

Princeton University Library



32101 077680088

الأجرام والتفليذ

من

التفتيح

في شرح العروة الوثقى

تقرير البحث في الله العظيم

السيد أبو الفتح شمس النحوي

تأليف

الميرزا علي العماد النجفي

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالتَّوَكُّلُ عَلَيْهِ

من

al-Tangīh

التَّنْقِيحُ

فِي تَرْجُومَةِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

تَقْرِيرٌ لِمَجْتَمِعِ إِيْتِمَارِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ أَبُو الْعَاصِمِ الْخَوْئِي

تَأَلَّفَ

الْمَكِّيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ النَّبِيِّ

2276

.15

.756

.2

v.3 pt

مطبعة الآداب - النجف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وله الحمد والمجد

تاريخ الاغتراب

لقد كانت الامم تترامى بهم أمواج الضلال فلا ينقدون من هوة الهوان الا ويقذفون الى أعماق منها سادت فيهم الفوضى وطبنت عليهم العادات الخرافية وحكمتهم النواميس الخزية فمن دماء مهدورة وغارات متتابعة واخلاق وحشية ونظم مهتوكة وسبيل الأمن شائك وسير الانسانية متقهقر يعبدون الحجارة ويشربون الرنق ويقتاتون القد ، اذلة خاسئين ، يخافون أن يتخطفهم الناس .

فظهر بينهم الرسول الأقدس « محمد » صلى الله عليه وآله حاملاً مصباح الهداية هاتفا بما فيه حياة البشر عامة من الطقوس الراقية والتعاليم الالهية والنظم المقدسة فابطل مسعى الالحاد وتفككت عرى الوثنية واندرحت عادات الجاهلية وكان دستور المتكفل للعر الخالد .

الكتاب المجيد

فانه منبع المعارف والعلوم فاستعان به علماء العربية وفقهاء الشريعة واتخذوه الفرق الاسلامية للتدليل على ماذهبوا اليه وركن اليه الفلاسفة واساتذة الطب في المههم من هذه المباحث .

وقد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في اصابة خاصة ايام صاحب الدعوة الالهية بامر منه صاوات الله عليه وآله (١) فان تركه هذا القانون الموحي به اليه في الجرائد والعظام كما عليه المزاعم معرض للتلف والزيادة

(١) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١ ومسند الطيالسي ص ٢٧٠ والمخبر لابن حبيب ص ٢٨٦ وتاريخ الشام ج ٧ ص ٢١٠ وفتح الباري ج ٩ ص ٤٤٠ .

11-9-66 198K

والنقصان مع انه متكفل لأنظمة حياة الأمم وسعادتها فرسول السماء المبعوث
 للاصلاح لا يستسيغ ترك القران متفرقا بين الصبيان والنساء .
 ولم يختلف اثنان في جمع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
 لكتاب الله على حسب النزول (١) وقد رأى ابن النديم مصحفا بخط علي (ع)
 عند أبي يعلى حمزة الحسيني يتوارثه بنو الحسن (٢) كما ختم جماعة من
 الصحابة القران عدة مرات على النبي (ص) (٣) ويحدث محمد بن كعب
 القرظي ان علي بن ابي طالب وعثمان وابن مسعود ختموا القرآن ورسول الله
 صلى الله عليه وآله حي (٤).

وابن العربي المالكي الاندلسي لم يتأخر عما عليه صحيح الاحاديث من
 جمع القران بتمامه ايام النبي (ص) وبامر منه فيقول كان تأليف القران
 ينزل من عند الله تعالى فيبينه النبي لكتابه ويميزه لاصحابه ويرتبه على ابوابه
 الابرائة فانه لم يذكر لهم شيئا ليتبين للخلق ان الله تعالى يفعل ما يشاء (٥)
 وحديث انس بن مالك ينص على ان اربعة من الصحابة جمعوا القران
 على عهد رسول الله (ص) وهم معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد
 احد عمومه واختلفت الرواية عنه في الرابع هل هو أبو الدرداء أو أبي

(١) فتح الباري ج ٩ ص ٤٣ وارشاد الساري ج ٧ ص ٤٥٩ وعمدة القاري

للعيبي ج ٩ ص ٣٠٤ .

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٤٢ .

(٣) تفسير روح المعاني للالوسي ج ١ ص ٢٤ .

(٤) تفسير القرظي ج ١ ص ٥٨ .

(٥) احكام القران ج ١ ص ٣٦٦ .

ابن كعب (١) .

ويستوضح الحاكم النيسابوري جمع القرآن على عهد الرسول (ص) من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع (٢) ويؤكدده مجاهرة ابن عمر في جمعه القران وقرائته كل ليلة غير ان النبي (ص) امره بقرائته في كل شهر (٣) .

السنة النبوية

وهي عبارة عن أوامر النبي (ص) ونواهيہ واعماله بحضرة اصحابه قاصداً تعبید الجادة الموصلة الى الرضوان وتقريره الاعمال التي تاتي بها الصحابة بحضرتہ وهي كالكتاب المجيد في تلکم الاهمية الكبرى لان صاحبها لاينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ، واول من دون الحديث من الشيعة ابو رافع مولى رسول الله (ص) أهده له العباس بن عبد المطلب فاعتقه النبي (ص) وسماه ابراهيم واسلم قديما وهاجر الى المدينة ولازم امير المؤمنين علياً عليه السلام وكان قيّمه على بيت ماله بالكوفة الى ان توفي أول خلافته (٤) .

• رأي السيوطي في نسبه الى الزهري (٥) قابل لتقدم أبي رافع عليه

(١) صحيح البخاري باب فضائل القران وفتح الباري لابن حجر ج ٩ ص

٤٤ باب من جمع القران •

(٢) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١ •

(٣) ارشاد الساري ج ٧ ص ٤٥٩ •

(٤) تأسيس الشيعة ص ٢٨٠ للصدر الكاظمي •

(٥) التدريب ص ٢٤ والاول له ص ١١٢ •

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

لقد ظل الصحابة من بعد الرسول والتابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعة من الاحاديث النبوية ولما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم ولم يكن من تلك الدراري اللامعة ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء الى الرأي والاستحسان مستندين إلى ان الشريعة معقولة المعنى ولها اصول محكمة فهتمت من الكتاب والسنة فكانوا يبحثون عن علل الاحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولم يجمعوا عن الفتوى برأيهم فيما لا يجدون نصاً فيه واشتهروا باصحاب « الرأي والقياس » كما قيل لمقابليهم الواقفين على النصوص فحسب « اهل الظاهر » وكان اكثر اهل العراق اهل قياس واكثر اهل الحجاز اهل حديث وعلى هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعة بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ لما سأله عن علة الحكم : أعراقي انت !؟ (٣) .

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

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

(٢) تاريخ اصبهان ص ١٤٠ .

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

إلى أبي موسى الأشعري : إعرف الأشباه والامثال وقس الامور عند ذلك
بنظائرها واعمد الى اقربها عند الله تعالى واشبهها بالحق (١) .
ومن اخذ بالقياس والاستحسان أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى
سنة ١٥٠ هـ تلقاه من استاذه حماد بن سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ تلميذ ابراهيم
ابن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦ هـ (٢) واعانه على تأسيسه تلميذاه ابو يوسف
القاضي المتوفى سنة ١٨٢ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ (٣) .

وخامة القياس

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

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

ثم قال : يا عبد الله اتق الله ولا تقس فاننا نقف غداً بين يدي الله
تعالى ونحن وانت فنقول قال الله عز وجل وقال رسول الله (ص) وتقول انت
وأصحابك قسنا ورأينا فيفعل الله بنا وبكم مايشاء ان اول من قاس ابليس

(١) صبح الاعشى ج ١٠ ص ١٩٤ .

(٢) حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٨ .

(٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ٢٠٥ .

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

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

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

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

فاستغرب ابان هذا الحكم وتعجب كثيرا لانه عراقي وشايع عند اهل العراق القياس وهو قاض بان قطع الاربعة يوجب اربعين من الابل فقال ياسبحان الله ان هذا كان تبلغنا ونحن بالعراق فنقول ماجاء به الا شيطان فعندها رفع « امام الامة » بصيصاً من القول الحق اهتدى به « ابان » الى الطريق اللاجب وقال له : مهلا يا ابان هذا حكم الله وحكم

(١) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢٢

(٢) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٦١

(٣) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٧٦

رسوله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلثي الدية فاذا بلغت رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست بحق الدين (١).

ولم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب ومالك وجمهور اهل المدينة (٢) ففي الحديث ان ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية اصبع المرأة فيقول له عشرة من الابل قال كم في اثنتين قال عشرون من الابل قال كم في ثلاثة قال ثلاثون من الابل قال كم في اربع قال عشرون من الابل . فقال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها قال سعيد: أعراقي انت؟! قال ربيعة عالم مثبت او جاهل متعلم قال يا ابن اخي انها السنة (٢).

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

وكان مالك بن انس امام المالكية يكثر من اطراء أبي عبدالله جعفر ابن محمد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا الى جعفر بن محمد الصادق (ع)

(١) التهذيب للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٤٤١ طبعة ايران والحاسن للبرقي ج ١ ص ٢١٤ ورواه مالك في الموطأ ج ٣ ص ٦٥ .

(٢) نيل الاوطار ج ٧ ص ٥٦ .

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٩٦ .

(٤) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ واسعاف المبطل برجال الموطأ ص ١٧٦

للسيوطي .

(٥) تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٤٤٩ .

فما رأيتُه إلا صائماً أو مصلياً أو قارئاً للقران وما رأيتُه الا على طهارة (١) ولا يتكلم فيما لا يعينه وهو من العلماء الزهاد الذين يخشون الله ويتقونه حق تقاته (٢) ومن هنا كان يرجع اليه في مشكلات الشريعة (٣) وانكار الذهبي رواية مالك عنه (٤) محكوم بشهادة الاعلام .

عصر الامويين

لقد بقي علماء الحديث رديحاً من الزمن بين حفظه اولاً وتلويته ثانياً حتى ايام الحكم الاموي الذي يصفه احمد امين بقوله : لم يكن الحكم الاموي حكماً اسلامياً يسوى فيه بين الناس ويكافيء فيه المحسن عربياً كان ام مولى ولم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد وانما كان الحكم عربياً والحكام خدمة للعرب على حساب غيرهم وكان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الاسلامية (٥).

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

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

ج ٢ ص ١٠٣ .

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

(٣) تاريخ القضاء في الاسلام ص ٦٢ :

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

(٥) ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٧ .

المسلمون عدم احقية معاوية للخلافة لانه طليق لآئحل له ولم يعتنق الاسلام
إلا كرهاً (١).

لم يهتم الخلفاء في عهد الدولة الاموية بشي من شؤون التشريع الا
قليلا كعمر بن عبد العزيز فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم ورعايتهم كالذي
كان في عهد الدولة العباسية ولم يبذل الامويون محاولة في صبغ تشريعهم
صبغة رسمية فلا ترى في الدولة الاموية مثل أبي يوسف في الدولة العباسية
يحميه الخلفاء ويؤيدونه في التشريع ويوثقون الصلة بينه وبينهم وبين
قضاة الامصار ولا ترى من المشرعين من اتصل بالامويين الا قليلا كالزهري (٢)
وفي العصر الاموي كان المرجع في الفتيا اهل المدينة ولم يقطع الخلفاء
امراً دونهم كما ان فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثاراً في الفقه مكتوبة فانها
ظهرت في العصر العباسي (٣)

العصر العباسي الاول

لما جاء عصر العباسي الاول سنة ١٣٢ وقد اكنسح حكومة الامويين
شجع الخلفاء الحركة العلمية ومدوا اربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية
في ظلهم وترجمت الكتب من اللغات الاجنبية الى العربية وكانت حركة
النهوض اسرع الى العلوم الشرعية من غيرها لانهم فرضوا احقيتهم بالأمر
من غيرهم لانتسابهم الى البيت الاموي وانهم سيثيدون على اطلال الحكومة
الموسومة بالزندقة عند اهل الصلاح نظاماً منطبقاً على سنة الرسول الاعظم

(١) اداب اللغة العربية ج ١ ص ١٩٢ .

(٢) فجر الاسلام ج ١ ص ٢٩٩ .

(٣) اداب اللغة العربية ج ١ ص ٢٠٨ .

صلى الله عليه وآله وأحكام الدين الالهي (١).
لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل والخلاف واتسع المجال للعقول
خاف المنصور الدوانيقي من جراء ذلك تشتت امر الشريعة ودخول الفوضى
في الاحكام فامر انس بن مالك ان يكتب له كتابا يتجنب فيه رخص
ابن عباس وشدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) واراد المنصور ان يحمل الناس
على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف وقر مالك من
عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول الله (ص) على هدى فتبطأ المنصور عن
امضاء فكرته (٢) وتحكى هذه القصة عن الرشيد معه وانه اراد تعليق الموطأ
على الكعبة فلم يوافقها مالك (٣).

وكل منها يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من
اللوحة المحفوظة وفنون المعارف وتأويل القران المجيد واسرار الطبائع وجوامع
التاريخ سجلت اعترافها بذلك .

في هذا العصر تمكن استنباط الاحكام واستقرت اصوله وسمى اهله
بالفقهاء ويرتئي الموفق احمد المكي الحنفي ان ابا حنيفة اول من دون الفقه
ورتب ابوابه (٤).

لكن شافعية الرازي لم تهضم هذه الدعوى فاخذ يناقشه الحساب باثمه
ان اراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شيء وانما اصحابه الذين صنفوا
وان اراد التفريع فقد سبقه اليه الصحابة والتابعون (٥).

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٠٣ :

(٢) تاريخ القضاء في الاسلام ص ٣٩

(٣) طبقات المالكية ص ٣٠

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

(٥) مناقب الشافعي ص ٤٤٠ .

العصر العباسي الثاني

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

عصر المذاهب في الاربعة

اختلف في الاسباب التي اوجبت حصر المذاهب في الاربعة فالذي عليه ياقوت الحموي ان القادر العباسي المتخلف سنة ٣٨١ هـ امر اربعة من علماء الاسلام ان يصنف كل واحد منهم مختصراً على مذهبه فصنف الماوردي الشافعي الاقناع وصنف ابو الحسين القدوري مختصراً على مذهب أبي حنيفة وصنف ابو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً ولم يعرف

(١) تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٣٨ .

(٢) تحفة المحتاج ج ٤ ص ٣٧٦ .

(٣) حصول المأمول من علم الاصول ص ١٨٦ .

(٤) دائرة المعارف مادة جهد .

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

ويحدث ملا عبد الله المعروف بالافندي تلميذ المجلسي في رياض العلماء
اتفاق رؤساء الامة في زمن علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٥٤٣٦ هـ
على تقليل الراء في الاحكام الشرعية لثلا يوجب كثرة الخلاف قلة الوثوق
بالشريعة المقدسة فتلحق بالاناجيل المبتدعة ولحصر ذلك عينوا مبلغاً من
المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسمياً فاستطاع ارباب المذاهب الاربعة
ان يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عدتهم وعددهم وتأخر غيرهم ولم
يوافق الشيعة الامامية على هذا وعجز الشريف المرتضى عن اقناعهم فتقررت
المذاهب الاربعة عند الدولة رسمياً ودرس غيرها (٢).

وهذه الحكاية لا تتباعد عما حكاه الحموي لان الشريف المرتضى عاصر
القادر بالله في كثير من السنين فيمكن أن ترتقي الدولة مالاً خطيراً لقطع
المعاذير وتقليل الراء كما ان من المحتمل ان القادر بالله غرس هذه البذرة
وتم نتاجها وتحكمت اصولها في زمن الملك «بيبرس» الذي يحدث المقريري
عنه بقوله :

لما كانت سلطنة الملك الظاهر «بيبرس البندقداري» ولي بمصر
القاهرة اربعة قضاة شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي واستمر ذلك من سنة
٦٦٥ هـ حتى لم يبق من مجموع امصار الاسلام مذهب يعرف من مذاهب
اهل الاسلام سوى هذه المذاهب الاربعة وعقيدة الاشعري ابي الحسن علي
ابن اسماعيل وعملت لاهل المدارس والربط في سائر ممالك الاسلام وعودي
من تذهب بغيرها وانكر عليه ولم يول قاض ولا قبلت شهادة احد ولا

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

(٢) روضات الجنات ص ٣٨٥ الطبعة الاولى .

قدم للخطابة والامامة والتدريس ما لم يكن مقلداً لاحد هذه المذاهب وافقى فقهاء الاسلام طول هذه المدة بوجود اتباع هذه المذاهب وتحريم ماعداها والعمل على هذا الى اليوم (١) هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتهاد المسلمين في الفقه وارتقائه .

الاجتهاد عند الامامية

ان اصحابنا الامامية قد اذعنوا لقانون الخلافة الالهية الكبرى التي لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها ووقف اصحابه في مواطن عديدة على اسماء من يلي امر الامة من بعده من ابنائه الاقلسين بعد سيد الاوصياء امير المؤمنين (ع) ووضح مامنحهم الباري عز وجل به من العلم باسرار الطبايع وحوادث الكون من خير وشر وكان الاصحاب يتحفظون بما تحملوه عن ائمتهم عليهم السلام من الاحاديث في فقه الشريعة واثارها حتى ان ابان بن تغلب وهو راوٍ واحد حدث عن أبي عبد الله عليه السلام بثلاثين الف حديث (٢) وتضافر النقل ان اربعة الاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من اجوبة مسائله اربعمائة كتاب عرفت بالاصول الاربعمائة (٣) كلهم من اهل العراق والحجاز والشام وخراسان (٤).

وهذا غير مادون عن السجاد والباقر والائمة بعد الصادق عليه السلام

(١) الخطة المقرزية ج ٤ ص ١٤١ .

(٢) الوجيزة للبهائي .

(٣) المعبر للمحقق ص ٥ .

(٤) مقدمة الذكرى للشهيد الاول .

فقد جمع اصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على الاصول الاربعمائة بكثير (١) ولم تنزل تلكم الاحاديث محتفظاً بها في موسوعات هامة كالاصول الاربعة :

« الاول من الاصول » : الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٢٩هـ الفه في حياة السفراء عن الامام المنتظر عجل الله فرجه ويحكى ملا خليل القزويني في شرح الكافي انه عرض على « ولي العصر » عليه السلام فاستحسنه وفي نص الشهيد الاول محمد بن مكي المستشهد سنة ٧٨٦هـ زيادة احاديثه على الصحاح الستة فقد احصيت احاديثه الى ستة عشر الف ومائة وتسعة وتسعين حديثاً مع ان احاديث البخاري بحذف المكرر اربعة الاف ومثله صحيح مسلم بحذف المكرر واحاديث الموطأ وسنن الترمذي والنسائي لاتبلغ عدد صحيح مسلم .

على ان الشيخ الكليني كما يقول عنه الوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٨هـ عانى في جمعه المشاق بمسافرته الى البلدان والاقطار واجتماعه بشيوخ الاجازات وقرب عصره من ارباب الاصول الاربعمائة والكتب المعول عليها ومضى له على تاليفه عشرون سنة (٢).

« الثاني من الاصول » : من لا يحضره الفقيه ، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفى بالري سنة ٣٨١هـ
 « الثالث والرابع من الاصول » : التهذيب والاستبصار ، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى والمدفون بداره في النجف الاشرف سنة ٤٦٠هـ

وقد جمع هذه الاصول الاربعة مع زيادة بعض الشرح عليها من

(١) نهاية الدراية للسيد الصدر ص ٢١٣ والدراية ص ٤٠ .

(٢) نهاية الدراية ص ٢٢٠ للسيد الصدر .

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

وأما المجلسي الثاني محمد باقر بن المجلسي الأول محمد تقي المتوفى باصفهان سنة ١١١٠ هـ فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنة في الحديث والفقه والرجال والسيرة والفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فاودعها في دائرة المعارف المحمدية المسماة بـ (البحار) في ست وعشرين مجلدا وهذه الكتب التي معنا إليها كلها مطبوعة ومنشرة في الافاق .

اول من فتح باب الاستنباط

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

(١) في اجازة السيد حسن الصدر للشيخ اغا بزرك الطهراني: توفي ابن الجنيد سنة ٣٨١ هـ وفي قصص العلماء ص ٣٢٥ كان من مشائخ المفيد ومعاصر العماني والمعز البوهي وله اجوبة مسائل المعز البوهي وذكر ملا عبد الله التوني في الوافية انه رجع عن القول بالقياس .

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

الاجتهاد في الفروع السابقة

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

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

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

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

(٣) رجال النجاشي ص ٣٦ طبعة الهند .

(٤) الفهرست ص ٥٤ .

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

وتابعها (٣) في استخراج المسائل الفقيهه شيخ الطائفة والمناضل عن مذهبهم مع مهارة في الجدل وبصيرة في مناظرة اهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة (٤) وحسن البيان والصبر مع الخصم (٥) المخاطب من صاحب العصر عجل الله فرجه بالاخ الولي المخلص في ودنا الشيخ المفيد (٦) وهو محمد بن محمد ابن النعمان العكبرى المتوفى ببغداد سنة ٤١٣ هـ المدفون في داره سنين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام (٧).

وكان كتابه « المقنعة » مدار الدراسة بين العلماء . يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي عن السيد محي الدين ابن زهرة انه قرأ المجلد الاول من المقنعة للشيخ المفيد ومعظم المجلد الثاني في سنة ٥٨٤ هـ ولم يبلغ عشرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبي المكارم حمزة بن زهرة الحسيني وقد نيف على السبعين واخبره انه قرأه بتمامه ولم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكيين ابي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلبي وهو طاعن في السن واخبره انه قرأه على الشريف النقيب ابي الوفاء الخمدي

(١) قصص العلماء ص ٣٢٤ للتكايني .

(٢) روضات الجنات ص ١٦٨ الطبع الأول .

(٣) الفوائد المدنية ص ٣٠ .

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

(٥) الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيد ج ١ ص ١٤١ .

(٦) نسختي التوقيع من الحججة (ع) اليه .

(٧) رجال النجاشي ص ٢٨٧ ولؤلؤة البحرين للبحراني .

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

وبمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدي عن الشيخ المكين أبي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلي عن النقيب الخمدي الموصلي عن الشيخ المفيد (٢).

وعلى هذا الضوء ألف علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ الناصريات والانتصار في الفقه المقارن والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ « المبسوط » وكان حافلا بالفروع الفقهية وناظر أهل السنة في كتابه « الخلاف » مع بسط في الأدلة وكتابه « النهاية » محل انظار العلماء في التدريس كالشرايع للمحقق الحلي في العصر الحاضر وبهذه المناسبة كان لها شروح متعددة (٣).

وألف محمد بن احمد بن ادريس الحلي المتوفى سنة ٥٩٨ السرائر والمحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ الشرايع ومختصر النافع والمعتبر في الفقه المقارن والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المتوفى سنة ٧٢٦هـ القواعد والتحرير والارشاد والتذكرة والمنتهى كلاهما في الفقه المقارن والشهيد الاول محمد بن مكي بن محمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٧٨٦هـ الذكرى والقواعد وغيرها والشهيد الثاني علي بن احمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٩٦٦هـ المسالك وروض الجنان وغيرها .

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

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

(٢) مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٣٦٩ .

(٣) مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٥٠٦ .

عن جادة القياس المكدسة باشواك الخطأ والتضليل مستضيئين في ذلك باحاديث
أئمتهم الذين لا ينطقون عن الهوى وإنما هو تعليم من (عزيز علم) بما
أودعه فيهم من القوة القدسية النورية التي بها تمكنوا من استعلام ما يحدث
في الكائنات وهي المعبر عنها بروح القدس في بعض الاخبار .

الجامعة الكبرى للشيعة

كانت مدينة النجف الاشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان لدرس
الفنون والمعارف الالهية منذ هبط اليها شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن
الطوسي بعد أن لاقى ببغداد من الخنابلة غصصا وكابدا مالا يغض الطرف
عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ٤٤٨ و احرقوا كتبه واثاره ونهبوا
داره (١) وجرى لهم مع شيوخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع
واشنع حتى اخبره عميد الجيوش الى خارج بغداد في سنة ٣٩٣ و سنة
٣٩٨ غير ان شفاعاة علي بن مزيد ارجعته الى مقره ببغداد (٢) كما نهبوا
دار الشريف المرتضى في سنة ٤٢٢ وقتلوا جماعة من الشيعة (٣).

في سنة ٥٤٤٨ حل الشيخ الطوسي هذه البقعة المغمورة بالفيوضات
الالهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانضوى اليه أهل الفضيلة ممن قطنها
قبلها للاقتباس من اثاره والاستضاءة من معارفه التي حباه المهيمن سبحانه
بها وتزاحمت العلماء على الانتهاال من بحره المتموج باسرار اهل البيت (ع)
وكانت حلقات مجالس الدراسة ورواية الحديث في ايامه وثيقة الاطراف
واصبحت « النجف » مركزاً للزعامة العلمية وجامعة كبرى لنشر الفقه

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

(٢) كامل ابن الاثير ج ٩ ص ٦٩ و ص ٧١ و المنتظم ج ٧ ص ٢٣٨ .

(٣) البداية لابن كثير ج ١٢ ص ٣١ .

والاصول والحديث والتفسير والفلسفة العالية والرجال والأدب ولم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف والتدرج من صف لآخر يتلقى التلاميذ دروسه من استاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه .
 وانما هناك حلقات تضم الفاضل والافضل وغيرها يلقي عليهم الاستاذ نتيجة بحثه عن ادلة الأحكام وتضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره والملكة المرتكزة فيه ويجزم بما ينتج عنده فيفيضه على الطلاب وبهذا تتجلى مقدرة الاستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة وحتى اذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من اصولها يمنحه الاستاذ الشهادة بالاجتهاد فيؤب الى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى « النجف الأشرف » ما هو أعز عنده من كل نفيس للتبشير والدعوة الى دين التوحيد دين السلام والامن دين التضامن والعطف دين الاخاء والحرية وبه يسترشد الضال ويتفقه الجاهل ويقام الأمت والإاود ويكون هو الفرد الاكمل لقوله تعالى : فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (١) .

ولقد تخرج من هذه الجامعة مئات العلماء الاعلام الذين حازوا بفضل جدهم وسعيهم اقصى مراتب الاجتهاد وآثارهم في الفقه والاصول والعقائد والتفسير والفلسفة والرجال كلها موجودة احتفظت بها رجال العلم والادب وقد سدت فراغا كبيرا في المكتبة العربية .

والفضل في نشرها وتسهيل الوصول اليها يعود الى الامة الفارسية المركزة على التشيع الصحيح فانها التي اخرجت من المطابع الآفا منها في مختلف الفنون ولولا هذه الامة الساهرة لما فيه حياة المذهب لانهار التشيع من اصله لازالت مكلوأة بنظرات رحيمة من (حجة العصر) عجل الله فرجه ولما اجاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي داعي السماء في سنة

١٤٦٠ هـ بعد ان اقام في النجف اثني عشر سنة قام ولده أبو علي الحسن ابن محمد مكانه فانعكف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذوا الفضل في رواية الحديث واستشهدوه على ماتحلوا به من ملكة الاجتهاد الصحيح واماليه المطبوع مع امالي ابيه بصور الحقيقة باجلى مظاهرها .

الاجتهاد المعاصر

واستمرت الهجرة الى « النجف » من ذلك العهد الى العصر الحاضر وان تحلت باعلام الامامية « الحلقة والخابر وسامراء » في فترة من الزمن لكن حلقات الدراسة في هذه (الجامعة) متواصلة ولا يتحمل المقام وصف الثقافة في تلك العصور متسلسلا الى ايام السيد بحر العلوم فالشيخ الاكبر كاشف الغطاء الى مجدد المذهب في كتابه الحاوي لما حرر من مسائل الشريعة مع تحقيق عميق « صاحب الجواهر » فاذعن اولوا النهي بفضله وتسايقوا الى اختزان جواهره والاقتباس من ارائه الثاقبة .

وحيث ان المولى تعالت اباديه لم يخل الارض من مصلح مجاهر بالدعوة الالهية يزيح الاوهام ويدعوا الى سبيل ربه بالحكمة ويرشد الى الطريقة المثلى غمر الفيض الربوبي شخصية شيخنا « الانصاري » ومنحته المشيئة القدسية مواهب ميزته على من تقدمه من الاعلام فكان مرموقا في الفضائل جمعاء . لذلك اتخذ رواد المعارف كتابيه « الرسائل » في اصول الفقه و « المتاجر » في الفقه الجعفري اساس التعليم والدراسة العالية واكثر المحققون من تلامذته وغيرهم من التعليق عليها والتنبيه على ما فيها من دقائق العلم .

وكان للدراسة فيها أيام شيخ المحققين المولى محمد كاظم الخراساني نور الله ضريحه سوق رابح فلقد هبط هذه المدينة (النجف) في أيامه الجرم الغفير من العلماء للاستضاءة من ارائه وتحقيقاته وقام من بعده اساتذة الفن من الاعلام المحققين يفيضون على الطلاب ما انتهلوه من بحر علم آل محمد (ع) المتموج بالحكم والاسرار ويزودونهم نتائج افكارهم الثمينة .

حتى انتهى الدور الى فخر المحققين وعمدة الفقهاء المبرزين « السيد أبو القاسم الخوئي » المميز من المولى الجليل تعالت نعمائوه بالذكاء المتوقع واصابة الرأي ولا اغالي اذا قلت : باحث ارباب المعقول ففاقهم ودارس الاصوليين فاذعنوا له وجرى مع المفسرين فحاز قصب السبق وناظر المتكلمين ففلقهم وكتابه في مقدمة التفسير « البيان » حافل بما لم تصل اليه افكار النابهن ولم يسبقه المتقدمون في كثير مما كشف الغطاء عنه .

فلقد غاص بحر الشريعة واستخرج لثالثه الناصعة ولمس الحقايق الراهنة واماط الستار عن كثير مما اشكل على الفحول والاكابر واوضح السبيل الى تفاريع المسائل وانا المنهج الى درس كليات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء لدرس اصول الشريعة وفقهها .

ومحاضراته في حل « فروع العروة الوثقى » تشهد له بفقاهة عالية واستنباط دقيق .

وقد أحكم اسرار فصولها ونظم دراريها ببيان سهل وعبارة انيقة . العلم الفرد والمجاهد الاوحد حجة الله الواضحة وبينته الالامعة المحقق « الميرزا علي الغروي التبريزي » لازال مغهورا باللطف الربوبي فجدير بمتنجع الحقايق المسابقة الى الاحتفاظ بتقريراته لدرس الاستاذ الاكبر « السيد الخوئي » المسماة « بالتنقيح » ولا بدع ممن منحه المولى سبحانه ذكاء وقادا وفطنة مصيبة وحافضة قوية الحقته بالحفاظ المعدودين فكان موثلا رواد العلم بين من يستوضح منه ما لم تصل اليه فاكرته وبين من ينسخ ما جمعه من ثمرات بحوث اسانذته فالى الباري عز وجل ابتهل بادامة عنايته بهذه الشخصية الالامعة ليرتوي طلاب المعارف من مخير آرائه ويستضيء رواد الحقايق بثاقب افكاره ، مد الله تبارك وتعالى في ايامه الزاهية وافاض عليه لطفه الذي يلحقه بالعلماء المحققين « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين » .

النجف الاشرف ٥/ محرم الحرام سنة ١٣٨٦ هـ عبد الرزاق الموسوي المرقم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد قد تم في العلامة المحقق حجة الاسلام غرة عيني الا عمر الشيخ الميرزا على الخرد
البريزي دامت تايداته هذا الجزء من كتابه (التبقيح في شرح العروة الوثقى)
في مسائل تتعلق بالاقتصاد والتعليق والاختياط من تقرير اجابنا وقد اجابنا
في استيعاب ما القيت من محاضرات في العقيدة الاسلامي على طلاب المدرسة العلمية
والاحاطة بتفاصيلها ودقائقها فاسخ عليها حلة نراه من اسلوب الرصين وبيان
المتين فجمع فيه بين دقة الضبط وحلاوة البيان وانى ابانك له هذه المواهب
واقدر فيه هذه القابليات يترفي ان بلغ من العلم هذا المبلغ الذي صار يعجب
عليه ومن نعم الله والانه ان تصبح المدرسة العلمية متعظشة لمجوده في نشر
العلم جعله الله قدوة العلماء العالمين واخذ بيده الى ما فيه المزيد من الرقي
وقد استجاز في طبع هذا الجزء وسائر اجزاء كتابه فاجرت له بذلك
واعماله بدوام التوفيق والطرد التام والتدبير انه نعم الوهاب
في شهر جمادى الثانية ابوالقاسم البريزي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
محمد ، وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم إلى يوم الدين .
وبعد فقد سبق أن وعدنا رواد العلم الشريف المعاودة إلى تحرير مسائل الاجتهاد
والتقليد من كتاب « العروة الوثقى » للامام الفقيه السيد محمد كاظم الطباطبائي
طاب رمله :

وبعد أن فرغنا من تنسيقها واعدادها - منذ عهد غير بعيد - عزمنا على
طبعها اجابة للطلب المتواصل من جسمٍ غفير من رجال العلم وحمة الفقه دامت -
تأييداتهم - غير أن الاهتمام والانصراف إلى نشر كتابنا « التنقيح » اجزاء متتالية
حال دون ذلك .

ولما أن تكرر الطلب من شتى الجهات الذي ظل يحفزنا على اخراجها آونة
بعد اخرى بادرنا إلى نشرها قبل اصدار الجزء الرابع مُتَكَلِّين في ذلك على الله
سبحانه ومستمدين من تأييداته ، إنه نعم الوهاب ،

المؤلف

الأجر شأ والتقليد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

(١) وهل هذا الوجوب شرعي : نفسى أو طريقي أو غيرى أو أنه عقلى ؟
الصحيح أنه عقلى ومعنى ذلك أن العقل يدرك أن في ارتكاب المحرم وترك
الواجب من دون استناد إلى الحجة استحقاقاً للعقاب كما أن في ارتكاب المشتبهات
احتمال العقاب لتنجز الاحكام الواقعية على المكلفين بالعلم الاجمالى أو بالاحتمال كما
يأتى تفصيله فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب وهذا
يحصل باحد الامور الثلاثة :

فان المجتهد إما أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجدان كما في القطعيات
والضروريات وهو قليل وإما أن يعمل على طبق ما قطع بحجته من الامارات
والاصول كما أن المقلد يستند إلى فتوى المجتهد وهو حجة عليه على ما يأتى في مورده
وأما العامل بالاحتياط فهو يأتي بعمل يسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب اذا
وجوب الأمور الثلاثة عقلى بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

ويترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهد والتقليد والاحتياط على
مانئيه في الفرع السابع إن شاء الله وليس هذا الوجوب غيرياً ولا طريقياً ولا نفسياً .

أمّا عدم كونه غيرياً فلان مقدمة الواجب - على ما بيناه في محله - ليست بواجبة شرعاً وليس أمرها مولوياً بوجهه وإنما هي واجبة عقلاً لعدم حصول الواجب إلاّ بها .

على أنا لو سلمنا وجوب المقدمة فليس الاحتياط مقدمة لآتي واجب فان ما أتى به المكلف إما انه نفس الواجب أو أنه أمر مباح وهو اجنبي عن الواجب رأساً لا أنه مقدمة لوجود الواجب وتحققه بلا فرق في ذلك بين أن يكون اصل الوجوب معلوماً وكان التردد في متعلقه كما في موارد الاحتياط المستلزم للتكرار وبين أن يكون اصل الوجوب محتملاً كما في موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار ومعه كيف يكون الاحتياط مقدمة لوجود الواجب ؟ !

نعم ضم أحد الفعلين إلى الآخر مقدمة علمية للامتنال لأن به يحرز الخروج عن عهدة التكليف المحتمل وكذلك الحال في الاحتياط غير المستلزم للتكرار ، لا أنه مقدمة وجودية للواجب ليجب أو لا يجب هذا كآله في الاحتياط .
وكذلك الاجتهاد والتقليد لانها في الحقيقة عبارتان عن العلم بالاحكام ومعرفتها، ولا يكون معرفة حكم آتي موضوع مقوماً لوجود ذلك الموضوع ومقدمة لتحققه بحيث لا يتيسر صدوره ممن لا يعلم بحكمه فهذا كرّد السلام فانه ممكن الصدور ممن لا يعلم بحكمه وكذلك الحال في غيره من الواجبات اذ يمكن أن يأتي بها المكلف ولو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالماً بحكمها فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد او التقليد .

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

وأما عدم كونه وجوباً طريقياً فلأن المراد به ما وجب لتنجز الواجب

او التعذير عنه وليس الاحتياط منجزاً للواقع بوجه لما سيأتي من أن الاحكام الواقعية انما تنجزت بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال لمكان الشبهة قبل الفحص أو لوجود الامارات القائمة عليها في مظانها كما تأتي الاشارة إليه فالاحكام متنجزة قبل وجوب الاحتياط لا انها تنجزت بسببه فلا معنى للوجوب الطريقي بمعنى المنجزية فيه ، كما لا معنى له بمعنى المعذرية لانه لا يتصور في الاحتياط مخالفة للواقع ليكون وجوبه معذراً عنها لانه عبارة عن اتيان الواقع على وجه القطع والبت فلا تتحقق فيه مخالفة الواقع أبداً اذاً ، لا معنى محصل للوجوب الطريقي في الاحتياط :

وأما الاجتهاد والتقليد فقد يبدو للنظر انهما كالاختياط لا معنى للوجوب الطريقي فيهما بالاضافة الى التنجز لان الاحكام الشرعية - كما اشرنا اليه - تنجزت قبل الامر بهما من جهة العلم الاجمالي او الاحتمال لانها تنجزت بسببهما. ثم على فرض عدم العلم الاجمالي من الابتداء او انحلاله بالظفر بمجمله معتد بها يستند التنجز إلى الامارات القائمة على الاحكام في مظانها لان بها يستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا انها تنجز بالاجتهاد ومن هنا لوترك الاجتهاد رأساً كانت الاحكام متنجزة في حقه واستحق بذلك العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع هذا في الاجتهاد ومنه يظهر الحال في التقليد لتنجز الاحكام الواقعية بوجود فتوى من وجب على العامي تقليده وان ترك تقليده لا أنها تنجز بالتقليد فالوجوب الطريقي بمعنى التنجز لا محصل له بالاضافة إلى الاجتهاد والتقليد .

نعم الوجوب الطريقي بمعنى المعذرية فيها صحيح كما اذا فتى المجتهد بما أدى إليه رأيه وعمل به مقلدوه ولكنه كان مخالفاً للواقع فان اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفة عملهما للواقع إلا أن ذلك لا يصحح القول بالوجوب الطريقي في الاجتهاد وعديله وهو ظاهر هذا .

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

بالاحكام . وقد يفرض في موارد عدمه من الابتداء أو وجوده وانحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الاحكام .

أمّا الصورة الأولى : فالحال فيها كما بيناه لأنه لا معنى للوجوب الطريقي حينئذ فان مفروض الكلام تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالي فلا مجال لتنجزها ثانياً بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد .

وأمّا الصورة الثانية : فلا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط وعدليه طريقاً اي منجزاً للواقع وذلك : لأن أدلة الأصول الشرعية كما بيناه في محله غير قاصرة الشمول لموارد الشبهات الحكمية قبل الفحص ومقتضى ذلك أن الاحكام الواقعية لا تنجز على المكلفين في ظرف عدم وصولها إذا يكون التنجز مستنداً إلى وجوب الاحتياط أو الى تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لولا الامر به لم يكن اي موجب لتنجز الواقع على المكلفين .

ومن ثمة قلنا في محله أن ايجاب الاحتياط طريق لا محالة لما أشرنا من أن اداة الأصول الشرعية شاملة لموارد الاحتياط وهو يقتضى عدم تنجز الأحكام قبل الوصول فلو وجب معه الاحتياط فعناه أن الواقع منجز على المكلف بحيث لو ترك الواقع بتركه العمل بالاحتياط لاستحق العقاب على مخالفته وهو معنى الوجوب الطريقي ثم ان بماحققناه ينكشف أن مجرد وجود الحجة الواقعية لا يترتب عليه التنجز بوجه لولا ادلة وجوب الاحتياط أو تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد فان الحجة الواقعية لا تزيد على الأحكام الواقعية في أنها لاتصحح العقاب الموصول الى المكلف ثم ان كون التقليد في موارد عدم العلم الأجمالي واجباً طريقاً يبتني على أن يكون معناه تعلم فتوى المجتهد أو اخذها . وأمّا بناء على ما هو الصحيح عندنا من انه العمل استناداً الى فتوى المجتهد فالتقليد نفس العمل ولا معنى لكونه منجزاً للواقع فالمنجز على هذا هو الامر بالتعلم بالتقليد أو الاجتهاد .

وأما عدم كونه وجوباً نفسياً فاعله أو ضح من سابقه وذلك لانه لاوجه له سوى توهم أن تعلم الاحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد: من أن طلب العلم فريضة (١) وقوله عز من قائل: فسنلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٢) وغيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الاردبيلي « قدّه » وتبعه بعض المتأخرين إلا أنا بيّنا في محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسى وانما التعلم طريق إلى العمل ومن هنا ورد في بعض الأخبار أن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلا عملت؟ فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت؟ (٣) فترى أن السؤال أو "لا" انما هو عن العمل لا عن التعلم ومنه يستكشف عدم وجوبه النفسى وانه طريق إلى العمل و"لا" لكان اللازم سؤال العبد اولاً عن التعلم بان يقال له ابتداء: هلا تعلمت. وتفصيل الكلام في عدم وجوب التعلم موكول إلى محله على أننا لو سلمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسى في تلك الطرق وجعل الاحتياط عدلاً للاجتهاد والتقليد مما لا محصل له وذلك لان الاحتياط انما

(١) راجع ب ٤ من ابواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به من الوسائل.

(٢) النحل: ١٦، ٤٣، الأنبياء: ٢١، ٧.

(٣) هذه مضمون ما رواه الشيخ في أماليه قال: حدثنا محمد بن محمد يعني

المفيد قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد (ع) وقد سئل عن قوله تعالى « فلله الحجة البالغة » فقال: ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبي كنت عالماً؟ فان قال: نعم قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة. راجع تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبع الحديث وكذا في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالى المفيد.

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

هو الاثيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقة لا أن الاحتياط تعلم له لضرورة أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلا أنه قاطع بالامتثال وجازم باتيانه المأمور به على ما هو عليه فلا وجه لوجوب النفسى في الاحتياط . نعم لا بأس به في التقليد والاجتهاد نظراً الى انها تعلم للاحكام هذا اذا فسرنا التقليد بما يرجع الى تعلم فتوى المجتهد . وأما اذا فسرناه بما يأتي في محله من أنه الاستناد في العمل إلى فتوى الغير وأن تعلم الفتوى ليس من التقليد في شى فلا يمكن أن يقال ان التقليد تعلم للاحكام بل التقليد هو الاستناد الى فتوى المجتهد والتعلم طريق إليه .

وأما احتمال أن يكون الوجوب النفسى في تلك الطرق مستنداً إلى المصلحة الواقعية الباعثة على الايجاب الواقعي فيدفعه : أنه إنما يتم فيما اذا اثبتنا وجوبها شرعاً فانه في مقام التعليل حينئذ يمكن أن يقال ان وجوبها منبعث عن نفس المصلحة الواقعية إلا أنه أوّل الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد والاحتياط . نعم لا بأس بذلك في التقليد بناء على دلالة الاذاعة على وجوبه الشرعى كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين « قده » .

فالمحصل إلى هنا أن الاجتهاد وعدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الاعم من النفسى والغبرى والطريقى وإنما وجوبها متمحض في الوجوب العقلى بالمعنى الذي قررناه آنفاً .

(١) بل وفي عاديته بل في كل فعل يصدر منه على ما يأتي من الماتن « قده »

في المسألة التاسعة والعشرين فلاحظ .

(٢) لأن الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف بوجوداتها فلا يمكن

معه الرجوع الى البرائة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف في موارد الاحتمال وذلك للعلم الاجمالى بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة إذ لا معنى

لشريعة العارية عن آتى حكم . ولا تجرى الاصول النافية في أطراف العلم الاجمالى أصلاً في نفسها ، او أنها تتساقط بالمعارضة .

ثم لو فرضنا أن المكلف ليس له علم اجمالى بوجود أي حكم الزامى من الابتداء أو أنه كان إلا انه قد انحل بالظفر بجملة متعدد بها من الأحكام أيضاً لم يجوز له الرجوع إلى الأصول النافية في موارد احتمالها وذلك لأنه من الشبهة قبل الفحص وقد بينا في محله أنه لا مورد للأصل في الشبهات الحكمية قبل الفحص فان الحكم الواقعي ينتج حينئذ بالاحتمال، والنتيجة أن الأحكام الواقعية منجززة على كل مكلف إماماً للعلم الاجمالى وإماماً بالاحتمال . واذا لم تجر البرائة في الأحكام الواقعية عقلاً ولا نقلاً ولا استصحاب العدم لم يكن بد من الخروج عن عهدة امتثالها حيث أن في مخالفتها استحقاق العقاب وطريقه منحصر بالاجتهاد والتقليد والاحتياط وذلك :

لأن المكلف إماماً أن يستند في عمله الى ما علم بحجتيه وجداناً او تعبداً فهو الاجتهاد والعمل به يقطع بانه قد ترك الحرام واتى بالواجب ويجزم بخروجه عن عهدة ما توجه إليه من الأحكام . وإماماً أن يستند في أعماله الى قول الغير وهو المعبر عنه بالتقليد الا أن القطع بفراغ الذمة بسببه انما هو فيما اذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد - ولو بالارتكاز - لارتكاز رجوع الجاهل الى العالم عند العقلا وذلك لان قول الغير ليس بحجة عليه في نفسه ولا يمكن أن تثبت حجية قول الغير بالتقليد وقول الغير لان هذا القول كالقول الأول يتوقف حجتيه على دليل فلو توقفت حجية قول الغير على التقليد وقول الغير لدار أو تسلسل .

لا نانتقل الكلام إلى القول الثاني ونقول إن حجتيه إماماً أن تستند إلى الاجتهاد او إلى التقليد وقول الغير فعلى الأول نلتزم به في القبول الأول من دون تبديد المسافة واثبات حجتيه بالقول الثاني . وعلى الثاني ينقل الكلام إلى القول الثالث فان

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

نعم لا بأس بالتقليد في فروع كجواز تقليد غير الاعلم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتي في محله إلا أن اصل مشروعية التقليد لا بد أن يكون بالاجتهاد فالمقلد - باجتهاده - يعمل على فتوى المجتهد وهو يعمل على ما قطع بحجيته من الامارات والأصول وإماماً أن يعمل بالاحتياط بأن يأتي بما يحتمل وجوبه ويترك ما يحتمل حرمة إلا أن الاحتياط لا يتمشى في جميع المقامات إماماً لعدم امكانه كما في موارد دوران الامر بين المخذورين ، وموارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من اتيانها وإماماً لاحتمال عدم مشروعيته كما اذا كان محتمل الوجوب عبادة واحتمل المكلف عدم جواز الامتثال الاجمالي في العبادات عند التمكن من امتثالها تفصيلاً - اجتهاداً أو تقليداً - وحيث انها عبادة يعتبر فيها قصد القربة ولا يتمشى ذلك مع احتمال الحرمة فلا يسوغ للمكلف الاحتياط في مثلها . اللهم إلا أن يبنى على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتى بجوازه في تلك المقامات فالاحتياط لا يكون طريقاً إلى القطع بالفراع في جميع الموارد .

وبما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهدة الاحكام الواقعية المنجزة على المكلفين وان كان منحصراً بالاجتهاد والتقليد والاحتياط إلا أن الاخير ليس في عرض الأولين بحسب المرتبة بل في طولها نعم يصح عدّه في عرضها من حيث العمل لان العمل إما أن يكون بالاجتهاد او التقليد او الاحتياط ، كما ظهر أن التقليد ايضاً كذلك لانه في طول الاجتهاد بحسب المرتبة لا في عرضه فالاجتهاد هو الاصل الوحيد وهو التصدي لتحصيل القطع بالحجة على العمل لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع .

مباحث الاجتهاد

ويقع الكلام فيه من جهات :

١ - تعريف الاجتهاد

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بالضم وهو لغة : الطاقة ، أو أنه من الجهد بالفتح ومعناه : المشقة ويأتي بمعنى الطاقة ايضاً ، وعليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة سواء أخذناه من الجهد - بالفتح - أو الجهد - بالضم - وذلك لان بذل الطاقة لا يخلو عن مشقة وهما أمران متلازمان . هذا بحسب اللغة .

وأما في الاصطلاح فقد عرفوه بـ « استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي » وتعريف الاجتهاد بذلك وإن وقع في كلمات أصحابنا « قدس الله أسرارهم » إلا أن الاصل في ذلك هم العامة ، حيث عرفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظن في الأحكام الشرعية . ومن هنا أخذوه في تعريف الاجتهاد ووافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملائمته لما هو المقرر عندهم من عدم الاعتبار بالظن في شئ وأن العبرة انما هي بما جعلت له الحجية شرعاً سواء أكان هو الظن أو غيره ، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلزم به الامامية بتاتاً .

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

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

بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال ولا جله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ وهو لا يتحصل إلا بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالاحكام من دون متابعة الغير - كما في الاجتهاد - أو بمتابعته - كما في التقليد - حيث أن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب في كل ما يفعله ويتركه لاحتمال حرمة أو وجوبه والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

ومن البسيى أن المجتهد أعنى من له ملكة الاستنباط من غير أن يستنبط ويتصدى لتحصيل الحجة ولا في حكم واحد كغيره يحتمل العقاب في كل من أفعاله وتروكه ومع له لابد له ايضاً إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً . وبهذا ينكشف أن الاجتهاد الذي يعد عدلاً للتقليد والاحتياط ليس هو بمعنى الملكة ، وإنما عناء تحصيل الحجة على الحكم الشرعى بالفعل اعنى العمل والاستنباط الخارجيين لانه المؤمن من العقاب ولا اثر في ذلك للملكة وتوضيحه :

أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من الملكات إذ الملكة في مثلها إنما يتحقق بالعمل وبالزولة كدخول الخدوف والتصدى للمهاك فان بذلك يضعف الخوف متدرجاً ويزول شيئاً فشيئاً حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة وغيرها من الامور المهام فترى انه يدخل الامر الخطير كما يدخل داره . وكذلك الحال في ملكة السخاوة فان بالاعطاء متدرجاً قد يصل الانسان مرتبة يقدم غيره على نفسه فيبقى جائعاً ويطعم ما بيده لغيره والمتحصل أن العمل في امثال تلك الملكات متقدم على الملكة . وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لانها إنما يتوقف على جملة من المبادئ والعلوم كالنحو والصرف وغيرهما والعمدة علم الاصول فبعد ما تعلمها الانسان تحصل له ملكة الاستنباط وان لم يتصد للاستنباط ولا في حكم واحد ، إذ العمل اى الاستنباط متأخر عن الملكة فلا وجه لما قد يتوهم من أنها كسائر الملكات غير منفكة عن العمل والاستنباط فن حصلت له الملكة

فلا محالة اشتغل بالاستنباط وعليه فبمجرد حصول الملكة له يحصل له الامن عن العقاب . بل الاستنباط كما عرفت متأخر عن الملكة من غير ان يكون له دخل في حصولها .

نعم تتقوى الملكة بالممارسة والاستنباط - بعد تحققها في نفسها - لأنها تتوقف عليه في الوجود .

إذا الاجتهاد بمعنى الملكة لا يترتب عليه الأمان من العقاب ولا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط فالصحيح أن يعرف الاجتهاد : بتحصيل الحججة على الحكم الشرعي وهو بهذا المعنى سليم عن كلتا المناقشتين المتقدمتين .

بعض سبب

وهو أن المجتهد بمعنى من اه الملكة قبل أن يستنبط شيئاً من الاحكام هل يجوز تقليده ؟ وهل يحرم عليه تقليد الغير ؟ وهل يترتب عليه غير ذلك من الاحكام المترتبة على الاجتهاد أو أنها مختصة بالمجتهد الذي تصدى لتحصيل الحججة على الاحكام اعني المستنبط بالفعل ولا يعم من له الملكة اذا لم يتصد للاستنباط خارجاً ؟ ولكنه بحث خارج عن محل الكلام ، لان البحث انما هو في الاجتهاد الذي هو عدل التقليد والاحتياط وهو من أطراف الواجب التخييري . وأما أن الاحكام المتقدمة تترتب على من له ملكة الاستنباط أو لا تترتب فيأتي عليه الكلام في البحث عن شرائط التقليد إن شاء الله .

ثم إن التعريف الذي قد مناه للاجتهاد مضافاً إلى أنه سليم عن المناقشتين المتقدمتين يمكن أن تقع به المصالحة بين الأخباريين والاصوليين وذلك لان الفريقين يعترفان بلزوم تحصيل الحججة على الأحكام الشرعية ولا استيحاءش للأخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى وإنما أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي والحق معهم لأن الاجتهاد بذلك المعنى بدعة ولا يجوز

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

وأما تحصيل الحججة على الاحكام فهو مما لا بد منه عند كل من اعترف بالشرع والشريعة لبداية أن الاحكام الشرعية ليست من الأمور البديهية التي لا يحتاج اثباتها إلى دليل . نعم قد يقع الخلاف في بعض المصاديق والصغريات - مثلاً - لا يرى الأصولي شيئاً حجة وهو حجة عند المحدثين ، او بالعكس إلا انه غير مضر بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحججة على الحكم ، كيف فانه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين فترى أن المحدث الآسرابادي يرى عدم حجبية الاستصحاب في الاحكام الكلية إلا في استصحاب عدم النسخ ويرى غيره خلافه هذا كله في الاجتهاد ، وكذلك الحال في التقليد ، إذ لا موقع لاستيحاء المحدثين منه لانه على ما فسرنا الاجتهاد به من الأمور الضرورية والمرتكزة عند العقلاء حيث أن من لا يتمكن من تحصيل الحججة على الحكم الشرعي أو انه تمكن ولكنه لم يتصد لتحصيلها جاهل به ، كما أن من حصلها عالم بالحكم ، وجواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف فيها اثنان وهو أمر مرتكز في الازهان وثابت ببناء العقلاء في جميع الاعصار والأزمان .

والمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما يراه المحدثون بدعة وضلال إلا أن الأصوليين لا يريدون اثباته وتجويزه ولا يدعون وجوبه ولا جوازه بوجه بناء على عدم تمامية مقدمات الأنسداد - كما هو الصحيح -

(١) يونس ١٠ : ٣٦ .

(٢) الحجرات ٤٩ : ١٢ .

وأما الاجتهاد بمعنى تحصيل الحججة على الحكم الشرعي فهو أمر لا يسع المحدث انكاره وهو الذي يرى الاصولى وجوبه فما انكره المحدثون لا يثبتة الأصوليون كما أن ما يريد الاصولى اثباته لا ينكره المحدثون اذاً يظهر ان النزاع بين الفريقين لفظي وهو راجع الى التسمية فان المحدث لا يرضى بتسمية تحصيل الحججة اجتهاداً وأما واقعه فكلنا اللطائفين نعرف به كما مر...

٢ - مبادئ الاجتهاد

يتوقف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية لوضوح أن جملة من الاحكام الشرعية وان لم يتوقف معرفتها على معرفة اللغة كوجوب مقدمة الواجب وغيره من موازد الاحكام العقلية الاستلزامية إلا أنه لاشبهة في أن اكثر الاحكام يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا مناص من معرفة اللغة العربية في استنباطها منها حتى إذا كان المستنبط عربي اللسان لان العربي لا يحيط بجميع اللغة العربية وإنما يعرف شطراً منها فلا بد في معرفة البقية من مراجعة اللغة .

ولا نقصد بذلك أن اللغوى يعتبر قوله في الشريعة المقدسة ، كيف ولم يتم دليل على حججته ، وانما يزيد أن نقول ان الرجوع الى اللغة من الاسباب المشرفة للفقيه على القطع بالمعنى الظاهر فيه اللفظ ولا أقل من حصول الاطمئنان بالظهور وان لم يثبت انه معناه الحقيقي بقوله ، وذلك لان الفقيه انما يدور مدار الظهور ولا يهتم بكون المعنى حقيقة أو مجازاً .

ثم إن هذا الملاك الذي أحوجنا الى معرفة اللغة العربية نحتاج الى معرفة قواعدها لانها أيضاً مما يتوقف عليه الاجتهاد وذلك كمعرفة احكام الفاعل والمفعول ضرورة أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها . نعم لا يتوقف الاجتهاد على معرفة مالا دخالة له في استفادة الاحكام من أدلتها وذلك كمعرفة الفارق بين البدل وعطف البيان وغير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفة في الأدب .

وأما علم المنطق فلا توقف للاجتهاد عليه أصلاً ، لان المهم في المنطق انما هو بيان ماله دخالة في الاستنتاج من الأقيسة والأشكال كاعتبار كلية الكبرى ، وكون الصغرى موجبة ، في الشكل الأول مع أن الشروط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان ، لأنك إذا عرضت - على اي عاقل - قولك : هذا حيوان ، وبعض الحيوان موز ، لم يتردد في أنه لا ينتج أن هذا الحيوان موز ، وعلى الجملة المنطق إنما يحتوي على مجرد اصطلاحات علمية لا تمسها حاجة المجتهد بوجه ، إذ ليس العلم به مما له دخل في الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعتبرة في الاستنتاج بالطبع .

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

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

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

مقطوعة الصدور أو أنها مما نظمتم بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها ولم يناقشوا في اسنادها وهذا يفيد الأطمئنان بالصدور فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة احوال الرواة كما سلك ذلك المحقق الهمداني « قده » حيث قال :

ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة والإفلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجية . بل المدار على وثاقة الراوى أو الوثوق بصدور الرواية وان كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها . . . الى أن قال : ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم . أنتهى .

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

وأما إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب والمشايخ (قدس الله أسرارهم) على طبق رواية لا يكون جابراً لضعف دلالتها ، إذ المتبع حسب سيرة العقلاء هو الظهور ومن الظاهر أن عملهم على طبق الرواية لا يجعلها ظاهرة في المعنى المراد ، كما لا ينبغي بعملهم ضعف سندها ، فإن السيرة العقلانية التي هي العمدة في حجية الخبر وكذا الأخبار التي لإدعينا تواترها إجمالاً ، وبعض الآيات المذكورة في محلها إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح رواته ، أو الرواية التي يطمئن بصدورها عنهم - لو اتفق في مورد - وأما الخبر الضعيف

فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه .
فلا محالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال ، فإن به يعرف الثقة عن الضعيف
وبه يتميز الغث عن السمين ومعه لا مناص من الرجوع إليه للتفتيش عن أحوال
الرواة الواقعيين في سلسلة السند واحداً بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ
بخبيره أو أنه ضعيف لثلاث يعتمد على إخباره حتى الرواة الواقعيين في السند بعد ابن
أبي عمير و زرارة وأضرابها ممن إدّعوا الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم في
الرجال ، وذلك لان هذا الاجماع ليس بازيد من الاجماع المتقولة التي لا نعلم
عليها في الاحكام .

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

وبما أن كلاً من الامرين محتمل الارادة في نفسه فيصبح معقد الاجماع مجملًا
ولا يمكننا الاعتماد عليه إلا في المقدار المتيقن منه وهو الاخير ، والمتحصل أن علم
الرجال من أهم ما يتوقف عليه ربح الاستنباط والاجتهاد . وأما غير ما ذكرناه
من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه .

٣ - أقسام الاجتهاد

للاجتهاد تقسيماً :

« أحدهما » : تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلي والاجتهاد بالقوة والملكة ، وذلك لأن الانسان قد يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية إلا أنه لم يعمل بعد قدرته في الاستنباط أو أنه استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام . وقد يكون ذا ملكة الاجتهاد ويعمل قدرته أيضاً في الاستنباط ويكون عالماً للاحكام الشرعية بالفعل وإن لم يكن علمه علماً وجدانياً . بل مستنداً إلى الأدلة والحجج .

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

وحيث أن الاجتهاد موضوع لجملة من الاحكام فيقع الكلام في أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمة أو تختص ببعضها دون بعض وذلك لان للاجتهاد أحكاماً ثلاثة :

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

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

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

ثم إن المناسب للبحث في المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثاني والأخير لأنها يناسبان بحثي التقليد والقضاء حيث يقع فيهما الكلام في أن القاضي ومن يرجع إليه في التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفي كونها ذا ملكة الاجتهاد وإن لم يستنبط ولو حكماً واحداً . وكذا نتكلم في أن المتجزى في الاجتهاد هل ينفذ قضاؤه ويجوز أن يتصدى للامور الحسبية وأنه هل يجوز تقليده أو أن القاضي ومن يرجع إليه في التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين ؟ إلا أنا في المقام نشير الى هذين الباحثين أيضاً على نحو الاختصار فنقول :

لا ريب ولا إشكال في أن المجتهد المطلق الذي قد استنبط جملة وافية من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره ويجوز أن يراجع إليه في التقليد ويتصدى للقضاء ويتصرف في اموال القصر ونحوه وهذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن في ترتب الاحكام المذكورة عليه .

وإنما الكلام في من له الملكة المطلقة إلا أنه لم يتصد للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الاحكام وفي المتجزى الذي يتمكن من استنباط بعض الاحكام دون بعض اذا استنبط جملة منها بالفعل فالبحث يقع في مرحلتين :

١ - الاجتهاد بالفوة والملكة

والكلام فيه من جهات :

« الأولى » : في جواز رجوعه إلى الغير .

« الثانية » : في جواز الرجوع إليه .

« الثالثة » : في نفوذ قضاؤه وجواز تصديه للامور الحسبية .

« أمّا الجهة الاولى » : فلا يترتب على البحث عنها أية ثمرة إلا بالاضافة

إلى نفس من له الملكة ليفتى في تلك المسألة بالحرمة أو الجواز وذلك لأن صاحب

الملكية ليس له أن يقلد في مسألة جواز رجوع من له الملكية إلى الغير وعدمه فان مشروعية التقليد بالاضافة إليه أول الكلام فلان مناص من أن يرجع إلى الأدلة حتى ينتهي نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمة فتكلمنا عليه واثباتنا جواز تقليده أو حرمة لا يكاد أن تترتب عليه ثمرة سوى أن ترجح عنده أدلة الجواز أو التحريم ليفتى على طبق الاولى أو الثانية هذا .

وقد يقال: بجواز رجوعه إلى الغير نظراً إلى أن الاجتهاد بالقوة والملكية ليس بعلم فعلى الاحكام بل صاحبها جاهل بها بالفعل وإن كان له ملكة الاستنباط والاجتهاد ولا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. وهذا القول منسوب إلى صاحب المناهل « قده » وعن شيخنا الانصارى « قده » - في رسالته الموضوعه في الاجتهاد والتقليد - دعوى الاتفاق على عدم الجواز لا نصراف الاطلاقات الدالة على جواز التقليد عن له ملكة الاجتهاد ، واختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها . وما أفاده « قده » هو الصحيح وذلك لأن الاحكام الواقعية قد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الاجمالي أو بقيام الحجج والامارات عليها في محالها وهو يتمكن من تحصيل تلك الطرق ، اذاً لا بد له من الخروج عن عهدة التكليف المنجزه في حقه ولا يكفي في ذلك أن يقلد الغير ، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامثال فانه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجة في حقه لوجوب العمل بفتيا نفسه ونظره فلا يدرى أنها مؤمنة من العقاب المترتب على مخالفة ما تنجز عليه من الاحكام الواقعية والعقل قد استقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب ومع الشك في الحجية يبنى على عدمها فان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها على ما بيناه في محله . ولا يقاس صاحب الملكية بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل إلا أنه يتمكن من تحصيلها لاستعداده وقابليته ولو بالاشتغال بالدراسة سنين متتالية .

وذلك لانه غير متمكن - حقيقة - من تحصيل العلم التعبدى بالاحكام ولايتمثل

حرمة التقليد عليه ، بأن يحتمل وجوب الاجتهاد في حقه ، كيف فان الاجتهاد واجب كفاي وليس من الواجبات العينية كما هو مقتضى قوله عز من قائل : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (١٥) .

لدلالته على أن الاجتهاد وتحصيل العلم بالاحكام إنما يجب على طائفة من كل فرقة لا على الجميع . وهذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوباً تعينياً لتمكّنه من تحصيل العلم بالاحكام ويحرم عليه التقليد لانصراف أدلة الجواز عنه ، حيث أن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالاحكام فمثل قوله عز من قائل : فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٢٥) يختص بمن لا يكون من اهل الذكر ولو بالقوة لوضوح أنه لو كان خطاباً للمتمكّن من تحصيل العلم بالاحكام لم يناسب الامر بالسؤال بل مناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فان مثله لا يخاطب بذلك الخطاب وهكذا الكلام في بقية أدلته لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجّة على الحكم حتى السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم .

و «دعوى»: أن السيرة شاملة للمقام لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل . مما لا يمكن التفوه به أصلاً لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه اذا راجع الأدلة . بل قد يكون قاطعاً بانه لو راجع الأدلة لخطأه في كثير من استدلالاته ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية يقيناً ولا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الادلة .

(١٥) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢٥) تقدم في ص ١٦ .

والمتمحصل أن من له ملكة الاجتهاد - سواء لم يتصد للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الاحكام - لا بد له من أن يتسع نظره ويرجع إلى فتيا نفسه ولا يجوز أن يقلد غيره ، والاجماع المدعى في كلام شيخنا الانصاري « قده » أيضاً مؤيد لما ذكرناه ، لعدم كونه اجماعاً تعدياً .

« أمّا الجهة الثانية » : فالصحيح عدم جواز الرجوع إليه لان الأدلة اللفظية المستدل بها على جواز التقليد من الايات والروايات اخذت في موضوعها عنوان العالم والفقيه وغيرهما من العناوين غير المنطبقة على صاحب الملكة ، إذ لا يصدق عليه العالم أو الفقيه لعدم كونه كذلك بالفعل . نعم له قدرة المعرفة والعلم بالاحكام وكذلك الحال في السيرة العقلانية لانها إنما جرت على رجوع الجاهل الى العالم . وقد عرفت أن صاحب الملكة ليس بعالم فعلاً فرجوع الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى مثله . هذا اذا لم يتصد للاستنباط بوجه .

وأما لو استنبط من الاحكام شيئاً طفيفاً فقتضى السيرة العقلائية جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلته فإن الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه بقية الاحكام وعنده اجنبيان عما استنبطه بالفعل ، نعم قد يقال إن الادلة اللفظية رادعة عن السيرة وأنها تقتضى عدم جواز الرجوع إليه إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه او العالم بالاحكام اللهم إلا أن يستنبط جملة معتداً بها بحيث يصح أن يقال إنه عالم أو فقيه .

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

من العناوين الواردة في الأخبار ، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة كما يأتي تفصيل هذه الجهة وسابقتها عند التعرض لاحكام التقليد والقضاء إن شاء الله هذا كله في احدى مرحلتى البحث في المقام .

٢ - التجزى في الأضرب

أعنى من استنبط بعض الاحكام بالفعل ولا يتمكن من استنباط بعضها الآخر . والكلام فيه ايضاً من جهات :

« الأولى » : في امكان التجزى واستحاله .

قد : يقال باستحالة التجزى في الاجتهاد نظراً إلى أنه ملكة كملكة الشجاعة أو السخاوة وغيرهما من الملكات . والملكة كيف نفساني بسيط غير قابل للتجزئة والتقسيم من التصنيف أو التثليث أو غيرهما وإنما القابل لذلك هو الحكم فدائماً يدور أمر الملكة بين الوجود والعدم ولا يعقل أن تتحقق متبعضة بان يقال إن لفلان نصف ملكة الشجاعة او نصف ملكة الاجتهاد ، إذ المتصدى للاستنباط إما أن يكون مجتهداً مطلقاً وإما أن لا يتصف بالاجتهاد أصلاً فالتجزى في الاجتهاد أمر غير معقول هذا .

لكن المغالطة في هذه الدعوى بينة ، لوضوح أن مدعي إمكان التجزى لا يريد بذلك أن ملكة الاجتهاد قابلة للتجزية وأن للمتجزى نصف الملكة أو ثلثها فانه كما مر غير معقول نظير دعوى أن زيدها له نصف ملكة الشجاعة - مثلاً - بل مراده أن متعلق القدرة في المتجزى أضيق دائرة من متعلقها في المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع وتوضيحه :

أن القدرة تتعدد بتعدد متعلقاتها فان القدرة على استنباط حكم مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر وهما تغايران القدرة على استنباط حكم ثالث نظير القدرة

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

كما أن من الواضح أن الاحكام تختلف بحسب سهولة المدرك والاستنباط وصعوبتها فرب حاكم اختلفت فيه الأقوال وتضاربت أدلته وأخباره ، وحاكم مدركه رواية واحدة ظاهرة الدلالة وتامة السند ، ومن البديهي أن الاستنباط في الأول أصعب وفي الثاني أسهل . إذاً يمكن أن يحصل للانسان ملكة وقدرة على الاستنباط في مسألة لسهولة مقدماتها ومداركها ولايحصل له ذلك في مسألة اخرى لصعوبة مبادئها ومأخذها ، فالفرق بين الاجتهاد المطلق والتجزى انما هو في أن أفراد القدرة ومتعلقاتها في المتجزى أقل منها في الاجتهاد المطلق .

فلا وجه للمناقشة في امكان التجزى بل في وقوعه فترى أن الرجل لقوة استعداده وكثرة ممارسته في الأمور العقلية ومبادئها يتمكن من استنباط الأحكام الراجعة إلى مقدمة الواجب أو اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده أو اجتماع الامر والنهى أو غيرها من الاحكام الراجعة إلى المباحث العقلية . ولا يتمكن من ذلك فيما يرجع إلى الروايات ومباحث الالفاظ - مثلاً - لعدم تبخره في تلك الأبحاث وعدم مؤانسته معها . وربما يكون الامر بالعكس ، كما أنه قد يتمكن من استنباط الاحكام المربوطة بالمعاملات لقلّة رواياتها وعدم توقفه إلاّ على جملة من القواعد العامة وهي واضحة لديه ويعجز عن الاستنباط في أبواب العبادات لكثرة ما فيها من الاحاديث المتعارضة هذا .

بل لايبعد أن يقال إن المطلق من الاجتهاد مسبق بالتجزى - دائماً - وأن أيّ مجتهد مطلق كان متجزياً في زمان ثم قوى وترقى شيئاً فشيئاً حتى تمكن من استنباط أكثر الاحكام أو كلها وذلك لأن دعوى أن الرجل قد اصبح مجتهداً مطلقاً من ساعته أو ليلته من غير أن يكون مسبقاً بالتجزى في زمان مما لا شاهد

له بل هي أمر غير عادي ، ولا نستشهد وقوعه بوجه ولعله إلى ذلك أشار صاحب الكفاية « قده » بقوله : بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى .

نعم ليس ذلك من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الضدين أو التقيضين . وذلك لأن المسائل الفقهية في عرض واحد ولا تقدم لبعضها على بعض آخر زماناً أو رتبة بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمة للقدرة على استنباط بعضها الآخر حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم حيث أن تحقق ذى المقدمة من دون مقدمته في المقام يستلزم الطفرة المحال فإى مانع - لدى العقل - من أن تحصل ملكة الاجتهاد المطلق دفعة واحدة ؟ ولولوا بالاعجاز والإفاضة من الله - جلت عظمتة - هذا كله في امكان التجزى ووقوعه .

« الجهة الثانية » : جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه وعدمه .

قد اتضح الحال في ذلك مما سردناه في الاجتهاد بالقوة والملكة بل الأمر في المتجزى أوضح بحيث لو قلنا بجواز رجوع من له ملكة الاجتهاد إلى الغير - فرضاً - لم نتمكن من الالتزام به في المقام ، لأن المتجزى عالم بما استنبطه من الاحكام بل قد يكون أعلم من غيره ورجوعه إلى الغير وقتئذ من رجوع العالم إلى العالم أو إلى الجاهل باعتقاده لانه قد يرى خطأه وهل يسوغ أن يرجع إلى من يعتقد خطأه في استنباطاته واجتهاده ؟ ! .

فيبنى - مثلاً - على صحة الصلاة التي يعتقد فسادها لرجوعه إلى فتوى من يرى صحتها وهذا مما لا سبيل إلى الالتزام به وكذلك الحال بالاضافة إلى الادلة اللفظية لما تقدم من أنها مختصة بمن لا يتمكن من تحصيل الحججة على الحكم فلا يشمل من يتمكن من تحصيلها فضلاً عن تصدى لذلك واستنبط جملة من المسائل والاحكام . « الجهة الثالثة » : جواز الرجوع إليه وتقليده في ما استنبطه من الاحكام .

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع والتقليد إنما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين التي لا تنطبق على من استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما فيشترط في جواز الرجوع إلى المتجزى أن يستنبط جملة معتداً بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم هذا كله حسبما تقتضيه الأدلة اللفظية في المقام. وأما السيرة العقلائية فهي تقتضى جواز الرجوع إليه فيما استنبطه وإن كان قليلاً غايته لانه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه وإطلاعه على بقية المسائل وعدمها اجنبيان عما علم به واستنبطه . وهذه السيرة هي المتبعة في المقام ويأتي عند التكلم على شرائط المجتهد أن الأدلة اللفظية غير رادعة عنها بوجه .

« الجهة الرابعة » : نفوذ قضائه وجواز أن يتصدى للامور الحسبية وعدمها والصحيح عدم نفوذ قضاء المتجزى وعدم جواز أن يتصدى للامور الحسبية لان الموضوع في لسان الأدلة المثبتة لهذه الاحكام إنما هو عنوان العالم والفقيه والعارف وغيرها من العناوين التي لا يصدق على من استنبط حكماً أو حكمين ونحوهما فلا ينفذ قضاء المتجزى حتى يستنبط جملة معتداً بها من الاحكام ويصدق عليه العناوين المأخوذة في لسان الاخبار كما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله .

٤ - النخلة والنصيب

لا شبهة ولا خلاف في الامور النفس الامرية والواقعية التي لا يتوقف تحققها على اعتبار أي معتبر وفرض فارض وقد اطبقت كلماتهم (١٥) على أن العقل قد يصيبها في ادراكه وقد يخطى بلا فرق في ذلك بين أن يكون الامر الواقعي من (١٥) نعم ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع . كذا في المستصفي ج ٢ ص ٣٥٨ وكتاب الاحكام في اصول الاحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٣٩ .

قبيل الجواهر والاعراض كأكثر الموجودات الخارجية وأن يكون من غيرهما ، لأننا بيّنا في محلّه أن الامور الواقعية قد تكون موجودة في الخارج كالذوات الجوهرية والعرضية وقد تكون ثابتة - لا موجودة - وهذا كما في الاستحالة والامكان وغيرهما من الامور العقلية ، حيث أن استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين ثابتة في الواقع ونفس الامر من غير أن يتوقف على الاعتبار ، إلا أنها ليست موجودة في الخارج كالجواهر والاعراض .

و كيف كان لا سبيل إلى القول بالتصويب في تلك الأمور ، لانه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فانه إذا بنى أحد على امكان إعادة المعدوم - مثلاً - وبنى آخر على استحالتها لا مناص من أن يكون أحد هذين النظيرين خطأ وغير مطابق للواقع ، إذ لازم اصابتهما في كلتا النظيرتين أن يكون إعادة المعدوم ممكنة ومستحيلة وهذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطئة في تلك الامور مما لا كلام فيه .

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

نسب القول بالتصويب إلى جماعة من الاشاعرة والمعتزلة (١٥) وانهم ذهبوا

(١٥) ففي كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم الاندلسي الظاهري

ج ٥ ص ٧٠ : ذهب طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفت محق في فتياه على تضاده .

وفي الاحكام في اصول الاحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٤٦ : المسألة الظنية

من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون ، فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم : كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده وغلب على ظنه

إلى أن كل مجتهد مصيب وتبدل الرأي في الاحكام من باب التبدل في الموضوع كتبدل المسافر حاضراً او العكس .

والصحيح ان يقال : فديطلق التصويب ويراد به أن قيام الطرق والامارات سبب لحدوث المصلحة فيما أدتا إليه وان تلك المصلحة تستتبع جعل الحكم على طبقها فلاحكم واقعي وراء ما أدت إليه الأمانة عند المجتهد ، والنتيجة ان الاحكام

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

وفي فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٣٨٠ : كل مجتهد في المسألة الاجتهادية اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري كما قال أهل العراق وقال أهل خراسان لم يثبت عن الاشعري ونسب إلى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار أصحاب الشافعي رضی الله عنه وغيرهما ، ولا يذهب عليك ما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل .

وهولاء ظنوا أن لاحكم لله تعالى في تلك الواقعات إلا أنه اذا وصل رأى المجتهد إلى امر فهو الحكم عندالله تعالى . . . الى أن قال وبعض منهم قالوا الحكم من الازل هو ما أدى إليه رأى المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات فمافيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا يتقلب الحسن والقبح الذاتيان واذا كان كل مجتهد مصيباً فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادعى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم وإذا أدى رأى آخر الى آخر فهو الحكم عليه . . .

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

إلا أنه أمر غير معقول وذلك لأنه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقعاً قبل قيام الأمانة فالامارة تحكى عن أي شيء ؟ وأنها تودتي إلى أي حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من غير محكى ؟ ! فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لدار ، على ان لازمه اختصاص الاحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمانة وهو خلاف التسالم والأخبار الدالة على ان لله سبحانه في كل واقعة حكم يشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة ومن لم تقم .

وقد يراد به ان في الواقع احكاماً مجعولة حسبها فيها من المصالح المقتضية لجعلها وهي التي تحكى عنها الامارات إلا ان قيام الامارة سبب لحدوث مصلحة فيما أدت إليه أقوى مما فيه من المصلحة الواقعية ولذا يكون الحكم الفعلي المجعول على طبق الامارة ومؤداها دون الواقع ، لأن الاحكام الواقعية ليست بفعلية بل هي صورية وانشائية ولا تنصف بالفعلية الا فيما إذا ادت الامارة إليها فمن لم يقم عنده امانة على الحكم لم يكن حكم فعلي في حقه . وهذا هو المعبر عنه بالتصويب المعتزلي وهو وإن كان أمراً معقولاً في نفسه فانه لا مانع من ان تكون الأحكام الواقعية انشائية تتوقف فعليتها على قيام الامارة على طبقها وان تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الاحكام ببعض المكلفين دون بعض كاحكام النساء المختصة بهن دون الرجال .

إلا ان الاجماع قد انعقد على أن الامارة لا تكون مغيرة للواقع ولا تمس كرامته بوجه بل ادعى شيخنا الانصارى « قده » أن وجود الحكم المشترك بين الجاهل والعالم مما تواترت عليه الاخبار والآثار (* ١) ومعه لا يبق لتوهم اختصاص

(١٥) لعله « قده » ينظر بذلك الى الاخبار الآمرة بالتوقف أو الاحتياط -

الاحكام بالعالمين بها بل هي تعمهم والجاهلين فحاله حال بقية الامور الواقعية التي قد تصاب وقد تخطأ .

على أن ذلك هو الذي تقتضيه اطلاقات الأدلة في نفسها كما دل على حرمة الخمر ونجاستها أو على مملكية شئ أو سببته للضمان أو غير ذلك من الاحكام لأن مقتضى اطلاقها عدم اختصاص مد اليها بالعالمين وأن الخمر محرمة وموت المورث سبب للملكية الوارث علم بهما أم لم يعلم قام هناك طريق على الخلاف أم لم يقم هذا . وقد يتوهم أن تعميم الاحكام للجاهلين لازمه اجتماع حكيم متضادين على موضوع واحد وهو مستحيل وذلك لان مقتضى اطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعي حتى على الجاهلين فالجاهل محكوم بذلك الحكم الواقعي لاحاله ، كما أنه محكوم بحكم آخر يخالفه أو يماثله وهو المحكم الظاهري المدلول عليه بالامارات أو الاصول الجارية في حق الجاهل بالحكم الواقعي اذاً يكون المكلف مورداً لحكيم متنافين أو متماثلين .

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

أما الاحكام الظاهرية فلها مرحلتان :

مرحلة الجعص :

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

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

سواء أكان موضوعها أمراً متحققاً وموجوداً في الخارج أم لم يكن له وجود أصلاً ، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده وتحققه ومن هنا قلنا إن القضية الحملية مرجعها إلى القضية الشرطية وبالعكس .

ومرحلة الفعلية :

التي نعر عنها بمرتبة المجهول ونريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم وتحقق خارجاً .

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

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

وأما بحسب مرحلة الفعلية فالاحكام الظاهرية فيها مما لا يتصور فيه التردد والخطاء ولا بد فيها من الالتزام بالتصويب لان الاختلاف فيها في تلك المرحلة يستند - دائماً - إلى التبدل في الموضوع ولعلّه لاجل ذلك أخذوا العلم في تعريفهم للفقهاء وقالوا : الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وتوضيح ما ذكرناه :

أن أحداً إذا بنى على وجوب الاحتياط - مثلاً - عند دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين لمكان العلم الاجمالي بوجوب أحدهما وعدم انحلاله وبنى آخر على جريان البرائة عن الاكثر لانحلال العلم الاجمالي باليقين بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد عليه ، أو اختلفا في جريان البرائة عن حرمة وطء الزوجة بعد انقطاع دمها وقبل الاغتسال فقال أحدهما بجرانها لعدم جريان استصحاب الحرمة عنده وقال الآخر بعدم جريانها لانه مورد لاستصحاب الحرمة المتيقنة قبل انقطاع حيضها ، أو اختلفا في غير ذلك من الاحكام الظاهرية فلا ينبغي التامل في عدم امكان مطابقة كلتا النظريتين للواقع لاستلزامه كون الاستصحاب أو البرائة - مثلاً - حجة في مورد وعدم كونه حجة فيه فاحداً خطأ بحسب مرحلة الجعل والثبوت فلا مجال للتصويب في تلك المرحلة كما مر .

وأما بحسب مرحلة المجهول والوظيفة الفعلية أعنى ظرف تحقق الموضوع في الخارج وهو انك - في الأصول - فليس ما بنى عليه كل منها قابلاً للتردد والشبهة عنده لان المجتهد إذا بنى على عدم انحلال العلم الاجمالي في المثال فوظيفته الاحتياط لمكان العلم الاجمالي وكونه منجزاً للتكليف ولا يتصور في ذلك الخطاء ، كما أن وظيفة من يرى انحلال العلم الاجمالي حينئذ هو البرائة للشك في وجوب الزائد على الأقل - بالوجدان - وكذا الحال في المثال الثاني وغيره من الموارد فكل مجتهد عالم بالاضافة الى الاحكام الظاهرية الفعلية لعلمه بتحقيق موضوعاتها وهو مصيب فيما هو الوظيفة الفعلية وإن كان يحتمل الخطأ في عقيدته ومسلكه بحسب مرحلة الجعل كما مر إذا صح أن يقال إن كل مجتهد مصيب في الاحكام الظاهرية حسب مرحلة الفعلية والمجهول .

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

أحرز الانحلال فيشملة حديث الرفع وجداناً فهو لا يحتمل العقاب .
وكذلك مسألة الحائض فان تم عنده الاستصحاب لا يمكنه الرجوع إلى
البراءة ، لأنه غير شاك في الحكم ، ومن لم يتم عنده فهو لم يصله الحكم وتجري في حقه
البراءة ، إذاً لا خطأ في الاحكام الظاهرية في مرحلة المجعول ، وانما الاختلاف فيها
من جهة الاختلاف والتبدل في الموضوع .
هذا كله في الشبهات الحكمية .

وبذلك ظهر الحال في الشبهات الموضوعية لأن من قامت البيئة عنده على
نجاسة شي فوظيفته الاجتناب عنه لقيام البيئة على نجاسته كما أن من لم تقم عنده
البيئة على نجاسته وظيفته الحكم بطهارته حسب قاعدة الطهارة لتحقيق موضوعها
بالوجدان أعنى الشك في طهارته وهو أمر غير قابل للخطأ كما تقدم .
فالاختلاف في الاحكام الظاهرية من باب التبدل في الموضوع وليس من
الاختلاف على موضوع واحد كما في الاحكام الواقعية والامور النفس الامرية .

٥ - الإجزاء

إذا تبين أن المجتهد قد يصيب في استنباطاته فيطبق رأيه الواقع وقد يخطئ
وهو معذور تحققت مسألة اخرى في المقام وهي اجزاء الأحكام الظاهرية عن
الاحكام الواقعية على تقدير خطائها وعدمه .
وذلك لانا لو التزمنا بالتصويب في الأحكام الشرعية لم يبق مجال لمسألة
الاجزاء عند انكشاف خطأ الاحكام الظاهرية لانه لا موضوع معه لانكشاف
الخلافاً فان كل مجتهد مصيب كما يأتي تفصيله والتبدل في الرأى من باب تبدل
الحكم الواقعي بتبدل موضوعه وليس من باب انكشاف الخلافاً فلا موقع للتكلم
في الاجزاء حينئذٍ . نعم إذا بنينا على التخطئة - كما هو الصحيح تحقق الموضوع

لتلك المسألة وأمكن التكلم على أن الحكم الظاهري عند انكشاف خطائه وخلافه هل يجزى عن الواقع فلا تجب إعادته أو قضائه أولاً ؟

فنقول: إن انكشاف الخلاف في الاحكام الظاهرية قد يكون بالعلم وعدم مطابقتها مع الواقع وجداناً بان يقطع المجتهد - مثلاً - على أن فتواه السابقة مخالفة للواقع . وقد ادعى الاجماع على عدم الاجزاء في تلك الصورة وذلك لعدم امثال الحكم الواقعي وبقائه بحاله .

وقد يكون بقيام حجة معتبرة على الخلاف وهل يجزى الاثيان بالأمور به الظاهري عن الواجب واقعاً وإعادة او قضاء أو لا يجزى ؟ فيه خلاف فقد يقال بالاجزاء مطلقاً واخرى يلتزم بعدمه كذلك وفصل الماتن « قده » بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود والايقاعات وبين غيرها من الاحكام الوضعية والتكليفية .

حيث ذكر في المسألة الثالثة والخمسين : إذا قلّد من يكتفى بالمرة - مثلاً - في التسيحات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الاعمال السابقة وكذا لو وقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني ؛ وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شئ كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشئ وأما نفس ذلك الشئ إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته . وكذا في الحلية والحرمة فاذا افتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته ، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع واباحة الأكل . وأما إذا كان الحيوان المدبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

وحاصله أن في العقود والايقاعات وكذلك العبادات يجوز للمقلد أن يرتب آثار الصحة عليهما ولو بحسب البقاء بأن يعمل فيهما على فتوى المجتهد السابق وإن علم مخالفتها للواقع بحسب فتوى المجتهد الذي قلده ثانياً وهذا بخلاف الاحكام الوضعية أو التكليفية فان العمل فيهما على فتوى المجتهد السابق يختص بصورة انعدام موضوعها وأما مع بقاءه فلا بد من العمل على فتوى المجتهد الذي قلده ثانياً هذا . إلا أنه لا يرجع إلى محصل معقول فان فتوى المجتهد السابق إن كانت حجة على مقلديه وجاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء فهي كذلك في كلا الموردين وإن لم تكن كذلك ولم يجز تطبيق العمل عليها بقاء فهي أيضاً كذلك في كليهما . اللهم إلا أن يدعى أن الاجزاء على خلاف القاعدة ولا يمكن الالتزام به إلاّ بدليل وقد قام الدليل عليه - وهو الاجماع - في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص دون غيرها . وسيأتى الجواب عن ذلك قريباً إن شاء الله فهذا التفصيل لا أساس له إذاً لا بد من الالتزام أمّا باجزاء الاحكام الظاهرية مطلقاً وإمّا بعدمه كذلك .

وتفصيل الكلام في المسألة :

أن حجية الطرق والأمارات لو قلنا إنها من باب السببية دون الطريقية بان يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المودى في المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود والايقاعات وكذا المعاملات بالمعنى الأعم كما في الطهارة والنجاسة والجامع الاحكام الوضعية باجمعا لا يتحقق انكشاف خلاف قط ووجهه :

أن الاحكام الوضعية ليست متعلقة بافعال المكلفين لتكون كلاحكام التكليفية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بل الاحكام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالباً كما في الملكية والزوجية ونحوهما فلا معنى أكون متعلقاتها ذات مصلحة أو مفسدة بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح والمفاسد في جعلها وانشائها .

فاذا أدى اجتهاده - مثلاً - إلى أن المعاطاة مفيدة للملكية اللازمة ثم قامت عنده الأمانة على أنها لا تفيد إلا الاباحة لاشتراط الصيغة في البيع كانت الأمانة القائمة على كون المعاطاة مفيدة للملك موجبة لحدوث مصلحة في الحكم بالملك اللازمة في المعاطاة كما أنها إذا قامت على الاباحة أوجبت حدوث مصلحة في الحكم بالاباحة بسببها ومعها لا معنى لانكشاف الخلاف في الاحكام الوضعية إذ المصلحة في الحكم بالملك انما تحققت بقيام الحجّة على أن المعاطاة تفيد الملكية ، كما أن المصلحة في الحكم بالاباحة كذلك إذ ما معنى انكشاف الخلاف في مثلها ؟ فان ذلك من باب التبدل في الموضوع كتبدل الحاضر مسافراً أو العكس .

إذ المجتهد قبل أن تقوم عنده الأمانة على الاباحة - مثلاً - كان ممن قامت عنده الحجّة على حصول الملكية بالمعاطاة وهو موضوع لانصاف الحكم بالملك بالصالح ، وليس هذا من انكشاف الخلاف في شيء وعلى ذلك لامناص من الالتزام فيها بالاجزاء .

وأما الاحكام التكميلية فان كانت السببية فيها بمعنى أن قيام الأمانة من الاسباب الموجبة لحدوث المصلحة في الفعل الذي أدت الأمانة إلى وجوبه - مثلاً - من غير أن تكون موجبة لانسلاخ الواقع عن مصلحته تنولد مصلحة اخرى فيما دلت الأمانة المؤدى . بل مع بقاء الواقع على مصلحته تنولد مصلحة اخرى فيما دلت الأمانة على وجوبه فالالتزام بها - بهذا المعنى - لا ينافي الطريقية بوجه وغاية الأمر أن الأمانة تدل على أن مصلحة اخرى متحققة في شيء آخر أيضاً .

إذاً يتحقق فيها انكشاف الخلاف لأن الأمانة المؤدية إلى وجوب القصر على المكلف في مورد وإن كانت موجبة لحدوث مصلحة فيه حقيقة إلا أن مصلحة الواقع أعنى وجوب التام باقية بحالها فلو قامت الحجّة عند المكلف بعد ذلك على وجوب التام انكشف أن المكلف العامل بالامارة إنما استوفى مصلحة اخرى غير

المصلحة القائمة بالواجب الواقعي ، وحيث أنها باقية بحالها ولم تستوف على الفرض فالأبد من الاتيان بالواجب الواقعي بعد ذلك إعادة أو قضاء ومن هنا قلنا إن السببية - بهذا المعنى - غير منافية للطريقة ولا مستلزمة للقول بالاجزاء .

وأما إذا كانت السببية في الاحكام التكليفية بمعنى كون الأمانة سبباً لسلب المصلحة عن التام وانصرافها إلى ما أدت الامارة إلى وجوبه بان تكون الأمانة القائمة على وجوب القصر - في المثال - موجبة لسلب المصلحة عن التام وصرافها إلى القصر . أو كانت السببية بمعنى كون الامارة موجبة لحدوث مصلحة في المودى بها يتدارك مصلحة الواجب الواقعي الفاتئة عن المكلف على الفرض .

فلم يتصور فيها انكشاف الخلاف بل لا بد من الالتزام فيها بالاجزاء ، فان قيام الامارة على الخلاف حينئذٍ من باب التبدل في الموضوع كما عرفته في الاحكام الوضعية ، إذ المصلحة في القصر انما هي بالاضافة إلى من قامت الحججة عنده على وجوبه كما أن الموضوع لتحقق المصلحة في الاتمام إنما هو من قامت الحججة عنده على وجوب التام وقد كان المكلف قبل قيام الامارة عنده على وجوب التام مندرجاً في الموضوع الأول واندراج في الثاني بعد قيام الامارة على وجوبه .

هذا بناء على الصرف . وأما على التدارك فالامر ايضاً كذلك لان المكلف لم يفته شئ من المصلحة - على ذلك - سواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه هذا كله بناء على السببية في الطرق والامارات .

وأما على القول الآخر وهو كون الحجج والامارات معتبرة من باب الطريقة - كما هو الصحيح - حيث أن حجج الطرق والامارات في الشريعة المقدسة ليست تأسيسية وجعلية وإنما هي امضائية - في الجميع - بمعنى أن أية أمانة كانت معتبرة عند العقلاء على ما استكشفتنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حججيتها وامضى اعتبارها . والعقلاء انما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة العلم والقطع من

حيث كونها منجزين على تقدير الاصابة ومعذرين على تقدير الخطاء وهو معنى الطريقة والكاشمية ، وليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية اى لكونه سبباً لايجاد مصلحة في المودى ليمضيها الشارع كذلك ويبقيها بالها ، كما أن الشارع لم يعتبر حجية الحجج والأمارات تأسيساً ليتوهم أنها صارت حجة من باب السببية عند الشارع ، إذأ ليست من السببية عين ولا أثر في شيء من الطرق ، واعتبارها إنما هو من باب المنجزية والمعذرية - اى الطريقة - فحسب .

فهل مقتضى القاعدة في موارد تبدل الرأى أو العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر متخالفين في الفتوى او غير ذلك من الموارد التي يجمعها انكشاف الخلاف في الاحكام الظاهرية هو الاجزاء إلاّ فيما دل الدليل على عدمه ، أو أن القاعدة تقتضى وجوب الاعادة أو القضاء وعدم الاجزاء في الاحكام الظاهرية إلا أن يدل عليه دليل ؟

فقول : قبل الشروع في تحقيق المسألة أن كلامنا في أن العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول مجزء عن الواقع عند انكشاف الخلاف إنما هو في الموارد التي لو علمنا فيها بمخالفة العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة مع الواقع لوجب إعادته أو قضاؤه . وأما الموارد التي لا يجب فيها الاعادة ولا القضاء حتى مع العلم بالمخالفة فهي خارجة عن محل الكلام .

وذلك كما إذا صلى من دون سورة معتقداً أن فتوى مجتهد ذلك ثم علم أن فتواه وجوب السورة في الصلاة فانه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضاؤها لحديث لاتعاد (١٥) حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق والمجتهد

(١٥) وهو صحيحة زرارة عن ابيجعفر - ع - قال : لاتعاد الصلاة إلاّ من

خسة: الظهور والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود . المروية في ب ٣ من ابواب الوضوء و ١ من ابواب افعال الصلاة وغيرهما من الابواب المتعددة من الوسائل .

الذي يجب أن يقلده - بالفعل - كما إذا افترقا كلاهما بوجوب السورة مثلاً : وعلى الجملة أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع في العمل مستلزماً للبطلان كما إذا كان في الأركان . وأما موارد فقد ان العمل لجزء أو شرط غير ركني لا يبطل العمل بتركه إذا كان مستنداً إلى الحججة فهي أجنبية عن محل الخلاف .

نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسلكنا من أن حديث لا تعاد لا يختص بالناسي فحسب . بل يعم الجاهل القاصر إذا كان عمله مستنداً إلى حجة شرعية مخالفة للواقع .

وأما بناء على عدم شموله الجاهل كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ « قده » وأصر على اختصاص الحديث بالناسي (١٠) فحسب فهي أيضاً مندرجة في محل الكلام فيتكلم في أن العمل على طبق الحججة السابقة هل يجرى عن الواقع ؟ لأن الترك حينئذ لا يستند إلى النسيان حتى يجرى فيه الحديث .

كما أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان بطلان العمل مستنداً إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلة بطلان الأعمال الصادرة على طبق الحججة السابقة بان يفتى ببطلانها . لا ما إذا كان مستنداً إلى الاحتياط وأصالة الاشتغال إذ الحكم ببطلان الأعمال المتقدمة لو استند إلى الاحتياط وقاعدة الاشتغال لم يكن عدم وجوب القضاء في خارج الوقت مورداً للكلام والأشكال .

(١٠) وذكر في وجه ذلك ما حاصله : أن مورد النفي والاثبات في الصحيحة إنما هو الإعادة . - كما ترى - فهي إنما تدل على نفي وجوب الإعادة عن هو مأمور بالإعادة امتناناً وهو الناسي لاغيره لعدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه ، فناسي السورة - مثلاً - لا يكلف باتيانها ولا يمكن أن يواجه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسيانها وإنما يكلف بالإعادة فيقال له : أعد صلاتك أو لا تعدها . ففي هذه الموارد ينفي وجوب الإعادة عن الناسي - في الصلاة - للحديث . -

وذلك لأنه بامر جديد ، وموضوعه الفوت ومع اتيان العمل في الوقت على طبق الحججة الشرعية لا يمكن احراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ، ومع عدم احرازه يرجع إلى أصالة البرائة عن وجوب القضاء فهذه الصورة ايضاً ينبغي أن تكون خارجة عن محل النزاع .

فتلخص أن مورد الكلام هو ما إذا كان العمل المأتي به على طبق الحججة السابقة فاقداً لجز او شرط ركني يبطل العمل بالاخلال به وكان بطلانه مستنداً إلى الافتاء به لا إلى أصاله الاشتغال والاحتياط .

— وأما الجاهل القاصر فهو قد أتخل بما أخل به وتركه متعمداً لاجتهاده أو فتوى مقلده . ومن الواضح أن تارك السورة متعمداً - لجهله بوجوبها - إنما يكلف باتيان الواقع نفسه . لأنه يكلف باعادته فيقال له إقرأ السورة ، لما هو الصحيح المقرر عندنا من أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين ولا يقال له أعد صلاتك . ومع كونه مكلفاً بالاتيان بنفس الواجب والواقع لا يكلف بالاعادة لينفي عنه وجوبها إذاً يختص الحديث بالناسي فحسب ، ولا يمكن التمسك به في الجاهل القاصر هذا .

وما أفاده « قده » لا يمكننا المساعدة عليه وذلك لان كون الجاهل مكلفاً بنفس الواقع وإن كان صحيحاً كما افيد إلا أن ذلك انما هو فيما يمكن التدارك في حقه ، لا فيما لم يتمكن من تداركه - مثلاً - إذا ترك السورة في صلاته لعدم وجوبها عنده فدخل في الركوع وقامت الحججة وقتئذٍ على وجوب السورة في الصلاة لم يكلف باتيان الواقع نفسه لعدم تمكنه من التدارك لانه قد دخل الركن ومضى محمل السورة . بل لا بد من ايجاب الاعادة عليه فيقال له : أعدأولا تعد ولا يكلف بقراءة السورة بوجه . وعلى هذا لا مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسي لأنه ايضاً مكلف بالاعادة لدى العقل ، والشارع قد الغى وجوبها عنه للامتنان . -

فهل مقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم ببطلان الاعمال الصادرة على طبق الحججة السابقة وعدم كونها مجزئة عن المأمور به الواقعي أو أن الامر بالعكس ؟ الصحيح هو الأول لان الصحة إنانترزع عن مطابقة العمل للمأمور به فاذا فرضنا عدم مطابقتها حكم بطلانه ، والحكم بان غير الواقع مجزء عن الواقع يحتاج إلى دليل ، ولا دليل عليه .

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

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

والمتحصل أنه لو أدخل بشى من أجزاء الصلاة او شرائطها استناداً إلى حجة معتبرة عنده ثم عدل عن اجتهاده وبنى على اعتبار ما تركه في الصلاة لم تجب اعادةها فالحديث يشمل الجاهل القاصر ايضاً إلا في موارد دل النص على وجوبها كما إذا كبر قائماً وكانت وظيفته الجلوس أو العكس لما فى موثقة عمار قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود ففسى حتى قام وافتتح الصلاة وهو قائم ثم ذكر . قال : يقعد ويفتح الصلاة وهو قاعد ، ولا يعتد بافتتاحه الصلاة وهو قائم وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام ففسى حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتح الصلاة وهو قائم ولا يقندي (ولا يعتدي) بافتتاحه وهو قاعد ، المروية فى ب ١٣ من ابواب القيام من الوسائل .

الاجتهاد اللاحق دون السابق .

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

وتوضيحه : أن الاحكام الظاهرية وإن كانت كالاحكام الواقعية بحسب الجعل والانشاء فتجعل الحجية على الحجج والأمارات كما تجعل الحرمة - مثلاً - على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية فلا يفرق الحال بينهما في تلك المرحلة إلا أن الأحكام الظاهرية تغاير الاحكام الواقعية في شيء :

وهو أنه لا يترتب على الاحكام الظاهرية في مرحلة جعلها وانشائها أثر بوجه . بل انشائها كعدمه ، لأن النتيجة المطلوبة من جعلها إنها هي المنجزية والمعذرية وهاتان إنما ترتبان على الحجية الفعلية ولا تنصف الحجية بها - اى بالفعلية - إلا بعد وصولها إلى المكلف صغرى وكبرى بحيث لو وصلته الكبرى دون الصغرى أو العكس لم يكند يترتب على الحجية شئ من التنجيز والتعذير - مثلاً - إذا علم المجتهد أن البيئة حجة في الشريعة المقدسة ، ولم يعلم قيامها على نجاسة موضوع خارجي أو علم بانها قامت على نجاسته إلا أنه لم تصل إليه حجة البيئة لم تكن نجاسة الموضوع الخارجي متنجزة في حقه وإنما هو أمر مشكوك الطهارة والنجاسة فيحكم بطهارته حقيقة .

وعلى الجملة أن التنجيز والتعذير يرتبان على الحجية الواصلة لا على مجرد الحجية الانشائية ومن هنا ذكرنا في بعض أبحاثنا أن الاصول العملية والاحكام

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

وبعبارة اخرى ان الحجية إن وصلت إلى المكلف بكبرائها وصغرها فلا موضوع للاصل العملى وإن لم يتصله باحدى مقدمتيها فموضوع الاصل العملى وهو الشك موجود حقيقة - مثلاً - إن البينة في المثال إن كانت وصلت حجيتها إلى المكلف بكلتا المقدمتين فلا يبقى للاستصحاب مجال ، إذ لا شك في نجاسة الموضوع الخارجى حينئذ ، وإذا لم يتصل جرى فيه الاستصحاب للشك في طهارته ونجاسته وإذا عرفت أن الحجية متقومة بالوصول ولا أثر لغير الواصلة ظهر أنه لا موجب لا ستكشاف عدم حجية الاجتهاد السابق عند تبدل رأى والاجتهاد بل الاجتهاد الأول متصف بالحجية في ظرفه ولا يمكن رفع اليد عنه إلا بعد وصول الحجية الثانية فان بوصولها تسقط الحجية السابقة عن الاعتبار مع بقائها على وصف الحجية في ظرفها ، لا أن الثانية تكشف عن عدم حجية السابقة في ظرفها . وكذلك الحال فيما إذا ظفرنا بما يدلنا على خلاف الاستصحاب الجارى - في المثال - لانه لا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب في ظرفه فانه متصف بها في وقته وإنما يسقط عنها بالظفر بمادل على الخلاف . ومن هنا قلنا إن انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول والتبدل في الحجية - دائماً - من التبدل في الموضوع وعلى ذلك لا موجب لاعادة الاعمال الصادرة على طبق الاجتهاد الأول أو قضائها لكونها صادرة على طبق الحجية الفعلية في زمانها هذا .

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت صحيحة في نفسها ، لأن الحجية متقومة بالوصول وهذا لا بمعنى استحالة انشائها فان امكان انشاء الحجية كانشاء غيرها من الأحكام الشرعية على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الواضح . بل بمعنى أن الأثر المرغوب منها وهو التنجيز والتعزير لا يترتب عليها إلا بعد وصولها وفعليتها

ولا معنى لانكشاف الخلاف في الحجية وإنما التبدل تبدل في الموضوع كما عرفت .
 إلا أن الاجزاء - في محل الكلام - لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة
 بوجه وذلك لان قيام الحججة الثانية وإن كان لا يستكشف به عن عدم حججة الاجتهاد
 الأول - مثلاً - في ظرفه إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من
 الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر إذ العمل المأني به على طبق الحججة السابقة
 باطل لانه مقتضى الحججة الثانية ومعه لا بد من اعادته او قضائه .

واحتمال المخالفة مع الواقع وإن كان تشترك فيه الحجتان إلا أن هذا الاحتمال
 يلغى في الحججة الثانية حسب أدلة اعتبارها ولا يلغى في الأولية لسقوطها عن الاعتبار
 وبمجرد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالاعادة أو القضاء لانه لا مؤمن معه من العقاب
 وحيث أن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن فلا مناص من الحكم بوجوب الاعادة
 على طبق الحججة الثانية لان بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب هذا كله في الاعادة .
 وأما القضا فهو أيضاً كذلك لان مقتضى الحججة الثانية أن ما أتى به المكلف
 على طبق الحججة السابقة غير مطابق للواقع فلا بد من الحكم ببطلانه ومعه يصدق
 فوت الفريضة وهو يقتضى وجوب القضاء وعلى ذلك لا بد من الحكم بعدم الاجزاء
 في موارد التبدل في الرأى أو موت المجتهد والرجوع إلى مجتهد آخر بلا فرق في ذلك
 بين العبادات والمعاملات بالمعنى الاخص أو المعاملات بالمعنى الاعم ولا بين الاحكام
 التكليفية والاحكام الوضعية .

و « منها » ما استدلل به بعض مشايخنا المحققين « قدم » حيث ذهب إلى
 الاجزاء وعدم انتقاض الاثار السابقة في أمثال المقام واستدل على ذلك في كل من
 الاحكام التكليفية والوضعية بوجه وحاصل ما ذكره في رسالة الاجتهاد والتقليد وفي
 تعليقه على المكاسب في مسألة ما اذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في
 شروط الصيغة :

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

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

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

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

وأما الاحكام التكليفية فهي وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ويتصور فيها كشف الخلاف إلا أن الحججة الثانية إنما يتصف بالحججة بعد انسلاخ الحججة عن السابقة بموت المجتهد أو بغيره من الأسباب فالحججة الثانية لم تكن بحجة في ظرف الحججة السابقة وإنما حجيتها تحدث بعد سلب الحججة عن سابقتها وإذا كان الامر كذلك استحال أن يكون الحججة المتأخرة والحادثة موجبة لانقلاب الاعمال المتقدمة عليها بزمان وهي الأفعال الصادرة على طبق الحججة السابقة حتى بناء على الطريقية .

نعم هي إنما تكون مؤثرة بالاضافة إلى الأفعال التي يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانية بالاعتبار ، لأنها لو لم تكن مطابقة معها بطلت أمّا الاعمال الصادرة قبل اتصافها بالحججة فلا يعقل أن تكون مؤثرة فيها بوجه لأن حجيتها حادثة وليست منها عين ولا أثر في ظرف صدور الاعمال المتقدمة كما مرّ بل قد يكون الموضوع للحجة المتأخرة - وهو المجتهد المفتى ببطان الاعمال المتقدمة - غير متولد في تلك الازمنة أو لو كان لم يكن مجتهداً أو كان ولم يكن باعلم ومعه كيف تكون فتواه المتأخرة وجوداً وحججةً موجبة لقلب الأعمال السابقة عليها بزمان لتجب إعادتها أو قضائها .

لأن الاعادة أو القضاء وإن كانا من الأمور المتأخرة عن الحججة الثانية إلا أنها من لوازم بطلان الاعمال المتقدمة ولا يعقل أن يكون الملاك المؤثر في بطلانها - إلى الاعمال السابقة - مخالفتها للحجة المتأخرة ، إذ قد عرفت عدم امكان تأثير المتأخر في المتقدم بل الملاك مخالفتها للحجة السابقة والمفروض عدمها . وعليه لامناص من الالتزام في الاحكام التكليفية أيضاً بالاجزاء ،

ثم إن هذا البيان الذي حررناه في تقريب الاجزاء في الاحكام التكليفية يأتي في الاحكام الوضعية بعينه الا انها تمتاز عن التكليفية بالوجه السابق الذي قربناه

بما لا مزيد عليه لانه لا يأتي في التكليفية وهو ظاهر . هذه خلاصة ما أفاده « قده » في الموضوعين بتوضيح منا في تقريبه .

والجواب عن ذلك أمّا في الاحكام الوضعية فلأنها وإن كانت تابعة للمصالح في جعلها ولا واقع لها إلا انفسها كما حققه « قده » ولا يتصور فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها إلا أن الكلام في أنها هل تحققت من الابتداء أم لم تتحقق وأن المعاطة الصادرة في الزمان المتقدم هل أفادت الملكية أم لا ، حيث أن المكلف بعد سقوط الحجة السابقة عن الحجية واتصاف الثانية بها - وهي التي تدل على أن المعاطة مفيدة للاباحة - يشك في أن الملكية هل حصلت بالمعاطة الصادرة منه أم لم تحصل . والحجة الثانية تكشف عن أن الملكية لم تحصل من الابتداء لانها تجبر عن أن الملكية بسبب المعاطة غير مجعولة في الشريعة المقدسة لعدم الفرق في مداولها بين الزمان السابق واللاحق .

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

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

وأما ما أفاده من أن الحججة المتأخرة لا يعقل أن تكون مؤثرة في الاعمال المتقدمة عليها فيرد عليه :

« أولاً النقض » : بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا واتصفا بالعدالة فشهدا على ملكية شيء لشخص منذ اسبوع أو بنجاسته من أوّل الشهر الماضي أو زوجية امرئته من السنة الماضية فهل ترد شهادتهما؟ نظراً إلى أن الشهادة المتصفة بالحججة المتأخرة عن تلك الامور لا يعقل أن تؤثر في الامور السابقة عليها وكذا إذا صلى فشك في أنه ركع أم لم يركع فبنى على أنه قد ركع بقاعدة التجاوز أو بصحة صلاته بقاعدة الفراغ وبعد هذا شهد العادلان اللذان كانا فاسقين حال الصلاة وقد تابا بعد ذلك بانه قد نقص ركوعاً او ركعة أفلا يحكم ببطلان الصلاة نظراً إلى أن حججة الشهادة متأخرة عن الصلاة فلا تؤثر في الامر المتقدم عليها ؟ !

« وثانياً الحل » : وحاصله أن المراد بأن الحججة المتأخرة لا يمكن أن تؤثر في الاعمال المتقدمة إن كان هو أن الحججة المتأخرة لا تؤثر في بطلانها ولا يقلب الصحيح باطلاً فلا ينبغي التامل في صحته بل الأمر كذلك حتى في الحججة المقارنة فضلاً عن المتأخرة وذلك لأن المدار في الصحة والبطلان إنما هو مطابقة المآتي به مع الواقع وعدمها دون الحججة المقارنة أو المتأخرة - مثلاً - إذا كان المكلف جنباً وتيمم لعذر ثم أحدث بالاصغر وتوضأ فصلى لفتوى مقلده على أن الوظيفة هو الوضوء حينئذ إلا أنه تيمم فصلى - لغفلته عن فتوى مقلده - ثم بلغ مرتبة الاجتهاد فجزم من الأدلة بأن الوظيفة هو التيمم حالئذٍ دون الوضوء أفلا يحكم بصحة صلاته بدعوى كونها غير مطابقة للحججة المقارنة مع جزم المكلف واستكشافه أن الواجب الواقعي هو الصلاة مع التيمم؟! فلا ريب في أن المدار في الصحة والبطلان على مطابقة الواقع وعدمها دون الحججة المقارنة أو المتأخرة فإن شيئاً منها غير مؤثر في البطلان كما افيد .

وإن اريد به أن الحججة المتأخرة غير مؤثرة في الاعمال المتقدمة ولو بالكشف

عن مطابقتها مع الواقع وعدمها فهو أمر مخالف للوجدان ، لان مدلول الحججة المتأخرة غير مختص بعصر فإنها تكشف عن أن الحكم الواقعي هو وجوب الصلاة مع التيمم في المثال دون الصلاة مع الوضوء وهذا لا يختص بعصر دون عصر فالحججة المتأخرة تكشف عن بطلان الأعمال السابقة ووجوب اعادةها أو قضائها ، ودعوى أن الحججة المتأخرة غير مؤثرة في الاعمال السابقة عليها أول النزاع وليست كبرى مسلمة بل قد عرفت أنها على خلاف الوجدان فاذا امكن أن تكون الحججة الثانية كاشفة عن مطابقة الاعمال المتقدمة مع الواقع أتى ما قدمناه من أن العامي يشك حينئذ في وجوب الاعادة أو القضاء وإحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الاعمال السابقة مطابقة للواقع وعدمها إلى آخر ما قدمناه فلا نعيد .

وبما سردناه يندفع ما ربما يتوهم من أن الحكم بعدم الاجزاء عملاً بالحججة الثانية ترجيح بلا مرجح ، لان الحججة السابقة كانت حججة في ظرفها كما أن الثانية حججة في ظرفها فلا موجب لتقديم احدهما على الاخرى .
والوجه في الاندفاع: أن الحججة السابقة قد سقطت عن الحججية في ظرف الرجوع بخلاف الحججة الثانية وهذا هو المرجح لها على سابقتها .

والمتحصل إلى هنا أن القاعدة تقتضى وجوب الاعادة أو القضاء فيما إذا كان العمل المأثى به على طبق الحججة السابقة فاقدأ لجزء ركني حسبما تدل عليه الحججة الثانية ، وكان بطلان العمل عند المجتهد الثاني من جهة الافتاء به لا من جهة الاحتياط وقاعدة الاشتغال .

و « منها » : أن قضاء العبادات السابقة - على كثرتها - أمر عسر وموجب للحرَج على المكلفين وهما منفيان في الشريعة المقدسة وذلك لأن العمل على طبق الحججة السابقة قد يطول وقد يقرب طيلة الحياة كما إذا عدل عن فتوى مقلده بموت أو بغيره من الاسباب المسوغة في أواخر عمره وقد مجتهد أيرى بطلان اعماله المتقدمة

ولا شبهة في أن قضاء تلك الأعمال امر حرجي .

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

وكيف كان فقد بيئنا في محله أن الحرج كالضرر المنفيين في الشريعة المقدسة والمدار فيها إنما هو على الحرج والضرر الشخصيين لا النوعيين، والحرج الشخصي أمر يختلف باختلاف الموارد والأشخاص فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجود الاعادة أو القضاء حرج على المكلف فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبها كما إذا لزم منه وجوب قضاء العبادة خمسين سنة - مثلاً - وكان ذلك حرجياً على المكلف . وأما الموارد التي لا يلزم فيها من الحكم بوجودها حرج عليه فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الاعادة أو القضاء كما إذا بنى على أن التيمم ضربة واحدة فتيمم وصلى ثم عدل عن ذلك - غداً - فبني على أنه ضربتان . ومن الواضح أن قضاء عبادة اليوم الواحد مما لا عسر فيه ولا حرج ومعه لا موجب لنفي وجوب الاعادة أو القضاء لانه لازم كون المدار على الحرج الشخصي دون النوعي هذا .

على أن الاستدلال بقاعدة نفي الحرج ليس من الاستدلال في محل الكلام ، لأن البحث انما هو في موارد قيام الحججة التعبدية على الخلاف ولا كلام في أن الحرج اللازم من الاعادة أو القضاء لا يختص به ، إذ قد يلزم الحرج في موارد انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني فالنسبة بين موردى الكلام والقاعدة عموم من وجه لأن انكشاف الخلاف قد يكون بالحجة التعبدية ولا تكون الاعادة أو القضاء حرجياً بوجه . وقد يكونان حرجيين ولا يكون الانكشاف بالحجة التعبدية بل بالعلم الوجداني كما عرفت . وقد يكون الانكشاف بالحجة التعبدية وتكون الاعادة أو القضاء أيضاً

حرجياً والمتحصل أن الاستدلال بالقاعدة على عدم وجوب الاعادة أو القضاء في مطلق موارد انكشاف الخلاف غير وجيه .

و « منها » : دعوى الاجماع على أن العمل المأثى به على طبق الحجة الشرعية لا تجب اعادته ولا قضائه اذا قامت حجة اخرى على خلافها . نعم لا اجماع على الاجزاء في الاحكام الوضعية عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجة المتأخرة كما إذا ذبح حيوانا بغير الحديد - لجوازه على رأى مقلده - ثم عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه - والذبيحة بحالها - أو أنه اشترى داراً بالمعاطة ولا يرى المجتهد الثاني انعقاد البيع بها لاشتراطه الصيغة في صحته إلى غير ذلك من الموارد .

والجواب عن ذلك أن الاجماع المدعى لو كان محصلاً لم نكن نعتمد عليه لما يأتي بيانه فما ظنك بما اذا كان اجماعاً منقولاً بالخبر الواحد و « سره » أن تحصيل الاجماع في المسألة دونه خرط القتاد ، إذ كيف يمكن استكشاف قوله - ع - في المقام ولم يتعرض اكثر الأصحاب للمسألة ولم يعنونوها في كلماتهم ؟ !

هذا على أنا لو سلمنا اتفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه لاننا نعلم أو نظن ولا أقل من أننا نحتمل استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام ومعه لا يكون الاجماع تعبيرياً كاشفاً عن قوله - ع -

و « منها » : السيرة التشريعية بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول والتبديل في الاجتهاد حيث لانستشهد أحداً يعيد أو يقضى ما أتى به من العبادات طيلة حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء عند قيام حجة على الخلاف .

وفيه : أن موارد قيام الحجة على الخلاف وبطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجة الأولية - كما إذا كانت فاقدة لركن من الاركان - من القلة بمكان وليست

من المسائل عامة البلوى ليستكشف فيها سيرة المشرعة وأنهم بنوا على الاجزاء في تلك الموارد أو على عدمه .

على أنا لو سلمنا استكشاف السيرة بوجه فن أبن يمكننا احراز اتصالها بزمان المعصومين - ع - إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعة اتفق له العدول في عصرهم - ع - وبني على عدم اعادة الأعمال المتقدمة ولم يردع عنه الامام - ع - حتى نستكشف اتصال السيرة بزمانهم وكونها ممضاة عندهم عليهم السلام ومن الممكن أن تكون السيرة مستندة الى فتوى جماعة من الفقهاء « قدس الله أسرارهم » والذي يوقفك على ذلك أن المسألة لو كانت عامة البلوى في عصرهم - ع - لسئل عن حكمها ولو في رواية واحدة وحيث لم ترد اشارة إلى المسألة في شيء من النصوص فنستكشف بذلك أن كثرة الابتلاء بها إنما حدثت في الاعصار المتأخرة ولم يكن منها في عصرهم - ع - عين ولا أثر فالسيرة على تقدير تحققها غير محرزة الانصال بعصرهم ولا سبيل معه إلى احراز أنها ممضاة عندهم - ع - أو غير ممضاة .
والخلاصة أن مقتضى القاعدة وجوب الاعادة أو القضاء عند قيام الحججة على الخلاف اللهم إلا في الصلاة إذا كان الاخلال بغير الوقت والقبلة والركوع والسجود والظهور وذلك لحديث لاتعاد على ما هو الصحيح من شموله للجاهل القاصر ايضاً كما تقدم .

٦ - هل الامور الثلاثة في عرض واحد ؟

هل الاجتهاد والتقليد والاحتياط في عرض واحد وأن المتمكن من أحدها يتمكن من الامتنال بالآخرين أو أنها أمور مترتبة ولا تصل النوبة إلى واحد منها إلا بعد تعذر الامر السابق عليه ؟

الكلام في ذلك يقع في جهات :

« الاولى » :

أن المتمكن من الاجتهاد والتقليد هل له أن يمثل بالاحتياط فهو في عرض الأولين أو أنه في طولها ؟
يأتي تحقيق ذلك عند التكلم على مشروعية الاحتياط ونبين هناك أن الاحتياط والامثال الاجمالي في عرض الامثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد والمكلف مخير بينهما في مقام الامثال فلا تقدم لها على الاحتياط .

« الثانية » :

أن المتمكن من الاحتياط هل له الامثال بالتقليد او الاجتهاد وأنهما في عرضه أو أن الامثال بهما إنما هو في فرض العجز عن الاحتياط بمعنى انهما في طول الامثال به ؟
قد يحتمل في المقام أن الاحتياط أعنى الاتيان بجميع المحتملات الموجب للقطع بالامثال مقدم على الاجتهاد والتقليد لعدم كونهما موجبين للعزم بالامثال الحكم الواقعي وغاية الامر أنهما يوجبان الظن به ، ولا شبهة في أن الامثال القطعي مقدم على الظني لدى العقل وان كان القطعي اجمالياً والظني تفصيلاً .
ويدفعه : أن الشارع بعد ما نزل الأمارات الظنية منزلة العلم بأدلة اعتبارها لم ير العقل أي فرق بين الامثال الموجب للقطع الوجداني بالفراع بالاتيان بجميع المحتملات وبين الامثال القطعي التبدي بالاتيان بما قامت الحجة على وجوبه هذا إذا كان الاحتياط امرأ سائغاً ومأموراً به شرعاً . وأما اذا كان مبغوضاً لاستلزامه الاخلال بالنظام أو لم يكن مأموراً به لكونه عسراً او حرجياً فلا اشكال في عدم كفايته للامثال او عدم وجوب اختياره ومعه لا بد من الاجتهاد او التقليد .

« الزاوية » :

أن الاجتهاد هل هو مقدم على التقليد أو أنها في عرض واحد ؟
 لا شبهة في عدم وجوب التصدي لتحصيل ملكة الاجتهاد لما يأتي - قريباً -
 من أن الاجتهاد ليس بواجب عيني على المكلفين بل المكلف له أن يرجع إلى فتوى
 من يجوز تقليده ، لأنه مقتضى اطلاق ادلة التقليد ، وللسيرة العقلائية - الممضاة
 بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة - الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم وإن كان
 متمكناً من تحصيل العلم بالمسألة فالتقليد وتحصيل الاجتهاد في عرض واحد . هذا
 في غير الواجد للملكة .

وأما من له ملكة الاستنباط إذا لم يتصد للاجتهاد بالفعل فهل له التقليد من
 غيره أو يتعين عليه الاجتهاد ؟ تقدم تفصيل الكلام في ذلك عند التكلم على اقسام
 الاجتهاد وقلنا ان من له الملكة لا يجوز له الرجوع الى فتوى غيره وذلك :

لأن مقتضى العلم الاجمالي تنجز الاحكام الواقعية على من له ملكة الاجتهاد فلا بد
 عليه من الخروج عن عهدة التكليف المنجز في حقه وتحصيل المؤمن من العقاب
 ولاندرى أن فتوى الغير حجة في حقه وان عمله على طبقه مؤمن من العقاب لانا نحتمل
 أن يجب عليه العمل على فتوى نفسه ونظيره ومع الشك في الحجية يرجع إلى أصالة
 عدم الحجية كما برهنا عليه في محله وهذا بخلاف الفاقد للملكة لعدم احتمال وجوب
 الاجتهاد في حقه لسا مرت من أن الاجتهاد واجب كفائي وليس بواجب عيني
 على المكلفين .

٧ - حكم الاجتهاد في نفسه

قد ظهر مما سردناه أن الاجتهاد الذي هو عديل الاحتياط والتقليد واجب

عقلي وانه لا يتصف بالوجوب الشرعي : النفسى أو الغيرى أو الطريقي . اللهم
 إلا بمعنى المعذرية على تقدير الخطاء . هذا في موارد وجود العلم الاجمالي المنجز للاحكام
 نعم الاجتهاد في غير موارد العلم الاجمالي والامارات واجب طريقي لانه منجز
 للواقع حيث لا منجز سواه ، وكذلك الحال في التقليد والاحتياط .

وأما الاجتهاد في نفسه فهو واجب نفسى كفائى لوجوب التحفظ على الاحكام
 الشرعية وصيانتها عن الاندراس وان شئت قلت إن الاجتهاد بالنظر الى أعمال نفس
 المجتهد واجب عقلي والامر به ارشادى لامحالة .

فاذا فرضنا أن المكلف يتمكن من التقليد والاحتياط تخير بين الامور الثلاثة
 كما اذا فرضنا عدم تمكنه منها بأن لم يكن هناك مجتهد حي يجوز تقليده ، ولم يجوز
 تقليد الميت ابتداء ، وكان الاحتياط مخرجا للنظام او المكلف لم يعلم كيفية تعينه عليه
 الاجتهاد .

وأما بالنظر الى رجوع الغير اليه فهو واجب على المكلفين وجوباً نفسياً
 كفائياً لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطاس والاندراس . ومن الظاهر
 أن إهمال الاحكام الشرعية وترك التصدى لاستنباطها في كل عصر يؤدى الى
 انحلالها واضمحلالها لانه لا سبيل الى تحصيلها وامثالها حينئذ غير التقليد من العلماء
 الاموات ويأتى في محله أن تقليد الميت ابتداء أمر غير مشروع . أو الاحتياط ولكنه
 ايضاً لا سبيل اليه :

لان الاحتياط لا يمكن الالزام به في بعض الموارد لعدم امكانه كموارد دوران
 الامر بين المحذورين ، او لعدم معرفة العامى كيفية وطريقه ، أو لاستلزامه العسر
 والجرح بل اخلال النظام ، أو لاحتمال عدم مشروعيته كما اذا كان محتمل الوجوب
 عبادة واحتمل المكلف عدم جواز امثالها بالاحتياط عندالتمكن من امثالها التفصيلي
 بالاجتهاد او التقليد فان المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط الا أن يحرز مشروعيته

بالتقليد أو الاجتهاد .

نعم لا أثر للاجتهاد في خصوص تلك المسألة بالاضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه ، لانه وإن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا محالة ، إلا أن مقتضى الادلة اللفظية عدم جواز الرجوع إليه لعدم صدق عنوان الفقيه او العالم بالاحكام بمجرد الاجتهاد في مسألة واحدة كما قدمناه في الكلام على اقسام الاجتهاد نعم له اثر بالاضافة إلى عمل نفسه ، لان للمكلف ان يعمل على طبق نظره واجتهاده فيما استنبطه من الاحكام .

إذا الاجتهاد صيانة للاحكام عن الاندراس واحتفاظ على الشريعة المقدسة عن الاضمحلال وهو واجب كفايى وإلى ذلك اشار سبحانه بقوله عز من قائل: وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (١٠)

حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه وتحصيل الاحكام الشرعية وتبليغها للجاهلين فهى ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الاحكام الشرعية كفايى ، ويؤيد ما ذكرناه ماورد من الاخبار في تفسير الاية المباركة فليراجع (٢) وكيف كان فقد دلنا الآية المباركة على عدم كون الاجتهاد واجبا عينياً على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الاقدمين وفقهاء حلب قدس الله أسرارهم ، على انه عسر على المكلفين بل دونه خرط القتاد مضافاً إلى قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى الرواة وغيرهم من العالمين بالاحكام حتى في عصرهم - ع - من غير ردع عنها بوجه هذا تمام الكلام في الاجتهاد ويقع الكلام بعد ذلك في الاحتياط والتقليد

(١٠) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) راجع ب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(مسألة ٢) ألاقوى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهداً كان أو لا .

مباحث الاحتياط

(١) يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات واخرى في العبادات :
 أمّا المعاملات فلاشبهة ولاخلاف في جواز الاحتياط بل في حسنه في المعاملات
 بالمعنى الأعم كما اذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكه في أنه هل
 يطهر بالغسل مرة واحدة او يعتبر فيه التعدد ؟ ولانعهد مخالفاً في الاحتياط في مثله
 سواء أكان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي وتحصيل العلم بالحال أم لم يكن .
 وسواء كان الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار أم لم يكن .

وأما المعاملات بالمعنى الأخص أعني العقود والايقاعات فالظاهر أن الاحتياط
 فيها كالاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم وانه أمر حسن لا شبهة في مشروعيته
 - مثلاً - إذا شك المكلف في أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كبقية
 الصبغ بان يقول : طلقتك ، أو أنه لا بد أن تكون بالجملة الاسمية بان يقول : انت
 طالق أو زوجتي طالق فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين ويحتاط بالتكرار .

نعم قد يستشكل في الاحتياط في المقام اعني المعاملات بالمعنى الأخص بان
 الانشاء يعتبر فيه الجزم به ولا يتحقق هذا بالاحتياط لانه لا يدري حين قوله :
 طلقتك - مثلاً - أن ما أراده من الطلاق هل يحصل به أولاً يحصل فلا يمكن أن
 يكون جازماً بانشاء الطلاق بالاحتياط .

ويندفع : بان الانشاء على ما حققناه في محله عبارة عن ابراز الاعتبار
 النفساني بمبرز ، ولا شبهة في أن المتكلم بقوله : طلقتك قد قصد ابراز ما اعتبره في
 نفسه من بينونة زوجته واطلاقها من جهته فهو جازم بالانشاء حينئذٍ ولا تردد له
 في نيته وانما يشك في امر آخر خارج عن انشائه وهو امضاء الشارع وحكمه بصحة

طلاقه ومن البديهي انه أمر آخر غير راجع إلى انشائه الطلاق .
نعم لو كان متردداً في انشائه كما إذا قال : بعثك هذا المال إن كان اليوم
جمعة اقلنا ببطلانه وان تحقق شرطه بان كان اليوم جمعة واقعاً وذلك لأن الشك في
أن اليوم جمعة يسبب الشك في أنه هل باع ماله أم لم يبيع ومع عدم علمه ببيعه لا معنى
لأن يكون جازماً بما قصده في نفسه من البيع والتملك .
فالمتلخص أن الاحتياط في كل من المعاملات بالمعنى الاعم والمعاملات بالمعنى
الاخص مما لا تأمل في جوازه وحسنه وأما العبادات أعنى الامور المعترفة فيها قصد
القربة والامثال فيقع الكلام فيها في مقامين :

« أحدهما » : في جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار .

و « ثانيهما » : في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار .

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

وقد يقال : بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي في العبادات
نظراً إلى احتمال وجوب قصد الوجه والتميز ، ولا يمكن اثبات العبادات بقصد الوجه
متميزة عن غيرها بالاحتياط . وعمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوى أن
القول مستقل بحسن الاثنيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً عن غيره وأنه لا حسن
في العمل الفاقد للامرين .

ويدفعه : أن اعتبار الامرين في الواجبات يحتاج الى دليل ولا دليل عليه اذ
لو كانا معتبرين في الواجبات لشاروا عليهم السلام إلى اعتبارهما في شئ من رواياتهم

لكثرة الابتلاء بها ، فمن عدم ورود الامر بها في الاخبار يستكشف عدم وجوبها واقعاً هذا .

ولو شككنا في وجوبها فاصالة البرائة تقضى بعدم اعتبارهما في الواجبات . على أن الدعوى المتقدمة لو تمت فانما يتم في الواجبات النفسية . وأما الواجبات الضمنية فلا تأتي فيها بوجه لأن الحسن المدعى إنما هو في الاثيان بمجموع الاجزاء والشرائط بقصد الوجه والتمييز لاني كل واحد واحد من الأجزاء إذا لامانع من الاثيان بشيء مما يحتمل أن يكون واجباً ضمناً بالاحتياط وإن كان فاقداً لقصد الوجه والتمييز ثم إن لشيخنا الاستاذ «قده» تفصيلاً في المقام ذكره في دورته الاخيرة وتوضيحه أن العمل العبادى قد نعلم بتعلق الامر به ونشك في وجوبه واستحبابه وهذا لاشكال في جواز الاحتياط فيه لامكان الاثيان فيها بالعمل بداعى امر المولى للعلم بوجوده وتعلقه بالعمل وان لم نعلم انه وجوبى أو ندبى . نعم لا يمكننا الاثيان به بقصد الوجه إلا أنه غير معتبر في العبادات .

وقد نعلم أن العمل عبادى بمعنى أنه على تقدير تعلق الامر به يعتبر أن يوتى به بقصد القرية من غير أن نعلم بكونه متعلقاً للامر كما في الفرض السابق بان نشك في أنه هل تعلق به الأمر الوجوبى أو الندبى أم لم يتعلق . وهذا كما في الوضوء بعد الغسل في غير غسل الجنابة حيث أن الوضوء فعل عبادى يعتبر فيه قصد القرية قطعاً الا أنا نشك في انه هل تعلق به امر في المقام ام لم يتعلق وأفاد أن في أمثال ذلك لا مجال للاحتياط بأن يوتى به رجاء مع التمكن من الامتثال التفصيلي والعلم بالمأمور به .

وهذا لا لاعتبار قصد الوجه والتمييز لما تقدم من عدم اعتبارهما في الواجبات بل لما افاده من أن الامتثال الاجمالى والاحتياط انما هو في طول الامتثال التفصيلي لاعتبار أن يكون التحرك والانبعث في الواجبات العبادية مستنداً إلى تحريك المولى وبعثه ولا يتحقق هذا مع الاحتياط لان الداعى للمكلف نحو العمل والاثيان به حينئذ

ليس إلاّ احتمال تعلق الامر به فالانبعاث مستند الى احتمال البعث لا الى البعث نفسه
 فع التمكن من الامتثال التفصيلي والعلم بالواجب لا تصل النوبة الى الاحتياط .
 ثم لو شككنا في ذلك ولم ندر أن الامتثال الاجمالي والاحتياط في عرض الامتثال
 التفضيلي أو في طوله بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستنداً الى الامر جزماً أو
 أن الانبعاث اذا استند الى احتمال الامر ايضاً يكفي في الامتثال فلا مناص من أن
 يرجع الى قاعدة الاشتغال لأنه من الشك في كيفية الاطاعة والامتثال وأنه لا بد أن
 يكون تفصيلاً او يكفي فيه الاحتياط فان العمل عبادي - على تقدير وجوبه - فاذا
 شك في كيفية طاعته لا بد من الاحتياط . وقصد القربة والتعبد وان كان مأخوذاً
 في المتعلق شرعاً عنده وعندنا والشك في اعتباره من الشك في الاقل والاكثر إلا
 أن اعتبار قصد القربة اذا كان معلوماً في مورد وشك في كيفية طاعته فهو يرجع
 الى الشك في التعيين والتخير وهو مورد لقاعدة الاشتغال وبذلك منع جواز الاحتياط
 فيما اذا استلزم التكرار وزاد ان العلم بالتكليف موجود في مورده فلا بد من الخروج
 عن عهده بما يراه العقل طاعة .

والجواب عنه انا لا نشك في أن الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي
 أو في عرضه بل نجزم بانهما في عرض واحد و « سره » أن الفارق بين العبادة وغيرها
 أن العمل العبادي لا بد أن يؤدي به مضافاً الى المولى سبحانه بخلاف التوصل لان
 الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الاضافة الى الله . والاضافة الى
 الله سبحانه قد تتحقق بالاتيان بالمأمور به على وجه التفصيل وقد يتحقق بالاتيان
 به على وجه الاجمال لانه ايضاً نحو اضافة الى الله ، ومن هنا لا يشترط العقلاء في
 العمل بالاحتياط أن لا يتمكن المكلف من العلم بالواجب والاتيان به على وجه
 التفصيل وذلك لانهم يبالبك فلو مثلتهم عن أن العبد اذا اتى بالعمل رجاء لاحتماله
 انه مطلوب لسيدته فهل يعد ممتثلاً او انه لم يمتثل لفرض كونه متمكناً من الاتيان

لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد (١) .

به على وجه التفصيل ؟ ترى انهم متفقون على أنه اطاعة وانقياد للسيد .
 إذا الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لافي طوله هذا .
 على أنا لو شككنا في ذلك فالمرجع هو البرائة دون الاشتغال ، إذ لا شك لنا في مفهوم العبادة ، وإنما الشك في واقعها وما يتصف به العمل بالعبادة فمرجع الشك حينئذ إلى أن الشارع هل اعتبر في متعلق الامر التحرك عن تحريكه مع التمكن من العلم بالواجب او أنه اعتبر الأعم من التحرك عن تحريكه والتحرك عن احتمال الامر والتحرك فالجامع بين الاحتمالين وهو لزوم الاتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم واعتبار كونه على وجه التفصيل اعنى اعتبار كون التحرك مستنداً إلى تحريك المولى مشكوك فيه ومعه يرجع إلى البرائة عن اعتبار مايشك فيه بناء على ما هو الصحيح عندنا من جريان البرائة في موارد دوران الامر بين التعيين والتخير .
 والنتيجة أن الاحتياط امر جائز في العبادات بلا فرق في ذلك بين الاستقلالية والضمنية ، ولا بين ما اذا كان أصل المحبوبة معلوماً وما اذا لم تكن هذا كله في المقام الأول .

« وأما المقام الثاني » : أعنى ما إذا كان الاحتياط في العبادة مستلزماً للتكرار فيأتي عليه الكلام عند تعرض الماتن له في المسألة الرابعة إن شاء الله .

(١) يشترط في العمل بالاحتياط العلم بموارده وكيفيةه بالاجتهاد أو التقليد لانه لولاه لم يتحقق الاحتياط المؤمن من العقاب فان الاحتياط في انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضى التجنب عن الماء القليل الذي لاقاه المتنجس وعدم استعماله في رفع الخبث او الحدث .

فلو اصاب هذا الماء ثوب المكلف - مثلاً - فقتضى الاحتياط عند انحصار

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

الثوب به - بناء على وجوب الصلاة عارياً عند انحصار الثوب بالنجس - أن يكرر الصلاة بان يصل عارياً تارة و في ذلك الثوب اخرى وليس مقتضى الاحتياط أن يوتى بالصلاة عارياً فحسب من جهة الاجتناب عن الماء الملاقى للمتنجس و ما أصابه ذلك الماء .

وإذا فرضنا في المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاة كشف ذلك عن عدم قابلية المحل للاحتياط ووجب الامتثال تفصيلاً بتحصيل العلم بالمسألة .
ولو انحصر الماء بالماء القليل الذي لاقاه المتنجس فظاهر الحال يقتضى الاحتياط بالجمع بين التيمم و الوضوء بذلك الماء المشكوك في طهارته .

إلا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط لأن الماء على تقدير نجاسته تستتبع تنجس اعضاء الوضوء و نجاسة البدن مانعة عن صحة الصلاة فلا مناص في مثله من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالمسألة وجداناً او تعبداً لعدم امكان الاحتياط فيه فعرفة موارد الاحتياط و كفياته مما لا يبد عنه عند الاحتياط .

(١) كما في الدعاء عند رؤية الهلال ، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمة .
(٢) كما في شرب التين لاحتمال حرمة مع القطع بعدم وجوبه ، لانه لم يكن موجوداً في عصرهم - ع - او لو كان فلا يحتتمل وجوبه جزهاً .
(٣) أو ان وظيفته الظهر أو الجمعة وهكذا .

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

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

كما إذا دار الامر بين وجوب الجهر والاختفات كما في صلاة الظهر يوم الجمعة للامر بالاجهار فيها في جملة من الاخبار . ومقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرر القراءة فيها مرتين فيقرأها اخفاتها - تارة - واجهاراً - اخرى - ناوياً في احدهما القراءة المأمور بها وفي ثانيتهما عنوان القرآنية لجواز قراءة القرآن في الصلاة هذا .

وقد يكون الاحتياط في الجمع في الترك كما اذا علم بجرمة أحد فعلم فان الاحتياط يقتضى تركها معاً وقد يكون في الجمع بين الاتيان باحد الفعلين وترك الآخر كما اذا علم اجمالاً بوجوب الاول او حرمة الثاني وهذان لم يتعرض لهما الماتن « قدّه » .

(١) كما اذا تردد الواجب بين القصر والتام او الظهر والعصر او غيرهما من الامثلة فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب أو لايجوز؟

قد يقال: بعدم الجواز نظراً إلى أنه محل بقصد الوجه والتمييز ومناف للجزم بالنية ولأن التحرك عن الامر الجزمي وامتثال الامر تفصيلاً في مرتبة سابقة على التحرك عن احتماله كما يراه شيخنا الاستاذ « قدّه » ومع الشك في انهما عرضيان أو أن الثاني في طول الأول يرجع إلى قاعدة الاشتغال ومقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

وهذه الوجوه قد قدمنا عنها الجواب ولا حاجة الى إعادته . بل لو سلمناها في الاحتياط غير المستلزم للتكرار لم نتمكن من تتممها في الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه والوجه فيه :

أن الجزم بالنية لو قلنا باعتباره وان كان لا يفرق في ذلك بين الاحتياط

المستلزم للتكرار وغير المستلزم له لعدم تمكن المكلف من الجزم بهامع الاحتياط إلا أن الوجهين الباقيين لا يجريان في الاحتياط المستلزم للتكرار وذلك لأن المكلف إنما يأتي بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه بحيث لولا كونه واجباً لم يأت بشيء من المحتملين فقصد الوجه أمر ممكن في المقام لان معناه أن يوتى بالعمل لوجوبه او استحبابه وقد عرفت أن المكلف إنما يأتي بالعمل لوجوبه .

نعم الاحتياط المستلزم للتكرار فاقده للتمييز ، اذ لا يمكن معه تمييز أن يأمنها واجب وأيها مستحب أو مباح . كما أن المكلف انما ينبعث إلى الاتيان بالواجب المردد بين الفعلين عن الامر الجزمي المتعلق به وغاية الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأتي به ، لا أنه ينبعث إليه عن احتمال الامر وذلك للعلم بوجوب احدهما على الفرض فهذان الوجهان لا يأتیان في المقام .

نعم قد يستشكل في الاحتياط في العبادات اذا كان مستلزماً للتكرار بان الاحتياط بالتكرار يعد عند العقلاء لعباً وعبثاً بامر السيد إذ المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه - وجداناً او تعبداً - وتمكنه من الاتيان به من غير ضم ضميمة يأتي به مع الضائم في ضمن أفعال متعددة وما كان عبثاً ولعباً كيف يمكن أن يقع مصداقاً للامثال لان اللعب والعبث مذمومان والمذموم لا يقع مصداقاً للمأمور به والمحبوب .

ويندفع : بان الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو والعبث عند تعلق الغرض العقلاني به كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب والامثال التفصيلي على معونة زائدة كالمشي إلى مكان بعيد للمطالعة أو السئوال عن قلده ولاجل الفرار عن تحمل المشقة محتاط ويمثل بالاجمال ومعه كيف يكون تكراره لغواً وعبثاً لدى العقلاء؟! على أنه إذا عد في مورد لعباً وعبثاً كما إذا فرضنا أن القبلة اشبهت بين أربع جهات والمكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة من غير صعوبة إلا أنه أراد

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

العمل بالاحتياط فأتى بالصلاة إلى أربع جهات أي كررها أربع مرات ، ولا سيما
إذا ترددت صلواته بين القصر والتمام لان الاحتياط حينئذٍ إنما يتحقق بالاثنيان بثان
صلوات ، وإذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضاً مرددين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأني بها
سنة عشر ، كما أننا لو فرضنا تردد المسجد أيضاً بين شيئين لا يصح السجود على
أحدهما أو كان نجساً - مثلاً - بلغ عدد الصلوات المأني بها احتياطاً اثنين وثلاثين .
وقلنا ان تكرار صلاة واحدة اثنين وثلاثين مرة مع التمكن من الامتثال التفصيلي
والاثنيان بالواجب منها عبث ولعب .

لم يمنع ذلك من الحكم بصحة الامتثال لأن الواجب من الامتثال إنما يتحقق
بواحدة من تلك الصلوات وهي الصلاة الواقعة إلى القبلة في الثوب والمسجد الطاهرين
وهي صلاة صحيحة لا لعب فيها ولا عبث وإنما هما في طريق احراز الامتثال لا أنها
في نفس الامتثال فالصحيح جواز الاحتياط في العبادات وإن كان مستلزماً للتكرار
وعليه فيجوز ترك طريق الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط استلزام التكرار أم
لم يستلزم .

(١) لان جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التي لا تحتاج إلى الاجتهاد
والتقليد وإنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد إلى الاحتياط من تحصيل
العلم بجوازه ومشروعيته اجتهاداً أو تقليداً و (سره) انه لو لم يقلد من يجوز
الاحتياط ولم يجتهد في جوازه بل احتاط مع احتمال عدم الجواز لم يطمئن بعدم
العقاب لفرض احتمال الحرمة وكونه مستحقاً للعقاب بارتكابه ، وحيث أن العقل
يرى وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ويجب أن يكون المكلف مأمونا من
جهته فلا مناص من أن يستند في جوازه إلى التقليد أو الاجتهاد ، إذ لا مؤمن غيرهما .

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

وبما ذكرناه يظهر أن طرق الإمتثال وان مرر أنها ثلاثة إلا أنها في الحقيقة منحصرة بالتقليد والاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم في محله فتارك طريق الاجتهاد والتقليد أيضاً لا بد أن يكون مجتهداً أو مقلداً في جواز العمل بالاحتياط . (١) قد أسبقنا في أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف في جميع أفعاله وتروكه مقلداً أو محتاطاً أو مجتهداً إنما هو بحكم العقل نظراً إلى استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب لتنجز الاحكام الواقعية في حقه بالعلم الاجمالي او بالاحتمال لان الشبهة حكيمية وقبل الفحص .

فالمكلف إذا خالف الحكم المنجز في حقه استحق عليه العقاب ، وبما أن ما يأتي به مما يحتمل حرمة كما أن ما يتركه محتمل الوجوب في الواقع فهو يحتمل العقاب في افعاله وتروكه ، وبهذا يستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال وتحصيل المؤمن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع ، والمؤمن كما مر منحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة وإن كان مرجع الأولين أيضاً إلى الاجتهاد .

ومن هذا يتضح أن مورد التقليد وأخويه إنما هو ما يحتمل المكلف فيه العقاب . وأما ما علم با باحته أو بوجوبه أو حرمة فلا لعدم كونها مورداً لاحتمال العقاب كي يجب دفعه لدى العقل بالتقليد أو بغيره لجزومه بعدم العقاب أو بوجوده فعلى ذلك لاحاجة الى التقليد في اليقينيات فضلاً عن الضروريات . هذا تمام الكلام في الاحتياط ويقع الكلام بعد ذلك في التقليد .

- (مسألة ٧) عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل (١) .
 (مسألة ٨) التقليد هو الالتزام . (٢)

مباحث التقليد

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

بل المراد به البطلان عقلاً ، وعدم جواز الاختصار على ما أتى به من دون تقليد ولا احتياط وذلك لان قاعدة الاشتغال تقتضى حينئذ ببطلانه .

- مثلاً - اذا عقد على امرئة بالفارسية من دون أن يعلم بصحتها او يقلد من يفتى بها لم يجز له أن يرتب على المرئة اثار الزوجية . وكذا اذا غسل المتنجس مرة واحدة وهو لا يعلم كفايتها لانه ليس له أن يرتب عليه آثار الطهارة لا حتمال بطلان العقد واقعاً وعدم صيرورة المرئة بذلك زوجة له أو عدم طهارة المغسول وبقائه على تنجسه فحيث أنه لم يحرز صحة العقد أو كفاية المرة الواحدة فقاعدة الاشتغال تقتضى ببطلانه وعدم كفاية الغسل مرة - مع قطع النظر عن الاستصحاب الجارى فيها - وعلى الجملة إذا لم يحرز المكلف صحة عمله واحتمل معه الفساد فقتضى قاعدة الاشتغال أعنى حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية عدم ترتيب اثار الصحة عليه .

معنى التقليد

(٢) قد عرف التقليد بوجوه :

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

و « منها » : أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وان لم يعمل به بعد ولا اخذ فتواه .
 و « منها » : غير ذلك من التفاسير .
 والتحقيق أن التقليد عنوان من عناوين العمل وطور من أطواره وهو الاستناد
 إلى قول الغير في مقام العمل بأن يكون قول الغير هو الذي نشأ منه العمل وأنه
 السبب في صدوره فإن المقلد في أعماله يتكى ويستند إلى قول الغير فهو المسئول عن
 وجهه دون العامل المقلد .

معنى التقليد بحسب اللغة

ويرشدك إلى ذلك ملاحظة اللغة ، حيث أن التقليد بمعنى جعل الشخص أو غيره
 ذا قلادة فيقال : تقلد السيف أى التى حمالته فى عنقه ، ومنه تقليد البدنة فى الحج
 لان معناه انه علق بعنقها النعل ليعلم أنها هدى فيكف عنها ، وفى حديث الخلافة (١)
 قلدها رسول الله علياً . أى جعلها قلادة له فعنى أن العامى قلده المجتهد أنه جعل
 أعماله على رتبة المجتهد وعانقه وأتى بها استناداً إلى فتواه ، لا أن معناه الأخذ أو
 الالتزام أو غير ذلك من الوجوه ، لعدم توافق شيء من ذلك معنى التقليد لغة .
 - مثلاً - إذا فسرناه بالالتزام رجع معنى تقليد المجتهد إلى أن العامى جعل
 فتوى المجتهد وأقواله قلادة لنفسه لا انه جعل أعماله قلادة على رتبة المجتهد . وقد
 عرفت أن المناسب لمعنى التقليد هو الثاني دون الأول فان لازمه صحة اطلاق المقلد
 على المجتهد دون العامى .

معنى التقليد بحسب الاخبار

ثم إن ما ذكرناه فى معنى التقليد مضافاً إلى انه المناسب للمعنى اللغوى قد

(١٥) كذا فى مجمع البحرين فى مادة (قلد) .

اشير إليه في جملة من الروايات كمعتبرة عبد الرحمان بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأى فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأى عن مسألة فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فاعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبد الله - ع - : هو في عنقه قال أو لم يقل وكل مفت ضامن (١٥) .

وكالاتخبار المستفيضة الدالة على أن من افق بغير علم فعليه وزر من عمل به (٢٥) ويؤيد ذلك ماورد في الحجج من أن كفارة تلميم الاظافر على من افق به (٣٥) لا على المباشر .

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

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

(١٥) المروية في ب ٧ من ابواب آداب القاضي من الوسائل .

(٢٥) راجع ب ٤ من ابواب صفات القاضي و ٧ من ابواب آداب القاضي

من الوسائل ..

(٣٥) راجع ب ١٣ من ابواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل .

فكما أن المجتهد يستند الى اجتهاده وهو امر سابق على عمله كذلك العامى لابد أن يستند إلى التقليد ويلزم أن يكون تقليده سابقاً على عمله .
ويرد عليه أن التقليد كما مرّ لون وعنوان للعمل فهو أمر مقارن معه ولا يعتبر فيه السبق زماناً ، فاذا عمل المكلف عملاً مستنداً إلى فتوى الغير كان ذلك العمل مقروناً بالتقليد لا محالة وهو كاف في صحته ولا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل وقد يورد على تفسير التقليد بما ذكرناه بان ذلك مستلزم للدور فان مشروعية العبادة وصحتها من المقلد تتوقف على تقليده ، إذ لو لم يقلد لم يتمكن من الاتيان بها بما أنها مأمور بها حتى تقع عبادة ، فلو كان تقليده متوقفاً على اتيانه بالعبادة - لعدم تحقق التقليد إلا بالعمل - لدار .

ويندفع : بأن المتوقف عليه غير المتوقف عليه وذلك لأن مشروعية أي عمل عبادى أو غيره لا يمكن أن تكون ثابتة بالتقليد لعدم كونه مشروعاً في الدين . بل انما تتوقف المشروعية على الدليل ولو كان هو فتوى مقلده . نعم إذا أتى المكلف بالعمل بعد العلم بمشروعيته مستنداً فيه الى فتوى المجتهد انطبق عليه التقليد لا محالة فالتقليد وان كان متوقفاً على العمل إلا أنه لا يتوقف على التقليد بوجه فلا توقف في البين ، وعلى الجملة ان التقايد انما يتحقق بالعمل على قول الغير ولا توقف له على الالتزام .

معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى

وقد يقال : إنه إذا تعدد المجتهدون واختلفوا في الفتوى توقف التقليد على الالتزام بالعمل على إحدى الفتوى أو الفتاوى ، أو أن التقليد حينئذ ينتزع عن نفس الالتزام . والدليل على وجوبه حكم العقل بلزوم تحصيل الحجّة على امثال الاحكام الشرعية .

بل عن بعضهم أن الخلاف في أن التقليد هو العمل أو الالتزام وإنما هو فيما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا واتفقوا في الفتوى وأما مع التعدد والتعارض بين الفتويين أو الفتاوى فلا ينبغي التردد في أنه يجب الالتزام باحدى الفتويين أو الفتاوى لان موضوع الحجية لا يتحقق حينئذٍ إلا بالالتزام وهو مقدمة لتطبيق العمل على طبقها والوجه فيه : أن الحججة يمتنع أن يكون هو الجميع لاستلزامه الجمع بين المتناقضين ، ولا واحد معين لانه بلا مرجح ، كما يمتنع الحكم بالتساقط والرجوع إلى غير الفتوى ، لانه خلاف السيرة والاجماع إذاً يتعين أن تكون الحججة ما يختاره المكلف ويلتزم به وحاصله : أن الحججة في مفروض الكلام هي احدى الفتويين أو الفتاوى تخييراً والتمييز حينئذٍ بالاختيار والالتزام .

هذا ويأتي منا إن شاء الله في المسألة الثالثة عشرة عند تعرض المانن « قد » لمسألة ما اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة وحكمه فيها بالتخيير : أن الحجية التخييرية - باى معنى فسرت - أمر لا يحصل له في المقام وأن الوظيفة حينئذٍ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجية بالتعارض إذاً لا توقف للتقليد على الالتزام فضلاً عن أن يكون التقليد نفس الالتزام عند تعدد المجتهد واختلافهم في الفتوى .

ثم ان التكلم في مفهوم التقليد لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة فقهية ألهم إلا في النذر . وذلك لعدم وروده في شئ من الروايات . نعم ورد في رواية الاحتجاج فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه . مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه (١٥) إلا أنها رواية مرسله غير قابلة للاعتداع عليها اذا فلم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أي حكم لتكلم عن مفهومه ومعناه .
وأما أخذه في مسألتى البقاء على تقليد الميت ، والعدول من الحي إلى غيره

(*) المروية في ب ١٠ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

فهو إنما يترأى في كلمات الاصحاب قدس الله اسرارهم، حيث عنونوا المسألتين كما نقلناه، ومن المعلوم أنها بهذين العنوانين غير واردتين في الاخبار.

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

بهي سى

وهو ان مسأله التقليد ليست تقليدية وتوضيحه :

أنا قد اسبقنا أن كل مكلف يعلم - علماً اجالياً - بثبوت احكام الزامية في الشريعة المقدسة من وجوب او تحريم وبه تنجزت الاحكام الواقعية عليه وهو يقتضى

الخروج عن عهدتها لاستقلال العقل بوجود الخروج عن عهدة التكليف المتوجهة الى العبد من سيده .

والمكلف لدى الامتثال إما أن يأتي بنفس الواجبات الواقعية ويترك المحرمات وإما أن يعتمد على ما يعتدّره على تقدير الخطأ - وهو ما قطع بحجّيته ، إذ لا يجوز - لدى العقل - الاعتماد على غير ما علم بحجّيته حيث يحتمل معه العقاب . وعلى هذا يترتب أن العامي لا يبد في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعاً بحجّيتها في حقه أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بحجّيته ، ولا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا يعلم بحجّيته ، إذ معه يحتمل العقاب على افعاله وتروكه وعليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لابد أن تكون ثابتة بالاجتهاد . نعم لا مانع من التقليد في خصوصياته كما يأتي عليها الكلام ، إلا أن أصل جوازه لابد أن يستند إلى الاجتهاد .

ما يمكن أن يعتمد عليه العامي

الذي يمكن أن يعتمد عليه العامي في حجّية فتوى المجتهد في حقه أمران :
 « أحدهما » : الأرتكاز الثابت ببناء العقلاء ، حيث جرى بنائهم في كل حرفة وصنعة بل في كل امر راجع إلى المعاش والمعاد على رجوع الجاهل إلى العالم لانه اهل الخبرة والاطلاع ولم يرد من هذه السيرة ردع في الشريعة المقدسة .
 وهذه السيرة والبناء وإن جاز أن لا يلتفت اليهما العامي مفصلاً إلا أنها مرتكزان في ذهنه بحيث يلتفت اليهما ويعلم بهما تفصيلاً بادنى اشارة وتنبه .
 و « ثانيهما » : دليل الانسداد وتقريبه أن كل أحد يعلم بثبوت احكام الزامية في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في افعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ويترك ما يريد وهذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الواقعية

المنجزة بعلمه .

وطريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد والاحتياط والتقليد :
 أما الاجتهاد فهو غير متيسر على الكثير بل على الجميع لان كل مجتهد كان
 برهة من الزمان مقلداً او محتاطاً لا محالة وكونه مجتهداً منذ بلوغه وإن كان
 قد يتفق إلا أنه أمر نادر جداً فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عينياً على كل
 أحد . بل لعله خلاف الضرورة بين المسلمين .
 وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارد
 على أنا لا نختل أن تكون الشريعة المقدسة مبينة على الاحتياط اذاً يتعين على
 العامي التقليد لا نحصر الطريق به .

وبهذا الطريق يستكشف العقل أن الشارع قد نصب في الشريعة طريقاً آخر
 إلى الاحكام الواقعية بالاضافة إلى العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته
 ويترك مشكوكاته وموهوماته وذلك لانه ليس للمقلد ظن بالاحكام فانه ليس من
 أهل النظر والاجتهاد .

على أن ظنه كشكه ووهمه لا أقربية له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقه لعدم
 ابتناؤه على النظر في أدلة الاحكام فليس له طريق اقرب الى الواقع من فتوى مقلده .
 وعلى الجملة ان دليل الانسداد وإن لم يتم بالاضافة إلى المجتهد فان من يرى
 انسداد باب العلم - الذي من مقدماته عدم التمكن من الاجتهاد - كيف يرخص
 الرجوع الى فتوى من يرى انفتاحه ويدعى التمكن من الاجتهاد وذلك لعلمه بخطائه
 ومع تخطئته لا يتمكن العامي من الرجوع إليه . إلا أنه تام بالاضافة إلى العامي
 كما عرفت .

هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام .

ما دل على جواز التقليد

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

« منها » : السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع عنها وقد تقدمت . وهي تقتضى جواز التقليد والافتاء كليهما .

و « منها » : قوله عز من قائل : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (١) فانها تدلنا على وجوب النفر حسبما تقتضيه لولا التحضيضية كما تدلنا على وجوب التفقه والانذار لانها الغاية الداعية إلى الامر بالنفر وتدلنا ايضاً على أن مطلوبة التفقه والانذار ليست لاجل نفسيهما . بل من جهة احتمال التحذر بواسطتهما ، فالغاية من ذينك الواجبين هو التحذر عند الانذار وحيث أن الآية مطلقة فيستفاد منها أن التحذر عقيب الانذار واجب مطلقاً سواء حصل العلم من انذار المنذرين أم لم يحصل .

وتوضيحه : ان الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله عنوان للعمل وليس عبارة عن الخوف النفساني فحسب ومعناه التحفظ عن الوقوع فيما لا يراد من المخاوف والمهالك - مثلاً - إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص او السبع للمدافعة عن نفسه او ماله يقال : إنه تحذر فهو فعل اختياري وليس بمعنى الخوف كما مر وقد دلت الآية المباركة على وجوبه وبما أن التحذر غير مقيد فيها بصورة حصول العلم من انذار المنذرين لكي يجب التحذر بالعلم المستند الى الانذار فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقيب الانذار مطلقاً حصل للمتحذر علم من انذار المنذرين أم لم يحصل .

وعلى الجملة أن الآية المباركة دلالات :

« منها » : دلالاتها على وجوب التقليد في الاحكام لدلالاتها على وجوب التحذر بانذار الفقيه وهو انما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه ، و « منها » : دلالاتها على وجوب الافتاء وذلك لدلالاتها على وجوب الانذار فان الانذار قد يكون بالدلالة المطابقة . وقد يكون ضمناً او بالالتزام ، وافتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الانذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب او اتيانه الحرام .

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

وقد يقال : إن الفقاهة والاجتهاد في الصدر الأوّل غير الفقاهة والاجتهاد في العصور المتأخرة ، لأن التفقه في الاعصار السابقة انما كان بسؤال الاحكام وسماعها عن المعصومين عليهم السلام ، ولم يكن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين ولا أثر ، اذ لا دلالة للآية المباركة على حجية انذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدل على حجية فتواه وانما تدل على حجية النقل والرواية لان انذار الفقيه بالمعنى المتقدم انما هو بنقله الحكم الذي سمعه من مصادره أو باخباره عن أن الفعل يترتب على ارتكابه او على عدم ارتكابه العقاب واين هذا من التفقه بالمعنى المصطلح عليه لانه امر آخر يتوقف على اعمال الدقة والنظر

وهذه المناقشة وان اوردتها بعض مشايخنا المحققين قدس الله اسرارهم إلا انها مما لا يمكن المساعدة عليه وذلك :

(أما أولاً) : فلان الآية المباركة لمكان اخذها عنوان الفقاهة في موضوع وجوب التحذر ليست لها أية دلالة على حجية الخبر والرواية من جهتين :

« إحداهما » : أن حجية الرواية لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها فضلاً عن أن يكون فقيهاً لكفاية الوثاقة في حجية نقل الالفاظ المسموعة عن المعصوم - ع - من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه .
 و « ثانيها » : أن الراوى لا يعتبر في حجية رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه ، لانه اذا روى رواية او روايتين او اكثر لم يصدق عليه الفقيه وان كان ملتفتاً إلى معناها لضرورة أن العلم بحكم او بحكمين لا يكفي في صدق الفقيه مع حجية رواياته شرعاً .

اللهم إلا أن يقال ان الآية المباركة اذا دلت على حجية الخبر عند صدق الفقيه على ناقله دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيهاً لعدم القول بالفصل، إلا أن ذلك استدلال آخر غير مستند الى الآية كيف وقد عرفت أن الآية قد اخذ في موضوعها التفقه في الدين فظهر بما سردناه أن دلالة الآية المباركة على حجية فتوى المجتهد وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجية الخبر .

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

وهذا بخلاف الاعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير في معنى الاجتهاد ، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات ، إلا أن التعارض بين الاخبار كان يتحقق في تلك العصور ايضاً ومن هنا كانوا يسألونهم - ع- عما اذا ورد عنهم خبران متعارضان إذا التفقه والاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان في الاعصار السابقة واللاحقة وقد كانا متحققين في الصدر الأول ايضاً ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة : ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا (١٠) وفي بعض الاخبار ورد الامر بالافتاء صريحاً (٢٥) فدعوى أن الفقهاء والاجتهاد - بالمعنى المصطلح عليه - لا عين ولا أثر له في الأعصار السالفة مما لا وجه له ومعه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكاية والخبار لشمولها الافتاء ايضاً كما عرفت فدلالة الآية على حجية الفتوى وجواز التقليد مما لا مناقشة فيه .

و « منها » : قوله عز من قائل : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (٣٠) حيث دلت على وجوب السؤال عند الجهل ومن الظاهر أن السؤال مقدمة للعمل فعنى الآية المباركة : فاسألوا أهل الذكر لاجل أن تعملوا على طبق الجواب لأن المقصود الأصلي هو السؤال في نفسه ، لوضوح انه لغو لا اثر له فلامصحح للامر به لو لم يكن مقدمة للعمل .

فتدلنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وهو المعبر عنه

(١٠) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(٢٠) كأمره - ع - لابان بن تغلب حيث قال : اجلس في مسجد المدينة

وافت الناس راجع النجاشى ص ٧ .

(٣٠) الانبياء ٢١ : ٧ .

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

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

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

إذاً معنى الآية المباركة : أنه اذا لستم بعالمين فسأوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم وجوابهم ، فلا مناقشة في دلالة الآية المباركة من هذه الجهة .
وقد يقوم : أن تفسير أهل الذكر في الاخبار باهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم والفقير في الأحكام .

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

فيه إلى النبي - ص - أو الأئمة عليهم السلام ، وعلى تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء .

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

ولكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد وذلك لان موردها ينافي القبول التعبدى حيث أن موردها من الاصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة عليها وهي : وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . وهو رد لا ستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلاً بالنبوة من بينهم فموردها النبوة ويعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يكفي فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الاذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة .

الآيات الناهية عن التقليد

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

إلا أنها اجنبية عما نحن بصدده فان محل الكلام انما هو التقليد في الاحكام

(١*) المائدة ٥ : ١٠٤ .

(٢*) البقرة ٢ : ١٧٠ .

الفرعية بالاضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة ، والآيات المباركة انما وردت في ذم التقليد في الاصول حيث كانوا يتبعون آباءهم في اديانهم مع أن الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد من مثلهم ولو في غير الاصول وذلك لانه من رجوع الجاهل الى جاهل مثله ومن قيادة الاعمى لمثله فالذم فيها راجع الى ذلك مضافاً إلى أن الامور الاعتقادية يعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد وليس في شئ من الآيات المتقدمة ما يدل على النهى عن التقليد في الفروع عن العالمين بها لمن لا يتمكن من العلم بالاحكام .

وأما الآيات الناهية عن الظن فهي أيضاً كسابقتها في عدم الدلالة على حرمة التقليد لما بيناه في محله من أن النهى في تلك الآيات ليس نهياً مولوياً ، وانما هو ارشاد إلى ما استقل به العقل اذ الظن يقترن دائماً باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لاحتمال دفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل ، والنهى في الآيات المباركة ارشاد إليه .

ومن ثمة قلنا في محله ان حججياً أى حججة لا بد من أن تنتهي الى العلم ، اذ لو لم تكن كذلك لا تحمل معها العقاب والعقل مستقل بلزوم دفعه .

وعلى الجملة ان دلالة آية النفر على حججياً الفتوى وجواز التقليد مما لا اشكال فيه ولا يعارضها شئ من الآيات المباركة .

و « منها » : الروايات الدالة على جواز العمل بالتقليد وحججياً الفتوى في الفروع وهي كثيرة بالغة حد التواتر الاجمالي وان لم تكن متواترة مضموناً وبها يظهر أن الأدلة اللفظية والسيرة والعقل مطبقة على جواز التقليد وحججياً فتوى الفقيه .
وتلك الاخبار على طوائف :

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

عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، ويونس مولى آل يقطين، والارجاع إلى رواية حديثهم إلى غير ذلك من الروايات (١*).

وحيث أن دلالتها على الارجاع إلى هولاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل

(١*) احمد بن اسحق عن أبي الحسن - ع - قال : سألته وقلت : من اعامل؟ وعن آخذ؟ وقول من اقبل؟ فقال : العمرى نقتى فما أدى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول . فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون . قال : وسألت أبا محمد عن مثل ذلك فقال : العمرى وابنه ثقتمان فما أدبا إليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتمان المأمونان .

عبد العزيز ابن المهتدى والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا - ع - قال : قلت : لا اكاد اصل اليك أسالك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني أفينس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال : نعم . عبد العزيز بن المهتدى قال : قلت للرضا - ع - إن شقتي بعيد فاست أصل إليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال : نعم . على بن المسيب الحمداني قال : قلت للرضا - ع - : شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني؟ قال : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا .

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

المطلق على المقيّد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد والاستنباط . وما إذا كان جوابهم بنقل اللفاظ التي سمعوها عنهم عليهم السلام .

وأظهر منها قوله - ع - في رواية اسحاق بن يعقوب : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواية حديثنا (١٥) وذلك لأن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوطة فلا يمكن أن يجاب فيها إلاّ بالاجتهاد وإعمال النظر .

وأما التعبير فيها برواية الحديث دون العلماء أو الفقهاء فعمل السرفيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأى من عند انفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام ، فانهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان والاستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون ، وانما يفتنون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام فهم - في الحقيقة - ليسوا إلاّ رواية حديثهم .

« الثانية » : الاخبار المشتملة على الامر الصريح بافتاء بعض اصحابهم - ع - كقوله لابان بن تغلب : اجلس في (مسجد) مجلس المدينة وافت الناس فاني احب أن يرى في شيعتي مثلك (٢) وقوله لمعاذ بن مسلم النحوى : بلغنى أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت : نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج : إني أقعد في المسجد فيجسئ الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو فاقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لى : اصنع كذا فاني كذا اصنع (٣) .

وهذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الافتاء في الاحكام ، كما

(١٥) و (٣) المرويتان في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢) المروية في رجال النجاشي ص ٧ - ٨ .

بالعمل بقول مجتهد معين (١) وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فاذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد .

أنها تدلنا على جواز التقليد والرجوع إلى مثل أبان أو معاذ ، إذ لو لم يجز تقليده بان لم يكن فتوائه حجة على السائل لم يكن فائدة في أمرهم - ع - بافتائه لانه حينئذ لغو ومما لا أثر له .

« الثالثة » : الأخبار الناهية عن الافتاء بغير علم وعن القضاء بالرأى والاستحسان والمقاييس وهي كثيرة عنون لها باباً في الوسائل وأسماها باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الاحكام الشرعية .

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

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

أما في صورة الاتحاد فلوضوح أنه لا تعدد لمن يجوز تقليده ليجب تعيينه أو لا يجب .

وأما عند التعدد مع الانفاق في الفتوى فلما تأتي الإشارة إليه في المسألة الثامنة عشرة من أن الحجية انما ترتبت على طبعي فتوى الفقيه - على نحو صرف الوجود - وهذا ينطبق على القليل والكثير اذاً الحجية هو الجامع بين الفتويين أو الفتاوى سواء

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

تساوا في الفضيلة أم اختلفوا ، فان حال المقام حال الخبرين إذا دل كلاهما على حكم واحد .

حيث أن المجتهد إذا افتى مستنداً إلى الجامع بينها فقد استند إلى الحججة وإن لم يعين أحدهما ، اذ لا دليل على لزوم تعيين المستند بوجه ، بل التعيين أمر غير ممكن لانه بلا مرجح فالحججة هو الجامع بين الروايتين .

وأما عند التعدد مع الاختلاف في الفتوى فلما يوافقك في المسألة الثالثة عشرة من أن الوظيفة حينئذٍ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحججية بالتعارض فلا حجة ليجب تعيينها أو لا يجب .

هذا كله إذا أريد بالمعين ما يقابل المتعدد . وأما لو اريد به ما يقابل المردد فالتقييد صحيح إلا أنه امر لا حاجة إليه لأن المردد لا ماهية ولا وجود له ليكون قابلاً للحكم عليه بالحججة أو غيرها .

اشراط الحياة في المقلد

(١) قد اختلفوا في اعتبار الحياة في من يرجع إليه في التقليد وعدمه على

اقوال ثلاثة :

« أحدها » : جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداء واستدامة . ونسب ذلك إلى الاخباريين ووافقهم من الاصوليين المحقق القمي « قدس » في جامع الشتات في موردین حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع الى فتوى ابن ابي عقيل « قدس » فأجاب بما حاصله : ان الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلأمانع من الرجوع إليه . وقال في ثانيها : أن الاحوط الرجوع إلى الحي ، والاحتياط في كلامه من

الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء .
 و « ثانيها » : عدم جواز تقليد الميت مطلقاً .
 و « ثالثها » : التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداء ، والقول بجوازه
 بحسب البقاء .
 وتحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعى التكلم في مقامين :

١ - تقليد الميت ابتداءً

ذهبت العامة إلى جوازه ومن ثمة قلدوا اشخاصاً معينين من اموات علمائهم
 ووقع ذلك عند اصحابنا « قدهم » مورد الكلام ، والمشهور بل المتسالم عليه عندهم
 عدم الجواز ، ونسب القول بالجواز إلى المحدثين وإلى الميرزا القمي « قده » كما امر
 والصحيح أن خلافه كـمخالفة المحدثين غير مانعين عن دعوى التسالم على عدم
 مشروعية تقليد الميت ابتداءً . وسرّه أن المحقق القمي إنما جواز تقليد الميت بحسب
 الابتداء تطبيقاً للمسألة على مسلكه وجرياً على ما هو الصحيح عنده من انسداد باب
 العلم بالاحكام ، وأن الامتثال الجزمي وهو الاحتياط متعذر على المكلفين ، وأن العقل
 ينزل معه الى امتثالها ظناً ، لانه المقدور في حتمهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل
 بالظن بلا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الاحياء وبين الظن
 الحاصل من فتاوى أمواتهم .
 وهذا فاسد مبني وبناء :

أمّا بحسب المبني فلما ذكرناه في بحث الانسداد من أن دعوى انسداد باب
 العلم بالاحكام فاسدة من أساسها ، حيث أنها تبقي على أحد امرين على سبيل منع الخلو :
 « أحدهما » : دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام .
 و « ثانيها » : البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به .

وقد اثبتنا في محله حجج كثيرة كل من الظواهر والخبر الموثوق به وقلنا إن حجج الظواهر غير مختصة بمن قصد افهامه ، والخبر الموثوق به كالمقطوع صحته ، فدعوى الانسداد فاسدة مبني .

وأما بحسب البناء فلا "نا لو سلمنا انسداد باب العلم كما يراه فهذا إنما يقتضى اعتبار الظن على خصوص المجتهد ، لانه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الادلة . وأما العامى فلا ، لانه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفة الاحياء بل الاموات ايضاً معه في المسألة ، وبالاخص اذا كان الاحياء باجمعهم او بعضهم اعلم من الميت ، والاختلاف في الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على احد ، ومعه لا يحصل للعامى أى ظن بان ما فتى به الميت مطابق للواقع ، وأن فتوى غيره من الاموات والاحياء مخالف له كيف فانه يحتمل خطائه حينئذ .

فالصحيح - بناء على هذا المبني الفاسد - أن يقال إن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة ، لان فتوائهم مفيدة للظن في حقه . هذا كله بالنسبة إلى خلاف المحقق القمى .

وأما مخالفة المحدثين فهي ايضاً كذلك .

وذلك لانهم إنما رخصوا في تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من انكار مشروعية التقليد بالكلية وأن رجوع العامى إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع الى رواية الحديث كما في رواية اسحق بن يعقوب وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا (*١) . فالفتى ينقل الرواية لأنه يفتى حقيقة حسب رأيه ونظره ومن الظاهر أن حجج الرواية وجواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه ، لانها حجة ويجوز العمل بها كان المحدث حياً أو ميتاً .

(*١) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل

وهذه الدعوى أيضاً فاسدة مبني وبناء :

أما بحسب المبني فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآيات والروايات أن الرجوع إلى المجتهد إنما هو من أجل أنه أهل الخبرة والاطلاع وأن لنظره دخلاً في جواز الرجوع إليه لا أنه من جهة كونه راوي الحديث وقد دلت آية النفر على أن انذار الفقيه حجة ، ومعناه أن الفقيه بما أنه فقيه وناظر في الاخبار وقد جمع بين متعارضاتها وخصص عموماتها وقيد مطلقاتها بجواز الرجوع إليه ، فانه لا يعتبر الفقهاء في الراوي كما مر فهو من رجوع الجاهل إلى العالم والفقيه لامن رجوع العامي إلى رواة الحديث . فهذه الدعوى غير تامة مبني .

وأما بحسب البناء فلأننا لو سلمنا أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى راوي الحديث فلا يمكننا ارجاع العامي إلى فتوى الميت بعنوان راوي الحديث وذلك لان كل شخص عامي او غيره على علم من أن المسائل الشرعية مورد الخلاف بين العلماء (قدس الله اسرارهم) للاختلاف في مداركها واخبارها وبالأخص اذا كان ممن له حظ من العلم وان لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ، لأنه اذا رجع إلى الكتب الفقهية رأى أن للشهيد قولاً وللشيخ قولاً آخر وهكذا .

ومع فرض التعارض في الاخبار لا يجوز للعامي كالمجتهد أن يرجع إلى شي من المتعارضات . بل لابد من ملاحظة المرجحات والاخذ بماله مرجح من المتعارضين وعلى تقدير تكافئهما يلاحظ أن مقتضى القاعدة هو التساقت أو التخيير .

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

وماخص الكلام أن مخالفة المحدثين والمحقق القمي « قده » ليست مخالفة في المسألة ومحل الكلام ، اذ لعلها مبنتية على مسلكها كما مر ، وأما أن المحقق لو كان

بانياً على الانفتاح ، والمحدثين لو كانوا بانين على ان الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوح الى العالم وأهل الاطلاع كانا يجوزان تقليد الميت ابتداءً فلا علم لنابه ، وكيف كان فلا بد من التكلم فيما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداءً .

أدلة المبينين

وقد استدلوا عليه بوجوه :

« منها » : دعوى أن الآيات والروايات الواردة في حجية فتوى الفقيه غير مقيدة بحال الحياة فقتضى اطلاق الادلة عدم الفرق في حجيتها بين الحياة والمات لانها كما تشمل فتوى المجتهد الحى كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت فالنتيجة هو التخير لا محالة .

ويدفعه : أن الآيات والروايات على تقدير اطلاقها وشمولها فتوى الميت في نفسها لا يمكن التمسك بهما في المقام وذلك لما مر من أن العلماء أحيائهم وأمواتهم مختلفون في المسائل الشرعية ومع مخالفة فتوى الميت لفتوى الاحياء . بل مخالفتها لفتوى الاموات بانفسهم لا تشملها الاطلاقات بوجه لعدم شمول الاطلاق للمتعارضين هذا .

على أن الادلة القائمة على حجية فتوى الفقيه وجواز الرجوع إليه لا اطلاق لها - من تلك الناحية - ليشمل فتوى الميت في نفسها وذلك لانها انما دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر والفقيه ، او على السؤال من اهل الذكر ، او على الرجوع الى راوى الحديث او الناظر في الحلال والحرام أو غير ذلك من العناوين الواردة في الاخبار .

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

لا الاعم من المتلبس بالفعل ، ومن انقضى عنه التلبس اذا مقتضى الادلة المتقدمة أن من كان متصفاً بالانذار - فعلاً - أو بالفقاهة او العلم او غيرهما من العناوين بالفعل هو الذي يجوز تقليده .

ولا اشكال في أن الميت لا يتصف بالانذار أو اهل الذكر أو بغيرهما من العناوين المتقدمة بالفعل وانما كان منذراً أو فقيهاً سابقاً اذا لا انذار للميت ولا انه من اهل الذكر الى غير ذلك من العناوين المتقدمة وقد عرفت أن الادلة غير شاملة لمن لم يكن متصفاً بالعناوين المأخوذة في الموضوع بالفعل .

وعلى الجملة أن الميت لما لم يكن منذراً أو متصفاً بغيره من العناوين المتقدمة بالفعل لم تشمله الادلة القائمة على حججية فتوى المنذر ففتوى الميت خارجة عن مداليل الادلة رأساً .

ولا يزيد بذلك دعوى أن الحذر يعتبر أن يكون مقارناً للانذار ، وحيث أن هذا لا يعقل في فتوى الميت فإن الحذر متأخر عن انذاره لا محالة فلا تشماه المطلقات بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بينها قضاء لحق المطلقات لعدم تقيدها بكون أحدهما مقارناً للآخر .

وإنما ندعى أن فعلية العناوين المذكورة وصدقها بالفعل هي المأخوذة في موضوع الحججية بحيث او صدق أن الميت منذر بالفعل أو فقيه أو من اهل الذكر كذلك وجب الحذر من انذاره وحكمنا بحججية فتواه وان لم يكن الحذر مقارناً لانذاره كما إذا لم يعمل المكلف على طبقه بان فرضنا أن المجتهد افتى وانذر وشمل ذلك زيدياً - مثلاً - ثم مات المجتهد قبل ان يعمل المكلف على طبق فتواه فانه حجة حينئذ ، لان انذاره المكلف انما صدر في زمان كان المجتهد فيه منذراً بالفعل اي كان منذراً حدوداً وان لم يكن كذلك بحسب البقاء ، ويأتي في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت ان هذا كاف في حججية الفتوى ، ومن هنا قلنا ان المقارنة بين الانذار والحذر غير معتبر

لاطلاق الأدلة من تلك الجهة .

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

ثم إن بما سردناه ظهر الجواب عن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين كزكريا بن آدم ومحمد بن مسلم و زرارة واضرابهم حيث أن ظهورها في ارادة الارجاع إلى الحي غير قابل المناقشة ، لانه لا معنى للارجاع إلى الميت والامر بالسؤال أو الاخذ منه ، وذلك لوضوح أن الارجاع فيها إنما هو إلى هؤلاء الاشخاص بانفسهم ، لأن الارجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالاخبار ويدعى أن الفتوى كالرواية لا يفرق الحال في حجيتها بين أن يكون المقتي حياً أو ميتاً كما هو الحال في راوى الحديث إذا لا موضوع للارجاع بعد موتهم فهذا الوجه غير تام .

و « منها » : السيرة بتقريب أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم ولا يفرقون في ذلك بين العالم الحي والميت ومن هنا لو مرض أحدهم وشخص مرضه لرجعوا في علاجه إلى القانون وغيره من مؤلفات اطباء الاموات من غير تكبير ، وحيث لم يردع عن هذه السيرة في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها حجة وممضاة شرعاً .

ويرد على هذا الوجه : أن جريان السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً وان كان غير قابل للمناقشة إلا أنها - لو لم تكن مردوعة بما يأتي من ان الأدلة الواردة في حجية فتوى الفقيه ظاهرة في فتوى احيائهم - لا تقتضى جواز تقليد الميت في نفسها وذلك لما مرّ من أن العامي فضلاً عن غيره لا تخفى عليه المخالفة بين العلماء الاموات والاحياء في المسائل الشرعية بل بين الاموات انفسهم ، ومع العلم بالمخالفة لا تشمل السيرة فتوى الميت بوجه ، لان الأدلة ومنها السيرة غير شاملة للمتعارضين .

و « منها » : الاستصحاب وذلك للقطع بحجية فتوى الميت قبل موته فاذا شككنا في بقائها على حجيتها وعدمه استصحبنا حجيتها وبه يثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمن من العقاب .

نعم لولا هذا الاستصحاب تعين الرجوع الى فتوى الحي بمقتضى قاعدة الاشتغال لانها المتيقنة من حيث الحجية ، وهذا بخلاف فتوى الميت للشك في حجيتها بموته .

والجواب عن ذلك : أنا لو اغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجارية في الاحكام لوضوح أن الشك إنما هو في سعة الحجية المجعولة وضيقتها ، وقد بينا في محله عدم جريان الاستصحاب في الاحكام .

وفرضنا أن لنا يقيناً سابقاً بحجية فتوى الميت بالاضافة الى الجاهل المعلوم في عصره بان بنينا على أن حجية فتوى الميت انما جعلت في الشريعة المقدسة على نحو القضايا الحقيقية وموضوعها الجاهل المقدر الوجود لتشمل الجاهل الموجود في عصر المجتهد الميت والجاهل المعلوم الذي سيوجد بعد موته ، ولم ندع أن اليقين بالحجية انما هو بالاضافة الى الجاهل الموجود في زمانه وإلا فلا يقين بحجية فتواه على من يريد تقليده ابتداءً بعد موته .

ولم نناقش بان الحجية انما ترتبت على الرأى والنظر ، ولا رأى بعد المات كما ذكره صاحب الكفاية « قده » بان قلنا إن الرأى حدوده يكفى في حجيته بحسب البقاء ولا يعتبر استمراره في حجيته بعد المات .

واغمضنا عما هو الظاهر من الاخبار والآيات المتقدمتين من أن الحجية انما هو ائذار المنذر - بالفعل - لا من كان منذراً سابقاً وليس بمنذر بالفعل ، كما اذا قلنا ان الرجوع انما يجب إلى فتوى المجتهد واقواله ولا يجب الرجوع الى ذات المجتهد ونفسه حتى تنتفي حجيته بموته كما هو الحال في الرواية اذ الحجية انما تثبت للرواية

ولم تثبت للراوى في ذاته ومن هنا لا تسقط عن الحجية بموته .
 لم يمكننا المساعدة على جريان الاستصحاب في المقام وذلك لأن المراد بالحجية المستصحة إن كان هو الحجية الفعلية فلا يقين بخدوئها لان المتيقن عدم الحجية الفعلية بالاضافة الى العامى المتأخر عن عصر المجتهد الميت ، لوضوح أن الفعلية انما تتحقق بوجود المكلف العامى في عصر المجتهد ، والمفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجة فعلية على العامى غير الموجود في عصره لتستصحب حجيتها الفعلية .
 وإن اريد بها الحجية التعليقية أعنى الحجية الانشائية فهى وإن كانت متيقنة على الفرض الا انها ليست بمورد للاستصحاب وذلك للشك في سعة دائرة الحجية المنشأة وضيقتها وعدم العلم بانها هى الحجية على خصوص من ادرك المجتهد وهو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك ، وبعبارة اخرى انا نشك في أن حجية رأى المجتهد وفتواه مقيدة بحالته أو أنها غير مقيدة بها فلا علم لنا بثبوت الحجية الانشائية بعد المات ليتمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام .
 وذلك لأن الاستصحاب في المقام أسوء حالاً من الاستصحابات الجارية في الاحكام لان تلك الاستصحابات انما تدعى جريانها في الاحكام بعد تحقق موضوعاتها وفعليتها كحرمه وطى الحائض بعد نقائها وقبل الاغتسال لان الحرمة في المثال فعلية بوجود الحائض فعلى القول بجريان الاستصحاب في الاحكام لا مانع من استصحابها للقطع بثبوتها وهذا بخلاف المقام لأن الشك فيه انما هو في سعة الحكم المنشأ وضيقة من دون أن يكون فعلياً في زمان ومعه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بثبوت الجعل في زمان الشك فيه .

ومن هنا منعنا جريان الاستصحاب في احكام الشرائع السابقة وعدم النسخ في الشريعة المقدسة - ولو على القول بجريانه في الاحكام - لرجوع الشك حينئذٍ الى سعة جعل الحكم وضيقة ، وما عن المحدث الاسترأدى من أن استصحاب عدم

النسخ من الضروريات أمر لا أساس له ، فلو وصلت النوبة إلى الشك في النسخ
لمنعنا عن جريانه كما عرفت ، إلا أنه لا يعتنى باحتماله لاطلاق الأدلة المثبتة
للاحكام أو لما دل على استمرار احكام محمد - ص - إلى يوم القيامة والمتحصل
أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تميمه بوجه .

أدلة الطائفتين

وقد استدلووا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجوه :

« الأول » : ما عن جملة من الاعاظم من دعوى الاجماع على عدم الجواز
وأن ذلك مما أمتازت به الشيعة عن أهل الخلاف لانهم ذهبوا إلى جواز تقليد
الاموات ومن هنا قلد واجماعه منهم في احكامهم ، ولم تقبل الشيعة ذلك لاشتراطهم
الحياة فيمن يجوز تقليده . وقد بينا أن مخالفة المحقق القمي والمحدثين ليست من
المخالفة في محل الكلام ، وإنما هي مبتنية على مسلكتها الفاسدين ، ولم يظهر ذهابها
إلى جواز تقليد الميت على القول بالانفتاح وكون الرجوع إلى المجتهد من الرجوع
إلى أهل الخبرة والاطلاع .

وفيه : أن الاجماع المدعى على تقدير تحققه ليس اجماعاً تعديداً قابلاً لاستكشاف
قول المعصوم - ع - به كما اذا وصل إليهم الحكم يداً بيد عنهم - ع - لا احتمال
أن يستندوا في ذلك إلى أصالة الاشتغال أو إلى ظهور الأدلة في اشتراط الحياة
فيمن يجوز تقليده أو غير ذلك من الوجوه : ومعها لا يمكن الاعتقاد على اجماعهم ،
لوضوح أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به ، وإنما نعتبه اذا استكشف به
قول المعصوم - ع - .

« الثاني » : أن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار
الحياة في جواز الرجوع إليه لظهور قوله عز من قائل : ولينذورا قومهم اذا رجعوا

إليهم . في ارادة انذار المنذر الحى إذ لا معنى لانذار الميت بوجه ، وأمّا صحة حمل المنذر على الكتاب أو النبي - ص - فانما هى بالاحاط أنها انما ينذران باحكام الله سبحانه وهو حى ، ولما ورد من أن الكتاب حى وانه يجرى مجرى الشمس والقمر (* ١) وكذا قوله : واسئلوا اهل الذكر . . . - لو تمت دلالته على حجبية فتوى الفقيه - وذلك لان الميت لا يطلق عليه اهل الذكر بالفعل .

وقوله : أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه . . . إذ الميت غير متصف بشى مما ذكر في الحديث فان لفظة « كان » ظاهرة في الاتصاف بالاولصاف المذكورة بالفعل لا الاتصاف بها في الازمنة السابقة .

وأما الاخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين فقد تقدم ان ظهورها في ارادة الحى مما لا خدشة فيه ، لان الميت لا معنى للارجاع إليه ،

وبما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع الى الميت بحسب الابتداء مردوعة في الشريعة المقدسة لظهور الأدلة في اعتبار الحياة فيمن يرجع اليه في الاحكام وعدم جواز تقليد الميت ابتداء .

ويزد عليه : أن ظهور الادلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده وان كان غير قابل للانكار لما بيننا من أن كل قضية ظاهرة في الفعالية بالمعنى المتقدم إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجية في فتوى الحى من المجتهدين وعدم حجبية فتوى أمواتهم ، ومعنى يمكن أن تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحى ، وغاية الامر أن الادلة المتقدمة غير دالة على الجواز ، لانها تدل على عدم الجواز ، وبين الامرين بون بعيد .

وأما رواية الاحتجاج « من كان من الفقهاء . . . » فهى وان لم يبعد دلالتها

(* ١) راجع الوافى باب متى نزل القرآن وفيه نزل من ابواب القرآن وفضائله ومرآة الانوار ص ٥ من الطبعة الحديثة .

على حصر الحجية في فتوى الفقيه المتصف بالوصاف الواردة فيها ، إلا أنها لضعفها غير صالحة للاستدلال بها كما مر ، إذا لا يستفاد من شئ من الكتاب والسنة عدم جواز التقليد من الاموات .

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

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

أمّا الصورة الاولى : فالقول فيها بحجية فتوى الميت وجواز الرجوع اليه وإن كان أمراً ممكناً بحسب مرحلة الثبوت على ما التزمتم به العامة وقلدوا اشخاصاً معينين من الاموات إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحلة الاثبات لقصور الدليل وذلك لما تقدم من العلم بالاختلاف بين الاموات انفسهم فضلاً عن الاختلاف بين الميت والاحياء . وقد تقدم أن الأدلة غير شاملة للمتعارضين .

وأما دعوى أن المكلف عند تساوى المجتهدين في الفضيلة يتخير بينهما للاجماع الذي ادعاه شيخنا الانصارى « قده » على ما يأتي في محله .

فيدفعها : أن الاجماع على تقدير تسليمه ايضاً غير شامل لفتوى الميت لاختصاصه بالمتساويين من الاحياء فان الاموات قد ادعوا الاجماع على عدم جواز تقليدهم كما مرّ ومعهم كيف يمكن دعوى الاجماع على التخير بينهم في انفسهم او بينهم وبين الاحياء : على أننا لا نلتزم بالتخير بوجه حتى إذا كان كلا المجتهدين حياً

فضلاً عما إذا كان أحدهما ميتاً كما يأتي عن قريب إن شاء الله .
 وأمّا الصورة الثانية : اعنى ما إذا كان الميت اعلم من الكل فالحكم فيها يجاوز الرجوع إليه وان كان ممكناً بحسب مرحلتى الثبوت والاثبات للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى قول الاعلم من المتخالفين بلافرق في ذلك بين الحي والميت ومن هنا قلنا إنهم إذا شخّصوا المرض في المريض لراجعوا في العلاج إلى مثل القانون من الكتب الطبية للاطباء الاقدمين وقدموه على قول غيره من الاطباء الاحياء اذا كان مولفّه اعلم ولا يراجعون إلى الحي حينئذ .

إلا أن السيرة مما لا يمكن الاستدلال بها في المقام وذلك لاستلزامها حصر المجتهد المقلد في شخص واحد في الاعصار باجمعها لأن اعلم علمائنا من الاموات والاحياء شخص واحد لا محالة فاذا فرضنا انه الشيخ او غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسباً تقتضيه السيرة العقلائية وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا ويأتي أن مع العلم بالمخالفة يجب تقليد الاعلم فحسب من دون فرق في ذلك بين عصر وعصر ، وهو مما لا يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة ولا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الائمة ثلاثة عشر !

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

٢ - البقاء على تقليد الميت

والكلام فيه ايضاً يقع في صورتين :

« إحداهما » : ما إذا احتمل موافقة الميت مع المجتهد الحي في الفتوى ولم يعلم

المخالفة بينها .

و « ثانيتهما » : ما إذا علمت المخالفة بينها :

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

ادلة المتبين :

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

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

وبهذا يتضح أن المستصحب هو الحكم الظاهري أعني حجية فتوى الميت قبل موته ومعها ليس هناك أى خلل في اركان الاستصحاب لليقين بالحجية الفعلية والشك في بقاءها ، وليس المستصحب هو الحكم الواقعي الذي افتى به المجتهد حال الحياة ليرد عليه :

أن الاستصحاب يعتبر في جريانه اليقين بتحقق المستصحب وحدوثه لدى الشك في البقاء وهذا في موارد ثبوت المستصحب باليقين الوجداني من الظهور

بمكان لأن المكلف حين ما يشك في بقاء المستصحب يتيقن من حدوثه بالوجدان ، وكذا في موارد ثبوته بالعلم التعبدى ، كما اذا ثبتت نجاسة شئ بالبينة او ثبتت نجاسة العصير المغلى بالرواية وشككنا - بوجه - في بقائها فان لنا حينئذ يقيناً في ظرف الشك بحدوث المستصحب وتحققه وإن كان يقيناً تعبدياً لوضوح أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون اليقين السابق وجدانياً او تعبدياً ، كما لا فرق - من هذه الناحية - بين الشبهة الحكيمة والشبهة الموضوعية .

وأما في موارد استصحاب الحكم الواقعى الثابت بفتوى المجتهد - بعد موته - فلا يقين من حدوث المستصحب حين ما يشك في بقائه وارتفاعه ، فلو افق المجتهد بنجاسة العصير العنبي بالغليان وشككنا فيها بعد موته للشك في حجية فتواه بعد المات لم يكن لنا يقين وجداني لدى الشك من ثبوت النجاسة للعصير بالغليان حال حياة المجتهد وهذا أمر ظاهر لا يحتاج الى البيان والاستدلال ، كما لا يقين تعبدى بنجاسته للشك في حجية فتوى الميت بعد موته ، وحيث انه شك سار لاحتمال انقطاع حجية فتواه وطريقيتها بالمات فلا طريق لنا بالفعل الى استكشاف نجاسة العصير بالغليان حتى نستصحبها اذا شككنا في بقائها وارتفاعها ، والمتلخص أن استصحاب الحجية على مسلك المشهور مما لا شبهة فيه .

نعم على ما سلكتناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة لا يمكننا التمسك بالاستصحاب في المقام لأن الشبهة حكيمة ، اذ الشك في أن الشارع هل جعل الحجية الفعلية مطلقة او جعلها مقيدة بالحياة فيكون استصحاب بقاء الحجية الفعلية معارضاً باستصحاب عدم جعل الحجية لفتوى الميت زائداً على القدر المتيقن وهو حال الحياة اذ لا مجال للاستصحاب ولا بد من التماس دليل آخر على جواز البقاء .

« الثاني » : المطلقات لان آية النفر تقتضى وجوب العمل على طبق انذار

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

وعلى الجملة انها تدلنا باطلاقها على أن انذار الفقيه حجة مطلقاً سواء كان حياً عند العمل به أم لم يكن ، وكذلك آية السؤال والاختبار الآمرة بالاخذ من محمد بن مسلم او زكريا بن آدم او غيرهما لانها انما دللتنا على وجوب السؤال من أهل الذكر او الاخذ من الاشخاص المعينين ولم يدل على تقييد ذلك بما اذا كان اهل الذكر او هؤلاء الاشخاص حياً عند العمل بقوله . نعم يعتبر أن يكون الاخذ والسؤال - كالانذار - حال الحياة وهو متحقق على الفرض فالتمحصل أن المطلقات شاملة للميت والحي كليهما لعدم العلم بمخالفتها في الفتوى على الفرض وأن مقتضاها جواز البقاء على تقليد الميت .

« الثالث » : السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم فيما جهله من الحرف والعلوم والموضوعات وغيرها بلا فرق في ذلك بين أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله وعدمه لوضوح أن المريض لورجع الى الطبيب وأخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه وهذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة لأن ما قدمناه من الردع يختص بسيرتهم الجارية على الرجوع الى العالم الميت من الابتداء ، لانها وإن كانت محرزة كما مرّ إلا أن قيام الضرورة على بطلان انحصار المقلد في شخص واحد رادع عنها كما عرفت وهذا لا يأتي في المقام كما ترى .

إذ لا يلزم من البقاء على تقليد الميت محذور الانحصار فالادلة مقتضية لجواز البقاء ولا مانع عنه سوى الاجماع المدعى في كلام شيخنا الانصاري « قده » حيث استظهر من كلمات المجمعين واطلاقها عدم جواز تقليد الميت مطلقاً ولو بحسب البقاء إلا أنه غير صالح للمانع :

وذلك لما عرفت من أنا لم نعلم على إجماعهم هذا في تقليد الميت الابتدائي فضلاً عن أن نستدل به على عدم جواز التقليد البقائي حيث أن جماعاً غيراً ممن منعوا عن تقليد الميت ذهبوا إلى جوازه إذاً الصحيح في تقليد الميت هو التفصيل بين الابتداء والبقاء فلا يجوز في الأوّل ويجوز في الثاني بل يجب في بعض الصور كما يأتي تفصيله إن شاء الله .

بهي امرانه

« أحدهما » : أنه هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه العمل بفتواه قبل موته أو لا يشترط فيه العمل ؟ قد يتوهم - والمتوهم كثير - أن الحكم في المسألة يختلف باختلاف في معنى التقليد وتفسيره :

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

وأما إذا فسرناه بالاحذ أو الالتزام بالعمل بفتوى الغير فلا وجه لاشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء بل يكفي فيه مجرد الالتزام بالعمل قبل موت المجتهد . وهذا التوهم لا يبتنى على أساس صحيح فأن مسألتنا هذه مبتنية على ملاحظة معنى التقليد بوجه حيث أن البقاء على تقليد الميت - بهذا العنوان - لم يرد في آية أو رواية ليختلف باختلاف في معنى التقليد ، وإنما نلزم بجوازه أو بعده من جهة الأدلة المتقدمة المثبتة لاحدهما إذا لا بد من الرجوع إلى ما دل على جواز البقاء لئلا أنه هل يدلنا على شرطية العمل أو لا يدل ؟

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

أن حجبية فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل لانها تتصف بالفعلية بمجرد تحقق موضوعها وهو المكلف بما له من الشروط من العقل والبلوغ وغيرهما سواء عمل بها المكلف ام لم يعمل ، ومع الشك في أن تلك الحجية مطلقة او مقيدة بالحياة نستصحب حجيتها الفعلية بعد المات .

وكذلك اذا كان المستند هو الاطلاقات أو السيرة العقلائية لان مقتضى اطلاق الادلة أن انذار المنذر الحى او قول اهل الذكر او غيرها من العناوين حجة على المكلف عمل به ما دام المنذر حياً أم لم يعمل به ، كما أن مقتضى السيرة أن الجاهل يجوز أن يرجع الى العالم ويعمل على طبق قوله ونظره سواء سبق منه العمل بقوله في حياته أم لم يسبق اذا التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت او وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه في حياته .

و « ثانيهما » : أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط في جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذا كراً لفتواه بعد موته بحيث لو نسيها حينئذٍ بعد ما اخذها وتعلمها لم يجب او لم يجز له البقاء أو أن الذكر كالعمل غير معتبر في جواز البقاء أو وجوبه ؟ الصحيح اعتبار الذكر في البقاء وذلك لان بالنسيان بعدم اخذه السابق ورجوعه الى الميت قبل موته ، لانه لا يترتب معه أثر عليهما :

فان المقلد حينئذٍ انما يعلم أن الميت افتى في مسألة العصير - مثلاً - إما بنجاسته - على تقدير غليانه - او بطهارته وهو كالعلم الاجمالى بان الحكم الواقعى اما هو الحرمة أو الاباحة ليس بمورد للأثر . بل يحتاج الى رجوع جديد وجواز الرجوع الى الميت حينئذٍ يحتاج الى دليل لانه تقليد ابتدائى من الميت ولا فرق بين الرجوع اليه وبين الرجوع الى غيره من المجتهدين الاموات من الابتداء ، حيث أن كليهما رجوع الى المجتهد بعد الموت وهو المعبر عنه بالتقليد الابتدائى ، وقد تقدم عدم جوازه ومعه يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت او وجوبه أن لا يكون المقلد

ناسياً لفتوى الميت هذا كله في الصورة الأولى .

وأما الصورة الثانية : أعنى ما إذا علمنا بالخالفه بين المجتهد الميت والحى الذي يسوغ الرجوع اليه في الفتوى فلا شبهة في أن العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب سواء أكان فتوى الميت أم الحى كما إذا افق أحدهما بالوجوب والآخر بالاباحة .

وأما إذا فرضنا أن كلنا الفتويين على خلاف الاحتياط أو أن كلتيهما على وفق الاحتياط من جهة وعلى خلافه من جهة اخرى فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلمية أحدهما - علم تساويهما أيضاً أم لم يعلم - وإما أن يعلم أعلمية الميت من الحى أو العكس :

أما الصورة الأولى : أعنى ما إذا لم يعلم أعلمية أحدهما مع العلم بمخالفتهما في الفتوى فلا يكاد أن يشك في أن الفتويين ساقطتان حينئذٍ عن الاعتبار لان الاطلاقات كما مر غير شاملة للمتعارضين فلا حجية لفتوى الميت ولا الحى ومعه يتعين على المكلف الاحتياط لان الاحكام الواقعية متنجزة في حقه ولا يمكنه الخروج عن عهدها إلا بالاحتياط هذا اذا تمكن من الاحتياط .

وأما اذا لم يتمكن من الاحتياط إما للدوران الامر بين المخذورين وإما لعدم سعة الوقت للاحتياط كما اذا افق احد المجتهدين بوجوب القصر في مورد وافق الآخر بوجوب التمام فيه ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والتمام فهل حينئذٍ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحجية نظره في حقه أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة والوظيفة هو الامتثال الاحتمالى وهو العمل على طبق إحداها مخيراً لأن المكلف اذا لم يتمكن من الامتثال الجزمى في مورد تنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى ؟

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

الاطلاقات عن الحجية بالمعارضة ومعه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي لانه الميسور للمكلف وهذا هو التخيير في مقام الامتثال لانه من التخيير في المسألة الاصولية لمكان حجية إحداها شرعا .

وأما الصورة الثانية : أعنى ما اذا علمنا أعلمية احدهما فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحى وذلك لان الاطلاقات وان لم تشمل شيئا من فتوايهما للمعارضة إلا أن السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع الى الاعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الاعلم الحى والميت ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة إذ لا مناص في المقام من التفصيل بين ما اذا كان الميت أعلم من الحى فيجب البقاء على تقليده وما اذا كان الاعلم هو الحى فلا يجوز البقاء على تقليد الميت . هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية احد المجتهدين المتخالفين في الفتوى ، أو لم نحرز سيرتهم وإلا فالمتعين هو العمل على طبق الاحتياط هذا اذا علمت المخالفة بينهما أو لم تعلم .

وأما لو علمنا بموافقة المجتهد الميت مع الحى فلا يترتب أثر عملي على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتويين محكوم بالصحة مطلقا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل اللهم إلا على القول بوجود الاستناد إلى الحجية في مقام الامتثال كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ « قده » ، حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجى وانما تكون الحجية حجة فيما اذا استند إليها المكلف في عمله .

وعليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محالة ، بحيث لو استندنا إليها وكان الحكم الواقعى على خلافها لم نستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا الى الحجية على الفرض ، كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجز الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معذرة وحجة على الفرض وعلى ذلك ينبغى التكلم في موردين :

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

٢ - أنه الاستناد الى الحجّة أمر لازم أو لا دليل على لزومه .

أمّا المورد الأول : فقد اتضح مما سردناه في المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحى ، لأن الاطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحى والميت كما أنها تشمل كل حجيتين متوافقتين كالبينتين الموافقتين في المفاد أو الروايتين المتحدتين في المدلول ، وإتمامنا عن شمولها لها عند العلم بخالفتهما في الفتوى للتعارض المفروض عدمه في المقام ، ومع شمول أدلة الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه .

وأمّا المورد الثاني : فالتحقيق أن الحجّة لا دليل على لزوم الاستناد إليها في مقام الامتثال والوجه فيه : أن الأثر المترتب على الحجية أمران :

« أحدهما » : تنجيز الواقع .

« ثانيها » : التعذير عن مخالفته .

أمّا المنجزية : فلم يناقش شيخنا الاستاذ « قده » ولا غيره في أن الواقع إنما يتنجز بوجود الحجّة ، وكونها في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها ، ولا يتوقف كونها منجزة بعلم المكلف بها فضلاً عن استناده إليها فإنها منجزة للواقع علم بها المكلف أم لم يعلم ، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحق العقاب على مخالفة التكليف المنجز في حقه بقيام الحجّة عليه ، ومن ثمة قلنا بوجود الفحص في الشبهات الحكمية لان احتمال وجود الحجّة في الواقع - على نحو لو فحص عنها ظفر بها - كاف في تنجز الواقع واستحقاق العقاب على مخالفته ، لوضوح أن العقاب مع كون الحجّة في معرض الوصول ليس عقاباً بلا بيان ، وإنما هو من العقاب مع البيان .

وأما التعدير : فالامر فيه أيضاً كسابقه ، لانا إذا منعنا عن البقاء على تقليد الميت ووجب على العامي أن يراجع الحى وكان فتوائها على اباحة فعل وهو واجب واقعاً وتركه المكلف لا عن استناد إلى فتوى الحى بالاباحة بل لاشتهاه نفسه ورغبته مع العلم بقيام الحججة على الاباحة فهل يصح عقابه على مخالفته الواقع أو ان العلم بقيام الحججة على الاباحة يكفى في جواز الارتكاب وان لم يستند إليها في مقام العمل؟ لا ينبغي التردد في عدم صحة عقابه لانه بلا بيان بل هو من العقاب مع بيان العدم وهو أقبح من العقاب من دون بيان نعم اذا لم يعلم بافتائها على الاباحة وتركه المكلف لاشتهاه نفسه استحق العقاب على مخالفة الواقع لمكان أنه منجز في حقه ولم يستند في مخالفته إلى مؤمن فان الأمن من العقاب انما يحصل بالاستناد الى الحججة او العلم بقيامها على الاباحة . هذا كله فيما اذا كانت فتوائها أو فتاوى المجتهدين المتعددين على خلاف الاحتياط .

وأما إذا كانت على وفق الاحتياط كما اذا افتيا بوجوب السورة في الصلاة واتى بها المكلف من باب الاحتياط لا الاستناد الى فتوائها فلا إشكال في صحة عمله لانه عمل بالاحتياط وموجب للقطع بالامتثال وان لم يستند في عمله الى شئ من الحجتين أو الحجج إلا أنه خارج عن محل الكلام اذ البحث انما هو في لزوم الاستناد عند اتفاق فتوى الميت والحى او الفتاوى فالعمل بالاحتياط اجنبى عما نحن بصدده .

والمحصل أن الاستناد إلى الحججة لا دليل على لزومه سواء علمنا بالموافقة بين الحى والميت او المجتهدين المتعددين ام لم نعمم بالوافق او علمنا بالخلاف . اذاً لا أثر للبحث عن جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقتها ، نعم لو قلنا بعدم جواز البقاء على تقليد الميت واستند المكلف في عمله إلى فتواه كان هذا تشريةً محرماً لانه اسناد للحججة الى ما لم يعتبره الشارع حجة وقابلاً للاستناد إليه وهذا

(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له للعدول إلى الميت (١) .

بخلاف ما اذا جوزنا البقاء إلا أنه امر آخر غير راجع الى التقليد في محل الكلام . ثم إن بما سردناه في تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال في تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحي ، لانه ايضاً لا يترتب عليه ثمرة إلاّ على القول بلزوم الاستناد الى الحجّة في مقام الامتثال وقد تقدم فساده .

احكام العدول

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

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

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

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

الحى عليه بل الامر بالعكس لاحتمال تعيين البقاء على تقليد الميت الاعلم ولا أقل من
تساويهما في الاحتمال . فإين هناك دوران الامر بين التعيين والتخير ؟ !
ولو فرضنا تساوى الميت والحى - مع العلم بالخالفه بينهما - فمقتضى القاعدة
سقوط فتوائيهما عن الاعتبار للمعارضة ولا يبقى معه ايضاً لدوران الامر بين التعيين
والتخير مجال ، فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فان كان عدول المكلف إلى
الحى عدولاً صحيحاً شرعياً لم يكن أي مسوغ للعدول عنه إلى الميت حالئذٍ فان
صححة العدول إنما تكون في موردين :

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

و « ثانيهما » : فيما إذا كان الميت اعلم إلا أن المكلف نسي فتواه .

إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت والمفروض ان عدوله الى الحى صحيح ،
ومع فرض صححة العدول لا مجوز - بوجه - للعدول عنه الى تقليد الميت .
نعم إذا لم يصح عدوله الى الحى لان الميت اعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه
فلا مناص من أن يعدل إلى الميت ، ولا يضّر الرجوع إلى الحى حينئذٍ ، لانه
كالعدم لبطلانه شرعاً .

(١) إذا قلد المكلف مجتهداً ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فان
كان ذلك المجتهد الذي يريد العدول الى تقليده اعلم من كان يقلده أو لاّ جاز له البقاء
على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو اعلم منه وذلك لعدم العلم
بالخالفه بينهما في الفتوى ، ويأتى أنه إذا لم يعلم الخالفه بين فتوى الاعلم وغير الاعلم
جاز تقليد غير الاعلم ولا يجب الفحص عن الخالفه بينهما ، على ما يأتي بيانه إن شاء الله
نعم إذا عدل ثم علم بالخالفه بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول ، لانه يشترط في

جواز تقليد غير الاعلم عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم في الفتوى .
 وأما إذا كان المجتهد الثاني مساوياً في الفضيلة مع المجتهد الاول فايضاً يتخير
 المكلف بين البقاء على تقليد الاول وبين الرجوع إلى الثاني لعدم العلم بالمخالفة بينهما
 وأما لو عدل ثم التفت إلى المخالفة بينهما ، او علم بالمخالفة قبل العدول فبناء
 على ما يأتي من أن القاعدة تقتضى التساقط حينئذ لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الاول
 ولا الرجوع إلى المجتهد الآخر لسقوط فتوائيهما عن الحجية بالمعارضة ، وأما على
 المسلك المشهور من أن القاعدة تقتضى التخيير عند تعارض الحجيتين فيقع الكلام في
 المقام في أن التخيير هل هو استمراري وقتئذ بمعنى أن المكلف يتخير بين البقاء
 على تقليد المجتهد الاول والرجوع إلى المجتهد الآخر كما كان يخير أبا بينه احدثاً فلا مانع
 من العدول عن الحى إلى الحى أو أن التخيير ابتدائي فحسب فلا يجوز العدول من
 الحى إلى الحى ؟

والتكلم على ذلك وأن التخيير استمراري او ابتدائي وإن كان لا يناسبه ما
 اخترناه من التساقط إلا أنا نتعرض له تميمياً للفائدة .

حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جماعة إلى عدم جواز العدول عن الحى إلى الحى . بل عن غير واحد
 حكاية الاجماع عليه واختاره شيخنا الانصارى « قده » في رسالة الاجتهاد والتقليد
 وعن المحقق والشهيد الثانيين التصريح بجوازه تبعاً للمحكى عن النهاية وعليه بنى
 بعض مشايخنا المحققين « قدس الله اسرارهم » .

واستدل للجواز بوجهين

أدلة الفول بجواز العدول

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

بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره فمقتضى الاطلاق حجية فتوى المجتهد وإن اخذ العامى بفتوى غيره هذا .

وفيه أنا قد تعرضنا لحال التمسك بالاطلاق في التكلم على التعادل والترجيح وبيننا أن الاطلاق غير شامل للمتعارضين لانه يستلزم الجمع بين المتنافيين ، ولا انه يشمل أحدهما المعين دون الآخر لانه بلا مرجح ، ولا لاحدهما غير المعين لما سيأتي من أن الحجية التخيرية مما لا يمكن المساعدة عليه .

و « ثانيها » : الاستصحاب وذلك لان المكلف قبل الاخذ بفتوى أحدهما كان مخيراً بين الاخذ بهذا أو بذلك لفرض أن المجتهدين متساويان وفتوى كل منهما واجدة لشرائط الحجية فاذا رجع إلى احدهما وشككنا - لاجله - في أن فتوى الآخر باقية على حجيتها التخيرية أو أنها ساقطة عن الاعتبار حكمنا ببقاء حجيتها التخيرية بالاستصحاب ، ومقتضى ذلك أن المكلف مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الاول والعدول الى المجتهد الذي يريد العدول إليه وهذا الاستدلال يمكن المناقشة فيه من جهات :

الجزء الاول :

أن الاستصحاب - على ما بيناه في محله - يعتبر في جريانه اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها ولا يتحقق هذا للإبقاء الموضوع فيه ، ولم يحرز بقائه في المقام ، وذلك لان الحكم بالتخير إن قلنا إن موضوعه من لم يقم عنده حجة فعلية فلا شبهة في أن ذلك يرتفع بالاخذ باحدى الفتويين لانها صارت حجة فعلية باخذها فلا موضوع لاستصحاب التخير وهو ظاهر . وإن قلنا إن موضوعه من تعارض عنده الفتويان ، نظير من تعارض عنده الخبران او جائه حديثان متعارضان الذى هو الموضوع للحكم بالتخير في تعارض الروايتين - على القول به - فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى احدى الفتويين .

فلو شككنا بعد ذلك في بقاء الحكم بالتخيير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه ، ولكننا لم نحز أن الموضوع أيها حيث أن مدعى التخيير في المسألة إنما يروم اثباته بالاجماع او السيرة وهما دليلان لبيان ، وليس من الادلة اللفظية لنستظهر أن موضوع الحكم فيها من تعارض عنده الفتويان كما استظهروا ذلك في تعارض الروايتين وقالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخيير من جانه حديثان متعارضان ، أو تعارض عنده الخبران وهذا باق بحاله قبل الاخذ باحدهما وبعده ، بحيث لو لم يكن لتلك الروايات عموم أو اطلاق مثبت للتخيير بعد الاخذ باحدهما امكنا استصحابه لبقاء موضوعه .

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

أما عدم جريانه في الحكم فلا جعل الشك في بقاء موضوعه .
وأما عدم جريانه في الموضوع فلأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عبارة اخرى عن استصحاب الحكم نفسه وأما ذاته لا بوصف انه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فانه لاشك فيه ، حيث أنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع .

الجزء الثانية :

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

الحالة السابقة هو التعيين لما فرضناه من أنه اعلم من المعدول إليه إذا الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى .

الجزء الثالث :

أن الاستصحاب غير قاطع في نفسه لانه من الاستصحابات الجارية في الاحكام وقدينا غير مرة أن الاحكام الكلية ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض دائماً على ما قررناه في محله :

الجزء الرابع :

أنا لو أغمضنا عن ذلك وبنينا على جريان الاستصحاب في الاحكام أيضاً لم يكن مجال لاستصحاب التخيير في المقام لانه مبتلى بالمعارض وهو استصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها وتوضيحه :

أن الحجية التخييرية لا معنى محصل لها حيث أن الحجية بمعنى الطريقة والوسطية في الاثبات أعنى جعل ما ليس بعلم عالماً تعبداً إذا ما معنى كون الحجية تخييرية ؟! فان أريد بها أن الجامع بين ما أدى من الامارات الى حرمة شئ وما أدى الى وجوبه قد جعل عالماً تعبداً وطريقاً مستكشفاً عن الواقع على ما ذكرناه في الواجبات التخييرية وقلنا إن الواجب التخييري هو الجامع بين الفعلين والخصوصيات الفردية او النوعية كلها خارجة عن حيز الطلب إلا أن المكلف له أن يطبقه على هذا وذلك فهو وإن كان امرأ معقولاً في نفسه إلا أنه في الحجية مما لا محصل له فان اعتبار الطبيعي الجامع - بين ما دل على وجوب شئ وما دل على حرمة - عالماً تعبداً وحجة كاشفة عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقاً الى الواقع ، ولا معنى لجعل الجامع بين الضدين - مثلاً - طريقاً وكاشفاً عن الواقع فلا معنى للحجية

التخيرية اللهم إلا أن يرجع إلى ايكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجة حجة باخذه فتوى أحد المتساويين لانه حينئذ قد جعل الفتوى المأخوذ بها حجة فعلية وطريقاً إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك والحجية التخيرية - بهذا المعنى - صحيحة إلا أنها ليست مورد الاستصحاب لابتلائه بالمعارض . وذلك لان فتوى أحد المتساويين اذا اتصفت بالحجية الفعلية لاخذ المكلف بها وشككتنا في أن فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الاخذ بها أو لا يجوز جرى هناك استصحابان متعارضان :

« أحدهما » : استصحاب جواز الاخذ بفتوى المجتهد الآخر الذي نشك في جواز الاخذ بها بقاء لانه مسبق بالجواز على الفرض .

و « ثانيهما » : استصحاب حجية ما اتصف بالحجية الفعلية بالاخذ به ، لان الاصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع إلى المجتهد الآخر ، فاستصحاب بقاء التخير بالنسبة إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما اخذ به .

وأما ما عن شيخنا الانصارى « قده » من أن استصحاب الحجية التخيرية حاكم على استصحاب بقاء الحجية في أحدهما المعين فما لا يمكن المساعدة عليه ، لما عرفت من أن الحجية التخيرية لا معنى لها سوى ايكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان تتصف الفتوى بالحجية الفعلية باخذها ، ومن الظاهر أن عدم الحجية الفعلية - بهذا المعنى - ليس من الاثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخيرية ليكون استصحابها حاكماً على استصحاب بقاء الحجية التعيينية . وانما هو من الاثار العقلية التي لا يترتب على الاستصحاب بوجه .

هذا والصحيح أن استصحاب الحجية التخيرية غير جار في نفسه ، لانه بمعنى استصحاب الحجية الشأنية اعنى الحجية على تقليد الاخذ بها وهو من الاستصحاب

التعليقي ولا نقول به حتى اذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية في موارد الاحكام التخيرية ومع عدم جريان الاستصحاب اذا شككنا في حجية فتوى المجتهد الذي يريد العدول إليه لامتناع من الحكم بعدم حجيتها لان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها هذا .

ثم إن لشيخنا المحقق « قده » كلاماً في المقام وحاصله :

أن مقتضى حجية الطرق والامارات - على الطريقة - كما هي الأصح أن تكون فتوى المجتهد منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومعدرة عنه على تقدير الخطاء وإذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونها منجزتين لعدم احتمال الاصابة في كليتها وانما هي تحتمل في احدهما . نعم لا مانع من أن تكونا معذرتين ومبرئتين للذمة معاً ، لان التعارض انما يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزيتها للواقع ، إذ لا واقع فيها . ولا يمنع عن تصديقه من حيث معذرتيها بوجه ومعنى ذلك أن الشارع جعلها معذرتين تخيراً اى اقتنع عن الواقع بموافقة أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معاً ، وهذا المعنى من الحجية مما لا بد من الالتزام به في المقام للاجماع والعلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين وعدم تساقطها والرجوع إلى غير فتوى المجتهد ، والمفروض أن الطريق للمقلد منحصر في اتباع فتوى المجتهد . بل يمكن استفادة ذلك من نفس دليل الحجية لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلا عن تصديقه من حيث المنجزية ، ولا يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث معذرتيها معاً .

فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلها الشارع حجيتين تخيراً بالمعنى المتقدم إذا شك المكلف بعد العمل باحدى الفتويين في أن ما اخذ به هل تعين في حقه أم أن كلامها باقية على ما كانت عليه من المنجزية والمعذرية كان مقتضى الاستصحاب بقائها على تلك الصفة المجعولة وهي الحجية التخيرية بالمعنى الذي عرفت .

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

بل بناء على الطريقة ليس هناك حاكم ولا محكوم ، ولا حكم شرعى ، وإنما الموجود منجزية الفتويين ومعدريتها . ومن الظاهر أن حجية الفتوى المأخوذ بها - بالمعنى المتقدم - غير مانعة عن حجية الاخرى بوجه وكلاتها في عرض واحد . نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم ومحكوم ، لان الحكم بالالتزام بهذا او بذلك امر ووجوب القصر أو وجوب الاتمام امر آخر ، إلا أن وجوب الالتزام لو ثبت فانما يخص التقليد ولا يأتي في العمل بالخبرين بل لا يمكن تصديقه في التقليد ايضاً ، لانه يبتنى على أن يكون التقليد هو الالتزام وقد مر أنه العمل دون الالتزام .

أضف على ذلك أن الالتزام لا معنى محصل له إلا أن يتعلق بالحكم الفعلي لان الالتزام مقدمة للعمل بمتعلقه فلا مناص من أن يكون متعلقه امراً صالحاً للبعث نحو العمل ، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين فعلياً تعيينياً ، لانها متعارضان اذا لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخييريين تحقيقاً للالتزام بهذا أو بذلك ومعه لا يكون استصحاب الحكم المختار موجباً للتعيين وإنما يقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولاً انتهى ما اردنا نقله ملخصاً موضعاً .

ويرد عليه : أنا بينا فيما سبق وسنبين قريباً ايضاً أن الحجية التخيرية لا معنى محصل لها سوى ايكال أمر الحجية الى اختيار المكلف بحيث يتمكن من أن يجعل

ما ليس بحجة بحجة باختياره واخذه ومرجعه الى حجة كل من الفتويين مشروطة بالاختذ بها . ومعنى الحجية بناء على ما هو الصحيح من الطريقة هو الكاشفة والوسطية في الاثبات أعني جعل ما ليس بعلم معلماً تعبداً ونتيجة ذلك أن المجعول شرعاً إنما هو احراز الواقع تعبداً لا المنجزية والمعدرية لانها من الاحكام العقلية المترتبة على الحجية بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الحجية هي المنجزية والمعدرية .

ويترتب على هذا أن المكلف إذا اخذ باحدى الفتويين كانت الفتوى المأخوذة حجة فعلية عليه ، ولازمها ان يكون الحكم الذي ادت اليه الفتوى المأخوذة متنجزاً عليه ، ومع صيرورة الفتوى الاولى حجة فعلية لا تبقى الفتوى الثانية على الحجية التخيرية بوجه ، كما ان الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف باخذه الفتوى المؤدية إليه وهو حكم تعييني منجز عليه ولا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية فهذا يتضح أن الفتوى الثانية - بعد ما اتصفت الفتوى الاولى بالحجية الفعلية من جهة اخذ المكلف بها - لا يعقل اتصافها بالحجية التخيرية حدوداً كما لا يعقل بقاءها عليها سواء أكان المستصحب حجية الفتوى المأخوذ بها سابقاً او كان هو الحكم الفرعى الذي ادت اليه الفتوى المأخوذ بها . بل ذلك في الحكم الفرعى أوضح لانه حكم تعييني منجز على المكلف باخذه الفتوى المؤدية إليه فان التخير إنما هو في الحجية والمسألة الاصولية دون الحكم الفرعى لتعيينه بالاختذ بما أدت اليه إذا كان استصحاب الحجية الفعلية او الحكم الفرعى المتنجز معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية الثابتة على الفتوى الثانية كما ذكرناه .

وهذا يظهر ان هناك حكماً فعلياً شرعياً وهو الحكم الفرعى الذي أدت اليه الفتوى المأخوذ بها وتعبدنا به الشارع بمقتضى حجيتها فان حال المقام حال بقية الاحكام الثابتة بالحجج والامارات الشرعية .

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

خصوصية مستتعبة للالتزام بناء على القول بالتخيير، وذلك لما قدمناه من أن الحجية التخيرية لا معنى لها سوى ايكال امر الحجية الى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجة حجة وذكرنا أن معنى ذلك أن الحجية الفعلية متوقفة على اخذ المكلف واختياره ، ولا معنى للاخذ والاختيار سوى الالتزام بتطبيق العمل على طبق احدى الفتويين أو غيرهما من الامارات المتعارضة فوجه الحاجة الى الالتزام في تلك الموارد أن موضوع الحجية التخيرية لا يتحقق من دونه وليس ذلك مستنداً إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجود الموافقة الالتزامية في الاحكام ثم إن كون الحجية منوطة بالاختيار انما يخص القول بالتخيير عند تعارض الحجتين لوضوح أن حجية الحجة اذا لم تكن معارضة غير منوطة بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فحسب وبما سردناه يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأخوذ بها في مقام الامثال ولا يلزم أن يكون متعلقه حكماً تخييرياً كما افاده « قده » حتى بناء على وجوب الموافقة الالتزامية أو تفسير التقليد بالالتزام .

وذلك أما بناء على وجوب الموافقة الالتزامية فلا ن متعلق الالتزام انما هو الحكم الواقعي فان كان معلوماً تفصيلياً للمكلف فهو وأماً إذا كان معلوماً اجمالياً له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعي على اجماله وتردده .

وأماً بناء على أن التقليد هو الالتزام فن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأخوذ بها والاستناد إليها في مقام الامثال والمتلخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلي او التخيري ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجباً للتعين وأن مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكيمين على ما كان عليه أولاً .

فعلى ما بيناه يكون استصحاب الحكم الذي افق به المجتهد الأول وكذا

استصحاب الحجية التعينية لفتواه معارضاً باستصحاب الحجية التخيرية لفتوى
المجتهد الآخر .

تخصيم .

قد أسلفنا أن المعنى المتحصل للتخير عند تعارض الطرق والامارات - على
القول به - هو تفويض أمر الحجية إلى المكلف وجعلها تابعة لاختياره بحيث يتمكن
من جعل ما ليس بحجة حجة بالالتزام بالعمل على طبقه فهو تخير في المسألة الاصولية
أعنى الحجية كما تقدم وغير راجع الى التخير الواقعي او الظاهري في الاحكام .
أمّا أنه ليس من التخير الواقعي في المسألة الفرعية بان يكون المكلف مخيراً
واقعاً بين الاتيان بفعل وتركه أو الاتيان بفعل آخر نظير التخير في الاماكن الاربعة
بين القصر والتام فلان مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان وقد ذكرنا في محله
أن معنى التعارض تنافي مدلولي الدليلين بحسب الجعل لعدم امكان جعلها معاً
فيكون كل منهما مكذباً للآخر إذ لا يحتمل مطابقتة كليهما للواقع لا ستزامه
الجمع بين الضدين أو النقيضين بل احدهما غير مطابقة للواقع قطعاً وثانيتها يحتمل
ان تكون مطابقة للواقع كما يحتمل ان تكون موافقة له وهذا بخلاف التخير الواقعي
في المثال فان كلا من الفعلين واجب تخيري واقعاً .

وأما عدم كونه من التخير الظاهري فللعلم بأن المكلف مأور بالعمل بفتوى هذا
المجتهد معيناً أو فتوى المجتهد الآخر ولا يحتمل أن يكون مخيراً واقعاً بين العمل بهذا او بذلك،
ومع انتفاء الشك الذي هو الموضوع للاحكام الظاهرية لا مجال للتخير الظاهري بوجه .
وكيف كان فالتخير في المقام من التخير في الحجية بالمعنى المتقدم .
والمعارضان حجتان شأنتان فاذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعلية وشككنا
في أن الفتوى الثانية هل سقطت عن الحجية الشأنية ليزول بذلك التخير او انها

باقية بحالها فلنا أن نستصحب بقائها على الحجية التخيرية لإلّاها معارضة باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها . بل باستصحاب الحكم الفرعى الذي أدت إليه الفتوى المذكورة فالاستصحابان متعارضان كما بيناه على انه قد تقدم أن استصحاب الحجية الشأنية من الاستصحاب التعليقي ولا نقول به .

أدلة القول بعدم جواز العدول .

واستدل للقول بعدم جواز العدول ايضاً بوجوه :

« الاول » : الاستصحاب وتقريبه : أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجة فعلية في حق المقلد باخذها ، أو أن الحكم الذي أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه ، وحيث لا ندرى أن الاخذ أو الالتزام عاة محدثة ومبقية او انه محدثة فحسب فنشك في بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعلية وسقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى المجتهد الآخر أو نشك في بقاء الحكم الفرعى على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية او بقاء الحكم على تعينه ، ومقتضى هذا عدم جواز العدول . وقد ظهر مما بيناه آنفاً عدم تمامية هذا الاستصحاب لانه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية وقد بيناه على عدم جريانها فلاحظ . ونزيده أن استصحاب الحكم الفرعى مضافاً إلى ما يرد عليه من المناقشة المتقدمة غير جارٍ في نفسه ، لانه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك في البقاء متيقناً من المستصحب بحسب الحدوث وهذا غير متحقق في المقام لان المكلف بعد ما عدل عن فتوى المجتهد الأول لا علم له بحجية فتواه في حقه لان اليقين بالحجية انما هو ما دام باقياً على تقليده .

« الثاني » : أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية - في بعض المواضع - وذلك كما إذا افق أحد المجتهدين بوجود القصر على من سافر أربعة فراسخ غير

مريد للرجوع ليومه وأفتى الآخر بوجوب التمام فيه ، وقلد المكلف أحدهما فقصر في صلواته ثم عدل الى فتوى ثانيهما فآتم فيها لانه يستلزم العلم ببطلان صلواته المقصورة او صلواته غير المقصورة لعدم مطابقتها للواقع .

بل لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين كما في الظهرين - مثلاً - على ما مثل به بعضهم لعلمنا ببطلان الثانية علماً تفصيلاً إمّا لبطلان الصلاة الاولى فالثانية أيضاً باطلة وامّا لبطلان الثانية في نفسها .

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

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

وأما لو لم يقدّم دليل على صحة الاعمال السابقة وإجرائها عن الواقع فلا مناص من الاعادة حتى لا يحصل العلم بالخالفة من غير معذر ، والاجزاء وان لم يقدّم دليل عليه على نحو الكليسة إلا أن حديث لا تعاد - على ما قد مناه في أوائل الكتاب - يقتضى عدم وجوب الاعادة فيما إذا كان الخلل الواقع في الصلاة في غير الخمسة المستثناة في الحديث لانه على ما حققناه هناك لا يختص الناسي كما ذهب إليه شيخنا

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

وأما القضاء فحيث أنه بامر جديد وموضوعه الفوت فلا مناص في وجوبه من إحراز الفوت وجداناً أو تعبداً فاذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما افتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه إلى دليل حجة في مدلوله المطابق والالتزامي فلا محالة يثبت به لوازمه ويحرز به الفوت ويجب على المكلف القضاء .
وأما لو شككنا في ذلك فمقتضى البرائة عدم وجوب القضاء فان استصحاب عدم الاتيان بالواجب في وقته لا يثبت به الفوت . وقد اتضح بما سردناه أن هذا الدليل إنما يقتضى وجوب الاعادة او هي مع القضاء إذا لم يقم دليل على عدمه ولا دلالة له على عدم جواز العدول .

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

المساعدة على شئ منها :

« أحدهما » : التبعض في المسألة الكلية .

و « ثانيها » : نقض اثار الوقائع السابقة .

وتوضيحه : أن أحد المجتهدين إذا افتى بوجوب القصر على من سافر اربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه وأفتى الآخر بوجوب التمام فيه فاذا قلدا المكلف أحدهما فقصر في صلاته ثم عدل إلى الآخر وأتم فيها فلا يخلو إما أن نلتزم بصحة كلتا صلاتيه فمعنى ذلك أنه قلد أحد المجتهدين في واقعة من تلك المسألة وقلد الآخر في الوقائع المستقبلية منها وهو معنى التبعض في المسألة الكلية ولا دليل على صحة التقليد في مثله .

وإمّا أن نلتزم ببطلان صلاته التي أتى بها أولاً لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر في كلي المسألة ومعنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الاعمال الصادرة على طبق

الفتوى السابقة ومعه يجب على المكلف إعادة الصلوات التي صلاها قصرأ لعدم مطابقتها للحجة الفعلية .

وفيه : أن مورد التقليد والفتوى انما هو المسألة الكلية دون كل جزئي من جزئياتها فلا يلزم من العدول التبعض في المسألة الكلية ، وانما يلزم منه نقض اثار الوقائع المتقدمة وهو أمر لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف اللهم إلا أن يقوم دليل على إجزائها ، وهذا لا يقتضي عدم جواز العدول وليس في الالتزام به أي محذور كما هو الحال في موارد العدول الواجب على ما بيناه في الوجه السابق فلا حظ .

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

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

« الخامس » : قاعدة الاشتغال وذلك لان الامر في المقام يدور بين التعيين والتخير في الحجية والعقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه وذلك للقطع بأن ائفتوى المأخوذ بها حجة معتبرة في حق المكلف وإنما التردد في أنها حجة تعيينية او تخيرية وذلك للشك في جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر .

إذاً حجية فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها وفتوى المجتهد الآخر مشكوكة الحجية والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها. والسر في ذلك أن الواقع منجز على المكلفين من جهة العلم الاجمالي بالاحكام ومعه يستقل العقل بلزوم امتثالها واثباتها

أو اتيان ما جعله الشارع مبرءاً للذمة تعبداً حتى يحصل به الأمن من العقاب ، فلو اقتصر المكلف حينئذٍ على ما لم يقطع بحجيته لم يكن مأموماً من العقاب لعدم علمه بامثال الحكم الواقعي أو الاتيان بما هو مسقط له ومبرء لذمته .

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

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

وأما بناء على حجيتها من باب السببية والموضوعية فالامر ايضاً كما ذكرناه لأن الفتويين المتعارضتين تدخلان في باب التزام حينئذٍ وبما أن الفتوى المأخوذ بها محتملة الاهمية تتقدم على الفتوى الثانية ويتعين الاخذ بها لان الاهمية واحتمالها من المرجحات في باب التزام .

وبعبارة اخرى المكلف في الحكمين المتزامين لما لم يتمكن من امتثالها معاً لم يمكن التحفظ على اطلاق خطابيهما الا انه لا موجب لسقوطها على نحو الاطلاق لانه متمكن من أحدهما إذ لا مناص من تقييد اطلاق كل منهما بعدم الاتيان بالآخر ونتيجته التخيير بينهما في مقام الامتثال ، وإذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الاهمية لزم التحفظ على اطلاق الخطاب فيه وتقييد الاطلاق في الآخر المهم بصورة عدم الاتيان بالاهم أو محتمل الاهمية . وهذا الوجه متين وعليه لا مسوغ للعدول في مفروض الكلام بناء على التخيير في الدليلين المتعارضين . أللهم إلا أن يكون المجتهد الثاني أعلم لان المكلف ان علم بالخالفه بينها وجب عليه العدول وان لم يعلم بها جاز له البقاء على تقليد الاول كما جاز له العدول الى المجتهد الا علم كما مر .

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

وأما بناء على ما هو الصحيح من التساقت عند التعارض فالفتويان تتساقتان ويجب على المكلف الاحتياط إن امكن وإلا تخير بين العمل بهذا أو بذاك لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي كما تقدم وهذا تخير في مقام الامتثال وليس من التخيير في المسألة الاصلية لمكان حجية إحداهما شرعاً.

وهو ب تقليد الأعلّم

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا « قدهم » وعن ظاهر السيد في ذريعتيه انه من المسامات عند الشيعة . بل عن المحقق الثاني دعوى الاجماع عليه ، ونسب إلى جمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني « قده » عدم الرجوب وجواز الرجوع إلى غير الأعلّم ، وتفصيل الكلام في ذلك يقع في موردين :

« أحدهما » : فيما يستقل به عقل العامي في نفسه - أي من غير تقليد في المسألة - وأن وظيفته هل هي الرجوع إلى تقليد الأعلّم أو التخيير بينه وبين تقليد غير الأعلّم ؟

و « ثانيهما » : فيما تقتضيه وظيفة الختهد حسبما يستظهره من الأدلة الاجتهادية وأنه هل يمكنه الافتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلّم أو ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلّم ؟

أما المورد الاول : فلا ينبغي التوقف في أن العامي يستقل عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بالخالفه بينه وبين غير الأعلّم في الفتوى ، وذلك لدوران الامر بين أن تكون فتوى كل من الأعلّم وغيره حجة تخيرية وبين أن تكون فتوى الأعلّم حجة تعيينية للعلم بجواز تقليد الأعلّم على كل حال سواء استند في اصله مشروعيته إلى الارتكاز وبناء العقلاء أم استند إلى دليل الانسداد ، ففتوى الأعلّم اما أنها في

عرض فتوى غير الاعلم فالمكلف يتخير في الرجوع الى هذا وذلك او أنها متقدمة على غيرها وحيث أن فتواه متينة الحجية وفتوى غير الاعلم مشكوكة الاعتبار فيستقل عقل العامى بوجوب تقليد الاعلم وعدم جواز الرجوع الى غيره للشك في حجية فتواه وهو يساوق القطع بعدمها .

فان غير ما علم حجيته يقترن دائماً باحتمال العقاب ، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب إذاً النتيجة وجوب تقليد الاعلم حسب ما يدرسه عقل العامى واجتهاده ، وقد قدمنا أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية .

وأما المورد الثاني فتفصيل الكلام فيه أن للمسألة صوراً ثلاثاً :

« الأولى » : ما إذا علمت موافقة الاعلم وغير الاعلم في الفتوى بجميع خصوصياتها

« الثانية » : ما إذا علمت مخالفتها في الفتوى كما اذا افتى الأعلم بوجوب

شئ وأفتى غير الاعلم بجرمته أو باباحته .

« الثالثة » : ما إذا شككنا في ذلك ولم يعلم موافقتها او مخالفتها .

« أما الصورة الاولى » : أعني صورة العلم بالموافقة فهى وإن كانت من

الندرة بمكان إلا أنها لو اتفقت في مورد لم يجب فيها تقليد الاعلم بوجه ، وذلك

لان الحجية على ما تقدم من أدلتها انما ثبتت لطبيعي فتوى العالم او الفقيه - على نحو

صرف الوجود - والعامى إذا عمل بفتياها فقد عمل على طبق فتوى الفقيه ، وهذا

يكفى في الامثال ، إذ لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له وتميزه فان

حال المقام حال ما اذا قام خبران على وجوب شئ فان المجتهد اذا افتى بالوجوب

مستنداً الى الجامع بين الخبرين فقد استند الى الحججة وعمل على طبقها من دون أن

يجب عليه تعيين ما عمل به وانه أيها .

و « أما الصورة الثانية » : أعنى ما اذا علمت المخالفة بينهما ولو على سبيل

الاجمال ، كما اذا علم بمخالفتهما في المسائل التي هي محل الابتلاء ، وكان فتوى غير

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

الدلة عدم وجوب تقايد الاعلم

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

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

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

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

ويرد على التمسك بالاطلاق انا ذكرنا غير مرة في البحث عن حجبية الخبر ، والتعادل والترجيح وغيرهما أن اطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين ولا مجال فيها للتمسك بالاطلاق بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية كما إذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب شئ والآخر على حرمة أو قامت بينة على طهارة شئ والآخرى على نجاسته ، فانه لا يشمل أدلة اعتبار الخبر أو البينة أو غيرها من الحجج والامارات شيئاً منها . و « سره » أن شمولها لكلا المتعارضين يستتزم الجمع بين الضدين أو التقيضين وشمولها لاحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح ، ولا أحدهما الخير أعني أحدهما لا بعينه لا دليل عليه ، لأن مفاد أدله الاعتبار إنما هو الحجية التعيينية لا حجبية هذا أو ذاك . إذاً مقتضى القاعدة هو التساقط في كل دليلين متعارضين ، اللهم إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخخير كالأخبار العلاجية وهو مختص بالخبرين المتعارضين ، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين والمقام من هذا القبيل فاطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الاعلم وغيره مع المعارضة . بل لا بد من الحكم بتساقطها كما في غير المقام هذا .

وقد يقال - كما تعرضنا له في محله - أن القاعدة يقتضى التخخير بين المتعارضين وذلك لان الامر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين وبين رفع اليد عن اطلاقها

مع التحفظ على اصلها ومتى دار الامر بينها يتعين الثاني لا محالة لانسه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكلية .

فاذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب القصر في مورد - مثلاً - ودل الآخر على وجوب التمام فيه لم يمكننا العمل بهما معاً للعلم الخارجى بعدم وجوب صلاة واحدة في يوم واحد مرتين فيدور الامر - لا محالة - بين رفع اليد عن أصل الدليلين والحكم بتساقطها وبين التحفظ على أصليهما ورفع اليد عن اطلاقيهما المقتضى للتعين وقد مر أن الثاني هو المتعين حينئذ فان الاول بلا موجب . ونتيجة الاخذ بالوجوب في كليهما ورفع اليد عن اطلاقه هو الحكم بوجوب كل منهما تحييراً .

بل الامر كذلك حتى في الدليل الواحد بالاضافة إلى افراد موضوعه كما إذا ورد أكرم العلماء ، وعلمنا خارجاً أن زيداً وصديقه - مثلاً - لا يشملها حكم واحد أبدأ أقدار الامر بين الحكم بعدم وجوب إكرامها للتساقط وبين التحفظ على الوجوب في كليهما ورفع اليد عن اطلاقها في التعين . فانه يتعين حينئذ الاخير وهو يقتضى الحكم بوجوب كل منهما تحييراً . ومعه لا مقتضى في المقام لرفع اليد عن حجبة فتوى الاعلام وغيره أعنى الحكم بتساقطها . بل لا بد من الاخذ بالحجية في كلتا الفتويين ورفع اليد عن اطلاقها المقتضى للتعين وهذا ينتج حجبة كل منهما على وجه التخيير .

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

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

بالاطلاق أعني اطلاق أدلة الحجية لشمولها لهذا وذاك وهذه الفتيا وتلك فحيث أن لكل منهما اطلاقاً من جهة أخرى ايضاً وهي حجية كل منهما اخذ بالآخر أم لم يؤخذ به ولا يمكن الاخذ باطلاقها من كلتا الجهتين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين كان رفع المعارضة بينهما منحصراً برفع اليد عن اطلاق احدها أو كليهما وهذا يتصور بوجوه :

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

و « ثانيها » : أن يتحفظ باطلاق الادلة الدالة على الحجية في كلا المتعارضين فيلتزم بحجية فتوى غير الاعلم مطلقاً سواء اخذ بفتوى الاعلم أم لم يؤخذ بها . وبحجية فتوى الاعلم مقيدة بما اذا لم يؤخذ بفتوى غير الاعلم بان تكون حجية لإحدها مطلقاً وحجية الأخرى مقيدة .

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

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

وحيث أن شيئاً من ذلك لا مرجح له فلا يمكننا التمسك بالاطلاق في شي من المتعارضين لافي اصل الحجية ولا في اطلاقها وتقييدها وهو معنى التساقت كما قدمناه .

« الوجه الثاني » : أن وجوب تقليد الاعلم عسر على المكلفين وذلك للخروج في تشخيص مفهوم الاعلم ، وفي تمييز مصاديقه ، وفي وجوب تعلم آرائه وفتاويه وهذا لانه لو وجب تقليد الاعلم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه ويحصل آرائه من مظانها وهذا فيه حرج على اهل البلاد فضلاً عن سكنة القرى والبوادي

فالاقتصار على تقليد الاعلم فيه حرج عظيم وهو مرفوع في الشريعة المقدسة .
 والجواب عنه : أن شيئاً من تلك المراحل لا يستلزم الحرج : أما تشخيص
 مفهوم الاعلم فلما يأتي من أن المراد به هو من كان أقوى استنباطاً للاحكام وأمن
 استنتاجاً لها من أدلتها وهذا يتوقف على معرفته بالقواعد والكبريات وعلى حسن
 سليقته في تطبيقها على صغرياتها ، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر ، فالاعلم
 في الاحكام الشرعية كالاعلم في بقية الصناعات والعلوم كالهندسة والطب وغيرها
 فكما أنه لا حرج في تشخيص مفهوم الاعلم في تلك الموارد فان الاعلم فيها هو
 من علم بقواعدها وكبرياتها وكان له حسن سليقة في تطبيقها على مواردنا وصغرياتها
 ولا يكفي فيه مجرد القوة على الكبريات أو الاحاطة بالفروع بل يتوقف على أن
 يكون الطيب - مثلاً - مع ماله من الاحاطة بجميع أقسام المرض وادويتها وطرق
 معالجتها متمكناً من تطبيق تلك القواعد على مواردنا . فكذلك الحال في علم الفقه
 كما بيناه إذا لا حرج في تشخيص مفهوم الاعلم بوجه .

وأما تمييز مصدايقه وأفراده فهو أيضاً مما لا حرج فيه وذلك فان الاعلامية
 نظير غيرها من الامور تثبت بالعلم الوجداني ، وبالشياع المفيد له ، وبالبيئة وهذا
 لا يمس أي حرج .

وأما تعلم فتاواه فلانه يتيسر باخذ رسالته ، ونشرها من السهولة بمكان
 وبالاخص في زماننا هذا وما يقاربه وهذا لا نرى فيه حرجاً بوجه .

على أننا لانتزم بوجوب الرجوع إلى الاعلم مطلقاً بل في صورة العلم بالخالفه
 بينه وبين غير الاعلم في الفتوى التي هي محل الكلام والعلم بالخالفه انما يتحقق فيما
 اذا علم فتوى كليهما ، وهذا كما ترى ليست فيه شائبة اي حرج .

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

المسألة فلو كان تقليد الاعلم واجباً عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده .
وفيه : أنه إن اريد بذلك صورة عدم العلم بالمخالفة بين فتوى الاعلم وفتوى
غير الاعلم فلا يبعد دعوى قيام السيرة فيها على عدم الفحص عن الاعلم .
وأما لو اريد بذلك صورة العلم بالمخالفة بينها كما هي محل الكلام فلا مجال
فيها لدعوى السيرة بوجه . بل هي دعوى ظاهرة الفساد فان الامر بالعكس والسيرة
جارية على الرجوع إلى الاعلم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد في غير الاحكام
- مثلاً - اذا عيّن الطبيب دواء وخالفه في ذلك من هو اعلم منه لم يعتمدوا على
معالجته هذه بوجه وانما يتبعون رأي الاعلم فلاحظ .

« الوجه الرابع » : أن الائمة - ع - قد ارجعوا جماعة من العوام إلى اشخاص
معينين من اصحابهم كيونس بن عبدالرحمان ، ومحمد بن مسلم وغيرهما مع انهم - ع -
موجودون بين الناس ، فاذا كانت فتاوى هؤلاء حجة معتبرة مع وجود نفس
الامام - ع - كانت فتاواهم حجة عند وجود الاعلم بطريق اولي ، فان الاعلم لا
يزيد عن نفس الأمام - ع - .

والجواب عنه : أن الاستدلال بذلك إنما يتم فيما إذا قلنا بوجوب تقليد الاعلم
مطلقاً ، وأما لو خصصنا وجوبه بصورة العلم بالمخالفة بين الاعلم وغيره كما هو الصحيح
على ما يأتي بيانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجه ، إذ الامام - ع - انما ارجع اليهم
السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه - ع - فيما يفتون به ، ولا يمتثل أن يرجعه إليهم مع
العلم بمخالفتهم مع الامام - ع - فالاستدلال بالاولوية ساقط هذا تمام الكلام في
الوجوه المستدل بها على حجية فتوى غير الاعلم وقد عرفت ضعفها ، ولا بد بعد
ذلك من التكلم فيما استدل به على وجوب تقليد الاعلم فان تم فهو وإلا فلانماص
من المراجعة إلى ما يقتضيه الاصل العملي في المسألة .

أدلة وجوب تقليد الاعلم

وقد استدل على وجوب تقليد الاعلم بوجوه :

« الأول » : أن مشروعية التقليد في الاحكام الشرعية انما اثبتناها بالكتاب والسنة او بدليل الانسداد او سيره كما مرّ وقد أشرنا أن المطلقات الواردة في الكتاب والاحبار غير شاملة للمعارضين فاذا سقطت فتوى غير الاعلم عن الحجية بالمعارضة يتعين الرجوع إلى الاعلم ، وذلك للعلم بعدم وجوب الاحتياط . وأما دليل الانسداد فلا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الاعلم فان النتيجة ليست كلية ، وانما يستنتج منه حجية فتوى عالم ما .

فان العقل - بعد المقدمات - قد استعمل أن الشارع نصب طريقاً للعامي لاحالة ، وليس ذلك هو الاحتياط ، لانه غير ميسور في حقه ، ولأنه الظن لانه لا ظن للمقلد ، أو لا أثر له فيتعين أن يكون الطريق فتوى عالم ما ، والقدر المتيقن فتوى الاعلم فيحتاج حجية فتوى غير الاعلم إلى دليل .

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

ويستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الاعلم على خلاف الاحتياط وكانت فتوى غير الاعلم موافقة له كما إذا أفتى الاعلم بالاباحة في مورد ، وأفتى غير الاعلم بالوجوب ، فان العقلاء في مثل ذلك وان كانوا يرجعون إلى غير الاعلم احياناً ، إلا أنه لا لان فتواه حجة عندهم بل لانه عمل بالاحتياط فيأتون به برجاء درك الواقع إذ لا يمكن اسناد ما أفتى به غير الاعلم إلى الله ، والاتيان به بقصد الامر والوجوب . وهذا الوجه هو الذي نعتمد عليه في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في محل الكلام

« الثاني » : ما عن المحقق الثاني « قده » من دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الاعلم .

ويدفعه : أن ذلك من الاجماع المنقولة وقد بينا في محله أن الاجماع المنقولة لا اعتبار بها . على أن المسألة لا يحتمل أن تكون اجماعية كيف وقد ذهب جمع إلى جواز تقليد المفضل كما مر . بل لو سلمنا أن المسألة اتفافية ايضاً لا يمكننا الاعتماد عليه ، لا حتمال استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها ومعه لا يكون الاجماع تعبيرياً يستكشف به رأى المعصوم - ع - .

« الثالث » : الروايات :

« منها » : مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة « قدم » قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما . . . إلى أن قال : فان كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقها واختلاف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال : الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث (* ١) حيث دلت على وجوب تقديم الافقه على غيره . ويرد على الاستدلال بهذه الرواية وجوه :

« الاول » : أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة ، إذ لم يرد في حقه توثيق ولا مدح وان سميت روايته هذه بالمقبولة وكانها مما تلقته الاصحاب بالقبول وان لم يثبت هذا ايضاً . نعم ورد في المواقيت عن يزيد بن خليفة انه قال : قلت لابن عبد الله - ع - إن عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال : ابو عبد الله - ع - إذا لا يكذب علينا . . . (* ٢) فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدلتنا على أن الرجل موثق غاية كيف وموثقه الامام - ع - إلا أن تلك الرواية ايضاً ضعيفة فان يزيد

(* ١) المروية في ب ٩ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(* ٢) المروية في ب ٥ من ابواب المواقيت من الوسائل .

هذا كعمر لم تثبت وثاقته .

« الثاني » : أن الرواية اجنبية عن المقام لان ترجيحه - ع - بالافقهية وغيرها من الصفات الواردة في الرواية انما هو في الحكمين ومن الظاهر أن المرافعات والخصومات لا مناص من فصلها ولا معنى فيها للحكم بالتخير لا استلزامه بقاء الترافع بحاله ومعها كيف يصح التعدي عن فصل الخصومات الذي لا مناص عنه في موارد الترافع إلى أمثال المقام التي لا مانع فيها من الحكم بالتخير ، فالرواية كما لا يتعدى عن موردها إلى الروايتين المتعارضتين كذلك لا يمكن التعدي عنه إلى الفترتين المتعارضتين لجواز كون المكلف مخيراً في الموردين .

ويؤكد ما ذكرناه أن الامام - ع - قد رجح أحدهما بالاورعية والاصدقية أيضاً وهذا كما ترى لا يجرى في المقام للقطع بان الا صدقية او الاورعية لا تكون مرجحة في الروايتين او الفترتين المتعارضتين ، اذ لا أثر للاصدقية في حجية الفتوى بوجه نعم ذهب بعضهم الى تقديم الاورع في المجتهدين المتساويين في الفضيلة ويأتي عليه الكلام في محله ان شاء الله . والمتحصل أن الافقهية وبقية الاوصاف الواردة في الرواية من مرجحات الحكمين فهي راجعة إلى القضاء واجنبية عن باب الفتوى بالكلية .

« الثالث » : أن الاعلامية المبحوث عنها في المقام انما هي الاعلامية المطلقة لبداية أن الاعلامية النسبية والاضافية غير كافية في تعيين الرجوع إليه فان كون شخص اعلم من غيره مع وجود من هو اعلم من كليهما لا يترتب عليه اى أثر في المقام والافقهية التي ذكرت مرجحة في الرواية انما هي الافقهية الاضافية لقوله - ع - الحكم ما حكم به أعدلها وافقهها .

ومعناه أن كون أحد الحاكمين أفقه من غيره مرجح في باب القضاء اذ لا يعتبر في الحاكم الاعلامية المطلقة وأين هذا من الاعلامية في ما نحن فيه فالاعلمية

المرجحة في باب القضاء وتعارض الحاكمين غير الاعلامية المعتمدة في المقام .
 و « منها » : ما عن - ع - في عهده إلى مالك الاشر : إختبر للحكم بين الناس
 أفضل رعيتك (١*) وهذا على فرض العمل به في مورده أجنبي عن اعتبار الاعلامية
 في محل الكلام لانه انما دل على اعتبار الافضلية الاضافية في باب القضاء وأن
 القاضي يعتبر أن يكون أفضل بالاضافة إلى رعية الوالى المعين له ، ولا يعتبر فيه
 الافضلية المطلقة . وهذا ايضاً يختص بباب القضاء ، ولا يأتي في باب الافتاء لان
 المعتمد فيه هو الاعلامية المطلقة على ما اتضح مما بيناه في الجواب عن الاستدلال
 بالمقبولة المتقدمة .

و « منها » : ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال : قال رسول الله - ص -
 من تعلم علماً ليأري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول :
 أنا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار ، إن الرئاسة لا تصلح إلا لاهلها فن دعى الناس
 إلى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة (٢*) .

وهذه الرواية لو لم تناقش في دلالتها بانها راجعة إلى دعوى الخلافة فانها
 الرئاسة التي لا تصلح إلا لاهلها ، وإلا فالرئاسة المجردة عن دعوى الخلافة والامامة
 لا يشترط فيها الاعلامية بوجه فهمي من الاحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسله والمراسيل
 غير صالحة للاعتماد عليها أبداً .

و « منها » : ما رواه ايضاً في البحار عن الجواد - ع - أنه قال مخاطباً عمه :
 يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تفتي عبادي بما لم تعلم
 وفي الامة من هو اعلم منك (٣*) .

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

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

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

من طبع الكمباني .

وهذه الرواية وان كانت تدل على اعتبار الاعلمية المطلقة في المفتى إلا أنها ضعيفة سنداً لارسالها : إذ لا يمكن الاستدلال بها بوجه فالاستدلال بالاخبار ايضاً ساقط .

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

بل ذكر بعض مشايخنا المحققين : أن نسبة العالم إلى الاعلم نسبة الجاهل إلى العالم ، إذ المراد بالاعلمية ليس هو قوة العلم وشدته نظير بعض العوارض النفسية والخارجية فيقال زيد أبيض من عمرو أو أنه أشجع أو أسخى من فلان ويريدون به شدة بياضه وقوة شجاعته بالاضافة إلى عمرو وهذا بخلاف المقام ، وذلك لان علم الاعلم وغير الاعلم بالنسبة إلى الوظائف الظاهرية على حد سواء وليس ذلك أقوى في أحدهما من الآخر . نعم يتصور هذا في المعارف فيقال إن معرفة زيد بالله او يوم المعاد أشد واقوى من معرفة عمرو - مثلاً - لوصول أحدهما مرتبة عين اليقين والآخر مرتبة علم اليقين وأما الاحكام الشرعية فلا يتصور فيها ذلك لان علم كل منهما على حد سواء وليس العلم في أحدهما أشد واقوى منه في الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه .

بل المراد بالاعلمية أن يكون أحد المجتهدين أقوى وأدق نظراً في تحصيل الحكم عن مداركه وامتن استنباطاً لها عن مبادئه وتحصيله بان يكون أعرف بالقواعد والكبريات وكيفية تطبيقها على صغرياتها لحسن سليقته إذ إذا فالاعلم مطلع على جملة من المزاي والحصوصيات الدخيلة في عرفانه لكيفية تطبيق الكبريات على صغرياتها وفي حسن سليقته بخلاف غير الاعلم فنسبة الاعلم إلى غير الاعلم كنسبة العالم إلى

الجاهل ، ولا مسوغ لتقليد الجاهل بوجه .

ويرد على ذلك: أن المراد بالاقربىة إن كان هو الاقربىة الطبيعية والاقربىة بمعنى أن الاعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره فالصغرى صحيحة والامر كما ادعى إلا أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى ، حيث أن الاقربىة الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه .

وإن اريد بالاقربىة الاقربىة الفعلية بان تكون الفتيا صادرة عن الاعلم اقرب إلى الواقع - بالفعل - بالاضافة إلى فتوى غير الاعلم فالصغرى غير مسلمة ، ولا مثبت لدعوى الاقربىة ، إذ لا يمكن أن يقال ان فتيا الاعلم أقرب الى الواقع مطلقاً كيف وقد يكون فتوى غير الاعلم موافقة للمشهور وفتيا الاساطين والمحققين كشيخنا الانصاري وصاحب الجواهر وغيرهما ممن هو اعلم من الحى بمراتب . ومع كون فتوى الاعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب الى الواقع من فتوى غير الاعلم؟! هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك وبنينا على أن فتوى الاعلم اقرب من فتوى غيره إلا أنا نطالب الدليل على أن الاقربىة مرجحة ولم يقدّم أي دليل على أن الملاك في التقليد ووجوبه هو الاقربىة إلى الواقع ، إذ العناوين المأخوذة في لسان الادلة كعنوان العالم والفقير وغيرهما صادقة على كل من الاعلم وغير الاعلم وهما في ذلك سواء لا يختلفان وهذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما .

وعلى الجملة ان الاقربىة كما أنها ليست مرجحة في الروايتين المتعارضتين ومن هنا قد تعارض الصحيحة مع الموثقة ، ولا في البيئتين المتنافيتين لوضوح أن إحداهما لا تتقدم على الاخرى بمجرد كونها أقرب إلى الواقع كما اذا كانت اوثق من الاخرى مع أن حجية الطرق والامارات من باب الطريقة إلى الواقع فكذلك الحال في الفتويين المتعارضتين كما عرفت وأما ما أفاده شيخنا المحقق « قده » من أن نسبة العالم إلى الاعلم نسبة الجاهل الى العالم فهو وإن كان صحيحاً على ما أوضحناه

آنفاً لإلأنه بالاضافة إلى المزايا والخصوصيات الدخيلة في حسن السليقة والاستدلال
وأما بالاضافة إلى الاستنباط اصله ورتد الاصل إلى الفرع فهما على حد سواء كيف
وكلاهما مجتهد ومن ثمة لا يسوغ له الرجوع إلى الاعلم . بل قد نخطئه ، وجاز
تقليده على تقدير فقد الاعلم ، والمتحصل ان العالم والاعلم بالاضافة إلى العناوين
الواردة في ادلة التقليد متساويان ولا موجب لتقديم احدهما على الآخر .
فالصحيح في الحكم بوجوب تقليد الاعلم هو السيرة العقلائية التي استكشفتها
امضائها من عدم الردع عنها في الشريعة المقدسة .

الشك في مهية فتوى غير الاعلم

إذا أثبتنا حججية فتوى غير الاعلم - عند العلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم في الفتوى -
او أثبتنا عدم حججيتها فلا كلام وأما لو شككنا في حججيتها وعدمها فهل الاصل
يقتضى التخيير بينها أو انه يقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه وهو فتوى الاعلم ؟ وهذا
بعد الفراغ عن أن العامي غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لا متلزامه
سد باب التقليد بالكلية فالكلام انما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامي
فقد يقال : إن الاصل عند دوران الامر بين الحجية التعينية والتخييرية
يقتضى التخيير فان حاله حال دوران الامر بينها في الاحكام فكما أن الامر لودار
بين كون صلاة الجمعة - مثلاً - واجبة تعينية وبين أن تكون واجبة تخييرية بان
يكون المكلف مخيراً بين صلاتي الجمعة والظهر دفعنا احتمال التعين في الجمعة بالبرائة
إذ الالتزام بالجامع معلوم والشك في اعتبار الخصوصية الزائدة عليه اعنى خصوصية
الجمعة وحيث انه تقييد وكلفة زائدة فيدفع وجوبها بالبرائة فكذلك الحال في المقام
فان اصل الحجية الجامعة بين التعينية والتخييرية معلوم وخصوصية احدهما مشكوك
فيها والبرائة تقتضى عدمها إذا النتيجة أن الحجية تخييرية ولا مكلف أن يرجع إلى

فتوى الاعلم او يرجع الى فتوى غير الاعلم .
والصحيح أن الاصل عند دوران الامر بين الحجية التعيينية والحجية التخيرية يقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه ، ولاوجه لقياسه بما لودار الامر بين التعيين والتخير في الاحكام لانه مع الفارق وتوضيح ذلك أن الحجية قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجزاً على المكلف او لا الحجية الواصلة اليه فان المورد لو لا تلك الحجية مورد لاصالة الاباحة او الطهارة أو غيرهما ولم يتنجز الواقع على المكلف إلا بما قامت عنده من الحجية فلم يترتب عليها سوى تنجز الواقع فحسب .
وقد يراد بها التعذير فقط كما اذا كان الواقع منجزاً على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحجية عنده إما بالعلم الاجمالي الكبير لانه يعلم أن في الشريعة المقدسة احكاماً الزامية يجب الخروج عن عهدها ، وإما بالعلم الاجمالي الصغير المتحقق في بعض الموارد كالعلم الاجمالي بوجوب صلاة الجمعة او الظهر يوم الجمعة فان الواقع منجز عليه قبل الحجية الواصلة اليه فلا يراد منها إلا التعذير على تقدير الخلاف .

فربناك مقامه للكلام :

« المقام الاول » : ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف لان المورد تجرى فيه الاصول النافية للتكليف وانما يتنجز بالحجة الواصلة اليه وقد دار الامر فيه بين الحجية التعيينية والتخيرية ، والتحقيق أن الاصل يقتضى التخير حينئذٍ وذلك لان حال المقام حال الدوران بين التعيين والتخير في الاحكام . وقد ذكرنا في محله أنه مورد للتخير وذلك للعلم بالالزام بالجامع بين الشئين أو الاشياء والشك في مدخلية الخصوصية في الواجب وعدمها ، وهو على ما ذكرناه في محله من الشك في الاطلاق والاشتراط ومغته تجرى البرائة عن التقييد لانه كلفة زائدة وضيق ، وحيث ان التقييد بالخصوصية مشكوك فيه للمكلف فيدفع بالبرائة فان العقاب على

المجهول حينئذ عقاب بلا بيان .

وفي المقام التكليف بالجامع بينهما اعنى احدهما لا بعينه معلوم لا شك فيه وانما الشك في أن خصوصية هذا أو ذلك هل لها مدخلية في متعلق الوجوب او لا مدخلية لها ، ولا شبهة في أن اعتبار الخصوصية كلفة زائدة وموجب للضيق على المكلف فقتضى أصالة البرائة أن الخصوصية غير معتبرة في متعلق الوجوب وعلى الجملة ان دوران الامر بين التعيين والتخير من الشك في الاطلاق والتقييد بعينه اذا عرفت هذا فنقول :

ان الحجية في مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط ودار امرها بين التعيينية والتخيرية كان ما ادت اليه احدى الفتويين - لاعلى التعيين - منجزاً على المكلف بحيث لو تركها معاً استحق العقاب عليه ، لانه ترك للواجب المنجز على الفرض وأما ما ادت إليه احدهما المعينة فلا علم بتنجزه بحيث لو تركه المكلف يستحق العقاب عليه ولو مع الاثان بما ادت إليه فتوى الآخر فحيث أن المكلف يعلم بتنجز ما ادت إليه احدى الفتويين - غير المعينة - ويشك في تنجز ما ادت إليه احدهما المعينة وهو تكليف زائد مشكوك فيه فقتضى أصالة البرائة عدم توجه التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوك فيها فان العقاب عليها عقاب بلا بيان .

ومعه يتخير المكلف بين أن يأخذ بهذا او بذلك ، ولا يمكنه ترك العمل على طبقها معاً . وأما ترك العمل بهذا بخصوصه او ذلك كذلك فهو مرخص فيه حسبما تقتضيه أصالة البرائة عن التقييد فالاصل في دوران الامر بين التعيين والتخير في الحجية - بمعنى المنجز - يقتضى التخير كما هو الحال في التكاليف الشرعية .

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

الاخذ بما يحتمل تعيينه وذلك لان الواقع منجز على المكلف ولا مناص من أن يخرج عن عهده ، ولا اشكال في أن العمل على طبق ما يحتمل تعيينه في الحجية معذر قطعاً لانه إما حجة معينة أو انه احد فردى الحجة التخيرية . وأما العمل بما يحتمل أن يكون حجه تخيرية فلم يحرز كونه معذراً ، إذ نحتمل أن لا تكون حجة اصلاً فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه ، والعقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب وهذا هو الذي يقال : الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها .

وحيث أنا بيئنا في اوائل الكتاب أن الاحكام الواقعية متنجزة على كسل مكلف بالعلم الاجمالي الكبير للعلم بان في الشريعة احكاماً الزامية وجوبية او تحريمية فتكون حجية الحجج التي منها فتوى الفقيه معذرة فحسب وقد عرفت أن دوران الامر بين الحججة التعيينية والتخيرية - بهذا المعنى - مورد لقاعدة الاشتغال والاصل فيه يقتضى التعيين .

ومن هنا يتضح أن وجوب تقليد الاعلم - على هذا التقدير - انما هو من باب الاحتياط لانه مستند الى الادلة الاجتهادية فان مفروضنا أن الادلة لم يستفد منها وجوب تقليد الاعلم وعدمه وانتهت النوبة الى الشك وانما اخذنا بفتوى الاعلم لان العمل على طبقها معذر على كل حال فهو اخذ احتياطي تحصيلاً للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجة واقعية . هذا .

وربما يقال : الاستصحاب قد يقتضى جواز الرجوع إلى فتوى غير الاعلم فيكون الاستصحاب هو المعذر على تقدير المخالفة وذلك كما في المجتهدين المتساويين في الفضيلة ، فان المكلف مخير بينهما فلو قلّد أحدهما تخيراً ثم تجددت الاعلمية للآخر فانه إذا شك في جواز تقليد غير الاعلم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز وبقاء فتوى غير الاعلم على حجيتها وبذلك نلتزم بجواز تقليده مطلقاً لانه لو ثبت جواز تقليد غير الاعلم وحجية فتواه في مورد ثبتت في بقية الموارد لعدم القول

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

والجواب عن ذلك بوجوه :

« أما أولاً » : فلائن استصحاب الحجية لفتوى غير الاعلم أو جواز تقليده من الاستصحابات الجارية في الاحكام وقد بيننا غير مرة أن الشبهات الحكيمة والاحكام الكلية الالهية ليست مورداً للاستصحاب .

و « أما ثانياً » : فلان الاستصحاب على تقدير جريانه في الشبهات الحكيمة ليست له حالة سابقة في المقام فان التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يثبت بدليل . بل مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التسايق على ما مر غير مرة . فالحجية التخييرية غير ثابتة من الابتداء .

و « أما ثالثاً » : فلانا لو بيننا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة وعلى ثبوت التخيير في المجتهدين المتساويين ايضاً لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه ، وذلك لانه من اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر . و « سرّه » أن موضوع الحكم بالتخيير انما هو تساوى المجتهدين في الفضيلة ، ومع تجدد الاعلمية لاحدهما لا موضوع للتخيير لنستصحبه لان التخيير لم يثبت لفتوى المجتهدين في ذاتها ، وانما ثبت لفتوايها بما انها متساويان ، ومع التبدل وزوال موضوعه لامعنى لاستصحاب التخيير بوجه .

و « أما رابعاً » : فلائن استصحاب التخيير - مع الغض عن جميع المناقشات المتقدمة - معارض باستصحاب وجوب تقليد الاعلم تعييناً في بعض الموارد كما اذا فرضنا شخصين أحدهما متمكن من الاستنباط ومجتهد في الاحكام دون الآخر فقلد العامى المجتهد منها لوجوبه عليه تعييناً ثم بعد ذلك تجدد للآخر الاجتهاد ، الا أن

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

و « أما خامساً » : فلان استصحاب الحجية في بعض الموارد غير صالح لان ثبتت به حجية فتوى غير الاعلم مطلقاً . والوجه في ذلك أن المثبت لحجية فتوى غير الاعلم في بعض الموارد انما يمكن أن يثبت به حجيتها مطلقاً وفي جميع الموارد فيما إذا كان من الادلة الاجتهادية كالحبر الواحد - مثلاً - للملازمة الواقعية بين كونها حجة في بعض الموارد وكونها حجة مطلقاً المستكشفة بعدم القول بالفصل فان الادلة الاجتهادية كما أنها معتبرة في مداليلها المطابقة كذلك تعتبر في مداليلها الالتزامية على ما بيناه في محله .

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

وقد يفصل في المقام بين ما إذا كانت الامارات الشرعية التي منها فتوى الفقيه حجة من باب الكاشفية والطريقة فيلتزم بالاخذ بما يحتمل تعينه عند دوران الامر بين التعيين والتخير كما قررنا تقريبه ، وبين ما اذا قلنا باعتبارها من باب السببية والموضوعية فيقال ان القاعدة تقتضى التخير وقتئذ .

وذلك لأن الحجية الثابتة لفتوى غير الاعلم كالحجية الثابتة لفتوى الاعلم - بناء على السببية - وان كانت مشتملة على المصلحة والملاك اذ الحجية حسبها يستفاد من الآيات والاحبار مترتبة على فتوى الفقيه وهو ينطبق على كلا المجتهدين إلا أن الحجية لفتوى غير الاعلم ليست بفعلية بالوجدان ، فان فتوى الاعلم مانعة عن الحجية الفعلية لغيرها .

وسرّه أن الحجية الفعلية في كلتا الفتويين أمر غير معقول ، ولايتمثل أن تكون الاعلمية مانعة عن الفعلية في فتوى الاعلم اذاً يتعين أن تكون الاعلمية مانعة على الفعلية في فتوى غير الاعلم ، وعلى الجملة ان فتوى غير الاعلم ليست بفعلية بالوجدان وأما الحجية بالاضافة إلى فتوى الاعلم فيحتمل أن تكون فتوى غير الاعلم مانعة عن فعليتها كما يحتمل فعليتها اذاً تكون فعلية الحجية في فتوى الاعلم مشكوكة ومقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها والنتيجة أن الحجية بالاضافة إلى كلتا الفتويين ليست بفعلية وغاية الامر أن عدم الفعلية في احدها بالوجدان وفي الاخرى بالاصل فلا يجب اتباع هذه ولاتلك ،

وحيث أن العقل مستقل بعدم جواز ترك العمل على كليتها لان المتعذر انما هو استيفاء كلتا المصلحتين ، وأما استيفاء احدها فهو ميسور للمكلف فلا يرخص العقل في تركها معاً لانه تفويت اختياري بلا سبب فلا مناص من اتباع احدى الفتويين تحييراً .

والكلام في الجواب عن ذلك يقع في جهات :

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

« الثانية » : أن القاعدة في موارد دوران الامر بين التعيين والتخير على القول بالسببية هل تقتضى التساقط او أنها تقتضى التخير ؟ وقد قدمنا الكلام في ذلك ايضاً في محله وقلنا إن القاعدة تقتضى التساقط في المتعارضين حتى على القول بالسببية وحيث أن حجية فتوى الاعلم وغير الاعلم من باب التعارض لعدم امكان جعل الحجية لكلتا الفتويين لاستزامه الجمع بين الضدين او النقيضين فدليل الحجية في كل منهما ينفي الحجية عن الاخرى بالالتزام فهما متعارضان ولا مناص من الحكم بتساقطها .

وليس المقام من باب التزام وعدم قدرة المكلف على امتثالها معاً بل هما متنافيان بحسب الجعل فاذا سقطت الفتويان عن الحجية لم يبق هناك أية مصلحة حتى يستقل العقل بلزوم استيفاء احدى المصلحتين ووجوب اتباع احدى الفتويين تخيراً ومن الظاهر أن الامر بالاتباع انما هو فيما ثبتت حجيته من الطرق ولا يمكن التفوه بان المصلحة قائمة بذواتها وان لم تكن حجة شرعاً ، لانه أي مصلحة في اتباع فتوى من لم يحكم بحجيتها لكفره او فسقه أو لغيرهما من الجهات .

« الثالثة » : أنا لو بنينا على أن المقام من صغريات باب التزام فهل تقتضى القاعدة التخير في المتزامين أو أنها تقتضى الاخذ بما يحتمل أهميته ، وحيث أن المصلحة القائمة بالعمل على فتوى الاعلم تحتمل اهميتها فيتعين الرجوع إليه عند دوران الأمر بين تقليده وتقليد غير الاعلم ؟

ذكرنا في محله أن المتزامين اذا علمنا أهمية أحدهما لم يكن أي مسوغ لرفع اليد عن الآخر المهم بالكلية . بل اللازم ان يرفع اليد عن اطلاقه فحسب فان الضرورات تنقدر بقدرها ، والتنافي بينها يرتفع بتقييد اطلاق المهم بما اذا ترك الاتيان بالاهم فلا مقتضى لرفع اليد عن المهم رأساً ، ومن هنا ذكرنا أن الترتب امر ممكن وانه على طبق القاعدة ، إذ لا منافاة بين الامر بالاهم على نحو الاطلاق

وبين الامر بالمهم على تقدير ترك الالم هذا اذا علمنا اهمية أحدهما معيناً .
وأما اذا كانا متساويين فلا مناص من رفع اليد عن الاطلاق في كليهما
وتقييده بما اذا لم يأت بالآخر ، إذ بذلك يرتفع التنافي بينهما وهو الترتب من الجانبين
وتكون النتيجة أن المكلف مخير بينهما .

وأما إذا احتملنا الالهمية في أحدهما المعين دون الآخر فاطلاق ما لا يحتمل
اهميته مقيد لا محالة . وأما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده ، لانه على
تقدير كونه اهم يبقى اطلاقه بحاله ، كما أنه يقيد إذا كان مساوياً مع الآخر فاذا
شككنا في ذلك فلا مانع من التمسك باطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه .
هذا كله في كبرى المسألة .

وأما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهة في أن الالهمية غير محرزة في فتوى
الاعلم وإلا لتعين الرجوع إليه ، إذ الكلام فيما اذا لم نعلم بذلك وشككنا في تعينه إلا
أن احتمال الالهمية موجود بالوجدان وهذا بخلاف فتوى غير الاعلم ، إذ لا يحتمل
فيها الالهمية بوجه ، إذ لا مانع من التمسك باطلاق الادلة المتقدمة القائمة على
حجية فتوى الفقيه لعدم العلم بتقييدها بالاضافة إلى فتوى الاعلم ، كما علمنا بتقييدها
بالاضافة إلى فتوى غير الاعلم ، ومع وجود الدليل الاجتهادى والاطلاق لاتصل
النوبة إلى الاصل العملى حتى يقال ان احتمال فعلية الامر باتباع فتوى الاعلم مندفع
بالبرائة لقبح العقاب من دون بيان .

مضافاً إلى أن البرائة غير جارية في نفسها ، وذلك لان العقل كما انه مستقل
بقبح مخالفة التكليف وعصيانه كذلك مستقل بقبح تفويت الملاك ، وقد فرضنا أن
اتباع كل من الفتويين يشتمل على المصلحة الملزمة ، إلا أن المكلف لو عمل بفتوى
الاعلم فهو معذور في تركه التصدي لاستيفاء المصلحة القائمة بفتوى غير الاعلم
وذلك لاستناده إلى العجز فان المصلحة في اتباع فتوى الاعلم أما انها مساوية

للمصلحة في اتباع فتوى غير الاعلم أو أنها راجحة عليها .
 وأما لو عكس ذلك وأتبع فتوى غير الاعلم فلا معذر له عن عدم اتباعه
 لفتوى الاعلم لان المصلحة في كلتا الفتويين وان كان يحتمل تساويها فلا يكون
 اتباعه لاحدهما مفوتاً لشيء ، إلا أن من المحتمل أن تكون مصلحة اتباع لفتوى
 الاعلم أزيد من المصلحة القائمة باتباع فتوى غيره ، فيكون اختياره لغير الاعلم
 مفوتاً للمصلحة الزائدة من غير عجز ، او معذر آخر لدى العقل وهو قبيح فحيث
 انه يحتمل العقاب في اتباعه لفتوى غير الاعلم فالعقل مستقل بلزوم دفعه وحينئذ
 يتعين العمل على طبق فتوى الاعلم كما ذكرناه ، فالمقام ليس من موارد التمسك
 بالبرائة .

ومن هنا قلنا إن احتمال العجز عن امتثال أي تكليف غير مسوغ لتركه وسره :
 ما ذكرناه من استقلال العقل بلزوم تحصيل الملاكات الملزمة على كل حال . ومع
 الشك في القدرة يحتمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتثال واقعاً ، وأنه مكلف
 بالتحصيل ومعه لا بد له من أن يتصدى للامتثال ليقطع بتمكّنه او عجزه .

وعلى الجملة لا مجال للبرائة في تلك المقامات لان فيها احتمال العقاب والعقل
 مستقل بلزوم دفعه فلا يكتفى بالشك في القدرة وعدمها فتلخص أن تقليد الاعلم
 عند العلم بمخالفته لغير الاعلم في الفتوى هو المتعين . هذا إذا كانت فتواه موافقة
 للاحتياط او كان كل من الفتويين موافقاً للاحتياط من جهة ومخالفاً له من جهة .
 وأما إذا كانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط دون فتوى الاعلم فالعقل
 وإن كان يرخص في اتباعها وقتئذٍ ، إلا انه من جهة كونه محصلاً للعلم بالامتثال
 لانه معنى الاحتياط ، والاتباع بالعمل رجاء ، لا أنه مستند إلى حجية فتوى غير
 الاعلم بحيث يجوز اسنادها إلى الله سبحانه وذلك لما قد عرفت من تعين الرجوع
 إلى فتوى الاعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى هذا كله في الصورة الثانية

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

« الأولى » : فيما يقتضيه الاصل العملي فى المسألة .

« الثانية » : فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية .

« أما الجهة الاولى » : فلا ينبغى الاشكال فى أن الاصل يقتضى تعيين الرجوع إلى فتوى الاعلم لما مر من أن الاحكام الواقعية منجزة على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجودها ، والعمل بفتوى المجتهد إنما هو للتعذر عن المخالفة للواقع ، والعمل بفتوى الاعلم معذر قطعاً ومعذرية العمل بفتوى غير الاعلم مشكوك فيها . ومع دوران الامر بين التعيين والتخير الاصل يقتضى التعيين كما مر فى الصورة الثانية ، إلا أن الاصل لا يعارض الدليل فلا مناص من ملاحظة الادلة الاجتهادية لئرى أنها تدلنا على جواز الرجوع إلى غير الاعلم أو لا تدل ؟

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

وقد استدلو على عدم الجواز فى هذه الصورة بما استدلووا به على عدم جوازه فى صورة العلم بالمخالفة بينها فى الفتوى من أن الادلة غير شاملة لفتوى غير الاعلم والاجماع ، والاقربية ، ومقبولة عمر بن حنظلة ، وعهد امير المؤمنين - ع - إلى مالك الاشر وغيرها .

ويرد على الجميع : أن شيئاً من ذلك لم تتم دلالاته على وجوب تقليد الاعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم فضلاً عن أن تدل على تعيينه عند عدم العلم بالمخالفة

بينها . وزيده : أن الاستدلال بعدم شمول الأدلة لفتوى غير العلم ، والاقربية ، والمقبولة لو تم فانما يختص بصورة العلم بالمخالفة ، وأما مع الشك في المخالفة واحتمال موافقتها فلا تعارض لثلاثا تشملها الأدلة كما لا معنى للاقربية وقتئذٍ وكذا المقبولة موردها فرض العلم بالمخالفة فالاستدلال بها على تعيين الرجوع إلى العلم في صورة عدم العلم بالمخالفة مما لا وجه له هذا .

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

« الأول » : اطلاقات الأدلة القائمة على حججية فتوى الفقيه من الآيات والاحبار المتقدمين وقد خرجنا عنها في صورة العلم بالمخالفة وبقيت صورة العلم بالموافقة بينهما وكذا صورة الشك في المخالفة مشمولة لاطلاقها ، حيث دلت على جواز تقليد الفقيه من غير تقييده بما إذا كان اعلم .

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

واجيب عن ذلك بان التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية وإن لم يجز إذا كان المخصص لفظياً ، الا انه في المخصصات اللبية مما لا مانع عن التمسك به ، والامر في المقام كذلك فان صورة العلم بالمخالفة انما خرجت عن المطلقات من جهة ان شمول أدلة الحجية للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين او النقيضين ، ومع كون المخصص لبياً لا مانع من التمسك بالعموم .

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

التقييد والتخصيص يعنونان العام بعنوان مالا محالة ، لاستحالة الابهال في مقام الثبوت كاستحالة الاطلاق بعد العلم بالتقييد إذأ يتعين أن يكون المطلق او العام مقيداً بغير عنوان المخصص . ولم يحرز أن العنوان المقيد صادق على المورد المشكوك فيه ، ومع عدم احرازه لا مجال للتمسك بالاطلاق أو العموم .

والصحيح في الجواب أن يقال : أن المناقشة غير واردة في نفسها وذلك لان الشبهة وان كانت مصداقية كما مر إلا أن هناك إصلاً موضوعياً يحرز به أن المورد المشتبه من الافراد الباقية تحت العموم وذلك لان احراز فردية الفرد قد يكون وجدانياً . وقد يكون بالتعبد ومن هنا قلنا في محله ان المرئة المشكوكه قرشيتها - بركة اصالة عدم القرشية - داخله تحت الادلة الدالة على أن المرئة تخيض إلى خمسين وفي المقام أيضاً نقول ان المخالفة بين المجتهدين أمر حادث مسبوق بالعدم ، ومع الشك في تحققها يبنى على عدمها بمقتضى استصحاب العدم الازلي ، لان الاصل عدم تحقق المخالفة بينها فبركة هذا الاصل يمكننا احراز أن المشتبه من الافراد الباقية تحت العموم .

بل احراز ذلك بالاستصحاب النعني ايضاً ممكن في المقام لأن المجتهدين كانا في زمان ولم يكونا مخالفين - في الفتوى - ولو من جهة عدم بلوغها مرتبة الاجتهاد ومقتضى الاصل أنها الآن كما كانا سابقاً .

وربما يورد على هذا الاستدلال بان التمسك بالمطلقات يشترط فيها الفحص عن المقيد والمعارض والجامع مطلق ما ينافي اطلاق الدليل ، ولا يجوز التمسك بها من دون فحص ، وحيث أن فتوى الاعلم يحتمل أن تكون مخالفة لفتوى غير الاعلم فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنها متخالفتان حتى لا تشملها المطلقات أو انها متوافقتان فعلى الاول لا يجوز الرجوع الى غير الاعلم وعلى الثاني يجوز .

ويدفعه : ان التمسك بالاطلاق وإن كان يعتبر فيه الفحص عن مقيداته

ومعارضاته بل عن مطلق ما ينافي الدليل بحكومة ونحوها ، الا انه خاص بالشبهات الحكمية فلا يسوغ التمسك بعموم الدليل قبل الفحص عن مخصصه ، ولا يعتبر ذلك في الشبهات الموضوعية بوجه - مثلاً - اذا قامت بينة على ملكية دار لزيد لم يعتبر في حجيتها الفحص عما يعارضها من البيئات ولو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأن الدار ليست لزيد . ومقامنا هذا من هذا القبيل ، لانه من الشبهات الموضوعية لان مفروض الكلام العلم بعدم اعتبار فتوى الاعلم في فرض المخالفة وانما نشك في أنها متخالفان أو متوافقان فالشبهة موضوعية .

والوجه في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية هو أن ما يقتضى لزوم الفحص في الشبهات الحكمية - عن المنافيات - أحد امرين على سبيل منع الخلو : « أحدهما » : أن ديدن الاثمة عليهم السلام جرى على التدرج في بيان الاحكام الشرعية وما اعتبر فيها من القيود والشروط ولم يبينوها - بقيودها وخصوصياتها - في مجلس واحد مراعاة للتقية ومحافضة على انفسهم وتابعيهم عن القتل او غيره من الاذى او لغير ذلك من المصالح ، ومن هنا ترى أن العام يصدر من امام والمخصص من امام آخر أو أن حكماً يصدر من أحدهم - ع - فيصدر منه نفسه او من امام آخر خلافه . ومع العلم بحال المتكلم وديدنه لا تجرى في كلامه أصالة عدم القرينة قبل الفحص ، أو انها لو جرت وانعقد لكلامه ظهور في نفسه لم تجر فيه أصالة حجية الظهور التي هي اصل عقلائي لاختصاصها بما اذا لم تجر عادة المتكلم على التدرج في بيان مراداته ومقاصده ، ومع عدم جريانها لا يعتمد على ظواهر كلامه لعدم حجيتها حينئذ .

« ثانيهما » : العلم الاجمالي بان العمومات والمطلقات الواردتين في الكتاب والسنة قد ورد عليهما مقيدات ومخصصات كثيرة ، حتى ادعى أن الكتاب لا يوجد فيه عام لم يرد عليه تخصيص ، فلاجل ذلك وجب الفحص عن المنافيات حتى يخرج

المورد عن الطرفية للعلم الاجمالي بالتخصيص والتقييد .

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

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

وأما العلم الاجمالي بالتقييد فلانه ليس هناك اي علم اجمالي بالمخالفة - في الفتوى - بين المجتهدين لاحتمال موافقتها بل قد يقطع بها كما في اكثر العوام لاعتقادهم أن الشريعة واحدة فلا اختلاف في احكامها وفتاوى المجتهدين ، او لو فرضنا أن الخواص قد علموا بينها بالمخالفة ولو على سبيل الاجمال وفي بعض الموارد فليس لهم علم بالمخالفة في المسائل التي هي مورد الابتلاء ، والمراد بالمخالفة ما قدمناه وهو أن يكون فتوائها متناقبتين مع كون فتوى غير العلم مخالفة نلاحتياط وهي مما لا علم به ولو اجمالا ومع عدم جريان شى من الوجهين في المقام لامقتضى لوجوب الفحص بوجه فلا مانع من التمسك بالاطلاق من غير فحص عما يخالفه .

« الثاني » : أن الائمة عليهم السلام قد ارجعوا عوام الشيعة إلى أصحابهم كزكريا بن آدم ، ويونس بن عبد الرحمان وأضرابها وهم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة فلا أقل من أن بينهم الامام - ع - الذي لا يحتمل فيه الخطأ فاذا جاز تقليد غير العلم مع وجود من لا يحتمل فيه الخطأ والاشتباه عند عدم العلم بالمخالفة بينها جاز تقليد غير العلم مع وجود العلم المحتمل فيه الخطأ والاشتباه - لانه لا سبيل له إلا إلى الاحكام الظاهرية المحتملة بالمخالفة للواقع - بطريق اولى .

« الثالث » : السيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى غير العلم في جميع الحرف والصنابع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو اعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقا

ويجب للفحص عنه . (١)

حتى يبقى غير الاعلم عاطلاً . وهذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الاطباء والمهندسين وغيرهم من ارباب العلوم والفنون ، وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها ممضاة عند الشارع . نعم عند العلم بالخالفه لا بد من الرجوع إلى الاعلم كما مر هذا كله في وجوب تقليد الاعلم ، والمتحصل أنه لا دليل على وجوب تقليده في هذه الصورة وإن كان ظاهر عبارة المآن وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ولو في صورة عدم العلم بالخالفه .

وجوب الفحص عن الاعلم

(١) المكلف إذا ميز الاعلم من المجتهدين فلا كلام . وأما إذا لم يشخصه بعينه ، فان أراد أن يحتاط في عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن اعلمهما ، لعدم وجوب تعين المجتهد المقلد حينئذ . وأما اذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الاعلم - على الفرض - فاذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن اعلميته لم يقطع بفراغ ذمته ، لاحتمال أن يكون الاعلم غيره ومعهم يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذر واقعاً ، إذ أوجب الفحص عن الاعلم وجوب إرشادي إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال الخالفه والعقاب .

ثم إنه إذا فحص عن الاعلم وظفر به فهو وأماً اذا لم يميز الاعلم من المجتهدين المتعددين فان كان متمكناً من الاحتياط وجب لما تقدم من أن الاحكام الواقعية متنجزة على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الاعلم ، والمفروض أنه مرّدد بينها

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

ولا أثر - في هذه الصورة - للظن بالاعلمية أو احتمالها في أحدهما أو أحدهم وذلك لما تقدم من أن أدلة الاعتبار قاصرة الشمول للمتعارضين ومعه لا دليل على حجية شيء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتمالها موجباً للاخذ به . بل اللازم وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الاحكام الانزامية المعلومة بالاجمال .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إماماً لأن أحدهما افتى بوجوب شيء والآخر بجرمته أو أنه افتى بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام إلا أن الوقت لم يسع للجمع بين الصلاتين فيتخير بينهما ، للعلم بوجوب تقليد العلم وهو مرتددين شخصين أو اشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض وفي هذه الصورة إذا ظن بالاعلمية واحتملها في أحدهما أو أحدهم تعين الاخذ بفتوى من ظن أو احتمل اعلميته .

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعني ما إذا تمكن من الاحتياط ، لان التعارض هناك قد اوجب تساقط الفتويين عن الحجية فلم يجعل شيء منها حجة على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال . وهذا بخلاف المقام لانه لا مناص للمكلف من أن يتبع احدى الفتويين ، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه متعذر في حقه ، ولا ترتفع عنه الاحكام المنتهجة لتمكته من العمل باحدهما إذ لا بد له من اتباع احدى الفتويين ، وحيث أنه يحتمل الاعلمية او يظنها في أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجة تخريرية في حقه ، وبين أن تكون فتوى من يظن اعلميته او يحتملها حجة تعيينية . وقد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الاخذ بما يحتمل تعينه للعلم بانه معذر على كل حال ، ولا علم بمعذرية الآخر . هذا كله فيما اذا علم المكلف

باختلافها او اختلافهم في الفتوى علماً تفصيلاً او اجمالياً مع العلم باختلافها في الفضيلة .

وأما لو علم بالاختلاف ، ولم يعلم اختلافها في الفضيلة فلا بد ايضاً من الفحص لعين ما مر في الصورة المتقدمة . وإذا لم يميز العلم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لانه فحص ولم يظفر به فان كان متمكناً من الاحتياط وجب كما عرفت ، وإلا تخير . اللهم إلا ان يظن بالاعلمية او احتمالها في احدهما المعين او احدهم ، لان المتعين حينئذ هو الاخذ بفتوى من ظن او احتمل اعلميته لما مر ولا نعيده .

ولا يصح - في هذه الصورة - التمسك باستصحاب عدم اعلمية احدهما عن الآخر نظراً إلى القطع بعدمها قبل ان يصل مرتبة الاجتهاد فاذا شككنا في انقلابه واتصافه بالاعلمية بعد الاجتهاد استصحبنا عدمها وبه ثبت التخير حتى مع الظن بالاعلمية او احتمالها في احدهما .

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

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

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

التخير عند تساوى المجتهدين .

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

« أما الصورة الاولى » : كما هي الغالبة في العوام فلا ينبغي التأمل في أن المكلف يجوز له أن يقلد هذا وذاك وانه يتخير بينهما لان غير الاعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالخالفه بينه وبين الاعلم جاز أن يقلد كلاً من المجتهدين المتساويين في تلك الصورة بطريق اولى ولا مانع من أن تشمل اطلاقات ادلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساويين ونتيجته ان المكلف له ان يقلد هذا وذاك .

ومعنى الحجية على ما حققناه في محله هو جعل ما ليس بعلم عالماً تعبداً أعنى جعل الطريقة إلى الواقع . وأثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفة والتعذر عنه على تقدير الخطأ وحيث ان التخير في المقام مستند الى العلم الاجمالي وعلى تقدير انحلاله فهو مستند الى الاحتمال فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحية فتوى المجتهدين ومعه يكون اثر الحجية هنا هو المعذرية عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة الفتوى للواقع اذاً لا مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجية - بمعنى المعذرية - لاطلاق ادلتها ونتيجته ان المكلف مخير بينهما وله ان يرجع إلى هذا وذاك . بل الامر كذلك حتى إذا كان احدهما اعلم ، إذ لا علم بالخالفه بينهما ومجرد احتمال المخالفه غير مانع عن الحجية فان الاصل عدمها .

ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا او إلى ذلك ان المكلف مخير في الاخذ وان

له ان يأخذ بهذا او بذلك ، لا ان الحجية تخيرية . بل الحجية بمعنى الطريقة إلى الواقع والمعدرية عنه على تقدير الخلاف ثابتة لكلتا الفتويين فهما حجتان تعيينيتان في نفسيهما وإن كان تنجز الحكم والمنع عن جريان البرائة مستنداً إلى امر آخر كالعلم الاجمالي او الاحتمال قبل الفحص هذا كله عند عدم العلم بالمخالفة بينها .

و « أما الصورة الثانية » أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بينها فالمعروف فيها بين الاصحاب « قدم » هو التخيير وما يمكن ان يستدل به على ذلك وجوه :

« الأول » : اطلاقات الادلة القائمة على حجية فتوى الفقيه فانها كما تشمل فتوى هذا المجتهد كذلك تشمل فتوى المجتهد الآخر والنتيجة هو التخيير بينها :

وفساد هذا الوجه مستغن عن البيان ، لما مر غير مرة من ان اطلاق ادلة الاعتبار لا يمكن ان يشمل المتعارضين ، لان شمولها لاحدهما من غير مرجح وشمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين .

« الثاني » : السيرة العقلائية بدعوى أنها جرت على التخيير في أمثال المقام ومن هنا لم يسمع توقعهم في العمل برأي واحد من اهل الخبرة والاطلاع اذاخالفه منهم آخر . بل السيرة التشريعية ايضاً جارية على ذلك لانهم يعتمدون على فتوى أحد المجتهدين المتساويين ولا يتوقفون في ذلك بوجه .

ويدفعه : أنه إن اريد بالسيرة جريان سيرة العقلاء على التخيير عند العلم بالمخالفة بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة فهي دعوى باطلة فانها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجاً لانهم لا يعتمدون على قول مثل الطبيب عند العلم بمخالفته لقول طبيب آخر عند المعالجة بل يحتاطون في أمثالها ان أمكنهم الاحتياط .

وإن اريد بالسيرة سيرة المتشرعة فهي على تقدير ثبوتها- ولم تثبت- لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ، إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا في الفضيلة على حد سواء وعملت المتشرعة على فتوى كليهما مخيراً ، ولم يردع الائمة- عليهم السلام-

عن فعلهم ذلك لنستكشف بذلك أن السيرة ممضاة من قبلهم وهي التي وصلت إلينا
يدأ بيد بل من الجائز أن تكون السيرة على تقدير كونها كذلك ناشئة من فتوى
المفتين من أصحابنا بالتخير .

« الثالث » : دعوى الاجماع على التخير في المسألة .

وفيه : أنه اجماع منقول بالخبر الواحد ، ولا يمكننا الاعتماد عليه ، على أن
الاتفاق غير مسلم في المسألة ، لأنها من المسائل المستحدثة ولم يتعرض لها الفقهاء في
كلماتهم فكيف يمكن معه دعوى الاجماع على التخير بين المجتهدين المتساوين . بل
لو فرضنا العلم باتفاقهم ايضاً لم يمكننا الاعتماد عليه ، إذ لا يحتمل أن يكون اتفاقهم
هذا اجماعاً تعديلاً يستكشف به قول المعصوم - ع - وإنما هو امر مستند إلى أحد
الوجوه المذكورة في المسألة فالمتحصل إلى هنا أن التخير بين المجتهدين المتساوين
لم يقم عليه دليل . بل الحجية التخيرية امر غير معقول في مقام الثبوت :

الحجية التخيرية غير معقولة

لأنها بمعنى جعل الحجية على هذا وذلك يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين
لان مرجعه الى أن الشارع قد اعتبر المكلف عالماً بالحرمة وعالماً بعدمها ، أو عالماً
بجرمة شيء وعالماً بوجوده ، ومن هنا قلنا إن اطلاق أدلة الحجية غير شاملة لكلتا
الفتويين لاستلزام حجيتها معاً الجمع بين الضدين أو النقيضين .

وأما الحجية التخيرية بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين اعني عنوان
أحدهما الذي هو عنوان انتزاعي فهي ايضاً غير متصورة في المقام لان التكليف بل
الصفات الحقيقية كلها كالشوق والعلم وإن كان امراً قابلاً للتعلق للعناوين الانتزاعية
كعنوان أحدهما الجامع بين فردين ، لان الشوق يمكن أن يتعلق بأحد فعليين أو شيئين
آخرين ، وكذلك العلم الاجمالي لانه يتعلق بأحدهما . بل قد التزمنا بذلك في الواجبات

التخيرية ، وقلنا ان التكليف فيها انما تعلق بعنوان أحدهما وأن الفعل المأتى به في الخارج فرد للواجب ، لأنه الواجب بنفسه .

إلا أن ذلك في الحجية امر غير معقول ، لانه لا معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمة أو عالماً بعدمها ، واعتباره عالماً بوجوب شئ أو عالماً بجرمته ، لانه معنى جعل الحجية على أحدهما .

على أنا ذكرنا في محله أن كلاً من المتعارضين ينفي معارضه بالالتزام لذا يكون معنى الافتاء بحرمة شئ أنه ليس بواجب كما أن معنى الافتاء بوجوبه أنه ليس بحرام فالفتويان المتعارضتان بين نفي وإثبات . وجعل الحجية على الجامع بين النفي والاثبات امر غير ممكن فالحجية التخيرية بهذا المعنى ايضاً غير معقولة .

مضافاً إلى أنا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الثبوت فلا ينبغي التردد في عدم امكانها بحسب الاثبات فان الادلة لا تساعدنا بوجه والوجه فيه : أن أدلة الحجية انما تدل على حجية فتوى كل فقيه متعينة ومعناها أن إنذار هذا المنذر وفتوى ذلك الفقيه حجة معينة ولا دلالة لها بوجه على أن الحجية فتوى هذا او فتوى ذاك على نحو التخير .

وأما جعل الحجية على كل منهما مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر ليكون كل منهما حجة تعيينية مشروطة بعدم الاخذ بالآخر فهو ايضاً كسابقه والوجه فيه : أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر اي تركه وإن كان امراً ممكناً في نفسه فانه الترتب من الجانبين وقد بينا في محله أن الترتب من الجانب الواحد اذا اثبتنا امكانه فهو من الجانبين ايضاً ممكن فيكون كل من الضدين واجباً مشروطاً بترك الآخر ، ولا يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه في موضعه كما لا يتوجه عليه أن لازمه الالتزام باستحقاق عقابين عند تركها معاً لتحقيق الشرط في وجوبها . وهو من العقاب على ما لا يكون بالاختيار لعدم تمكن المكلف

من الجمع بين الفعلين ، وذلك لما بيناه هناك من أن العقابين ليسا مستندين الى ترك الجمع بين الفعلين فلا يقال له لماذا لم تجمع بينهما حتى يرد أنه غير مقدور للمكلف بل مستند الى الجمع في الترك فيقال له لماذا تركت هذا عند ترك ذاك وبالعكس ولا شبهة في ان كلاً من ترك الآخر وفعله عند ترك الأول مقدور .

إلا أن ذلك في الحجية ايضاً غير معقول وذلك لان لازمه أن يتصف كل منهما بالحجية الفعلية اذا ترك المكلف الاخذ بها معاً لحصول شرط الحجية في كليهما وهو عدم الاخذ بالآخر . وقد مرّ أن جعل الحجية على كل من الفتويين امر غير معقول اذا لا معنى لا اعتبار المكلف عالماً بالحرمة و عالماً بالوجوب فالحجية التخيرية بهذا المعنى ايضاً غير معقولة .

معنى امر للحجية التخيرية

بقى الكلام في الحجية التخيرية بمعنى آخر وهو جعل الحجية على كل من الفتويين - مثلاً - مشروطاً بالاخذ بها - لا مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر كما في سابقه - وهذا المعنى من الحجية التخيرية أمر معقول بحسب الثبوت والحجية في كل منهما تعيينية حينئذٍ مقيدة بالاخذ بها من دون أن يترتب عليها المحذور المتقدم لانه اذا لم يأخذ بهذا ولا بذلك لم يتصف شئ منهما بالحجية لانها مشروطة بالاخذ كما عرفت إلا أنه لا دليل عليه في مرحلة الاثبات لوضوح أن ما دل على حجية فتوى الفقيه غير مقيد بالاخذ بها ومقتضى اطلاقها عدم الفرق في حجيتها بين الاخذ بها وعدمه ومعه يكون شمول ادلة الحجية لاحدهما عند الاخذ بها معارضاً بشمولها للآخرى حال عدم الاخذ بها . وقد مرّ أن الادلة غير شاملة للمعارضين . نعم لوقام هناك دليل على الحجية مقيدة بالاخذ بها كما اذا كانت الاخبار الدالة على التوسعة عند التعارض وأن المكلف له أن يأخذ بايهما شاء من باب التسليم معتبرة سنداً وعمماً

الحكم لغير الروايتين من المتعارضين لم يكن مانع ثبوتى عن الالتزام بالحجية التخيرية بهذا المعنى ، الا انها لم يرق عليها دليل كما عرفت .

بقى الكلام فيما ربما يظهر من كلام بعضهم من الاجماع على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط . بل - دائماً - يجب أن يستند في أعماله الى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين . وهو ايضاً لا يمكن الاستدلال به على التخير في محل الكلام وذلك لانه من الاجماع المنقول بالخبر الواحد وهو مما لا اعتبار به . على أن الاجماع المدعى لا يقتضى الالتزام بالتخير ولو مع الجزم بانعقاده لان عدم العمل بالاحتياط كما أنه يجتمع مع الحجية التخيرية كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتوين عن الحجية واختيار العمل على احدهما من جهة تنزل العقل الى الامثال الاحتمالى عند عجز المكلف من الامثال جزماً ولعل الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق احدهما المحتملة المطابقة للواقع . والمتحصل الى هنا أن الحجية التخيرية لا يمكن تميمها بدليل إذا يجب على العامى الاحتياط للعلم بتنجز الاحكام الواقعية في حقه . ووجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي على طبق القاعدة هذا إن تمكن من الاحتياط .

وأما لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط امّا لأن احدهما افتى بوجوب القصر - مثلاً - والآخر بوجوب التمام والوقت لا يسعها وامّا لان احدهما افتى بوجوب شئ والآخر بجرمته . وامّا للاجماع على عدم جواز الاحتياط فلا مناص من الحكم بوجوب العمل على طبق احدى الفتوين مخيراً وهو من التخير العقلى في مقام الامثال لتنزل العقل الى الامثال الاحتمالى عند العجز عن الامثال الجزمي .

إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١) .

الأورعية ليست مرجحة

(١) قد اسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما اعلم من الآخر ولم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى جاز الرجوع الى كل منهما ، لانه لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما حينئذٍ ، وكذا إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى الا أن تعيين المجتهد المقلد - عند العلم بتوافقهما - لا يترتب عليه اى أثر ، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذٍ .

ولا شبهة في أن الأورعية ليست مرجحة في هاتين الصورتين سواء اريد منها الأورعية في مقام العمل بان يكون أحدهما مجتنباً عن المشتبهات دون الآخر . أم اريد بها الأورعية في الاستنباط إما بمعنى أن فحوص أحدهما عن الدليل في استنباطاته اكثر من المقدار المعتبر في الفحص عنه . واما بمعنى عدم افتاء أحدهما في المسائل الخلافية واحتياطه فيها دون الآخر .

وذلك لانه بعد حجية كلتا الفتويين وشمول الادلة لفتوى الأورع وغير الأورع لاشتغالها على شرائط الحجية لا يفرق بينهما بوجه وذلك لان الدليل على حجية الفتوى اذا كان قيام السيرة على رجوع الجاهل الى العالم فمن المعلوم ان العقلاء لا يقدّمون أحداً من أهل الخبرة على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتغال كل منهما على ما هو المالك المعتبر في رجوع الجاهل الى العالم عندهم . وهذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة وان كان الدليل هو الادلة اللفظية من الآيات والروايات فلا كلام في انها مطلقة ولا موجب لتقييدها بالأورعية ابداً اذا لا أثر للأورعية في الصورتين .

وأما ما ربما يتوهم من أن مقبولة عمر بن حنظلة دلت على لزوم الترجيح

بالاورعية لقوله - ع - الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث واورعها . . . فندفع :

« أما أولاً » : فلانها ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها كما مر .
 و « أما ثانياً » : فلان مفروض الرواية هو العلم بالمخالفة بين الحاكمين وصورة التعارض بينهما وأين هذا مما نحن فيه أعنى ما إذا لم يعلم المخالفة بين المجتهدين .
 و « أما ثالثاً » : فلانها واردة في باب القضاء ولم يتم دليل على أن ما كان مرجحاً هناك فهو مرجح هنا أعنى باب التقليد والفتوى والسرفيه ظاهر ، حيث أن الخصومة لا بد من فصلها ، ولا سبيل إلى التوقف والاحتياط في القضاء والمرافعات . وأما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه ، إذ لا تكون الأورعية مرجحة كيف والاعلمية ليست مرجحة في تلك الصورة على ما قد مناه في التكلم على وجوب تقليد الاعلم ، مع أن العلم هو الملاك في حجية فتوى العالم فما ظنك بالأورعية ؟ !

ثم إن مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الاخبار الواردة في القضاء المشتملة على الترجيح بالأورعية (*) ولا نعيد .

وأما إذا كانا متساويين في الفضيلة فهل تكون الأورعية مرجحة ؟ فيه خلاف وتفصيل الكلام في ذلك أن للمسألة صوراً ثلاثاً :

« الأولى » : ما إذا علمنا بموافقتها في الفتوى . وفي هذه الصورة لا أثر لتعيين المجتهد المقاد ، إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقة ومعه لا تكون الأورعية مرجحة بوجه .

(*) وهي رواية داود بن الحصين المروية في ب ٩ من ابواب صفات

القاضي من الوسائل .

« الثانية » : ما اذا لم يعلم المخالفة بينهما . وهل تكون الاورعية مرجحة حينئذ ؟ ذكر الماتن « قده » أن المجتهدين المتساويين إذا كان أحدهما أروع وجب اختيار الأروع منها . إلا أن الصحيح أن الاورعية ليست مرجحة في هذه الصورة أيضاً وقد ظهر وجهه مما قدمناه فيما اذا لم يعلم المخالفة بين الاعلم وغير الاعلم .

« الثالثة » : ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما . مقتضى اطلاق كلام الماتن أن الاورعية ايضاً مرجحة حينئذ . والذي يمكن أن يستدل به على أن الاورعية مرجحة في هذه الصورة امران :

« أحدهما » : مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار المشتملة على الترجيح بالاورعية في باب القضاء بدعوى دلالتها على أن اللازم عند المعارضة هو الأخذ بما يقوله اورعها .

« ثانيها » : الاجماع على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط بل دائماً لا بد أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين كما لعله ظاهر كلام بعضهم . وهذا يقتضى الترجيح بالاورعية على ما يأتي تقريره وكلا الوجهين غير قابل للمساعدة عليه :

أما الاستدلال بالمقبولة ونحوها فلانها واردة في القضاء وقد ذكرت الاورعية مرجحة فيها للحكمين وأين هذا مما نحن فيه أعنى ما اذا تعارضت فتوى الأروع لفتوى غير الأروع مع تساويهما في الفضيلة وقد قدمنا أن المرجح في باب الحكومة لا يلزم أن يكون مرجحاً في باب التقليد ايضاً لانه قياس ولا نلتزم بالقياس .

ويقرب ما ذكرناه أن المقبولة ونحوها قد اشتملت على الترجيح بالاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية . وظاهرها أن كلا من تلك الصفات مرجح بالاستقلال ، لا أن المرجح مجموعها وان كانت قد جمعت في البيان . وعليه لو قلنا بشمولها للفتويين المتعارضتين فلا مناص من الحكم بتساقطها فيما اذا كان احد

المجتهدين أفضه - مثلاً - والاخر اورع لاشتمال كل منهما على مرجح فيتساقطان . وهذا لا يلتزم به الخصم فان الاعلم هو المتعين عند التعارض وان كان غير الاعلم اورع . وهذه قرينة كاشفة عن أن المقبولة ونحوها غير شاملة للفتويين المتعارضتين هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن المقبولة ضعيفة السند .

وأما الاجماع المدعى فان قلنا انه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الاورعية مرجحة في المقام لان العامى مكلف حينئذ بالرجوع إلى احد المجتهدين المتساويين في الفضيلة فاذا كان احدهما اورع كما هو الفرض دار الامر بين ان تكون فتوى كل منهما حجة تخيرية ، وان تكون فتوى الاورع حجة تعيينية . وقد قدمنا سابقاً ان الامر في الحجية اذا دار بين التعيين والتخير وجب الاخذ بما يحتمل تعيينه للقطع بحجيته والشك في حجية الآخر وقد مر غير مرة ان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها فالاورعية مرجحة لا محالة .

وأما لو قلنا إن الاجماع المدعى غير تام - كما ان الامر كذلك - لان غايه ما هناك ان يقوم الاجماع على ان الشارع بالاضافة إلى جميع المكلفين لا يرضى بالعمل بالاحتياط لانه يستلزم العسر والحرج او اختلال النظام او غير ذلك من الوجوه . وأما العمل بالاحتياط في مورد واحد اعنى الاخذ بما هو الموافق للاحتياط من الفتويين المتعارضتين . او بالاضافة إلى شخص واحد فلا نحتمل قيام اجماع تعبدى على حرمة .

وعليه لو افقى احدهما في مسألة بالوجوب وافقى فيها الآخر بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب ، كما ان المجتهد الثاني اذا افقى في مسألة اخرى بالوجوب وافقى فيها المجتهد الاول بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب . وهذا في الحقيقة تقليد من كلا المجتهدين اذا كانت فتواه مطابقة للاحتياط إذاً فهذان الوجهان ساقطان .

والذي ينبغي ان يقال في المقام : ان الاورعية ليست مرجحة في الفتويين المتعارضتين وذلك امّا مع التمكن من الاحتياط فلاّ ان الادلة كما تقدم لا تشمل شيئاً من المتعارضين فالفتويان ساقطتان عن الحجية ووظيفة العامى حينئذ هو الاحتياط اذ مع عدم حجية المتعارضين لا معنى للترجيح بالاورعية لانه لاحجة حتى ترجح احدهما على الاخرى ، وإنما وجب الاحتياط لانه مما يستقل به العقل في اطراف العلم الاجمالي المنجز للواقع .

وامّا مع عدم التمكن من الاحتياط فقد يقال : ان المتعين هو العمل بفتوى الاورع من المجتهدين المتساويين في الفضيلة وذلك لدوران الامر في الحجية بين التعيين والتخير فان فتوى كل منها امّا حجة تخريرية او ان فتوى الاورع حجة تعيينية ومقتضى القاعدة هو الاخذ بما يحتمل تعينه وهو فتوى الاورع في محل الكلام ، لان العمل بها معذر يقيناً . وأما العمل بفتوى غير الاورع فلم يعلم كونه معذراً على تقدير الخلاف لاجل الشك في حجيتها وهو يساوق القطع بعدم الحجية كما مر . وناقش في ذلك بعض مشايخنا المحققين « قدم » بما حاصله ان القاعدة انما تقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه فيما اذا استند احتمال التعيين إلى اقوائية الملاك في احدهما عن الملاك في الآخر كما في الاعلمية اذ الملاك في حجة الفتوى والنظر هو العلم والفقاهة وهما في الاعلم اقوى منها في غير الاعلم والاصل يقتضى التعيين في مثله وأما إذا كان احتمال التعيين مستنداً إلى امر خارج عن الملاك ولم يستند إلى اقوائته في احدهما فلا يقتضى الاصل فيه التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية على الفرض والامر في المقام كذلك ، إذ الملاك في حجة الفتوى هو العلم وهو امر مشترك فيه بين الاورع وغيره ، وكون احدهما آتياً بصلاة الليل - مثلاً - او متورعاً في الشبهات لا ربط له بما هو الملاك في الحكم بحجية نظره وفتواه فثله لا يمكن ان يكون مرجحاً في مقام الحجية ابداً .

وفيه : أن الاورعية قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخالة في حكم الشارع بحجية الفتوى بوجه وهي خارجة حينئذ عن محل الكلام فان حالها - على هذا - حال الهاشمية والاسنية وصباحة الوجه وغيرها فكما أن تلك الصفات ليست مرجحة لاحدى الفتويين من غير ريب كذلك الحال في الاورعية على الفرض .

وقد يحتمل أن تكون مرجحة لاحداها وهذا لا لانها ذات دخالة فيما هو الملاك للحجية . بل من جهة ان الشارع جعلها مرجحة لاحداها كما جزم بها شيخنا الانصارى « قده » فان جزمه بها وان لم يكن حجة على غيره ، الا أنه يكفى في اثارة الاحتمال بالوجدان إذأ يحتمل أن تكون الاورعية مرجحة لاحداها ومعه لا مناص من اختيار الاورع وذلك لان الملاك فيما استقل به العقل من الاخذ بما يحتمل تعينه انما هو حصول اليقين بفراغ الذمة عن التكليف المنجز على تقدير العمل به والامر في المقام كذلك لان العمل على فتوى الاورع معذر يقيناً ومعذرية فتوى غير الاورع غير معلومة للشك في حجيتها وهو يساوق القطع بعدم الحجية كما مر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المرجح امراً خارجياً - كما في المقام - وبين أن يكون امراً راجعاً إلى اقوائية الملاك إذأ الصحيح في الجواب أن يقال :

إن مقامنا هذا ليس من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير . وسرّه أن ماسر دناه من أن المكلف يتخير بينها لا يستند إلى أن فتوائها حجتان تخييرتان لما تقدم من انها ساقطتان عن الحجية بالتعارض فليست هناك حجة لتكون الاورعية مرجحة لاحداها على الاخرى . بل يستند إلى ما بينناه من أن العقل يتنزل الى الامتثال الاحتمالى عند عدم تمكن المكلف من الامتثال الجزمى فالتخيير عقلى ومن الظاهر أن العمل على طبق فتوى الاورع والعمل بفتوى غير الاورع كلاهما امتثال احتمالى فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه .

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الاخذ من غير الاعلم وإن امكن الاحتياط (١)

(١) ما اسبقناه من وجوب تقليد الاعلم انما هو فيما اذا كانت له فتوى في المسألة وكانت مخالفة لفتوى غير الاعلم .

وأما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد - مثلاً - كما قد يجاب بذلك في الاستفتاءات ويقال إن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل . بحيث لو سئلناه عن الحكم في تلك المسألة اجاب بقوله : لا أدري ، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الاعلم ، لانه ايضاً يصدق عليه الفقيه والعالم ، وإنما المانع عن حجيتها فتوى الاعلم بخلافها ، ومع فرض أن الاعلم ليست له فتوى في المسألة تشملها اطلاقات الادلة من الكتاب والسنة ، كما أنه لا مانع من الرجوع الى غير الاعلم حسب السيرة العقلائية ، لانه من رجوع الجاهل إلى العالم .

ثم لا يخفى إن الاعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم الواقعي في المسألة إلا أنه افتى فيها بالحكم الظاهري كما اذا افتى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف ان يرجع في ذلك المورد إلى فتوى غير الاعلم لوجود فتوى الاعلم بالاحتياط ، إذ لا يشترط في وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعي . بل افتائه بالحكم الظاهري ايضاً يمنع عن حجة فتوى غير الاعلم .

نعم حكم الاعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعي في المسألة كما في الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الاعلم خطأ بل كان بحيث يحتمل مطابقتها للواقع وأنه ايضاً لو فحص عن الدليل افتى بما افتى به غير الاعلم وانما لم يفت في المسألة لعدم جزمه بالحكم الواقعي وكون الشبهة قبل الفحص وهو مورد للاحتياط . وفي مثله لا مانع من أن يرجع العايم الى فتوى غير الاعلم ، لانه ليست للاعلم فتوى في المسألة مخالفة لفتوى غير الاعلم ولا أنه

(مسألة ١٥) اذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (١) بل يجب الرجوع إلى الحى الاعلم في جواز البقاء وعدمه .

يخطئه في نظره .

وما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الاعلم انما هو فيما اذا حكم الاعلم بوجود الاحتياط جزماً منه بانسداد الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعى وتخطئة لفتوى غير الاعلم وعدم ايجابه للإحتياط كما في موارد العلم الاجمالى وتعارض الادلة ، كما إذا سافر اربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه ، أو خرج الى ما دون المسافة من محل اقامته او غير ذلك من الموارد لتعارض الادلة ووجود العلم الاجمالى بوجود القصر او التمام وهذه الموارد هي التي قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الاعلم ، والجامع ما اذا خطاء الاعلم غير الاعلم في فتياه .

ثم انه اذا جاز الرجوع الى غير الاعلم فلانما من أن يراعى الاعلم فالاعلم ولا يجوز أن يرجع الى غير الاعلم مطلقاً بل إلى غير الاعلم بالاضافة إلى الاعلم الذي قد قلده مع اشتراط أن يكون اعلم بالاضافة إلى غيره من المجتهدين وذلك لعين الادلة المتقدمة في وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ويأتي فيه جميع ما ذكرناه هناك . وإذا فرضنا أن الاعلم الاضافى ايضاً لا فتوى له في المسألة رجوع إلى غير الاعلم بالاضافة إليه مع اشتراط أن يكون اعلم بالاضافة الى غيره من المجتهدين وعلى الجملة لا بد من مراعاة الاعلم فالاعلم .

مسألة البقاء يجب فيها تقليد الاعلم الحى

(١) لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته ، ولا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لانه دور ظاهر . بل اللازم أن يرجع إلى الحى الاعلم

في جواز رجوعه إلى الميت وعدمه .

ثم إن الحى الاعلم إذا بنى على جواز البقاء أو على وجوبه جاز للمقلد أو وجب عليه العمل بارآء الميت فيما قد تعلمه منه حال الحياة وكان متذكراً له بعد موته ، سواء أ كان ذلك حكماً تكافيفياً من وجوب شيء أو حرمة ونحوها أم حكماً وضعياً كالصحة والحجية وأمثالها من الاحكام الوضعية ، مثلاً إذا كان الميت بانياً على حجية الخبر الواحد الثقة جاز للمقلد ايضاً أن يبني على حجيته تبعاً لمن قلده ، وهذا لعله مما لا كلام فيه .

ولإنما الكلام في أن الميت لو كان بانياً على جواز البقاء ، وافق الحى الاعلم ايضاً بجوازه فهل يجوز للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء أو أن لها خصوصية بها تمتاز عن بقية المسائل والاحكام الوضعية ولا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت ؟ وتفصيل الكلام في هذه المسألة : أن الحى الاعلم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بجرمته ، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بجرمته فهذه تسع صور :

ولا ينبغي التوقف في أن الحى الاعلم بعد ما بنى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت لم يترتب اى أثر على فتوى الميت سواء أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بجرمته لسقوط فتواه عن الحجية بموته ، ومعه يجب على المقلد أن يتبع فتوى الحى في تلك المسألة ولا مانع من ان يرجع إلى الميت اذا افتى الحى بجوازه ، وليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفس فتواه بجواز البقاء لانه دور ظاهر . وبذلك اتضح حكم الصور الثلاث أعنى ما إذا كان الميت بانياً على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة ، وفرضنا أن الحى بنى على حرمة ، وعلى الجملة ان مع حكم الحى بجرمة البقاء لا يبقى مجال للملاحظة أن الميت يفتى باى شىء وهذه المسألة نظير ما يأتي من أن غير الاعلم إذا افتى بجرمة العدول حتى إلى الاعلم ، وبنى الاعلم على الجواز

لم يصغ إلى فتوى غير الاعلم بوجه فحكم تلك الصور ظاهر لا اشكال فيه .
 إذ يقع الكلام في الصور الباقية وهى ست ، ثنتان منها أعني ، إذا افتى الميت
 بحرمة البقاء وبنى الحى على جوازه او وجوبه يأتي عليهما الكلام بعد الفراغ عن
 التكلم في الصور الاربع الآتية إن شاء الله ، فالكلام متمحض فيما إذا افتى كل
 من الميت والحى بجواز البقاء او بوجوبه وهى اربع صور :

فتوى الحى والميت بجواز البقاء

« الصورة الاولى » : ما اذا افتى الحى الاعلم بجواز البقاء على تقليد الميت
 وذهب الميت ايضاً إلى جوازه فهل يجوز - في هذه الصورة - البقاء على تقليد
 الميت في مسألة جواز البقاء أو لا يجوز ؟

فقد يقال : بعدم جواز البقاء في مسألة جواز البقاء نظراً إلى اللغوية واستلزام
 ذلك اخذ الحكم في موضوع نفسه ، حيث أن جواز البقاء حكم فلا يصح أن يقال :
 يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء .

وهذه المسألة قد تفرض فيما إذا اتحد نظر الميت والحى فيما هو الموضوع
 للحكم بجواز البقاء بأن رأى كل منهما أن تعلم فتاوى الميت أو الالتزام بالعمل بها
 - حال حياته - يكفي في جواز البقاء على تقليده ، أو أنها اتفقا على أن التعلم أو
 الالتزام لا يجدى في جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته .

وفي هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء ، وذلك
 لان فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة معتبرة في جميع المسائل
 الفرعية - غير مسألة البقاء - إذأ يكون جعل الحجية لفتوى الميت - بجواز البقاء -
 لا ثبات حجية فتاواه في المسائل الفرعية لغواً ومن تحصيل الحاصل ، لوضوح أنه
 لا معنى للتنجيز بعد التنجيز ، ولا للمعذرية بعد المعذرية ، وقد فرضنا أن فتاواه
 صارت حجة شرعية اى معذرة ومنجزة بفتوى الحى بجواز البقاء ، فلا حاجة معه

الى جعل الحجية عليها مرة ثانية بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء ، لفتوى الحى بجوازه ، فانه من اللغو الظاهر وتحصيل الحاصل المحال .

واخرى تفرض المسألة فيما اذا اختلف نظر الميت والحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء إلا أن دائرة موضوعه كانت بنظر الحى او سع منها عند الميت كما إذا كان العمل بفتوى المجتهد حال حياته معتبراً عند الميت في جواز البقاء على تقليده ، وأمّا الحى فهو رأى أن الالتزام أو التعلم ايضاً يكفي في جوازه .

وفي هذه الصورة ايضاً لا مجال لتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء لاثبات حجية فتاواه في بقية المسائل ، وذلك لان حجية فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستندة إلى فتوى الحى بجواز البقاء فانها بذلك تتصف بالاعتبار ويكون جعل الحجية لفتوى الميت بجواز البقاء لاجل اثبات حجية فتاواه في بقية المسائل لغواً وتحصيلاً للحاصل المحال لانه من التنجيز بعد التنجيز ، والتعذير بعد التعذير .

وثالثة تفرض المسألة فيما اذا اختلف نظر الميت والحى كما في الصورة المتقدمة إلا أن دائرة الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحى ، كما إذا رأى الميت كفاية التعلم أو الالتزام في تلك المسألة ، والحى اعتبر فيها العمل فهل - في هذه الصورة - يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء فيما اذا عمل بتلك المسألة حال حياته - كما اذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء - أو أن هذه الصورة كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ؟

فديقال: بعدم الجواز للزوم اللغوية ولاستحالة أخذ الحكم في موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال : بجواز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء .
والتحقيق أن في هذه الصورة لا مانع من البقاء في مسألة البقاء والسر فيه

ما قدمناه من أن فتاوى الميت قد جعلت حجة شرعية بفتوى الحى بجواز البقاء فكانه حى لم يميت ، وقد مر أن الحى إذا اُفتى بجواز البقاء على تقليد الميت جاز للمقلد أن يتبع آراء المجتهد الميت في جميع ما اُفتى به من الاحكام التكليفية او الوضعية ومنها حجية فتوى الميت بجواز البقاء بالاضافة الى من تعلم فتاواه او التزم بالعمل على طبقها وان لم يعمل بها بوجه .

نعم لا بد من أن يكون المكلف واجداً لشرطية العمل بفتوى الميت في تلك المسألة أعنى مسألة جواز البقاء بان يكون قد عمل بها حال حياة الميت كما إذا قلده في تلك المسألة وبقي على تقليد مجتهد ثالث من الاموات في المسائل التي لم يعمل بها وانما تعلمها أو التزم بها ، وذلك لانه لو لم يكن واجداً لهذا الاشتراط اى لم يكن قد عمل بتلك المسألة لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلم المسألة او التزم بها شاملة له وحجة في حقه - بفتوى الحى بجواز البقاء - لفرض انه اشترط فيه العمل ، والمقلد لم يعمل بفتوى الميت في تلك المسألة ، وهذا بخلاف ما اذا عمل بها فان فتوى الميت تتصف بالحجية في حقه ، وثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتى فيما لم يعمل به من المسائل وانما تعلمها او التزم بالعمل بها .

وهذا نظير ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أنا إذا بنينا على حجية خبر العدل الواحد ، وعثرنا على خبر عدل دل على حجية مطلق خبر الثقة وان لم يكن عادلاً التزمنا بحجية الخبر الصادر عن مطلق الثقة لدلالة الحجة على حجيته .
والحال في المقام ايضاً كذلك ، فان البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به بل تعلمه او التزم به وإن لم يقد دليل على جوازه لدى الحى لما فرضناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلد حال حياة الميت ، إلا أنه قامت عنده الحجة على جوازه فيما لم يعمل به ايضاً وهى فتوى الميت بجواز البقاء فيما لم يعمل به فان المقلد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميت اذاً كانت حجية فتوى الميت فيما لم يعمل به مستندة

إلى فتوى الحى بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل .

ثم إن ما ذكرناه فيما إذا استند عدم فتوى الحى بجواز البقاء فيما لم يعمل به إلى الاحتياط والاخذ بالقدر المتيقن مما دل على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه ، لوضوح أن حجج الحجج لامناص من أن تكون قطعية بان تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم واليقين ، ولا حجج مع الشك ، وحيث أن الحى لم يتم عنده دليل على حجج فتوى الميت فيما لم يعمل به المقلد ويشك في حججيتها مع التعلم أو الالتزام فلا يمكنه الحكم باعتبارها إلا مع العمل على طبقها ، لأنه حكم بحرمه البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال : إن الحى إذا حرّم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلد البقاء على تقليده مع التعلم أو الالتزام ؟ !

وأما إذا استند في ذلك إلى الدليل على عدم جواز البقاء إلا مع العمل بفتوى الميت قبل موته فقد يقال بعدم جواز البقاء - في هذه الصورة - على تقليد الميت فيما تعلمه أو التزم بها من المسائل وذلك لحرمه البقاء على تقليد الميت لدى الحى ، لأن مفروض الكلام أن الدليل قام عنده على المنع ، ومع أن الحى منع المقلد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه .

وفيه : أن البقاء على تقليد الميت وإن كان محرماً لدى الحى إلا أنه إنما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنه بقاء في طبعه ونفسه ، وأما البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به - لا بما أنه بقاء - بل بتوسيط حجج فتوى الميت فلا حرمه له لدى الحى ، وذلك لأن المحرم هو الذي يصدق عليه البقاء في طبعه وأما لا بما هو كذلك ، بل بعنوان ما قامت الحججة على جوازه أعني فتوى الميت به فما لا حرمه له . وهذا كما إذا بنى الميت على وجوب السورة في الصلاة وبنى الحى على عدم وجوبها فإن الحى بتوسيط أن فتوى الميت حجة في نظره أيضاً يرى وجوب السورة ولكن لا في نفسها وطبعها بل بعنوان ثانوى وهو فتوى الميت بالوجوب أو قيام

الحجة به ، وكما إذا رأى الميت كفاية التوضوء مع الجبيرة وبني الحى على تعيين التيمم وعدم كفاية الوضوء مع الجبائر ، فان الوضوء وإن كان غير مجزئ عند الحى بالعنوان الاولى إلا أنه بعنوان ان الحجة قامت بصحته مجزئ لا محالة . ولهذا نظائر كثيرة يطول بذكرها الكلام . بل هذا قديقع بين مجتهدين معاصرين فيستل أحدهما عن وجوب السورة عند معاصره ويحيب بأنه يرى عدم وجوبها وأما عنده فهى واجبة فانه حينئذ بعنوان أن المعاصر افتى بعدم وجوب السورة يلتزم بعدم وجوبها فضلاً عن الميت والحى .

والمتحصل أنه لا مانع من القول بجواز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء ولا يرد عليه محذور اللغوية ، ولا اخذ الحكم في موضوع نفسه :
أما اللغوية فلما تقدم من أن حجية فتوى الميت بفتوى الحى بجواز البقاء نتيجتها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل ، ومع ترتب مثل هذه الثمرة على حجية فتوى الميت لا معنى الدعوى اللغوية بوجه .

وأما أخذ الحكم في موضوع نفسه فالوجه في عدم وروده أن ما ادعيناه في المقام هو أن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة شرعية بلا فرق في ذلك بين الاحكام التكليفية والوضعية ، وأن أثر تلك الحجية جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل إذاً هناك احكام ثلاثة مترتبة على موضوعاتها الثلاثة :

« أحدها » : وجوب السورة في الصلاة .

« ثانيها » : حجية فتوى الميت بجواز البقاء .

« ثالثها » : حجية فتوى الحى بجواز البقاء .

وهذه الاحكام مترتبة في الثبوت فانه بثبوت حجية فتوى الحى بجواز البقاء تثبت حجية فتوى الميت كما مر ، واذا ثبتت حجية فتاواه فقد ثبت وجوب السورة

في الصلاة او غير ذلك من الاحكام ، ومعنى ذلك أنا أخذنا حجية فتوى الميت بالجواز في موضوع الحكم بحجية فتوى الحى به حيث قلنا : يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء .

ودعوى : أن ذلك من أخذ الحكم في موضوع نفسه مغالطة ظاهرة وبجهد لفظ لا معنى تحته ، فان المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه ، فان مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وانشائه .

وليس في المقام من ذلك عين ولا أثر . فان المتحقق فيما نحن فيه أن حجية فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجية فتوى الحى به كما أن ثبوت وجوب السورة في الصلاة او غيره مترتب على حجية فتوى الميت بالجواز ومعه قد اخذ حكم في موضوع حكم آخر فان حجية فتوى الميت غير حجية فتوى الحى وإحداها مأخوذة في موضوع الاخرى كما لا يخفى هذا كله في الصورة الاولى .

فتوى الحى والميت برهوب البقاء

« الصورة الثانية » : وهي ما إذا افتي كل من الميت والحى بوجوب البقاء على تقليد الميت . وحكمها حكم الصورة المتقدمة ويأتي فيها التفصيل المتقدم هناك فاذا فرضنا أن الميت والحى متحدان فيما هو الموضوع للحكم بوجوب البقاء ، أو أنها اختلفا في ذلك وكانت دائرة الموضوع عند الحى أوسع منها لدى الميت لم يجب البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لا ستلزام ذلك اللغوية وجعل التنجيز بعد التنجيز والتعذير بعد التعذير ، وأما اذا اختلفا وكانت دائرة الموضوع عند الميت اوسع منها لدى الحى فلا مانع من البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ولا يرد عليه محذور اللغوية أو اخذ الحكم في موضوع نفسه :

فتوى الحى بوجوب البقاء والميت بجوازه

« الصورة الثالثة » : وهي ما إذا افتى الحى بوجوب البقاء وبنى الميت على جوازه فهل يجوز للعامى أن يرجع الى الحى في تلك المسألة ليجب عليه البقاء على تقليد الميت ، وحيث أن الميت يجوز البقاء والعدول فيعدل الى الحى بفتوى الميت بالجواز ؟

فقد يقال بالمنع عنه نظراً الى أن معنى حكم الحى بوجوب البقاء أن فتوى الميت حجة تعيينية وأن المقلد ليس له أن يعدل الى غيره ، كما أن معنى حكم الميت بجواز البقاء أن فتوى الميت حجة تخيرية وأن للمقلد أن يبقى على تقليده أو يعدل الى الحى ومن الظاهر أن الحجة التعيينية والتخيرية غير قابلتين للاجتماع ولا يمكن أن يقال إن فتوى الميت حجة تعيينية وتخيرية ، لانه يشبه الجمع بين المتناقضين إذاً لا يعقل أن تشمل فتوى الحى بوجوب البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت بجواز البقاء وجواز العدول عنه . بل تختص بسائر المسائل غير تلك المسألة من فتاواه فلا يجوز للعامى العدول من البقاء على تقليد الميت الى الحى هذا .

والصحيح أن المقلد له أن يعدل الى الحى بفتوى الميت بالجواز .
ودعوى : أن ذلك يستلزم الجمع بين الحجية التعيينية والتخيرية .

مندفعة : بانه إنما يلزم فيما اذا اتحد نظر الميت والحى فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء ، أو أنها اختلفا في ذلك وكانت دائرة موضوعه عند الحى أوسع منها لدى الميت . وأما اذا اختلفا في ذلك وكانت دائرة موضوع الحكم عند الميت اوسع منها لدى الحى كما اذا افتى الميت بجواز البقاء مع تعلم الفتوى وان لم يعمل بها وافتى الحى بوجوب البقاء مع العمل فلا يلزم محذور الجمع بين الحجيتين وذلك :

لان فتوى الحى بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصفة بالحجية فيما عمل به المقلد وقد فرضنا أنه عمل بفتوى الميت بالجواز في مسألة البقاء واذا اتصفت فتوى الميت بالحجية في تلك المسألة جاز للمقلد كل من العدول والبقاء فيما افتى به المجتهد الميت حتى فيما لم يعمل به وتعلم حكمه من المسائل .

ومن الظاهر أنه ليس في المسائل التي لم يعمل بها المقلد حال حياة الميت اجتماع الحجيتين ، لأن كون فتوى الميت حجة تعيينية إنما هو في المسائل التي عمل بها المقلد دون ما لم يعمل به فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء وهي حجة تخيرية فحسب فاين يلزم في تلك المسائل اجتماع الحجيتين ؟!

على أنه لا مانع من اجتماع الحجية التعيينية والتخيرية في مورد واحد ، فان الحجية التعيينية إنما ثبتت لفتوى الميت بركة فتوى الحى بوجوب البقاء بما هي فتوى الميت ، بمعنى أن الجهات التي ساقى الحى الى الحكم بوجوب البقاء - ككون الميت اعلم أو حرمة العدول عنه نظراً إلى أن الموت كمال فلا يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على ما ترشدنا إليه السيرة وغيرها أو غيرها من الجهات - إنما دلت على أن فتوى الميت بما هي كذلك حجة تعيينية ، ولا ينافي ذلك كونها حجة تخيرية بلحاظ أن الحجة قامت على جواز العدول وتوسيط فتوى الميت بالجواز .

ونظيره ما اذا افتى غير الاعلم بوجوب تقليد الاعلم والاعلم افتى بجواز تقليد غير الاعلم ، فان فتوى غير الاعلم في نفسها وبغنوان أنها فتواه وإن لم تكن بحجة حتى لو سئلناه نفسه عن جواز تقليده لا جاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الاعلم عنده إلا أنها بغنوان أن الحجة قامت على حجيتها ، والاعلم افتى بجواز الرجوع إليه متصفة بالحجية من غير أن يكون بين الحكيمين أى تهافت لانها بعنوانين مختلفين وهو من اجتماع عدم الحجية بالعنوان الاولى والحجية بالعنوان الثانوى .

وما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجة في الموضوعات الخارجية كما

انه حجة فى الاحكام الشرعية وبنى الحى على عدم اعتباره فى الموضوعات وأن الحججة فيها هي البيئة ، فان خبر الثقة بما انه كذلك لا يتصف بالحججة لدى الحى ، إلا أنه بعنوان ان الحججة قامت على حججته وأن الميت افتى باعتباره حجة شرعية لا محالة لان الحججة قامت على حججته .

والمتلخص أنه لا مانع من اجتماع الحججة وعدم الحججة بعنوانين فاذا امكن هذا فى تلك الموارد امكن فى محل الكلام ايضاً ، إذ لا مانع من أن تكون فتوى الحى بعنوانها الاولى غير متصفة بالحججة وتكون متصفة بالحججة التخيرية بعنوان أن الحججة قامت على حججتها ، وكذلك الحال فى فتوى الميت بان تتصف بالحججة التعيينية والتخيرية فى مورد واحد ، ومع له لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء لفتوى الحى بوجوبه على تقدير العمل او التعلم - مثلاً - والمفروض أن المقلد قد عمل بفتواه هذه او تعلمها منه حال الحياة فتتصف فتوى الميت بالحججة حتى فى مسألة البقاء ويجب عليه أن يبق على تقليده وحيث أنه افقى بجواز البقاء والعدول إلى الحى فله أن يعدل إلى الحى كما مر .

ودعوى : أن المجمعول فى الواقع اما هو الحججة التعيينية او التخيرية فلا يمكن القول بحججة فتوى الميت تعييناً ليرتب عليه الحججة التخيرية مما لا يصغى إليه : وذلك أمّا فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد او لم يتعلم حكمها فلو صوح أن الحى إنما يرى وجوب البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المقلد أو تعلم حكمه دون ما لم يعمل به أو لم يتعلم حكمه ، فلا مانع فى تلك المسائل من الالتزام بجواز البقاء استناداً إلى فتوى الميت الثابتة حججتها بفتوى الحى كما عرفت .

وأما فى المسائل التى عمل بها المقلد او تعلم حكمها فلأن الحججة الواقعية بما انها واقعية مما لا أثر له ، اذ الغرض من جعلها إنما هو تنجيز الواقع أو التعذير عنه ، وهذا لا يتمحقق إلا مع الوصول ، وعليه فمنجز الواقع او المعتبر عن مخالفته ليس

الافتوى الحلي الواصلة إلى المكلف على الفرض ، وبما أنه يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب على المقلد أن يرجع إلى فتاواه وحيث انه افتى بجواز العدول والبقاء فعجاز للمكلف أن يعدل الى الحلي بفتوى الميت به ، واذا عدل إلى الحلي فان كانت الحجية التخيرية هي المخولة واقعاً فهو ، وأما لو كانت الحجية المخولة هي التعيينية فهي غير واصله إلى المكلف بل الواصل خلافها لقيام فتوى الميت بجواز البقاء . وفي ظرف عدم وصول الحجية التعيينية لا مانع من جعل الحجية التخيرية بان تكون الحجة هو ما يختاره المكلف من الفتويين ، لما تقدم من أن الحجية التخيرية غير معقولة الا أن يرجع إلى جعل الحجية على ما يختاره المكلف من الامرين أو الامور .

فتوى الحلي بجواز البقاء والميت بوجوبه

« الصورة الرابعة » : وهي ما إذا بنى الحلي على جواز البقاء وافق الميت بوجوبه فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى فتوى الميت في مسألة البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل الفرعية ، أو أن المقلد لو رجع إلى تقليد الميت لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل ؟

الصحيح أن يقال : إن فتوى الحلي بجواز البقاء على تقليد الميت وجواز العدول عنه إن كان بمعنى أن فتوى الميت حجة تخيرية وعدلها فتوى الحلي والمكلف مخير بينهما بالمعنى المتقدم في التكلم على الحجية التخيرية بين المجتهدين المتساويين بان يكون الاختيار في الاخذ بهذا أو بذاك بيد المكلف ويكون كل منهما حجة تعيينية بعد الاخذ به والتعبير عنها بالحجة التخيرية انما هو بمناسبة أن الاختيار بيد المكلف وله أن يأخذ بهذا أو بذاك واذا اخذ باحدهما كانت حجة تعيينية في حقه فليس للمقلد بعد أن اخذ بفتوى الميت في مسألة البقاء - لكونه قد عمل بها في حياته أو تعلم

حكما - أن يعدل الى الحي ، لان فتوى الميت قد اتصفت بالحجية التعيينية باخذها ومعها يجب البقاء في بقية المسائل ايضاً .

وإذا كان فتوى الحي بجواز البقاء بمعنى أن المكلف يتخير - حدوثاً وبقاء - بين البقاء على تقليد الميت والعدول عنه فكما يجوز له أن يعدل الى الحي بعد موت المجتهد المقلد ، أو يبقى على تقليده كذلك يجوز له ذلك بعد الاخذ باحدهما والعمل على طبقه مدة من الزمان جاز للمقلد العدول الى الحي وان رجع الى الميت في مسألة البقاء لانه معنى كونه مخيراً بحسب الحدوث والبقاء . وهذا المعنى هو الصحيح . وذلك لان الاخذ بفتوى المجتهد بعد موته وسقوطها عن الحجية بسببه لا يزيد على الاخذ بها في حياته وقبل سقوطها عن الحجية بموته فكما أن الاخذ السابق لا يوجب بقاء فتاوى الميت على حجيتها التعيينية بعد موته ومن هنا جاز للمقلد بعد موت المجتهد بل وجب عليه العدول الى الحي فليكن الاخذ المتأخر عن سقوط فتاواه عن الحجية وموته ايضاً كذلك فليس الاخذ بعد موته موجباً لان يتصف فتاواه بالحجية التعيينية فالمقلد يتخير بين العدول والبقاء حدوثاً وبقاء ومعها إذا رجع الى الميت في مسألة البقاء لم يجب عليه أن يبقى على تقليده في بقية المسائل الفرعية بل له أن يعرض عن البقاء في تلك المسألة ويعدل الى الحي سواء في ذلك بين أن يكون نظر الميت والحي متحدين فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء وبين أن يكون مختلفاً فلا حظ هذا كله في هذه الصور .

اختلاف الحي والميت في مسألة البقاء

وأما الصورتان اللتان وعدنا التعرض لهما بعد الفراغ عن الصور الاربعة المتقدمة فهما ما إذا افقى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه وافق الميت بحرمته فهل للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسألة البقاء لحجية فتاواه بفتوى الحي بجواز

البقاء أو بوجوبه ، والمفروض أنه قد عمل بها حال حياة المجتهد الميت أو أنه تعلم حكمها ليلزم من بقائه على تقليده في تلك المسألة حرمة البقاء على تقليده أو أن المقلد ليس له البقاء على تقليده في مسألة البقاء ويجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده في بقية المسائل الفرعية. وبعبارة أخرى تجوز الحي أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسألة البقاء أيضاً حتى يلزم منه حرمة البقاء في بقية المسائل أو لا يشملها فله أن يبقى على تقليد الميت في بقية المسائل ؟

الثاني هو الصحيح لانه لا مانع من البقاء على تقليد الميت في المسائل الفرعية غير مسألة البقاء والوجه فيه : ان فتاوى الميت قد سقطت عن الحجية بموته فلا تنصف بالاعتبار الا اذا افتى الحي بحجيتها التخيرية كما اذا جوز البقاء على تقليده أو التعيينية كما اذا اوجبه . وفتوى الميت بجرمة البقاء لا يمكن أن تنصف بالحجية في مسألة البقاء بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه ، لان شمول تجوز الحي او ايجابه لفتوى الميت بجرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها ويلزم من حجية فتوى الميت عدم حجيتها وما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال . والوجه في هذا الاستزام أن الميت يفتى بجرمة البقاء فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية - بان شملتها فتوى الحي بجواز البقاء - لزم منها عدم حجية فتاواه التي منها فتواه بجرمة البقاء اذا لا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز او الوجوب لفتوى الميت بجرمة البقاء . وهذا بخلاف سائر فتاواه فانه لا محذور في حجيتها بشمول فتوى الحي لها هذا .

على أنا لا نحتمل شمول فتوى الحي بجواز البقاء او بوجوبه لفتوى الميت بجرمته وذلك لان في الواقع ومقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون البقاء على تقليد الميت محرماً لارتفاع حجية فتاواه بموته ، وإما أن يكون جائزاً - بالمعنى الاعم - ولا تكون حجية فتاواه ساقطة بموته ولا ثالث .

فان كان البقاء محرماً واقعاً كانت فتوى الحي بجواز البقاء مخالفة للواقع

ومعه لا تتصف بالحجية الشرعية لخالفها للواقع على الفرض وإذا سقطت فتوى الحلي عن الحجية لم تكن فتوى الميت بحرمة البقاء حجة بوجه لسقوط فتاواه عن الحجية بموته ، وإنما تتصف بالاعتبار إذا افتى الحلي بحجيتها وقد فرضنا أنها ساقطة عن الحجية لخالفها للواقع فهسي غير معتبرة في نفسها فما ظنك بان تكون موجبة لحجية فتوى الميت بحرمة البقاء .

وأما إذا كان جائزاً بحسب الواقع ففتوى الحلي بجواز البقاء مطابقة للواقع إلا أن فتوى الميت بحرمة البقاء مخالفة له فلا تكون حجة بوجه . إذأ لنا علم تفصيلي بعدم حجية فتوى الميت بحرمة البقاء سواء اكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له وفتوى الحلي بجواز البقاء - بالمعنى الاعم - غير محتملة الشمول لفتوى الميت بحرمة البقاء ، ومع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع ومقام الثبوت كيف يعقل ان يشملها دليل الحجية وهو فتوى الحلي في مقام الاثبات .

ونظير ذلك ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أن الخبر الواحد إذا دل على عدم حجية الخبر الواحد لم تشمله الادلة القائمة على حجية الخبر ، لانه يلزم من شمولها له وحجيته عدم شمولها له وعدم حجيته ، على انا لا نحتمل حجيته بحسب الثبوت ، لانه لا يخلو إما أن لا يكون الخبر الواحد حجة شرعاً وإما أن يكون حجة ولا ثالث ، فعلى الأول لا حجية للخبر النافي لحجية الخبر لما فرضناه من عدم حجية الخبر واقعاً وهو ايضاً خبر واحد فلا يثبت به مدلوله . وعلى الثاني ايضاً لا يتصف النافي بالحجية لانه على خلاف الواقع لما فرضناه من حجية الخبر واقعاً فعلى كلا التقديرين لاحجية للخبر النافي لحجيته والادلة غير شاملة له في مرحلة الاثبات بعد عدم احتمال حجيته في مرحلة الثبوت .

وبيان أوضح واحسن إن معنى فتوى الحلي بجواز البقاء - بالمعنى الاعم - أن المقلد له أن يبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية ، كما أن معناها عدم جواز

البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ، ولا يعقل أن تشمل فتوى الحلي بالجواز كلتا المسألتين أعنى مسألة البقاء وسائر المسائل ، لوضوح أنها ان شملت لمسألة حرمة البقاء فعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل فان الميت افتى بحرمة البقاء . وإن شملت ببقية المسائل الفرعية فعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء والا حرم عليه البقاء في بقية المسائل .

فتوى الحلي بالجواز إما أن تشمل مسألة البقاء فحسب . وإما ان تشمل سائر المسائل الفرعية ولا يمكن الجمع بينها في الشمول إلا أن فتوى الحلي بحجية فتوى الميت لا يمكن أن تشمل مسألة البقاء وذلك لاستحالاته في نفسه وذلك لان احتمال المطابقة للواقع معتبر في حجية الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجامع القطع بمخالفتها للواقع ، ولايحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقة للواقع وتكون فتوى الحلي بحجية فتوى الميت شاملة لمسألة البقاء .

لان البقاء على تقليد الميت إما أن يكون محرماً في الواقع ، وإما أن يكون جائزاً ، فعلى الاول لا يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لانه أمر محرّم واقعاً وفتوى الحلي بجوازه ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع على الفرض وعلى الثاني تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية لمخالفتها للواقع ، وإذا لنا علم تفصيلي بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية - على كلا التقديرين - وان فتوى الحلي بالجواز غير شاملة لمسألة البقاء . وإذا فرضنا أن فتوى الحلي لم تشمل مسألة البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل كما لعله ظاهر .

ثم إن بما ذكرناه اتضح الفرق بين هذه المسألة ومسألة ما إذا افتى الميت بوجود البقاء والحلي بجوازه وحاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمة البقاء على فتوى الميت وجواز البقاء عليها فاذا افتى الميت بحرمة البقاء وافتى الحلي بجوازه لم يمكن البقاء على تقليد الميت في هذه المسألة من جهة فتوى الحلي بالجواز ، وهذا

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (١) وإن كان مطابقاً للواقع .

بخلاف ما إذا افتى الميت بوجوب البقاء ، وافتى الحي بجوازه ، فإنه لا مانع من الجمع بينهما .

ونتيجة ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت الى الحي ، لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجية بموته ، وأن يبقى على تقليد الميت حتى في فتواه بوجوب البقاء ونتيجته أن تكون فتوى الميت حجة تعيينية من جهة اختيار المقلد والتزامه .

نعم اذا قلنا بان فتوى الحي بجواز البقاء مرجعها الى التخيير الاستمراري ، وأن المقلد متى ما أراد الرجوع الى الحي جاز له ذلك لم يمكن البقاء على تقليد الميت في حكمه بوجوب البقاء ، فان معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه الى الحي وهذا لا تجتمع مع فتوى الحي بجواز البقاء والرجوع مستمرأ .

حكم عمل الجاهل المقصر والقاصر

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين : « أحدهما » : أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقة للواقع ، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب ؟ و « ثانيها » : أن أعمال الجاهل القاصر او المقصر صحيحة أو باطلة ؟

(أما المقام الاول) : فلا ينبغي التردد في أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شيء من أعماله سواء أكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له ، كما إذا استند إلى امارة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده وكانتا مخالفتين للواقع وذلك لقصوره وقتئذٍ لاستناده في أعماله إلى الحجة الشرعية - على الفرض - .

وأما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على

أعماله اذا كانت مخالفة للواقع وذلك لانه قد قصر في الفحص والسؤال وخالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجة شرعية . بل الامر كذلك حتى إذا كان عمله المخالف للواقع مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده - في ظرف العمل أو في زمان الرجوع إليه - فإن الحجة بوجودها الواقعي غير كافية في المعذورية وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بل انما تكون معذرة فيما إذا استند إليها المكلف في عمله ، والاستناد إلى الحجة مفروض العدم في محل الكلام .

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً للواقع إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل ، وذلك لانه مع الالتفات واحتمال صحة العمل وفساده اذا اتى به غير مبال بمخالفته للواقع لكان ذلك مصداقاً بارزاً للتجربى القبيح وبذلك يستحق العقاب على عمله وإن كان مطابقاً للواقع .

و (أما المقام الثاني) : فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهل المقصر من عباداته ومعاملاته وأنها تقع صحيحة أو فاسدة إنما يخص أفعاله التي يترتب على صحتها أو فسادها أثر عملي بالاضافة إلى زمانى الحال او الاستقبال كما إذا أتى بالعبادة جاهلاً بحكمها في اول وقتها والتفت إلى حكمها في اثنائه أو في خارجه ، فانه إذا قلنا ببطالانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها كما يترتب على القول بصحتها عدم وجوب الاعادة أو القضاء .

و كما إذا عامل معاملة معاطاتية غير عالم بحكمها، ثم فسخ البايع المعاملة فلنا لو قلنا بفساد المعاملة وجب على كل من البايع والمشتري رد ما اخذه الى مالكة ومع تلفه رد عليه بدله ولو قلنا بجواز المعاملة لاجل أن المعاطاة مفيدة للملكية الجائزة القابلة للانفساخ بفسخها وجب على كل منهما رد ما اخذه إلى بايعه . وان قلنا إن المعاملة لازمة وأن المعاطاة مفيدة للملك اللازم لم يجب على المشتري ولا على البايع رد العين او عوضها بوجه .

وكذلك الحال في المعاملات بالمعنى الاعم ، كما إذا غسل المنتجس بالبول مرة واحدة في الكثير ، ثم التفت وتردد في اعتبار التعدد فيه لانا لو قلنا باعتبار التعدد حتى في الغسل بالماء الكثير وجب غسل المنتجس مرة ثانية في مفروض الكلام كما يجب غسل مالاقيه ذلك المنتجس مع الرطوبة قبل الغسلة الثانية ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكفاية المرة في الماء الكثير . وكذا إذا ذبح ذبيحة بغير الحديد بالاختيار ، ثم التفت إلى شرطية الحديد - وهي باقية بحالها - لانا لو قلنا بكونها ميتة حرم اكلها وبطلت الصلاة في اجزائها ، كما أنه لو لم نقل بكونها كذلك حل اكلها وجازت الصلاة في اجزائها .

وأما افعاله التي لا يترتب أثر عملي على صحتها وفسادها بالاضافة إلى زماني الحال او الاستقبال فهي خارجة عن محل الكلام لانه لا أثر للبحث عن صحتها وعدمها وهذا كما إذا شرب العصير العنبي بعد غليانه وقبل تثليثه ثم التفت وتردد في جوازه وحرمته ، فانه لا أثر للحكم بحرمة وحليته ، لوضوح أنه لو كان محرماً فقد مضى ويعاقب على فعله ذلك لحرمة ، وإن كان حلالاً فلا يعاقب بشئ فلا أثر لها بالاضافة الى زماني الحال أو الاستقبال .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن الماتن ذهب إلى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت وان كان مطابقاً للواقع ، والظاهر أنه استند في ذلك إلى أن المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته وذلك بقربنة قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل : وحصل منه قصد القربة .

والصحيح أن عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان أم لم يكن إذا كان مطابقاً للواقع وذلك أمّا في التوصليات فلاجل أن الامور التوصلية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة للواقع ، والمفروض أن المقصر أو غيره أتى بما أتى به مطابقاً للواقع .

وأما في العبادات فلان العبادة كالواجب التوصلية وإنما تفرقان في أن العبادة زائداً على لزوم اتينها بذاتها يعتبر اضلفتها إلى المولى جل شأنه نحو اضافة ، وهذا أمر ممكن الصدور من الجاهل أما غير الملتفت فظاهر ، وأما الملتفت فلانه إذا أتى بها برجاء أنها مما أمر به الله سبحانه تحققت به الاضافة نحوه ، فاذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحة لاحالة .

نعم الذي لا يتمكن منه الجاهل الملتفت انما هو الجزم بان ما يأتي به مأثور به من الله لتردده وعدم علمه بذلك بحيث لو أتى به جازماً بأنه مأثور به في الشريعة المقدسة فقد شرع . إلا أنا قد اسبقنا عند التكلم على مشروعية الاحتياط أن الجزم بالنية غير معتبر في صحة العبادات وأن الاتيان بها برجاء أن لا يكون تاركاً للعبادة على تقدير وجوبها في الواقع يكفي في صحتها وسقوط امرها وامثاله اذا كانت مطابقة للواقع ، وهذا يبتنى على مسألة جواز الامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي وتحصيل العلم بالمأثور به وقد اسمعناك جوازه فراجع .

إذا لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت اذا انكشفت مطابقتها للواقع .

نعم ذكر شيخنا الانصاري (قدده) أن ظاهر كلام السيد الرضي (قدده) في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى (قدده) ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها . إلا أنه غير صالح للاستدلال به وذلك لانه من الاجماع المنقول الذي لا نقول باعتباره فالاجماع غير متحقق في نفسه ، وعلى تقدير تحققه لم يجرز أنه اجماع تعبدية كاشف عن قول المعصوم - ع - لاحتمال استناد الجمعين الى عدم تمشي قصد القرية من الجاهل الملتفت ، أو إلى اعتبار الجزم بالنية في العبادات أو غير ذلك من الوجوه .

نعم لا ينبغي التأمل في أن عمل الجاهل محكوم بالبطلان في مرحلة الظاهر

لدى العقل ما لم ينكشف مطابقته للواقع لأن العقل لا يكتفى بما أتى به الجاهل مع التردد في صحته ومطابقته للواقع ، لان العلم بالاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية إلا أنه حكم عقلي في مرحلة الظاهر ويرتفع اذا انكشفت مطابقة ما أتى به الجاهل للواقع والمتلخص أن عمل الجاهل القاصر والمقصر الملتفت وغير الملتفت في الحكم سواء ثم إن انكشاف المطابقة للواقع قد يكون وجدانياً وهذا من القلة بمكان ، لانه لا يتفق للعامة العلم الوجداني بمطابقة عمله للواقع إلا في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة وهي قليلة في الغاية .

وقد يكون بالتعبد وهو الاكثر وذلك لانه إذا لم يكن للعامة علم وجداني بالمطابقة فلا مناص من أن يستكشف مطابقة عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى المجتهد فان بالمطابقة او المخالفة معها يستكشف تعبداً مطابقة عمله للواقع أو مخالفته له وهذا هو الذي يتمكن منه المقلد غالباً .

وعليه فان كان المجتهد الذي كان يجب عليه أن يقلده في زمان العمل والمجتهد الذي يجب عليه تقليده في زمان الرجوع شخصاً واحداً فهو ، وأما إذا تعددا وكان المجتهد الذي يجب الرجوع إليه في ظرف العمل غير المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع فان كان عمله موافقاً لكلتا الفتويين فلا كلام في صحته ، كما انه إذا كان مخالفاً لكلتيهما لم تكن شبهة في فسادة ووجوب إعادته . وإنما الكلام فيما إذا كان مطابقاً لفتوى أحدهما ومخالفاً لفتوى الآخر فهل اللازم تطبيق عمل الجاهل لفتوى المجتهد الذي كان يجب تقليده في ظرف العمل أو أن اللازم تطبيقه لفتوى المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع ، أو المدار على مطابقته لكلتا الفتويين ومع فرض المخالفة لاحدهما يحكم ببطلانه ؟

الصحيح أن المدار في ذلك على مطابقة العمل لفتوى المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع ، ولا عبرة بفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في زمان

العمل ، وسرّه ما قدمناه في مباحث الاجزاء وغيرها من هذا الكتاب وفي بحث الاصول من أن الاحكام الواقعية لا تتغير عما هي عليه بفتوى المجتهد ، أو بقيام الأمانة على خلافها اللهم على القول بالسببية ولا نقول بها ، وحيث أن الاعادة وعدمها فعل من أفعال المكلف وهو لا يدري حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل فلا مناص له من ان يرجع في حكمها إلى من يجب تقليده في زمان الابتلاء بالشك في وجوب الاعادة وهو المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع ، وذلك لا طلاق ادلة التقليد ، فانه إذا اُفتي بصحة ما أتى به المكلف جاهلاً بحكمه فعناه أن اعادته التي يشك المكلف في وجوبها بالفعل غير واجبة في حقه كما انه اذا اُفتي بفساده كان معناه وجوب الاعادة عليه .

وأما فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده - في ظرف العمل - فلا يترتب على فتوائه بصحة ذلك العمل او فساده أثر بالاضافة إلى المكلف عند الشك في وجوب اعادته ، لانها قد سقطت عن الحجية بموت المجتهد او بنسيانه او بغيرهما من اسباب السقوط والفتوى غير المتصفة بالحجية لا يترتب عليها أثر بوجه .

إذا فالتعين الرجوع الى من يجب عليه تقليده في ظرف الرجوع لشكه في وجوب اعادة الفعل الذي أتى به سابقاً وهو مما يجب أن يسأل حكمه عن الفقيه الذي تتصف فتواه بالحجية في حقه لدى السؤال وهو المجتهد الفعلي لا السابق الذي سقطت فتواه عن الحجية على الفرض ، وقد مر أن فتواه بالصحة تلازم الحكم بعدم وجوب الاعادة كما أن فتواه بالفساد ملازمة للحكم بوجوبها وتوضيح ذلك :

أن المجتهد الذي تجب المراجعة إليه في ظرف الرجوع وان لم تكن فتواه متصفة بالحجية من الابتداء ، وإنما حدثت حجيتها بعد ذلك إما لأنه لم يكن لها موضوع سابقاً ، لعدم كونه مجتهداً في ظرف العمل ، واما لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالعلمية او العدالة ونحوها ، إلا ان ما تتضمنه تلك الفتوى بعدما اتصفت بالحجية

حكم كلي الهي لا يختص بوقت دون وقت بل يعم الازمنة المتقدمة والمتأخرة-مثلا-
لذا فتى بوجوب التيمم على التيمم بدلاً عن غسل الجنابة إذا حدث بالأصغر، ولم يجوز
الوضوء في حقه شملت فتواه هذه الازمنة السابقة واللاحقة لان مضمونها حكم عام
قد استكشفه المجتهد من ادلته ، ولا اختصاص له بعصر دون عصر .

فان مقتضى تلك الفتوى أن حكم الله المجهول في حق التيمم بدلاً عن غسل
الجنابة اذا حدث بالأصغر هو التيمم دون الوضوء ولازمه بطلان الصلوات التي أتى
بها المكلف - سابقاً - مع التوضؤ بعد التيمم بدلاً عن غسل الجنابة ، فبالفتوى المتأخرة
الحادثة حجيتها يستكشف بطلان الاعمال السابقة في ظرف الصدور . والحكم ببطلانها
وان لم يترتب أثر عليه بالاضافة إلى الازمنة المتقدمة ، إلا أن له أثراً بالاضافة إلى
زمان الحال والازمنة الآتية ، لان لازمه وجوب الاعادة او القضاء وملخص الكلام
أن وجوب اعادة الاعمال السابقة وعدمه من المسائل التي يجب الرجوع فيها إلى الفقيه
الذي تنصف فتاواه بالحجية وليس ذلك إلا المجتهد الفعلي لسقوط فتوى المجتهد السابق في
ظرف العمل عن الحجية بالموت او نحوه ، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجية
لم يجوز له تقليد المجتهد الحاضر ، وقد فرضنا أن فتوى المجتهد الفعلي بطلان الصلاة مع
الوضوء في تلك المسألة ، ومضمونها أن ذلك هو حكم الله الواقعي العام غير المختص
بوقت دون وقت .

نعم لا مناص من الالتزام بعدم وجوب الاعادة أو القضاء في الموارد التي قام
الدليل فيها على عدم الوجوب وذلك كما اذا أحل في الصلاة بغير الاركان من
اجزائها او شرائطها بان صلى بلا سورة أو أتى بالتسيبحات الاربع مرة واحدة
وكانت فتوى المجتهد الفعلي وجوب السورة او وجوب التسيبحات ثلاث مرات
وذلك لحديث لا تعاد لدلالته على عدم وجوب الاعادة الا من الخمسة المذكورة في
الحديث وليست منها السورة او التثليث في التسيبحات الاربع . بل لا تجب اعادة

الصلاة في امثال المقام وإن كان عمله مخالفاً لكلنا الفتوين كما اذا افتي كسل من المجتهد السابق واللاحق بوجوب السورة او التثليث في التسيبحات الاربع .
 إذا الاخلال بغير الخمسة الواردة في الحديث غير موجب لبطلان الصلاة ولا لاعادتها إلا فيما دل الدليل على وجوب الاعادة فيه كما اذا كبر جالساً وكانت وظيفته الصلاة قائماً ، أو كبر قائماً وكانت وظيفته الصلاة جالساً وذلك للنص (١٥)
 هذا بالاضافة إلى الجاهل القاصر :

وأما المقصر فان كان ملتفتاً حال العمل ومتردداً في وجوب السورة مثلاً في الصلاة فلا يشمل حديث لا تعاد لاختصاصه بما اذا حدث الشك في صحة العمل بعد الاتيان به بحيث لو لا انكشاف الخلاف بعد ذلك لم تجب اعادته أو قضائه وليس الامر كذلك في الجاهل المقصر الملتفت حال العمل ، لانه شك في صحة عمله من حينه وقبل أن يأتي به ، ومقتضى أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية اعني قاعدة الاشتغال وجوب الاعادة في امثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يات به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعدم اتيانه بما هو المأمور به الظاهري في حقه بقاعدة الاشتغال فقد فاتت عنه الصلاة ووجب عليه قضائها ظاهراً .

وأما المقصر فقد ادعوا الاجماع على بطلان عمله وانه كالعالم والمعتمد في ترك الواجب ومعه لا يفرق بين قسمي الجاهل المقصر أعني الملتفت وغير الملتفت في بطلان عملها وعدم كونها مشمولين للحديث . هذا اذا تم الاجماع كما ادعى .
 وأما لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصر كالمعتمد من حيث استحقاقه العقاب وتنجز التكليف عليه لا من حيث صحة العمل وبطلانه فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت في نفسه وبه يحكم بصحة عمله وان كان مخالفاً
 (١٥) وهو موثقة عمار المرؤية في ب ١٣ من ابواب القيام من الوسائل .

وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد للقربة ، فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً (١) والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل .

(مسألة ١٧) المراد من العلم (٢) من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار ، واجود فهماً للأخبار ، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط .

لفتوى كلا المجتهدين .

(١) فقد اتضح تفصيل ذلك مما سردناه في التعليقة المتقدمة فلاحظ .

ما يراد من العلم :

(٢) ليس المراد بالاعلمية - في المقام - أن يكون المجتهد أشد اقتداراً في القواعد والكبريات أعني المبادئ التي بها تستنتج الأحكام كما إذا كان المجتهد في المطالب الاصولية أقوى من غيره ، ولا أن المراد بها اكثرية الاحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والاقوال ، كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه ولو من الفروع التي لا يبتلى بها إلا نادراً ، أو لا يتحقق في الخارج أصلاً مع التطلع على اقوالها وموارد التعرض للمسألة في كلماتهم :

بل المراد بالاعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها ، وأقوى استنباطاً وامتناً استنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلتها وهو يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات ، وحسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها ، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر :

والوجه في هذا التفسير : أن حال الاعلم في علم الفقه حال الاعلم في بقية الحرف والعلوم ، فكما أن الاعلم في الطب والهندسة والتجارة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها ، وأقوى استنباطاً لها عن قواعدها وهو موقوف على المعرفة بالكبريات وحسن السليقة في تطبيقها على مصاديقها ، ولا يكفي في الاعلمية مجرد كون الطبيب أقوى من الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الامثال والفروع . بل لابد مضافاً إلى احاطته باقسام المرض وطرق معالجتها وأدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها فكذلك الحال في المقام .

فلا إعتبار فيما نحن فيه بالكثيرة الاحاطة بالفروع والأقوال والكلمات لانها غير راجعة إلى الاعرفية في التطبيق ، لوضوح أنها ليست الإحفظ الفتاوى والفروع واجنبية عن الاستنباط بالكلية ، كما أن شدة الاقتدار العلمي بالكبريات غير راجعة إلى الاعرفية في الاستنباط ، فان ربّ شخص له اليد الطولى في الاصول ، إلا أنه ضعيف في التطبيق والاستنباط هذا .

بل الامر كما ذكرناه وإن فرضنا أن الاعلم بحسب الهيئة أعني هيئة « افعال » يشمل الاقوائية في القواعد والكبريات أو الاكثيرة من حيث الاحاطة بالفروع والكلمات .

وذلك لأن الحكم بوجود تقليد الاعلم لم يرد في شيء من الأدلة اللفظية ليلاحظ ان الاعلم هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الاعلمية من حيث القواعد والكبريات أو الاحاطة بالفروع والأقوال أو غير ظاهر في ذلك ، وإنما الحكم بوجود تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تفصيله ، ولا شبهة في أن الاعلم الذي يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذي ذكرناه أعني الاعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها ، لان الطبيب الاعلم - عندهم - من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على صغرياتها كما مر .

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول (١) حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل .

وبما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل والفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره غير راجعة إلى الاعلمية فانها أمر خارج عن الاعرفية في التطبيق مضافاً إلى أن العالمية والاعلمية إنما تلاحظان بالاضافة إلى شئ واحد فيقال : زيد عالم بمسألة كذا وعمره اعلم بها منه . وأما إذا كان هناك شيان يعلمهما أحد المجتهدين ولم يعلم الآخر إلا باحدهما فلا يصح أن يقال إن الاول اعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم باحدهما وفي الآخر احدهما عالم والآخر لاعلم له به اصلاً لأن الأول اعلم . وأما الأشدية في المراتب العلمية بان يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشافاً جزمياً فهو مقدم على من انكشف له حكمها انكشافاً ظنياً - مثلاً - او ان من انكشف له حكمها من ادلتها ظناً يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من ادلتها او الاقوائية بحسب المبنى كما إذا كان احد المجتهدين قوياً في مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشككين ، ولا يرفع اليد عنها بالمناقشة في ادلتها بخلاف الآخر . فلا يمكن حمل الاعلم على شئ منهنهما :

وذلك لانها غير راجعين إلى الاعرفية في التطبيق . على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحججة على الحكم وعدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزمياً أو ظنياً أم لم ينكشف ، وسواء أمكن التشكيك في مباني الاجتهاد أم لم يمكن ، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف وضعفه ، ولا على قوة المباني وعدمها فلا حظ .

(١) ذكرنا في المسألة الثانية عشرة أن الاعلم إنما يجب تقليده فيما اذا علمت المخالفة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى . وأما مع العلم بالموافقة بينها أو احتمالها فلا يجب تقليد الاعلم بوجه ، لان الحجية إنما ثبتت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه - على نحو صرف الوجود - فاذا عمل المقلد بفتياهما فقد عمل على طبق الحججة أعني

فتوى الفقيه ، ولم يقد دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد وتميزه حينئذٍ وهو نظير ما إذا ورد روايتان ودلتا على وجوب شيء معين وافق المجتهد بوجوبه استناداً إلى الجامع بين الروايتين ، فانه حينئذٍ قد عمل على طبق الحجة الشرعية ، ولا يجب عليه أن يعين ما عمل به منها فما يظهر من الماتن من لزوم تعيين المجتهد المقلد في مفروض الكلام مما لا مستند له ، وتوضيح ذلك :

أن المجتهدين المتعددين إذا اتفقوا في الاجتهاد لم يقد أي دليل على أن العامي يجب أن يستند إلى فتاواهم في مقام العمل تساوا في الفضيلة أم اختلفوا وقد تكلمنا على ذلك في محله فلا نعيد إلا أنا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى احدهم المعين ، أو يكفي الاستناد إلى الجامع أو المجموع ؟ الصحيح أن الاستناد إلى فتوى اي واحد من المجتهدين المتفقين في الاجتهاد يجزى في مقام الامتثال وذلك لشمول أدلة الحجية لفتوى كل واحد منهم في محل الكلام و « سره » أن الحجية نظير غيرها من الاحكام الوضعية او التكليفية قد جعلت لطبيعي الدليل وهو قابل الصدق على الواحد والكثير إذا فوضوع الحجية في المقام إنما هو طبيعي فتوى العالم أو الفقيه وهو قابل الانطباق على فتوى كل من المجتهدين وبهذا تتصف كل واحدة من الفتاوى المتفقة بالمنجزية والمعذرية ، ويسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها والى فتوى ذاك كذلك .

كما أن له أن يستند إلى الطبيعي الملغى عنه الخصوصيات والمشخصات والكثرات والمميزات لانه الموضوع للحجية ، كما هو الحال في بقية الحجج المتفقة في المضمون ، وبهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتاوى غير صحيح ، لان المجموع بما هو مجموع اعني اعتبار ضم كل واحدة منها إلى الاخرى في مقام الاستناد ينافى حجية كل من الفتاوى في نفسها لما ذكرناه من أن كل واحدة من الفتاوى حجة على استقلالها ، فلا معنى لانضمام بعضها إلى بعضها الآخر في مقام الاستناد ، وبعبارة

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد (١) وإن كان من أهل العلم، كما انه يجب (٢) على غير المجتهد للتقليد وإن كان من أهل العلم .

اخرى أن كل واحدة منها معذرة ومنجزة لانها جزئها .
وأما الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك ، بل بمعنى الجميع بان يستند إلى هذا في نفسه وإلى ذلك كذلك وهو المعبر عنه بالعموم الاستغراقي فلا يرد عليه المحذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافياً لحجية الاولى باستقلالها إلا أنه لغو لا أثر له فانه بعد حجية كل واحدة من الفتاوى في نفسها وجواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة إلى الاستناد إلى الاخرى بوجه .

ودعوى : أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد . مندفة : بان الداعي على الاتيان بالعمل او تركه انما هو ثبوت التكليف به او بتركه ، فالامثال مستند إلى التكليف الواحد وإن قامت عليه حجج متعددة .

(١) لأن الادلة المتقدمة المسوغة للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل غير الصادقة على غير المجتهد .

(٢) على ما فصلنا الكلام فيه في أول الكتاب وقلنا إن كل مكلف لا بد أن يكون في أعماله أو تروكه مجتهداً او مقلداً أو محتاطاً ، كما أن المجتهد ليس له أن يقلد الغير ، إذ لا تشمله الادلة المسوغة للتقليد . وأما الواجد لملكة الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً أو أنه استنبط جملة قليلة من الاحكام فقد يبتدأ في التكلم على اقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعية التقليد في حقه كما أنه لا يجوز التقليد منه اذا لم يتصد للاستنباط أصلاً فليراجع .

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني (١) كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص وكذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة .

طرق معرفة الاجتهاد

(١) لانه حجة بذاته ، كما يثبت بالاطمئنان لانه علم عادي وهو حجة عقلائية ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة .

(٢) قد استدل على حججة البيئنة بوجوه :

« منها » : دعوى الاجماع على اعتبارها في الشريعة المقدسة . وفيه : أن هذا الاجماع على تقدير ثبوته ليس من الاجماع التبعيدية ، لا حتمال استناده إلى أحد الوجوه المذكورة في المقام فلا يستكشف به قول المعصوم - ع - بوجه .
و « منها » : أن الشارع قد جعل البيئنة حجة في موارد الترافع والخصومات وقدمها على غير الاقرار من معارضاتها ، واذا ثبتت حجة شئ في موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات ثبتت حججته في سائر الموارد مما ليس لها معارض فيه بطريق اولى .

ويرد عليه أن الدعوى والخصومة مما لا مناص من حله بشئ ، لأن بقاء الترافع بحاله ينجر إلى اختلال النظام فما به ترتفع الخصامات لا يلزم أن يكون حجة حتى في غير المرافعات ، ومن هنا أن اليمين تفصل بها الخصومة شرعاً ولا تعتبر في غير المرافعات فالاولوية لا تبتنى على أساس صحيح .

و « منها » : موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله - ع - قال : سمعته يقول : كل شئ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه

أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئنة (*١) .

للدالتهما على أن اليد في مثل الثوب والمملوك واصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة ، حجة معتبرة لا بد من العمل على طبقها إلا أن يعلم أو تقوم البيئنة على الخلاف ، إذا استفاد منها أن البيئنة حجة شرعية في اثبات الموضوعات المذكورة في الموثقة وبما أن كلمة « الاشياء » من الجمع المحلى باللام وهو من أداة العموم ، ولا سيما مع التأكيد بكلمة « كلها » فتتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التي يترتب لها احكام ومنها الاجتهاد والاعلمية .

وحيث أن مورد الموثقة هو الموضوعات الخارجية لا يصغى إلى دعوى أن الموثقة انما دلت على اعتبار البيئنة في الاحكام فلا يثبت بها حجيتها في الموضوعات فالموثقة يدلنا على حجبية البيئنة في الموضوعات مطلقا ، ويؤيدها رواية عبد الله ابن سليمان عن أبي عبد الله - ع - في الجنب قال : كل شي لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة (*٢) وحيث أن سندها غير قابل للاعتماد عليه جعلناها مؤيدة للموثقة هذا .

وقد تعرضنا للإستدلال بهذه الموثقة في كتاب الطهارة عند التكلم على طرق ثبوت النجاسة (*٣) وذكرنا أن الرواية وإن عبر عنها في كلام شيخنا الانصاري « قده » بالموثقة ، إلا أننا راجعنا حالها فوجدناها ضعيفة حيث لم يوثق مسعدة في الرجال . بل قد ضعفه المجلسي والعلامة وغيرهما . نعم ذكروا في مدحه أن رواياته غير مضطربة المتن وأن مضامينها موجودة في سائر الموثقات ولكن شيئاً من ذلك

(*١) المروية في ب ٤ من ابواب ما يكتسب به من الوسائل .

(*٢) المروية في ب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة من الوسائل .

(*٣) ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

لا يدل على وثاقة الرجل فهو ضعيف على كل حال .
والامر وإن كان كما ذكرناه إلا أن التحقيق أن الرواية موثقة وذلك لان
مسعدة بن صدقة من الرواة الواقعة في طريق كامل الزيارات وقد بنى - أخيراً -
سيدنا الاستاذ ادم الله اظلاله على وثاقة رجاله وذلك لتصريح ابن قولويه في ديباجته
بانه روى في ذلك الكتاب الاخبار غير المتصفة بالشذوذ والتي رواها الثقات من
اصحابنا . ولا يضره ما حكى عن المجلسي والعلامة وغيرهما من تضعيف الرجل ، وذلك
لأن العلامة والمجلسي وغيرهما من المضعفين على جلالتهم وتدقيقاتهم لا يعنى
بتضعيفاتهم ولا بتوثيقاتهم المبتدئين - من المتأخرين - على اجتهاداتهم ، ولا يحتمل
ان يكون توثيق العلامة او تضعيفه من باب الشهادة والاخبار فضلاً عن المجلسي
او غيره لبعده عصرهم عن الرواة .

نعم لو علمنا أن توثيقه أو تضعيفه مستند إلى الحس والاخبار أو احتملنا
ذلك في حقهم لم يكن توثيقانه أو تضعيفانه قاصرة عن توثيق او تضعيف مثل الشيخ
والنجاشي وغيرهما من المتقدمين فالرواية لا اشكال فيها من تلك الجهة .

نعم يمكن المناقشة في الاستدلال بها من جهة الدلالة وذلك لان « البينة » لم
تثبت لها حقيقة شرعية ولا متشرعية وانما استعملت في الكتاب والاخبار بمعناها
اللغوي وهو ما به البيان والظهور على ما فصلناه في كتاب الطهارة فلاحظ ومعه لا
يمكن أن يستدل على حجية البينة المصطلح عليها بالموثقة لعدم كونها مستعملة فيها
بمعنى شهادة العدلين .

فالصحيح أن يستدل على حجية البينة - بالمعنى المصطلح عليه - بما بيناه في
البحث عن طرق ثبوت النجاسة وحاصله : أننا علمنا من الخارج أن النبي - ص -
كان يعتمد على اخبار العدلين في موارد الترافع من غير شك واعتماده - ص - عليها
بدلنا على أن شهادة العدلين ايضاً من مصاديق الحجج وما به البيان ، فانه لولا كونها

كذلك لم يجز له أن يعتمد عليها ابدأ فبهذا نستكشف انها حجة مطلقا من دون أن يختص اعتبارها بموارد الخصومة والقضاء ، لان اعتماد الشارع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء لا أنه اتصف بالحجية بنفس القضاء هذا .

ثم إن الاجتهاد والاعلمية كما أنها يثبتان بالبينة كذلك يثبتان بالخبر الواحد وذلك لما بيناه في محله من أن خبر العدل الواحد كما أنه حجة معتبرة في الاحكام الشرعية كذلك يعتمد عليه في الموضوعات الخارجية وهذا السيرة الجارية على الاعتماد عليه عند العقلاء مطلقا ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة . بل لا تتوقف حججته على عدالة المخبر لكفاية الوثاقة في حجية الخبر وإن استشكل المان في حجية الخبر الواحد في الموضوعات في جملة من الموارد .

وقد يتخيل أن الموثقة المتقدمة كافية في الردع عن العمل بالخبر الواحد في الموضوعات الخارجية حيث ورد في ذيلها : والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة . نظراً إلى أنه دل على حصر المثبت بالاستبانة وقيام البينة فلو كان الخبر الواحد ايضاً حجة مثبتة للموضوعات الخارجية كالبينة لبيته-ع- ويدفعه :

« أولاً » : أن الموثقة ليست بصدد الحصر ابدأ وذلك لوضوح أن الاشياء كما أنها تثبت بالاستبانة والبينة كذلك تثبت بالاستصحاب والاقرار وحكم الحكم وغيرها فلو كانت بصدد حصر المثبت فيها لاستلزم ذلك تخصيص الاكثر المستهجن و « ثانياً » : أن البينة في الموثقة كما قدمناه بمعنى الحجية وما به البيان وهذا هو الذي دلت الموثقة على حججته في قبال العلم الوجداني والاستبانة ، وأما تطبيق ذلك على مصاديقه وان ما به البيان أي شي فالموثقة غير ناظرة إلى بيانه فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فاذا اقننا الدليل على اعتبار الخبر في الموضوعات

إذا لم تكن معارضة (١) بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم ، وكذا الاعلمية تعرف بالعلم ، أو البينة غير المعارضة ، أو الشياع المفيد للعلم .

الخارجية استكشفتنا بذلك أنه ايضاً مصداق لكبرى الحجية وما به البيان ، كما استكشفتنا حجية البينة المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ .

و « ثالثاً » : لو سلمنا أن البينة في الوثيقة بمعناها المصطلح عليه فعدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم والبينة إنما هو من جهة خصوصية في موردها وهي أن الحلية في مفروضها كانت مستندة إلى قاعدة اليد - في مسألة الثوب - ومن الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه عليه السلام كان بصدد بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الاطلاق وعلى الجملة ان الوثيقة غير رادعة عن السيرة العقلية وتام الكلام في ذلك موكول إلى محله .

ودعوى : أن الاجتهاد ليس من الامور الحسية ، وأن القوة والملكة إنما يستكشفتان بالحدس والاختبار ، والشهادة ، والاخبار إنما تقبلان في المحسوسات ولا اعتبار بهما في الحدسيات ابداً .

مندفعة : بان الاجتهاد كالعدالة وغيرها من الامور التي تقبل فيها الشهادة والاخبار ، والوجه فيه مع أن المللكة غير قابلة للحس ان تلك الامور من الامور الحدسية القريبة من الحس ، لانها مما يقل فيه الخطاء وتكون مقدماته موجبة للحدس غالباً ، والاخبار عن مثلها كالاخبار عن الامور المحسوسة في الاعتبار عند العقلاء .

(١) لأن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعاضين فان شمولها لها معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين ، وشمولها لاحدهما دون الآخر بلا مرجح ، وهذا معنى ما يقال : اذا تعارضا تساقطا . فلا يتصف شي منها بالحجية والاعتبار .

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما ولا اليقينة (١) فإن حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده بل لو كان في أحدهما احتمال الاعلمية يقدم كما إذا علم أنها إمامتساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يحتمل اعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل اعلميته .

(١) ذكرنا عند التكلم على مسألة وجوب الفحص عن الاعلم أنه إذا لم يشخص الاعلم من المجتهدين . ولم يتمكن من تحصيل العلم باعلمية أحدهما - مع العلم بمخالفتها في الفتوى - فإن تمكن من الاحتياط وجب لما مر غير مرة من أن الاحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ، ولا طريق للعامى إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الاعلم وهو مراد بين شخصين ومعه لا مناص من الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال في بقية موارد العلم الاجمالي . ولا أثر للظن بالاعلمية أو احتمالها في أحدهما حينئذٍ ، لأن أدلة الحجية غير شاملة للمعارضين ومعه لم يجعل شئ من الفتويين المتعارضتين حجة على المكلف ليجب الاخذ بما ظن أو احتمل حجتيه . بل الوظيفة وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الالزامية .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين ، واما لأن احدهما افتى بوجود شئ والآخر بخرمته فلا محالة يتخير بينهما للعلم بوجود تقليد الاعلم وهو مراد بين شخصين ولا مرجح لاحدهما على الآخر وفي هذه الصورة إذا ظن باعلمية احدهما او احتملها وجب الاخذ به .

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة فان في تلك الصورة اوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية فلم يجعل شئ منها حجة

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أمور : البلوغ (١) .

على المكلف لتمييز بالظن او الاحتمال . واما في هذه الصورة فبما انه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى احدهما لعدم تكليفه بالاحتياط - لتعذره - ولا ترتفع عنه الاحكام - لتنجزها عليه بالعلم الاجمالي - فلان مناص الامن اتباع إحدى الفتويين فاذا احتمل او ظن باعلمية احدهما دار امر المكلف بين التعيين والتخير ، وقد تقدم ان العقل يستقل بلزوم الاخذ بما يحتمل تعينه ، للعلم بانه معذر على كل حال ومعذرية الآخر غير محرزة .

وبما سردناه اتضح ان الظن بالاعلمية او احتمالها إنما يكون معنا لتقليد من ظن باعلميته او احتمل اذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما اذا كان متمكناً منه فإفاده الماتن في المقام لا يمكن المساعدة على اطلاقه . كما ان ما افاده في المسألة الثامنة والثلاثين من ان المكلف في تلك المسألة ، اذا لم يتمكن من الاحتياط تخير بينهما وإذا امكنه فالاحوط هو الاحتياط لا يمكن المساعدة على اطلاقه ايضاً لما عرفته من ان المكلف انما يتخير بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط اذا لم يظن أو لم يحتمل اعلمية احدهما ، وإلا فالمتعين تقليد المظنون او المحتمل اعلميته . هذا كله مع العلم بالخالفه بينها في الفتوى . واما إذا لم يعلم الخالفه بينها فقد مر انه لا يجب تقليد معلوم الاعلمية وقتئذٍ فضلاً عن المظنون او المحتمل اعلميته .

سُرُوطُ الْمَرْجِعِيَةِ لِلتَّقْلِيدِ

قد اشترطوا فيمن يرجع إليه في التقليد اموراً :

١ - البلوغ :

(١) لم يتم أي دليل على ان المفتي يعتبر فيه البلوغ . بل مقتضى السيرة العقلية

الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً بوجه فاذا كان غير البالغ صبيماً ماهراً في الطبابة لراجع العقلاء في معالجاتهم من غير شك كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم والفقير واهل الذكر ونحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين .

واستبعاد ان يكون المقلد للمسلمين صبيماً مراهقاً اذا كان واجداً لسائر الشرائط مما لا وقع له كيف ومن الانبياء والاصياء عليهم افضل السلام من بلغ مرتبة النبوة او الامامة وهو صبي ، فاذا لم تكن الصباوة منافية للنبوة والامامة فلا تكون منافية للمرجعية ابداً .

ولم نستفد من مذاق الشارع ان تصدى غير البالغ للافتاء والمرجعية امر مرغوب عنه في الشريعة المقدسة . وأما ماورد من ان عمد الصبي وخطأه واحد (١٥) وانه رفع القلم عن الصبي حتي يحتلم (٢*) فهما اجنبيان عن محل الكلام ، إذ المراد من ان عمد الصبي خطأ على ما ورد في ذيل الرواية الاخرى (٣*) بهذا المضمون: ان ديته في القتل خطأ على عاقلته ، وليس معناه ان كل ما صدر عن الصبي فهو بحكم الخطأ في الشريعة المقدسة ، بحيث لو تكلم الصبي في اثناء صلاته متعمداً لم تبطل صلاته - بناء على شرعية عباداته - لانه بحكم الخطأ إذا الرواية اجنبية عن جواز التقليد من الصبي .

كما ان الرواية الثانية كذلك ، لأن كون الصبي مرفوعاً عنه القلم اى عدم كونه

(١٥) محمد بن مسلم عن ابي عبد الله - ع - قال : عمد الصبي وخطأه واحد

المروية في ب ١١ من ابواب العاقلة من الوسائل .

(٢٥) المروية في ب ٤ من ابواب العبادات من الوسائل بتغيير يسير وبمضمونها

روايات كثيرة في ابواب مختلفة .

(٣*) اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه أن علياً - ع - كان يقول : عمد

الصبيان خطأ يحمل على العاقلة . المروية في ب ١١ من ابواب العاقلة من الوسائل .

مؤاخذاً بافعاله وتروكه لا يقتضى عدم جواز تقليده والحكم ببطلان اقواله وعدم اعتبار فتاواه ، على ما تعرضنا للروايتين في التكلم على شرائط المتعاقدين ، وذكرنا أن كون عمد الصبي خطأ وكونه مرفوعاً عنه القلم لا يقتضيان بطلان اقواله وأفعاله حتى يحكم ببطلان ما أوجده من العقود والايقاعات .

إذا لم يثبت عندنا ما يمنع عن السيرة العقلائية بوجه ، فان كان عدم جواز التقليد من الصبي مورداً للتسالم والاجماع القطعي فهو وإلا فلا مانع من الرجوع إليه في التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتبرة في المقلد ، وحيث لا سبيل لنا إلى احراز التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه .

بقي هناك امرانه :

« أحدهما » : أن محل الكلام في المقام أن البلوغ هل يعتبر في زمن العمل بفتوى المجتهد أو لا يعتبر ؟ وأمّا إذا كان المجتهد بالغاً في زمان العمل بفتواه لإلأنه انما تصدى للاستنباط قبل البلوغ فلا شبهة في جواز الرجوع إليه وهو خارج عن مورد النزاع بالكلية .

و « ثانيها » : أنا لو قلنا باشتراط البلوغ في المقلد ، وأخذ العامي الفتوى منه قبل بلوغه ، ثم بلغ فبات فله أن يبقى على تقليده فيما أخذه أو تعلمه وذلك لما قدمناه في التكلم على مسألة جواز البقاء أن عنوان البقاء على تقليد الميت غير وارد في شئ من الأدلة حتى يتوقف جوازه على ملاحظة معنى التقليد وتفسيره . بل يكفي في جوازه اخذ الفتوى وتعلمها حال الحياة .

وذلك لأن المقلد يصدق عليه الفقيه أو غيره من العناوين الواردة في لسان الدليل ، ومقتضى السيرة والاطلاقات حجية فتاواه ، وجواز الرجوع إليه في الأحكام وغاية الامر أننا اعتبرنا فيه البلوغ ايضاً وقيدنا حجية فتاواه بالبلوغ ،

والعقل (١)

والمفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمل العامي بفتواه ، وبما أن الاخذ والتعلم قد تحققا حال حياة المجتهد فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائي .

٢ - العقل :

(١) وعن شيخنا الانصاري « قده » ما ظاهره أن اعتبار العقل في المجتهد المقلد أمر لا خلاف فيه وأنه مورد للاتفاق .

ويدل على اعتباره جميع الأدلة المتقدمة المستدل بها على حججية فتوى الفقيه من الآيات والاحبار والسيرة العقلائية . وذلك لوضوح ان الموضوع في الأدلة اللفظية هو الفقيه والعالم والعارف ونحوها ، ولا ينبغي الارتياح في عدم صدق شئ منها على غير العاقل ، فانه لا ميزان لفهمه ولا لشئ من اعماله واقواله .

وكذلك السيرة العقلائية لانها جرت على رجوع الجاهل الى عالم مثلهم في العقل والدراية ولم تتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل الى من يفعل مايفعله ويتكلم بما يتكلم به من غير دراية ولا ميزان ويهول في العقود والاسواق ويضرب هذا ويهتك ذلك ، ويأكل ما تمكن من اكله ، اذاً لا شبهة في ان المقلد يعتبر فيه العقل بحسب الحدود .

وانما الكلام في اشتراط العقل فيه بحسب البقاء وانه هل يشترط في حججية فتاواه بقاءه على العقل والدراية بحيث لو اخذ العامي منه الفتوى حال درايته وعقله إلا انه جن بعد ذلك او انه كان مجنوناً ادوارياً قد يعقل وقد يجن واخذ منه الفتوى حال إفاقته لم يجز له البقاء على تقليده ، والعمل بفتياه ، او ان العقل غير معتبر في حججية الفتوى بحسب البقاء وللمكلف العمل بفتواه وإن طرأ عليه الجنون بعد الاخذ منه ؟

لا مجال لاستفادة اعتبار العقل بقاء من الأدلة اللفظية ، والسيرة العقلائية . بل

الايان (١)

مقتضى الاطلاقات عدم اشتراطه بقاء ، والسيرة ايضاً غير مخالفة لذلك نظير ما مر من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء ومعه يحتاج اعتبار العقل في المقلد بحسب البقاء الى دليل ويأتى تمام الكلام في ذلك عند التكلم على شرطية الاجتهاد والايان وغيرهما من الشرائط المتقدمة والآتية بحسب البقاء فانتظره .

٣- الاجماع :

(١) استدلووا على اعتباره بامور :

« منها » : دعوى اجماع السلف والخلف على شرطية الايمان في المقلد ويدفعه : ان الاجماع المدعى ليس من الاجماع التبعيدية حتى يستكشف به قول المعصوم -ع- لاحتمال ان يكون مستنداً الى احد الوجوه الآتية في الاستدلال ، ومعه لا مجال للاعتداد عليه :

« منها » : مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا . . . (١*) وحسنة ابي خديجة بقوله -ع- فيها : ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا . . . (٢*)

وفيه : أن الروايتين إنما وردتا في الترافع والقضاء . وقد مر في التكلم على اعتبار الاعلمية انه لا ملازمة بين بابي القضاء والفتوى حتى يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر من الشروط ، على انها دلتا على اعتبار كون القاضى من الشيعة نظراً الى ان غير الشيعة لا يروى عنهم عليهم السلام وانما يروى عن المفتين في مذهبه وعن اعتنق به في عقيدته او لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم ، ولا انه عارف باحكامهم

(١*) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

وقضاياهم - عادة - لا ان ذلك حكم تعبدى صدر عنهم - ع - وعلى الجملة إن اعتبار الايمان في الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيها هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذي جعله - ع - حاكماً على الناس ، وغير الاثني عشرى انما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم - ع - فاذا فرضنا في مورد ان المفتى من غير الشيعة إلا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم وقضاياهم - كما هو مفروض الكلام - لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان هذا .

على ان مقبولة عمر بن حنظلة ضعيفة السند على ما بيناه في التكلم على اعتبار الاعلمية فلاحظ .

« منها » : روايتا على بن سويد واحمد بن حاتم بن ما هويه فقد ورد في أولها : كتب إلى أبو الحسن - ع - وهو في السجن : لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك إن تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين . . . (١٥) وفي ثانيتهما جواباً عما كتبه احمد بن حاتم وأخوه إلى أبي الحسن الثالث - ع - فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فانها كما فو كما إن شاء الله . . . (٢٥) وذلك للنهي في الرواية الاولى عن الرجوع إلى غير الشيعة ، والامر في الثانية بالاعتماد على المسن في حبههم وكثير القدم في أمرهم - ع - .

ويدفعه : أن الروايتين ضعيفتا السند فان في سند اولها محمد بن اسماعيل الرازي ، وعلي بن حبيب المدائني وكلاهما لم يوثق في الرجال كما ان في سند الثانية جملة من الضعاف منهم احمد بن حاتم بن ما هويه .

مضافاً إلى ان الظاهر ان النهي في الرواية الاولى عن الاخذ من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق والاطمئنان بهم لأنهم خونة حيث خانوا الله ورسوله - ص - وخانوا اماناتهم كما في الرواية ، واين هذا مما هو محل الكلام ،

(١) و (٢) المرويتان في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

لأن البحث انما هو في جواز الرجوع إلى من كان واجداً لجميع الشرائط وتصدى لاستنباط الاحكام عن ادلتها على الترتيب المقرر عندنا ولم يكن فيه اي نقص غير انه لم يكن شيعياً ومعتقداً بالأئمة عليهم السلام .

واما الرواية الثانية فهي غير معمول بها قطعاً ، للجزم بأن من يرجع إليه في الاحكام الشرعية لا يشترط ان يكون شديد الحب لهم او يكون ممن له ثبات تام في امرهم - ع - فان غاية ما هناك ان يعتبر فيه الأيمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذ لا ابد من حملها على بيان افضل الافراد - على تقدير تماميتها بحسب السند - ويؤكد ما ذكرناه ان اخذ معالم الدين كما انه قد يتحقق بالرجوع الى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواة الحديث ومن الظاهر ان حجية الرواية لا تتوقف على الايمان في رواتها ، لما قررناه في محله من حجية خبر الثقة ولو كان غير الاثنى عشرى من سائر الفرق إذاً فليكن الاخذ بالرجوع الى فتوى الفقيه ايضاً كذلك .

على اننا لو سلمنا جميع ذلك وبنينا على شرطية الايمان والاسلام في حجية الفتوى بحسب الحدوث فلاملزمة بينها وبين اعتبارها في حجيتها بقاء ، ايضاً بحيث لو اخذ العامى فتوى المجتهد حل استقامته وايمانه ثم انحرف عن الحق لم يجز له ان يبقى على تقليده لسقوط فتواه عن الاعتبار ، فانه يحتاج إلى دليل آخر غير ما دل على اعتبارها في الحدوث .

فالمتمحصل إلى هنا انه لم يدلنا دليل لفظي معتبر على شرطية الايمان في المقلد . بل مقتضى اطلاق الأدلة والسيرة العقلانية عدم الاعتبار لان حجية الفتوى في الادلة اللفظية غير مقيدة بالايمان ولا بالاسلام كما ان السيرة جارئة على الرجوع الى العالم مطلقاً سواء اكان واجداً للايمان والاسلام ام لم يكن وهذا يتراءى من سيرتهم بوضوح لانهم يراجعون الاطباء والمهندسين او غيرهم من اهل

والعدالة (١) .

الخبرة والاطلاع ولو مع العلم بكفرهم ، ومع هذا كله لا ينبغي التردد في اعتبار الايمان في المقلد حدوثاً وبقاء كما يأتي وجهه عن قريب فانظره .

٤ - العدالة

(١) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ والايمان لا يكاد يستفاد من شيء من السيرة والاداة اللفظية المتقدمتين ، وذلك لان مقتضى اطلاق الآية والاختبار عدم الفرق في حجية انذار الفقيه او قول العالم او رأى العارف بالاحكام بين عدالته وفسقه ، كما ان السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما اذا كان العالم عادلاً بوجه .

نعم مقتضى السيرة وغيرها من الأدلة القائمة على حجية الخبر الواحد اشتراط الوثاقة في المقلد وذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رايه ونظره ، ولا يشترط فيه زائداً على الوثوق شي .

نعم قد يستدل على اعتبار العدالة بالاجماع . وفيه أنه ليس من الاجماع التعبدى في شي ، ولا يمكن أن يستكشف به قول الامام - ع - لاحتمال استنادهم في ذلك إلى امر آخر كما ستعرف .

وقد يستدل عليه برواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - حيث ورد فيها : فاماً من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه . . . (*١) .

ويدفعه « أولاً » : أن الرواية ضعيفة السند لان التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان في طريقه جملة من الجاهيل

(*١) المروية في ب ١٠ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

كمحمد بن القاسم الاسترابادي ، ويوسف بن محمد بن زياد ، وعلي بن محمد بن سيارفليلا حظ . هذا اذا اريد بالتفسير المنسوب إلى العسكري - ع - هو الذي ذكره الصدوق « قده » باسناده عن محمد بن القاسم الاسترابادي ، والظاهر أنه مجلد واحد كما لا يخفى على من لاحظ التفسير الموجود بأيدينا اليوم .

وأما لو اريد به هو الذي ذكره محمد بن علي بن شهر آشوب على ما نقله في المستدرک فالسند اليه صحيح لانه ذكر : الحسن بن خالد البرقي اخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من املاء الامام - ع - والحسن بن خالد ممن وثقه التجاشي وللمشايخ اليه طرق صحيحة .

إلا أن الظاهر أنه غير التفسير الذي ذكره الصدوق باسناده عن محمد بن القاسم الاسترابادي ، لانه نقل أن التفسير الذي عد من كتب البرقي مائة وعشرون مجلداً ، وهذا لم يصل الينا ابداً وانما الموجود بأيدينا مجلد واحد يتطابق لما نقله الصدوق « قده » .

و « ثانياً » : إن الرواية انما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا وعوام اليهود في تقليد علمائهم ، نظراً إلى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح ، وأكل الحرام والرشاء ، وتغيير الاحكام ، والتفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله ، ومعهدا قلدوا علمائهم واتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عز من قائل : فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله حيث فسر في نفس الرواية بقوم من اليهود .

ثم بين - ع - أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة ، والتكالب على الدنيا وحرمانها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فأمّا من كان من الفقهاء صائناً

لنفسه حافظاً لدينه . . الى أن قال وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم وحاصل كلامه - ع - لو صححت الرواية أن التقليد إنما يجوز ممن هو مورد الوثوق ومأمون عن خيائه والكذب والاعتقاد على قوله واتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء وذلك كما إذا لم يعلموا منه الكذب الصراح ، واكل الحرام . . وهذا كما ترى لادلالة له على اعتبار العدالة في المقلد ، لأن الوثاقة كافية في صحة الاعتقاد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع إليه صحيحاً عند العقلاء ، وعلى الجملة ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد .

على أنا لو سلمنا دلالة الرواية على اعتبار العدالة في المفتى بحسب الحدوث فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاء ، كما إذا قلده حال عدالته ثم طرء عليه الفسق والانحراف ، هذا .

إلا أن مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل والايمان والعدالة في المقلد بحسب الحدوث والبقاء . والوجه في ذلك أن المرتكز في أذهان المشرعة الواصل ذلك إليهم يبدأ ببدعهم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له ، أو لا ايمان أو لا عدالة له . بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار ، لان المرجعية في التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة المراجعين إليه . وهل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص في المقاهى والاسواق أو يضرب بالطنبور في الجامع والمعاهد ويرتكب ما يرتكبه من الافعال المنكرة والقبايح . أو من لا يتدين بدين الائمة الكرام ويذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه ؟ !!

فان المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بامامة من هو كذلك في الجماعة ، حيث اشترط في امام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامه العظمى التي هي من اعظم المناصب بعد الولاية . إذأ احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل

والرجولية (١) .

أو غير العادل مقطوع العدم ، فالعقل ، والايان ، والعدالة معتبر في المقلد حدوثاً ، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه في اعتبارها حدوثاً .
ولعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشرعى هو المراد مما وقع في كلام شيخنا الانصارى « قده » من الاجماع على اعتبار الايمان والعقل والعدالة في المقلد ، إذلا نحتمل قيام اجماع تعبدى بينهم على اشراط تلك الأمور .

٥ - السهوية

(١) استدلو على عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد بحسنة (١*) ابى

(١*) ان أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشي ، وضعفه الشيخ ولكنه وثقه في موضع آخر ، على ما نقله العلامة (قده) وقد وقع في اسانيد كامل الزيارات ايضاً . وتضعيف الشيخ (قده) غير مضر بوثاقته ، لان تضعيفه هذا ان كان مقارناً لتوثيقه - زماناً - كما لو فرضنا انه وثقه وضعفه في وقت واحد فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية شيئاً من تضعيفه وتوثيقه لتعارضهما ، ودليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين . اذ يبقى توثيق النجاشي وابن قولويه في كامل الزيارات سليماً عن المعارض واذا فرضنا أن تضعيفه كان صادراً قبل توثيقه ايضاً لم يكن مورداً للاعتبار ، لان توثيقه بعد التضعيف عدول عن تضعيفه السابق لاحالة لعدم احتمال ان الرجل عند الشيخ (قده) ثقة وضعيف ، لوضوح أن الثابت عنده احدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضعيفه . كما أن تضعيفه لو كان صادراً بعد توثيقه لكان ذلك عدولاً عن توثيقه السابق ومعارضاً لتوثيق النجاشي وغيره .

وحيث لم يعلم تاريخها وأن المتأخر ايها اندرج ذلك في الشبهات المصدقية للتضعيف ، لعدم ثبوت تضعيف الشيخ وعدوله عن توثيقه ، كما لم يثبت عدوله -

خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق - ع -
اياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم... (٣٥)
لدالتها على اعتبار الرجولية في باب القضاء ، ومن المعلوم أن منصب الافتاء لو لم
يكن بارقي من القضاء فلا أقل من أنها متساويان ، إذ القضاء ايضاً حكم وإن كان
شخصياً وبين اثنين أو جماعة فعلاً للتخاصم ، والفتوى حكم كلي يبتلى به عامة المسلمين
فاذا كانت الرجولية معتبرة في باب القضاء كانت معتبرة في باب الافتاء بالاولوية
ويرد على هذا الوجه أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع انما
هو من جهة التقابل باهل الجور وحكامهم حيث منع - ع - عن التحاكم إليهم ،
والغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية ، ولانستعهد قضاة النساء ولو في مورد
واحد فاخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد وحصر القضاة
بالرجال ، فلا دلالة للحسنة على أن الرجولية معتبرة في باب القضاء فضلاً عن الدلالة
عليها في الافتاء لو سلمنا أن القضاء والفتوى من باب واحد . على أنه لم يقم
أى دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل منها ما اعتبر في الآخر بوجه .

- عن تضعيفه فلا يعتمد معه على شي من قولي الشيخ فيرجع الى توثيق النجاشي
وغيره من دون معارض في البين .

ثم ان في طريق الصدوق الى احمد بن عائد الراوى عن ابى خديجة حسن بن
علي الوشاء وهو ممن وقع في اسانيد كامل الزيارات ومقتضى ما بنى عليه سيدنا الاستاذ
- ادام الله اظلاله - من أن الرجال الواقعيين في اسانيد موثقون بتوثيق ابن قولويه
هو الحكم بصحة الرواية وتوصيفها وانما عبرنا عنها بالحسنة نظرآلى عدم توثيق حسن بن
علي الوشاء في كتب الرجال وانما ذكروا أنه خير ومن وجوه هذه الطائفة فلاتذهل .

والحرية - على قول - (١)

وايضاً استداوا عليه بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (*١) حيث ورد فيها :
ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا.
وقد ظهر الجواب عنها بما بيناه في الحسنة المتقدمة مضافاً إلى انها ضعيفة
السند كما مر ، على أن قوله - ع - من كان . مطلق ولا اختصاص له بالرجال إذ لم
يقم دليل على أن الرجولية معتبرة في المقلد . بل مقتضى الاطلاقات والسيرة العقلائية
عدم الفرق بين الاناث والرجال هذا .

والصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية ، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه وذلك
لانا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب
والتستر ، وتصدى الامور البيتية . دون التدخل فيما ينافي تلك الامور . ومن الظاهر
أن التصدى للافتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال
لانها مقتضى الرئاسة للمسلمين ، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك
ابدأ ، كيف ولم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فإظنك بكونها قائمة بامورهم
ومديرية لشئون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين .

وبهذا الامر المرتكز القطعي في اذهان المتشرعة يقيد الاطلاق ، ويردع عن
السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امرأة ،

٦ - الحرية

(١) لا يمكننا المساعدة على هذا الاشرط سواء استندنا في مسألة جواز التقليد
إلى السيرة العقلائية أم إلى الادلة اللفظية ، أما إذا استندنا إلى السيرة فلاجل أن العقلاء
يراجعون فيما يجهلون به الى العالم به ، ولا يفرقون في ذلك بين العبيد والاحرار وهذا

و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزى (١)

أمر غير قابل للتردد فيه ، لانه المشاهد من سيرتهم بوضوح .

وأما إذا اعتمدنا على الأدلة اللفظية فلأن قوله عز من قائل : فلولا نفر... (١٠) يدلنا على وجوب التحذر عند انذار الفقيه ولم يقيد ذلك بما اذا كان المنذر حراً . وكذا الحال في غيرها من الادلة اللفظية ، ومقتضى اطلاقها عدم اعتبار الحرية في المقلد .

ولا يأتي في المقام ما اشرنا إليه في شرطية العدالة ويأتي تفصيله عند التكلم على طهارة المولد من أن المرتكز في أذهان المتشعبة أن من كان به منقصة دينية او دنوية مسقطه له عن الوفاق والانظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية والافتاء ، لانه من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ، ولا يرضى الشارع أن يتصدى لها من له منقصة كما مر . وذلك لان العبودية ليست منقصة بوجه ، فان العبد قد يكون ارقى مرتبة من غيره . بل قد يكون ولياً من أولياء الله سبحانه كما كان بغض العبيد كذلك . وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان . فاذا لم تكن العبودية منافية لشئ من مراتبي الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الافتاء الذى هو دونها كما لا يخفى ؟

٧ - الاجتهاد المطلق

(١) قد قدمنا الكلام في ذلك عند التكلم على الاجتهاد ، وذكرنا أن المتجزى ليس له أن يرجع إلى الغير في اعمال نفسه ، لانه عالم فيما استنبطه ورجوعه الى غيره من رجوع العالم الى العالم ، لا من رجوع الجاهل إليه ، ولا مسوغ للتقليد في مثله وكيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه واشتباهه ، لان مرجعه إلى أنه مع علمه ببطلان صلاته - مثلاً - يجب أن يبني على صحتها لرجوعه الى فتوى

من يراها صحيحة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به . هذا بحسب السيرة .
وأما الأدلة اللفظية فقد سبقنا هناك أن أدلة جواز التقليد واتباع فتوى الغير
مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحججة على الحكم الشرعي فما ظنك بالمتجزى الذي
قد حصلها بالفعل في مورد او موردين او اكثر .

وأما جواز الرجوع اليه فقد منع عنه الماتن بقوله : وكونه مجتهداً مطلقاً فلا
يجوز تقليد المتجزى . وما أفاده « قده » بناء على الاستدلال على وجوب التقليد
بدليل الانسداد هو الصحيح ، وذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق وانسدادها
على العامى المقلد يقتضى وجوب رجوعه إلى عالم ما ، إذا النتيجة جزئية ، والمقدار
المتيقن منها هو الرجوع الى المجتهد المطلق دون المتجزى كما أفاده .

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب
والسنة ، لأن قوله عز من قال : فلولا نفر . . . دل على أن الحذر انما يجب عند
انذار المنذر الفقيه ، ولا دلالة لها بوجه على وجوبه عند انذار كل منذر وإن لم
يصدق أنه فقيه . كما أن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين دللتنا على
الرجوع الى يونس بن عبد الرحمان وامثاله من اكابر الفقهاء والرواة ، ولم تدلنا
على جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أو مسألتين ، ولم يكن من أضراب هؤلاء
الاكابر من الرواة .

نعم مقتضى السيرة العقلائية عدم الفرق في رجوع الجاهل الى العالم بين أن
يكون مجتهداً مطلقاً او متجزئاً ، لوضوح أن جاهلهم بشئ يرجع الى العالم به وان
لم يكن له معرفة بغيره من الامور ، فتراهم يراجعون الطيب الاخصائي بالعيون
- مثلاً - وان لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات ، وكذلك من له معرفة ببعض
المسائل دون بعض وان كان قليلاً .

بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزى على قول المجتهد المطلق عند المعارضة ،

كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق لممارسته ودقته في العلوم العقلية وكونه اقوى استنباطاً منه فيما يرجع الى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب وبحثي الضد والترتب وغيرها ، وان لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة الى مباحث الالفاظ كغيرها .

وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق والمتجزى بوجه ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام وإن كانت قليلة غير مصححة لاطلاق الفقيه عليه وهذا لعله مما لا كلام فيه .

وانما الكلام في أن السيرة هل ردع عنها في الشريعة المقدسة أو لا رادع عنها بوجه . وما يمكن أن يكون رادعاً عنها انما هو الكتاب والسنة ، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعية ابداً .

أما الكتاب فقوله عز من قائل: فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون (١٥) وإن كان صالحاً للرادعية وذلك لأن ظاهر الامر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعييني وأن الواجب على غير العالم أن يسئل اهل الذكر متعينا ، لانه واجب تخير بان يكون غير العالم مأموراً بالسؤال من اهل الذكر او غيرهم تخيراً بينهما ، ومن الواضح أن اهل الذكر غير صادق على من علم مسألة او مسألتين . إذآ الآية المباركة قد اوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعيناً وهذا ينافي جواز الرجوع الى المتجزى لان مرجعه الى التخيير بينهما وقد فرضنا أن الآية دلت على تعين الرجوع الى المجتهد المطلق .

إلا أنا قد اسبقنا في محله أن الآية المباركة لادلالة لها على وجوب التقليد وان السؤال مقدمة للعمل بقول اهل الذكر تعبداً . وبيئنا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم ومعنى الآية : فاستلوا لكي تعلموا . فان سياقها يقتضى أن

يكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود ، وأن الله سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم .

ومن هنا ورد في اية اخرى: فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر (١*) اى إذا لم يكن لكم علم بالبراهين والكتب فاسئلوا علماء اليهود . ولايحتمل أن يكون السؤال عنهم لاجل التعبد بقولهم ، إذ لاحجية لا قواهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم .

نعم ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة - ع - إلا أنه كما بيناه سابقاً لاينافى تفسيره بعلماء اليهود ، لانهم - ع - ايضاً من مصاديق أهل الذكر فراجع .

هذا على أن الآية المباركة انما وردت الزاماً لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي - ص - ومن البين أنه لامعنى للتعبد في أمر النبوة وغيرها مما يرجع إلى الاصول فان المطلوب فيها هو الاذعان والاعتقاد ولا يكفي فيها التعبد بوجه وأما آية النفر فدلالتها على وجوب التقليد وإن كانت ظاهرة كما مر ، إلا أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على انذار الفقيه، ولا يترتب على انذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه ومعه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية .

وأما الروايات فهسي ايضاً كذلك ، حتى اذا فرضنا أن الرواة المذكورين فيها من اجلاء الفقهاء وكبرائهم ، إلا أنها غير ظاهرة في الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم من العلماء . نعم هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار .

« لإحداهما » : رواية الاحتجاج المروية عن العسكري - ع - وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه . . . (٢*) لان ظاهرها حصر المقلد في الفقهاء

(١*) النحل ١٦ : ٤٣ .

(٢*) المتقدمة في ص ٢٢١ .

المتصفين بالاوصاف الواردة في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه . إلا أنها كما قدمنا ضعيفة سنداً .

على ان دلالتها على الحصر ايضاً مورد المناقشة ، لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيهاً ، وإنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود وعلماؤنا وعوامهم وعوامنا ، حيث قيل له - ع - إذا كان هولاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه بتقليدهم والقبول من علمائهم بقوله عز من قائل : فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم . . . فقال - ع - بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة وبين أن الفرق بينهما في أن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح . . . والتفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده ومع هذا اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه وبين أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فن قلد مثل هولاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بتقليدهم لفسقة علمائهم وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه . . . فلعوام أن يقلدوه (١) . فالرواية بصدد بيان الفارق بين الفاسق والعاقل ، وليست بصدد بيان ان الفقهاء معتبرة في المقلد .

و « ثانيتهما » : مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (٢) حيث ورد فيها : ينظر ان كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً . حيث دلت على أن القاضي يعتبر أن يكون عارفاً باحكامهم وناظراً في حلالهم وحرامهم ومن الظاهر أن من عرف مسألة او مسألتين لا يصدق عليه العارف باحكامهم لان ظاهره العموم والرواية ظاهرة في حصر القضاة بمن عرف احكامهم

(١٥) في ص ٢٢١ .

(٢٥) في ص ٢١٨ .

وبما أن منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء والنتيجة عدم جواز المراجعة إلى المجتهد المتجزى لعدم كونه عارفاً بأحكامهم ويرد على الاستدلال بالمقبولة امور :

« الأول » : أن الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق عمر بن حنظلة . وما ورد في توثيقه ايضاً ضعيف فلاحظ .

« الثاني » : أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بان الامور المعبرة في باب القضاء معتبرة في باب الفتوى ايضاً لاتحادهما . ولا علم لنا بذلك لان القضاة وترتبط بابواب كثيرة من الفقه فيمكن أن يعتبر في المتصدى لها العلم بجملة وافية من احكامهم وأين هذا من محل الكلام ، لوضوح أن العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية .

« الثالث » : أنها معارضة في نفس موردها بحسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال المتقدمة (١) قال : أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى اهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه . لدلالاتها على ان العلم ببعض احكامهم وقضاياهم كاف في باب القضاء ، وهذا متحقق في المتجزى كالمجتهد المطلق . وهي معارضة للمقبولة .

وقد يقال : - كما قيل - إن الظاهر من كلمة « من » وإن كان هو التبويض بل لا يصح ان تكون بيانية في الرواية ، لان المتعين حينئذ ان يقال : اشياء من قضايانا . للزوم التطابق بين المبين والبيان ، إلا ان مدخولها وهو قضايانا بمعنى احكامهم وعلومهم بما انه امر كثير بل امور غير متناهية بالاضافة إلى البشر ، فلا مناص من ان يكون الشيء من تلك الامور ايضاً كثيراً في نفسه ، وإن كان

قليلاً بالاضافة إلى احكامهم ، ومن هنا لا يصح أن يقال : القطرة شيء من البحر أو أن من ملك فلساً واحداً أن عنده شيئاً من المال .

والمعروف عن صاحب الجواهر « قده » أنه قيل له - عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه - : عنده شيء من علم جعفر - ع - مع أنه « قده » من اكابر الفقهاء واعلامهم إذاً الحسنة والمقبولة متطابقتان في الدلالة على أن القاضي لا بد أن يكون عارفاً بجملة معتد بها من الاحكام ، وهذا غير متحقق في المجتهد المتجزى الذي استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما .

ويرد عليه : أن الشيء من الامر الكثير وإن كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه إلا أن الوارد في الرواية على طريق الكليني (*١) والصدوق (*٢) قدس سرهما « من قضائنا » ، وعلى طريق الشيخ في التهذيب (*٣) « من قضايانا » فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي والفقيه اعني « من قضائنا » ومعه لا دلالة للرواية على ارادة معرفة الكثير من احكامهم .

فان القضاء بمعنى الحكم في مقام الترافع . وأحكامهم الواصلة اليها في الترافع والخصومات ليست بكثيرة في نفسها ليقال إن الشيء من الكثير ايضاً كثير في نفسه بل هي احكام قليلة ، إذاً تدلنا الرواية على أن معرفة حكم او حكيم في موارد الترافع ايضاً تكفي في صحة القضاء ، لانه ايضاً شيء من احكامهم .

على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لو قوع معلى بن محمد في سندها وهو ضعيف وكذا على طريق الكليني « قده » نعم هي على طريق الصدوق حسنة لانه رواها باسناده عن احمد بن عائد عن أبي خديجة . وفي طريقه الى ابن عائد

(١*) الكافي ج ٧ ص ٤١٢ ،

(٢*) الفقيه ج ٣ ص ٢ .

(٣*) التهذيب ج ٦ ص ٢١٩ .

الحسن بن علي الرشاء وهو ممدوح وقد عرفت أنها مشتملة على « قضائنا » فلم يثبت اشتمال الرواية على « قضايانا » في نفسه . ولا شبهة في أن « شيئاً من قضائنا » يصدق على القليل ايضاً كما تقدم هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد والحسن ابن علي الوشاء في اسانيد كامل الزيارات والا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ والكليني ايضاً صحيح كما ان الرواية صحيحة لا انها حسنة كما مر .
فالحسنة معارضة للمقبولة ، وهي غير معتبرة في موردها فضلاً عن أن تدل على عدم جواز الرجوع الى المتجزى في الاجتهاد ، اذ السيرة العقلائية ثابتة ولم يرد ردع عنها في الشريعة المقدسة .

فان ثم هناك اجماع على عدم جواز الرجوع الى المتجزى فهو وإلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الاحكام وان كان قليلاً غاية هذا .
على أنا لو سلمنا دلالة الكتاب والسنة على عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف بالفقاهة ايضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً ، وذلك لان النسبة بين المجتهد المطلق وعنوان الفقيه ، وكذا بينه وبين المتجزى عموم من وجه ، فان عنوان الفقيه انما يصدق باستنباط جملة معتداً بها من الاحكام ، ومعه قد يجوز التقليد من المجتهد المتجزى ، كما أنه قد لا يجوز التقليد من المجتهد المطلق ، فان المجتهد إذا استنبط جملة معتداً بها من الاحكام ، ولم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه وملكته فهو متجز لا محالة ، إذ ليست له ملكة استنباط الاحكام على اطلاقها ، إلا أنه ممن يجوز تقليده لصدق عنوان الفقيه عليه ، لما فرضناه من انه استنبط جملة معتداً بها من الاحكام ، وهي موجبة لصدق الفقيه عليه ، ومقتضى الكتاب والسنة جواز تقليد الفقيه كما مر .

وإذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الاحكام على اطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلا أنه لم يتصد للاستنباط ولا في مورد واحد فلا

والحياة (١) فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز البقاء كما مر وأن يكون اعلم (٢) فلا يجوز - على الاحوط - تقليد المفضول مع التمكن من الافضل ، وأن لا يكون متولداً من الزنا (٣) وأن لا يكون

شبهة في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الابواب والموارد ، ومع ذلك لا مسوغ للرجوع إليه ، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالاحكام الشرعية بالفعل وعلى الجملة اذا كان المدار في جواز التقليد وعدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزى ، وقد لا يصدق على المجتهد المطلق ، ومعه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع الى المتجزى مطلقاً .

٨ - الحياة

(١) كما تقدم في المسألة التاسعة ، فلاحظ .

٩ - العلم

(٢) على ما اسلفنا تفصيله في المسألة الثانية والعشرة فليراجع .

١٠ - انه لا يكون متولداً من الزنا

(٣) وهذا لا للأجماع المدعى في المقام ، لانه على تقدير ثبوته ليس من الاجماع التعبدى ، ولا لدوران الامر بين التعيين والتخير في الحجية ، لأن المتولد من الزنا كغيره مشمول للدلالة اللفظية ، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بينها كما لا يخفى . وكذلك الحال بالنسبة الى السيرة العقلائية ، لعدم اشراطهم طهارة المولد فيمن يرجع إليه الجاهل .

بل لان كون المجتهد متولداً من الزنا منقصة ، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى

مقبلاً على الدنيا (١) وطالبا لها مكباً عليها مجدداً في تحصيلها في الخبر: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه .

بزعامة من له منقصة بوجه كيف ولم يرض بامامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديده للزعامة الكبرى للمسلمين ، لان منصب الفتوى من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية وان لم يكن المتولد من الزنا مقصراً في ذاته ، كما إذا كان عادلاً بل في غاية التقى والورع ، إلا أن نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه عن التصدي للزعامة العظمى كما عرفت .

وبذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصة وشيئاً وبين الموت الذي قلنا بعدم كونه موجباً لسقوط فتوى الميت عن الحجية في بعض الصور وذلك لان الموت لا يعد نقصاً بوجه لانه كمال وترقي للنفس وانتقال من النشأة الزائلة إلى النشأة الآخرة ، ولذا اتصف به الانبياء والاصياء . ومن هنا قلنا بجواز تقليد الميت اذا اخذ منه الفتوى حال حياته ثم طرئه الموت .

١١ - أنه لا يكفره مضاه على الدنيا

(١) الظاهر أنه « قده » يريد بذلك اعتبار أمر آخر زائداً على شرطية العدالة لأن اشتراط تلك الامور لو كان راجعاً إلى شرطية العدالة لم يكن وجه لتكرارها وكان ذكرها مستدر كالأحالة وقد استند في ذلك على رواية الاحتجاج المتقدمة (١٠) ويدفعه : ما تقدم من أن الرواية ضعيفة السند مضافاً إلى أنها قاصرة الدلالة على المدعى فإنه لا مساغ للاخذ بظواهرها واطلاقها ، حيث أن لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب امراً مباحاً شرعياً لهواه ، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه

لأنه لم يخالف هواه في المباح ، وعليه لا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات ومن المتصنف بذلك غير المعصومين - ع - ؟ فإنه امر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم ، او لو وجد فهو في غاية الشذوذ ، ومن ذلك ما قد ينسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته ، وإنما كان يأتي به مقدمة لامر واجب أو مستحب ، إلا أنه ملحق بالمعدوم لتدبرته وعلى الجملة إن اريد بالرواية ظاهرها واطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر .

وان اريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة اخرى عن العدالة وليس امراً زائداً عليها ، وقد ورد أن ورع الناس من يتورع عن محارم الله (١٥) ومع التأمل في الرواية يظهر أن المتعين هو الأخير فلا يشترط في المقلد زائداً على العدالة شئ آخر .

نعم لا بد أن تكون العدالة في المرجع واقعية ويلزم أن يكون مستقيماً في جادة الشرع مع المحافظة التامة والمراقبة عليه مراقبة شديدة ، لأنه مخاطرة عظيمة ، ومزلة الاقدام ومن الله سبحانه الاعتصام .

تفسيرات

التنبيه الاول :

أن الشرائط المعتمدة في المرجع للتقليد من الاجتهاد والاعلمية والايان وغيرها

(١٥) فضل بن عياض عن ابي عبد الله - ع - قال : قلت له : من الورع من الناس ؟ قال : الذي يتورع عن محارم الله ... وفي مرفوعة ابي شعيب عن ابي عبد الله - ع - قال : اورع الناس من وقف عند الشبهة ... المرويتان في ب ١٢ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

هل تعتبر في حجية فتاواه حدوثاً فحسب ولا تعتبر فيها بحسب البقاء فلو تبدلت - بعد تحققها - إلى ما يصادها أو يناقضها لم يكن مانع من البقاء على تقليده كما هو الحال في شرطية الحياة لأنها إنما تعتبر في المجتهد حدوثاً ، ومن هنا لو مات جاز بل وجب البقاء على تقليده في بعض الصور أو أنها معتبرة حدوثاً وبقاءً بحيث لو تبدل علمه بالجهل ، أو عدالته بالفسق وهكذا لم يجز البقاء على تقليده ؟ .

والوجه في هذا التردد اننا نحتمل أن تكون الفتوى كالرواية فكما أن الراوي إذا كان عادلاً أو مورداً للوثوق حين روايته كفى ذلك في حجية رواياته ولا يضرها صيرورته فاسقاً أو مرتداً بعد ذلك نحتمل أن تكون حجية الفتوى أيضاً كذلك وقد سبق أن تكلمنا على ذلك في بعض الشروط ولم نتكلم عليه في بعضها الآخر . وتفصيل الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :

« الأولى » : فيما يقتضيه الاصل العملي في المسألة ، وأنه هل يقتضى اعتبار الشروط المذكورة بحسب الحدوث والبقاء أو يقتضى اعتبارها حدوثاً فقط ؟
« الثانية » : فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية في نفسها .
« الثالثة » : فيما تقتضيه الأدلة بلحاظ القرينة الخارجية .

(أما الجهة الأولى) : فقد يقال : ان مقتضى استصحاب الحجية الثابتة لفتوى المجتهد بحسب الحدوث جواز البقاء على تقليده بعد تبدل الشرائط المذكورة إلى ما يصادها أو يناقضها ، للقطع بحجيتها حال استجماعه الشرائط ، فإذا ارتفعت وزالت وشككنا في بقائها على حجيتها وعدمه استصحبنا بقائها على حجيتها .
وفيه : أن هذا الاستصحاب وإن كان جارياً في نفسه لتأمية اركانه لما تقدم من أننا نحتمل أن تكون الشرائط المذكورة مما يكتفي حدوثه في اتصاف الفتوى بالحجية بقاء كما هو الحال في شرطية الحياة ، فلنا في المقام يقين بالحجية سابقاً ونشك فيها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط وارتفاعها وهذا يقتضي

عدم اعتبار الشروط بقاءً .

إلا أنا لا نلتزم بجرى ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . ومعها لا مناص من الحكم باعتبار الشروط بحسب الحدوث والبقاء وذلك للشك في حجية الفتوى بعد زوال الشروط ، والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها ، اذ مع الشك فيها يقطع بعدم كون الفتوى معذرة ولا منجزة اتقوم الحجية بالوصول ، ومع عدم وصولها نقطع بعدمها .

(أما الجهة الثانية) : فالانصاف أن الادلة الاجتهادية المستدل بها على حجية فتوى الفقيه غير قاصرة الشمول لصورة زوال الشروط وارتفاعها وذلك لاطلاقها كما تقدم في شرطية الحياة . فان مقتضى اطلاق قوله عز من قائل : فلولا نفر ... أن انذار الفقيه - بعد استجاءه الشروط - يتصف بالحجية سواء أكان باقياً على تلك الشروط بعد الانذار أم لم يكن ، وكذا غيره من الادلة اللفظية فلاحظ .

وأما السيرة العقلانية فهي أيضاً كذلك لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم سواء في ذلك أن يكون العالم باقياً على علمه وخبره ويته بعد الرجوع ام لم يكن - مثلاً - إذا راجعوا الطبيب واخذوا منه العلاج والدواء وقد جن بعد ذلك لم يترددوا في جواز العمل على طبق معالجته ، ومعها لا بد من الحكم بان الشروط انما تعتبر حدوثاً ولا تعتبر بحسب البقاء . نعم ادعى شيخنا الانصاري «قده» الاجماع على أن الشروط المذكورة كما أنها معتبرة بحسب الحدوث كذلك تعتبر في حجية الفتوى بقاءً .

وفيه : انه اجماع منقول لا ينبغي الاعتماد عليه ، ولا سيما مع ذهاب جمع الى عدم اعتبارها بحسب البقاء ، لوضوح أن مع مخالفة الجماعة لا يبقى أي مجال لدعوى الاجماع على الشرطية بقاءً .

(أما الجهة الثالثة) : فالذي ينبغي أن يقال : ان الشروط المذكورة معتبرة في المقلد حدوثاً وبقاءً وذلك لانه مقتضى ما ارتكز في أذهان المتشرعة حسبها

استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدى للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية او دنيوية يعاب بها عليه وتسقطه عن انظار العقلاء المراجعين لايه فلايحتمل ان يترضى بكونه جاهلًا او منحرفًا عن الشريعة التي يدعوا الناس إلى سلوكها ، فضلاً عن أن يكون راضياً بكونه مجنوناً ، او كافراً او غير ذلك من الاوصاف الرذيلة .

فلا وجه لمقايسة هذه الشرائط لشرطية الحياة ، لان ضدها أعنى الموت ليس بمنقصة دينية ولا دنيوية ، وانما هو كمال للنفس وتجرد من هذه النشأة وانتقال إلى نشأة اخرى أرقى من تلك النشأة بكثير ، ومن هنا اتصف به الانبياء والاصياء . وأين هذا من انقلاب العالم جاهلًا او صيرورة العادل فاسقاً او مرتدًا ، لان ذلك منقصة غير لائقة بالزعامة الدينية الكبرى كما مر . إذآ فالادلة الدالة على اعتبار تلك الشرائط حدوداً هي الادلة - بنفسها - على اعتبارها بقاءً .

النتيجه الثاني

أن المجتهد قد يستنبط الاحكام الشرعية عن المدارك المتعارفة المتداولة بين المجتهدين أعنى الكتاب والسنة . ويدخل فيها الاجماع لرجوعه إليها إذ لا يعتمد عليه إلا إذا استكشفتنا به رأى المعصوم - ع - وكذلك العقل ايضاً في بعض الموارد ولا اشكال حينئذ في جواز تقليده اذا استجمع بقية الشروط . وقد يتصدى لتحصيلها بالطرق غير المتعارفة كالعلوم الغربية من الجفر والرمل أو الاستخارة والقرعة وغيرها مما لم يقم دليل على حججته في الشريعة المقدسة . ولا ينبغي التامل في عدم جواز تقليده .

وذلك أما بحسب الادلة اللفظية فلانه لا يصدق عليه الفقيه ، ولا يقال انه فقيه في الدين ، أو ناظر في حلالهم وحرامهم ، وعارف باحكامهم .

كما أن العقلاء ليست لهم سيرة في الرجوع إلى مثله وهذا لعله مما لا اشكال فيه وإنما الكلام فيما إذا استنبطها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفة والغريبة ، كما إذا بنى على انسداد باب العلم والعلمي ووجوب العمل بالظن على الكشف - أي أن العقل يستكشف حينئذ أن الشارع قد اعتبر الظن حجة وطريقاً إلى احكامه - أو على الحكومة - بكلامعنيها أعني استقلال العقل بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح ، أو تنزله من لزوم الامثال الجزمي الى كفاية الامثال الاحتمالي - فهل يسوغ تقليده في تلك الصورة أولاً ؟

قد يقال : كما عن صاحب الكفاية « قده » بعدم الجواز ، وذلك أماًعلى الحكومة فلاجل أن المجتهد - على هذا المسلك - جاهل بالاحكام وهو معترف بمجهله وهل يرجع الجاهل إلى جاهل مثله ؟ ومقدمات الانسداد إنما تم عند المجتهد ، لا العامي ، لأن من احدى مقدماته انحصار الطريق بالظن ، ولا ينحصر طريق الامثال للعامي به ، إذ له أن يرجع الى فتوى المجتهد الباني على الانفتاح .

وكذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد للممكن العامي من الاحتياط وان بلغ العسر والحرج ، فان العامي لا قدرة له على ابطال الاحتياط المستلزم لها فلا ينحصر الطريق في حقه بالظن ، اللهم إلا أن يتمكن العامي من ابطال الاحتياط اذا كان مستلزماً للحرج ، وهذا دونه خراط القتاد ، أو يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام فان العقل يستقل معه بعدم الجواز ، وهذا بخلاف المجتهد ، إذ لا يجوز له أن يرجع الى الغير الذي يرى خطائه وجهله بالاحكام ، وهو متمكن من ابطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه . هذا كله على الحكومة .

وكذلك الامر على الكشف فان المجتهد وان كان يرى نفسه عالماً بالاحكام الشرعية إلا أن حججة الظن المستكشفة بمقدمات الانسداد إنما تختص بمن تمت عنده المقدمات ولا تتم إلا عند المجتهد دون العامي ، لما عرفت من أن الطريق في حقه غير

منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد الباني على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط والصحيح عدم الفرق في جواز التقليد بين المجتهد القائل بالانسداد والقائل بالانفتاح وذلك لأن القائل بالانسداد قد يكون اعلم من المجتهد الباني على الانفتاح وقد يكون القائل بالانفتاح اعلم من الباني على الانسداد :

أما الصورة الثانية : فلا ينبغي التردد في عدم جواز تقليد المجتهد الباني على الانسداد ، وهذا لأن القائل بالانسداد لا مسوغ لتقليده . بل لما مر من أن مقتضى السيرة العقلائية لزوم الاخذ بقول الاعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم فان المقام من هذا القبيل ، حيث أن الاعلم يدعى الانفتاح وحججه خبر الثقة ، وظواهر الكتاب والسنة حتى بالاضافة الى من لم يقصد افهامه . ويدعى غير الاعلم الانسداد ومع العلم بالمخالفة يتعين الرجوع الى قول الاعلم وهو يرى الانفتاح ، فلا يجوز تقليد غير الاعلم حينئذ حتى لو بني على الانفتاح .

وأما الصورة الاولى : اعني ما إذا كان الاعلم هو المجتهد القائل بالانسداد نظير المحقق القمي « قده » بالاضافة الى بعض معاصريه فلا ينبغي التأمل في وجوب تقليده وذلك لانه الاعلم على الفرض ، وعند العلم بالمخالفة يتعين الرجوع الى الاعلم و « دعوى » : أن مقدمات الانسداد انما تم عند المجتهد دون العامي « مندفعة » بانها كما تم عند المجتهد تم عند العامي المقلد ايضاً لاجل انحصار طريقه بالعمل بالظن إذ ليس له أن يقلد المجتهد الباني على الانفتاح ، لان المجتهد الاعلم يرى خطائه وجهله ومع ذهاب المجتهد الواجب تقليده ومتابعته الى خطأ القائل بالانفتاح وحكمه بجهله كيف يسوغ للمقلد الرجوع اليه .

فان المجتهد الاعلم وإن كان يعترف بجهله إلا انه يدعى جهل القائل بالانفتاح فانه اشد جهالة من الباني على الانسداد لانه بسيط لالتفاته الى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لانه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب ، كما أنه غير متمكن من

الاحتياط ، وذلك لان العامي وان لم يتمكن من ابطاله إلا أنه يرجع في جوازه وعدمه إلى الاعلم وهو يدعى عدم جوازه أو عدم وجوبه ، أو أنا نفرض العامي متمكناً من ابطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر والخرج إذاً ينحصر طريقته بالعمل بالظن .

ونتيجة ذلك انه لا فرق بين المجتهد القائل بالانفتاح والمجتهد الباني على الانسداد بناء على الحكومة فضلاً عن القول بالكشف .

التبيه الثالث

لا شبهة في جواز الرجوع إلى المجتهد فيما إذا علم بالاحكام الشرعية علماً وجدانياً ، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالاحكام الشرعية حقيقة ، والرجوع اليه من رجوع الجاهل إلى العالم والفقيه وكذلك الحال فيما إذا لم يكن عالماً بها بالوجدان إلا أنه استنبطها من الامارات المعتبرة شرعاً ، فانه ايضاً لا اشكال في الرجوع إليه بناء على ما هو الصحيح من أن اعتبار الحجج والامارات من باب الطريقتية والكاشفية ، وجعل ما ليس بعلم علماً بلافرق في ذلك بين الحجج التأسيسية والامضائية وان لم نعر - إلى الآن - على ما يكون حجة تأسيسية لانها امضائية باجمعا والشارع يتصرف فيها باضافة قيد أو حذفه . فأن المجتهد وقتئذٍ عالم بالاحكام الشرعية كما أنه فقيه وإن كان علمه بها علماً تعبدياً لا وجدانياً ، ولا فرق بين العلم الوجداني والتعدي بعد شمول الادلة القائمة على جواز التقيد لمن استنبط الاحكام من الامارات الشرعية لصدق أنه فقيه وعالم بالاحكام تعبدياً .

وأما بناء على ما نسب إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المائل على طبق مؤدي الامارات فايضاً لا كلام في جواز الرجوع اليه ، لان المجتهد - على هذا المسلك - عالم بالاحكام الظاهرية وان لم يكن عالماً بالحكم الواقعي ، ومن هنا قالوا

إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ، وبهذا دفعوا المناقشة المعروفة - في اخذ العلم
بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه - بان الاحكام الشرعية باكثرها ظنية .

نعم ذكرنا في محله أن جعل الحكم المائل في موارد الطرق والامارات مما
لا اساس له ، لما اشرنا اليه من أن الحجية امضائية ولا يعتبر العقلاء جعل الحكم
المائل في شيء من الحجج ، وإنما يعاملون معها معاملة العلم فحسب .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن الحجية في السند بمعنى جعل الحكم المائل
فلا مجال للالتزام به في حجية الدلالة لأنها تستند الى حجية الظهور ، ولا شبهة في
أنها عقلائية ، وقد عرفت أن العقلاء لا يعتبرون في الحجية جعل المائل بوجه ،
والاستنباط وإن كان يتوقف على كل من حجية السند والدلالة ، إلا أن الحجية
في الدلالة ليست بمعنى جعل المائل قطعاً ، فالقول بذلك لا يبتنى على دليل ، إلا
أنا لو قلنا بذلك جاز تقليد المجتهد لصدق انه فقيه وعالم بالاحكام كما عرفت ،
ولعل هذا مما لا اشكال فيه .

وأما الكلام فيما لو سلكتنا مسلك صاحب الكفاية « قده » وقلنا ان المجعول
في باب الحجج والامارات هو المعذرية أو المنجزية دون الطريقية ولا الحكم المائل
فان المجتهد حينئذ ليس بعالم بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية ، كما انه ليس بفقيه
ومعه كيف يسوغ تقليده وهل هذا الا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله ؟ !
واجاب عن ذلك صاحب الكفاية بان المجتهد وقتئذ وان لم يكن عالماً بالاحكام
الواقعية ولا الظاهرية ، إلا انه عالم بموارد قيام الدليل والحجة على الحكم الشرعي
ومتمكن من تشخيصها ، وبهذا الوجه يصح تقليده ويجوز الرجوع اليه هذا .

ولا يخفى أن الالتزام بما سلكته صاحب الكفاية « قده » من أن المجعول هو
التنجيز والتعذر وإن كان لا يمكن المساعدة عليه لما بيناه في محله من أن المجعول في
باب الامارات هو الكاشفية والطريقية دون المعذرية والمنجزية ، لأن قبح العقاب من

دون البيان ووجوب دفع الضرر المحتمل قاعدتان عقليتان وغير قابلتين للتخصيص بوجه .

فاذا قام الخبر الواحد - مثلاً - على وجوب شئ أو حرمة فلا مناص من أن نلتزم بتنجز الواقع واستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ، ولا يتم ذلك إلا بناء على حجية الخبر حتى ينقلب به موضوع عدم البيان إلى البيان ، ولا يقبح العقاب على مخالفته إذآ التنجيز أمر مترتب على الحجية لا انه بمعنى الحجية . وسره أنه مع قطع النظر عن حجية الخبر - مثلاً - لا موجب للالتزام بتنجز الواقع على المكلف . بل مقتضى قاعدة قبح العقاب من دون بيان عدم التنجز ، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته لانه بلا بيان . وقد عرفت أن قبح العقاب حينئذ حكم عقلي غير قابل للتخصيص بوجه .

وكذلك الحال فيما إذا قام الخبر - مثلاً - على اباحة شئ في مورد واحتملنا فيه الضرر بمعنى العقاب ، فانه لا شبهة في معذورية المكلف وعدم استحقاقه العقاب على تقدير مخالفة الواقع . ولا تتم هذا إلا بعد حجية الخبر فانه لولا كونه حجة لم يكن بد من الاحتياط لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب وهو ايضاً حكم عقلي غير قابل للتخصيص إذآ المعذرية كالمنجزية مترتبة على الحجية لا انها بمعنى الحجية ومعه لا مناص من أن تكون الحجية امرأ موجباً للقلب والتصرف فيما هو الموضوع للقاعدتين وليس ذلك إلا الطريقة والكاشفية فان بهما ينقلب موضوع عدم البيان إلى البيان ويتبدل احتمال الضرر إلى العلم بعدمه ولولا ذلك كان الالتزام بالتنجيز في الصورة الاولى والتعذر في الثانية تخصيصاً في الحكيم العقليين وهما غير قابلين للتخصيص كما مرّ ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله :

فتحصل أن الالتزام بما سلكه «قده» مما لا مسوغ له إلا أنه على تقدير القول به لا وجه للمناقشة في جواز تقليد المجتهد بما قدمنا تقريره .

وهذا لا لما أفاده صاحب الكفاية « قده » من تسليم عدم صدق العالم أو الفقيه على المجتهد عندئذ وأنه إنما يجوز تقليده لكونه عالماً بموارد قيام الحجة . وذلك لأنه تمهل في الجواب ، حيث أن الدليل إنما دل على جواز تقليد الفقيه أو العالم بالاحكام أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل فاذا سلمنا أن المجتهد لا يصدق عليه شي من تلك العناوين الموسوعة للتقليد لم يمكننا الحكم بجواز تقليده وان فرضناه عالماً بغير الاحكام الشرعية من الأمور .

بل من أجل أن المجتهد - على هذا المسلك - ايضاً يصدق عليه الفقيه والعالم وسره أن مفهوم الفقيه غير مقيد بخصوص العلم بالاحكام الواقعية أو الظاهرية ، بل إنما هو اعم منها والعلم بقيام الحجة على الاحكام وان فسرنا الحجة بمعنى المنجزية والمعدرية ، ويدلنا على ذلك أن الاخبار المتقدمة في محلها قد دلنا على ارجاع الائمة - ع - شيعتهم الى آحاد الرواة وكبراء اصحابهم كيونس بن عبد الرحمان وزكريا بن آدم وغيرهما ، ولا شبهة في أنه بناء على هذا المسلك وتخصيص الفقيه بخصوص العلم بالاحكام لا يصدق عليهم الفقيه ولا العالم لعدم علمهم بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية وانما كانوا يعلمون موارد قيام الحجة على الاحكام الشرعية فان اصحابهم - ع - لو سلمنا علمهم بصدور الاخبار عنهم - ع - بان كان السند قطعياً في حقهم ، لاستماعهم الرواية من نفس الامام - ع - فلا نسلم كون دلالتها ايضاً قطعياً لهم لانها تستند إلى حجية الظهور وهي بمعنى المنجزية والمعدرية - على الفرض - وحيث أن النتيجة تتبع احسن المقدمتين فنستنتج من ذلك عدم كون الرواة عالمين بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية .

على أن السند ايضاً لا يكون قطعياً - دائماً - بالاضافة إلى الرواة فان الرواة من اصحابهم قد ينقل الرواية عن راو مثله ، فلا فرق بين المجتهد من اصحابهم - ع - والمجتهد المتأخر عن عصرهم إلا في أن الوساطة في روايات اصحاب الائمة - ع -

أقل منها في روايات غيرهم من الرواة .
وبما بيناه ظهر أن العلم بالاحكام الواقعية أو الاحكام الظاهرية غير معتبر في مفهوم الفقهة وإنما هو اعم من ذلك ومن العلم بقيام الحجسة على الحكم ، اذ لولا ذلك لم يوجد في العالم مصداق للفقيه ، ولم يصح اطلاقه على أحد من اصحابهم -ع- ولا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دل على جواز الرجوع إلى من تفقه في الدين او عرف شيئاً من احكامهم وعلى الجملة لا فرق في جواز الرجوع إلى المجتهد بين القول بان المجعول في الحجج والامارات هو الطريقة والكاشفة ، والقول بانه الحكم المائل والقول بانه المنجزية والمعدنية ، لما ظهر من أن الرجوع إلى المجتهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه هذا كله في الرجوع الى المجتهد في موارد الطرق والامارات .

أمّا الرجوع إليه في موارد الاصول العملية فقد يتوهم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله لأن المجتهد في تلك الموارد كالعامي لا علم له بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية .

وهو توهم فاسد فان الاصول العملية قسمان : قسم منها تعبدية شرعية كما في الاستصحاب واصالتي البرائة والاباحة وقسم منها عقلي :
أما الاصول العملية التعبدية فلا ينبغي التأمل في أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و « الوجه فيه » : أن الفقهة ايسر الامعرفة الاحكام المترتبة على الموضوعات الخارجية ، والشك موضوع خارجي ويصدق الفقهة على معرفة حكمه ، لوضوح عدم الفرق في صدقها بين العلم بالاحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الاولى وبين العلم بالاحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الثانوية .

وبعبارة اخرى ان الدين عبارة عن مجموع الاحكام الصادرة من الشارع

وهي قد تترتب على الشئ بعنوانه الاولى ويعبر عنها بالاحكام الواقعية . وقد تترتب على الشئ بعنوانه الثانوي ، ويعبر عنها بالاحكام الظاهرية . اذ أقوله عز من قائل : وليتفقوا في الدين . . . يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل العلم باحكام سائر الموضوعات الخارجية .

وقد يقال : ان ما ذكر تموه انما يتم في مثل اصالتى الاباحة والبرائة وغيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشك ، لان العامي حيث أنه جاهل وشاك في حرمة شئ واباحته فله أن يرجع في حكم شكه هذا إلى المجتهد لأنه عالم بحكم ذلك الموضوع الذي هو الشك من حرمة او جواز . ولا يتم في الاستصحاب لان موضوعه ليس هو الشك الساذج بل اليقين السابق والشك اللاحق ، وليس للعامي يقين سابق وشك لاحق وانما ذلك للمجتهد فحسب ، ومع أن العامي ليس بمورد للاستصحاب لعدم تحقق موضوعه في حقه ما معنى رجوعه الى المجتهد في حكمه - مثلا - اذا شك العامي في حرمة وطء زوجته - بعد انقطاع دمها وقبل الاعتسال - لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه وانما هما للمجتهد كما عرفت .

وهذه المناقشة قد تعرضنا لها في محلها واجبنا عنها بما حصله : أن الاستصحاب هو الجري على طبق الحالة السابقة والجري اعم من الافتاء والعمل لعدم اختصاصه بالجري العملي ، فاذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمة الوطء في المثال وشك في زوالها بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسال فله الجري على طبق الحالة السابقة بحسب الحكم والفتوى بان ينقضي بحرمة الوطء في المقام بناء على جريانه في الشبهات الحكمية وإلا فلا استصحاب كي يناقش في جريانه - وان فرضنا أن العامي لغفلته وعدم التفاته لم يكن له يقين سابق ولا شك لاحق فان الفتوى اذا صدرت من اهلها فللعامي أن يرجع اليها في اعماله ، لأنه من رجوع الجاهل الى الفقيه ، فالاستصحاب محقق للافتاء الذي هو المورد لرجوع العامي الى الفقيه ، لا أن العامي يرجع إلى المجتهد في حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه

غير متحقق في حق العامي كما مر .

وأما القسم العقلي من الاصول فهو أمران : فان العقل إما أن يستقل بقبح العقاب وعدم تنجز الواقع وهذا له موردان :
« أحدهما » : الشبهات البدوية .

و « ثانيها » : موارد العلم الاجمالي اذا لم يمكن فيها الاحتياط ، كما في دوران الامر بين المخدورين .

ولما أن يستقل بصحة العقاب وتنجز الواقع وهو المعبر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، وهذا كما في موارد العلم الاجمالي مع التمكن من الاحتياط ثم ان العامي ان استقل عقله بشئ منها كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان او بصحة العقاب كما في موارد احتمال الضرر بمعنى التاب فلا مسوغ لتقليده لأنه انما يجوز فيما لم يستقل عقل العامي بشئ اذ مع معرفته وعلمه بالحكم في مورد لا مناص من أن يتبع علمه ونظره ولا يجوز أن يرجع إلى الغير .

وبما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامي من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان وتشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتمالها فلا مناص من أن يرجع في تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فأذا بين له أن الرواية المعتمدة دلت على وجوب القصر ورواية اخرى كذلك دلت على وجوب التمام وهو متمكن من الاحتياط استقل عقله بتنجز الحكم الواقعي في حقه وصحة العقاب على مخالفته ، كما انه إذا بين له أن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامي بعدم تنجزهما في حقه وقبح العقاب على مخالفتها ، وعلى الجملة أن المقلد بعدما احرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبق عليها كبراهما في نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد هذا ان استقل عقله بشئ وأما إذا لم يستقل عقله بشئ من القاعدتين فلا مناص من أن يرجع المجتهد

في كبراهما كما كان يرجع اليه في صغراهما الا أن رجوعه اليه في كبرى القاعدتين أو صغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه ، لان تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الاحكام الشرعية ليكون العلم بها نفقهاً في الدين ، وانما هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم واهل الاطلاع فانه الذي جرت عليه السيرة العقلانية

النبيه الرابع :

أن العامي إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط ، اما لعدم وجود مجتهد أصلاً ، وإمّا لعدم كونه جامعاً للشرائط ، وإمّا لتعسر الوصول اليه كما في أيام التقية ونحوها فماذا وظيفته حينئذ ؟

لاشبهة في أن لكل مكلف علماً اجمالياً بشبوت احكام الزامية وجوبية أو تحريمية في الشريعة المقدسة ، وأنها مما لا بد من الخروج عن عهدها بوجه إمّا بالعلم الوجداني بامتثالها ، واما بالعلم التعبدي به كما إذا عمل بفتوى من قلّده وبما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الاحياء وجب أن يراجع الاموات فاذا كان أحدهم اعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء لأنه يجب عليه الاحتياط وعلى تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى اعلم الاموات .

والوجه فيما ذكرناه أن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم حياً ، فلا فرق بحسبها بين تقليد الاحياء والاموات ، ولا بين التقليد الابتدائي والاستمراري .

وأما الادلة اللغوية فهي وان كانت ظاهرة في ارادة الحي ، ومن هنا قلنا باختصاصها به ، إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر وعدم جواز تقليد الميت ، وانما منعنا عن تقليد الاعلم من الاموات بحسب الابتداء لمانع خارجي وهو استلزام القول بوجود تقليد الاعلم من الاموات انحصار المرجعية في شخص واحد

وهو مما قامت على خلافه الضرورة من مذهبنا ، كيف وقد امتاز مذهب الشيعة عن مذهب اهل السنة والجماعة بعدم حصر المرجعية في شخص واحد أو اشخاص معينين على ما بيناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائي .

وهذا المحذور بما أنه عقلي لااطلاق له فلا مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن وهو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط فع عدم التمكن من ذلك وجب أن يراجع اعلم الاموات ، ولا محذور في استلزام ذلك حصر المرجعية في شخص واحد ، لأن ما قامت الضرورة على خلافه انما هو حصر المرجعية مطلقاً ، وأما حصرها في بعض الحالات والطواري وعند اقتضاء الضرورة ذلك فما لا ترى فيه اي محذور ، وعلى الجملة المكلف في مفروض الكلام إذا شخص الاعلم من الاموات وجب أن يقلده ، ولا يجب عليه الاحتياط .

وإذا لم يشخص اعلمهم كما إذا احتملنا العلمية في كل واحد من الاموات أو احرزنا تساوي الجميع في الفضيلة سقطت فتاواهم عن الاعتبار ، لانها متعارضة في نفسها وقد مر غير مرة أن أدلة الاعتبار غير شاملة للمعارضين ، ومعه يجب على المكلف الاحتياط ، والاتيان بكل ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمةه :

وإذا فرضنا ان العامي غير متمكن من ذلك ولو لاستلزامه العسر والخرج فيتمنزل إلى مرتبة اخرى من الاحتياط وهو الاحتياط في كل ماله اهمية عند الشارع وهو مورد لاهتمامه كما في النفوس والاعراض والاموال الخطيرة - مثلاً - إذا احتمل حرمة امرأة معينة في حقه من جهة الشبهة الحكيمة كما إذا شك في أن الحرمة تنتشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسة عشر رضعة احتاط بترك تزويجها .

وأما في غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر في حقه فلا مناص من أن يخرج عن عهدة التكليف المنتجزه عليه بالعلم الاجمالي بوجه آخر للعلم بعدم كونه مهملاً في الشريعة المقدسة بحيث له أن يفعل ما اراده ،

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات (١) .

ويترك ما أَرادَه ، وبما انه لا يتمكن من الاحتياط الكلي في المسألة ، ولا من التبعيض فيه تخير في الرجوع إلى أحد العلماء الاموات تخيراً عملياً ، كما هو الحال فيما إذالم يحرز اعلمية أحد العلماء الاحياء أو احرز تساويهم في الفضيلة فان المكلف يحتاط إن امكنه ، وإلا يتخير بينهم عملاً على ما قدمنا تفصيله في محله ، وعلى الجملة لا فرق وقتئذٍ بين الاحياء والاموات من تلك الجهة .

تعريف العدالة

(١) وقع الكلام في أن العدالة المعتبرة في جملة من الموارد كال تقليد ، والشهادة والقضاء ، والطلاق ، وامام الجماعة وغيرها ما حقيقتها ؟ واختلفت كلماتهم في بيانها إلى أقوال :

« منها » : ما نسب إلى المشهور بين المتأخرين من أن العدالة ملكة ، أو هيئة راسخة ، أو حالة ، أو كيفية باعثة نحو الاطاعة بالاتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرمات .

و « منها » : أن العدالة هي الاتيان بالاعمال الخارجية من الواجبات واجتناب المحرمات الناشي عن الملكة النفسانية فهي - على ذلك - أمر عملي ، وليست من الصفات النفسانية ، وإن كان ذلك العمل مسبباً عن الصفة النفسانية وباقتضائها ، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب والمقتضى ، كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب والمقتضى ، بمعنى أن العدالة - على التعريف المتقدم - هو السبب والمقتضى للعمل ، وعلى هذا التعريف هو العمل المسبب والمقتضى للملكة النفسانية التي هي السبب لهذا ويمكن أن يقال : التعريفان راجعان إلى شيء واحد لان الملكة بما هي ليست هي

العدالة التي تعتبر في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة . بل المعتبرة هي الملكة المتلبسة بالعمل اي المقترنة بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات وذلك لأن ارتكاب المعصية في الخارج - لغلبة الهوى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير ، وبناءً على أن العدالة هي الملكة بما هي يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد . ومن هنا يصح أن يقال : العدالة هي الاعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شيء واحد وان كان احدهما ناظرًا إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر .

و « منها » : أن العدالة نفس الاعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها فالعدالة هي الاستقامة - عملاً - في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يميناً ولا شمالاً .

و « منها » : أن العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج ، وعلى ذلك لا بد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين ، وان لم نعاشرهم بوجه ، وذلك لاسلامهم وعدم ظهور الفسق منهم عندنا .

و « منها » : أن العدالة هي حسن الظاهر فحسب ، وعلى ذلك لا يمكننا الحكم بعدالة اكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على احراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشرة في الجملة ولو برؤيته آتياً بالواجبات وغير مرتكب للمعاصي مرتين او ثلاثاً او اكثر هذا . والصحيح أن حسن الظاهر ، والاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة ، لأنها العدالة نفسها ، لا يمكن أن يكون الفاسق - في اعلى مراتب الفسق باطناً - متحفظاً على جاهه ومقامه لدى الناس فهو مع أنه حسن الظاهر محكوم بالفسق - في الواقع - لارتكابه المعاصي ، ولا مساغ للحكم بعدالة مثله بوجه لقوله عز من قائل : أولئك هم الفاسقون (١*) مشيراً إلى مرتكبي

المعاصي ولو في الباطن .

وكذلك الحال في الاسلام ، وعدم ظهور الفسق ، فان هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق امر واقعي قد يظهر وقد لا يظهر ، فمع أن المكلف فاسق في الواقع لارتكابه المعصية في الباطن كيف يمكن أن يكون عادلاً من جهة عدم ظهور الفسق منه ؟ ! إذاً هما طريقان ومعرفان للعدالة ، لأنها العدالة نفسها ، وبأي الكلام على معرف العدالة وطريق استكشافها قريباً ان شاء الله . وعلى الجملة القول ان الاخير ان ساقطان ، ومعه لا بد من التكلم في أن العدالة هي الاعمال الخارجية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية ، أو أنه يعتبر في العدالة أن تكون الاعمال صادرة عن الملكة ؟

فنقول : لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، وانما هي بمعناها اللغوي اعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف وهي قد تستند إلى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم ، أو أن العصا مستقيم ، فتكون العدالة والاستقامة من الامور المحسوسة . وقد تستند إلى الامور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية وذلك كالعقيدة والفهم ، والاخلاق فيقال : عقيدة فلان مستقيمة اي غير مشوشة أو أن فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه ، أو اخلاقه مستقيم اي لا افراط فيه ولا تفريط . وقد تستند إلى الذوات فيقال زيد عادل ومعناه أنه مستقيم في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه ، وحيث أن الشارع يراه مستقيماً في جادة الشرع فهو عادل شرعاً وغير منحرف عن جادته .

فالعدالة المطلقة - وهي المنسوبة الى الذوات - هي الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوي ، مع قطع النظر عن الروايات والمتحصل أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية وانما استعملت في الكتاب والاحبار بمعناها اللغوي اعني الاستقامة وعدم الاعوجاج والانحراف وغاية الامر أن موارد استعمالها مختلفة .

كما ظهر أن العدالة ليست من الاوصاف النفسانية ، وانما هي صفة عملية لانها في اللغة - كما عرفت - هي الاستقامة وعدم الجور ، وفي الشرع هي الاستقامة في جادته والى ذلك اشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله عز من قائل : فان خفتم أن لا تعدلوا (١٥) وقوله : ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء (٢٥) لاضافة العدالة فيهما الى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع وتطابق اعمالها لاحكامه .

وتوضيح ما ذكرناه : أن ترك المحرمات والاتيان بالواجبات قد يستند الى عدم المقتضى لفعل الحرام او ترك الواجب كما اذا لم تكن له قوة شهوية او غضبية باعثة الى فعل الحرام او ترك الواجب ولم تكن له رغبة - في طبعه - الى ايجاده كما في اكل القاذورات ونحوها من المحرمات ، فانه امر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبة الى فعل الحرام .

وهذا لا بد من أن يفرض في المحرمات أو في الواجبات غير العبادية ، لعدم كفاية الاتيان بالواجب لا عن مقتض وداع الهى يدعوا اليه في العبادات والوجه فيه غير خفى .

ثم إن ذلك مجرد فرض لا وقوع له او لو كان متحققا فهو من الندره بمكان وذلك لان البشر لا يخلو عن القوة الغضبية والشهوية وهما داعيتان له نحو الحرام لا محالة على الاختلاف في مراتبها . وكيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند الى عدم المقتضى لفعله لم يتحقق بذلك العدالة بوجه ، لان المكلف وان لم ينحرف حينئذ عن جادة الشرع ، إلا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات ، وانما سلكها لاعتقاده مقتضى لارتكابها وعدم موافقة المحرم شيئاً من قواه ، بحيث لو كان له مقتضى لفعلها لارتكبها فثله ليس بسالك لجادة الشرع وان لم يكن منحرفاً عنها

(١٥) النساء ٤ : ٣

(٢٥) النساء ٤ : ١٢٩

ايضاً فهو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة والفسق :

أما أنه ليس يعادل فلانه لم يسلك جادة الشرع برادع عن المحرمات والانحرافات . وأما أنه ليس بفاسق فلانه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات . وقد يكون ترك المحرمات وفعل الواجبات مستنداً الى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضى لارتكابها ، والرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لفعلها قد يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملي ، بمعنى أن العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطرة تامة فيلاحظ الاعمال التي يريد المكلف اصدارها ، فيصدر ما هو محبوب منها لله سبحانه فلا يصدر من المكلف غيره ابداً ، كما حكى ذلك عن السيد الرضى (قدّه) وأنه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلاً عن الحرام والمكروه . والمكلف في هذه الصورة وإن كان سالكاً لجادة الشرع أتم سلوكه ، إلا أن سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب وإلا لم يكن له أى مانع من أن يرتكب المباح ، والمفروض انه لا يرتكبه وانما يرتكب ما هو محبوب لدى الله عز وجل ومثل ذلك من السلوك لا يعتبر في موضوع الاحكام الشرعية قطعاً ، لا استلزامه تعطيل الاحكام الشرعية في جملة من المقامات فانه يختص بالواحدى لوضوح أن العدالة بهذا المعنى تلو مرتبة العصمة ، فلا يراد بالعدالة المعتبرة في امام الجماعة أو الشاهد أو الفتوى أو غيرها مما يعتبر فيه العدالة هذا المعنى بتاتاً .

وقد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب ، كما لعله الغالب في آحاد المكلفين لانهم انما يجتنبون المعاصي خوفاً من عذابه سبحانه ، وهذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الاحكام الشرعية فمن سلك جادة الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضى له للانحراف فهو مستقيم في الجادة ومصداق للعدل شرعاً ولغة هذا .

ثم إن الرادع عن ارتكاب المحرم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء فلا يخلو إما أن يكون أمراً محرماً في نفسه كالرياء ، لأنه إذا أتى بالواجب التعبدي بداعي الرياء ورائة عمله للناس لكي يحتسب من العاملين بالوظائف الشرعية والمتقادين لاوامر الله سبحانه ونهيه فقد عمل محرماً لأن الرياء شرك عملي مبعوض لدى الله سبحانه ، ومن البديهي أن ذلك لا يكون من العدالة في شيء فإنه إنما أتى بما أتى به أو ترك ما تركه برادع الرياء ، ولولاه لترك الواجب . وقد فرضنا أن الرياء محرم ومرتكبه محكوم بالفسق والانحراف عن جادة الشرع .

وإما أن يكون أمراً مباحاً ، كما اذاردعته عن ارتكاب المحرم شرافته وجاهه لأنه لو ارتكبه سقط عن عين الناس . والمكلف وقتئذٍ وإن لم ينحرف عن جادة الشرع ، ولم يرتكب الحرام ، إلا أنه لم يسلكها بدواع الخوف وسلوك مسلك العبودية ، وإنما سلكها تحفظاً على شئونه وجاهه فهذه الصورة أيضاً خارجة عن موضوعي الفسق والعدالة والمكلف حينئذٍ ليس بعادل ولا بفاسق . فالتحصّل أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب وهي كما ترى صفة عملية وليست من الاوصاف النفسانية بوجه ، لوضوح أنها هي الاستقامة في الجادة بداعي الخوف أو رجاء الثواب ، وليس هناك ما يكون ملكة وصفة نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هو العدالة يقيناً حتى يتوهم أنها من الصفات النفسانية .

بقي في المقام أمران

« أحدهما » : أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة بان تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف ، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أو الحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء فإن المكلف لا يكون

مستقيماً بذلك في الجادة ولا سالكاً لها بداع الخوف أو رجاء الثواب .

وبعبارة أخرى أن المكلف - وقتئذٍ - لا يمكن الوثوق باستقامته ، لأنه قد يستقيم وقد لا يستقيم ، مع أن المعتبر في العادل أن يؤثق بدينه ، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة ، وكذلك الحال فيما إذا استقام بالاضافة إلى بعض المحرمات دون بعض ، ولعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرمات هو الذي اراده القائل بالملكة ولم يردانها ملكة كسائر الملكات والله العالم بحقيقة الحال .

« ثانيها » : أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التي فسرنا بها العدالة المعتبرة في جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الاحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما اذا ندم بعد الارتكاب ، لأنه حال المعصية وان كان منحرفاً عن الجادة ، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة ، وقد قال عز من قائل في توصيف المتقين : اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا (١٥) فالشيطان قد يمس العادل ، كما يمس غيره . وقد قيل : ان الجواد قد يكبو . إلا أنه اذا تذكر ندم ورجع إلى الاستقامة والعدل ، والمتحصل أن الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه الى آخر عمره غير معتبرة في العدالة .

كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة ، كما اذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المنافع الدنيوية والاخروية ، وفرضنا أيضاً أن النبي أو الوصي - ع - اخبرنا أن الله لا يعاقب المكلف بتلك الكذبة اذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة فانه لا يعتبر ترك مثل ذلك في العدالة لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلا في الاوحدى ، ولا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة في موضوعات الاحكام الشرعية لاستلزامه التعطيل كما مر هذا .

وقد ذهب شيخنا الانصاري « قده » وجمع ممن تقدمه وتأخر عنه إلى أن العدالة زائداً على ما بيناه من العمل والاستقامة في سلوك جادة الشرع يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكة النفسانية تدعو المكلف إليه وتبعثه على ملازمة الطاعة وترك المعصية فالعمل المجرد من الملكة لا يكون من العدالة في شيء ، وحيث أن الملكة من الصفات النفسانية والامور غير المحسوسة فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرفاً الى وجودها وكاشفاً عنها من حسن الظاهر أو غيره وهذا قد استدل عليه بوجوه :

« الأول » : أن الشك في أن الملكة معتبرة في العدالة أو ليست كذلك من الشك في سعة مفهوم العدالة وضيقه وتردده بين السعة والضيق ولا مناص معه من الاخذ بالمقدار المتيقن منه في ترتب الاثار عليه وهو المضيق . وأما الزائد على ذلك أعني الموسع فلا وذلك للشك في أن الاثار المرغوبة من العدالة هل يترتب عليه في الشريعة المقدسة أولاً ، ومقتضى الاصل عدم ترتبها عليه اذاً فجواز الايتمام في صلاة الجماعة ونفوذ القضاء والشهادة وغيرها من اثار العدالة انما ترتب على ترك المحرمات والايان بالواجبات اذا كان الباعث إليهما هو الملكة النفسانية . وأما مجرد ترك الحرام او الاتيان بالواجب من دون ملكة تدعو اليهما فمقتضى الاصل عدم ترتب الاثار عليه .

ويرد على هذا الوجه :

« أولاً » : أن العدالة ليست من المفاهيم المجملة المرددة بين السعة والضيق حتى يجب الاخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر ، وانما هي مفهوم مبين لما تقدم ويأتي ايضاً من انها بحسب اللغة والاختبار هي الاستقامة العملية في جادة الشرع وأن هذا هو الذي اخذ في موضوع الاحكام الشرعية وهو مفهوم موسع ، فاذا شككنا في تقييده بالملكة فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالاصل :

و « ثانياً » : ان ما افاده « قده » من الاخذ بالمضيق والقدر المتيقن وعدم ترتب الاثر على الموسع بالاصل انما يتم في الاثار التي اخذت العدالة في موضوعها بالقرينة المتصلة كما في الشاهد بقوله عز من قائل : واشهدوا ذوى عدل منكم (١٥) وذلك لان العدالة اذا قلنا باجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد الجمل هو الشاهد الذي يستقيم في اعماله عن الملكة النفسانية الداعية الى الطاعة لأنه الذي نقطع بترتب الاثر عليه . وأما الشاهد الذي يستقيم في اعماله لا عن ملكة فنشك في ترتب الاثر عليه والاصل عدمه إلى عدم نفوذ شهادته .

ولا يتم فيما اخذت العدالة في موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما في بابي الفتوى والقضاء فان الادلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة وغيرها مطلقة ولم يقيد فيها اعتبارها بما اذا كان المنذر أو العالم عادلاً ، وانما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرها مما استدل به على اعتبارها فاذا فرضنا أن مفهوم العدالة مجمل مردد بين الموسع والمضيق فلا مناص من أن يقتصر في تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد فان الخصاص المنفصل اذا كان مجملًا اقتصر في تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه ، وهو المنذر الذي لا يستقيم في اعماله للقطع بعدم جواز تقليده ، لأنه مقتضى دليل المقيد والخصص .

وأما إذا كان مستقيماً في اعماله ولم ينحرف عن جادة الشرع يميناً ولا شمالاً غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فنشك في تقييد المطلقات به ، ومع الشك في التخصيص والتقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أو اطلاق المطلق وبه يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامة العملية وان لم يكن واجداً للملكة النفسانية بوجه .

« الثاني » : الاخبار الواردة في أن امام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه (* ٢)

(١٥) الطلاق : ٦٥ : ٢

(٢٥) ابو علي بن راشد قال : قلت لابي جعفر - ع - : ان مواليك قد -

فان المستفاد من تلك الاخبار أن العدالة المعبرة في مثل امام الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانة ولا يحصل الوثوق بها بالاستقامة العملية المخردة عن الملكة ، فان من ترك المحرمات وآتى بالواجبات لا عن ملكة لا يمكننا الوثوق بدينه ، لأنه من الجائز أن يرتكب مثله المعصية في المستقبل ، ويخالف امر الله ونهيه ، وهذا بخلاف ما اذا عمل عن ملكة نفسانية ، اذ معها يمكننا الوثوق بدينه .

والجواب عن ذلك : المنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتي بواجباته ويترك المحرمات ، لأننا إذا عاشرناه مدة ورأينا انه يخاف حيواناً من الحيوانات المودية ، أو أنه يخاف الجن - مثلاً - ولا يتمكن من الدخول في موضع فيه ذلك الحيوان ولا يسكن مكاناً خالياً من الانس ، وقد مرت على ذلك برهة من الزمان علمنا علماً جزمياً أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان أو الجن في الازمنة المستقبلية ، ويحصل لنا الوثوق بذلك في حقه .

وكذلك الحال فيما إذا عاشرناه مدة ورأينا أنه يخاف الله سبحانه ، ولا يرتكب محرماً ، ويواظب وظائفه وواجباته تيقناً من دينه لا محالة وحصل لنا الوثوق بديانته ، بلا فرق في ذلك بين القول باعتبار الملكة في العدالة وعدمه ، لانها اجنبيان عن حصول الوثيقة بدين المتصف بالعدالة ،

« الثالث » : الروايات الواردة في العدالة لانها قد اخذت في موضوعها أوصافاً وعناوين خاصة لا تنطبق إلا على صاحب الماكة وذلك كالعفاف ، والستر ،

— اختلفوا فأصلى خلفهم جميعاً فقال : لاتصل الاخلف من تثق بدينه . وفي رواية الشيخ زاد : وامانته . المروية في ب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل . يزيد بن حماد عن أبي الحسن - ع - قال : قلت له : أصلى خلف من لا اعرف ؟ فقال : لا تصل الا خلف من تثق بدينه الحديث . المروية في ب ١٢ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل . وغيرهما من الروايات .

والصلاح ، والمأمونية ، والمرضيّ ، والخير ، والصائن (*١) مع الاجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة .

وفيه : أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الافعال النفسانية فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية . وتفصيل ذلك : أن كون الرجل مرضياً بمعنى أن يكون افعاله مما يرضى به الناس ، كما إذا لم يظلمهم ، ولم يكذبهم ، ولأنه عمل

(*١) يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن ابي عبد الله - ع - قال : سألته عن البيئنة اذا اقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البيئنة ؟ فقال : خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح والذبائح والشهادات ، والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه . المروية في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل .

عبد الله بن المغيرة قال : قلت للرضا - ع - : رجل طلق امرأته ، واشهد شاهدين ناصبيين قال : كل من ولد على الفطرة ، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته . نفس المصدر المذكور .

عمار بن مروان عن ابي عبد الله - ع - في الرجل يشهد لابنه ، والابن لايه والرجل لامرأته فقال : لا بأس بذلك إذا كان خيراً الحديث . نفس المصدر .

ابو بصير عن ابي عبد الله - ع - قال : لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً الحديث . نفس المصدر .

اسماعيل بن ابي زياد السكوني عن جعفر عن ابيه - ع - أن شهادة الاخ لايه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر نفس المصدر .

عبد الله بن ابي يعفور قال : قلت لابي عبد الله - ع - بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد ... الحديث . راجع نفس المصدر . إلى غير ذلك من الاخبار .

عملاً ينأى لرضاهم فهو من صفات الاعمال الخارجية وليس من الصفات النفسانية في شيء . نعم الرضاصفة نفسانية ، إلا أنه اجنبي عن المتصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير ، اذ العادل هو المرضي ، والراضي عن افعاله هو الغير . ومعنى كونه صالحاً أن لا يكون فاسد العمل ولا مفسداً به فهو ايضاً من صفات الاعمال الخارجية . وكذلك كونه مأموناً فان الأمان وان كان بمعنى اطمئنان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها ، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة ، لأنه المأمون وهو انما يتحقق بكونه مستقيماً في اعماله ووظائفه بعدم اكله اموال الناس وترك الخيانة في اعراضهم ونفوسهم حتى يطمئنوا به .

وأما الستر فهو بمعنى التغطية . وكون المكلف ساتراً إما بمعنى أنه ستر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة اخرى عن اجتنابه المعاصي لثلاثيها سره وتظهر عيوبه لدى الله ، وإما بمعنى كونه مستوراً لدى الناس ومعناه أنه لا يتجاسر بالمعاصي ولا يتجاهر بها لدى الناس فهذا ايضاً من عناوين الاعمال الخارجية وليس من الصفة النفسانية في شيء .

كما أن الخير هو الذي كانت أعماله خيراً .

والصائن من ترك المعاصي مع وجود المقتضى لارتكابها .

والعفة بمعنى الامتناع عما لا يحل ففلان عفيف أي ممتنع عما لا يحل كاذى الناس وغيره من المحرمات الالهية ، وبأني للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع . والمتحصل أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه « الرابع » : صحيحة (١٠) عبد الله بن ابي يعفور قال : قلت لابي عبد الله -ع- :

(١٠) هكذا عبروا عنها في كلماتهم إلا أن الامر ليس كذلك لأنها قدر وبت

بطريقي الصدوق والشيخ «قد هما» وكلا الطريقتين ضعيف . أما طريق الصدوق «قده» فلائن فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار وقدمر غير مرة عدم ثبوت وثاقته . وأما طريق -

بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا ، والرياء ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته ، وعيوبه ، وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تركيته واطهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن ، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصالحهم إلا من علة ... (١٥) وتقریب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين :

« احدهما » : أن يكون قوله - ع - أن تعرفوه بالستر والعفاف معرفاً منطقياً بان تكون الجملة المذكورة حداً أو رسماً للعدالة وبياناً لما هيتهما نظير قواننا : حيوان ناطق في الجواب عن أن الانسان ما هو؟ إذاً العدالة عين الاشتهار والمعروفية بالستر والعفاف وغيرهما مما ذكر في الحديث .

- الشيخ « قده » فلاه في محمد بن موسى الهمداني وهوان كان ممن وقع في اسانيد كامل الزيارات ومقتضى ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضعيفه ، وهذا لأنه مستثنى من كتاب نوادر الحكمة ، لأنه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع اصلي زيد النرسي والزراد وهذا خطأ لان اصلها مما رواه عنها ابن ابي عمير وقد عثروا على طريق معتبر اليها من دون أن ينتهي إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائي والسيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد . بل لما ذكره ابن الوليد من ان الرجل كان يضع الحديث . فانه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص اصلي الزيد بن . لا تطلقه اذاً لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه .

(١٥) المرورية في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل .

« ثانيتهما » : أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية . فانه إذا ضمنا لإحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأخرى انتجت أن العدالة ملكة ومن الصفات النفسانية كما ادعوه . وكلتا المقدمتين ممنوعتان :

أما المقدمة الأولى : فلان الجملة المذكورة معرفة اصولي لغوي اعني ما ينكشف به الشيء . وليست معرفة منطقياً بمعنى الحد أو الرسم وكون المعرفة عين المعرفة وذلك « أما أولاً » : فلان ظاهر قوله - ع - أن تعرفوه بعد قول السائل : بهم تعرف عدالة الرجل ؟ أنه انما سأل عما يعرف ويستكشف به العدالة لانه - ع - سأل عن حقيقةها وما هيتهما ، فان المعرفة المنطقي اصطلاح حديث بين المنطقيين ، ومن البعيد أن يكون مراد السائل بقوله : بهم تعرف . هو السؤال عن حقيقة العدالة وأن معرفها على اصطلاح المنطقيين أي شيء ؟ فان وزانه وزان قولنا : بهم يعرف الشيء الكذائي أو الشخص المعين ، فان المراد بمثله في المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عما ينكشف به الشيء وما يدل عليه ، لا السؤال عن حده ورسمه إذا حمل الجملة المذكورة على المعرفة المنطقي بعيد .

و « أما ثانياً » : فلانه لم يذكر في الجواب أن العدالة هي الستر والعفاف ، وانما قال - ع - أن تعرفوه بالستر والعفاف فقد جعل المعرفة اشتهاً الرجل ومعرفة فيه بها لا نفس الستر والعفاف ومن البديهي أن الاشتهاً والمعرفة فيها ليسا بحقيقة العدالة وانما حقيقةها - لو كانت الجملة معرفة منطقياً - هو الستر والعفاف لا المعرفة فيها كما لا يخفى وعلى الجملة ان ما ادعينا من أن المعرفة ظاهر في المعرفة الاصولي ليس لأن السؤال راجع إلى المعرفة بظاهره فحسب ليتوهم أن ذلك غير مانع من أن يجيب - ع - أولاً ببيان حقيقة العدالة - تفضلاً - لمكان جهل السائل بحقيقتها وثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله : والدلالة على ذلك . . . بل هو مستند إليه وإلى ظهور نفس الجواب في ذلك بالتقريب المتقدم فلاحظ فان

المعروفية والاشتهار بالستر والعفاف ليسا بحقيقة العدالة كما مر ،
 كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النفسانية إنما هو نفس العفاف والستر
 وأما المعروفية بها فلم يتوهم احد كونها من الصفات النفسانية ابداً .
 وعلى الجملة أن الجملة المذكورة معرف اصولي لغوي وليست معرفاً منطقياً
 بوجه ، كما أنه المراد بقوله - ع - والدلالة على ذلك . . . بمعنى أنه من المعرف
 اللغوي - لا المنطقي - فان المراد بالدلالة هو ما ينكشف به اجتناب الكبائر ، ولا
 يحتمل أن يراد بها المعرف المنطقي بان يكون اجتناب الكبائر عين كونه سائراً لجميع
 عيوبه لوضوح المغايرة والاثنية بين الدال والمدلول .

وأما المقدمة الثانية : فلما بيناه في الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عما
 لا يحل وهو من الافعال الخارجية لا النفسانية فضلاً عن أن تكون من الصفات
 النفسانية ، فان العفيف من لم يرتكب الحرام في الخارج . نعم ذكر علماء الاخلاق
 أن العفة من صفات النفس إلا أنه اصطلاح مستحدث بينهم ، ولا يمكننا حمل
 العفاف الوارد في كلمات الائمة - ع - عليه .

نعم العفاف اعني ترك ما لا يحل فعل من الافعال الاختيارية ، ومن الظاهر
 أن الفعل الاختياري له مباد من الامور النفسانية حتى مثل الاكل والشرب وغيرهما
 من الافعال المتعارفة ، إلا أن ذلك غير مسوغ للقول بان تلك الافعال التي منها
 الاكل ونحوه من الصفات النفسانية كما هو ظاهر .

وأما الستر فهو ايضاً كما مرّ بمعنى التغطية وهي كناية عن عدم ارتكاب
 المحرمات فكان بينه وبينها حاجزاً وغطاء فعنى كونه سائراً أنه مغطى ومجتنب عن
 المحرمات ، ولعله بهذا الاعتبار يدعى الله سبحانه بالستار لدفع البلية والهلكة . فان
 معناه : يامن يكون حاجزاً بيننا وبين البلية ادفع عنا البلاء بسترِكَ وحجزِكَ . وكيف
 كان فهو ايضاً من الافعال الخارجية .

وأما كف البطن واليد والفرج وغيرها من الأفعال المذكورة في الرواية فكونها من الأفعال الخارجية دون الأفعال النفسية فضلاً عن صفاتها امر ظاهر لاخفاء فيه . ثم ان بما بيناه في المقام اندفع ما ذكره شيخنا الانصاري « قده » من أن قوله - ع - أن يعرفه بالستر والعفاف معرف منطقي للعدالة ، وبيان لماهيتها وحقيقتها وذكر في وجهه : أن الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفاً للعدالة ، فلا يجوز أن يكون أخص منها بل لا بد من مساواته . وقد يكون أعم إذ كان من المعارف الجعلية كما جعل - ع - في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساتراً لعيوبه .

ودعوى : أن ظاهر السؤال وقوعه من الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلاً ، والصفات المذكورة ليست أمانة . بل هي على هذا القول عينها فيدور الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم اجمالاً وهو خلاف ظاهر السؤال . وبين خلاف ظاهر آخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة وطريقاً للعدالة وحينئذ فلا يصلح أن يراد بها إلا نفس اجتناب الكباير المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني . مدفوعة : ببعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي الشارح لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصاً بملاحظة أن طريقية ملكة ترك المعاصي لتركها ليست امرأ مجهولاً عند العقلاء محتاجاً إلى السؤال ، وخصوصاً بملاحظة قوله فيما بعد : والدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه ، فانه على ما ذكره يكون أمانة على أمانة ، فيكون ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها ، إذ لا حاجة غالباً إلى ذكر امانة تذكر لها امانة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريق أظهر وأوضح للناظر في احوال الناس . انتهى ما أردنا نقله .

والوجه في الاندفاع يتأخص في أمور :

« الأول » : ما قدمناه من أن ظاهر الرواية أن المعرف معرفة اصولي لغوي وليس معرفة منطقياً بوجه .

« الثاني » : أن السر والعفاف وغيرهما مما ورد في الرواية ليس من الافعال النفسية فضلاً عن أن يكون من صفاتها .

« الثالث » : أن ما أفاده لو تم فإننا يتم فيما إذا جعل المعرف نفس السر والعفاف أو غيرهما مما ورد في الرواية ، وقد عرفت أن المعرف هو الاشتهار والمعروفية بتلك الاوصاف لانفسها ، والاشتهار والمعروفية لم يتوهم أحدهما كونها من الصفات النفسانية وبهذا يظهر أن المعرف في الرواية لامناص من أن يكون معرفة اصولياً ولا مجال لتوهم كونه معرفة منطقياً ، لان العدالة ليست هي المعروفية والاشتهار بتلك الصفات .

كما أنها ليسا من التعريف باللازم المساوي وإن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين « قده » مدعياً أن الاستقامة العملية في جادة الشرع تلازم الكف والاجتناب عن المعاصي ، وأن السر في التعريف باللازم أن اللازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالباً ، فالكف والاجتناب معرفان منطقيان للعدالة .

والوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار والمعروفية بالسر والعفاف ليسا من لوازم الاستقامة العملية بوجه وإنما معرفان وكاشفان تعبديان عن العدالة فحسب إذا الصحيح أن الرواية ليست لها أية دلالة على اعتبار الملكة في العدالة . بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو بلازمها وإنما أو كلفه إلى الراوي نفسه ، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية أعني الاستقامة وعدم الانحراف كما مر ، ولعله لذلك لم يسأل الراوي ايضاً عن حقيقة العدالة فهي ساكنة عن بيانها بنفسها أو بلازمها وإنما سئقت لبيان كاشفها ومعرفها ، لأنه مورد السؤال

عن الامام - ع - وقد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار والمعروفية والستر وغيرهما مما ورد في الحديث اذاً هي كواشف تعبدية عن العدالة ، وأما أن العدالة اي شي فالرواية ساكنة عن بيانها ، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير انها كواشف عن العدالة وأن الارتباط بينها وبين العدالة من ارتباط المعرف والمعرف والكاشف والمنكشف .

وحيث أن معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبة وطول المعاشرة فقد جعل - ع - الاجتناب عن الكبائر التي اوعده الله عليها النار طريقاً وكاشفاً عن المعروفية بترك المحرمات والاتيان بالواجبات وذلك بداعي التسهيل للمكلفين .

ثم إن كونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن امراً ظاهراً في نفسه وكان محتاجاً إلى طول المعاشرة ، لان المكلف قد يجتنب عن المفطرات - مثلاً - وبذلك يحسبه الناس صائماً وغير مرتكب للمحرم ، إلا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلاً أو يأتي به رياءً ليكون تاركاً للواجب واتبياً بالمحرم من دون أن يلتفت الناس إليه احتياج ذلك ايضاً إلى طريق كاشف عنه بالسهولة ولو بالتعبد .

وقد جعل - ع - الكاشف عن ذلك كون الرجل ساراً لجميع عيوبه وهذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم بان لا يكذب عندهم ، ولا يغتاب ، ولا يعامل معاملة ربوية ، ويتحفظ على جميع عيوبه ، ولا يرتكب المحرمات في مجامع المسلمين ومنظرهم .

وأما الواجبات فلم تعتبر الرواية الاتيان بها لدى الناس طريقاً معرفياً إلى ذلك إلا الصلاة ، حيث دلت على أن الاتيان بالفرائض في المجامع علناً وبمرئي ومنظر من المسلمين أمر لا بد منه ، وأنه كاشف تعبدى عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في المجامع لم يحكم بعدالته ، لاحتمال انه لم يصل أصلاً ،

ومقتضى الرواية أن حمل فعل المسلم على الصحة لا يأتي في مثلها لأنها عمود الدين ، ولا خير فيمن لا صلاة له أو لغير ذلك من الوجوه ولعظمتها وأهميتها اعتبر في العدالة أن يكون الرجل متعاهداً بالحضور في جماعة المسلمين .

نعم لا بأس في غير الفرائض من الصلوات المسنونات بالاتيان بها خفاء بل هو الأرجح فيها كما لا يخفى . وعلى الجملة دللتنا الرواية على أن الرجل متى ماتعاهد الاتيان بالفرائض في المجمع العامة ، وكان ساراً لجميع عيوبه المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم حكم بعدالته . ولا دلالة فيها على اعتبار الملكة فيها بوجه اذاً العدالة كما قدمناه بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع .

نعم لا بد أن تكون الاستقامة مستمرة وكالطبيعة الثانوية للانسان حتى يصدق أنه مستقيم ، فان الاستقامة في بعض الاوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما اشرنا اليه آنفاً واحتملنا أن يكون هذا هو المراد بالملكة في كلام من اعتبرها في العدالة فان بذلك ترتفع المخاصمة من البين وتقع المصالحة بين الطرفين ، والذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها على شيء .

بقي في المقام امره

« أحدهما » : لا كلام ولا شبهة في أن الكبائر - وهي التي أوعد الله عليها النار في كتابه - كما في الرواية المتقدمة هادمة للعدالة ومانعة عن تحققها . وأما الصغائر فهل هي كالكبائر أولاً؟ فيه كلام بين الاعلام .

العدالة والصغائر

المعروف أن الصغائر غير قاذحة في العدالة إلا بالاصرار على ارتكابها ، فان الاصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر ولا صغيرة مع الاصرار . ومقتضى اطلاق كلام المأث في المقام أن العدالة يعتبر فيها التجنب عن كل من الصغائر والكبائر وأن ارتكاب اي منها قاذح في تحققها . وذكر في المسألة الثانية عشرة من شرائط امام

الجماعة أن المعتبر في العدالة عدم الاصرار على الصغائر - لاعدم ارتكابها اصلاً - وهما كلامان متنافيان وما أفاده في المقام هو الصحيح ولا فرق بين المعاصي الكبيرة والصغيرة وأن ارتكاب اية معصية ينافي العدالة والاستقامة في جادة الشرع .
ويدلنا على ذلك ملاحظة نفس العدالة بمفهومها ، حيث ان ارتكاب المعصية على اطلاقها انحراف عن الحادة وتعدّي وطغيان وخروج عن ذي العبودية ، وهانئ عن كون مرتكبها خيراً أو مأموناً أو عفيفاً أو غير ذلك من العناوين المتقدمة بلا فرق في ذلك بين الصغائر والكبائر ، وكذلك الحال بالاضافة إلى ستر العيوب - لو تمت الرواية المتقدمة - فان ارتكاب الصغائر ينافي ستر العيوب ولا يتصف مرتكبها بانسه سائر لعيوبه فان المعصية من العيوب وكيف لا يكون معصية الله سبحانه عيباً ؟ ! وهي خروج عن وظيفة العبودية .

فاذا فرضنا - مثلاً - أن احداً يتطلع دار جاره وينظر الى من يحرم عليه النظر اليه سلب ذلك عنه العفة والمأمونية والخير والصلاح فلا يقال انه عفيف او مأمون أو خير ، مع انه من الصغائر التي لم يتوعد عليها بالنار في الكتاب اذاً نفس العدالة بمفهومها يقتضى عدم الفرق بين الكبائر والصغائر .

ومن هنا ذهب جمع الى أن المعاصي كلها كبيرة في نفسها فان معصية الكبير كبيرة على كل حال وإنما تقسم المعاصي الى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها ، وذلك لوضوح أن معصية الزنا اكبر واعظم من معصية الغيبة ، كما أن معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا وهكذا وعلى الجملة المعاصي منافية للعدالة باطلاقها هذا .

واستدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قادحة في العدالة بوجوه: « الأول » : وهو العمدة رواية عبد الله ابن ابى يعفور المتقدمة (١٥) لما ورد

فيها من قوله : وتعرف باجتنباب الكبائر التي اوعده الله عليها النار • بتقريب أن الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً في العدالة لم يكن للمحصر باجتنباب الكبائر وجه •

ويرد على ذلك : أن الاستدلال بها انما يتم فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقي وقلنا إن حقيقة العدالة وماهيتها هو اجتناب الكبائر ، فان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان مقوماً للعدالة لم يكن للمحصر باجتنباب الكبائر وجه ، إلا أننا ذكرنا أن المعرف اصولي لغوي فالاجتناب عن الكبائر والمعروفة بالفقه والستر وغير ذلك مما ورد في الرواية دوال وكواشف عن العدالة ، وعليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرفاً وكاشفاً عن العدالة ويكون الاجتناب عن الصغائر ايضاً معتبراً في العدالة .

وذلك لان المعرف انما يعتبر عند الشك والتردد ، وإلا فاع العلم - مثلاً - بأن الرجل يشرب الخمر - خفاء - او أنه كافر بالله - حقيقة - وانما غش المسلمين باظهاره الاسلام عندهم لا معنى لجعل حسن الظاهر والمعروفة بما ورد في الرواية معرفاً وكاشفاً عن العدالة ، فعلى ذلك إذا علمنا أنه يرتكب الصغائر جزماً بفسقه وانحرافه عن جادة الشرع ولم يترتب أثر على المعرف بوجه . وإذا لم نعلم بارتكابه لها ، وشككنا في عدالته وفسقه كانت المعروفة بالستر والعفاف واجتنابه الكبائر معرفان وكاشفان عن عدالته هذا •

على أن الرواية قد ورد في ذيلها : والدلالة على ذلك كله أن يكون ستراً لجميع عيوبه • ومعنى ذلك أن الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة • ومن البديهي أن النظر الى الاجنبية ولا سيما في مجامع الناس من العيوب ، وكيف لا فانه معصية لله وان لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب ، فإذا لم يكن ستراً لعيبه لم تشمل الرواية في نفسها ، وعلى الحملة الرواية بنفسها تدلنا على الاجتناب عن الصغائر

معتبر في العدالة : لعدم صدق السائر للعيوب مع ارتكاب الصغائر ومع عدمه لا طريق لنا الى استكشاف اجتنابه عن الكبائر ، لانه مع الاتيان بالصغيرة يحتمل أن يأتي بالكبيرة ايضاً إذا استكشاف أن الرجل يجتنب عن الكبائر منحصر بما اذا ستر جميع عيوبه ، فالرواية بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة والكبيرة (* ١)

« الثاني » : أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه وقد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر وقال عز من قائل : إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ، .. (٢٥) ومع الوعد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبة مانعاً عن العقاب ، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجباً للفسق ومنافياً للعدالة .

وذلك لان التوبة - وهي رافعة للمعصية وعقابها فان التائب من ذنب كمن لا ذنب له - لا يجتمع مع الفسق اى لا يضر معها المعصية بالعدالة ، فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الذي دافع للمعصية والعقاب ، لانه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق ، ولا تضر معه المعصية بالعدالة بطريق اولى ، فان ارتفاع الفسق بالدفع اولى من ارتفاعه بالرفع ، والعدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة ، ولكنها لا تزول بالصغيرة من الابتداء . وفيه :

« أولاً » : منع التلازم بين العفو عن المعصية وعدم الفسق ، فان الفسق كما اتضح في تفسير العدالة هو الخروج عن وظيفة العبودية والانحراف عن الجادة ، والعفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقاً وانحرافاً ، فان الله سبحانه أن يعفو عن اعظم المعاصي تفضلاً أو لشفاعته نبي او وصي او مؤمن او لصدقة تصدق بها او احسان صنعه او غير ذلك من اسباب العفو والغفران ، إلا أن العفو عن أى

(١٥) وقد قدمنا انها ضعيفة السند وغير صالحة للاستدلال بها على شي .

(٢٥) النساء ٤ : ٣١ .

معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها .

ويتضح ما ذكرناه بملاحظة الموالى العرفية وعبيدهم ، أفلا يعدون مخالفة العبد وعصيانه لسيدته عصياناً وتمرداً إذا كان السيد ممن لا يعاقب عبده بوجه ؟ ! فان العفو شيء والفسق والانحراف بارتكاب الصغيرة شيء آخر فلا تلازم بين العفو وعدم الفسق ابداً .

و « ثانياً » : هب أن العفو مانع عن الفسق ، إلا أنه لا سبيل لنا إلى احراز ذلك فيمن يرتكب الصغائر ، فان العفو عنها قد علق في الكتاب العزيز على اجتناب الكبائر ، ومن اين لنا احراز أن مرتكب الصغيرة لا يرتكب الكبائر طيلة حياته . وذلك فان المراد بقوله عز من قائل : ان تجتنبوا كبائر الاثم ... ليس هو الاجتناب عنها آنأما ، لانه أمر حاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقة بل المراد به الاجتناب عنها ابداً . نعم لا يضر ارتكابها اذا ندم وتاب ، وهذا مما لا سبيل لنا إلى احرازه ، ومن المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيرة الكبيرة ايضاً بعد ذلك ، ومعها لا عفو عن الصغيرة اذاً تكون الصغائر كالكبائر مانعة عن العدالة .

لا يقال : ان استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيلة حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر وهو المثبت لعدالته :

فانه يقال : ان استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد في احراز عدم ارتكابه المحرمات . وأما الواجبات إذا شككنا - مثلاً - أنه ينجس أو لا ينجس أو يصلي او يحج أو غير ذلك من الواجبات فاستصحاب العدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الاتيان بالواجبات ، إذ لا سبيل لنا إلى احراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر ، ومع عدم احرازه لا يمكن التمسك بالعموم ، لانه من الشبهات المصدقية حينئذ .

« الثالث » : ما ذكره المحقق الهمداني « قده » حيث أنه بعد ما ذهب إلى أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع ، وأن ارتكاب المعصية خروج عن جادته ،

ولم يفرق في ذلك بين الكبائر والصغائر فصل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها ، فإنها حينئذٍ كالكبائر فادحة في العدالة ، وبين ما اذا صدرت لا عن التفات إلى حرمتها كما إذا صدرت غفلة او لعذر من الاعذار العرفية ، وذكر أنها غير قادحة في العدالة وقتئذٍ وحاصل ما ذكره في تقريره - موضحاً - أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد والالتفات إلى حرمتها وكونها معصية من دون أن يكون هناك اي عذر من الاعذار العرفية من خجل او حياء ونحوهما ، ولا شبهة أنه حينئذٍ يوجب الفسق والانحراف عن جادة الشرع فهو مناف للاستقامة فيها .

وقد يكون ارتكابها مستنداً إلى عدم الالتفات إلى حرمتها حال الارتكاب ، لان الذنوب التي ليست في انظار الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها ، او يلتفتون إليها ، إلا أنهم يكتفون في ارتكابها باعذار عرفية مسامحة كترك الامر بالمعروف ، والخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً ، او لاستدعاء صديق ونحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم ، والظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل - عرفاً - بكونه من أهل الستر والعفاف والخير والصلاح وغير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته في اخبار الباب .

وأما الكبائر مثل الزنا ، واللواط ، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، ونظائرهما مما يرونها كبيرة ، فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة ، ولا يقبلون فيها الاعتذار بالاعذار العرفية من خجل واستدعاء صديق ونحوهما ، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيرة شرعاً أو في انظار أهل العرف ، وكذا الصغائر التي يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الاعذار العرفية - دون الصغائر التي لا يلتفت إلى حرمتها او يستند ارتكابها إلى معذر عرفي ، فان تلك المعصية كلا معصية بالنظر العرفي وتسامحاتهم .

حيث أن مفهوم العدالة والفسق كسائر المفاهيم التي يغتفر فيها التسامحات العرفية ، كما في اطلاق الصاع من الخنطة على الخنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيبي يسير من ترب أو تبين ونحوه مما يتسامح فيه ، واطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقة لاختلاطه بشيبي من الملح أو التراب أو غيرهما ، والذهب على ما امتزج بغيره من الصفر ونحوه مما يخرج عن الخلوص الى غير ذلك مما يراه العرف مصداقاً لشبي - توسعة في المفهوم - مع أنه ليس بمصداق له عقلاً وحقيقة .

وعلى الجملة ان حكمهم متبع في تشخيص موضوعات الاحكام ، وإن كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات الغير الموجبة لكون الاطلاق مجازياً في عرفهم . اللهم إلا أن يدل دليل شرعي على خطائهم في مسامحتهم ، كما في الكبائر التي يستصغرها العرف ويتسامحون في أمرها أي يرونها صغيرة كالكذبة في مقام المزاح أو الغيبة أو غيرهما مما يغدونها صغيرة لدى العرف وهو من الكبائر واقعاً ، فان ارتكاب مثلها موجب للفسق والانحراف ، وتلك الموارد من باب تخطئة الشرع للعرف ، وهذا بخلاف الصغائر ، لما عرفت من انه من باب التوسعة في المفهوم ، والانظار المسامحية العرفية متبعة فيها كما مر .

ولا يخفى أن ما أفاده « قده » لا يرجع الى محصل وذلك لان العدالة بمفهومها أمر يعرفه كل عارف باللسان ، وانها كما بيناه عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع ، والانظار العرفية وتسامحاتهم انما تتبع في مفاهيم الالفاظ ، فان التوسعة والتصديق في استفادة المفاهيم من الفاظها راجعان إلى العرف ، ومن هنا ترتب آثار الماء على المياه الممتزجة بالزاج والجنس وغيرهما مما لا يخلو منه الماء عادة ، وكذا آثار الذهب على ما هو ذهب وغيره ، وذلك لان مفهوم الماء والذهب عند اطلاقها أعم من الخالص والخليط بغيرهما بمقدار يسير .

وأما تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها ومواردها فلم يرقم فيه أي دليل

على اعتبار النظر العرفي وفهمه . وقد ذكرنا أن مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان ، ومع وضوح المفهوم المستفاد من اللفظ لا يعبأ بالتساخات العرفية في تطبيقه على مصاديقه ومن هنا لا يعنى بتساخاتهم في المفاهيم المحددة كثمانية فراسخ في السفر الموضوع لوجوب القصر في الصلاة ، وسبعة وعشرين شبراً في الكر ونحوهما ، حيث يعتبر في القصر أن لا يكون المسافة أقل من ثمانية فراسخ ولو بمقدار يسير لا يضر في اطلاق الثمانية لدى العرف ، وكذا يعتبر في الكر أن لا يكون أقل من سبعة وعشرين شبراً ولو باصبع وهكذا .

وحيث أن مفهوم العدالة امر غير خفي فلا مناص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقاً حقيقياً عقلياً ، ولا يكفي فيه التطبيق المسامح العرفي بوجه . وعلى هذا نقول اذا كان ارتكاب الصغيرة لاعن عذر وغفلة فلا شبهة في انه يوجب الفسق والانحراف ، ويمنع عن صدق الخير والعفيف ، والكاف بطنه وغيرها من العناوين الواردة في الاخبار .

وأما إذا كان عن غفلة فلا كلام في أن ارتكابها غير مضر للعدالة ، لانه من الخطاء المرفوع في الشريعة المقدسة من دون فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر . وأما إذا كان عن عذر عرفي فان بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع أيضاً عذراً في الارتكاب كما إذا بلغ مرتبة العسر والخرج ، نظير ما لو قدم له الظالم ماء متنجساً وحدده بضره أو هتكه أو اخراجه عن البلد على تقدير مخالفته جاز له ارتكابه ، ولم يكن ذلك موجباً للفسق والانحراف أيضاً بلا فرق في ذلك بين الكبيرة والصغيرة . وأما لو لم يبلغ العذر العرفي مرتبة يراه الشارع معذراً فلا مناص من الحكم بحرمه ارتكابه وعصيانه واستلزامه الفسق والانحراف ، وعد العرف ذلك معذراً وتسامحهم في عدا ارتكابه معصية لا يترتب عليها أثر شرعي ابداً .

إذاً الصحيح أن ارتكاب المعصية كسيرة كانت أم صغيرة تستتبع الفسق

والانحراف ، وينافي العدالة سواء استند إلى عذر عرفي أم لم يستند . هذا كله في عدم الفرق بين المعاصي في استلزامها الانحراف الذي هو ضد العدالة . وأما تقسيمها إلى الكبيرة والصغيرة وبيان الفارق بينهما فيأتي الكلام فيه عند تعرض الماتن له في التكلم على صلاة الجماعة واعتبار العدالة في الامام ان شاء الله .

« الأمر الثاني » في اشتراط المروءة في العدالة وعدمه .

العدالة والمروءة

المعروف - على ما نسب إليهم - أن ارتكاب خلاف المروءة مما يقدح في العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلف شيئاً ينافي مروءته بأن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة وما يعد عيباً لدى الناس ، وان لم يكن محرماً شرعياً في نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافياً إلى الأسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما ينافي عادة الناس . ويختلف هذا باختلاف الأماكن والبلدان ، فقد يكون الخروج إلى السوق - مثلاً - من دون عمامة عيباً في بلد ، ولا يكون عيباً في بلد آخر ، فمع ارتكاب ما يعد عيباً في ذلك المحل لا بد من الحكم بزوال العدالة . نعم لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنه لم يرتكب شيئاً من المحرمات ، ولم ينحرف عن جادة الشرع ، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبة على العدالة .

والصحيح ان ارتكاب خلاف المروءة غير مضر بالعدالة ، لأن ما استدل به على اعتبارها في العدالة أمران كلاهما ضعيف ، ولا سيما ان القائلين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قاذحة في العدالة ، ولعمري أنه من العجائب حيث أن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخص الشارع في الاتيان به ، وعدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب ، وكيف كان فقد استدل على اعتبار المروءة بأمرين :

« أحدهما » : ماورد في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة (١٥) من قوله - ع -
والدليل على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه . . . وذلك بتقريب أن العيوب فيها
مطلقة فتعم العيوب العرفية والشرعية ، فاذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف
فلا يصدق انه ساتر لجميع عيوبه ، فلا يمكن الحكم بعدالته .

ويدفعه : أنها وإن كانت مطلقة في نفسها إلا أن مقتضي مناسبة الحكم
والموضوع ، وكون الامام - ع - هو الملقى للكلام قرينة متصلة ظاهرة في صرفها إلى
العيوب والنقائص الشرعية ، لأن كونه صادراً من الامام - ع - يقتضي أن يراد بها
ما هو العيب لدى الشارع لا ما هو كذلك لدى الغير ، إذ لا يكون ارتكاب ما هو
خلاف المروءة منافياً للعدالة بوجه .

و « ثانيهما » : أن من لم يخجل من الناس ولم يستحي عن غير الله سبحانه بأن
لم يبالي بالنقائص العرفية لم يخجل ولم يستحي من الله وذلك لأن عدم مبالائه بتلك
الامور يكشف عن أنه ممن لاحياء له .

وفيه : أن عدم مبالاة الانسان بالامور الدارجة لدى الناس وعدم استحيائه
وخجله عن غير الله سبحانه لا كاشفية له عن عدم استحيائه من الله . وذلك لانه
قد يكون ذلك مستنداً إلى كونه متفانياً في الله وفي الامور الاخروية و متمحضاً فيما
يرجع الى النشأة الباقية ولا جله لا يعتنى بغير الله جلّت عظمته ، ولا يهمه الامور
الدنيوية ، ولا يبالي بما هو ممدوح او مذموم لدى الناس ، ومعه كيف يكون عدم
مبالائه بالامور المتعارفة والدنيوية كاشفاً عن عدم خجله واستحيائه من الله سبحانه
إذا لا تلازم بين الامرين ، والانصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه ، وعلى
الجملة ان ارتكاب ما ينافي المروءة غير قادح للعدالة .

نعم ارتكاب ما يعدّ خلاف المروءة قد يكون امراً غير مناسب للمرتكب

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١) .

بل هتكاً في حقه ، كما اذا خرج أحد المراجع العظام الى الاسواق بلا عباء أو جلس في الطرقات ، أو دخل المقاهي وبالاخص اذا اقترنه بعض الامور غير المناسبة ، فانه لا شبهة في انه هتك في حقه وموجب لسقوطه عن الانظار ، ومثله ينافي العدالة لاحالة إلا أنه لا لانه خلاف المروءة والتعارف . بل من جهة أنه محرم شرعاً ، إذ كما يحرم على المكلف ان يهتك غيره كذلك يحرم عليه ان يهتك نفسه ، لانه أيضاً مؤمن محترم .

وأما إذا كانت العيوب العرفية غير مستلزمة للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر في العدالة .

كاشفة حسن الظاهر

(١) الكلام في ذلك يقع في موضعين :

« أحدهما » : أن حسن الظاهر هل يكشف عن العدالة في الجملة أو لا ؟
و « ثانيها » : أن كاشفة حسن الظاهر مقيدة بما اذا اوجبت العلم أو الظن بالملكة ولو بمعنى الخوف النفساني من الله كما في كلام جملة من الاعلام ومنهم الماتن « قده » حيث قال : حسن الظاهر يكشف عن الملكة علماً أو ظناً . أو أن كاشفته غير مقيدة بشي ، وأنه كاشف عن العدالة مطلقا افادت العلم أو الظن بالملكة أم لم تفد ، بل ومع الظن بعدم الملكة ايضاً .

(أما الموضع الاول) : فالصحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة ، وهذا مضافاً الى أنه المتسالم عليه بين الاصحاب وأنه لولاه لم يمكن كشف العدالة ولو بالمعاشرة لا حتمال أن يكون الآتي بالواجبات غير قاصد للقربة بل وغير ناوٍ للواجب فلا يمكن الحكم بان المكلف آتى بالواجب إلا من جهة

حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملة من الاخبار :

« منها » : صحيحة عبد الله بن المغيرة قال : قلت لابي الحسن الرضا - ع - :
رجل طلق امرأته ، وأشهد شاهدين ناصبيين قال : كل من ولد على الفطرة ،
وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (* ١) .
و « منها » : موثقة أبي بصير عن ابي عبد الله - ع - قال : لا بأس بشهادة
الضيف اذا كان عفيفاً صائماً (* ٢) .

و « منها » : صحيحة حرير عن ابي عبد الله - ع - في اربعة شهدوا على رجل
محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ، ولم يعدل الآخران . فقال : إذا كانوا اربعة من
المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً . .. (* ٣) الى غير ذلك
من الروايات . فانها دللتنا على أن من حسن ظاهره ولم يكن معروفاً بشهادة الزور
ونحوها من المحرمات حكم بعدلته ، ورتب عليها آثارها ، وإن لم يتحقق لنا حاله
بازيد من ذلك ، بحيث احتملنا ارتكابه المعاصي واقعاً .

ثم إن هناك جملة اخرى من الروايات استدلت بها على أن حسن الظاهر كاشف
عن العدالة ، إلا انها لمكان ضعفها سنداً أو كونها ظاهرة في اصالة العدالة لا كاشفية
حسن الظاهر عن العدالة غير صالحة للاستدلال بها في المقام ومن هنا نجعلها مؤيدة
للمدعى واليك بعضها :

« منها » : ما رواه يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن ابي عبد الله - ع -
قال : سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضى بقول البينة ؟ فقال :
خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح والذبائح
والشهادات ، والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ،

(* ١) و (* ٢) و (* ٣) المرويات في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل .

ولا يسأل عن باطنه (١٥) وهي ضعيفة بارسالها .

و « منها : ما رواه ابراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد ع - قال : من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته (٢٥) وهي ضعيفة بجعفر بن محمد بن مسرور (٣*) وغيره من المجاهيل .

و « منها » : رواية علقمة قال : قال الصادق ع - وقد قلت له : يا بن رسول الله 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 لإلا شهادة الانبياء والاصياء ، لانهم المعصومون دون سائر الخلق ، فن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة... (٤*) وهي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة ، على أنها تناسب اصالة العدالة لا

(١٥) و (٢٥) و (٤٥) المرويات في ب ٤١ من ابواب الشهادات من

الوسائل .

(٣*) نعم احتمال الوحيد (قد ه) في التعليقة انه جعفر بن محمد بن قولويه لان قولويه اسمه مسرور ، فان النجاشي ذكر في ترجمة علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور انه روى عنه اخوه جعفر بن محمد بن قولويه .

ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً ، فان علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور لم يسمع منه ، على ما ذكره النجاشي ، وجعفر بن محمد بن قولويه لم يرو عن علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور ، وانما روى كتابه عن اخيه علي كما روى عن اخيه في كامل الزيارات كثيراً ، وليس في كلام النجاشي أن جعفر بن محمد بن قولويه روى عن اخيه علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور وعليه لم يثبت أن قولويه اسمه مسرور ، بل الثابت خلافه .

كاشفية حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى . الى غير ذلك من الروايات .

اعتبار المعاشرة وعدمه :

هل تعتبر المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة ؟ أو أن مجرد كون الرجل سائراً لعيوبه ، متعاهداً للحضور في جماعة المسلمين ونحو ذلك مما يجمعه حسن الظاهر كاف في استكشاف عدالته ، وان لم نعاشره بوجه ؟

قد يقال باعتبار المعاشرة في كاشفيته ويستدل عليه بوجهين :

« أحدهما » : أن ستر العيوب انما يتحقق في موارد كانت معرضاً للظهور ، إي في مورد قابل للظهور ، نظير الاعدام والملكات لوضوح أنها لو لم تكن قابلة للظهور فهي متسترة في نفسها ، لأن المكلف قد سترها ، فعلم ظهورها لاجل فقدان المقتضى لا من جهة المانع وهو الستر ، وإحراز أن المكلف قد سترها في مورد كانت معرضاً للظهور لا يتحقق إلا بالمعاشرة ، فانه لولاها لم يعلم كونها في مورد قابل للظهور ، إذ لا بد من المعاشرة ، والمصاحبة بمقدار لو كان في المكلف نقص ديني لظهور ، فهي معتبرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة .

و « ثانيها » : موثقة سماعة عن ابي عبد الله - ع - قال : قال : من غامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكمات مروته ، وظهر عدله ، ووجبت اخوته (* ١) وبهذا المضمون روايتنا الخصال ، عن عبد الله بن احمد الطائي عن ابيه (٢٥) وعيون الاخبار (٣٥) تركنا

(١٥) الروية في ب ١٥٢ من ابواب كتاب العشرة من الوسائل .

(٢٥) و (٣٥) الرويتان في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل .

نقلها لضعف اسنادها ، لدلالاتها على أن العدالة تتوقف على عدم ارتكاب الامور:
المذكورة فيها بعد المعاملة ، والتحديث ، والمواعدة . وهي كما ترى تتوقف على
المعاشرة :

ويرد على الوجه الاول : أن ستر العيوب يكفى في صدقه وتحققه أن يسترها
المكلف في حضوره لجماعة المسلمين - مثلاً - وعدم ارتكابه ما ينافي ذلك قبل اقامة
الجماعة وبعدها وهو بمرئى من المسلمين ، لانه قد يبئلى قبلها أو بعدها بما هو مورد
للظهور فاذا ستر عيوبه ولم يرتكب امرأ ينافي عدالته صدق انه حسن الظاهر وانه
سار لجميع عيوبه فلا يحتاج كاشفية الستر لى أزيد من ذلك بوجه .
وأما الوجه الثاني : فيرد عليه :

« أولاً » : أن الموثقة اجنبية عن المدعى ، حيث أنها لم تدل على أن العادل
لا بد له من أن يعامل الناس فلا يظلمهم ، ويحدثهم فلا يكذبهم ، ويواعدهم ، فلا
يخلفهم لأن عدم ارتكاب الظلم ، والكذب ، وخلف الوعد متفرع على الافعال
المذكورة في الموثقة تفرع النتيجة على الشرط ، بان يعاملهم ويكون نتيجة معاملته
عدم ظلمهم ، ويحدثهم وتكون نتيجه أن لا يكذبهم وهكذا نظير القضايا الشرطية
ولم تدل على أن ارتكاب الافعال المذكورة معتبر في حصول العدالة. وبعبارة
واضحة أن قوله - ع - من عامل الناس . . . في قوة قوله : من ترك ظلم الناس
على فرض معاملتهم . ولم يرتكب الكذب على تقدير تحدثهم وهكذا ، فالمعاملة
والتحدث والمواعدة كالمقدمة والتوطئة لترك الظلم والكذب وخلف الوعد ، لانها
أمور مطلوبة في نفسها ومعتبرة في تحقق العدالة ، إذ من البين عدم توقفها على شيء
من الافعال المذكورة ، ولم يقل أحد أن العدالة لا يتحقق إلا بالتحدث للناس او
مواعدتهم ومعاملتهم ، بحيث لو لم تصدر منه لم يحكم بعدالته ، فلا دلالة للموثقة
على أن المعاشرة معتبرة في العدالة ، وإنما تدلنا على أن من صدر منه تلك الافعال

ولم يرتكب الظلم والكذب وخلف الوعد فهو محكوم بالعدالة ، ومعه لا تنافي بين الموثقة والروايات المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة ، وإن لم تكن هناك أية معاشرة في البين ، كما إذا كان منزوياً لا يشاهد إلا في اوقات الصلاة و « ثانياً » : أن الموثقة لا دلالة لها - بوجه - على حصر العدالة فيمن عامل الناس ولم يظلمهم فإنها إنما تدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم فهو ممن كملت عدالته وتمت مروته ، ولا تنفي العدالة عن غيره اذا وجد سبب من اسبابها ، كما اذا تعاهد حضور الجماعة وستر عيوبه ، فان مقتضى رواية ابن ابي يعفور المتقدمة أنها كاشفان عن العدالة كما مر ، فلا تنافي بين الموثقة والاخبار المتقدمة ورواية ابن ابي يعفور ،

فمقتضى الجمع بين الاخبار الثلاث - على تقدير صحة الاخيرة - أن يقال : العدالة إنما يستكشف باحد امرين : اما حضور الجماعة ، وتعاهد الصلوات في اوقاتها وستر العيوب . واما عدم الظلم والكذب وخلف الوعد عند الابتلاء بالمعاشرة بالمعاملة والتحدث والمواعدة . اذا لم يدلنا دليل على أن المعاشرة معتبرة في استكشاف العدالة بحسن الظاهر هذا كله في الموضع الاول .

(اما الموضع الثاني) : فالصحيح أن كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لا يعتبر فيها افادته العلم او الظن بالملكة ولو بمعنى الخوف النفساني من الله بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر في مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعي غير القرية ايضاً قلنا باعتبارها وكشفه عن العدالة ، وذلك لعدم الدليل على أن كاشفية حسن الظاهر مقيدة بما إذا افادت العلم أو الظن بالملكة فهو تقييد للروايات المتقدمة من غير مقيد ،

وما استدل به على ذلك روايتان :

« إحداهما » : مرسله يونس بن عبد الرحمن المتقدمة (١٠) اذا كان ظاهره مأموناً جازت شهادته . نظراً إلى أن كون الظاهر مأموناً بمعنى كونه مطابقاً للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقاً للواقع وهذا معنى كشف الظاهر عن الملكة علماً أو ظناً .

و « ثانيتهما » ما رواه الكليني بإسناده عن أبي علي بن راشد قال : قلت لأبي جعفر - ع - إن مواليك قد اختلفوا فاصلى خلفهم جميعاً ؟ فقال : لا تصل الا خلف من تثق بدينه (٢٥) وفي رواية الشيخ لإخلف من تثق بدينه وامانته . لدالاتها على عدم جواز الصلاة لإخلف من يؤثق بدينه ، ومعها لا يكون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة إلا إذا علمنا او ظننا كونه مطابقاً للواقع والا كيف يحصل الوثوق بدينه . ولا يمكن المساعدة على شيء من الروايتين .

أما الرواية الاولى فلانها ضعيفة السند بارسالها ، وقاصرة الدلالة على المدعى حيث أن المأمونية جعلت وصفاً لظاهر الرجل ، ومعنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهراً موثقاً به بان يرى عاملاً بالوظائف الشرعية مرتين او ثلاثاً او أكثر ليظهر حسن ظاهره ، وعدم ارتكابه المعاصي والمجرمات ، فان ذلك لا يظهر برؤيته كذلك مرة واحدة .

ولست المأمونية صفة لواقعته كي نطمئن أن ظاهره مطابق للواقع وغير متخلف عنه .

وأما الرواية الثانية فلانها ايضاً ضعيفة السند بسهولة بن زياد الواقع في كلا طريقي الكليني والشيخ وما ذكره بعضهم من أن الامر في سهل سهل ليس بشيء بل الامر في سهل ليس بسهولة على مرنا غير مرة فلاحظ وبمضمون هذه الرواية

(١٥) في ص ٢٨١ .

(٢٥) المروية في ب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل .

وتثبت بشهادة العدلين (١) .

روایتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند .

كما أنها قاصرة الدلالة على المدعى ، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الامام امامياً اثني عشرياً للروايات المانعة عن الصلاة خلف المخالفين ، وفي بعضها أنهم عنده - ع - بمنزلة الجدر (١٥) ولم يرد منه أن يكون ظاهره مطابقاً للواقع .
وأما الوثوق بالامانة كما في رواية الشيخ فلانه لم يؤخذ في موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفة نفسانية خاصة للقطع بجواز الصلاة خلف من ثبتت عدالته بالبينة أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعدالة الامام . إذ المراد بالوثوق بالامانة هو الطريق الكاشف عن امانته وان كان غير الوثوق ومعه تكون الاخبار المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر طريق تعبدى في استكشاف العدالة حاكمة على هذه الرواية ، لدالاتها على أن الامانة والعدالة لا ينحصر استكشافها بالوثوق ، فالتحصّل أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة في نفسه . وان لم يكن فيه أي كشف عن الملكة علماً أو ظناً .

طرق ثبوت العدالة

(١) لما تقدم من أن البينة بمعنى شهادة العدلين ، وان لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص ، إلا أنها حجة عقلائية امضاها الشارع بعمله ، لما بيناه في البحث عما يثبت به الاجتهاد والنجاسة من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشيء ، وقد استعملت بهذا المعنى في غير واحد من الآيات المباركة ، وورد عن النبي - ص - أنه إنما يقضى بالايان والبيئات ، اي بمطلق ما يتبين به الشيء لانه - ص - قدطبق البينة عليها في المرافعات وعمله - ص - هذا يكشف عن حججية البينة بالمعنى المصطلح

(١٥) المروية في ب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل .

عليه ، إلا في موارد دل الدليل فيها على عدم اعتبارها ، كما في الزنا ، والدعوى على الميت ، اذ البينة انما تعتبر فيها بضميمة شيء آخر ، ولا يكفي فيها من دون ضميمة ، فالمتحصل أن البينة المصطلح عليها حجة ببناء العقلاء الذى امضاه الشارع كما مر .

من دون فرق في ذلك بين الشهادة القولية والفعلية ، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهادة الفعلية كالقولية فاذا رأينا عدلين قد اثما رجلاً في الصلاة مع العلم بكون ذلك منها صادراً بالاختيار وبداعى انعقاد الجماعة كشف ذلك عن عدالته . بل ذكرنا في محله أن الموضوعات الخارجية كما تكفى فيها البينة الاصطلاحية تكفى فيها شهادة العدل الواحد إلا فيما خرج بالدليل ، كما في موارد الترافع ونحوه بل لا تعتبر العدالة ايضاً لكفاية الوثوق في الاعتبار . فأن عمدة الدليل على حجبية خبر الثقة في الاحكام الشرعية هو السيرة العقلانية الممضاة بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة ، وهى بعينها قائمة على اعتباره في الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بيناه في البحث عما ثبتت به النجاسة ، وما يثبت به الاجتهاد والاعلمية نعم في كفاية شهادة العدلين ، في العدالة والاجتهاد ونظائرهما اشكال آخر وحاصله أن الشهادة انما تعتبر في الامور المحسوسة باحدى الحواس . والعدالة والاجتهاد ونظائرهما امور مخفية عن الحواس ، ولا اعتبار بالشهادة في الحدسيات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمراً قابلاً للاحساس .

ويندفع : بما أشرنا إليه من أن الشهادة انما لا تعتبر في الامور المتمحضة في الحدسية . وأما الامور الحدسية القريبة من الاحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه ، لا مكان استكشافها بآثارها ، كما هو الحال في الملكات ، والصفات النفسانية بأجمعها كالجن والشجاعة والسخاوة ، فكما إذا شاهدنا احداً يقدم على المخاوف ، والأمر الخطيرة مراراً متعددة استكشفتنا شجاعته كاستكشاف جنبه

وبالشياع المفيد للعلم (١) :-
(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط
يجب (١) على المقلد العدول الى غيره .

من عكسه كذلك الحال في العدالة ، والاجتهاد ، وما شابهها فاذا رأينا أحداً يتمكن
من الجمع بين الرويتين وله التصرف والتحقيق في غير مورد من المسائل أو أنه
سائر لعيوبه ، ومتعاهد للصلوات في أوقاتها ، وظاهره حسن في جملة من الموارد
استكشفتنا أنه واجد للاجتهاد والعدالة او للمكتتها - على القول بالملكية - .
ثم ان العدالة تمتاز عن الاجتهاد وغيره في أن لها طريقاً آخر لاستكشافها
دون الاجتهاد ونظائره وهو حسن الظاهر كما مر .

(١) لان العدالة كالا جتهاد ، والاعلمية وغيرها مما لا ينبغي التوقف في ثبوته
بالعلم الوجداني ، لانه حجة ذاتية من غير جعل كما لا اشكال في ثبوتها بالاطمئنان
البالغ مرتبة العلم العادي الذي لا يعتني العقلاء باحتمال الخلاف فيه ، لكونه موهوماً
غايته لجرى ان السيرة العقلانية على الاعتماد عليه في امورهم من غير أن يردع عنها
في الشريعة المقدسة ، ولا تشمل الادلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن
موضوعها في نظرهم ، لانه علم عندهم ، ومن هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجداني
ثم أنه لا فرق في حجج العلم الوجداني او الاطمئنان العادي بين اسبابه فلا
فرق بين حصوله من الشياع او من غيره لانه متى ما حصل للمكلف علم عادي او
وجداني بالعدالة أو غيرها جاز له ان يرتب عليه اثار العدالة او غيرها مما تعلق
به علمه .

(١) نسب إلى بعضهم القول بكفاية استجماع المجتهد للشرائط حدوثاً في
جواز البقاء على تقليده وإن عرضه ما يوجب فقده للشرائط - عدى الحياة - فلا
يعتبر كونه واجداً لها بقاءً في جواز تقليده بحسب البقاء .

(مسألة ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً (١) فحاله حال الجاهل القاصر (٢) أو المقصر (٣) .

والصحيح كما هو المعروف بين اصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على استجماعه للشرائط حدوداً وبقاءً ، ومتى زالت عنه باجمعها او ببعضها سقط عن قابلية الرجوع إليه في الفتوى ووجب العدول عنه إلى غيره بلا فرق في ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزماً لزوال الرأي كزوال العقل والاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه ، وبين أن يكون مستلزماً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الاعلمية والعدالة ونحوهما . وقد بيننا الوجه في ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات الشرائط المعبرة في المجتهد (١٥) ولا نعيد ، ويأتي أيضاً في المسألة الثانية والاربعين ان شاء الله فلاحظ .

(١) لبطلان تقليده على الفرض .

(٢) هذا إذا كان معذوراً في تقليده ، كما اذا قلده بشهادة البيعة - مثلاً -

على عدالته او أعلميته ثم علم خطئها .

(٣) كما اذا لم يكن له معذور في تقليده ، وحيث أنا بيننا سابقاً أن الجاهل

القاصر والمقصر في صحة عملها - عند مطابقتها للواقع - على حد سواء . كما مر أن الاحكام الظاهرية غير مجزئة عن الواقع عند انكشاف الخلاف فلا مناص من أن نلتزم - على كلا التقديرين - بصحة عمل المقلد في مفروض المسألة اذا كان مطابقاً للواقع ، وبطلانه فيما اذا خالفه إلا في موارد يجرى فيها حديث لاتعاد .

وقد مر أن طريق استكشاف المطابقة للواقع انما هو مطابقة العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل .

(مسألة ٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات ،
وقلد من يجوز البقاء ، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل
إلا مسألة حرمة البقاء (١) .

(١) قد اسلفنا عند الكلام على مسألة جواز البقاء على تقليد الميت في
مسألة البقاء أن المجتهد الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت ، وافق الميت
بحرمته جاز للمقلد البقاء على تقليد الميت - بفتوى المجتهد الحي بالجواز - في جميع
المسائل غير مسألة البقاء ، وذلك لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته ، وانما يتصف
بالاعتبار من جهة فتوى الحي بجواز البقاء - بالمعنى الاعم الشامل للوجوب - .
ولا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز مسألة البقاء التي افتى فيها الميت
بالحرمة ، والوجه فيه : أن معنى فتوى الحي بجواز البقاء أن العامي يجوز أن يبقى
على تقليد الميت في المسائل الفرعية ، ويلزمه عدم جواز البقاء على تقليد الميت
في مسألة البقاء ، اذ لا يعقل أن يشمل فتوى الحي بجواز البقاء لكلتا المسألتين أعنى
مسألة البقاء وسائر المسائل الفرعية .

لانها ان شملت مسألة حرمة البقاء فعناه عدم جواز البقاء في بقية المسائل ،
لان الميت افتى بحرمة البقاء ، كما انها ان شملت سائر المسائل فعناه عدم جواز البقاء
في مسألة حرمة البقاء ، والا لحرم البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل .
إذا فتوى المجتهد الحي بجواز البقاء إما أن تكون شاملة لمسألة حرمة البقاء
فحسب ، وإما أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية لعدم امكان الجمع بينهما
في الشمول .

إلا أن فتوى الحي بالجواز يستحيل أن تشمل مسألة حرمة البقاء ، وذلك
لانا لا نحتمل حجية فتوى الميت بحرمة البقاء ومطابقتها للواقع بوجه مع أن الحجية
يعتبر فيها احتمال المطابقة للواقع ، اذ لا تجتمع الحجية مع القطع بكونها مخالفة للواقع .

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها (١) ولو لم يعلمها لكن علم اجمالاً أن عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحح وإن لم يعلمها تفصيلاً

والوجه في ذلك أن البقاء على تقليد الميت لا يخلو إما أن يكون محرماً في الواقع ، وإما أن يكون جائزاً ولا ثالث ، فان كان محرماً بحسب البقاء ، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة البقاء لانه محرم على الفرض ، وإن كان البقاء جائزاً في الواقع ففتوى الميت بحرمة البقاء ليست مطابقة للواقع فلا يعقل أن تكون حجة حينئذ .

إذاً فلنا علم تفصيلي بان فتوى الحي بالجواز غير شاملة لمسألة حرمة البقاء ، وأن فتوى الميت بحرمة البقاء ليست بحجة على كل حال ومع عدم شمول فتوى الحي بالجواز لمسألة حرمة البقاء يتعين أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مزاحم .

وجوب التعلم وموارده

(١) سبق أن ذكرنا في التكلم على جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمثل الاحكام المتوجهة إليه امثالاً اجمالياً بالاحتياط ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بما هو الواجب او المستحب ، ولا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل .

وذلك إذ لا يعتبر في العبادة سوى الاتيان بالعمل مضافاً به الى الله سبحانه ، وهذا متحقق في موارد العمل بالاحتياط ، فاذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصل العلم باجزاء العبادة وشرائطها يتمكن من الاحتياط والاتيان بالعمل واجداً لجميع أجزائه وشرائطه وفاقداً لموانعه على نحو يقطع بحصول الامتثال لم يجب عليه تعلم

الاجزاء والشرائط بوجه . واليه اشار الماتن بقوله : ولو لم يعلمها لكن علم اجمالاً ...
 وأمّا اذا لم يتمكن من الاتيان بالمأمور به على نحو يقطع بحصول الفراغ
 لعدم علمه بما هو الجزء او الشرط او المانع واحتمل أن يكون العمل المأتي به واجداً
 لمانعه او فاقداً لشيء من اجزائه وشرائطه وجب أن يتعلم أجزاء العبادة وشرائطها
 وموانعها لا محالة .

وذلك لما قد مناه في أوائل الكتاب من أن الاحكام الواقعية متنجزة على
 المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ، ومعه يجب
 تحصيل العلم بالفراغ اقتضاء لقاعدة الاشتغال ، ولا يتحقق هذا إلا بتحصيل العلم
 باجزاء العبادة وغيرها من الامور المعتبرة فيها ، فانه لولاه لم يحصل له الأمن من
 احتمال العقاب ، والعقل يلزمه بذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب هذا
 إلا أن وجوب التعلم - بقاعدة الاشتغال - لا يستتبعه سوى الاتيان بالواجب
 مع العلم بما اعتبر فيه من جزء او شرط او مانع . وأمّا لزوم التعلم قبل تحقق الشرط
 - في الواجبات المشروطة - او قبل دخول الوقت - في الواجبات الموقته - فلالكفاية
 التعلم بعدها ، ومن هنا لا يتعلم الحجاج واجباتهم في الحج قبل استطاعتهم بل قبل
 اشتغالهم بالمناسك وانما يتعلمونها حال الذبح او الوقوف او غيرها من واجباتهم ،
 اذ بذلك يحصل العلم بالامثال ويؤمنون به عن احتمال العقاب ، ومعه لا حاجة الى
 التعلم قبلها هذا إذا كان متمكناً من التعلم بعد دخول الوقت في الموقفات أو بعد
 تحقق الشرط في الواجبات المشروطة .

وأمّا إذا لم يتمكن من التعلم بعدها بحيث لو ترك التعلم قبل دخول الوقت
 او قبل تحقق الشرط لم يتمكن من التعلم بعدها فهو على قسمين :
 لأن التعلم حينئذ قد يكون مقدمة احرازية للامثال ، ولا يترتب على تركه
 الا عدم احرازه فحسب مع تمكنه من الاتيان بنفس الواجب في وقته ، بحيث لو علم

به لا مثله امثالاً جزمياً ، وحيث لا يعلم به فيمثله امثالاً احتمالياً .
وقد يكون مقدمة وجودية للواجب - لا احرازية كما في الصورة المتقدمة -
بمعنى أنه لو لم يتعلم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له اي
قدرة على الاتيان بالمكلف به بعد فعلية أمره بدخول وقته أو بتحقيق شرطه ،
وهذا كما إذا فرضنا جاهلاً لا يتمكن من الصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها
قبل دخوله لا شتاتها على القراءة وغيرها مما لامناص من أن يتعلمه الجاهل باللغة
قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته .

أما القسم الأول : فلا ينبغي التأمل في أن من علم أو احتمل ابتلائه بالواجب
بعد دخول وقته أو حصول شرطه في الازمنة المستقبلية وجب ان يتعلمه قبلها
لوجوب امثاله عليه في ظرفه ، ولا يمكنه احراز ذلك إلا بالتعلم قبلها ، إذاً فالعقل
يستقل بلزوم التعلم قبل مجيء وقت الواجب أو فعلية شرطه لوجوب دفع الضرر
المحتمل بمعنى العقاب ولا يحصل الأمن إلا بالتعلم قبلها فوجوب التعلم قبل وقت
الواجب أو حصول شرطه مما لا اشكال فيه في هذا القسم ،

وانما الاشكال في وجوب التعلم قبلها في القسم الاخير وذلك لأن المكلف بعد
دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غير مكلف بالعمل لعجزه ، ولا شبهة في
أن القدرة من شرائط الخطاب والتكليف ، كما انه غير مكلف به قبل مجيء وقت
الواجب أو حصول شرطه ومع عدم وجوب ذى المقدمة لا معنى للحكم بوجوب
التعلم من باب المقدمة .

وتوضيحه : أن القدرة المعتبرة في التكاليف قد تكون دخيلة في الملاك ، كما
أنها دخيلة في الخطاب ، بحيث لا يبقى أي ملاك عند عدمها .

وقد تكون دخيلة في الخطاب من غير أن تكون دخيلة في الملاك بحيث يبقى
العمل مشتملاً على الملاك والغرض الملزم في كلتا حالتى العجز والتمكن وان كان

الخطاب ساقطاً مع العجز .

ولا ينبغي التأمل في وجوب التعلم قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه في الصورة الثانية وذلك لان تركه حينئذ مفوت للملاك الملزم في ظرفه وتفويت الملاك كتفويت الواجب والخطاب قبيح لدى العقل وموجب لاستحقاق العقاب عليه . فان الملاك روح التكليف وما به قوامه وهو الداعي الى جعله وانشائه . ولا مسوغ معه لترك التعلم قبل الوقت او قبل تحقق الشرط .

وأما الصورة الاولى: فهي التي وقع الكلام عنها في المقام نظراً إلى أن الملاك والتكليف اذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة بحيث لا يبقى أي ملاك ولا خطاب . عند فقدها ، وفرضنا أن المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجيء وقته أو فعلية شرطه لم يتمكن منه بعدها فلماذا يجب تعلمه قبلها ؟ ! لوضوح أنه لا تكليف بالعمل قبلها حتى تجب مقدمته وهو التعلم - على الفرض - كما انه لا يقتضى لوجوبه بعدها ، اذ لا قدرة للمكلف بعد مجيء الوقت أو فعلية الشرط ، ومع العجز لا خطاب ولا ملك ، ومن الظاهر أن مع عدم وجوب ذى المقدمة لا معنى لوجوب مقدمته .

نعم المكلف لو تعلم الواجب قبلها كان متمكناً من العمل في ظرفه إلا انه مما لا مازم له فان الواجب على المكلف إنما هو امثال التكاليف الثابتة في ذمته ولا تكليف عليه بايجاد موضوعاتها بجعل نفسه متمكناً من الأمور به حتى تتوجه عليه الخطاب ولاجل هذه المناقشة التجاء المحقق الاردبيلي ومن تبعه إلى الالتزام بالوجوب النفسي في المقام وذهبوا إلى أن التعلم واجب نفسى والعقاب انما هو على ترك التعلم نفسه لانه على ترك الواجب الواقعي .

وفيه أن الادلة المستدل بها على وجوب التفقه والتعلم ظاهرة في أن التعلم واجب طريقي وأنه مقدمة لامثال الاحكام الواقعية ولا يكاد يستفاد منها انه واجب نفسي

أبدأ (١٥) .

وعليه فلا دليل في شيء من المقدمات المفوتة على وجوب تحصيلها قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه حتى يتمكن من الواجب بعدها وذلك لما مر من انه قبل الوقت لا تكليف بذى المقدمة حتى تجب مقدماته وبعده ايضا الامر كذلك لعدم القدرة على الواجب وانتفاء كل من الملاك والحطاب ، ووجوب حفظ القدرة قبل مجيء الوقت او حصول الشرط للفعل الواجب بعدها لم يتم عليه دليل فللمكلف أن يهريق ما بيده من الماء قبل الوقت ، ولو مع العلم بعدم تمكنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعلية الواجب بمجىء وقته أو تحقق شرطه .

والصحيح أن التعلم - خاصة - ليس كسائر المقدمات المفوتة ، وأنه امر واجب قبل الوقت في الموقنات وقبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة ، وذلك لاطلاق الأدلة القائمة على وجوبه ، ولدالاتها على أن ترك الواجب اذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه سواء أكان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدها فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقاً ، وإن لم يدخل وقت الواجب ولا تحقق شرطه ، وحيث أن مفروضنا أن فوات الواجب في ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلها فقتضى اطلاق الادلة وجوبه وأن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا مسوغ لترك التعلم ، وان لم يكن هناك اي تكليف متوجه إلى ذى المقدمة .

(١٥) لاحظ الرواية الواردة في تفسير قوله عز من قائل : قل فله الحجة البالغة . حيث ورد فيها : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكنت عالماً ؟ فان قال : نعم ، قال الله : أفلا عملت بما علمت ؟ وإن قال : كنت جاهلاً قال له : أفلا تعلمت حتي تعمل ؟ فيخصم فتلك الحجة البالغة . المروية في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبع الحديث . وفي تفسير البرهان في ج ١ ص ٥٦٠ بادنى اختلاف في اللفظ فانها ظاهرة في ان التعلم انما يجب من باب الطريقة الى العمل .

ومعنى ذلك أن وجوب التعلم طريقي وأنه إنما وجب للالتيان بالواجبات لا لانه مطلوب نفسي كسائر الواجبات فاذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعي ، ولا يعاقب بتركه التعلم ابداً .

وتظهر الثمرة فيما اذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر ولم يستند إلى ترك التعلم ، فان المكلف حينئذ لا يعاقب بشيء ، وإنما يعاقب بتركه اذا استند إلى ترك التعلم كما مر ، هذا كله فيما اذا علم المكلف بانه سيبتلي بالواجب بعد مجيء وقته او علم أن شرطه ستنتصف بالفعلية في المستقبل .

وأما إذا لم يعلم بذلك وإنما احتمل الابتلاء به في ظرفه فالامر ايضاً كذلك لما قررناه في بحث البرائة ، من أن التكليف المحتمل إذا كان في معرض الوقوف عليه لم تجر البرائة العقلية عنه ، وذلك لان وظيفة المولى ليست سوى التصدى لبيان احكامه وجعلها في مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها ، فاذا جعل تكاليفه في مورد العثور عليها تمت الوظيفة من قبله وانتهت النوبة إلى وظيفة العبد اعنى لزوم الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه من سيده ، ومعه لا مؤمن له من العقاب على مخالفة التكليف الصادر عنه إلا أن يفحص عنه في مظانه فلا مجال للبرائة العقلية مع الاحتمال .

وأما البرائة الشرعية ففقتضى اطلاق اداتها وان كان جريانها في أمثال المقام لقوله - ع - رفع ما لا يعلمون . . . (١*) ومنه ما نحن بصدده إلا أن الادلة القائمة على وجوب التعلم واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي فيما اذا استند تركه الى ترك التعلم مانعة عن جريان البرائة - في تلك الموارد - لدالاتها على وجوب الفحص والتعلم حينئذ ، لاستناد ترك الواجب الى ترك الفحص والتعلم على

(١*) المروية في ب ١٦ من ابواب كتاب الايمان من الوسائل وقدينا ما يرجع

الى الاستدلال بها في الجزء الثالث ص ٣٤٤ فليراجع .

(مسألة ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو (١) .

الفرص فلا سبيل إلى شيء من البرائتين ، ففقتضى اطلاق الادلة وجوب التعلم قبل دخول الوقت او تحقق الشرط مطلقا سواء علم بابتلائه بالواجب في المستقبل ام احتمله . (١) قد اوضح الحال في هذه المسألة مما سردناه في المسألة المتقدمة ، وحاصل الكلام فيها أن المكلف اذا تمكن من الامتثال الاجمالي والاحتياط بان احرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما اذا اتم صلاته - مثلا - بالبناء على أحد طرفي الشك ثم أتى بها ثانياً ، او قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء . لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك والسهو ، لجواز الامتثال الاجمالي ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي على ما اسلفناه في الاحتياط .

وإذا لم يتمكن من احراز الامتثال بالاحتياط وجب تعلم المسائل المذكورة بعد دخول وقت الصلاة او قبله على التفصيل المتقدم في المسألة السابقة ، وذلك لعلمه بالابتلاء ، أو احتمالاه على الأقل ، فعلى ذلك يبتنى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو وعدمه على جواز ابطال الصلاة وقطعها عمداً وحرمة ، إذ لو جاز قطعها وابطالها كذلك يتمكن المكلف من احراز امتثال الامر بها على سبيل الاحتياط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها وابطالها ، لان إحراز الامتثال حينئذ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكنه من قطع الصلاة واستينافها ، وعدم جواز البناء على أحد طرفي الشك وأمامها مع الاعادة ، لاحتمال أن يكون المتيقن في حقه هو البناء على الطرف الآخر ، وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك ، وهذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصاً عن الواجب أو زائداً عليه ، ويكون مع الاتيان به قد نقص عن صلاته او زاد فيها متعمداً وهو موجب لبطانها .

فعلى ما سلكه المشهور في تلك المسألة من حرمة قطع الصلاة وابطالها يجب

على كل مكلف ان يتعلم المسائل الراجعة الى الشك والسهو ، لانه لا سبيل إلى احراز امتثال الامر بالصلاة سوى التعلم كما مرّ. هذا اذا علم بابتلائه بمسائل الشك والسهو .
وأما لو احتتمل الابتلاء بها يجب تعلم مسائلها ايضاً أولاً ؟ لمكان استصحاب عدم الابتلاء بها في الازمنة المستقبلية ونتيجته عدم وجوب تعلم المسائل المذكورة عليه الصحيح أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه ، لانه على ما بيناه في محله كما يجرى في الامور الحالية يجرى في الامور المستقبلية ، ومع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل ، وكونه كالعالم بعدم الابتلاء لا وجه لوجوب تعلمها وتحصيلها فان المجعول في الاستصحاب انما هو الطريقة والوسطية في الاحراز أعني جعل ما ليس بعلم علماً تبعداً كما هو الحال في جميع الطرق والامارات للحكم المائل ليرد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثراً شرعياً في نفسه ، ولا أنه ذا أثر شرعي كي يتعبد به لدى الشك ، فالاستصحاب تام في نفسه ولا مانع عن جريانه سوى الادلة القائمة على وجوب التفقه والتعلم لانها باطلاقها يقتضى عدم جريانه في المقام .

لدلالاتها على وجوب التعلم - وجوباً طريقياً - في كل مورد استند ترك الواجب في أوانه إلى ترك التعلم لدلالاتها على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب ، وحيث أن المقام كذلك ، وان ترك الواجب مستند الى ترك التعلم فلامناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو حتى مع الاحتمال . هذا إذا لم يكن هناك علم اجمالي بالابتلاء ببعض تلك المسائل .

وأما مغه فلا مجال للاستصحاب ابدأ ، لعدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالمعارضة إذ لا بد من تعلم مسائل الشك والسهو لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله (٢) وان لم يحصل العلم باحكامهما .

(١) لا وجه لاعتبار الغلبة في الابتلاء ، فان المدار في وجوب التعلم هو العلم بالابتلاء او احتماله بلا فرق في ذلك بين كون المسألة مورداً لابتلاء الناس غالباً وعدمه ، فالتقييد بذلك في غير محله . نعم لا يختص وجوب التعلم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال ايضاً كما عرفت ،

(٢) قد اتضح مما ذكرناه في التعليقة المتقدمة أن تعلم المسائل التي يبتلى بها المكلف علماً او احتمالاً امر واجب بالوجوب الطريقي امّا لوجوب دفع الضرر المحتمل او لاطلاقات الاخبار كما مر إلا أن ذلك من حيث الوجوب وكون ترك التعلم موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع .

وأما من حيث الصحة والبطالان فالمدار فيهما على مطابقة الواقع ومخالفته - مثلاً - إذا فرضنا أن المكلف ترك التعلم قبل الوقت ، ولم يكن متمكناً منه بعد دخوله ، ولا من الامتثال الاجمالي والاحتياط ، وبالأخص اذا كان مطمئناً بعدم الابتلاء بالمسائل التي لم يتعلم حكمها ، إلا أنه ابتلى بها في وقت العمل وبنى على أحد طرفي الشك والاحتمال وآتم صلاته رجاء ، وكان عمله هذا مطابقاً للمواقع حكمنا بصحة صلاته ، فانه لا يعتبر في العبادة إلا الاتيان بها مضافاً إلى الله والمفروض أنها قد اتيت كذلك فلا مجال لتوهم بطلانها من جهة ترك التعلم فلو ظن أنه قد ركع ولم يعلم أن الظن حجة في افعال الصلاة كالركعات إلا أنه بنى على عدم الاعتبار واتى بالركوع رجاء وآتم صلاته ، وانكشف بعد هذا أن فتوى مقلده ايضاً عدم الاعتناء بالظن في الافعال صححت صلاته كما مر .

بفي سبي :

وهو أن المنسوب إلى شيخنا الانصاري « قده » في رسالته العملية الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والسهو ، وهذه الفتيا منه « قده » يحتمل أن يستند إلى أحد امور :

« الأول » : أن يقال : إن الوجه في ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء أو احتمالها من اظهر مصاديق التجري على المولى سبحانه لكشفه عن أنه غير معتن باحكام الله وتكاليفه ولا مبال بأوامره ونواهيه ، والتجري مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات في الشريعة المقدسة ، ولا شبهة في أن ارتكاب المحرم موجب للفسق والانحراف .

وفيه : أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ « قده » ولا ينبغي الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجري . وإن كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه ، والفسق إنما يتحقق بارتكاب المعاصي والمحرمات ، وقد عرفت أنه مفقود في المقام .

« والثاني » : أن التجري وان لم يكن محرماً في نفسه إلا أنه يكشف عن عدم ملكة العدالة لا محالة ، لأنه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفة والمعصية فبالتجري يستكشف أن المتجري على نحو يقدم على معصية الله ، ومخالفته ولا رادع نفساني له عن ارتكابها ، وقد اعتبر هو « قده » وجماعة كثيرين وجود الملكة النفسانية في العدالة كما مر وقالوا إن من لا ملكة له لا عدالة له ومن لم يكن بعادل فهو فاسق لا محالة .

وهذا الاحتمال يبعده أمران :

« أحدهما » : ما قدمناه من أن العدالة ليست الا الاستقامة العملية في جادة الشرع ، وأنه لم يدلنا دليل على اعتبار شيء آخر في العدالة وراء الاتيان بالواجبات

وترك المحرمات ليسمى بالملكة النفسانية .

و « ثانيها » : أن القول باعتبار الملكة لا يستلزم انكار الوساطة بين الفسق والعدالة ولا يستتبع الحكم بان من ليس بعادل فهو فاسق وذلك لوضوح أن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصي والمحرمات ، ولم يحصل له ايضاً ملكة العدالة فهو ليس بعادل ولا بفاسق . أمّا أنه ليس بعادل فلاجل عدم تحصيله الملكة على الفرض . وأما عدم كونه فاسقاً فلا من الفسق يتوقف على ارتكاب المعصية . بل اشترط بعضهم أن تكون المعصية من الكبائر ولو كانت هي الاصرار على الصغائر ومع عدم ارتكاب شيء من المعاصي لا موجب للفسق ابداً ، وعليه فهب أن المتجرى ليست له ملكة العدالة ، وأنه ليس بعادل - فرضناً - إلا أنه لا مقتضى للحكم بفسقه مع عدم صدور فسق منه على الفرض .

« الثالث » : أن الوجه في ذلك أن التعلم واجب لنفسى فتركه يستلزم الفسق وان لم يتسل المكلف بمسائل الشك والسهو اصلاً ويندفع : بان الشيخ « قده » لا يلتزم بالوجوب النفسى في التعلم ، وانما يراه واجباً بالوجوب الطريقي الذي لا يترتب على مخالفته إلا التجرى لا الفسق .

« الرابع » : وهو أنسب الوجوه المذكورة في المقام أن يقال : ان التجرى وان لم يكن محرماً في الشريعة المقدسة إلا أن المتجرى لا يمكن الحكم بعدالته ، لان العدالة كما تقدمت هي الاستقامة في جادة الشرع ، وكون الحركة باذن الشارع وترخيصه فالعادل هو الذي لا يقدم على عمل لم يرخص فيه الشارع .

ومن الظاهر أن التجرى بترك التعلم وان لم يكن محرماً لعدم وجوبه النفسى على الفرض إلا أنه غير مرخص فيه من قبله فالاقدام عليه اقدم على ما لم يرخص فيه الشارع ، ولا يطلق على المتجرى والمرتكب لما لم يأذن به الله عنوان الصالح او الخير ولا بعد من الموثوقين بدينه وكيف يؤثق بدينه وهو لا يبالي بالدين ولا يعتني

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب (١) في المستحبات ، والمكروهات ، والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات ، أو العاديات .

باحتمال مخالفة الله وعصيانه ؟ ! كما لا يصدق عليه غير ذلك من العناوين الواردة في الروايات .

وكذا الحال في غير المقام من موارد التجري وعدم كون الفعل مرخصاً فيه من الله ، كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومة حرمة احدهما ، فان شرب ما في احد الاناثين مع العلم الاجمالي بحرمة وان لم يكن محرماً شرعياً ، لاحتمال اباحته وكون المحرم هو الآخر ، إلا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع ، وكذا اذا علم بنجاسة أحد ثوبيه علماً اجمالياً ، وصلى في احدهما ، فانه وإن لم يمكن الحكم بانه لم يأت بالصلاة وانه تارك لها لاحتمال أن يكون النجس هو الثوب الآخر ، إلا أنه مما لم يأذن به الله فثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدمة ولا بد من الحكم بفسقه ، فهذا الوجه هو الصحيح وما أفاده « قده » في غاية المتانة .

(١) اذا احتمل معها حكماً الزامياً ايضاً ، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً ، او يكون المكروه او المباح حراماً كذلك فانه عند احتمال حكم الزامى معها لا بد من تحصيل المؤمن على ترك ما يحتمل وجوبه او ارتكابه ما يحتمل حرمة ، ولا مؤمن سوى الاجتهاد والتقليد والاحتياط .

وأما لو جزم بالجواز وان لم يعلم بانه مباح أو مستحب او مكروه فلاحاجة فيه الى التقليد ولا إلى قرينه ، اللهم إلا أن يريد الاتيان بالعمل بعنوان الاستحباب - مثلاً - فانه يحتاج معه إلى أحد الطرق الثلاثة ، إذ لو لم يستند في عمله إلى احدها لكان الاتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرم ، وهذا بالاضافة الى غير العامي من المكلفين .

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ، ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز (١) له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب ، وإذا علم أنه ليس بواجب ، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً ،

وأما بالاضافة إلى العامي فان احتمل الوجوب وشيئاً من الاحكام غير الالزامية ، كما إذا احتمل استحبابه او أباحته او كراهته مع القطع بعدم حرمة فلا حاجة فيه إلى التقليد لتمكن العامي حينئذٍ من الاحتياط ، فله أن يأتي بالعمل برجاء الوجوب فانه يكفي في التوصليات من غير تكبير ، وكذلك الحال في العبادات ، لما مر من أن العبادة لا يعتبر فيها إلا الاتيان بالعمل مضافاً به إلى الله وهو امر يتحقق عند الاتيان به رجاء ، وقد قدمنا جواز الامتثال الاجمالي ولو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي فلاحظ . كما أنه لو احتمل الحرمة وشيئاً من الاحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب ايضاً يتمكّن العامي من الاحتياط من غير حاجة الى التقليد فيه .

نعم اذا احتمل وجوب شيء وحرمة وابعثه ، او هما وكراهته او استحبابه تعين التقليد في حقه لعدم قابلية المورد للاحتياط وعدم تمكّن المكلف منه مجتهداً كان أم مقلداً .

ومما سردناه ظهر أن الادعية والاوراد المنقولة في كتب الادعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها باسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه اى بعنوان انها مستحبة ، الا مع القطع بكونها مستحبة او التقليد فيها ممن يقضى بذلك وإلا كان الاتيان بها كذلك من التشريع المحرم . نعم لا بأس بالاتيان بها رجاء فإنه لا يحتاج معه الى التقليد كما مر .

(١) قد اتضح الحال في تلك المسألة مما بيناه في التعليقة المتقدمة ، وقلنا إن مع احتمال الوجوب وشيء من الاحكام الثلاثة مع القطع بعدم الحرمة . أو احتمال

(المسألة ٣١) إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الاوّل (١) .

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى العلم بعد ذلك المجتهد (٢) .

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (٣) ويجوز التبعض في المسائل (٤) .

الحرمة وأحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامي من الاحتياط والاتباع بالعمل رجاء أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجة إلى التقليد فيه .

(١) لعدم بقاء الرأي السابق على الحجية بعد تبذله وانكشاف كونه مخالفاً للواقع من الابتداء بالفتوى الثانية على الخلاف ومن هنا ذكرنا في التكلم على أجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع أن حجية الفتوى الثانية وإن كانت حادثة إلا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر وبها يستكشف عدم كون الفتوى السابقة مطابقة للواقع من الابتداء .

(٢) لعدم حجية الفتوى مع العدول عنها وعدم احراز كونها مطابقة للواقع وحيث لا فتوى للمجتهد المقلد بالفعل فيجب على مقلديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجية حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام المنتهزة عليه بالعلم الاجمالي .

(٣) وقد مرّ تفصيل الكلام في التخيير بين المجتهدين المتساويين في المسألة الثالثة عشرة ولا نعيد .

(٤) قد انضح مما ذكرناه في المسألة الثالثة عشرة من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالخالفه بينها جواز التبعض في المسائل فان للمقلد أن يقلد أحدهما في مسألة ، ويقلد الاخر في مسألة اخرى لعدم العلم بالخالفه بينها

في الفتوى ، بل يجوز له التبعض في الرجوع بالاضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه بان يقلد أحدهما في الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الثياب ويقلد الآخر في جواز المسح منكوساً - مثلاً - أو يقلد أحدهما في عدم وجوب السورة ويقلد الآخر في الاكتفاء بالتسيحات الاربعة مرة واحدة وهكذا .

وذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة وله ان يستند في اعماله الى ايها شاءه هذا اذ اخصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما اذا لم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى كما مر .

وأما لو عممنا القول بالتخيير الى صورة العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد وإن جاز أن يبعض في التقليد ويقلد أحدهما في عمل او باب ويقلد الآخر في باب او عمل آخرين كما لو رجع في عباداته إلى مجتهد وفي معاملاته إلى مجتهد آخر .

إلا أنه لا يتمكن من التبعض في التقليد بالاضافة إلى مركب واحد بان يقلد في بعض اجزائه او شرائطه من احدهما ويقلد في بعضها الآخر من المجتهد الآخر كما لو قلد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة فلم يأت بها في صلاته ورجع إلى احدهما الآخر في الاكتفاء بالتسيحات الاربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى .

والوجه في ذلك : أن صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما اذ أتى بالجزء الاخر صحيحاً فمع بطلان جزء من الاجزاء الارتباطية تبطل الاجزاء بأسرها . وإن شئت قلت إن صحة الاجزاء الارتباطية ارتباطية فاذا أتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة في التسيحات الاربعة واحتمل بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بانه خالف أحد المجتهدين في عدم اتيانه بالسورة كما خالف احدهما الآخر في اكتفائه بالمرة الواحدة في التسيحات الاربعة فلا محالة يشك في صحة صلاته وفسادها فلا مناص من أن يحرز صحتها ويستند في عدم اعادتها إلى الحجة المعتبرة ، لان مقتضى

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع (١) أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره .

(مسألة ٣٤) إذا قلد من يقول بجرمة العدول حتى إلى الاعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الاعلم ، وإن قال الأول بعدم جوازه (٢) .

قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة وبقاء ذمته مشغلة بالمأمور به .

ولا مجتهد يفتي بصحتها لبطانها عند كليها وان كانا مختلفين في مستند الحكم بالبطان لاستناده عند احدهما الى ترك السورة متعمداً . ويراها الآخر مستنداً الى تركه التسيبحات الاربعة ثلاثاً ، ومع بطانها عند كلا المجتهدين وعدم افتائها بصحة الصلاة لا بد للمكلف من اعادتها وهو معنى بطانها .

(١) مر في المسألة الثالثة عشرة أن الاورعية ونحوها ليست من المرجحات

في المقام .

(٢) لا أثر لفتوى المجتهد بجرمة العدول عند وجود من هو أعلم منه ، والوجه فيه : أن المقلد انما جاز له تقليد المجتهد المفتي بجرمة العدول من جهة فتوى الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم إذا لم يعلم المخالفة بينها في الفتوى ، لوضوح أنه لا معنى لجواز تقليده بفتوى نفسه لا استزامه الدور الظاهر .

ومعه لا بد من ملاحظة أن المقلد عالم بالمخالفة بينها أولاً ؟ فعلى تقدير علمه بالمخالفة يجب عليه العدول الى فتوى الاعلم ، لعدم جواز تقليد غير الاعلم عند العلم بالمخالفة بينها ، واذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الاعلم كما يجوز أن يعدل إلى الاعلم فعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الاعلم بجرمة العدول .

(مسألة ٣٥) اذا قلد شخصاً بتخييل أنه زيد فبان عمراً فان كانا متساويين في الفضيلة ، ولم يكن على وجه التقييد صح والآخر فمشكل (١) .

الفارق بين الداعي والتقييد

(١) فصل الماتن « قده » عند تساوى المجتهدين في الفضيلة بين ما قلده أحدهما على وجه التقييد ، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد - مثلاً - لم يكن يقلده بوجه لانه انما يريد أن يقلده عمراً بخصوصه ، وما إذا قلده أحدهما على وجه الداعي ، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد ايضاً كان يقلده ، بالاستشكال في صحة التقليد في الصورة الاولى والحكم بصحته في الثانية .

ويرد على ما ذكره أن التقليد من الامور غير القابلة للتقييد وتوضيحه :
أن مورد الخطاء قد يكون من الامور المتقومة بالقصد ، بحيث ينتفى بانتفائه فانها ليست شيئاً آخر وراء القصد ، ويعبر عنها بالعناوين القصدية ، وهذا كما في التأديب والهتك ونحوهما .

وقد يكون من العناوين غير القصدية ، بحيث قد يتعلق بها القصد ويصيب ، وقد يتعلق بها القصد ويخطئ ، وهي قد تتحقق في الامور الاعتبارية ، وقد تتحقق في الامور التكوينية الخارجية ، وهذه اقسام ثلاثة :

« أما القسم الاول » : وهي العناوين القصدية فلا شبهة في أنها ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي والتقييد بل المتعين فيها هو الحكم بالبطلان على كل حال لتقوم العمل فيها بالقصد ، وهو منتف على الفرض ، سواء أتى بالعمل على وجه الداعي او التقييد - مثلاً - اذا اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال الشمس ودخول وقت الفريضة فاتى بالصلاة قاصداً بها الاداء ، ثم انكشف خلافه

لعدم دخول وقتها بطلت صلاته ولا يمكن أن تقع قضاءً لأنه لم يقصد بها القضاء ، كما لا يمكن أن تقع اداء ، لان الوقت لم يدخل على الفرض .

ولاجال لتصحیحها بأن المكلف لما كان بصدد الاتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاة اتي بها قضاءً فقصد اداء من باب الداعي لا التقييد ، وان ما اتي به محكوم بالصحة فيحسب قضاء .

ومثله ما لو صلى ركعتين ناوياً بهما الفرض والوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضة ثم ظهر خلافه او نوى بهما التنفل معتقداً عدم طلوع الفجر ثم ظهر طلوعه فانها حينئذ لاتقعان نافلة في الصورة الاولى ، ولا فريضة في الثانية ، لعدم قصدهما فلا بد من الحكم ببطالنها .

كما أنه لو انشاء الهبة لم يقع به البيع تعلق القصد به فان عناوين المعاملات من العناوين القصدية وانما يقع به الهبة او كان قصدتها لتأدية شرائطها ، والمتحصل أن في العناوين القصدية انما يقع ما قصد منها من الامور فيما إذا كان واجداً لشرائطه ، واذا لم يكن كذلك حكم ببطالنها ، وعلى الجملة أن العناوين القصدية لا مجال فيها للتفصيل بين ان يكون قصد العنوان من باب الداعي والتقييد ، بل هي أظهر موارد ما يقال : ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع .

« أما القسم الثاني » : وهى الامور غير القصدية المتحققة في الامور الاعتبارية كالمعاملات فهو على اقسام ثلاثة ، وذلك لان التخلف والخطأ قديعتان فيما هو خارج عن المعاملة والالتزام ، كما لو اشترى مالاً بقصد الربح فيه ، او ينزل عنده ضيف وهكذا ، والخطأ والتخلف غير موجبين للبطالان في هذا القسم بالاتفاق ، ويعبر عنه بتخلف الداعي في كلماتهم وهو ايضاً ليس بمورد للتفصيل بين الداعي والتقييد . وقد يقع التخلف في متعلق الالتزام المعاملي ، والمتعلق قديكون أمراً كلياً ، وقد يكون شخصياً .

أما الصورة الاولى : كما لو اشترى دورة كتاب كالتهديب على انه طبعة النجف - مثلاً - ودفعه إليه عند تسليمه من غير تلك الطبعة فلا كلام في انه من التخلف في مقام الاداء ولا يستتبع ذلك بطلان المعاملة ولا الخيار للمشتري وإنما له أن يطالب البايع بما تعلق به المعاملة ، لان ما دفعه اليه غير ما اشتراه منه المشتري . والاشراط في هذه الصورة من باب التقييد دائماً ، ولا يعقل أن يكون من باب الداعي بوجه ، لأنه يوجب التقييد في متعلق الالتزام ويخصه بحصة خاصة غير منطبقة على الحصة الفاقدة لها ، إلا أن تخلفه غير موجب للبطلان ولا الخيار . نعم للمشتري مطالبة البايع بالمبيع ، كما أن له ان يرضى بالتبديل وهو أمر آخر وراء المعاملة .

أما الصورة الثانية : كما اذا اشترى كتاباً معيناً في الخارج على انه طبعة كذا وانكشف انه ليس من تلك الطبعة ، فالاشراط فيها يستحيل أن يكون من باب التقييد ابدأً ، وذلك لان متعلق المعاملة جزئي خارجي لا اطلاق له ، ولا معنى للتقييد فيما هو مقيد في نفسه ، إذ التقييد إنما يتصور فيما كان موسعاً في نفسه وقابلًا للانقسام إلى قسمين أو أكثر وهذا غير معقول في الجزئي الخارجي ، فان الكتاب المعين اما أن يكون من طبعة كذا من الابتداء واما أن لا يكون ، ويستحيل أن يكون من تلك الطبعة تارة ومن طبعة غيرها تارة اخرى فارجاع الاشرط في الجزئيات الخارجية إلى التقييد غير معقول .

نعم يمكن أن يرجع الاشرط في مثلها إلى أصل الالتزام بان يقال إن أصل الالتزام المعاملي معلق على أن يكون الكتاب المعين من طبعة كذا ، إلا أن ارجاعه الى ذلك يقتضي بطلان المعاملة لأن التعليق مبطل في العقود حتى إذا كان المعلق عليه حاصلًا في الواقع .

معنى الاشرط

اذأ يقع الكلام فى معنى الاشرط فنقول : إن معناه فى الامور الجزئية حسبما يقتضيه الاستقراء والارتكاز أحد أمرين على سبيل منع الخلو : « أحدهما » : تعليق الالتزام بالمعاملة ، وعدم الرجوع فيها على تحقق الشرط فى الخارج ، وهذا كما فى اشرط كون الفرس من جياذ الخيل او الكتاب المعين من طبعة كذا ، وغير ذلك من الاوصاف والقيود الخارجة عن الاختيار ، فان معنى اشرطها حسبما يفهمه العرف بارتكازهم أن التزمى بالبيع معلق على كون الفرس كذا او الكتاب من طبعة كذا فعند التخلف يثبت للمشرط له الخيار فى الالتزام بالمعاملة وفسخها .

« ثانيهما » : تعليق أصل الالتزام المعاملي على التزم الطرف الآخر بتحقق الشرط فى الخارج - لا على وجوده خارجاً - وهذا كما فى الموارد التي لا يجرى فيها الخيار ، كما اذا اشرطت الزوجة على زوجها أن يكون اختيار المسكن بيدها فان النكاح لا يجرى فيه الخيار ، فعنى الاشرط فيه أن التزم الزوجة بالنكاح والزوجة معلق على التزم الزوج بان يكون اختيار المسكن بيدها ، فالزوج بقوله : قبلت يبرز أمرين احدهما التزمه باصل الزواج ، وثانيهما التزمه بالعمل فى الخارج ، وليست نتيجه الخيار عند تخلف الزوج عما التزم به فى المعاملة ، فان النكاح كما مر تماماً لا يجرى فيه جعل الخيار عند العقلاء ولا فى الشريعة المقدسة ، بل ولا فى الاديان السابقة ، فالاشراط فى مثله ليس بمعنى التعليق فى الالتزام بالمعاملة ، وإنما هو من التعليق فى أصل الالتزام المعاملي .

ومثل هذا التعليق غير مضر بصحة العقد ، لانه تعليق على التزم الطرف الآخر - لا على وجود الشرط فى الخارج - نظير التعليق فى الايجاب ، لانه من

التعليق على قبول المشتري للالتزام المعاملي .

وهذا بخلاف الصورة المتقدمة ، لأن كون الفرس أو الكتاب من جيااد الخيل أو من طبعة النجف أمر خارج عن الاختيار ولا معنى للالتزام بما هو غير مقدور للملتزم ، فما قد مناه لا يأتي إلا فيما هو داخل تحت الاختيار .
وهذان قسمان ولا يخلو أمر الاشتراط من أحدهما .

نعم الامران قد يجتمعان في بعض الموارد ، كما في اشتراط الامر الاختياري للمشروط عليه في العقود الجارية فيها جعل الخيار كالبيع والاجارة ، نظير بيع الدار على أن يخبط المشتري ثوب البايع ، وذلك لانه من تعليق اصل البيع على التزام المشتري بالخياطة وتحقيقها في الخارج ، ونتيجته وجوب الخياطة على المشتري بعد المعاملة ، وثبوت الخيار للبايع على تقدير التخلف وعدم تحقق الخياطة خارجاً .

وقد ظهر مما سردناه في معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام في الالتزام مما لا يمكن المساعدة عليه وذلك لان الالتزام المستقل الذي ليس له أي ارتباط بالمعاملة لا معنى لأن يكون شرطاً لها أبداً حسبما عرفته من الارتكاز والاستقراء ، فان الشرط يعتبر أن يكون مرتبطاً بالالتزام المعاملي ، والربط إنما هو باحد الامرين المتقدمين ، ولا ثالث لهما كما مر ، هذا كله في الامور الاعتبارية غير القصدية .

أما القسم الثالث : وهي الامور غير القصدية المتحققة في الامور الخارجية كشرب المايح على أنه ماء ، أو ضرب أحد على أنه كافر وهكذا فقد ظهر الحال فيه مما بيناه في القسم المتقدم .

وحاصله : أن الامور الخارجية ايضاً ليست موردأً للتقييد ، فان الموجود الشخصي والامر الخارجي لا اطلاق له ليكون قابلاً لتقييده ، والشرب والضرب الخارجيان لا يعقل أن يقعوا على أزيد من شي واحد إما الماء وإما المايح الآخر ،

أو الكافر أو غير الكافر ، فلا معنى في مثله للداعى والتقييد بان يقال : ان شرب المايح إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يشربه ، أو لو علم أن المضرروب غير كافر لم يضره ، فلم يصدر منه شرب ، ولا ضرب ، وذلك لان الشرب والضرب قد وقعا في الخارج على الفرض ، فالترديد بين الداعى والتقييد غير جارٍ في الامور الخارجية أبداً .

نعم اعتقاد أن المايح ماء أو أن المضرروب كافر من الدواعى الباعثة الى الفعل إذاً فالمقام من قبيل تخلف الداعى والخطاء في مبادئ الارادة فحسب . اذا عرفت هذه المقدمة فنقول :

التقليد والاقْتداء ليسا من العناوين القصدية ، ولا أنهما من الامور الاعتبارية وانما هما من الامور الخارجية ، لوضوح أن الاقْتداء بمعنى تبعية شخص لآخر ، والتقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير فاذا اقتدى إماماً في صلاته ، أو قلد مجتهداً في أعماله لم يجر فيها التردد بين الداعى والتقييد ، لانها أمران خارجيان لا اطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد ، فان العمل عن استناد الى فتوى الغير ، وكذلك الاقْتداء إما أن يكونا مضافين إلى زيد ، واما أن يضافا الى عمرو ، ولا يعقل أن يكون العمل الخارجي تقليداً من شخصين أو اقتداء لا مامين ، ومعه لا يصح أن يقال إن تقليده أو اقتدائه لو كان على وجه التقييد اى بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدى ليس بعمره لم يقلده أو لم يأتم به لم يصدر منه تقليد ولا اقتداء ، وذلك لضرورة أنهما متحققان في الخارج سواء أكان على وجه التقييد أم على وجه الداعى .

نعم اعتقاد أنه زيد من الدواعى الباعثة الى تقليده أو الاقْتداء به فهو من باب تخلف الداعى والخطاء في مقدمات الارادة وليس من التقييد بوجه ، وهو نظير ما لتوضاً بالماء معتقداً أنه حلوثم انكشف أنه مرفه ل يسوغ أن يقال إن وضوئه في المثال لو كان على وجه التقييد - اى بحيث لو علم أنه مرفه لم يتوضأ - لم يصدر

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم باحد أمور : « الاول » : أن يسمع منه شفاهاً (١) .

منه الوضوء ؟ ! فانه لو علم بالحال وإن كان لم يتوضأ ، إلا أنه قد توضحاً على الفرض ولو لجهله بالحال ، إذا التفصيل في المقام بين ما اذا كان التقليد على وجه التقييد ، وما اذا كان على وجه الداعي كما صنعه الماتن مما لا محصل له .
بل الصحيح في امثال المقام والافتداء أن يفصل على وجه آخر وهو أن يقال : إن من قلده او ائتم به باعتقاد انه زيد - مثلاً - إما أن يكون ممن يجوز تقليده والافتداء به لمكان علمه وعدالته من غير أن يعلم بالمخالفة بينه وبين زيد في الفتوى - وهو اعلم منه - ولو اجمالاً . وإما أن لا يكون كذلك لفسقه او لعدم عدالته او للعلم بينهما بالمخالفة .

فعلى الأول يصح تقليده واقتدائه لقابلية من ائتم به او قلده للامامة والتقليد وعلى الثاني يحكم ببطلانها ، لعدم اهلية من قلده او ائتم به لها ، ومعه يندرج المقام في كبرى المسألة الآتية اعنى ما لو قلد من ليس له اهلية الفتوى ويأتي فيه ماسنذكره في تلك المسألة إن شاء الله .

نعم اذا لم تكن في صلاة المأموم زيادة ركنية ولم تكن صلاته فاقدة الامثل القراءة ونحوها كانت صلاته محكومة بالصحة لحديث لاتعاد فاذا كرناه من التفصيل يختص بما اذا اشتملت صلاته على زيادة ركنية ونحوها مما تبطل به الصلاة كما اذا شك بين الواحدة والثنتين ورجع فيه الى الامام فانه يندرج في محل الكلام ويأتي فيه التفصيل المتقدم فلاحظ .

طرق تعلم الفتوى

(١) لا شبهة في حجية إخبار المجتهد عما أدى اليه فكره وتعلق به رأيه ، لانه

« الثاني » : أن يخبر بها عدلان (١) .

« الثالث » : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق (٢)

مقتضى قوله عز من قائل : فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (١٥) لدلالته على حجية الانذار من المنذرين المتفقهين ، وليس الانذار إلا الاخبار عن حرمة شي أو وجوبه حسبما أدى إليه رأى المنذر ، وقوله : فاستلوا أهل الذكران كنتم لا تعلمون (٢٥) حيث دل على حجيته جوابهم - على تقدير تمامية الاستدلال به - .

وكذا يدل عليه الاخبار الواردة في موارد خاصة تقدمت في أوائل الكتاب المشتملة على الرجوع إلى آحاد الروايات لا قضاؤها حجية الاجوبة الصادرة منهم لا محالة .

وكذلك تقتضيه السيرة العقلائية الجارية على حجية اخبار أهل الخبرة عن رأيهم ونظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لا نظارهم ، لوضوح أن الطبيب - مثلا - لا يستل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه ، إذاً اخبار المجتهد عن آرائه وفتاواه مما تطابقت على حجيته السيرة والآيات والروايات . (١) لما قدمناه في محله من حجية اخبار البيئنة إلا في موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها ، كما في الشهادة بالزنا وغيره من الموارد المعتبرة فيها شهادة الزائد عن البيئنة المصطلح عليها .

(٢) على ما بيئناه في محله من أن الخبر الواحد ، كما أنه حجة معتبرة في الاحكام كذلك معتبر في الموضوعات الخارجية ، بل لا ينبغي التأمل في حجية اخبار الثقة في محل الكلام ، وان لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية ، وذلك

(١٥) التوبة : ٩ : ١٢٢ ،

(٢٥) النحل : ١٦ : ٤٣ والانباء : ٢١ : ٧ .

يوجب قوله الاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلاً .
 « الرابع » : الوجدان في رسالته (٢) ولا بد أن تكون مأمونة
 من الغلط .

(مسألة ٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ، ثم التفت ووجب
 عليه العدول (٣) وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير

لان الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو من شئون الاحكام الشرعية ، لانه في الحقيقة
 اخبار عن قول الامام مع الوساطة ، ولا فرق في حجية نقل الثقة واخباره بين أن
 يتضمن نقل قول المعصوم - ع - ابتداء وبين ان يتضمن نقل الفتوى التي هي
 الاخبار عن قوله - ع - لان ما دل على حجية اخبار الثقة عن الامام - ع - غير قاصر
 الشمول للاخبار عنهم مع الوساطة .

(١) لا يعتبر في حجية اخبار الثقة أن تفيد الاطمئنان الشخصي بوجه على
 ما بيناه في محله . اللهم إلا ان يكون القيد تفسيراً للموثق ويراد به الاطمئنان
 النوعي فلاحظ .

(٢) أما إذا كانت الرسالة بخطه ، أو جمعها غيره وهو امضاها ولا حظها
 للأدلة المتقدمة الدالة على حجية اخبار المجتهد عما أدى إليه فكره ، لانه لا فرق
 في اخباره عما تعلق به رأيه بين التلفظ والكتابة .

وأما إذا لم تكن بخطه ، كما اذا كتبها غيره ، لانه أمر قد يتفق فيجمع الثقة
 فتاوى المجتهد ويدونها في موضع ، فلاجل أنها من أخبار الثقة الذي قدمنا حجيته :
 (٣) لبطلان تقليده ، سواء استند فيه إلى معذر شرعى أم لم يستند .

ودعوى : أن المورد على التقدير الأول من كبرى مسألة اجزاء الاحكام
 الظاهرية اذا انكشفت عدم مطابقتها للواقع .

مندفعة : بما قدمناه في الكلام على تلك المسألة من عدم كون الحكم الظاهري

المقلد (١) وكذا إذا قلد غير الاعلم وجب على الاحوط (٢) العدول الى الاعلم ، واذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الأحوط .

مجزءاً عن الواقع ، إذ لا أثر يترتب على تقليده السابق في كلتا صورتين ، وإن كان تقليده في الصورة الاولى محكوماً بالصحة ظاهراً . ولعل تعبير الماتن بالعدول ايضاً ناظر الى ذلك . نعم التقليد في الصورة الثانية باطل واقعاً وظاهراً فهو من التقليد الابتدائي دون العدول ، وكذلك الحال في الفرعين المذكورين بعبء ذلك فلاحظ .

(١) كما مر في المسألة السادسة عشرة والخامسة والعشرين ، وبوافيك تفصيله في المسألة الاربعين ان شاء الله .

(٢) بل على الاظهر كما قدمناه في التكلم على وجوب تقليد الاعلم عند العلم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غير الاعلم ، فتقليده من غير الاعلم محكوم بالبطلان ، ورجوعه الى الاعلم تقليد ابتدائي - حقيقة - لا أنه عدول .

نعم إذا لم يعلم باعلمية الاعلم او بالمعارضة في الفتوى بينه وبين غير الاعلم كان تقليده من غيره محكوماً بالصحة ظاهراً ، ولكنه يجب عليه العدول الى الاعلم عند العلم بالامرير المتقدمين هذا .

ثم إن وجوب تقليد الاعلم وإن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب في التكلم على تلك المسألة إلا أنه إنما يتم في تقليد الاعلم ابتداءً ، وأما العدول الى الاعلم فلا يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط ، لانه مخالف للاحتياط لمكان القول بحرمة العدول حتى الى الاعلم ، فقطضى الاحتياط هو الاخذ بأحوط القولين في المسألة .

(مسألة ٣٨) إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ، ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيراً بينهما (١) .

(١) ذكرنا في ذيل التكلم على مسألة وجوب تقليد الأعلم ، وفي المسألة الاحدى والعشرين أن الأعلم إذا لم يشخص من بين شخصين أو اشخاص متعددين فإن تمكن المكلف من الاحتياط وجب لتنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق الى امثالها غير العمل بفتوى الأعلم وهو مراد بين شخصين أو اشخاص ، وحيث أنه متمكن من الاحتياط فلا بد أن يحتاط تحصيلاً للعلم بالموافقة ودفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب لاستقلال العقل بوجوبه ، على ما هو الحال في جميع موارد العلم الاجمالى .

ولا أثر - في هذه الصورة - للظن بالاعلمية في أحدهما أو أحدهم لانه من موارد العلم الاجمالى واشتباه الحجة باللاحجة وليس الظن مرجحاً في اطراف العلم الاجمالى بوجه وانما وظيفة المكلف أن يحتاط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الالزامية ،

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط ، لان احدهما افتى بوجوب شىء والآخر بحرمة ، او افتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام ، ولم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذٍ للعلم بوجوب تقليد الأعلم وهو مراد بين المجتهدين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر .

وأما إذا كان هناك مرجح لاحدهما للظن باعلميته دون الآخر فالمتعين في حقه الاخذ بفتوى من يظن باعلميته .

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعنى صورة التمكن من الاحتياط لانها من موارد العلم الاجمالى ولا أثر للظن فيها كما مر وهذا بخلاف هذه الصورة ،

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد ، أو في تبدل رأيه ، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده ، يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال (٢) .

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقسداره (٣) فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو .

لأن المكلف لا يتمكن فيها من الاحتياط فلا يمكن أن يؤمر به ، وإنما يجب عليه العمل باحدهما ، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتمالي وقتئذ فاذا ظن باعلمية احدهما دار امره بين الامتثال الظني والاحتمالي ولا شبهة في أن الامتثال الظني مقدم على الاحتمالي .

وبهذا ظهر أن ما افاده الماتن من التخبير عند عدم التمكن من الاحتياط إنما يتم اذا لم يظن اعلمية احدهما ، وأما معه فلا مجال للتخبير بل المتعين هو الاخذ بفتوى من يظن اعلميته .

(١) للاستصحاء .

(٢) ولا يجب عليه التبين لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية .

العلم بانبياء العبادات من غير تقليد والسك في مفارها

(٣) أو أنى باعماله عن التقليد غير الصحيح وجرى عليه برهة من الزمان فهل

يجب إعادة أعماله السابقة أو لا ؟ للمسألة صور :

« الاولى » : ما اذا انكشفت مخالفة ما أتى به للواقع .

« الثانية » : ما إذا انكشفت مطابقة ما أتى به للواقع .

« الثالثة » : ما لو لم ينكشف له الخلاف ولا الوفاق .

(أما الصورة الاولى) : فحاصل الكلام فيها أن المدار في الحكم بصحة العمل وفساده إنما هو مطابقته للواقع ومخالفته له ، والطريق الى استكشاف ذلك إنما هو فتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل لسقوط فتاواه عن الحجية بالموت او بغيره من الاسباب ، فمع مطابقة عمله لما افق به المجتهد الفعلي عند الالتفات يحكم بصحته ، كما إنه يحكم ببطلانه إذا خالفه وهذا لعلمه مما لا كلام فيه .

ولإنما الكلام في أن الاعادة هل يختص وجوبها بما اذا كان عمل المكلف فاقداً للاركان فحسب ، ولا تجب اذا كان فاقداً لغيرها من الامور المعتبرة في المأمور به ، كما كان هذا هو الحال فيما إذا اتى باعماله عن التقليد الصحيح ثم انكشفت مخالفته للواقع كما في موارد العدول وتبدل الرأي ، أو أن الاعمال السابقة تجب اعادتها مطلقاً سواء استند قصورها الى فقدانها لاركانها أو الى فقدانها لغيرها من الامور المعتبرة في المأمور به ؟

لا شبهة في أن عمل العامي في محل الكلام إذا كان مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الاركان المقومة للمأمور به ليس له أن يجتزء به في مقام الامتثال لانه محكوم بالفساد والبطلان وتجب عليه اعادته أو قضائه ، لانه لم يأت بما هو الواجب في حقه وإن كان عمله مطابقاً لفتوى المجتهد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل ، لما أشرنا إليه من أن المدار في استكشاف مطابقة العمل أو مخالفته للواقع مطابقة العمل المأني به لفتوى المجتهد الذي يجب أن يقائده بالنقل ، لسقوط فتوى المجتهد السابق عن الحجية على الفرض .

فاذا أفق بأن الواجب - على من أحدث بالاكبر وتيمم لعدم تمكنه من الغتسال ، ثم أحدث بالاصغر - هو الوضوء دون التيمم والمفروض أن المكلف تيمم لصلاته كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفاً للواقع لفقده الطهور الذي هو

ركن الصلاة فوجوب الاعادة أو القضاء في هذه الصورة مما لا ينبغي التوقف فيه ، حتى على القول بعدم وجوب الاعادة في موارد تبدل الاجتهاد والعدول لما ادعى من الاجماع والسيرة فيهما على عدم وجوبهما .

وذلك لأننا لو سلمناهما والتزمنا في تلك الموارد بالاجزاء فهو امر قلنا به على خلاف القاعدة ، لأنها يقتضى وجوب الاعادة وعدم الاجتزاء بما أتى به ، ومعه لا بد من الاقتصار فيهما على موردتهما ، وهو ما لو صدر العمل عن الاستناد الى فتوى من يعتبر قوله في حقه ، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحججة إليه . وأمّا من لم يستند في عمله إلى حجة شرعية ولا أن فتوى المجتهد السائح تقليده وصلت بيده فلا تشملها السيرة ولا الاجماع بوجه .

وأمّا إذا كان عمل العامي مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الاجزاء والشرائط غير الركنين ، كما إذا أتى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة ، أو صلى من دون سورة وقد أفتى المجتهد الفعلي بوجوب التسبيحات ثلاث مرات أو بوجوب السورة في الصلاة فالصحيح عدم وجوب الاعادة والقضاء إذا لم يكن ملتفتاً حال عمله وهو تردداً في صحته حين اشتغاله به ، وذلك لحديث لا تعاد ، لانه يشمل الناسى والجاهل القاصر والمقصر كليهما .

والذي يمكن أن يكون مانعاً عن شموله للجاهل المقصر أمران قد قدمنا الكلام فيهما عند التكلم على الاجزاء (١٥) والمسألة السادسة عشرة إلا أن الاعادة لما لم تكن خالية عن الفائدة تكلمنا عليها ايضاً في المقام ، والامران :

« أحدهما » : الاجماع المدعى على أن الجاهل المقصر كالعامد . نظراً إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب وكون الحكم متنجزاً في حق المقصر وعدم معذرية جهله بل يعتمده والبطلان كليهما ومقتضاه الحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر كالمتمعد كما

يحكم باستحقاقه العقاب ويشهد لذلك أن الجاهل المقصر لو لم يكن كالمتعمد لم تكن حاجة إلى اشتنائه في الموضوعين ، وهما ما لو أجهر في موضع الاخفات ، أو أخفت في موضع الجهر . وما لو أتم في موضع القصر . حيث حكموا بصحة عمله في الموضوعين مدعياً الاجماع على صحته .

وذلك لانه لو كان عمله محكوماً بالصحة في نفسه لم تكن حاجة الى التشبث بالاجماع على صحته في الموردین .

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بان القدر المتيقن من الاجماع المدعى أن الجاهل المقصر كالمتعمد من حيث استحقاقه العقاب وهو أمر موافق للقاعدة ، نلتزم به وإن لم يكن هناك اجماع بوجه ، وذلك لاستقلال العقل به فان الحكم قد تنجز عليه بالعلم الاجمالي على الفرض ، فاذا لم يخرج عن عهده استحق العقاب على مخالفته . وأما الاجماع على بطلان عمله وأنه كالمتعمد في مخالفة الواقع فلم يثبت بوجه فان الاجماع المدعى ليس باجماع تعبدى ليطمسك باطلاق معقده ، وإنما يستند إلى حكم العقل أو ما يستفاد من الادلة الشرعية من أن الجاهل المقصر يعاقب بمخالفته للواقع وهما انما يقتضيان كونه كالمتعمد من حيث العقاب لا البطلان ، فان المدار في الصحة والفساد كما تقدم موافقة العمل أو مخالفته للواقع . فاذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلا من ناحية بعض الاجزاء والشرائط غير الركنيتين ، والاخلال به لم يكن موجباً للاعادة والبطلان لم يكن وجه لوجوب الاعادة او القضاء عليه .

على أن فقهاءنا « قدهم » لم يلتزموا بذلك ولم يجروا احكام المتعمد على الجاهل المقصر في جملة من الموارد :

« منها » : مالو اعتقد زوجية امرأة فوطئها ، فان المتولد من ذلك الوطء يلحق بابيه ، مع أنه - على ذلك - زنا في الواقع والمتولد منه ولد زنا . إلا أنهم لا يلتزمون باجراء احكام الزنا عليه ، ولا يرتبون على الولد احكام المتولد من الزنا .

و « منها » : ما لو عقد على امرأة ذات بعل او معتدة معتقداً عدم كونها كذلك فانهم لم يحكموا بجرمتها عليه ، مع انه على ذلك من العقد على المعتدة او ذات بعل متعمداً .

و « منها » : ما لو أظفر في نهار شهر رمضان عن جهل تقصيري ، فانا لانلتزم فيه بالكفارة ، مع أن الجاهل المقصر لو كان كالمتعمد وجبت عليه الكفارة لاحالة . فن هذا يستكشف عدم تحقق الاجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر بوجه . و « ثانيها » : أن الظاهر المستفاد من قوله - ع - لاتعاد الصلاة . . . (١٥) أن المكلف الذي تترقب منه الاعادة وهو قابل في نفسه ومورد لا يجابها لا تجب عليه الاعادة تفضلاً - من الشارع - فيما إذا كان عمله فاقداً لغير الخمسة المذكورة في الحديث فان المكلف الذي تترقب منه الاعادة بمعنى أن من شأنه أن تجب في حقه هو الذي ينفي عنه وجوبها ولا يكلف بالاتيان بنفس الأمور به ، وأما من لا تترقب منه الاعادة ولا أن من شأنه أن يكلف بها ، لانه مكلف باتيان الواقع نفسه فلا معنى للامر عليه بالاعادة او ينفي عنه وجوبها بالحديث . لانه مأمور بالاتيان بنفس الواجب الواقعي وهذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفاً بالواقع والاتيان بنفس الأمور به .

ولا يتحقق هذا في غير الناسى بوجه ، لانه لنسيانه وعدم قدرته على الاتيان بالواجب نفسه قابل للامر بالاعادة ومعه يصح أن ينفي عنه وجوبها عند التفاته إلى عمله فيصح أن يقال أيها الناسى للسورة في صلاتك أعدها او لا تعدها تفضلاً . وأما الجاهل فهو مكلف بالواجب نفسه فان الاحكام الواقعية غير مختصة بالعالمين بها ، وغاية الامر أن الجهل معتذر من حيث العقاب اذا كان مستنداً إلى القصور ، ومع أنه مكلف بالواقع وهو ايضاً متمكن من الاتيان به لا معنى للامر باعادته ومع عدم قابلية المورد للامر بالاعادة لا يمكن أن ينفي عنه وجوبها بالحديث

فانه حينئذٍ من توضيح الواضح لانه غير مكلف بالاعادة في نفسه فما معنى نفي وجوبها عنه بالحديث . اذاً الحديث غير شامل للجاهل باقسامه . وهذا الوجه هو الذي ذكره شيخنا الاستاد « قده » واصر عليه .

إلا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعدة عليه وذلك :

إمّا « أولاً » : فلانه لو تم فانما يختص بالجاهل الملتفت الذي يتردد في صحة عمله وبطلانه ، لانه متمكن من الاتيان بالواجب الواقعي ولو بالاحتياط . وأمّا الجاهل المعتقد صحة عمله من جهة التقليد او غيره فهو والناسي سواء لعدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الاتيان به ولو بالاحتياط ، فانه يعتقد صحته ، ومن الظاهر أن المتمكن من الامثال شرط لازم لكل تكليف وخطاب ، فاذا لم يكن المكلف مأموراً بالواقع فلا مانع من الامر بالاعادة في حقه كما مر فاذا صح تكليفه بالاعادة صح أن ينفي عنه وجوبها بالحديث .

و « أما ثانياً » : فلان الجاهل إذا صلى من دون سوره حتى دخل في الركوع وأحتمل أن تكون السورة واحبة في الصلاة فهل يكلف باتيان الواقع نفسه مع عدم امكان تداركه لتجاوزه عن محله ؟ ! لا ينبغي الشبهة في عدم كونه مكلفاً بنفس الأمور به لعدم امكان تداركه ومعه يدور الامر بين الحكم بوجوب المضي في صلاته والحكم بوجوب الاعادة عليه ، إذاً وجوب الاعادة لا ينحصر بالناسي والجاهل المعتقد صحة عمله بل يجرى في حق الجاهل الملتفت ايضاً اذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له ولم يتمكن من تداركه ، ومع امكان ايجاب الاعادة في حقه لا مانع من أن تنفي عنه وجوب الاعادة بالحديث .

نعم الجاهل الملتفت الذي يشك في صحة عمله حال اشتغاله به من دون أن يتجاوز عن محله يكلف بالاتيان بنفس الواجب لقدرته عليه ، ومعه لا معنى لايجاب الاعادة في حقه او ينفي عنه وجوبها بالحديث . وهذا هو معنى قولنا فيما تقدم من

أن الحديث انما يشمل الموارد التي لولا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الاعادة على المكلف ، وذلك كما في الموارد التي اتى فيها الجاهل بالعمل معتقداً صحته ، لا الموارد التي تجب فيها الاعادة وان لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى امر آخر كما في الموارد التي اتى فيها الجاهل بالعمل متردداً في صحته من الابتداء ، فانه حينئذٍ مكلف بالاتيان بالواجب على نحو يقطع بالامثال فمع الشك في حصوله لا بد له من الاعادة وان لم ينكشف له الخلاف فان الاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية . والمتحصل إلى هنا أنه لا مانع من الحكم بصحة عمل الجاهل من غير تقليد صحيح او من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفاً للواقع من جهة غير الاركان من الامور المعتبرة في المأمور به لحديث لاتعاد ، فانه كما يشمل الناسي يشمل الجاهل القاصر والمقصر كليهما ، اللهم إلا أن يكون متردداً في صحة عمله مع التمكن من التدارك . هذا كله فيما يقتضيه الحديث في نفسه .

واما بالنظر إلى القرينة الخارجية فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر . بيان ذلك أن الاجزاء والشرايط على الغالب انما يستفاد جزئيتها او شرطيتها من الاوامر الواردة بالاعادة عند الاخلال بها ، كما دل على أنه إذا تفهقه او تكلم في صلواته اعادها . وقدمر غير مرة أن الامر بالاعادة في تلك الموارد حسب المتفاهم العرفي من مثله امر ارشادي الى بطلان العمل لفقده جزءاً او شرطاً مما اعتبر في المأمور به ، وإن شئت قلت انه امر ارشادي إلى جزئية شيء او شرطية او مانعيته ، وليس امراً مولوياً بوجه .

فاذا كان الامر كذلك واخرجنا الناسي وكلاً من الجاهل القاصر والمقصر عن تلك الادلة الآمرة بالاعادة الدالة على الجزئية او الشرطية او المانعية لم يندرج تحتها غير العالم المتعمد في ترك الاجزاء والشرايط او الاتيان بالموانع ، ومعنى ذلك أن لزوم الاعادة والجزئية والشرطية خاصان بالعالم ، والعمل الفاقد لشيء مما اعتبر

فيه من الاجزاء والشرائط انما يحكم بفساده فيما لو صدر من العالم المتعمد دون الناسي والجاهل بكلا قسميه المتقدمين فان عملهم صحيح من غير حاجة الى الاعادة .
ومن البين أن تخصيص أدلة الشرطية والجزئية والمانعية أعني ما دل على الاعادة عند الاخلال بشيء مما اعتبر في الأمور به بالعالم المتعمد حمل للمطلق على المورد النادر، اذ الاخلال بالأمور به على الاغلب يستند إلى الجهل القصورى او التقصيرى أو يستند الى النسيان ، وأما الاخلال متعمداً فهو امر نادر بل لعمله مما لا تحقق له في الخارج ، وذلك فان المسلم ليس له أي غرض في الاتيان بالعمل فاقدأ لبعض اجزائه وشرائطه عن عمد والتفات . نعم يمكن أن يعصى ولا يأتي بواجباته أصلاً وأما أنه يأتي بواجبه متعمداً في ابطاله ونقصه فهو امر لا تحقق له او لو كان فهو من الندرة بمكان . ولا ينبغي الشك في أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك الغاء له كلية ، وحيث إن الحديث لا يحتمل شموله للجاهل المقصر دون الناسي والجاهل القاصر ، فلا مناص من أن يلتزم باختصاصه بالناسي والجاهل القاصر وعدم شموله للجاهل المقصر حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر .
فهذه القرينة لا بد من أن نلتزم في المقام بوجوب الاعادة والقضاء ، فان الكلام انما هو في الجاهل المقصر لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقررة شرعاً ثم إن بما سردناه في المقام اتضح أن العامد ايضاً غير مشمول للحديث وهذا لا لأنه لو شمل التارك عن عمد والتفات لم يكن للجزئية او الشرطية معنى صحيح ، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترك شئ من الامور المعتبرة فيه مع العمد والاتفات .

فان هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلف لما أتى بالعمل فاقدأ للجزء او الشرط غير الركنين فقد استوفى جملة من المصلحة الداعية الى الامر به وان كان فاتته المصلحة الباقية في الأمور به من دون أن يتمكن من تداركها وبهذا المقدار من

المصلحة يحكم بصحة عمله وإن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على المصاحبة التامة من دون أن يتمكن من تداركها .

بل لما مر من أن ظاهر الحديث أن وجوب الاعادة المستند الى انكشاف الخلاف هو المرتفع عن المكلفين لا وجوب الاعادة المستند إلى أمر آخر ، ومعنى ذلك اختصاص الحديث بما إذا كان المكلف بانياً على صحة ما أتى به ومعتقداً عدم فساده فلا يشمل ما إذا كان متردداً في صحته حين اشتغاله فضلاً عما إذا كان عالماً ببطلانه من الابتداء لتعمده في ترك جزئه او شرطه فهو حين ما يأتي بالعمل مكلف بالاتيان بنفس المأمور به لا باعادته كما تقدم ، اذ لا مجال لتوهم شمول الحديث للانحلال العمدي بوجه هذا كله في هذه الصورة .

و (أما الصورة الثانية) : وهي ما إذا انكشفت مطابقة عمله للواقع لتوافق فتوى المجتهد الذي يجب ان يقلده - بالفعل - لما أتى به من دون تقليد من احد او عن التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصحته ، لانه أتى بالواجب الواقعي من دون نقص وتمشي منه قصد القرية على الفرض ، وقد مر أن العبادة لا يعتبر في صحته سوى الاتيان بالعمل مضافاً به إلى الله فالعمل في هذه الصورة لا تجب اعادته ولا قضائه .

و (أما الصورة الثالثة) : وهي ما إذا لم ينكشف له الحال وتردد في أن أعماله هل كانت مطابقة للواقع حتى لا تجب اعادتها أو كانت مخالفة له حتى تجب اعادتها او قضائها ؟ فهل تجرى قاعدة الفراغ بالاضافة إلى أعماله المتقدمة ليحكم بصحتها أولاً ؟ ذكرنا عند التكلم على قاعدة الفراغ أن جملة من الروايات الواردة في القاعدة وان كانت مطلقة كقوله - ع - في وثيقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر - ع - كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (١٥) وقوله فيما رواه عن الصادق - ع -

كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه (١٥) لعدم تقييدهما بما اذا التفت المكلف الى الامور المعتبرة في عمله حال الاشتغال به وإن كان يشك في صحته بعد العمل فانه امر غالب الاتفاق ، اذ العامل يأتي بالعمل وهو ملتفت الى الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط إلا أنه اذا مضت عليه برهة من الزمان انسى كيفية عمله ولم يتذكر أنه كيف أتى به بل قد ينسى الانسان في اليوم ما اكله في اليوم السابق عليه ، مع الجزم بالتفاتة إليه حين اشتغاله باكله . إلا أن في روايتين من رواياتهما اعتبرت الالتفات والا ذكرية حال العمل في جريان القاعدة :

« إحداهما » : حسنة بكير بن أعين قال : قلت : له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (٢٥) .

و « ثانيتهما » : رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله - ع - انه قال : اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً ، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة ، وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (٣٥) ورواها الحلبي في آخر السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن محمد بن مسلم . وهاتان الروايتان تدلان على أن قاعدة الفراغ يعتبر في جريانها الاذكريية والالتفات الى الامور المعتبرة في العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقة للواقع على القاعدة وموافقاً للطبع والعادة ، فلا تجرى في موارد احتمال الصحة من باب المصادفة الاتفاقية والـ « يانصيب » أو « الحظ والبخت » .

وعلى ذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة في المقام وذلك لفرض غفلة المكلف

(١٥) و (٢) المروتيان في ب ٤٢ من ابواب الوضوء من الوسائل .

(٣٥) المروية في ب ٢٧ من ابواب الحلل الواقع في الصلاة من الوسائل .

عن الامور المعتبرة في الواجب لانه اتى به من دون تقليد من أحد او عن التقليد غير الصحيح ، واحتمال صحة عمله انما هو من باب الصدفة والاتفاق لامن جهة كون الصحة مطابقة للطبع والعادة .

وأما ما عن شيخنا الاستاذ « فده » من أن الاذكية المستفادة من قوله ع- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ، انما ذكرت حكمته للتشريع لاعلة للحكم بالمضى فقد اجبنا عنه في محله بان خلاف ظاهر الروايتين . ولا يمكن استفادته منها لدى العرف لظهورها في التعليل ، ولجل ذلك بينا هناك أن القاعدة ليست تعبدية محضة ، وانما هي من جهة الامارية وما تقتضيه العادة والطبع فان المتذكر والملتفت إلى ما يعتبر في عمله يأتي به صحيحاً مطابقاً لما يتذكره - عادة - .

وعلى الجملة ان القاعدة تعتبر فيها الاذكية وهي مفتردة في المقام ، فاذا لم تجر القاعدة في محل الكلام فلا مناص من أن يرجع الى الاصول العملية فنقول : أما بحسب الاعادة فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الوجوب لتنجز التكليف في حقه بالعلم الاجمالي او الاحتمال وهو يقتضى الخروج عن عهدة امثاله لا محالة ، وحيث أنه لم يحرز فراغ ذمته فمقتضى علمه بالاشتغال وجوب الاعادة حتى يقطع بالفراغ .

وأما بحسب القضاء فمقتضى ما ذكرناه في محله من أن القضاء بامر جديد وأن موضوعه القوت الذي هو من الامور الوجودية دون العدمية المحضة وإن كان ينزع من عدم الاثيان بالمأمور به في وقته ويعبر عنه بالذهاب عن الكيس عدم وجوبه في المقام ، لعدم احراز موضوعه الذي هو القوت ، فانه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقة للواقع ولو من باب الصدفة والاتفاق .

وأما بناء على أن القضاء بالامر الأول وأن الاثيان بالعمل في وقته من باب تعدد المطلوب ، وأن اثيانه في الوقت مطلوب والاثيان باصله مطلوب آخر ، أو

وإلا فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط ، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالمقدر المتيقن (١) .

بناء على أن الفوت امر عدمي وهو نفس عدم الاتيان بالمأمور به في وقته فلامنص من الالتزام بوجود القضاء وذلك أما بناء على أن الفوت امر عدمي فلوضح أن استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في وقته يقتضى وجوب القضاء ، إذ به يثبت أن المكلف لم يأت بالمأمور به في وقته .

وأما بناء على أن القضاء بالامر الأول فلان المأمور به حينئذ ليس من الموقعات وإنما هو موسع طيلة الحياة ، وإن كان الاتيان به في الوقت مطلوباً ايضاً على الفرض ومع الشك في الاتيان بالمأمور به وعدمه مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الاعادة حتى يقطع بالفراغ ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالامر الجديد ، ويكون موضوعه الذي هو الفوت امراً لازماً لعدم الاتيان بالمأمور به لا امراً عدمياً كما مر .

دورانه الفأنت بين الاقل والاكثر :

(١) اذا علم المكلف أن أعماله التي أتى بها من دون تقليد او عن التقليد غير الصحيح مخالفة للواقع حسب فتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده - بالفعل - ووجبت عليه اعاتتها او قضائها حتى اذا كانت المخالفة في غير الاركان لما تقدم من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر وان اعتقد صحة عمله ، فان علم بالمقدار الذي تجب اعاتته او قضائه فهو وأما اذا شك في مقداره وترددت الفائنة واعماله المحكومة بالبطلان بين الاقل والاكثر فهل يجوز أن يقتصر في قضائها بالمقدار المتيقن ويدع قضاء ما يشك في فوته وبطلانه أو لا بد من أن يأتي بمقدار يظن معه بالبراءة أو بمقدار يتيقن معه بالفراغ ؟ فيه وجوه واقوال ذهب إلى كل فريق .

والظاهر أن محل الكلام في كل مورد تردد فيه امر الواجب بين الاقل والاكثر هو ما اذا علم بتنجز التكليف على المكلف في زمان وتردد بين الأقل والاكثر لا ما اذا شك في اصل ثبوته ، كما اذا علم أنه لم يصل من حين بلوغه إلى اليوم ، ولم يدر أزه مضى من بلوغه شهر واحداً ليجب عليه قضاء صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهران ليجب قضاء صلوات شهرين ، فان الشك في مثله انما يرجع الى اصل توجه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد ، ومثله ما لو نام مدة - فاتته فيها صلوات ثم انتبه ولم يدر مقدارها .

والوجه في خروج امثال ذلك مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الاقل والاكثر هو أن الظاهر أن عدم وجوب القضاء زائداً عن المقدار المتيقن - في تلك الموارد - مما لا خلاف فيه فان الشك فيه من الشك في التكليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن وهو مورد للبرائة سواء قلنا إن القضاء بامر جديد أم قلنا انه مستند الى الامر الاول ، وسواء كان موضوعه الفوت او عدم الاتيان بالمأمور به في وقته . ومع رفع احتمال الزيادة بالبرائة لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ او يتيقن به مجال . واذا جرت البرائة عن القدر المتيقن في المثال مع العلم بفوات جملة من الفرائض فيه بالوجدان جرت عن الزائد على القدر المتيقن في المقام - الذي لا علم وجداني لنا بالفوات فيه وانما هو محتمل واقعا بحسب فتوى المجتهد - بطريق اولي .

والظاهر أن القائلين بوجوب القضاء حتى يظن او يقطع بالفراغ ايضاً غير قاصدين لتلك الصورة وانما النزاع في المقام فيما اذا كان التكليف متنجزاً وذلك كما إذا علم أنه مضى من بلوغه سنة واحدة - مثلاً - وانه كان مكلفاً فيها بالصلاة ولكنه فاتت عنه جملة من صلواتها وهي مرددة بين الاقل والاكثر : أو علم أنه مدة معينة كان يأتي باعماله من دون تقليد او عن التقليد غير الصحيح ، ولا يدري أن

أعماله التي أتى بها وهي مخالفة لفتوى المجتهد الفعلي أي مقدار ، للجزم بأنه لم يأت
بتمام أعماله مطابقاً للتقليد غير الصحيح .

وهذه الصورة هي محط الكلام ، والصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الذي
تيقن فواته وبطلانه وأما الزائد المشكوك فيه فيدفع وجوب القضاء فيه بالبرائة ،
وذلك لان القضاء بالامر الجديد ، وموضوعه الفوت وهو مشكوك التحقق في المقدار
الزائد عن القدر المتيقن ، والاصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائداً على ما علم بفوته
وتوضيحه :

أن المكلف في محل الكلام وان علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة وكان
يجب ان يصلي في تلك المدة مع التيمم - مثلاً - لا مع الوضوء . إلا أنه عالم بسقوط
هذا التكليف في كل يوم للقطع بامثاله او عصيانه ، فسقوط التكليف المنجز معلوم
لا محالة وإنما الشك في سببه ، وأنه الامتثال أو العصيان لأنه جاهل مقصر على
الفرض ، وحيث أن القضاء بامر جديد ، وموضوعه الفوت وهو معلوم التحقق في
مقدار معين ، والزائد عليه مشكوك ، فالشك في وجوب قضائه شك في توجه التكليف
الزائد فيدفع بالبرائة .

واستصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في المدة الزائدة لا يترتب عليه اثبات
عنوان الفوت كما مر غير مرة . نعم لو قلنا ان الفوت أمر عدى وهو عين عدم
الاتيان بالمأمور به ، او قلنا ان القضاء بالامر الاول وجب قضاء أعماله بمقدار
يتيقن معه بالبرائة وذلك لاستصحاب عدم الاتيان في المقدار الزائد المشكوك فيه ،
او لقاعدة الاشتغال . ولكن الصحيح أن الفوت امر وجودي ولا اقل من الشك
في ذلك وهو كاف فيما ذكرناه . كما أن القضاء بالامر الجديد هذا كله في الدليل
على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقدار المتيقن وعدم وجوب الاتيان بالزائد
المشكوك فيه .

وأما الوجه في الحكم بلزوم القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية « قده » وحاصله : أن في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلين مقتضى القاعدة وان كان هو الاقتصار بالمقدار المتيقن ودفع احتمال الزائد بالبرائة ، لان التكليف انحلالى ففي غير المقدار المتيقن يرجع إلى الاصل فلا موجب معه للاحتياط إلا أن ذلك فيما اذا تعلق الشك بثبوت تكليف واقعى زائداً على المقدار المتيقن . وأما اذا شك في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائداً على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط .

وذلك لان احتمال التكليف المنجز منجز ، لانه مساوق لاحتمال الضرر ، ودفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما استقل العقل بوجوده ، وهذا كما في غالب الفسقة فترى انه يوماً يترك الصلاة ويعلم بفوات فرائضه ووجوب قضائها لا محالة ثم يتركها في اليوم الثاني كذلك فيعلم ايضاً انه فوت فرائضه كما يعلم بوجود قضائها وهكذا في اليوم الثالث ، والرابع إلى مدة ، ثم بعد ذلك يشك في أن القضاء المنجز وجوبه عليه في كل يوم - بعلمه والتفاته - هو المقدار الاقل أو الاكثر فانه مورد للاحتياط ، لاحتماله زائداً على القدر المتيقن وجود تكليف منجز آخر وقد عرفت أن احتماله مساوق لاحتمال العقاب ، ووجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهة فيه لدى العقل .

ولا يقاس ذلك بمثل ما اذا تردد الدين بين الاقل والاكثر ، لان الشك في مثله انما هو في اصل توجه التكليف بالمقدار الزائد ، لعدم علمه أن ما اخذه من الدائن مرة واحدة خمسة دراهم او ستة - مثلاً - وهذا بخلاف المقام ، لاحتمال أن يكون هناك تكليف منجز واصل في وقته ، اذا التكليف بقضاء الصلوات المتعددة تدريجي لا محالة ، لان موضوعه وهو الفوت اي فوت الصلوات المتعددة من الامور التدريجية فان المكلف يأتي بصلاته في هذا اليوم لاعن التقليد الصحيح او من دون

تقليد فيعلم بفواتها فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك اليوم ، ثم اذا أتى اليوم الثاني ايضاً يفوت صلاته فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك اليوم وهكذا في اليوم الثالث والرابع وبعد برهة مضت كذلك يتردد في أن القضاء المنجز وجوبه في حقه هو المقدار الاقل او الاكثر فهو من الشك في وجود تكليف زائد متنجز واصل ومعه يكون المورد مورداً للاشتغال فان الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية فلا بد حينئذٍ من القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ . ويتوجه عليه :

« أولاً » : أن ما أفاده لو تم فانما يتم فيما إذا كان التنجز سابقاً على زمان الشك والتردد بين الاقل والاكثر كما في المثال لتنجز الامر بقضاء الصلوات الفائتة في الزمان السابق على الشك في أن الفائت هو الاكثر او الاقل . وأما إذا كان زمان التنجز متحداً مع زمان الشك والتردد كما اذا نام وحينما استيقظ شك في أن نومه هل استمر يوماً واحداً ليجب عليه قضاء صلوات يوم واحد ، أو أنه طال يومين ليجب عليه قضاء صلوات يومين ، فان وجوب القضاء لم تنجز عليه حينئذٍ إلا في زمان الشك والتردد ، ولا يكون الاحتمال معه الا احتمال تكليف واقعي لم يصل إلى المكلف ، وليس من احتمال التكليف المنجز بوجه ، إذ لم يتنجز عليه شيء قبل هذا الزمان .

ومقامنا ايضاً من هذا القبيل ، لان مفروضنا أن المكلف اعتقد صحة ما أتى به لا عن تقليد او عن التقليد غير الصحيح ، ولم يعلم أن أعماله مخالفة للواقع ليتنجز عليه قضائها ، وإنما علم بالخالفه بعد صدورها ، وفي الوقت نفسه يتنجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الاقل والاكثر ، ومعه كيف يكون ذلك من احتمال التكليف المنجز ، إذ في أي وقت تنجز عليه وجوب القضاء ليكون احتمالاً في زمان الشك والتردد بين الاقل والاكثر احتمالاً للتكليف المنجز ، وإنما هو من احتمال وجود تكليف واقعي وهو مندفع بالبرائة ، وعلى الجملة لم يتنجز عليه وجوب القضاء شيئاً

فشيئاً وعلى نحو التدرج في كل يوم كما هو الحال في المثال وإنما تنجز عند العلم بالمخالفة وهو زمان الشك والتردد في أن ما فاتته هو الاقل او الاكثر فهو حين توجه التكليف مردد بينهما فيدفع احتمال التكليف الزائد بالبرائة فما أفاده « قده » غير منطبق على المقام .

« ثانياً » : أن ما أفاده لا يرجع إلى محصل ، لان التنجز يدور مدار المنجز حدوداً وبقاء فيحدث بحدوثه كما أنه يرتفع بارتفاعه ، ومن هنا قلنا بجريان الاصول في موارد قاعدة اليقين ، لزوال اليقين بالشك السارى لا محالة ، ومع زواله يرتفع التنجز ، إذ لا معنى للتنجز من غير منجز ، فلا يكون مانع من جريان الاصول في موردها ، فاذا علم بنجاسة شيء ، ثم شك في مطابقة علمه ومخالفته للواقع جرت فيه قاعدة الطهارة ، ولا يعامل معه معاملة النجاسة بوجه ، إذ لا منجز لها بقاء ، وعلى ذلك فالمكلف فيما مثل به وان كان علم بوجود قضاء الصلوات في اليوم الاول ، ولاجله تنجز عايمه وجوب القضاء إلا أنه عند الشك والتردد بين الاقل والاكثر لا علم له بما فاتته من الصلوات واذا زال العلم زال التنجز لا محالة .

ولا يكفي العلم السابق بحدوثه في التنجز بحسب البقاء ، ومن ثمّة اذا استدان من زيد متعدداً وتردد في أنه الاقل او الاكثر جرت البرائة عن وجوب رد الاكثر مع العلم بتنجز وجوب رد الدين حين استلامه من الدائن ، وإنما تردد بعد وصوله وتنجز الامر بالاداء ، ولا وجه له سوى ما قدمناه من أن التنجز يرتفع بارتفاع المنجز الذي هو العلم ، فان وجوب دفع ما اخذه انما كان متنجزاً مادام عالماً بالحال فاذا زال زال التنجز لا محالة ، وجرى الاصل بالاضافة إلى المقدار الزائد المشكوك فيه .

وعلى الجملة الشك في المقام من الشك في اصل ثبوت التكليف الزائد فتجرى فيه البرائة الشرعية والعقلية ، وليس من احتمال التكليف المنجز ، فان التنجز إما

أن يستند إلى العلم الوجداني أو التعبدى أو إلى العلم الاجمالي أو إلى كون الشبهة قبل الفحص ومع وجود شيء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، ومع عدم تحقق شيء منها أو زواله لا معنى للتنجز وكون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز .

بقي الكلام فيما سلكه المشهور في المسألة من وجوب القضاء بمقدار يظن منه بالفراغ . ولم يظهر لنا مستندهم في ذلك بوجه لانا ان الحقنا أمثال المقام بموارد قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تقريره آنفا فاللازم هو الحكم بوجوب القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ ولا مرخص للاكتفاء معه بالظن به ، وإن قلنا انها ملحقة بموارد البرائة كما هو الصحيح فلا يجب سوى القضاء بالمقدار المتيقن دون الاكثر ولو ظناً فما سلكه المشهور في المسألة لا وجه موّجه له .

نعم يمكن أن يوّجه كلامهم بان أمثال المقام وإن كانت مورداً للبرائة في نفسها إلا أنهم التزموا فيها بالاشتغال نظراً إلى أن اجراء البرائة عن المقدار الزائد في تلك المقامات يستلزم - كثيراً - العلم بالوقوع في مخالفة التكليف الواقعي . وقد صرحوا بذلك في جملة من الموارد ، كما إذا شك في استطاعته أو في بلوغ المال حد النصاب ، أو شك في ربحه أو في الزيادة على المؤنة . وقالوا انها وإن كانت مورداً للبرائة في نفسها ، إلا أن اجرائها يستلزم العلم بالمخالفة ، لان كل من شك في الاستطاعة أو الربح أو في الزيادة على المؤنة أو البلوغ حد النصاب لو اجرى البرائة عن التكاليف المحتملة في تلك الموارد كوجوب الحج أو الخمس أو الزكاة لفانت التكاليف الواقعية عن جملة من المكلفين بها واقعاً .

والسرى في ذلك أن امثال التكاليف المذكورة غالباً يتوقف على الفحص فان موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغيره اذا اجراء البرائة في أمثال ذلك قبل الفحص يستلزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً . ولعلمهم قد الحقوا المقام ايضاً

بتلك الموارد نظراً إلى أن الرجوع فيه إلى البرائة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعاً ومن هنا التزموا بالاشتغال في امثال المقام وإن كانت في نفسها مورداً للبرائة كما ذكرناه .

ثم إن مقتضى ذلك وان كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلا أن ايجابه يستلزم العسر والخرج ، لان احتمال التكليف باب موسع وأمر خفيف المؤنة فلو اوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل وهو امر عسر ، ومن هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ ، ولم يرخصوا الاكتفاء بالاحتمال بالرجوع إلى البرائة عن الزائد ، لاستلزامه تفويت الواجب عن من هو مكلف به واقعاً ، واعتبروا الظن بالفراغ لانه اوسط الامور وخير الامور اوسطها ! فان هذا هو الحال في كل مورد تعذر فيه الامتنال اليقيني على المكلف ، فان العقل يتنزل وقتئذٍ إلى كفاية الامتنال الاطمئنانى ثم الامتنال الظنى بل يكتفى بالامتنال الاحتمالى عند تعذر المراتب المتقدمة عليه ولا يتنزل العقل إلى الامتنال الاحتمالى من الامتنال اليقيني ابتداء على ما ذكره في التكلم على دليل الانسداد . إذ إذا يلتزم مدرك المشهور من ضم أمر بامر أعنى قاعدة الاشتغال المنضمة إلى قاعدة نفي الخرج .

ويرد على ذلك :

« أولاً : أن جريان البرائة في تلك الموارد وان كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفة الواقع ، إلا أن الكلام في أن هذا العلم يحصل لأى شخص ؟ أفيحصل العلم به للعامى المتردد أو يحصل للمفتى باجراء البرائة في تلك المقامات .

أما المقلد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع عند اجراء البرائة عن وجوب الحج او الخمس او الزكاة ، وانما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة ، وأما المفتى بالجواز فهو وإن كان يحصل له العلم بذلك لانه يعلم علماً اجمالياً أن جملة ممن يتمسك بالبرائة في تلك الموارد يقعون في مخالفة الواقع ويفوتون بها التكليف المتوجهة

إليهم واقعاً . إلا أن علم المجتهد - اجمالاً - بمخالفة عمل العامي للواقع لا يترتب عليه أى أثر ، لانه انما يفتى بلحاظ وظيفة المقلد وما يقتضيه وظيفته في نفسه ، وحيث أنه شاك لا علم له بالمخالفة فله أن يتمسك بالبرائة عن التكليف المشكوك فيه .

بل لو علم المجتهد علماً تفصيلاً بوقوع المقلد في مخالفة الواقع بتجوز المجتهد للرجوع إلى البرائة عند الشك في الموضوعات الخارجية ايضاً لم يترتب أثر عليه ، كما اذا علم أن زيداً مستطيع او أنه مديون او يده متنجسة ، غير أن المقلد لم يكن عالماً بذلك فان له أن يتمسك بالبرائة او قاعدة الطهارة حتى لو سئلنا المفتى عن وظيفة العامي حينئذٍ لاجاب بانه يتمكن من الرجوع الى الاصول العملية ، والسر فيه ما بينناه من أن المدار في جواز الرجوع الى الاصل انما هو شك المكلف في نفسه .

« ثانياً » : أنا لو سلمنا أن المقام من موارد الاشتغال دون البرائة لم يكن للاكتفاء بالظن وجه صحيح . ودعوى أن وجوب الاحتياط بالمقدار الموجب لليقين بالفراغ عسر حرجي . مندفة : بما مر غيره مرة من أن المدار في تلك القاعدة انما هو الحرج الشخصي دون النوعي . والاحتياط أعنى الاتيان بالاكثر قد لا يكون حرجياً على المقلد بوجه ، كما إذا دار أمر الفاتت بين صلاتين أو ثلاث ، فانه لا حرج على المكلف في الاتيان بالمحتمل الاكثر ، ومع أنه لا حرج شخصي على المكلف لا وجه لتنزل من الواجب أعنى الامتثال اليقيني الى الامتثال الظني أبداً .

وإذا فرضنا أن الاحتياط حرجي على المكلف وجب أن يحتاط ويأتي بالاكثر الى أن يكون الزائد حرجياً في حقه لأنه يتنزل الى الامتثال الظني كما افيد . فالصحيح ما ذكرناه من جواز الاقتصار في تلك الموارد بالمقدار الأقل واجراء البرائة عن الاكثر .

(مسألة ٤١) اذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد ، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) أم لا بنى على الصحة .

الشك في أنه العمل هل صدر عن تقليد صحيح ؟

(١) كما إذا علم أنه قد استند - في أعماله التي أتى بها سابقاً - الى تقليد مجتهد يقيناً غير أنه يشك في أن تقليده ذلك صحيح وأنه موافق للموازن المقررة في الشريعة المقدسة أو غير مطابق لها ؟ والشك في صحة التقليد السابق وفساده قد يتصور بالإضافة الى التقليد نفسه وأنه مطابق للموازن او غير مطابق لها . وقد يتصور بالإضافة إلى أعماله التي أتى بها عن التقليد المشكوك صحته وفساده ولاجله يشك في وجوب اعادتها او قضائها وعدهم فالكلام يقع من جهتين :

« الجهة الاولى » : ما إذا شك المكلف في أن تقليده السابق هل كان مطابقاً للموازن الشرعية او لم يكن ؟ ان التقليد السابق بما انه عمل قد صدر وتصرم فلا أثر يترتب على صحته وفساده - في نفسه - سوى مشروعية العدول الى المجتهد الآخر وعدمها - على تقدير حياة المجتهد السابق - أو مشروعية البقاء على تقليده وعدمها - على تقدير موته - .

والتحقيق ان الشك من هذه الجهة مما لا أثر له ، وذلك لان المجتهد - في مفروض المقام - قد يكون مستجمعاً للشرائط المعتمدة في المرجعية لدى الشك إلا أنه يشك في أن استناده الى فتاواه هل كان موافقاً للقواعد الشرعية او أنه استند في ذلك الى هوى نفسه او غيره من الدواعي غير المسوغة للاستناد . وقد لا يكون بل يشك في استجماعه لها وعدهم .

أما الصورة الاولى : فالشك فيها في أن الاستناد الى فتوى ذلك المجتهد هل كان موافقاً للموازن ام لم يكن أمر لا أثر له وذلك لان المدار في الحكم بصحة

التقليد وجواز العمل على طبقه إنما هو بكون المجتهد ممن يجوز تقليده في نفسه بأن يكون الرجوع إليه موافقاً للموازن الشرعية واقعاً . وأما أن الاستناد ايضاً الى فتوى ذلك المجتهد لا بد أن يكون مطابقاً للموازن الشرعية فلم يبق عليه أى دليل . فلو فرضنا أن المكلف استند الى فتوى مجتهد جامع للشرائط لا لمدرّك شرعى يسوقه إليه بل لاتباع هوى نفسه ورغبته التزمنا بصحة عمله وتقليده ، مع العلم بأن استناده الى فتوى المجتهد لم يكن مطابقاً للموازن ، وذلك لانه من التقليد المطابق للقواعد واقعاً ، فلو قلنا بجرمة العدول عن تقليد المجتهد الجامع للشرائط ، أو قلنا بجواز البقاء على تقليده - اذا مات - مشروطاً بتعلم فتاواه او بالعمل بها حال حياته لم يجوز - في المثال - العدول عن تقليد ذلك المجتهد ، كما جاز للمكلف البقاء على تقليده ، لان الادلة المستدل بها على عدم جواز العدول عن تقليد المجتهد ، او على جواز البقاء على تقليده غير قاصرة الشمول للمقام ، لانه تقليد صحيح واقعاً ، وان لم يكن استناده الى فتاواه مطابقاً للموازن .

فالشك - في هذه الصورة - في أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترتب عليه شيء من الأثرين المتقدمين اعنى جواز العدول وعدم جواز البقاء على تقليده ، لما عرفت من حرمة العدول وجواز البقاء ولو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقاً للموازن فضلاً عما اذا شك في ذلك ، ففي هذه الصورة لا أثر للشك في كيفية الاستناد وكونه غير مطابق للموازن ككونه مطابقاً لها .

وامّا الصورة الثانية : اعنى ما اذا شك في صحة تقليده وفساده مع الشك في أن المجتهد الذي قلده مستجمع للشرائط او غير مستجمع لها لاجل الشك في اجتهاده او ورعه وعدالته او غيرهما من الشرائط فلا مناص فيها من الفحص عن استجابه للشرائط ، ولا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما اذا قلده على طبق الموازن الشرعية ، كما اذا قطع باجتهاده او شهد عليه عدلان ، إلا أنه بعد ذلك شك

- شكاً سارياً - في اجتهاده واحتمل أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً ، او ظهر له فسق الشاهدين واقعاً .

والوجه في وجوب الفحص على المكلف وعدم جواز البقاء له على تقليده هو انه يشك في حجية نظره وفتواه ، ولا مسوغ معه للبقاء على تقليده ، كما لا مسوغ لتقليده بحسب الحدوث ، لعدم الفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء .

ففي هذه الصورة أيضاً لا أثر للشك في صحة التقليد وفساده بالاضافة الى الاثرين المتقدمين أعنى حرمة العدول وجواز البقاء لما قد عرفت من انه لو كان عالماً من صحة تقليده لاستناده الى علمه الوجداني او التعبدي لم يجوز له البقاء على تقليده ، كما لا يجوز تقليده حدوثاً فضلاً عما اذا شك فيها ، كما يجب عليه العدول عن تقليده ، فبالاضافة الى التقليد في نفسه ، وجواز العدول والبقاء لا أثر للشك بوجه .

« الجهة الثانية » : ما اذا شك في صحة تقليده وفساده بالاضافة إلى أعماله التي أتى بها على طبقه فيشك في وجوب اعادتها او قضائها ، وقد مرّ غير مرة أن المدار في صحة العمل وفساده انما هو بكونه مطابقاً للواقع او مخالفاً له ، فاذا احرز المكلف أن أعماله التي أتى بها مطابقة للواقع لانه عمل فيها بالاحتياط ، او أتى بالسورة او التسبيحات الاربع ثلاثاً من باب الرجاء بحيث لم يكن اى نقص في عمله لم تجب عليه اعادته او قضائه ، كما أنه اذا علم بمخالفتها للواقع فيما يرجع إلى الاركان من الطهور والركوع او غيرها مما ورد في حديث لانه وجبت اعادتها او قضائها ، لعدم اتيانه بما هو المأمور به على الفرض ، ومقتضى حديث لانه وجبت الاعادة اذا اخل بالاركان في صلاته .

وأما لو علم بمخالفتها للواقع في غير الاركان من الاجزاء والشرائط المعتمدة في المأمور به ، كما اذا اخل بالسورة او اكتفى بالتسبيحات الاربع مرة واحدة فان كان جهله قصورياً عذرياً ، كما إذا اعتمد على علمه الوجداني او التعبدي كالبينة

ثم شك - شكاً سارياً - في مطابقتها للواقع ، او ظهر له فسق البيئة فمقتضى حديث لاتعاد عدم وجوب الاعادة لشموله للجاهل القاصر على ما بيناه عند التكلم على حكم الجاهل القاصر والمقصر .

وأما اذا كان جاهلاً مقصراً ، كما لو قلّد باشتهاء من نفسه او لغير ذلك من الدواعي غير المسوغة للتقليد فلا يشمل حديث لاتعاد ، وحيث أن اعماله غير مطابقة للواقع فلا مناص من اعادتها او قضائها ، ولعلّ هذا مما لا كلام فيه .

وانما الكلام فيما اذا كانت المخالفة في غير الاركان ، إلا انه شك في انه جاهل قاصر او مقصر للشك في أن استناده الى فتوى ذلك المجتهد هل كان استناداً صحيحاً شرعياً فهو جاهل قاصر ويشمله الحديث ومقتضاه عدم وجوب الاعادة في حقه ، او أنه استناد غير شرعي فهو مقصر والحديث لا يشملها فلا بد من الحكم بوجوب الاعادة او القضاء فهل تجب الاعادة او القضاء في مفروض الصورة أو لا تجب ؟ الصحيح ان يفصل في هذه الصورة بما فصلنا به في الجهة الاولى المتقدمة بان يقال : ان منشاء الشك في المقام إن كان هو الشك في أن استناده كان مطابقاً للموازن الشرعية أم لم يكن مع العلم بأن من قلده مستجمع للشرائط المعتبرة في المرجعية بحيث يجوز للمكلف أن يقلد ذلك المجتهد بالفعل حكم بصحة عمله ولم تجب عليه الاعادة ولا القضاء لفرض انه مطابق لفتوى من يجوز تقليده واقعاً ولو مع العلم بان استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقاً للموازن الشرعية .

وأما اذا نشأ الشك في صحة تقليده وفساده من الشك في أن من قلده سابقاً مستجمع للشرائط او غير مستجمع لها فلا مناص من الالتزام بوجوب الاعادة او القضاء في حقه لما مر من أن حديث لاتعاد غير شامل للجاهل المقصر هذا . ويمكن أن يقال : ان حديث لاتعاد وان كان لا يشمل المقصر في نفسه إلا أن ذلك مستند الى القرينة الخارجية أعني استلزام شموله له حمل الاخبار الواردة

في الاجزاء والشرائط بلسان الامر بالاعادة - عند الاخلال بها - على المورد النادر وهو العالم المتعمد في تركها ، وحيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصر . وبما أن المخصص وهو المقصر عنوان وجودي فمع الشك في تحققه وان كانت الشبهة مصداقية ، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم .
الا انا ذكرنا في محله أن المخصص المنفصل او المتصل اذا كان من العناوين الوجودية وشككنا في حصوله وتحقيقه امكنا احراز عدمه بالاستصحاب ، وحيث أن الباقي تحت العموم هو من لم يتصف بذلك العنوان الوجودي كالمقصر والقرشية ونحوهما فنحرز باستصحاب عدم حدوث الاتصاف بالمقصرة والقرشية أن المشكوك فيه من الافراد الباقية تحت العموم وانه مشمول له ، ومع ثبوت أن الجاهل غير مقصر بالاستصحاب يشمله حديث لاتعاد وبه نحكم بعدم وجوب الاعادة او القضاء في مفروض الكلام .

بقيت صورة واحدة

وهي ما اذا كان هناك مجتهدان أحدهما المعين مستجمع للشرائط المعتبرة في المرجعية دون الآخر ، والمكلف بعد ما أتى باعماله شك في أن تقليده كان مطابقاً للموازين الشرعية أم لم يكن إى انه قلّد من هو مستجمع للشرائط وقابل للتقليد منه ، او أنه قلّد الآخر غير المستجمع للشرائط من جهة تقصيره في ذلك واتباعه هو نفسه ؟

وفي هذه الصورة ايضاً يحكم بصحة اعماله ولا تجب عليه الاعادة والقضاء لحديث لاتعاد ، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث انما هو عنوان المقصر وهو عنوان وجودي ، ومع الشك في تحققه لامانع من الرجوع الى استصحاب عدمه ،

فان به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم ومقتضاه عدم وجوب الاعادة او القضاء هذا .

بل لا مانع - في هذه الصورة - من الحكم بصحة اعماله السابقة بقاعدة الفراغ وذلك لان صورة العمل غير محفوظة حيث أن ذات العمل وان كانت محرزة إلا انه يشك في كفيته وانه أتى به عن الاستناد الى التقليد الصحيح اعنى تقليد من يجوز تقليده او عن الاستناد الى التقليد غير الصحيح ، ومعهم يشمله قوله - ع - كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه . . . (١٥) وغيرها من الروايات الواردة في القاعدة .

نعم اذا كانت صورة العمل محفوظة ، كما اذا قلّد شخصاً معيناً ثم شك في أنه كان زيداً الجامع للشرائط أو أنه كان عمراً الفاقد لها لم تجر قاعدة الفراغ في شيء من اعماله ، للعلم بانه أتى بها مطابقة لفتوى شخص معين ، إلا أنه يحتمل صحتها ومطابقتها للواقع من باب الصدفة والاتفاق ، لاحتمال أن يكون من قلّده زيداً المستجمع للشرائط .

وعليه اذا كان شكه هذا في الوقت وجبت عليه الاعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال . هذا ما تقيضه القاعدة في نفسها الا أن مقتضى حديث لاتعاد عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة ايضاً . واذا شك في صحتها وفسادها خارج الوقت لم تجب عليه القضاء ، لانه كما مر بامر جديد ، وموضوعه فوت الفريضة في وقتها ، ولم يحرز هذا في المقام ، ولو من جهة احتمال المطابقة صدفة ومن باب الاتفاق ، ومع الشك يرجع الى البرائة عن وجوبه .

ومما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسألة الخامسة والاربعين فلاحظ .

(مسألة ٤٢) إذا قلد مجتهداً ، ثم شك في أنه جامع للشرائط ، أم لا ، وجب عليه الفحص (١) .

الشك في أنه المجتهد جامع للشرائط أولاً ؟

(١) قد يحرز المكلف أن من قلده جامع للشرائط المعتبرة في المرجعية لعلمه بذلك أو لقيام البيئة عليه إلا أنه بعد ما قلده في أعماله يشك في استجاعه للشرائط بقاء لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الشرائط . وقد يحرز استجاعه للشرائط حدوداً إلا أنه يقطع بارتفاعها وعدم استجاعه لها بقاء ، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الأمور المعتبرة في المقلد . وثالثة يحرز المكلف أن من قلده واجد للشرائط حدوداً غير أنه يشك بعد تقليده في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أو لم يكن ، لاحتمال خطائه في العلم بعدالته أو لانكشاف فسق البيئة التي قامت على عدالته - مثلاً - ولأجل ذلك يشك في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أم لم يكن ؟ وهذه صور ثلاث :

(أمّا الصورة الأولى) : فلا ينبغي التأمل في جواز البقاء على تقليد من قلده من الابتداء لاستصحاب بقاءه على الشرائط المعتبرة وعدم طرو ما يوجب زوالها عنه فيبقى على تقليده الى أن يعلم بارتفاعها وزوالها .

(أمّا الصورة الثانية) : فهل يسوغ للمكلف البقاء على تقليد من قلده من الابتداء في المسائل التي عمل بها حال استجاعه للشرائط المعتبرة أو المسائل التي تعلمها حينذاك أو لا يجوز ؟

مقتضى القاعدة هو الجواز وذلك لما ذكرناه في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت من أن المعتبر أن يكون المجتهد المقلد - حال الاخذ منه - ممن تنطبق عليه العناوين الواردة في لسان الدليل ، فاذا كان واجداً للشرائط عند الاخذ منه صدق أن الفقيه انذره ، كما يصح أن يقال : انه سأله عن العالم وهكذا ، واقتادها بعد

الاخذ منه غير مضر ، ومن هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فيما عمل به او تعلمه من المسائل قبل موته ، فاذا بذينا على أن الاخذ من المجتهد حال استجماعه الشرائط يكفي في جواز البقاء على تقليده إذا مات ، ولا يضره افتقادهما بعد الاخذ والتعلم كان البقاء على تقليد المجتهد في المسائل التي عمل بها او تعلمها حال استجماعه الشرائط المعتبرة موافقاً للقاعدة مطلقاً وان افتقد شيئاً منها او كلها بعد ذلك .

إذا فلا فرق بين المقام وبين البقاء على تقليد الميت بوجه فكما جوزنا البقاء على تقليد المجتهد اذا مات ، وبيننا انه مقتضى الادلة المتقدمة من السيرة والاية والروايات . بل قلنا ان البقاء قد يكون محكوماً بالوجوب فكذلك لا بد من أن نلتزم به في المقام ونحكم بجواز البقاء على تقليد الميت اذا افتقد شيئاً من الشرائط المعتبرة غير الحياة كالاجتهاد والعدالة وغيرهما لانه أيضاً في الحقيقة من الموت غير أن ذلك موت معنوي وذلك موت ظاهري .

وعلى الجملة أن الفتوى كالرواية والبينة فكما أن الراوي أو الشاهد اذا زالت عدالته او وثاقته بل واسلامه لم يضر ذلك بحجية رواياته او شهاداته الصادرة عنه حال استجماعه للشرائط ، كيف وقد ورد في بنى فضال : خذوا ما رووا وذروا ما رءوا (١٥) كذلك الحال في المجتهد اذا افتقد شيئاً من الشرائط بعد ما اخذ عنه الفتوى حين وجدانه لها لم يضر ذلك بحجية فتاواه ابدأ . هذا ما تقتضيه المساعدة في المقام .

إلا أنه لا يسعنا الالتزام به وذلك لوجود الفارق بين مسألة البقاء على تقليد الميت ومسألة البقاء على تقليد المجتهد الحى اذا افتقد شيئاً من الشرائط المعتبرة في المرجعية وهو ما استكشفتنا من مذاق الشارع من عدم ارتضائه باعطاء الزعامة الدينية لمن ليس له عقل او لاعدالة او لاعلم له ، لانه قد اعتبر تلك الامور في القاضى

والشاهد فكيف لا يعتبرها في الزعامة الدينية ، مع أن منصب الافتاء من أعظم المناصب الشرعية بعد الولاية .

والسر في ذلك أن الانصاف بنقيض الشرائط المعتبرة اوضدها - غير الحياة - منقصة دينية او دنيوية ، ولا يرضى الشارع الحكيم أن تكون القيادة الاسلامية لمن اتصف بمنقصة يعبر بها لدى المسلمين ، على أن ذلك هو الذي يساعده الاعتبار فان المتصدى للزعامة الدينية اذا لم يكن سالكاً لجادة الشرع لم يتمكن من قيادة المسلمين ليسلك بهم ما لا يسلكه بنفسه ، أترى ان من يشرب الخمر او يلعب بالطنبور او يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يردع غيره عن ارتكاب تلك الامور ؟ وهذا مما لا يفرق فيه بين الحدوث والبقاء فان العدالة والعقل وغيرهما من الامور المتقدمة في محلها كما تعتبر في المقلد حدوداً كذلك يعتبر فيه بقاء ، فان ما دل على اعتبارها حدوداً هو الذي دل على اعتبارها بحسب البقاء وهو عدم رضى الشارع بزعامة من لم يستجمع الشرائط على ما استكشفتناه من مذاقه فالدليل على اعتبار تلك الشروط في كل من الحدوث والبقاء شيء واحد .

إذا لا يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليد من عرضه الفسق او الجنون او غيرهما من الموانع ، ولا يقاس افتقار تلك الشرائط بزوال الحياة المعتبرة أيضاً في المقلد بحسب الحدوث ، فان الموت لا يعد نقصاً دينياً او دينوياً ابدأ بل هو انتقال من نشأه الى نشأة فهو في الحقيقة رقى من هذا العالم الى عالم ارقى منه بكثير ومن هنا اتصف به الانبياء والاصياء عليهم السلام ، ومعه لا مانع من البقاء على تقليد المجتهد الميت واين هذا مما نحن فيه ؟ ! فلا بد في تلك الموارد من العدول الى مجتهد آخر مستجمع للشرائط المعتبرة في المقلد كما اشرنا اليه في المسألة الرابعة والعشرين فليلاحظ .

(أمّا الصورة الثالثة) : وهي ما اذا قلّد مجتهداً مع العلم بكونه واجداً

للشرائط المعتبرة - وجداناً أو تعبداً - وبعد ذلك شك في استجماعه لها من الابتداء ، لاحتماله الخطاء في علمه او لعلمه بفسق الشاهدين ، وكيف كان فقد شك في انه واجد للشرائط بقاء سارياً الى كونه كذلك بحسب الحدوث ايضاً .

ففي هذه الصورة ليس للمقلد البقاء على تقليد المجتهد ، لانه وان كانت فتاواه حجة حدوثاً لمكان العلم الوجداني او التعبدى بتوفر الشروط فيه ، إلا انها قد سقطت عن الحجية بقاء لزوال العلم او لسقوط البيئنة عن الاعتبار ، والمكلف كما انه يحتاج الى وجود الحجة والمؤمن له من العقاب المحتمل حدوثاً كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء ، فان مقتضى تنجز التكليف الواقعية بالعلم الاجمالي بها استحقاق المكلف العقاب على تقدير المخالفة وهو محتمل - بالوجدان - العقاب فيما يرتكبه أو يتركه وقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، ولا مناص معه من أن يستند الى حجة مؤمنة من العقاب دائماً ، وحيث أن فتوى مقلده ساقطة عن الحجية بقاء فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء .

نعم لو قلنا ان قاعدة اليقين كالاستصحاب حجة معتبرة ، وأن النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكلف البقاء على تقليد من قلده في مفروض الكلام ، لان حجية فتاواه مسبوقه باليقين ولا اعتداد بالشك بعده لانه ملغى عند الشارع بقاعدة اليقين ، إلا أنا سبقنا في محله أن الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين ، فلا مناص من أن يختص بقاعدة اليقين او الاستصحاب ، وحيث أن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب فلا يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعدة فيكون الاخبار مختصة بالاستصحاب ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله .

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الافتاء (١).

فتوى من لا أهلية له للفتوى :

(١) قد يراد بمن لا أهلية له من ليست له ملكة الاجتهاد ، وقد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقاً او غير اعلم ونحوهما .
أمّا من ليست له ملكة الاجتهاد ولكنه يفتى الناس بالقياس والاستحسان ونحوهما فلا ينبغي التردد في أن افتائه حرام ، لانه اسناد للحكم الى الله سبحانه من غير حجة ودليل ، حيث انه لم يأذن له بذلك فلا محالة يكون افتائه افتراء على الله لانه عز من قائل قد حصر الامر في شيئين : ما اذن به ، وما هو افتراء . وقال : قل والله اذن لكم أم على الله تفترون (١٠) .

هذا مضافاً الى الروايات المصرحة بحرمة وهي من الكثرة بمكان عقد لها باباً في الوسائل وأسماء باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين - ع - (٢*) بل لو قال مثله : ان نظري كذا او فتواي هكذا ارتكب معصية ثانية لكذبه ، فان مفروضنا انه لا نظر ولا رأي له وبذلك ينسرج فيمن قضى - ولو بالحق - وهو لا يعلم (٣*) .

(١*) يونس ١٠ : ٥٩ .

(٢*) لاحظ الباب ٤ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣*) عن احمد عن ابيه رفعه عن ابي عبد الله - ع - قال : القضاء اربعة : ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة . المروية في ب ٤ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

واماً من كان له ملكة الاجتهاد ولم تكن له الاهلية من سائر الجهات فلا كلام في جواز اخباره عن نظره وفتواه ، لعدم كونه كذباً على الفرض ، فان مفروضنا انه واجد لملكة الاجتهاد وأن له نظراً وفتوى ، كما لا شبهة في أن افتائه بما اذن به الله ، فان ما افتى به حسب نظره واجتهاده حكم الله سبحانه في حقه فهو ممن قضى بالحق وهو يعلم فلا افتراء في اسناده الحكم الى الله ، وانما الكلام في أن افتائه ذلك تمويه واغراء للجاهل واضلال للسائل ليحرم من تلك الجهة او انه لا اغراء ولا اضلال في افتائه بوجه ؟

التحقيق أن السائل اذا كان جاهلاً بالحكم فحسب ، كما اذا علم بعدم عدالة المجتهد - مثلاً - الا انه لم يعلم ان فتوى المجتهد انما تعتبر فيما اذا استجمع العدالة وغيرها من الشرائط وجب على المفتي ارشاده ، وذلك لوجوب تبليغ الاحكام للجاهلين بان يبين للسائل أن الحجة في حقه هي فتوى المجتهد الجامع للشرائط التي منها العدالة اذ لولا ذلك لكان افتائه اغراء للجاهل واضلالاً له وهو حرام .

واماً اذا كان جاهلاً بالموضوع دون حكمه بان علم ان العدالة معتبرة في فتوى المجتهد وحجيتها إلا انه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعدالة وان كان المجتهد عالماً بفسقه عند نفسه فافتائه ذلك أمر جائز وليس فيه أي اغراء واضلال كما انه ليس بافتراء ولا كذب وذلك كله لانه الحكم الواقعي في حقه فلا مانع من ان يخبر عن نظره وفتواه ومفروضنا ان السائل غير جاهل بالحكم ليجب ارشاده وتبليغه فليس في البين الا أن افتائه ذلك واخباره عن الحكم ليس بحجة على السائل واقعاً وان كان يعتقد حجيته وليس هذا من الاعراء بوجه .

ولا يقتضي ذلك عدم جواز الافتاء للمجتهد فانه في الموضوعات الخارجية نظير ما اذا اعتقد عدالة شخصين فاسقين في الواقع وقد اخبراه بنجاسة شيء - مثلاً - فان اخبارهما وان لم يكن بحجة عليه واقعاً وانما يعتقد حجيته بتوهم أنها عادلان

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء (٢) بين الناس

إلا أن اخبارهما عن النجاسة مما لا حرمة له لفرض صدقهما في اخبارهما ، ومقامنا من هذا القبيل .

نعم لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق وان اعتقد المجرى للطلاق او الزوجان عدلتها ، وذلك لان المروءة بحضورهما يرتب على نفسها اثار الطلاق الصحيح وانها مخللة عن الزوج فيزوج نفسها من غيره اذا انقضت عدتها مع أنها امرئة ذات بعل وهذا بخلاف أمثال المقام فانه لا يتصور أي محذور في افتاء غير العادل وان اعتقد الجاهل عدالته ، ولا يجب عليه أن ينبه السائل بفسقه ابدأ ، اللهم إلا أن يكون التصدي للافتاء ظاهراً في الانباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات بحيث لو افتى المجتهد بعد السئوال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته واستجماعه الشرائط فانه من قبيل اظهار العدالة ممن لا عدالة له وهو كذب حرام .

قضاوة من لا أهلية له للقضا :

(١) ان من ليس له أهلية القضا يحرم أن يتصدى للقضاوة لانه ليس بمنصوب لها ولو على نحو العموم ، ومعه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثة الواردة في قوله - ع - مخاطباً لشریح : قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي ، أو وصي نبي ، أو شقی (١٠) لو ضوح انه ليس بنبي ولا انه من اوصيائه فان مفروضنا عدم أهليته للقضاء .

نعم لا بأس بابداء نظره في أمر المترافعين بان يقول : قولك هذا هو الصحيح بنظري او ليس بصحيح عندي . وأما القضاء الذي هو الاخبار عن الحكم المشخص

(١٠) المروية في ب ٣ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

الثابت في الشريعة المقدسة في مورد الترافع فلا ، فان الفرق بين القضاء والفتوى انما هو في أن المفتي بفتوائه يخبر عن الاحكام الالهية الكلية الثابتة لموضوعاتها وذلك كنجاسة الخمر وصحة البيع بغير العربية ونحوهما ، والقضاء ايضاً هو الاختيار عن الحكم الهى الثابت في الشريعة المقدسة إلا أنه حكم مشخص وليس حكماً كلياً بوجه فالقاضي يخبر عن أن هذا ملك زيد وذاك ملك عمرو . ولا يتيسر ذلك لمن ليس له اهلية القضاء فانه ليس اخباره اخباراً عن الحكم الالهى الثابت في الشريعة المقدسة . بل لو اخبر بقصد ان ما اخبر به هو الحكم الالهى المشخص في الواقعة فقد شرع وهو حرام ، وعلى الجملة من ليس له اهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاوة بقصد ان يرتب عليها الأثر .

ويدل على ما ذكرناه صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله - ع - قال : اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي - أو وصى نبي (١٥) لدلالاتها على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبي - ص - والوصى - ع - فلا يشرع لغيرهما إلا بالاذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فان المأذون من قبلهما يشمله عنوان الوصى بناء على أن المراد به مطلق من عهد إليه أو انه مندرج في عنوانه إلا أن القضاء المأذون فيه من قبلهما في طول قضائهما ومتفرع على ولايتهما في القضاء .

وظاهر الصحيحة أن ولاية القضاء لم تثبت لغيرهما في عرضها لأنها لم تثبت لغيرهما حتى إذا اذنا في القضاء ، والقدر المتيقن من اذن له في القضاء هو الاجتهاد الجامع للشرائط أعني من له اهلية القضاء اذا فغيره ممن لا اهلية له يبقى مشمولاً للصحيحة النافية لمشروعية القضاء عن غير النبي والوصي - ع - .

وايضاً يدل عليه صحيحة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال ابو عبد الله

(١٥) المروية في ب ٣ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

جعفر بن محمد الصادق - ع - : اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (١٥) لدلالته على أن جواز القضاوة ومشروعيتها تحتاج الى جعلهم

(١٥) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

ثم اننا قد سبقنا شطراً مما يرجع الى وثيقة ابي خديجة سالم بن مكرم الجبال في ذيل ص ٢٢٤ وذكرنا أن الشيخ قد ضعفه في فهرسته ، ووثقه في موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قد ه) إلا أن شيئاً من تضعيفه وتوثيقه غير قابل للاعتداد عليه وذلك لأن المتأخر منها عدول عن المتقدم عليه ، وحيث اننا لانعلم أن الصادر متأخراً أيها فيكون كل من قولى الشيخ شبهة مصداقية للتضعيف والتوثيق ، وبذلك يستقطن عن الاعتبار ، ويبقى توثيق النجاشي وابن قولويه للرجل سليماً عن المعارض .

وهذا الذي ذكرناه وان كان صحيحاً في نفسه إلا أنه انما يتم فيما اذا لم يصدر المتأخر منها حال غفلته عما ذكره أولاً فان مع التوجه والالتفات اليه لم يعقل صدور ضده او نقيضه إلا عدولا عما ذكره أولاً . واما مع احتمال كونه غافلاً عما ذكره أولاً فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته ، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال باصالة عدم الغفلة المتسالم عليها عند العقلاء ، وذلك ، لأن التشبث باصالة عدم الغفلة انما يصح فيما اذا شككنا في أن كلا من تضعيفه وتوثيقه هل صدر عنه مع الغفلة أو الالتفات ؟ وبها نبني على أنه ضعفه مع الالتفات إليه : ووثقه كذلك وأما انه عندما اخذ بتضعيفه - مثلاً - مع الالتفات لم يكن غافلاً عن الامر المتقدم عليه فهو مما لا يمكن اثباته باصالة عدم الغفلة عند العقلاء .

ومن هنا تصدى سيدنا الاستاذ - ادام الله اظلاله - لاثبات وثيقة الرجل ودفع ما قد يتوهم من معارضة توثيق النجاشي وابن قولويه بتضعيف الشيخ له في فهرسته بطريق آخر وافادني الامر الثالث من الامور التي تعرض لها في ترجمة الرجل

واذنهم - ع - وقد مر أن المتيقن هو الاذن لمن له اهلية القضاء .
 ويؤيده ما تقدم من رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله - ع - قال : قال :
 أمير المؤمنين لشرح : باشرح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي (١٥)
 لدلالاتها على الاختصاص ، وانما جعلناها مؤيدة لضعفها ببيحي بن المبارك الواقع
 في سندها .

إذاً لا دليل على مشروعية القضاء لمن لا اهلية له ، ومقتضى الاصل عدم

- من رجاله - ما اليك نصه :

والصحيح ان يقال : ان تضعيف الشيخ لا يمكن الاخذ به في نفسه في المقام
 فشهادة النجاشي وابن قولويه ، وعلي بن الحسن بلا معارض بيان ذلك : ان
 سالم بن ابي سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشي فيه : ان حديثه ليس بالنقي وان
 ابن الغضائري ضعفه . وقد ذكر النجاشي ان له كتاباً أخبر به اعدة من اصحابنا بالسند
 المتقدم في ترجمته ، ومع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى في رجاله ، مع أن موضوعه
 أعم مما في الفهرست ، أفهل يمكن أن العدة الخبيرين للنجاشي بكتاب سالم بن ابي سلمة
 لم يخبر والشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله ، ولا بكتابه ليذكره في فهرسته ؟
 فينحصر سر عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم ، فانه اعتقد أن مكرماً كنيته
 ابو سلمة على ما صرح به في عبارته المتقدمة ، وقد تعرض له في الفهرست والرجال ،
 وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على أنه متحد مع سالم بن ابي سلمة الذي
 مر كلام النجاشي وابن الغضائري فيه ، وحيث أنه قدس سره اخطأ في ذلك فان
 سالم بن ابي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم فالتضعيف لا يكون راجعاً الى
 سالم بن مكرم الذي ليس هو بابن ابي سلمة بل هو نفسه مكنى بابي سلمة - على
 زعمه - فتوثيق النجاشي وابن قولويه ، ومدح ابن فضال تبقى بلا معارض . . .
 (١٥*) المروية في ب ٢ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة حرمة صدور القضاء من لا أهلية له وهو اصل ثانوي وان كان الاصل الاولي يقتضى جوازه وابعائه، فعلى هذا الاصل الثانوي يكون القضاء والحكم بعنوان الاهلية من التشريع المحرم لانه عنوان للفعل الخارجي . وهل يعتبر الاجتهاد في الاهلية للقضاء أو أن المستفاد من الادلة الواردة في المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء وان كان علمه مستنداً الى التقليد دون الاجتهاد ؟

الأول هو المشهور بين الاصحاب (قدهم) بل ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني في مسالكه ، والى الثاني ذهب صاحب الجواهر « قده » مدعياً أن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن وان لم يكن له مرتبة الاجتهاد ، واستدل عليه بجملة من الآيات والروايات: أمّا الآيات فكقوله عز من قائل : ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (*١) وقوله : يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا (*٢) ومفهوم قوله : ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون (*٣) . . . هم الظالمون (*٤) . . . هم الكافرون (*٥) الى غير ذلك من الآيات الكريمة فان اطلاقها يقتضى عدم الفرق بين المجتهد ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد .

وأما الروايات : « فنهها » : قوله - ع - القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجزور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجزور وهو لا يعلم

. (١٥) النساء ٤ : ٥٨ .

. (٢٥) المائدة ٥ : ٨ .

. (٣*) و (٤*) و (٥*) المائدة : ٤٧ ، ٤٥ ، ٤٤ .

فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة (١٥) .

و « منها » : صحيحة ابي خديجة قال : بعثني أبو عبد الله - ع - الى أصحابنا فقال : قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الاخذ والعطا أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فاني قد جعلته عليكم قاضياً ، واياكم ان يخاصم بعضهم بعضاً الى السلطان الجائر (* ٢) و « منها » : صحيحة المتقدمة آنفاً (٣٥) عن الصادق - ع - اياكم أن يخاكم بعضهم بعضاً الى اهل الجور . . .

و « منها » : صحيحة الحلبي قال : قلت لابي عبد الله : - ع - ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا فقال : ليس هو ذلك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط (* ٤) الى غير ذلك من النصوص التي ادعى (قده) بلوغها بالتعاقد أعلى مراتب القطع ودالتها على أن المدار في الحكم والقضاء بالحق الذي هو عند النبي واهل بيته عليهم السلام بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتصدى للقضاء مجتهداً او من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لانهم ايضاً عالمون بالقضاء والاحكام بالتقليد ، فان المراد بالعلم في صحيحة ابي خديجة المتقدمة اعم من الوجداني والتعبدي ، وإلا لم تشمل الصحيحة حتى للمجتهد لعدم علمه الوجداني بالاحكام ومن الظاهر أن المقلد ايضاً عالم بالاحكام تعبداً لحجية فتوى المجتهد في حقه .

(١*) المروية في ب ٤ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣*) في ص ٣٥٣

(٤*) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

بل ذكر « قده » أن ذلك لعله أولى من الاحكام الاجتهادية الظنية ، ثم أيد ما ذكره بقوله : بل قد يدعى أن الموجودين في زمن النبي - ص - ممن امر بالترافع اليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وانما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي - ص - فدعوى قصور من علم جملة من الاحكام مشافهة او بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل ، ورد الاجماع المدعى في كلماتهم بقوله : وأما دعوى الاجماع التي قد سمعتها فلم تحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها . انتهى ما اردنا نقله وقد يجاب عن ذلك بان استدلاله « قده » هذا ليس إلا تمسكا بالاطلاق ويكفي في تقييده ورفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة في اعتبار النظر والاجتهاد في الحكم ، حيث ورد فيها : ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً . . . (١٥) والتوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان - ع - . . . ، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . . . (٢*).

لدلالاتها على لزوم الرجوع الى رواة الحديث وهم المطلعون بالاحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم - ع - والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها او الجمع بينها وهو المعبر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد ، ومن هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر والاجتهاد في القاضي بجميع جمالاتها الثلاث اعني قوله - ع - روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف احكامنا . فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانية فحسب فان رواية الحديث والمعرفة بالاحكام مستتبعان ايضاً للاجتهاد بالتقريب المتقدم ، ثم انه وان كانت المطلقات والمقيد كلاهما مثبتين إلا أن المقيد لما ورد في مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات وتقييدها به للاحالة .

(١*) و (٢*) المرويتان في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل

ويرد عليه : أن رواية عمر بن حنظلة ضعيفة السند كما مر غير مرة وان كانت الرواية متلقاة عند الاصحاب بالقبول ، ومن ثمة سميت بالمقبولة ، وكذلك الحال في التوقيع الشريف فان في سنده اسحاق بن يعقوب ومحمد بن محمد بن عصام ولم تثبت وثاقتها . نعم محمد بن محمد شيخ الصدوق (قده) إلا أن مجرد الشيخوخة لمثله لا يقتضى التوثيق أبداً .

هذا مضافاً الى إمكان المناقشة في دلالة ، فان الارجاع الى رواية الحديث ظاهره الارجاع إليهم بما هم رواية لا بما أنهم مجتهدون ، والنسبة بين الراوى والمجتهد عموم من وجه ، وان كان يمكن اطلاق الرواة على المجتهدين بعناية انهم في الحقيقة رواية الأئمة عليهم السلام ومستفيدين من اثارهم وعلومهم وليسوا في عرضهم بوجه إلا انه اطلاق مسامح ، ولا يقاس هذا بالارجاع الى آحاد الرواة كالارجاع الى محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمان أو زكريا بن آدم وغيرهم ممن ارجعوا اليهم باشخاصهم على ما بيناه في اوائل الكتاب ، والفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب مما لا يمكن المساعدة عليه .

فالصحيح في الجواب أن يقال : ان الآيات المباركة ليست بصدد تعيين الحاكم وانما هي بصدد بيان أن القضاة لا بد أن تكون بالعدل والقسط فلا مجال للتمسك باطلاقها .

وأما الروايات فهي ايضاً كذلك ، لانها انما وردت في قبال المخالفين للدلالة على عدم جواز الترافع الى اهل الجور والفسوق ، وأن الايمان معتبر في القضاة . وأما أن القاضي يعتبر أن يكون مجتهداً او يكفي كونه عالماً بالقضاء بالتقليد الصحيح أو ان القاضي يعتبر أن يكون رجلاً فلا يجوز الترافع الى النساء او غير ذلك من الامور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه فصح ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين للقضاء من قبلهم - ع - هو المجتهد دون المقلد وهو المتيقن الخروج عن

وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع اليه (٢) ولا الشهادة عنده (٣)

الاصل . مضافاً الى امكان المناقشة في صحة اطلاق العالم بالقضاء والاحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ ، وعلى الاقل انه منصرف عن مثله .
(١) لفرض عدم اهليته للقضاء كي ينفذ حكمه .

(٢) لانه من اظهر مصاديق الركون الى الظلمة وهو حرام بل هو من التشريع المحرم ، لانه امضاء عملي لقضاوة من تصدى لها ممن لا اهلية له للقضاء . هذا اذا كان عدم اهليته من جهة عدم استجماعه الشرائط المعتبرة في القضاء غير الايمان .
وأما اذا كان عدم الاهلية من جهة عدم كونه مؤمناً كقضاة العامة وحكامهم فيدل على عدم جواز الترافع اليه مضافاً الى ما قدمناه الاخبار الناهية عن التحاكم الى حكام الجور وقضاة العامة . وقد عقد لها باباً في الوسائل (١٥) فليراجع هذا اذا كان الترافع الى من ليس له اهلية القضاء لغاية فصل الخصومة ولزوم التبعية بحكمه في الشريعة المقدسة .

وأما إذا ترافعا إليه لالغاية الفصل شرعاً بل من جهة تراضى المتحاكين بقوله بحيث لو صدق المدعى تنازل المنكر فيما انكره ، كما انه لو صدق المنكر تنازل المدعى عما ادعاه مع بقاء حق الدعوى للمدعى لعدم تحقق الفيصلة شرعاً على الفرض فهو مما لا ينبغي التأمل في جوازه ، لانه خارج عن القضاء ، ومندرج تحت المصالحاة كما لعله ظاهر .

(٣) لعين ما عرفته في التعليقة المتقدمة ، لانه نوع ركون الى الظلمة وانه امضاء عملي لقضاوته ، والمفروض عدم اهليته للقضاء فالشهادة عنده تشريع عملي محرّم .

والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام (١) وان كان الآخذ محقاً .

(١٥) المال الذي يؤخذ بحكمه ان كان كلياً ولم يكن للمحكوم له ولا لغيره تشخيصه واختيار تطبيقه على ما في الخارج فلا شبهة في حرمة وعدم جواز التصرف فيه كما لو تنازعا في دين مؤجل قبل حلول اجله فادعاه احدهما وانكره الآخر ونحا كما عند من لا اهلية له للقضاء وحكم بلزوم أدائه الى المدعى وانه صاحب الدين ومستحقه ، وكان الامر كذلك واقعاً ، فان المال الذي اشتغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلي لا يتشخص إلا بتشخيص المالك نفسه اعنى المديون فاذا شخصه الحاكم الجائر او الدائن قبل حلول الاجل فهو تشخيص غير شرعي وليس للدائن أن يتصرف فيه لو ضوح انه مال المديون ولم يطرء عليه ما يوجب دخوله في ملك الدائن .

وأما اذا كان المال عيناً شخصية ، كما اذا غصبها احد او اخذها بعنوان الاجارة او العارية ثم انكرها ، او كان ديناً معجلاً أو مؤجلاً حل أجله وحكم الحاكم الذي ليس له اهلية القضاء برده الى صاحب المال فلا مانع من اخذه بوجه لانه بعينه وخصوصياته مال للملكه ، أو أن له أن ياخذ ويحسبه من دينه لحلول أجله . بل له أن ياخذ ممن هو عنده قهراً وقوة او بحيلة ووسيلة ، وعلى الجملة لا مانع في هذه الصورة من أن يأخذ مالك المال بماله مستنداً الى حكم من ليست له اهلية ، لجواز استنقاذه منه ولو باسباب اخر غير حكم الحاكم فانه ماله ويجوز أن يتصرف فيه ، وغاية الامر انه رده اليه باكراه الحاكم الجائر ، ولا يشمل حديث رفع الاكراه لانه على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال . نعم ترافعها عند من لا اهلية له وحكام الجور محرم كما مر والحاصل أن الترافع إلى حكام الجور وان كان محرماً مطلقاً بلا فرق في ذلك بين الدين والعين إلا أن المال المأخوذ بحكمهم انما يحرم اذا كان ديناً مؤجلاً لا عيناً كما عرفت هذا .

وقد يقال بالحرمة في جميع الصور المتقدمة من الدين والعين الشخصية ويستدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة : وما يحكم به فانما يأخذه سحتاً أو فحكماً له فانما يأخذه سحتاً . فان اطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الكلي والشخصي بسبب الاطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فان الميراث في مقابل الدين ظاهره العين ، وحمل الميراث على الدين بعيد جداً . ثم إن المقبولة وان كان موردها التحاكم الى السلطان او القضاة إلا أن عموم تعليلها : لانه اخذ بحكم الطاعوت . يقتضى عدم الفرق بينها وبين ما اذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين لشرائط القضاء لانه يشمل كل طاع و المتصدى للقضاء المحرم طاع .

ولا يعارضها ما رواه الحسن بن علي بن فضال قال : قرأت في كتاب أبي الاسد الى أبي الحسن الثاني - ع - وقرأته بخطه سأله : ما تفسير قوله تعالى : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام ؟ فكتب بخطه : الحكام القضاة ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم (١٥) وذلك لانه انما ورد في تفسير الآية الشريفة لا في بيان موضوع الحرمة مطلقاً ، ولا مانع من اعتبار الظلم في صدق الباطل دون صدق الحرمة ولو بعنوان آخر .

ويرد عليه : « أولاً » : أن المقبولة ضعيفة السند كما مر وغير صالحة للاستدلال بها بوجه .

و « ثانياً » : انها ضعيفة الدلالة على المدعى ، لان المستفاد من كلمات اهل اللغة أن للسحت اطلاقين فانها قد تطلق على ما لا يحل كسبه ، وقد يطلق على ما هو خبيث الذات من الحرمات ، ولا يصدق شيء منها في المقام ، لان المال بعينه

للمحكوم له وكونه مورداً لحكم الجائر بالرد إليه لا يحتمل أن يكون مستأزماً لخروجه عن ملكه فلا يكون اخذه من الانتقال المحرم والسحت هو الانتقال من الغير على الوجه المحرم فانه معنى ما لا يحل كسبه : كما انه ليس محرماً خبيث الذات . وما لم يكن كذلك لا يطلق عليه السحت وإن حرم بعنوان آخر طار عليه فن افطر بطعام مملوك له في نهار شهر رمضان لم يصح أن يقال : انه آكل السحت أو أنه اكل سحتاً . وان كان افطاره هذا محرماً .

و « ثالثاً » : ان الميراث غير مختص بالعين الشخصية بل انما هو مطلق يشملها كما يشمل العين المشتركة التي تتوقف فيها الحلية على رضى الطرفين بتقسيمها إذا لا مانع من حمل الميراث على العين المشتركة وهي لا تنقسم بتقسيم الحاكم الجائر فاذا كان هو المباشر أو الأمر بتقسيم الميراث بين المتنازعين لم يجز للمحكوم له التصرف في قسمته ، لعدم خروج العين عن الاشتراك بتقسيمه فيكون المأخوذ بحكمه - كما في الدين - سحتاً .

على أن مورد المقبولة هي الشبهة الحكيمة فلا اثر لدعوى أن مورد المنازعة عين شخصية ثم انا لو اغمضنا عن ذلك وبنينا على تمامية المقبولة بحسب السند والدلالة فالوجه في عدم كونها معارضة برواية ابن فضال المتقدمة - بناء على عدم المناقشة في سندها لان في سندها محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى وهو مما استثناه ابن الوليد عن رواياته - كما تقدم ان الرواية انما وردت تفسيراً للآية المباركة وقد دلت على أن المراد فيها بالحكام هو القضاة فعلى تقدير تمامية الرواية لا بد من الاخذ بها في مورد الآية وهو حرمة اكل المال بالباطل ولا يستفاد منها بوجه أن المراد بالحاكم في جميع الموارد التي منها حرمة الاخذ بحكمه هو قضاة الجور .

وأما دعوى أن المراد بالقضاة في الرواية قضاة العدل ولو من جهة الجمع العرفي بينها وبين المقبولة :

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١).

فيدفعها : تفسيرها بقضاة الجور في رواية أبي بصير قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل في كتابه : ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام فقال : يا ابا بصير ان الله عز وجل قد علم أن في الامة حكاماً يجورون أما أنه لم يعن حكام اهل العدل ولكنه عنى حكام اهل الجور يا ابا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام العدل فابى عليك إلا أن يرافحك إلى حكام اهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل : ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت (*١) .

وهذه الرواية وان كان في سندها عبد الله بن بحر فهي ضعيفة لاجله ووقوعه في سند كامل الزيارات - على نسخة - غير مفيد لان مع اختلاف النسخة لا يثبت التوثيق . ويؤيده أن ابن الغضائري قد ضعف الرجل صريحاً إلا أن الرواية المتقدمة أيضاً ضعيفة لما مر فالكلام فيهما انما هو مع الغض عن الضعف في سنديهما ، فالى هنا تحصل ان الترافع الى الحكام الجائرين وان كان محرماً مطلقاً إلا أن حرمة الترافع غير مستلزمة لحرمة المال المأخوذ بحكمهم في الاعيان الشخصية كما تقدم .

(١) لان حكم الحاكم الشرعي لا يعتنى به في المحاكمات ولا يرتب الأثر عليه اما مطلقاً كما في زماننا هذا وما شابهه او عند احد المترافعين كما اذا لم يرض الا بالتحاكم الى القضاة او لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد وتعسر الوصول اليه او غير ذلك من الموارد التي لو لم يترافع عند من لا اهلية له لذهب حقه او ماله ومعه يجوز الترافع عنده كما يجوز أن يتصرف في المال المأخوذ بحكمه .

وذلك للضرورة فان الضرورات تبيح المحذورات وللضرر بترك المرافعة عند

(*١) المروية في باب من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(مسألة ٤٤) يجب في المفتى (١) والقاضي (٢) العدالة

من ليس له اهلية القضاء وحديث نفي الضرر حاكم على جميع ادلة الاحكام التي منها ما دل على عدم جواز الترافع عند من لا اهلية له وعدم جواز التصرف في المال المأخوذ بحكمه فان حرمتها اذا كانت مستلزمة للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث .

وبذلك يظهر انه لا وجه لما عن الاكثر من المنع والاستدلال عليه باطلاقات الادلة وان الترافع اليه امر منكر وهو حرام او انه اعانة على الاثم ، لانها على تقدير تماميتها في نفسها - ولا تتم - محكومة بمادل على نفي الضرر في الشريعة المقدسة فلا حظ (١) كما مر ومر الوجه فيه .

اعتبار العدالة في القاضي :

(٢) وذلك لان القضاء من المناصب التي لها اهميتها في الشريعة المقدسة بعد الولاية بل هو من المناصب المختصة بالنبي واوصيائه عليهم السلام وهم قدينبصون شخصاً معيناً للقضاء وقدينبصون على نحو العموم ولايحتتمل ان يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته كيف وقد اعتبرنا العدالة في امام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاء الذي هو اهم منها هذا وقد رواه الصدوق باسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله - ع - اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي (١٥) ومن الظاهر ان الفاسق لا يسمح ان يكون وصي نبي .

بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد في صحيحة ابي خديجة قال: بعثني ابو عبدالله الى اصحابنا فقال: قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى في شيء من

(١٥) المروية في ب ٣ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

وتثبت العدالة (١) بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة ،
او الاطمئنان بها ، وبالشياخ المفيد للعلم .

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله
كانت عن تقليد صحيح أم لا ، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة (٢)

الاخذ والعطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف
حلالنا وحرماننا في قد جعلته عليكم قاضياً واياكم أن تخاصموا بعضهم بعضاً الى السلطان
الجائر (١٥) لانها وان وردت في قضاة العامة وحكامهم إلا أن في تعليق الحكم على
صفة الفسق إشعاراً قوياً على أن الفاسق ليس أهلية القضاء .

بل يمكن ان يقال إن التحاكم إلى الفاسق من اظهر انحاء الركون إلى الظلمة
وقد نهى عنه في الشريعة المقدسة . وهذا كله نقيض اطلاق صحيحة أبي خديجة :
ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (٢٥) ثم ان بما ذكرناه يظهر
أن القاضي يعتبر أن يكون محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم
فسفه غير صالح للقضاء لعدم العلم باهليته .

(١) تقدم الكلام فيما ثبت به العدالة في المسألة الثالثة والعشرين فليراجع .
(٢) كما إذا صام أو صلى مدة من الزمان ثم شك في انه هل أتى بها عن التقليد
الصحيح او عن تقليد غير صحيح أو لم تقلد فيها أصلاً ، فانه مضافاً إلى جريان
حديث لا تعاد - في الصلاة - باحراز موضوعه وعدم كون الجاهل مقصراً
بالاستصحاب على ما قدمنا تقريبه في المسألة الواحدة والاربعين يمكن الحكم بصحة
اعماله السابقة بقاعدة الفراغ لاجل أن صورة العمل غير محفوظة وذلك فان ذات
العمل وإن كانت معلومة إلا أن الشك في كفيته وأنه أتى به مستنداً إلى فتوى
من يجب تقليده أولاً عن استناد اليها ومعها يحكم بصحته بالقاعدة ، وعلى الجملة انه

(١٥) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢٥) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً (١)

كلما احتل أن يكون المكلف به واقعاً منطبقاً على ما أتى به المكلف من العمل وشك في صحته وفساده حكم بصحته بالقاعدة .

نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة بان علم - مثلاً - انه كان يصلي من غير سورة أو من دون وضوء بل مع التيمم وشك في صحته وفساده من جهة احتمال مطابقته للواقع اي فتوى من يجب تقليده من باب الصدقة والاتفاق لم تجر فيه قاعدة الفراغ لا في هذه المسألة ولا في المسألة الواحدة والاربعين على ما بيناه في التكلم على قاعدة الفراغ ومعه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت اعادته اعماله . وأما لو كان خارج الوقت فلا دليل على وجوب قضائها لان القضاء بالامر الجديد وموضوعه فوت الفريضة في وقتها وهو غير محرز في المقام لاحتمال ان تكون أعماله مطابقة للواقع ولو صدقة .

(١) اذ لا سبيل إلى تصحيحها باجراء قاعدة الفراغ في الاعمال المتقدمة لما اسلفنا في محله من أن القاعدة لا تثبت لوازماتها العقلية ، ولا الاثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم ومن الظاهر أن كون الاعمال الآتية واجدة لشرطها من اللوازم العقلية لكون الاعمال الماضية واجدة له حتى اذا بنينا على أن القاعدة من الامارات - كما هو الصحيح - وذلك لما قدمناه في موضعه من أن الامارات كالاصول في عدم حجية مثبتاتها اللهم إلا أن تكون الامارة من مقولة الحكاية كالخبر ونحوه . وعليه يجب على المكلف التصحيح بالاضافة الى الاعمال اللاحقة بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل .

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الاعلم في مسألة وجوب تقليد الاعلم او عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلد غير الاعلم اذا فتي بعدم وجوب تقليد الاعلم . بل لو افتي الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم يشكل جواز الاعتماد عليه (١) فالقدر المتيقن للعامي تقليد الاعلم في الفرعيات .

التقليد في مسألة تقليد الاعلم :

(١) لانها كغيرها من المسائل الفرعية التي يجب فيها الرجوع الى الاعلم لاستقلال العقل به من باب الاحتياط والاخذ بالمقدار المتيقن للشك في حجية فتوى غير الاعلم وهو يساوق القطع بعدمها . ولا بنا في ذلك ما قدمناه من أن مسألة التقليد ليست بتقليدية فانه راجع الى اصل وجوب التقليد الذي استقل به العقل على ما قدمناه في اوائل الكتاب . وأما وجوب تقليد الاعلم وعدمه فهما من المسائل التقليدية لاجمالة لعدم كون العامي متمكناً من استنباط وجوبه وعدمه .

نعم قدمنا ويأتي أن العامي يستقل عقله بوجوب تقليد الاعلم إلا انه من باب الاحتياط والاخذ بالقدر المتيقن عند دوران الامر في الحجية بين التعينية والتخييرية لا من باب قيام الدليل عنده على حجية فتاواه ، فاذا فرضنا أن الحجة - كفتوى الاعلم - قامت على عدم وجوب تقليد الاعلم في المسائل الفرعية وان فتوى غير الاعلم كفتوى الاعلم بيبقى أي مجال للاحتياط وجاز الرجوع إلى غير الاعلم فانه في الحقيقة تقليد من الاعلم الذي افتي بالجواز .

(٢) لا يمكن المساعدة على ما افاده المان في المقام بل الصحيح أن فتاوى غير الاعلم تنصف بالحجية بفتوى الاعلم بجواز الرجوع اليه وهذا مما لا مانع من الالتزام به فان العامي في رجوعه إلى فتوى غير الاعلم استند إلى ما قطع بحجتيه

وهو فتوى الاعلم ولا يجب على المكلف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره ، وقد فرضنا أن فتوى غير الاعلم مما قامت على حججه فتوى الاعلم المعلومة حجيتها .
 وحيث أن العامي كما اشرنا اليه في التعليقة المتقدمة لم يقيم عنده دليل على عدم حجية فتوى غير الاعلم ، وانما قلنا بوجود تقليد الاعلم في حقه من باب الاحتياط والاخذ بالمقدار المتيقن عند دوران الأمر في الحجية بين التعيينية والتخييرية ومع الفتوى المقطوعة حجيتها لا يبقى مجال للاحتياط ، ولا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الاعلم .

نعم اذا فرضنا أن العامي يتمكن من الاستنباط في تلك المسألة وأدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الاعلم وان افتى الاعلم بجوازه لم يجز له الرجوع إلى غير الاعلم بفتوى الاعلم بالجواز . وأما العامي غير المتمكن من استنباط ذلك فلا بد من أن يرجع إلى الاعلم في تلك المسألة فاذا افتى بجواز الرجوع إلى غير الاعلم اتصفت فتاوى غير الاعلم بالحجية بفتواه نظير حجية خبر الثقة فيما إذا اثبتنا حجية الخبر الواحد بالاخبار المتواترة - اجمالاً - واخذنا بما هو القدر المتيقن من مداليلها وهو خبر العدل الامامي وبعد هذا اخبر الثقة العدل بحجية خبر الثقة وان لم يكن عدلا امامياً فانه يثبت بذلك حجية خبر الثقة بعد ما لم يكن حجة على ما بيناه في التكلم على حجية الخبر ، وعلى الجملة لا مانع من أن يقلد غير الاعلم بعد تقليده من الاعلم وافتائه بجواز الرجوع اليه هذا .

على أن الاستشكال في حجية فتوى غير الاعلم لا تترتب عليه ثمرة في محل الكلام وذلك لأن الشبهة في ذلك ان كانت من الاعلم فالمفروض أن الاعلم أفتى بجواز تقليد غير الاعلم ولم يستشكل في جوازه . وان كانت من غير الاعلم فالمفروض عدم حجية فتاواه اذ الحجة على العامي انما هي فتوى الاعلم فحسب فاذا افتى الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم لم يكن أي مانع من تقليده وكان هذا في الحقيقة تقليداً من الاعلم .

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والتقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم في العبادات - مثلاً - والآخر في المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر والأخبار وتضلعه في الفروع والنظائر وقدرته على الجمع بين متعارضات الروايات ، والآخر كان أكثر اطلاعاً على القواعد الأصولية والكبريات ، ومن هنا كان الأول أعلم في العبادات والآخر في المعاملات فإنه يجب على المقلد أن يبعث في تقليده بان يقلد الأعم في العبادات في العبادات ، ويقلد الأعم في المعاملات في المعاملات ، والوجه فيه هو الأدلة الدالة على وجوب تقليد الأعم كما قدمناها في محلها هذا كله عند العلم بالخالفه بينهما :

(١) قد اتضح مما ذكرناه في مسألة وجوب تقليد الأعم وجوب التبعض في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم في العبادات - مثلاً - والآخر في المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر والأخبار وتضلعه في الفروع والنظائر وقدرته على الجمع بين متعارضات الروايات ، والآخر كان أكثر اطلاعاً على القواعد الأصولية والكبريات ، ومن هنا كان الأول أعلم في العبادات والآخر في المعاملات فإنه يجب على المقلد أن يبعث في تقليده بان يقلد الأعم في العبادات في العبادات ، ويقلد الأعم في المعاملات في المعاملات ، والوجه فيه هو الأدلة الدالة على وجوب تقليد الأعم كما قدمناها في محلها هذا كله عند العلم بالخالفه بينهما :

وأما مع عدم العلم بالخالفه فمقتضى ما قدمناه من جواز تقليد غير الأعم أو المتساويين حينئذٍ جواز التبعض في تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامي أحدهما في مورد ويقلد الآخر في مورد آخر لعدم العلم بالخالفه بينهما بل الحال كذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه ، فللمكلف أن يقلد من أحدهما في الاكتفاء بالمرّة الواحدة في غسل الثياب أو في عدم وجوب السورة في الصلاة ويقلد الآخر في جواز المسح منكوساً - مثلاً - أو الاكتفاء في التسيّحات الأربع بالمرّة الواحدة وذلك لأنه استند في عمله وقتئذٍ إلى ما هو حجة في حقه .

نعم لو قلنا بالتخيير بين الأعم وغير الأعم أو المتساويين حتى مع العلم بالخالفه في الفتوى بينهما فالعامي وإن جاز أن يبعث في تقليده بان يقلد أحدهما في باب

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١) وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام .

أو عمل ويقلد الآخر في باب أو عمل آخر كما في فعلين أو باين مستقلين كالعبادات والمعاملات إلا أنه لا يمكن من التبويض في تقليدهما بالإضافة إلى اجزاء عمل واحد وشرائطه وذلك لأن صحة الاجزاء في المركبات الارتباطية ارتباطية لا محالة وصحة كل جزء من اجزائها مقيدة بصحة الجزء الآخر فمع بطلان احد اجزاء المركب تبطل بقية اجزائه .

وعليه لو أتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء في التسبيحات الاربع بالمرّة الواحدة واحتمل بعد ذلك فساد صلاته لعلمه في كل من السورة والتسبيحات بمخالفة المجتهد الآخر وجب أن يستند في تركه الاعادة أو القضاء إلى ما هو حجة في حقه كفتوى المجتهد ، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة أو القضاء وعدم فراغ الذمة بما أتى به من الصلاة للشك في صحتها وليس في البين من يفتى بصحة عمله وعدم وجوب الاعادة ، لأن ما أتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين وان كان الوجه في فساده مختلفاً عندهما فإن احدهما يرى بطلانها مستنداً إلى الاخلال بالسورة ويراها الآخر مستنداً إلى الاخلال بالتسبيحات الاربع ثلاثاً ، ومع بطلان العمل عند كليهما وعدم الفتوى بالصحة لا بد من اعادته أو قضائه كما عرفت .

حكم الخطأ في بيان الفتوى :

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحة ثم ظهر أن فتواه هو الحرمة أو الوجوب أو أن المجتهد اخطأ في بيان فتواه فافتي بالإباحة مع أن فتواه الحرمة أو الوجوب كما إذا سئل عن العصير العنبي اذا غلى فافتي بعدم

حرمته وظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته وانما الجائز عنده هو العصير الزبيبي واشتبه احدهما بالآخر .

واخرى فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالحرمه أو الوجوب ثم ظهر أن فتواه هي الاباحه او أنه افتي السائل بها ثم التفت أن فتواه الجواز كما لو سئل عن الانتفاع بالميتة فافتي بحرمته ثم انكشف انه يفتى بجوازه وانما يرى حرمه بيع الميتة واشتبه عليه الانتفاع بالبيع . ويقع الكلام في هاتين الصورتين في أن الناقل أو المجتهد هل يجب عليها اعلام الجاهل بالحال وبيان أن الامر قد اشتبه عليها أو لا يجب ؟

(أما الصورة الاولى) : فلا ينبغي التوقف في وجوب الاعلام في تلك الصورة لانه بفتواه بالاباحه أو بنقله الفتوى بها قد سبب الى الوقوع في الحرام اعني ترك الواجب أو فعل الحرام .

وقد ذكرنا في محله أن المستفاد حسب المتفاهم العربي من دليل الحرمة في جميع الموارد انما هو مبغوضية انتساب العمل المحرم الى المكلفين بلا فرق في ذلك بين الانتساب بالمباشرة والانتساب بالتسبيب ومن هنا قلنا ان تقديم الطعام النجس الى الجاهل لياكله أمر حرام لان النهي والتحريم وان كانا قد تعلقا باكل النجس إلا أن العرف يفهم من ذلك أن اكل النجس مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك عن المكلف بالمباشرة ام صدر بالتسبيب كتقديمه الطعام النجس الى من يحرم عليه اكل النجس واقعا وان كان بالفعل معذورا لجهله وكذلك الحال فيما اذا نهى عن الدخول عليه فان العرف يفهم من مثله عدم الفرق في مبغوضية الدخول عليه بين صدوره بالمباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه وبين صدوره بالتسبيب كما إذا ادخل الغير عليه .

إذا مقتضى أدلة المحرمات عدم جواز التسبيب إلى الحرام . بل العقل ايضاً مستقل بذلك لان ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسبيب وبما أن المجتهد افتي باباحه الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالاباحه

فيها فقد سببا إلى وقوع المكلف في ترك الواجب أو فعل الحرام ، وغاية الامر انهما ماداما غافلين ومستمرين في اشتباههما معذوران في التسبب إلى الحرام فاذا ارتفعت غفلتهما والتفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل وبيان أن الفعل واجب أو حرام وأن الافناء بالاباحة أو نقلها انما صدرا غفلة ونحوها .

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتي ضامن كما في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال : كان ابو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ، ولم يرد عليه شيئاً فاعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال ابو عبد الله - ع - هو في عنقه قال : أم لم يقل ، وكل مفت ضامن (١٥) والمراد بالمفتي مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد والناقل كليهما .

بل ورد في بعض الاخبار أن كفارة تقليم المحرم اظفاره على من افق بجوازه (٢٥) وتدل عليه أيضاً صحيحة ابي عبيدة الخذاء قال : قال ابو جعفر - ع - من افق الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ، وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (٣٥) وكذلك غيرها من الاخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم وذلك لان الفتوى بالاباحة في المقام ايضاً من غير علم وإن كان المجتهد أو الناقل معذورين ماداما مشتبهين أو غافلين إلا انه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما اعلام الجاهل بالحال كما مر هذا .

(١٥) المروية في ب ٧ من ابواب آداب القاضي من الوسائل .

(٢٥) المروية في ب ١٣ من ابواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل .

(٣٥) المروية في ب ٤ من ابواب صفات القاضي وب ٧ من ابواب آداب

القاضي من الوسائل .

وقد اسبقنا عند التكلم على معنى التقليد أن كون المفتي ضامناً هو الموافق لمعنى التقليد ومفهومه ، لانه بمعنى جعل الشخص ذا قلادة فكان العامي جعل أعماله التي استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلادة ووضعها على رقبتة ، وإذا كان الامر كذلك فلا مناص من الحكم بوجود الاعلام في المقام ، لانه لو تركه بعدما زالت غفلته ضمن ما أتى به الجاهل من المحرمات أو ما تركه من الواجبات وكان وزر ذلك عليه .

نعم لا مجال للاستدلال في المقام بما دل على وجوب تبليغ الاحكام الشرعية وحفظها عن الاندراس ، وذلك لانها انما دلت على وجوب تبليغها فحسب ويتحقق ذلك ببيان الاحكام الشرعية على نحو يتمكن العامي من الوصول إليه حتى لا يندرس الدين بلا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره من المكلفين . وأما ايصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلفين ولو بدق ابوابهم فلم يقوم على وجوبه دليل ولم يلتزم به الأئمة عليهم السلام فما ظنك بغيرهم ، وانما التبليغ كذلك كان لازماً على النبي -ص- بالمقدار الممكن منه دون بقية المكلفين ، ويتحقق بيان الاحكام الشرعية على النحو المزبور - في حق المجتهد - بطبع رسالته العملية وجعلها مورداً يتمكن من الوصول إليه ، او بجلوسه في بيته وتهيؤه للجواب عند السؤال عن الاحكام الشرعية .

وهذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الاحكام الشرعية عن الاندراس ببيانها على نحو يتمكن المكلف من الوصول اليها . بل المراد ايصال الحكم إلى العامي الجاهل بشخصه ، وهذا مما لا تقتضيه الأدلة الواردة في وجوب تبليغ الاحكام الشرعية فالاستدلال بتلك الأدلة مما لا وجه له في المقام . هذا كله في الصورة الاولى .

(أما الصورة الثانية) : فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذ ، اذ لا دليل على وجوبه ، فاذا سئل المجتهد عن الصوت المرجع - مثلاً - فافتى بحرمته وانه غناء

وظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الاباحة وأن المحرم هو الصوت المرجع المطرب . لم يجب عليه اعلام السائل بالحلال ، لانه او الناقل وان سبب ترك العمل للمكلف الا انه تسبب إلى التزام المكلف بترك امر مباح أو باتيان عمل غير واجب ولا حرام وهو مما لا محذور فيه بل هو امر مستحسن لانه موافق للاحتياط فما استدللنا به على حرمة التسبب غير جار في المقام .

وأما الاستدلال على وجوب الاعلام في هذه الصورة بما دل على وجوب تبليغ الاحكام وحفظها عن الاندراس فيرد عليه :

(أولاً) : ما قدمناه من ان تلك الادلة إنما تقتضي وجوب تبليغ الاحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول اليها ولا دلالة لها على وجوب ايصالها إلى آحاد المكلفين الذي هو المطلوب في المقام .

و (ثانياً) : ان الآيات والاعخبار المستدل بها على وجوب تبليغ الاحكام مختصة بالاحكام الالزامية ، ولانعم الاحكام الترخيضية إما لاقترا نها بالقرينة في نفسها كقوله عز من قائل : إن الذين يكتفون ما انزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله . . . (١٥) فانه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهداية هو المبعوض المحرم لدى الله وما به الهداية هو الاحكام الالزامية فحسب ، وقوله : ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (٢٥) لوضوح أن الانذار لا يتحقق الا ببيان الاحكام الالزامية ، إذ لا انذار في الاحكام الترخيضية .

وإما لما اسلفناه من أن التعلم واجب طريقي وليس بواجب نفسي ، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح لئلا تفوت ، والتجنب عن الوقوع في المفاسد ، ومن الظاهر عدم وجوب التعليم الا فيما وجب فيه التعلم ، لانه لا معنى

(١*) البقرة ٢ : ١٥٩ .

(٢*) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها (١) يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة ، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك ، وكان ما فعله مطابقاً للواقع ، لا يجب عليه الاعادة .

لوجوبه من دون وجوب التعلم ثم إن التعليم إنما يجب - وجوباً طريقياً - في خصوص الاحكام الالزامية لما مرّ من أن الاحكام الترخيضية من المباحات والمستحبات والمكروهات لا يجب فيها التعلم والتقليد ، لانه لا مفسدة في ارتكابها أو تركها ، ومع عدم وجوب التعلم لا معنى لوجوب التعليم .

والمتلخص أن الأدلة المستدل بها على وجوب تبليغ الاحكام وتعليمها مختصة بالاحكام الالزامية ولا تعم الترخيضية بوجه ، ومن هنا لا يجب على المجتهد الافاء بالاباحة في المباحات بل له الافاء فيها بالاحتياط لمكان انها خلاف المشهور او لغير ذلك من الوجوه المناسبة للاحتياط .

إذا ابتلى في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه :

(١) ذكرنا فيما تقدم أن المسائل التي تبتلى بها المكلف يجب ان يتعلمها كما مر فاذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو . وأما إذا لم يتعلم مسائل الشك والسهو - مثلاً - وابتلى بها وهو في اثناء الصلاة فان امكنه الاحتياط في عمله كما اذا شك في قراءة الفاتحة بعدما دخل في قراءة السورة ولم يعلم أن بذلك تحقق التجاوز عن الفاتحة لتعدددهما أو لم يتحقق لانها شيء واحد - مثلاً - أو شك في قراءة آية بعدما دخل في آية اخرى فان الاحتياط بالانتيان بالقراءة أو الآية المشكوكه ثلثياً أمر ممكن إذا أتى بها رجاء لعدم كونها مخلّة بصحة الصلاة لانها ليست من الاركان الموجبة لبطلان الصلاة بزيادتها ونقيصتها .

وأما لو لم يتمكن من الاحتياط كما إذا هوى إلى السجود فشك في أنه ركع أم لم يركع ، ولم يعلم أن الدخول في مقدمة الجزء المترتب على المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بد في صدقه من الدخول في الجزء المترتب نفسه فان الاحتياط بالاتيان بالركوع ثانياً غير ممكن ولو رجاء لانه من المحتمل أن يكون المكلف آتياً بالركوع واقعاً أو بالتعبد لقاعدة التجاوز وكفاية الدخول في مقدمة الجزء المترتب ، ومعه يكون الاتيان بالركوع ثانياً زيادة ركنية مبطله للصلاة ، كما لا يتمكن من قطع الصلاة واستينافها من الابتداء ، لاحتمال أن تكون صلاته صحيحة واقعاً والمشهور حرمة قطع الفريضة للمسألة صورتان :

وذلك لان المكلف قد يكون مأموراً بالتعلم قبل ذلك لتمكينه منه واطمئنانه أو احتماله الابتلاء بالمسألة ويتركه بالاختيار. وقد لا يكون مكلفاً بتعلمها لغفلته أو لعلمه واطمئنانه بعدم ابتلائه بالمسألة .

(أما الصورة الاولى) : فلا شبهة في تنجز التكليف الواقعي في تلك الصورة لتمكن المكلف من التعلم ، واطمئنانه ، أو احتماله الابتلاء وانما تركه بالاختيار فلا مناص له من أن يخرج عن عهدة التكليف المتوجه اليه انقدرته على الاتيان بالمأمور به وغاية الامر انه غير متمكن من احراز الامثال .

وحيث أن المسألة انفقت في اثناء الصلاة وأن مفروضنا عدم جواز قطعها واستينافها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامثال ، كما هو المشهور بينهم (قدس الله اسرارهم) فلا مناص من أن يبني على أحد طرفي الشك حال الصلاة ويتمها رجاء بقصد أن يسأل المسألة بعد الصلاة .

فان افق مقلده بصحتها فهو لا تجب عليه اعادتها لانه اتى بها رجاء اي مضيئاً بها الى الله وهو كاف في صحة عمله وعبادته . واذا افق بالفساد يعيدها أو يقضيها خارج الوقت . بمعنى انه يرتكب قطع الفريضة - احتمالاً - وان قلنا بعدم

جواز قطعها جزماً برفعه اليد عن صلاته .

(وأما الصورة الثانية) : فليس فيها الحكم متنجزاً على المكلف وله أن يبني على احد طرفي الشك حال الصلاة وأتمامها رجاء على الكيفية المتقدمة في الصورة السابقة ، كما أن له قطع الصلاة واستئنافها من الابتداء ، وذلك لان حرمة قطع الصلاة غير مستفادة من الادلة اللفظية حتى يتمسك باطلاقها وإنما مدركها الاجماع والقدر المتيقن منه ما اذا تمكن المكلف من أتمام الصلاة جازماً بصحتها ولو من جهة كونه متمكناً من التعلم قبل العمل ولا سبيل للمكلف إلى ذلك في المقام لانه من المحتمل بطلانها في الواقع باختياره احد طرفي الشك في مقام العمل ومعه كيف يمكنه احراز انه أتمها صحيحة والمفروض انه لم يكن مكلفاً بالتعلم قبل العمل وهذا بخلاف الصورة المتقدمة لانها مشمولة للاجماع بلا كلام ومن ثمة ذهب بعضهم إلى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو . بل ادعى شيخنا الانصاري (قده) فسق تارك تعاملها فان هاتين الدعويين لا وجه لهما سوى عدم جواز قطع الصلاة على من وجب عليه تعلم مسائل الشك والسهو ، لأنه لو جاز له قطع الصلاة تمكن المكلف - حينما عرضه الشك في صلاته - من أن يقطع ما بيده ويستأنفها ابتداء ، ومعه لماذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة الى الشك والسهو ، ولماذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمها .

ثم انه على كلتا صورتين إذا رجع المكلف الى مقلده وهو ائق ببطلان ما أتى به من الصلاة وجبت اعادته كما مر وهل يختص وجوب الاعادة بما اذا كان العمل المأتي به فاقداً لشيء من الاجزاء والشرائط الركنتين أو أن الاعادة واجبة مطلقاً سواء أكان العمل المأتي به فاقداً لشيء من الامور الركنية أو كان فاقداً لغيرها من الاجزاء والشرائط ؟

الثاني هو الصحيح وذلك لان العمل المأتي به ناقص حينئذ وغير مشتمل على

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد ، أو عن الاعلم أن يحتاط في أعماله (١)

الامور المتبعة فيه ، ولا يجري في المقام حديث لا تعاد ، لما مر من أن مورده ما اذا كان العمل صحيحاً عند الفاعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم يجب اعادته ، وليس الامر كذلك في المقام لان المكلف يجب عليه الاعادة انكشف له الخلاف ام لم ينكشف لقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الاعادة والاتيان بالأمور به من الابتداء لمكان الشك في صحة ما أتى به من الصلاة .

(١) للعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة فانه يقتضى تنجزها على المكلفين وبه يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدها خروجاً قطعياً ولا يمكن ذلك إلا بالاحتياط ففى كل مورد احتمال فيه المكلف حكماً الزامياً وجب عليه الاحتياط تحصيلاً للمؤمن ودفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه في اوائل الكتاب عند قول الماتن : يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً .

ثم إن اطراف الاحتياط في زهان الفحص عن المجتهد أو الاعلم هي أقوال من يحتمل اجتهاده أو اعلميته دون الوجوه المحتملة في المسألة ، فاذا علم اجتهاد احد شخصين أو اعلميته كفى في الاحتياط الاخذ باحوط قوليهما ، ولم يجب عليه الاخذ باحوط الوجوه المحتملة في المسألة ، وذلك لعلمه بحجية احد ذينك القولين في حقه ، ومعها يكون العمل باحوطها مؤمناً من العقاب .

(مسألة ٥١) المأذون ، والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف ، أو في أموال القصر ، ينعزل بموت المجتهد (١) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قياً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الاظهر (٢)

المأذون والوكيل عن المجتهد :

(١) فإنه لا معنى لبقاء الاذن بعد موت المجتهد الآذن في التصرفات كما ان الوكالة تبطل بموت الموكل لخروجه عن اهلية التصرف بالموت ، ومع عدم اهلية الموكل للتصرف لا معنى للاستنابة والوكالة عنه ، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلي للموكل ومن هنا تنسب تصرفاته الى موكله واليه يتوجه الامر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو اجارة ونحوها .

(٢) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة في زمان الغيبة ليتمكن من نصب المتولى والقيم ونحوهما ، اذاً جعله المتولى أو القيم في الحقيقة من التوكيل دون جعل التولية أو القيمومة . وقد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكالة الوكيل .

ودعوى : أن جعل القيمومة أو التولية ليس من جهة عموم الولاية الفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه . بل من جهة أن اعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعة الى القضاة .

مندفعة : بأن الفقيه اذا انكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فاني له اعطاء هذه المناصب غيره فإنه يحتاج الى دليل ولم يدلنا اي دليل على أن القاضي يتمكن من اعطائها . وقوله في مقبولة عمر بن حنظلة : فاني قد جعلته عليكم حاكماً (١٠)

(١٠) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

اجنبي عن هذا المدعى ، لانه بمعنى جعلته عليكم قاضياً كما ورد في صحيحة ابي خديجة حيث قال - ع - فاني قد جعلته قاضياً (١٠) وبأني أن جعل القضاء لا دلالة له بوجه على تمكن القاضي من اعطاء تلك المناصب لمن أراد ، بل اثباته يحتاج إلى دليل على أن المقبولة ضعيفة السند - كما مر - وغير صالحة للاستدلال بها على شيء .
ونظيره دعوى : أن جعل القيم أو المتولى من الحاكم كجعلها من الله فليست القيمومة أو التولية راجعة إلى ولاية الفقيه أو أن المنصب من الله والحاكم واسطة في الثبوت فلا موجب لانعدامه بموت المجتهد الحاكم .

فان كلا من الدعويين بلا دليل ، لوضوح ان كلا منا ليس في أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قياً أو متولياً ولا ينعدم بموته ؟ فان امكانه امر لا مناقشة فيه وإنما الكلام في ثبوته وهو يحتاج إلى دليل ، ولم يدلنا اي دليل على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولى اللهم الا بناء على ثبوت الولاية المطلقة له في عصر الغيبة وبأني منانها أيضاً مما لا دليل عليه .

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومة أو التولية التي جعلها المجتهد للقيم والمتولى بموته ، فان القدر المتيقن من ثبوت الولاية إنما هو ولايته على النصب وهو حي . وأما ولايته على نصب القيم - مثلاً - مادام كون القيم حياً ، وإن مات المجتهد فهي مشكوكة الثبوت ، وحيث لا اطلاق يتمسك به لاثباتها فمقتضى الاصل عدم ولايته كذلك بعد موته .

ودعوى : أن السيرة جارئة على اعطاء هذه المناصب من القضاء وبقاء المنصوبين من قبلهم على القيمومة أو التولية حتى بعد موت القاضي الجاعل لها وخروجه عن الاهلية وأن هذا هو المرسوم في القضاء بالفعل ايضاً .

مندفعة : بان السيرة على ذلك غير ثابتة ، وأن المقدار الثابت - على تقدير

(١٥) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١)
(مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرّة - مثلاً - في التشبيحات الأربع ، واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضرّة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (٢)

القول بالولاية - أن القضاة لهم نصب القيم والمتولى - حال حياتهم - وارتفاعها بموتهم . وأمّا أن لهم أن ينصبوا تلك المناصب إلى الأبد ليبقي بعد مماتهم فلم يحرز سيرتهم عليه .

ولا يمكن استصحاب بقاء القيمة أو التولية للقيم والمتولى بعد موت المجتهد الجاعل لها ، لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية وقد مر غير مرة عدم جريانها لابتلائها بالمعارض - دائماً - بل الاستصحاب لاجمال له في المقام وإن قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية ، لأنه من المحتمل أن تكون ولاية القيم أو المتولى من آثار ولاية القاضي الجاعل وشئونها ، ومعه إذا مات الجاعل ارتفعت ولاية القيم والمتولى لا محالة . إذاً الموضوع غير محرز البقاء ، ومع عدم احراز بقائه لا معنى للاستصحاب .

(١) نظير من عمل بآراء غير الاعلم من دون ان يقلد الاعلم فيه ، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح ، وليس للعامي أن يكتفي بما أتى به كذلك فان فتوى الميت أو غير الاعلم مشكوكة الاعتبار ، والعمل بما يشك في حجيته غير مؤمن من احتمال العقاب ولا يجتزى به العقل في امتثال التكاليف المنجزة بالعلم الاجمالي بوجه . اللهم إلا أن يرجع فيها إلى الاعلم أو الحي المجوزين تقليد غير الاعلم أو الميت بقاء ، فان بذلك يستكشف أن أعماله كانت مطابقة للحجة فيحكم بصحتها .
(٢) قد اسلفنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في أوائل الكتاب عند الكلام

و كذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني . وأمّا اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء . وأمّا نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، و كذا في الحلية والحرمة ، فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك ففات المجتهد وقلد من يقول بحرمة فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الاكل . وأمّا اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو ايقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه (٢) إذا كانا مختلفين ، وكذلك الوصى في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميث .

على الاجزاء فلا نعيد .

الوكيل في عمل عن الغير :

(١) المكلف اذا اراد تفريغ ذمة الغير عما اشتغلت به من التكاليف أو الوكيل في اجراء عقد أو ايقاع ونحوهما فهل يعتبر أن يراعي وظيفة نفسه الثابتة بالتقليد أو الاجتهاد ، أو أن الواجب أن يراعي وظيفة الغير ؟ يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد ، فان تفريغ ذمة الغير قد يصدر من المتبرع ، واخرى من الولى ، وثالثة من

الوصي ، ورابعة من الوكيل .

فان كان المتصدى للتفريغ هو المتبرع أو الولي كالولد الاكبر اذا اراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصلاة والصيام فلا مناص من أن يفرغ ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لها الاجتزاء به في تفريغ ذمته - وجوباً أو استحباباً - .

فاذا كان الميت بانياً على وجوب التسيحات الاربع ثلاثاً أو على وجوب السورة في الصلاة دون المتبرع أو الولي جاز لها الاقتصار في التسيحات الاربع بالمرة الواحدة أو بالصلاة من دون سورة لانها محكومان بالصحة ومفرغان ذمة الميت عندهما ، وكذلك الحال فيما إذا اختلفا في الاركان كما إذا بنى الميت - اجتهاداً أو تقليداً - على وجوب التوضوء في بعض الموارد مع الجبيرة ، وبنى الولي أو المتبرع على وجوب التيمم فيه فان اللازم أن يراعى الصحيح عندهما ، لا الصحيح عند الميت وأما لو كان المتصدى للتفريغ هو الوكيل أو الوصي فلا مناص من أن يراعى الصحيح عند الموصي أو الموكل ، فان الوكالة من ايكال الامر إلى الغير فالموكل أو كل العمل الى وكيله ليقوم مقامه فيه ويعمل عمله ، فالوكيل وجود تنزيه لموكله وعمله عمله ومن هنا يصح اسناد عمله إلى الموكل في العقود والابقاعات ، ويكون قبضه قبض الموكل ، ومعه لا بد للوكيل من أن يراعى الصحة عند الموكل ، وإلا فلم يأت بالعمل الموكل إليه .

وإن شئت قلت عمل الوكيل عمل للموكل بالتسبب فلا مناص من أن يراعى فيه نظره ، كما هو الحال في فعله المباشري ، لأنه لا فرق في العمل بين المباشرة والتسبب فالوكل أحد في استيجار من يصلي عن أبيه - مثلاً - وكان ممن يرى الترتيب في القضاء دون الوكيل لم يجز للوكيل استيجار أجبر للقضاء إلا أن يراعى الترتيب فيه .

ومن ذلك يظهر الحال في الوصي ، لأنه ايضاً نائب عن الموصى في تصرفاته

فليس له أن يأتي بأعماله حسب نظره واعتقاده ، إذ ليس العمل عمله ، فإذا أوصاه أن يستأجر أحداً للقضاء عنه لم يجز للوصي استيجاره للصلاة من دون سورة ، وإن كانت الصلاة من دونها صحيحة عنده . بل يجب استيجاره لها مع السورة ، لأنها الواجبة عند الموصى بالاجتهاد أو التقليد ، فالمنصرف إليه من الوكالة والوصاية لدى العرف - ما لم تقم قرينة على الخلاف - إنما هو استنابة الموكل أو الموصى للوكيل والوصى في عملها الموجب لتفريغ ذمتها على نظرهما .

فلا يمكن قياسها بالمتبرع والولي ، فان التكليف من الابتداء متوجه إليهما - وجوباً أو استحباباً - فلامناس من مراعاة نظرهما ، وهذا بخلاف الوصى والوكيل فان التكليف غير متوجه إليهما ابتداء وانما هو توجه إلى الموصى والموكل وهما يعطيان السلطة في أعمالهما إلى الوكيل أو الوصى فهما نائبان عن الموكل والموصى فيجب أن يراعى نظرهما .

نعم يمكن المناقشة بالاضافة إلى الاجير ، بأن العمل العبادي الذي يقع مورد الاجارة إنما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمة المنوب عنه ، فإذا فرضنا أن العمل الذي أتى به الاجير عن المستأجر باطل بنظره فكيف يتمشى منه قصد التقرب به ؟ ! وان كان صحيحاً عند المستأجر والمنوب عنه ، ومع عدم تمشى قصد القربة ووقوع العمل باطلاً وغير موجب لتفريغ ذمة المستأجر لم تصح اجارته لعدم قدرته على العمل الذي وقع موردًا للاجارة ، ومع كون العمل باطلاً عند الاجير لا يصح اجارته .

نعم لا مانع من صحة الاجارة فيما إذا كان الاجير محتملاً لصحة العمل ، لانه يتمكن حينئذٍ من اتيانه رجاءً وبما انه صحيح عند المنوب عنه ، ومعه يحكم بصحة العمل ويكون موجباً لتفريغ ذمته فعلى ذلك ايضاً لا يعتبر في موارد الاجارة أن يكون العمل صحيحاً عند الاجير . بل اللازم أن لا يكون باطلاً عنده فلاحظ .

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة - مثلاً - أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً (١) لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، ومذهب الآخر صحته .

اختلاف المتعاملين تقليداً أو اجتهاداً :

(١) قد يقال ببطلان المعاملة بالاضافة إلى كل من المتعاملين نظراً إلى أن المعاملة هي المعاقدة بين الالتزامين ولا اشكال في أنها قائمة بالطرفين ، فاذا حكم ببطلانها بالاضافة إلى المشتري - مثلاً - لم يكن مناص من الحكم ببطلانها بالاضافة إلى البائع أيضاً ، إذ لا معنى لصحتها بالاضافة إلى أحدهما وبطلانها بالاضافة إلى الآخر ، لانها قائمة بالطرفين ، فلا يقاس ابواب العقود والمعاملات بالاحكام التكاليفية ، لانها يمكن أن تثبت في حق أحد دون آخر كالغسالة التي يرى بعضهم طهارتها وهي محكومة بالنجاسة عند غيره .

وقد يقال : بصحتها بالاضافة إلى كليهما ، لأن المعاقدة والمعاملة أمران قائمان بطرفي المعاملة فاذا صححناها في طرف دل ذلك بالدلالة الالتزامية على صحتها في الطرف الآخر أيضاً .

ولا يمكن المساعدة على شيء منها ، وذلك لان الحكم بالصحة في كلا الطرفين - عند صحتها بالاضافة إلى أحدهما - كما أصر عليه شيخنا المحقق في حاشيته على المكاسب أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالاضافة إلى أحدهما ، كما بنى عليه الماتن إنما هو بحسب الحكم الواقعي لوضوح أن مع فساد المعاملة واقعاً من طرف المشتري - مثلاً - لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من احد الطرفين مع

صحتهما من احدهما . إلا أن كلامنا إنما هو فيما إذا رأى احدهما بطلان المعاملة بحسب الحكم الظاهري الثابت عنده بالتقليد او الاجتهاد ، ورأى الآخر صحتها ظاهراً كذلك ، وليس محل الكلام ما اذا صححت المعاملة او فسدت عند احدهما واقعاً ، ولا تلازم بين الفساد من طرف - ظاهراً - وبين الفساد من الجانب الآخر .

فالصحيح - بناء على الطريقة - في باب الامارات دون السببية والموضوعية أن يلتزم بصحة المعاملة عند القائل بالصحة وفسادها عند القائل بالفساد في مرحلة الظاهر ، لقيام الطريق على الصحة عند أحدهما وعلى الفساد عند الآخر ، فلا مناص من أن يعمل كل منهما حسب مقتضيه الوظيفة الظاهرية وما أدت إليه الامارة القائمة عنده والتفكيك والاختلاف - بين المتلازمين - في مرحلة الظاهر امر لا محذور فيه فنلتزم بان المبيع - مثلاً - خرج عن ملك البائع - ظاهراً - وأنه المالك للثمن ، كما نلتزم بان الثمن باق على ملك المشتري وان المثلث غير داخل في ملكه بحسب الظاهر . نعم هذا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم ويعمل على طبق الموازين المقررة في باب القضاء ، وإلا فالبايع مالك للثمن ويجوز له اخذه من المشتري ولو حيلة ، ولا وجه معه للحكم بالصحة ولا للحكم بالفساد من كلا الجانبين .

نعم ما ذهب إليه الماتن « قده » من الحكم بالفساد في كلا الطرفين إنما يتم بناء على ما لا يلتزم به هو « قده » ولا غيره من المحققين من القول بالسببية والموضوعية في باب الطرق ، وذلك لانا إذا التزمنا بانقلاب الواقع عند قيام الامارة على الخلاف كانت الصحة عند القائل بها والفساد عند الآخر حكماً واقعياً حسبما أدت إليه الامارة القائمة عندهما فليس هناك حينئذ حكم ظاهري ليجوز التفكيك بين المتعاملين بحسب الصحة والفساد .

فاذا فرضنا أن الحكم الواقعي هو الفساد وكانت الامارة القائمة عند احدهما

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى (١)

على صحة المعاملة مستلزماً لقلب الواقع وتبدل الفساد بالصحة واقعاً ، والحكم بالصحة في أحد الطرفين واقعاً لا يجتمع مع الحكم بالفساد - واقعاً - في الطرف الآخر ، وكذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعي هو الصحة فإن الأمانة القائمة عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى موداه الاحتمال وبها تتبدل المعاملة الصحيحة فاسدة واقعاً والحكم بالفساد في أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقعاً في الطرف الآخر ومع عدم ثبوت صحته وفسادها كانت النتيجة هو الفساد ، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع ولا بانتقال الثمن إلى المشتري كما افاده الملائن « قده » .

وأما بناء على ما هو الصحيح عند محققي الاصحاب من القول بالطريقية ، فاللازم هو الحكم بالصحة عند أحدهما حسبما أدت إليه الامارة القائمة عنده والحكم بالفساد عند الآخر حسبما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت .

(١) الوجه فيه : أن اثبات القضية المدعاة إنما هو على المدعى وهو الذي يحتاج في ذلك إلى اقامة الحجة والدليل ، وله أن يحتج عليها بما شاء ، ويستدل بأي دليل أراد ، فالاختيار في ذلك إليه ، وليس للمنكر أن يقترح له الدليل ويعين له الحجة في استدلاله بان يقول : إنني لا اقبل قولك ، إلا أن تستدل عليه بدليل كذا . فانه أمر غير مسموع لدى العقلاء ولا يعتنون به بوجه ، فان المنكر لا يروم من المدعى سوى اثبات مدعاه ، سواء في ذلك أن يحتج المدعى بهذا أو بذاك ، كما أن الأمر كذلك في الاستدلالات العلمية ، فان الخالف في المسألة لا يطالب من المخالف في المسألة الا الدليل ومطلق ما به البيان وليس له أن يطالبه بدليل يقترح له . بل الاختيار في ذلك إلى المستدل . إذاً للمدعى أن يختار أحد الحاكمين ، ويستدل بحكمه ، ويحتج به على مدعاه .

إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود الأعلم وامكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً .
(مسألة ٥٧) حكم الحاكم للجامع للشرائط لا يجوز نقضه (٢) ولو لمجتهد آخر .

ومن هنا ذكرنا في بحث التفسير أن أمر المعجزة إنما هو بيد مدعى النبوة وأنه ليس للناس أن يقترحوا المعجزة على مدعيها وقد ورد في بعض الروايات عن النبي - ص - ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غير راجع الى الناس ، وليس أمر تعيينها بيدهم وإنما ذلك إلى الله فهو الذي يعين معجزة للنبي (١٥) .
(١) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الأعلمية غير معتبرة في حجية القضاء ونفوذ حكم الحاكم في المترافعين . بل الأعلم وغيره سيان ، إذاً اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى مطلقاً سواء أكان مختار المنكر أعلم أم لم يكن .

حكم الحاكم لا يجوز نقضه :

(٢) قد يستدل عليه بالاجماع واخرى بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام : فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فأنما استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله (٢٥) .
ويرد عليهما : أن الاجماع ليس من الاجماع التعبدى الكاشف عن قوله - ع - لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبولة أو غيرها من الوجوه المذكورة في المقام فلا يمكن الاستدلال به بوجه . وأما المقبولة فهي على ما اشرنا اليه غير مرة ضعيفة السند لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة فلا حظ .

(١٥) راجع البرهان : تفسير سورة لإسراء الآية ٩٠ .

(٢٥) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضرورة من تشريع القضاء في الشريعة المقدسة وقد دل عليه قوله عز من قائل : وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (١٥) ويستفاد أيضاً من الروايات المأثورة عنهم - ع - بوضوح .

كصحيحة إبي خديجة قال : قال لي أبو عبد الله - ع - ولكن انظر والى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (٢٥) وصحيحته الأخرى قال : بعثني أبو عبد الله - ع - إلى اصحابنا فقال : قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الاخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً (٣٥) الى غير ذلك من الروايات . بل لولا مشروعية القضاء في الخصومات للزم اختلال النظام والهرج والمرج .

فمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة من المسلمات . والقضاء بمعنى فصل الخصومة وحلها . وقد قيل : انما سمي ذلك بالقضاء ، لأن القاضي يقضى على الخصومة بفصلها ، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فان جوازه يستلزم لغوية القضاء . وحيث أن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً وأن اعتباره ليس من جهة الامارية إلى الواقع بل انما هو لاجل أن له الموضوعية التامة في فصل الخصومات وحل المرافعات فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقاً سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطأ في طريقه - وجداناً أو تعبداً - أم لم نعلم به بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية فلا يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر

(١٥) النساء ٤ : ٥٨ .

(٢٥) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣٥) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

إلا إذا تبين خطأؤه (١)

رضيا بها أم لم يرضيا ، كما لا يجوز للحاكم سماعها .
وبدلنا على ذلك مضافاً إلى ما قدمناه من الاطلاق وأن اعتبار الحكم من باب الموضوعية أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه - غالباً - في الترافع في الشبهات الموضوعية وبقاء التخاصم فيها إلى الابد لعلم كل من المترافعين - غالباً - بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقتها بينته للواقع ، مع أنه لا مجال للتأمل في شمول الاطلاقات للشبهات الموضوعية ، ونفوذ حكم الحاكم فيها - جزماً - ومنه يظهر أن الاطلاقات شاملة للشبهات الحكمية ايضاً كذلك وأن حكم الحاكم نافذ فيها ولو مع العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه هذا كله إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح .

وأما لو حكم من دون أن يراعى الموازين الشرعية - قصوراً أو تقصيراً - كما إذا استند في حكمه إلى شهادة النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن ، أو استند إلى بينة المنكر دون المدعى ، أو حكم بما هو ضروري للخلاف الكاشف عن قصوره في الاستنباط وعدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده ، إلا أن هذا ليس بنقض للحكم - حقيقة - لأن الخصومة لم تنفصل واقعاً حتى يجوز وصلها أو لا يجوز فان الحكم غير الصادر على الموازين المقررة كالعدم فلا حكم لينقض .

(١) مقتضى الروايات الواردة في المقام وإن كان أن حكم الحاكم له الموضوعية التامة في فصل الخصومة والنزاع إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك في أن حكم الحاكم غير مغير للواقع عما هو عليه . بل الواقع باق بحاله وحكم الحاكم قد يطابقه وقد يخالفه كيف وقد صرح بذلك في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - ع - قال : قال رسول الله - ص - : إنما ا قضى بينكم بالبينات والأيمان ، وبعضكم الحن بحجته من بعض فأيما رجل قطع له من مال أخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة

من النار (١٥) فانها صريحة - كما ترى - في أن القضاء غير مبدل للواقع وأن من حكم له الحاكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجوز له اخذه .

إذا لا يمكننا ان نرتب اثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم بعدم مطابقته للواقع بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية وسواء علمنا بالخلاف بالوجدان أم بالتعبد ، فاذا رافعا في صحة بيع وفساده ، وادعى أحدهما أنه مبيع متنجس - لملاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه - أو لاقى عرق الجنب عن الحرام ، والحجة قامت عنده على نجاستها . وبني الآخر على صحة البيع لطهارتها عنده ، وحكم الحاكم بصحة المعاملة لبنائه على طهارة الملاقى في الصورتين ووجب على مدعى البطلان أن يرتب على المعاملة اثار الصحة تنفيذاً لحكم الحاكم ، إلا أنه ليس له أن يرتب آثار الطهارة على المبيع لعلمه بنجاسته - تعبداً .

كما أن الحاكم إذا حكم بالمال لاحد المتخاصمين في ملكية شيء ووجب على كليهما أن يرتبا على المال آثار ملكية المحكوم له - ظاهراً - فيجب على المحكوم عليه دفع المال الى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مر ، إلا أنه - اي المحكوم له - لا يتمكن من أن يتصرف فيه سائر التصرفات اذا علم ان الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له اذا علم أن المال له وان حكم الحاكم غير مطابق للواقع . بل لا يبعد الحكم بجواز التقاص له من مال المحكوم عليه - إذا توفرت الشروط - كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه وادعى المال مع علمه بانه ليس له . هذا .

وقد يقال : بالتفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما إذا استند الحاكم الى اليقين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة والتقصا وإن علم أن حكمه ذلك مخالف للواقع وبين ما إذا استند إلى البينة فيجوز وذلك للاخبار الواردة في أن من كان له على غيره مال

فانكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فان اليمين تذهب بالحق وهي عدة روايات (١٥) .

« منها » : ما رواه خضر النخعي في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحدته قال : فان استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً وان تركه ولم يستحلفه فهو على حقه (٢٠) و « منها » : رواية عبد الله بن وضاح وفيها : ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك أن تاخذ من تحت يدك ، ولكنك رضيت بيمينه وقد ذهبت اليمين بما فيها . . . (٣٥) « ومنها » غير ذلك من الروايات .

والصحيح عدم الفرق في جواز الاقتصاص بين اليمين والبينة ، وذلك فان الاخبار الدالة على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين : « لإحداها » : واردة في الاستحلاف وأن من له المال لو استحلف المنكر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين . و « ثانيتهما » : ما ورد في أن المنكر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله .

أما الطائفة الاولى : فهي وإن كانت تامة دلالة ، ولا يمكن حملها على أن الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعى ، لانه خلاف ما ورد في بعضها كما في الرواية المتقدمة « وقد ذهبت اليمين بما فيها » اي بما في يدك . وقوله في رواية موسى بن اكيل النميري « ذهبت اليمين بحق المدعى » (٤٠) كما

(١٥) فليراجع ب ٩ و ١٠ من أبواب كيفية الحكم واحكام الدعوى
وب ٤٦ من كتاب الايمان وب ٨٣ من ابواب ما يكتسب به من الوسائل .
(٢٥) المروية في ب ٤٦ من الايمان و ١٠ من ابواب كيفية الحكم واحكام
الدعوى من الوسائل .

(٣٥) المروية في ب ١٠ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى من الوسائل
(٤٠) المروية في ب ٩ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى من الوسائل .

أنها غير معارضة في مداليلها ، إلا أنها ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها بوجه
 أما الطائفة الثانية : « فنها » : صحيحة سليمان بن خالد قال : سألت أبا عبد الله ع -
 عن رجل وقع لي عنده مال فكابرتني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال . آخذه ؟
 « فأخذه » لمكان مالى الذي اخذه ، واجحدته ، وأحلف عليه ؟ كما صنع قال : ان
 خانك فلا تخنه ، ولا تدخل فيما عتبه عليه (١٥) إلا أنها معارضة بصحيحة أبي بكر
 الحضرمي قال : قلت له : رجل لي عليه دارهم فجحدني وحلف عليها أيجوز لي
 إن وقع له قبلى دراهم أن آخذه منه بقدر حتى ؟ قال : فقال : نعم (٢٥)

إذاً لا مجال للتفصيل في الشبهات الموضوعية بين اليمين والبينة .

والمتمحصل أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع اذا علمنا مخالفته للواقع
 نعم إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا
 مانع من ترتيب اثر الطهارة على المبيع ، أو مالية المال للمحكوم له في المثالين عند
 عدم العلم بمخالفة الحكم للواقع ، لأنه مقتضى السيرة القطعية فلاحظ .

ثم إن ما ذكرناه بناء على ما استدللنا به من صحيتي أبي خديجة المتقدمتين
 ظاهر لا اشكال فيه . وأما لو اعتمدنا على مقبولة عمر بن حنظلة فقد يتوهم دلالتها
 على أن حكم الحاكم أمانة على الواقع ومعه لا مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم
 فيجوز لمدعى البطلان في المثال أن يرب آثار الطهارة على المبيع ، وكذلك المحكوم له
 يجوز أن يتصرف في المال وإن علم بعدم مطابقة الحكم للواقع ، فالامارة القائمة
 على نجاسة الملاقاة أو عدم كون المال للمحكوم له وان كانت معارضة لحكم الحاكم
 وانها أمارتان متعارضتان ، إلا أن الحكم مقدم على الامارة المخالفة لورود المقبولة
 في مورد تعارض الحجيتين ، فان موردها هو التنازع في الدين أو الميراث الظاهر
 في التنازع في الحكم الكلي ، والاختلاف في الحكم الشرعي إنما يتصور مع الحججة
 (١٥) و (٢٥) المرويتان في ب ٨٣ من ابواب ما يكتسب به من الوسائل .

(مسألة ٥٨) إذانقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (١) ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الاولى وإن كان أحوط ، بخلاف ما اذا تبين له خطأؤه في النقل فانه يجب عليه الاعلام .

والدليل ، ومعه لو قدمنا العمل بالحجة على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد وهو أمر غير جائز .

ويدفعه : مضافاً إلى أن المقبولة ضعيفة سنداً ولا دلالة لها على الامارية وترتيب أثر الواقع لانها إنما تدل على تقدم حكم الحاكم قضاءً للتخاصم أن جعل الامارة والطريق مع العلم بالخلاف أمر لا معنى له وما معنى كون الحكم حجة وطريقاً مع القطع بكونه مخالفاً للواقع ؟ ! وكيف يمكن الالتزام بوجود قبوله وحرمة رده مع العلم بانه خلاف ما انزله الله سبحانه ! !

ثم إن هذا كله في موارد الترافع والخصومات الاعم من الشبهات الحكمية والموضوعية . وهل ينفذ حكم الحاكم ويحرم نقضه في غير موارد الترافع ايضاً كثبوت الهلال ونصب القيم والمتولي ونحوها ؟ يأتي عليه الكلام في المسألة الثامنة والستين ان شاء الله ونبين هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم في غير موارد الترافع فليلاحظ

تبدل الرأي بعمر نقل الفتوى :

(١) أو أن المجتهد افتى بشيء ثم تبدل رأيه - كما تعرض له في المسألة التاسعة والستين - فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه لإعلام المقلدين ومن سمع منه الفتوى الاولى أو لا يجب ؟

وذلك فان المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة ومداركها - بالمقدار اللازم في الاجتهاد - كما لو فحص عنها في مظانها والابواب المناسبة لتلك المسألة ولا

يظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب ومن هنا يفتى في المسألة بالجواز ، ويقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك الى العدول عن فتواه الاولى بالجواز .

وأحسن مثال لتلك الكبرى مسألة حرمة تمكين الزوجة الحائض زوجها من نفسها فان قوله عز من قائل : فاعزّلوا النساء في المحيض (*١) خطاب للزواج والاختبار الدالة على حرمة وطء الحائض - في الابواب المناسبة لها - كلها يختص بهم فن فحص عن حرمة وطء الحائض لا يعثر في الابواب المناسبة لها على دليل يدل على الحرمة بالاضافة الى الزوجة لاختصاص الادلة بالزوج ، ومن هنا وقع الكلام في أن الحائض هل يجوز أن تمكن زوجها من نفسها كما اذا اراد الوقاع عصياناً - من غير ناحية الاعانة على الأثم - او كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الاعانة على الأثم . لعدم حرمة الوطء بالاضافة اليها أو لا يجوز؟ فالجهد الفاحص عنها في مظانها لا يكاد يصله الحرمة بالاضافة الى الزوجة ومعه يفتى بجواز تمكينها .

إلا انه اذا عثر في أبواب العدد على باب أن المعتدة بالاقراء اذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تزوج ، ولم يجز لها أن تمكن من نفسها حتى تطهر (*٢) ورأى الاخبار الدالة على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول والافتاء بالحرمة في المسألة فهل في تلك الموارد المذكورة يجب على المجتهد أو ناقل الفتوى السابقة اعلام من سمع منه الفتوى الاولى بعد العدول أو لا يجب؟ والصحيح عدم وجوب الاعلام لعدم دلالة الدليل عليه والوجه فيه : أن المقلد السامع للفتوى الاولى وان كان يقع في مخالفة الواقع من جهة اخبار المجتهد

(*١) البقرة ٢ : ٢٢٢ .

(*٢) راجع ب ١٦ من ابواب العدد من الوسائل .

أو الناقل إلا أن التسبب إلى وقوعه في المحرم إنما هو من الله سبحانه دون الناقل أو المجتهد ، فإن الفتوى الأولى للمجتهد حجة شرعية في ظرفها ، والمجتهد والناقل كان كلاهما مرخصين في بيانها ، فإن المقدار المعتبر من الفحص إنما هو الفحص عن المسألة في مظانها والابواب المناسبة لها كما مر ، ولا يجب الفحص عنها في جميع الابواب الفقهيّة بوجه .

ومن الظاهر أن حجية الفتوى السابقة مستندة إلى الشارع ، لانه الذي اعتبر الفتوى الأولى حجة ، فاللقاء في مخالفة الواقع مستند الى الله نظير ما ذكره ابن قبة في شبهته المعروفة ، وان اجبنا عنها في محلها ومع أن التسبب من الشارع دون المجتهد أو الناقل لا مقتضى لوجوب الاعلام عليهما من ناحيته .

وأما وجوب تبليغ الاحكام الشرعية فهو إنما يقتضى وجوب الفتوى الثانية بجعلها في معرض الوصول إليها ولا يقتضى وجوب ابصاها الى المقلد الذي يمنع منه الفتوى الأولى من احدهما وعليه فالاعلام في هذه الصورة لادليل على وجوبه .

ألهمم إلا أن يكون وقوع المكلف في الحرام او ترك الواجب مستنداً إلى المجتهد أو الناقل - بحسب البقاء - وذلك كما اذا صلى المقلد من دون سورة - بمرئى منها - استناداً الى فتوى المجتهد أو النقل ، لانها حينئذ لو لم يبيننا له وجوبها ولم ينهها بالعدول استند الحكم بوجوب الصلاة من دون سورة إليها - بقاء - وهو من التسبب الى الوقوع في مخالفة الواقع وهو حرام ولا مناص معه من الالتزام بوجوب الاعلام عليهما ، وهذا بخلاف ما اذا لم يستند ذلك إليها بحسب البقاء . ولا يقاس هذه المسألة بما لو افتى المجتهد خطأ أو نقل الناقل فتواه كذلك ، لان التسبب حينئذ من المجتهد أو الناقل .

وأما في المقام أعني مسألة العدول وتبدل الرأي فالتسبب مستند فيها الى الشارع

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً (١) وكذا البيئتان ، وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع ، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمان من الغلط .

تعارض الناقلين في نقل الفتوى :

(١) وتفصيل الكلام في هذه المسألة أن فتوى المجتهد قد تثبت بالسماع إما من نفسه شفاهاً أو بالنقل عنه ، وقد تثبت بالبيئنة ، وثالثة بوجودها في رسالته إذا كانت مأمونة من الغلط ، ولا كلام في ثبوتها بتلك الأمور وإنما الكلام فيما إذا وقعت المعارضة بينها .

والتعارض قد يتحقق بين فردين من سنخ واحد ، كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرة والفتوى بالحرمة أخرى ، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز ونقل آخر عنه الفتوى بالحرمة أو أن بيئته أخبرت عن فتواه بالحرمة وبيئته أخرى أخبرت عن فتواه بالجواز ، أو وجد في إحدى رسالتيه الفتوى بشيء وفي الأخرى الفتوى بشيء آخر .

وفي هذه الصورة إذا كان أحدهما ناظراً إلى زمان ، والأخر إلى زمان آخر ، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقة وحكى الآخر عن فتواه الفعلية واحتمل العدول في حقه وجب العمل علي طبق المتأخر منها ، لعدم المعارضة بينهما إذ لا معارض للمتأخر منها - زماناً - سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة وهو لا يعارض الدليل .

وإذا كان كلاهما ناظراً إلى زمان واحد كما لو وجد في إحدى رسالتيه المطبوعة في تاريخ معين فتواه في المسألة بالجواز وفي رسالته الأخرى المطبوعة في

ذلك التاريخ بعينه - في مطبعة اخرى - افقئ فيها بالحرمة ، او بينة اخبرت عن أن فتواه الفعلية هي الجواز ، واخبرت اخرى عن أن فتواه الفعلية هي الحرمة ، أو أن احد الناقلين نقل افتائه الفعلية بالجواز والآخر نقل افتائه الفعلية بالحرمة . نعم هذا لا يتصور في السماع بالمشافهة لعدم امكان فتويين متناقضتين في زمان واحد . أو كان أحدهما ناظراً إلى زمان والآخر إلى زمان آخر ، كما اذا حكى أحدهما عن فتواه السابقة وحكى الآخر عن فتواه الفعلية إلا انا لم نحتمل في حقه العدول عن فتواه السابقة فلا مناص من تساقطها بالمعارضة كما هو مقتضى القاعدة في المتعارضين هذا اذا وقع التعارض بين فردين من سنخ واحد كما عرفت .

وقد تتحقق المعارضة بين سنخين من الامور المتقدمة وهذا له صور ثلاث:

« الأولى » : أن يعارض السماع - بالمشافهة - مع الرسالة المأمونة من الغلط .

« الثانية » : أن يعارض الرسالة مع النقل بالخبر أو البينة .

« الثالثة » : أن يعارض السماع - بالمشافهة - مع النقل بالخبر او البينة .

ذكر الماتن « قده » أن السماع من المجتهد - شفاهاً - مقدم على النقل والرسالة

كما أن الرسالة مقدمة على النقل .

والصحيح أن يقال : ان المتعارضين من تلك الامور إن كانا ناظرين إلى

زمانين متعددين فلا تعارض بينهما - حقيقة - فيما إذا احتمل العدول في حقه بـ

اللازم وقتئذ هو الاخذ بالتأخر منها - زماناً - واستصحاب عدم العدول عن الفتوى

السابقة لا يعارض الامارة كما تقدم ،

وإذا فرضناهما ناظرين إلى زمان واحد أو زمانين مع العلم ايضاً بعدم العدول

كانت الامارتان متعارضتين لا محالة وحينئذ إذا كانت المعارضة بين السماع من

المجتهد - شفاهاً - وبين نقل الثقة أو البينة فان لم يحتمل الخطاء فيما سمعناه من المجتهد

كما لو اتحد المجلس وسئل فيه المجتهد عن المسألة واختلف فيما اجاب به عن السئوال

فاخبر الثقة أو البيئنة عن أنه افق في المجلس بالجواز ، والمقلد سمع منه الفتوى بالحرمة - مثلاً - فهذا من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعي والأخر ظني ، للقطع بعدم الخطأ في الفتوى المسموعة من المجتهد وأن ما سمعناه منه بالمشافهة من الحكم بالحرمة هو فتواه في المسألة ، ومعها يسقط النقل عن الحجية للعلم بعدم مطابقته للواقع ، لأنه إما كاذب أو مشتبه في نقله هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد .

وأما إذا كان كل منهما ناظراً إلى زمان ، وعلمنا عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة فالامر أيضاً كذلك لاستلزام العلم بفتواه الفعلية - بالسمع - العلم بان فتواه السابقة أيضاً كذلك ، لأن مروضنا العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة ، إذ يقع التعارض بين السماع والنقل في الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعي ، والنقل معلوم الخلاف كما مر .

وأما لو احتملنا الخطأ في فتواه التي سمعناها منه - شفهاً - كما إذا تعدد المجلس فسمعنا منه الفتوى بالجواز في مجلس ونقل عنه الثقة أو البيئنة الفتوى بعدم الجواز في مجلس آخر ، مع العلم بعدم عدوله عن فتواه السابقة ، فلا علم لنا حينئذ بكذب الناقل أو خطائه ، لأنه من المحتمل أن يكون الخطأ في فتوى المجتهد التي سمعناها عنه - شفهاً - ومع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدلة الاعتبار لنقل الثقة أو البيئنة .

وحيث أننا نحتمل الخطأ في كل من الناقل والمجتهد تجري أصالة عدم الغفلة والخطأ في كل منهما ومقتضاها القطع التعبدية بصدور كلتا الفتويين لولا المعارضة لكننا علمنا بالخطأ في أحدهما فلا مناص من الحكم بتساقطها بالمعارضة .

ولا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الامام عليه السلام مع النقل فانا إذا سمعنا الحكم من الامام عليه السلام شفهاً جز من بعد مطابقة النقل للواقع لعدم احتمال الخطأ في الامام - ع - وهذا بخلاف المقام ، لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بالخطأ في أحدهما ، ولاجل هذا العلم الاجمالي

تقع المعارضة بين الفتويين ويتساقطان فلا يمكن الاخذ بشيء منها ، فتقدم السماع على النقل انما هو في صورة العلم بعدم خطأ المجتهد في الفتوى المسموعة عنه شفاهاً هذا كله فيما إذا كانت المعارضة بين السماع والنقل .

وأما إذا وقع التعارض بين السماع والرسالة فان كانت الرسالة من غيره - كما يتفق كثيراً - فترى أن الثقة جمع فتاوى المجتهد في كتاب فالتعارض وقتئذ من تعارض النقل والسماع فيأتي فيه جميع ما قدمناه في تعارضهما آنفاً .

وأما لو كانت الرسالة بخطه وكتابه أو بخط غيره ولكنها مما لاحظ المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد وهو قد راجعها ونظر فيها فالمعارضة من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداها شفاهاً والاخرى كتابة ، وأصالة عدم الخطأ وإن جرت في كل منهما في نفسه ، إلا أنه عند تعارضها لا يبعد دعوى جريان السيرة العقلائية على عدم اجرائها في الفتوى المسموعة عنه - شفاهاً - وذلك لأن الخطأ فيها مضمون ولكنه في فتواه بالكتابة موهوم ، فان الانسان - بالطبع - يهتم ويحتفظ بخصوصيات المطالب عند الكتابة بما لا يحتفظ به في مكالماته - شفاهاً - ومن هنا يشبه فيها كثيراً بخلاف الكتابة ولا سيما في مقام الاستدلال والاستنباط فبأن الكتابة أضبط وأوثق - إذا كانت مأمونة من الغلط - لم تجر أصالة عدم الخطأ في معارضها وهي الفتوى - بالمشافهة - عند العقلاء .

ومن ذلك يظهر حكم ما إذا وقع التعارض بين النقل والرسالة ، فان الكتابة كما تقدم أضبط من الفتوى - بالمشافهة - فضلاً عن نقلها فلا تجرى فيها أصالة عدم الخطأ ، وعلى الجملة اذا قدمنا الرسالة على سماع الفتوى من المجتهد بالمشافهة تقدمت على النقل الحاكي عن تلك الفتوى الشفهية بطريق أولى فيحكم بخطأ الناقل ويعمل على طبق الرسالة .

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها (١) ولم يكن الأعلام حاضراً فإن امكن تأخير الواقعة إلى السؤال ، وجب ذلك وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين ، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلام فالاعلم ، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور ، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعلية الاعادة أو القضاء ، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الاموات ، وإن لم يمكن ذلك ايضاً ، يعمل بظنه وإن لم يكن له ظن باحد الطرفين ، يبنى على أحدهما ، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعلية الاعادة أو القضاء .

(١) بناء على ما قدمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعلام فيما إذا لم يعلم المخالفة بينه وبين الأعلام جاز الرجوع إلى غير الأعلام في مفروض الكلام ، وإذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهة العلم الاجمالي بمخالفة فتاواه مع فتاوى الأعلام في المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعة أو الاحتياط ، وإذا لم يمكن ذلك رجوع إلى غير الأعلام حتى مع العلم بالمخالفة اجمالاً .

وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلام ايضاً أخر الواقعة إلى السؤال عن حكمها ، فإن التكاليف الواقعية قد تنجزت في حقه ومعه يحتاج المكلف في موارد التكليف إلى المؤمن من العقاب لو جوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، ولا يتحقق ذلك إلا بتأخير الواقعة .

وإذا لم يتمكن من تأخيرها احتياط - إن أمكنه - لأنه امر سائغ محصل للجزم بالامتنال و فراغ الذمة حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعلام فضلاً عما إذا لم يتمكن من الرجوع إليه ، وإذا لم يتمكن من الاحتياط لدوران الامر بين جزئية

شيء ومانعيته - مثلاً - رجع إلى فتوى غير الاعلم بالخالفه بينه وبين الاعلم في المسألة - اجمالاً - وذلك لحجية فتوى غير الاعلم وقتئذٍ للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى غير الاعلم عند تعذر الرجوع إلى الاعلم وانسداد بقية الطرق ، وتشهد له ملاحظتهم في مثل معالجة المريض المبتلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه ، فانهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الاعلم لراجعوا غير الاعلم من دون كلام ، وهذه الصورة مستثناة عن عدم حجية فتوى غير الاعلم عند العلم بالخالفه بينه وبين الاعلم اجمالاً .

وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الاعلم ايضاً اندرج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد ، وذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلف وأنه غير مهمل كالبهائم فلا تجرى البرائة في حقه ، ولا طريق له إليه ، كما ان الاحتياط غير متيسر له ومعه ينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال الاحتمالي لاحالة ، فان العقل المستقل بلزوم امتثال التكليف المتوجه إلى العبد من سيده يتنزل إلى كفاية الامتثال الاحتمالي عند تعذر الامتثال التفصيلي .

ثم إن للامتثال الاحتمالي مراتب بحسب قوة الاحتمال وضعفه ومع التمكن من المرتبة الاقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى ، وهكذا ، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الاصحاب لقوة احتمال مطابقته للواقع في مقابل القول النادر فع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الاموات مقدماً للاعلم منهم على غيره ، ولو بالاضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الاعلم من الاموات جمعاً ، وإذا تعذر ذلك ايضاً عمل بظنه ، ومع عدم التمكن منه ايضاً ولو لعدم ظنه بشيء عمل باحد طرفي الاحتمال ، لانه الميسور في حقه ، والتكليف بغير الميسور غير ميسور . وهذا كله من الامتثال الاحتمالي والتنزل إليه لتعذر الامتثال التفصيلي على الفرض .

(مسألة ٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني ؟ الأظهر الثاني والأحوط مراعاة الاحتياط (١) .

ثم إن العامي بعدما عمل بفتوى غير الاعلم أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمة يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده فان كان ما أتى به مطابقاً للواقع حسبما افتي به مقلده فهو وإلا وجب قضاء أعماله أو اعادةها بلا فرق في ذلك بين أن يكون بطلانها مستنداً إلى فقدوها لجزء أو شرط ركنين وأن يكون مستنداً إلى فقدوها لشيء من الاجزاء والشرائط غير الركنين .

وذلك لما فرضناه من عدم مطابقة عمله للواقع ، وعدم قيام الدليل على كونه مجزئاً عن الواجب الواقعي ، وحديث لا تعاد وإن كان يدل على عدم وجوب الاعادة من غير الاركان إلا انه يختص بما إذا كان العامل معتقداً صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الاعادة ، وليس العامل في المقام كذلك لعدم اعتقاد صحة عمله للشك في مطابقته للواقع ، ووجوب الاعادة - في مثله - غير مقيدة بما بعد الانكشاف ، لأنه لو لم ينكشف الخلاف ايضاً وجبت اعادته لتردده في مطابقة عمله للواقع وعدمها ، وبهذا يظهر الفرق بين المقام وبين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثم عدل أو تبدل رأي مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الاعادة حينئذٍ إذا كان العمل فاقداً لغير الاركان من الامور المعتبرة فيه .

(١) ما ذكره الماتن (قده) من أن الاظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثاني بيتنى على أن المكلف بتقليده المجتهد الثاني وعدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الاول فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد ذلك من التقليد الابتدائي غير الجائر ، وعليه فيتعين البقاء على تقليد الثاني جوازاً أو وجوباً .

ولا فرق في ذلك بين القول بان التقليد هو الالتزام أو نفس العمل غاية الامر أنه على الثاني لا بد من فرض العمل بفتوى المجتهد الثاني أيضاً .
أقول : قد تقدم انه لا أثر لتفسير التقليد بالعمل أو الالتزام في الحكم بجواز البقاء وعدمه وفي سعة موضوعه وضيقه ، والصحيح أن يقال أنه لا مناص من الحكم بجوب البقاء على تقليد الميت الأول إذا افق المجتهد الثالث وهو الحي بجوب البقاء فان وجوب البقاء على تقليد الميت إنما هو في فرض اعلمية الميت ومعه إذا علم المكلف بالمخالفة بين الميت الأول والثاني في الفتوى وجب عليه البقاء على تقليد الميت الأول ، لما قدمناه من أن فتوى الاعلم هي الحججة عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم .

وأما عدوله إلى الثاني فقد كان مستنداً إلى عدم تجوز المجتهد الثاني للبقاء على تقليد الميت حتى إذا كان اعلم ، إذاً فهو كان معذوراً في عدوله ، ولا يمنع هذا العدول المستند إلى فتوى الميت الثاني عن عدوله إلى الميت الأول لانه كلا عدول عند المجتهد الثالث الذي هو الحي لافتائه بجوب البقاء على تقليد الميت الأول لاعلميته ، وعدم جواز العدول إلى الثاني ، ومع ذلك كيف يجوز البقاء على تقليد الثاني ، وإن شئت قلت المفروض أن المجتهد الثالث يرى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول لانه كان اعلم من المجتهد الثاني ففتوى المجتهد الثاني لم تكن حجة في حق العامي بنظر المجتهد الثالث حدوثاً ومع عدم حججته حدوثاً في حال الحياة كيف يعقل أن تكون حجة بقاء اي بعد موته ، لوضوح تبعية البقاء للحدوث .

لانا إنما نتشبه في الاستدلال على حججية فتوى الميت باطلاق الأدلة الدالة على حججية فتواه حال الحياة من جهة السيرة العقلائية الجارية على عدم الفرق بين صورتي موته وحياته ، فاذا لم تكن فتوى المجتهد حجة حدوثاً لم يمكن أن تتصف بالحججية بقاء اي بعد موته ، هذا بالاضافة إلى الميت الثاني .

وأما بالاضافة إلى الحي فإن كان الميتم الأول كما أنه أعلم من الميتم الثاني أعلم من الحي فلا ينبغي التردد في تعيين البقاء على تقليده إذا علم المكلف بالمخالفة في الفتوى بينهما ، وإذا لم يعلم بينهما بالمخالفة جاز له كل من البقاء على تقليد الميتم الأول والعدول إلى الحي ، ولا يجب عليه الفحص عن مخالفتها . نعم إذا اختار العدول إلى الحي ثم علم بالمخالفة بينه وبين الميتم الأول وجب عليه العدول إلى الميتم الأول لأنه أعلم على الفرض .

وأما إذا كان الحي أعلم من الميتم الأول فإن لم يعلم المخالفة بينهما جاز للمكلف كل من البقاء على تقليد الميتم الأول والعدول إلى الحي ، وإن علم بينهما بالمخالفة تعيين عليه العدول إلى تقليد الميتم الحي ، لأنه أعلم - على الفرض - إلا أن محط كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميتم الأول بالاضافة إلى الميتم الثاني لا بالاضافة إلى الحي هذا كله فيما إذا كان الميتم الأول أعلم من الميتم الثاني .

وإذا انعكس الأمر وكان الميتم الثاني أعلم من الأول فإن كان المكلف عالماً بالمخالفة بينهما في الفتوى كان المتعين في حقه الرجوع إلى الثاني فلم تكن فتوى الميتم الأول حجة حتى فيما إذا كان حياً فضلاً عن موته ففي مثله لا يجوز البقاء على تقليده لا قبل موت الميتم الثاني ولا بعد موته .

وأما إذا لم يكن المكلف عالماً بالمخالفة بين الميتم الأول والثاني فكان يجوز له أن يبقى على تقليد الأول ولا يفحص عن فتوى الميتم الثاني لكنه إذا رجع إليه وتعلم فتواه بالمخالفة لفتوى الميتم الأول على الفرض فقد سقطت فتوى الميتم الأول عن الحجية فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعدموت الميتم الثاني ، والنتيجة أن في موارد جواز البقاء على تقليد الميتم إذا رجع المقلد إلى الحي لم يكن له الرجوع إلى الميتم بعد ذلك .

ثم إن المجتهد الثاني الميت إذا كان اعلم من الحي أيضاً تعين البقاء على تقليده وأما إذا كان الاعلم هو الحي دون الميت الثاني فلا محالة يجوز للمكلف أن يبقى على تقليد الميت الثاني - لعدم العلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم منه وهو المجتهد الحي - وأن يعدل إلى الحي ، لفرض أنه اعلم من الميت ، ومع عدم العلم بالمخالفة بينها تنصف فتوائها بالاعتبار ، ولا يجب على المكلف الفحص عن مخالفتها كما تقدم . نعم إذا اختار المكلف العدول إلى الميت الثاني ثم علم بالمخالفة بينها تعين عليه العمل بفتوى الحي لانه الاعلم - على الفرض - .

وهناك صورة ثالثة : وهي ما إذا كان الميت الأول والثاني متساويين في الفضيلة او احتملنا العلمية في كل منهما والمكلف علم بينهما بالمخالفة ، في هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد كل منهما ، لأن العلم بالمخالفة يسقط الفتواين عن الاعتبار فان كان المجتهد الثالث اعلم منهما تعين الرجوع إليه . وإذا كان مساوياً معها في الفضيلة فحاله حالها لسقوط فتواه عن الحجية عند العلم بالمخالفة ، فان ادلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فيجب على المكلف الاحتياط - ان امكنه - والافتيخير بحسب العمل .

ثم انك عرفت أن مسألة جواز التقليد لا يمكن أن تكون تقليدية . بل لا بد أن تستند إلى قطع المكلف واطمئنانه . نعم لا مانع من التقليد في خصوصياته وفي المقام ان استقل عقل العامي بشيء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو وأما إذا لم يستقل كما هو الغالب ، لعدم تمكنه من استقلال عقله بشيء فلا يمكنه الرجوع في ذلك إلى فتوى الميت لانها مشكوكة الحجية ، لعدم استقلال عقله بحجيتها أو عدمها . ولا يمكن أن تثبت حجية قوله بقول نفسه ، لانه دور واضح فلا يمكن اثبات جواز البقاء على تقليد الميت بالرجوع الى تقليد الميت ، ومعه لو عمل بفتوى الميت وقلده فهو كالعمل من دون تقليد وقد مر أن العمل من دون

(مسألة ٦٢) يكفى في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام (١) بالعمل بما فيها ، وإن لم يعلم مافيهها ولم يعمل ، فلو مات مجتهدده يجوز له البقاء (٢) وإن كان الأحوط مع عدم العلم (٣) بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء ، والعدول الى الحي .

تقليد او عدليه باطل - ظاهراً - بمعنى انه مما لا يمكن الاقتصار عليه ادى العقل ، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مومنة من العقاب ، فالمتعين أن يرجع في ذلك إلى الحي .

ما هو المحقق للتقليد :

- (١) قد عرفت أن التقليد هو العمل استناداً إلى قول الغير ، ولا يكفى في تحققة الالتزام واخذ الرسالة بوجه .
- (٢) مر أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشترط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسرناه بغيره من المعاني المتقدمة في محلها فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المترابي من المتن . نعم يشترط في البقاء أن يكون المقلد ذا كراً لفتوى الميت فلاحظ .
- (٣) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لان معناه محل الخلاف كما مر ، الا أن العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه ولو كان بعد العلم بها انما يكون موافقاً للاحتياط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت . وأما لو قلنا بوجوبه ، كما اذا كان الميت اعلم من الحي مع العلم بالخالفه بينها في الفتوى فلا يكون العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطاً أبداً . نعم إذا لم يكن ذا كراً لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر وعدم نسيان فتوى الميت كما مر .

بل الاحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً (١) ولو كان بعد العلم والعمل .

(مسألة ٦٣) في احتياطات الاعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد (٢) بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الاعلم فالاعلم (٣) (مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي ، وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى ، وإما وجوبي ، وهو ما لم يكن معه فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد بين العمل به ، والرجوع إلى مجتهد آخر (٤)

(١) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقاليد الميت مطلقاً فان المسألة خلافية كما تقدم وهذا ايضاً فيما إذا لم يكن الميت اعلم .

(٢) أما جواز العمل بالاحتياط فلما اسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فلاحظ . وأما جواز الرجوع إلى غيره فلا إن الاعلم غير عالم بالحكم في مورد الاحتياط فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة . هذا اذا كان احتياط الاعلم مستنداً إلى عدم علمه بالحكم الواقعي وكون الشبهة قبل الفحص بحيث لا يخطي غير الاعلم فيما افتى به . وأما لو كان احتياطه مستنداً إلى جزمه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعي بحيث يخطي غيره فيما افتى به فلا مسوغ معه للرجوع إلى غيره أبداً . بل لابد من الاحتياط ، لوجود فتوى الاعلم في الحكم الظاهري اعني وجوب الاحتياط ، إذ لا يشترط في وجوب الرجوع إليه أن يكون للاعلم فتوى في الحكم الواقعي .

(٣) هذا فيما إذا علم المكلف بالمخالفة بين الاعلم فالاعلم في الفتوى ، وأما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الاعلم فالاعلم لحجية فتوى كل منهما في نفسه على ما اسلفناه في محله فلاحظ .

(٤) على تفصيل قد تقدم آنفاً .

وأما القسم الأول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع إلى الغير (١) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى ، وبين العمل به .
 (مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعض حتى في احكام العمل الواحد (٢) حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة ، واستحباب التثليث في التسيبحات الاربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الاول في استحباب التثليث ، والثاني في استحباب الجلسة

(١) لانه في الحقيقة عدول عن تقليد الاعلم الى تقليد غير الاعلم من غير مسوغ ، لأن مفروضنا وجود الفتوى للاعلم في المسألة وهي حجة متعينة - على الفرض - واحتمال الخلاف في المسألة وعدم مطابقة الفتوى للواقع وان كان موجوداً بالوجدان إلا أنه ملغى بادللة اعتبار فتوى الاعلم تبعداً ، إذ لا مسوغ للاخذ بخلاف فتوى الاعلم - وهو الذي افتى به غيره - وإن كان موافقاً للاحتياط ، لأنه مما قامت الحجة على خلافه ، ومن الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الامتثال تشريع محرم ، فاذا افتى الاعلم بعدم الوجوب في مورد وافق غير الاعلم فيه بالوجوب لم يجز للمقلد أن يأتي بالعمل بعنوان الوجوب استناداً إلى فتوى غير الاعلم به لقيام الحجة - وهي فتوى الاعلم - بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الاتيان به بعنوان الوجوب تشريعاً محرماً وان كان موافقاً للاحتياط . نعم العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما افتى به الاعلم إلا أنه غير الرجوع في المسألة الى غير الاعلم فلا حظ .

(٢) قد اسلفنا في المسألة الثالثة والثلاثين وكذا في السابعة والاربعين اختصاص جواز التبعض في التقليد - في عمليين - وكذا في احكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم المخالفة في الفتوى بين المجتهدين . وأما على القول بجواز التقليد لكل من المتساويين

(مسألة ٦٦) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام (١) ومسع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلاً - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضوء به بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبياً ، والأحوط الجمع بين التوضوء به وللتيمم . وايضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الاربع ، لكن إذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، او يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجنب خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإذا كان عنده الطين - مثلاً - فالأحوط الجمع ، وهكذا .

(مسألة ٦٧) محل التقليد ومورده (٢) هو الاحكام الفرعية العملية فلا يجري في اصول الدين .

او للاعلم وغير الاعلام حتى مع العلم بالمخالفة بينها فالمقلد انما يجوز أن يقلد كلاً منها في بابين أو عمليين متعددين ، وليس له التبعض في تقليدهما في احكام العمل الواحد وقد ذكرنا الوجه في ذلك في المسألتين المذكورتين فليراجع .

(١) على ما بينا تفصيله في المسألة الثانية عند التكلام على الاحتياط فراجع .

محل التقليد ومورده :

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات :

١ - التقليد في اصول الدين :

قد عرفت أن التقليد هو الاستناد الى فتوى الغير في مقام العمل ، والوجه في وجوبه على ما قدمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ولا يتأتى هذا فيما اعتبر فيه اليقين والاعتقاد كما في الاصول كالتوحيد والنبوة والمعاد ، لوضوح أنه لا عمل في تلك الامور حتى يستند فيها الى قول الغير او لا يستند ، فان المطلوب فيها هو اليقين والاعتقاد ونحوها مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له في مثلها . بل لو عقد القلب - في تلك الامور - على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجه ، إذ المعتبر في الاصول انما هو اليقين والعرفان والاعتقاد ، وشي من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير . بل هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد واتباع قول الغير في الاصول كقوله عز من قائل : إنا وجدنا آباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون (١٥) .

نعم هناك كلام آخر في انه اذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به في الاصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً الى الدليل والبرهان ؟ إلا أنه أمر آخر اجنبى عما نحن بصدده ، وان كان الصحيح جواز الاكتفاء به ، إذ المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين اسبابها وطرقها . بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة الى اليقين بالبرهان لانه يتشكل عند المكلف حينئذ صغرى وكبرى فيقول : هذا ما اخبر به او اعتقده جماعة ، وما اخبر به جماعة فهو حق ونتيجتها أن ذلك الامر حق فيحصل فيه اليقين باخبارهم .

٢ - التفهيم في الموضوعات الصرفة :

إذا رأى المجتهد أن المايح المعين خمر - مثلاً - أو أنه مما اصابته نجاسة فههل يجب على من قلده متابعتة في ذلك ويعامل مع المايح المعين معاملة الخمر أو ملاقي النجاسة ؟

لا ينبغي التوقف في عدم جواز التقليد في الموضوعات الصرفة ، لأن تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه ونظره فان التطبيقات امور حسية والمجتهد والمقلد فيها سواء بل قد يكون العاصمى أعرف في التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلد ان يتابع المجتهد في مثلها .

نعم إذا أخبر المجتهد عن كون المايح المعين خمرأ أو عن اصابة النجس له وكان اخباره اخباراً حسياً جاز الاعتماد على اخباره إلا أنه لا من باب التقليد بل لما هو الصحيح من حجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية ، ومن ثمة وجب قبول خبره على جميع المكلفين وان لم يكونوا مقلدين له كسائر المجتهدين .

٣ - التفهيم في الموضوعات المستنبطة :

كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها مما وقع الكلام في أنها اسام للصحيحة او الاعم ، او الموضوعات العرفية واللغوية كما في الغناء ونحوه فاذا بنى المجتهد على أن السورة لا يعتبر في مسمى الصلاة وانها اسم للاجزاء والشرائط غير السورة ، أو أن الغناء هو الصوت المطرب لا ما اشتمل على الترجيع من غير طرب فههل يجب على العاصمى أن يقلده فيها أو أن الموضوعات المستنبطة من الشرعية والعرفية وغيرها خارجة عن الاحكام الشرعية ولا يجرى فيها التقليد بوجه ؟

الصحيح وجوب التقليد في الموضوعات المستنبطة الاعم من الشرعية وغيرها

وذلك لان الشك فيها بعينه الشك في الاحكام ، ومن الظاهر أن المرجع في الاحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد ، فالرجوع فيها اليه عبارة اخرى عن الرجوع اليه في الاحكام المترتبة عليها .

- مثلاً - إذا بنى المجتهد على عدم صحة صلاة الرجل اذا كانت بحياله أمرئة تصلى او العكس ، إلا أن يكون الفاصل بينها عشرة اذرع فعني ذلك أن الصلاة اسم للاجزاء والشرائط التي منها عدم كونها واقعة بخذاء امرئة تصلى ، كما أن المجتهد اذا كتب في رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أكان مطرباً أم لم يكن فاعتناه أن الحرمة الشرعية انما ترتبت على الاعم من الصوت المطرب وغيره مشروطاً بان يشتمل على الترجيع ، والمتحصل أن الرجوع في الموضوعات المستنبطة إلى المجتهد رجوع إليه في احكامها والتقليد فيها من التقليد في الفروع .

٤ - التقليد في مبادئ الاستنباط :

وهي العلوم الأدبية واللغة وعلم الرجال وهل يجوز للمجتهد أن يقلد عالماً من علماء الادب او الرجال في شيء من القواعد الادبية او في تفسير كلمة او فيما يرجع الى الرجال حتى يرتب على ذلك حكماً من الاحكام الشرعية عند التصدي لا سنباطها عن مداركها ؟

الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الامور وذلك لأن مشروعية التقليد انما ثبتت بالسيرة والكتاب والسنة ولا يشمل شيء منها للمقام . أما الكتاب فلأن قوله عز من قائل : فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ... (١٥) انما يدل على مشروعية التقليد في الاحكام الشرعية الراجعة الى الدين ، ومن الظاهر أن القاعدة الادبية او وثيقة راوٍ وعدمها ليست من الدين بوجه . وأما السنة فلأن

وفي مسائل أصول الفقه ، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما ، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية ، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد أنه خمر ، لا يجوز له تقليده . نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله ، كما في اخبار العامى للعادل ، وهكذا . وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجوز التقليد فيها كالأحكام العملية .

المستفاد من الروايات انما هو مشروعية التقليد فيما يرجع الى الحلال والحرام او معالم الدين ونحوها ولا ينطبق شئ من ذلك على القواعد الادبية او الرجالية لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام ولا أنها من المعالم كما لا يخفى .

وأما السيرة العقلائية فلانها وان جرت على رجوع الجاهل الى العالم ، ورجوع المجتهد الى العالم بتلك القواعد ايضاً من رجوع الجاهل الى العالم ، إلا أن ذلك - على اطلاقه - ليس مورداً للسيرة أبداً ، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال كما في الطبابة والهندسة وغيرها .

وأما الامور الحسية التي لا يحتاج فيها الى الدقة والاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل الى العالم ، وهذا كموت زيد وولادة ابنه ونحوهما فانه إذا علم بها أحد باجتهاده وحده لم يكن أي مجوز لتقليده ، لانها أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد ، ولا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم في مثلها .

ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل ، لأن القواعد الادبية راجعة إلى اثبات الظهور ، وهو من الامور الحسية فاذا بنى اللغوي أو غيره على أن اللفظة المعينة ظاهرة في معنى كذا بحدسه واجتهاده لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعية التقليد في الامور الحسية ، ومن هنا قلنا - في محله - أن اللغوي لا دليل على حجبية

قوله ونظره ، وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال ، لأن العدالة والوثاقة من الامور المحسوسة والاخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً .

٥ - التقليد في اصول الفقه :

المجتهد الواجد للملكة الاستنباط في الاحكام إذا لم يتمكن من الاستنباط في المسائل الاصولية باجمعها أو ببعضها كمسألة حجبية الاستصحاب أو الخبر الواحد أو التخيير في تعارض الروايتين أو غيرها فهل يجوز أن يقلد في تلك المسائل ويستنبط الفروع الفقهية بذلك بان يكون هذا متوسطاً بين المقلد والمجتهد وأن المسائل الاصولية كالموضوعات الصرفة وغيرها مما لا مجال فيه للتقليد ؟

الذي ينبغي أن يقال : أن المجتهد إذا تمكن من الاستنباط في الاحكام الفرعية ولم يتمكن منه في المسائل الاصولية جاز له التقليد في تلك المسائل وهو مما لا محذور فيه فان الأدلة المتقدمة الدالة على مشروعية التقليد وجوازه كما انها شاملة للتقليد في الفروع كذلك شاملة للتقليد في الاصول .

أما الكتاب فلما مر من انه انما دل على مشروعية التقليد في الأمور الراجعة إلى الدين ، ومن البديهي أن حجبية الاستصحاب أو الخبر الواحد ايضاً راجعة إلى الدين فتعامها تفقه في الدين فالانذار بها حجة بمقتضى الآية المباركة فانها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعي - المنذر به - حكماً للعمل من دون واسطة - كما في الاحكام الفقهية - أو حكماً للعمل مع الواسطة - كما في المسائل الاصولية - .

وأما السنة فلانها كما مر انما دلت على مشروعية التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الاصولية ايضاً لوضوح أن حجبية الخبر - مثلاً - من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها .

وأما السيرة فلأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الامور النظرية

المبتنية على الاستدلال واعمال الدقة ، والمسائل الاصولية كذلك وبهذا نستنتج أن المسائل الاصولية كالمسائل الفرعية قابلة للتقليد .

نعم لا يجوز للغير أن يقلده فيما استنبطه كذلك ، لأنه في الحقيقة مقلد في الحكم لوضوح أن النتيجة تتبع اخس المقدمتين فهو وإن كان مجتهداً في الفروع ومتمكناً من استنباطها ، إلا أنه مقلد في الاصول ومعه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليد ولم يبق دليل على حجبية النظر - من مثله - لغيره فلا يجوز للعامي أن يقلده فيما استنبطه كذلك ، هذا كله في كبرى المسألة .

وأما بحسب الصغرى وأنه هل يتحقق في الخارج شخص يتمكن من الاستنباط في الفروع الفقهية من دون أن يكون قادراً على الاستنباط في المسائل الاصولية حتى يقلد في تلك المسائل وبها يستنبط حكماً فرعياً بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى في الخارج ؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه وتوضيحه : أنا وإن ذكرنا في محله أن التجزي في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه فلأمانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط في باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة اخرى لصعوبتها بل قلنا إن التجزي مما لا بد منه في الاجتهاد المطلق - عادة - إلا أن ذلك فيما إذا كان المتجزي مجتهداً في مسألة - حقيقة - حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الاصولية وإن لم يكن كذلك في مسألة اخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه . وأما أن المجتهد يتمكن من الاجتهاد في المسألة الفقهية وغير واجد للملكة الاجتهاد في المسألة الاصولية التي تتوقف عليها تلك المسألة الفقهية فهو مما لا وقوع له وذلك لأن الاجتهاد في الاحكام الشرعية ليس باهون من الاجتهاد في المسائل الاصولية ، فاذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط في الفروع وتطبيق الكبريات على صغرياتها فلا مناص من أن يكون متمكناً من الاجتهاد في المسائل الاصولية ايضاً

(مسألة ٦٨) لا يعتبر العلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد (١)

وإن لم يتصد لاستنباطها ، وقد اسلفنا عند التكلم على الاجتهاد أن واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدلة له .

أما آية النفر فلانها دلت على حججية انذار المنذر بالاضافة إلى من لا يتمكن من التفقه في الدين دون من هو مثل المنذر في القدرة على التفقه والانذار .

وأما آية السؤال فلانها - على تقدير دلالتها - إنما تدل على حججية جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلم غير السؤال ، ولم تدل على حججته بالاضافة إلى من يتمكن من التعلم بالاجتهاد .

وأما الروايات فلأن القدر المتيقن من مدايلها حججية فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع ، وكذلك السيرة لعدم جريانها فيمن يتمكن من تحصيل العلم بنفسه ، فان الطبيب المتمكن من الطبابة والعلاج لنفسه أو لولاده - مثلاً - لا نستعهد رجوعه أو ارجاعه المريض إلى طبيب آخر ، فصاحب الملكة لا مسوغ لتقليده . وقد مر أن شيخنا الانصاري (قدس) ادعى الاجماع على عدم جواز التقليد له فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط .

والمتحصل عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية مطلقاً أما مع التمكن من الاجتهاد في الاحكام الفرعية فلاجل عدم انفكاكه عن التمكن من الاجتهاد في المسائل الاصولية وقد عرفت أن واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه . وأما مع العجز عن الاجتهاد في الاحكام الفرعية فلانه لا يترتب أي فائدة على التقليد في المسائل الاصولية حينئذ .

ما لا يعتبر فيه العلمية :

(١) قد اسلفنا أن من جملة الشرائط المعتمدة فيمن يرجع اليه في التقليد هو

وأما الولاية على الأيتام والمجانين والاقواق التي لامتولى لها والوصايا التي لا وصى لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية . نعم الأحوط في القاضى أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه .

الأعلمية إما مطلقا وإما فيما إذا علمت المخالفة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى على الخلاف ، إلا أن ذلك إنما هو بالاضافة الى التقليد في الفروع .

وهل تعتبر الاعلمية في غيره من الامور الراجعة إلى المجتهد كالولاية على القصر من الصغار والمجانين ، وعلى الاوقاف التي لامتولى لها ، والوصايا التي لاوصى لها وغيرها من الامور التي لامناص من تحققها في الخارج وهي المعبر عنها بالامور الحسبية ، كبيع مال اليتيم عند اقتضاء الضرورة له ، او تزويج الصغير او الصغيرة مع اقتضاء المصلحة في حقها ، وصرف سهم الامام - ع - في موارده ونحوها أولا تعتبر ؟

يقع الكلام في ذلك تارة في غير القضاء من الامور الراجعة إلى المجتهد ، واخرى في القضاء .

أما المقام الأول : فالمشهور بين الاصحاب (قدمهم) عدم اعتبار الاعلمية فيمن يرجع إليه في تلك الامور ، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الاعلم وهو الذي اختاره الماتن (قدمه) إلا أن ذلك يبتنى على أن يكون للفقهاء في زمان الغيبة ولاية مطلقة قد ثبتت له بدليل لفظي قابل للتمسك باطلاقه عند الشك في اعتبار الاعلمية في المجتهد الذي يرجع اليه في تلك الامور فيقال حينئذ أن الادلة المثبتة للولاية غير مقيدة بالاعلمية فلا مانع من أن ندفع باطلاقها احتمال اعتبار الاعلمية في تلك الامور .

إلا انا ذكرنا في التكلم على ولاية الفقهاء أن ما استدل به على الولاية المطلقة

في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردین وهما الفتوى والقضاء .

الولاية المطلقة للفقهاء :

وتفصيل الكلام في ذلك : أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقهاء الجامع للشرائط في عصر الغيبة أمور :

« الأول » : الروايات كالتوقيع المروي عن كمال الدين وتمام النعمة ، والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ... (١٥) نظراً إلى أن المراد برواة حديثنا هو الفقهاء ، دون من ينقل الحديث فحسب . وقوله - ع - مجازي الامور والاحكام بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ... (٢٥) . وقوله - ص - الفقهاء امناء الرسل ... (٣٥) وقوله - ص - اللهم ارحم خلفائي - ثلاثاً - قيل يارسول الله ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأترون بعدي يروون حديثي وسنتي (٤٥) وغيرها من الروايات .

وقد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقهاء من كتاب المكاسب أن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة وتفصيل ذلك موكول إلى

(١٥) و (٤٥) المرويّتان في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢٥) رواه عن تحف العقول في الوافي المجلد الثاني ص ٣٠ م ٩ والمستدرک

ج ٣ ب ١١ من ابواب صفات القاضي .

(٣٥) رواه عن الراوندي في نوادره في المستدرک ج ٣ ب ١١ من ابواب

صفات القاضي .

محلّه . نعم يستفاد من الاخبار المعتمدة أن للفقير ولاية في موردين وهما الفتوى والقضاء . وأما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند .

« الثاني » : أن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل وإطلاقه ، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقير الجامع للشرائط قاضياً وحاكماً وقد نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة : حيث ورد فيها قوله عليه السلام : فاني قد جعلته عليكم حاكماً . . . (١) . وصحيحة أبي خديجة : ففيها فاني قد جعلته عليكم قاضياً . . . (٢) فان مقتضى الاطلاق فيها أن يترتب الآثار المرغوبة من القضاة والحكام باجمعها على الرواة والفقهاء ومن تلك الآثار تصديهم لنصب القيم والولى على القصر والمتولى على الاوقاف التي لا متولى لها والحكم بالهلال وغيرها .

وذلك لانه لا شبهة ولا كلام في أن القضاة المنصوبين من قبل العامة والخلفاء كانوا يتصدون لتلك الوظائف والمناصب كما لا يخفى على من لاحظ احوالهم وسير سيرهم وسلوكهم ، ويكشف عن ذلك كشفاً قطعياً صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : مات رجل من اصحابنا ، ولم يوص فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله ، وكان الرجل خلتف ورثة صغاراً ومتاعاً وجوارى ، فباع عبد الحميد المتاع . فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن ، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته ، وكان قيامه فيها بامر القاضي ، لانهن فروج قال : فذكرت ذلك لابيجعفر (ع) وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى إلى أحد ويخلف جوارى فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن أو قال : يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك ؟ قال : فقال : إذا كان القسيم

(١٥) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢٥) المروية في ب ١ و ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

به مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس (١) .

لأنها صريحة في أن القضاة كانوا يتصدون لنصب القيم ونحوه من المناصب فإذا دلت الرواية على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضياً في الشريعة المقدسة دللتنا باطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاة والحكام باجمعها مترتبة على الفقيه كيف فان ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً في مقابل قضاتهم وحكامهم .

لان الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم الى قضاة الجور ، ورفع احتياجاتهم عن قضاتهم ، فلو لم تجعل له الولاية المطلقة ولم يكن متمكناً من اعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاة له موجباً لرفع احتياجاتهم ، ومع احتياجاتهم واضطرارهم الى الرجوع في تلك الامور الى قضاة الجور لا معنى لنهيمهم عن ذلك وعلى الجملة ان الولاية من شئون القضاء ، ومع الالتزام بأن المجتهد مخول للقضاء لا بد من الالتزام بثبوت الولاية المطلقة له وبجواز أن يتصدى لما يرجع اليها في عصر الغيبة .

والجواب عن ذلك : أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة ، ومن هنا سمي القاضي قاضياً لانه - بحكمه - ينهى الخصومة ويتم أمرها ويفصله . وأما كونه متمكناً من نصب القيم والمتولى وغيرهما أعني ثبوت الولاية له فهو امر خارج عن مفهوم القضاء كلية . فقد دللتنا الصحيحة على أن الشارع نصب الفقيه قاضياً أي جعله بحيث ينفذ حكمه في المرافعات وبه يتحقق الفصل في الخصومات ويتم أمر المرافعات ، ولا دلالة لها بوجه على أن له الولاية على نصب القيم والحكم بثبوت الهلال ونحوه . لما تقدم من أن القاضي إنما ينصب قاضياً لأن يترافع عنده المترافعان وينظر هو الى شكواهما ويفصل الخصومة بحكمه وأما ان له اعطاء تلك المناصب فهو امر يحتاج الى دليل آخر ولا دليل عليه . فدعوى أن الولاية من شئون القضاء عرفاً

(١٥) المروية ب ١٦ من ابواب عقد البيع وشروطه من الوسائل :

منوعة بتاتاً . بل الصحيح أنهما أمران ويتعلق الجعل بكل منهما مستقلاً .
وأما تصدي قضاة العامة لكل من القضاء وما يرجع إلى الولاية فهو أيضاً من
هذا القبيل بمعنى أنهما منصبان مستقلان والخليفة ربما كان يعطى منصب القضاء
لأحد ويعطى منصب الولاية لأشخاص آخرين ، وربما كان من باب الاتفاق
يعطى ذلك المنصب أيضاً للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين
لان أحدهما من شئون الآخر ، بحيث يغني جعل أحدهما عن جعل الآخر ، وفي
عصر الحكومة العثمانية - التي هي قريبة العهد من عصرنا - أيضاً كان الأمر كما ذكر ،
ولم يكن الولاية فيه من شئون القضاء لثلاثتحتاج إلى الجعل بعد جعل القضاء .

وأما عدم ارتفاع الحاجة عن أصحابهم (ع) فيما إذا كان الفقيه قاضياً فحسب
ولم يكن له الولاية على بقية الجهات فقيه : أن هذه المناقشة إنما تتم فيما إذا لم يتمكن
الفقيه المنسوب قاضياً شرعاً من التصرف في تلك الجهات ابتداءً . وأما لو جاز له
أن يتصدى لها - لا من باب الولاية - بل من باب الحسبة على ما سيوضح - قريباً -
إن شاء الله فلا تبقى لأصحابهم أية حاجة في الترافع أو الرجوع إلى قضاة الجور
ومعه يصح النهي عن رجوعهم إلى القضاة .

« الثالث » : أن الأمور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق في
الخارج - مثلاً - إذا مات أحد ولم ينصب قياً على صغاره ولم يوص إلى وصي
ليقوم بأمورهم واحتيج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيرة من ولده ، لان في
تركه مفاسد كثيرة ، أو أن مالاً من أموال الغائب وقع مورد التصرف ، فان بيع
ماله أو تزويج الصغيرة أمر لا بد من وقوعه في الخارج وامن المتصدى لتلك الأمور؟
فان الأئمة - ع - منعوا عن الرجوع إلى القضاة . وإيقاف تلك الأمور أو
تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار أو الغائب أو انتهاك عرضهم . ومعه لا
مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط ، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل

أن يكون له الولاية في تلك الأمور ، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل ان يهملها لأنها لا بد من أن تقع في الخارج فمع التمكن من الفقيه لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير . نعم إذا لم يمكن الرجوع إليه في مورد تثبت الولاية لعدول المؤمنين ، والمتحصل أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة ، لأنه القدر المتيقن كما عرفت .

والجواب عن ذلك : أن الأمور المذكورة وإن كانت حتمية التحقق في الخارج وهي المعبر عنها بالأمور الحسبية ، لأنها بمعنى الأمور القريبة التي لا مناص من تحققها خارجاً ، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مر إلا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة ، كالولاية الثابتة للنبي - ص - والائمة عليهم السلام . حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة وعدم مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قياً أو متولياً من دون أن ينزل عن القيمة أو التولية بموت الفقيه ، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة . بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله - ع - في الصحیحة المتقدمة : إذا كان القيم مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس .

فان تلك الأمور لا يمكن للشارع احمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن في تلك التصرفات وأما الولاية فلا . أو لو عبرنا بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في مورد خاص اعني الأمور الحسبية التي لا بد من تحققها في الخارج ومعناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله . ومن هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولانصب القيم أو المتولى من دون انغزها بموته ، لأن هذا كله من شئون الولاية المطلقة وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل ، وانما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج

بنفسه أو بوكيله ومعه إذا نصب متولياً على الوقف أو قيماً على الصغير فرجعه إلى التصرف فيها بالوكالة ولا كلام في أن الوكيل ينزل بموت موكله وهو الفقيه في محل الكلام .

فذلكم الكلام :

أن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل وانماهي مختصة بالنبي والائمة عليهم السلام ، بل الثابت حسماً تستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحجية فتواه ، وليس له التصرف في مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا في الأمر الحسبي فان الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى . بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته وذلك من باب الاخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف في مال احد إلا باذنه ، كما أن الاصل عدم نفوذ بيعه لمال القصر أو الغيب أو تزويجه في حق الصغير أو الصغيرة ، إلا أنه لما كان من الأمور الحسبية ولم يكن بد من وقوعها في الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضى المالك الحقيقي وهو الله - جلت عظمته - وأنه جعل ذلك التصرف نافذاً حقيقة . والقدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية .

وبما بيناه يظهر أن مورد الحاجة إلى إذن الفقيه في تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الاصل الجاري فيها أصالة الاشتغال وذلك كما في التصرف في الأموال والانس والاعراض ، إذ الاصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره ومن جملة الموارد التي تجري فيها أصالة الاشتغال ويتوقف التصرف فيها على اذن الفقيه هو التصرف في سهم الامام - ع - لأنه مال الغير ولا يسوغ التصرف فيه إلا باذنه .

فاذا علمنا برضاه بالتصرف فيه ، وعدم وجوب دفنه أو القائه في البحر او

توديعه عند الأمين ليودعه عند أمين آخر وهكذا إلى أن يصل إلى الامام - ع - عند ظهوره وذلك لأنه ملازم - عادى - لتفويته ولا يرضى - ع - به يقيناً وقع الكلام في أن المتصرف في سهمه - ع - بصرفه في موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشرائط أو غيره ، ومقتضى القاعدة عدم جواز التصرف فيه إلا باذنه ، والمتيقن ممن نعلم برضاه - ع - واذنه له في التصرف فيه هو الفقيه الجامع للشرائط ، لعدم احتمال اذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه .

وأما إذا كان الاصل الجارى في تلك الامور أصالة البراءة ، كما في الصلاة على الميت الذي لا ولي له ولو بالنصب من قبل الامام - ع - فان الصلاة على الميت المسلم من الواجبات الكفائية على كل مكلف ، ومع الشك في اشتراطها باذن الفقيه نتمسك بالبراءة ، لأنها تقتضي عدم اشتراطها بشيء ، ومع جريان اصالة البرائة لا نحتاج إلى الاستيذان من الفقيه .

وعلى الجملة الولاية بعدما لم تثبت بدليل وجب الرجوع في كل تصرف الى الاصل الجارى في ذلك التصرف وهو يختلف باختلاف الموارد ، والاحتياج إلى إذن الفقيه انما هو في موارد تجرى فيها اصالة الاشتغال .

وبعد ما عرفت ذلك لا بد من التكلم في أن الولاية بالمعنى المتقدم أعني جواز تصرفات الفقيه ونفوذها ، وتوقف تصرف الغير على اذنه هل يشترط فيها الاعلمية أو انها ثابتة لمطلق الفقيه ؟

فنقول : أما الاعلمية المطلقة التي هي المعتبرة في باب التقليد فلا يحتمل اعتبارها في المقام فان لازم ذلك أن تكون الولاية على مجهول المالك ومال الغيب والقصر من المجانين والايتام والاقواف التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصي لها وغيرها من الامور الحسبية في ارجاء العالم كله راجعة إلى شخص واحد .

ومن المستحيل - عادة - قيام شخص واحد عادى للتصدي بجميع تلك الامور

- على كثرتها - في الاماكن المختلفة من الربع المسكون ، فان الولاية كاخلافة فلايد فيها من الرجوع إلى الاعلم من جميع النقاط والقيام بها أمر خارج عن طوقه . كما أن المراجعة من ارجاء العالم في الامور الحسبية إلى شخص واحد في مكان معين من البلدان غير ميسورة للجميع .

على أن الاعلامية المطلقة لو كانت معتبرة في الولاية - بالمعنى المتقدم - لكان من اللازم أن يشار الى اعتبارها في الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ، ولوصل البناء بيد ، واشتهر وذاع ، ولم يرد أدنى اشارة الى اعتبارها في الروايات ولم يلتزم به الاصحاب (قدمهم) فاعتبار الاعلامية المطلقة غير محتمل بتاتاً .

وأما الاعلامية الاضافية كاعلم البلد وما حوله من النقاط التي يمكن الرجوع منها الى ذلك البلد في تلك الامور فالمشهور بين الاعلام ايضاً عدم اعتبارها في الولاية . بل ادعى ظهور الاجماع عليه في بعض الكلمات .

إلا ان الصحيح هو القول بالاعتبار وذلك لعين ما قدمناه في اشتراط اذن الفقيه في التصدي للامور الحسبية ، وحاصل ما ذكرنا في وجهه أن مقتضى القاعدة عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره للاستصحاب او اصابة الاشتغال كما مر . إلا أن الامور المذكورة لما لم يكن بد من تحققها في الخارج وكان من الضروري أن يتصرف فيها متصرف لا محالة دار الامر بين أن يكون المتصرف النافذ تصرفه فيها أعلم البلد وأن يكون غيره من الفقهاء ، والاعلم الاضافي هو القدر المتيقن ممن يحتمل جواز تصرفه في تلك الامور .

وكذلك الحال في التصرف في سهم الامام - ع - لانه وإن كان معلوم المالك وهو الامام - ع - الا انه من جهة عدم التمكن من الوصول إليه ملحق بمجهول المالك نظير سائر الاموال المعلوم مالكتها فيما اذا لم يمكن الوصول إليه وقد تقدم أن القدر المتيقن ممن يجوز تصرفاته في تلك الموارد هو الاعلم اما مطلقاً - كما في

سهم الامام - ع - وغيره مما لامانع من الرجوع فيه الى الاعلم مطلقاً وإما بالاضافة الى البلد كما في الولاية ، لعدم التمكن فيها من الرجوع الى الاعلم المطلق كما مر . فعلى ما بيناه اعتبار الاعلمية الاضافية لو لم يكن أقوى في المسألة فلا ريب أنه احوط . هذا كله في اعتبار الاعلمية في غير القضاء من الولايات .

أما المقام الثاني وهو اعتبار الاعلمية في القضاء فيقع الكلام فيه في الشبهات الموضوعية - تارة - وفي الشبهات الحكمية - اخرى - .

أما الشبهات الموضوعية ، كما اذا كان الترافع في اداء الدين وعدمه أو في زوجية امرأة وعدمها أو نحوه فاعتبار الاعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لاستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في ارجاء العالم ونقاطه - على كثرتها وتباعدها - الى شخص واحد وهو الاعلم ، كما أن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة امر خارج عن طوق البشر - عادة - فورد الكلام والنزاع انما هو اعتبار الاعلمية الاضافية كاعتبار ان يكون القاضي اعلم من في البلد وما حوله ،

وهل تعتبر الاعلمية - بهذا المعنى - في القاضي أو لا تعتبر ؟

المنسوب الى الاشهر أو المشهور هو الاعتبار ، والتحقيق عدم اعتبار الاعلمية في باب القضاء وذلك لصحيحة ابي خديجة 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 فاجعلوه بينكم . . . (١) فان قوله - ع - يعلم شيئاً من قضايانا كما انه يصدق على الاعلم كذلك ينطبق على غير الاعلم من الفقهاء . نعم لاجمال للاستدلال على ذلك بان « شيئاً » نكرة يصدق على العلم ببعض المسائل ايضاً . وذلك لما قدمناه (٢) من أن تنكير تلك اللفظة انما هو من جهة عدم تمكن

(١٥) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) في ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

البشر من الاحاطة بجميع علومهم وقضاياهم - ع - فان الانسان مهما بلغ من العلم والفقاهة لم يعرف إلا شيئاً من علومهم ، لانه من جهة أن العلم ولو بالمسألة الواحدة كاف في جواز الترافع عنده .

ودعوى : أن الرواية ليست بصدد البيان من تلك الجهة ولا جاز التمسك باطلاقها بالاضافة الى العامى الذي علم مقداراً من المسائل الدينية بالتقليد ، مع أن الرواية غير شاملة له يقيناً . وهذا يدلنا على انها ليست بصدد البيان من تلك الناحية مندوفة : « أولاً » : بان الظاهر من قوله - ع - يعلم شيئاً من قضايانا هو العلم بها من دون واسطة بوجه فلا يصدق على من علم بقضاياهم بتوسط العلم بفتوى مجتهد ، كيف فان العامى قد يكون اكثر استحضاراً للفتوى من نفس المجتهد ، ومع ذلك لا يطلق عليه الفقيه والعالم باحكامهم - ع - وقضاياهم لدى العرف . و « ثانياً » : هب أن الرواية مطلقة وأنها تشمل العلم بها ولو مع الواسطة ، فانه لا مانع من أن نقيده اطلاقها بالعلم الخارجى ، لأن منصب القضاء لا يرضى الشارع بتصدى العامى له يقيناً فدعوى أن الرواية لا اطلاق لها مما لاوجه له . وقد يقال : ان الرواية وإن كانت مطلقة في نفسها كما ذكر إلا انها تقيده بمادل على اعتبار أن يكون القاضى اعلم ، وما يمكن أن يستدل به على التقييد روايات :

« منها » : مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث ورد فيها : الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها ... (١٥) لتصريحها بأن المعتبر هو ما حكم به افقهما وبها نقيده اطلاق الرواية المتقدمة . ويرد عليه :

« أولاً » : أن المقبولة ضعيفة السند ، لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة على ما مر غير مرة .

و « ثانياً » : أنها انما وردت في الشبهات الحكيمة ، لأن كلاً منها قد اعتمد في حكمه على رواية من رواياتهم كما هو المصرح به في متنها وكلامنا إنما هو في الشبهات الموضوعية دون الحكيمة فالرواية على تقدير تماميتها في نفسها اجنبية عن محل الكلام .

و « ثالثاً » : ان الرواية انما دلت على الترجيح بالافقهية فيما اذا ترفع المترافعان إلى حاكمين متعارضين في حكمها وهب أنا التزمنا حينئذٍ بالترجيح بالاعلمية ، واین هذا من محل الكلام وهو أن الرجوع - ابتداء - هل يجوز إلى غير الاعلم أو لا يجوز ؟ من دون فرض تعارض في البين . ولا الرجوع بعد الرجوع فالمقبولة غير صالحة للتقييد .

و « منها » : معتبرة داود بن الحصين عن ابي عبد الله - ع - في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أم-ها يمضى الحكم ؟ قال : ينظر إلى افقهها وأعلمها باحاديثنا وأورعها فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر (١٥) .

وهذه الرواية وان كانت سليمة عن المناقشة من حيث السند على كلا طريقي الشيخ والصدوق وإن اشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال ، فان في الاول حسن بن موسى الحشاب ، وفي الثاني حكم بن مسكين . وذلك لانها ممن وقع في اسانيد كامل الزيارات على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي (قد ه) بقوله : من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث ، والحسنة كالصحيححة والموثقة في الاعتبار فلا مناقشة فيها من حيث السند .

إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى وذلك للوجه الثاني والثالث من الوجوه التي اوردناها على الاستدلال بالمقبولة لان المظنون بل المطمئن به أن موردها الشبهة

الحكمية وأن اختلاف العدلين غير مستند إلى عدالة البينة عند احدهما دون الآخر بل إنما هو مستند إلى اعتماد كل منهما في حكمه إلى رواية من رواياتهم - ع - كما أنها وردت في الترافع إلى حكيمين بينها معارضة في حكمها ، وأين هذا مما نحن فيه أعنى الرجوع - من الابتداء - إلى القاضى غير الاعلم من دون تعارض .

و « منها » : رواية موسى بن اكييل عن ابي عبد الله - ع - قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال : ينظر إلى أعدلها وأفقهها في دين الله فيمضى حكمه (١٥) ويرد على الاستدلال بها :

« أولاً » : أنها ضعيفة السند ، لأن فيه ذبيان بن حكيم وهو غير موثق بوجه و « ثانياً » : أنها إنما وردت في الرجوع إلى الحكيمين المتعارضين في حكمها وهو اجنبى عن المقام ، كما أن موردها لعله الشبهة الحكمية واستناد كل منها في حكمه إلى رواية . إذأ فهذه الروايات باجمعهما غير صالحة لتقيد الصحيحة مضافاً إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالاورعية ، والاعدلية . ولاشبهة في أن الاورعية غير معينة للرجوع الى الاورع عند وجود من هو اعلم منه .

وبهذا يظهر أن مواردنا صورة المعارضة دون الرجوع ابتداء .
ومما استدل به على التقيد مافى عهد أمير المؤمنين - ع - إلى مالك الاشتر من قوله : اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك (٢) ويرد عليه :

« أولاً » : أن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به في الاحكام الفقهية وان كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه - ع - إلا أن مثل هذا الظهور غير

(١٥) المروية في ب ٩ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(٢) قدمنا مصدره في ص ١٤٥ .

صالح للاعتماد عليه في الفتاوى الفقهية أبداً .

و « ثانياً » : انه انما يدل على لزوم اختيار افضل الرعية للقضاء ، واين هذا من اعتبار الاعلمية في محل الكلام ، لان بين الافضل والاعلم عموماً من وجه فان الظاهر أن المراد بالافضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانية من الكرم وحسن الخلق وسعة الصدر ونحوها مما له دخل في ترافع الخصمين وسماع دعواهما وفهمها دون الاعلمية في الفقاها والاستنباط بالمعنى المتقدم في معنى الاعلم .

و « ثالثاً » : ان ما ادعى من دلالة العهد على اعتبار الاعلمية لو تم فانما يخص بالقاضي المنصوب نصباً خاصاً من قبل الامام - ع - أو الوالي من قبله ومحل الكلام انما هو القاضي المنصوب بالنصب العام من باب الولاية واين احدهما من الآخر ؟ ! والمتحصل أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحة المتقدمة ، فاطلاقها هو المحكم كما ذكرناه .

وقد يتوهم أن في الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ما دل على اشتراط الاعلمية في باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قده) حيث عقد باباً وعنوانه بباب أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم عند الشك في المسألة ، ولا في حضور من هو أعلم منه .

ويرده : أن صاحب الوسائل وإن عنوان الباب كذلك إلا أنه لم ينقل في ذلك الباب رواية تدلنا على اشتراط الاعلمية في القاضي فلاحظ (*)

نعم ورد في بعض الروايات ذم من دعى الناس الى نفسه وفي الامة من هو اعلم منه ، كما ورد ذم من يفتى عباد الله وفي الامة من هو اعلم منه (*) إلا أن هاتين الروايتين مضافاً إلى ضعفهما من حيث السند اجنبيتان عن محل الكلام ، لأن

(١٥) راجع ب ٤ من ابواب اداب القاضي من الوسائل .

(*) قدمنا مصدره في ص ١٤٥ .

أولاهما راجعة إلى ذم من ادعى الخلافة ، وفي الناس من هو اعلم منه ، وهو أمر لاشبهة فيه ، والثانية راجعة إلى اشتراط الاعلمية في باب التقليد ، فلا ربط لهما بالمقام هذا مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية بين المتدينين على الرجوع في المرافعات إلى كل من الاعلم وغير الاعلم ، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الاعلم .
 ودعوى : أن المتشركة لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع في المرافعات إلى غير الاعلم ، لانه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الامام - ع - في موارد الترافع هو الاعلم - ولو في بلده -

مندفعة : بان هذه الدعوى لو تمت فانما تتم في القضاة المنصوبين من قبله - ع - نصباً خاصاً . وأما المنصوبون بالنصب العام المدلول عليه بقوله : انظر والى رجل روى حديثنا . ونحوه فليس الامر فيهم كما ادعى يقيناً للعلم الخارجى بانهم في الرجوع إلى تلك القضاة لا يفرقون بين الاعلم وغيره . بل كما انهم يراجعون الاعلم يراجعون غير الاعلم ، إذا لم يدلنا - في الشبهات الموضوعية - أي دليل على اشتراط الاعلمية في باب القضاء .

وأما الشبهات الحكمية ، كما إذا كان منشاء النزاع هو الاختلاف في الحكم الشرعي كالخلاف في أن الحبوة للولد الأكبر أو أنها مشتركة بين الوراث باجمعهم أو اختلافاً في ملكية ما يشترى بالمعاطاة نظراً إلى أنها مفيدة للملكية أو للإباحة أو أنها مفيدة للملك اللازم أو الجائز فيما اذا رجع عن بيعه فالنزع في امثال ذلك قد ينشأ عن الجهل بالحكم لعدم علمها بما أفتى به مقلدهما - وهو شخص واحد - ومن هنا ادعى كل منهما ما يرجع إليه نفعه . وقد ينشأ عن جزمها بالحكم والفتوى غير أن احدهما يدعى أن فتوى المجتهد هو اختصاص الحبوة بالولد الأكبر - مثلاً - ويدعى الآخر أن فتواه على خلاف ذلك :

ففي هاتين الصورتين كليهما يجب على المتخاصمين الرجوع الى مقلدهما في

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ فيه تفصيل (١) فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط ، فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت مخالفة فالأحوط الاعلام ، بل لا يخلو عن قوة .

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (٢) وأما الشبهات الموضوعية

المسألة ، لأنه حكم شرعي يجب التقليد فيه ، فاذا حكم بأن الحبوة مشتركة بين الوراث - مثلاً - لم يجوز له التحاكم عند حاكم آخر يرى اختصاصها به ، وذلك لبطلان ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع الى الحاكم بوجه اذا يتعين أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهداً في المسألة ، كما اذا افتى أحدهما في مسألة الحبوة بالاختصاص وكانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية اموال المورث ، فان النزاع حينئذ لا يمكن فصله إلا بالرجوع الى حاكم آخر ، ولا نرى أي مانع وقتئذ من الرجوع الى غير العلم ، لاطلاق صحيحة ابي خديجة المتقدمة لصدق أنه ممن يعلم شيئاً من قضاياهم - ع - .

أو كان أحدهما مجتهداً ورأى أن الحبوة للولد الأكبر ، والآخر قد قلده مجتهداً يرى أنها مشتركة ، أو كانا مقلدين وقد قلدهما من يفتى بالاختصاص والآخر قلده من يفتى باشتراكها في جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومة إلا بالرجوع الى حاكم آخر ومقتضى اطلاق الصحيحة عدم اشتراط العلمية فيه كما مر (١) قد ذكرنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في المسألة الثامنة والخمسين فليلاحظ .

(٢) لما قدمناه في المسألة السابعة والستين من عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية سواء أكان متمكناً من الاستنباط في المسائل الفرعية أم لم يكن هذا اذا

فيجوز (١) بعد أن قلده مجتهده في حجيتها . مثلاً إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ؟ ليس له اجراء أصل الطهارة ، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا ؟ يجوز له اجراؤها بعد أن قلده المجتهد في جواز الاجراء .

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال ، لا يجوز تقليده (٢) وإن كان موثقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (٣) وكذا لا ينفذ حكمه (٤) ولا تصرفاته في الامور العامة . ولا ولاية له في الاوقاف وللوصايا وأموال القصر والغيب .

(مسألة ٧٢) للظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي (٥) في جواز العمل إلا اذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من الفاظه في رسالته ، والحاصل أن الظن ليس حجة إلا اذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل (٦) .

كان متمكناً من تشخيص موارد الاصول والفحص المعتبر في جرياتها . وأما إذا لم يتمكن منها فلا شبهة في عدم كونها مورداً للتقليد بوجه .

- (١) وذلك لانها مورد للتقليد وهو من التقليد في الاحكام الفرعية حقيقة .
- (٢) لاشتراط جواز التقليد بالعدالة ، فع العلم بانتفاها او الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم احرازه .
- (٣) لما تقدم في التكلم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر في اعمال نفسه ، وان لم يجز تقليده لعدم توفر الشرائط فيه .
- (٤) لاشتراط العدالة في الامور المذكورة كما يعتبر في التقليد ، فع احراز عدمها أو عدم احرازها لا يترتب عليها احكامها .

(٥) لعدم حجية الظن شرعاً وعقلاً .

(٦) لحجية ظواهر الالفاظ على ما بيناه في محله .

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبينا محمد وآله الطاهرين

| صفحة | صفحة |
|---|------|
| وجه الحاجة الى علم الرجال | ٢٦ |
| تاريخ الاجتهاد بقلم سماحة الخجة السيد عبد الرزاق المقرم دام فضله وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط | ١٢ |
| اقسام الاجتهاد | |
| تقسيمه الى الاجتهاد الفعلي والاجتهاد عقلي | ٢٨ |
| بالقوة والملكة | ١٣ |
| الاجتهاد بالقوة والكلام فيه من جهات | ٢٩ |
| ليس وجوب الاحتياط شرعياً : طريقياً | ١٤ |
| إن من له الاجتهاد بالقوة والملكة هل يجوز أن يرجع الى الغير ؟ | ٣٠ |
| لا يجوز الرجوع الى من له الاجتهاد | ٣٢ |
| بالقوة والملكة | |
| التجزى في الاجتهاد | |
| كل مكلف يجب أن يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً | ١٧ |
| امكان التجزى والاستدلال عليه | ٣٣ |
| لا يجوز للمتجزى الرجوع الى الغير | ٣٥ |
| في الاحكام | |
| جواز الرجوع الى المتجزى فيما استنبطه | ٣٦ |
| مباحث الاجتهاد | |
| تعريف الاجتهاد | ٢٠ |
| الاجتهاد ليس بمعنى الملكة | ٢١ |
| هل يترتب الاثار على الاجتهاد بمعنى الملكة من دون تلبس بالاستنباط ؟ | ٢٢ |
| الاجتهاد ليس بالاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد ولا التقليد في طول الاجتهاد | ١٩ |
| لفظية النزاع بين الاصولى والمحدث | ٢٣ |
| مبادئ الاجتهاد | |
| هل الامور الاعتبارية والشرعيات مورد للتخطئة ؟ | ٣٧ |
| لا توقف للاجتهاد على علم المنطق | ٢٥ |
| ما يراد بالتصويب عند اطلاقه | ٣٩ |

| صفحة | صفحة |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| ٦٤ | ٤١ |
| حكم الاجتهاد في نفسه ، | الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة |
| صباح الاحباط | الجعل ليست مورداً للتصويب |
| ٦٨ | ٤٢ |
| مشروعية الاحتياط في المعاملات وفي | الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة |
| العبادات اذا لم يستلزم التكرار | الفعلية مورد للتصويب |
| ٦٩ | الاجزاء |
| التفصيل الذي ذكره شيخنا المحقق | انكشاف الخلاف قد يكون بالعلم |
| النائبي في دورته الاخيرة والجواب عنه | الوجداني وقد يكون بقيام الحجية |
| ٧٢ | التعبدية |
| اقسام الاحتياط | ٤٤ |
| ٧٣ | لا يتحقق انكشاف الخلاف في الطرق |
| حكم الاحتياط المستلزم للتكرار | والامارات بناء على القول بالسببية |
| ٧٤ | ٤٥ |
| المناقشة في الاحتياط المستلزم للتكرار | ما تقتضيه القاعدة في موارد تبديل |
| في العبادات والجواب عنها | الرأى او العدول |
| ٧٥ | ٤٨ |
| في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن | أدلة القول بالاجزاء والجواب عنها |
| يكون المكلف مجتهداً او مقلداً | ٥٢ |
| ٧٦ | ٦٢ |
| لا حاجة الى التقليد في الضروريات | هل الاجتهاد والتقليد والاحتياط |
| واليقينيات | في عرض واحد؟ |
| صباح التقليد | ٦٣ |
| ٧٧ | الاجتهاد والتقليد؟ |
| معنى التقليد | المتمكن من الاحتياط هل يجوز له |
| ٨٠ | ٦٣ |
| التقليد عند اختلاف الفتاوى | الامثال بالتقليد او الاجتهاد؟ |
| ٨٢ | ٦٤ |
| مسألة التقليد ليست تقليدية | هل الاجتهاد متقدم على التقليد |
| ٨٣ | او أنها في عرض واحد؟ |
| ما يمكن أن يعتمد عليه العامي | ٨٥ |
| ٨٥ | أدلة جواز التقليد |

| صفحة | | صفحة |
|------|--|--|
| ١٤٨ | الشك في حجية فتوى غير الاعلم | ٩٤ الاعتراض على الماتن في معنى التقليد |
| ١٥٣ | التفصيل بين القول بالطريقة والقول بالسببية | ٩٦ وبيان أن التقييد بالتعيين لا يرجع إلى محصل |
| ١٦٣ | وجوب الفحص عن الاعلم | ٩٦ تقليد الميت ابتداء |
| ١٦٦ | التخيير عند تساوى المجتهدين | ٩٦ مخالفة الميرزا القمي والمحدثين |
| ١٦٨ | الحججة التخيرية غير معقولة | وتوجيهها |
| ١٧٢ | الاورعية ليست مرجحة | ٩٩ أدلة المثبتين |
| ١٧٦ | مناقشة بعض المشايخ والجواب عنها | ١٠٤ أدلة المانعين |
| ١٧٨ | جواز الرجوع الى غير الاعلم اذا لم يكن للاعلم فتوى في المسألة | ١٠٧ البقاء على تقليد الميت |
| ١٧٩ | مسألة البقاء يجب فيها تقليد الاعلم الحي | ١٠٨ أدلة المجوزين |
| ١٨١ | الصور الاربع التي يتكلم عنها في المقام | ١١١ هل يشترط في جواز البقاء العمل بفتوى الميت قبل موته ؟ |
| ١٩٥ | حكم عمل الجاهل المقصر والقاصر المراد من الاعلم | ١١٢ اشتراط كون المقلد ذا كراً لفتوى الميت في جواز البقاء |
| ٢٠٣ | جواز تقليد المفضلون فيما توافق فتواه فتوى الافضل | ١١٥ لادليل على لزوم الاستناد الى الحججة |
| ٢٠٨ | طرق معرفة الاجتهاد | ١٧٧ احكام العدول |
| ٢١٣ | اذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية احدهما | ١١٩ التخيير عند تساوى المجتهدين |
| | سُرُاطُ المَرْجِعِيَّةِ التَّقْلِيدِ | ١٣٤ وجوب تقليد الاعلم مع الامكان |
| ٢١٤ | اشتراط البلوغ | ١٣٦ أدلة القول بعدم الوجوب |
| | | ١٤٢ أدلة القول بالوجوب |

| صفحة | صفحة |
|---|--|
| ٢٧٠ | ٢١٧ |
| هل الصغائر كالكبائر قاذحة في العدالة ؟ | اشترط العقل |
| ٢٧١ | ٢١٨ |
| ما استدل به على أن الصغائر غير قاذحة والجواب عنه | اشترط الايمان |
| ٢٧٨ | ٢٢١ |
| اشترط المروءة في العدالة وعدمه | اشترط العدالة |
| ٢٨٠ | ٢٢٤ |
| كاشفية حسن الظاهر | اشترط الرجولية |
| ٢٨١ | ٢٢٦ |
| ما يمكن أن يستدل به على الكاشفية | اشترط الحرية |
| ٢٨٣ | ٢٢٧ |
| اعتبار المعاشرة في الكاشفية وعدمه | اشترط الاجتهاد المطلق |
| ٢٨٥ | ٢٣٥ |
| هل يعتبر في كاشفية حسن الظاهر افادته العلم او الظن بالملكة أو لا وما استدل به عليه ؟ | اشترط الحياة |
| ٢٨٧ | ٢٣٥ |
| طرق ثبوت العدالة | اشترط الاعلمية |
| ٢٨٩ | ٢٣٥ |
| إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط | اشترط طهارة المولد |
| ٢٩٠ | ٢٣٦ |
| إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فئات وقلّد من يجوز البقاء وجوب التعلم وموارده | اشترط أن لا يكون مقبلاً على الدنيا |
| ٢٩٨ | |
| يجب تعلم مسائل الشك والسهر | تغييرات |
| ٣٠١ | ٢٣٧ |
| ما يحتمل ان يكون وجهاً له | الشرائط المتقدمة معتبرة حدوداً وبقاء |
| ٣٠٣ | ٢٤٠ |
| وجوب التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات | استنباط الحكم من الطرق غير المتعارفة |
| | ٢٤٣ |
| | الامارات والاصول |
| | ٢٥٠ |
| | إذا لم يتمكن العامي من الرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط |
| | ٢٥٢ |
| | تعريف العدالة |
| | ٢٥٧ |
| | اعتبار الاستمرار في الاستقامة |
| | ٢٥٩ |
| | القول باعتبار الملكة في العدالة والاستدلال عليه |

| صفحة | صفحة |
|--|--|
| للشرائط أم لا ؟ | ٣٠٥ اذا تبدل رأي المجتهد |
| ٣٤٩ فتوى من لا اهلية له للافتاء | ٣٠٧ اذا قلد من يقول بحرمة العدول |
| ٣٥١ قضاوة من لا اهلية له للقضاء والتعرض | حتى الى الاعلم |
| لوثيقة سالم بن مكرم الجمال | ٣٠٨ الفارق بين الداعى والتقييد |
| ٣٥٩ عدم نفوذ حكم من لا اهلية له وعدم | ٣١١ معنى الاشتراط |
| جواز الترافع إليه ولا الشهادة عنده | ٣١٤ طرق تعلم الفتوى |
| ٣٦٠ المال المأخوذ بحكم من لا اهلية له | ٣١٦ اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى |
| ٣٦٣ المورد الذي يسوغ فيه الترافع عند | ٣١٨ اذا كان الاعلم منحصراً في شخصين |
| غير الاهل | ولم يمكن تعيينه |
| ٣٦٤ تعتبر العدالة في القاضي | ٣١٩ اذا شك في موت المجتهد او في تبدل |
| ٣٦٥ إذا مضت مدة من بلوغه فشك في | رأيه او عروض ما يسقطه عن الاهلية |
| أن اعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا؟ | ٣٢١ ما استدل به على أن الجاهل المقصر |
| ٣٦٧ اذا كان هناك مجتهدان احدهما اعلم | كالعامد |
| في مورد والآخر في مورد آخر | ٣٢٥ حديث لاتعاد غير شامل للجاهل المقصر |
| ٣٧٠ خطأ الناقل او المجتهد في بيان فتواه | ٣٢٦ الوجه في عدم شمول الحديث للعامد |
| ٣٧٥ إذا انفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم | ٣٢٨ اعتبار الاذكورية في جريان قاعدة |
| حكمها | الفراغ |
| ٣٧٨ يجب على العامى في زمان الفحص | ٣٣٠ دوران الفائق بين الاقل والاكثر |
| عن المجتهد ، أو الاعلم الاحتياط | ٣٣٦ مسلك المشهور وتوجيهه والجواب عنه |
| ٣٧٩ المأذون والوكيل عن المجتهد في | ٣٣٩ اذا شك في أن اعماله السابقة هل |
| التصرف في الاوقاف ونحوها | صدرت عن تقليد صحيح ؟ |
| ٣٨١ إذا قلد مجتهداً يخالف نظره فتوى | ٣٤٥ اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع |

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 077680088