الكلام فى المقام فإى خلل فى عمله ، ولم كان خالياً عن قصد التقرب مع انه لم يكن المحرك له الا الامتثال لابنحوي قطع بتحقيقه بل بهذا المقدار وهو مجرد الاحتمال .

نعم العبادة بهذه الكيفية خالية عن الجزم وقد حقق فى محله عدم اعتباره ومر البحث عنه سابقاً فى اجزاء الاحتياط و كفاية الامتثال العلمى الاجمالى ولو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى ، فانقدح ان هذا الوجه - الذى هو العمدة فى هذا الباب - لا يصلح لان يستند اليه فى الحكم ببطلان عبادة الجاهل المفروض .

ثانيتها : ما حكاها الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - من ان ظاهر كلام السيد الرضى (قده) فى مسألة الجاهل بوجوب القصر ، وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى (قده) له ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها فان الظاهر انه ليس المراد بالعلم هو العلم الوجدانى بل اعم منه ومن الطريق المعتبر القائم على احكام الصلوة و خصوصياتها من القصيرية والاتمامية وغيرهما مسن الجهات كما ان شموله للجاهل المفروض فى المقام مسلم لو لم نقل بانه القدر المتيقن من معقد الاجماع كما هو غير خفى .

والجواب اولاً ما ذكرناه في محله من عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدم شمول ادلة حجية الخبر لحكاية الاجماع .
وثانياً انه على تقدير تحقق الاجماع لا يكون واجداً لملاك الحجية لعدم كونه كاشفاً عن رأى المعصوم (ع) بعد احتمال كون مستند المجمعين عدم اجتماع التردد مع قصد التقرب او مع بعض الجهات الاخر المعتبرة في صحة العبادة عندهم كالجزم ونحوه .

وثالثاً وهو العمدة ان المراد بالبطلان في هذه العبارة ومثلها كالعبارة المعروفة وهوان عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل هو عدم جواز الاقتصار على الصلوة او العمل الذى لا يعلم حاله وحكمه لان الاشتغال اليقيني يستدعى لزوم تحصيل العلم بالبرائة او الحججة عليها وليس المراد بالبطلان هو البطلان ولو مع انكشاف الموافقة للواقع اول للفتوى اول للاجتهاد كما هو واضح .

ثالثها : دعوى الاجماع على بطلان عمل خصوص الجاهل المقصر والقدر المتيقن منه الجاهل المفروض في المقام .

والجواب عنها هو الجواب عن دعوى الاجماع المتقدمة .

فانقدح من جميع ما ذكرنا انه لا دليل على بطلان عبادة الجاهل المقصر الملتفت بحيث تجب عليه الاعادة ولو بعد انكشاف المطابقة للواقع فضلا عن المطابقة لفتوى المجتهد .

المقام الثاني في الجاهل القاصر ، والمقصر الغافل وبعدهما اخترنا صحة عبادة

الجاهل المقصر الملتفت تكون الصحة في هذا المقام بطريق اولى فلا كلام فيه من هذه الجهة انما الكلام في انه لو لم يكن انكشاف المطابقة للواقع وجداً ثانياً بتماماً من طريق العلم واليقين كما هو الغالب بل كان الطريق منحصراً بالاجتهاد او بالرجوع الى المجتهد فهل الملاك في القسم الثاني - وهو الرجوع الى المجتهد - الرجوع الى المجتهد الذى

كان يجب عليه تقليده حال العمل او الرجوع الى المجتهد الفعلى وهو حال الالتفات فيما اذا كانا متعددين مع ثبوت الاختلاف بينهما فى الفتوى والنظر كما اذا كانت فتوى احدهما القصر فى بعض المواضع المرددة بين القصر والاتمام والاخر الاتمام. وعبرة المتن مجملة من هذه الحيشية ولادلالة لها على ان المراد بالمجتهد الذى يجوز الرجوع اليه هو المجتهد حال العمل او المجتهد الفعلى ولكن الذى اختاره صاحب العروة - قدس سره - هو اعتبار المطابقة لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك والاحتياط بالمطابقة لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حال العمل .

والوجه فى ذلك - على ما افاده بعض الاعلام فى شرحه على العروة : ان الاحكام الواقعية لا تتغير عما هى عليه بفتوى المجتهد او بقيام الامارة على خلافها - بناء على ما هو الحق من الطريقية لالسببية - وحيث ان الاعادة وعدمها فعل من افعال المكلف وهو لا يدري حكمها عند الالتفات الى عمله فلانماصل له من ان يرجع فى حكمها الى من يجب عليه تقليده فى زمان الابتلاء بالشك فى وجوب الاعادة ، فانه اذا افتى بالصحة فمعناه عدم وجوب الاعادة ، واذا افتى بالفساد معناه وجوب الاعادة ، و اما فتوى المجتهد الاول فلا يترتب عليها اثر لانها قد سقطت عن الحجية بالموت او النسيان او غيرهما، والمجتهد الثانى وان لم تكن فتويهِ متصفة بالحجية من الابتداء وانما حدثت حجيتها بعد ذلك اما لانه لم يكن لها موضوع سابقاً لعدم كونه مجتهداً واما لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالا علمية والعدالة الا ان ماتتضمنه تلك الفتوى بعد اتصافها بالحجية حكم كلى الهى لا يختص بوقت دون وقت بل يعم الازمنة المتقدمة والمتأخرة فيشمل العمل فى حال وقوعه فى السابق فالملك فى اتصاف العمل بالصحة هو المطابقة لفتوى المجتهد الثانى التى لا تختص بعصر دون عصر ولا زمان دون زمان .

ويرد عليه انه ان كان المراد ان الاعادة وعدمها فعل حالي من المكلف وظرف وقوعه لا يمكن ان يكون هو الزمان الماضي المقارن للمجتهد الاول فيجب على الجاهل الرجوع في حكمه الى المجتهد الفعلي لعدم اتصاف فتوى المجتهد الاول بالحجية في حال الاعادة كما هو المفروض .

فالجواب ان الاعادة وعدمها لا يعقل ان يكون محكوماً بحكم شرعي تعبدى حتى يجب ان يرجع في حكمه الى المجتهد لان لزوم الاعادة وعدمه انما هو من الاحكام العقلية فان العقل بعد ما رأى صحة العمل الواقع ومطابقته للمأمور به من جميع الجهات والخصوصيات يحكم بعدم لزوم الاعادة كما انه لو رأى عدم المطابقة يحكم بلزوم الاعادة فالحاكم باللزوم وعدمه انما هو العقل والامجال فيه للتقليد والرجوع الى المجتهد .

ودعوى : ان حديث «لاتعاد» المعروف الوارد في الصلوة ، الدال على عدم لزوم الاعادة من ناحية الاخلال بغير الخمسة المستثناة فيه يدلنا على ان المتصدى لبيان حكم الاعادة نفيًا و اثباتًا انما هو الشارع والتعبد الشرعي فلا مجال لما ذكر من اختصاص الحاكم بالعقل .

مدفوعة بان مرجع عدم لزوم الاعادة المذكور فيه الى عدم مدخلية غير تلك الخمسة في الصلوة المأمور بها في جميع الحالات كما ان مرجع اللزوم الى مدخلية الخمسة في الصلوة في تمام الحالات ولا محيص من حمل الحديث على ذلك والافواضح ان الاعادة ليست من المسائل التقليدية التي كان الواجب فيها الرجوع الى الفقيه .

وان كان المراد ان الطريق الى الاحكام الواقعية التي لا تتغير عما هي عليه بقيام الامارة على خلافها منحصر بالفعل في فتوى المجتهد الثاني التي لا تختص ما تتضمنه بوقت دون وقت ، فالجواب ان الطريق الفعلي وان كان منه حصرًا بذلك الا ان الطريق

مسئلة ٢١- كيفية اخذ المسائل من المجتهد على انحاء ثلاثة :
احدها السماع منه ، الثاني نقل العدلين او عدل واحده عنه او عن رسالته

في حال وقوع العمل كان موجوداً وهو فتوى المجتهد الاول ، ومجرد عدم تحقق التقليد منه في ذلك الزمان وعدم الاستناد الى فتويه فيه لا يوجب عدم الاتصاف بالصحة الا ان يقال بانه على فرض التقليد ايضاً يكون اللازم عليه رعاية فتوى المجتهد الثاني وقد تقدم بطلانه في المسئلة السادسة عشر المتقدمة .

وبالجملة فاي فرق في اتصاف العمل بوقوعه صحيحاً وعدمه بين ان يكون معنوياً بعنوان التقليد ومستنداً الى فتوى المجتهد وبين ان لا يكون فان التقليد لا يكون من شرائط صحة العمل ، ووجوبه - اي وجوب التقليد - باى نحو كان - مقدماً او نفسياً او طريقياً - لا يقتضى ان تكون المخالفة معه موجبة للبطلان لوضوح عدم كونه وجوباً شرطياً مرجعه الى مدخلية متعلقه في صحة العمل ، وما ذكرنا من كفاية المطابقة لفتوى المجتهد الاول في اتصاف العمل بالصحة لا يوجب ان تكون حجبة الفتوى واعتبارها من باب السببية بل على تقدير كونها من باب الطريقية - كما هو الحق - تكفى المطابقة لها بل هي الملاك في الصحة وعدمها كما اختاره المحقق الاصفهاني - قدس سره - حيث قال :

«ان الفتوى حجة على العامي ومنجزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه الى ذلك المفتى ، فتؤثر في الوقائع المتجددة والاعمال المستقبلية ، ووجوب القضاء و عدمه هنا وان كان مربوطاً بالاعمال المستقبلية لكنه فرع بطلان العمل وصحته المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع اليه والاخذ منه وهو اعلم عصره حال العمل دون هذا المفتى بل ربما لا وجود له شيء تلك الحال اولم يكن بمجتهد او كان مفضولاً بالاضافة الى غيره» .

فانقدح مما ذكرنا ان الملاك في الصحة وعدمها ولزوم الاعادة و عدمه هي المطابقة لخصوص فتوى المجتهد الذي كان يجب الرجوع اليه حال العمل فتدبر .

المأمونة من الغلط ، بل الظاهر كفاية نقل شخص واحد اذا كان ثقة يطمئن بقوله ، الثالث الرجوع الى رسالته اذا كانت مأمونة من الغلط . (١)

(١) ذكر الماتن - دام ظله - ان العلم بفتوى المجتهد والاطلاع على رأيه يحصل باحد امور ثلاثة :

احدها ان يسمع منه شفاهاً سواء افاد قوله العلم ام لانظراً الى حجية ظاهر الكلام عند العقلاء من دون اختصاص بما اذا افاد الظن الشخصي بالمراد ، او بما اذا لم يكن هناك ظن شخصي بالخلاف ، او بخصوص من قصد افهامه لما حقق في محله من ان ظاهر الكلام حجة عقلائية مطلقاً تشخيص الصغرى واحراز الظهور العرفي هذا مضافاً الى انه من اوضح مصاديق الانذار، والجواب عن السؤال الواجب بمقتضى آية السؤال ، والى دلالة الروايات الواردة في الارجاع الى اشخاص معينين .

ثانيها اخبار عدلين او عدل واحد او ثقة يطمئن بقوله عنه او عن رسالته المأمونة عن الغلط، اقول : اما اخبار عدلين وقيام البيئة فمما لا اشكال في حجيتها في الموضوعات الخارجية باجمعتها الا ما قام الدليل على التخصيص فيه مثل الزنا ونحوه وقد قدمنا البحث عن حجية البيئة بما لا مزيد عليه ، واما اخبار عدل واحد او ثقة واحد فلا اكتفاء به مبنى على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية ايضاً وقد تكلمنا في هذه الجهة فيما سبق وذكرنا ان اقامة الدليل عليها في غاية الاشكال وان نفس اعتبار البيئة وجعل الحجية لهادليل على انه لا يجوز الاكتفاء بالواحد مقام المتعدد وبالوثيقة مقام العدالة .

نعم ربما يقال بانه لا ينبغي التأمل في حجية اخبار الثقة في محل الكلام وان لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية لان الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو مسنون الاحكام الشرعية لانه في الحقيقة اخبار عن قول الامام (ع) مع الواسطة ، ولا

فرق فى حجية خبر الثقة بين ان يتضمن نقل قول المعصوم (ع) ابتداء ، وبين ان يتضمن نقل الفتوى التى هى اخبار عن قوله (ع) .

ولكنه غير خفى ان الاخبار عن الفتوى ليس اخباراً عن الحكم وقول الامام (ع) بوجه فان الفتوى عبارة عن نظر المجهتهد ورأيه ولا سيما مع الاضافة الى شخص خاص ومجهتهد مخصوص ، والاخبار عن النظر والرأى لا يكون اخباراً عن قول الامام (ع) اصلاً بل هو اخبار عما دى اليه نظره فعلى تقدير عدم حجية خبر الثقة فى الموضوعات الخارجية - كما هو المفروض - لامجال لدعوى الاعتبار فى خصوص المقام .

نعم ببقى الكلام فى الفرق بين المقام وبين ثبوت الاجتهاد والاعلمية حيث ان ظاهر الماتن - دام ظله - هناك عدم ثبوت شىء منهما بشهادة عدل واحد فضلاً عن الثقة غير العادل وصريحه هنا الثبوت بنقل العدل او الثقة فيقع الكلام فى الفرق فانه اذا كان خبر العدل او الثقة حجة فى الموضوعات الخارجية فلم لا يكون حجة فى باب الاجتهاد والاعلمية و اذا لم يكن حجة فيها فما الدليل على اعتباره فى مفروض المسئلة .

ودعوى انه قد قيد اعتبار خبر الثقة بما اذا كان يطمئن بقوله وقد مر ان الاطمينان هو العلم العادى الذى يعامل معه عند العقلاء معاملة العلم ويكون حجة عقلانية كما ان العلم الحقيقى حجة عقلية مدفوعة - مضافاً الى انه ليس المراد بالاطمينان فى المقام هو الاطمينان الشخصى بل الظاهر هو حصول الاطمينان نوعاً ، والى انه لو كان المراد هو الاطمينان الشخصى ايضاً فليس المقصود هو الاطمينان الذى يعامل معه عند العقلاء معاملة العلم - بانه - ح - ببقى سؤال الفرق بحاله فانه لم يمتنع تعرض لثبوت الاجتهاد والاعلمية بمثل هذا الاطمينان مع كون المقصود ثبوتهما به ايضاً فتدبر .

والظاهر ان محط النظر فى الفرق بينهما ان خبر الواحد على تقدير كونه حجة فى الموضوعات الخارجية فانما يكون حجة فى خصوص المحسوسات منها واما الامور

مسئلة ٢٢ - اذا اختلف ناقلان فى نقل فتوى المجتهد فالاقوى تساقطهما مطلقا - سواء تساويا فى الوثاقه ام لا - فاذا لم يمكن الرجوع الى المجتهد اورسالته يعمل بما وافق الاحتياط من الفتويين ، او يعمل بالاحتياط . (١)

الحدسية فهى خارجة عن دائرة الاعتبار والحجية وحيث ان الاجتهاد والاعلمية يكونان من الامور الحدسية فلا تكون شهادة العدل الواحد حجة فيهما فضلا عن الثقة و هذا بخلاف نقل الفتوى والنظر فانه من الامور المحسوسة لان المفروض ان الناقل انما ينقل عن نفس المجتهد او عن رسالته . ولكنك عرفت فى بحث حجية البيئنة ان الاجتهاد والاعلمية وان لم يكونا من الامور الحسية الا انها حيث يكونان من الامور الحدسية القريبة الى الحس يعامل معهما عند العقلاء معاملة الامور المحسوسة كما يظهر بمراجعتهم والا لاتكون البيئنة فيهما ايضا حجة كما لا يخفى .

ثالثها : الوجدان فى رسالته فاذا كانت الرسالة بخطه او ملحوظة له بتمامها فالدليل على حجيتها هو الدليل على حجية قوله ولفظه ، وكما يجرى فى لفظه اصاله عدم الخطاء والاشتباه المعول عليها عند العقلاء كذلك يجرى فى رسالته ايضا فى مورد اعتماد العقلاء عليها وهو ما اذا لم يكن هناك ظن شخصى بالخطاء والاشتباه ناش عن كثرتة ، ولا يعتبر الظن الشخصى بعدم الخطاء كما ربما يشعر به عبارة المتن فتدبر .

واما اذا لم تكن الرسالة بخطه ولم تكن ملحوظة له بتمامها فالدليل على حجيتها هو الدليل على حجية خبر الثقة وحيث انك عرفت عدم حجيتها فى الموضوعات الخارجية فلا بد من قيام البيئنة وشهادة العدلين بكونها موافقة لارائه وانظاره .

(١) قد عرفت فى المسئلة المتقدمة طرق ثبوت فتوى المجتهد والاطلاع عليها وكيفية اخذ المسائل منه والمقصود هنا بيان حكم صور تعارض الطريقتين وقد تعرض الماتن - دام ظله - لفرض واحد منها وهو اختلاف الناقلين فى نقل الفتوى ، والتفصيل :

ان التعارض قد يتحقق بين فردين من نوع واحد ، وقد يتحقق بين نوعين من انواع الطرق المتقدمة .

والاول كما اذا تعارضت البيتان او الناقلان - بناء على حجية نقل الواحد التي قد عرفت المناقشة فيها - او تعارضت الرسالتان او فردان من السماع كما اذا سمع منه الفتوى بالجواز مرة وبالحرمة اخرى ، وفي هذه الصورة اذا لم يكن التاريخ مختلفاً - على فرض امكانه - او كان ولكن علم بعدم العدول وعدم تبدل الرأي له فاللازم الحكم بالتساقط وسقوط كل من الطريقتين عن الحجية على ما هو مقتضى القاعدة في تعارض الامارتين وتنافي الدليلين ، واما مع اختلاف التاريخ وعدم العلم بالعدول ، واحتمال حصول تبدل الرأي فمقتضى القاعدة حجية الطريق المتأخر ولا مجال لاستصحاب عدم العدول بعد ثبوت الامارة ووجود الدليل كما هو ظاهر .

وقد ظهر مما ذكرنا ان الحكم في جميع موارد التعارض بين فردين من نوع واحد في غير الفرض الاخير هو التساقط وعدم اعتبار شيء من الطريقتين .

والثاني وهو ما اذا كان التعارض بين النوعين ففيه فروض :

منها : تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً وقد حكم صاحب العروة - قدس سره - فيه بتقدم السماع والوجه فيه - بعد وضوح كون المفروض صورة اتحاد التاريخ ، او الاختلاف مع العلم بعدم العدول ، وكون المفروض صورة حصول العلم من السماع منه والايكون تقدمه من باب تقدم القطعي على الظني - ما يقال : من ان النقل طريق الى السماع فالعلم بالسماع يستوجب العلم بمخالفته للواقع .

ولكن هذا الوجه غير صحيح فانك عرفت ان المفروض صورة عدم حصول العلم من السماع فكون النقل طريقاً اليه لا يوجب تأخره عنه و سقوطه عن الحجية لدى المعارضة ، فالانصاف انه لا بد اما ان يقال بعدم تقدم السماع على النقل فيما هو

المفروض لتحقق المعارضة المقتضية للتساقط ، واما ان يقال بان الوجه هو تقدم السماع على النقل عند العقلاء وانصراف دليل حجية النقل عن صورة المعارضة للسماع فتدبر .

ومنها تعارض الرسالة مع السماع ، والظاهر ان الرسالة اذالم تكن بخطه ولم تكن ملحوظة له بتمامها تكون بمنزلة النقل والاخبار عن المجتهد ويجرى فيه مايجرى في تعارض النقل والسماع ، واما اذا كانت بخطه او كانت ملحوظة له باجمعها فلا وجه لتقديم السماع عليها بعد جريان اصالة عدم الخطاء في كليهما بل لا بد اما من القول بالتساقط كما فيما اذا تعارض فردان من السماع على ما عرفت ، واما من القول بتقديم الرسالة على السماع نظراً الى جريان السيرة العقلائية على عدم اجراء اصالة عدم الخطاء في فرض السماع عند تعارضه مع الكتابة .

ولعل السرفيه ان الاحتفاظ والعناية المعمولة في الكتابة بمقدار لا يبلغه الاحتفاظ الجرعى في القول ، وذلك مستند الى تصرم القول وانعدامه بعد وجوده ، والكتابة باقية خصوصاً لو فرض تكثيرها بسبب الطبع ونحوه كما هو المعمول في هذه الازمنة و من هنا لا يبعد القول بتقدم الرسالة الكذائية المأمونة من الغلط على القول والسماع .

ومنها تعارض الرسالة مع نقل الغير وقد ظهر مما ذكرنا حكمه ، فانه اذا كانت الرسالة بخطه او كانت ملحوظة له بتمامها تكون الرسالة متقدمة لانها اذا كانت متقدمة على السماع من نفسه لما ذكرنا من الوجه فتقدمها على السماع من الغير بطريق اولى ، واذالم تكن الرسالة كذلك بل كانت مكتوبة للثقة الذى جمع فتاوى المجتهد فيها فلا يبعد ايضاً القول بتقدم الرسالة لاجل انها اضبط ، والعناية المعمولة في الكتابة لاتكون مرعية في القول نوعاً .

ولكن قيد صاحب العروة - قدس سره - هذا التقدم بما اذا كانت الرسالة

مسئلة ٢٣- يجب تعلم مسائل الشك والسهو وغيرها مما هو محل الابتلاء غالباً ، الا اذا اطمأن من نفسه بعدم الابتلاء بها ، كما يجب تعلم اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها ، نعم لو علم اجمالاً ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وان لم يعلم تفصيلاً . (١)

مأمونة من الغلط ، وهل المراد بهذا القيد ما اذا كانت الرسالة مأمونة من الغلط زائدة على المقدار الذي يعتبر في جواز الاعتماد على الرسالة وان ناقشنا في اعتباره نظراً الى ان المعتبر عدم الظن الشخصي بالخطأ لا وجود الظن الشخصي بعدم الخطأ وان المراد منه وجود نفس ذلك القيد المعتبر في جواز الاعتماد على الرسالة ، و على الاول يكون مرجع هذا التقييد الى وجود المرجح الموجب لتقدم الرسالة ، و على الثاني تكون الرسالة بنفسها متقدمة على النقل .

وقد ظهر مما ذكرنا انه لا حاجة الى وجود المرجح بل الرسالة بنفسها متقدمة على النقل اذا كانت واجدة لشرط الحجية والاعتبار وهو الامن من الغلط بالمعنى الذي ذكرنا لا ما يشعر به ظاهره فتدبر جيداً .

(١) الظاهر ان المراد من الوجوب هو الوجوب الشرطي الذي مرجعه الى ان تعلم مسائل الشك والسهو ونحوها بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً ولا يطمئن من نفسه بعدم الابتلاء به دخيل في صحة العبادة ووقوعها موافقة للامر المتعلق بها وذلك بقرينة الحكم بالصحة في مورد العلم الاجمالي بكون عمله واجداً لجميع الاجزاء والشرائط لدلالته على كون محط البحث هي الصحة والبطلان والامور الدخيلة فسي الاول او الموجبة للثاني كما لا يخفى مع انه لا وجه للوجوب الشرطي .

ضرورة انه لو لم يتعلم مسائلهما اصلاً وانفق عدم الابتلاء بهما لا مجال للحكم

بيطلان عمله ، كما انه اذا اتفق الابتلاء ولكنه عمل على طبق حكمه من دون ان يعلم به كما لو فرض انه بنى على الاكثر فى الشك بين الثلث والاربع ثم انكشف انه عمل على طبق وظيفته لا يكون العمل باطلا ، وكذلك اذا اتفق الابتلاء ولكنه رفع اليد عن صلوته واتى بصلوة اخرى خالية عن الشك والسهويكون عمله صحيحاً ، فالوجوب الشرطى مما لاوجهله من دون فرق بين ما اذا تمكن من احراز الامتثال بالاحتياط وما اذا لم يتمكن .

نعم مع عدم التمكن من احراز الامتثال به ربما يقال - كما قيل - بانه يجب عقلا تعلم مسائل الشك والسهومع علمه بالابتلاء او احتمال بناء على ما اختاره المشهور من حرمة قطع الصلوة وابطالها ، نظراً الى ان احراز الامتثال - ح - يتوقف على تعلم المسائل لعدم تمكنه من قطع الصلوة و ابطالها واستينافها ، وعدم جواز البناء على احد طرفى الشك واتمامها مع الاعادة لاحتمال ان يكون المتعين فى حقه هو البناء على الطرف الاخر وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك ، وهذا لاحتمال ان يكون ماتى به ناقصاً عن الواجب اوزائداً عليه ويكون مع الاتيان به قدنقص عن صلوته اوزاد فيها متعمداً وهو موجب لبطالانها ، فبناء على مسلك المشهور لاسبيل الى احراز امتثال الامر بالصلوة سوى التعلم فيصير - ح - واجباً عقلياً .

ولكنه يرد عليه ان المراد من عدم التمكن من قطع الصلوة واستينافها ان كان هو عدم التمكن عقلا لضييق الوقت وشبهه فبناء ذلك على مسلك المشهور من حرمة قطع الصلوة وابطالها غير صحيح اذ لافرق - مع عدم التمكن كذلك - بين القول بحرمة قطع الصلوة والقول بعدمها ، وان كان المراد به هو عدم التمكن شرعاً بلحفاظ حرمة قطع الصلوة على مسلك المشهور فيرد عليه ان حرمة القطع لا تقتضى توقف احراز الامتثال على التعلم حتى يجب عقلا فانه يمكن احرازه بدون التعلم وان كان ملازماً لارتكاب محرم وهو قطع الصلوة ، فالجمع بين الامرين اللذين هما حرمة

قطع الصلوة وابطالها وكون التعلم مقدمة احرازية للامتنان مما لم يعلم له وجه ، هذا كله مع العلم بالابتلاء .

واما مع الشك فيها فربما يقال بانه لامانع من جريان استصحاب عدم الابتلاء فى نفسه ، لانه كما يجرى فى الامور الحالية يجرى فى الامور الاستقبلية ايضاً ، والمجعول فى باب الاستصحاب هو الطريقة والوسطية فى الاحراز اعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبدياً كما هو الحال فى جميع الطرق والامارات الا ان المانع من جريان الاستصحاب هى الادلة القائمة على وجوب التفقه والتعلم لدلائلها على وجوب التعلم وجوباً طريقتياً فى كل مورد استندت ترك الواجب فى ظرفه الى ترك التعلم .

ويرد عليه - مضافاً الى ان جريان الاستصحاب مع عدم كون المستصحب مجعولاً شرعياً ولا مترتباً عليه اثر شرعى ممنوع - انه بناء على ما افاده من ان المجعول فى باب الاستصحاب هو الطريقة والوسطية فى الاحراز وجعل ما ليس بعلم علماً تعبدياً لامجال لدلالة تلك الادلة على وجوب التفقه والتعلم فى المقام لوضوح ان موردها ما اذا احتمل ترك الواجب مستنداً الى ترك التعلم ، ومع وجود العلم التعبدى بعدم الابتلاء لا ياحتمل ذلك حتى تجرى تلك الادلة .

وبعبارة اخرى كما انه مع العلم الوجدانى بعدم الابتلاء لدلالة لتلك الادلة على وجوب تعلم مسائل الشك والسهو بالوجوب الطريقتى كذلك مع العلم التعبدى الذى هو بمنزلة العلم الوجدانى ، فانه اذا كان عدم الابتلاء معلوماً فى محيط الشرع فلا وجه - ح - للحكم بلزوم التعلم كما هو ظاهر ، نعم مع عدم جريان الاستصحاب - كما هو المختار - لابس بالرجوع الى تلك الادلة والحكم بوجوب التعلم .

تنبيه

نسب الى الشيخ المحقق الانصارى - قدس سره - انه حكم فى رسالته العملية بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والسهو ، وظاهره ان مجرد الترك موجب لصيرورته فاسقاً وان لم يتحقق الابتلاء بالشك والسهو اصلاً ، وقد وقع الكلام فى وجه هذه الفتوى واحتمل استنادها الى احد امور اربعة :

احدها : ان ترك التعلم مع العلم بالابتلاء او احتماله - كما هو المفروض - من اظهر مصاديق التجرى على المولى لكشفه عن عدم الاعتناء باحكام الله تعالى و عدم المبالاة باوامره ونواهيه ، والتجرى مضافاً الى انه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات الشرعية و من المعلوم ان ارتكاب المحرم موجب للاتصاف بالفسق .

واورد عليه بان هذا الوجه مضافاً الى عدم التزام الشيخ (قدّه) به لا ينبغى الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجرى وان كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه .
ثانيها : ان التجرى وان لم يكن محرماً فى نفسه الا انه يكشف عن عدم ملكة العدالة لامحالة ، لانه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفة والمعصية ، فبالتجرى يستكشف ان المتجرى لارادع له عن ارتكاب المعصية ، والمعتبر عند الشيخ وجماعة كثيرين اعتبار الملكة فى العدالة .

واورد - عليه مضافاً الى انه لا دليل على اعتبار الملكة فى العدالة - بان مقتضى ذلك عدم اتصافه بالعدالة لاتصافه بالفسق لعدم استلزام القول باعتبار الملكة لانكار الواسطة بين الفسق والعدالة فان من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصى والمحرمات ولم يحصل له ملكة العدالة ، ليس بعادل ولا فاسق ، ففى المقام مقتضى ثبوت التجرى

.....

عدم تحقق ملكة العدالة لأثبوت وصف الفسق كما هو المدعى .

ثالثها: انه حيث ان التعلم واجب نفسى يكون تركه مستلزماً لتحقيق الفسق وان

لم يبتل المكلف بمسائل الشك والسهواصلا .

واورد عليه بان الشيخ (قده) لا يلتزم بالوجوب النفسى للتعلم وانما يراه واجباً

بالوجوب الطريقي الذى لا يترتب على مخالفته الا التجرى دون الفسق .

رابعها: ان التجرى وان لم يكن محرماً فى الشريعة المقدسة الا ان المتجرى

لا يمكن الحكم بعدائه لانها عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع وكون الحركة باذن

الشارع وترخيصه، والتجرى وان لم يكن محرماً الا انه غير مرخص فيه من قبل الشارع،

ولا يطلق عليه عنوان «الصالح» او «الخير» ولا يعد من الموثوقين بدينه ، وهذا كما

فى غير المقام من موارد عدم كون الفعل مرخصاً فيه كما اذا ارتكب احد الفعلين

المعلومة حرمة احدهما فانه وان لم يكن محرماً شرعياً الا انه غير مرخص فيه من قبل

الشارع ويكون ارتكابه خروجاً عن جادة الشرع ، مانعاً عن تحقق الاستقامة فيها ،

وقد اختار هذا الوجه بعض الاعلام على ما فى تقارير بحثه فى شرح العروة .

ولكنه يرد عليه - مضافاً الى عدم تمامية كون العدالة عبارة عن الاستقامة

الكذائية بل هى - كما سيأتى انشاء الله تعالى - عبارة عن ملكة الاجتناب عن خصوص

المعاصى الكبيرة او بضميمة المروة ، ومن المعلوم ان مجرد عدم الترخيص من قبل

الشارع لا ينافى تحقق العدالة بهذا المعنى - ان المقصود توجيه فتوى الشيخ (قده)

على طبق مسلكه ومرامه لامطلقاً ومن الواضح عدم كون ارتكاب ما لم يقع فيه ترخيص

من الشارع مانعاً عن العدالة عنده لو فرض عدم كونه محرماً شرعياً .

والحق انه لا يمكن توجيه هذه الفتوى بناء على مبناه الا بارتكاب خلاف الظاهر

فى العبارة اما بان يكون مراده من الفسق عدم تحقق ملكة العدالة وعدم جواز ترتيب

الاثار المترتبة على العدالة لا تحقق وصف الفسق وترتب آثاره عليه ، واما بان يكون

مراده خصوص صورة الابتلاء وارتكاب مثل قطع الصلوة المجرم على المشهور ،
والاصرار عليه المتحقق بالعزم على العود على المعصية كما سيأتى انشاء الله تعالى .
هذا كله ما يتعلق بلزوم تعلم مسائل الشك والسهو وشبهها .

واما لزوم تعلم اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها فنقول لاشكال فيما افاده فى
المتن من كفاية الامتثال العلمى الاجمالى وجواز الرجوع الى الاحتياط ولومع التمكن
من الامتثال العلمى التفصيلى وقد تقدم البحث فيه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ،
انما الكلام والاشكال فى انه هل يجوز الاكتفاء بالعبادة التى يحتمل ان تكون واجدة
للاجزاء والشرائط وفاقدة للموانع مع التمكن من الامتثال التفصيلى بان يتعلم كيفيتها
او الاجمالى بان يمثل على نحو يقطع بحصول المأموره اجمالا ام لا ؟

والظاهر هو الثانى لقاعدة الاشتغال الحاكمة بلزوم تحصيل العلم بالفراغ
بعد العلم بتوجه التكليف وتنجزه على المكلف ، ومن المعلوم توقف تحصيل العلم
بالفراغ على تعلم العبادة باجزائها وشرائطها وموانعها .

وبه يظهر ان الحاكم بوجود التعلم ليس الالعقل من باب توقف العلم بالفراغ
عليه ، فالوجوب عقلى لا يترتب على مخالفته الاستحقاق العقوبة المترتب على ترك
العبادة لو صادف عمله مع المخالفة للواقع ، كما انه يظهر ان التعلم اللازم لا يكون
موقتاً بوقت مخصوص بل يلزم فى وقت يقدر معه على الاتيان بالواجب يقيناً سواء كان
الواجب من الواجبات المطلقة او المشروطة او الموقته ففى غير الاول لا يلزم ان
يكون التعلم قبل حصول الشرط او مجيء الوقت بل يكفى التعلم بعدهما مع
الامكان .

انما الاشكال فيما لو لم يتمكن من التعلم بعد حصول الشرط او مجيء الوقت
مع التمكن من التعلم قبلهما فهل يجب عليه التعلم -- ح -- مع عدم اتصاف التكليف
بالفعلية لعدم تحقق شرطه او مجيء وقته ام لا ؟

ذكر بعض الاعلام فى شرحه على العروة ان هذه الصورة على قسمين لان التعلم - ح - قد يكون مقدمة احرازية للامثال ولا يترتب على تركه الاعداء احرازه مع التمكن من الاثبات بالواجب فى وقته ، وقد يكون مقدمة وجودية بمعنى انه لو لم يتعلم لا تكون له قدرة على الاثبات به .

اما القسم الاول فلا ينبغي التأمل فى انه يجب عليه التعلم قبل الشرط او مجيء الوقت لاستقلال العقل بلزومه للزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .
واما القسم الثانى ففيه اشكال نظراً الى ان المكلف بعد دخول الوقت وحصول الشرط لا يكون مكلفاً لفرض العجز ووضوح كون القدرة من شرائط التكليف كما انه غير مكلف قبلهما فلامعنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدمة .

ثم قال فى حل الاشكال ماملخصه : «ان القدرة قد تكون دخيلة فى الملاك كما انها دخيلة فى الخطاب ، وقد تكون دخيلة فى الخطاب فقط من غير ان تكون دخيلة فى الملاك ، ولا ينبغي التأمل فى وجوب التعلم فى الصورة الثانية لان تركه - ح - مفوت للملاك الملمزم فى ظرفه ، وتفويت الملاك كتفويت الواجب قبيح لدى العقل لان الملاك روح التكليف ، واما الصورة الاولى فهى التى يجرى فيها الاشكال نظراً الى ان الملاك والتكليف اذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة وفرضنا ان المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجيء وقته او فعلية شرطه لا يتمكن منه بعدهما فلما ذا يجب تعلمه قبلهما .

نعم لو تعلم كان متمكناً من العمل فى ظرفه الا انه مما لاملزم له ، ولاجل هذا الاشكال التجأ المحقق الاردبيلى - قدس سره - ومن تبعه الى الالتزام بالوجوب النفسى ، وان العقاب انما هو على ترك التعلم نفسه مع ان الادلة الدالة على وجوب التفقه والتعليم ظاهرة فى الوجوب الطريقي وان التعلم مقدمة لامثال الاحكام الواقعية لانه واجب نفسى وعليه فلا دليل فى شىء من المقدمات المفوتة على وجوب تحصيلها

قبل مجيء وقت الواجب او حصول شرطه» .

ثم قال ماملخصه ايضاً : « ان الصحيح ان التعلم خاصة ليس كسائر المقدمات المفوتة وانه امر واجب لاطلاق الادلة القائمة على وجوبه غاية الامران وجوبه بطريقي ومعناه انه اذا كان ترك الواجب مستنداً الى ترك التعلم استحق العقاب عليه لاعلى ترك التعلم وتظهر الثمرة بيننا وبين المحقق الاردبيلي فيما اذا استند ترك الواجب الى امر آخر غير ترك التعلم فان المكلف - ح - لا يستحق العقوبة بناء على ما ذكرنا ويستحقها بناء على ما ذكره (قده) » .

والتحقيق ان التعلم اذا كان مقدمة وجودية بحيث لم يكن له اى قدرة على الاتيان بالمكلف به بعد فعلية امره بتحقيق شرطه او مجيء وقته يجرى عليه حكم القدرة والحق فى باب القدرة انها لامدخلية لها لا فى الملاك ولا فى الخطاب لعدم قيام الدليل عليه بل الذى يحكم به العقل ان العجز مانع عن تنجز التكليف موجب لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته لان القدرة شرط .

والدليل عليه انه لو كانت القدرة شرطاً لكان اللازم مع الشك فيها هو الرجوع الى اصالة البرائة عن التكليف كما هو واضح مع ان الظاهر عدم التزامهم به اصلاً فلا محيص عن الالتزام بكون العجز مانعاً وح فلا بد من ملاحظة ان هذا النوع من العجز الذى مرجعه الى امكان رفعه قبل حصول الشرط او مجيء الوقت هل يكون مانعاً عند العقل عن تنجز التكليف ام لا ؟ والظاهر هو العدم .

ضرورة انه لو علم العبد بانه يريد المولى بعد ساعة شرب الماء لرفع العطش وهو لا يقدر على تحصيل الماء فى ذلك الزمان ولكنه يقدر على تحصيله فى الحال لا يكون العجز فى ظرف الارادة والتكليف مانعاً عن توجه التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته وعليه فلا حاجة الى التمسك بالادلة القائمة على وجوب التفقه والتعلم

مسئلة ٢٤ - اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره فان علم بكيفيتها وموافقته لفتوى المجتهد الذي رجع اليه او كان له الرجوع اليه فهو ، والا يقضى الاعمال السابقة بمقدار يعلم بالاشتغال ، وان كان الاحوط ان يقضيها بمقدار يعلم معه بالبرائة . (١)

حتى تمكن المناقشة فيه بانه لم يثبت لها اطلاق يشمل ما هو المفروض في المقام فتأمل جيداً .

(١) اقول : اما من جهة الكيفية فقد تقدم البحث فيها في المسئلة العشرين المتقدمة ولا حاجة الى الاعادة و تقدم ان الملاك في الصحة هي المطابقة للواقع او الموافقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع اليه سابقاً ولا يكفي المطابقة لفتوى المجتهد الفعلي فقط والمستفاد من المتن كفاية المطابقة لاحدى الفتوين وقد مر الكلام من هذه الجهة في تلك المسئلة فراجع .

واما من جهة الكمية التي هي العمدة في هذه المسئلة والمقصود منها ففيها اقوال ثلاثة :

أحدها : ما اختاره الماتن - دام ظله - من جواز الاكتفاء في قضاء الاعمال السابقة بمقدار يعلم بالاشتغال وهو المقدار الذي تيقن بطلانه بالمخالفة للواقع و لفتوى المجتهد الذي وظيفته الرجوع اليه .

ثانيها : القضاء بالمقدار الذي يعلم معه بالبرائة ويقطع بفراغ الذمة بالاتيان بقضاء الموارد المشكوكة ايضاً ، نسب ذلك الى المحقق صاحب الحاشية - قدس سره - .

ثالثها : ما هو المنسوب الى المشهور من وجوب القضاء بمقدار يظن معه

بالفراغ .

والدليل على القول الاول امران :

الامور الاولى وهو العمدة ان المكلف وان علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة مثلاً وكان الواجب عليه في تلك المدة الصلوة مع الكيفية الخاصة التي يشك في انه اتى بها بتلك الكيفية ام لا ، الا انه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامثاله او عصيانه فسقوط التكليف المعلوم المنجز معلوم وانما الشك في سببه وحيث ان القضاء بامر جديد وموضوعه الفوت الذي هو امر وجودى ، ففي الزائد على المقدار الذي يتيقن بطلانه يشك في اصل توجه التكليف بالقضاء فلا مجرى الا لاصالة البرائة .

نعم لو قلنا بان القضاء بالامر الاول ، او ان موضوعه الفوت وهو امر عدمى يثبت باستصحاب عدم الاثيان بالمأمر به في المدة الزائدة ، او قلنا بجريان الاصول المثبتة لكان اللازم الاثيان بالمقدار المشكوك ايضاً اما لقاعدة الاشتغال و اما للاستصحاب .

الامور الثاني اصابة الصحة نظراً الى انه تحتل مصادفته للواقع بناء على جريانها في مثل المقام مما كانت صحة العمل مشكوكه على تقدير الالتفات ايضاً واما بناء على الاختصاص بغير هذه الصورة فلامورد لها وسيأتى التعرض لذلك في بعض المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

واما الدليل على القول الثاني - فمضافاً الى ما ظهر من تقرير دليل القول الاول من انه لو قلنا بان القضاء بالامر الاول او ان موضوعه امر عدمى ، او امر وجودى يثبت بالاستصحاب العدمى لكان اللازم نظراً الى قاعدة الاشتغال والاستصحاب الاثيان بالمقدار المشكوك ايضاً - ما هو المحكى عن المحقق المزبور مما حاصله :

«انه في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين وان كان مقتضى

القاعدة الاقتصار على المقدار المتيقن ودفع احتمال الزائد باصالة البرائة كما في مورد تردد الدين بين الاقل والاكثر الا ان ذلك فيما اذا تعلق الشك بثبوت تكليف وأقعى زائداً على المقدار المتيقن كما في المثال المذكور ، واما اذا شك في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائداً على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط لان احتمال التكليف المنجز منجز لانه مساوق لاحتمال الضرر ، ودفع العقاب المحتمل مما استقل العقل بلزومه وهذا كما في غالب الفسقة فترى انه يوماً يترك الصلوة ويعلم بفوات فرائضه ووجوب قضائها ثم يتركها في اليوم الثاني كذلك وهكذا في اليوم الثالث والرابع الى مدة ثم بعد ذلك يشك في ان القضاء المتنجز عليه وجوبه في كل يوم بعلمه والتفاته هو الاقل او الاكثر فانه مورد للاحتياط لوجوب دفع العقاب المحتمل لدى العقل وهذا بخلاف مثال الدين فانه لا يعلم فيه ان ما اخذه من الدائن ويجب عليه اداؤه هو الاقل او الاكثر» .

واورد عليه بوجهين :

احدهما : ان ما افاده لو تم فانما يتم فيما اذا كان التنجز سابقاً على زمان الشك والتردد بين الاقل والاكثر كما في المثال الذي ذكره واما اذا كان زمان التنجز متحداً مع زمان الشك والتردد كما اذا نام وحينما استيقظ شك في ان نومه هل استمر يوماً واحداً او ازيد فان وجوب القضاء لم يتنجز عليه الا في زمان الشك والتردد ، والمقام ايضاً من هذا القبيل لان المفروض ان المكلف اعتقد صحة ما اتى به لاعن تقليد ولم يعلم ان اعماله مخالفة للواقع ليتنجز عليه قضائها وانما علم بالمخالفة بعد صدورها ، و في الوقت نفسه يتنجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الاقل والاكثر ، وعلى الجملة لم يتنجز عليه وجوب القضاء شيئاً شيئاً وعلى نحو التدريج في كل يوم كما في المثال و انما تنجز عند العلم بالمخالفة وهو زمان الشك و التردد فلا مجرى الا لاصالة

البرائة .

ثانيهما : ان ما افاده لا يرجع الى محصل لان التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاء ، ومن هنا قلنا بجريان الاصول في موارد قاعدة اليقين لزوال اليقين بالشك السارى لامحالة ، و على ذلك فالمكلف فيما مثله و ان كان علم بوجود قضاء الصلوات في اليوم الاول ولاجله تنجز عليه وجوب القضاء الا انه عند الشك والتردد بين الاقل والاكثر لا علم له بما فاتته من الصلوات ، واذا زال العلم زال التنجز لامحالة ، ولايكفى العلم السابق بحدوثه في التنجز بحسب البقاء كما انه في مثال الدين اذا استدان من زيد متعديداً وتردد في انه الاقل او الاكثر جرت البرائة مع العلم بوجود رد الدين حين استلامه من الدائن ، وبالجملة الشك في المقام من الشك في اصل ثبوت التكليف الزائد فتجربى فيه البرائة الشرعية والعقلية .

ويرد على الوجه الاول انه لاملائمة بين هذا الكلام وبين ما جعله المورد محل النقض والابرام في المقام حيث قال قبل الورود في ذكر ادلة الاقوال ما ملخصه :
 «ان محل الكلام - يعنى بين اصحاب هذه الاقوال الثلاثة - هو ما اذا علم بتنجز التكليف على المكلف في زمان وتردد بين الاقل والاكثر لاما اذا شك في اصل ثبوته كما اذا علم انه لم يصل من حين بلوغه الى اليوم ولم يدر انه مضى من بلوغه شهر واحد او شهران ومثله ما لو نام مدة فاتته فيها صلوات ثم انتبه ولم يدر مقدارها يعنى لاجل الجهل بمقدار النوم وذلك لانه لا خلاف في عدم وجوب القضاء زائداً على القدر المتيقن في مثل تلك الموارد وانه مورد البرائة من دون فرق بين القول بان القضاء بامر جديد او بالامر الاول ، وكذا بين القول بان موضوعه القوت الذى هو الامر الوجودى ، او مجرد عدم الاتيان بالمأمور به في وقته » .

فان مقتضى هذا الكلام ان النزاع في المقام انما هو مع العلم بتنجز التكليف على المكلف في زمان وعليه فلا يبقى مجال للايراد بنحو الوجه الاول فتأمل .

وعلى الوجه الثاني ان تنظير المقام بموارد قاعدة اليقين وقياسه عليها في غير محله لانه في تلك الموارد يسرى الشك الى نفس متعلق اليقين ويزول اليقين بعروض الشك لامحالة فلما منع من جريان الاصول العملية بعد تحقق مجاريها ، واما في المقام فهو لا يشك فعلا في ان علمه السابق كان علماً واقعياً مطابقاً للواقع ضرورة انه في هذا الحال يتيقن اجمالاً بما هو المتعلق لليقين السابق ، والظاهر ان نظير المقام ما اذا علم شيئاً ثم نسيه مع الالتفات الى انه كان عالمأبه و كان علمه مطابقاً للواقع ، وفي مثل ذلك لامحيص عن العمل على طبق اليقين السابق ورعاية الاحتياط للزوم دفع العقاب المحتمل عند العقل ، كما انه في مثال الدين اذا علم بانه كان عالمأبه في السابق وكان واجباً عليه رده ثم تردد بين الأقل والاكثر لا يبعد الالتزام بوجود الاحتياط فتدبر .

والدليل على القول الثالث المنسوب الى المشهور ان مثل المقام وان كان مورداً للبراءة في نفسه الا ان اجراء البرائة يستلزم كثيراً العلم بالوقوع في مخالفة التكليف الواقعي وقد صرحوا بذلك في جملة من الموارد كما اذا شك في الاستطاعة او في بلوغ المال حد النصاب او شك في ربحه او في الزيادة على المئونة ، وقالوا انها وان كانت مورداً للبراءة في نفسها الا ان اجرائها يستلزم العلم بالمخالفة ، ومقتضى ما ذكر وان كان هو القضاء في المقام بمقدار يتيقن معه بالفراغ الا ان ايجابه يستلزم العسر والحرج فيكفي الظن بالفراغ لانه اوسط الامور وخير الامور اوسطها .
واورد عليه بوجهين :

احدهما : ان جريان البرائة في تلك الموارد وان كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفة الواقع الا ان الكلام في ان هذا العلم يحصل لاي شخص المقلد أم للمفتي ؟ اما المقلد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع عند اجراء البرائة وانما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة ، واما المفتي فهو وان كان يحصل له العلم بذلك الا ان علم المجتهد اجمالاً بمخالفة عمل العامي للواقع لا يترتب عليه اثر لانه انما يفتي بلحاظ وظيفة المقلد بل

لو علم علماً تفصيلياً بوقوع المقلد في مخالفة الواقع بتجويز المجتهد لم يترتب اثر عليه كما اذا علم ان زيداً مستطيع غير ان المقلد لم يكن عالماً بذلك فان له ان يتمسك بالبرائة .

ثانيهما: انه على تقدير كون المقام من موارد الاشتغال دون البرائة لا يكون للاكتفاء بالظن وجه صحيح ، وكون الاحتياط موجباً للعسر والحرج انما يقتضى عدم وجوبه في خصوص ما اذا كان موجباً له لان المدار هو الحرج الشخصي دون النوعى ، فاذا لم يكن حرجياً كما اذا دار امر الفأنت بين صلاتين او ثلاث فيجب عليه الاحتياط - ح - لانه لا حرج على المكلف في الاتيان بالمحتمل الاكثر فلا وجه للتنزل من الامثال اليقيني الى الظنى اصلا .

والتحقيق في هذا المقام ان يقال : لا ينبغي الاشكال في ان القضاء انما يحتاج الى امر جديد ولا معنى لان يكون بالامر الاول ، فانه لو اريد به ان الامر الاول بنفسه يدل على وجوب الاتيان بالصلوة - مثلاً - في الوقت ، ومع عدم الاتيان بها في خارج الوقت بحيث يكون الامر الاول متعرضاً لحال كلتا الصورتين فمن الواضح عدم ثبوت الامر بهذه الكيفية في مثل الصلوة لان الأدلة الواردة فيها بين ما لا يكون في مقام بيان الوقت اصلاً كقوله تعالى في مواضع متكررة من الكتاب العزيز: «اقموا الصلوة» وبين ما يدل على التقييد بالوقت مثل قوله تعالى : «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» .

وان اريد به ان الامر الاول وان كان لا يدل على ازيد من وجوب الاتيان بالمأمور به في وقته الا ان مقتضى الجمع بينه وبين ادلة القضاء الحكم بكون القضاء بالامر الاول فيرد عليه ان المراد بكونه بالامر الاول ان كان هي دلالة الامر الاول عليه في مقام الاثبات بحيث لا تكون حاجة الى الامر الثاني فمن الواضح بطلانه ضرورة ان الامر الاول لا دلالة له بحسب مقام الاثبات على ازيد من لزوم الاتيان بالمأمور به في وقته كما هو المفروض .

مسئلة ٢٥ - اذا كان اعماله السابقة مع التقليد ولا يعلم انه كان

وان كان المراد به هو ان وجوب الاداء في الوقت بنحو تعدد المطلوب فهو وان كان صحيحاً الا ان تعدد المطلوب امر وكون القضاء محتاجاً الى امر جديد امراً آخر ضرورة انه لو لم يكن هناك امر بالقضاء لما كان يستكشف تعدد المطلوب فلا يلزم هذا المعنى كون القضاء بالامر الاول فتأمل جيداً .

وقد انقدح من ذلك انه لا معنى لكون القضاء بالامر الاول الذي مرجعه الى عدم الحاجة الى الامر الثاني ، كما ان الظاهر ان المراد من الفوت المأخوذ في موضوع دليل القضاء هو مجرد ترك الواجب في وقته ، وعدم الاتيان بالمأموره في ظرفه ، ولا يكون امراً وجودياً ملازماً للترك و عليه فمقتضى الاستصحاب عدم الاتيان به فيه فيتحقق الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء الثابت بالامر الثاني .

ومع قطع النظر عن هذه الجهة يكون المقام من موارد جريان البرائة لعدم العلم بثبوت التكليف بالقضاء ازيد مما يعلم اذ المفروض انه في حال الاشتغال بالعمل لم يكن ملتفتاً الى عدم التقليد واحتياج العمل اليه بل الالتفات انما حصل بعدمضى مدة عمل فيها اعمالاً كثيراً فيفترق المقام عن مثال الفاسق المذكور في كلام المحقق صاحب الحاشية ، فالانصاف انه مع قطع النظر عن الجهة المذكورة يجري في المقام اصالة البرائة عن وجوب اتيان الزائد على القدر المتيقن .

نعم هنا شيء ينبغي الالتفات اليه وهو ان مجرد المخالفة لا يكفي في الحكم بلزوم القضاء بل لا بد من ملاحظة فتوى المجتهد الذي تكون وظيفة هذا المقلد الرجوع اليه وان المخالفة هل تكون بكيفية موجبة للقضاء عنده ام لا ، فوجوب القضاء في مورده انما هو على تقدير عدم الدليل على صحة العمل مع اتصافه بالمخالفة ، والملاك في تشخيص الصحة هي فتوى المجتهد فتأمل جيداً .

عن تقليد صحيح ام فاسد يبني على الصحة (١) .

(١) الكلام فى هذه المسئلة قد يقع فى اصل التقليد الواقع وانه هل وقع صحيحاً ام لا؟ وقد يقع من جهة الاعمال التى وقعت مع التقليد المشكوك صحته وفساده وانه هل تجب الاعادة والقضاء ام لا؟

امامن الجهة الاولى فمنشأ الشك فى صحة التقليد اما الشك فى ان المجتهد الذى كانت اعماله السابقة مطابقة لارائه هل كان مستجمعاً للشرائط المعتبرة فى المرجعية من العدالة والاجتهاد وغيرهما ، واما الشك فى انه بعد العلم بكونه مستجمعاً لتلك الشرائط هل يكون تقليده اياه مطابقاً للموازن الشرعية .

اما الشك فى الفرض الاول فالمحكم فيه هو وجوب الفحص عن الاستجماع و عدمه ولايكفى العلم السابق به بعد زواله بالشك ، والظاهر عدم كونه هو المراد من العبارة لانه - دام ظله - تعرض لهذه الصورة فى المسئلة السابعة عشر المتقدمة هذا مضافاً الى ان نفس صحة التقليد فى هذا الفرض مما لا يترتب عليه اثر اصلاً لان الاثر المترتب على الصحة انما هى حرمة العدول عنه الى غيره وجواز البقاء على تقليده بعد فرض موته ، ومن المعلوم انه مع الشك فى اصل استجماعه للشرائط وعدمه لامعنى لحرمة العدول وجواز البقاء كما هو واضح فهذا الفرض خارج عن العبارة التى يكون الحكم فيها هو البناء على الصحة الظاهر فى البناء على صحة التقليد .

واما الشك فى الفرض الثانى فهو مما لاوجه له لانه بعد العلم بكون المجتهد جامعاً للشرائط وان اعماله كانت مستندة الى آرائه وانظاره ، ومطابقة لفتاويه لامعنى للشك فى صحة التقليد لان الشرائط المعتبرة انما تكون معتبرة فى المرجع والمفروض وجودها ولايعتبر فى صحة التقليد امرزائد على ذلك ولو فرض لزوم الاستناد فالمفروض تحققه ايضاً فلا يبقى موقع للشك فى الصحة اصلاً وعليه فيشكل المراد من العبارة حيث ان ظاهرها الحكم بصحة التقليد مع الشك فيها ، والشك فى الفرض الاول قد تعرض لحكمه فى المسئلة المذكورة المتقدمة وفى الفرض الاخير مما لايتصور فاين يحكم

بالبناء على صحة التقليد .

اللهم الا ان يقال : ان نظرا الماتن - دام ظله - ومن عبر بمثل هذه العبارة كصاحب العروة - قدس سره - ليس الحكم بصحة التقليد من جهة ترتب اثر حرمة العدول او جواز البقاء عليه بل صحته من جهة الحكم بصحة الاعمال السابقة الواقعة عن تقليد لا يعلم كونه صحيحاً ام فاسداً نظراً الى ما صرح به فى المسئلة السادسة عشر المتقدمة من ان الاعمال السابقة الواقعة عن تقليد صحيح لا تجب اعادتها ولا قضائها فى العبادات ولا تكون محكومة بالبطلان فى المعاملات وان كان مقتضى التقليد الفعلى بطلانها ، فالغرض من هذه المسئلة هو الحكم بصحة الاعمال السابقة مع الشك فى كونها عن تقليد صحيح ، نظراً الى جريان اصالة الصحة فى التقليد ، فان صحة التقليد وان لم يكن يترتب عليها اثر شرعى بنفسه بهذه الملاحظة الا انه يكفى فى جريان اصالة الصحة مدخلية الصحة فى ترتب الاثر الشرعى وان لم تكن تمام الموضوع ، فاذا فرض صحة الاعمال السابقة - عبادة كانت او معاملة - مع وقوعها عن تقليد صحيح فمع الشك فى وقوعها عنه تجرى اصالة الصحة فى التقليد و يترتب عليها صحة تلك الاعمال .

والظاهر ان هذا هو المراد من العبارة حيث جمع فيها بين فرض الموضوع هى الاعمال السابقة وبين الحكم بالبناء على صحة التقليد كما عرفت انه الظاهر من العبارة نعم يمكن البحث والاشكال فى صحة الاعمال مع صحة التقليد ايضاً وقد مر الكلام فيه مفصلاً ولكن هذه المسئلة بعد فرض كون الحكم فى تلك الصورة هى الصحة ، وعليه فلا وجه للتفكيك بين صحة التقليد وفساده ، وبين صحة الاعمال السابقة وبطلانها وجعل المدار فى الثانية هى المطابقة لخصوص الواقع كما صنعه بعض الاعلام فى الشرح على العروة فتدبر جيداً.

مسئلة ٢٦- اذامضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك فى ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لايجوز البناء على الصحة فى اعماله السابقة ، وفى اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا . (١)

مسئلة ٢٧ - يعتبر فى المفتى والقاضى العدالة ، وثبت بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم او الاطمئنان ، وبالشياع المفيد للعلم بل تعرف بحسن الظاهر ومواظبته على الشرعيات والطاعات و حضور الجماعات ونحوها والظاهر ان حسن الظاهر كاشف تعبدى ولولم يحصل منه الظن او العلم . (٢)

(١) الظاهر ان هذه المسئلة هى المسئلة المتقدمة بعينها ولا فرق بينهما الا فى ان الشك هنا يجتمع مع احتمال عدم تحقق التقليد رأساً والمفروض فى المسئلة المتقدمة العلم بالتقليد والشك فى الصحة والمقصود من هذه المسئلة بيان ان البناء على الصحة انما يجدى فى خصوص الاعمال السابقة ولا يكفى ذلك البناء فى الحكم بصحة الاعمال اللاحقة المطابقة لها وان كان بينهما التلازم فى الصحة واقعاً بل يجب عليه فى الاعمال اللاحقة التصحيح فعلا لان اصالة الصحة الجارية فيما مضى لا تثبت الصحة فيما يأتى نظير قاعدة الفراغ الجارية فى الصلوة التى شك فى وقوعها مع الطهارة - مثلاً - فانها لا تثبت جواز الدخول فى الصلوة الثانية بلا حراز الطهارة كما هو ظاهر .

(٢) اما اعتبار العدالة فى المفتى فقد عرفت الكلام فيه فى شرائط من يرجع اليه للتقليد .

واما اعتباره فى القاضى فيدل عليه - مضافاً الى الاجماع ، والى الاولوية القطعية الثابتة للمقام بالاضافة الى امام الجماعة والشاهد فانه اذا اعتبرت العدالة فى امام الجماعة مع انه لا يبلغ من الاهمية منصب الافتاء والقضاء فاعتبارها فيهما بطريق اولى ،

مسئلة ٢٨ - العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى من ترك المحرمات وفعل الواجبات .

مسئلة ٢٩ - تزول صفة العدالة حكماً بارتكاب الكبائر او الاصرار على الصغائر بل بارتكاب الصغائر على الاحوط ، وتعود بالتوبة اذا

والى ان التحاكم والترافع الى الفاسق من المصاديق الظاهرة للركون الى الظلمة المنهى عنه فى الشريعة المقدسة ، والى ان الخصوصيات التى اعتبرها الشارع فى القضاء والقاضى لاتلائم الامع ثبوت وصف العدالة للقاضى كما هو ظاهر لمن تأملها - روايات :

منها : صحيحة سليمان بن خالد عن ابى عبد الله (ع) : اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هى للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى او وصى نبى . (١) ومنها : صحيحة ابى خديجة قال : بعثنى ابو عبد الله (ع) الى اصحابنا فقال : قل لهم : اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى فى شىء من الاخذ والاعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضياً ، واياكم ان تخاصموا بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر . (٢) فان فى تعليق النهى عن التحاكم على وصف الفسق اشعاراً بل دلالة على ان الفاسق لا يكون اهلاً لذلك .

ثم ان طريق ثبوت العدالة ما ستعرف مفصلاً انشاء الله تعالى ويأتى انه قد جعل الشارع لها امارة موسومة بحسن الظاهر وان كاشفته لاتختص بما اذا افاد العلم او الاطمئنان بل هو كاشف شرعى تعبدى، وان حسن الظاهر قد يحرز من طريق المعاشرة وقد يحرز من غير هذا الطريق فانتظر .

(١) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الثالث ح - ٣

(٢) ثل كتاب القضاء ابواب صفات القاضى الباب الحاديعشر ح - ٦

كانت الملكة المذكورة باقية . (١)

(١) الكلام فى هاتين المسئلتين يقع فى مقامين :

المقام الاول معنى العدالة ومفهومها ، وهى لغة بمعنى الاستواء او الاستقامة او هماماً ، وقد اختلف الاصحاب - رضوان الله عليهم اجمعين - فى بيان المراد من هذه اللفظة الواردة فى كلام الشارع والمتشرعة على اقوال يرجع ظاهرها الى خمسة :

احدها : ما هو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه بسل نسب الى المشهور بقول مطلق بل الى العلماء او الفقهاء او الموافق والمخالف ، من انها كيفية نفسانية راسخة فى النفس باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة ، وقد وقع الاختلاف بين اصحاب هذا القول من جهة التعبير بلفظ الكيفية او الملكة او الحالة او الهيئة او اشباه ذلك ولكن المراد واحد وهو الامر النفسانى الباعث على ذلك .

ثانيها : ان العدالة عبارة عن مجرد الاجتناب عن المعاصى او خصوص الكبيرة منها وهو الظاهر من محكى السرائر حيث قال : «حد العدل هو الذى لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحاً» وعن المحدث المجلسى والمحقق السبزوارى - قدس سرهما - نسبة هذا القول الى الاشهر ، ومرجه الى ان العدالة عبارة عن الاستقامة العملية فى جادة الشريعة فى افعاله وتروكه من دون اعتبار كون ذلك ناشياً عن الملكة والحالة النفسانية .

والظاهر ان المراد بهذا القول هو القول الاول فان ظاهر عدم الاخلال بالواجب خصوصاً مع التعبير عنه بصيغة المضارع هو ان لا يكون من شأنه الاخلال بالواجب وارتكاب القبيح ، وهو لا يكاد ينطبق الاعلى الملكة والحالة النفسانية ، و بعبارة اخرى ليس المراد بعدم الاخلال اعدامه مطلقا ولو فى الاستقبال وهذا لا يكاد يحرز مع عدم الملكة اصلا .

و يؤيده ما عرفت من انه نسب هذا القول المحدث المجلسى والمحقق

السبزوارى - قدهما - الى الاشهر مع انه لاريب فى ان التفسير بالملكة اشهر فيدل ذلك على ان مرادهما من الاجتناب عن المعاصى وعدم الاخلال بالواجب هو ما يكون ناشياً عن الملكة كما هو ظاهر .

ثالثها : انها عبارة عن الاستقامة الفعلية العملية منضمة الى الملكة النفسانية ، و هذا المعنى وان كان بظاهره يغير المعنى الاول فان الملكة التى فسرت بها العدالة - بناء على المعنى الاول - لاتنافى حصول المعصية الكبيرة ، كما ان الاجتناب عن المعاصى يمكن ان يتحقق من دون ملكة الا انه بعد ملاحظة ان مراد القائل بالمعنى الاول ليس مجرد حصول الملكة و لو لم يتحقق الاجتناب عن المعاصى فعلا للاجماع على ان فعل الكبيرة قاذح فى العدالة .

فاللزام ان يقال بان مراده هى الملكة والاجتناب الفعلى فلامغايرة بين التفسيرين ولاتنافى بين المعنيين الا فى مجرد ان مرجع الوجه الاول الى ان العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على الاجتناب العملى ، و مرجع الوجه الاخير الى انها عبارة عن العمل الخارجى والاجتناب الفعلى الناشى عن الحالة النفسانية وهذا المقدار من الفرق لا يترتب عليه ثمرة اصلا .

رابعها : الاسلام وعدم ظهور الفسق ، وهو المحكى عن ابن الجنيد ، والمفيد فى كتاب الاشراف ، والشىخ فى كتابى المبسوط والخلاف مدعياً عليه الاجماع و حكى هذا المعنى عن ابى حنيفة من العامة .

خامسها : حسن الظاهر و مرجعه الى كونه فى الظاهر يعد رجلاً صالحاً مطيعاً للوامر والنواهى الشرعية ، نسب هذا القول الى جماعة بل الى اكثر القدماء . والظاهر ان هذين المعنيين ليسا قولين فى العدالة وتفسيرين لها لانها من الاوصاف الواقعية والفضائل النفس الامرية ، ومجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر لا يوجب ان يكون الشخص متصفاً بهذه الصفة واقعاً فانه يمكن ان يكون

في الواقع فاسقاً غاية الامر انه لم يظهر فسقه بل كان ظاهره حسناً .
 وبعبارة اخرى مقتضى ذلك ان تكون العدالة من الامور التي يكون وجودها
 الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يلائم مع كون ضدها وهو الفسق من الامور
 الواقعية التي لا تدخل للذهن فيها ولا مدخلة للعلم في تحققها ، والدليل عليه - مضافاً
 الى الاجماع - اضافة كلمة الظهور الى الفسق في التفسير الرابع ، وعليه فمن كان في
 علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلاً واقعاً وفاسقاً
 واقعاً ، وكذا لو علمنا بان زيداً مع اتصافه بحسن الظاهر سابقاً كان في ذلك الزمان
 مرتكباً للكبائر يلزم ان يكون في ذلك الزمان عادلاً واقعاً لاتصافه بحسن الظاهر و
 فاسقاً كذلك لاجل الارتكاب للكبيرة وبطلان هذا اوضح من ان يخفى .

فاللزام ان يقال بان هذين المعنيين طريقان للعدالة والمقصود ان ما يترتب عليه
 الاثر من الاحكام المترتبة على العدالة هو هذا المعنى الذي يكون كاشفاً عن العدالة
 شرعاً .

والدليل عليه - مضافاً الى ما ذكرنا - ان الشيخ - قدس سره - في الخلاف
 بعدماتمسك لمذهبه في قبال الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وهو عدم وجوب البحث
 عن الشاهد الذي عرف اسلامه ولم يعرف جرحه باجماع الفرقة واخبارهم قال :
 «وايضاً الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل وايضاً نحن نعلم
 انه ما كان البحث في ايام النبي (ص) ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هوشىء
 احده شريك بن عبد الله القاضي الخ» . فان تمسكه بالاصل وكذا بعدم ثبوت البحث
 في تلك الايام المختلفة المتعاقبة ظاهر في انه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقة العدالة
 وبيان معناها بل المراد بيان ما يكفي في حكم الحاكم بشهادة الشاهدين وان الملاك
 في ذلك مجرد معرفة اسلامهما وعدم معرفة جرحهما كما لا يخفى .

فانقدح من جميع ذلك ان العدالة لا يكاد يكون لها المعنى واحد وحقيقة فاردة

وهى المشتملة على الملكة والحالة النفسانية التى هى من المراتب التالية للمصمة غاية الامران العصمة عبارة عن الملكة التى تحصل للنفوس الشريفة ويمتنع معها صدور المعصية عادة و اما ملكة العدالة فلا يمتنع معها صدورها كذلك ولكن يتعسر و يصعب .

ثم ان بعض الاعلام ذكر فى شرحه على العروة كلاماً فى معنى العدالة محصله: «انه لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا متشرعية وانما هى بمعناها اللغوى اعنى الاستقامة وعدم الجور والانحراف ، وهى قد تستند الى الامور المحسوسة فيقال : هذا الجدار عادل ، وقد تستند الى الامور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية فيقال : عقيدة فلان مستقيمة ، وقد تستند الى الذوات فيقال : زيد عادل ، وهذا هو المراد من العدالة المطلقة ومعناها - ح - هى الاستقامة العملية التى هى صفة خارجية وليست من الاوصاف النفسانية» .

ثم قال فى توضيحه ماملخصه : « ان ترك المحرمات والايان بالواجبات قد يستند الى عدم المقتضى لفعل الحرام او ترك الواجب كما اذا لم تكن له قوة شهوية او غضبية وهذا مجرد فرض لا وقوع له اولو كان متحققاً فهو من الندره بمكان ، وكيف كان فعلى تقدير تحققه لا يكفى ذلك فى تحقق العدالة بوجه لان المكلف وان لم ينحرف - ح - عن جادة الشرع الا انه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات وانما سلكها لاعتن مقتضى لارتكابها وهو فى الحقيقة خارج عن موضوع العدالة والفسق .

وقديكون ترك المحرمات وفعل الواجبات مستنداً الى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضى لارتكابها ، وهذا الرادع قديكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملى بمعنى ان العقل قديكون مسيطراً على النفس سيطرة تامة فيلاحظ الاعمال التى يريد المكلف اصدارها فيصدرها هو محبوب منها لله سبحانه كما حكى ذلك عن السيد الرضى - قدس سره - وانه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلا عن الحرام والمكروه

ومن الواضح ان العدالة المعتمدة في الموارد الكثيرة لا يكاد يكون المراد بها هذا المعنى الذي هو تلو مرتبة العصمة .

وقديكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لهارجاء الثواب او الخوف من العقاب كما لعله الغالب في آحاد المكلفين وهذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الاحكام الشرعية .

ثم ان الرادع عن ارتكاب المحرم اذالم يكن هو الخوف او الرجاء فلا يخلو اما ان يكون امراً محرماً في نفسه كالرياء ومن البديهي ان ذلك لا يكون من العدالة في شيء بل هو محكوم بالفسق ، واما ان يكون امراً مباحاً كما اذا كان الرادع الشرافة والجاه والخوف عن السقوط عن اعين الناس وفي هذه الصورة يكون المكلف خارجاً عن عنواني العادل والفاسق معاً .

فانقدح ان العدالة هي الاستقامة العملية في جادة الشرع بداعي الخوف من الله اورجاء الثواب وهي صفة عملية ولا تكون من الاوصاف النفسية لكنه يعتبر ان تكون هذه الاستقامة مستمرة بحيث تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف فالاستقامة في زمان دون زمان كما في شهر رمضان او مكان دون مكان كما في المساجد والمشاهد لا تكون عدالة اصلاً نعم لا يضر بها ارتكاب المعصية في بعض الاحيان لغلبة الشهوة او الغضب فيما اذ اندم بعد الارتكاب» .

ويرد عليه - بعد وضح انه ليس المراد بالاستقامة هي الاستقامة فيما مضى فقط او بضميمة الحال بل الاستقامة الدائمة المطلقة الحاصلة بترك المحرم والاتيان بالواجب في الاستقبال ايضاً - ان هذا النحو من الاستقامة الناشية عن الخوف او الرجاء لا تكاد تنفك عن الملكة فان القائل باعتبار الملكة في العدالة لا يريد بها الا الحالة التي اذا اطلع الغير عليها يطمئن بعدم صدور المعصية من صاحبها الا ان يحاط به ويغلب عليه الشهوة او الغضب على خلاف العادة

و من المعلوم ان تحقق الخوف الدائمى والرجاء كذلك لا ينفك عن هذه الحالة والكيفية بل لامغايرة بين الامرين فان الحالة الكذائية ليست الاحالة الخوف المرتكزة فى النفس الحاصلة بعد تحقق مبادئها التى هى عبارة عن الاعتقاد بالوحدانية وبالرسالة وبغيرهما من الامور الاعتقادية وبما يترتب على مخالفة التكليف من التبعة ، فالتحقيق ان هذا يرجع الى النزاع اللفظى ولانزاع معنوا فى البين كما هو ظاهر .

نعم لابد من ملاحظة ما استدل به على اعتبار الملكة فى العدالة وهى امور مذكورة فى كلام الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - على ما فى رسالة العدالة :

الاول : الاصل والظاهر ان المراد به اصالة عدم ترتب الاثار المرغوبة من العدالة والمطلوبة منها على مجرد الاجتناب العملى الذى لم يكن ناشياً عن الملكة النفسانية ، و اشار الى ضعف هذا الدليل بامر بالتأمل ، ولعل الوجه فيه انه ليس الشك فى حصول مفهوم مبين وتحققه فى الخارج بل الشك فى اصل المفهوم والمعنى ، و اجراء الاصل لا يثبت كون المفهوم معتبراً فيه الملكة الاعلى القول بالاصول المثبتة وهو خلاف التحقيق .

الثانى : الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بل عدم الخلاف ، وهذا الدليل وان كان يساعده ما ذكرناه من رجوع الاقوال المختلفة الى قول واحد الا ان بلوغه الى مرحلة الاجماع غير ثابت ، والاجماع المنقول لا يكون واجداً لوصف الحجية على ما قرر فى الاصول .

الثالث : ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه ، فان الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصى فى جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك .

واورد عليه بالمنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى انه يأتى بواجباته و يترك المحرمات مع عدم احراز الملكة فيه لانا اذا عاشرنا زيداً - مثلاً - مدة ورأينا

انه يخاف حيواناً من الحيوانات الموزية - مثلاً - يحصل لنا الوثوق بذلك في حقه، وكذلك الحال في المقام فانا اذا عاشرناه مدة ورأينا انه يخاف الله سبحانه ولا يرتكب محرماً ولا يخل بواجب يحصل لنا الوثوق بديانته ولو لم تكن الملكة موجودة فيه .
والجواب عن ذلك ما ذكرنا من ان حصول الوثوق بتحقيق الخوف الدائم او الرجاء كذلك فيه الموجب لعدم الاخلال بالواجب وعدم الاتيان بالمحرم عبارة اخرى عن حصول الوثوق بالملكة والحالة النفسانية ضرورة عدم كون مراد القائل باعتبار الملكة ازيد من ذلك .

الروابع : ماورد في الشاهد مما يدل على اعتبار المأمونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها فيه مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة ووضوح كونها من الصفات النفسانية .

واورد عليه بان العناوين المذكورة غير منطبقة على الافعال النفسانية فضلاً عن ان تنطبق على الصفات النفسانية ، و تفصيل ذلك ان كون الرجل مرضياً بمعنى ان يكون افعاله مما يرضى به الناس فهو من صفات الاعمال الخارجية وليس من الصفات النفسانية .

نعم الرضا صفة نفسانية الا انه صفة قائمة بالغير لان العادل هو المرضى والراضى هو الغير ، وكذا كونه صالحاً معناه ان لا يكون فاسد العمل ، وكذا كونه مأموناً فان الامن وان كان بمعنى اطمينان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها الا انه امر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة ، والخير هو الذي كانت اعماله خيراً ، والصفات من ترك المعاصى مع وجود المقتضى لارتكابها ، والستر بمعنى التغطية وكون المكلف ساتراً اما بمعنى انه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة اخرى عن اجتنابه المعاصى ، واما بمعنى كونه مستوراً لدى الناس بمعنى انه لا يتجاسر بالمعاصى ولا يتجاهر بها فهذا ايضاً ليس من الصفات النفسانية ، والعفة بمعنى الامتناع عما لا يحل ،

والامتناع هو من عناوين الافعال الخارجية فهذه الصفات والعناوين لاتكاد تنطبق على الصفات النفسانية بوجه .

والجواب عن هذا اليراد يظهر مما ذكرنا من ان هذه العناوين لا يكاد يراد بها الاتحققها فى جميع الحالات والازمنة الثلاثة لخصوص الماضى والحال ومن المعلوم ان احرازها كذلك لا يكاد ينفك عن تحقق الملكة خصوصاً بعد اعتبار كون الاجتناب ناشياً عن الخوف النفسانى والرجاء كذلك فان احراز الخوف الدائمى عبارة اخرى عن احراز الملكة المانعة عن ارتكاب المحرم والباعثة على الاتيان بالواجب ، هذا مع ماسياتى من ان بعض هذه العناوين قد فسر فى اللغة بما لا ينطبق الاعلى الصفة النفسانية كالستر والعفاف واشباههما .

الخامس - وهو العمدة فى الباب - : صحيحة عبد الله بن ابي يعفور التى رواها

الصدوق فى الفقيه ، والشيخ فى التهذيب :

اما الاول فقد رواها باسناده عنه قال : قلت لابي عبد الله (ع) بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال: ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتنب الكبائر التى اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيتهم واطهار عدالته فى الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين ، وان لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم الامن علة ، فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه فى قبيله ومحلته قالوا ما رأينا منه الاخيراً ، مواظباً على الصلوات متعاهداً لوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب

وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلى اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، و انما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلى ممن لا يصلى ، ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ، و لولا ذلك لم يمكن احداً ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلى لاصلاح له بين المسلمين فان رسول الله (ص) هم بان يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلى في بيته فلم يقبل منه ذلك ، و كيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه المحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول : لاصلوة لمن لا يصلى في المسجد مع المسلمين الامن علة . (١)

واما الثاني فقد رواه باسناده عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن موسى عن الحسن بن علي عن ابيه عن علي بن عقبة عن موسى بن اكيل النميري عن ابن ابي يعفور نحوه الا انه اسقط - علي ما حكاه في كتاب الوسائل - قوله : و اذا كان كذلك لازماً لمصلاه الى قوله : و من يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ، واسقط قوله : فان رسول الله (ص) هم بان يحرق الى قوله : بين المسلمين وزاد : «وقال رسول الله (ص) لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه و اذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا حرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم» . (٢)

والكلام في هذه الرواية الشريفة يقع في امرين :
الامر الاول : سندها ، وقد حكي عن العلامة الطباطبائي - قدس سره - انه حكم بصحة هذه الرواية حيث قال - في محكي واصنفه في مناسك الحج - : «الصحيح

(١) ثل ابواب الشهادات الباب الواحد والاربعون ح - ١

(٢) « « « « « « « « ح - ٢

عندنا في الكباثرانها المعاصي التي اوجب الله تعالى سبحانه عليها النار وقد ورد تفسيرها بذلك في كثير من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار - صلوات الله عليهم اجمعين - نحو صحيحة عبد الله بن ابي يعفور الواردة في صفة العدل الخ» لكن في مفتاح الكرامة بعد نقل هذه العبارة قال : « الظاهر ان الخبر غير مصحح لا في التهذيب ولا في الفقيه» .

والظاهر ان منشأ الاشكال هو اشتمال السند على احمد بن محمد بن يحيى العطار حيث لم يقع عنه ذكر في الكتب المصنفة في الرجال حتى يعدل او يجرح مع ان التحقيق كما افاده سيدنا العلامة الاستاذ البروجردى - قدس سره - يقضى بعدم الاحتياج اليه .

توضيح ذلك ان الكتب الموضوعية في هذا الباب لا تتجاوز عن عدة كتب ككتاب رجال الشيخ ورجال الكشي وفهرستى النجاشى والشيخ : وعدم التعرض في هذه الكتب لبعض الرواة لا يوجب عدم الاعتناء بروايته لان كتاب رجال الشيخ لا يكون مشتملا على جميع الرواة لان الظاهر انه كان بصورة المسودة وكان غرض الشيخ الرجوع اليه ثانياً لنظمه وترتيبه وتوضيح حال بعض المذكورين ممن لم يتعرض لبيان حاله كما يشهد لذلك الاقتصار في بعض الرواة على ذكر مجرد اسمه واسم ابيه من دون ان يتعرض لبيان حاله من حيث الوثيقة وغيرها ، وكذا ذكر بعض الرواة مكرراً كما يتفق فيه كثيراً مع عدم التعرض لذكر بعض آخر .

فهذا وامثاله مما يوجب الظن الغالب بكون الكتاب لم يبلغ الى حد النظم والترتيب والخروج بصورة الكتاب وذلك كان مستنداً الى كثرة اشتغال الشيخ (قده) بالتأليف والتصنيف في الفنون المختلفة الاسلامية من الفقه والاصول وجمع الاحاديث والتفسير والكلام والرجال وغير ذلك من العلوم بحيث لو قسمت مدة حياته على تأليفاته لايقع في مقابل كتابه هذا الاساعات معينة معدودة .

واما رجال الكشي فالظاهر - كما يظهر لمن راجع اليه - انه كان غرضه منه جمع الاشخاص الذين ورد في حقهم الرواية مدحاً او قدحاً او غيرهما .

واما الفهرستان فالغرض منهما ايراد المصنفين ومن برز منه تأليف او تصنيف فعدم التعرض لبعض الرواة فيهما لاجل عدم كونه مصنفاً لادلالة فيه على عدم وثاقته . فانقدح ان عدم التعرض في هذه الكتب الاربعة لا يدلنا على عدم الوثاقة بل يمكن استكشاف وثاقة الراوى من طرق آخر منها تلاميذه الذين اخذوا عنه الحديث فاذا كان الآخذ مثل الشيخ او الصدوق او المفيد او غيرهم من الاعلام خصوصاً مع كثرة الرواية عنه لا يبقى ارتياب في وثاقته ولاجل ذلك يحكم في المقام بوثاقة احمد بن محمد بن يحيى لرواية مثل الصدوق والشيخ عنه خصوصاً مع كثرة رواياته حيث انه كان راوية كتاب ابيه باجازه منه فالانصاف انه لا مجال للمناقشة في مثل هذا السند و ان ما افاده العلامة الطباطبائي من الحكم بصحة هذه الرواية في كمال الصحة فافهم و اغتتم .

الامر الثانى دلالتها ونقول : الظاهر ان السؤال فيها انما هو عن حقيقة العدالة وما هو المراد منها في لسان الشارع وان كان ظاهر عبارته يعطى ان السؤال انما هو عن الامارة المعرفة لها بعد العلم بحقيقتها وانها هي الملكة النفسانية الكذائية نظراً الى انها لو لم تكن من الصفات النفسانية لما احتاجت الى الامارة الكاشفة فالسؤال عن هادليل على كونها عبارة عن الملكة .

وذلك اى وجه كون السؤال عن حقيقة العدالة ان لفظ «العدالة» وكذا «الفسق» وان كان مستعملاً كثيراً في صدر الاسلام وفي عصر نزول القرآن بل قبله وقد ورد في الكتاب العزيز موارد كثيرة استعملت فيها هذه اللفظة وكذا مضادها الا انه حيث كانت حقيقتها وما يراد من مفهومها في الاستعمالات الشرعية مورداً لاختلاف المراجع في الفتوى للمسلمين في ذلك الزمان كابى حنيفة وغيره حيث ان المحكى عن الاول

كما عرفت انه فسرهما بمجرد ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق ، وعن غيره تفسيرها بالاجتناب عن جميع الامور التى تعلق النهى بها تحريماً او تنزيهاً وارتكاب الطاعات كذلك واجبة او مستحبة اراد السائل - وهو ابن ابى يعفور - الاستفهام عما هو المراد منها عند اهل البيت - صلوات الله عليهم اجمعين - وليس مرادنا من ذلك ان سؤاله انما هو عن المعرف المنطقى حتى يكون قوله : «بم تعرف» بصيغة المجهول من باب التفعيل حتى يورد عليه - مضافاً الى كونه خلاف ظاهر العبارة خصوصاً بقريئة قوله فى الجواب : «ان تعرفوه» فتأمل - بان المعرف المنطقى اصطلاح خاص بين المنطقيين حدث بعد صدور الرواية ، بل مرادنا ان سؤاله انما هو عن مجرد ما اريد من العدالة فى لسان الائمة (ع) فى قبال مثل ابى حنيفة .

ولا ينافى ما ذكرنا من كون المراد من السؤال ذلك ، قوله (ع) فى الجواب : «ان تعرفوه بالستر والعفاف» نظراً الى ان المعرفة طريق للعدالة لانفسها وذلك لان المعرفة المأخوذة فى الجواب انما اخذت آلة لتعريف العدالة وافادة حقيقتها، مع ان هذا الاشكال مشترك الوجود ضرورة انه لو كان المراد السؤال عن طريق معرفة العدالة لانفسها لم يكن الطريق المذكور فى الجواب الاالستر والعفاف لاالمعروفية بهما فتدبر .

اللهم الا ان يقال : ان الامارة هى نفس المعرفة والمعروفية ، والستر والعفاف وكف البطن الخ عبارة اخرى عن حقيقة العدالة و ماهيتها فى لسان الشارع وعليه فيرجع الى ما ذكرنا كما لا يخفى .

واما الجواب فقوله (ع) : «ان تعرفوه بالستر والعفاف الخ» معناه ان يكون الرجل معروفاً عند المسلمين بحيث يعرفونه او تعرفونه انتم بالستر الذى هو الحياء وبالعفاف الذى هو الحياء ايضاً قال فى لسان العرب : «الستر - بالكسر الحياء ، والحجر العقل» وقال فى لغة عف : « العفة الكف عمالاً يحل ويجمل ، عف عن المحارم

والاطماع الدنية يعف عفة وِعفاً وِعفاً بفتح العين وِعفاً فهو عفيف وِعف اى كف وتعفف» .

وبالجملة ان يكون الرجل معروفاً بالكف عما لايجمل له بالحياء المانع عن ارتكابه ، وان يكون معروفاً بكف البطن والفرج واليد واللسان عما لايليق بها ولا يجمل لها ، ومنشأ هذا الكف هو الستر والحياء لانه معه يتعسر من الشخص صدور ما لاينبغي ان يصدر من مثله بحسب المتعارف ، فهذه الجملة تدل على اعتبار المروءة فى العدالة كما هو المشهور بين المتأخرين لانها ليست الاعبارة عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة وسيأتى البحث عنه انشاء الله تعالى .

وقوله (ع) : « ويعرف » الظاهر انه منصوب معطوف على قوله (ع) : « تعرفوه » المنصوب بكلمة « ان » الناصبة كما ان الظاهر انه بصيغة المذكر كما فى الوسائل وغيره والضمير فيه يرجع الى الرجل الذى يراد معرفة عدالته ومعناه - ح - ان يكون الرجل معروفاً ايضاً باجتنب الكبائر التى اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا الخ ، وعليه تكون كل واحدة من الجملتين بعض المعرف للعدالة لان الجملة الاولى تدل على اعتبار المروءة والثانية على اعتبار الاجتناب عن الكبائر التى اوعد الله عليها النار ، وليست الجملة الاولى تمام المعرف للعدالة والثانية دليل على المعرف لانه - مضافاً الى كونه خلاف ظاهر العبارة التى هى بصيغة المذكر كما عرفت والى انه لا يبقى فرق - ح - بين المعرف والدليل عليه اصلاً - يلزم ان لا يكون الدليل دليلاً على تمام المعرف لانه - ح - لا بد من حمل المعرف على الاعم من الاعمال غير اللاتقة بحاله عرفاً بحيث يشمل غير الجائزة شرعاً ايضاً مع ان الدليل والطريق ينحصر بخصوص الثانية .

ودعوى : ان العطف على الجملة الاولى يلزم منه الاختلاف بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة ان المعطوف عليه هو معرفة المسلمين للرجل والمعطوف

.....

هو معروفية الرجل عندهم .

مدفوعة بانه لامانع من ذلك بل وقع نظيره فى الكتاب العزيز فى قوله تعالى :
«ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا الايقيما حدود الله فان خفتم
الايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به» (١) حيث نسب الخوف اولاً الى
الزوجين ثم الى اهلها وليس ذلك الا لاجل كون مجرد المعرضية كافياً فى النسبة
كما لا يخفى .

وبالجمله : فالظاهر ان هذه الجمله جزء اخير من معرف العدالة معطوفة على
الجمله الاولى وهو مطابق لما افاده سيدنا العلامة الأستاذ البروجردى - قدس سره -
على ما قررته فى كتاب «نهاية التقرير» الذى يشتمل على تقريراته فى جل مباحث
الصلوة وقد طبع فى جزئين ، ولكن فيه شىء وهو ان ذكر المروة اولاً فى تفسير العدالة
وبيان حقيقتها قبل ما هو بمنزلة الركن فى معناها وهو اجتناب الكبائر بالوصف
المذكور فيها ربما لا يلائم مقام التعريف وبيان المعنى خصوصاً مع ذكر عبارات
مختلفة وجهات متنوعة .

فالاولى ان يقال : ان الجمله الاولى تدل على اعتبار كلا الامرين من المروة و
اجتناب الكبيرة والجمله الثانية تخصيص بعد التعميم وامتيازها انما هو من جهة كونها
الركن فى معناها وبها قوام العدالة ، ويؤيده - مضافاً الى ما ذكرنا - تفسير العقبة
فى اللغة كما عرفت بالكف عما لا يحل ويجمل ، حيث جمع بين الاجتناب عن غير
الجميل والاجتناب عن غير الحلال ، وبناء على ذلك يكون اعتبار الملكة فى العدالة
ودلالة الرواية عليه واضحاً كما عرفت من ان الستروالعفاف من الاوصاف النفسية ، واما
كف البطن والفرج الخ فهو ايضاً يرجع الى حالة نفسانية لانه - مضافاً الى دلالة لفظ
«الكف» عليها لانه ليس مجرد الترك والاجتناب كما هو ظاهر - قد عرفت انه ليس

المراد مجرد الكف في بعض الحالات وبعض الازمنة بل في جميعهما وهذا لا ينطبق الا على وجود حالة مانعة عن ارتكاب الحرام وباعثة على الاتيان بالواجب وعليه فقوله (ع) بعد ذلك : « ويعرف باجتنب الكبائر » اذا كان تخصيصاً بعد التعميم لابد وان يكون المراد به هي ملكة الاجتناب .

واما بناء على ما افاده الاستاذ - قدس سره - من كون كل من الجملتين بعض المعرف للعدالة فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في الجملة الاولى واضحة واما الجملة الثانية فدلالته عليه مبنية على ما ذكرنا من ان المعروفة باجتنب الكبائر في جميع الحالات لا يكاد ينطبق الا على وجود حالة نفسانية وملكة راسخة مانعة عن ارتكابها مضافاً الى ان اعتبار الملكة في ناحية المروة يستلزم اعتبارها في طرف الاجتناب عن الكبيرة بطريق اولى فتدبر ، كما ان تفسير الكبائر بالتي اوعده الله عليها النار يشعر بل يدل على اعتبار كون الاجتناب ناشياً لاعن عدم المقتضى ولاعن داع نفسانى بل عن ايعاد الله تبارك وتعالى عليها النار والخوف من ترتب العقاب عليه ، وعلى ما ذكرنا فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في العدالة على كلا التقديرين واضحة .

ثم انه يشعر بل يدل على ان العدالة عبارة عن حالة نفسانية ، نصب الطريق والدليل عليه في هذه الرواية بقوله (ع) : « والدلالة على ذلك كله الخ » ومعناه ان الدليل الشرعى والكاشف عن وجود تلك الحالة بحيث يكون وجوده كافياً في مقام ترتيب الاثار المترتبة على العدالة والمرغوبة منها ان يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه على تقدير وجودها اعم من العيوب المنافية للمروة وغير الجائزة شرعاً ، وثمره سترها انه معه يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه و تفتيش خلف الساتر بل يجب عليهم - ح - تزكيتهم و اظهار عدالتهم في الناس مع سؤالهم عن حاله .

وحيث ان المعاصى على قسمين : وجودية وهو ارتكاب شيء من المحرمات ،

وعدمية وهو ترك شيء من الواجبات ، والمعاصي الوجودية على تقدير تحققها تحتاج الى الستر الذي به يرائى عدم تحققها لانه يحرم على المسلمين التفتيش والتفحص ، واما المعاصي العدمية فيكفي في تحققها مجرد الترك وعدم صدور الفعل فلا محالة يحتاج في ارائة خلافها الى ايجاد الفعل فلذا جعل الدليل على خلافها التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الامن علة ، وتخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات انما هو باعتبار كون ما عديها منها اما ان لا يكون وجوبه مطلقاً بل مشروطاً بمثل الاستطاعة المالية او البدنية او كليهما او ببعض الامور الاخر ، واما ان لا يكون الشخص قادراً على مخالفته باعتبار اجبار الحاكم اياه عليه كالزكوة ونحوها ، وما عدى ما ذكرينحصر في الصلوات الخمس فلذا جعل التعاهد عليها دليلاً على العدالة ، مضافاً الى ان الاهتمام بهامن بين الواجبات بحيث يكون قبولها دائراً مدار قبولها او جب تخصيصها من بينها ويؤيده قوله (ع) في الرواية : « ان من لا يصلى لاصلاح له بين المسلمين » .

وهذا الذي جعله الامام (ع) على طبق هذه الرواية طريقاً وامارة شرعية ويرجع محصله الى حسن الظاهر مركب من امرين كما انقدح مما ذكرنا :

احدهما : كون الرجل ساتراً لعيوبه حتى لا يطلع على المعاصي الوجودية والقبائح العرفية الصادرة منه - على تقديره - غيره من المسلمين بل كان طريق اطلاعهم منحصرأ بالتفتيش والتفحص عما وراء الساتر وهو محرم عليهم .

ثانيهما : كونه متعهداً للصلوات الخمس ، ومعنى تعاوده لها اما الالتزام بالحضور في جماعات المسلمين حتى يصلى معهم جماعة لاجل مدخليتها في قبول الصلوة كما يستفاد من ذيل الرواية الدال على انه لاصلوة لمن لا يصلى في المسجد مع المسلمين بعد الحمل على نفى القبول لانفى الصحة ، واما كون حضوره فيها دليلاً

على انه لا يتحقق منه ترك الصلوة للاجل مدخلية الجماعة في قبولها فالملاك هو نفس الاتيان بالصلوة لاهى مع وصف الجماعة .

هذا ما يقتضيه التحقيق في معنى الرواية الشريفة من الجهة التي هي محط البحث وبه يظهر الخلل فيما افادوه في هذا المقام ولابأس بالتعرض للبعض فنقول :

منها : ما افاده بعض الاعاظم من المعاصرين (١) في كتابه في الصلوة ومحصله : «ان الظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة في الخارج لا بيان مفهومها ، وظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة ان يكون مفهومها معلوماً معيناً عند السائل لانها عرفاً هي الاستقامة والاستواء ، واذا اطلق الشارع فلا يشك في ان مراده هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية وهي التدين الباعث له على ملازمة التقوى ، وحيث لم يكن لهذا المعنى اثر خاص وكاشف قطعي الجأ السائل الى ان يسئل طريقه عن الامام (ع) وهذا بخلاف سائر الملكات كالشجاعة والسخاوة وامثال ذلك فانها تستكشف قطعاً عند وجود آثارها الخاصة فعرفه الامام (ع) الطريق الى تشخيصها و اجابه بالستر والعفاف الخ .

وهذه العناوين المذكورة في الجواب وان كانت مشتملة على الملكة ولكن لاتدل على الملكة الخاصة التي هي التدين والخوف من عقوبة الله - جلت عظمته - التي هي عبارة عن العدالة فلا ينافي جعلها طريقاً تعديلاً الى ثبوت العدالة .

ثم انه حيث تحتاج معرفة الشخص بالستر والعفاف وانه تارك للقبائح على وجه الاطلاق الى معايشرة تامة في جميع الحالات وهذه مما لا يتفق لغالب الناس فجعل الشارع لذلك دليلاً وطريقاً آخر وهو كونه ساتراً لعيوبه في الملاء وبين اظهر الناس ، و طريقاً ثالثاً نافعاً لمن ليس له معايشرة مع شخص مطلقاً الا في اوقات حضور الصلوة

(١) هو شيخ مشايخنا المحقق الحائري اليزدي - قدس سره الشريف -

مع الجماعة ، فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته وانه لا يرتكب القبائح الشرعية مع الجهل باحوال ذلك الشخص بل لحضوره في صلوة الجماعة ثلث فوائد :

احديها : ان ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يعد اعراضاً عنها من اعظم الذنوب فمن تركها كذلك فليس ساتراً لعيوبه بل هو مظهر لها .

الثانية : ان من لم يحضر الجماعة لادليل لنا على انه يصلي .

الثالثة : ان حضوره للجماعة دليل شرعاً على كونه تاركاً لما نهى الله عنه و عاملاً بكل ما امر الله به وقد اشار الى كل واحد من هذه الفوائد الصحيحة المتقدمة فتدبر فيها» .

ويرد عليه - مضافاً الى ان جعل الامارة المعرفة للعدالة وبيانها للسائل مع جعل امارة لتلك الامارة ، ومعرفاً لذلك المعرف كما بينه (قده) بعيد جداً لانه لا حاجة الى جعل الامارة المعرفة - ح - اصلاً والى ان مجرد الحضور لجماعة المسلمين لا ينافي عدم كونه ساتراً لعيوبه فلا معنى لجعله طريقاً في قبال الستر للعيوب خصوصاً مع كون ظاهر الرواية هو كون الستر للعيوب والحضور لجماعة المسلمين معاً طريقاً ودليلاً لكل واحد من الامرين - ان ذلك كله خلاف ظاهر الرواية فانك عرفت ان السؤال فيها انما هو عن معنى العدالة ومفهومها لاختلاف المراجع في ذلك العصر في معناها، وكان غرض السائل السؤال عما يراد منها عند ائمة اهل البيت (ع) والجواب لا ينطبق الاعلى ذلك كما حققناه .

ثم ان ظاهر هذا التفسير انه جعل قوله (ع) « ويعرف باجتئاب الكبائر » تمة للامارة الاولى و جزء للمعرف والطريق و - ح - يرد عليه ان ظاهره كون الملكة المانعة عن اجتئاب الكبيرة ناشئة عن الخوف والعقاب الذي اوعده الله تعالى على ارتكابه و - ح - فلا يبقى فرق بين العدالة وبين الامارة الكاشفة عنها اصلاً كما لا يخفى .

ومنها ما افاده الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - في رسالة العدالة في معنى قوله (ع) : «ويعرف باجتنب الكبائر» من ان الضمير في «تعرف» اماراجع الى العدالة بان يكون معرفاً مستقلاً ، و اماراجع الى الشخص بان يكون من تنمة المعرف الاول ، واما ان يكون راجعاً الى الستر وماعطف عليه ليكون معرفاً للمعرف وقوله (ع) : «والدليل على ذلك» معرفاً ثالثاً ، واستظهر في ذيل كلامه ان اظهر الاحتمالات هو كونه تنمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند اطلاق نسبة المعصية الى اصل الجوارح و - ح - فيكون قوله (ع) : «تعرف» من قبيل التخصيص بعد التعميم ، والتقيد بعد الاطلاق تنبيهاً على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة .

ويرد عليه انه لا مجال لجريان الاحتمالات الثلاثة بعد كون قوله (ع) : «ويعرف» بصيغة المذكور كما في الوسائل وغيرها ، وعليه فلا بد من رجوع الضمير الى الرجل ، وان تكون الجملة عطفاً على الجملة الاولى تنمة للمعرف وجزء للمعنى والمفهوم ، نعم المغايرة بين الجملتين - بناء على ما اخترنا - انما هو بالتخصيص والتعميم من جهتين : من جهة شمول الجملة الاولى لملكة المروة والاجتناب عن مطلق المعاصي كبيرة كانت او صغيرة ، واختصاص الثانية بخصوص المعصية الكبيرة .

ومنها ما افاده بعض الاعلام في الشرح على العروة ويرجع حاصله الى ان الرواية لادلالة لها بوجه على اعتبار الملكة في العدالة بل لانظر لها الى بيان حقيقة العدالة بنفسها او بلازمها ، وانما او كلته الى الراوي نفسه لو وضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية اعنى الاستقامة وعدم الانحراف ، وانما سبقت الرواية لبيان كاشفها ومعرفها ، وقد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار والمعروفية والستر وغيرها مما ورد في الحديث ، اذ اهي كواشف تعبدية عن العدالة ، وحيث ان معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبة وطول المعاشرة فقد جعل (ع) الاجتناب عن الكبائر طريقاً وكاشفاً

عن المعروفة بترك المحرمات والأتیان بالواجبات .
 ثم ان كونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن امراً ظاهراً في نفسه و كان محتاجاً الى طول المعاشرة احتاج ذلك ايضاً الى طريق كاشف عنه وهو كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه وهو الذي يعبر عنه بحسن الظاهر ، كما انه جعل الأتيان بالفرائض في المجامع علناً وبمرئى ومنظر من الناس كاشفاً عن ان فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في المجامع لم يحكم بعدالته وبعد ذلك لادلالة في الرواية على اعتبار الملكة في العدالة بوجه بل هي بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع نعم لابدوان تكون مستمرة و كالطبيعة الثانوية للانسان حتى يصدق انه مستقيم فان الاستقامة في بعض الاوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة انتهى ملخصاً .
 وبملاحظة ما ذكرنا في معنى الرواية ينقدح الخلل في هذا الكلام من جهات كثيرة :

من جهة ان السؤال في الرواية انما هو عن معنى العدالة ومفهومها لاعتن الامارة الكاشفة بعد وضوح معناها عند السائل وعليه فقوله (ع) في الجواب : « ان تعرفوه » بيان لحقيقة العدالة وماهيتها في لسان الشارع .

ومن جهة انه على تقدير كون السؤال عن الامارة تكون الامارة هي نفس عناوين الستر والعفاف واشباههما لا المعروفة بهذه العناوين ، وليت شعري انه ما معنى كون الكاشف هو الاشتهار والمعروفة والستر وغيرهما ، فان جعل مثل الستر كاشفاً في مقابل الاشتهار والمعروفة مما لا يتصور فانه ان كان الكاشف هو المعروفة فلا وجه لكون الستر بنفسه كاشفاً ، وان كان الكاشف هو الستر فلما معنى لكون المعروفة كاشفة في مقابل الستر . ثم انه بعد ما لا تكون الملكة معتبرة في العدالة - كما هو مدعا - لا يظهر وجه لكون مثل الستر والعفاف كاشفاً عنها لعدم المغايرة بين الكاشف والمكشوف عنه اصلاً .

و من جهة دلالة عناوين الستر والعفاف و اشباههما على اعتبار الملكة كما
عرفت .

ومن جهة ان قوله (ع) : «ويعرف» تنمة للمعرف الاول وجزء لمعنى العدالة
ومفهومها لامارة عليها بل لوجه للامارية بعد عدم دخالة الملكة فى شىء من المعرف
والمعرف فانه اى فرق بين اجتناب الكبيرة وبين مثل الستر والعفاف . وان اريد بهما
المعروفة فمن الواضح ان مجرد الاجتناب لادلالة فيه على المعروفة اصلا .

ومن جهة ان التعاهد للصلوات الخمس لم يجعل فى الرواية طريقاً لخصوص
الاجتناب عن الكبيرة بل هو جزء من الطريق المركب منه ومن كونه ساتراً لجميع عيوبه
بالنحو الذى ذكرنا .

ومن غير هذه الجهات الذى لا يكون مخفياً على المتأمل فيما ذكرناه وما افاده .

في الكبيرة والصغيرة

والكلام فى هذا الباب يقع فى امرين :

الامر الاول صحة تقسيم المعاصى الى الكبائر والصغائر ، واختلاف المعاصى
من هذه الجهة التى يرجع الى اتصاف بعضها بكونها كبيرة مطلقة وبعضها الاخر
بكونها صغيرة كذلك فنقول :

غير خفى على الناظر فى صحيحة عبد الله بن ابي يعفور - المتقدمة - انها مشعرة
بل دلالة على ان المعاصى الشرعية على قسمين : كبيرة وصغيرة ، كما انها تشعر بان
ضابط الكبيرة هو ما اوعده الله تعالى عليها النار بناء على كون الوصف توضيحياً
لاحترازيا كما هو الظاهر .

ويدل على ذلك قبل الرواية قوله تعالى : «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» (١) وقوله تعالى : «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم» (٢) حيث ان الآيتين تدلان على اتصاف بعض المنهيات والاثام بوصف الكبر وبعض آخر بخلافه .

نعم تمكن المناقشة في الجميع بانه لادلالة لشيء منها على كون المعاصى على قسمين بل غاية مفادها ان الامور التي تعلق بها النهى وينطبق عليها عنوان الاثم على قسمين وحيث ان النهى على قسمين تحريمى وتنزيهى فيمكن ان يكون المراد بالكبيرة خصوص ما تعلق به النهى التحريمى الشامل لجميع المعاصى في قبال ما تعلق به النهى التنزيهى، واطلاق السيئة على المكروه لمانع منه اصلا كما ان انطباق الاثم عليه ايضاً كذلك ، ولا يكون في الرواية دلالة على ان المضاف اليه في قوله (ع) : «ويعرف باجتنباب الكبائر» هو خصوص المعاصى فلعل المراد به المنهيات التي تكون اعم من المعاصى .

ولكن الظاهر ان هذه المناقشة موهونة والاحتمال لا يقاوم ظهور الآيتين والرواية في كون المحرمات والمعاصى على قسمين : كبيرة وصغيرة ، ويؤيده ما عرفت من ظهور الرواية في كون الوصف توضيحياً لاحترازياً وانها بصدد افادة الضابطة ، ومن المعلوم عدم جريانها في جميع المعاصى والمحرمات لعدم ايعاد الله تبارك وتعالى عليها النار لان الظاهر ان المراد به هو الايعاد عليه بالخصوص لا الايعاد بنحو العموم في مثل قوله تعالى : «ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهنم الآية» .

واما الاصحاب فالقدماء منهم لا يظهر من كلماتهم هذا التقسيم اصلا نعم ذكر ذلك الشيخ - قدس سره - في كتاب المبسوط حيث قال - بعد تفسير العدالة في الشريعة

(١) سورة النساء آية - ٣١

(٢) سورة النجم آية - ٣٢

بانها عبارة عن العدالة في الدين والعدالة في المروة والعدالة في الاحكام وبعد تفسير كل واحد من هذه الامور الثلاثة - : « وان ارتكب شيئاً من الكبائر - ثم عد جملة منها - سقط شهادته ، واما ان كان مجتنباً للكبائر موقعاً للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله ، فان كان الاغلب من حاله مجانبه المعاصي وكان يواقع ذلك نادراً قبلت شهادته ، وان كان الاغلب مواقعه للمعاصي واجتنبه كذلك نادراً لم تقبل شهادته قال : وانما اعتبرنا الاغلب في الصغائر لاننا لقلنا انه لا تقبل شهادة من واقع السير من الصغائر ادى ذلك الى ان لا تقبل شهادة واحد لانه لا احد ينفك عن واقعة بعض المعاصي» .

ولكنه اورد عليه ابن ادريس بقوله : « وهذا القول لم يذهب اليه الاقوى هذا الكتاب - اعنى المبسوط - ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الي غيرها ، وماخرجه واستدل به من انه يؤدي ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك من واقعة بعض المعاصي فغير واضح لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته ، وليست التوبة مما يتعذر على انسان دون انسان ، ولا شك ان هذا القول تخريج لبعض المخالفين فاختره شيخنا ههنا ونصره واورده على جهته ولم يقل عليه شيئاً لان هذا عاداته في كثير مما يورده في هذا الكتاب» .

وتبعه جماعة من المتأخرين حيث انكروا هذا التقسيم وذهبوا الى ان المعاصي كلها كبيرة ولكن المشهور بينهم بل المنسوب الى اكثر العلماء او الى العلماء او الى المشهور المعروف هو اختلاف المعاصي واتصاف بعضها بالكبر في حد ذاته وبعضها بالصغر كذلك .

والتحقيق انه لا مجال للمناقشة في اصل التقسيم لانه - مضافاً الى ما عرفت من دلالة الكتاب والسنة عليه - يدل على ذلك انه مع دعوى الاضافة ايضاً لامحالة ينتهي الامر الى ذنب او ذنوب ليس لها فوق وهذا الذي ليس له فوق كما انه كبيرة بالاضافة

الى مادونه من الذنوب كذلك كبيرة فى حد نفسها ويقول مطلق اذ لا يتصور فوق بالاضافة اليه - كما هو المفروض - حتى يتصف هذا الذنب بالصغر بملاحظته ، وهكذا الامر فى طرف الصغيرة فانه مع دعوى الاضافة ايضاً لامحالة ينتهى الامر الى ذنب او ذنوب لم يكن دونه ذنب ، وهذا الذى ليس تحته ذنب كما انه صغيرة بالاضافة الى ما فوقه كذلك هى صغيرة بقول مطلق اذ المفروض انه ليس تحته ذنب اصلاً فلما حيص - ح - عن الالتزام بوجود الكبيرة والصغيرة بقول مطلق وعليه فلما منع من الاخذ بمقتضى الروايات الدالة على وجود الكبائر وتعدادها .

غاية الامر ان اختلافها - كما سيجىء - محمول على اختلاف المراتب كما انه فى نوع واحد من الكبائر يتصور المراتب ايضاً فان الظلم - مثلاً - الذى هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدة المعصية وعدمها ، و كذلك غيره من الكبائر ، وهذا هو الذى يساعده الاعتبار ايضاً .

ثم انه يقع الكلام بعد ذلك فى عدد الكبائر ، والمحكى عن العلامة الطباطبائى - قدس سره - انه بعد اختياره ما عليه المشهور من ان الكبائر هى المعاصى التى اوعده الله سبحانه عليها النار او العذاب ، سواء كان الوعيد بالنار صريحاً او ضمناً ، حصر الموارد فى الكتاب فى اربع وثلثين : اربعة عشر منها مما صرح فيها بالوعيد بالنار ، واربعة عشر قد صرح فيها بالعذاب دون النار ، والبقية مما يستفاد من الكتاب وعيد النار عليها ضمناً اولزوماً .

اما ما صرح فيه الوعيد بالنار :

فالاول : الكفر بالله العظيم لقوله تعالى : « والذين كفروا اولياتهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » (١) وغير ذلك وهى كثيرة .

والثاني : الاضلال عن سبيل الله لقوله تعالى : «ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق» (١) وقوله تعالى : «ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق» . (٢)

والثالث : الكذب على الله تعالى والافتراء عليه لقوله تعالى : «ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين» (٣) وقوله تعالى : « ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم اليها مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يمكرون » (٤) .

وقداورد عليه في الجواهر بانه ليس في الآية الثانية ذكر النار .

والرابع : قتل النفس التي حرم الله قتلها قال الله تعالى : «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذاباً أليماً» (٥) وقال عز وجل : «ولاتقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيماً ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً و كان ذلك على الله يسيراً» (٦) .

والخامس : الظلم قال الله عز وجل : « انا اعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها ، و ان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفعاً» (٧) .

- (١) سورة الحج آية ٩
- (٢) سورة البروج آية ١٠
- (٣) سورة الزمر آية ٦٠
- (٤) سورة النحل آية ١١٦
- (٥) سورة النساء آية ٩٣
- (٦) سورة النساء آية ٣٠
- (٧) سورة الكهف آية ٢٩

- والسادس : الركون الى الظالمين قال الله تعالى : «ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» (١) .
- والسابع : الكبر لقوله تعالى : «فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين» (٢) .
- والثامن : ترك الصلوة لقوله تعالى : « ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين» (٣) .
- والتاسع : المنع من الزكوة لقوله سبحانه : «الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون» (٤) .
- والعاشر : التخلف عن الجهاد لقوله سبحانه : « فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله وقالوا لا تنفروا فى الحرقل نار جهنم اشد حرألو كانوا يققهون» (٥) .
- والحاديعشر : اكل الربا لقوله عز وجل : «الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون» (٦) .

(١) سورة هود آية ١١٣

(٢) سورة غافر آية ٧٦

(٣) سورة المدثر آية ٤٩

(٤) سورة التوبة آية ٣٥

(٥) سورة التوبة آية ٨١

(٦) سورة البقرة آية ٢٧٥

والثاني عشر : الفرار من الزحف لقوله تعالى : « ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير » (١).
 والثالث عشر : اكل مال اليتيم ظلماً لقوله تعالى : « ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » (٢) .
 والرابع عشر : الاسراف لقوله عز وجل : « وان المسرفين هم اصحاب النار » (٣)
 واما ما وقع فيه التصريح بالعذاب دون النار فهي اربع عشرة ايضاً :
 الاول : كتمان ما انزل الله لقوله عز وجل : « ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولهم عذاب اليم » (٤) .

الثاني : الاعراض عن ذكر الله لقوله عز وجل : « وقد آتيناك من لدنا ذكراً من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيها وساء لهم يوم القيامة حملاً » (٥)
 هذا والظاهر ان المراد بالذكر في الآية هو الكتاب العزيز الذي عبر عنه بالذكر في بعض الايات الاخر ايضاً كقوله تعالى : « اننا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون » (٦)
 وقد فصلنا القول في تفسير هذه الآية واثبات ان المراد بالذكر فيها هو القرآن المجيد في رسالتنا في مسألة عدم التحريف، وبالجملة فالآية المستدل بها لا تنطبق على عنوان الاعراض عن ذكر الله الا ان يكون المراد بالذكر في العنوان ايضاً هو القرآن

(١) سورة الانفال آية ١٦

(٢) سورة النساء آية ١٠

(٣) سورة غافر آية ٣٣

(٤) سورة البقرة آية ١٧٤

(٥) سورة طه آية ١٠١

(٦) سورة الحجر آية ٩

.....

بقريئة الاستدلال بالآية فتدبر .

الثالث : الالحاد في بيت الله عزوجل لقوله تعالى : «ومن يرد فيه بالحد بظلم

نذقه من عذاب اليم» (١)

الرابع : المنع من مساجد الله لقوله تعالى شأنه ، « ومن اظلم ممن منع

مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا

خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم» (٢)

الخامس : اذية رسول الله (ص) لقوله تعالى : «ان الذين يؤذون الله ورسوله

لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعدهم عذاباً مهيناً» (٣)

السادس : الاستهزاء بالمؤمنين لقوله عزوجل : « الذين يلمزون المطوعين

في الصدقات والذين لا يجدون الاجهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب

اليوم» (٤) .

السابع والثامن : نقض العهد واليمين لقوله تعالى : « ان الذين يشترون

بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلاً اولئك لاخلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم

يوم القيامة ولا يزيكهم ولهم عذاب اليم» (٥) .

التاسع : قطع الرحم قال الله تعالى : «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه

ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار» (٦)

(١) سورة الحج آية ٢٥

(٢) سورة البقرة آية ١١٤

(٣) سورة الاحزاب آية ٥٧

(٤) سورة التوبة آية ٧٩

(٥) سورة آل عمران آية ٧٧

(٦) سورة البقرة آية ٢٧

وقال عزوجل : «فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم» (١) .

واورد عليه فى الجواهر بان «اولئك» فى الآية الاولى لم يعلم كونه اشارة الى كل واحد من النقص والقطع والافساد ، والآية الثانية مع ذلك لم تشمل على وعيد بالعذاب الا ان يقال انه يفهم من اللعن وما بعده .

العاشر : المحاربة وقطع السبيل قال الله تعالى : «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم» (٢) واورد عليه فى الجواهر بانه قد يرجع ذلك الى الكفر والوعيد على الامرين معاً .
الحادي عشر : الغناء لقوله تعالى : «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين» (٣) .

الثانى عشر : الزنا قال الله تعالى : «ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلف فيه مهاناً» (٤) .

الثالث عشر : اشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا قال الله تعالى : «ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم» (٥) .

الرابع عشر : قذف المحصنات قال الله تعالى : «الذين يرمون المحصنات

(١) سورة محمد آية ٢٢

(٢) سورة المائدة آية ٣٣

(٣) سورة لقمان آية ٦

(٤) سورة الفرقان آية ٦٩

(٥) سورة النور آية ١٩

الغافات لعنوا فى الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم» (١)
 واما المعاصى التى يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً اولزوماً
 فهى ستة :

الاول : الحكم بغير ما انزل الله تعالى قال الله عزوجل : « ومن لم يحكم بما
 انزل الله فاولئك هم الكافرون » (٢).

الثانى : اليأس من روح الله عزوجل قال الله تعالى : « ولا تيأسوا من روح الله انه
 لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون » (٣) .

الثالث : ترك الحج قال الله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
 سبيلاً ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » (٤) .

الرابع عقوق الوالدين قال الله تعالى : « وبراً بوالدتى ولم يجعلنى جباراً
 شقيماً » (٥) مع قوله « وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد » (٦)

وقوله تعالى : « واما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق » (٧) .

الخامس : الفتنة لقوله تعالى : « الفتنة أشد من القتل » (٨) .

السادس : السحر قال الله تعالى : « واتبعوا ما تلتوا الشياطين على ملك سليمان

(١) سورة النور آية ٢٣

(٢) سورة المائدة آية ٤٤

(٣) سورة يوسف آية ٨٧

(٤) سورة آل عمران آية ٩٧

(٥) سورة مريم آية ٣٢

(٦) سورة ابراهيم آية ١٦

(٧) سورة هود آية ١٠٦

(٨) سورة البقرة آية ١٩١

وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد الا باذن الله فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون» (١) انتهى محكى ما افاده العلامة الطباطبائي - قدس سره - في هذا الباب وظاهره ان الملاك هو ايعاد الله تبارك وتعالى في خصوص الكتاب العزيز .

واورد عليه صاحب الجواهر - قدس سره - ستة ايرادات :

احدها: انه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد ان يكون ما عداها صغائر وانه لا يتقدح في العدالة فعلها بل لا بد من الاصرار وبدونه تقع مكفرة لا تحتاج الى توبة فمثل اللواط وشرب الخمر وترك صوم يوم من شهر رمضان وشهادة الزور ونحو ذلك من الصغائر التي لا تتقدح في العدالة ولا تحتاج الى توبة وهو واضح الفساد ، وكيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البينة على انه لاط في زمان قبل زمان اداء الشهادة بيسير كما لا يخفى على المخالط لطريقة الشرع .

وان شئت فانظر الى كتب الرجال وما يقدهون به في عدالة الرجل ، وفي رواية ابن ابي يعفور السابقة : «ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واللسان و نحو ذلك» بل في ذلك اغراء الناس في كثير من المعاصي فانه قل من يجتنب من المعاصي من جهة استحقات العذاب بعدم معرفة ان لعقاب عليه .

ثانيها : انه قد ورد في السنة في تعداد الكبائر ما ليس مذكوراً فيما حصره مع النص عليه فيها بانه كبيرة ، وقوله (ع) : «ان الكبيرة كل ما وعد الله عليها النار» لا ينافيه ولو لكونه (ع) يعلم كيف توعد الله عليها النار ، قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد الله عليها النار فانظر الى ما في حسنة عبيد بن زرارة لما قال : سئلته عن الكبائر فقال : هن في كتاب على سبع الى ان قال : فقلت : فهن اكبر المعاصي؟ قال

نعم، قلت : فاكل درهم من مال اليتيم ظلماً كبرام ترك الصلوة ؟ قال : ترك الصلوة ، قلت : فماعدت ترك الصلوة فى الكبائر؟! فقال : اى شىء اول ماقلت لك ؟ قال قلت : الكفر ، قال : فان تارك الصلوة كافر يعنى من غير علة . من انه كيف ادخل ترك الصلوة فى الكفر مع استحضاره (ع) لقوله تعالى : « ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين » (١) .

ثالثها : انه قال الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق » (٢) فانه ان ارى بالاشارة كل واحد فقد حكم بالفسق ، واحتمال ارادة الاصرار بعيد كاحتمال ارادة مالينافى العدالة من الفسق بل مجرد المعصية او من غير معتنب الكبائر .

رابعها : انه قد ورد فى السنة التواعد بالنار - و اى توعد - على كثير من المعاصى ، وبناء على ما ذكر لابدوان يراد بها اما الاصرار عليها او من غير معتنب الكبائر و كله مخالف للظاهر من غير دليل يدل عليه .

خامسها : ان فيما رواه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر معللاً ذلك بان الله تعالى نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمداً او شيئاً مما فرض الله لان رسول الله (ص) قال : من ترك الصلوة متعمداً فقد برىء من ذمة الله وذمة رسوله . فانظر كيف استدل على كونه كبيرة بما ورد من السنة .

سادسها : نقل الاجماع على ان الاصرار على الصغيرة من جملة الكبائر وقد اورد عليه بهذا الاخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامة حيث قال : « وليت شعرى ماذا يقول فى الاصرار على الصغائر فانه كبيرة اجماعاً وليس فى القرآن المجيد وعيد عليه بالنار ولعلى اسئله عنه شفاهاً » .

(١) سورة المدثر آية ٤٢

(٢) سورة المائدة آية ٣

واورد عليه ابن اخيه سيدنا العلامة الاستاذ البروجردى - قدس سره - مضافاً الى ما اورده عليه في الجواهر من الايرادات الستة المتقدمة، بان الظاهر كون المقسم للكبيرة والصغيرة هي المعاصي الوجودية التي تتحقق بالوجودات الصادرة من المكلف وعليه فيسقط من جملة ماعده من الكبائر مثل ترك الصلوة ، ومنع الزكوة والتخلف عن الجهاد ، وكتمان ما انزل الله ، ونقض العهد واليمين، وقطع الرحم، وعدم الحكم بما انزل الله، وترك الحج لانها كلها معاصي عدمية، اما مثل ترك الصلوة ومنع الزكوة فواضح، واما كتمان ما انزل الله فالآية الواردة فيه ظاهرة في ان الواجب هو التبيين والكتمان تركه ، وهكذا نقض العهد واليمين ، وكذا قطع الرحم ، والحكم بغير ما انزل الله كما يظهر من آيتيهما .

وايضاً الظاهر ان المراد بالمعاصي الكبيرة هي المعاصي التي يمكن ان تقع من المسلم غير الكافر، وعليه فيسقط من جملة ما ذكره مثل الكفر بالله العظيم والاضلال عن سبيل الله ولذا لم يعد في جملة الكبائر في بعض الروايات الدالة على ان الكبائر خمس حيث انه بعد ذلك عدّها ستاً وهذا دليل على انه لا يكون مثل الشرك بالله معدوداً من الكبائر .

وايضاً تدخل جملة ماعده من الكبائر في الظلم الذي عدّه منها مثل قتل النفس واكل مال اليتيم والمنع من مساجد الله والاستهزاء بالمؤمنين وايداء رسول الله وقذف المحصنات والمحاربة وقطع السبيل وعليه فلا يبقى الامقدار قليل لا يتجاوز عن اثني عشر كما لا يخفى .

ويمكن المناقشة في بعض ما اورده صاحب الجواهر - قدس سره - بان مرجع النزاع الى ضابط الكبيرة وانها هل هي عبارة عن خصوص ما وعد الله تعالى عليها النار والعذاب في خصوص الكتاب العزيز ، او يشمل ما وعد الله عليها بلسان نبيه (ص) والائمة من عترته (ع) وقد عرفت ان العلامة الطباطبائي استظهر الاحتمال الاول الذي هو خلاف الظاهر ، كما ان دعوى الاجماع على ان الاصرار على الصغيرة من جملة

الكبائر لعل المراد بهاترتب حكم ارتكاب الكبيرة عليه من حيث قادحيته في العدالة لانه كبيرة واقعاً وسيجيء البحث فيه .

كما انه يمكن المناقشة في بعض ماورده الاستاذ - قدس سره - بان اختصاص الكبيرة بخصوص المعاصي الوجودية ينافي مع مافي صحيحة عبدالله بن ابي يعفور المتقدمة من جعل المواظبة على الصلوات الخمس والحضور في جماعة المسلمين امارة شرعية ودليلاً تعدياً على تحقق العدالة التي يكون قوامها باجتناّب الكبيرة على مافي الصحيحة ، كما ان اخراج الشرك بالله عن عنوان الكبيرة ينافي مع مافي الروايات الكثيرة الدالة على انه من جملة الكبائر بل من اعظمها .

والتحقيق انه لا بد في المقام من ملاحظة الروايات الواردة في الباب ، التي اوردها في الوسائل في الباب السادس والاربعين من ابواب جهاد النفس ، ولكنها مختلفة من حيث المفاد لان جملة منها واردة في تفسير الكبائر وبيان الضابط لها ، وجملة منها دالة على عددها وانها خمس اوسبع اوازيد على اختلاف بين هذه الطائفة ايضاً ، وجملة منها واردة في عد بعض المعاصي من الكبائر من غير تعرض لتفسيرها ولا كونها في مقام تعدادها ، وبعض منها غير مرتبط بعنوان الباب مثل رواية اصبغ (١) .

والروايات الدالة على انها سبع كثيرة : منها رواية ابن محبوب (٢) ومنها رواية عبيد بن زرارة (٣) ومناهرواية ابي بصير (٤) ومنها رواية محمد بن مسلم (٥) ومنها رواية احمد بن عمر الحلبي (٦) .

(١) ح - ٣

(٢) ح - ١ (٣) ح - ٤ (٤) ح - ١٦

(٥) ح - ٦ (٦) ح - ٣٢

و منها رواية عبدالرحمن بن كثير (١) ولكن ذكر في رواية ابي بصير ان الكبائر سبعة وعدها ثمانية لكنه قال في ذيلها : «ان التعرب والشرك واحد» ، وفي رواية محمد بن مسلم اسقط عقوق الوالدين وعد السابعة كل ما اوجب الله عليها النار مع انه تعريف للكبائر وضابط لها لانه من افرادها ، ولذا يحتمل ان يكون الراوى قد سهى عن العقوق وذكر موضعه هذه الضابطة .

وفي رواية عبدالرحمن بن كثير اسقط التعرب واكل الربا بعد البيئة وذكر موضع السابعة «انكار حقنا» وفي اسقاط التعرب بعد ذكر الشرك لا مانع لانه بمنزلة كما مر في رواية ابي بصير ، وفي رواية ابي الصامت (٢) ذكر ان اكبر الكبائر سبع واسقط التعرب واكل الربا بعد البيئة وذكر موضع السابعة «انكار ما انزل الله» لكن قد عرفت ان اسقاط التعرب بعد ذكر الشرك لا بأس به لان مرجع التعرب الى الرجوع الى الحالة التي كان عليها قبل الهجرة الى دار الاسلام لغرض الاسلام والايمان فمرجعه الى الرجوع والارتداد عن الاسلام بعد الهجرة من الكفر اليه .

وفي رواية مسعدة بن صدقة (٣) عن ابي عبدالله (ع) عدها عشرة من غير تعرض لكونها عشرة ، و اضاف الى السبع المذكورة في الروايات السابقة : القنوط من رحمة الله ، والياس من روح الله ، والامن من مكر الله ، والظاهر ان الاولين واحد وقد ذكرت هذه الزيادة في رواية عبدالعظيم الآتية .

وفي رواية اخرى لمحمد بن مسلم (٤) عدا كبر الكبائر ثمانية من غير تعرض لكونها ثمانية ، وحيث انه عد فيها التعرب والشرك امرين وقد عرفت انهما واحد فلا اختلاف بينها وبين الروايات الدالة على انها سبعة .

وفي رواية اخرى لعبيد بن زرارة (٥) ذكر ان الكبائر خمس واسقط العقوق

(١) ح - ٢٢ (٢) ح - ٢٠ (٣) ح - ١٣

(٤) ح - ٣٥ (٥) ح - ٢٨

والتعرب ولكن ذكر فى موضعه «الشرك» من غير عدها من جملة الخمس فى الحقيقة لم يذكر فيها خصوص العقوق .

وفى مرسل ابن ابى عمير (١) ذكر انها خمس كالرواية السابقة وعد الشرك والتعرب امرين وبعد ما عرفت من اتحادهما يرجع الى الاربعة فى الحقيقة اسقطت فيها ثلاثة : القتل واكل مال اليتيم وقذف المحصنات .

واما الروايات الدالة على ان الكبائر ازيد من ذلك فهى ثلاث روايات :
 منها رواية اعمش الدالة على انها ثلاث وثلاثون (٢)
 ومنها رواية عبدالعظيم (٣) الدالة على انها عشرون .

ومنها رواية فضل بن شاذان عن الرضا - ع - (٤) الدالة على انها ثلاث و ثلاثون ، والظاهر اتحادهما مع رواية اعمش ، والاختلاف بينهما يسير لانه ذكر فى رواية اعمش ان الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة ، وقد عدت هى من الكبائر فى رواية الفضل ولكنه لم يعلم ان المراد بها هى الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة والالم يكن وجه لتخصيصه بالذكر فى مقام ذكر المعاصى الكبيرة وتعدادها فلعل المراد بها هى المرتبة الضعيفة من مراتب الكبيرة فتأمل .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا انه لامحيص عن الالتزام باتصاف سبع من المعاصى بكونها كبيرة بقول مطلق وهى السبع المذكورة فى الروايات الدالة على ان الكبائر سبع ، واكبرها سبع ، وان رتبة سائر الكبائر ادنى من رتبة هذه السبع كما تدل عليه رواية اعمش ، واما ما عدى السبع فما ذكر فى مثل رواية اعمش فالظاهر انها كبيرة بالاضافة الى مادونها ، صغيرة بالاضافة الى السبع التى هى فوقها ، وبمثل

(١) ح - ٢٧ - (٢) ح - ٣٦

(٣) ح - ٢

(٤) ح - ٣٣

هذا يجمع بين ما دل على ان الزنا والسرقه ليستا من الكبائر كروايتى محمد بن حكيم (١) ومحمد بن مسلم (٢) وما دل على انها منها كروايتى فضل واعمش .
 وجه الجمع ان ما دل على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق وعدم كونهما فى عرض الكبائر والمعاصى التى هى اكبر الكبائر ، وما دل على كونهما منها يراد به انها كبيرتان بالاضافة الى ماتحتهما من المعاصى .
 ولابأس بتعداد الكبائر حسب ماتستفاد من الروايات رجاء ان يكون اللاحظ لها والناظر فيها يجتنب عن جميعها بعد النظر والتوجه لولم يكن مجتبأ فنقول هى عبارة عن :

- ١- الشرك بالله تبارك وتعالى
- ٢- قتل النفس التى حرم الله تعالى
- ٣- عقوق الوالدين
- ٤- الفرار من الزحف
- ٥- اكل مال اليتيم ظلماً
- ٦ - اكل الربا بعد البينة
- ٧- قذف المحصنات ، وهذه هى السبع التى تكون من الكبائر بقول مطلق .
- ٨ - الزنا
- ٩ - اللواط
- ١٠- السرقه
- ١١- اكل الميتة
- ١٢- اكل الدم

(١) ح - ١٨

(٢) ح - ٣٥

- ١٣- اكل لحم الخنزير
- ١٤- اكل ما اهل لغير الله تعالى به من غير ضرورة
- ١٥- البخس فى المكيال والميزان
- ١٦- الميسر
- ١٧- شهادة الزور
- ١٨- اليأس من روح الله
- ١٩- الامن من مكر الله
- ٢٠- معونة الظالمين
- ٢١- الركون اليهم
- ٢٢- اليمين الغموس الفاجرة ، والمراد بهاى اليمين الكاذبة على الاخبار عن شىء مع العلم بالكذب ، والتعبير عنها بالغموس لعله لاجل انها تغمس صاحبها فى الاثم والعقاب .
- ٢٣- الغلول والظاهر ان المراد به هى الخيانة فى خصوص المغنم
- ٢٤- حبس الحقوق من غير عسر
- ٢٥- الكذب
- ٢٦- استعمال التكبر والتجبر
- ٢٧- الاسراف والتبذير
- ٢٨- الخيانة
- ٢٩- الاستخفاف بالحج ، والظاهر ان المراد به هو الاتيان به عن استخفاف لالترك رأساً الذى اطلق عليه الكفر فى الآية الشريفة .
- ٣٠- المحاربة لا ولياء الله
- ٣١- الاشتغال بالملاهى

٣٢- السحر

٣٣- الاصرار على الصغيرة

ولابد من التكلم في هذا الأخير والبحث عن ان الاصرار على الذنوب اى الصغائر منها هل يكون من الكبائر ام لا؟ مقتضى روايتى اعمش والفضل وغيرهما من الروايات الاخر الواردة فى هذا الباب التى جمعها فى الوسائل فى الباب (٤٦) و (٤٧) من ابواب جهاد النفس ان الاصرار على الصغائر من الذنوب ايضاً من جملة الكبائر ، وفى بعضها : «انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار» .

وقد روى هذا المضمون بطرق العامة عن ابن عباس ايضاً ، فلا ينبغى الاشكال - ح - فى ان الاصرار على الصغيرة كبيرة اما حقيقة واما حكماً من جهة القادحية فى العدالة لولم يكن اصل الاثيان بالصغيرة من غير اصرار مضرأبها ، ومن جهة الافتقار الى التوبة والاستغفار فان الظاهر افتراقهما الى الكبيرة والصغيرة فى الافتقار الى التوبة وعدمه ولولم نقل بافتراقهما فى باب العدالة اصلاً فان ظاهر قوله تعالى : «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» (١) بناء على ما استظهرنا منه من ان المراد به هى الكبائر من خصوص المحرمات ، وبالسيئات هى الصغائر منها لا الكبائر من المنهيات التى هى اعم من المحرمات ، والصغائر منها التى لا تنطبق الاعلى المكروهات ، ان اجتناب الكبيرة يوجب التكفير للصغائر من دون حاجة الى التوبة والاستغفار نعم مع عدم الاجتناب عنها يحتاج كالكبيرة اليهما .

وبعبارة اخرى : المجتنب للكبيرة اذا ارتكب صغيرة لا يكون مكلفاً بالتوبة لعدم الحاجة اليها ، واذا ارتكب كبيرة يكون مكلفاً بها بالاضافة الى الصغيرة ايضاً لانحصار الطريق - ح - فيها .

انما الاشكال فى معنى الاصرار وانه بم يتحقق ونقول : لا اشكال فى تحقق

الاصرار مع الاكثار فعلا والاتبان بالمعصية فى الخارج مكرراً سواء كانت من سنخ واحد او من جنسين او الاجناس ، كما انه لا اشكال فى عدم تحقق الاصرار مع الاتيان بذنب مرة واحدة ثم الندم عليه بحيث كان يسوئه التذكر والالتفات اليه ، والظاهر تحقق هذا العنوان ايضاً مع الاتيان به مرة وكونه بحيث لو تهيات له مقدماته يأتى به ثانياً .

انما الاشكال فى تحققه بمجرد الاتيان مع الالتفات اليه وعدم الندم عليه وعدم كون تذكره مسيئاً له وعدم كونه كذلك اى بحيث لو تهيات له مقدماته يأتى به ثانياً ؟ قيل : الظاهر تحققه به ايضاً لقوله تعالى : «والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون» (١) حيث انه يشعر بان الاصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار مع التوجه والالتفات ، ولما ورد فى تفسير الآية من رواية جابر عن ابي جعفر (ع) انه قال : الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار (٢) ولرواية محمد بن ابي عمير قال : سمعت موسى بن جعفر - عليهما السلام - يقول : من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريماً قال : قلت فالشفاعة لمن تجب فقال : حدثنى ابي عن آبائه عن على - عليهم السلام - قال قال رسول الله (ص) انما شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فاما المحسنون فماعليهم من سبيل ، قال ابن ابي عمير : فقلت له : يا بن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر ، والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى ؟! فقال يا ابا احمد ، ما من مؤمن يذنب ذنباً الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال رسول الله (ص) : كفى بالندم

(١) سورة آل عمران آية ١٣٥

(٢) الوسائل ابواب جهاد النفس الباب الثامن والاربعون ح - ٤

توبة ، وقال : من سرته حسنته وسائته سيئته فهو مؤمن ، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة الى ان قال: قال النبي (ص) : لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار الحديث (١)

هذا ويمكن المناقشة فى دلالة الآية والروايتين على مادعاه القائل من ان الاصرار على الذنب انما يتحقق بمجرد الاتيان بالمعصية وعدم التوبة والاستغفار مع الالتفات الى صدورهما والاتيان بها :

اما الآية والرواية الاولى فموردهما هو الذنب الذى يفتقر الى الاستغفار كى يكفر فيمكن ان يقال بملاحظة الآية المتقدمة ان موردهما هى المعصية الكبيرة .

واما الرواية الثانية فلم يظهر دلالتها على مدعى القائل اصلاً فتأمل .
نعم لامجال للاشكال على هذا القول بانه بناء عليه لا يبقى مورد للاية الشريفة : «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية» نظراً الى انه اذا توقف تكفير الصغيرة ايضاً على التوبة لم يتحقق فرق بينها وبين الكبيرة فلا يبقى مورد لهذه الآية اصلاً .

وذلك لانه يمكن ان يجيب عن ذلك بان الذنب الصغير المكفر باجتناب الكبائر هو الذنب الذى كان غافلاً عنه بعد الاتيان به او غافلاً عن وجوب التوبة عليه وبه يتحقق الفرق بينه وبين الكبيرة حيث انه لم يتحقق التوبة عنها لا تكون مكفرة اصلاً .

وهذا الجواب وان كان غير صحيح لانه - مضافاً الى مخالفته لظاهر الآية الشريفة الدالة على ان اجتناب الكبائر موجب لتكفير الصغائر مطلقاً من دون فرق بين صورتى الغفلة وعدمها - يكون منافياً لرواية ابن ابي عمير المتقدمة الدالة على انحصار الشفاعة بخصوص اهل الكبائر والظاهرة فى عدم احتياج الصغيرة الى الاستغفار ما لم يبلغ حد الاصرار فتدبر ، الا انه يكفى فى اثبات بيان المورد للاية الشريفة كما لا يخفى .
ثم انه حكى فى مفتاح الكرامة عن الفاضل السبزواري انه استضعف هذا القول

ولكنه ذكر نفسه - بعد الاستدلال برواية جابر ثم الحكم بضعف سندها - انه يمكن ان يقال : انه لما عصى ولم يتب فهو مخاطب بالتوبة، ولما لم يتب فى الحال فقد عصى فهو فى كل آن مخاطب بالتوبة ولما لم يتب فقد اقام واستمر على عدم التوبة التى هى معصية .

ويرد عليه ان التكليف بالتوبة انما هو فى خصوص المعصية الكبيرة او الصغيرة غير المكفرة باجتناب الكبائر ، واما الذنب الصغير المكفر باجتنابها فلا يحتاج الى التوبة اصلاً فهذا الدليل فاسد .

فينقدح من جميع ما ذكرنا صحة ما حكى عن الشهيدين والمقدس الاردبيلى - قدس الله اسرارهم - من انهم بعد تقسيم الاصرار الى فعلى وحكمى وان الفعلى هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلاتوبة او الاكثار من جنسها كذلك قالوا : « والحكمى هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها » اذ افا للظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرد الارتكاب وعدم الندم وان كان متوجهاً الى صدره ملتفتاً الى اتيانه .

الامر الثانى فى ان المعتبر فى العدالة هل هو اجتناب خصوص الكبائر الشاملة للاصرار على الصغائر ، او الاعم منه ومن اجتناب الصغائر ايضاً ؟ والعمدة فى مستند القول الاول صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة بناء على ما استظهرنا منها من ان قوله (ع) : « ويعرف باجتناب الكبائر » عطف على قوله (ع) : « ان تعرفوه بالستر والعفاف » وعليه فيكون من تمتمة المعرفة للعدالة او تخصيصاً بعد التعميم ويصير حاصل المراد ان العدالة هى ملكة الستر والعفاف الرادعة عن ارتكاب شىء من القبائح العرفية غير اللائقة بحاله و ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة التى اوعد الله عليها النار ، ولازمه - ح - ان ارتكاب شىء من المعاصى الصغيرة عند عدم الاصرار عليه لا يكون بقادح فى العدالة .

ودعوى : انه كيف لا يكون ارتكاب المعصية قادحاً فى العدالة مدفوعة بانها

مجرد استبعاد لايقاوم الظهور اللفظي خصوصاً بعد كون ارتكابها مكفرة باجتناب الكبائر المفروض في المقام .

نعم لو قيل بان قوله (ع) : «ويعرف باجتناب الكبائر» ليس من اجزاء المعرف للعدالة بل امارة شرعية عليها - كما استظهره بعض الاعاظم من المعاصرين على ما عرفت من كلامه - فلا دليل حينئذ على كون العدالة هي الملكة الرادعة عن ارتكاب خصوص الكبائر بل مقتضى قوله (ع) : «ان تعرفوه بالستر والعفاف الخ» ان العدالة هي ملكة الستر والعفاف الباعثة على كف البطن والفرج واليد واللسان عن كل ذنب سواء كان من الكبائر او من الصغائر غاية الامران الامارة الشرعية على ذلك انما هو الاجتناب العملي عن خصوص الكبائر ، ومن المعلوم ان الرجوع الى الامارة انما هو مع عدم العلم بخلافها الذي يتحقق بارتكاب صغيرة من الصغائر هذا وقد عرفت ان هذا المعنى بعيد عن سياق الرواية مخالف لقوله (ع) : «يعرف» بصيغة المذكر .

نعم يمكن ان يورد على ما ذكرنا بان اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة ينافي قول الامام (ع) في ذيل الرواية : «والدلالة على ذلك كله ان يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه» فان مقتضاه ان يكون ساتراً للذنوب الصغيرة ايضاً بداهة انها ايضاً من العيوب ومقتضى هذا القول ان يكون ساتراً لجميعها .

ولكن الجواب عنه - مضافاً الى امكان دعوى كون المراد من العيوب هي خصوص الكبائر منها بقريئة قوله (ع) في الصدر : «ويعرف باجتناب الكبائر» في مقام تعريف العدالة وبيان معناها - انه لا مانع من الالتزام بكون المراد بالعيوب هنا جميعها نظراً الى ان الامارة الشرعية على العدالة هي ان يكون الشخص ساتراً لعيوبه باجمعها ، ولا منافاة بين ان يكون المعترف في حقيقة العدالة وماهيتها خصوص الاجتناب عن الكبيرة وبين ان يكون الدليل الشرعي عليها هو الستر لجميع المعاصي ، فان الرجوع الى الامارة انما هو مع الشك وعدم العلم .

ضرورة انه لامجال للامارة مع العلم بالواقع ، ففى صورة الشك فى تحقق العدالة وحصول الاجتناب عن الكبيرة تكون الامارة الشرعية هو الستر لجميع عيوبه واخفاء جميع المعاصى وآثامه ، كما انها لامحيص عن الالتزام بذلك بعدم ملاحظة ما ذكرنا من عدم كون ترك الواجبات معدوداً من الكبائر لما عرفت من تعدادها وعدم كون ترك شىء من الواجبات منها بضميمة ما فى ذيل الصحيحة من اعتبار المواظبة على الصلوات الخمس والحضور فى جماعة المسلمين فان ترك الصلوة - ح - لا يكون من الكبائر فكيف جعلت المواظبة عليها امارة شرعية على تحقق العدالة التى تقوم بالاجتناب عن خصوص الكبائر فقط ، فان الجمع بين الامرين انما يتحقق بانه لا يلزم ان يكون المعتبر فى الامارة على شىء ان لا يتعدى عن الخصوصيات الدخيلة فيه خصوصاً اذا كانت امارة شرعية تعبدية .

اللهم الا ان يقال : ان المواظبة على الصلوات الخمس وحفظ مواعيقتها لا يتوقف على الحضور فى جماعة المسلمين دائماً بل يكفى الحضور فيها نوعاً و - ح - لامانع من جعل ذلك امارة شرعية لان ترك الصلوة ايضاً بناء على ذلك يكون الاصرار عليه قادحاً فى تحقق العدالة لفرض كونه صغيرة الا ان يستبعد كون ترك الصلوة من جملة المعاصى غير الكبيرة لكنه لا يقاوم هذا الاستبعاد مع الروايات الكثيرة المتقدمة الواردة فى تعداد الكبائر ، ولم يقع فيها التعرض لكون ترك الصلوة منها كما عرفت مدلول الروايات اجمالاً .

فالانصاف انه لم يظهر من ذيل الرواية ما ينافى صدرها الظاهر فى اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة فى تحقق العدالة واقعاً .

ثم ان المحقق الهمدانى - قدس سره - ذكر فى هذا المقام كلاماً محصله : «ان الذى يقوى فى النظران صدور الصغيره ايضاً اذا كان عن عمد والتفات الى حرمتها كالكبيرة مناف للعدالة ولكن الذنوب التى ليست فى انظار اهل الشرع كبيرة قد

يتسامحون في امرها فكثيراً ما لا يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب ، او يلتفتون اليها ولكن يكتفون في ارتكابها باعذار عرفية مسامحة كترك الامر بالمعروف او النهي عن المنكر او الخروج عن مجلس الغيبة حياء مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من اهل الستروالعفاف والخير والصلاح .

وهذا بخلاف مثل الزنا واللواط ونظائرهما مما يرونها كبيرة فانها غير قابلة عندهم للمسامحة وهذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة وكبيرة فان ثبت دليل شرعى ان بعض الاشياء التي يتسامح فيها اهل العرف ولا يرونها كبيرة كالغيبة مثلاً حاله حال الزنا والسرقه لدى الشارع في كونها كبيرة كشف ذلك عن خطاء العرف في مسامحتهم وان هذا ايضاً كالزنا مناف للعدالة مطلقاً فالذى يعتبر في تحقق وصف العدالة ان يكون الشخص من حيث هو لو خلى ونفسه كافاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية ومجتنباً بالفعل عن كل ما هو كبيرة شرعاً و في انظار اهل العرف» .

والجواب عن ذلك انه بعد دلالة الصحيحة المتقدمة على ان الذى تقوم به العدالة هو الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة - كما استظهرنا منها - وبعود ورود الروايات الكثيرة في تعداد الكبائر لاجل مجال لتوهم كون ارتكاب الصغيرة ايضاً قادحاً في العدالة وان كان حال الارتكاب ملتفتاً الى حرمتها ولم يكن هناك عذر موجب للتسامح اصلاً كما لا يخفى .

هذا مع انه لم يعلم حقيقة مرامه - قدس سره - وانه هل هو بصدد التفصيل بين ما يراه العرف صغيرة وبين ما يراه كبيرة ، او بصدد التفصيل بين ما يكون هناك عذر موجب للتسامح وبين ما لا يكون كذلك ، او بصدد التفصيل بين ما اذا كان حال الارتكاب متوجهاً الى حرمتها وبين ما اذا لم يكن ، او في مقام الفرق بين الشرع والعرف ، والظاهر بطلان التفصيل بجميع احتمالاته الاربعة ، والتفصيل الصحيح ما اخترناه من عدم قدح

ارتكاب الصغيرة شرعاً في تحقق العدالة ما لم يبلغ حد الاصرار الموجب لكونه كبيرة او للحوقه بها فتدبر جيداً .

ثم انه قد اتفقت آراء المسلمين - تقريباً - على ان مجرد الاتيان بالكبيرة يمنع عن قبول الشهادة وما يجرى مجريه من جواز الاقتداء به في الصلوة وغيره ، كما انه قد ادعى الاجماع جماعة من المتأخرين على ان التوبة عن الكبيرة والرجوع عنها تزيل حكم المعصية ومعها تقبل الشهادة ويجرى سائر احكام العدالة .

وقد وقع الخلاف في ذلك بين المسلمين ، ومورد الخلاف بينهم هي مسألة القذف ، والمنشأ له هي الآية الشريفة وقد تعرض لهذه المسئلة الشيخ - قدس سره - في كتاب الخلاف في باب الشهادات حيث قال : « القاذف اذا تاب و صلح قبلت توبته وزال فسقه بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته فيما بعدوبه قال عمر بن الخطاب وروى عنه انه جلد ابابكرة حين شهد على المغيرة بالزنا ثم قال له : تب تقبل شهادتك ، وعن ابن عباس انه قال : اذا تاب القاذف قبلت شهادته ولا مخالف لهما ثم عد جماعة من التابعين والفقهاء الموافقين لذلك .

ثم قال : وذهبت طائفة الى انها تسقط فلا تقبل ابدأ ، ذهب اليه في التابعين شريح والحسن البصرى والنخعي والثورى وابو حنيفة و اصحابه ثم قال : والكلام مع ابى حنيفة في فصلين : عندنا وعند الشافعي ترد شهادته بمجرد القذف و عنده لا ترد بمجرد القذف حتى يجلد فاذا جلد ردت شهادته بالجلد لا بالقذف ، والثانى عندنا تقبل شهادته اذا تاب وعنده لا تقبل ولو تاب الف توبة ، دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم ، والدليل على ان رد الشهادة يتعلق بمجرد القذف ولا يعتبر الجلد قوله تعالى : «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ» (١) فذكر القذف فعلق وجوب الجلد ورد الشهادة فثبت انها متعلقة

به ، ويدل على ان شهادتهم لا تسقط ابداً قوله تعالى فى سياق الآية : « واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم » .

وجه الدلالة ان الخطاب اذا شتم على جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو ثم تعقبها استثناء رجوع الاستثناء الى جميعها اذا كانت كل واحدة منها مما لو انفردت رجوع الاستثناء اليها الى ان قال : فان قالوا : الاستثناء يرجع الى اقرب المذكورين فقد دللنا على فساد ذلك فى كتاب اصول الفقه ، والثانى ان فى الآية ما يدل على انه لا يرجع الى اقرب المذكورين فان اقربه الفسق والفسق يزول بمجرد التوبة ، وقبول الشهادة لا يثبت بمجرد التوبة بل تقبل بالتوبة واصلاح العمل» .

ولا يخفى ان اعتبار الاصلاح مضافاً الى التوبة ينحصر بباب القذف ولادليل عليه فى غير ذلك الباب .

وكيف كان فلا تنبغى المناقشة فى قبول الشهادة وما يجرى مجريه بعد التوبة عن المعصية نعم ربما يناقش فى ذلك بان العدالة هى الملكة النفسانية الكذائية على ما دلت عليه صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة ، وبعد زوالها باتيان الكبيرة لادليل على عودها بمجرد الاستغفار والتوبة حتى تقبل الشهادة ولذا خص بعض المعاصرين - على ما حكى عنه - قبول الشهادة بالتوبة بما اذا عادت معها الملكة التى كانت حاصلة له قبل الاتيان ، بالمعصية الكبيرة .

ولكن الظاهر ان الاتيان بالكبيرة لا يؤثر فى زوال الملكة بل الملكة بعده ايضاً باقية وان لم تتحقق التوبة بعد نعم العدالة لا تكون عبارة عن مجرد الملكة بل الاجتناب الناشى عنها لما عرفت من ان الدليل على اعتبار الملكة هى الصحيحة المتقدمة الدالة على اعتبار الاجتناب العملى عن الكبيرة غاية الامر قيام بعض القرائن على اعتبار كون الاجتناب ناشياً عن الملكة فقدح الاتيان بالكبيرة انما هو لاجل عدم تحقق الاجتناب لالاجل زوال الملكة .

نعم حيث ان التوبة تكفر الخطيئة والاستغفار يزيل المعصية فلامحالة تترتب آثار العدالة بعد التوبة ويعود الشخص كما كان قبل صدور المعصية وقد اشتهرت :
 التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، الا ان تتحقق منه المعصية مكررة فانه يوجب زوال الملكة فلا تعود العدالة وان تاب عن كل واحدة منها بعد تحققها الا ان تتحقق مقدمات ثبوتها كالاتداء كما لا يخفى .

تتميم

المعروف بين المتأخرين - على ما نسب اليهم - هو اعتبار المروءة في العدالة وان ارتكاب خلافها ينافي العدالة ويمنع عن تحققها ، والظاهر ان الدليل المهم على ذلك قوله (ع) في صحيحة عبدالله بن ابي يعفور المتقدمة ، في مقام الجواب عن السؤال عن ماهية العدالة وحقيقتها : «ان تعرفوه بالستر والعفاف» بناء على ما نقلنا عن كتب اللغة في معنى العفاف من انه هو الكف عما لا يحل ويجمل ، فارتكاب ما لا يكون جميلاً لائقاً بحال الشخص ، مناسباً لمقامه وشؤونه العرفية مخل بالعدالة مانع عن تحقق عنوان العفاف المعترف فيها على ما هو ظاهر الرواية ، وكما ان المعترف في ناحية المعاصي هي ملكة الاجتناب كذلك المعترف في طرف المروءة ايضاً ملكتها التي يتعسر معها ان يصدر من الشخص ما لا ينبغي ان يصدر من مثله بحسب المتعارف .

فالدليل المهم على اعتبار المروءة ما ذكرنا لاقوله (ع) في الصحيحة في مقام جعل الامارة الكاشفة : «والدلالة على ذلك كله ان يكون الشخص سائر الجميع عيوبه» بتقريب ان « العيوب » عامة شاملة لجميع افرادها الشرعية والعرفية حتى يدفع بان مقتضى مناسبة الحكم والموضوع ، وكون الامام (ع) هو الملقى للكلام ان يكون

المراد منها خصوص العيوب المضافة الى الشرع والمرتبطة بالشارع . ولا الملازمة بين عدم الخجلة من الناس وعدم الاستحياء من غير الله وبين عدم الخجلة والاستحياء من الله تبارك وتعالى حتى يدفع بمنع الملازمة وعدم كون عدم الاستحياء من غير الله كاشفاً عن عدمه من الله تبارك وتعالى خصوصاً بالاضافة الى من يكون متفانياً في الله وفي الامور المعنوية و متمحضاً فيها بحيث لا يعتنى بالناس و بالشؤون التي يترقبونها منه .

فالانصاف بمقتضى ما ذكرنا اعتبار ملكة المروة في العدالة ، واستبعاد مدخلة المروة فيها دون الاجتناب عن الصغيرة نظراً الى انه كيف يكون ارتكاب امر مباح قادحاً في العدالة ، والاتيان بالمحرم الشرعي غير قاصح فيها لا يقاوم ظهور الدليل خصوصاً بعد ملاحظة كون الاصرار على الصغيرة من جملة الكبائر القادحة وانه يتحقق بمجرد الاتيان بذنب والعزم على العود اليه بل بمجرد الاتيان به وعدم الندم عليه وان لم يعزم على العود كما اختاره بعض الاعاظم من المحققين على خلاف ما اخترناه .

وليعلم ان محل الكلام في ارتكاب خلاف المروة من جهة كونه قادحاً في العدالة هو ما اذا لم ينطبق عليه عنوان محرم واما اذا انطبق عليه عنوان محرم كالهتك ونحوه فلا اشكال في دخوله - ح - في الذنوب التي يكون الاتيان بهاماناً عن تحقيق العدالة اذا تحقق الاصرار ، هذا تمام الكلام في المقام الاول الذي كان البحث فيه مرتبطاً بمفهوم العدالة ومعناها .

المقام الثاني في الكاشف عن العدالة والامارة الشرعية التعبدية عليها والكلام فيه يقع في مرحلتين :

المرحلة الاولى في اصل وجود الكاشف والامارة عليها بالخصوص زائد على الامارة او الامارات الشرعية العامة كالبينة واخبار عادل واحد او ثقة كذلك - على

اختلاف فى الاخيرين كما مرفى مبحث اعتبار البينة وحجيتها - .
 والظاهر كما هو المتسالم عليه بين الاصحاب وجود امارة خاصة وان حسن
 الظاهر كاشف شرعى عن العدالة ، وهذا مع قيام الدليل عليه يساعده الاعتبار اذ لولا
 لم يمكن كشف العدالة نوعاً ولومع كمال المعاشرة وطول المخالطة لعدم امكان
 العلم نوعاً بعدم صدور المعصية منه - كما هو واضح - وقيام البينة لا بد وان يكون
 مستنداً الى العلم لامحالة ولو كانت هناك واسطة كبينة اخرى اذا قلنا بجواز استناد
 البينة الى مثلها ، وبالجملة لاشكال فى عدم امكان كشف العدالة نوعاً لو لم يكن امارة
 شرعية خاصة عليها فالاعتبار يساعده وجودها .

واما الدليل فالعمدة - كما عرفت - هى صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة المشتملة
 على ان الدليل الشرعى على تحقق ملكة العدالة والقيود المعتمدة فيها هو الامر المركب
 من الستر لجميع العيوب فى المعاصى الوجودية والمحافظة على الصلوات الخمس
 فى المعاصى العدمية ، وقد عرفت النكته فى تخصيص الصلوات الخمس من بين
 الواجبات بالذكر ؛ وهذا الامر المركب هو الذى يعبر عنه بحسن الظاهر وعليه فلا
 ينبغى الاشكال فى كونه كاشفاً عن العدالة فى الجملة .

وتؤيد الصحيحة فى الدلالة على ذلك روايات اخرى لا يخلو بعضها عن الخلل
 فى السند او مناقشة فى الدلالة :

منهارواية حريز عن ابي عبد الله (ع) فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا
 فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال : اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون
 بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً الحديث . (١) ومن المعلوم انه لخصوصية
 لشهادة الزور بل المعترف هو عدم المعروفة بارتكاب المعاصى ويرجع ذلك الى
 حسن الظاهر .

ومنها موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال : لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً . (١)

ومنها رواية علقمة قال : قال الصادق (ع) وقد قلت له : يا ابن رسول الله (ص) : اخبرني عن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال : يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال : قلت له : تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الاشهادة الانبياء والاصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً اولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والسترو شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان . (٢)

ثم انه لامجال لدعوى اعتبار المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر بحيث لو كان الشخص منزوياً جالساً في بيته غير مرئى في الاجتماع الا في حال الصلوة - مثلاً - لا يكون هنا طريق الى عدالته من جهة حسن الظاهر ، وذلك لانه - مضافاً الى ان نفس الحضور في جماعة المسلمين والجهات الملازمة لذلك لا يكاد ينفك عن المعاشرة كما هو واضح - لادليل على اعتبارها اصلاً فان الامارة الشرعية هي الساترية للعيوب باجمعها ، ونفس الانزوا وعدم المخالطة من جملة الطرق للستر .

نعم لا بد من تحقق العلم بحصول الامارة الشرعية او ما يقوم مقامه كالبيئة لو فرض اعتبارها في جميع الموارد فاذا قامت البيئة على ثبوت حسن الظاهر يكفي كما اذا قامت على شهادة البيئة بنجاسة الشيء الفلاني او حرمة فتدبر جيداً .

المرحلة الثانية في ان كاشفية حسن الظاهر هل تختص بما اذا افاد العلم والظن الشخصي بتحقيق ملكة العدالة والجهات المعتبرة فيها كما هو ظاهر عبارة العروة بل

(١) ثل ابواب الشهادات الباب الواحد والاربعون ح - ١٠

(٢) « « « « « « ح - ١٣

صريحها ، اوانه كاشف مطلقا ولولم يفد العلم بل ولاالظن كما استظهره سيدناالعلامة الاستاذ الماتن - دام ظله - فى ذيل المسئلة السابعة والعشرين المتقدمة ؟ والظاهر هو الوجه الثانى لانك عرفت ان العمدة فى هذا الباب هى الصحيحة المتقدمة الدالة على ان الساترية والحضور فى جماعة المسلمين كاشف عن العدالة ودليل شرعى عليها ولم يقع فيها التقييد بما اذا افاد العلم اوالظن الشخصى بتحقيق الملكة و ساير الامور المعبرة .

وقداستدل على مختار العروةبروايتين :

احديهما : مرسله يونس بن عبدالرحمن عن ابى عبدالله (ع) قال : سئلته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة ؟ فقال : خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل مأموناً جازت شهادته ولايسئل عن باطنه . (١) نظراً الى ان توصيف الظاهر بكونه مأموناً مرجعه الى حصول الوثوق والاطمينان بكونه مطابقاً للواقع .

والجواب عنه ان المأمونية انماهى فى مقابل الفسق والفجور ، ومعنى الرواية انه اذا كان ظاهر الرجل ظاهراً دينياً عاملاً بالوظائف ، مجتنباً عن المعاصى فشهادته جائزة فى مقابل من كان ظاهره الفسق والفجور والاخلال بالوظائف الشرعية . وبعبارة اخرى : الرواية ظاهرة فى ان الظاهر على قسمين : احدهما المأمونية والاخرى مقابلها وليست فيها دلالة بوجه على ان من كان ظاهره القيام بالوظائف الشرعية يجب ان يحصل منه الظن بالمطابقة مع الواقع حتى تكون شهادته جائزة كما هو ظاهر .

مسئلة ٣٠ - اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه

اعلام من تعلم منه . (١)

ثانيتها رواية ابي علي بن راشد قال : قلت لابي جعفر (ع) : ان مواليك قد اختلفوا فاصلى خلفهم جميعاً ؟ فقال : لاتصل الا خلف من تثق بدينه . (١) فان ظاهره اعتبار الوثاقة الشخصية بالدين اوبه والامانة - كما فى رواية الشيخ - .

و الجواب ان الوثاقة بالدين ظاهرة فى الوثاقة بكونه امامياً اثنى عشرياً ولا كلام فيه ، واما الوثاقة بالامانة - كما فى رواه الشيخ - فالظاهر عدم اعتبارها فى جواز الاقتداء لو كان المراد بهاى الوثاقة الشخصية لوضوح جواز الاقتداء بمن قامت البينة على عدالته او كان مقتضى الاستصحاب بقاء عدالته اذاً فالمراد بالوثاقة اما الوثاقة النوعية او الوثاقة بكونه اميناً فى الظاهر ومرجعه الى الوثوق بوجود الامارة الكاشفة عن العدالة والاطمينان بتحقق حسن الظاهر ، وبالجملة : فلم يرقم فى مقابل ما دل على كاشفة حسن الظاهر بنحو الاطلاق الشامل لصورة عدم حصول الظن فضلاً عن العلم دليل على التقييد بخصوص ما اذا افاد العلم او الظن كما عرفت .

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمبحث العدالة ، وقد انقدح مما ذكرنا ان العدالة لاتكون عبارة عن مجرد الملكة الراسخة الباعثة كما افاده الماتن - دام ظله - بل هى بضميمة الاجتناب العملى وتحقق التقوى خارجاً بحيث لو تحقق ارتكاب الكبيرة لاتتحقق العدالة بوجه ومنه يظهر ان ارتكاب الكبيرة انما يؤثر فى زوال صفة العدالة حقيقة ويمنع عن تحققها واقعاً لدخالة الاجتناب عنها فى الحقيقة والماهية كما انه ظهر مما ذكرنا ان ارتكاب الصغيرة من دون اصرار لا يقدح فى العدالة اصلاً وان ملكة المروءة دخيلة فيها بمقتضى الرواية فتأمل جيداً .

(١) الخطاء فى نقل فتوى المجتهد و كذا فى بيان المجتهد فتوى نفسه تارة بنحو تكون الفتوى الواقعية عبارة عن الحكم اللزومى من الوجوب او الحرمة ،

والناقل ينقله بنحو الاباحة واخرى بالعكس فهنا صورتان :

اما الصورة الاولى فقد استدل على وجوب الاعلام فيها بوجهين :

احدهما : ما اعتمد عليه بعض الاعلام فى الشرح على العروة مما حاصله :

« انه يتحقق بذلك التسبب الى فعل الحرام ، والمستفاد من دليل الحرمة فى جميع الموارد حسب المتفاهم العرفى انما هو مبغوضية انتساب العمل المحرم الى المكلفين من دون فرق فى ذلك بين ان يكون بالباشرة او بالتسبب ومن هنا يكون تقديم الطعام النجس الى الجاهل لياكله امر حرام لان النهى والتحرير وان كانا قد تعلقا باكل النجس الا ان العرف يفهم من ذلك ان اكل النجس مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك عن المكلف بالباشرة ام صدر بالتسبب وان كان الآكل - ح - معذوراً لجهله بل يمكن ان يقال باستقلال العقل ايضاً بذلك لان ما هو الملاك فى المنع عن العمل بالباشرة موجود فى العمل بالتسبب وحيث ان الناقل او المجتهد فى المقام افتى باباحة ما هو لازم فعله او تركه فقد سببا الى وقوع المكلف فى الامر المبغوض نعم مادام غافلين معذوران فى التسبب فاذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما الاعلام » .

وايد ذلك بل استدل عليه بما ورد من ان المفتى ضامن كما فى صحيحه عبد الرحمن

ابن الحجاج المتقدمة فى بحث التقليد قال : كان ابو عبدالله (ع) قاعداً فى حلقة ربيعة الرأى فجاء اعرابى فسئل ربيعة الرأى عن مسألة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابى : اهوفى عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابى : اهوفى عنقك ؟ فسكت ربيعة فقال ابو عبدالله (ع) : هوفى عنقه قال اولم يقل ، وكل مفت ضامن (١) بناء على ان المفتى عبارة عن مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد والناقل كليهما .

قال : « بل ورد فى بعض الاخبار ان كفارة تقليص المحرم اظفاره على من افتى

بجوازه ، وتدل عليه ايضاً صحيحة ابى عبيدة الحذاء قال: قال ابو جعفر (ع) : من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (١) وكذلك غيرهما من الاخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم، وذلك لان الفتوى بالاباحة فى المقام ايضاً من غير علم و ان كان المجتهد او الناقل معذورين مادامامشبهين او غافلين الا انه اذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما اعلام الجاهل بالحال كما مر .

اقول: الكلام فى هذا الوجه تارة من حيث الكبرى وان التسبب الى الحرام هل يكون حراماً ام لا ، واخرى من حيث الصغرى و ان المقام هل يكون مصداقاً لتلك القاعدة ام لا ؟

امان الجهة الاولى فسيأتى تفصيل البحث فيها فى بعض مباحث النجاسات انشاء الله تعالى .

واما من الجهة الثانية فربما يقال بعدم كون المقام من صغريات تلك القاعدة نظراً الى ان عمل العامى المباشر لترك الواجب او فعل الحرام ان اريد كونه مستنداً الى الفتوى بالاباحة او نقلها فهو وان كان صحيحاً الا ان ذلك يقتضى الحرمة لو كان عمداً والمفروض خلافه ، وان اريد استناده الى ترك الاعلام الذى هو محل الكلام فهو غير صحيح لعدم استناد عمل العامى الى ترك الاعلام اصلاً فالمقام لا يكون من صغريات قاعدة حرمة التسبب على فرض تماميتها .

والظاهر انه لا مجال للمناقشة فى هذه الجهة فان الفتوى او نقلها وان لم يكن عن عمد حتى يكون التسبب مقتضياً لحرمة الا ان ظهوره فى البقاء والاستمرار الناشئ من البيان و ترك الاعلام امر عمدى و الفعل مستند اليه ضرورة ان الفعل

لا يكون مستنداً الى الفتوى ولو مع رفع اليد عنها و اعلام خلافها بل هو مستند الى الفتوى مع بقائها وعدم رفع اليد عنها وهو يحصل بترك الاعلام كما هو ظاهر والمفروض انه عمدى فبناء على حرمة التسبب يكون محرماً .

نعم ربما يناقش فى ان مقتضى ذلك حرمة السكوت وترك الاعلام لا وجوب الاعلام كما انه ربما يناقش بان قاعدة حرمة التسبب انما يكون مجريها خصوص التسبب الى فعل المحرم ولا تشمل التسبب الى ترك الواجب لعدم كون ترك الواجب محرماً بل الواجب ما كان فعله واجباً كما ان الحرام ما كان فعله محرماً لا ما كان تركه واجباً .

واما الروايات فيمكن المناقشة فى دلالتها - مضافاً الى انها تختص بخصوص المجتهد لظهور عنوان «المفتى» او «من افتى» فى خصوص المجتهد ولا يشمل الناقل بمجرد - بان صحيحة عبدالرحمن ظاهرة اما فى ضمان كل مفت ولو كانت فتويه عن علم وهدى من الله ، واما فى ضمان خصوص من كانت فتويه على خلاف الواقع عن عمد وقصد ، وعلى اى فلا دلالة لها على الحرمة فى المقام الان يقال : ان فتويه بخلاف الواقع وان لم تكن فى المقام عن عمد و اختيار الان ترك الاعلام الموجب لظهورها فى البقاء موجب لذلك كما لا يخفى ، وصحيحة ابى عبيدة لا دلالة لها الا على ثبوت وزر من عمل بفتياه للمفتى ، وهذا مضافاً الى انه لا يلزم الوجوب الشرعى بل غايته اللزوم العقلى من جهة تخفيف الوزر يكون مورده الفتوى بغير علم وهو لا يشمل المقام الاعلى النحو الذى ذكرنا .

الوجه الثانى ما افاده فى المستمسك من ان الاستفادة من آية النفر الشريفة وجوب الاعلام حيث يترتب عليه احداث الداعى العقلى الى العمل بالواقع الذى هو متعلق الاعلام لاختصاص الانذار بذلك ، فاذا كان المكلف غافلاً عن الحكم الكلى او قاطعاً بالخلاف او متردداً على نحو يكون جهله عذراً وجب اعلامه لما يترتب عليه

من احداث الداعى العلقى ، واذا كان جاهلا جهلا لا يعذر فيه لا يجب اعلامه .
وكذا لو انحصر الاعلام بطريق الخبر الذى لا يكون حجة فى نظر السامع فانه لا يجب لعدم ترتب الاثر المذكور ، ولا تبعد استفادة ذلك ايضاً مما تضمن ان الغرض من ارسال الرسل قطع اعذار المكلفين واقامة الحججة عليهم مثل قوله تعالى : « ان تقولوا ما جائنا من بشير ولا نذير فقد جائكم بشير ونذير لثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فله الحججة البالغة » ونحوه فتأمل .

ثم ان الظاهر اختصاص هذا الصنف من الايات بالحكم الالزامى فاذا كان المجهول حكماً غير الزامى لم يجب اعلامه ، واما آية الكتمان فظاهرها وجوب الاظهار فى مقام الاستعلام سواء ترتب عليه الانذار ام لا ، وسواء كان الاستعلام بطريق السؤال كما فى المتردد اذا سئل عن الحكم او بمحض وجود الداعى الى معرفة الحكم والعلم به و ان كان غافلا عن ذلك سواء كان معتقداً لخلاف الواقع او غافلا عنه او متردداً غافلا عن وجود من يجب سؤاله او غير ذلك من موارد وجود الرغبة النفسانية فى معرفة الحكم ولولم تدفع الى السؤال لوجود المانع فيكون بين مفاد الآية الشريفة و ماسبق العموم من وجه ، و لعدم التنافى بين المفادين لكونهما من قبيل المثبتين يتعين العمل بهما جميعاً ولازم ذلك وجوب البيان مع السؤال وان لم يكن السائل معذوراً فى جهله بل لعلها تقتضى وجوبه مع عدم اعتقاد السائل حججية الخبر وقد عرفت عدم اقتضاء آية النفرو وجوب الاعلام - ح .

وكيف كان ففى فرض المسئلة كما يجب على الناقل او المفتى خطأ اخبار الجاهل كذلك يجب على غيره من المكلفين لعموم الادلة الدالة على وجوب الاعلام (انتهى) .

و انت خير بان مرجع ما افاده - قدس سره - الى وجوب تبليغ الاحكام الشرعية و بيانها للناس وحفظها عن الخفاء و الاندراس ولاجله صرح فى ذيل كلامه

بانه كما يجب على المفتى او الناقل خطأ أخبار الجاهل كذلك يجب على غيره من المكلفين لعموم الأدلة الدالة على وجوب الاعلام مع ان الظاهر ان المقصود فى هذه المسئلة وجوب الاعلام على خصوص الناقل او المفتى خطأ دون سائر المكلفين مضافاً الى اختلاف كيفية الاعلام فى المقامين ، فان الاعلام هناك انما يتحقق ببيان الاحكام الشرعية على النحو المتعارف الذى يتمكن العامى من الوصول اليه والاعلام هنا انما هو باعلام كل فرد ممن تعلم الفتوى على خلاف الواقع باى نحو امكن فبين المقامين فرق ظاهر .

واما الصورة الثانية اعنى ما اذا كانت الفتوى الواقعية غير الزامية والناقل او المجتهد نقلها بنحو الالتزام فربما يقال بعدم وجوب الاعلام -ح- لعدم جريان قاعدة حرمة التسبب فى هذه الصورة لان المفروض ان الفتوى صارت سبباً لترك امر مباح او فعل امر لا يكون واجباً وليس شىء منهما بحرام ، وادلة وجوب تبليغ الاحكام مضافاً الى ان مقتضاها وجوب البيان بالنحو المذكور لاجوب ايصالها الى آحاد المكلفين مختصة بالاحكام الالزامية ولا تشمل الاحكام الترخيضية اما لاقترانها بالقرينة فى نفسها واما لان التعلم واجب طريقى والوجه فيه هو التحفظ على المصالح لثلاث نفوت ، و التجنب عن الوقوع فى المفاسد ومن الظاهر عدم وجوب التعليم الا فيما وجب فيه التعلم ، والتعلم انما يجب فى خصوص الاحكام الالزامية لان الاحكام الترخيضية لا يجب فيها التعلم والتقليد .

هذا ويمكن ان يقال بان التضييق على العامى المكلف بسبب ترك اعلامه بعدم الوجوب او الحرمة مخالف لما هو المقصود للشارع المقدس و لكون هذه الشريعة المطهرة سمحة سهلة ضرورة ان يقاعه فى الكلفة والمشقة من دون موجب مما لا يرتضيه الشارع وادلة وجوب تبليغ الاحكام لوجه لدعوى اختصاصها بالاحكام الالزامية خصوصاً فى مثل المقام فانه تارة يكون الحكم الترخيضى مسكوتاً عنه و اخرى

مسئلة ٣١ - اذا اتفق فى اثناء الصلوة مسئلة لا يعلم حكمها ولم يتمكن حينئذ من استعلامها بنى على احد الطرفين بقصد ان يسئل عن الحكم بعد الصلوة ، وان يعيدها اذا ظهر كون المأتى به خلاف الواقع ، فلو فعل كذلك فظهرت المطابقة صحت صلاته . (١)

يحكم مكانه بحكم الزامى موجب لوقوع المكلف فى الضيق فانه لا تبعد دعوى وجوب الاعلام فى الصورة الثانية ليخرج المكلف بسببه عن المشقة والكلفة فتدبر جيداً . (١) الظاهر ان المراد بهذه المسئلة - اذا اتفق فى اثناء الصلوة مسئلة لا يعلم حكمها ولم يكن يعلم او يحتمل اتفاقها فان صورة العلم او الاحتمال قد تقدم البحث عنها سابقاً فى المسئلة الثالثة والعشرين ، وفى المقام اذا كان الاحتياط ممكناً بالاضافة اليه كما اذا شك فى قراءة الفاتحة بعد الدخول فى السورة ولم يعلم ان حكمه عدم الاعتناء بهذا الشك لاجل تحقق التجاوز عن المحل ، او الاعتناء به لعدم تحقق التجاوز الا بالدخول فى الركوع - مثلاً - فالظاهر وجوب الاحتياط عليه عقلاً بناء على القول بحرمة قطع الصلوة كما هو المنسوب الى المشهور .

واما اذا لم يمكن الاحتياط كما اذا حصل له مثل هذا الشك بالنسبة الى الركن الذى تكون زيادته ونقيصته موجباً للبطلان مطلقاً - عمداً وسهواً - فعلى تقدير عدم كون قطع الصلوة محرماً او عدم كون الحرمة ثابتة فى المقام لان الدليل عليها منحصر بالاجماع والقدر المتيقن منه غير المقام مما كان المكلف متمكناً من اتمام الصلوة مع الجزم بصحتها ، يجوز له ان يقطع الصلوة ويأتى بصلوة اخرى فاقدة لمثل هذا الشك كما انه يجوز له ان يبنى على احد الطرفين بقصد السؤال عن الحكم بعد الصلوة وانه اذا كان ماتى به على خلاف الواقع بحيث كان الواجب عليه الاعادة يعيد صلوته ، فاذا فعل ذلك وكان عمله مطابقاً للواقع او مخالفاً له بنحو لم تكن الاعادة واجبة لاتجب عليه الاعادة ، بل لا يبعد ان يقال - كما مر - بانه لو بنى على احد الطرفين مطلقاً

مسئلة ٣٢ - الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد او ايقاع او اداء خمس اوزكوة او كفارة او نحوها يجب عليه ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين ، واما الاجير عن الوصى او الولي في اتيان الصلوة و نحوها عن الميت فالاقوى لزوم مراعاة تقليده لا تقليد الميت ولا تقليدهما ، وكذا لو اتى الوصى بها تبرعاً او استيجاراً يجب عليه مراعاة تقليده لا تقليد الميت وكذا الولي . (١)

ولم يقصد الاعادة على فرض المخالفة ووجوبها يحكم بصحة عمله مع المطابقة او مثلها اذا لم يكن ذلك مخالفاً بقصد القرية كما عرفت في بعض المسائل السابقة .

واما لو قلنا بحرمة قطع الصلوة و شمول دليلها لمثل المقام فالطريق ينحصر بالثاني ، نعم قد عرفت في المسئلة الثالثة والعشرين المتقدمة انه بناء على هذا المبنى ايضاً لو ارتكب قطع الصلوة المحرم لا يكون ذلك مخالفاً هو المقصود في المقام من تحقق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف العبادي المتوجه اليه فان حرمة قطع الصلوة امر ، وتحقق الامتثال وحصول وصف الصحة للعبادة امر آخر وقد وقع بينهما المخلط في بعض الكلمات فلاحظ .

(١) ربما يقال في مقام الاشكال على ما افاده الماتن - دام ظله - من وجوب عمل الوكيل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين ما ملخصه : «انه لا ينبغي التأمل في ان اطلاق الوكالة يقتضى ايكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل ، نعم اذا اتفق التفات الموكل الى الاختلاف في التطبيق فقد يشكل ذلك من جهة ان نظر الموكل مانع عن عموم التوكيل لمورد الاختلاف ، ولكن يدفعه انه وان كان يمنع عن عمومه بنظر الموكل تفصيلاً لكن لا يمنع عن عمومه اجمالاً وهو كاف في جواز العمل .

مثلاً اذا وكله في ان يعقد له على امرأة وكان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسية والوكيل يعتقد صحته فان موضوع الوكالة وهو العقد الصحيح باطلاقه الاجمالي ينطبق على العقد بالفارسية وان كان لا ينطبق باطلاقه التفصيلي بنظر الموكل ، نعم اذا كانت قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل او كان ما يصلح ان يكون قرينة على ذلك لم يكن عمل الوكيل المخالف لنظر الموكل صحيحاً ، وان لم يكن كذلك فاطلاق التوكيل يقتضى جواز عمل الوكيل بنظره ، و مجرد التفات الموكل الى الاختلاف لا يكفي في تقييد اطلاق التوكيل مع وجود مقدماته وكذلك الكلام في الوصى فان الوصاية استنابة في التصرف بعد الممات .

والتحقيق انه يقع الكلام - تارة - فيما هو وظيفة الوكيل وما يجب عليه بعد قبول الوكالة والالتزام بالفعل الموكل عليه - واخرى - في جواز اكتفاء الموكل بما عمله الوكيل بمقتضى تقليد نفسه .

اما الاول فالظاهر كما افاده المستشكل من انه لا يجب على الوكيل الاما هو الصحيح بنظره الموضوع لترتب الاثار عليه فانه لم يلتزم بالالاتيان بالفعل الموكل عليه بنحو يكون صحيحاً موضوعاً للآثار والمفروض انه اتى به كذلك ، وهذا لافرق فيه بين صورتى العلم بالاختلاف وعدمه كما انه لافرق بين ان يكون العالم بالاختلاف هو الموكل او الوكيل او هما معاً ، ولا وجه لوجوب العمل بمقتضى تقليد الموكل كما افاده الماتن - - دام ظله - فاذا التزم بان يعقد للموكل ويزوجه امرأة وهو يعتقد صحة العقد بالفارسية و زوجته كذلك فقد وفى بما هو مقتضى الوكالة وعمل بما التزم عمله .

واما الثانى فالظاهر انه لا يجوز للموكل ترتيب الاثر على ما لا يراه موضوعاً للآثار فاذا لم يكن يعتقد صحة العقد بالفارسية والوكيل زوجه كذلك فلا وجه لترتيب آثار الزوجية على العقد الكذائى فانه لا يكون وجود العقد بالفارسية عند الموكل الا

.....

كالعدم فلا يبقى مجال لاحتمال وجوب ترتيب الاثار عليه اصلا .

نعم يمكن ان يورد على ما ذكرنا بان الجمع بين جواز اقتصار الوكيل على ما هو الصحيح بنظره غير الصحيح عند الموكل - كما هو المفروض - وبين عدم جواز ترتيب الموكل آثار العمل الصحيح عليه غير وجهه فانه - ح - لا يكون عمل الوكيل الا لغواً غير موضوع للآثر فكيف يكون العمل الموصوف بكونه لغواً موضوعاً للحكم الشرعى بالجواز فتدبر ومن هنا يمكن ان يقال بان العمل الموكل عليه اذا كان راجعاً الى تفرغ ذمة الموكل عن التكليف المتوجه اليه فلا وجه للاقتصار على ما هو الصحيح عنده الذى لا يؤثر فى فراغ ذمة الموكل اصلاً كما ان الامر فى الوصى نوعاً كذلك نعم فى المتبرع والولى - كالولد الاكبر - الحكم هو تفرغ الذمة بما هو الصحيح عندهما لا عند الميت وذلك لان التكليف الوجوبى او الاستجابى متوجه اليهما ابتداء بخلاف الوكيل والوصى اللذين هما نائبان وبمنزلة الموكل والوصى قائمان مقامه .

واما الاجير فان كان مورد الاجارة امراً عبادياً فمع علم الاجير ببطلانها لا تصح الاجارة عليها لانه لا يتمشى منه قصد التقرب ضرورة انه كيف يمكن ان يقصد التقرب بما يعلم عدم كونه مقرباً مطلوباً للمولى بوجه نعم مع احتمال الصحة المساوق لاحتمال المطلوبية ورجائها يصح الايمان بها كذلك ويتمشى منه قصد التقرب بهذه الكيفية الراجعة الى الايمان بها بجراء المحبوبة كما فى موارد احتمال تعلق الامر فى اعمال نفسه كالاتيان بغسل الجنابة مع احتمالها .

واما اذا كان المستأجر عالماً بالبطلان والاجير معتقداً للصحة فالظاهر ايضاً بطلان الاجارة لعدم اشتغال العمل المستأجر عليه على منفعة عائدة عقلائية عند المستأجر فاكل المال فى مقابله اكل المال بالباطل هذا بحسب مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات فالظاهر انه لا يجب على الاجير عند الاطلاق الا الايمان

مسئلة- ٣٣ اذا وقعت معاملة بين شخصين وكان احدهما مقلداً لمن يقول بصحتها ، والاخر مقلداً لمن يقول ببطلانها يجب على كل منهما مراعاة فتوى مجتهديه ، فلو وقع النزاع بينهما يترافعان عند احد المجتهدين او عند مجتهد آخر ، فيحكم بينهما على طبق فتواه وينفذ

بما هو صحيح بحسب اعتقاده والموضوع للاثر على نحو ما مرفى الوكالة .
و اما لو كان مورد الاجارة امراً غير عبادى كما اذا استأجره لايقاع عقد او ايقاع فهل المعتبر - ح - لزوم الاتيان بما يكون صحيحاً عنده ، او انه لا بد من رعاية الصحيح عند المستأجر ؟ ربما يقال بانه فى مقام الاثبات ان كان هناك قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين تعين العمل عليها والا كان مقتضى اطلاق الاجارة العمل بنظر الاجير على نحو ما تقدم فى الوكيل .

و مقتضى ذلك جواز الاقتصار على الصحيح عنده ولو مع العلم بالبطلان عند المستأجر ، مع انه يمكن ان يقال ببطلان الاجارة فى هذا الفرض ايضاً فانه مع العلم ببطلان العقد عند المستأجر وانه لا يكون موضوعاً للاثر الشرعى بوجه لا يكون العمل المستأجر عليه - ح - الاغواً خالياً عن الفائدة ، مع انه يعتبر فى صحة الاجارة - على المشهور - ان يكون فى العمل المستأجر عليه منفعة عائدة الى المستأجر ونفع واصل اليه ، فاذا لم يكن العقد بالفارسية عنده الا كالعدم فكيف يصح الاستيجار عليه وبذل المال فى مقابله ؟!

اللهم الا ان يقال : ان مورد الاجارة ليس خصوص العقد بالفارسية حتى لا يصح الاستيجار عليه بل ايقاع عقد صحيح بنحو كلى غاية الامران الاجير اختار من مصاديقه ما يكون صحيحاً بنظره غير صحيح بنظر المستأجر الا ان يناقش فى صحة الاجارة بهذه الكيفية الراجعة الى كون العمل المستأجر عليه كلياً قابلاً للانطباق على ما لا يكون فيه منفعة عائدة الى المستأجر ، والتحقيق فى محله .

حكمه على الطرفين ، وكذا الحال فيما اذا وقع ايقاع متعلق بشخصين
كالطلاق والعتق ونحوهما . (١)

(١) في هذه المسئلة وجوه بل اقوال ثلثة :

احدها : ما اختاره صاحب العروة - قدس سره - من الحكم ببطلان المعاملة من
كلا الجانبين لانها متقومة بالطرفين ، ومعاقدة و ارتباط بين الالتزامين فلا يعقل ان
يكون صحيحاً من جانب واحد فاذا حكم ببطلانه من طرف واحد فاللازم الحكم
بالبطلان من كلا الطرفين .

ثانيها : ما اختاره المحقق الاصفهاني - قدس سره - في حاشية المكاسب من
الحكم بصحة المعاملة من كلا الطرفين ، وجواز ترتيب الاثر عليهما من كل من المتعاملين
لان المعاملة امر يتقوم بطرفي المعاملة ، فاذا كانت محكمة بالصحة من طرف واحد
فمقتضى ذلك صحتها من الطرف الاخر ايضاً للدلالة الالتزامية .

ثالثها : ما اختاره الماتن - دام ظله - و الشارحان للعروة من انه لامانع من
التفكيك والحكم بصحة المعاملة من طرف وبطلانها من الطرف الآخر ، فالمعاملة
عند من يرى جواز العقد بالفارسية و اوقعها كذلك صحيحة مؤثرة في النقل و
الانتقال ، وعند من لا يرى جواز ذلك لم يؤثر في التمليك والتملك بوجه .

و دعوى : انه كيف يمكن التفكيك مع العلم ببطلانه فان المعاملة اذا كانت
صحيحة تكون كذلك من الجانبين ، واذالم تكن صحيحة تكون كذلك من الطرفين
وبعبارة اخرى لا يعقل تأثيرها في نقل المبيع - مثلاً - فقط من دون ان تكون مؤثرة
في انتقال الثمن او بالعكس فكيف يمكن تحقق التأثير بالاضافة الى الثمن دون
المشمن .

مدفوعة بان ذلك انما هو بالاضافة الى الحكم الواقعي ، فان المعاملة بهذه
الملاحظة لا يعقل ان تكون صحيحة و فاسدة معاً ، واما بالاضافة الى الحكم الظاهري

مسئلة ٣٤- الاحتياط المطلق فى مقام الفتوى من غير سبق فتوى على خلافه او لحقوقها كذلك لا يجوز تركه ، بل يجب اما العمل بالاحتياط او الرجوع الى الغير الا علم فالاعلم ، واما اذا كان الاحتياط

- الذى هو مفروض البحث فى المقام لان الكلام فى التقليد الذى هو اماره شرعية و تكون نتيجته الحكم الظاهرى - فلا مانع من التفكيك كما فى سائر موارد الحكم الظاهرى اعم مما كان مدلولاً لاماره شرعية او مقتضى اصل عملى فاذا قامت البيئه على كون مايع خمراً يكون شربه حراماً على من قامت عنده البيئه ، واذ قامت بيئه اخرى على عدم كونه كذلك يكون حلالاً على من قامت عنده هذه البيئه ، كما انه اذا كان احد الشخصين عالمأبان الثوب كان فى السابق نجساً وقد شك فعلا فى طهارته يكون مقتضى الاستصحاب الجارى فى حقه بقاء نجاسته و وجوب الاجتناب عنه بالاضافة الى هذا الشخص ، ومقتضى اصالة الطهارة الجارية فى حق الشخص الاخر الذى لم يكن عالمأب حالته السابقة انه طاهر ولا مانع من اجتماع الحكمين بالاضافة الى الشخصين .

نعم فى مثل المقام و هو المعاملة المتقومة بالطرفين والاضافة الى الشخصين اعم مما اذا كان عقداً او ايقاعاً كالعتق والطلاق ربما يؤدى التفكيك الى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين فاللازم -ح- الرجوع الى الحاكم من دون فرق بين كونه احد المجتهدين المقلدين لهذين الشخصين او مجتهداً ثالثاً فيحكم بينهما على طبق فتويه وينفذ حكمه على الطرفين فيرتفع النزاع من البين كما فى ساير موارد فصل الخصومة بين الشخصين فاذا حكم الحاكم بثبوت المال الذى هو مورد الاختلاف للمدعى لايجوز للمكر مزاحمته والتصرف فيه بوجه ولو كان عالمأ بكذب المدعى وعدم كونه مالكاً للمال بوجه والتحقيق فى محله والظاهر هو هذا الوجه الثالث لما عرفت من وجهه .

في الرسائل العملية مسبقاً بالفتوى على خلافه كما لو قال بعد الفتوى في المسئلة: وان كان الاحوط كذا ، او ملحقاً بالفتوى على خلافه كان يقول: الاحوط كذا وان كان الحكم كذا او وان كان الاقوى كذا، او كان مقروناً بما يظهر منه الاستحباب كان يقول: الاولى و الاحوط كذا، جاز في الموارد الثلاثة ترك الاحتياط . (١)

(١) الفرق بين الاحتياط المطلق الذي يعبر عنه بالاحتياط الوجوبي ايضاً و هو الذي يذكر في مقام الفتوى ومكانها من غير سبق فتوى على خلافه اولحوقها كذلك ومن غير اقتران بما يدل على جواز تركه و بين الاحتياط غير المطلق الذي يعبر عنه بالاحتياط الاستحبابي وهو ما يقابل الاول انما هو في امرين :

احدهما ان الاحتياط المطلق لا يجوز تركه والاحتياط الاستحبابي يجوز تركه وهذا هو الفارق المهم بين الاحتياطين والوجه فيه واضح لان الاحتياط المطلق انما مقام الفتوى وقد اعترف المجتهد فيه بعدم وصوله الى الحكم الواقعي ولو من طريق الامارة فلا محيص - ح - عن الاحتياط عقلاً لكون المورد من موادره وهذا بخلاف الاحتياط غير المطلق الذي وصل المجتهد فيه الى الحكم غاية الامر انه يحتاط للعلم بتحقيق الواقع مع عدم لزومه بنظر العقل ، وهذا الفرق مصرح به في المتن.

ثانيهما : ان الاحتياط المطلق يجوز فيه الرجوع الى الغير مع رعاية العلم فالاعلم والاحتياط الاستحبابي لا يجوز فيه الرجوع الى الغير والوجه فيه انه في مورد الاحتياط الوجوبي لا يكون للاعلم رأى ونظر فلا مانع من الرجوع الى الغير الذي يكون صاحب الرأى مع الرعاية المذكورة ضرورة ان ما دل على عدم جواز الرجوع الى الغير انما هو في مورد ثبوت الرأى للاعلم وامام عدمه كما هو المفروض في مورد الاحتياط الوجوبي فلا مانع من الرجوع اليه ، وامافي الاحتياط الاستحبابي فالمفروض فيه ثبوت الفتوى والرأى للاعلم فلا مسوغ للعدول عنه الى غيره بعد تعين

الاعلم للتقليد .

ضرورة انه ليس المراد الرجوع الى الغير بالاضافة الى الاحتياط لمامرماً من ان الاحتياط طريق ثالث في مقابل الطريقتين الاجتهاد والتقليد بل المراد الرجوع اليه بالنسبة الى الفتوى التي تكون مسبوقه بالاحتياط او ملحوقه به ومع ثبوت الفتوى للاعلم وتعيينه للتقليد -- كما هو المفروض -- لامجال للرجوع الى الغير ولو مع الرعاية المذكورة وهذا الفرق وان لم يقع التصريح به في المتن الا انه يظهر منه باعتبار التصريح بجواز الرجوع الى الغير في خصوص الاحتياط المطلق الظاهر في عدم الجواز في مقابله .

نعم هنا شيء قد وقع البحث عنه سابقاً في ذيل المسئلة الحادية عشر المتقدمة وهو ان ما اشتهر من جواز الرجوع الى غير الاعلم في الاحتياطات الوجوبية المطلقة للاعلم هل يكون تماماً على اطلاقه او ان جواز ذلك انما يختص بما اذا كان منشأ الاحتياط الوجوبى عنده عدم تمامية الاستنباط عنده وعدم كماله لديه و اما اذا كان المنشأ عدم تمامية الادلة للحكم باحد الطرفين او الاطراف عنده فلا يجوز الرجوع الى الغير الذى تكون فتويه تعين احدهما او احدها او التخيير وذلك لان مستند رأى غير الاعلم - ح - يكون باطلاً بنظر الاعلم مخدوشاً عنده ، غير قابل للاستناد اليه والحكم على طبقه وهذا امر يكون للاعلم فيه النظر والرأى حيث انه يرى ذلك ويعتقد البطلان فلامجال - ح - للحكم بجواز الرجوع الى الغير .

اللهم الا ان يقال : ان عدم تمامية الدليل عند الاعلم لا يوجب بطلان الحكم وفتوى الغير عنده ضرورة انه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد مع احتمال كون الحكم الواقعى مطابقاً لمدلوله و موافقاً لمفاده وعليه فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأى للاعلم فانه لا رأى له اصلاً بل يمضى على طبق الاحتمال ويجرى على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط .

وبعبارة اخرى البطلان الذي يعتقده الاعلم انما هو بطلان الدليل بمعنى عدم صلاحيته للاستناد في مقام الفتوى لابطلان مضمونه وكونه مخالفاً للواقع ، والرأى الذى يمنع عن الرجوع الى الغير انما هو الرأى بالاضافة الى الحكم الشرعى والاعتقاد بالنسبة اليه ولومن طريق امارة او اصل والذى يكون ثابتاً فى الاحتياطات الوجوبية المفروضة هو الاول دون الثانى وعليه فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع الى غير الاعلم فى مطلق الاحتياطات المطلقة على حاله من الصحة والتمامية فافهم واغتنم .

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق بيد العبد المفتاق الى رحمة ربه الغنى محمد الموحدى اللنكرانى الشهير بالفاضل ابن العلامة الفقيه الفقيد آية الله المرحوم الفاضل اللنكرانى قدس سره القدوسى وحشره الله مع من يحبه ويتولاه من النبى والائمة المعصومين صلوات الله عليه وعليهم اجمعين والرجاء من فضل الله وكرمه ان يكون مقبولاً عنده وان كان غير لائق للقبول وان يوفقنى لاتمام هذا الشرح وان كانت الموانع غير معدودة والمصائب الفردية والاجتماعية ، الدينية والدنيوية متعددة والرجاء من القارئ ان ينظروا اليه بعين الاعماض فانه ليس المعصوم الامن عصمه الله تعالى من الافراد المعدودة المخصوصة .

وكان ذلك فى يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر ربيع المولود من سنة ١٣٩٤ من الهجرة النبوية على مهاجرها الآف الثناء والتحية فى بلدة «يزد» المعروفة بدار العبادة وانامقيم فيها بالاقامة الموقته الاجبارية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرأ انشاء الله تعالى .

فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
	المقدمة
١	في انه يجب على كل مكلف غير مجتهد ان يكون اما مقلداً او محتاطاً
٩	في تقدم الاجتهاد على التقليد وعدمه
١٤	في جواز التقليد للمجتهد وعدمه
١٧	جواز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار
٣٣	الامور التي ينبغي التنبيه عليها في باب الاحتياط
٤٣	في معنى التقليد
٥٠	ادلة جواز التقليد
٦٩	في شرائط مرجع التقليد
٦٩	اشتراط البلوغ فيه
٧١	اشتراط العقل
٧٢	اشتراط الايمان
٧٥	اشتراط العدالة
٧٩	اشتراط الرجوليّة
٨١	اشتراط الحرّيّة
٨٢	اشتراط كونه مجتهداً مطلقاً
٨٧	اشتراط ان لا يكون متولداً من الزنا

- ٨٩ التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة
- ٩٦ جواز العدول من احدهما الى الاخر
- ١٠٦ في تعين تقليد الاعلم وعدمه
- ١٠٨ ادلة لزوم الاخذ بفتوى الاعلم
- ١١٩ ما استدل به على عدم تعين تقليد الأعلم
- ١٣٠ في مرتحية الاورعية
- ١٣٥ في لزوم تقليد الأعلم في مسألة تقليده
- ١٣٧ في جواز التبعض في التقليد
- ١٣٩ في لزوم الاحتياط في زمان الفحص
- ١٤٠ في جواز تقليد غير الأعلم في غير صورة العلم بالمخالفة
- ١٤٢ فيما اذا لم يكن للأعلم فتوى
- ١٤٤ في وجوب العدول اذا قلد من ليس له الأهلية ثم التفت
- ١٤٥ في عدم جواز تقليد الميت ابتداء
- ١٦٢ في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه
- ١٦٩ جواز الرجوع عن تقليد الميت الى الحي الأعلم
- ١٧٣ فيما اذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء او جوازه
- ١٨٢ في انزال وكيل المجتهد بموته دون المنصوب من قبله
- ١٨٥ اذا قلد من يقول ببطلان أعماله السابقة
- ١٨٧ اذا قلد مجتهداً من غير محصل عن حاله ثم شك
- ١٨٨ اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقهه للشرائط
- ١٩٠ فيما يثبت به الاجتهاد وكذا الاعلمية
- ٢٠١ في بطلان عمل الجاهل المقصر دون القاصر او المقصر الغافل
- ٢٠٧ في كيفيته اخذ الفتوى من المجتهد
- ٢١٠ اذا اختلف ناقلان في نقل فتوى المجتهد
- ٢١٣ في وجوب تعلم مسائل الشك والسهو وغيرهما مما هو محل الابتلاء غالباً
- ٢١٦ في حكم الشيخ - قدس سره - بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والسهو
- ٢٢١ فيما اذا كان في عباداته بلا تقليد مدة
- ٢٢٧ في الشك في أنّ أعماله السابقة هل كانت عن تقليد صحيح ام لا
- ٢٣٠ في اعتبار العدالة في المفتي والقاضي

- ٢٣٠ في طرق ثبوت العدالة
- ٢٣١ في حقيقة العدالة وزوال صفتها بارتكاب الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة
- ٢٣٢ في تفصيل الكلام في معنى العدالة ومفهومها لغة وشرعاً
- ٢٥٢ في الكبيرة والصغيرة
- ٢٧٠ في الاصرار على الصغيرة
- ٢٧٩ في اعتبار المروءة في العدالة
- ٢٨٠ فيما جعل أمانة على العدالة في الشريعة
- ٢٨٤ في حكم نقل الفتوى خطأً
- ٢٩٠ فيما اذا اتفق في أثناء الصلوة مسألة لا يعلم حكمها
- ٢٩١ في أنه يعمل الوكيل بمقتضى تقليد الموكل دون الاجير
- ٢٩٥ في اختلاف المتعاملين من جهة التقليد
- ٢٩٦ في حكم الاحتياط المطلق والفرق بينه وبين الاحتياط الاستحبابي
- ٣٠٠ فهرس الكتاب





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 060849740

~~██████████~~
KBL
.F3252
1988
JUZ'1

RECAP

کتابخانه - ۱۳۸۷