

الطبعة الثانية
جميع الحقوق محفوظة
١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، خالق الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على أشرف النبيين، وسيد المرسلين، محمد صلى الله عليه وآله الغر الميامين. وبعد: فيقول العبد الفقير إلى الله جل شأنه (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم (قده) هذه رسالة وجيزة، في ما تعم به البلوى، من أحكام العبادات والمعاملات وغيرهما، سميتها: (منهاج الصالحين)، سائلا منه تعالى شأنه أن ينفع بها إخواننا المؤمنين، ويجعلها خير الزاد ليوم المعاد (يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم)، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. اللهم أنت ثقتي ورجائي، فاكفني ما أهمني وما لا يهمني، وما أنت أعلم به مني، من أمر ديني ودنياي وآخرتي. رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي، واهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم، برحمتك يا أرحم الراحمين، أنت حسبي ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير، ولا حول ولا قوة إلا بك، عليك توكلت وإليك أنيب.

مقدمة في بعض مسائل التقليد

(مسألة ١): يجب على كل مكلف (١)،

(١) لتنجز الأحكام الواقعية عليه بالعلم الإجمالي بثبوت أحكام في الشريعة، وبما دل على وجوب تعلم الأحكام، الكاشف عن منجزية احتمالها بنحو لا مجال معه للرجوع للأصول الترخيضية، وعلى ما فصل في مبحث توقف التمسك بالأصول الترخيضية على الفحص، ولا أقل من حصول الشك له في وجوب الفحص شرعا بالنحو المذكور، الموجب لتنجز احتمالها أيضا.

ولا مجال لدعوى حكم العقل حينئذ بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لاختصاصها بغير صورة التقصير في الفحص عن البيان الملوي، مع بيانه بالطرق المتعارفة، ومن ثم يجب النظر في معجز مدعي النبوة بلا إشكال. وإذا كانت الأحكام الواقعية منجزة في حقه، وجب الخروج عنها بالامثال الحقيقي بالاحتياط، أو الجعلي بالتقليد على ما يأتي توضيحه. ثم إن الظاهر أن مراده قدس سره بالمكلف الجامع لشرائط التكليف العامة، لكن في أخذ البلوغ في موضوع الوجوب المذكور إشكال، بل يكفي احتمال الناشئ من اشتباه حده الشرعي، لتنجز احتمال التكليف معه، فإن العلم الإجمالي وإن لم يتم في حقه، إلا أن ما دل على وجوب تعلم الأحكام شامل له، كما لا يخفى. وكذا لو فرض الشك فيه بنحو الشبهة الموضوعية، وشك في الحكم الظاهري معه. هذا، والظاهر أنه يصح التقليد من الصبي في شرعية العبادات، وأحكام أعماله من حيثية الصحة والفساد، وترتب الآثار الوضعية، بل التكليفية غير الإلزامية، فإن

لم يبلغ رتبة الاجتهاد (١) أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وسائر أفعاله وتروكه مقلداً (٢).

رفع القلم عنه لا ينافي شكه في ذلك الموجب لدخوله في عموم أدلة التقليد في الأحكام المذكورة. وحينئذ يتجه ترتب أحكام التقليد من حيث جواز البقاء على تقليد الميت، فيجوز له بعد البلوغ البقاء على تقليد الميت الذي قلده وهو حي حين صباه، لخروجه عن المتيقن من الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت، الذي هو العمدة فيه، كما نبه على ذلك في الجملة بعض مشايخنا في بعض فتاواه، ويتضح مما يأتي في المسألتين الخامسة والسادسة إن شاء الله تعالى.

(١) وهي ملكة الاستنباط، المتوقفة على تهيؤ مقدماته وتيسرها للمكلف. أما واجد الملكة المذكورة فلا يشرع في حقه التقليد، لقصور أدلته عنه، أما اللبية منها - كالإجماع - فظاهر بل عن شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في الاجتهاد والتقليد دعوى الإجماع على عدم جواز التقليد له. وأما اللفظية فلانصرافها عنه، لظهورها في إمضاء سيرة العقلاء على رجوع الجاهل للعالم، ولا عموم لها يقتضي مشروعية التقليد في غير موردها، كما يأتي قريباً، ومن الظاهر اختصاص السيرة بالجاهل الذي يتعذر عليه معرفة الحكم، ولا تشمل من تيسر له ذلك لحصول مقدماته. وأما الاحتياط له فالكلام فيه هو الكلام الآتي في الاحتياط للعامي.

(٢) اجتزاء العامي بالتقليد هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل لا يظن فيه الخلاف بينهم، بل الظاهر أنه مما أطبق عليه المسلمون. والظاهر أن خلاف الإخباريين فيه لفظي، لأن المحكي عنهم دعوى أن ما صدر من معاصري الأئمة عليهم السلام واستمرت عليه سيرة السلف والخلف ليس من التقليد، بل هو نظير قبول الرواية المنقولة بالمعنى الذي لا إشكال في جوازه، وأنه لا يجوز تقليد من يجتهد في تحصيل الحكم برأيه، إذ يجب أخذ الحكم عن المعصومين عليهم السلام لا عن غيرهم. ونحن متفقون معهم في عدم جواز أخذ الحكم عن غير المعصومين عليهم

السلام، وأن تقليد غيرهم إنما يجوز لأجل معرفة الحكم الصادر منهم عليهم السلام، لا مع إعمال رأيه من دون رجوع إليهم عليهم السلام فهم متفقون مع الأصوليين في جواز التقليد الشائع بين الشيعة وإن خالفوهم في تسميته وتفسيره. نعم، حكي عن الحلبيين وجوب الاجتهاد عينا، وهو غريب. وكيف كان، فقد يستدل على جواز التقليد في الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية بأمر..

الأول: سيرة المشرعة وإجماعهم العملي على الاجتزاء بأخذ الأحكام من المجتهدين الذين تيسر لهم استنباطها من أدلتها التفصيلية، لما هو المعلوم من أن غالب المسلمين لا يتيسر لهم ذلك، فلو لم يشرع في حقهم ذلك لزم المهرج والمرج، واختل نظام معادهم ومعاشهم. قال في التقريرات: (وبالجملة: فجواز تقليد العامي في الجملة معلوم بالضرورة للعامي وغيره، وليس علم العامي بوجوب الصلاة عليه في الجملة أوضح من علمه بوجوب التقليد من اتحاد طريقهما في حصول العلم، من مسيس الحاجة، وتوفر الدواعي عليه، واستقرار طريقة السلف المعاصرين للائمة عليهم السلام والخلف لتابعين لهم إلى يومنا هذا...). والظاهر أن السيرة المذكورة متفرعة ارتكازا عن سيرة العقلاء في جميع أمورهم على الرجوع إلى أهل الخبرة، فكل من لا يتسنى له العلم بشيء يرجع إلى العالم به، ولولاه لاختل نظامهم، لتعذر العلم لهم بجميع ما يحتاجونه، فتكون سيرة المشرعة كاشفة عن إمضاء الشارع الأقدس لسيرة العقلاء المذكورة.

الثاني: قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فإن التفقه عبارة عن تعلم الأحكام واستنباطها من أدلتها، وظاهر الإنذار هو الإنذار بما تفقهوا فيه، فيدخل فيه بيان الأحكام الإلزامية المستتبعة للعقاب والفتوى بها، وحيث كان ظاهر جعل الحذر غاية لإنذار الواجب مطلوبيته، كان ظاهرا في حجية الفتوى بالأحكام الإلزامية ويتم في غيرها بعدم الفصل. بل يفهم عدم الخصوصية بعد ظهورها في كون الحذر من الأمور

المرتبة طبعاً على الإنذار، لا من الأمور التعبدية الصرفة، وذلك إنما يكون بلحاظ السيرة العقلائية المرتكز مضمونها في الأذهان، فيكون ظاهر الآية الشريفة إمضاءها، والجري عليها، ومن الظاهر عدم خصوصية الأحكام الإلزامية في السيرة المذكورة. وبذلك يندفع توهم أن الحذر كما يكون بقبول الخبر وحجته، كذلك يكون بالعمل عليه احتياطاً لمنجزيته للواقع المحتمل به، فغاية ما تدل عليه الآية، منجزية احتمال التكليف مع الفتوى به، وهو أعم من المطلوب، وهو حجيتها، وحيث لا موضوع لذلك في الفتوى بالأحكام غير الإلزامية، كانت خارجة عن مدلولها.

وجه الاندفاع: أن ذلك لا يناسب ظهور الآية في إمضاء أمر ارتكازي، لأن الأمر الارتكازي الذي جرت عليه سيرة العقلاء، هو حجية الفتوى وقبولها، لا وجوب الاحتياط معها، بل هو - لو تم - محتاج إلى جعل شرعي تأسيسي لا يناسب مساق الآية الشريفة، مضافاً إلى المفروغية ظاهراً عن الملازمة بين وجوب الحذر عقيب الفتوى وحجيتها، وذلك كاف في المطلوب لو فرض عدم نهوض الآية الشريفة بحسب مدلولها اللفظي بإثباته.

نعم، قد يستشكل في الاستدلال بالآية الشريفة بعدم ثبوت الإطلاق لها بنحو يقتضي الحذر عقيب الإنذار بنفسه، لظهور (لعل) في عدم الملازمة بين ما قبلها وما بعدها، فلعل المراد هو لزوم الحذر على تقدير حصول العلم من الإنذار، بأن تعدد المنذرون، أو قامت القرينة على صدقهم، نظير قولك: (انصح زيداً لعله يقنع) و: (أخبره لعله يصدقك). ولعله إليه يرجع ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره^(١) في الإشكال على الاستدلال بالآية في مبحث حجية خبر الواحد وفيه: أن (لعل) إنما تقتضي عدم الملازمة بين الحذر نفسه والإنذار، وهو لا ينافي مطلوبة الحذر عقيب الإنذار بمقتضى كونه غاية له، الظاهر في مطلوبيته بمجرد، نظير قولك: (أحسن لزيد لعله ينفك) و (ادفع له عشرة دراهم لعله يستغني عن الطلب للناس)، فإنه

(١) الشيخ مرتضى الأنصاري (قده). (منه).

ظاهر في كون الإحسان ودفع الدراهم كافيين في حسن النفع والاستغناء من زيد، بلا حاجة إلى أمر آخر، واحتمال دخله مدفوع بالإطلاق. ولا بد أن يكون عدم ملازمة الحذر للإنذار لتوقع عصيان الناس وتجاهلهم بحجة الفتوى، لا لعدم حجيتها بنفسها، فإنه خلاف ظاهر الآية جداً، خصوصاً مع ما ذكرناه من ظهورها في الإمضاء لا التأسيس. فالإنصاف: أن الاستدلال بالآية قريب جداً، لظهورها في ما نحن فيه بدواً، وبلا كلفة، فلاحظ.

الثالث: قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فإنه ظاهر في أن وظيفة الجاهل السؤال من العالم، والمنصرف إرادة السؤال للعمل، فيكشف عن حجية الجواب، كما يناسبه ظهور القضية في إمضاء سيرة العقلاء المشار إليها آنفاً، لورودها في مقام الاحتجاج على الكفار، وإبطال زعمهم في امتناع بعث البشر، فإن مقام الاحتجاج لا يناسب اللجوء إلى القضايا التعبدية المحضة، بل لا بد من الركون للقضايا الارتكازية العامة، التي لا يتسنى للخصم إنكارها.

لكن يشكل الاستدلال بها لأمرين ..

الأول: أنه لا يظهر منها كون السؤال لأجل العمل، لتكشف عرفاً عن حجية الجواب، بل لعل الظاهر منها كون السؤال لأجل تحصيل العلم، لان ظاهرها الإنكار عليهم، لامتناعهم من القبول والإذعان بجواز بعث الرسل من البشر، ومن الظاهر أن مثل هذا الأمر مما يخص العلم به بالرجوع لعلماء أهل الكتاب، لكثرتهم، واتفاقهم، وتصديق المشركين لهم، واحترامهم في نفوسهم، مع عدم كونهم من أتباعه صلى الله عليه واله حتى يحتمل مجاراتهم له في الجواب، خصوصاً مع ورود الآية في مقام يحتاج فيه إلى العلم، وهو أصول الدين، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره.

الثاني: أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية، البدوي في إرادة مطلق العلماء من أهل الذكر، بالنصوص الكثيرة الظاهرة، بل الصريحة في اختصاص أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام وعدم شمولها لغيرهم بالنحو الذي ينفع في ما نحن فيه، كصحيح

محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليهم السلام قال: (إن من عندنا يزعمون أن قول الله عز وجل: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) إنهم اليهود والنصارى. قال: إذا يدعوكم إلى دينهم. قال: قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون) ونحوه غيره^(١). وقد تضمن بعضها أن النبي صلى الله عليه وآله هو الذكر، والأئمة عليهم السلام أهله، فلا بد من رفع اليد عن قرينة السياق بذلك.

ودعوى: أن ذلك من التفسير بالباطن الذي لا يمنع من حجية الظهور. مدفوعة: بأن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، كما تضمنته النصوص المذكورة مع أن كون التفسير المذكور من التفسير بالباطن محل إشكال، ولعله لا يناسب مساق النصوص المذكورة. ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره بعض مشايخنا^(٢) من أن ذلك من باب تطبيق الكلي على مصداقه، فلا ينافي عمومه لغيره، وقد ورد عنهم عليهم السلام: (انه لو ماتت الآية بموت من نزلت فيه لمات القرآن، وأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر). وجه الاندفاع: أن ظاهر النصوص المذكورة ليس محض تطبيق أهل الذكر عليهم (عليهم السلام)، ولا نزولها فيهم عليهم السلام، بل تخصيصها بهم علمهم السلام، كما تقدم، فتكون كسائر الآيات المختصة بهم، كآيات المودة، والولاية، والتطهير وغيرها، التي لا يلزم موتها، لأنهم عليهم السلام باقون ما بقي القرآن مرجعا للناس، وحجة عليهم.

ثم إنه قد يستدل بآيات أخر، كآية الكتمان وغيرها، وهو ضعيف كما أوضح في مبحث حجية خبر الواحد، والعمدة في المقام آية النفر. الرابع: النصوص الكثيرة الواردة في فضل العلم، وتعليمه، والانتفاع به، والرجوع للعلماء والأخذ منهم^(٣)، فإن تعليم العلم، والانتفاع به، والرجوع للعالم، لا يراد بها خصوص ما أوجب القطع، بل الإشارة إلى ما هو المعروف عند العرف، من أخذ الفتوى من العالم، وقبول قوله،

(١) يراجع في النصوص المذكورة الكافي ج: ١ ص: ٢١١، والوسائل باب: ٧ من أبواب صفات القاضي.

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي (دامت بركاته). (منه).

(٣) يراجع في النصوص المذكورة الوسائل ج: ١٨ ص: ٩٤ في أوائل أبواب كتاب القضاء.

فالنصوص المذكورة بمجموعها ظاهرة في المفروغية عن جواز ذلك، إمضاء لمقتضى السيرة المشار إليها، إلا أنه لا إطلاق لها. نعم، قد يستفاد العموم من التوقيع الشريف: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله). ومثله ما عن الاحتجاج من قوله عليه السلام: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه) وما عن أبي الحسن عليهم السلام: (اعتمدا في دينكما على كل مسن في حنبا، كثير القدم في أمرنا).

اللهم إلا أن يستشكل في الأول بقرب كون الرجوع للرواة لأخذ الرواية منهم، لا لأخذ الحكم الذي استنبطوه منها. مضافاً إلى الإشكال في الجمع بضعف السند، خصوصاً الأخيرين، وعدم وضوح الانجبار بعمل الأصحاب ومفروغيتهم عن الحكم، لقرب احتمال اعتمادهم على الأدلة الأخرى، فلا مجال للتعويل عليها في استفادة العموم. الخامس: النصوص الكثيرة الواردة في إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى آحاد أصحابهم، كيونس، وزكريا بن آدم، والعمري، وابنه، وكذا ما تضمن حث بعضهم على الفتوى، أو تقريره عليها كأبان بن تغلب، ومعاذ بن مسلم النحوي^(١) فإن جواز الإفتاء في مقام العمل بالفتوى يلازم عرفاً جواز العمل بها. والنصوص المذكورة وإن وردت في موارد خاصة، إلا أن فهم عدم الخصوصية لمواردها قريب، خصوصاً بلحاظ ورودها في مورد السيرة المشار إليها، فتكون ظاهرة في إمضاءها.

وفيه: أنه لا مجال للتعدي عن مورد النصوص، لما هو المعلوم من أن إرجاعهم عليهم السلام إنما يكون بلحاظ وثوقهم بدين الشخص وعلمه، لا بلحاظ ثبوت ذلك للمكلف نفسه حسبها يتوصل إليه، مع قطع النظر عن شهادتهم عليهم السلام فالتعدي إنما يتجه إلى كل من يسلم اعتمادهم عليه، وثقتهم به، لا إلى من يثق به المكلف الذي هو محل الكلام ومورد السيرة، فالنصوص ليست في مقام إمضاء سيرة العقلاء

(١) يراجع في النصوص الوسائل ج: ١٨ باب: ١١ من أبواب صفات القاضي.

في رجوع الجاهل للعالم، بل في مقام بيان قضية تعبدية محضّة، خاصة بموردها، أجنبية عما نحن فيه. ولذا تكون الشهادات المذكورة موجبة لتقدم الأشخاص المذكورين على غيرهم من المجتهدين في حق العوام، فلا يسوغ للعامي الرجوع لغيرهم مع إمكان الرجوع لهم، بل يكون بسببهم كالمجتهد الذي لا يسوغ له الرجوع لغيره، لأنه من الحجج الخاصة المنصوبة له.

بل لا يبعد رجحان فتواهم على ما يستنبطه المجتهد من الأدلة، حتى في حق نفسه، لكشف الشهادات المذكورة عن كونهم أوصل منه، وإن خفي عليه الطريق الذي سلكوه، وليس اجتهدهم كاجتهاده بعد الشهادات المذكورة في حقهم، فتأمل. نعم، لا يبعد عدم جريان ما ذكرنا في ما ورد من تقرير معاذ بن مسلم النحوي على الجلوس للفتوى، لأن جلوسه لم يكن بأمر الإمام عليهم السلام حتى يمتثل دخل خصوصيته فيه، بل وقع ابتداء منه حسب ما يتعارف في ذلك العصر من كل أحد على مقتضى السيرة المستمرة، فلا يبعد ظهور تقريره في إمضاء السيرة المذكورة.

هذا، وقد استدل بعض مشايخنا على جواز التقليد بالروايات الناهية عن الإفتاء بغير علم، فإن مفهومها - ولو بقرينة الحكمة - يدل على جواز الإفتاء عن علم، وجوازه يلازم جواز العمل به عرفاً. ولا يخفى أنه لا حاجة للاستدلال بالمفهوم المذكور الذي هو من سنخ مفهوم القيد مع دلالة بعض النصوص على جواز الإفتاء عن علم بالمنطوق. ولكن الاستدلال بها على جواز التقليد إنما يتم فيما إذا كان وارداً في الفتوى لأجل العمل، وهو غير ظاهر من كثير من النصوص الناهية عن الفتوى بغير علم والمبيحة لها عن علم، لإمكان كون وجه الحرمة لزوم الكذب في الدين الذي هو من أعظم المحرمات وإن لم يستتبع العمل، كما لو صدر من ليس أهلاً للتقليد. نعم، ظاهر بعض النصوص إرادة الفتوى للعمل، مثل ما تضمن أن المفتي ضامن، وأن عليه وزر من عمل بفتواه، ومثله ما تقدم من أمر أبان بالجلوس للفتوى، وتقرير معاذ على ذلك، لما هو المعلوم من أن الجلوس للفتوى إنما يكون لعمل الناس بها، فيدل

أو محتاطاً (١) إلا أن يحصل له العلم بالحكم، لضرورة أو غيرها، كما في بعض الواجبات، وكثير من المستحبات والمباحات.

بالملازمة العرفية على جوازه وإمضاء السيرة على ذلك، لولا ما عرفت من احتمال خصوصية الشخص. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن العمدة في المقام هي سيرة المتشعة، وآية النفر، والنصوص المشار إليها في الوجه الرابع، ونصوص الترخيص في الفتوى في مقام العمل، وأن الأدلة المذكورة واردة مورد الإمضاء لسيرة العقلاء والجري عليها، فلا تنهض بإثبات جواز التقليد في غير موردها، كما أشرنا إليه في أول المسألة.

كما ظهر - أيضاً - أن عموم الحجية تابع لعموم السيرة، ولا مجال لدعوى لزوم الاقتصار على خصوصية موارد الأدلة المتضمنة للإمضاء، فإن ذلك إنما يتم إذا لم يظهر من الأدلة المفروغية عن السيرة، وعن نفوذها وإمضاء مضمونها أما بعد فرض ظهورها في ذلك فهي ظاهرة في عدم الخصوصية لمواردها، وإلا كان عدم التنبيه على الردع تغيرياً، فإن المكلف بحسب طبعه يجري على حسب ارتكازاته، فمع ظهور حال الشارع في المفروغية عن لزوم ذلك عليه، فالخصوصية لتلك الموارد مما يغفل عنها، فيكون عدم التنبيه لدخلها تغيرياً منه له. وعلى ذلك يكون مقتضى القاعدة الأولية الجري في التقليد على مقتضى السيرة ما لم يثبت الردع عنها، كما هو الحال في سائر السير المستفاد إمضاءها من قبل الشارع، كسيرتهم في حجية الظواهر وخبر الواحد وغيرهما.

وإنما أطلنا الكلام في أدلة المسألة لأجل ذلك، وإلا فالحكم من الواضحات التي لا تحتاج إلى الإطالة في الاستدلال. ومما تقدم يظهر حال ما قد يستدل به على المنع من التقليد، فإنه مع كونه موهوناً في نفسه، لا ينهض بمعارضة ما عرفت، ولا مجال لإطالة الكلام فيه، فراجع في مظانه، وتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) يأتي في المسألة الثالثة الوجه في مشروعية الاحتياط للعامة والمجتهد.

(مسألة ٢): عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (١)، لا يجوز له الاجتزاء به، إلا أن يعلم بمطابقتها للواقع أو لفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً (٢).

(١) يعني: ظاهراً، لعدم إحراز مشروعيته لا وجدانا ولا تعبداً، فلا مجال للاجتزاء به بنظر العقل في الفراغ عن التكليف المعلوم أو المحتمل بعد فرض منجزية الاحتمال في حقه، كغيره ممن لم يتحقق منه الفحص المسوغ للرجوع للأصل. ونظيره في البطلان عمل واجد ملكة الاجتهاد إذا لم يستند إلى أعمال الملكة، وليس له الاجتزاء به إلا إذا طابق رأيه بعد إعمالها. نعم، إذا تعذر عليه الاجتهاد بعد ذلك، لتسافل حاله، لم يجتزئ بعمله المذكور إلا بمطابقتها لرأي من يجب عليه تقليده فعلاً، كما يظهر وجهه بأدنى تأمل. وأما احتمال عدم صحة العمل واقعا، بحيث لا يجدي العلم بمطابقتها للواقع بعد ذلك، فضلا عن قيام الحجة على ذلك، فهو وإن كان ممكنا عقلا، بأن يكون قيام الحجة مأخوذاً في موضوع الأحكام الواقعية لبا، بنحو نتيجة التقييد، إلا أن إطلاق أدلة الأحكام المذكورة كاف في رفع اليد عن الاحتمال المذكور.

نعم، قد يستشكل فيه في العبادات، بل هو الذي أصر عليه شيخنا الأعظم قدس سره مستظهاً عدم الخلاف فيه في خاتمة البراءة والاشتغال، لدعوى عدم تحقق التقرب في العمل مع الشك في كونه مأموراً به. ويندفع: بأن الظاهر كفاية احتمال الأمر في تحقق المقربة المعتبرة في العبادة، كما يأتي في المسألة الثالثة.

(٢) يعني: حين الالتفات إلى حال عمله، لحجية فتواه في حقه حينئذ، فيجوز له التعويل عليها في إحراز صحة عمله، كما يعول عليها في سائر المسائل التي يتبلي بها حين تقليده له، وكذا لو كان مطابقاً لاجتهاده بنفسه بعد حصول الملكة له. وأما لو كان مطابقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل، أشكل الاجتزاء به، فإن ما يأتي في المسألة السادسة عشرة من احتمال الاجتزاء مطلقاً بمطابقة العمل لفتوى من يجب عليه تقليده حينه - لو تم - مختص بما إذا صدر العمل عن تقليد، ولا يعم المقام.

(مسألة ٣): الأقوى جواز ترك التقليد والعمل بالاحتياط (١)، سواء

اقتضى التكرار، كما إذا ترددت الصلاة بين القصر والتمام، أم لا، كما إذا
احتمل وجوب الإقامة في الصلاة.

نعم، لا يبعد الاكتفاء بمطابقة رأيه إذا كان أعلم من المجتهد الذي يجب تقليده فعلاً،
أو مساوياً له، كما يكتفي به هناك، لأن المسألتين من باب واحد في وجه التفصيل
المذكور، وإن اختلفتا في بعض الجهات الأخرى على ما يأتي التعرض له هناك إن شاء الله
تعالى. ثم إنه لو شك في صحة عمله بجهله بكيفيته، بنحو الشبهة الموضوعية، لم يبعد
البناء على الصحة، لقاعدة الفراغ والصحة المعول عليها. ودعوى اختصاصها بما إذا
كان العامل ملتفتاً للوجه الصحيح، وفي مقام الإتيان به، لا ما إذا كان غافلاً عنه، كما
في المقام. في غير محلها، كما حقق في محله، ولعله يأتي التعرض له في مباحث الموضوع
إن شاء الله تعالى.

(١) بل هو الأولى عقلاً، لما فيه من تحصيل الواقع، ولذا لا إشكال في رجحانه
مع تعذر الفحص، أو مع احتمال خطأ الطريق النافي للتكليف، الذي يعثر عليه بعد
الفحص، كما اعترف به شيخنا الأعظم قدس سره في غير موضع من كلامه وغيره،
وكذا في التوصليات - ومنها المحرمات - ولو مع التمكن من الفحص. نعم، ربما
ينسب للمشهور المنع منه في العبادات مطلقاً ولو لم يلزم التكرار، بل ربما ادعي عليه
الاتفاق، كما قد يستظهر من دعوى السيد الرضي قدس سره الإجماع على بطلان صلاة
من لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه السيد المرتضى له على ذلك على ما حكي عنهما.
وقد يستدل عليه مضافاً إلى ذلك تارة: بمنافاته للعبادية المتقومة بقصد الأمر الذي لا
يمكن إلا مع الجزم بوجوده.

وأخرى: بمنافاته لقصد الوجه من الوجوب والاستحباب المعتبر في العبادة،

كما عن المشهور بين المتأخرين، بل حكي اتفاق المتكلمين عليه.

وثالثة: بأن الإطاعة التفصيلية - مع القدرة عليها - مقدمة على الإطاعة الإجمالية والاحتمالية.

ورابعة: بما دل على وجوب تعلم الأحكام. لكن الإجماع لم يثبت بنحو معتد به. وظاهر كلام السيدين (قدس سرهما) إرادة البطلان في ظرف مخالفة عمل الجاهل للواقع، في قبال المصوبة. ويكفي في العبادية وقوع العمل بوجه قربي، الذي يكفي فيه الإتيان به لاحتمال الأمر، للشك في اعتبار ما زاد على ذلك، فيدفع بإطلاق الخطابات اللفظية فضلا عن المقامية، فإن اعتباره في الإطاعة لما كان على خلاف الطريقة العرفية لاكتفائهم فيها بتحقيق الأمور به بأي وجه اتفق كان السكوت عنه في أدلة الأحكام ظاهراً في عدم اعتباره. على أنه مقتضى الأصل الجاري في جميع ما يحتمل دخله في الأمور به والغرض، على ما حقق نظيره في مبحث التعبد والتوصلي. ومنه يظهر عدم اعتبار قصد الوجه في العبادية، واتفق المتكلمين عليه - لو تم - لا ينهض بإثباته، خصوصاً مع ظهور كلمات بعضهم في توقف الثواب عليه، الذي هو أجنبي عما نحن فيه.

بل قد يظهر منه أن ذكره لبيان عدم ترتب الثواب على الفعل في ظرف الإتيان به بدواعٍ آخر لا دخل للمولى بها، فيرجع إلى اعتبار القرينية في الثواب لا غير. وأما تقديم الإطاعة التفصيلية على الإجمالية والاحتمالية، فلا أصل له إن أريد بالإطاعة ما يساوق العبادية، وإن أريد بها ما يقابل المعصية فهو خلاف المقطوع به، إذ لا ريب في كفاية موافقة المأمور به كيف اتفق في التوصليات.

نعم، مع تنجز التكليف لا مجال للاكتفاء بالاحتمالية في مقام الظاهر، بحيث لا يعلم معها الفراغ عنه حتى في التوصليات، وهو أجنبي عما نحن فيه مما فرض فيه كون الإطاعة الاحتمالية سبباً للعلم بالفراغ عن التكليف على تقدير وجوده، وإنما كانت الإطاعة الاحتمالية لكون أصل التكليف احتمالياً. وأما ما دل على وجوب تعلم الأحكام، فهو ظاهر في الوجوب المولوي الطريقي، محافظة على التكاليف الواقعية،

أو الوجوب الإرشادي لتنجز الأحكام قبل الفحص عقلا، فلا يمنع من موافقتها بالاحتياط. نعم، لو كان ظاهرا في تقييد المأمور به بلزوم قيام الحجة عليه كان ملزما بتحصيل الحجة بالاجتهاد أو التقليد، وعدم الاكتفاء بالاحتياط، وكذا لو كان ظاهرا في وجوب التعلم نفسيا، وكلاهما خلاف ظاهر الأدلة المذكورة.

ومما ذكرنا يظهر جواز الاحتياط في العبادات حتى لو لزم التكرار، وما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من الاتفاق على المنع حينئذ - مع عدم ثبوته - لا ينهض حجة للمنع بعد عدم وضوح كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام ليمنع الخروج به عما عرفت من الإطلاقات اللفظية، والمقامية، والأصل. ومثله دعوى مجانبته لسيرة المتشعبة، لقرب كونها ناشئة من صعوبة الاحتياط بالتكرار، ولذا لو فرض صعوبة الفحص، لم يكن الاحتياط بالوجه المذكور بعيدا عن طريقتهم، ولا مستنكرا في مرتكزاتهم. وأما ما ذكره من أن من احتاط بالتكرار الكثير مع تمكنه من الفحص، عد لاعبا بأمر المولى، والفرق بين القليل والكثير لا يرجع إلى محصل. فإن أراد من اللعب ما يساوق الاستهانة بالأمر فهو ممنوع، وإن أراد به ما يساوق عدم الغرض العقلائي في كيفية امثاله فهو ليس محذورا، على أنه قد يكون له غرض فيه يخرج عن ذلك، كصعوبة الفحص وأهمية إحراز الواقع الحقيقي.

وبالجملة: الظاهر أنه لا محذور في الاحتياط مطلقا، ليخرج به عن القاعدة المقتضية لحسنه كما عرفت، كما أوضحناه في مباحث القطع من الأصول. ثم إنه كما يشترط الاحتياط في الحكم الواقعي، كذلك يشترط في موافقة الحجة عليه عند احتماها، أو اشتباها ولو أمكن الفحص المعين لها، فيجوز عند دوران التقليد بين شخصين مثلا، الأخذ بأحوط القولين، لما فيه من تحصيل الوظيفة العملية الظاهرية، وإن لم يبرز به الحكم الواقعي، لبعض الاحتمالات التي لا تكون منجزة في حق المكلف، لعين ما ذكرناه. فلاحظ. تنبيه: الأدلة المتقدمة على التخيير بين التقليد أو الاجتهاد والاحتياط إنما تنفع المجتهد المستقل بالنظر في مقام الفتوى أو العمل. أما العامي

لكن معرفة موارد الاحتياط (١) متعذرة غالباً، أو متعسرة (٢) على العوام.
 (مسألة ٤): التقليد هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد (٣)، سواء التزم بذلك في نفسه المقلد أم لم يلتزم.

فبالإلزام عليه الاقتصار على المتيقن في الخروج عن عهدة التكليف، فإن تمكن من تعيين الوظيفة بالرجوع للأدلة المتقدمة كان مجتهداً في المسألة المذكورة، وإلا فلا مجال لاجتزائه بالاحتياط، لأن كبرى الاجتزاء بالاحتياط وإن كانت عقلية غير قابلة للردع الشرعي، لرجوعها إلى الاجتزاء بالامثال الواقعي، إلا أن مرجع المنع منه إلى دعوى تعذره، لدعوى أن المعتبر في المكلف به أمر لا يتأتى مع الاحتياط، وهو أمر لا يباه العقل، فلا طريق للقطع بالامثال معه إلا بالتقليد فيه، كالتقليد في سائر المسائل الفرعية. نعم، الاجتزاء بالتقليد محتاج إلى دليل أيضاً، ويأتي في المسألة الخامسة عشرة الكلام في وجه اكتفاء العامي به إن شاء الله تعالى، فلاحظ.

(١) بل قد يتعذر نفس الاحتياط أو يتعسر، كما في موارد الدوران بين محذورين، أو كثرة الأطراف، بنحو يتعذر أو يتعسر الجمع بينها، فالإلزام مع عدم الاحتياط التام الفحص عن الواقع أو عن الوظيفة العملية تحصيلاً للفراغ اليقيني عن التكليف الواقعي المنجز.

(٢) الظاهر أن مراده قدس سره من ذكر التعسر الإرشاد إلى ترك الاحتياط، لا بيان انسداد بابه معه، لما هو المعلوم من جواز إيقاع المكلف نفسه في ما يوجب العسر.

(٣) المستفاد من بعض كلمات اللغويين، وبعض استعمالات أهل اللغة، أن التقليد عبارة عن جعل الشيء في عنق الغير، ومنه تقليد السيف، والتقليد في الحج، وقول الصديقة عليها السلام في خطبتها الصغيرة: (لا جرم والله لقد قلدهم ربقتها) وما في حديث الخلافة: (فقلدها رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام) ومنه

سميت القلادة قلادة، ويشير إليه ما في القاموس: (قلد الماء في الحوض... جمعه فيه، والشيء على الشيء لواه، والحبل فتله، والحمى فلانا أخذته كل يوم... والحديد رققها ولوها على شيء). وقد أطلق في العرف على متابعة الغير ومجاراته في الشيء، ولعله بلحاظ أن التابع قد حمل المتبوع مسؤولية عمله، فكأنه جعله في عنقه، وألزمه به، نظير ما تضمن أن المفتي ضامن، كما ذكره غير واحد من مشايخنا. لكن الظاهر أن الجهة المذكورة وإن كانت هي المنشأ في إطلاق التقليد على ذلك، إلا أن الاستعمال بعد ذلك قد جرد منها، ولحظت فيه محض المتابعة والمحاكاة مع قطع النظر عن الخصوصية المذكورة، ولذا صح إطلاقه في ما لا مسؤولية فيه من الأعمال، وصح تعديته به (في) لا بنفسه، فيقال: قلده في عمله، ولا يقال: قلده عمله، كما يقال: قلده السيف. وعليه ظاهراً جرى استعمال التقليد فما تقدم عن تفسير العسكري عليه السلام كما يظهر بالتأمل في تمام فقرات الرواية. ومثله ما في رواية محمد بن عبيدة، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (يا محمد أنتم أشد تقليداً أم المرجئة؟) قال: قلت: قلدنا وقلدوا، فقال: (لم أسألك عن هذا)، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن عليه السلام: (إن المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه، وإنكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته فلم تقلدوه، فهم أشد منكم تقليداً)^(١).

والظاهر أنه على ذلك جرى اصطلاحهم على التقليد في المقام، كما يظهر من تعريفهم له تارة: بالأخذ بقول الغير. وأخرى: بقبوله. وثالثة: بالعمل به. فإن الظاهر رجوع الجميع إلى معنى واحد - كما صرح به سيدنا المصنف قدس سره - وهو المتابعة في العمل المطابق لما عرفت من المعنى العرفي، فهو من عناوين العمل المنتزعة من صدوره بنحو المتابعة للغير، وليس المراد من الأخذ والقبول إلا الأخذ والقبول في مقام العمل، لا ما يسبق عليه من الالتزام، كما يظهر من المحقق الخراساني. هذا، وفي الفصول: (واعلم أنه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه، لأن العمل

(١) الوسائل ج: ١٨: ص: ٩٠: باب: ١٠ من أبواب صفات القاضي حديث: ٢.

مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه، ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث إن وقوعها يتوقف على قصد القربة، وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا. نعم، يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد إن قلنا بجواز العدول، وإلا لزمه حكمه مطلقا. هذا، وقول العلامة في النهاية بأن: التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة. بيان لمعناه اللغوي، كما يظهر من ذيل كلامه). وظاهره كون التقليد سابقا على العمل، ولعله أراد به الالتزام بالمتابعة كما يظهر من السيد في العروة الوثقى، أو الالتزام بنفس مضمون الفتوى على أنه الحكم الظاهري له، كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره حيث فسر التقليد بالأخذ بقول الغير، وصرح بأنه سابق على العمل. وكيف كان، فهو لا يخلو عن إشكال لعدم مناسبه للمعنى اللغوي، ولا العرفي، ولم يتضح منهم الخروج عنهما باصطلاح خاص في معنى التقليد، لما عرفت من تعاريفهم له. وأما الاستدلال له بما تقدم في الفصول، فهو لا يخلو عن إشكال، لأنه إن أراد به الاستدلال على أن ذلك معناه العرفي، فهو إنما يتجه لو كان التقليد بمعناه العرفي موضوعا للحجية، ومصححا للعمل. وهو غير ظاهر من الأدلة، بل ظاهرها كون الفتوى بنفسها موضوعا لها ومصححة له، ولا مانع من كون التقليد كالعمل مترتبا على الفتوى بلحاظ حجيتها، بل هو كذلك ارتكازا، لما هو المرتكز من أنه لا يصح تقليد غير الحجة، لا أن الحجية تكون بالتقليد. وإن أراد به الاستدلال على أن ذلك معناه الاصطلاحي، ففيه: أنه لا معنى للاستدلال على تعيين المعنى الاصطلاحي بلزوم الدور ونحوه، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولا طريق لمعرفة إلا استيعاب كلمات أهله. نعم، قولهم: عمل عن تقليد، ظاهر في تأخر العمل عن التقليد، فيناسب حملة على الالتزام، ولعله لذا ذهب المحقق الخراساني قدس سره لما سبق.

لكن في صلوح ذلك للكشف عن خروج مصطلحهم عن المعنى العرفي الذي عرفته إشكال، لقرب أن يكون ذلك من الاستعمالات المستحدثة. هذا، والظاهر أنه

(مسألة ٥): يشترط في المرجع في التقليد البلوغ (١)،

لا ثمررة مهمة في تحقيق مفهوم التقليد، لعدم أخذه في أكثر أدلة المقام، وإنما اخذ في ما تقدم عن تفسير العسكري عليه السلام، وقد عرفت ضعف سنده، مع أن المنصرف منه كون التقليد من آثار حجية قول المجتهد، فيدل على حجيتها بنفسها، وذلك كاف في ترتب الآثار العملية عليها ولا أهمية للتقليد. نعم، ربما وقع في بعض كلماتهم في بيان معاهد بعض الإجماعات المدعاة في المقام. لكن لو تم الاحتجاج بها، أشكل حمل مرادهم على المعنى اللغوي، أو العرفي، أو الاصطلاحي، لعدم الجزم باتفاقهم على واحد منها، ولا بوضوح حدود كل من هذه المعاني لكل أحد حتى يعلم بمرادهم لو فرض العلم بجريهم على أحدها، فيتعين البناء على إجمال معقد الإجماع والاقصصار فيه على المتيقن، ولا يبقى أثر مهم لتحديد مفهوم التقليد، لا لغة ولا عرفاً ولا اصطلاحاً. وحينئذ فاللازم النظر في دليل كل حكم من أحكام التقليد بنفسه، وأنه يقتضي الالتزام أولاً. ولا يخفى أن دليل مشروعية أصل التقليد ظاهر في حجية الفتوى بنفسها، من دون دخل للالتزام، وأما بقية أحكام التقليد وتفصيله فلعله يأتي الكلام في دخل الالتزام فيها وعدمه عند الكلام في كل حكم بنفسه فانظر.

(١) تقدم عند الكلام في أدلة التقليد أن اللازم في المقام الرجوع إلى سيرة العقلاء ما لم يثبت الردع عنها، ومن الظاهر عدم أخذ البلوغ في موضوع الحجية عندهم، فلا بد في اعتباره من دليل صالح للردع، وليس هو إلا الإجماع المدعى. قال شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في التقليد: (يعتبر في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة...) ثم شرع في ذكر الخلاف في اعتبار الحياة، وظاهره الإجماع على اعتبار البلوغ. لكن في الركون إليه إشكال، لعدم تحرير المسألة، وعدم الابتلاء بها في العصور المقاربة لعصور الأئمة عليهم السلام بحيث يعلم أخذ المجمعين لحكمها خلفاً عن سلف، متصلاً بعصر المعصومين عليهم السلام ليكشف عن رأيهم. ولا مجال لاستكشافه بسيرة المتشركة، بعد ما ذكرنا من

عدم الابتلاء به، إذ لعل ذلك منشأ سيرتهم، لا لكونه من المستنكرات عندهم بما أنهم أهل دين، ليكشف ارتكاز الاستنكار عن كون ذلك من الواضحات الدينية المتسام عليها المأخوذة عن أعلام الدين (صلوات الله عليهم). بل لو فرض بلوغ الصبي مرتبة عالية من العلم، والالتزام بالأعمال الدينية، والتورع والاحتياط، فالرجوع له مما تقبله مرتكزات المشرعة جدا، ومع ذلك لا مجال للبناء على الشرط المذكور، والخروج به عن مقتضى سيرة العقلاء القريبة من المرتكزات التشريعية. ولا يضر معه اشتغال بعض الأخبار على عنوان الرجل كمقبولة ابن حنظلة، فإنه - مع وروده في القضاء لا في الفتوى - لا يكفي في الردع عن مقتضى السيرة لعدم ظهوره في الحصر، كما سيأتي نظيره عند الكلام في اعتبار العقل. هذا، وأما الاستدلال عليه في كلامهم بما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من كونه محجورا عن التصرف، ومرفوعا عنه القلم، ومولى عليه، وعمده خطأ، فهو ظاهر الوهن. ومثله ما في الفصول من الاستدلال له: بأن عدم قبول روايته يقتضي عدم قبول فتواه بطريق أولى. إذ المنع من قبول روايته أول الكلام، على أن الأولوية غير ثابتة عندهم، فقد منع السيد المرتضى قدس سره من قبول خبر الواحد، وأجاز قبول فتواه، وإن كانت الأولوية في نفسها قريبة جدا، لأن الرواية لما كانت من مقدمات الفتوى، فعدم قبولها لا يناسب قبول الفتوى جدا. ومن ثم لم يبعد الاستدلال بأدلة التقليد على حجية خبر الواحد بمقتضى الأولوية المذكورة، فتأمل^(١).

ولذا قد يستدل على اعتبار البلوغ في المقام بما دل على عدم قبول شهادة الصبي ويشكل.. أولا: بالمنع من عدم قبول شهادته مطلقا، فقد قيل بقبولها مع بلوغه عشرا، وفي الجراح والقصاص، بل صريح بعض الروايات قبولها في القتل وفي الأمر الدون، وتام الكلام في كتاب الشهادات.

(١) الأولوية المذكورة إنما تتم لو كانت الفتوى حجة في حق المجتهد. أما حيث كانت حجة في حق العامي الذي ينحصر طريق معرفته بالوظيفة الفعلية بالفتوى فهي لا تلازم حجية الرواية في حق المجتهد لا عقلاً ولا عرفاً. فلاحظ. (منه عفي عنه).

والعقل (١)،

وثانياً: بأن الأولوية بين عدم قبول الرواية وعدم حجية الفتوى إنما هي لان الرواية من مقدمات الفتوى، وذلك لا يجري في الشهادات الواردة في الموضوعات، إذ لا دخل لها بالفتوى، ومن ثم اعتبر فيها ما لا يعتبر في الفتوى والرواية، كالعدد، فالاستدلال المذكور قياس صرف. نعم، لو كانت العدالة متوقفة على البلوغ، كان دليل اعتبارها - لو تم - كافياً في اعتباره، لكن الظاهر عدم نهوض الأدلة بإثبات اعتبار العدالة بالوجه المتوقع عليه، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) لا إشكال في اعتباره لو توقف الرأي عليه، الذي هو موضوع الحجية، كما لا إشكال في عدم الاعتداد برأي المجنون لو فرض حصوله له، لخروجه عن الأدلة المتقدمة التي عمدتها سيرة العقلاء. نعم، لو فرض طروء الجنون بعد انعقاد الرأي، وبيان الفتوى حين العقل، فليس بناء العقلاء على مانعيته من التقليد، لما هو المرتكز عندهم من أن الرجوع للمفتي بملاك كاشفيته نوعاً، ولا دخل لطرء الجنون في ذلك، كما في الرواية، ولذا لا أثر لذلك عندهم في سائر موارد الرجوع لأهل الخبرة من أمور المعاش والمعاد. إلا أنه قد يرفع اليد عن مقتضى السيرة بالإجماع المدعى على اعتبار العقل، فقد قيل: إنه مما أجمع عليه الخلف والسلف. وظاهر شيخنا الأعظم قدس سره في ما تقدم عن رسالته في التقليد، أنه مما لا إشكال فيه بينهم. إذ حمله على خصوص ما يتوقف عليه انعقاد الرأي، أو على بيان عدم حجية الرأي المنعقد حال الجنون بعيد جداً، لعدم الموضوع في الأول، ووضوح حكم الثاني، فتأمل.

لكن في الاعتماد على الإجماع المدعى في المقام إشكال، لعدم القطع معه بتحقق الردع الشرعي عن مقتضى السيرة، لقرب استنادهم إلى بعض الوجوه الاعتبارية التي لا تنهض بالحجية، وعدم وضوح كونه إجماعاً تعديداً متصلاً بعصر المعصومين عليهم السلام، مستندا لهم، ليكشف عن رأيهم. وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن المجنون لا يليق بزعامة المسلمين لسقوطه عن الأنظار بطرء حالة الجنون والهزم ونحوهما

عليه. فيندفع: بعدم توقف حجية الفتوى على الزعامة التي لا تليق بالمجنون، كما يأتي نظير ذلك في غير واحد من الشروط الآتية. نعم، الظاهر أن الجنون المطبق عندهم ليس أخف من الموت، فلو فرض تمامية الإجماع منهم على اعتبار الحياة في التقليد الابتدائي، فالمراد منها الحياة الملازمة لفعالية الرأي غير الحاصلة مع الجنون، فيكون الإجماع المذكور دليلاً في المقام. كما أنه لو فرض تمامية الأدلة على اعتبار العدالة في المجتهد حين الرجوع إليه، لا حين فتواه بالحكم فقط، كانت دليلاً أيضاً، لعدم كون المجنون موضوعاً للعدالة، ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. هذا، وقد يدعى أن أدلة التقليد الشرعية مختصة بصورة فعلية الرأي، ولا تشمل الرأي الزائل بالجنون، لأن العناوين المأخوذة فيها من الانذار والفقاهة والنظر في الحلال والحرام وغيرها لا تصدق على المجنون حين جنونه، وإن صدقت عليه قبل ذلك. ويندفع بوجهين:

الأول: إن ظهور الأدلة المذكورة في إمضاء سيرة العقلاء والمفروغية عن ذلك موجب لظهورها في حجية الرأي الصادر عن العالم وإن زال علمه بعد ذلك، فيكفي صدق العالم والفقهاء حين انعقاد الرأي في جواز الرجوع إليه ولو بعد زوال فقهه وعلمه، كما هو مقتضى السيرة المذكورة، بقرينة ما عرفت من ارتكاز أن دخل العناوين المذكورة في الكاشفية إنما يقتضي اعتبارها حين صدور الفتوى، كما هو الحال في الرواية والشهادة والإقرار وغيرها مما اعتبر فيها شرعاً أو عرفاً عناوين خاصة كالوثوق والعقل وغيرهما، فإنه يكفي تحقق العناوين المذكورة حين صدورها، لا حين العمل بها. وبه يخرج عن ظاهر أخذ العناوين في موضوعات الأحكام المقتضي لاعتبارها حين ترتيب تلك الأحكام والعمل عليها. وأما ما ذكره بعض مشايخنا في الفرق بين أدلة الفتوى والرواية من أن ظاهر الأولى كون المرجع هو الفقيه لا رأيه، فلا بد من صدق العنوان عليه حين الرجوع إليه، لا حين انعقاد الرأي له، وظاهر الثانية لزوم تصديق رواية الثقة فيكفي كونه ثقة حين الرواية. فمندفع.. أولاً: بعدم الفرق بينهما، لما هو المرتكز عرفاً من أن الرجوع له إنما هو لحجية رأيه، كالرجوع

لراوي، فهو كناية عن ذلك، ولذا كان ظاهر الأدلة في المقامين إمضاء بناء العقلاء على حجية الرواية والفتوى لا تأسيس حجة أخرى، وهي نفس المرجع في المقام. وثانياً: بأن ما ذكره في الرواية - لو تم - لا ينفع في الاكتفاء بتحقيق العناوين المأخوذة في الراوي حين روايته، بل يلزم تحققها حين العمل بها وتصديقها، كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام، فإذا قيل: أطع أمر جارك، وأجب التماس صديقك، كان الظاهر منه اعتبار تحقق الجوار والصدقة حين إطاعة الأمر وإجابة الالتماس، لا حين صدورهما، ولا مخرج عن ذلك في الرواية إلا ما عرفت من القرينة العرفية الجارية في الفتوى أيضاً.

الثاني: أنه لا إشكال في أنه لا ظهور للأدلة المذكورة في حصر الحجية بمواردها، لتصلح للردع عن مقتضى السيرة في غير مواردها، فلو فرض قصورها في نفسها أمكن التمسك بالسيرة التي لم يثبت الردع عنها. فما ذكره بعض مشايخنا من كون الأدلة المذكورة رادعة عن السيرة مما لم يتضح وجهه. نعم، لو فرض لزوم إحراز إمضاء السيرة في كل مورد بخصوصه كان لقصور الأدلة المذكورة أثر مهم. لكن عرفت في آخر الكلام في أدلة التقليد أنه لا مجال لذلك، لان ظهور الأدلة في المفروغية عن مقتضى السيرة يقتضي الرجوع إليها على عمومها ما لم يثبت الردع في خصوص المورد. فالعمدة في المنع عن التقليد في المقام ما عرفت من الإجماع الذي تقدم الكلام فيه. هذا كله في التقليد الابتدائي، وأما الاستمرار على تقليد من عرض له الجنون مع حدوث تقليده قبله، فالظاهر أنه يجري فيه الكلام الآتي في البقاء على تقليد الميت، لعدم الفرق بينهما في أدلة المنع والجواز. وأما المجنون الادواري فلا إشكال في دخوله في السيرة وفي أدلة الإمضاء حين إفاقته، وأما حين جنونه فلا يبعد أنه كذلك، لان الجنون المؤقت غالباً من سنخ المرض الذي لا ينافي صدق العالم والفقير ونحوهما عرفاً. ومن ثم فلا مجال للرجوع فيه للإجماع المتقدم، لعدم وضوح شموله له، فالبناء على جواز تقليده حدوثاً وبقاءً هو الأنسب بالأدلة. ولعله لذا حكى القول بذلك عن

والإيمان (١)،

بعض متأخري المتأخرين، كصاحبى المفاتيح والإشارات.

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: (حكى عليه إجماع السلف الصالح والخلف)، وتقدم من شيخنا الأعظم قدس سره ما ظاهره التسالم عليه بين الأصحاب. وحيث كان تقليد غير المؤمن موردا للابتلاء من الصدر الأول فالتسالم المذكور كاف في الدليل على اعتبار الإيمان، إذ لو لم يعتبر لما خفي عليهم ولم يحصل التسالم المذكور، وبه يخرج عن مقتضى السيرة من عدم اعتبار ما زاد على الوثوق بالشخص.

اللهم إلا أن يقال: الذي هو مورد الابتلاء في الصدر الأول هو غير المؤمن الجاري في استنباط الأحكام على أصول العامة وطريقتهم في الاستدلال، ولا إشكال في عدم جواز تقليده، لعدم كونه من أهل الخبرة في الأحكام المنتجزة على العامي، والذي هو محل الكلام هو الجاري في الاستنباط على طريقة الإمامية، الموثوق به في بيان الأحكام على الوجه المذكور، وليس هو موردا للابتلاء من الصدر الأول، فالكلام فيه مجرد فرض لا صغرى له، ومن القريب خروجه عن معقد الإجماع المتقدم واختصاص الإجماع بالأول. على أنه لو فرض شموله له أشكل الاعتماد عليه لعدم وضوح اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام واستناده إليهم، كما تقدم نظيره. ومنه يظهر حال الاستدلال بما عن العسكري عليه السلام عن الصادق من قوله عليه السلام: (من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم...) (١) فإنه وإن كان ظاهرا في المفروغية عن اختصاص التقليد بالشيعة، إلا أنه قد يكون مسببا عن عدم تصدي غيرهم للاستنباط من طريق أهل البيت عليهم السلام، ولا ينهض بالمنع من تقليد غيرهم لو فرض سلوكه في الاستنباط الطريق المذكور.

(١) الوسائل ج: ١٨ ص: ٩٤ باب: ١٠ من أبواب صفات القاضي حديث: ٢٠.

هذا، وقد يستدل عليه بآية النبأ، إما لان المراد بالفاسق ما يقابل المؤمن - كما قد يشهد به كثير من الاستعمالات في الكتاب والسنة - أو لان المراد به ما يقابل العادل - كما لعله الأنسب بالمعنى اللغوي، وهو المصطلح لهم - وهو أخص من المؤمن. ولا يضر انصراف النبأ فيه، للخبر عن حس، دون مثل الفتوى مما كان مبنياً على الحدس، لما عرفت في مسألة اعتبار البلوغ من الأولوية العرفية. ويشكل بانصرافها عما نحن فيه ممن يوثق بخبره من الفساق، بقرينة التعليل بخوف الندم الظاهر في المفروغية عن عدم صحة الاعتماد على الخبر، فلا يشمل من يصح الاعتماد على خبره عند العقلاء، بل يحمل على الغالب، ولا أقل من كونه مقتضى الجمع بينه وبين ما تضمن حجية خبر الثقة. وقد يستدل أيضاً بما عن أبي الحسن عليه السلام في ما كتبه لعلي بن سويد: (لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله صلى الله عليه واله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه...).

وفيه: أن التعليل فيه ظاهر إما في بيان أن من ثبتت منه الخيانة لا ينبغي أن يرجع إليه، لعدم المؤمن من خيائته في ما رجع فيه إليه، فلا يشمل محل الكلام ممن فرض الوثوق به. أو في بيان أن ابتناء دينهم على الخيانة مانع من الرجوع إليهم فيه، لان بطلان أصل الدين مسقط للفروع المبتنية عليه، فيختص بما كان مورداً للابتلاء مما كان فيه غير المؤمن جارياً في استنباطه على طرقهم المتفرعة على التحريف للكتاب والخيانة لله تعالى والرسول صلى الله عليه واله، ولا يشمل ما هو محل الكلام مما فرض جريانه على الطرق الحقّة، ولا ظهور له في مانعية بطلان العقيدة والخيانة تعبداً لعدم مناسبه لكون التعليل ارتكازياً. وقد يستدل أيضاً بما ورد في كتب بني فضال من قوله عليه السلام: (خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا)، لكن لا يبعد انصرافه إلى خصوص ما ابتنى من الاجتهادات والآراء على أصولهم الباطلة. بل من القريب جداً اختصاصه بما رأوه في أمر الإمامة، لأنه الذي يمتازون به من دون نظر فيه إلى الأحكام الفرعية،

لعدم تعارف تحرير الفتاوى فيها في الكتب في تلك العصور، فالمراد به أن بطلان عقيدتهم وتركها لا يمنع من أخذ رواياتهم مع كونها حقا. ولا أقل من كونه واردا في قضية مجملة المورد، لا إطلاق لها. وقد يستدل أيضا بما عن أبي الحسن عليه السلام في ما كتبه لأحمد بن ما هوية وأخيه: (فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى). وبمقبولة ابن حنظلة: (ينظران من كان منكم ممن قدر روى حديثنا...). لكن الأول - مع ضعف سند كأكثر أخبار المسألة - قد تضمن ما هو زائد على الإيمان مما لا إشكال في عدم اعتباره، فلا بد من حمله إما على الاستحباب - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - أو على خصوصية مورده. والثاني وارد في القضاء الذي هو من المناصب المجعولة التي لم يلحظ فيها محض الطريقية، ولذا لا يجوز الترافع لقضاة الجور حتى مع حكمهم بالحق، ولم يثبت ذلك في الفتوى. هذا وقد استدلت في الفصول على اعتبار الإيمان بأن الناس مأمورون بالتمسك بالعترة عليهم السلام، والتمسك بمن يتمسك بهم تمسك بهم، بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم، أو يقتصر في التمسك على بعضهم، فإنه ليس تمسكا بهم. وفيه: أن التمسك بهم عليهم السلام إن كان بمعنى الموالاة والمودة لهم، فهو وإن اقتضى - في الجملة - عدم مولاة من لم يتمسك ببعضهم، أو تمسك بأعدائهم، إلا أنه خارج عما نحن فيه، لأن التمسك بالمعنى المذكور من الواجبات النفسية، لا الطريقية لتحصيل الأحكام الشرعية، فلا يناسب التقليد ولا يلازمه. وإن كان بمعنى الرجوع لهم عليهم السلام في معرفة أحكام الله تعالى، فهو يقتضي قبول ما بينوه من الأحكام والعمل عليه. أما معرفة الأحكام التي بينوها، فلا بد من سلوك الطرق المقررة لها شرعا، وهو لا ينافي حجية فتوى من لا يواليهم إذا جرى في الاستنباط على الاخذ منهم، كما لا ينافي عدم حجية فتوى من يواليهم إذا جرى فيه على غير طريقهم، بل مطلقا لبعض الموانع كفسقه، وإن كان يجب موالاته في الدين. والحاصل: أنه يصعب إقامة الدليل على عدم جواز تقليد غير المؤمن إذا فرض استنباطه للأحكام على الطرق المقررة عندنا. نعم، الطرق المذكورة لما لم تكن منضبطة، أشكل الوثوق بغير المؤمن

والذكورة (١)،

في الاستنباط منها، لان كثيرا من القرائن والأدلة مما لا يمكن حصولها لغير المؤمن، كإجماعات الخاصة، وشهرة الحكم بينهم، وهجرهم للأخبار، وعملهم بها، وتوثيقهم للرواة وجرحهم، وسيرة المشرعة ومرتكزاتهم وغير ذلك مما يكون دخيلا في استنباط المجتهد المؤمن للحكم بسبب حسن ظنه بالمؤمنين واعتقاده بعلمائهم وعوامهم أنهم في مقام تلقي الأحكام وأخذها من أئمتهم عليهم السلام والاحتياط لها، وعدم التساهل فيها، وكل ذلك مما لا يتهيأ للمخالف تحصيله، لعدم حسن ظنه بهم بالوجه المذكور. كما أن حسن الظن بهم من المؤمن بالنحو الدخيل في استنباط الحكم لا ينضبط بضابط حتى يمكن رجوع غيره إليه وإن لم يحصل له حسن الظن. وذلك مانع من الوثوق باستنباطه والأخذ بقوله، لعدم إحاطته بمقدمات الاستنباط المتيسرة للمؤمن، وهذا بخلاف الرواية المستندة للطرق الحسية المنضبطة. وهذا كاف في المسألة، ولا سيما مع كون الحكم من مرتكزات المشرعة التي لا مجال للإغضاء عنها. لكن ذلك مختص بها إذا صدرت الفتوى منه في حال ضلاله، أما لو صدرت منه حين إيمانه، ثم عرضت له فتنة أخرجته عن الإيمان، فيقصر ما سبق عن المنع من تقليده ابتداء واستدامة، وليس حينئذ إلا الإجماع الذي عرفت حاله. نعم، لو تم الدليل على اعتبار العدالة بالمعنى الذي هو أخص من الإيمان كان دليلا في المقام، والله سبحانه العالم بحقائق الأحكام، وبه الاعتصام.

(١) لا إشكال في عدم أخذ ذلك في موضوع سيرة العقلاء، فلا بد في الخروج عنه من دليل صالح للردع. ومجرد انصراف إطلاقات أدلة التقليد الشرعية له لو تم لا يقتضيه. على أنه غير ظاهر الوجه بعد ارتكاز كون منشأ الإرجاع محض الطريقية التي لا دخل للذكورة فيها ارتكازا. ومثله اختصاص مثل مقبولة ابن حنظلة به، على أنها واردة في القضاء ولا وجه للتعدي منه للفتوى، كما سبق في اعتبار الإيمان. ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال بما دل على عدم تولي المرأة للقضاء. ومثله ما دل على عدم

إمامتها في الصلاة لجماعة الرجال، إذ لعله ناشئ عن نقصان عملها شرعاً غير الملازم لنقصان اجتهادها في مقام الحجية والطريقة شرعاً. على أنه لا يقتضي منع المرأة عن تقليد المرأة، كما تأتم بالمرأة. وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن خطورة منصب الإفتاء لا تناسب الأنوثة بنحو تكون المرأة قائمة بأمر الرجال ومديرة لشؤونهم. فهو كما ترى! لعدم ثبوت كون الإفتاء من المناصب المجعولة، كمنصب القضاء، بل هو نظير الشهادة والرواية التي هي موضوع الحجية. ولو سلم، فليس هو من مناصب الإدارة والولاية، كي لا يناسب الأنوثة حسب سليقة الشارع المستفادة مما تضمن عدم فلاح من تدبر أمره امرأة، وأن كل رجل تدبر أمره امرأة فهو ملعون.

نعم، قد يستفاد عدم جواز تقليد المرأة مما تضمن النهي عن مشاوراة النساء، وأنهن ناقصات العقول، وأن رأيهن إلى أفن، وأنهن عي وعورة، وتعليل قيام امرأتين في الشهادة مقام رجل واحد بنسيانها، وغير ذلك مما يظهر منه أن الشارع الأقدس لا يرى المرأة كالرجل من حيثية الرأي وإن كان ذلك قد يخفى على العرف، فإن صلوح ذلك للردع عن عموم السيرة المبنية على غفلة العرف عن هذه الجهة قريب جداً، ولعله كاف بضميمة مرتكزات المتشعبة، وما قيل من تسالم الأصحاب على الحكم. وإن كان ربما يناقش في المرتكزات باحتمال حدوثها بسبب تخيل ابتناء المرجعية في التقليد على إدارة المرجع لأمر الناس، وأنها نحو من الولاية المتفرعة عن منصب الإمامة التي لا تليق بغير الرجال، ولم يثبت استناد ذلك لأدلة شرعية، وغاية ما يقتضيه الأصل في كثير من الموارد التي يتولاها المرجع فعلاً مراجعته لأصالة عدم ترتب الأثر بدونها، لا لثبوت ولايته، ومثل ذلك لا يصلح دليلاً رادعاً عن عموم السيرة في الفتوى. كما قد يناقش في التسالم المدعى بعدم وضوح كونه إجماعاً تعبيرياً متصلًا بعصر المعصومين عليهم السلام كاشفاً عن رأيهم، كما سبق في غير واحد من الشروط المتقدمة، ولعله لذا حكى عن بعض المحققين جواز تقليد الأنثى والختى. لكن الإنصاف أن الركون مع ما عرفت إلى عموم السيرة لا يخلو عن إشكال، فتأمل.

والاجتهاد(١)، والعدالة(٢)،

(١) لا إشكال في اختصاص سيرة العقلاء بالمجتهد، ولا تعم المقلد، إذ لا رجحان للمقلد على غيره من العوام، بل هم مثله في الدخول في أدلة التقليد وتيسر الرجوع للمجتهد، فلا وجه لرجوعهم إليه ارتكازا. وأما الأدلة اللفظية فهي وإن اشتملت على عنوان العالم والفقهاء، الذي لا يراد منه العلم الوجداني، بل ما يعم الاعتماد على الحجة، إلا أنها بين ما يختص بالمجتهد الناظر في الأدلة التفصيلية، مثل ما تضمن المقابلة بين عنوان العلماء والعوام، وما ينصرف إليه ولا يعم المقلد ولو بقريته ورودها مورد الإمضاء للسيرة، فالرجوع له في المقام نظير تقليد واجد الملكة لغيره حيث تقدم في المسألة الأولى قصور الأدلة عنه. نعم، لو فرض قصور العامي عن تمييز المجتهد الذي ينبغي الرجوع له، أو عن معرفة فتاوى المجتهد، جاز له الرجوع لغيره في ذلك ممن له خبرة بذلك من المقلدين وغيرهم، لعموم سيرة العقلاء له حينئذ، والظاهر أن سيرة المتشعبة على ذلك أيضا، لما هو المعلوم من الابتلاء بمثل ذلك من الصدر الأول، فلو كان البناء فيه على خلاف ما ذكرنا لزم الهرج والمرج. هذا، والظاهر أن اللازم على المفتي حينئذ أن يفتي بما يراه وظيفة للمستفتي، لا بوظيفة نفسه فلو كان باقيا على تقليد الميت ليس له الفتوى برأي الميت إلا لمن يشرع في حقه تقليده، لا في حق غيره ممن يلزمه الرجوع للحي، بل يفتيه بما يطابق تقليده اللازم عليه، كما هو الحال في المجتهد بالإضافة إلى العامي لو فرض اختلافهما في الحجج المنصوبة لهما، كما لعله ظاهر. ثم إن الظاهر أن المقلد هنا لا يعتبر فيه إلا الخبرة والثقة عملا بمقتضى السيرة، دون بقية الشروط، لاختصاص أدلتها من الإجماع وغيره بتقليد العامي للمجتهد، ولا تشمل محل الكلام، كما يظهر بالتأمل فيها. هذا، ويأتي في المسألة الحادية والعشرين الكلام في جواز تقليد المتجزئ إن شاء الله تعالى.

(٢) الظاهر أن المعبر عند العقلاء هو الوثوق بكون المفتي في مقام بيان ما يعتقد، لا في مقام تعمد الكذب، ولا خصوصية للعدالة عندهم، فلا بد من دليل

صالح للردع عن مقتضى السيرة المذكورة.

ومجرد اعتبار العدالة في الشهادة وإمامة الجماعة لا يقتضي اعتبارها في المقام، وعدم وضوح مناط الحكم فيها بنحو ينفع في تعميم الحكم لما نحن فيه. ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من دعوى القطع بأن الشارع لا يرضى بأن يكون زمام أمور الدين بيد الفاسق، لان منصب الإفتاء منصب رفيع دون منصب الإمامة على أن طبائع العقلاء قد جبلت على عدم القبول ممن يخالف قوله عمله، وهو الوجه في اعتبار العصمة في النبي والإمام. لاندفاع الأول بعدم ثبوت كون الإفتاء من المناصب المبتنية على تولى أمور الدين وإدارتها، كما تقدم في تقليد المرأة. والثاني: بأن عدم قبولهم منه إنما هو بمعنى عدم حصول الثقة لهم بقوله، أو عدم تأثرهم به وعدم انصياعهم له، لان لتطبيق الإنسان تعاليمه على نفسه أعظم الأثر في قبول الغير منه، وهو لا ينافي حجية قوله بنظرهم على الحكم الشرعي لو حصل لهم الوثوق بقوله. كيف وقد اعترف (دامت بركاته) بأن مقتضى سيرة العقلاء حجية فتوى الثقة، فلا حظ. نعم، قد يستدل على اعتبار العدالة في المفتي بأية النبأ، بناء على ما عرفت في اعتبار الإيمان من أن اختصاصها بالخبر الحسي لا يمنع من الاستدلال بها في الفتوى. وبالخبر المتقدم هناك أيضا عن تفسير العسكري عليه السلام. لكن عرفت هناك أن الآية لا تنهض إلا باعتبار الوثوق. ومثلها في ذلك الخبر المذكور، كما يشهد به التأمل في صدره وذيله، لظهوره في أن اعتبار الشرط المذكور ليس لمحض التعبد، بل لأجل ملازمته للوثوق بالشخص وأهليته للاستئمان على الأحكام، فلا ينافي قبول قول الفاسق الثقة المأمون. اللهم إلا أن يستفاد منه كون الشرط المذكور فيه معيارا شرعيا للوثوق بالشخص، وأن غيره لا ينبغي الوثوق به واستئمانه على الأحكام الشرعية وإن وثق به المكلف بحسب ظاهر حاله.

نعم، مناسبة الحكم والموضوع المشار إليها في مبحث اعتبار العقل في المفتي يقتضي اعتبار الشرط المذكور حين صدور الفتوى، أما من طرأ له بعد صدور الفتوى

ما يخرجُه عن العدالة فلا تمنع من تقليده ابتداءً، فضلاً عن البقاء على تقليده. هذا، مع أن الخبر ضعيف السند، ولم يتضح انجباره بعمل الأصحاب، لعدم وضوح استنادهم له في الحكم المذكور. فالعمدة في المقام الإجماع المدعى الذي يبعد الخطأ فيه، وليس هو كالإجماع المدعى في الشروط المتقدمة، لاختلاف هذا الشرط عما قبله بأنه مورد للابتلاء الكثير من الصدر الأول، فمن البعيد جداً أن تكون فتوى الفاسق حجة كروايته إذا كان ثقة، ومع ذلك يخفى الحكم على الأصحاب، ويدعى الإجماع على اعتبار العدالة في الفتوى. هذا، مضافاً إلى ما تقدم منا في وجه اعتبار الإيمان، فإن مقدمات الاستنباط وأدلة الأحكام لما لم تكن منضبطة كان تمييز موارد الحجة عن غيرها محتاجاً إلى مرتبة عالية من الورع، لتدخل العواطف والاعتبارات في ذلك كثيراً، فقد يمنح الباحث للحكم ويستوضح الأدلة عليه بسبب ذلك، وقد يؤتى حظاً من القدرة على الاستدلال واللمح بالحجة فيبرز أشبه بصور الدليل، ولا حاجز له عن ذلك كالخوف من الله تعالى والحذر من أليم عذابه، فإنهما من أقوى الدواعي إلى الاحتياط للأحكام، والتدبر في أدلتها وتمحيصها وعدم التساهل فيها، ولا يؤمن الفاسق على ذلك وإن كان ثقة في نقله، بل لا بد من العدالة بمرتبة عالية لا ينالها إلا الأوحدي. مع أن اكتفاء العوام بالموثوق معرض للأحكام للضياح، لسهولة حصول الوثوق للعامي بأدنى استئناس له بالشخص أو بتجربة يسيرة أو مظاهر كاذبة ونحوها مما لا يكلف القائم بها عناء ولا نصيباً، وهو لا يناسب ما هو المعلوم من احتياط الشارع الأقدس للأحكام.

ولعله لذا كان المرتكز عند المشرعة لزوم حصول المفتي على ملكة عالية من العدالة تقرب من العصمة يحتاج إحرازها فيه إلى تجربة قاسية لا يقوى عليها إلا أقل القليل تبلغ بالشخص مرتبة القدسية في نفوس الناس تناسب استئنازه على الأحكام، كما أشير إليه في الخبر المتقدم عن تفسير العسكري عليه السلام. وبهذا امتازت الفرقة المحقة زادها الله عزة وشرفاً من بين المسلمين، وعليه جرت سيرتهم خلفاً عن سلف

والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء (١).

متصلا بعصر المعصومين عليهم السلام.

وبالجملة: التأمل في ما ذكرنا يوجب اليقين باعتبار العدالة بمرتبة عالية في المفتي، خلافا لسيرة العقلاء في سائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة من الاكتفاء بالوثوق. والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد. نعم، هذا إنما يقتضي اعتبار العدالة حين الفتوى، أما من عرضت له فتنة بعد بيان فتواه أو جبت فسقه فلا يقتضي المنع عن تقليده ابتداء واستدامة، فلا بد فيه من الرجوع للإجماع المتقدم بناء على ما هو الظاهر من شمول معقده لمحل الكلام. وهو لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح الابتلاء بذلك في الصدر الأول، ليكشف عن اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام ويستكشف به رأيهم. وإن كان الاعتماد على السيرة مع ذلك في غاية الإشكال، ولا سيما مع منافاتها لمرتكزات المتشريعة التي يصعب التغاضي عنها في المقام هذا وقد يظهر ما ذكرنا من الجواهر حيث ذكر في مبحث اعتبار العدالة في إمامة الصلاة أن عدم عمل المستفتي بفتوى الفاسق لعدم وثوقه بما يخبر به من ظنه الجامع للشرائط وأنه لو فرض اطلاعه على حصول الظن له بالوجه المعتبر شرعا جاز له الأخذ به وإن كان فاسقا، وهو مقتضى القاعدة لولا ما اشرنا إليه من المرتكزات، فتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم بحقائق الأحكام.

(١) كما هو المشهور المعروف بين الأصحاب، وفي الجواهر أنه مفروغ عنه بينهم، وقد ادعى الإجماع عليه غير واحد. وقد تعرض في التقارير لنقل ما عن كثير منهم مما هو ظاهر أو صريح في دعوى الإجماع على عدم حجية رأي الميت كابن أبي جمهور الأحسائي، والمحقق الثاني في شرح الألفية، والشهيد الثاني في المسالك وفي رسالته في المسألة، والوحيد البهبهاني وغيرهم. وفي المعالم: (العمل بفتوى الموتى... بعيد عن الاعتبار غالبا، مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحا بعض الأصحاب).

ومن الظاهر أن سيرة العقلاء في رجوع الجاهل للعالم لا تمنع من ذلك لعدم دخل الحياة عندهم في ما هو المناط في الرجوع له، وهو كاشفية رأيه نوعاً عن الواقع، فلا بد في الخروج عن السيرة المذكورة من دليل صالح للردع.
وقد استدل عليه - بعد الإجماع المدعى - بأمور:

الأول: أن موضوع الحجية ليس إلا الرأي، وليس الأخذ بالفتوى لأجل كاشفيتها عنه، ولا رأي للميت. وفيه: - بعد تسليم زوال الرأي عن الميت - أن موضوع الحجية عند العقلاء هو الرأي بحدوثه، فإذا حدث الرأي كان حجة ولو بعد ارتفاعه بالموت أو النسيان للأدلة أو نحوهما، كما هو الحال في الرواية والشهادة ونحوهما، ولا يعتبر عندهم في بقاء الحجية بقاء الرأي.

نعم، لو عدل صاحبه عنه لاكتشاف خطئه له ارتفعت حجيته بنظرهم، كعدول الشاهد عن شهادته وتكذيب الراوي لروايته، وهو أجنبي عن المقام مما عرفت فيه قيام السيرة على الحجية. وأما ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أنه لا شبهة في اعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد شرعاً، إذ لا إشكال في عدم جوازه فيما إذا زال الرأي بجنون أو هرم أو مرض أو تبدل في الرأي. فهو كما ترى، لانحصار الوجه في عدم جواز التقليد مع زوال الرأي بالجنون ونحوه بالإجماع المدعى المختص بمورده، ولو تم نظيره في المقام كان الاستدلال به لا بالوجه المذكور. وأما قياس المقام بعدول المجتهد عن رأيه فقد عرفت أنه في غير محله.

وبالجملة: لا بد من الدليل الذي يخرج به عن مقتضى السيرة من عدم توقف بقاء الحجية على بقاء الرأي.

الثاني: ما أشرنا إليه في مبحث اعتبار العقل في المفتي من أن أخذ عناوين خاصة في أدلة التقليد الشرعية، كالعالم والفقيه ظاهر في لزوم حصولها حين الرجوع للمفتي والعمل بفتواه، ولا يكفي حصولها حين صدور الفتوى منه، ومن الظاهر عدم صدقها على الميت. ويظهر الجواب عنه مما تقدم، فراجع. الثالث: أنه لو جاز

تقليد الميت لوجب لو كان أعلم، لما يأتي من مرجحية الأعلمية، فيلزم امتناع تقليد الأعلم من أهل العصر لو فرض وجود الأعلم منه في الأموات، وهو التزام شنيع، كما عن الشهيد في رسالته في المسألة.

وفيه: أنه لا موجب لشناعته لو فرض إحراز أعلمية الميت، بل هو عين الدعوى. ومثله ما عن المحقق الثاني من تعسر الاطلاع على الأعلم في جميع العصور. إذ هو كتعسر الاطلاع على الأعلم في العصر الواحد في كثير من الأزمنة، يلزم الرجوع معه إلى ما تقتضيه القاعدة التي يأتي التعرض لها في المسألة الثامنة، وهي تقتضي عدم حجية فتوى الميت لاشتباه الحجة باللاحجة حينئذ. ولو فرض الإجماع على التخيير في مثل ذلك كان المتيقن منه غير الميت. نعم، لو فرض وجوب الموافقة لأحوط الأقوال حينئذ كان اللازم الاحتياط بما يوافق قول الميت كغيره، فلاحظ. ومثلها ما ذكره بعض مشايخنا من أن لازم ذلك الفحص عن الأعلم من بين الجميع، وهو ضروري البطلان في مذهب الإمامية.

لاندفاعه.. أولاً: بأنه إن أريد أن ذلك ضروري المذهب فهو كما ترى، كيف وهو مما لا يلتفت إليه. وإن أريد أنه ضروري من سيرة المتشركة فلعل سيرتهم مبنية في العصور المتأخرة والمتوسطة على شيوع القول بعدم جواز تقليد الميت وشهرته بين الأصحاب، وفي العصور الأولى المقاربة لعصر المعصومين عليهم السلام على غفلتهم على الاختلاف بين العلماء وعدم التفات العوام لذلك، كما قد يغفلون عنه في العصور المتأخرة أيضاً، ويأتي أن تعين الفحص عن الأعلم مختص بصورة العلم بالاختلاف، ولعل هذا هو الوجه في عدم اهتمامهم بالفحص عن الأعلم حتى بين علماء العصر الواحد، ومع احتمال ذلك يقف الاستدلال بالسيرة. وثانياً: بأن عدم وجوب الفحص عن الأعلم من الأموات لا ينافي حجية فتوى الميت لو فرض العلم بكونه أعلم من الأحياء، إذ لعل عدم وجوب الفحص ناش من تعسر الاطلاع على الأعلم من الأموات، نظير تعسر الاطلاع على حال أهل العصر الواحد من سكن البلاد

النائية، فإنه قد يقال بعدم وجوب الفحص عن حاله لاستلزامه الحرج نوعاً بالنحو الذي يعلم بعدم إيقاع الشارع الناس فيه ولو بضميمة السيرة، وهذا لا ينافي وجوب تقليده لو فرض العلم بأعلميته وتيسر الاطلاع على فتواه. والذي ينبغي أن يقال: إن من كان من الأموات غير معلوم الفتوى لا أثر لأعلميته، لعدم حجية فتواه الواقعية التي لا يتيسر الاطلاع عليها، وما كان منهم معلوم الفتوى يتعسر بل يتعذر الاطلاع على حالهم حين صدور الفتوى منهم غالباً، لعدم الإحاطة بطريقتهم في الاستدلال وكيفية فهمهم للأدلة، ليدرك بذلك مدى خبرتهم، فيجري فيه ما عرفت من القاعدة على تفصيل يأتي في المسألة الثامنة إن شاء الله تعالى.

بل قد يعلم بأنهم دون المتأخرين نوعاً، كما يشهد به التأمل في حال من تيسر الاطلاع على طريقتهم في الاستدلال من أهل الكتب الاستدلالية والمطالب العلمية المشهورة، إذ لا شك ظاهراً في أن المتأخرين أمتن منهم في الاستدلال وأقوى، لتطور العلم بالمدارس والبحث. غاية الأمر أنه يعلم في الجملة بتيسر بعض القرائن والأدلة للمتقدمين غير المتيسرة للمتأخرين، لبعدهم عن عصور التشريع، إلا أن هذا أمر غير منضبط لا مجال لإدراكه وتمييز حالهم فيه. نعم، لو فرض دوران الأعلام بين أشخاص محصورين من الأحياء والأموات يتيسر الاطلاع على حالهم وعلى فتاواهم فوجوب الفحص عن الأعلام منهم هو المتعين لو قيل بجواز تقليد الميت. وقيام السيرة على بطلان ذلك في غاية المنع. ثم إنه ربما يستدل على عدم جواز تقليد الميت ببعض الوجوه الأخر، وهي مشاركة في الضعف لما عرفت. فالعمدة ما عرفت من الإجماع المدعى في كلام من سبق، قال سيدنا المصنف قدس سره: (فإن الحاكين للإجماع وإن كانوا جماعة خاصة، لكن تلقي الأوصحاب لنقلهم له بالقبول من دون تشكيك أو توقف من أحد وتسالمهم على العمل به يوجب صحة الاعتماد عليه، ولا سيما مع كون نقلة الإجماع المذكور من أعاضم علمائنا وأكابر فقهاءنا، ولهم المقام الرفيع في الضبط والإتقان والتثبت، قدس الله تعالى أرواحهم ورفع منازل كرامتهم، وجزاهم عنا

أفضل الجزاء). لكن مع ذلك ففي الاعتماد على دعوى الإجماع إشكال، لصدورها من المتأخرين مع عدم تحرير المسألة في العصور الأولى بنحو يكشف عن أخذها خلفاً عن سلف متصلًا بعصور المعصومين عليهم السلام وعدم وضوح نحو الابتلاء بها في تلك العصور حتى يعلم الحال من سيرة المشرعة، إذ من القريب جداً قلة الابتلاء بآراء الموتى، لعدم تعارف تحرير الفتاوى وضبطها، وإنما تصدر الفتاوى مشافهة بنحو لا يتيسر الاطلاع عليها بعد موت المفتي لغير من سأله غالباً إلى غير ذلك مما يمنع من الاطمئنان بل من الظن باستناد دعوى الإجماع في كلام المتأخرين إلى سيرة مطردة أو تسالم على الحكم بين العلماء بنحو يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام. ولا سيما مع ظهور بعض كلماتهم في وجود الخلاف في المسألة، أو عدم تحقق الإجماع بوجه قاطع، إذ ليس المحكي عن الشهيد الثاني دعواه صريحاً، بل عن المسالك دعوى عدم تحقق الخلاف له ممن يعتد بقوله، وعن رسالته في المسألة عدم العلم بمخالف ممن يعتبر قوله ويعتمد على فتواه. وهو ظاهر ما عن الشهيد الأول في الذكرى من نسبة الخلاف إلى البعض. وحمله على العامة - كما عن الشهيد الثاني - بعيد جداً، ولا سيما مع كونه المعروف بينهم بل ظاهر اقتصار المحقق الثاني في الجعفرية على نسبته للأكثر وجود الخلاف فيه وعدم جزمه باعتباره، قال في بيان ما يجب على المكلف: (والرجوع إلى المجتهد ولو بواسطة وإن تعددت إن كان مقلداً. واشترط الأكثر كونه حياً، ومع تعدده يرجع إلى الأعم).

بل تأليف الشهيد الثاني لرسالة في المسألة شاهد بوقوع الخلاف فيها، وخفاء الأدلة عليها، وإلا فالمسائل المسلمة حكماً الواضحة دليلاً لا تحتاج إلى شدة الاهتمام. وأما تلقي الأصحاب لدعواهم بالقبول، فهو لا يكشف عن ثبوت الإجماع، لإمكان استناده لحسن ظنهم بهم، أو لذهابهم إلى حجية الإجماع المنقول، لا لاطلاعهم على قرائن تشهد بصحة دعواهم. ولا سيما مع كون المتلقين له بالقبول هم متأخري المتأخرين الذين يبعدون عن عصر التشريع جداً. مع احتمال كون موافقتهم لهم

ليس لأجل الإجماع، بل للوجوه الأخر المصرح بها في كلمات بعضهم. على أن ظاهر كلام السلطان في حاشية المعالم التردد في ثبوت الإجماع. وكيف يكون الإجماع بهذا الوضوح وقد خرج عليه مثل المحقق القمي قدس سره مدعياً أنه لا يوجب اليقين، بل لا يوجب الظن، لعدم تداول المسألة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، وإنما هي من المسائل الحادثة، كما خرج الإخباريون عليه، فإن خروجهم وإن كان مبنيًا على دعوى كون الفتوى من سنخ الرواية المنقولة بالمعنى التي تقبل وإن كان الراوي ميتاً، إلا أن موضوع كلامهم لما كان هو الواقع الخارجي للتقليد - وإن خالفوا في تفسيره - فلو كان عدم حجية قول الميت واضحاً عند الشيعة متسالمًا عليه بينهم لما وسعهم البناء على حججته. والمظنون أن الحكم قد ذكر في كلام الأصوليين من قدماء الأصحاب وخالفوا فيه العامة مستندين فيه إلى وجوه آخر غير الإجماع - تقدم بعضها - واشتهر بينهم من دون أن يبلغ مرتبة الإجماع، كما قد يشهد به قول المحقق الثاني في شرح الشرايع: (وقد صرح جمع من الأصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حياً ليجوز العمل بفتواه، فلا يجوز العمل بقول المجتهد بعد موته وهو متجه ويدل عليه وجوه...) ثم لما جاء المتأخرون حسبوا أن ذلك إجماع صالح للاحتجاج في قبال من خالف المشهور، على ما هو المعلوم من طريقتهم في الاستدلال بالإجماع وتسامحهم فيه، ثم لما خالف الإخباريون بعد ذلك في الحكم وعرفوا بخروجهم على الأصحاب في كثير من الأمور وتشنيعهم عليهم، ركن كثير من متأخري المتأخرين للإجماع المذكور - لحسن ظنهم بمدعي الإجماع أو لذهابهم إلى حجية نقله - وللوجوه الأخر التي يكثُر الاعتماد على مثلها منهم. وكيف كان، فالاعتماد على دعوى الإجماع المتقدمة في غاية الإشكال، ولا سيما مع قرب مخالفته لسيرة المشرعة في العصور الأولى يوم لم يكن التقليد مبنيًا على العناية والاهتمام، بل تجري الناس فيه على مقتضى طبائعهم، إذ من البعيد جداً أن يكون تعلم الرجل لحكم من المجتهد ليعمل به ما دام حياً فإذا مات رجع إلى غيره وكرر السؤال منه عن نفس الحكم، أو أنه يبقى على عمله به لنفسه وغيره من أهله وأولاده ممن عملوا معه في حياة المجتهد دون من تجدد تكليفهم بعد

موته لثلاثا يكون تقليدهم للميت ابتداءً، بحيث يعمل أهل البيت الواحد على وجهين بعضهم على رأي الميت وبعضهم على رأي الحي، فإن هذا مبني على العناية والخروج عن الوضع الطبيعي الذي لو كان لظهر وكثر السؤال عنه والتنبيه عليه، وإن كان هذا قد لا يبلغ حد اليقين. والعمدة في المقام ما عرفت من سيرة العقلاء التي لم يتضح حتى الآن ما يصلح للردع عنها، على أن الخروج عما عليه المعظم في مثل هذه المسألة التي لا دليل فيها إلا سيرة العقلاء صعب جدا. والله سبحانه وتعالى العالم ونسأله أن يوفقنا لمعرفة أحكامه، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

هذا، وينبغي الكلام في مقتضى الأصل في المسألة ليرجع إليه لو فرض قصور الأدلة الاجتهادية فيها عن إثبات الجواز، أو المنع. والكلام تارة: في الأصل الشرعي. وأخرى: في الأصل العقلي. أما الأصل الشرعي، فمن الظاهر أنه لا مجال له بالإضافة إلى الأحكام التي أفتى بها الميت، لعدم تحقق ركني الاستصحاب فيها من اليقين بالثبوت والشك في البقاء. أما الأول فلعدم اليقين الحقيقي بثبوتها، لاحتمال خطأ الميت، ولا التعبدية، لعدم الحجية عليها، لانحصار طريقها بفتوى الميت، المفروض الشك في حجيتها. وأما الثاني فللعلم ببقائها على تقدير ثبوتها، ولا يحتمل ارتفاعها بموت المفتي، فلا بد إما من إجرائه في الحكم الظاهري المترتب على الفتوى حين حياة المفتي، أو في الحكم الوضعي، وهو الحجية الثابتة للرأي. أما الأول فيشكل..

أولاً: بأنه مبني على جعل الأحكام الظاهرية المماثلة لمؤديات الطرق، والتحقيق عدمه، وليس مفاد أدلة الطرق إلا جعل حجيتها، لان الحجية أمر اعتباري وحكم وضعي قابل للجعل، كالملكية، ولا يترتب عليها إلا صحة الاعتماد عقلاء على الحجية في البناء على ثبوت مؤداها عملاً، وليس الحكم الظاهري إلا منتزعا من ذلك، دون أن يكون مجعولا ليمكن استصحابه، كما أوضحنا ذلك عند الكلام في مؤديات الطرق في مبحث قيام الطرق مقام القطع الموضوعي من الأصول.

وثانياً: بأنه لا يتم في الأحكام الكلية التي لم يتم موضوعها في حياة المفتي، وإنما

يفتي بها بنحو القضية الحقيقية، لرجوعها إلى قضية تعليلية، وقد حققنا في محله عدم جريان الاستصحاب التعليلي ذاتاً، لا من جهة المعارضة بالاستصحاب التنجيزي، ليختص المنع بالأحكام الاقتضائية، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره. نعم قد يتم في الأحكام التنجيزية الثابتة في حياته، سواء كان موضوعها جزئياً خارجياً، كنفوذ العقود الواقعة في حياته، ونجاسة الفقاع الموجود قبل وفاته، أم كلياً كالأحكام التكليفية الفعلية، مثل حرمة شرب الفقاع، فإن موضوعها وهو شرب الفقاع كلي يتعلق بالحكم التكليفي به، لا بأفراده بعد وجودها بل وجودها يكون مسقطاً للحكم، لا شرطاً في فعليته، كما لا يكون وجود الفقاع شرطاً في فعليته.

إن قلت: لا مجال للاستصحاب في الأحكام التكليفية، لأن موضوعها لما كان كلياً كان قابلاً للتقييد بحياة المفتي، ومع احتمال تقييده لا يجرز الموضوع بعد الموت، فلا يقين بحرمة مطلق شرب الفقاع ليجدي استصحابها بعد الموت، بل المتيقن حرمة خصوص الشرب الواقع في حياة المفتي، ولا يجدي استصحابها بعد الموت. ومن ثم أشكل الاستصحاب في الأحكام التكليفية الواقعية، بخلاف الأحكام الوضعية التي يكون موضوعها غالباً أموراً جزئية خارجية لا تقبل التقييد ولا تتعدد بتعدد الخصوصيات الزمانية.

قلت: ليس الحكم الظاهري إلا الحكم المماثل لمؤدى الحجة، وليس مؤداها إلا الحكم الواقعي، فموضوع الحكم الظاهري تابع لموضوع الحكم الواقعي الذي قامت عليه الحجة سعة وضيقة، وحيث لم يكن موضوع الحكم الواقعي مقيداً بحياة المفتي لم يكن الحكم الظاهري مقيداً بها. نعم، يمكن تقييد جعل الحكم الظاهري بحياة المفتي، بحيث يكون الموت غاية للحكم لا لموضوعه، وفي مثله يجري الاستصحاب، ولا يعارض باستصحاب عدم الجعل خلافاً لبعض مشايخنا، كما تعرضنا لذلك في محله من الأصول. وهذا بخلاف الأحكام التكليفية الواقعية، فإنه لا طريق غالباً لإحراز إطلاق موضوعها مع الشك في بقائها. إن قلت: الحكم الظاهري لما كان متفرعاً شرعاً

على رأي المفتي كان موضوعه الرأي، فمع الشك في أن المعتبر فيه شرعاً الرأي مطلقاً أو لا بد من حياة المتمعن لا يحرز الموضوع بعد الموت، فلا يجري الاستصحاب. قلت: الموضوع الذي يلزم إحرازه في الاستصحاب هو معروض الحكم الذي يحمل عليه في القضية الشرعية، ولا إشكال في عدم أخذ رأي المفتي ولا حياته في الموضوع بالمعنى المذكور، وموضوعيتهما إنما هي بمعنى كونها علة في ثبوت الحكم الظاهري، فلا يتوقف الاستصحاب على إحرازهما. فلا حظ. ومما ذكرنا سابقاً يظهر اختصاص الاستصحاب المذكور - لو تم - بالواجد لشرائط التكليف وحياة المفتي، دون غيره - كالصبي، فضلاً عن المعدوم - لأن فعالية الأحكام الظاهرية معلقة على الشرائط المذكورة، فيكون استصحابها قبل تماميتها تعليقياً. وأما الثاني - وهو استصحاب الحجية - فقد عرفت أنه لا مانع منه ذاتاً، لأن الحجية من الأحكام الوضعية المجعولة. إلا أنه قد يشكل بوجهين..

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من عدم بقاء الموضوع، لأن موضوع الحجية هو الرأي، ولا رأي للميت عرفاً، وإن فرض بقاء الرأي له حقيقة. وفيه: أن موضوع الحجية في الزمان اللاحق هو الرأي بحدوثه سابقاً، لا ببقائه، كما تقدم في الدليل الأول للمنع. ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره بعض المحققين قدس سره^(١) من أنه بناء على أن الحجة على المكلف قطع المجتهد بالحكم الظاهري لا مجال للاستصحاب، للعلم بانكشاف الواقع له نفيًا وإثباتاً، ولا موضوع معه للحكم الظاهري ليتحقق له القطع به الذي هو موضوع الحجية في حق العامي. نعم، لو كان موضوع الحجية هو ظنونه وإدراكاته للحكم الواقعي كان الاستصحاب في محله لا مكان بقاءها بعد الموت ولو بمرتبة أقوى.

إذ فيه - مع عدم شموله لما إذا أفتى المجتهد بالحكم الواقعي قاطعاً به بسبب نظره في الأدلة -: أن ذلك إنما يتم لو كان موضوع الحجية هو الرأي بشرط بقاءه،

(١) المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (قده) في رسالة الاجتهاد والتقليد. (منه).

بخلاف ما لو كان الحجة هو الرأي بحدوثه فقط بلا حاجة للاستمرار، فإن تبدله بالعلم بالحكم الواقعي لا يمنع من استصحاب الحجية للرأي السابق لبقاء الموضوع. مع أن الرجوع للمجتهد إنما هو لتشخيص الأحكام الظاهرية الثابتة في حق العامي بمقتضى الأدلة، لا لتشخيص الأحكام الظاهرية الثابتة في حق المجتهد نفسه، ولذا كان اللازم على المجتهد في مقام الفتوى النظر في الأدلة التي يعم دليل حجيتها للعامي دون ما يكون حجة في حق نفسه فقط لو فرض الاختلاف بينهما، وحينئذ فانكشف الحكم الواقعي للمجتهد بعد الموت لا ينافي حصول القطع له بالحكم الظاهري الثابت بمقتضى الأدلة في حق العامي الذي لا يتيسر له العلم بالحكم الواقعي. فتأمل جيداً.

الثاني: أن القدر المتيقن من حجية رأي المفتي حين حدوثه هو حجيته في الوقائع المقارنة لحياته، لا مطلقاً بنحو يعم الوقائع المتأخرة عن موته، لعدم صحة انتزاع الحجية إلا بلحاظ مقام العمل، فمع عدم الابتلاء بالواقعة لا يصح انتزاع الحجية بالإضافة إليها، وليست حجيته بنحو الإطلاق إلا بنحو القضية الحقيقية الراجعة إلى أن كل واقعة لو وقعت لكان رأيه حجة فيها، فليست حجيته المتيقنة في الوقائع المتأخرة إلا تعليلية، حيث إن كل واقعة كانت لو وقعت سابقاً - حين حياة المفتي - لكان رأي المفتي حجة فيها، وقد سبق عدم جريان الاستصحاب في القضايا التعليلية غير الفعلية. وفيه: أن المرتكز عرفاً كون الحجية من عوارض الحجة المستمرة لها في جميع الوقائع، وأن مصحح انتزاعها هو معرضية المكلف للابتلاء بمؤداها وصلوحه للخطاب به، لا أنها من الأمور الانحلالية على حسب الوقائع الفعلية، بحيث تكون كل واقعة مقومة لها ومأخوذة قيدا فيها، ليكون المشكوك مبيناً للمتيقن، فهي نظير الولاية لا يصح انتزاعها إلا بلحاظ التصرف في المولى عليه إلا أنه يكفي في صحة انتزاعها تعرض الشيء. للتصرف وصلوحه له، ولا يتوقف على فعلية الابتلاء بالتصرف. وبالجملة: الشك في المقام في استمرار الحجية المتيقنة للحجة، فيجري الاستصحاب لذلك، لا في حدوث حجية مبينة للحجة المتيقنة، ليمتنع جريانه. وإن

كان ذلك محتاجاً إلى التأمل. نعم، الظاهر اختصاص الاستصحاب المذكور - لو تم - بمن تمت له شرائط التكليف العامة في حياة المفتي، وكانت الفتوى متيقنة الحجية سابقاً في حقه، دون غيره كالصبي ونحوه ممن لم يوضع عليه القلم إلا بعد موت المفتي، فضلاً عما كان معدوماً في حياته، لوضوح عدم فعلية حجية الفتوى في حقهم، بل هي مشروطة بتامة شروط التكليف، لعدم صحة انتزاع الحجية ارتكازاً إلا مع كون من قامت عليه الحجة معرضاً للتكليف وصالحاً للخطاب ولا تتزعزع مع فرض رفع القلم عن المكلف فتأمل جيداً. هذا كله في الأصل الشرعي. وأما الأصل العقلي، فلا إشكال في أن مقتضاه عدم حجية فتوى الميت، لأصالة عدم الحجية في كل ما شك في حجيته. لكن هذا إنما يقتضي جواز تقليد الحي إذا كان أعلم منه أو مساوياً له، للقطع بحجيته تعييناً أو تخييراً، بناء على ما هو المعروف بينهم من التخيير مع التساوي، وأما لو كان الميت أعلم فاحتمال جواز تقليده مستلزم لاحتمال وجوبه، بناء على وجوب تقليد الأعم مع الاختلاف، كما يأتي في المسألة السابعة، فلا يعلم حينئذ بجواز تقليد الحي المفضل، بل تتردد الحجة بينهما، ولا معين في البين، لكن أصر غير واحد على تعيين الحي المفضل حينئذ لوجه..

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره - كما في التقريرات - من أن تعيين الحي مع التساوي - لما تقدم - مستلزم لتعيينه مع كونه مفضلاً، لعدم القول بالفصل. وفيه: أن مجرد عدم القول بالفصل لا ينفع ما لم يرجع إلى الإجماع على عدم الفصل، وعلى التلازم بين الأمرين، وهو غير ثابت في المقام. مع أنه إنما ينهض لو كان الدليل في المسألة اجتهادياً، ليكون حجة في لازم مؤداه، ولا ينفع مع الرجوع للأصل، لاختصاص موضوع الأصل بمورده، والتعدي منه للزماني على الأصل المثلث، الذي ثبت في محله عدم الاعتماد عليه، خصوصاً مع كون الأصل عقلياً لا يتبني على التعبد بالملزوم، كما في المقام.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن الاقتصار على الحي ليس

لأقربيته للواقع، ليتخيل أن الميت الأفضل أقرب، بل لعدم اليقين بالبراءة بتقليد الميت ولو كان أعلم.

وفيه: أن الاقتصار على الحي المفضول لا يوجب اليقين بالبراءة أيضاً، فلا وجه لترجيحه على الميت الأفضل.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) من أن احتمال اعتبار الحياة حاكم على اعتبار الأعلمية ومضيق لموضوعه عن شمول الميت، لان الشك في حجية قول الميت يوجب اليقين بعدم حجيته، لما تقدم من أن الشك بالحجية يوجب اليقين بعدمها، فينحصر اعتبار الأعلمية بخصوص الأحياء.

وفيه: أنه لا وجه لحكومة احتمال اعتبار الحياة على اعتبار الأعلمية بعد كونها في مرتبة واحدة، بل يتزاحمان، وكما يمكن حصر اعتبار الأعلمية بخصوص الأحياء، لاحتمال عدم جواز تقليد الميت، كذلك يمكن حصر اعتبار الحياة بخصوص المتساوين في الفضيلة، لعدم جواز تقليد المفضول.

نعم، لو كان دليل اعتبار الحياة لفظياً كان حاكماً على دليل الترجيح بالأعلمية، لظهور دليل الترجيح في المفروغية عن وجود مقتضي الحجية في أطراف الترجيح، وظاهر دليل اعتبار الحياة عدم وجود مقتضي الحجية في قول الميت، فيخرج عن موضوع الترجيح بالأعلمية، وينحصر الترجيح في غيره ممن هو واجد لمقتضي الحجية، وهذا لا يجري مع كون عدم تقليد الميت للأصل، لعدم إحراز مقتضي الحجية فيه، لا لإحراز عدمه، فلاحظ.

وبالجملة: لم يتحصل من كلماتهم ما يمكن الخروج به عما عرفت من الأصل المقتضي لتردد الحجة بين الميت الأفضل والحي المفضول، فاللازم البناء إما على التساقط والرجوع للأصول العملية من الاحتياط أو غيره في مورد الخلاف أو على التخيير بين الميت والحي، بناء على المشهور من أنه المرجع عند الدوران بين شخصين وعدم المرجح لأحدهما. هذا كله مع غض النظر عما عرفت من الأصل الشرعي

والإجماع، وسيرة العقلاء. وإلا فالأصل الشرعي - لو تم - وارد على الأصل العقلي المذكور، ملزم بتقليد الميت مع كونه أعلم حين حياته. وأما مع مساواته للحي فهو مبني على كون حجية رأي كل من المتساويين فعلية لا معلقة على اختياره، وإلا كان استصحاب حجيته تعليقاً ويأتي بعض الكلام في ذلك في المسألة السابعة. كما أن الإجماع - لو تم - يكون وارداً على الأصل الشرعي المذكور، فضلاً عن الأصل العقلي، فيلزم تقليد الحي مطلقاً ولو كان مفضلاً. وإن لم يتم الإجماع المذكور فمقتضى السيرة وجوب تقليد الأعم علم حياً كان أو ميتاً. وأما مع مساواة الحي للميت واختلافهما في الفتوى فالسيرة حيث كانت قاصرة عن شمول المتعارضين تعين البناء على التساقط، أو تعيين الحي لأنه المتيقن بناء على عدم تكليف العامي بالاحتياط وجواز التقليد له حينئذ. فتأمل جيداً.

تنبيهان..

الأول: ما ذكرناه هنا من السيرة والإجماع والأصل الشرعي والعقلي جارٍ في الشروط المتقدمة على تفصيل يظهر بالتأمل فيها. وقد أشرنا إلى بعض ذلك فيما سبق، ولم نفصل الكلام في ذلك هناك اكتفاء بما نذكره هنا.

الثاني: تقدم منا التشكيك في الدليل على بعض الشروط المتقدمة وأن مقتضى السيرة عدم اعتبارها وذلك لو تم إنما ينفع لو كان فاقدها حين صدور الفتوى منه أعلم من واجدها. أما لو كان واجدها أعلم فلا إشكال في أن مقتضى السيرة الرجوع له. وأما لو كانا متساويين فحيث كان الظاهر قصور السيرة في الرجوع لأهل الخبرة مع التساوي في العلم والاختلاف في الفتوى تعين الرجوع للأصل الشرعي لو تم موضوعه على التفصيل المتقدم، وإلا كان اللازم الرجوع لمقتضى الأصل العقلي، وهو مانع من الرجوع لفاقد الشروط، لعدم اليقين بحجيته، بل يتعين الرجوع للواجد، لأنه المتيقن بناء على عدم وجوب الاحتياط على العامي عند اختلاف أهل الفتوى. بل يتعين حينئذ اعتبار كل ما احتمال أخذه شرعاً في المفتي وإن لم تساعده الأدلة، كطهارة

المولد والحرية وغيرها. كما أن بعض ما يأتي في البقاء على تقليد الميت جار في الشروط المتقدمة أيضاً، كما يظهر بالتأمل. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم.

تتميم.. تعرض غير واحد لشروط أخر أهملها سيدنا المصنف قدس سره لا بأس بالكلام فيها.. الأول: الحرية، فقد أشار السيد الطباطبائي قدس سره في العروة الوثقى إلى قول بعضهم باعتبارها، بل قال سيدنا المصنف قدس سره: (فهو المحكي عن ثاني الشهيدين، بل قيل: إنه مشهور). لكن يدفعه عموم السيرة العقلانية الارتكازية والإطلاقات المتقدمة الظاهرة في إمضائها.

قال سيدنا المصنف قدس سره: (وبعض الاستحسانات المقتضية لاعتبارها - مثل كونه مملوكا لا يقدر على شيء، وكونه مولى عليه - لا تصلح للاعتماد عليها في الردع وتقيد المطلق).

الثاني: طهارة المولد، فقد صرح به في الرياض، وذكره السيد الطباطبائي قدس سره في العروة الوثقى، وأمضاه جماعة من محشيها - منهم سيدنا المصنف قدس سره - بل عن الروضة الإجماع عليه. ومن الظاهر أن عموم السيرة الارتكازية والإطلاقات تدفعه. نعم، قد يخرج عنها.. تارة: بالإجماع المذكور، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره. وأخرى: بما ذكره بعض مشايخنا من أن التولد من الزنا منقصة، ولا يرضى الشارع بزعامته من له منقصة بوجه.

لكن الأول لم يثبت بنحو معتد به في إثبات الحكم الشرعي، كما يظهر بملاحظة ما تقدم في أكثر الشروط السابقة. ولا سيما مع قرب استناده لبعض الاستحسانات أو قياسه على الشهادة والإمامة في الصلاة. والثاني يشكل بعدم وضوح ترتب حجية الفتوى على الزعامته، كما تقدم عند الكلام في اعتبار العقل. هذا، وأما بناء على كفر ولد الزنا فما تقدم في اعتبار الإيمان جار فيه. بل قد يقال: إن التأمل في ما ورد في ولد الزنا، وأنه لا ينجب، وما يظهر من مجموع النصوص الواردة في عدم قبول شهادته وإمامته في الصلاة يوجب الوثوق بأن المنع من شهادته وإمامته لعدم نجابته وعدم

أهليته للتصديق والعدالة وإن كان ثقة في نفسه بحسب نظر الناس، وذلك صالح للردع عن عموم السيرة في المقام، لابتنائها على الثقة به. وإن شئت قلت: ملاحظة مجموع النصوص المذكورة والمرتكزات التشريعية توجب الوثوق بأن جهة المنع من إمامته وشهادته لا تختص بهما، بل تعم المقام، كما تعم الرواية ونحوها مما يبتني على الثقة، فيكون الإجماع المدعى في المقام ارتكازياً صالحاً للحجية، وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

الثالث: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا طالبا لها مكبا عليها مجدا في تحصيلها، فقد ذكر ذلك السيد الطباطبائي قدس سره في العروة الوثقى، مستشهداً بالخبر المتقدم عن الاحتجاج، المتضمن لقوله عليه السلام: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)^(١)، لظهوره في حصر مرجع التقليد بواجد الصفات المذكورة. وفيه - مع ضعف سنده - أن الظاهر رجوع الصفات المذكورة إلى أمر واحد وهو حفظ الدين المساوق للعدالة، كما نبه له غير واحد من محشي العروة الوثقى، وتقدم عند الكلام في اعتبار العدالة، ويناسبه ما في ذيله من قوله عليه السلام: (وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً، وإنما كثر التخليط في ما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لان الفسقة... الخ). وإلا فلو اريد من صيانة النفس ومخالفة الهوى العموم لزم قادية فعل المكروهات، بل المباحات لمجرد الهوى، لا خصوص الإقبال على الدنيا والاكباب عليها، كما ذكره قدس سره، ولا يظن منه ولا من غيره الالتزام به. نعم، لا يبعد أن يكون الاكباب بالوجه المذكور كثيراً ما يمنع من الوثوق بالعدالة، ككثير من الأمور التي تكشف عن ضعف نفس الإنسان وعدم مقاومته للمغريات، ويأتي في المسألة التاسعة عشرة إن شاء الله تعالى أنه لا يكفي في إحراز العدالة في مرجع التقليد حسن الظاهر الحاصل بمجرد عدم ظهور

(١) الوسائل ج: ١٨، ص: ٩٤، باب: ١٠ من أبواب صفات القاضي حديث: ٢٠.

المعصية من الشخص بعد معاشرته، بل لا بد من العلم العادي بها بسبب المخالطة ونحوها، أو قيام البيئة عليها. فلاحظ.

الرابع: الضبط بالمقدار المتعارف، فقد صرح بذلك بعض مشايخنا في بعض فتاواه. والظاهر أن مراده به ضبط الأدلة في مقام الفتوى وعدم الاضطراب فيها والخروج عن مقتضاها زيادة في الغفلة. وهو بهذا المعنى مفروغ عن اعتباره بينهم ظاهرا، لقصور السيرة العقلائية عن غير الضابط، وقد ذكرنا غير مرة أن الإطلاقات الشرعية قاصرة عن غير موردها، لورودها في مقام إمضائها. على أنه لا يبعد توقف صدق العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية - كالفقيه والعالم وأهل الذكر وغيرها - على الضبط، ولا يكفي فيها عرفا الجزم بالحكم مع العجز عن إرجاعه لمدرکه للاضطراب فيه. بل لا يبعد توقف الاجتهاد بحسب تعريفهم له على الضبط بالمقدار المتعارف، إذ مع عدمه لا يكون الاستنباط عن الأدلة التفصيلية، بل هو من سنخ الجراف. هذا في أصل تقليد غير الضابط، وأما مع فرض اختلافه مع الضابط فلا ريب في أعلمية الضابط، الموجبة لتقديمه، كما يأتي في المسألة السابعة إن شاء الله تعالى.

الخامس: أن يكون طريقه في الاستنباط الأدلة المتعارفة من الكتاب والسنة ونحوهما، دون مثل الرمل والجفر ونحوهما من الطرق غير المألوفة عند العقلاء، كما أشار إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره في مباحث القطع وغيره. والعمدة فيه قصور السيرة المشار إليها، لعدم اعتماد العقلاء على الطرق المذكورة، فلا يرون من يعتمد عليها من أهل الخبرة، ولا يعدونه عالما يصح للجاهل الرجوع له، وإن كان معذورا لو فرض حصول القطع له. كما أنه لا يظن من أحد دعوى حجيتها شرعا، لتكون مؤدياتها وظائف شرعية ظاهرية يجب الرجوع لأهل الخبرة في تشخيصها، بل غاية ما يدعى حصول القطع للناظر فيها، وحجيتها مختصة بمن حصل له. وأما ما ذكره بعض مشايخنا من قصور الأدلة الشرعية عن شمول مثله، لظهورها في لزوم الرجوع إلى أهل الذكر والناظر في الحلال والحرام ممن أخذها عن أئمة الدين عليهم السلام

(مسألة ٦): إذا قلد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحي وجب البقاء

على تقليده (١)،

بحيث يكون ناظراً فيها.

ففيه: أولاً: أنه لا ريب في صدق الناظر في الحلال والحرام على الشخص المذكور، لإطلاقه من حيث طريق النظر. وأما ما يظهر من الأدلة من اختصاصه بحديثهم عليهم السلام فلا بد من الخروج عنه وحمله على كون اعتباره لأجل كونه طريقاً إلى معرفة حكمهم عليهم السلام وأن المعيار هو معرفة حكمهم عليهم السلام بأي طريق كان، كيف ولا ريب في جواز الاعتماد على الكتاب والإجماع ونحوهما مما يعرف به حكمهم عليهم السلام من دون نظر في حديثهم. بل لا ينبغي التأمل في جواز الأخذ ممن يعتمد على الطرق التي هي محل الكلام لو كان راجعاً إلى دعوى حجيتها، لا إلى مجرد حصول القطع منها. وثانياً: أن الأدلة الشرعية غير ظاهرة في الحصر بنحو يقتضي المنع من الرجوع لغير من تضمنته، كما تقدم في مسألة اعتبار العقل في المفتي، فهي لا تنهض بالمنع عن الرجوع لمن يعتمد الطرق المذكورة لو فرض عموم سيرة العقلاء له. فالعمدة ما ذكرنا من قصور السيرة المذكورة.

(١) كما هو مقتضى ما عرفت من سيرة العقلاء على عدم دخل الحياة في حجية رأي المفتي، وما يأتي في المسألة السابعة من سيرتهم على تعيين الأعم عند اختلاف المجتهدين، ولا يخرج عن ذلك إلا ما تقدم في التقليد الابتدائي من الوجوه التي عرفت أن عمدتها الإجماع المدعى. وقد استظهر شيخنا الأعظم قدس سره عدم الفرق فيه - كأكثر أدلة المسألة - بين التقليد الابتدائي والاستمراري. نعم، عرفت الإشكال في الاستدلال بالإجماع المذكور، وخصوصاً في مسألة البقاء، حيث خرج عنه جمع من الأصحاب من المتأخرين عن نقلة الإجماع مما يظهر منه عدم ثبوت الإجماع عندهم على المنع فيها، بل ظاهر الجواهر شيوع الخلاف فيه فقد ذكر أن الأصحاب بين قائل بحرمة البقاء وقائل بوجوبه، وقائل بالتخير، واختاره هو، وفي محكي كلام الصدر

قرب عدم بطلان التقليد بموت المجتهد، ونسبه لبعض معاصريه، بل حكي في الجواهر التخيير عن ظاهر المحقق الثاني قدس سره في الجعفرية، مع أنه من أقدم نقلة الإجماع على المنع من تقليد الميت، وإن لم أتحقق ذلك منه، إذ لم أعثر فيها إلا على ما تقدم نقله الظاهر في التردد في أصل اعتبار الحياة، فراجع. ومن ثم ذكر غير واحد أن المتيقن من الإجماع هو التقليد الابتدائي. لكن يبعد حمل كلام نقلة الإجماع على خصوص الابتدائي ولاسيما مع شيوع الابتلاء بالتقليد الاستمراري، بل هو مما ياباه كلام بعضهم جدا. فالبناء على خروج من جوز البقاء على الإجماع المذكور ومخالفتهم له ولو لغفلتهم عنه أولى من ذلك، وأولى منه للبناء على الإجماع بنظرهم ليس بالغا مرتبة الدليلية والحجية في مقابل الأدلة والأصول، بل يلزم الخروج عنه بها لو خالفته، وإنما وافقوه في التقليد الابتدائي لأجل ما استوضحوه من الوجوه، لا لحجته تعبدا، كما تقدم منا تقريره. فراجع.

وكيف كان، فلا مجال للاعتماد على الإجماع المذكور خصوصا في المقام بعدما عرفت من شيوع الخلاف، فلا مخرج عما عرفت من السيرة المقتضية لجوب البقاء في الفرض، مضافا إلى ما عرفت من استصحاب الحجية، بناء على ما تقدم الكلام فيه. بل لعله مقتضى سيرة المشرعة من الصدر الأول، كما أشرنا إليه في التقليد الابتدائي، وقد ذكره سيدنا المصنف قدس سره هنا مع إنكاره لها هناك، وإن كان الفرق بين المقامين في غاية الإشكال، بل المنع، فراجع. ومنه يظهر الإشكال في إطلاق القول بالتخيير بين البقاء والعدول، كما تقدم من الجواهر اختياره وحكايته عن غيره. اللهم إلا أن يبتني على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم عند الاختلاف، وجواز العدول من أحد المجتهدين إلى الآخر مطلقاً، كما يظهر من الجواهر، فيتجه حينئذ، لكن المبنى المذكور ضعيف، كما يأتي إن شاء الله تعالى. وما ذكرناه في الاستدلال هو العمدة، دون ما ذكره بعض مشايخنا من حكم العقل بالتعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير، فإنه إنما يكون دليلاً على وجوب البقاء على تقليد الأعلم فيما لو علم بجواز البقاء، كما

لو كان الأعلم حياً، لا في مثل المقام مما احتمل فيه وجوب العدول، لاحتمال مانعية الموت مطلقاً، ودلالة الإطلاقات على عدم مانعيته لا تنفع بعد قصور الإطلاقات عن صورة التعارض بين المجتهدين واختلافهم في الفتوى. ثم إنه سبق من بعض مشايخنا الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بقصور الأدلة الشرعية عنه، لأنه قد اعتبر في المرجع عناوين خاصة، كالفقيه والعالم وأهل الذكر، وهي لا تصدق على الميت، ومع ذلك التزم بجواز البقاء على تقليده بدعوى: أن إطلاق الأدلة المذكورة إنما يقتضى اعتبار العناوين المذكورة حين الرجوع للمجتهد، لا حين العمل بقوله، بل مقتضى إطلاقها حجية قوله بعد الرجوع له ولو في ما يتجدد من الوقائع بعد موته. ومن ثم قال: (يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذاكرها). وكأن اعتبار تذكره لها لأنه لو نسيها يكون تعلمه لها رجوعاً جديداً، فلا يجوز إذا كان المرجع ميتاً لعدم صدق العناوين المذكورة عليه.

وفيه: أولاً: أنه لا إشكال في عدم أخذ عنوان الرجوع شرطاً في حجية فتوى المفتي، بل تكون فتواه حجة ولو لم يرجع إليه، ولذا يكون المكلف مقصراً لو لم يرجع لواجد الشرائط، وليس الرجوع إلا عنواناً منتزعا من متابعة المجتهد في العمل التي هي من آثار حجية فتواه المتفرعة عليها، ومثلها وجوب سؤاله والأخذ منه وتقليده وغير ذلك، مما اشتملت عليه الأدلة الشرعية، فهي بأجمعها من آثار الحجية لا من شروطها. وحينئذ فإن استفيد من الأدلة اعتبار العناوين المذكورة - من العالم والفقيه وغيرهما - حين صدور الفتوى - كما سبق تقريبه - تعين جواز الرجوع للميت ابتداء، وإن استفيد منها اعتبارها حين العمل بالفتوى تعين المنع من البقاء على تقليده. نعم، قد يقال: إن وجوب الرجوع وإن كان متفرعا على الحجية ثبوتاً، إلا أنها متفرعة عليه إثباتاً، لأنها استفيدت من أدلته، وحينئذ فالمتيقن هو حدوث الحجية عند توجه الخطاب بالرجوع للمفتي، فلا بد في إحراز حدوثها من صدق جميع ما اخذ في المرجع من العناوين، كالعالم والفقيه وغيرهما، فإذا أحرزت الحجية تبعاً لذلك كان مقتضى

إطلاق الأدلة ثبوتها بعد الرجوع حتى بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة التي ينسلخ فيها المرجع عن الشرائط المعتمدة في حدوث الرجوع له. ولا مجال لإثبات حدوث الحجية لفتوى من لا تنطبق عليه الشرائط المعتمدة في المرجع فعلا، وإن كان واجدا لها قبل ذلك، لعدم شمول أدلة وجوب الرجوع له حينئذ، حتى يستفاد منها حجية فتواه. لكن هذا - لو تم وغض النظر عما تقدم في مبحث اعتبار العقل في المفتي من أن ظهور الأدلة في إمضاء السيرة موجب لظهورها في حجية فتوى العالم وإن زال علمه بعد ذلك، كما في الرواية - لا يقتضي اعتبار فعالية الرجوع حين وجود العناوين المذكورة، بل فعالية التكليف بالرجوع تبعاً لها، فمن وجب الرجوع له، لكونه واجداً لها كانت فتواه حجة مطلقاً حتى بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة بعد انسلاخه عنها، سواء رجع إليه المكلف، أم لم يرجع تقصيراً أو قصوراً.

وثانياً: أن إطلاق الأدلة وإن كان يقتضي عدم الفرق بين الوقائع في حجية الفتوى، إلا أنه لا ينعف ما لم يكن لها إطلاق أحوالي يقتضي بقاء الحجية واستمرارها بعد موت المفتي وانسلاخ العناوين المذكورة عنه، إذ لا بد من إحراز الحجية حين العمل، ولا يكفي في الاجتزاء بالعمل ثبوت الحجية المطلقة قبله، ولا مجال لإحراز استمرار الحجية بالوجه المذكور من الأدلة المذكورة. بل المتيقن منها ثبوت الحجية حين الخطاب بالرجوع إليه وسؤاله والأخذ منه المفروض أخذ العناوين الخاصة فيه. نعم، بناء على ما ذكرنا من أن المستفاد من الأدلة المذكورة هو حجية الفتوى الصادرة من العالم فمقتضى الإطلاق بقاء حجيتها، لعدم انقلابها عما وقعت عليه وعدم انسلاخ العنوان المعبر في حجيتها عنها، ولازمه جواز تقليد الميت مطلقاً ولو ابتداء.

إن قلت: يكفي في ذلك مثل آية سؤال أهل الذكر، فإن وجوب السؤال فيها مختص بالواقعة الأولى، إذ لا معنى لوجوبه بعد العلم بالفتوى، فلو كانت الحجية تابعة لوجوب السؤال حدوثاً وبقاءً لزم عدم حجية الفتوى حتى في الواقعة الأولى، لسقوط وجوب السؤال بتحقيق السؤال قبل العمل، فلا بد من أن يكون حدوث

وجوب السؤال كاشفا عن حدوث الحجية وبقائها، وحينئذ فمقتضى الإطلاق بقاء الحجية واستمرارها لجميع الوقائع حتى المتجددة بعد موت المفتي .

قلت: لما كان وجوب السؤال طريقياً لأجل العمل كان الظاهر منه الحجية بلحاظ ما هو محل الابتلاء من الوقائع التي يتنجز حكمها، ويجب السؤال لأجلها لا غير. فكل واقعة تقع مورد الابتلاء يتحقق موضوع وجوب السؤال عن حكمها، فيستكشف منه حجية الجواب والفتوى فيها فقط، ولا إطلاق يقتضي بقاء الحجية واستمرارها في غير الواقعة التي هي محل الابتلاء ووجب طريقياً السؤال عنها. وعدم وجوب السؤال في الوقائع اللاحقة المتجددة في حياة المفتي مع العلم بالفتوى بسبب السؤال في الواقعة الأولى ليس لعدم تحقق موضوع وجوب السؤال في الوقائع المذكورة، ليمتنع استكشاف الحجية فيها - ويتعين استكشافه من وجوبه في الواقعة الأولى - بل لأجل عدم الفائدة في السؤال، نظير ما لو سبق منه تعلم الفتوى لا لأجل العمل - ولو لعدم كون المفتي أهلاً للتقليد حينئذ - فإنه لو أراد الرجوع إليه بعد ذلك لا يجب سؤاله، إلا أن تحقق موضوع وجوب السؤال في حقه بسبب ابتلائه بالواقعة واحتياجه للفتوى لأجل العمل كاف في استكشاف الحجية حينئذ.

وبعبارة أخرى: الحجية إنما تستكشف من تحقق موضوع وجوب السؤال وإن لم يجب فعلاً بسبب عدم الفائدة فيه، لسبق العلم بالفتوى - ولو لا لأجل العمل - ومن الظاهر أن موضوعه ليس هو عدم العلم بالفتوى، بل عدم العلم بالواقع مع الحاجة للفتوى في مقام العمل، للابتلاء بالواقعة مع أهلية المفتي، ومن الظاهر أن الموضوع المذكور حاصل في كل واقعة متجددة في حياة المفتي، فيستكشف منه حجية الفتوى فيها لا غير، فإذا خرج المفتي عن الأهلية، لانسلاخ العنوان عنه بموت ونحوه ارتفع موضوع وجوب السؤال، فلا مجال لاستكشاف حجية الفتوى بالإضافة إلى الوقائع المتجددة بعد ذلك، فتأمل جيداً. وثالثاً: أن ما ذكره في تحديد الرجوع - الذي جعله المعيار في المقام - غير ظاهر، فإن ظاهر ما اشتمل على عنوان الرجوع - مثل قوله عليه

السلام: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم...) لو سلم كونه من أدلة المسألة - هو كون الرجوع بمعنى الاعتماد على الفتوى في مقام العمل، لا تعلم المسائل بالنحو المذكور في كلامه. مع أنه ظاهر في أن الرجوع أمر انحلالي بحسب الوقائع، فلكل واقعة رجوع مستقل، فلو فرض اعتبار الحياة في المرجع كان اللازم عدم جواز البقاء على تقليد الميت.

نعم، قد يطلق الرجوع في عرف المشرعة ويراد به الالتزام والبناء على متابعة المفتي، كما قد يطلق التقليد على ذلك - على ما تقدم في المسألة الرابعة - فيكون الرجوع في جميع المسائل واحدا مستمرا مع تعاقبها. لكنه - مع عدم ظهور الأدلة في إرادته - لا يتوقف على تعلم المسائل ابتداء، فضلا عن تعلمها بعد نسيانها.

وأما آية الذكر المتضمنة لعنوان السؤال فهي - مع عدم كونها من أدلة المسألة، كما تقدم، وقد يظهر من بعض مقرري درسه اعترافه به - لا تقتضي ما ذكره، لأن الأمر بالسؤال لما كان طريقاً لأجل العمل، كان مختصاً بصورة الابتلاء بالمسألة، ولا تكليف قبله بالسؤال. والاجتزاء حين العمل بتعلم الفتوى قبل ذلك، لأجل الاستغناء به عن السؤال، لا لأجل وجوب السؤال قبل ذلك، ولذا يستغنى بالعلم لا لأجل العمل، بل صدفه - ولو مع عدم أهلية المفتي للتقليد - مع أنه لم يكتف به في صدق الرجوع المصحح للبقاء، وحينئذ يلزم التفصيل بين المسائل التي ابتلى بها ووجب عليه السؤال عن حكمها وغيرها.

وأما آية النفر فهي تقتضي حجية الفتوى والإنذار من الفقيه، من دون تعرض للرجوع أو لتعلم المسائل أو غيرهما، فلو فرض كون صدق عنوان إنذار الفقيه كافياً في الحكم بالحجية ولو بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة لزم حجية فتوى الفقيه في حق من كانت فتواه حجة عليه حين حياته، بحيث كان يجب عليه الحذر بإنذاره وإن لم يرجع إليه ولا تعلم فتاواه.

نعم، لا بد من تخصيص ذلك بخصوص ما ابتلى به من المسائل، لأن وجوب

في ما عمل به من المسائل وفي ما لم يعمل (١)،

الحذر طريقي كوجوب السؤال، فلا يكون فعليا مع عدم الابتلاء بالمسألة، كما تقدم في آية الذكر. وبالجملة: ما ذكره في تحديد الرجوع الذي جعله المعيار في التفصيل غير ظاهر الوجه، كأصل التفصيل.

(١) فإن التقليد وإن كان هو العمل بالفتوى، إلا أنه حيث سبق أن وجه المنع من التقليد الابتدائي ينحصر بالإجماع - لو تم - كان اللازم الاقتصار على المتيقن منه، وقد عرفت في المسألة الرابعة إجمال معقد الاجماع من هذه الجهة، فلا يكون حجة في صورة الالتزام من دون عمل، ويتعين الرجوع فيها إلى مقتضى سيرة العقلاء من حجية فتوى الميت حينئذ. وهو مقتضى الاستصحاب أيضا بناء على جريانه في المقام على ما تقدم. وأما سيرة المشرعة فالتيقن منها - لو تمت - صورة العلم بالمسألة، بل ربما قيل: إن المتيقن منها صورة العلم والعمل معا، وهو غير ظاهر كما يظهر بمراجعة ما تقدم في تقريرها مع ظهور كثرة تعلم المسائل لأجل العمل بها في وقت الابتلاء مع عدم فعلية الابتلاء بها.

نعم، لا ريب في أنه لا يكفي في جريان حكم التقليد عندهم مجرد حجية رأي الميت في حال حياته أو تعيينا - لكونه مساويا لغيره أو أعلم - فانه وإن كفت موافقته حال حياته من دون التزام، إلا أنه لو فرض عدم تقليده عصيانا أو اكتفاء بالاحتياط فتقليده بعد موته يكون تقليدا ابتدائيا داخلا في معقد الإجماع على المنع لو تم، لان التقليد عندهم أمر زائد على الحجية متقوم بالالتزام أو المتابعة في العمل. بل لا تكفي فيه الموافقة احتياطي في موافقة الحجة، لا بما هو حجة تجوز متابعته، فمن احتاط في عمله بين شخصين لانهصار الأعلم بهما لا يكون مقلدا لكل منهما، فلو مات أحدهما جاز تقليد الآخر، لانهصار الأعلم الحي به، بناء على الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت ابتداء، ويكون ذلك تقليدا ابتدائيا للحي لا بقاء على تقليده. وأما توهم: أن الاحتياط السابق كان تقليدا للأعلم منها، فاحتمال كونه الميت موجب لاحتمال

وإن كان الحي أعلم (١)

وجوب البقاء على تقليده وعدم جواز تقليد الحي، فيتعين البقاء على الاحتياط بينهما، كما كان حين حياتهما معا. فهو مدفوع بأن التقليد الذي هو محل كلامهم في المقام نحو من العلاقة بين المجتهد والعامي منتزعة من المتابعة أو الالتزام لا تقوم بعنوان الأعلم، بل بالشخص، وليس العنوان المذكور إلا تعليلياً، كما أنه لا يكفي فيه محض الموافقة احتياطاً، كما ذكرنا. ولذا لو انكشف أعلمية الميت في الفرض بعد موته لم يجز تقليده بناء على الإجماع المذكور، لكونه تقليداً ابتدائياً، لا استمرارياً.

نعم، لو فرض تقليد شخص معين كزيد واشتبه بين شخصين ثم مات أحدهما كان البقاء على الاحتياط بينهما متعيناً، لما ذكر. كما يتجه ذلك أيضاً لو فرض أخذ عنوان الأعلم في التقليد لمحض الحكاية عن الشخص بخصوصيته، لا لقيام التقليد به. لكن لا ملزم بذلك، بل يكفي موافقة كل منهما احتياطاً من دون تقليد لكل منهما، لعدم الدليل على وجوب ما زاد على موافقة كل منهما احتياطاً من دون تقليد لهما، لعدم الدليل على متابعة الأعلم منها التي قد تفوت بموت أحدهما مع عدم سبق التقليد، بناء على ما ذكرنا. مدفوع بأن متابعة الأعلم لا تفوت بذلك، بل تكون غير واجبة أو غير جائزة لسقوطه عن الحجية شرعاً بسبب موته، ولا محذور في ذلك، وإنما المحذور في تفويت متابعته مع حجيته ووجوب متابعته. هذا كله لو كان الفرق بين التقليد الابتدائي والاستمراري هو الإجماع، وأما لو كان هو جريان استصحاب الحجية في الثاني دون الأول اتجه حينئذ لاكتفاء بحجية فتوى الشخص حين حياته ولو مع عدم تقليده عصياناً، فضلاً عما لو كان مع الاحتياط بين الشخصين. لكن - لو تم - الاستصحاب في نفسه لم يصلح للفرق مع عموم سيرة العقلاء المشار إليها، وليس هناك ما يصلح للخروج عن السيرة المذكورة إلا الإجماع المدعى، وهو لو تم فموضوعه التقليد بالمعنى المتقدم، ولا يكفي فيه مجرد الحجية، كما ذكرنا.

(١) بأن تجددت أعلميته بعد موت المفتي الأول، وإلا وجب العدول إليه قبل

وجب العدول إليه (١)، وإن تساوى في العلم تخير بين العدول والبقاء (٢)،

موته، بناء على وجوب تقليد الأعم.

(١) لما تقدم من سيرة العقلاء على تعيين الأعم عند الاختلاف. وبه يخرج عن مقتضى الاستصحاب المتقدم لو تم. ولا وجه لإطلاق التخيير بين البقاء والعدول، كما سبق من الجواهر. إلا أن يبتني على عدم تعيين الأعم عند الاختلاف وجواز العدول من أحد المجتهدين للآخر مطلقاً، كما تقدم في الصورة الأولى. وأما إطلاق وجوب البقاء - كما تقدم نقله في الجواهر - فلعله مبني على عدم وجوب تقليد الأعم وعدم جواز العدول من أحد المجتهدين للآخر مطلقاً. ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال على وجوب العدول بأنه مقتضى حكم العقل بالتعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية.

فإنه إنما يتجه مع العلم بجواز العدول، لا في مثل المقام مما احتمل فيه وجوب البقاء مطلقاً، بل المقام يكون مما يمتثل فيه تعيين كل من الطرفين بخصوصيته الذي يلزم فيه التساقط والرجوع للأصول، أو التخيير بناء على ما عرفت من الإجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالرجوع للأصول. فالعمدة ما عرفت من السيرة على تعيين الأعم.

(٢) أشرنا آنفاً إلى قصور سيرة العقلاء عن صورة تساوي المجتهدين واختلافهما كما أن الإطلاقات لو تمت تقصر عن ذلك، لامتناع التعبد بالمتعارضين، وحينئذ فإن قيل بجريان الاستصحاب في المقام لعدم كونه تعليقياً على ما سبق الكلام فيه كان اللازم البقاء على تقليد الميت استصحاباً لحجية فتواه، وعدم حجية فتوى الحي وإلا كان اللازم تساقط الفتويين والرجوع إلى الأصول من الاحتياط وغيره، لولا ما قيل من الإجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالاحتياط وغيره، كما يأتي في المسألة السابعة. وحينئذ فإن قيل بجواز العدول حال الحياة جاز العدول بعد الموت بلا إشكال، وكذا لو قيل بعدمه - كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة - لعدم

والعدول أولى (١)، والأخذ بأحوط القولين أحوط استحباباً (٢).

المرجح لأحدهما، كي يكون هو المتيقن ويتعين على ما هو الأصل عند الدوران بين التعيين والتخير في الحجية، لان احتمال عدم جواز العدول مقابل باحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت. هذا وحيث صرح قدس سره بعدم الرجوع للاستصحاب في المقام اتجه منه البناء على التخير، كما انه حيث عرفت قوة احتمال الرجوع له كان البقاء لازماً أو أولى.

(١) كانه لشهرة القول بوجوبه، لكن عرفت أن البقاء لازم أو أولى.

(٢) لا خصوصية للمقام في ذلك، فإنه إن بني على التشكيك في الإجماع على جواز التقليد للعامي كان الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين لزومياً، نظير ما يأتي منه في المسألة الثامنة. وإن قطع بمضمونه قطع بحجية قول من يختار قوله ولا يبقى وجه لحسن الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين إلا حسن الاحتياط عقلاء بلحاظ إصابة الواقع المحتمل، الذي يجري حتى لو كان الأحوط هو قول المفضول أو الفاسق أو غيرهما ممن يحتمل إصابة قوله للواقع مع القطع بعدم حجيته وحجية القول المخالف للاحتياط، بل يجري في مجرد الاحتمال وإن لم يفت أحد بمضمونه. تنبيه.. لو عدل من الميت إلى الحي، فإن كان العدول مشروعاً - كما في صورة كون الحي أعلم، أو كونها متساويين، بناء على ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سره - فبناء على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يتجه عدم جواز الرجوع للميت هنا، سواء كان الحي حافظاً لشرط جواز تقليده - كما لو فرض مساواته للميت - أم فقداه بعد وجوده - كما لو تسافل فصار الميت أعلم منه - لان ذلك من التقليد الابتدائي. وإن لم يكن العدول مشروعاً - ولو كان عن عذر، كم لو تخيل خطأً علمية الحي - اتجه جواز الرجوع إليه، بل وجوبه، لخروجه عن المتيقن من الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، الذي عرفت أنه لو تم فهو عمدة الدليل على المسألة.

(مسألة ٧): إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وجب الرجوع إلى

الأعلم (١)

(١) كما صرح به غير واحد من الأعاظم وحكي عن جماعة منهم، بل في التقريرات أنه المعروف بين أصحابنا، وعن النهاية أنه قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين، وفي المعالم أن تعيين الأرجح في العلم والعدالة هو قول من وصل إلينا كلامهم من الأصحاب. وعن المحقق الثاني دعوى الإجماع على تعيين الأعلم وقد يستظهر من كلام البهائي قدس سره، وعن ظاهر السيد قدس سره في الذريعة كونه من مسلمات الشيعة. ومع ذلك فقد ذكر في التقريرات أنه حدث لجماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني قدس سره قول بالتخير بين الأعلم وغيره، ثم قال: (وصار إليه جملة من متأخري أصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولاً معتاداً به). وهو الذي أصر عليه في الجواهر في كتاب القضاء، وجعله في الفصول أوضح، ويستفاد منها ومن غيرها الاستدلال له بوجوه:

الأول: إطلاق أدلة التقليد كتاباً وسنة. قال سيدنا المصنف قدس سره: (بل حمل مثل آيتي النفر والسؤال على صورة تساوي النافرين والمسؤولين في الفضيلة حمل على فرد نادر). ويشكل بما ذكره غير واحد من امتناع شمول إطلاقات الحجية للمتعارضين، لاستلزامه التعبد الظاهري بالضدين أو النقيضين، وهو ممتنع بملاك امتناع جعلها واقعا، فإن الأحكام لما كانت متقومة بنحو اقتضائها لعمل المكلف كانت متضادة في أنفسها، لان لكل منها نحو اقتضاء للفعل من قبل المولى لا يناسب اقتضاء الآخر له، فامتنع لأجل ذلك جعلها ثبوتاً، وذلك جار في التعبد الظاهري بالحكمين المتضادين إثباتاً، لان التعبد الظاهري بالحكم متقوم بنحو من الاقتضاء للفعل في مقام العمل يناسب اقتضاء الحكم الواقعي المتعبد به له، فإذا امتنع الجمع بين الحكمين الواقعيين امتنع التعبد بهما معا في مقام العمل ظاهراً.

إن قلت: يمكن التعبد بالمتعارضين معا تحييراً، ومرجه إما إلى تقييد حجية

كل منها باختيار المكلف له، فكل منها لا يكون حجة في عرض حجية الآخر، ليلزم التعبد بالمتضادين أو المتناقضين، بل الحجية الفعلية مختصة بأحدهما لا غير، وإما إلى جعل كل منها حجة للمكلف وجعل مجموعها حجة عليه، فله العمل على كل منها وليس له الخروج عنها.

وحينئذ فظاهر الإطلاقات وإن كان هو حجة كل فرد من أفراد الحجة تعييناً، بحيث لا يجوز مخالفته مطلقاً، إلا أن امتناع ذلك في المتعارضين لا يستلزم خروجها عن الإطلاقات رأساً، بل لما أمكن حجيتها تحييراً - بأحد الوجهين المتقدمين - كان هو المتعين، اقتصاراً في الخروج عن إطلاقات أدلة الحجية على المتيقن. لكن لا بنحو تكون الحجية التخيرية مستفاداً من الإطلاقات، بل بنحو تكون الإطلاقات دالة على أصل الحجية فيها، وتكون الخصوصية المذكورة مستفاداً من الدليل الخارجي، وهو المانع العقلي من حجيتها تعييناً، فيكون البناء على الحجية التخيرية فيها مقتضى الجمع بين الإطلاقات والمانع المذكور.

قلت: كما يمكن الجمع بين الإطلاقات والمانع المذكور بالحمل على الحجية التخيرية كذلك يمكن الجمع بوجوه آخر، كإخراج أحد المتعارضين رأساً عن الإطلاقات، وإبقاء الآخر تحتها ويكون حجة تعييناً، أو إخراج أحدهما في بعض الأحوال، والآخر في أحوال آخر، أو الرجوع للقرعة، أو غير ذلك مما يقتضي إعمال الإطلاقات في المتعارضين في الجملة وعدم إخراجها عنها رأساً، ولا معين لأحدها ما لم يكن عرفياً، ولم يتضح بناء العرف على الحجية التخيرية في المتعارضين. على أن لزوم الاقتصار في الخروج عن الإطلاقات على المتيقن إنما هو لبناء العرف عليه، لكونه أقرب بنظرهم، وليس بناء العرف على ذلك في المتعارضين، بل الظاهر بناؤهم على خروج كلا المتعارضين عن الحجية الفعلية مع ثبوت الحجية الاقتضائية لكل منهما، الراجعة إلى حجة كل منها لو لا المانع، فإن ذلك هو الأقرب عرفاً من الوجوه الأخر، ومن ثم قيل: إن الأصل في المتعارضين التساقط.

نعم، لا يبعد في خصوص المقام تنزيل الإطلاقات على الحجية الفعلية لخصوص فتوى الأعلام، بقريته ورودها مورد الإمضاء لسيرة العقلاء والمفروغية عنها، وحيث كان بناؤهم على تعيين الأعلام عند الاختلاف لزم تنزيل الإطلاقات على ذلك، فيكون تعيين الأعلام مع التفاضل مقتضى الإطلاقات بقريته السيرة، لا مقتضى خصوص السيرة، فتأمل جيدا. ومن جميع ما ذكرنا يظهر اندفاع ما سبق في كلام سيدنا المصنف قدس سره من أن حمل مثل آيتي النفر والذكر على خصوص تساوي النافرين والمسؤولين في الفضيلة حمل على الفرد النادر، فانه إنما يستلزم عدم مرجحية الأعلمية إذا كان مفاد الآيتين ونحوهما من المطلقات الحجية التخيرية. أما حيث كانت ظاهرة في الحجية التعيينية بحيث يكون الدليل على التخير مع التساوي هو الإجماع - لو تم - لا المطلقات، فندرة التساوي لا أثر لها في المقام، لان صورة التساوي خارجة عن الإطلاقات، وليست الإطلاقات مختصة بها حينئذ. نعم، لو فرض ندرة الاتفاق في الفتوى كان حمل الإطلاقات على الحجية التعيينية مستلزما لحملها على الفرد النادر، إذ لا تصح الحجية التعيينية إلا مع الاتفاق في الفتوى، أو لخصوص فتوى الأعلام مع الاختلاف والتفاضل، فيتعين لأجل ذلك حمل الإطلاقات على الحجية التخيرية، فتكون دليلا على التخير مع التفاضل أيضا. لكن من الظاهر عدم ندرة الاتفاق في الفتوى، خصوصا في عصر صدور الإطلاقات لمعاصرة المجتهدين لمصدر التشريع وسهولة مقدمات الاستنباط حينئذ وعدم ابتناؤه على المقدمات الحدسية الخفية التي يكثر الاختلاف فيها، فلا مانع من حمل الإطلاقات على الحجية التعيينية، إذ لا محذور في إخراج فتوى غير الأعلام مع مخالفتها لفتوى الأعلام عن الإطلاقات رأساً، وكذا فتاوى المتساوين في الفضيلة مع اختلافهم بالبناء فيها على الحجية التخيرية أو التساقط على ما يأتي الكلام فيه.

ثم إن الظاهر عدم الفرق في أصالة التساقط في المتعارضين بين القول بالطريقة والسببية، خلافا لما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أصالة التخير على

السببية. وكأنه لان وجوب متابعة الطريق على السببية إنما يكون لحدوث ملاك فيه يقتضي المتابعة مع قطع النظر عن الواقع، ولا مانع من اشتغال كلا المتزامين على الملاك المذكور، كما هو مقتضى إطلاق دليل الحجية. وتعذر متابعة كلا الطريقتين وتحصيل ملاكهما لا يسوغ إهمالهما معاً، بل يقتضي التخيير بينهما، كما هو الحال في جميع موارد التزام.

وفيه: أن اشتغال الطريق على ملاك يقتضي المتابعة فرع حجيته، فمع فرض امتناع حجية المتعارضين معاً لاستلزامها التعبد بالنقيضين أو الضدين، كما عرفت، وعدم المرجح لأحدهما، يتعين التساقت، ولا طريق معه لإحراز سببيتها بالوجه المذكور، ليكون المقام من صغريات التزام. مع أن لازم ذلك اختصاص التخيير بها إذا امتنع الجمع بين مؤدى المتعارضين عملاً - كالوجوب والحرمة، والاستحباب والكرهية - وفي غير ذلك حيث يمكن متابعة كلا الطريقتين عملاً، بموافقة الأحوط منهما يخرج عن باب التزام، ويجب استيفاء كلا الملاكين بذلك.

نعم لو توقفت متابعة الطريق على الالتزام بمؤداه تعذرت متابعة كلا المتعارضين مطلقاً، لا امتناع الالتزام بمؤداهما مع العلم بكذب أحدهما وإن أمكن موافقتها عملاً. لكن لا دليل على ذلك، بل الظاهر كفاية الموافقة العملية للطريق ولو مع عدم الالتزام بمؤداه. ثم إنه لو سلم أن البناء على السببية يقتضي التخيير بين المتعارضين فلا مجال لذلك في المقام، لاحتمال الأهمية في فتوى الأعلم الذي هو - كالعلم بالأهمية - معين لمورده في باب التزام. وأما ما يظهر من بعض المحققين قدس سره من أن احتمال الأهمية لا يوجب اليقين بالتكليف الفعلي في مورده، لان احتمال مساواة الطرف الآخر له مساوقة لاحتمال كون ملاكه مانعاً من فعلية التكليف في محتمل الأهمية ومع عدم اليقين بالتكليف الفعلي في محتمل الأهمية تجري البراءة منه. فهو مدفوع بأن عدم فعلية التكليف في أحد المتزامين بسبب التزام الآخر ليس لقصور في ملاكه، بل لكون التزام عذراً مسوغاً لتفويته عقلاً وشرعاً بسبب مساواته

له في الأهمية، فمع احتمال الأهمية في أحد الطرفين لا يعلم بكون الآخر عذراً مسوغاً لتفويته، فلا مجال للتعويل عليه في تفويته، لأنه لا يصح الانتكال إلا على ما يعلم بكونه عذراً. ومن ثم قيل بوجوب الاحتياط مع الشك في القدرة، فإن التعذر كالمزاحمة من الأعدار التي لا بد من إحرازها عقلاً.

وبعبارة أخرى: التزام يقتضي تقييد كل من التكليفين المتساويين بعدم امتثال الآخر، ومع احتمال أهمية أحدهما بخصوصه لا يعلم تقييده، فيتعين البناء على إطلاقه، بخلاف الآخر، فانه يعلم تقييده على كل حال، كما نبه لذلك بعض مشايخنا، فتأمل.

الثاني: مما استدل به لعدم تعيين الأعلام: سيرة الشيعة في عصر المعصومين عليهم السلام على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم من دون تقييد بخصوص الأعلام ولا فحص عنه مع العلم بتفاضلهم. وفيه - كما ذكره غير واحد - أن المتيقن من ذلك صورة عدم العلم بالاختلاف بينهم في الفتاوى التي يأخذونها منهم، ومحل الكلام صورة العلم بالاختلاف، وثبوت السيرة فيها غير معلوم، بل الظاهر عدمه كما يظهر من الأخبار المتضمنة للسؤال عن الحكم بعد اختلاف الأصحاب فيه، الظاهرة في المفروغية عن التوقف عن فتاواهم مع الاختلاف، وهي وان اختلفت بصورة إمكان استعمال الحكم بالرجوع للإمام عليه السلام إلا أنها كافية في منع السيرة المتصلة بعصر المعصومين عليهم السلام على الأخذ بفتوى المفضول مع مخالفتها لفتوى الأفضل. ومنه يظهر حال الاستدلال، بما دل على جواز الرجوع لمعاصري الأئمة عليهم السلام من علماء الشيعة مع كونهم عليهم السلام أعلم منهم لوضوح أن الرجوع لهم إنما كان مع عدم العلم بمخالفة فتاواهم لأحكام أئمتهم عليهم السلام. بل مبنى الرجوع لهم على أخذ أحكام الأئمة عليهم السلام منهم، فالرجوع لهم في طول الرجوع للأئمة عليهم السلام، ومقتضى حجية فتاواهم كون أحكامهم هي أحكام أئمتهم عليهم السلام، نظير أخذ فتاوى الأعلام من ناقليها، فهو خارج عما نحن فيه من الرجوع لغير الأعلام الذي يفتي في مقابل الأعلام. هذا مع ظهور لزوم الحرج النوعي من الاقتصار

على أخذ الأحكام من الأئمة عليهم السلام فلا يشبه محل الكلام مما يفرض فيه عدم الحرج في الاقتصار على الأخذ من الأعم. فتأمل.

الثالث: إرجاع الأئمة عليهم السلام لآحاد أصحابهم، كالعمري وابنه وزكريا بن آدم وغيرهم، فإن إطلاق الإرجاع للشخص يشمل ما لو كان غيره أعلم منه. ويظهر الجواب عنه مما سبق في أدلة التقليد من احتمال الخصوصية في الأشخاص المذكورين، وكون الإرجاع لهم ليس بملاك الإرجاع عموماً لغيرهم. ولو سلم كون الإرجاع لهم لاندراجهم في كبرى وجوب تقليد العالم فلا إطلاق له يشمل كون غيرهم أعلم منهم، لأنه قضية خارجية، فلعلهم أعلم من يمكن الرجوع إليه في عصرهم. ولو سلم الإطلاق بالوجه المذكور كان كإطلاق الأدلة العامة قاصراً عن شمول صورة الاختلاف في الفتوى، لاستحالة حجية المتعارضين، كما سبق.

الرابع: ما في الجواهر من أنه لما كان مقتضى إطلاق الأدلة في القضاء نفوذ قضاء المفضول في الواقعة الشخصية يلزمه حجية رأيه في الحكم الكلي، وأنه من الحق والقسط والعدل وما أنزل الله تعالى، فيجوز الرجوع إليه تقليداً أيضاً. وفيه: أنه ملازمة بين نفوذ حكم المفضول وحجية رأيه فإن القضاء النافذ وإن كان هو القضاء بالحق والقسط والعدل وما أنزل الله تعالى، إلا أنه لا يراد بذلك تحقق هذه العناوين واقعا، بل بنظر الحاكم، وحصولها بنظره لا يستلزم الحجية في حق غيره. ولذا لا إشكال في نفوذ الحكم في حق المجتهد الآخر مع عدم حجية فتوى الحاكم في حقه.

الخامس: لزوم العسر والحرج في الاقتصار على تقليد الأعم، لصعوبة تشخيص الأعم وصعوبة رجوع جميع المسلمين له مع اختلاف أماكنهم وتباعدها، فلا يتيسر لهم استفتاؤه، ولا يتيسر له إفتاء جميعهم.

وفيه: أن ذلك على عمومته ممنوع، لإمكان فرض تيسر معرفته ولو لبعضهم، كما يتيسر لهم معرفة رأيه، خصوصاً في عصورنا التي سهلت فيها وسائل النشر والمواصلات، فلا حرج من رجوع من تيسر له معرفته إليه. قال سيدنا المصنف قدس

سره: (نعم لو بني على وجوب الرجوع إلى الأعلم على نحو يجب الفحص عنه مهما احتمل وجوده كان ذلك موجبا للعسر غالبا، لكنه ليس كذلك). هذا، مع أن وجوب الرجوع للأعلم لما لم يكن تكليفا شرعيا نفسيا، بل حكما عقليا متفرعا عن اختصاص الحجية به لم تنهض قاعدة رفع الحرج برفعه. ولا مجال لإعمال القاعدة في منشته، وهو اختصاص الحجية به، بنحو تقتضي ثبوت الحجية لغيره. لأنها مختصة برفع الأحكام الحرجية، ولا تنهض بتشريع أحكام يرتفع بها الحرج. نعم، قد يكون اختصاص الحجية بفتوى الأعلم بسبب صعوبة الفحص عنه أو صعوبة معرفة رأيه موجبا لكون الأحكام الواقعية حرجية، لاستلزام امتثالها اليقيني ولو بالاحتياط التام للحرج، فيلزم الرجوع للظن مطلقا، أو في الجملة، إما لحكومة العقل بلزوم التنزل للامثال الظني بعد سقوط الامثال العلمي، أو لاستكشاف حجيته شرعا، على ما يذكر في دليل الانسداد مفصلا، وهذا غير حجية فتوى المفضول مطلقا. هذا، ولكن الظاهر عدم وصول النوبة لذلك، كيف ولا يتهيا للعامي سلوك الطريق المذكور، لابتنائه على التأمل والنظر الذي لا يتهيا للعامي. مع تعذر تحصيل الظن له إلا بعد الرجوع للأدلة والنظر فيها، والمفروض عدم تكليفه بذلك، ولذا لم يجب عليه الاجتهاد عينا، دفعا للهرج والمرج واختلال النظام وغير ذلك مما يعلم معه بعدم رضا الشارع الأقدس.

بل المعلوم ابتناء الشريعة الغراء على التساهل والتسامح بالوجه الذي ينتظم به أمر المعاش والمعاد، ويجمع خير الدنيا والآخرة، ولهذا شرع أصل التقليد، وذلك كاشف عن أن كل ما يعتبر في التقليد لم يعتبر بنحو يستلزم الحرج نوعا، وعلى هذا جرت سيرة الشيعة في باب التقليد في جميع العصور. وهذا راجع إلى أن الاستدلال بلزوم الحرج ليس بلحاظ الرجوع إلى قاعدة رفع الحرج التي هي من القواعد الاجتهادية، ويكون المدار فيها على الحرج الشخصي، بل بلحاظ القطع بعدم جعل الشارع الأقدس لشروط التقليد بالنحو الذي يستلزم الحرج نوعا. وحينئذ فلا مجال لجعله مانعا عن تعيين الأعلم عند الاختلاف وبثبوت التخيير بينه وبين غيره مطلقا

لما عرفت من عدم اطراد لزوم الحرج من تعيين الأعلام، ومن ثم كان المشهور وجوب تقليد الأعلام في الجملة وجرت على ذلك سيرة العامة في كثير من العصور تبعاً لهم، ولم يظهر وقوعهم في الحرج بسبب ذلك.

نعم، قد ينفع الوجه المذكور في بعض ما يتعلق بذلك من لزوم الفحص ومقداره وغير ذلك، فيجوز الاعتماد على الوجه المذكور فيها بالمقدار الذي يحصل به القطع بحكم الشارع الأقدس ولو بضميمة السيرة وإن كان مخالفاً للقواعد، ولعله يأتي التنبيه لبعض ذلك. وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن دليل الحرج في المقام ليس دليلاً لفظياً يتمسك بعمومه، كسائر الظهورات الكلامية، بل هو دليل لبي يقتصر فيه على مورد اليقين بحكم الشارع الأقدس. هذا تمام ما استدل به على جواز تقليد المفضول مع التمكّن من تقليد الأفضل، وقد عرفت عدم نهوضه بإثبات ذلك، فلا يخرج عما يقتضي لزوم تقليد الأعلام من سيرة العقلاء القطعية الجارية في جميع موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، وقد عرفت أنها قرينة عرفية على تنزيل الإطلاقات عليه عند التعارض.

هذا، وقد يستدل في المقام بالأصل العقلي، لدوران الأمر بين التعيين والتخير الذي يلزم فيه البناء على مقتضى التعيين، لأصالة عدم الحجية في الطرف الآخر، وهو فتوى المفضول في المقام، كما اشرنا إليه في نظائر المقام، من دون فرق بين القول بوجوب التقليد من باب الطريقية والسببية بعدما عرفت من عدم نهوض الإطلاقات بإثبات الحجية الفعلية لفتوى المفضول، على ما سبق توضيحه. ولا مجال للرجوع للبراءة من وجوب تقليد الأعلام ورفع العقاب على مخالفته، لوضوح أن وجوب الرجوع إليه عقلياً طريقياً لا يكون مورداً للعقاب، وليس العقاب إلا على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل في مورد فتوى الأعلام ولا مجال للرجوع للبراءة عنه، لتنجزه إما بالعلم الإجمالي الكبير الذي أوجب على العامي التعرض لامثال الأحكام تقليدياً أو احتياطاً، وهو العلم باشمال الشريعة على تكاليف فعلية، وإما بمقتضى ما دلّ على

وجوب تعلم الأحكام المستلزم لتنجز احتماها قبل الفحص على ما سبقت الإشارة إليه في المسألة الأولى. وحينئذ، فلا بد من تحصيل المؤمن عن التكليف المذكور، إما بالاحتياط أو بقيام الحجة على عدمه، وحيث فرض الشك في حجية فتوى المفضول النافية له تعين العمل على فتوى الأفضل.

اللهم إلا أن يقال: إنما يتنجز احتمال التكليف في مورد فتوى الأفضل به إذا كانت متابعة الأفضل مقتضى الأصل في الواقعة، كما في موارد الشك في المحصل، أو استصحاب التكليف، أو كان هناك علم إجمالي في الواقعة، كما في موارد الدوران بين القصر والتمام. وأما العلم الإجمالي الكبير فهو منحل بتنجز التكليف في الموارد المذكورة وفي موارد الاتفاق بين الأفضل والمفضول على ثبوت التكليف، لوفائها بالمقدار المعلوم بالإجمال، فيرجع في ما عدا ذلك من موارد الاختلاف - كما لو أفتى الأفضل بوجوب السورة والمفضول بعدمه - إلى أصل البراءة ما لم يعلم بقيام الحجة على التكليف، وحيث لا يعلم بحجية فتوى الأفضل تعيينا، لاحتمال حجيتها تخييرا - إما بمعنى كونها حجة للمكلف لا عليه، أو بمعنى كون حجيتها مشروطة بالاختيار، على ما تقدم في أول المسألة - فلا تنهض برفع اليد عن مقتضى الأصل المذكور، ويجوز لأجله موافقة فتوى المفضول النافية للتكليف وإن لم يحرز حجيتها. وأما ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام، فهو إنما يقتضي تنجزها قبل الفحص، أما بعد الفحص عنها وعدم العثور على ما يثبت التكليف فلا يمنع من الرجوع للأصول النافية، ولا يقتضي حجية فتوى الأفضل تعيينا بنحو لا يجوز مخالفتها تبعاً للأصل، فالمقام نظير رجوع المجتهد للأصول بعد الفحص في الأدلة وتعارضها في حقه.

وبالجملة: العلم بحجية فتوى الأعم تعيينا أو تخييرا لا يكفي في لزوم متابعتها ما لم يفرض تنجز احتمال التكليف في مورد فتوى الأفضل به بعلم إجمالي أو أصل، بحيث لا بد من الاحتياط فيه أو الخروج عنه بحجة معلومة، أما مع عدم تنجزه فلا مانع من الرجوع للأصل النافي للتكليف وموافقة فتوى المفضول وإن لم تحرز حجيتها.

هذا، مضافاً إلى أن الأصل العقلي المذكور مبني على العلم بحجية فتوى الأفضل، للعلم بجواز التقليد للعامي مطلقاً وعدم تكليفه بالرجوع للأصول عند الاختلاف، وإلا فمقتضى الأصل في المتعارضين تساقطهما معاً والرجوع للأصول من الاحتياط والبراءة وغيرهما. مع أن الأصل المذكور لا يطرد في جميع الموارد، بل قد يكون مورداً للأصل الشرعي كاستصحاب حجية فتوى المفضل فيما لو فرض انحصار الحجية سابقاً بها، بناء على جريان الاستصحاب في المقام. كما قد يكون مقتضى الأصل العقلي التخيير، بأن احتمال تعيين المفضل أيضاً، كما لو كان الأفضل هو الميت ودار الأمر بين البقاء على تقليده والعدول للحجى المفضل، على ما تقدم التنبيه إليه في المسألة السابقة. ويأتي نظيره في المسألة الثالثة عشرة.

والحاصل: أن الأصل العقلي المذكور لا ينهض بتعيين الأعم مطلقاً، والعمدة في ذلك هو سيرة العقلاء المشار إليها، التي لا يفرق فيها بين الموارد، والتي عرفت صلوحها للقرينية على صرف الإطلاق إليه عند الاختلاف، فيتعين العمل بها بالمقدار الذي لا يلزم منه الحرج نوعاً من جهة عدم تيسر الفحص عنه أو من جهة عدم تيسر الاطلاع على فتواه على ما أشرنا إليه، ويأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الآتية. ثم إنه وقع في كلام غير واحد الاستدلال على تعيين الأعم بوجوه آخر غير ما سبق:

الأول: الإجماع المتقدمة دعواه صريحاً وظاهراً عن غير واحد، لكن لا مجال للاعتماد عليه، لما عرفت في المسألة الخامسة من التشكيك في دعاوى الإجماع في هذه المسائل، ولا سيما وأن عمدة من حكى عنه دعوى الإجماع السيد المرتضى والمحقق الثاني (قدس سرهما)، وفي الجواهر: (لم نتحقق الإجماع على المحقق الثاني، وإجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضل في الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه. وظني - والله أعلم - اشتباه كثير من الناس في هذه المسألة بذلك).

الثاني: ما تضمن ترجيح قضاء الأفضل عند الاختلاف، كمقبولة ابن حنظلة وغيرها، حيث يتعدى به للمقام - كما في القرارات - إما بالإجماع المركب، إذ لا قائل

بالفصل بين تعيين الأعم لل قضاء وتعيينه للتقليد، أو بأن ظاهر المقبولة الترجيح في مورد الاختلاف بينهما في الحكم الشرعي الكلي الذي يرجع فيه للشارع، كما يشهد به بقية المرجحات المذكورة فيها التي هي من مرجحات الروايات المتعارضة في الأحكام الكلية، بل هو صريح قوله: (وكلاهما اختلفا في حديثكم). لكن عرفت الإشكال في الاعتماد على الإجماع البسيط، فضلاً عن المركب في أمثال المقام. مع أن عدم الفصل - لو تم - إنما هو بين تعيين الأعم للقضاء بنحو لا يجوز نصب غيره وتعيينه للتقليد، والذي هو مدلول الرواية هو ترجيح قضاء الأعم عند تحكيم شخصين في واقعة واحدة واختلافهما في الحكم، وعدم الفصل بينه وبين تعيين الأعم للتقليد غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم.

وأما ظهور المقبولة في الترجيح عند الاختلاف في الحكم الكلي فهو وإن كان مسلماً، إلا أنه لا يجدي بعد اختصاصها بالقضاء الذي يمتنع فيه الحكم بالتخير، لعدم صلوحه لرفع الخصومة، فالتعدي منه للتقليد بلا شاهد. مع أنها إنما تقتضي ترجيح الأعم من الحكمين، لا الأعم من جميع الناس، الذي هو المدعى في المقام، كما نبه له بعض مشايخنا. بل إطلاقات أدلة النصب ظاهرة في عدم اختصاص المنصب بالأعم، بل تعم غيره وإن خالف الأعم في الفتوى. ومما ذكرنا يظهر حال الاستدلال بما عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى الأشر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك)، مع أنه وارد في تكليف إداري خاص، فلا يكشف عن الحكم الشرعي في القضاء فضلاً عن التقليد. ولذا لا ينافي الإطلاقات المقتضية لنفوذ قضاء المفضول.

الثالث: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام - كما عن نهج البلاغة - (أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه) (فإن المراد به وإن كان شخصه عليه السلام والأئمة من ولده عليهم السلام، إلا أن الاستدلال به - كما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته - بلحاظ الكبرى الراجعة إلى أولوية الأعم. وليس المراد من أولويته بالنبي صلى الله عليه وآله قيامه مقامه في مناصبه، ليكون المراد

به الإمامة والخلافة العظمى، بل قيامه مقامه في أداء حكم الله تعالى لعباده وتبليغهم به، لأنه المناسب لذكر الأعلمية في الأحكام، إذ الخلافة من حيث هي لا تناسب ذلك. وذلك في عصر الحضور مختص بالأئمة عليهم السلام وفي عصر الغيبة ينتقل إلى علماء الأمة، فالأعلم منهم هو الأولى ببيان الأحكام والفتوى بها.

وفيه: أن إطلاق الأولوية بالنبي صلى الله عليه وآله ظاهر في إرادة الخلافة العظمى، ولا مجال لإنكار المناسبة بينها وبين الأعلمية بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، ضرورة أن منصب الخلافة يبتني على حفظ الأحكام الشرعية ورعايتها وتنفيذها في الأمة، وهو يناسب اعتبار العلم بها جداً، وعليه يبتني ما ذكره علماء الإمامية من لزوم كون الإمام أعلم الأمة، فلا مجال بجعل ذكر الأعلمية قرينة على إرادة خصوص منصب الإفتاء. ولا سيما مع ظهور ورود الحديث تعريضاً بما فعله الغاصبون من إقصائه عليهم السلام عن منصب الخلافة، لا عن خصوص منصب الفتوى، بل اشتهر عنهم الرجوع له عليه السلام في الفتوى كثيراً.

الرابع: ما عن الجواد عليه السلام في خطابه لعمه عبد الله بن موسى عليه السلام بعد أن استفتي في مجلسه فأخطأ في الفتوى: (يا عم أنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك!). فقد ادعى شيخنا الأستاذ أيضاً دلالة الحديث على أنه لا يجوز للإنسان الفتوى مع وجود من هو أعلم منه لأجل عمل الناس بفتواه، فيدل على عدم حجية فتوى غير الأعلم في حقهم، وأن المراد من الفتوى بما لا يعلم الفتوى عن جهل مركب لا بسيط، فلا ينافي حجية الفتوى في حق نفسه فله العمل بها والإخبار بمضمونها لا لأجل العمل، كما هو الحال في كل معتقد خلاف الواقع. ويشكل بأن ظاهر الرواية عدم كون الإنكار لأجل مجرد الفتوى من غير الأعلم، بل ذكر عدم العلم ظاهر في دخله في الاستنكار، وحيث أن الجهل المركب إذا استند إلى حجة معذرة لا يصلح للإنكار، بل يرى صاحبه أنه لا أعلم منه في الواقعة، فلا بد أن يحمل عدم العلم في كلام الإمام

عليه السلام على الجهل البسيط أو المركب غير المستند إلى الحجة المعذرة، فيخرج عما نحن فيه، فلا بد أن يحمل اعتذار عبد الله على عدم اليقين بقول الرضا عليه السلام أو اليقين مع التقصير، وإن كان ذلك خلاف ظاهر الرواية أو جب إجمالها ومنع من الاستدلال بها.

على أن المظنون أن شدة الإنكار ليس لمحض الفتوى، بل لخصوصية في الواقعة، من حيث أن في تصدي عبد الله للفتوى في ذلك المجلس تجاهلاً للإمام عليه السلام وإيهاً ما بأن عبد الله هو الأولى بالمنصب منه عليه السلام كما قد يشهد به ما في دلائل الإمامة للطبري. مع أن الموجود في اختصاص المفيد قدس سره خال عن قوله عليه السلام: (وفي الأمة من هو أعلم منك). مضافاً إلى الإشكال في الاستدلال بهذا الحديث وما قبله - مع ضعف السند - بأن الظاهر من الأعم من أيهما إما العالم في قبال الجاهل، نظير قوله تعالى: (الله أعلم حيث يجعل رسالته)^(١)، أو الذي تكون معلوماته أكثر، وكلاهما غير مراد في ما نحن فيه، بل المدار في الألفية على شدة المهارة وقوة الملكة. مع أنها لو كانا في ما نحن فيه لزم عدم جواز الفتوى من علماء الشيعة في عصر حضور الأئمة عليهم السلام لأنهم عليهم السلام أعلم منهم، فلا بد أن يحملاً على ما لو كانت فتوى غير الأعم في قبال فتوى الأعم ومع تجاهله، لا في طول فتواه وليبانها، كما هو حال فتاوى علماء الشيعة بالإضافة لفتاوى الأئمة عليهم السلام، وحيث إن الأعم في جميع العصور هو الأئمة عليهم السلام حاضرهم وغائبهم، فلا تدل الروايتان إلا على عدم حجية فتوى من يفتي في قبالهم من دون رجوع إليهم، ولا نظر فيها لفتوى من يأخذ منهم ويحكي عنهم، فلا تدلان على تعيين الأعم من بين هؤلاء الذي هو محل الكلام.

اللهم إلا أن يستفاد ذلك بتتقيح المناط، الذي هو مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، وهو لا يخلو عن إشكال. وبالجملة: التأمل في الحديثين شاهد بأنها أجنبيان

عن محل الكلام جدا، وإن أصر شيخنا الأستاذ دامت بركاته على الاستدلال بهما، بنحو يظهر منه صلوحهما لتقييد الإطلاقات بعد البناء على أن مقتضاها التخيير.

الخامس: أن فتوى الأعلام أقرب، فيجب اختيارها عند التعارض. وأورد عليه تارة: بمنع وجوب الترجيح بالأقربية مع التعارض. وأخرى: بمنع الأقربية، لإمكان اعتضاد فتوى المفضول بالشهرة أو بفتوى الميت الأعلام وغيرهما. وأجاب في التقريرات عن الأول: بأنه ثابت بحكم العقل بعد كون اعتبار التقليد من باب التعبد على وجه الطريقة التي يكون الملحوظ فيها هو الكشف عن الواقع، لا من باب التعبد المحض في عرض الواقع. وعن الثاني بأن الألفية من المرجحات الداخلية المنضبطة التي يمكن رجوع العامي لها، بخلاف المرجحات الأخر المذكورة، فإنها مرجحات خارجية، لا مجال لرجوع العامي لها بالإجماع والضرورة، لعدم انضباطها، فيلزم تدين كل واحد من المقلدين بغير ما تدين به الآخر. وكلاهما كما ترى! للإشكال في الأول بأن اعتبار الامارة من باب الطريقية لا تستلزم كون المعيار فيها الأقربية بنظر المكلف أو العقلاء، بل كما يمكن أخذ قيود تعبدية كالحياة، كذلك يمكن إهمال ما يقتضي الأقربية من دون أن يستلزم الموضوعية الراجعة إلى كون الرجوع للامارة في قبال الواقع.

وفي الثاني بأن المدار في عموم الترجيح وخصوصه على حال دليله، ولا يفرق في حكم العقل المدعى بين المرجحات الداخلية والخارجية، ومعه لا مسرح للإجماع والضرورة، إلا أن يكشف عن بطلان دعوى حكم العقل. هذا تمام ما استدل به في المقام، وقد تحصل عدم نهوض الأدلة بلزوم تقليد الأعلام بنحو يقتضي تقييد الأدلة لو فرض أن مقتضى إطلاقها التخيير بينه وبين غيره. والعمدة ما عرفت من السيرة والأصل بعدما تقدم من قصور الإطلاقات عن إفادة التخيير.

تنبيهات:

الأول: لا يخفى أن العلم لما كان هو انكشاف الواقع فهو لا يقبل التفاضل،

فإطلاق الألفية عرفاً لا بد إما أن يكون بلحاظ كثرة المعلومات، فالأعلم هو العالم بمسائل أكثر. أو بلحاظ كثرة الإصابة للواقع أو بلحاظ قوة الدليل، فكلمة كان الشخص أقوى دليلاً على دعواه كان أعلم. وعلى الأولين تكون الألفية أمراً قائماً بمجموع المسائل، وعلى الأخير تكون قائمة بأحاديدها.

ولا إشكال في عدم إرادة الأول في المقام، لان الملحوظ في سيرة العقلاء هو الأقرب للواقع في كل مسألة يرجع فيها، ولا دخل لكثرة المعلومات بذلك. ولا الثاني، لعدم تيسر الاطلاع عليه في كثير من موارد الرجوع إلى أهل الخبرة مما لا يظهر فيها آثار للواقع، ليعلم كمية موارد الإصابة بلحاظها، ومنها المقام. مع أن المرتكز عرفاً أن وجه الترجيح بالألفية ليس هو الغلبة، بل قوة الدليل، كأصل الرجوع لأهل الخبرة، ولذا يرجع للأعلم قبل اختبار حاله ومعرفة كمية موارد إصابته. نعم، قد يستكشف ذلك بغلبة الإصابة لو أمكن الاطلاع عليها، لبعدها كونها محض صدفة لا ترجع إلى قوة الدليل، لكنه أمر آخر غير كون المعيار في الألفية على كثرة الإصابة. وليس المراد في المقام إلا الأمر الثالث، وهو المراد بقوة الملكة في ما سبق، وقوام ذلك متانة الشخص وجودة نظره وحسن فهمه للأخبار وغير ذلك مما يتضح لأهل الخبرة. وإليه يرجع ظاهراً ما ذكر غير واحد في المقام.

قال سيدنا المصنف قدس سره: (المراد به الأعراف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت أم شرعية، فلا بد أن يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله). وبما ذكرنا يتضح أن الألفية قائمة بكل مسألة مسألة، فيمكن اختلاف الأشخاص في الألفية باختلاف آحاد المسائل أو أنواعها، لاختلاف المسائل في سنخ الأدلة، فربما يكون الشخص ماهراً في الاستدلال في بعض المسائل دون بعض، نظير ما يذكر في التجزي، كما فرضه السيد الطباطبائي قدس سره في المسألة السابعة والأربعين من مسائل التقليد. واللازم حينئذ التبعض في التقليد، لعموم سيرة العقلاء على تعيين الألف في عند الاختلاف، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره وغيره. وبها يخرج عن

احتمال عدم جواز التبعض في التقليد، الذي يلزم مراعاته مع التساوي ووصول النوبة للتخير، كما سيأتي.

نعم، التمييز بين المجتهدين في كل مسألة مسألة مما يتعذر أو يتعسر غالباً، فيكفي في استكشاف ذلك الاطلاع على حال المجتهدين في نوع المسائل بالاطلاع على طرقهم في الاستدلال ومبانيهم العامة في مقدمات الاستنباط، والاكتفاء بذلك لأنه المتيسر، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى من الاكتفاء في الفحص عن الألفية بالمقدار المتيسر.

الثاني: الظاهر أن سيرة العقلاء على تقديم الأعم في موارد إمكان الاحتياط مختصة بها إذا كانت الألفية بمقدار معتد به، ولا يكفي فيه الألفية بمرتبة ضعيفة، بل بناؤهم حينئذ على الاحتياط.

نعم، مع تعذر الاحتياط لا إشكال ظاهراً في الترجيح بأدنى تفاضل. لكنه ليس لحجية قول الأعم وسقوط قول المفضول، بل للعمل بأقرب الاحتمالين مع تعذر الاحتياط، نظير ما يذكر في حجية الظن مع الانسداد. وحينئذ فالبناء على عموم تعيين الأعم مبني على الإجماع المدعى على جواز التقليد للعامة الذي سيأتي الكلام فيه، فإنه إنما يقتضي التخيير مع التساوي، وأما مع التفاضل ولو بمرتبة ضعيفة فالمتيقن حجية الأفضل، وإلا فلو قيل بالبناء على مقتضى الأصل في المتعارضين مع التساقط والرجوع للأصول لزم البناء على ذلك في المقام، بعد ما عرفت من قصور السيرة، فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

الثالث: لما كان الدليل على تقليد الأعم منحصر بالسيرة والأصل فيها مختصان بصورة الاختلاف بين الأعم وغيره في الفتوى، أما مع الاتفاق في الفتوى فالجميع داخل في أدلة الحجية من السيرة والإطلاقات، والمتعين حينئذ التخيير في تقليد أي منهم، كما يجوز تقليد جميعهم في المسألة، بل يجوز الاكتفاء بموافقتهم احتياطاً من دون متابعة واعتماد على كل منهم ولا التزام بقوله وإن لم يتحقق به التقليد الذي هو محل

التساوي في العلم يتخير (١)

كلامهم، إذ لا يجب عقلاً إلا موافقة الحجة في الخروج عن تبعة العقاب، ولا دليل على وجوب ما زاد على ذلك. وأما إطلاق قولهم: لا يجوز تقليد المفضل، فهو - لو تم - ليس عقداً لإجماع واجب العمل، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره.

(١) بلا إشكال فيه بينهم، كما يظهر مما ذكره في صورة التفاضل، وغيرها. وهو مبتن على ما أشرنا إليه غير مرة من الإجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالرجوع للأصول، وبه يخرج عما عرفت من أصالة التسايق في المتعارضين بعد قصور الإطلاقات عن شمولها وعدم نهوض سيرة العقلاء بالتخير بينهما، بل بناؤهم في سائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة على التوقف والتسايق مع الاختلاف. نعم، ناقش بعض مشايخنا في الإجماع بما أشرنا إليه في غير مقام من عدم ثبوت كونه إجماعاً تعديداً، ولا سيما مع كون تحرير هذه المسائل مستحدثاً. ومن ثم جزم بوجود الأخذ بأحوط القولين حينئذ، لأنه مقتضى الأصل الذي ادعاه هو وغيره لو فرض التسايق بالتعارض.

لكن تقدم الإشكال في الأصل المذكور، بل يختلف الأصل باختلاف المسائل، من حيث وجود المنجز للتكليف من علم إجمالي أو أصل عقلي أو شرعي في خصوص الواقعة وعدمه. وحينئذ فمقتضى القاعدة التفصيل بين العامي الذي يتيسر له - ولو بالرجوع للغير - التمييز بين الموردين وغيره، فيعمل الأول على طبق الأصول المختلفة في الوقائع. وأما الثاني فإن لم يعلم وجود المنجز في الوقائع إجمالاً - ولو بالرجوع للغير - كان له الرجوع للبراءة، وإلا كان عليه الاحتياط بين الأقوال في مورد الاختلاف، بل الاحتياط مطلقاً بالإضافة إلى جميع احتمالات الواقع ولو لم يطابق أحد الأقوال، بناءً على ما هو الظاهر من عدم حجية المتعارضين في نفي الثالث. لكن الإنصاف أن التمييز بين الموردين يعسر على العامي غالباً، بل يتعذر، خصوصاً مع اختلاف العلماء في مفاد الأصول في الوقائع الشخصية.

كما أن الاحتياط عسر عليه أيضاً، فإن تعلم مسائل الخلاف وتمييز كيفية الاحتياط والترجيح بين جهاته عند التزامها مما لا يتهيأ لعامة الناس، خصوصاً لو فرض كثرة المجتهدين، وخصوصاً مع أن البناء على التساقط مع التساوي للأصل يقتضي البناء عليه مع احتمال، كما يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى، ولا سيما مع عرفت في التنبيه الثاني من اختصاص السيرة على ترجيح الأعم بما إذا كان التفاضل بوجه معتد به، والالتفات إلى جميع ذلك ونحوه من لوازم البناء على التساقط يوجب القطع بعدم تشريع التقليد بالوجه المذكور المقتضي للتساقي مع التساوي، ولا سيما مع كثرة الابتلاء بالاختلاف بين العلماء من قديم العصور، فلو كان اللازم التساقط مع تعذر استكشاف الحق بالرجوع للإمام عليه السلام والاحتياط بالوجه المذكور لكان من البعيد جداً خفاؤه، وكان ذلك مانعاً من حصول التسالم الذي عرفته على التخيير. فالإنصاف أن الإجماع في المقام بعد الالتفات إلى لزوم الحرج نوعاً من مخالفته، بل الهرج والمرج، مما يشرف بالفقيه على القطع بالتخيير، وأن التضييق بإيجاب الاحتياط ليس من سليقة الشارع الأقدس. وإن كان اللازم الاقتصار على لزوم الحرج الفعلي بالوجه المعتد به، لانه المتيقن، ومن الله سبحانه نستمد الهداية والتوفيق.

تنبيهان:

الأول: مع وصول النوبة للتخيير فهل يجوز التبعض في التقليد بحسب المسائل أو لا؟. جزم بالأول السيد الطباطبائي قدس سره حتى في أحكام العمل الواحد. وهو متجه لو كان التخيير مقتضى إطلاق الأدلة، ولا يضر معه لزوم بطلان العمل الواحد بنظر كلا المجتهدين، لعدم حجية كل منهما إلا في ما قلده فيه، والمفروض عدم مخالفة كل منهما في ما قلده فيه، فعمله عن حجة معتبرة، فيصح له الاجتزاء به.

نعم، لو لزم العلم ببطلان العمل وتحقق المخالفة تفصيلاً أو إجمالاً سقط كل منهما عن الحجية، وتعين حينئذ تقليد أحدهما أو الاحتياط. لكن عرفت عدم نهوض الإطلاقات بإثبات التخيير، وأن المرجع فيه الإجماع ولزوم العسر، والمتيقن منه جواز

تقليد أحدهما في جميع المسائل وعدم التبعض حتى مع تعدد العمل، فضلاً عما لو كان العمل واحداً، فيلزم الاقتصار عليه، للأصل.

نعم، قد يدعى أن سيرة الشيعة في عصور الأئمة عليهم السلام على التبعض في التقليد، حيث لم يعهد منهم الالتزام بالرجوع لشخص واحد دون غيره، بل كانوا على مقتضى سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة يرجعون لكل من تهيأ لهم سؤاله عند الابتلاء بالواقعة. لكنه يندفع باختصاص السيرة بصورة عدم العلم بالاختلاف، كما تقدم، ولا يشمل محل الكلام. هذا وأما كون التخيير استمرارياً أو ابتدائياً فيأتي الكلام فيه في المسألة الثالثة عشرة إن شاء الله تعالى.

الثاني: بناء على التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة لو اختار زيداً - مثلاً - بتخيل أنه عمرو، وعمل على رأيه، فهل يصح تقليده بنحو يترتب عليه ما يأتي في المسألة الثالثة عشرة من أنه لا يجوز العدول منه، أو لا بل يكون كمن لم يقلد في بقاء التخيير له؟ فصل السيد الطباطبائي قدس سره في العروة الوثقى بين ما إذا أخذت خصوصية عمرو داعياً للتقليد، وما إذا أخذت بنحو التقييد، فجزم بصحة التقليد لزيد في الأول، واستشكل في الثاني، وأقره على ذلك بعض المحشين، بل جزم سيدنا المصنف قدس سره بطلان التقليد في الثاني. وجزم بعض الأعظم قدس سره بالصحة مطلقاً، وأنه لا أثر للتقييد في باب التقليد، ووافقه غير واحد ممن تأخر عنه.

والظاهر أن مرجع النزاع إلى إمكان التقييد في التقليد وعدمه، وإلّا فمع فرض التقييد لا بد من الالتزام بعدم تحقق المقيد عند فقد قيده. والذي ينبغي أن يقال: إن كان التقليد هو الالتزام بقول الشخص، فهو من الأمور الإنشائية القصديّة القابلة للتعليل والتقييد. وكون متعلق التقليد أمراً جزئياً - وهو الشخص الخاص - إنما يمنع من تقييده، لا من تقييد نفس التقليد وتعليقه، نظير التعليق في العقود والإيقاعات المتعلقة بالأعيان الخارجية الجزئية، كالطلاق والبيع والوصية. وإن كان هو المتابعة - كما تقدم - فالظاهر عدم مقابليته للتقييد، لتقوم المتابعة بالعمل الذي هو من الأمور

إلا إذا كان أحدهما أعدل، فالأحوط وجوباً اختياره (١).

الحقيقية غير القابلة له. إن قلت: المتابعة هي العمل اعتماداً على الحجة لا محض العمل المطابق لها، والاعتماد من الأمور القصديّة، فيقبل التقييد. قلت: الاعتماد على الحجة وإن كان أمراً قصدياً إلا أنه ليس أمراً إنشائياً، بل حقيقياً، كالمخاصمة والتفر من الشخص، فهو لا يقبل الوجود التعليقي، بل إما أن يتحقق تبعاً لعلته - التي هي من سنخ الداعي - أو لا يتحقق رأساً، وحيث كان الاعتقاد بترتب الداعي تمام العلة له وإن كان خطأ كان اللازم فعلية التقليد في المقام.

نعم، لو فرض شك المكلف وتردده في الموضوع الداعي كان ذلك مانعاً من فعلية الاعتماد والمتابعة المقومة للتقليد، ولم يتحقق إلا محض الموافقة في العمل، التي تقدم في المسألة السادسة عدم كفايتها في تحقق التقليد الذي هو محل كلامهم. لكن التخيير بين المجتهدين لما كان على خلاف الأصل - كما تقدم ويأتي في المسألة الثالثة عشرة - فاللازم الاقتصار فيه على المتيقن، وهو غير صورة موافقة أحدهما عملاً ومخالفة الآخر ولو لم يتحقق به التقليد بالمعنى المتقدم، فالتقليد المانع من التخيير لا يتقوم بالمتابعة، بل يكفي فيه محض الموافقة لأحد المجتهدين عملاً والمخالفة للآخر.

نعم، لو كانا متفقين في المسألة فمحض الموافقة فيها لهما لا تكفي في ارتفاع التخيير بينهما، لعدم المرجح، وتعين حينئذ اعتبار المتابعة لخصوص أحدهما، والاعتماد عليه في مقام العمل دون الآخر. بل لا يبعد كفاية الالتزام بقول أحدهما ولو مع عدم العمل، وإن لم يكن تقليداً بالمعنى المتقدم، لخروج ذلك عن المتيقن من التخيير بين المجتهدين، الذي يلزم الاقتصار عليه بعد كون التخيير على خلاف الأصل، فلا حظ.

(١) في التقريرات أن وجوب اختيار الأورع ظاهر المنقول عن النهاية، والتهذيب، والذكري، والدروس، والجعفرية، والمقاصد العلية، والمسالك، والتمهيد، وشرح الزبدة، ونسبه بعض المحققين للمشهور، وظاهر سيدنا المصنف

(مسألة ٨): إذا علم أن أحد الشخصين أعلم من الآخر فإن لم يعلم

الاختلاف بينها تخير بينهما (١)،

قدس سره في مستمسكه الجزم به. لأصالة التعيين مع الدوران بينه وبين التخيير بعد ما تقدم من قصور الإطلاقات عن إثبات التخيير، وأن العمدة فيه الإجماع المقتصر فيه على المتيقن وليس منه الفرض. وأما ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن ملاك الحجية هو العلم، وليست العدالة إلا من شروطها، والتفاضل فيها لا يوجب أقوائية ملاك الحجية، فلا مجال لتقديم العادل من باب تقديم أقوى الحجتين. فهو - لو سلم - لا ينافي تقديم الأعدل من حيث كونه متيقن الحجية بعد فرض وصول النوبة للأصل.. نعم، لو بني على الرجوع لأصالة التساقط في المتعارضين اتجه عدم الترجيح بالأعدلية، لعدم اليقين بحجية الأعدل حينئذ، كما ذكره بعض مشايخنا. إلا أن يكون ترجيح الأعدل مقتضى سيرة العقلاء، كما لو كانت الأورعية موجبة للاحتياط في الفتوى والزيادة في بذل الجهد بنحو تستلزم الأعلمية، ولعله خارج عن كلام بعضهم. ثم أن التعبير بالاحتياط في كلامه قدس سره ظاهر في عدم وضوح حال الأدلة عنده، وهو لا يناسب ما عرفت منه ومنا من الجزم بالرجوع للأصل المقتضي لتعيين الأعدل، إلا أن يريد الفتوى بالاحتياط، لا الاحتياط في الفتوى الذي هو ظاهر الكلام، فلاحظ.

(١) صرح غير واحد بأنه مع الجهل بالاختلاف يجوز الرجوع للمفضول، فضلا عن المساوي أو محتمل الأفضلية، ولا يجب الفحص عن الاختلاف.

وقد استدلل له بوجوه:

الأول: ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من إطلاقات أدلة الحجية. قال: (واحتمال الاختلاف بين الفتويين الموجب لسقوط الإطلاق عن الحجية لا يعتنى به في رفع اليد عن الإطلاق، كما في سائر موارد التخصيص اللبي). وقد أشار بذلك إلى ما بنى عليه قدس سره من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص

ليبا، كما في المقام، لان سقوط الإطلاق عن شمول الفتويين المتعارضتين إنما هو لحكم العقل بامتناع حجيتها. لكن المبنى المذكور في غير محله، كما تعرضنا لذلك في مبحث العموم والخصوص. مع أن ذلك مختص عندهم بما إذا كان المخصص خفيا غير مانع من انعقاد ظهور العام في العموم، ولا يشمل ما لو كان جليا مانعا من انعقاد العموم، إذ يكون التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام، لا من طرف الخاص، وهو غير جائز بلا كلام، كما نبه له شيخنا الأستاذ، فتأمل.

الثاني: ما في التقريرات من أصالة عدم المعارض، ولعله إليه يرجع ما ذكره غير واحد من مشايخنا من استصحاب عدم المعارض بنحو العدم الأرتلي، بلحاظ حال ما قبل وجود الفتوى، إذ بالاستصحاب المذكور يبرز بقاء الفتوى تحت دليل الحجية وعدم خروجها بدليل التقييد.

وفيه: أن الأصل إنما ينفع لو كان مجراه عنوانا قد تضمنه دليل الحكم، والتعارض لم يؤخذ بعنوانه في دليل تقييد إطلاق دليل الحجية، إذ ليس الدليل عليه إلا امتناع حجية كلا المتعارضين، ولا دخل لعنوان التعارض في الامتناع المذكور، بل هو قائم بذات المتعارضين، فدليل الحجية إنما يشمل الفرد في ظرف عدم ابتلائه بالمعارض بنحو نتيجة التقييد، ولا طريق لإحراز ذلك بالاستصحاب. وهذا هو الحال في كثير من موضوعات الأحكام المستفادة من الأدلة اللبية. وإن كان قد يستفاد منها أخذ العنوان في الحكم، كما لو قام الإجماع على اعتبار الإسلام في المذكي، فيمكن حينئذ الرجوع للأصل في إحرازه، بخلاف المقام. ومنه يظهر حال ما ذكره بعض مشايخنا من استصحاب العدم النعتي الراجع إلى استصحاب عدم كون المجتهدين مختلفين بلحاظ حال ما قبل اجتهادهما. مضافا إلى أنه يتني على أن موضوع الحجية هو المفتي، لا الفتوى، وقد تقدم في مبحث اعتبار العقل الإشكال في ذلك.

إن قلت: لا مانع من استصحاب عدم المعارض بذاته لا بعنوانه، فإذا أفتى المجتهد بالإباحة واحتمل فتوى غيره بالوجوب أمكن استصحاب عدم الفتوى

بالوجوب بمفاد ليس التامة، لا الناقصة، ليكون من استصحاب العدم الأزلي. ولعل ذلك هو المراد من أصالة عدم المعارض، التي تمسك بها في التقريرات، لا الوجه الأول.

قلت: الكلام في الأصل المذكور هو الكلام في الأصل السابق، لان وجود المعارض بذاته بمفاد كان التامة ليس موضوعا لدليل التقييد أيضا، وقصور إطلاق دليل الحجية معه إنما هو بنتيجة التقييد، ولا مجال معه لجريان الأصل الموضوعي. الثالث: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم من الشيعة، التي تقدمت الإشارة إليها في ما استدل به على عدم اعتبار الأعلمية وعلى جواز التبعض في التقليد. والتشكيك فيها من بعض المحققين قدس سره في غير محله، إذ لو كان مبناهم على الفحص لبان وظهر، لأنه على خلاف سيرة العقلاء العامة في جميع موارد الرجوع لأهل الخبرة، بل في جميع موارد الطرق المعتبرة، فإن مبناهم على عدم الفحص عن المعارض لها، لأصالة عدمه. وعليها حمل بعض المحققين قدس سره ما سبق من التقريرات من أصالة عدم المعارض، وإن كان خلاف ظاهرها، بل ظاهرها إرادة الاستصحاب الشرعي. وكيف كان فلا إشكال في أن سيرة معاصري الأئمة عليهم السلام والعقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المعارض أو نحوه مما يرفع به اليد عن الدليل مع تمامية ملاك دليته من دون فرق بين الشك في أصل وجود المعارض والشك في معارضة الموجود. وما ذكره بعض المحققين قدس سره من اختصاص سيرة العقلاء بالأول غير ظاهر.

كما أن ما ذكره من عدم إحراز مقتضى الحجية في الفتوى الواصلة إلا بعد الفحص، لان بناء العقلاء على الرجوع للأفضل من غير فحص ولغيره بعد الفحص عن عدم معارضته بفتوى الأفضل غير ظاهر، بل الظاهر بناؤهم على تمامية مقتضى الحجية في الأفضل وغيره، وأن تقديم الأفضل على غيره عند التعارض لكونه أقوى الحجيتين - كسائر موارد الترجيح بين الحجج - المانع من فعلية حجية أضعفها، فلا

يكون الفحص في المقام فحصا عما يتم به مقتضى الحجية في الفتوى الواصلة، كي يجب بلا إشكال، بل عما يمنع من فعلية حجيتها بعد تمامية مقتضى الحجية فيها فلا يجب، لما عرفت من سيرة العقلاء.

نعم، لا تبعد دعوى: أن بناء العقلاء على عدم الفحص عن المعارض مختص بما إذا لم يكن وجود المعارض متوقعا، لعدم ظهور الخلاف بين أهل الخبرة أو ندرته بسبب قرب مقدمات الاجتهاد من الحس وقلتها، حيث ينذر الخلاف حينئذ، وأما مع توقع الخلاف بينهم، لظهوره في كثير من الموارد بسبب ابتناء الاجتهاد على مقدمات نظرية يكثر فيها الخطأ والاختلاف - كما في المقام - فليس بناؤهم على إهمال احتمال المعارض، بل على الفحص عنه، لاستفراغ الوسع في تحصيل الواقع، ويرون الاكتفاء بقول من وصلوا إليه تفریطا لا يكفي في مقام التعذير والاحتجاج. ولا مجال بعد ذلك للاستدلال على عدم وجوب الفحص عن المعارض بما تقدم من سيرة الشيعة في عصر المعصومين عليهم السلام، لو صرح أن الاجتهاد بينهم لما كان مبنيا على مقدمات قليلة قريبة من الحس كان احتمال الخطأ والاختلاف فيها بعيدا، بل مغفولاً عنه، ولم يتضح منهم البناء على عدم الفحص لو كان الخلاف متوقعا وملفتا إليه، فحالم لا يشبه الحال في عصورنا.

نعم، قد يشبهه في حق بعض العوام ممن يغفل عن الاختلاف، لتخيل وضوح الأحكام لأهلها تبعا لوضوح أدلتها، وفي مثله لا مانع من الالتزام بالحجية. ونظير هذا ما يذكر في مبحث العموم والخصوص من أن معرضية العام للتخصيص مانعة من العمل به قبل الفحص عن المخصص، على ما أشرنا إليه في شرح الكفاية، فراجع. وهذا والذي ينبغي أن يقال: إن الفحص في المقام نظير الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام، لاشتراكهما في الأدلة، فإن عمدة أدلة وجوب الفحص عن المخصص أمور ثلاثة:

الأول: معرضية العام للتخصيص، التي عرفت جريانها في ما نحن فيه.

الثاني: العلم الإجمالي بوجود المعارضات والمخصصات ونحوها للأدلة، وهو جارٍ في المقام في حق كثير من العوام، خصوصاً في عصورنا هذه، التي حرر فيها المجتهدون فتاواهم في رسائلهم العملية، بوجه أظهر كثرة الاختلاف بينهم، وأوجب العلم الإجمالي باختلافهم في ما هو محل ابتلاء المكلف غالباً.

الثالث: ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام، وتعلم الحلال والحرام، والذم على ترك السؤال من الآيات والروايات، فإنه كما يقتضي في حق المجتهد وجوب النظر في الأدلة وعدم الرجوع للأصول العملية، كذلك يقتضي وجوب النظر في المخصص والمعارض ونحوهما مما يرفع به اليد عن مقتضى الدليل الواصل، وعدم الرجوع للأصول اللفظية، على ما أوضحناه في شرح الكفاية.

وأما في حق العامي فهو كما يقتضي وجوب الفحص عن الأحكام بالسؤال من المجتهدين - كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة الأولى - كذلك يقتضي وجوب الفحص عن الفتاوى المعارضة، لإطلاق الأدلة المذكورة وتحقق عناوينها بالإضافة إلى ذلك، مثل التفقه والتعلم ونحوهما، فهي ظاهرة في تنجز التكليف إذا كان عليه حجة واقعية يمكن الوصول إليها، فلا يجوز مخالفته إلا بعد الفحص وتعذر الوصول له بحجة معتبرة. نعم، لو لم يلتفت المكلف لاحتمال المخالفة أو كان غير معتد به عند العقلاء خرج عن أدلة وجوب التعلم، لاختصاصها بالاحتمالات المعتد بها عند العقلاء التي يعد مهملاً مفرطاً، على ما يذكر في مقدار الفحص الواجب، وعلى هذا تحمل سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم، بخلاف الحال في عصورنا، كما ذكرناه آنفاً. وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه يعلم بانتفاء الخطر من قبل الفتوى غير الواصلة إما لموافقها للفتوى الواصلة، أو لكونها معارضة لها، فتسقط عن الحجية، لاستحالة حجية المعارضين، فلا يجب عقلاً الفحص عنها. فيندفع: بأنه لا يتم مع احتمال علمية المفتي بها ومخالفته، لأنها تكون الحجية الفعلية دون الفتوى الواصلة، فلا يجوز إهمالها. وأما مع العلم بالتساوي بين المجتهدين. فإن قلنا بالتخيير،

حينئذ فلا إشكال في الاقتصار على الفتوى الواصلة ولو مع العلم بمخالفتها لفتوى الآخر، وكذا لو قلنا بالتساقط والرجوع للبراءة، وهو خارج عن محل كلامهم حينئذ. وإن قلنا بالتساقط ولزوم الاحتياط، فالفتوى غير الواصلة وإن لم تكن بنفسها موردا للحظر، إلا أنها إذا كانت مخالفة للفتوى الواصلة كان الموجب للاحتياط بعد تساقط الفتويين هو المنجز الذي يجب الفحص عن شموله للمورد وعدمه، فتأمل جيدا. ثم إن الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة من وجوه:

الأول: أن الوجه الأول يبتني على عدم جريان استصحاب عدم وجود المعارض، إذ مع جريانه يحرز دخول الفتوى الواصلة في أدلة الحجية بلا حاجة إلى إحراز بناء العقلاء على عدم المعارض. وأما الوجه الثاني فهو يقتضي سقوط الاستصحاب المذكور بالمعارضة لو فرض جريانه ذاتاً. وأما الوجه الثالث فهو يقتضي عدم جريان الاستصحاب المذكور، لتقييد دليله بما بعد الفحص، فكما لا يجوز الرجوع إلى استصحاب عدم التكليف، أو عدم الحجية، أو عدم قيام الحجة على التكليف قبل الفحص، كذلك لا يجوز الرجوع إلى استصحاب عدم المعارض قبله، لأن أدلة وجوب الفحص مخصصة لأدلة الأصول الترخيضية.

الثاني: أن الوجه الأول يبتني على عدم إحراز دخول الفتوى الواصلة في دليل الحجية بعد فرض قصوره عن المتعارضين، والوجه الثاني يبتني على مانعية العلم الإجمالي من حجيتها الفعلية وإن فرض عموم دليل الحجية لها، والثالث يبتني على منجزية احتمال الحجية في الفتوى غير الواصلة المقتضي للفحص عنها، والمستلزم لعدم حجية الفتوى الواصلة قبله فعلاً.

الثالث: أن الوجه الثاني أخص من الوجهين الآخرين، لاختصاصه بها إذا تنجز المورد بدخوله في أطراف علم إجمالي منجز، دون ما لو خرج عنها. إما لخروج المسألة عن أطرافه بأن لم تكن مما تعم به البلوى، بل كان الابتلاء بها نادراً، كما قيل. أو لخروج المجتهد عنها، كما لو تجدد اجتهاده أو احتمال أعلميته بعد تنجز احتمال

وإن علم الاختلاف، وجب الفحص عن الأعم (١)،

الخلافاً بين غيره، بحيث لا يعلم إجمالاً بحدوث الخلاف منه في غير الموارد التي هي محل الخلاف بين غيره. وهذا بخلاف الوجهين الآخرين، فإنهما يقتضيان وجوب الفحص مطلقاً. ولعل ما عن بعض الأعاظم قدس سره من اختصاص وجوب الفحص عن رأي الأعم بالمسائل التي تعم بها البلوى مبني على النظر للوجه الثاني وإهمال غيره. فلاحظ.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: لزوم الفحص عن الفتوى المعارضة كلما احتمل عدم حجية الفتوى الواصلة معها، إما لكون صاحبها مفضولاً، أو لكونه مساوياً، بناء على أنه مع التساوي فالأصل التساوق ولزوم الاحتياط. نعم، لو علم بحجية الفتوى الواصلة على كل حال إما تعييناً أو تخييراً لم يجب الفحص بلا إشكال، والله سبحانه وتعالى العالم. تنبيه: لو علم بعد السؤال من أحد المجتهدين بعدم حصول الفتوى من غيره، لعدم التفاتهم للمسألة أو عدم نظرهم في أدلتها، إلا أنه يحتمل حدوث الفتوى المخالفة منهم لو فرض استفتاءهم وتجدد النظر منهم فيها، فهل يجب الفحص عن فتوَاهم أو يجوز الاكتفاء بالفتوى الواصلة في مقام العمل قد يقال بعدم وجوب الفحص لعدم المعارض الفعلي للفتوى الواصلة فيعلم بحجيتها فعلاً ولو كان صاحبها مفضولاً. لكن لا يبعد البناء على وجوب الفحص حينئذ، لأن الاستفادة من أدلة وجوب الفحص عن الأحكام تنجزها بإمكان الوصول لها، ولو باستفتاء من لا رأي له فعلاً، ولذا وجب الاجتهاد كفاية، ووجب على العامي التقليد في المسائل التي يندر الابتلاء بها ولو علم بعدم التفات المجتهدين لها واستنباطهم لحكمها، ولا يسوغ منه إهمالها لأجل ذلك، وقد عرفت أن أدلة وجوب الفحص كما تقتضي أصل السؤال تقتضي الفحص عن المعارض.

(١) لعدم إحراز حجية كل منهما بدونه، لأن المقام من موارد اشتباه الحجة باللاحجة. نعم، لو علم بسبق علمية أحدهما، فقد يدعى جريان استصحاب علميته

ويحتاط وجوباً (١)، في مدة الفحص (٢)، فإن عجز عن معرفة الأعلام،

لإحراز حججه بلا حاجة إلى الفحص.

لكن تقدم أن ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام ينجز احتمال التكليف ويمنع من الرجوع للأصول قبل الفحص. مضافاً إلى أن دليل اعتبار الألفية لما كان هو سيرة العقلاء فلا مجال لاستصحابها حتى بعد الفحص، لعدم تعرض الدليل المذكور لاعتبار الألفية بعنوانها، كما تقدم نظيره في التمسك بأصالة عدم المعارض. اللهم، إلا أن يتمسك باستصحاب الحجية لرأيه بناء على تمامية شروط الاستصحاب فيه، على ما تقدم الكلام فيه في المسألة الخامسة. لكنه - لو تم - مختص بما إذا لم تجدد له الفتوى بعد احتمال تجدد ألفية غيره، فلاحظ.

(١) لا يبعد كونه فتوى بالاحتياط، لا احتياطاً في الفتوى، وهو يبتني على ما يأتي من الدليل.

(٢) بعد فرض العلم بألفية أحد المجتهدين وجواز تقليده واقعا بعينه يكفي في الاحتياط موافقة الأحوط من قوليهما، ولا يعتبر الاحتياط بلحاظ تمام محتملات المسألة. وحينئذ فوجوب الاحتياط مبني على عدم عموم الإجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالرجوع للأصول للمقام، وإن احتمله سيدنا المصنف قدس سره، لخروجه عن المتيقن. ولا سيما مع ما عرفت في المسألة السابقة من أن العمدة في ذلك لزوم الحرج، بل الحرج والمرج من الاحتياط، ولزومه في المقام غير ظاهر مع قصر مدة الفحص.

نعم، لو طالت المدة، ولزم المحذور المذكور، لم يبعد البناء على جواز تقليد أحدهما تخيراً مع وجوب الفحص بالمقدار الممكن. ثم إنه تقدم منا في المسألة السابقة أن وجوب الاحتياط مع اختلاف المجتهدين مختص بمن يتعذر عليه تمييز مقتضى الأصول الجارية في كل واقعة بشخصها، ويجوز الرجوع لمقتضى الأصول المختلفة لمن يتمكن من تمييزها. ولا مجال لذلك في المقام، لعدم تساقط الفتويين بالمعارضة، للعلم

فالأحوط وجوبا الأخذ بأحوط القولين (١) مع الإمكان، ومع

بأعلمية أحد الشخصين الموجبة لحجيته تعيينا الملزمة بموافقته في زمان الفحص . نعم ، لو طال زمان الفحص لم يبعد مجيء الكلام الآتي مع تعذر معرفة الأعلم .

(١) كأنه لان وجوب تقليد الأعلم يقتضي كون المقام من موارد اشتباه الحجة باللاحجة الموجب للاحتياط بينهما . لكنه مختص بما إذا كان لكل منهما فتوى مطابقة للاحتياط ليست للآخر ، للعلم الإجمالي بقيام الحجة على بعض الفتاوى المطابقة للاحتياط ، الموجب لتنجز احتمال التكليف في جميعها . أما لو اختص أحدهما بالاحتياط في موارد الاختلاف ، فينبغي الرجوع للأصل الجاري في الواقعة الشخصية لو تيسر للمكلف تمييزها ، لما تقدم من أنها المرجع في مورد الاختلاف ، لعدم المنجز للتكليف المحتمل في مورد الفتاوى المطابقة للاحتياط بعد احتمال كون صاحبها مفضولاً . ثم إن توقف سيدنا المصنف قدس سره في جواز تقليد أحدهما تخييراً مبني على عدم استيضاح عموم الإجماع على جواز التقليد للعامة للمقام . وهو خلاف ما صرح به في مستمسكه في المسألة الحادية والعشرين والثامنة والثلاثين من مسائل التقليد . بل قال في المسألة الثامنة والثلاثين : (ولا تبعد دعوى السيرة أيضاً على ذلك لندرة تساوي المجتهدين وغلبة حصول التفاوت بينهم ولو يسيراً ، وشيوع الجهل بالأفضل ، وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد ، وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً) .

وأنكر ذلك بعض مشايخنا ، بدعوى : أن المورد من الموارد النادرة ، التي لا يمكن تحصيل السيرة فيها ، إذ الغالب هو التمكن من تعيين الأعلم ولو بالامارات الشرعية ، كما عليه عمل الناس في عصرنا وما سبقه من الأعصار . لكن الإنصاف صعوبة الاطلاع بوجه معتبر على الأعلمية ، خصوصاً مع كثرة المجتهدين وتباعد أمكتهم ، وعدم ظهور أثر علمي لكثير منهم ليتسنى تمييز حاله به ، ولا سيما مع كون الأعلمية من الأمور الاجتهادية التي يصعب الاطلاع عليها ويكثر الاختلاف فيها . وليس عمل الناس في عصورنا مبنيًا على التدقيق التام بالنحو المعبر شرعاً في سائر

عدمه (١) يختار أحدهما، وكذا لو تردد بين كونها متساويين وكون هذا

موضوعات الأحكام الشرعية، بل مبناهم على التمييز بين خصوص المتصدين أو المشهورين بالفتوى على تسامح كثير في التمييز. ولو بني على التدقيق في ذلك والتوقف مع تعذر التمييز الكافي لكثرت موارد الحاجة للاحتياط ولزم العسر والخرج، بل الهرج والمرج، فما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في محله جدا. نعم، لا يجرز اتصال السيرة في عصورنا بعصور المعصومين عليهم السلام، للفوارق الكثيرة بين الاجتهاد في عصورنا وعصورهم، فلا يمكن الاحتجاج بالسيرة إلا بملاحظة ما ذكرنا من أن الاقتصار في ترك الاحتياط على خصوص صورة ثبوت الأعلمية بوجه شرعي معتبر، مستلزم لكثرة موارد الاحتياط الموجب للخرج غالبا، فإن ذلك بضميمة دعوى اتفاق الأصحاب والسيرة القائمة في عصورنا الكاشفين عن كون المرتكز عند المشرعة عدم تضيق الشارع الاقدس عليهم في باب التقليد يوجب القطع العادي بعدم وجوب الاحتياط مع تعذر تمييز الأعلم بالوجه المعتبر، بل المرجع التخيير حينئذ. ويظهر من ذلك أيضا: أن الفحص الواجب عن الأعلم إنما هو بالمقدار المتعارف غير المستلزم للضيق والعسر.

نعم، ينبغي الاقتصار في ترك الاحتياط والتخيير في التقليد على صورة لزوم العسر المعتد به من الاحتياط، لأنه المتيقن من مجموع الوجوه المتقدمة. وربما يحمل عليه عدم الإمكان في المتن، على ما يأتي الكلام فيه. وقد تقدم في الاستدلال على عدم اعتبار الأعلمية بلزوم العسر، وفي الاستدلال على التخيير مع التساوي ما له نفع في المقام. ثم إنه لا يبعد ترجيح مظنون الأعلمية، كما جزم به السيد الطباطبائي قدس سره، لعدم القطع بالتخيير معه مع ما عرفت من تسامح المشرعة في مقدار الفحص عن الأعلمية، فيكون مظنون الأعلمية متيقن الحجية، فيتعين اختياره للدوران بين التعيين والتخيير، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره، والله سبحانه العالم.

(١) عرفت احتمال حمله على العسر، وهو وإن كان خلاف الظاهر بدوا، إلا

المعين أعلم، وكون المعين الآخر أعلم (١) وإن علم أنهما إما متساويان أو أحدهما المعين أعلم، وجب تقليد المعين (٢).

(مسألة ٩): إذا قلد من ليس أهلاً للفتوى وجب العدول عنه إلى من

هو أهل لها (٣)، وكذا إذا قلد غير الأعمى وجب العدول إلى الأعمى، وكذا

أنه قد يتعين بلحاظ ظهور كلامه قدس سره في فرضه في تمام المسائل، إذ فرض تعذر الاحتياط في كل منها بعيد جداً، بل غير واقع، وفرض تعذره في تمام محل الابتلاء بنحو العموم المجموعي الذي يكفي فيه التعذر في بعض المسائل - كالجمع بين القصر والتمام مع ضيق الوقت - هو الغالب، الذي يندر أو لا يكون خلافه، فلا يناسب فرض الإمكان في كلامه قدس سره، مع أن تعذر الاحتياط في المجموع لا يقتضي سقوطه مطلقاً بناء على الرجوع للقواعد المقتضية له، فضلاً عن تشريع التقليد، بل يقتضي التبعض فيه بحسب المسائل، فيقتصر في تركه على مورد التعذر. وهذا بخلاف ما لو حمل على العسر، فإنه قد يكون تعسر الاحتياط في المجموع ولو بلحاظ بعض لوازمه موجبا لسقوطه وتشريع التقليد، على ما تقدم الكلام فيه.

اللهم إلا أن يدعى أن المتيقن من الدليل المتقدم لزوم التخيير مع تعذر الاحتياط في المجموع وعدم الاكتفاء بلزوم العسر منه، لكنه بعيد، بل الظاهر كفاية العسر، كما تقدم. ثم إنه لو فرض تعذر الاحتياط في المسألة الواحدة - كما في القصر والإتمام مع ضيق الوقت - فوجوب موافقة أحد محتملي الحجية يبتني على ما هو الظاهر من لزوم الموافقة الاحتمالية في أطراف العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى المخالفة في بعض غير معين. وتمام الكلام في مبحث الاشتغال من الأصول.

(١) لعدم كون أحدهما متيقن الحجية.

(٢) لأنه متيقن الحجية.

(٣) لأدلة وجوب التقليد بعد فرض عدم شمولها للتقليد الأول، وكذا الحال

لو قلد الأعلم ثم صار غيره أعلم (١).

(مسألة ١٠): إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أولاً ووجب

عليه الفحص (٢) فإن تبين أنه جامع للشرائط بقي على تقليده (٣)، وإن

تبين أنه فاقد لها أو لم يتبين له شيء، عدل إلى غيره (٤)، وأما أعماله السابقة

في ما بعده.

(١) لعموم السيرة على تقليد الأعلم، التي يخرج بها عن استصحاب حجية

رأي الأول - لو تم في نفسه - أو عن احتمال عدم جواز العدول عنه الموجب للتخيير،

كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة إن شاء الله تعالى.

(٢) لعدم كون التقليد بحدوثه موضوعاً لأثر شرعي، كي تجري أصالة الصحة

في التقليد بلحاظه. وحرمة العدول مع التقليد الصحيح للمفضول أو المساوي ليس

من أحكام التقليد الشرعية، بل هو حكم عقلي منتزع من عدم حجية المعدول إليه أو

عدم إحراز حجيته، وذلك لا يكفي في جريان أصالة الصحة في التقليد. مع أن أصالة

الصحة بلحاظ الأثر المذكور لا تحرز حجية فتوى من قلده، ليمكن اجتزاء العقل بها

في الأعمال السابقة، فضلاً عن الأعمال اللاحقة. نعم، لو كانت الحجية من آثار التقليد

جرت أصالة الصحة في ذلك. لكنه ليس كذلك، كما تقدم في المسألة السادسة.

(٣) ولا يجوز العدول منه حتى للمساوي، بناء على ما يأتي في المسألة الثالثة

عشرة.

(٤) أما مع تبين فقدته للشرائط فواضح، كما تقدم في المسألة السابقة. وأما مع

عدم تبين شيء، فقد يشكل بعدم اليقين بحجية العدول إليه، لاحتمال كون تقليد الأول

في محله فلا يجوز العدول منه للثاني. لكن احتمال وجوب البقاء على تقليد مجهول

الحال كاحتمال وجوب تقليده من أول الأمر لا يعنى به بعد الفحص، وذلك لإحراز

دخول المعدول إليه في أدلة الحجية، فلا مجال لرفع اليد عنه بالأول بعد عدم إحراز

فإن عرف كقيمتها رجع في الاجتزاء بها إلى المجتهد الجامع للشرائط (١)،
وان لم يعرف كقيمتها بنى على الصحة (٢).

(مسألة ١١): إذا بقي على تقليد الميت غفلة، أو مساهلة، من دون أن

يقلد الحي في ذلك، كان كمن عمل من غير تقليد (٣)، وعليه الرجوع إلى

أهليته ودخوله في الأدلة المذكورة لما هو المعلوم من عدم الاعتناء باحتمال المعارض بعد
الفحص. نعم، لو علم بأهلية الأول واحتمل كونه مفضولاً فقد سبق أنه مع احتمال
الأفضلية من الطرفين يتعين التخيير، ومع احتماها من طرف واحد يتعين تقليده، لأنه
متيقن الحجية. أما في المقام فمع احتمال الأفضلية من الطرفين يتعين البقاء، لما يأتي من
عدم جواز العدول بعد سبق اختيار أحد الطرفين، ومع احتمال الأفضلية في الثاني
فقط لا يتعين تقليده بل يتخير لاحتمال كون التقليد الأول في محله، فلا يجوز العدول
عنه، فلا يكون الثاني متيقن الحجية، فتأمل.

(١) للزوم إحراز موافقة العمل للحجة حين الالتفات إلى حال العمل وترتيب

الأثر عليه، وما يأتي في المسألة السادسة عشرة من الاجتزاء بتقليده السابق في بعض
الصور مختص بما إذا أحرز كون التقليد السابق في محله، وهو غير محرز في المقام، فلا
مجال للاعتداع عليه.

(٢) لقاعدة الفراغ والصحة، كما تقدم نظيره في المسألة الثانية، وتقدمت

الإشارة لبعض المناقشات فيها ودفعها.

(٣) لعدم إحراز حجية رأيه وجواز تقليده. والأدلة السابقة على جواز البقاء

إنما تنفع المجتهد العالم بمقتضاها في مقام الفتوى للغير بجواز البقاء، أو في عمل نفسه
لو فرض تيسر الاجتهاد له في خصوص هذه المسألة، دون العامي الصرف الذي لا
يتيسر له العلم بمقتضاها، بل لا بد له من تحصيل الحجة على جواز البقاء بالرجوع
للغير وتقليده في هذه المسألة.

الحي في ذلك(١).

(مسألة ١٢): إذا قلد من لم يكن جامعاً للشرائط، والتفت بعد مدة،

كان كمن عمل عن غير تقليد(٢).

(مسألة ١٣): لا يجوز العدول من الحي إلى الحي(٣)،

(١) لأنه متيقن الحجية في الجملة. ويأتي في المسألة الخامسة عشرة ما له نفع في

المقام إن شاء الله تعالى.

(٢) لعدم حجية فتوى من قلده مع فقدته للشرائط، فلا يصح الاعتماد عليها

عقلاً في الاجتزاء بالعمل.

(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (إجماعاً في الجملة حكاه غير واحد).

وقيل إنه المحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى وشيخنا الأعظم في رسالة الاجتهاد والتقليد. لكن عن محكي المحقق والشهيد الثانيين (قدس سرهما) في الجعفرية والمقاصد العلية التصريح بالجواز تبعا للمحكي عن النهاية والمحقق الأول واختاره بعض المحققين قدس سره. وكيف كان، فالكلام تارة: يكون مع كون من قلده أولاً أفضل. وأخرى: مع تساوي المجتهدين من أول الأمر أو بعد ذلك. أما في الصورة الأولى فيقتضي المنع عن العدول - مضافاً إلى الأصل العقلي الآتي - عموم سيرة العقلاء على تعيين الأعلام عند الاختلاف، وقد تقدم التعرض لها في المسألة السابعة.

وأما في الصورة الثانية فالعمدة فيه أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير بعد ما عرفت من قصور الإطلاقات عن شمول الفتاوى المتعارضة، وأن العمدة في جواز التقليد حينئذ الإجماع المقتصر فيه على المتيقن، وهو في المقام من قلده أولاً. هذا، والمحكي عن شيخنا الأعظم قدس سره دعوى حكومة استصحاب التخيير على الأصل المذكور، لأنه أصل شرعي يرفع موضوع الأصل العقلي. وهو - لو تم - يقتضي الورود لا الحكومة، كما لا يخفى. وقد استشكل في استصحاب التخيير بوجهين:

الأول: ما ذكره بعض مشايخنا من عدم إحراز بقاء الموضوع، إذ لو كان التخيير مستفادا من أدلة لفظية أمكن دعوى أن موضوعه المكلف الذي تعارضت الفتاوى في حقه، وهو باق بعد اختيار إحدى الفتويين وحجيتها في حقه، أما حيث كان مستفادا من الأدلة اللبية المجملة فربما يكون موضوعه خصوص من ليس عنده حجة فعلية، وهو مرتفع باختيار إحدى الفتويين وحجيتها فعلا في حق المكلف، فتأمل.

ويندفع: بأن المراد بالموضوع إن كان هو ما يدور الحكم مداره مما اخذ فيه شرعاً - كالاستطاعة المأخوذة في وجوب الحج - فجرى الاستصحاب لا يتوقف على العلم ببقائه، بل لو فرض العلم ببقائه علم ببقاء الحكم ولم يجر الاستصحاب. وإن كان هو معروض الحكم - كالماء المعروض للنجاسة، والمرأة المعروضة للزوجة - الذي هو المعيار في جريان الاستصحاب، فلا يفرق فيه بين كون الدليل على الحكم لفظيا وكونه ليبيا، وليس المرجع فيه إلا العرف، على تفصيل يذكر في محله لا مجال لإطالة الكلام فيه. والحجية في المقام أمر اعتباري قائم بالحجة - كالفتوى - والمحتج - كالمولى - والمحتج عليه - كالعبد - والمحتج فيه - وهو الحكم - وكلها باقية في المقام.

نعم، تقدم احتمال تقوم الحجية بخصوصيات الوقائع، بنحو يكون تعددها موجبا لتعدد الموضوع، ومن ثم احتمال كون استصحاب الحجية تعليقا. لكنه - لو تم - لا يختص باستصحاب التخيير، بل يجري في استصحاب الحجية مطلقا، وهو خارج عن محل الكلام، فلا حظ.

الثاني: أن الاستصحاب المذكور من الاستصحاب التعليقي، لرجوع الحجية التخييرية إلى حجية كل من الفتويين على تقدير اختيارها، ولا مجال للتعويل عليه، إما لعدم جريانه ذاتا - كما هو المختار - أو لمعارضته بالاستصحاب التنجيزي - وهو في المقام استصحاب الحجية التعيينية الفعلية للفتوى المختارة أولا، وعدم حجية غيرها - على ما فصل في محله. وهو مبني على أن الحجية التخييرية عبارة عن حجية كل واحدة من الفتويين على تقدير اختيارها لا مطلقا، أما لو قيل بأنها عبارة عن حجية كل منهما

فعلا للمكلف، وحجيتها معا عليه - كما أشرنا إليه في أوائل المسألة السابعة - فهي ليست تعليقية. ولعله إلى هذا يرجع ما ذكره بعض المحققين قدس سره من لزوم الالتزام بكون كل من الفتويين مبرئة للذمة ومعذرة عن الواقع. وإلا فهو بظاهره مشكل، لأن المعذرية والمنجزية من الأحكام العقلية غير المجعولة شرعا.

وبالجملة: الحجية بالمعنى المذكور أمر تنجيزي لا مانع من استصحابه ذاتا، كما لا مجال لمعارضته باستصحاب الحجية التعيينية الفعلية للفتوى المختارة أولا، وعدم حجية غيرها، لان الحجية بالمعنى المذكور لا تصير تعيينية باختيارها، كما أشار إليه بعض المحققين قدس سره فلا مجال لاستصحاب الحجية التعيينية، كي يعارض استصحاب التخير.

نعم، تفسير الحجية التخيرية بذلك وإن كان ممكنا، بل قريبا، إلا أنه لم يثبت بوجه معتد به، ليتمكن ترتيب الآثار عليه. ولا سيما أنها لم تؤخذ من الأدلة اللفظية، لما سبق من ظهور الإطلاقات في الحجية التعيينية، وقصورها عن صورة التعارض، فلو فرض حملها في صورة التعارض والتساوي على الحجية التخيرية، بقريئة الإجماع المتقدم، فهي لا تنهض بشرح الحجية التخيرية في المقام، بل هي مجملة من هذه الجهة، والمتيقن من الإجماع حجية الفتوى التي اختارها أولا دون الأخرى.

والحاصل: أنه لا مجال لاستصحاب الحجية التخيرية، لاحتمال كونها أمرا تعليقيا. مع أنه لا يتم مع سبق علمية من قلده أولا، ثم تجدد مساواة غيره له، لسبق حجيته التعيينية بلا إشكال فهي المستصحة دون الحجية التخيرية. هذا، مضافا إلى ما عرفت في المسألة الخامسة من الإشكال في جريان استصحاب الحجية من أصله بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة، لاحتمال كونه تعليقيا. فالإنصاف: أنه لا مجال للخروج بالاستصحاب المذكور عن الأصل العقلي المتقدم المانع من العدول في هذه الصورة. نعم، عرفت في المسألة السابقة الإشكال في جريان الأصل المذكور مع إمكان الرجوع للأصول الترخيفية في موارد الاختلاف، لتحقق موضوعاتها وتمييز مواردتها، وحينئذ

إلا إذا صار الثاني أعلم (١).

فإن جرى استصحاب الحجية التعيينية لمن قلده أولاً - كما لو سبقت أعلميته وقلنا بجران استصحاب الحجية - لم يميز العدول عنه، وإلا جاز الرجوع للأصول المذكورة وإن كان مقتضاها مخالفا لفتواه عملاً. لكن التمكن من الرجوع للأصول المذكورة مانع من التخيير مع التساوي، بل يقتضي التسايط والرجوع للأصول الشخصية الجارية في الوقائع المختلفة وإن كانت إلزامية، ففرض التخيير ملازم لفرض تعذر الرجوع للأصول المذكورة، الموجب لتنجز احتمال التكليف في موارد الاختلاف المقتضي لجران الأصل العقلي المتقدم، المانع من العدول.

هذا، وقد ذكر في الجواهر أن المتيقن من الإجماع على عدم جواز العدول عن الحي هو ما عمل به من فتواه في الزمان الماضي، أما المتجدد من الزمان فهو مخير فيه بينه وبين غيره، كما كان مخيراً في ابتداء التقليد. وقد حمله سيدنا المصنف قدس سره على التفصيل بين آثار العمل الذي جرى فيه على تقليد الأول وغيرها، فيجوز العدول في الأخيرة دون الأولى، فلو قلد شخصاً في العقد على امرأة بالفارسية وجب عليه ترتيب آثار الزوجية اعتماداً على فتواه وإن جاز له العدول إلى غيره في المسألة المذكورة، فلا يرتب آثار الزوجية على من يتجدد منه العقد عليها بالفارسية، فضلاً عن غير المسألة المذكورة. وكأنه مبني على أن التخيير هو مقتضى إطلاقات أدلة التقليد، فيجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن من الإجماع. وقد عرفت المنع من ذلك، وأنه لا دليل على التخيير إلا الإجماع المقتصر فيه على المتيقن، وهو التخيير من أول الأمر لا غير، فلاحظ.

(١) فيجب العدول إليه، لعدم الفرق في السيرة على تعيين الأعم من الاختلاف بين ابتداء التقليد واستدامته.

نعم، الأصل العقلي على تعيين الأعم يقتضي وجوب العدول، لان احتمال تعيين الأعم معارض باحتمال حرمة العدول، فيحتمل التعيين في كل من الطرفين،

(مسألة ١٤): إذا تردد المجتهد في الفتوى (١)، أو عدل من الفتوى إلى

التردد (٢)،

ولا متيقن في البين، وذلك يقتضي التخيير بناء على الإجماع على مشروعية التقليد للعامي. بل لو جرى استصحاب الحجية التعيينية لفتوى من قلده أو لا كان اللازم البقاء. فالعمدة في المقام السيرة، كما تقدم في المسألة السابعة. ثم إنه لا إشكال بناء على ذلك في وجوب العدول مع العلم بأعلمية الثاني، وأما مع الشك فيه فإن كان احتمال الأعلمية في الطرفين حرم العدول، وإن اختص به الثاني جاز العدول وكان الحكم التخيير، كما تقدم نظيره في المسألة العاشرة، فتأمل.

(١) بأن لم يستوضح الوظيفة الفعلية من الأدلة، ومرجعه إلى عدم انعقاد الرأي

له، فلا موضوع لتقليده.

(٢) بأن انكشف له الخطأ في استناده لما استند إليه في الفتوى السابقة، وإن لم

يتضح له خطأ الفتوى نفسها لفرض ترده، وليس بناء العقلاء في مثله على حجية رأيه السابق، نظير ما لو عدل عن فتواه الأولى، لانكشاف الخطأ له فيها. وأما لو نسي المستند فإن كان تاركاً للنظر في الأدلة، لانشغاله أو تسافل حاله أو ضياع الأدلة عليه فالكلام في تقليده هو الكلام في البقاء على تقليد الميت، كما تقدم نظيره في اعتبار العقل في المفتى، ولا يبعد أنه خارج عن مفروض كلام سيدنا المصنف قدس سره. وإن تجدد له النظر في الأدلة ولم يتضح له منها الحكم مع نسيانه لمستند فتواه السابقة وذهوله عنه بحيث لا يرجع ترده إلى تخطئه لنفسه ولو إجمالاً، فلا يبعد بناء العقلاء على عدم ترتيب الأثر على الفتوى السابقة وإن لم يخطئ نفسه فيها. ولا أقل من الشك الموجب للتوقف بعد ما تقدم من عدم إطلاق للأدلة الشرعية ينهض بإثبات الحجية في غير مورد السيرة.

اللهم إلا أن يتمسك باستصحاب حجية الفتوى السابقة حينئذ. لكنه - لو

تم في نفسه - إنما ينفع مع عدم فتوى لغير الشخص المذكور في الواقعة، وإلا كانت

تخير المقلد بين الرجوع إلى غيره (١) الأعم فبالأعلم (٢)، والاحتياط (٣)

الفتوى المذكورة مشمولة لأدلة الحجية وحاكمة على الاستصحاب المذكور. هذا كله إذا لم يكن تردد المجتهد لتسافل حاله، أما لو كان حين فتواه السابقة أعلم منه حين ترده فلا يبعد بناء العقلاء على حجية فتواه السابقة سواء رجع ترده إلى تخطئة نفسه أم لا، نظير ما تقدم في من يترك النظر في الأدلة.

(١) ممن له فتوى في المسألة، لشمول أدلة الحجية لها بعد فرض عدم معارضتها بفتوى الأول، ومجرد توقف الأول عن الفتوى وإن كان أعلم لا يوجب التوقف على فتوى غيره، لعدم تخطئته له، بل هو لا يستوضح مقتضى الأدلة، وإلا فلو استوضحه لكان عليه الفتوى موافقا أو مخالفا له. نعم، قد يخطئه في الاستناد لبعض الأدلة، ويكون ترده لعدم استيضاحه لحال الأدلة الأخر.

لكن هذا لا يمنع من دخول فتوى المفتي في أدلة الحجية، لعدم المعارض له في نفس الفتوى بالحكم الشرعي التي هي موضوع الحجية، وليس موضوعها الرأي في الأدلة من دون أن يرجع إلى نفس الحكم الشرعي حتى تهم المعارضة فيه.

اللهم إلا أن يدعى قصور سيرة العقلاء عن الفتوى المستندة إلى الدليل الذي يرى الأعم عدم صحة الاستناد إليه، وإن لم يخطئ الأعم الفتوى نفسها، وحيث يشكل دخولها في إطلاقات أدلة الحجية، لما تقدم من ورودها لإمضاء السيرة.

نعم، تعذر تمييز العامي لذلك غالبا موجب لجواز تقليده للمفتي المفضل، لعدم إحرازه للمانع من حجيتها، فتأمل جيدا.

(٢) لعموم دليل اعتبار الأعلمية لأحاد المسائل. وأما مع التساوي أو اشتباه الأعم فلا يبعد البناء على التخير مع لزوم الحرج من الاحتياط لكثرة المسائل التي يتردد فيها المجتهد وتقع مورد ابتلاء المكلف، لما تقدم.

(٣) بناء على ما سبق من جواز ترك التقليد وسلوك طريق الاحتياط.

إن أمكن (١).

(مسألة ١٥): إذا قلد مجتهداً يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك

المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (٢)،

(١) أما لو تعذر فيتعين التقليد لما سبق من تنجز الواقع في حق العامي قبل الفحص، فيلزم الخروج عنه ولو بمتابعة الحجة. ثم إنه لو فرض توقف جميع من يمكن الوصول إليه من المجتهدين عن الفتوى وتردهم في المسألة لزم رجوع العامي للأصل، ومقتضى إطلاق كلامهم أنه يقتضي الاحتياط حينئذ. لكن الظاهر أنه يختلف باختلاف المسائل من حيث اختلاف الأصول الجارية فيها، وقد يتيسر للعامي تمييز مقتضياتها، ولو بالرجوع للغير كالمجتهد الذي كان قد قلده، فيفتيه بمقتضى الأصل الجاري في حقه بعد تعذر الوصول للحجة عليه. وقد تقدم توضيح ذلك في المسألة السابعة.

ودعوى: انه لا مجال للمجتهد بعد فرض توقفه عن الفتوى في إرجاع العامي لمقتضى الأصل الذي قد يكون ترخيصاً. مدفوعة: بأن توقف المجتهد عن الفتوى بلحاظ الأدلة التفصيلية التي يتيسر له النظر فيها لا ينافي فتواه للعامي بمقتضى الأصل، بلحاظ عدم قيام الحجة في حق العامي الذي هو متيقن بعد فرض توقف جميع المجتهدين عن الفتوى له، فإنه يوجب اليقين بدخول العامي في موضوع الأصل الترخيصي أو الإلزامي، فتأمل جيداً.

(٢) كأنه لعدم يقين العامي بحجية رأي الميت، فلا مجال للرجوع إليه، بل لا بد من الرجوع للحي المتيقن بالحجية في ذلك، للزوم انتهاء الحجة للعلم، كما أشرنا إليه في المسألة الحادية عشرة. لكن هذا قد يتم مع أعلمية الحي، أما مع أعلمية الميت فلا وجه له، لعدم يقين العامي أيضاً بحجية فتوى الحي، لاحتمال وجوب البقاء على تقليد الميت لكونه أعلم مع عدم مانعية الموت. وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته عند مذاكرته في المسألة، وحكي عن سيدنا المصنف قدس سره من قيام السيرة

على سؤال الحي في ذلك. فهو - لو تم - ناشئ إما عن الغفلة عن رأي الميت والجهل به، لما هو المعلوم من غلبة عدم اطلاع العوام على آراء الأموات قبل تحرير الفتاوى في الرسائل العملية، خصوصاً مسائل الاجتهاد والتقليد، أو عن اشتهاً عدم الاعتداد برأي الميت في ذلك في العصور المتأخرة، لا عن ارتكاز اعتبار الحياة ومانعية الموت، كيف وقد تقدم عدم الإشكال ظاهراً في عموم مرجحية الأعلمية، وفي عدم دخل الحياة بحسب المرتكزات العقلية الأولية، وأن خلاف ذلك محتاج لأدلة تعبدية شرعية لا يدرکہا العوام بأنفسهم.

ودعوى: امتناع حجية رأي الميت في البقاء على تقليده، لأنه دوري، لرجوعه إلى توقف حجية رأي الميت على حجية رأيه. ممنوعة، لتعدد الموضوع، فان حجيته في مسألة البقاء غير حجيته في الأحكام الفرعية العملية الأخرى، فلا مانع من ابتناء الثانية على الأولى، ونظيره وجوب التقليد على العامي في مسألة وجوب التقليد.

نعم، لا بد من انتهاء الحجة إلى العلم، ومن ثم أشكل الحال في أصل مسألة وجوب التقليد، إذ لو فرض علم العامي بمشروعية التقليد لم يحتج إلى التقليد فيه، وإن فرض شكه فيه لم يصح منه تقليده فيه، لعدم انتهائه في أصل مشروعية التقليد إلى العلم. وأما ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن التقليد في حق العامي لا يحتاج إلى تقليد، بل هو بديهي جبلي فطري مستغن عن الدليل، وإلا لزم سد باب الامتثال في حقه، لتعذر الرجوع عليه إلى الأدلة الشرعية التفصيلية من الكتاب والسنة، وتعذر تقليده فيه لما عرفت. ففيه ما أورده شيخنا الأستاذ من أنه: يستلزم لغوية فحص المجتهد عن حكم هذه المسألة، لأنه إن كان لعمل نفسه فهو غير مبتلى بالتقليد، وإن كان لعمل العامي، فهو لا يرجع إليه فيه، بل إلى جبلته وفطرته. مع أن وضوح دليل المسألة يستلزم كون تجشم تحصيل الأدلة لها من الكتاب والسنة عبثاً. فتأمل. بل يستلزم امتناع إنكاره وطلب الأدلة الشرعية المانعة منه، مع أنه قد حكي عن بعض منعه، ولم يعرف عن أحد الإنكار عليه بأنه مناف للبدئية التي لا مجال معها

لإقامة البرهان.

مضافاً إلى أن بداهة مشروعية التقليد إن كانت مع تحديد التقليد المشروع سعة وضيقاً، امتنع التقليد في الخصوصيات من حيث شروط التقليد والمقلد وغيرها، لامتناع تخصيص القضية البديهية بالدليل الشرعي. وإن كانت مع إهمالها وإجمالها لزم الاقتصار على المتيقن، ولا متيقن في مثل المقام، كما عرفت، فلاحظ. ومن ثم ذكر شيخنا الأستاذ أن ما هو البديهي الفطري هو التقليد في مسألة وجوب التقليد، فهو الذي لا يحتاج إلى الاستدلال ويدركه العامي بنفسه، وأما التقليد في الأحكام الفرعية فهو النظري المحتاج إلى الاستدلال، وهو الذي يختص المجتهد بمعرفته بعد النظر في الأدلة من الكتاب والسنة وغيرهما، ويرجع العامي إليه فيه.

لكنه يشكل بأن المسألتين من باب واحد، لاتحاد الملاك فيهما واتحاد أدلتهم، وعمدة الدليل الذي يدركه كل أحد هو المرتكزات العقلائية على رجوع الجاهل للعالم التي هي قابلة للإمضاء والردع الشرعيين، كما لعله ظاهر. مضافاً إلى ما عرفت من الوجه الأخير في الإشكال على ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره. فلعل الأولى أن يقال: لما كان الردع والإمضاء مما يتعذر وصوله للعامي من غير طريق التقليد لعجزه التام قبح من الشارع الأقدس الردع عن التقليد في مسألة مشروعية التقليد في الأحكام الفرعية، ويقطع معه بإمضائه للتقليد في المسألة المذكورة وإن أمكن ردعه عنه في الاحكام الفرعية بنحو يصل للعامي ولو من طريق التقليد.

وبعبارة أخرى: الحجج الارتكازية العقلائية وإن كانت قابلة للإمضاء والردع من قبل الشارع وغيره من الموالي، إلا أن العقل يحكم بحجيتها مع تعذر العلم بحالها من قبل المولى وعدم جواز إهمالها مع عدم وصول الردع من المولى والعلم بخروجه عن الطريقة العقلائية الارتكازية، لتامة مقتضي الحجية فيها. فالفرق بين هذه الطرق والعلم أن العلم علة تامة في الحجية لا يقبل الردع والإمضاء، بخلافها، والفرق بينها وبين الطرق التعبدية أن مقتضي الحجية في الطرق التعبدية مأخوذ من الشارع، فيحتاج

إلى الإثبات، بخلاف هذه الطرق، فإن مقتضى الحجية فيها ثابت ارتكازاً، ولا تحتاج إلا إلى الإمضاء الذي يكفي فيه إثباتاً عدم ثبوت الردع، للزوم العمل بالمقتضي ما لم يثبت المانع عقلاً في مثل ذلك. وحينئذ إذا انحصر طريق الإمضاء والردع عنها بالرجوع إليها كانت حجة في ذلك عقلاً. ولذا لو فرض ورود ظهور كلامي مثلاً رادع عن حجية الظواهر أو متضمن لإمضاءها كان حجة يلزم الرجوع إليه عقلاً. وبهذا يظهر الفرق بين التقليد في مسألة وجوب التقليد، والتقليد في المسائل الفرعية، حيث إن تعذر وصول الردع عن الأول للعامي موجب للعلم بحجيته، وإمكان وصول الردع عن الثاني له، ولو بطريق التقليد موجب للشك في حجيته، الموجب للتقليد فيه على العامي والفحص عن دليبه على المجتهد. وحينئذ إن التفت العامي وشك في مشروعية التقليد وجب عليه الرجوع للمجتهد فيه، فيفتيه بمقتضى ما يستظهره من أدلة الإمضاء والردع، وإن غفل عن ذلك وقلد في الأحكام الفرعية جرياً على مقتضى مرتكزاته، فإن كان المجتهد يرى جواز التقليد فهو، وإلا وجب عليه تنبيهه إلى الردع عنه شرعاً، لوجوب تبليغ الأحكام والإعلام بها للغافل عنها.

نعم، يجب على العامي الأخذ بالمتيقن في ذلك، فيراعي كل ما يحتمل أخذه في مرجع التقليد من الحياة والأعلمية والأورعية وغيرها، لاحتمال ثبوت الردع به، المنجز قبل الفحص. أما لو لم يتيسر له المتيقن، بأن فقد كل من المجتهدين ما يرى الآخر اعتبره، فمقتضى الأصل التساقط والرجوع للأصول، كما لو فرض انحصار الأمر بشخصين: عبد طاهر المولد يرى اعتبار طهارة المولد دون الحرية، وحر غير طاهر المولد يرى اعتبار الحرية دون طهارة المولد، فمقتضى الأصل التساقط والرجوع للأصول. لكن تقدم أن تعذر تمييز مجاري الأصول على العامي يقتضي بدوا الاحتياط المستلزم للعسر بنحو يعلم بعدم رضا الشارع به، وهو كاشف عن التخيير شرعاً بين المجتهدين. هذا في غير الأعلمية، أما فيها فحيث كانت هي من المرجحات الارتكازية العرفية التي يدرك العامي الترجيح بها بطبعه، كما يدرك لزوم التقليد تعين على العامي

الترجيح بها ما لم يثبت الردع عن ذلك بالاتفاق من الكل. وعلى هذا فكلما اختلف الأعلام مع غيره في شرط من شروط التقليد لزم موافقة الأعلام، وإن كان فاقدا للشرط المذكور ولم يكن متيقنا من الحيثية المذكورة. وإن اختلف المتساويان تخير العامي بينهما بعد فرض تعذر الاحتياط أو تعسره في حقه. ومنه يظهر الإشكال في ما تقدم من الاستدلال لوجوب الرجوع للحي في ما نحن فيه بأنه المتيقن، فإنه لا يتم مع أعلمية الميت، بل يلزم الترجيح بالأعلمية.

وحينئذ فإذا فرض كون الميت أعلم وكان يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب تقليده، ولا يجب تقليد الحي المفضول. وإن كان يرى جواز العدول عنه جاز العدول. نعم، لو كان الحي المفضول يرى حينئذ وجوب العدول كان العدول أحوط، لأنه المتيقن. أما لو كان الميت الأفضل يرى وجوب العدول والحي يرى وجوب البقاء وجب البقاء لعدم حجية فتوى الميت في ذلك، لسقوطها عن الحجية بعموم الردع المستفاد منها لها وعدم صلوح الحي لإثبات حجيتها. وتوضيح ذلك: أن فتوى الميت بوجوب العدول وإن كانت حجة في نفسها في المرتبة الأولى بمقتضى السيرة على وجوب الرجوع للأعلم وإن كان ميتا وعدم ثبوت الردع عنها في هذه المرتبة، إلا أنها لما كانت راجعة إلى مانعية الموت من التقليد مطلقا بنحو لا يصلح الميت لتشخيص الوظيفة الفعلية كانت شاملة لنفسها، لعموم المانعية لها، فتخرج عن الحجية بقاء، وتبقى فتاوى الميت - سواء كانت في الأحكام الفرعية أم في وجوب العدول - قاصرة عن تشخيص الوظيفة العملية بنفسها، ولا يصلح لتشخيصها إلا الحي، فإذا أفتى الحي بلزوم البقاء على تقليد الميت كانت فتواه المذكورة موجبة لحجية فتاوى الميت في الأحكام الفرعية، دون فتواه بوجوب العدول، إذ الفتوى المذكورة معارضة لفتوى الحي الحجة، فتكون فتوى الحي مكذبة لها وحجة على خطئها. ولا مجال لتوهم العكس بدعوى: أن حجية فتوى الميت بوجوب العدول تقتضي حجية فتوى الحي في الأحكام الفرعية، دون فتواه بوجوب البقاء، لمعارضتها بفتوى الميت

بوجوب العدول المفروض حجيتها، وتكون فتوى الميت المذكورة مكذبة لها وحجة على خطئها. لاندفاعه بما أشرنا إليه من سقوط فتوى الميت عن الحجية في المرتبة الثانية، لشمول الردع الثابت بها لها، لرجوعها إلى عدم أهلية الميت لتشخيص الوظيفة الفعلية وانحصار بيانها بالحلي، فهي لا تنهض بالمانعية من فتوى الحلي بلزوم البقاء.

نعم، لو اختصت فتوى الميت بمانعية الموت من التقليد في خصوص الأحكام الفرعية، دون مسألة العدول، كان الميت هو المرجع في تشخيص الوظيفة الفعلية بمقتضى عدم شمول الردع لفتواه المذكورة، بل تبقى الفتوى المذكورة حجة مانعة من حجية فتوى الحلي بوجوب البقاء وموجبة لحجية فتاواه في خصوص الأحكام الفرعية. لكن لا وجه للاختصاص المذكور بعد عموم أدلة المنع لو تمت، بل هو خلاف المفروض. وبالجملة: فتوى الميت بوجوب العدول بعد شمولها لنفسها لا تقتضي عدم حجية فتاوى الميت في الأحكام الفرعية وحجية فتاوى الحلي فيها، بل تمنع من صلوح فتاوى الميت للعمل بنفسها، فلا تنافي حجيتها بسبب الرجوع للحلي الذي يكون هو المرجع في تشخيص الوظيفة الفعلية دون الميت. فتأمل جيداً. ومنه يظهر جواز البقاء لو فرض فتوى الميت بوجوب العدول وفتوى الحلي المفضول بجوازه، إذ ليس الحجة إلا فتوى الحلي في المسألة المذكورة.

نعم، العدول حينئذ هو الأحوط، لأنه المتيقن. وأما لو كان الميت مساوياً للحلي، فحيث لا مرجح ارتكازي بينهما تعين التفصيل، فان كان هناك متيقن تعين العمل عليه، بأن كان الميت يرى وجوب البقاء والحلي يرى جوازه أو بالعكس، أو كان الميت يرى وجوب العدول والحلي يرى جوازه أو بالعكس، فانه يجب البقاء في الصورتين الأوليين والعدول في الأخيرتين. وإن لم يكن هناك متيقن فان كان الميت يرى وجوب البقاء والحلي يرى وجوب العدول تعين التخيير بينهما، بناء على مشروعية التقليد للعامي مطلقاً وعدم تكليفه بالاحتياط.

ودعوى: وجوب العدول للحلي لاحتمال تعينه، إذ لا يحتمل اعتبار الموت

في التقليد. مدفوعة: بأن العلم بعدم اعتبار الموت لا ينافي احتمال وجوب البقاء، لما تقدم آنفاً من أن العدول خلاف الأصل العقلي في المقام، فلا متيقن في الين، والمتعين التخيير. وكذا لو كان الميت يرى وجوب العدول والحي يرى وجوب البقاء، لعدم المتيقن أيضاً. هذا كله بناء على عدم جريان استصحاب الحجية، وإلا لم يبعد جريان الاستصحاب في حق العامي بعد اختلاف المجتهدين في تعيين وظيفته وعدم المرجح لأحدهما في حقه الموجب لجواز رجوعه للأصل في المسألة الأصولية لو فرض تشخيصه لمقتضاه أو اتفاق المجتهدين عليه. وحينئذ فإن جرى الاستصحاب في فتوى الميت بوجوب العدول أو جوازه واقتضى حجيتها كان حاكماً على استصحاب حجية فتاواه في الأحكام الفرعية، وكان الحكم كما لو أفتى الأعلم بوجوب العدول أو جوازه من الرجوع للحي في تشخيص الوظيفة، ولو بالبقاء على فتاوى الميت في الأحكام الفرعية. وإن لم يجر الاستصحاب في المسألة المذكورة، لعدم الابتلاء بها سابقاً أصلاً أو لغير ذلك فلا حاكم على استصحاب حجية فتاوى الميت في الأحكام الفرعية، بل يلزم الرجوع إليه والبقاء على تقليده فيها إلا في مورد يعلم بجواز العدول، كما لو اتفق عليه الحي والميت معاً، فلاحظ. تنبيهان:

الأول: لو أفتى الميت القائل بوجوب البقاء بوجوب تقليد الحي في هذه المسألة وعدم الاكتفاء بقول الميت فيها ولو كان أعلم - كما هو الحال في سيدنا المصنف قدس سره - فلا يبعد الخروج بذلك عما عرفت منا من لزوم تقليده لو كان أعلم، لفتواه بعدم حجية فتواه المذكورة، الرجعة إلى فتواه بعدم صلوحه لتشخيص الوظيفة الفعلية، وأن فتواه المذكورة علمية صرفة لا تصلح للعمل، فهي نظير فتاوى الأعلم في الأحكام الفرعية لو فرض فتواه بوجوب العدول، حيث عرفت أن فتواه المذكورة تمتع من حجيتها بنفسها ما لم يحكم بحجيتها الحي الذي يكون هو المرجع في تشخيص الوظيفة الفعلية دون الميت.

الثاني: مما ذكرنا يتضح الحال في جميع موارد تعارض المجتهدين في شروط

بل يجب الرجوع فيها إلى الأعلام (١) من الأحياء. وإذا قلد مجتهدا فمات فقلد الحي القائل بجواز العدول إلى الحي أو بوجوبه، فعدل إليه (٢) ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء وجب عليه البقاء على تقليد الثاني لا الرجوع إلى الأول (٣).

التقليد، وأنه مع وجود المتيقن يجب اختياره، ومع عدمه فإن لم يكن الاحتياط واجبا على العامي يتعين التخيير، إلا في الأعلمية التي هي من المرجحات العقلانية، فيجب ترجيح الأعلام حينئذ. ومنه يظهر الوجه في ما ذكره السيد الطباطبائي قدس سره في المسألة الرابعة والثلاثين من مباحث التقليد من العروة الوثقى، من أنه إذا قلد المكلف من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلام ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك المجتهد وإن قال الأول بعدم جوازه. ولعل توقفه عن الفتوى بوجوب العدول إلى الأعلام وإلزامه بالاحتياط لتوقفه في أصل وجوب تقليد الأعلام، وإلا فلا معنى للاحتياط بالعدول مع احتمال عدم جوازه بمقتضى فتوى غير الأعلام. أما بناء على ما ذكرنا فمقتضى الأصل التخيير لولا ما يقتضي تقليد الأعلام وجوبا أو احتياطاً. نعم، لا بد في جواز العدول من فتوى الأعلام بوجوبه، وإلا فلو فرض عدم فتواه بذلك كان البقاء هو الواجب أو الأحوط، لأنه المتيقن في مقام العمل، فتأمل في ما ذكرناه جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. ومنه نستمد العون والتوفيق.

(١) لعموم ما يقتضي تعيين الأعلام لأحاد المسائل، ومنها هذه المسألة.

(٢) بناء على جواز العدول حينئذ، ولو لكون الميت يرى جواز العدول ويتفق مع الحي في ذلك، أو لفتوى الميت بعدم جواز التعويل على فتاواه بعد الموت، كما تقدم منه قدس سره.

(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (لأن التقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني المفروض الصحة، فالرجوع إلى الأول بعد تقليد الثاني ليس من البقاء على التقليد،

(مسألة ١٦): إذا قلد المجتهد، وعمل على رأيه، ثم مات ذلك المجتهد، فعدل إلى المجتهد الحي، لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية وإن كانت على خلاف رأي الحي (١).

بل هو من التقليد الابتدائي... هذا بناء على عدم انتقاض التقليد الصحيح الواقع في زمان بتقليد مجتهد آخر في زمان لاحق، لعدم حجية رأي المجتهد اللاحق بالإضافة إلى الوقائع السابقة، أما بناء على الانتقاض فإن كان رأي المجتهد الثالث وجوب البقاء على تقليد الميت تعين على المكلف البقاء على تقليد الأول، لان عدوله السابق إلى الثاني بعد موت الأول في غير محله في نظر المجتهد الثالث. وإن كان رأيه جواز العدول وجواز البقاء جاز للمكلف البقاء على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث...). وكلامه - كما ترى - صريح في ابتناء المسألة على عدم انتقاض التقليد الصحيح بتقليد مجتهد آخر في الزمان اللاحق الذي يأتي الكلام فيه في المسألة الآتية، وحيث يأتي منه قدس سره التوقف في ذلك مع كون الثاني أعلم، بل ظاهره في المستمسك الجزم به تعين عليه التفصيل المذكور هنا. ومنه يظهر الحال فيما لو عدل المجتهد من القول بوجوب العدول إلى القول بوجوب البقاء، فإنه يبتني على ما يأتي في المسألة الآتية أيضا.

(١) لا يخفى أن سقوط الفتوى السابقة عن الحجية لا يختص بما ذكره قدس سره، بل له صور لا بأس بالتعرض لها ولأحكامها، إذ سقوط الفتوى السابقة.. تارة: يكون لظهور خطئها للمقلد، إما بالعلم أو بعد الرجوع للأدلة التفصيلية، بأن أدى اجتهاده في المسألة إلى خلاف مقتضى تقليده السابق. وأخرى: يكون لظهور خطأ الفتوى للمفتي نفسه، بأن عدل عن فتواه السابقة. وثالثة: يكون لعدول المقلد عن المفتي إلى غيره بأحد أسباب العدول التخيرية أو الإلزامية، كالموت والجنون والفسق على الكلام فيها. ولا إشكال في الاجزاء في الجميع بناء على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لان سقوط الأمر الظاهري بسقوط الفتوى عن الحجية لا ينافي ثبوته سابقا المفروض اقتضاؤه للاجزاء. إلا أن ينكشف عدم صحة التعويل على فتوى المجتهد

الأول من أول الأمر، للتقصير في المقدمات الكاشف عن عدم ثبوت الأمر الظاهري من أول الأمر وإن تخيل وجوده، وهو خارج عن محل الكلام.

هذا، وحيث كان التحقيق عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء - كما هو المعروف من مذهب أصحابنا - فلا مجال للتعويل على هذا الوجه ولزم الرجوع للقواعد الأخر أو الأدلة الخاصة، والقواعد تختلف باختلاف الصور المتقدمة. ففي الصورة الأولى: لا ينبغي الإشكال في عدم الاجزاء. أما مع العلم بخطأ الفتوى فظاهر. وأما مع الاجتهاد بعد النظر في الأدلة فلوضوح عموم حجية الأدلة للوقائع السابقة، فكما تمتع من التقليد في الوقائع اللاحقة يرفع بها اليد عن مقتضاه في الوقائع السابقة. ومنه يظهر عدم الاجزاء في الصورة الثانية، لوضوح أن الاجتهاد اللاحق لما كان يستند إلى أدلة تعم جميع الوقائع حتى السابقة لزم رفع اليد عنها عن مقتضى الاجتهاد السابق فيها، لظهور خطئه، ومع ظهور الخطأ للمفتي نفسه لا يرى العقلاء جواز التعويل على فتواه. وكذا مع عدم ظهور الخطأ للمفتي، بأن كان عدوله لنسيان المستند، بناء على ما تقدم في المسألة الرابعة عشرة من عدم بناء العقلاء على التعويل على مقتضى الاجتهاد السابق، بل يلزم التعويل على الاجتهاد اللاحق، الذي يعم تبعاً لأدلته الوقائع السابقة. ومن جميع ذلك يظهر الوجه في عدم الاجزاء في حق المجتهد نفسه. كما يظهر الإشكال في ما في الفصول من دعوى عدم تحمل الواقعة لاجتهادين ولو في زمانين، لعدم الدليل عليه. إذ يكفي في الدليل عليه إطلاق أدلة الاجتهاد الثاني، الشاملة للوقائع السابقة، كما عرفت. وأما في الصورة الثالثة فلا يبعد البناء على عدم الاجزاء مع أعلمية المعدول إليه لعدم الفرق في بناء العقلاء على الرجوع للأعلم بين سبق الرجوع لغيره في الواقعة وعدمه، فيجب التدارك على طبق رأي الأعلم ولا يجتزأ برأي الأول في الوقائع السابقة، وإن كان تقليده فيها في محله، لانهصار الأمر به في وقته. وبه يخرج عن استصحاب حجية رأي الأول في الوقائع السابقة الذي يجري ذاتاً لولا بناء العقلاء المذكور الذي عرفت تنزيل أدلة الحجية الشرعية عليه. ودعوى:

قصور أدلة الحجية عن الوقائع السابقة التي عمل فيها على طبق رأي الأول، لان ما تضمنته من وجوب الرجوع للمجتهد لما كان طريقيا كان مختصا بصورة الابتلاء بالواقعة والاحتياج للعمل، ولا يعم الوقائع السابقة التي عمل على طبق الحجة فيها. مدفوعة: بأن ترتب الأثر حين الرجوع للمجتهد الثاني بالإضافة إلى الوقائع السابقة ولو بمثل لزوم الإعادة أو القضاء كاف في تحقق الابتلاء الملزم بالرجوع للمجتهد والموجب لدخول الواقعة في إطلاق الأدلة الشرعية، فكما يرجع للمجتهد اللاحق في كيفية قضاء الصلاة التي فاتته سابقا كذلك يرجع إليه في وجوب قضاء الصلاة التي أتى بها سابقا على طبق رأي المجتهد السابق المفضل. هذا وقد ذكر بعض المحققين قدس سره في تقريب الاجزاء أن حجية الفتوى بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي ونيابة المجتهد في استفادة ما يرجع إلى المقلد، لا بعنوان الطريقة للواقع، والا لزم تخصيص النقص بصورة اضمحلال الحجة السابقة لاقوائية الحجة اللاحقة، كما إذا رجع إلى الأعم، مع أن القائل بالنقص في صورة الرجوع لا يفرق بين الرجوع إلى الأعم أو من الأعم إلى غيره بسبب الموت أو عروض عارض، فيعلم منه أن حجية فتوى الثاني ليس لاضمحلال الحجة الأولى بقيام الثانية، بل لانتهاؤ أمد حجيتها مثلا، فتكون الفتويان المتعاقبتان بمنزلة الخبرين المتعادلين اللذين أخذ بأحدهما تارة وبالآخر أخرى، حيث لا موجب لتوهم النقص عند الأخذ بالثاني. وكأن الفرق بين اضمحلال الحجية وانتهاء أمدها أنه على الأول تسقط الفتوى عن الحجية رأسا لخروجها عن قابلية الكشف، فلا يصح الاعتماد عليها في الوقائع السابقة، أما على الثاني فلا تسقط عنها إلا في الوقائع اللاحقة مع بقائها عليها في الوقائع السابقة، فيصح الاعتماد عليها في عدم التدارك، ولا ينتقض التقليد السابق. نعم، يشكل ما ذكره قدس سره بأن كون حجية الفتوى بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي - لو تم - لا ينافي ابتناء العدول على اضمحلال حجية الفتوى الأولى بأن يعم التنزيل في المعدول إليه النظر في الوقائع السابقة بنحو يقتضي تداركها. كما أن الطريقة لا تنافي ابتناء العدول على انتهاء أمد حجية الفتوى الأولى مع بقاء حجيتها بالإضافة إلى

الوقائع السابقة، بل لا مجال لجعل حجية الفتوى بعنوان التنزيل في قبال حجيتها من باب الطريقة بل هو من وجوها، لان نظر المجتهد لنفسه ليس إلا طريقا للواقع، ولذا تقدم لزوم انتقاض آثار الاجتهاد السابق باللاحق في حق المجتهد نفسه وعدم ثبوت الاجزاء له، فتتنزل نظر المجتهد منزلة نظره لا بد أن يكون لذلك أيضا، لأنه في طوله.

غاية الأمر أن طريقة نظر المجتهد للعامة تارة: لكونه طريقا ابتدائيا كالبيئة، وأخرى: يكون بعناية تنزيل نظره منزلة نظر المجتهد. فالمدار - في كون العدول لانتهاه أمد الحجية وكونه لاضمحلالها - على مفاد دليله، فان اختص بالوقائع اللاحقة رجع للأول - نظير التخيير الاستمراري بين الخبرين المتعادلين لو تم - وان كان يعم السابقة رجع للثاني، وقد عرفت أن دليل العدول للأعلمية يقتضي الثاني. وأما ما أورده على الطريقة من لزوم تخصيص النقض بصورة أعلمية المعدول إليه فهو - مع عدم كونه محذورا - غير لازم، لإمكان استفادة عموم وجوب العدول للوقائع السابقة في غير مورد الأعلمية من أدلته اللفظية واللبية، ومع عدمه يكون انتقاض التقليد في المورد المذكور خاليا عن الدليل، لأنه يستكشف بذلك ابتناء جميع موارد العدول على انتهاء أمد الحجية دون اضمحلالها، حتى العدول الناشئ من الأعلمية، ليخرج بذلك عما عرفت من ابتناء العدول للأعلمية على الاضمحلال. فلاحظ. وأما إذا لم يكن العدول للثاني لأعلميته، بل لأمر تعبدى من موت ونحوه - بناء على لزوم العدول معه - فحيث لم يكن لدليله إطلاق يعم جميع الوقائع، بل كان دليله منحصر بالإجماع ونحوه من الأدلة اللبية كان المتعين فيه الاجزاء، لان المتيقن من الأدلة المذكورة لحجية رأي المعدول إليه هو حجيته في الوقائع اللاحقة والسابقة التي لم يعمل فيها على طبق رأي المجتهد السابق، دون التي عمل بها على طبق رأيه، إذ لا إجماع فيها على حجيته كيف وقد اشتهر القول بالاجزاء فيها، بل ادعي عليه الإجماع حتى مع أعلمية الثاني، وكذا الحال في بقية أدلة العدول المدعاة، كما يظهر بالرجوع إليها. وحيثذ فالبناء

على الاجزاء هو الأوفق بالقواعد. أما مع أعلمية (المعدول) عنه فظاهر، لعموم بناء العقلاء على حجية رأي الأعلم، فيقتصر في الخروج عنه على المتيقن، وهو الوقائع اللاحقة.

وأما مع عدمها أو عدم ثبوتها فلاستصحاب حجية رأي المعدول عنه بالإضافة إلى الوقائع السابقة، الذي لا مجال للإشكال فيه بما تقدم من كونه تعليقياً، لفعلية الابتلاء بالوقائع المذكورة الموجب لفعلية حجيته فيها بلا إشكال، فتستصحب. هذا ولا يفرق في الاجزاء بين العبادات والمعاملات، وإن قيل إن العبادات هي المتيقن من الإجماع على الاجزاء. إذ الدليل على الاجزاء ليس هو الإجماع المذكور، بل القواعد التي لا مخرج عنها من إجماع أو غيره.

نعم، بناء على أن أدلة العدول لفظية لها إطلاق يشمل الوقائع السابقة، يتجه البناء على بطلان حكم التقليد الأول وعدم الاجتزاء بالعمل الواقع على طبقه ما لم يوافق مقتضى التقليد الثاني، إلا بدليل خاص من إجماع أو نحوه. لكن عرفت عدم نهوض الأدلة اللفظية بذلك. هذا كله بحسب القواعد، وأما بحسب الأدلة الخاصة فقد استدل في الفصول للاجزاء.. تارة: بلزوم العسر والخرج، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد. وأخرى: بأن حكمة تشريع الاجتهاد الوثوق في العمل على طبقه، ومع عدم الاجزاء ترتفع الحكمة المذكورة. ويندفع الأول - مع عدم اطراده ولو نوعاً - بأنه لا يقتضي الاجزاء والحكم بصحة العمل ظاهراً، بل يقتضي عدم وجوب التدارك مع البناء على بطلان العمل، نظير ما لو عسر قضاء الصلوات الفائتة لكثرتها. فتأمل. مضافاً إلى أنه لا يجري في حقوق الناس، لمنافاته للامتنان في حقهم. نعم، قد يكون لزوم الخرج نوعاً كاشفاً عن جعل التقليد بنحو يقتضي الاجزاء، كما سيأتي التعرض له عند الاستدلال بالسيرة إن شاء الله تعالى. وأما الثاني ففيه.. أولاً: أنه منتقض بغير مورد من موارد عدم الاجزاء في خطأ الطرق الظاهرية كما في الامارات الجارية في الموضوعات، وفيما لو قطع المجتهد بخطأ اجتهاده الأول، حيث اعترف

بعدم الاجزاء معه. ودعوى: عدم صحة النقض به لندرته وشذوذه، مدفوعة بكثرة حصول القطع بالخطأ في عصور الأئمة عليهم السلام، لتيسر الطرق العلمية حينئذ، فلاحظ. وثانيا: أنه لا دليل على كون حكمة الاجتهاد وغيره من الطرق الظاهرية هو الوثوق بالوجه المذكور، بل لعل حكمته مجرد الوظيفة الظاهرية عند الابتلاء بالواقعة، فالوجه المذكور استحساني لا ينهض دليلا، كما اعترف به بعد ذلك. هذا وقد يستدل على الاجزاء في المقام. تارة: بالإجماع المدعى في كلام بعض ففي التقارير عن بعض الأفاضل في تعليقاته على المعالم أنه ظاهر المذهب، وعن المناهج نفى القول من أحد بعدم الاجزاء. وقال سيدنا المصنف قدس سره: (بل نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع بل الضرورة عليه).

نعم، عن بعض الأعظم أن المتيقن منه العبادات، وربما قيل: إن المتيقن منه الصلاة. وأخرى: بسيرة المشرعة لا بتلائهم بذلك كثيرا، خصوصا بناء على المشهور من عدم جواز البقاء على تقليد الميت، فلو كان بناؤهم على عدم الاجزاء للزم الهرج والمرج. لكن لا مجال للاستدلال بالإجماع في مثل هذه المسألة المستحدثة التحرير، ولا سيما مع إنكار مثل شيخنا الأعظم قدس سره له. هذا، مع إطلاق جماعة عدم الاجزاء في الامارات والطرق الظاهرية بعد انكشاف خطئها الشامل للمقام. قال في التقارير في بيان القول بعدم الاجزاء: (وفاقا للنهية والتهذيب والمختصر وشروحه وشرح المنهاج على ما حكاها سيد المفاتيح عنهم. بل وفي محكي النهاية الإجماع عليه، بل وادعى العميدي قدس سره الاتفاق على ذلك...).

وأما السيرة فقد أنكرها غير واحد، وذكر بعض مشايخنا إنها - لو تمت - مستندة في أمثال عصرنا إلى فتوى المجتهدين، ولا يحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام. أقول: لا ريب في ابتناء معرفة الأحكام في عصور المعصومين عليهم السلام على الخطأ كثيرا، لاختلاف الروايات كثيرا من جهة التقية والخطأ أو الكذب، مع أن الروايات لم تكن منتشرة في أول الأمر، وكان الاطلاع عليها تدريجيا وكان الأئمة

عليهم السلام في مقام إحداث الخلاف بين الشيعة محافظة عليهم، وكان أصحابهم وغيرهم من الشيعة في معرض الاطلاع على خطأ ما وصل إليهم إما بالسؤال منهم عليهم السلام أو بوصول أحاديث آخر على خلاف ما وصل إليهم، كما قد يشهد به سبر النصوص. فلو كان البناء مع ذلك على عدم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف لوقع الهرج والمرج واضطرب نظامهم، ولكان المناسب منهم السؤال عن حكم الأعمال الماضية ولزوم تداركها، فإهمال ذلك ظاهر في مفروغيتهم عن الاجزاء. وهو المناسب لما هو المرتكز من سهولة الشريعة وعدم ابتنائها على الحرج والضيق وعدم إيقاعهم عليهم السلام لأوليائهم وشيعتهم إلا في ما يسعهم رأفة بهم ورحمة لهم.

ودعوى: أن المتيقن من ذلك ما لو لم يكن الخطأ واقعا موجبا لبطلان العمل، كما في موارد حديث: (لا تعاد الصلاة...) ونحوها، ولم يعلم ابتلاؤهم بغير ذلك. ممنوعة جدا، لكثرة اختلاف الأخبار في غير الموارد المذكورة، كتحديد الكر والقصر والإتمام والوضوء والنجاسات والتذكية وغيرها مما يكون الاختلال به موجبا لبطلان العمل واقعا وترتب آثار البطلان من القضاء والضمان وغيرهما، فعدم اهتمامهم بتمييز الموارد المذكورة من غيرها شاهد بها ذكرنا من المفروغية عن الاجزاء. نعم، المتيقن من ذلك ما لو كان خفاء الحكم لعدم وصول الدليل عليه، لا لخطأ المكلف في فهم الدليل الواصل، وتبدل اجتهاده في ذلك، أو لنسيانه للدليل أو نحوه مما يعود للمكلف نفسه وإن كان معذورا، لعدم شيوع الابتلاء بذلك في تلك العصور، لقرههم من زمان الخطاب بالحكم الموجب لتيسر فهمهم له غالبا وعدم ضياعه عليهم. ولو فرض ابتلاؤهم به فلا يتضح بناؤهم على الاجزاء معه. ومنه يظهر عدم الاجزاء في المقام في حق المجتهد نفسه، لاستناد رأيه في عصورنا إلى انكشاف الخطأ له في فهم الأدلة أو غفلته عن بعضها، لا لعدم تيسر الوصول إليها، بخلاف العامي، فإن عدم وصوله للواقع لعدم تيسر الوصول له غالبا، وليس ناشئا منه ارتكازا. نعم، لو كان ناشئا من خطئه في فهم كلام المجتهد أو غفلته عن تشخيص مراده أو نحوهما، فلا مجال للبناء

على الاجزاء، لعدم وضوحه من السيرة المذكورة. كما أنه لا يفرق في الاجزاء في حق العامي بين انكشاف خطأ الفتوى له باجتهاده أو قطعه، وعدول المجتهد الذي يرجع إليه عن فتواه، وعدوله من أحد المجتهدين للآخر، لعدم الفرق في الارتكاز الذي هو منشأ للسيرة بين الجميع بعد عدم استناد ضياع الواقع لأمر راجع إليه. ثم إنه لا يبعد اختصاص السيرة بالعبادات ونحوها مما يقتضي بعض الآثار المترتبة على بطلان العمل التي هي من سنخ التدارك، كالقضاء والضمان ونحوهما، وأما ما لا يكون من سنخ التدارك، بل من سنخ الجري على مقتضى العمل السابق وترتيب آثار صحته فلا يتضح قيام السيرة عليه، فمن ذكى بغير الحديد مثلاً لم يبعد توقفه عن أكل اللحم بعد انكشاف الخطأ له، وكذا من تزوج امرأة قام الدليل عنده على حليتها لم يبعد توقفه عن مباشرتها وترتيب آثار الزوجية عليها بعد انكشاف الخطأ، ونحو ذلك مما لا يكون من سنخ التدارك، لان المتيقن من السيرة خصوص ذلك. ولعله إليه يرجع ما قيل من اختصاص الإجماع بالعبادات، وإلا فلا يتضح وجه خصوصيتها. فاللازم الرجوع في غير ذلك إلى ما عرفت من القاعدة.

بل لا يبعد قصور السيرة عن إثبات عدم وجوب الإعادة في الوقت، لأنها ليست بنظر المشرعة من سنخ التدارك وعدم وضوح ابتلائهم بانكشاف الحال في الوقت، وخروجه عن المتيقن من السيرة على الاجزاء.

وبالجملة: يلزم الاقتصار في السيرة المذكورة على المتيقن والرجوع في غير موردها إلى ما عرفت من القاعدة. هذا وأما ما سبق عن غير واحد من عدم الاجزاء، بل الإجماع عليه في الجملة فلا يبعد حمله على إرادة بيان مقتضى الأصل في الأحكام الظاهرية، أو بيان عدم الاجزاء في حق المجتهد نفسه - كما هو صريح كلام العميدي - حيث عرفت عدم وضوح السيرة على الاجزاء في مثله. هذا كله في مقتضى السيرة الارتكازية، لكن في بلوغها حدا يصلح للحجج إشكال، وإن كان قريباً جداً، ولا سيما مع ما عرفت من دعوى الإجماع على الاجزاء، فأنها تتأيد بذلك جداً، خصوصاً

نعم إذا كان المعدول إليه أعلم فالحكم لا يخلو عن إشكال (١).

(مسألة ١٧): يجب تعلم أجزاء العبادات الواجبة وشرائطها (٢)،

بملاحظة قرب ظهور بعض النصوص - الدالة على اختلاف الأحاديث وصدور بعضها تقية - في الاجزاء، ولو بإطلاقاتها المقامية. وإن كان ذلك محتاجا للتأمل، فإن تم، وإلا لزم البناء على ما عرفت من القاعدة. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

تنبيه السيرة - لو تمت - تقتضي الاجزاء الواقعي، ولذا يثبت مع انكشاف الخطأ بالعلم، فهو نظير الاجزاء في موارد حديث: (لا تعاد...). أما القاعدة فهي إنما تقتضي الاجزاء الظاهري، الراجع إلى بقاء حجية فتوى المعدول عنه في الوقائع السابقة، المتقتضية لصحة العمل ظاهرا، وحيث قد يتبلى المكلف بالعلم الإجمالي، كما لو أفتاه الأول بالقصر، فعمل عليه، وأفتاه الثاني بالتام، فإنه يعلم إجمالا إما ببطلان صلواته السابقة الملزم بقضائها أو بوجوب القصر عليه لاحقا، ولا مجال معه للرجوع في كل واقعة للحجة القائمة فيها، للعلم بكذب إحدى الحجيتين مع لزوم المخالفة القطعية من العمل بهما المسقط لهما معا عن الحجية، فلا بد من التأمل لتحصيل طريق يتخلص به عن العلم الإجمالي المذكور، وإلا أشكل الحال كثيرا. وهذا بخلاف ما لو قلنا بالاجزاء الواقعي، كما لا يخفى.

(١) نظرا للقاعدة المتقتضية لعدم الاجزاء، ولما أشرنا إليه من قرب كون الاجزاء

في الجملة مقتضى السيرة ومظنة الإجماع.

(٢) لما دل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام من الآيات والنصوص

المستفيضة. وظهرها إرادة الوجوب الطريقي لا النفسي، وهو يقتضي تنجز الأحكام بإمكان الوصول إليها وعدم معذرية الجهل شرعا، فيجب الفراغ عنها بالاحتياط أو التعلم. ومنه يظهر التخيير بينهما، لا تعيين التعلم. كما يظهر اختصاصه بما يقع مورد ابتلاء المكلف وعدم اختصاصه بالعبادات، بل يجري في جميع ما يتبلى به المكلف بما

ويكفي أن يعلم إجمالاً أن عباداته جامعة لما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط (١)، ولا يلزم العلم تفصيلاً بذلك (٢)، وإذا عرضت له في أثناء العبادة مسألة لا يعرف حكمها جاز له العمل (٣)، على بعض

يحتمل كونه مورداً للتكليف شرعاً، بل يأتي وجوب التعلم مع احتمال الابتلاء بالمسألة إذا كان احتمالاً عقلياً.

(١) إما واقعا، أو ظاهرا بمقتضى فتوى من يجب تقليده.

(٢) لعدم الدليل على وجوبه، إلا توهم كونه مقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلم، وما عن السيدين الرضي والمرتضى (قدس سرهما) من الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، لكن أدلة وجوب التفقه بعد حملها على الوجوب الطريقي لا تقتضي إلا وجوب تحصيل الواقع ولو مع عدم المعرفة التفصيلية.

نعم، لو حملت على الوجوب المقدمي اتجه بطلان العمل بدونها، لكنه خلاف ظاهر الأدلة المذكورة. وإجماع السيدين أجنبي عما نحن فيه وارد في فرض مخالفة عمل الجاهل للواقع، كما تقدم في المسألة الثالثة، وتقدم الكلام في بقية ما يمكن الاستدلال به لوجوب المعرفة التفصيلية، مع الجواب عنه، فراجع.

(٣) ولا يجب ذلك في العبادة التي يجوز قطعها، بل يجوز القطع والسؤال ثم استئناف العبادة. وأما لو كانت العبادة مما لا يجوز قطعه، فإن أمكن الاحتياط وجب لتنجز احتمال التكليف قبل الفحص الموجب للامتنال اليقيني بموافقة الاحتياط. وإن تعذر - كما لعله مفروض - كلامه قدس سره - فقد يدعى أن وجوب العمل بأحد الاحتمالات مبني على وجوب الموافقة الاحتمالية عند تعذر الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، وإلا اتجه جواز القطع في ذلك أيضا، لكنه في غير محله.. أما أولاً: فلان جواز المخالفة القطعية عند تعذر الموافقة القطعية - لو تم - إنما هو بالإضافة إلى أطراف العلم الإجمالي، لا بالإضافة إلى ما يعلم تفصيلاً حرمة، فإذا علم إجمالاً بحرمة أحد

الاحتمالات (١)، ثم يسأل عنها بعد الفراغ، فإن تبينت له الصحة اجتزأ بالعمل، وإن تبين البطلان أعاده (٢).

المائين واضطر إلى شرب الماء جاز له شربها معاً، لا شرب إناء معلوم الحرمة تفصيلاً، وفي المقام يقطع بحرمة قطع الصلاة - بفصل المنافي - تفصيلاً، وليس المعلوم بالإجمال إلا حرمة ترك أحد الوجهين اللذين يعلم بتوقف صحة العمل على أحدهما. فتأمل.

وأما ثانياً: فلان جواز المخالفة القطعية مع تعذر الموافقة القطعية إنما يتم في الشبهات الموضوعية التي لا يجب الفحص عنها، لعدم منجز للتكليف الواقعي حيثئذ إلا العلم الإجمالي المفروض سقوطه، أما في الشبهات الحكمية التي يجب الفحص عنها فتعذر الموافقة القطعية بسبب عدم الفحص وإن أسقط الخطاب لا يسقط العقاب، وحيثئذ يجب بحكم العقل اختيار الموافقة الاحتمالية، لاحتمال عدم الوقوع في العقاب معها. نعم، يختص ذلك بصورة التقصير في الفحص، دون غيرها كما لو تعلم المسألة ثم نسيها، فإنه لا عقاب حيثئذ، فلا منجز للواقع، فلاحظ.

هذا كله بناء على ما هو الظاهر من عدم اعتبار الجزم بالنية، وإلا تعين الاستئناف، لتعذر الموافقة حتى الاحتمالية حيثئذ. ويأتي في آخر الكلام في أحكام التقليد ما له نفع في المقام إن شاء الله تعالى.

(١) لا يبعد لزوم ترجيح الاحتمال الأقوى، لانه أبعد عن خطر العقاب.

(٢) أما في ما يكون الإخلال به خطأ موجبا للاستئناف - كالأركان - فظاهر، وأما في غير ذلك - كما في موارد حديث: (لا تعاد الصلاة...) - فهو مبني على اختصاص ما دل على صحة العمل مع الإخلال بالأمر المذكورة بصورة صدور الفعل عن جزم بالامتثال، ولا يشمل المتردد، كما لا يشمل العامد. وتام الكلام في كل مورد في محله، كمباحث الخلل في الصلاة ونحوها.

(مسألة ١٨): يجب تعلم مسائل الشك والسهو (١) التي هي في

معرض الابتلاء (٢)، لثلا يقع في مخالفة الواقع (٣).

(مسألة ١٩): تثبت عدالة المرجع في التقليد بأمور:

الأول: العلم الحاصل بالاختبار أو بغيره.

(١) لما تقدم في المسألة السابقة من أدلة وجوب تعلم الأحكام والتفقه في

الدين.

(٢) سواء علم الابتلاء بها أم احتمله احتمالاً عقلاً، لإطلاق أدلة وجوب

التعلم أو عمومها لهما معاً، لأنه لما كان طريقاً كان الغرض منه حفظ الواقع الذي

يحتمل فوته بسبب ترك التعلم ولو في مورد احتمال الابتلاء وبه يخرج عن استصحاب

عدم الابتلاء - لو فرض جريانه قي نفسه - على أنه لا يخلو عن إشكال، لما عن بعض

الأعظم قدس سره من عدم كونه أثراً شرعياً ولا ذا أثر شرعي. وأما ما ذكره بعض

مشايخنا من حكاية ترتب الأثر على نفس الإحراز بناء على أن المجعول في الاستصحاب

هو الطريقية، إذ عدم وجوب التعلم في المقام من آثار إحراز عدم الابتلاء، للعلم معه

بعدم الضرر الموجب للتعلم. فمندفع: بأن الظاهر توقف جريان الأصل والإحراز به

على كون الأمر المحرز للعمل وإن كان الإحراز شرطاً في فعلية العمل وترتبه عليه،

والابتلاء بنفسه لما لم يكن بنفسه موضوعاً للعمل امتنع جريان العمل. مع أن ترتب

القطع بعدم الضرر على إحراز عدم الابتلاء إنما هو لملازمته له خارجاً لا شرعاً، فلو

جرى الأصل بلحاظ ذلك لزم حجية الأصل المثبت. على أنه لو جرى استصحاب

عدم الابتلاء مع الشك فيه لجرى استصحاب عدم مخالفة التكليف الواقعي مع العلم

بالابتلاء، إذ معه يعلم بعدم الضرر فلا يجب التعلم، فتأمل جيداً.

(٣) لما عرفت من أن وجوب التعلم طريقي ليس الغرض منه إلا تجنب

مخالفة الواقع وليس نفسياً. ومنه يظهر الوجه في عدم وجوبه بالإضافة إلى ما يعلم

الثاني: شهادة عادلين بها (١).

عدم الابتلاء به. وكذا بالإضافة إلى الأحكام غير الإلزامية التي لا ضرر في مخالفتها عملاً.

(١) بناء على عموم حجية البيّنة، كما هو المشهور الذي لا يبعد تسالم الأصحاب عليه، فإنه وإن حكي عن صريح القاضي وظاهر عبارتي الشيخ والكاتب عدم حجيتها في إثبات النجاسة، وربما يحكى عن بعض عدم حجيتها في باب الاجتهاد، إلا أن الظاهر أنه لخصوصية مانعة من العمل بالعموم لا للتوقف في ثبوت العموم، لتعليل الأول بأنها لا تفيد العلم فلا يخرج بها عما دل على أن كل شيء طاهر حتى يعلم أنه قذر، وتعليل الثاني بأن الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة مع تيسر العلم.

وكيف كان، فيكفي في حجيتها ما دل على حجية خبر الثقة الشامل للموضوعات، ومنه سيرة العقلاء الثابت إمضاؤها شرعاً، وما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن بينه وبين البيّنة عموماً من وجه. مدفوع: بأنه لا يراد بالعدل في البيّنة إلا خصوص الضابط، وهو أخص من الثقة. وأما احتمال خطئه فهو لا ينافي كونه ثقة في نفسه معولا على خبره عند العقلاء لأصالة عدم الخطأ المعول عليها عندهم. فالبيّنة أخص من خبر الثقة مطلقاً، فما دل على حجيته يكون دليلاً على حجيتها بلا إشكال، وإنما الإشكال في ثبوت الدليل عليها بالخصوص.

وقد يستدل عليه بأمر يتضمن قبولها في القضاء بالأولوية، لأنها في القضاء مبتلية بالمعارض، وهو الحجة المطابقة لقول المنكر، كاليد ونحوها، فتقديمها مع المعارض يقتضي حجيتها بدونه بالأولوية.

وفيه: أن محل الكلام ليس هو حجيتها في خصوص مورد لا يرجع فيه إلى حجة على خلافها، بل ما يعم وجود حجة على خلافها، ولو كان هو أصالة عدم ثبوت الأمر الذي قامت عليه، أو قول صاحب اليد أو نحو ذلك، كما في القضاء،

ومعه لا تتم الأولوية المتقدمة. فالأولى حينئذ دعوى كون وجه التسرية تنقيح المناط، لا الأولوية. على أنه لا مجال له أيضا، لإمكان خصوصية القضاء من حيثية الضرورة المتقتضية لفصل الخصومة، التي لولاها لاختل النظام، ووقع الهرج والمرج، فلا ملازمة بين حجية شي في القضاء، وحجيته في غيره، ومن ثم كان اليمين مما تفصل به الخصومة، ولا يعتبر في غيرها، كما نبه له بعض مشايخنا.

اللهم إلا أن يقال: أهمية فصل الخصومة إنما تقتضي لزوم فصلها بحجة ولو كانت هي الأصل المطابق لقول المنكر، ولا تقتضي تعيين حجية البينة، بل لما كان القضاء مبنيا على فصل الخصومة بنحو ينفذ على كل أحد ولا يجوز معه تجديد الدعوى كان المناسب فيه شدة الاحتياط في الحجة، ولذا لم يكتف بالأصل أو اليد في حق المنكر حتى ضم إليه اليمين. وأما اعتبار اليمين المردودة على المدعي فهو نحو من الإلزام للمنكر الذي رد اليمين، وهو أشبه بالصلح القهري الذي يختص بباب القضاء لأجل فصل الخصومة بعد سقوط حجة المنكر بالخصومة.

فالإنصاف: أن دعوى الأولوية في المقام قريبة جدا، لكن في بلوغ ذلك حدا يوجب العلم بالحكم ويصلح للاستدلال إشكال، بل منع، فالوجه المذكور لا يصلح إلا للتأييد. هذا، ولكن التشكيك في عموم حجية البينة، تارة: يكون من جهة احتمال اختصاصها بفصل الخصومة، فيفصل في حجيتها في الأمر الواحد بين حالتي الخصومة وغيرها، فهي حجة في حق الحاكم في الحالة الأولى، وليست حجة في حق كل أحد في الحالة الثانية.

وأخرى: من جهة احتمال اختصاصها ببعض الأمور المشهود عليها، دون بعض، لعدم الإطلاق فيها من حيثية الأمر المشهود فيه. أما من الجهة الأولى فالظاهر أنه لا مجال لتخصيص إطلاق أدلة قبول الشهادة، ولا سيما مع جعل موضوع القبول في بعض النصوص عامة الناس، لا خصوص القاضي، كصحيح عبد الله بن أبي يعفور،

قلت لأبي عبد الله عليهم السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: (أن تعرفوه بالست والعفاف... فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين...). ومرسل يونس بن عبد الرحمن عنه عليه السلام، سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيجل للقاضي أن يقضي بقول البينة؟ فقال: (خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه). ورواية إبراهيم الكرخي عنه عليه السلام: (من صلى خمس صلوات في اليوم واللييلة في جماعة فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته)^(١). بل مع التصريح في بعض النصوص بالقبول في حق غير القاضي، كمصحح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: (لا تصلي خلف من يبغي على الاذان والصلاة بالناس أجراً، ولا تقبل شهادته)^(٢) وخبر عيسى بن عبد الله، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة ولد الزنا فقال: (لا تجوز إلا في الشيء اليسير إذا رأيت منه صلاحاً)^(٣) ونحوها صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، سألته عن السائل الذي يسأل بكفه هل تقبل شهادته؟ فقال: كان أبي لا يقبل شهادته إذا سأل بكفه)^(٤) ورواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: (لا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه)^(٥) لما هو المعلوم من عدم تصديهما (عليهما السلام) لفصل الخصومة. وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (في امرأة شهد عندها شاهدان بأن زوجها مات فتزوجت...)^(٦) فإنه ظاهر في المفروغية عن قبول المرأة الشهادة المذكورة من دون حاجة إلى مراجعة الحاكم.

وبالجملة: التأمّل في النصوص المذكورة وغيرها شاهد بعدم خصوصية

(١) الوسائل ج: ١ ص: ٢٨٨-٢٩١، باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١، ٣، ١٢.

(٢) الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٧٨، باب: ٣٢ من كتاب الشهادات حديث: ٦.

(٣) الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٧٦، باب: ٣١ من كتاب الشهادات حديث: ٥.

(٤) الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٨١، باب: ٣٥ من كتاب الشهادات حديث: ١.

(٥) الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٧٥، باب: ٣٠ من كتاب الشهادات حديث: ٢.

(٦) الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٤٢، باب: ١٣ من كتاب الشهادات حديث: ٢.

الخصومة عند القاضي في قبول الشهادة، بل على كل أحد أن يقبلها، وليس فائدة القضاء إلا فصل الخصومة التي يترتب عليها النفوذ في حق كل أحد وإن لم يسمع الشهادة. بل من البعيد جدا اختصاص القبول بصورة القضاء في مثل الطلاق وموت الزوج والهلل واستهلال المولود، ونحوها مما يكثر الابتلاء به من دون تشاح وتخاصم، فإنه لو توقف قبول الشهادة على رفع الأمر للقاضي لوقع المخرج والمرج لما يستلزمه من كثرة مراجعة القضاة. والتفصيل بين الموارد من حيثية عموم القبول واختصاصه بالقضاء مما لا مجال له بعد إلغاء الخصوصية وعدم الفارق بينها عرفا، لارتكاز كون منشأ القبول الطريقية التي لا يفرق فيها بين الموارد، مع عدم الإشارة في النصوص الضابطة في التفصيل الكاشف عن المفروغية عن عموم أدلة القبول وعدم الفرق فيها بين الخصومة وغيرها. ولا سيما مع عدم دخل الخصومة في الحجية ارتكازا، وأن رجوع القاضي للبيئة، إنما هو للمفروغية عن حجيتها في نفسها ومن ثم سميت البيئة بيئته. ومنه يظهر أنه لا حاجة للتشبث في التعميم بالأولية المتقدمة أو بتنقيح المناط مع ظهور الأدلة بل صراحة بعضها في عدم خصوصية الخصومة في الحجية، بل هو مما ينبغي المفروغية عنه والقطع به بعد ما عرفت. وأما من الجهة الثانية فلا تنفع الأولوية المذكورة في التعميم، لعدم الإشكال في اختلاف الموارد في الملاك المقتضي لقبول الحجة عليها، ومن ثم اختلفت كثيرا في القيود المعتمدة في الشهادة، فلا مجال لتنقيح المناط، فضلا عن الأولوية.

نعم، الظاهر استفادة التعميم من الجهة المذكورة مما تقدم بضميمة المفروغية عندهم - تبعاً للأدلة - على حجية البيئة في القضاء والحقوق عدا ما استثنى، لما هو الظاهر من إمكان ترتب النزاع في كل شيء قابل لأن يشهد عليه، لإمكان ترتب حق أحد عليه، بنحو يصلح لأن يكون مورداً للنزاع وموضوعاً للحكومة، فيترتب على النزاع في النجاسة النزاع في صحة البيع أو لزومه لو كان المبيع مما تسقطه النجاسة عن المالية أو تعيبه، ويترتب على النزاع في العدالة النزاع في نفوذ الحكم لو فرض حكومة

من يدعي المحكوم عليه فسقه، إلى غير ذلك مما يمكن فرض النزاع فيه. وحينئذ مقتضى ما تقدم عموم الحجية في جميع ذلك في حق كل أحد. وأما احتمال أن ذلك لا يقتضي ترتيب جميع آثار المشهود عليه، حتى ما لا يكون من سنخ الحقوق، كصحة الصلاة، وجواز التقليد وغيرهما، لإمكان التفكيك في الحجية بين آثار الشيء الواحد. فبعد جداً عما هو المنساق من أدلة الحجية، تبعا للمرتكزات العرفية الحاكمة بأن حجية البينة مبنية على تصديقها وثبوت ما قامت عليه بها المقتضي لثبوت لوازمه فضلا عن آثاره، نظير قبول العقلاء خبر الثقة. ولعله لذا قال في الجواهر في مسألة قبول البينة على النجاسة وعدم الاقتصار فيها على العلم: (ينبغي القطع بقبول البينة في ذلك... لظهور تنزيلها منزلته في الشرع... كظهور استحقاق الرد أو الفسخ والمطالبة بالإرشاء لو ثبت بالبينة نجاسة الدهن المبيع ونحوه... واحتمال عدم التلازم بين استحقاق الرد وثبوت النجاسة وجريان أحكامها لا يصغى إليه). هذا مع عدم الإشكال في عموم الحجية في الجملة لما لا يكون من الحقوق، كاهلال المقتضي للصوم أو الفطر، وموت الزوج والطلاق المقتضيين للعدة وصحة التزويج بعدها، والعتق المقتضي لبعض الأحكام التي لا دخل لها بالحقوق كجواز الجمع بين أربع حرائر، وعدم جواز الجمع بين أكثر من أمتين، وغير ذلك، مما يعلم من حال المسلمين ترتيب جميع آثاره بالبينة وعدم الاقتصار منها على ما يتعلق بحقوق الناس. ومن الظاهر أن قبول البينة فيها بنحو يثبت جميع الآثار لم يستفد من أدلة خاصة، بل هي بين ما لم يرد فيه دليل خاص أصلا، أو ورد فيه دليل خاص ظاهره المفروغية عن أصل قبول البينة، وإنما سيق لبيان بعض الخصوصيات، كوجوب الإشهاد في الطلاق، وعدم قبول شهادة النساء فيه وفي الهلال ونحوهما، وهو كاشف عن المفروغية عن عموم حجية البينة من حيث الموارد، وأنها تثبت جميع الآثار، وتكون هي المرجع لو لا الدليل الخاص. فلاحظ. وهو الظاهر أيضا من مثل رواية مسعدة بن صدقة الآتية، ورواية علقمة عن أبي عبد الله عليه السلام: (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان

فهو من أهل العدالة والستر...) (١). وخبر عبد الله بن سليمان عنه عليه السلام في الجبن: (كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة) (٢)، فإنها لم ترد لتشريع حجية البينة فكل شيء، أو في الفسق، أو في الميتة، بل لبيان عدم الاكتفاء بغيرها الظاهر في المفروغية عن حجيتها في نفسها، ويناسبه سوقها في الأوليين مساق العلم المفروغ عن حجيته. وهو المناسب للمرتكزات العرفية المشار إليها آنفاً، لما هو المعلوم من ارتكاز عدم الخصوصية للموارد وعدم الفرق بين الآثار، مع عدم الإشارة في النصوص للضابط في التفصيل بينها، فلو لم يكن العموم مقتضى إطلاقها اللفظية، فلا أقل من كونه مقتضى إطلاقها المقامية. فتأمل.

والإنصاف: أن التأمل في ما ذكرنا وفي نصوص الشهادات والقضاء ونحوها موجب لوضوح الحكم، ولا سيما مع دعوى الإجماع على العموم من غير واحد، بل ظهور التسالم عليه بينهم. وثبوت الخلاف في بعض الموارد لا ينافيه لو لم يؤيده، لظهور كلامهم في أن منشأ شبهة في خصوص المورد، مثل تعليل عدم قبول البينة في النجاسة في كلام من عرفت بأنها ليست من العلم الذي جعل غاية للطهارة في قولهم عليهم السلام: (الماء كله ظاهر حتى تعلم أنه قدر)، وتعليل عدم قبولها في الاجتهاد بأنه من الأمور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة مع تيسر العلم، كما حكاها سيدنا المصنف قدس سره، فإن الاستدلال بمثل ذلك ظاهر في المفروغية عن ثبوت عموم حجية البينة، وإلا كان الأولى إنكار العموم المذكور. بل تسميتها بالبينة مشعر بالمفروغية عن حجيتها، وأنها موجبة لوضوح الأمر المشهود به شرعاً. وهذا كاف في البناء على العموم الراجع إلى أن مقتضى القاعدة قبول البينة إلا بدليل مخرج عنها، فلا ينبغي التوقف فيه. ثم إنه قد استدل على عموم حجية البينة بأمرين:

الأول: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: (سمعتة يقول:

(١) الوسائل ج: ١٨، ص: ٢٩٢، باب: ٤١، من كتاب الشهادات حديث: ١٣.

(٢) الوسائل ج: ١٧، ص: ٩١، باب: ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة حديث: ٢.

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^(١) والكلام فيها تارة من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة. أما السند فقد يضعف، لعدم النص على توثيق مسعدة بن صدقة، فلا مجال للاعتماد على روايته، ولا سيما مع عد الكشي إياه بترياً، وعد الشيخ إياه في كتابه في أصحاب الباقر عليه السلام عاماً^(٢). لكن لا يبعد الاعتماد عليها مع علو متنها ورواية الكليني والشيخ لها وظهور قبولها بين الأصحاب، بل قبول روايات مسعدة، فعن المجلسي الأول: (الذي يظهر لي من أخباره التي في الكتب أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبعته وجدت أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحريز بن عبد الله)، وقريب منه عن غيره. هذا مع وقوع الرجل في أسانيد كتاب كامل الزيارة الذي صرح ابن قولويه قدس سره في أوله أنه لا يثبت فيه إلا ما رواه ثقات أصحابنا، ومن ثم اختار بعض مشايخنا وثاقته. ولعله لبعض ذلك عبر شيخنا الأعظم قدس سره عن الرواية بالموثقة.

وبالجملة: سند الرواية لا يخلو عن اعتبار، فيتجه الاستدلال بها. وأما الدلالة فقد قربها سيدنا المصنف قدس سره بأنها وإن تضمنت حجية البينة إذا قامت على الحرمة، إلا أن المراد بذلك أعم من كون الحرمة مدلولاً مطابقياً وكونها مدلولاً التزامياً^(٣) من حيثية دلالتها على الموضوع الملازم لها، وحيث كانت البينة من سنخ

(١) الوسائل ج: ١٢ ص: ٦٠ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

(٢) بناء على اتحاد المذكور في كلامهما مع الراوي عن الصادق (ع)، كما لعله المعروف، وربما يمتثل تعددهما وأن الثاني إمامي، بل من الحسان، وقد تعرض لذلك في تنقيح المقال. (منه عفي عنه).

(٣) العمدية في وجه التعميم إطلاق الرواية، لصديق قيام البينة على الحرمة بذلك. ولا سيما مع كون الغالب في قيام البينة على الحكم قيامها على موضوعه، لأنه المدرك أولاً للشاهد، وهو المناسب للأمثلة المسوقة في الرواية. وأما ما ذكره بعض أفاضل أهل العصر من أن المراد في الرواية ليس هو قيام البينة على الحرمة،

الامارات العرفية كان الظاهر من ثبوت الحرمة بها كونها طريقا إلى مؤداها، لا تعبدا، كما في موارد الأصول، وحينئذ يترتب على مؤداها جميع أحكامه ولو كانت غير الحرمة، لعدم اختصاص طريقيتها بنظر العرف بجهة دون جهة، فلا يبقى مورد خارج عن الرواية إلا ما لم يترتب على ما قامت عليه البيئة الحرمة أصلا، وهو - مع ندرته - قد يتعدى إليه بعدم القول بالفصل، أو لعدم التفكيك عرفا بينه وبين مورد الرواية. وبعين هذا التقريب يمكن إثبات عموم الحجية من رواية عبد الله بن سليمان المتقدمة الواردة في الجبن، بناء على ظهورها في كون ذكر الميتة فيها من باب المثال. وقد استشكل بعض مشايخنا في دلالة الرواية بأن البيئة قد استعملت في الكتاب العزيز والأخبار بمعناها اللغوي، وهو ما به البيان والحجة على الشيء، ولم يثبت استعمالها في شهادة العدلين، بل المعنى المذكور مصطلح حادث للعلماء، لعله كان ثابتا في الدور الأخير من زمانهم عليهم السلام وحينئذ لا تدل الروايتان على حجية البيئة بالمعنى المذكور، بل لابد من ثبوته من الخارج. وفيه.. أولا: أن ملاحظة الاستعمالات الكثيرة في النصوص الواردة في القضاء والشهادات وغيرها شاهد بعدم استعمال البيئة في المعنى اللغوي المذكور، بنحو يراد منه المعنى على عمومه، ويراد من اللام فيه - لو كان محلى بها - الجنس، بحيث يكون إطلاقه على المعنى المصطلح لمحض التطبيق كإطلاق الإنسان على زيد، إذ هو لا يناسب توصيفها في غير واحد من النصوص بالعدالة، ولا نسبة الشهادة لها الظاهرة في كونها بلحاظ أداء الشهادة، ولا مقابلتها باليمين، مع أنه من الحجج أيضا، ومجرد اختصاص حجيته بالقضاء لا يصحح المقابلة، مع كون البيئة حجة فيه أيضا وإن كانت أعم، بل لا يناسب ما ورد من عدم قبولها من المنكر

ليحتاج في التعميم إلى ما تقدم، بل قيامها على الموضوع ذي الحرمة، بقرينة استثنائه من لزوم البناء على عدم كون الثوب سرقة وغيره مما تضمنته الرواية من الموضوعات، فتدل الرواية ابتداء على حجية البيئة في الموضوعات المؤدية للحرمة. فهو خلاف ظاهر الرواية، لأن الأمثلة المذكورة فيها قد سبقت لبيان موارد البناء على الحل وعدم الاعتناء باحتمال الحرمة الذي تضمنه صدر الرواية، فالاستثناء إنما هو من ذلك، لا من الأمثلة المذكورة، وهو المراد من اسم الإشارة في قوله (عليه السلام): والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك...، وليس المراد بها الموضوع. (منه عفى عنه).

عند التعارض، معللاً بأنها شرعت على المدعي، لوضوح أن الذي لا يقبل من المنكر هو البيئة الخاصة، لا مطلق البرهان ولو كان علمياً، كما لا يناسب ما ورد من ضم اليمين إليها في الدعوى على الميت فإنه صريح في عدم حجيتها بنفسها، فلا مصحح لإطلاق البيئة بالمعنى اللغوي عليها... إلى غير ذلك مما يظهر بسبر النصوص والتأمل فيها. فلا بد إما من حملها على المعنى اللغوي المذكور مع الالتزام بأن اللام فيها للعهد للفرد الخاص، وهي البيئة المصطلحة أو التزام نقلها للمعنى المذكور مع كون اللام للمعنى اللغوي المنقول عنه، كما في سائر موارد النقل بالغلبة، كالصلاة والصوم والوضوء وغيرها.

والثاني هو الأقرب بعد التأمل في النصوص، لان صدق المعنى اللغوي على المعنى المصطلح مبني على ملاحظة عناية الجعل والتنزيل، لان البيئة لغة من البيان الملازم للعلم، فصدقها على الحجج غير العلمية - ومنها البيئة المصطلحة - مبني على ملاحظة عناية جعلها بمنزلة العلم، ومن البعيد ابتناء تلك الاستعمالات الكثيرة على العناية المذكورة، خصوصاً ما تضمن عدم ابتناء القضاء على العلم، بل على البيئة^(١)، فإنه كالصريح في عدم لحاظ تنزيل البيئة منزلة العلم، بل هي أمر في قبالة. بل لا ينبغي الإشكال في حصول النقل بأقل من هذه الاستعمالات، بل قبلها. ويناسبه خلوها في كثير من الاستعمالات عن اللام المحتملة للعهد، خصوصاً في ما تضمن أنه لا إطلاق إلا ببيئة، فلو لم تكن منقولة لزم استعمال العام في الخاص.

وبالجملة: التأمل في النصوص الكثيرة واستيعابها يورث القطع بتحقيق النقل في زمن صدور الروايات وابتناء الاستعمال فيها عليه، لا على المعنى اللغوي. وثانياً: أنه لا مجال لذلك في خصوص رواية مسعدة، لمقابلتها فيها بالاستبانة اللازمة من قيام البيئة بالمعنى اللغوي، لأنها متحدان اشتقاقاً، كما لا يخفى.

فالإنصاف: أن الاستدلال بالرواية المذكورة قريب جداً. الثاني: ما استدل به

(١) راجع الوسائل ج: ١٨ ص: ١٦٧ باب: ١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى حديث: ٢.

بعض مشايخنا - بناء على ما تقدم منه من بقاء البينة على المعنى اللغوي - وحاصله: أنه لما دلت الأدلة على ابتناء القضاء على البينة بالمعنى اللغوي وعلمنا من الخارج اعتماد الشارع على اخبار العادلين في مقام القضاء نستكشف من ذلك كونه بينة بالمعنى المذكور وحجة من قبل الشارع، كما نستكشف من ذلك عموم حجيته وعدم اختصاصها بالقضاء، لان اعتماد الشارع عليه في القضاء يكشف عن حجيته في مرتبة سابقة على القضاء، لا أنه صار حجة به. وفيه.. أولاً: أن احتمال اختصاص حجيته بالقضاء لا يرجع إلى كون القضاء - الذي هو بمعنى حكم الحاكم وفصله للخصومة - سبباً للحجية، ليرد بأن الظاهر ابتناء القضاء على الحجية وتوقفه عليها، لا العكس، بل بمعنى كون الخصومة عند القاضي سبباً في حجية البينة في حق القاضي مصححة لحكمه في الواقعة، فهي حجة في رتبة سابقة على القضاء مختصة به، ولا بد في إثبات عموم حجيتها لغير حال القضاء من طريق آخر. وثانياً: أن ذلك لا يقتضي إلا عدم دخل القضاء والحكومة في حجية البينة، ولا يقتضي عموم حجيتها من حيث الموارد، لإمكان اختصاصها بالحقوق التي هي مورد الحكومة وإن لم ترفع للحاكم ولم يحتج فيها للقضاء، فلا بد في تعميمها لجميع الموارد من دليل آخر، فتأمل جيداً.

ثم إنه قد استدلل شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في العدالة على حجية البينة في خصوص العدالة بما ورد من فعل النبي صلى الله عليه واله حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين، فيعمل بقولهما جرحاً وتعديلاً. وما دل على قبول تعديل القابلة، وهو خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: (شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز ميتاً، إذا سئل عنها فعدلت)^(١) وفحوى ما دل على قبولها في الجرح، وهو خبر علقمة المتقدم. وزاد سيدنا المصنف قدس سره فاستدل بما في صحيح عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سئل عنه في محلته وقبيلته قالوا: ما رأينا منه إلا خير مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في

مصلاه^(١) بضميمة الإجماع على عدم اعتبار أكثر من البينة.

ويشكل الأول بعدم العثور عليه، فإنه وإن ذكر في الوسائل ذلك في عنوان الباب السادس من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، إلا أنه لم يذكر إلا ما عن تفسير العسكري عليه السلام من أن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث رجلين من خيار أصحابه يسألان عنها في قبيلتها وسوقها ومنزلها، فإن أثنوا خير جاءه وأخبراه فبعث خلف القوم الذين أثنوا على الشهود، فسألهم عما جاء الرجلان، فإن صدقوهما قضى بشهادة الشاهدين وأنفذهما. وهو كما ترى - مع أنه أجنبي عما نحن فيه، لعدم تزكية الرجلين للشهود، بل إخبارهما عن القوم بتزكيتهما - دال على عدم اكتفائه صلى الله عليه وآله به بشهادة الرجلين في الاخبار عن المزين حتى يبعث إليهم فيسألهم بأنفسهم. هذا مع وهنه في نفسه بضعف السند، ومثله في ذلك الثاني. مع أنه لا دلالة فيه على الاكتفاء بشهادة العادلين، لإمكان وجوب السؤال من أكثر حتى يحصل العلم أو الشيعاء الاطمئنان بالعدالة. ولا مجال لدعوى: أن إطلاق السؤال يقتضي الاكتفاء بسؤال الواحد فضلا عن الاثنين، لعدم إمكان البناء على الإطلاق المذكور بعد اليقين بعدم الاكتفاء بمطلق السؤال ولو من الطفل أو الفاسق، والتزام خروجها بالتخصيص بعيد، بل ظاهر الحديث إرادة لزوم الفحص من وجوب السؤال، مع إيكال مقداره وتحديدته إلى دليل آخر. ومثلها دعوى: أن الاستدلال به بضميمة الإجماع على عدم اعتبار أزيد من البينة، كما تقدمت من سيدنا المصنف قدس سره في الوجه الرابع، لاندفاعها بأن هذا رجوع للاستدلال بالإجماع على حجية البينة، كما لعله ظاهر.

وأما الثالث فالفحوى المدعاة فيه وإن كانت قريبة، لان قبول البينة في الجرح مع ظهور الرواية في كون الأصل العدالة يقتضي قبولها في العدالة المطابقة للأصل بالأولية العرفية الراجعة إلى مفهوم الموافقة، إلا أن ضعف سند الرواية، وصعوبة

(١) الوسائل ج: ١٨: ص ٢٨٨: باب: ٤١: من كتاب الشهادات حديث: ١.

الالتزام بمضمونها من أصالة العدالة في من ولد على فطرة الإسلام كما سيأتي، مانع من الاعتماد عليها في ذلك. وأما الاستدلال بها بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره، فهو - لو تم - راجع إلى دعوى حجيتها في إثبات عموم حجية البيئة، إذ الظاهر عدم خصوصية الفسق والعدالة في عدم الفصل.

بل عدم الفصل - لو تم - إنما هو بين جميع ما لا يكون موردا للقضاء، فالأمر دائر بين اختصاص حجية البيئة بما يكون موردا للقضاء وعمومها لكل شيء. فالدليل على حجيتها في بعض الموارد مما لا يكون موردا للقضاء - كالرواية المذكورة، ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة الواردة في الجبن - يكون دليلا على العموم، لكن عدم الفصل بالمقدار المذكور غير ظاهر بنحو يصلح للاستدلال في المقام. وأما الرابع فيظهر الإشكال فيه مما تقدم في الثاني من أنه رجوع إلى الاستدلال بالإجماع على حجية البيئة في العدالة، وإلا فهو في نفسه ظاهر في شيوع ستره في محلته وقبيلته، لأن الأمر المسؤول عنه وهو مواظبته على الصلوات في جماعة مما يظهر ويشيع بنحو يكون السؤال عنه موجبا للعلم به ولا يختص به الشاهدان، كما لا يخفى. هذا، وأما الإجماع الذي قد يدعى في المقام فالظاهر أنه مبتن على الإجماع على عموم حجية البيئة الذي تقدم الكلام فيه، ولا خصوصية للمقام فيه. ثم إنه لو تم شيء مما تقدم على حجية البيئة في خصوص العدالة فالظاهر أنه مختص بالعدالة التي هي موضوع الأحكام الشرعية من قبول الشهادة وجواز الائتمار وغيرهما، دون جواز التقليد الذي تقدم أنه لا دليل على اعتبار العدالة فيه شرعا إلا من حيث ارتفاع الوثوق باجتهاد غير العادل الموجب لعدم دخوله في موضوع السيرة على التقليد، المؤيد بمرتكات التشريعية، وقد تقدم أنه يقتضي اعتبار ملكة العدالة بمرتبة عالية غير ما هو معتبر في سائر المقامات، فالافتقار بالبيئة في العدالة بالمرتبة المذكورة محتاج إلى أدلة غير الأدلة المتقدمة. نعم، بناء على ما عرفت من عموم حجية البيئة يتجه قبولها في المقام إذا قامت على العدالة بالنحو المذكور، كما تعتبر في إثبات أصل الاجتهاد وغيره من شرائط التقليد، فلا حظ.

الثالث: حسن الظاهر (١)

تنبيه المستفاد من النصوص وكلمات الأصحاب أن البيئة هي شهادة الرجلين العادلين، وأن حجية غيرها إما لتنزيلها منزلتها، أو حكم خاص ثابت بدليله، والأمور المذكورة كثيرة قد تعرضت لها الأدلة، كيمين المنكر، وشهادة رجل وامرأتين، وشهادة امرأتين مع يمين صاحب الحق. ولا ريب في اختصاص يمين المنكر بحقوق الناس في القضاء، أما في غيره فحجة المنكر من يد أو أصل أو غيرهما مغنية عن يمينه في إثبات حقه. بل لا يبعد اختصاص حجيته في القضاء بخصوص إثبات الحق دون لوازمه الخارجية الاتفاقية، لعدم إطلاق دليل حجيته يقتضي إثبات اللوازم المذكورة، لأن اليمين من الحجج الشرعية التعبدية، لا العرفية ليمكن دعوى بناء العقلاء على عموم حجيته، ومنه يظهر حال شهادة الواحد مع يمين صاحب الحق. وأما بقية الأمور المذكورة فالمتيقن من دليها حجيتها في الحقوق أو غيرها مما تعرضت له النصوص، فالتعدي لغير ذلك يحتاج إلى دليل مفقود ظاهراً. فراجع أدلتها في الباب الرابع عشر والخامس عشر من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، والباب الرابع والعشرين من كتاب الشهادات من الوسائل، فإنها بين ما ورد في موارد خاصة، وما ورد لتشريع أصل قبول الشهادة، ولا إطلاق له من حيث الموارد.

نعم، لا يبعد عموم حجيتها لغير حال القضاء وفصل الخصومة كعموم حجية البيئة، لعدم الفرق بينها ارتكازاً، وإن كان لا بد من التأمل فيها بوجه لا يسعه المقام. هذا كله مع قطع النظر عن عموم سيرة العقلاء على قبول خبر الثقة، وإلا فيتجه البناء على عموم حجية الأمور المذكورة في غير ما دل الدليل الخاص على الردع عنه، كشهادة النساء في الهلال والطلاق. وسيأتي الكلام في ذلك قريباً إن شاء الله تعالى. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الثامنة والعشرين الكلام في حقيقة العدالة وأنها من الأمور الواقعية وليست هي عبارة عن حسن الظاهر، كما قد ينسب

لبعضهم، وغاية ما يمكن دعواه كون حسن الظاهر طريقاً إليها، وحينئذ يقع الكلام في الطرق الخاصة بالعدالة. وربما يقال: إن الأصل في المسلم العدالة ما لم يثبت فسقه، فلا تحتاج إلى طريق محرز لها عند الشك، وهو الظاهر من بعض مواضع الخلاف، قال: (إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث، إلا أن يجرح المحكوم عليه فيهما، بأن يقول هما فاسقان فحينئذ يجب عليه البحث... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم. وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارئ عليه يحتاج إلى دليل. وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي صلى الله عليه واله ولا أيام الصحابة، ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي، فلو كان شرطاً أجمع أهل الأمصار والأعصار على تركه). وقد اقتصر في كتاب الطلاق من النهاية على اعتبار الإسلام في الشاهدين. وعن محكي كلام المفيد في كتاب الأشراف: (يكفي في قبول الشهادة ظاهر الإسلام مع عدم ظهور ما يقدرح في العدالة). وعن محكي كلام الكاتب: (كل المسلمين على العدالة إلى أن يظهر ما يزيلها). وفي المسالك بعد أن أطل في دليل القول المذكور قال: (فهذا القول وإن كان أمتن دليلاً وأكثر رواية، وحال السلف يشهد به، وبدونه لا يكاد تنتظم الأحكام للحكام خصوصاً في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ من بعيد إليها، لكن المشهور الآن بل المذهب خلافه).

هذا، ويستدل للقول المذكور بأمور:

الأول: الأصل الذي تقدم من الخلاف التمسك به. وفيه: أن العدالة أمر وجودي مخالف للأصل، سواء كانت من سنخ الملكات النفسية - كما هو الظاهر - أم أمراً منتزعاً من عدم ارتكاب الذنوب، إذ لا يراد به - ظاهراً - مجرد عدم ارتكاب الذنب ولو لا عن داع نفسي، بل عدم ارتكابه اختياراً خوفاً من العقاب، ومن الظاهر أن الأمر المذكور مخالف للأصل، وإن كان الفسق مخالفاً للأصل أيضاً. وأما ما تضمنه وجوب حمل المؤمن على الصحة، فهو لا يلزم البناء على عدالته، بنحو يترتب عليه

أثرها، بل يراد به مجرد بقاء حرمة في نفسه وعرضه بنحو لا يجوز هتكه وغيبته وسوء الظن به واتهامه، ولا ينافي التوقف عن ترتيب آثار عدالته مع الشك فيها. نعم، قد يوجه الأصل - كما قد يظهر من المسالك - بأن العدالة ليست شرطاً في قبول الشهادة ليجب إحرازها، بل الفسق مانع منه، فيكفي عدم إحرازه، لأصالة عدمه حينئذ.

وفيه: أنه - مع مخالفته لظاهر أدلة الشهادة - خارج عما نحن فيه، لرجوعه إلى أن مقتضى الأصل قبول الشهادة وإن لم تحرز العدالة، ولا ينفع في محل الكلام من أن الأصل العدالة في المسلم حتى يترتب سائر أحكامها. هذا، مع أن ما يأتي من النصوص الظاهرة في اعتبار إحراز العدالة بحسن الظاهر أو نحوه مانع من الرجوع للأصل لو فرض اقتضاؤه العدالة، لأنها تكون مخصصة لدليل الأصل المذكور، فلاحظ.

الثاني: الإجماع المتقدمه دعواه من الخلاف. لكنه لا مجال للاعتداد عليه بعد عدم حكاية القول المذكور عن غير من تقدم، بل يظهر ممن تقدم خلافه في مواضع أخر، فقد صرح في الخلاف - بعد ما تقدم منه بقليل - بلزوم التفطيش عن الشاهدين: إذا كانا غريبين عن البلد ولا يعرفان بفسق ولا عدالة - بل في بعض النسخ ثبوت ذلك مطلقاً - وإن كان لهما السيئات الحسنة والمنظر الجميل. وصرح - أيضاً - بأنه مع تعارض الجرح والتعديل يتعين التوقف لتعارض الشهادتين، مع أن مقتضى ذلك الرجوع لأصالة العدالة لو تمت، فتأمل.

وعن المبسوط أنه لو أقام المدعي بينة ولم يعرف الحاكم عدتها فالتمس المدعي حبس المنكر ليعدها جاز حبسه، لقيام البينة بحقه، والأصل فيها العدالة إلى أن يظهر غيرها، وظاهره المفروغية عن توقف الحكم بالبينة على تعديلها، وأنه لا ينافي أصالة العدالة. وعنه - أيضاً -: (لا يجوز للحاكم أن يرتب شهوداً يسمع شهادتهم دون غيرهم، بل يدع الناس وكل من شهد عنه، فإن عرفه وإلا سأل عنه على ما قلناه). وعن النهاية: (العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو أن يكون ظاهره ظاهر الإيثار ثم يعرف بالصلاح والعفاف...) إلى آخر كلامه وقد تضمن قريبا مما يأتي في صحيح

ابن أبي يعفور. وعن المفيد في المقنعة: (العدل من كان معروفًا بالدين والورع عن محارم الله تعالى). وعن الكاتب والمبسوط وغيرهما عبارات صريحة أو ظاهرة في اعتبار حسن الظاهر. ولأجل هذا لم يبعد كون مرادهم مما سبق من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق إنما هو بعد معرفة الشاهد ومخالطة الناس له، بحيث يكون عدم ظهور فسقه ملازماً لحسن ظاهره في الجملة، فمرجه إلى عدم لزوم التفتيش عن عيوبه والتجسس عليه، الذي دل عليه صحيح ابن يعفور، لا أصالة العدالة في المسلم بنحو لا يحتاج إلى أمارة عليها من حسن الظاهر أو غيره. بل قد يدعى عدم ظهور ما تقدم من الخلاف في أكثر من ذلك، بناء على قراءة: (لا يعرف فيها جرح) بالبناء للمفعول، كما يناسبه رفع (جرح)، فيكون المراد عدم معرفته به من أحد لكونه مستورا بين الناس وإن احتمل تكتمه بالفسق، وهو ملازم لحسن الظاهر في الجملة. وكيف كان، فلا إشكال في اضطراب كلامهم في الجملة بنحو لا مجال معه للجزم بوجود القائل بهذا القول، فضلا عن قيام الإجماع عليه، وإلا فمن البعيد جدا انعقاد شهرة المتأخرين على خلاف الإجماع، كما تقدم من المسالك، حتى أنه لم يذهب إليه فيها مع اعترافه بأنه امتن دليلا. الثالث: السيرة العملية المتصلة بالنبي صلى الله عليه وآله التي تقدمت حكايتها من الخلاف المؤيدة بما أشار إليه في المسالك من أنه لولا ذلك لتعطلت الأحكام، لصعوبة الاطلاع على حال الشهود، وبما أشار إليه في الجواهر من الحث على الجماعة المشعر بأنها متيسرة في كل وقت سفراً وحضراً.

وفيه: أن المتيقن من ذلك عدم لزوم المداقة في البحث عن حال الرجل والتفتيش عن دخائله، بل الاكتفاء بحسن الظاهر المقارن للمخالطة والمعاشرة، وإلا فمن البعيد جدا البناء على أصالة العدالة مطلقاً، لما يستلزمه من التفريط في الأحكام وتعرضها للخطأ الكثير بنحو يبعد رضا الشارع به في مثل القضاء المبني على حفظ الحقوق، كما أشار إليه في الجواهر. الرابع: النصوص، وعمدتها صحيح حرير، عن أبي عبد الله عليه السلام، في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان ولم يعدل

الآخران، فقال: (إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم جميعاً، وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه، إنما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يميز شهادتهم، إلا أن يكونوا معروفين بالفسق)^(١).

ورواية علقمة، قال الصادق عليه السلام، وقد قلت له: يا بن رسول الله أخبرني عم تقبل شهادته ومن لا تقبل، فقال: (يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته) قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: (يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان)^(٢). وقد يستدل أيضاً بخبر سلمة بن كهيل، سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح: (وأعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلا مجلود في حد لم يتب منه أو معروف بشهادة زور أو ظنين...) ^(٣) وخبر العلاء بن سيابة، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: (لا بأس، إذا كان لا يعرف بفسق)^(٤). وخبر عبد الرحيم القصير، سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فيقرأ القرآن فلا تقرأ واعتد بقراءته [بصلاته])^(٥). ويشكل الأول بعدم ظهوره في حكم الشك في العدالة، بل لعله لبيان العدالة الواقعية المعتبرة في أداء الشهادة، فهو لبيان عدم رد شهادة بعض الأشخاص كالزوج والوالد والمملوك وغيرهم ممن تعرضت لهم النصوص.

-
- (١) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٨٨: باب: ٤١: من كتاب الشهادات حديث: ١.
 - (٢) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٩٢: باب: ٤١: من كتاب الشهادات حديث: ١٣.
 - (٣) الوسائل ج: ١٨: ص: ١٥٥: باب: ١: من أبواب آداب القاضي حديث: ١.
 - (٤) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٩١: باب: ٤١: من كتاب الشهادات حديث: ٦.
 - (٥) التهذيب ج: ٣: ص: ٢٧٥: حديث: ١١٨.

نعم، لا بد من تقييده حينئذ بمن ترك بقية المحرمات، ولعله مستفاد من استثناء الظنين، حيث تضمن بعض النصوص أن الفاسق داخل فيه. ودعوى: أن استثناء المعروف بشهادة الزور ظاهر في كونه في مقام بيان طريق إحراز العدالة ظاهراً، وإلا كان المناسب استثناء شاهد الزور من دون تقييد بالمعروفية، ليست بأولى من دعوى: أن استثناء المجلود الذي لم يتب والظنين من دون تقييد بالمعروفية ظاهر في إرادة بيان العدالة الواقعية، فلا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

ويشكل الثاني: بوروده في مقام بيان عدم مانعية اللعب بالحمام واقعا من قبول الشهادة، ولا إطلاق له يقتضي قبول شهادة كل من لا يعرف بفسق، بل لعل التنبيه على ذلك فيه من جهة كون اللعب بالحمام مما يزاوله سفلة الناس ممن يتعارف منهم الإعلان بالفسق، فأراد عليه السلام بيان عدم مانعية اللعب بالحمام في نفسه إلا من حيث ملازمته للمعروفية بالفسق غالباً، فلا ينافي اعتبار لزوم إحراز عدالته.

ويشكل الثالث: بأنه - مع عدم ظهوره في عدم المعروفية من حيثية العدالة - ربما يكون الحكم فيه بجواز الائتمام لكون ائتمام الناس به أمانة على عدالته شرعاً، كما أشار إليه غير واحد، وإلا فلا موجب لاعتبار ائتمامهم به، لو كان مبتنياً على أصالة العدالة في المسلم، على أنه قد دل غير واحد من النصوص على عدم جواز الائتمام بالمجهول، فلاحظ. فالعمدة من الدليل في المقام صحيح حريز وخبر علقمة، فإن ظهورهما في المدعى غير قابل للإنكار.

نعم، يلزم الخروج عنهما بما دل من النصوص الكثيرة على اعتبار حسن الظاهر ونحوه في جواز ترتيب آثار العدالة وعدم الاكتفاء في ذلك بظاهر الإسلام، كصحيح ابن أبي يعفور، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: (أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك.

والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفثيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب. وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضيع. ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله صلى الله عليه واله هم بأن يحرق قوما في منازلهم، لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته، فلم يقبل منه ذلك. وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل، ومن رسوله صلى الله عليه واله فيه الحرق في جوف بيته بالنار؟! وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة). ومرسلة يونس عنه عليه السلام، سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ فقال: (خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبايح، والشهادات، والأنساب [المواريث]). فإذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه). وصحيح عبد الله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام، رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصيين. قال: (كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته)^(١) وصحيح البنزطي عنه عليه السلام: (من ولد على الفطرة

(١) راجع الوسائل ج: ١٨ ص: ٢٨٨ باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١، ٣، ٥.

أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير^(١) وصحيح محمد بن مسلم، سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد، أتجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه؟ قال: (نعم، إذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما)^(٢) وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: (لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير، مع يمين الخصم في حقوق الناس)^(٣) وخبر جابر المتقدم المتضمن قبول شهادة القابلة إذا سئل عنها فعدلت. وخبر عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام (قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات، ومعروفات بالستر والعفاف...) ^(٤) بل بعض النصوص المتضمنة لذكر بعض الامارات على العدالة وإن لم تظهر في الحصر إلا أنها ظاهرة في احتياج العدالة إلى الإثبات، وأنه لا يكتفى فيها بالأصل، كخبر إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق عليه السلام: (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته).

وموثق سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حُرمت غيبته، وكملت مروته وظهر عدله، ووجبت أخوته^(٥) وقريب منه خبر أحمد بن عامر الطائي وعبد الله بن سنان^(٦) فلا بد بعد هذه النصوص من حمل صحيح حريز وخبر علقمة على إرادة عدم معروفة الشخص بالفسق بين من يختلط به ويعاشره، المستلزم لنحو من حسن الظاهر، لا مجرد عدم المعروفة به ولو لعدم الاختلاط، ويكون المراد من التعديل الذي يظهر من صحيح حريز عدم اعتباره هو التعديل المبني على التفتيش عن حال

(١) الوسائل ج: ١٥: ص: ٢٨٢ باب: ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرايطه حديث: ٤.

(٢) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٨٥ باب: ٣٩ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١.

(٣) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٩١ باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ٨.

(٤) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٩٤ باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ٢٠.

(٥) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٣٨ باب: ١١ من كتاب الشهادات حديث: ١.

(٦) الوسائل ج: ١٨: ص: ٢٩٣ باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١٥، ١٦.

الشاهد والفحص عن دخائله وخفاياه الذي تقدم احتمال حمل كلام من تقدم عليه، فإن حملها على ذلك بقريئة النصوص المذكورة هو مقتضى الجمع العرفي في المقام، كما ذكره في الجواهر. فتأمل جيدا. إذا عرفت هذا، فيقع الكلام في تحديد حسن الظاهر. والظاهر أنه يكفي فيه كون الرجل ساترا لنفسه لا يظهر عيبه لمن يخالطه ويعاشره، كما هو الظاهر من صحيح ابن أبي يعفور المتقدم وخبر أخيه ومرسلة يونس، ويقتضيه في الجملة صحيح حريز وخبر علقمة بعد حملها على ما تقدم، ولا يبعد ظهور مرسلة يونس وصحيح ابن أبي يعفور في اعتبار كونه في مقام المحافظة على ستر نفسه فلا يتعرض لمواضع التهم ونحوها، فإنه وإن لم يظهر بذلك الفسق، إلا أنه لا يصدق الستر عرفا، كما لا يكون ظاهره مع ذلك مأمونا.

كما أن الظاهر أن ستر العيوب بعد المخالطة ملازم لظهور الخير الذي تضمنه غير واحد من النصوص، لما يظهر بالمخالطة من القيام بالواجبات وتجنب كثير من المحرمات، وهو خير عظيم. وربما يقال بكفاية ظهور الخير الذي تضمنته النصوص المذكورة، ولو مع عدم المخالطة والمعاشرة، نعم لا بد من كون الخير بنحو يوجب حسن الظاهر عرفا، نظير ما ذكر في موثق سماعه وخبر الكرخي، وإلا فالافتاء بأدنى الخير أخذًا بإطلاق النصوص المذكورة بعيد جدا، إذ لا يخلو منه أحد. فتأمل. وبالجملة المستفاد من مجموع النصوص ما ذكره غير واحد من الأصحاب من اعتبار حسن الظاهر الذي هو من الأمور الظاهرة عند المتشعبة، ويسهل عليهم تطبيقها.

نعم، تضمن صحيح عبد الله بن أبي يعفور اعتبار إحراز مواظبة الرجل على الصلاة في مواقيتها في جماعة المسلمين، وهو مما يصعب تحقيقه خصوصا في عصورنا. لكن الظاهر أنه غير لازم، إذ لا دليل عليه إلا الصحيح المذكور، وهو مضطرب الدلالة فيه، لظهور بعض فقراته في أن المعتبر واقعا هو التزام الرجل بالصلاة وعدم تضييعه لها، لأنها ستر وكفارة للذنوب، وأن اعتبار الجماعة، لكشفها عن كونه مصليا لا لاعتبارها بنفسها، وظاهر بعض فقراته الأخر اعتبار الجماعة لموضوعيتها، وعدم

الموجب للوثوق بها (١)،

الاعتداد بالصلاة مع تركها، بل هو مسقط لحرمة الشخص وعدم قبول شهادته ولا عدالته واقعاً. ولا ريب في أنه لا مجال للبناء على ذلك، لما هو المعلوم من عدم وجوب الجماعة وبقاء الحرمة لتاركها، فلا بد من حمل ما تضمن التشديد في أمر الجماعة على ما لو كان تركها لشق عصا الطاعة لمن تجب طاعته، والخروج عن جماعة المسلمين وشق كلمتهم وإتباع غير سبيل المؤمنين. نعم، ذلك خلاف ظاهر الصحيح، بل لا يناسب زمان صدوره، حيث كانت الجماعة المتيسرة غالباً هي جماعة المخالفين، التي لا يكون في التخلف عنها شيء مما ذكر، ويعلم من سيرة الأئمة عليهم السلام وأصحابهم عدم الالتزام بها وإن كثر منهم الإتيان بها تقيّة. فلا بد إما من تأويل الصحيح في ذلك أو حمّله على التقيّة أو طرحه وإرجاع علمه لقائله عليه السلام. وإما البناء على توقف العدالة على المواظبة على الجماعة، وإن لم تكن واجبة، كما قد يظهر من بعض عباراتهم، فهو - مع بعده في نفسه - مخالف لظاهر الصحيح، لظهوره في أن منشأ اعتبارها فيها وجوبها وعدم الاعتداد بالصلاة بدونها. فلا بد من التوقف عن ذلك بعد ما عرفت من عدم إمكان الالتزام به واضطراب الصحيح في الدلالة عليه.

نعم، لا يبعد كون الالتزام بالجماعة بالوجه المذكور نوعاً من حسن الظاهر الذي يكفي في ترتيب أثر العدالة. كما يشهد به إطلاق الخير في غير واحد من النصوص المتقدمة، وخصوص خبر إبراهيم الكرخي. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) إما لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في العدالة من انصراف أدلة طريقية حسن الظاهر إلى خصوص ما أوجب الوثوق بالعدالة. أو لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من لزوم تقييدها بما في مرسلته يونس المتقدمة من قوله عليه السلام: (فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه).

ويندفع الأول: بأنه لا وجه للانصراف المذكور، ولا سيما مع ظهور بعض النصوص في الردع عن سوء الظن والأمر بحسن الظن بالرجل مع حسن ظاهره، إذ

لا حاجة إلى ذلك مع فرض حصول الوثوق من حسن الظاهر، لان البناء على مقتضى الوثوق والإذعان به هو الأمر الطبيعي الذي لا يحتاج إلى بيان الشارع، فالنصوص المذكورة ظاهرة في عموم طريقة حسن الظاهر جداً.

ويشكل الثاني: بالمنع من ظهور المرسلة في التقييد المذكور، حيث إنها لم تعتبر كون الظاهر مؤمناً، بل كون الظاهر نفسه مأموناً، وهو عبارة أخرى عن حسن الظاهر، ولا سيما مع اشتغالها على النهي عن السؤال عن الباطن الذي لا يحتاج إليه غالباً مع حصول الوثوق بالعدالة، لركون الإنسان إلى وثوقه من غير حاجة إلى سؤال. هذا وقد اعتبر السيد الطباطبائي قدس سره في حجية حسن الظاهر إفادته الظن، ولم يتضح وجهه بعد ما عرفت من إطلاق النصوص ومنع انصرافها أو تقييدها.

تنبيهات:

الأول: حكى شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض معاصريه حجية مطلق الظن بالعدالة. ويستفاد من كلماته الاستدلال عليه.. تارة: بانسداد باب العلم بالعدالة، وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل به إلى أصالة عدمها، وإلا لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين الرجوع فيها للظن، كما هو الحال في جميع موارد الانسداد.

وأخرى: بخبر إبراهيم الكرخي المتقدم: (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته)، حيث أن الأمر بالظن لا يعقل، لعدم كونه اختيارياً، فيدل بدلالة الاقتضاء على الأمر بترتيب أحكام ظن الخير، ومنها إجازة شهادته، فيدل على أن هذه الأحكام ثابتة لمطلق الظن، ومثله في ذلك ما عن الفقيه: (من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير)^(١).

ويندفع الأول تارة: بكفاية طريقة حسن الظاهر في رفع المحذور المذكور، وأخرى: بأنه لا يقتضي حجية مطلق الظن لان نتيجة الانسداد مهملة لا كلية، فيجب

(١) الوسائل ج: ٥ ص: ٣٩٢ باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

الاقتصار على المتيقن منه وهو الظن الاطمئنانى، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره. بل ينبغي الاقتصار على خصوص الظن المذكور مع حسن الظاهر.

ويندفع الثاني بأن الظن وإن لم يكن اختيارياً، إلا أن المراد من الأمر به حمل النفس عليه بدفع ما ينافيه وتأكيد ما يقتضيه حتى يتسنى لها حسن الظن، كما في جميع موارد الأمر بحسن الظن بالمؤمن وعدم اتهامه. نعم، تدل رواية الكرخي على أن المواظبة على الجماعة كما تكون سبباً للأمر بحسن الظن كذلك تكون سبباً لقبول الشهادة، وهو راجع إلى كون المواظبة نحواً من حسن الظاهر المحرز للعدالة، كما تقدم، ويشهد بها ذكرنا عطف قبول الشهادة بالواو، لا بالفاء المقتضية للتفريع، فلاحظ.

نعم، يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره حجج الوثوق بالعدالة، وإن لم يستند إلى حسن الظاهر، وهو الذي صرح به سيدنا المصنف قدس سره مستدلاً عليه بخبر أبي علي بن راشد، قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا، فاصلي خلفهم جميعاً فقال: قال: (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه). ورواه الشيخ قدس سره بزيادة قوله: (وأمانته)^(١) فإن الزيادة المذكورة قرينة على عدم كون المراد الوثوق بالدين من حيث الأصول فقط - كما قد يناسبه السؤال - ليدل على اعتبار الإيمان، بل ما يعم الفروع، فيدل على كفاية الوثوق بالعدالة. لكنه - مع ضعف سنده، وعدم وضوح انجباره بعمل الأصحاب، لاقتصارهم على حسن الظاهر واختصاصه بالاتهام ولا يشمل جميع أحكام العدالة، خصوصاً جواز التقليد، حيث لم يثبت كونه من أحكام العدالة شرعاً، على ما تقدم التعرض له في آخر الكلام في حجج البيعة - ظاهر في اعتبار الوثوق بأمانة الرجل، وليست هي عين العدالة لان العدالة صفة يمكن معها صدور الذنب وعدم الأمانة، وليست العدالة إلا طريقاً شرعياً لإحراز ذلك، ومقتضى الجمع بينه وبين ما دل على اعتبار العدالة في الامام كون المراد بالوثوق ما يلازم العدالة ويكون مسبباً عنها، فتأمل.

(١) الوسائل ج: ٥، ص: ٣٨٩، باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا في وجه الاكتفاء بالوثوق من أنه حجة عقلائية. فهو غير ظاهر، لان المتيقن من بناء العقلاء ترتيب الأثر على العلم العادي الذي لا يعتد باحتمال الخلاف معه، لأنه بنظر العقلاء من سنخ الوسواس، وهو أخص من الوثوق إن لم يكن مبيناً له. ثم إنه قد استقرب حجية الشيع الطني بالعدالة مستدلاً عليه بما في صحيحة ابن أبي يعفور من قوله عليه السلام فيها: (أن تعرفوه بالستر والعفاف...) وقوله عليه السلام: (فإذا سئل عنه في محلته وقبيلته قالوا ما علمنا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات...) لدلالة الأول على أن معرفية الشخص عند الناس بهذه الأمور أمانة على عدالته، وهو معنى الشيع عندهم، ودلالة الثاني على حجية جوابهم وإن لم يفد العلم، بل مقتضاهما حجيته، وإن لم يوجب الظن.

ويشكل: بأن الأول - لو سلم كونه في مقام بيان الطريق على العدالة لا العدالة نفسها - ظاهر في لزوم كون تلك الأمور معروفة للمكلف نفسه مع الناس لا مجرد معرفة الناس به، كما يناسبه الخطاب بقوله: (أن تعرفوه).

وأما الثاني فهو - مع اختصاصه بما إذا كان الشايح بين الناس حسن ظاهره الحاصل من المواظبة على الجماعة، الذي هو أمانة على العدالة، ولا يعم ما إذا كان الشايح بينهم عدالته نفسها من دون شهادة منهم بحسن الظاهر المذكور - مختص بصورة العلم، لأن الأمر الذي يشهد به الناس - وهو المواظبة على الجماعة - لما كان من الأمور الحسنية الظاهرة فشياعه بين أهل المحلة يوجب العلم به.

هذا، مع ما عرفت من الإشكال في الاستدلال بالفقرة المذكورة، لاضطراب الصحيحة في أمر الجماعة، مضافاً إلى ما حكى عنه أخيراً من الإشكال في صحة سند الرواية، وإن كان الظاهر أنه في غير محله. وقد تحصل من جميع ذلك: أن الطريق على العدالة ينحصر بالعلم والبيينة وحسن الظاهر، سواء أوجب الوثوق أو الظن أم لا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الثاني: ما تقدم من حجية حسن الظاهر على العدالة مختص بالعدالة التي هي

بل لا يبعد ثبوتها بخبر الثقة (١)،

موضوع الأحكام الشرعية المعهودة التي تعرضت لها الأدلة، كقبول الشهادة وجواز الائتسام، دون العدالة المأخوذة في جواز التقليد، لما تقدم من عدم وضوح كونه من أحكام مطلق العدالة، بل هو من لوازم ثبوتها بمرتبة عالية. وحينئذ فلا دليل على كفاية حسن الظاهر في إحرازها، بل لا بد من إحرازها بالمخالطة ونحوها بنحو يعلم بوجودها علماً عادياً، أو بقيام البيينة عليها، بناء على عموم حجيتها، كما تقدم نظيره في آخر الكلام في حجية البيينة.

الثالث: العدالة إذا كانت من الملكات الثابتة فهي وإن كانت ملازمة للوثوق بالشخص، فيدخل خبره في خبر الثقة، إلا أن الاكتفاء في إحرازها بحسن الظاهر مطلقاً ولو لم يوجب الوثوق يقتضي عدم ملازمتها له. ومن هنا قد يتجه ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن النسبة بين البيينة وخبر الثقة عموم من وجه، على ما تقدم منه في أوائل الكلام في حجية البيينة، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) هذا ظاهر بناء على شمول عموم حجية خبر الثقة للموضوعات، إما لاستفادته مما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة^(١)، والنهي عن قرب الزوجة إذا ادعى ثقة زوجيتها^(٢) وقبول قول البايع في استبراء الأمة^(٣) وثبوت عزل الوكيل إذا بلغه العزل بخبر الثقة^(٤) بناء على التعدي عن مواردّها، لإلغاء خصوصيتها عرفاً. أو من إطلاق قوله عليه السلام في صحيح حريز: (فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم)^(٥) بناء على ما هو الظاهر من حمله على التصديق الحقيقي بترتيب الأثر، لا الصوري، كما ذكرناه في مبحث حجية خبر الواحد من الأصول. أو من عموم بناء العقلاء على

(١) الوسائل ج: ٤: ص ٦١٨ باب: ٣ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل ج: ١٤: ص ٢٢٦ باب: ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد حديث: ٢.

(٣) الوسائل ج: ١٣: ص ٣٨ باب: ١١ من أبواب بيع الحيوان حديث: ٢.

(٤) الوسائل ج: ١٣: ص ٢٨ باب: ٢ من كتاب الوكالة حديث: ١.

(٥) الوسائل ج: ١٣: ص ٤٨٢ باب: ٩٧ من كتاب الوصية حديث: ١.

حجية خبر الثقة، واعتبار العدالة والعدد في الشهادة للدليل الخاص.

ويشكل الأول: بعدم وضوح استفادة الكلية المذكورة من الموارد المذكورة، إذ لا وجه لإلغاء خصوصيتها وليس هو أولى من إلغاء خصوصية الموارد التي لا تقبل فيها إلا البينة، ولا سيما مع أن ظاهر ما دل على الصلاة بالأذان أن وجهه أن المؤذن مؤتمن كالإمام في صلاة الجماعة، واعتبار كونه ثقة - لو تم - لا يدل على أن ذلك هو العلة في الحكم، ليتعدى عنها ولو بفهم عدم الخصوصية. وأما النهي عن قرب الزوجة إذا ادعى ثقة زوجيتها، فلعله من باب الاحتياط الواجب أو المستحب، لا لثبوت الزوجية به بحيث يترتب جميع آثارها، كجواز تزويج أختها، بل يظهر من الأصحاب الإعراض عن الرواية المذكورة والعمل بما دل على توقف ثبوت الزوجية على البينة، كما صرح به في الجواهر.

وقبول قول البايع في استبراء الأمة، لعله من جهة كونه صاحب يد، لا لكونه ثقة. فلم يبق إلا قبول قول الثقة في عزل الوكيل والوصية، ولا مجال لاستفادة العموم منها، ولا سيما مع كون توقف انعزال الوكيل على بلوغ العزل له على خلاف القواعد العامة، إذ مقتضى القاعدة كون بلوغ العزل محض طريق لا يتوقف عليه الانعزال واقعا. واحتمال كون مورد الرواية في قبول الوصية من موارد حصول العلم العادي بإرسال الموصي للثقة ويكون وجه السؤال تحيل خصوصية مشافهة الموصي في ذلك، فلاحظ الرواية المذكورة. وأما الثاني فهو - مع الإشكال في شموله للواحد، واختصاصه بالمؤمن وهو أعم من الثقة من وجه - مقيد برواية مسعدة بن صدقة الظاهرة في عدم كفاية ما دون البينة، فإن البينة أخص من خبر المؤمن. ومنه يظهر حال الثالث، فإن الرواية تصلح للردع عن بناء العقلاء، لأنه إن كانت البينة أخص من خبر الثقة كانت الرواية ظاهرة في عدم الاعتداد به، وإن كانت أعم من وجه فقد يدعى أنه لا مجال لحمل الرواية على الحصر الحقيقي، إذ لا إشكال في عدم صلوحها للردع عن مثل خبر صاحب اليد والاستصحاب وغيرهما ومنه خبر الثقة، بل هي للحصر الإضافي.

لكنه يشكل: بأن حمل البيئنة في الرواية على خصوص ما إذا لم تشتمل على خبر الثقة بعيد جدا لندرة ذلك، فلا بد من حملها على ما يعم صورة اشتغالها عليه فتدل على عدم كفايته وحده، فتصلح للردع عنه، بخلاف حملها على غير مورد الاستصحاب، وخبر صاحب اليد، فلاحظ. هذا، وأما الاستدلال على حجية خبر الثقة في الموضوعات بفحوى ما دل على حجيته في الأحكام الكلية، لأهمية الأحكام الكلية، إذ يترتب عليها كثير من الأحكام الجزئية.

فهو كما ترى! لاختلاف الموضوعات في طرق الإثبات كثيراً، فقد اعتبر في حقوق الله ما لم يعتبر في حقوق الناس، واعتبر في حقوق الناس طرق خاصة مع أن الأحكام الكلية مشتركة في الاكتفاء فيها بخبر الثقة، فالتعدي منها أشبه بالقياس لو لم يكن عينه. وأما بناء على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات فقد وجهه سيدنا المصنف قدس سره بعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي ولو بالالتزام، كما في المقام، فإن الاخبار عن عدالة المجتهد يؤدي إلى ثبوت الحكم الشرعي الكلي في حق العامي بفتواه، فهو نظير الاخبار بكلام الإمام المستلزم لثبوت الحكم الواقعي، وعلى هذا يبني الاكتفاء في توثيق رجال السند بخبر الثقة.

والذي ينبغي أن يقال: إن كان الدليل على حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية هو الإجماع المدعى، أو سيرة المتشركة، أو النصوص الواردة في العمل بالروايات، فهي قاصرة عن المقام، لاختصاصها بالحديث والرواية غير الشاملة للمقام ولالتوثيق الرواة، بل يختص بنقل سنة المعصوم وما يلحق بها عرفاً من شؤونها، كتعيين الراوي مورد كلام الإمام. وإن كان هو عموم حجية خبر الثقة، ولو كان هو بناء العقلاء - كما هو الظاهر - اتجه البناء على حجيته في المقام، لان المتيقن من الدليل الرادع - وهو رواية مسعدة - الشبهة الموضوعية التي لا يترتب عليها إلا الحكم الجزئي، كاحتمال سرقة الثوب وحصول الرضاع دون ما يترتب عليه الحكم الكلي كالمقام، ومنه يظهر

ويثبت اجتهاده وأعلميته- أيضاً- بالعلم وبالبينة (١)، وبخبر الثقة في وجه (٢).
 (مسألة ٢٠): من ليس أهلاً للمرجعية في التقليد يحرم عليه الفتوى
 بقصد عمل غيره بها (٣)،

الاكتفاء به في نقل رأي المجتهد لمقلديه.

(١) بناء على ما تقدم من عموم حجية البينة، وقد أشرنا آنفاً إلى أن شبهة المانع عن حجيتها في المقام دعوى: أن الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة مع تيسر العلم. وتندفع: بأنه من الأمور الحدسية القريبة من الحس الظاهرة لأهلها كالمحسوسات، لتوقف ظهورها لهم على مقدمات قريبة حسية فهو يحصل بمجرد الاطلاع على طريق الرجل في الاستدلال، كالعادلة التي تظهر بالمخالطة. هذا، وأما العلمية فهي كذلك، لو كانت بمرتبة عالية، أما لو كانت بمرتبة ضعيفة فهي من الأمور الحدسية الخفية، فشمول أدلة الشهادة لها لا يخلو عن إشكال، فلا يبعد عدم جواز الاعتماد فيها على البينة مع التمكن من العلم بها بالمباشرة، ويختص جواز الرجوع فيها للغير بصورة تعذر ذلك، وهو يكون بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة وبشرطه.

(٢) على ما تقدم الكلام فيه في طرق العدالة قريباً، نعم عرفت الإشكال في الرجوع للبينة في العلمية إذا كانت بمرتبة ضعيفة، وهو هنا أولى.

(٣) أطلق السيد الطباطبائي قدس سره حرمة الإفتاء لغير الأهل، وقال سيدنا المصنف قدس سره: (كما صرح به جماعة، مرسلين له إرسال المسلمات، وظاهر المسالك وغيرها أنه إجماعي). وهو في محله لو كان المفتي غير مجتهد، لعدم الدليل عنده على الفتوى، فتدخل في الفتوى بغير علم التي تظافرت الأدلة بحرمتها. وأما الفتوى اعتماداً على قول من يجب عليه تقليده فهو مبني على جواز الإخبار بالواقع اعتماداً على الحجة، وهو مشكل، والمنتقن جواز الإخبار بالحكم الظاهري المتفرع

عن الحجة اعتمادا عليها، وذلك إنما يقتضي جواز الفتوى اعتمادا على تقليده بالحكم الفعلي المتفرع على التقليد، لا الحكم الفعلي الذي هو مفاد الأدلة التفصيلية، لأنه أمر واقعي لا علم له به، لا يصح من غير المجتهد. وأما لو كان مجتهدا فاقتضى حجية شرائط المرجع، كالعدالة أو الرجولة أو غيرهما فلا يتضح الوجه في حرمة الفتوى له بعد فرض استنادها للعلم، وأدلة الشروط المذكورة إنما تقتضي عدم حجية فتواه، وهو لا يستلزم حرمتها.

وقد يستدل على التحريم تارة: بأن الفتوى من مناصب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فلا تجوز بغير إذنهم، ولا إذن مع عدم الشرائط. وأخرى: بأن فتوى غير الأهل إغواء وإضلال وإغراء بالجهل.

ويشكل الأول: بعدم ثبوت كون الفتوى من المناصب المختصة بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وغاية ما ثبت حرمة الفتوى بغير علم.

ويندفع الثاني: بأنه لا إضلال بالإضافة إلى الحكم الفرعي، لفرض اعتقاد المفتي صواب ما أفتى به، وأما بالإضافة إلى حجية الفتوى فالمفروض عدم تعرض المفتي لها. ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره في الفصول من أن الإفتاء للعامي في قوة بيان ثبوت الحكم في حقه.

إذ فيه: أن ثبوت الحكم في حق العامي وغيره بلحاظ مؤدى الأدلة التفصيلية الذي يخبر عنه المفتي - ولا يكون حجة بنفسه في حق العامي - معلوم للمفتي فلا إضلال بالإضافة إليه. وثبوته في حقه بلحاظ حجية فتوى المفتي في حقه غير محكي بالفتوى، بل هو متأخر عنها متفرع عليها. نعم، قد يدعى وجوب تنبيه المستفتي إلى عدم حجية الفتوى في حقه لو كان معتقدا حجيتها، لخطئه في الحكم الكلي، كاشتراط العدالة في المفتي، لوجوب تبليغ الأحكام. لكنه لا ينافي جواز فتواه له بالحكم الفرعي ولو مع علمه بعمله به، لتخطئه له في الشرط المذكور أو لتسامحه فيه. بل قد يدعى وجوب الإفتاء عليه، لعموم وجوب بيان الأحكام وتبليغها. وإن كان لا

كما أن من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء (١)، ولا يجوز الترافع

يبعد اختصاص العموم المذكور بما إذا كان البيان حجة شرعاً أو جزاً من الحجة، لا اختصاص أكثر الأدلة به، فإن آية النفر إنما تقتضي وجوب الإنذار الذي يترتب عليه وجوب الحذر شرعاً لا مطلقاً، وكذا ما دل على أن الله لم يأخذ على الجهال أن يتعلموا حتى أخذ على العلماء أن يعلموهم، لو صرح أن التعلم الواجب على الجاهل هو التعلم من واحد الشرائط، فهو الذي يجب عليه أن يعلم دون غيره. وأما بقية الأدلة كآية الكتمان فلا يبعد انصرافها إلى ذلك، ولذا يبعد الالتزام بوجوب الإبلاغ على المجتهد مع علمه بعدم عمل العامي بفتواه لعدم حجيتها في حقه. وإن كان لا بد في استقصاء أدلة وجوب بيان الأحكام والتأمل فيها.

وكيف كان، فلا دليل على حرمة الفتوى بقصد عمل الغير - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - فضلاً عن الفتوى لا بالقصد المذكور. والاعتماد على ظهور الإجماع في مثل ذلك لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم وضوح كونه إجماعاً تعبدياً صالحاً للاستدلال. هذا، وظاهر الجواهر جواز الإفتاء له لحجية فتواه واقعا في حق الجاهل، وإن لم يميز للمستفتي العمل بفتواه لعدم وثوقه بما يخبر من ظنه الجامع للشرائط وإلا فلو فرض اطلاعه عليه جاز له الأخذ به وإن كان فاسقاً كما ذكر ذلك في مبحث اعتبار العدالة في إمام الجماعة. وفيه: إن عدم جواز عمل المستفتي بفتوى الفاسق مساوق لعدم حجيتها في حقه، فلا حظ.

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: (بلا إشكال فيه ولا خلاف ظاهر، وفي المسالك أنه موضع وفاق بين أصحابنا، وقد صرحوا بكونه إجماعياً). ويقتضيه النصوص الظاهرة في أن القضاء من مناصب النبي صلى الله عليه واله والأئمة عليهم السلام كرواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه [ما جلسه خ. ل.] إلا نبي أو وصي نبي أو شقي)، وصحيفة سليمان بن خالد عنه عليه السلام، قال: (اتقوا الحكومة،

إليه (١)،

فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين لنبي [كنبي خ. ل] أو وصي نبي).

ومثلها في ذلك مقبولة ابن حنظلة، ومرفوعة أبي خديجة الظاهرتان في احتياج تولي القضاء إلى نصب من الإمام، فيظهر منها كونه من مناصبه، فلا يجوز التصدي له إلا بإذنه، ومع فرض عدم نفوذ قضاء شخص يستكشف قصور الإذن عنه، فيكون في تصديه له غاصبا معتديا. بل يستفاد شدة الحرمة من غير واحد من النصوص النهائية عن الترافع إلى قضاة سلطان الجور من العامة، مع الاستشهاد فيها بقوله تعالى: (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به)، فإن تطبيق عنوان الطاغوت ظاهر في شدة حرمة تصديهم للقضاء. وموردها وإن كان أخص من محل الكلام، إذ الفاقد للشرائط قد يكون مؤمنا، إلا أنه لا يبعد ظهورها في أن تطبيق عنوان الطاغوت بلحاظ عدم أهلية المتصدي، لكونه غاصبا للمنصب جائرا في تصديه له، فيسري في جميع موارد عدم الأهلية، إذ المنساق من الأدلة المذكورة انحصار القضاء بقضاء الحق وقضاء الطاغوت. وأما احتمال كون تطبيق الطاغوت عليهم بلحاظ عدم ابتناء قضائهم على الطرق الشرعية، فبعيد، لعدم الإشكال ظاهراً في حرمة الترافع لهم، وإن جروا على الميزان الشرعي في القضاء، لإطلاق النصوص المذكورة. ومثله احتمال كون تطبيقه عليهم بلحاظ تبعيتهم للسلطان الجائر ونصبتهم من قبله، إذ هو لا يناسب مورد الآية، لوضوح أن المتصدين للقضاء في قبال النبي صلى الله عليه واله لم يكونوا أهل سلطان، ولا أتباعا لسلطان، فلا بد أن يكون تطبيق الطاغوت عليهم لكون قضائهم في قبال قضائه صلى الله عليه وآله. وغاية ما دلت عليه النصوص تعميم الطاغوت لكل من يقضي من دون حق له في القضاء، وإن لم يكن في قبال قضاء النبي صلى الله عليه وآله بل بدعوى متابعته، فلا حظ.

(١) وعن المسالك: أن ذلك كبيرة. وقد استدل لحرمة سيدنا المصنف قدس

ولا الشهادة عنده (١)، والمال المأخوذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً (٢)،

سره بما دل على حرمة الإعانة على الإثم، وهو غير ثابت، بل الثابت حرمة التعاون على الإثم الراجع إلى الاشتراك فيه، وليس منه المقام. نعم، قد يكون الترافع تأييداً للحرام وتشجيعاً له عليه، فيدل على حرمة فحوى ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدل عليه - أيضاً - النصوص الناهية عن الترافع إلى قضاة الجور، بناء على عمومها لكل متصد بلا حق، كما تقدم. وتطبيق عنوان الطاغوت فيها يناسب كونه كبيرة، بل قد يشهد به ما دل على أن الركون للظالمين من الكبائر، ولو لأنه مما أوعد الله عليه النار، بناء على أن ذلك معيار في كون الذنب كبيرة، إذ لا يبعد كون الترافع من أفراد الركون للظالم، فتأمل.

(١) الوجه فيه ما تقدم من لزوم التشجيع على الحرام وتأبيده.

(٢) قال سيدنا المصنف قدس سره: (كما هو المعروف والمدعى عليه الإجماع). ويدل عليه ما في مقبولة ابن حنظلة من قوله عليه السلام: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتنا وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: [يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به]، بناء على التعدي عن موردها إلى كل من تصدى للقضاء من فاقد الشرائط، على ما تقدم الكلام فيه. ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الدين والعين المشاعة وغيرها، وحملها على ما عدا العين مطلقاً أو خصوص المشاعة منها مما يبابه ظاهر التعليل جداً، لإبء التعليل المذكور عن التخصيص عرفاً مع عدم الدليل عليه عدا استبعاد حرمة التصرف في الأعيان المملوكة الذي لا ينهض بتخصيص الإطلاق.

وأما الإشكال في المقبولة بضعف السند، لعدم النص على توثيق عمر بن حنظلة، فلا مجال له بعد تلقي الأصحاب لها بالقبول، حتى اشتهرت بينهم بالمقبولة، ورواها المشايخ الثلاثة رضي الله عنهم، وفي طريقها صفوان مع علو متنها واشتمالها

على أحكام كثيرة في القضاء والتعارض قد اعتمد عليها الأصحاب فيها. هذا، مع أن عمر بن حنظلة وإن لم ينص على توثيقه في كتب الرجال إلا أن القرائن تشهد بوثاقته ورفعة مقامه، منها كثرة رواياته عنهم:، وتلقي الأصحاب لها بالقبول وروايتهم لها في الأصول، ورواية جماعة من الأعيان عنه بعضهم من أصحاب الإجماع وهم: زرارة، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وصفوان بن يحيى. مضافاً إلى بعض الروايات التي تشهد برفعة مقامة وإن كانت ضعيفة السند، فإن التأمل في جميع ذلك مما يوجب الركون إلى رواياته، خصوصاً هذه الرواية المحتفة بما عرفت، فإن ذلك يوجب الوثوق بصدورها، وهو كاف في الحجية.

ومثل ذلك ما عن بعض مشايخنا من الإشكال في دلالتها بأن السحت هو الذي لا يجل كسبه، أو ما هو خبيث بالذات من المحرمات، ولا مجال لذلك في المقام، إذ لا إشكال في عدم خروج المال عن ملك صاحبه بحكم الجائر، فلا يكون من المكاسب المحرمة، كما أنه لا يكون خبيثاً بالذات، بل غاية ما يمكن أنه حرام بالعرض، كالطعام الذي يفطر به في الصوم الواجب، وذلك لا يصحح إطلاق السحت عليه.

إذ فيه: أن هذا - لو تم - لا يكون إشكالا في دلالة الرواية، بل هو إشكال عليها، فلا بد من توجيهها إما بحملها على خصوص ما تقتضي القاعدة حرمة كالحق المشاع في العين الذي تكون قسمته بنظر القاضي الجائر المفروض عدم ولايته على ما يأتي الكلام فيه. أو بحمل إطلاق السحت فيها على التنزيل بلحاظ شدة الحرمة وإن كان المأخوذ مملوكاً، ولا ريب في أولوية الثاني، لاستلزام الأول الحمل على الفرد النادر

مع إباء التعليل عن التخصيص به، ومناسبته للثاني جداً. هذا، مع أن ما ذكره في تفسير السحت غير ظاهر، فإن السحت قد أطلق على بعض المكاسب المكروهة كأجرة الحجام، مع أنها مملوكة، فلا مانع من إطلاقه في المقام مع كون المال المأخوذ مملوكاً لآخذه. ولعله لأن أصل السحت القطع، وإطلاقه على المال بلحاظ كونه قاطعاً للدين والمروءة، كما يظهر من مفردات الراغب وغيره.

إلا إذا انحصر استنقاذ الحق (١)،

نعم، يختص بها إذا كان منشؤه خصوصية في المال، كما في المقام، لا من جهة حرمة نفس التصرف كالإفطار في شهر رمضان والأكل في السوق، فلاحظ. هذا، ولو غرض النظر عن الاستدلال بالمقبولة، فمقتضى القاعدة عدم حرمة المأخوذ إذا كان الآخذ محقاً، إذا كان حقه عيناً شخصية مملوكة بتمامها، وكذا إذا كان حقاً مشاعاً في عين أو ديناً مستحقاً إذا كانت القسمة والوفاء بإعمال الخصم نظره بعد حكم الحاكم عليه، إذ لا مقتضى لعدم نفوذ نظره إلا إكراه الجائر له، وهو غير مسقط لتصرفه عن النفوذ، لقصور دليل رفع الإكراه عنه بعد فرض كونه ظالماً، لأن إعمال الدليل المذكور خلاف الامتنان في حق صاحب الحق، أما لو كانت بإعمال نظر الحاكم بحيث يكون هو الشخص للدين أو القاسم للعين المشتركة فلا مجال لحليته، لعدم ولاية الحاكم على ذلك. إلا أنه لا يبعد جواز أخذ المحق في الدين للمال من باب المقاصة، لفرض امتناع من عليه الدين من أدائه، بناء على عدم توقفها على مراجعة الحاكم الشرعي.

نعم، لو كان الدين أو القسمة غير مستحقين، لعدم حلول أجل الدين ولزوم الضرر من القسمة - مثلاً - فإنه لا يجلب المال وإن كان بحكم قاضي العدل، لعدم تبدل الواقع بحكمه، وهو خارج عن مورد الرواية. بل لا يبعد عدم حليتها حتى لو وقعا بنظر الخصم بعد حكم الحاكم إذا كان رضاه مبنياً على الحكم وانصياعاً له، لرفع الإكراه في حقه. ومن جميع ما ذكرنا يظهر امتناع حمل الرواية على خصوص ما تقتضيه القاعدة، فإنه مع كونه أمراً مغفولاً عنه، حمل على الفرد النادر، فلاحظ.

(١) كما عن الشهيد في الحواشي، وظاهر المختلف، وصرح به في المسالك وكشف اللثام والرياض ومفتاح الكرامة والجواهر وغيرها، مستدلين عليه برفع الحرج والضرر، وبأن الضرورات تبيح المحظورات. ويقتضيه - أيضاً - انصراف النصوص المانعة إلى ما لو أمكن الترافع للحاكم الشرعي لرضى الخصم به، ولا يشمل ما لو تعذر لامتناع الخصم عنه، لأن إرادة الترافع لحكام الجور لأجل ذلك

لا تنافي الأمر بالكفر بهم عرفاً، ولا يكون الترافع لهم حينئذ تجاهلاً للأمر المذكور. مع ما في تحريم الترافع إليهم حينئذ من ضياع حقوق أهل الحق التي يبعد من الأئمة عليهم السلام: إرادتها، بل يلزم الهرج والمرج المقتضي لكثرة السؤال عن حكم ذلك. هذا، مع النصوص الظاهرة في إقرار الترافع لحكام الجور وإقامة الشهادة عندهم، مثل ما تضمن النهي عن المقاصة بعد يمين المنكر عند الوالي^(١) وما تضمن تنازل الإمام الكاظم عليه السلام عن البغلة لمدعيها فراراً من اليمين وعدم تنازله عن سرجهما لان له بيته^(٢)، مع وضوح توقف إقامتها على الرجوع للقاضي الجائر خصوصاً في مورد الرواية. ومثله ما تضمن غرم الإمام الباقر عليه السلام دفعا لليمين حين خاصمته المرأة إلى أمير المدينة^(٣).

وما ورد من جواز تصحيح الشهادة بكل وجه ليجيزها القاضي إذا كانت حقاً^(٤) وما ورد من رد شريك لشهادة الشيعة، وقوله عليه السلام: (لا تذلو أنفُسكم)^(٥). وما تضمن جواز الحلف كاذباً لدفع ظلم قضاة الجور^(٦) إلى غير ذلك.

بل هو مقطوع به من سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم من الشيعة، بل صرح بعض النصوص بجواز الترافع إليهم مع التقية^(٧)، مع حصول التقية بالتنازل عن الحق الرافع لموضوع الترافع، فإن التأمل في جميع ذلك شاهد بأن النهي عن الترافع لهم مختص بما إذا لم يمتنع الخصم من الترافع إلى الحاكم الحق.

وهو الظاهر من صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال في رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حق فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى

(١) الوسائل ج: ١٨: باب: ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٢.

(٢) الوسائل ج: ١٨: باب: ٢٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ١.

(٣) الوسائل ج: ١٦: باب: ٣ من أبواب كتاب اليمين حديث: ١.

(٤) الوسائل ج: ١٨: باب: ٤ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٤٩.

(٥) الوسائل ج: ١٨: باب: ٥٣ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٤٩.

(٦) الوسائل ج: ١٨: باب: ٤٣ من أبواب كتاب الإيمان حديث: ١.

(٧) الوسائل ج: ١٨: باب: ١ من أبواب صفات القاضي حديث: ٧.

أن يرافعه إلى هؤلاء: كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل: (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به...) الآية. فإنه ظاهر في اختصاص الحرمة بالذي يأبى الترافع لأهل الحق من الخصمين وأنه الذي تنطبق عليه الآية الشريفة دون الآخر، والمنساق منها عدم وجوب تنازل الآخر عن حقه فرارا من التحاكم إلى أهل الجور، وإلا كان اللازم التنبيه عليه للغفلة عنه بعد عدم تطبيق الآية في كلام الإمام عليه السلام إلا على صاحبه الذي يمتاز عنه بخصوصية إباء الترافع لأهل الحق الذي هو من الخصوصيات الدخيلة في الحرمة ارتكازا. ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما عن الحلبي من حرمة الترافع إليهم إذا كان الخصم غير مخالف. ومثله ما عن الكفاية من تعليل حرمة الترافع إليهم حتى مع الضرورة بأنه إعانة على الإثم. فإنه - لو تم - في نفسه وجب الخروج عنه بما عرفت. ومثله تعليله بأنه أمر بالمنكر.

ثم إن انحصار استنقاذ الحق بالترافع لحكام الجور يكون... تارة: لامتناع الخصم من الترافع لحاكم العدل. وأخرى: للخوف من الرجوع له كما في موارد التقية. وثالثة: لعدم إمكان إثبات الحق عنده لفقد مقدمات الحكم لمن له الحق، كما لو فرض انحصار حجته على حقه بما هو حجة عند حاكم الجور دونه.

ورابعة: لعدم وجوده أو تعذر الوصول إليه. والمتيقن من أدلة جواز الترافع لحكام الجور هو الصورتان الأوليان. وأما الثالثة فالظاهر عدم جواز الترافع لهم فيها، لإطلاق أدلة المنع، وقصور ما تقدم عن إثبات الجواز عدا الأدلة العامة من دليل رفع الضرر والخرج ونحوهما. ويشكل التمسك بها في المقام، لابتناء تشريع القضاء على تعرض الحق للضياع، كما صرح به في النصوص، فلو كان ضياع الحق واقعا موجبا لقصور أدلته لاضطرب أمره ولم يصلح لفصل الخصومات وسد باب الفساد. ولذا لا إشكال ظاهرا في عدم جواز رد الحكم لصاحب الحق لو كان موجبا لضياع حقه، مع أن حرمة الترافع لحاكم الجور ونفوذ حكم حاكم العدل مسوقان في الأدلة بمساق

المعلوم (١) بالترافع إليه.

واحد، كما يظهر من مقبولة ابن حنظلة، ومن قوله تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك في ما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليماً). بل حمل أدلة النهي عن الترافع لحكام الجور مع ما تضمنته من التشديد والتأكيد على خصوص من يحفظ حقه بالرجوع لحكام العدل كالمستهجن، لعدم الداعي للشخص المذكور في الترافع لحكام الجور، فلا يحتاج بيان الحكم في حقه للتأكيد والتشديد. واحتمال صرفه لخصوص ما لو كان ناشئاً عن الرغبة في تأييد حكم الجور وإهمال حكم الحق، بعيد جداً، لظهور كون المخاطب بالنهي هم الشيعة الذين يبعد منهم تحقق الداعي المذكور. بل لا يظن من أحد الالتزام بأنه كان يجوز للمعاصرين للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام للإعراض عن التحاكم إليهما والرجوع لغيرهما من حكام الضلال تشبثاً بتعذر إثبات الحق عندهما. والفرق بينهما عليهم السلام وبين المنصوب من قبلهم بلا فارق، خصوصاً بعد اتحاد دليل حرمة الرجوع لحكام الجور وإهمال حكام العدل.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في حرمة الرجوع لحكام الجور في الصورة المذكورة، وهو المطابق للمرتكزات جداً. ولا وجه لما صرح به سيدنا المصنف قدس سره وغيره من جواز الترافع لهم فيها. وأما الصورة الرابعة فالأمر فيها لا يخلو عن إشكال، وإن كان الرجوع فيها لقاعدة نفي الضرر والخرج هو الأنسب، ولا سيما مع قرب انصراف أدلة المنع عنه وورودها لبيان حرمة ترك حكم الحق لحكم الجور، فلا تنافي جواز استنقاذ الحق بحكم الجور مع تعذر الرجوع لحكم الحق، فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) إذ لو لم يكن معلوماً لا يحوز الضرر المسوغ للترافع لهم، كما لا دليل على حجبية حكمهم ليسوغ أخذ المال اعتماداً عليه. هذا، ولا يفرق بين العلم الوجداني بالحق وقيام طريق أو أمارة أو أصل معتبر عليه، كما صرح به غير واحد.

(مسألة ٢١): الظاهر أنه إذا كان المتجزّي في الاجتهاد (١) قد عرف مقداراً معتداً به من الأحكام، جاز له القضاء بما علم (٢)،

(١) بناء على ما هو الظاهر من إمكان التجزي لضعف الملكة بنحو لا يتيسر استنباط بعض الأحكام، لابتنائها على مقدمات غير حاصلة له، على ما يذكر مفصلاً في مبحث الاجتهاد والتقليد من الأصول.

(٢) كما صرح به في الجواهر، خلافاً لما صرح به في المسالك والرياض ومفتاح الكرامة.

وقد استدل على المنع تارة: بتوقف العلم ولو ببعض الأحكام على ملكة الاجتهاد المطلق الراجعة إلى الاطلاع على جميع مدارك الأحكام والقدرة على استنباطها، فالمتجزّي الذي لم يطلع إلا على بعض المدارك لا يتسنى له العلم حتى ببعض الأحكام لو فرض الاكتفاء به بمقتضى رواية أبي خديجة الآتية.

وأخرى: بأن ظن المتجزّي بالحكم بسبب النظر في أدلته غير مقطوع الاعتبار، فيدخل الحكم به في الحكم بغير العلم الذي تظافت الأدلة بحرمة، بخلاف ظن المجتهد المطلق، فإنه متيقن الاعتبار للإجماع وحكم العقل بالاكْتفاء به.

وثالثة: بما في مقبولة ابن حنظلة من قوله عليه السلام: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً...)، وما في رواية أبي خديجة - التي لا تخلو عن اعتبار - عنه عليه السلام: (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا...) بدعوى ظهورهما في اعتبار معرفة جميع أحكامهم من حلالهم وحرامهم، لظهور الإضافة في العهد المقتضي للعموم.

ويندفع الأول: بأنه راجع إلى امتناع التجزي، وهو خروج عن الفرض.

والثاني: بأن المجتهد لا يحكم اعتماداً على ظنه بالحكم الواقعي، بل اعتماداً على علمه بالحكم الفعلي المتحصل من الأدلة، وهو مما يشترك فيه المتجزّي وغيره. ولو

سلم كفى في الدليل على اعتباره إطلاق رواية أبي خديجة الأخرى الآتية.
 وأما الثالث: فيشكل بقصور الروايتين عن إفادة المطلوب.. أما أولاً: فلأنه لا يراد منهما العموم، لظهورهما في المعرفة الفعلية الحاصلة بعد النظر، لا الملكة، ومن الظاهر امتناع حصولها حتى للمجتهد المطلق، ولا أقل من الإجماع على عدم اعتبارها.

ولاسيما مع ندرة ذلك في زمان صدور الروايتين لعدم ضبط الروايات، وعدم تيسر الاطلاع على جميعها لأغلب الرواة، فيتعين حملها على معرفة أحكامهم في الجملة، أو بالنحو الذي يحتاجه القضاء، أو يحمل على أن ذكر ذلك لأجل أنه به يحرز المتخصصان علمه بالمسألة التي هي محل الابتلاء، وليس الشرط إلا علمه بالمسألة التي يرجع إليه فيها. ولا خصوصية لمعرفة الجميع أو الأكثر، لما هو المرتكز عرفاً من أن اعتبار المعرفة لأجل التوصل للحكم، وهو يقتضي توقف الرجوع للشخص في كل مسألة على معرفته بحكمها وإن لم يعرف غيرها، وليس ذكر علمه بالأحكام إلا من حيث كاشفيته عادة عما هو الشرط، فتأمل جيداً.

وأما ثانياً: فلان الأمر بالرجوع للشخص المذكور في الروايتين إنما هو من حيثية نصبه منهم عليهم السلام للقضاء، وليس لوجوبه تعييناً، ليكون ظاهرهما عدم الاجتزاء بغيره، وحينئذ فهو لا ينافي جواز الرجوع للعالم ببعض الأحكام أيضاً بعد استفادة نصبه من رواية أبي خديجة الأخرى: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا [قضائنا] فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه).

والظاهر اعتبار سند الرواية، لرواية الصدوق لها بسنده عن أحمد بن عائد، عن أبي خديجة، وسنده إلى أحمد بن عائد صحيح، ورواية الكليني والشيخ لها بطريق لا يخلو عن اعتبار، بل الظاهر صحته. وأما أبو خديجة نفسه، فالظاهر أنه صحيح أيضاً. وأما دلالتها فهي كالصريحة في الاكتفاء بمعرفة الأحكام، وحمل قوله عليه

السلام: (شيئاً) على خصوص ملكة الاجتهاد المطلق مستهجن جداً، بل يقطع بعدم إرادته، لعدم الالتفات للملكة في عصر صدور الرواية. وكذا حمل (من) فيها على البيانية، فإن ظهورها في التبويض لا يدفع. ومثله دعوى أن معرفة بعض الأحكام لا يصدق عليها المعرفة بشي من أحكامهم وعلومهم، إذ ليس هو بشي بالإضافة إلى كثرة أحكامهم وسعة علومهم، وإنما يصح ذلك بالإضافة إلى العالم بجميع الأحكام التي يمكن الاطلاع عليها. لاندفاعها: بأن ملاحظة ذلك مانع من صدق المعرفة بشي من علومهم حتى على المجتهد المطلق العالم بتنام ما يمكن الاطلاع عليه، إذ ليس هو من الأهمية بمكان بالإضافة إلى ما عندهم عليهم السلام.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في دلالة الرواية على الاكتفاء بمعرفة بعض الأحكام، كما لا ينبغي التوقف عن العمل بها، لعدم منافاتها للروايتين المتقدمتين، كما ذكره في الجواهر. ولو فرض التنافي بينها وبينها بدوا فحملهما على ما لا ينافيها أقرب من حملها عليهما، لإبائهما عن ذلك جداً، كما لعله ظاهر. ثم إن ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في المتن من اعتبار كون المتجزى عارفاً بمقدار معتد به غير ظاهر بعد فرض الرجوع لرواية أبي خديجة المتقدمة. بل لا يبعد أن يكتفى بتمكنه من العلم بالنظر في الأدلة وإن لم يعلم شيئاً من المسائل فعلاً، لما أشرنا إليه من الارتكاز العرفي على أن اعتبار العلم إنما هو لأجل الحكم به، لا لخصوصيته تعبداً، وذلك يقتضي الاكتفاء بالقدرة على العلم من دون أن يعتبر فعليته. اللهم إلا أن يقال: هذا وإن كان قريباً في نفسه، إلا أنه لا مجال لاستظهاره من الأدلة، لعدم صلوحه لصرفها عن ظاهرها في اعتبار المعرفة الفعلية، ولا أقل من عدم دلالتها على الاكتفاء بذلك المانع من البناء عليه في مثل المقام مما يحتاج فيه إلى دليل على النصب الذي هو خلاف الأصل. بل لا يبعد اعتبار كون المعرفة بالمقدار المعتد به، كما ذكره في المتن، لأنه المتيقن من الرواية، إذ لا يبعد انصراف الشيء فيها إلى خصوص المعتد به، كما يراد منه ذلك في إطلاقات العرف كثيراً، فإن احتمال ذلك كاف في عدم الجزم بإطلاق الرواية الموجب للاقتصار

وجاز له العمل بفتواه (١)، وكذا يجوز لغيره العمل بفتواه (٢)، إلا مع وجود الأعلم منه (٣)،

على المتيقن في مثل المقام مما يكون على خلاف الأصل.

بل قد يدعى توقف حصول ملكة الاستنباط والقدرة عليه على ممارسته والتعود عليه بمقدار معتد به، وإلا فمجرد معرفة المدارك لا تكفي في القدرة على الاستنباط، وإن كان ذلك خلاف الظاهر، فالعمدة ما ذكرنا، فتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بل يحرم عليه مخالفتها، لقيام الحجة عنده الموجب لعلمه بالوظيفة المستتبع للعمل عقلا وقصور أدلة التقليد عن شموله قبل فعلية النظر منه، لما تقدم في المسألة الأولى من قصورها عن شمول واجد الملكة القادر على المعرفة. ومنه يظهر الاكتفاء بمعرفة مسألة واحدة، ولا يعتبر معرفة مقدار معتد به من المسائل.

(٢) لإطلاق بعض أدلة التقليد كآية النفر، إذ ليس موضوعها الفقيه ليدعى عدم صدقه على العالم بقليل من المسائل، بل من تفقه في الدين، وهو حاصل بمعرفة مسألة واحدة، ولذا طبقت في النصوص على النفر لمعرفة الإمام. بل لا يبعد كون ذلك هو المنسب من جميع أدلة التقليد، حتى ما اخذ فيه مثل عنوان الفقيه الذي قيل انه لا يصدق على العالم بقليل من المسائل، فإنه المناسب لورودها مورد الإمضاء لسيرة العقلاء، لما هو المرتكز عندهم من أن اعتبارها ليس لخصوصيتها، بل لأجل ملازمتها للعلم بالمسألة التي يرجع إليه فيها وإن كانت واحدة فالمدار عليه، على أنه يكفي سيرة العقلاء التي لا يفرق فيها بين كثرة المسائل المعلومة وقتلتها. ومنه يظهر عدم اعتبار كون المعلوم مقدارا معتدا به.

(٣) بناء على لزوم تقليد الأعلم، كما تقدم.

تنبيه: التجزي الذي هو محل كلامهم هو معرفة خصوص بعض المسائل بتمام

وينفذ قضاؤه ولو مع وجود الأعلم (١).

أدلتها التفصيلية، وقد يكون التجزي في خصوص بعض أدلة المسألة حيث قد يتفق من بعض أهل العلم معرفة حال بعض الأدلة التي يعتمد عليها المجتهد دون بعض، فيستطيع - مثلا - تشخيص ظهور الحديث دون سنده، أو تشخيص أن المسألة خالية عن الدليل وأنها مجرى الأصل، من دون تشخيص مفاد الأصل، أو بالعكس. وهذا وإن كان خارجا عن محل كلامهم في التجزي، إلا أن الظاهر حجية نظره في عمل نفسه مثله، فيبتنى عمله على التقليد في الجهات التي لا يقوى عليها وعلى رأيه في الجهات التي يقوى عليها وإن خالف رأي من يقلده. ولا مجال لدعوى حجية فتوى الفقيه عليه بعد تخطئته له في بعض مقدمات الاستنباط. كما لا مجال لدعوى عدم جواز تعويله على نظر المجتهد في الجهات التي لا يقوى عليها بعد كون حجية نظره مقتضى السيرة العقلائية الارتكازية المعول عليها في المقام. ولا يقدح في ذلك قصور أدلة التقليد الشرعية عنه من جهة ظهورها في جواز الرجوع للفقيه في الحكم الشرعي، لا في بعض مقدمات استنباطه، لما أشرنا إليه غير مرة من عدم ظهور الأدلة المذكورة في الحصر، بل في المفروغية عن إمضاء سيرة العقلاء الارتكازية التي تعم محل الكلام، كما ذكر. فالمقام نظير تعويل المجتهد على قول الرجاليين، بناء على كونه من باب الرجوع لأهل الخبرة، لا من باب الشهادة. ومنه يظهر جواز تعويل غيره من العوام عليه لو فرض أعلميته في الجهة التي يقوى عليها، لعموم السيرة المشار إليها. إلا أن فرض إدراك العامي لأعلميته غير واقع غالبا، بل دائما، لابتناء ذلك على وقائع شخصية لا يتيسر تمييز حال الشخص فيها لغيره، خصوصا العوام. نعم، لا يبعد عدم جواز تصديه للقضاء، لخروجه عن عموم أدلته، لظهورها في لزوم كون الشخص مستقلا بمعرفة الحكم عن أدلته الشرعية التفصيلية، وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال، فتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بناء على عدم اعتبار الأعلمية في القاضي، خلافا لما صرح به في القواعد من

لزوم الترافع في حال الغيبة للأفضل، وهو ظاهر ما في الشرايع من تعليل جواز نصب المفضول بانجبار خلله بنظر الإمام. وفي مفتاح الكرامة: (ودليل هذا الحكم الإجماع الذي حكاه المرتضى في ظاهر الذريعة، والمحقق الثاني في صريح حواشي كتاب الجهاد من الشرايع... قلت: دعوى الإجماع يوهنها شهرة الخلاف في الفروع والأصول، كما صرح به في المسالك، وهو ظاهر التحرير... ونقله الشهيد عن الفخر، وظاهر المصنف قدس سره في نهاية الأصول عدم تحقق الإجماع). وقد تقدم في مسألة تقليد الأعم من الجواهر المناقشة في الإجماع المحكي عن المرتضى والمحقق الثاني. وكيف كان، فقد يستدل على تعيين الأعم للقضاء بغير واحد من النصوص المتضمنة لترجيحه عند اختلاف الحاكمين، مثل ما في مقبولة ابن حنظلة من قوله: قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكون الناظرين في حقها واختلف في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا خ. ل] فقال: (الحكم ما حكم به أعدهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر...). وقريب منها موثقة داود بن الحصين، ورواية موسى بن أكيل^(١).

ويندفع: بأن النصوص المذكورة - مع عدم دلالتها على نفوذ قضاء خصوص الأعم من جميع المجتهدين، بل الأعم من الحكمين وإن كان في المجتهدين أعلم منه - لا تصلح شاهدا في المقام، لان ترجيح الأعم عند الاختلاف لا يستلزم تعيينه ابتداء، بل هو مستلزم لعدم تعيينه، لظهور دليل الترجيح في نفوذ حكم المرجوح لولا معارضته بالأرجح. ومنه يظهر أنه لا مجال للتعدي عن مورد النصوص لما نحن فيه بتتقيق المناط، كما ذكره في مفتاح الكرامة وجها، وإن لم يظهر منه التسليم به. ومن ثم لا مجال للخروج عن إطلاق روايتي أبي خديجة ومقبولة ابن حنظلة المتقدمة، المقتضي لعدم اعتبار الأعلمية.

بل حمل الإطلاق المذكور على خصوص الأعم حمل على الفرد النادر المحتاج

(١) راجع الوسائل ج: ١٨ باب: ٩ من أبواب صفات القاضي حديث: ١، ٢، ٥.

إلى عناية خاصة فلا مجال له، كما لعله ظاهر. هذا، وقد يستدل على تعيين الأعم بأدلة أخر تقدم التعرض لها في ذيل الكلام في وجوب تقليد الأعم، وتقدم ما يمنع من الاستدلال بها في المقام، فراجع. نعم، قد يقال: بوجوب الرجوع للأعم لو كانت الشبهة حكمية وكان المتنازعان غير مجتهدين، لوجوب تقليد الأعم عليهما وعدم حجية فتوى غيره لهما.

ودعوى: أن عدم حجية غير الأعم عليهما في مقام الفتوى لا ينافي حجيته عليهما في مقام القضاء والحكم، عملاً بإطلاق دليل النصب وحرمة الرد، الشامل لما لو كان الحكم على خلاف فتوى من يجب تقليده - وهو الأعم - ولذا يجرم على المحكوم عليه الرد اعتماداً على فتوى مقلده. مدفوعة: بأنه لا إطلاق لطريقة حكم الحاكم يقتضي تقديمه على فتوى من يجب تقليده.

بيان ذلك: أن عدم جواز رد حكم الحاكم تارة: يكون بمعنى نفوذه في مقام التخاصم بنحو تفصل به الخصومة، ويجب رفع اليد عن الحق للمحكوم له به.

وأخرى: يكون بمعنى حجيته شرعاً وطريقته بنحو يجوز ترتيب الأثر عليه وتحرم مخالفته ظاهراً. أما الأول فهو من الأحكام الواقعية المترتبة على الحكم الملازمة لمشروعية الترافع للحاكم ونصبه للحكم، وإلا لغي منصب القضاء، وهذا هو العمدة في الاستدلال عليه. وأما ما في مقبولة ابن حنظلة من قوله عليه السلام: (إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله)^(١) فلا يبعد ظهوره في الثاني وهو حجية حكم الحاكم وترتب الأثر عليه ظاهراً، لا في فصل الخصومة به واقعاً، كما يناسبه جعل الرد عليه رداً عليهم عليهم السلام بعد فرض كون حكمه بحكمهم، فإن ظاهره إرادة كونه حكماً بالحكم الواقعي الصادر منهم، وهو راجع إلى المفروغية عن حجية الحكم وكشفه عن حكمهم الواقعي. وعليه فالتشديد في حرمة رد حكم الحاكم ليس لموضوعيته، بل من حيثية

(١) الوسائل ج: ١٨، باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ١.

طريقته وكشفه عن حكمهم الذي يكون رده من أشد المنكرات.

نعم، لو تضمن حرمة الرد ابتداءً أو بلسان التنزيل الواقعي لحكمه في الواقعة منزلة حكمهم فيها، كما لو قال: (فإذا حكم كان حكمه حكماً والراد عليه راد علينا) كان ظاهراً في ما نحن فيه. ومنه يظهر اختصاصها بالشبهة الحكمية في نفس الحق، كما لو اختلفا في استحقاق الجبوة، فإن حكمهم: المنكشف بحكم المجتهد، والذي يجب على المحكوم عليه العمل عليه ويحرم عليه رده هو الحكم الكلي المنطبق على الواقعة. نعم، لو كان التعبير هكذا: (فإذا حكم كان حكمه حكماً) كان ظاهراً في إرادة الحكم في الواقعة الشخصية، فيعم الحكم في الشبهة الموضوعية والحكمية، لكنه لا يدل حينئذ على الحجية، كما تقدم. وما ذكرناه هو العمدة في اختصاص المقبولة بالشبهة الحكمية، لا ما قد يدعى من استفادته من فرض اختلاف الحاكمين بسبب اختلافهما في حديثهم عليهم السلام.

إذ فيه أولاً: أن اختلاف الحاكمين مع الشبهة الموضوعية قد يستند لاختلافهما في حديثهم عليهم السلام، كما لو اختلفا في طريق إثبات الحق، فرأى أحدهما ثبوت الحق بشاهد ويمين وخالف الآخر.

وثانياً: أن ذلك إنما يقتضي اختصاص فرض الاختلاف في كلام السائل بالشبهة الحكمية، لا اختصاص جميع فقرات الرواية بها، فلاحظ.

ثم إنه لا يفرق في فصل الحكم للخصومة واقعا بين ثبوت الحق واقعا على طبقه وعدم ثبوته، كما لا يضر فيه علم المحكوم عليه بثبوت حقه فضلاً عن قيام الحجّة الظاهرية عنده على ذلك، كشهادة يعتقد حجيتها أو فتوى مقلده الحجّة عنده أو غيرهما.

نعم، الحكم المذكور مختص بالمحكوم عليه، وأما المحكوم له فهو خارج عنه موضوعاً، إذ لا يتصور في حقه إبقاء الخصومة حتى يحكم بحرمة عليه. هذا، وأما الكلام في أن الحكم المذكور هل يختص بالمخاصمة، أو يعم غيرها من ترتيب

أثر الاستحقاق بنحو لا يجوز للمحكوم عليه استنقاذ حقه بطريق خفي مطلقاً أو في خصوص صورة اليمين من المحكوم له، أو يجوز مطلقاً وجوه موكولة إلى كتاب القضاء لا مجال لإطالة الكلام فيها هنا. نعم، لا ريب في أن حكم الحاكم لا يوجب تبدل الواقع، فيترتب أثره في حق المحكوم له، فلو فرض عدم استحقاقه حرم عليه ترتيب أثر الاستحقاق، كما يشهد به صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: إنما أقضي بينكم بالبينات والايان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيا رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار)^(١).

وهذا لا ينافي قصور سلطنة من له الحق عليه في الجملة بنحو ليس له المطالبة به وغيره مما يترتب واقعا على الحكم ويرجع إلى حرمة رده، كما تقدم وأما الثاني فحيث كان من الاحكام الظاهرية اختص بصورة الشك ولا يعقل فرضه في صورة العلم، وحيث أن كان الشك من جهة الشبهة الحكمية فلا إشكال في حجية حكم الحاكم فيه في حق المحكوم له والمحكوم عليه ويكفي فيه ما دل على حجية قول المجتهد ولزوم العمل بفتواه، سواء تعلق الفتوى بنفس الاستحقاق - كما لو كان يرى خروج الحبة من الاصل - أم بطريق إثباته - كما لو كان يرى قبول شهادة رجل وامرأتين - لا طلاق الادلة المذكورة، مضافاً إلى مقبولة ابن حنظلة، بناء على ما تقدم من دلالتها على الحكم الظاهري المذكور.

نعم، يتجه اختصاص حجية الحكم بمن تكون فتوى الحاكم حجة له وعليه، كمقلديه ومقلدي من يوافق في الفتوى، دون غيرهم من المجتهدين أو العوام المقلدين لمن يخالفه في الفتوى، لظهور قصور أدلة حجية الفتوى عن إثبات حجية فتواه في حقهم. وكذا مقبولة ابن حنظلة، فإن إطلاقها وإن أوهم عموم الحجية، إلا أن حملها على خصوص من تكون الفتوى حجة في حقه هو المناسب للمرتكزات العرفية،

(١) الوسائل ج: ١٨: باب ٢: من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ١.

الحاكمة بأن منشأ حجية فتواه واجديته للعناوين العامة، المقتضية لحجية الفتوى التي اشير إليها في الرواية من كونه عارفا بأحكامهم وفتيها فيها، فيلحقه ما يلحق أدلة الحجية من تخصيص الحجية في حق العوام، وعدم ثبوتها لغير الاعلم عند الاختلاف، كما تقدم. بل هو المناسب لظهورها في المفروغية عن حجية فتواه، لا في تشريع حجية فتواه، فإنه لا منشأ للمفروغية المذكورة إلا ملاحظة العمومات المذكورة. ولا أقل من كون ذلك هو مقتضى الجمع بين المقبولة وما دل على حجية الحجج في حق المجتهدين والعوام، فإن النسبة بين المقبولة والادلة المذكورة لما كانت هي العموم من وجه، كان تقديم الادلة المذكورة عليها أولى من العكس، لان الادلة المذكورة عرفية ارتكازية، والا فمن الصعب عرفا الالتزام بحجية الحكم في حق المجتهد الذي يرى خطأه بحسب نظره في الادلة التي اعتمد عليها الحاكم، أو في حق العامي الذي قامت عنده الحججة على خطئه.

وأما دعوى: أن ظهور المقبولة في خصوصية الحكم تقتضي تقديمه على أدلة الحجية الاخر، إذ لو قدمت عليه لغت خصوصيته. فمندفعة: بأن الخصوصية المناسبة للقضاء هي نفوذه وفصل الخصومة به، والمفروض عدم تعرض الرواية له، بل هي متعرضة لحجيته وكشفه عن حكمهم عليهم السلام، والمنساق منها أن منشأ ذلك كون الحاكم فقيها وعالما بأحكامهم عليهم السلام، وهو يقتضي عدم خصوصيته في الحجية، بل هو من صغريات كبرى وجوب الرجوع للفقهاء والعلماء، فيلحقه ما يلحقه من الشرائط والمرجحات، كما تقدم. وكأن الموجب لذلك هو الخلط بين فصل الخصومة بالحكم وحجيته، مع الغفلة عن اختلاف الحكمين سنخا وعدم التلازم بينهما خارجا.

نعم، الظاهر أن الحكم كما تفصل به الخصومة يكون حجة للمحكوم له في إثبات حقه، نظير اليد، فيجوز للاجنبي ترتيب أثر ثبوت الحق للمحكوم له اعتمادا على الحكم فيشتري العين منه مثلا، إلا أنه لا يبعد ابتناء ذلك على أصالة الصحة في

(مسألة ٢٢): إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض

ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز البقاء على تقليده (١)،

الحكم، فيختص بمن لم يثبت عنده خطؤه علماً أو تعبداً لقيام الحجة، فلاحظ. ومما ذكرنا يظهر الحال فيما لو لم ينشأ الشك من الشبهة الحكمية، بل من الموضوع، كما لو لم يعلم المحكوم له بثبوت الحق له، ولم يكن له طريق إليه عدا شهادة شاهدين يعتقد فسقهما، فاعتقد الحاكم عدالتهما وحكم بثبوت الحق له، فإن الحكم المذكور وإن كان نافذاً في حق المحكوم عليه، فليس له الاصرار على الخصومة، إلا أنه ليس حجة في حقه ولا في حق المحكوم له، لما عرفت من عدم التلازم بين الأمرين، وعدم الدليل على الحجية، لوضوح اختصاص أدلة حجية فتوى المجتهد بالشبهات الحكمية، وكذا مقبولة ابن حنظلة لما تقدم. نعم، يجري في حق غير المتخاصمين ما تقدم في الشبهة الحكمية من جواز ترتيب آثار ملكية المحكوم له مع عدم العلم بخطأ الحكم. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم جواز تعويل المحكوم له في الشبهة الحكمية على حكم الحاكم إذا لم يكن الحاكم هو العلم الذي يجب عليه تقليده. لكن هذا لا يقتضي عدم مشروعية قضاء غير العلم فيها، بنحو لا يجوز له التصدي له ولا يجوز الترافع إليه ولا ينفذ حكمه، بل ينفذ قضاؤه في حق المحكوم عليه مطلقاً، وفي حق من له الحكم إذا كان موافقاً لاجتهاده أو لاجتهاد من يجب عليه تقليده. وكذا لو كان النزاع من جهة الاختلاف في الموضوع إذا كان المحكوم له على بصيرة من ثبوت حقه، وإن كان الحاكم مخالفاً لمن يجب تقليده في كيفية القضاء. بل لو قيل بجواز الرجوع للمفضول إذا لم يعلم مخالفته لرأي الأفضل - كما تقدم من غير واحد - جاز الاعتماد على حكم المفضول حتى في الشبهة الحكمية إذا لم يعلم مخالفة الأفضل فيها، فتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) عملاً بالاستصحاب، بل ربما كان بعض الموارد المذكورة مجرى لقواعد

عقلائية أخرى، كأصالة السلامة في الأول، وأصالة عدم العدول في الثاني. ومنه يظهر

إلى أن يتبين الحال (١).

(مسألة ٢٣): الوكيل في عمل يعمل بمقتضى تقليده (٢)،

أنه لا يهيم الاشكال بعدم جريان الاستصحاب مع الشك في العدول، لعدم وضوح كون عدم العدول بعنوانه مأخوذاً في حجية الفتوى، لعدم أخذه في أدلة لفظية، وعدم استفادة دخل عنوانه من دليله اللبي، وهو بناء العقلاء. نعم، قد يشكل الحال في العلمية، لعدم وضوح بناء العقلاء على بقائها مع الشك، مع الاشكال في استصحابها تبعداً، لما اشير إليه من عدم وضوح دخلها بعنوانها، إلا أن تستصحب بواقعها المعبر الذي هو متيقن الحدوث مشكوك البقاء، فتأمل.

وأما العدالة فلا ينبغي الاشكال في جواز استصحابها لو كان الدليل عليها الاجماع، لظهور حال المجمعين في أخذ العدالة بعنوانها كأخذها في الشاهد. وأما لو كان الدليل عليها ما تقدم من عدم الوثوق بفتوى غير العادل فقد تقدم أنه إنما يقتضي اعتبارها حين الفتوى، لا اعتبار بقائها في جواز الاستمرار على التقليد، كي يحتاج إلى ما يحرز به البقاء من استصحاب أو غيره. هذا كله مع قطع النظر عن استصحاب حجية الفتوى، وأما بلحاظه فالأمر أظهر.

(١) قد يظهر منه عدم وجوب الفحص، وهو الذي صرح به بعض مشايخنا، مستدلاً عليه بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية. ويشكل برجوع الشبهة في المقام إلى الشبهة الحكمية، فيشملها ما دل على وجوب تعلم الاحكام، كما سبق التعرض له في المسألة الثامنة. ومن ثم يتجه البناء على وجوب الفحص بالمقدار المتعارف.

(٢) كأنه لما ذكره قدس سره من أن إطلاق الوكالة يقتضي إيكال تطبيق العمل الموكل فيه إلى نظر الوكيل، حتى مع فرض الالتفات إلى الاختلاف، لان الالتفات وإن كان يمنع من عموم الوكالة لمورد الاختلاف بنظر الموكل تفصيلاً، إلا أنه لا يمنع من عمومه إجمالاً، حيث أنه قد وكل في ما هو المشروع بعنوانه المنطبق بنظر الوكيل

على ما يراه مشروعاً. وفيه: أن الايكال إلى نظر الوكيل إنما يصح في إحراز الموضوع، أما في تشخيص الحكم الكلي فلا يصح إلا حيث يكون نظره حجة على الموكل شرعاً أو موافقاً لما هو الحجة.

وحينئذ فظهور حال الموكل في توكيله في فعل ما هو المشروع حقيقة وفي إقدامه على الايكال المشروع يمنع من إطلاق الوكالة بنحو يرجع إلى نظر الوكيل من حيث الحكم الشرعي.

هذا مع الغفلة عن الاختلاف، وأما مع التفات الموكل إليه فالامر أشكل، بل يمتنع حتى في الشبهة الموضوعية، لعلم الموكل حينئذ تفصيلاً بعدم مشروعية الايكال، فيكون ذلك قرينة على صرف إطلاق الوكالة إلى خصوص ما يكون مشروعاً بنظره، ليصح التوكيل فيه. ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين الاجتهاد والتقليد، فكما يلزم مراعاة مقتضى تقليد الموكل يلزم مراعاة مقتضى اجتهاده.

نعم، مع جهل الوكيل بالاختلاف يتعين الرجوع لإطلاق الوكالة المقتضي لا يكال التطبيق إلى نظر الوكيل حتى من حيث الحكم الشرعي، لعدم إحراز ما يوجب انصرافه وتقييده. كما أنه لو علم بعدم كون الموكل بصدد التوكيل في ما هو المشروع حقيقة، بل بصدد الاحتياط في فعل محتمل المشروعية كان مقتضى الإطلاق الرجوع إلى نظر الوكيل. وكذا لو علم بعدم كونه بصدد الاقتصار على الايكال المشروع فإن عدم مشروعية الايكال لا ينافي صحة الوكالة الرجعة إلى ثبوت الاذن المستفادة منها. لكن ذلك محتاج إلى قرينة خاصة لولاها لم يصلح الإطلاق لإثبات الاجتزاء بنظر الوكيل. وقد تحصل القرينة المذكورة فيما لو فرض التفات الموكل للاختلاف وغفلة الوكيل عنه حين الوكالة، فإن مقتضى الحكمة من الموكل أن يقيد الوكالة حينئذ لو كان غرضه مختصاً بما يطابق نظره، فإهماله التقييد قد يكون ظاهراً في اجتزائه بنظر الوكيل، لأحد الوجهين المذكورين، فلاحظ.

هذا، وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن التوكيل لما كان عبارة عن إيكال العمل

لا تقليد الموكل، إلا إذا كان الاختلاف بينهما في التقليد قرينة على تخصيص الوكالة بما يوافق تقليد الموكل (١)، وكذلك الحكم في الوصي (٢).

للغير وكان مبنيًا على تنزيل عمل الوكيل منزلة عمل الموكل، ولذا صح نسبة عمله له، فلا بد فيه من مراعاة الصحة عند الموكل، وإلا لم يأت الوكيل بالعمل الموكل إليه. فهو إنما يقتضي اعتبار الصحة في حق الموكل بالاتيان بالعمل الذي كلف به، فلو كلف بالقصر وجب الاتيان به وإن كان تكليف الوكيل بالاتمام، كما هو الحال في المتبرع أيضا، وهذا لا ينافي إيكال تشخيص ما كلف به الموكل وما هو الصحيح في حقه إلى الوكيل. ثم إنه لو كان موضوع الوكالة عبادة توقفت صحة الوكالة ومراعاة نظر الموكل على احتمال الوكيل مشروعية الفعل الصحيح بنظر الموكل، أو تمكنه من الاتيان به بوجه يعتقد مشروعيته، كما لو كان مقتضى تقليد الوكيل الاتيان بثلاث تسيحات ومقتضى تقليد الموكل الاجتزاء بواحدة، أما لو قطع بعدم مشروعيته ولم يتمكن من الاتيان به بوجه مشروع - كما لو قطع الوكيل بوجود القصر وكان مقتضى تقليد الموكل الاتمام - تعين بطلان الوكالة، لعدم قدرة الوكيل على الاتيان بالعمل الموكل فيه. إلا أن يفرض التفات الموكل إلى ذلك فإنه قد يكون قرينة على إرادته التوكيل في ما يكون مشروعًا بنظر الوكيل وإن لم يكن مشروعًا بنظره، نظير ما تقدم.

(١) عرفت منه قدس سره أن الاختلاف بنفسه لا يكون قرينة على ذلك، فلا بد في قرينته من انضمام أمر آخر له، وعرفت منا أنه قرينة عامة مقيدة للاطلاق، إلا مع المخرج عنها.

(٢) لأنه كالوكيل يتني سلطانه على إيكال الوصي العمل إليه، فيلحقه ما تقدم. ومثله في ذلك الاجير، لان عمله تابع لموضوع الاجارة الذي يعتبر في تعيينه نظر المؤجر وقصده.

نعم، لا بد من التفات الاجير إلى ذلك أيضا، للزوم اتفاق المتعاقدين على موضوع العقد. أما المتبرع فحيث لم يكن سلطانه تابعا لنظر المتبرع عنه ولا قصده،

(مسألة ٢٤): المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف أو في أموال القاصرين ينعزل بموت المجتهد (١)، بخلاف المنصوب من قبله وليا وقيما، فإنه لا ينعزل بموته على الاظهر (٢).

كان تشخيص ما هو المشروع موكولا إلى نظره حتى مع منع المتبرع عنه، من دون فرق بين التطوع بالتبرع ووجوبه، كما في قضاء الولي ما فات الميت من الصلاة. ومثله الولي، لان سلطنته على العمل مجعولة من الشارع الاقدس ابتداء، لا بتوسط نظر المولى عليه، كما لا يخفى.

(١) لان سلطنته متفرعة على ولاية المجتهد - لومت - فلا موضوع لها مع انتهاء ولاية المجتهد بموته، لعدم قابليته لها، ولا مجال للرجوع لاستصحاب جواز التصرف بعد موت المجتهد، بلحاظ اليقين به قبل موته لاختصاص الجواز المتيقن بالتصرف الواقع حال حياة المجتهد الذي يحتمل ولايته عليه ولا يعم كل تصرف، فلا يجري الاستصحاب لتعدد الموضوع، مع أنه بالاضافة إلى الجواز الوضعي المتعلق بالتصرفات الاعتبارية الراجع إلى نفوذها من الاستصحاب التعليقي الذي لا يجري على التحقيق. ومن ثم قام الاجماع على سقوط الاذن والوكالة بموت الاذن والموكل في سائر الموارد. وأما التوكيل أو الاذن من المجتهد في حال الحياة في العمل بعد الوفاة - نظير الوصية - فهو وإن كان ممكنا، إلا أنه لا دليل على نفوذه شرعا من المجتهد، لعدم عموم أدلة ولاية المجتهد لمثل ذلك، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(٢) الكلام في ذلك مبني ..

أولا: على إناطة التصرف في الامور المذكورة بنظر الولي، بحيث لا يباح لكل أحد التصرف بها حسبة من دون مراجعة الولي الاصيل وهو الامام، فضلا عن الحاكم الشرعي. وثانيا: على ثبوت ولاية الحاكم، فالمناسب الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الاول: في كون التصرف في الامور المذكورة منوطا بنظر الولي، وظاهرهم

التسالم على ذلك، كما يستفاد مما ذكره في لزوم مراجعة الحاكم. ففي الشرايع بعد أن ذكر ولاية الاب والجد على الطفل قال: (فإن لم يكونا فللوصي، فإن لم يكن فللحاكم)، ومثله في القواعد، وظاهر المسالك المفروغية عن الحكم المذكور. وفي الجواهر: (بلا خلاف أجده في شي من ذلك، بل ولا إشكال). وفي مفتاح الكرامة: (وأما أنها - يعني: الاب والجد - إن فقدوا فالولاية للوصي لاحدهما، فإن فقد الوصي فالحاكم، فلا خلاف في ذلك ولاية وترتيبا، ولا في كون المراد بالحاكم حيث يطلق من يعم الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى. ويستفاد من بعض الاخبار ثبوت الولاية للحاكم مع فقد الوصي وللمؤمنين مع فقده).

وهو الظاهر أيضا من بعض كلماتهم في الوقف الذي ليس له ناظر خاص، فراجع المسالك والجواهر وغيرهما. ويقتضيه - مضافا إلى ذلك - أصالة عدم نفوذ التصرف من غير الولي، للشك في سلطنة غيره الموجب للشك في ترتب الاثر على تصرفه، ولا مجال للرجوع إلى عموم النفوذ واللزوم في العقود، لانه مختص بالعقد الصادر ممن يكلف بالوفاء به الذي يكون العقد من شؤونه التي يلزم بها عرفا دون الاجنبي. وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في أن الاصل عدم ترتب الاثر إلا بالرجوع لمن تثبت ولايته على التصرف.

هذا، وقد يستشكل في الاصل المذكور في أموال الايتام بأن شيوع الابتلاء بها في جميع العصور لا يناسب خفاء حكمها بنحو يحتاج فيه للاصل، بل ينبغي ظهور حكمها ولو بضميمة سيرة المسلمين. ومن الظاهر أنه لو كان بناؤهم على التوقف على مراجعة الولي لظهر وشاع، ولتواترت الاخبار بطلب القيمومة أو الاذن من النبي صلى الله عليه واله وأمير المؤمنين عليه السلام، بل من جميع الائمة عليهم السلام، لان ذلك لما لم يحتج إلى الاعلان لم يكن منافيا للتقية التي كان عليها الائمة عليهم السلام، ولكان المناسب التنبيه على ذلك والحث عليه في الكتاب المجيد وسنة المعصومين عليهم السلام، مع خلوهما عنه. بل ما ورد مستفيضا في الكتاب المجيد والسنة الشريفة من

التحذير عن التفريط في أموال اليتامى وأكلها والافساد فيها وخيانتها كالصريح في تولي الناس ذلك بأنفسهم من دون مراجعتهم عليهم السلام، إذ لو كان الواجب هو مراجعتهم عليهم السلام فإن كان مبنى الناس على العمل بذلك خفت الحاجة إلى التأكيد المذكور، لان الذي ينصبه النبي صلى الله عليه واله هو الامام هو الثقة المأمون الذي ليس من شأنه التفريط في أمانته وإن كان مبناهم على إهمال ذلك كان التنبيه إليه والتأكيد عليه أولى من التأكيد على حفظ مال اليتيم، كما لا يخفى. بل ظاهر قوله تعالى: (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح)^(١) أن حكم مال اليتيم عام، يبتلي به المفسد والمصلح وأن الرقيب فيه ليس إلا الله تعالى من دون واسطة بينه وبينها.

ويشهد بذلك أيضا صحيح عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: (لما نزلت: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)^(٢) أخرج كل من كان عنده يتيما وسألو رسول الله صلى الله عليه واله في إخراجهم، فأنزل الله: (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح)^(٣) وصحيح الكاهلي، قيل لابي عبد الله عليه السلام: إنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام ومعه خادم لهم، فنقعده على بساطهم ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ فقال: (إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، وإن كان فيه ضرر فلا).

وقال عليه السلام: بل الانسان على نفسه بصيرة، فأنتم لا يخفى عليكم، وقد قال الله عز وجل: (والله يعلم المفسد من المصلح)^(٤) فإنه لو كان البناء على تولي ذلك

(١) سورة البقرة الآية: ٢٢٠.

(٢) سورة النساء الآية: ١٠.

(٣) الوسائل ج: ١٢ باب: ٧٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٤) الوسائل ج: ١٢ باب: ٧١ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

من قبل الولي لم يكن وجه للتحرج الذي تضمنه الصحيح الاول، لان الاتفاق مع النبي صلى الله عليه واله رافع للحرمة والخرج، ولا للترديد في الثاني، بل ينبغي الجزم بالحل ظاهرا، لان الولي صاحب يد يمضي تصرفه في ما تحت يده. وهو الظاهر أيضا من صحيح ابن رثاب، سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة، مات وترك أولادا صغارا وترك ممالك له غلمانا وجواري ولم يوص، فما ترى في من يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد، وما ترى في بيعهم؟ فقال: (إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجورا. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتخذها أم ولد؟ قال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم لهم الناظر في ما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر في ما يصلحهم)^(١) فإنه ظاهر في أن المعيار في جواز بيع القيم كونه ناظرا في ما يصلحهم، لا التولي من قبل الولي العام، وإلا كان ذكر ذلك أولى، لان تشخيصه أيسر من تشخيص كونه ناظرا في ما يصلحهم، بل معه لا يحتاج إلى تشخيص ذلك للزوم حمله على الصحة بعد كونه صاحب يد، ولا سيما مع قوله عليه السلام: (كامأجورا فيهم) الظاهر في حث كل أحد على ذلك.

ومثله في ذلك غيره مما ظاهره الاكتفاء في القيم بالعدالة أو الثقة على ما يأتي التعرض له إن شاء الله تعالى. وبالجملة: التأمل في الايات والنصوص الكثيرة الواردة في أموال الايتام مع إهمالها لمراجعة النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام يورث القطع بعدم إناطة التصرف فيه بنظر الولي العام فضلا عن المنصوب العام من قبله، بل هو منوط بما هو الخير والمصلحة لليتيم، مع جواز توليه لكل أحد، بل استحبابه لانه إحسان إليه. هذا، وأما الاجماع المتقدم فلا مجال للتعويل عليه، لان كثيرا من قدماء الاصحاب خصوصا المتصلين بعصر المعصومين: لم يحرروا فتاواهم استقلا، ومعرفة رأيهم موقوفة على إيداعهم للروايات الدالة على الحكم في كتبهم،

(١) الوسائل ج: ١٣ ص: ٤٧٤ باب: ٨ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١.

أو على قيام السيرة الكاشفة عن التسالم عليه، ولا مجال لشي من ذلك في المقام بعد ما عرفت من ظهور الروايات والسيرة في عدم توقف جواز التولي على النصب الخاص. بل ظاهر من يكتفي في بيان الفتوى بذكر الروايات كالمحدثين القدماء والمتأخرين خلاف ذلك، ولاجل ذلك فلا وثوق بالاجماع المذكور، ولاسيما في قبال ما عرفت. وأما النص المشار إليه في مفتاح الكرامة في ذيل كلامه المتقدم فلم نظفر به، إلا أن يكون مراده به ما يأتي في ولاية الحاكم. لكنه - لو تم - مختص بما يفرض احتياجه للولي، لا في مثل المقام مما عرفت وفاء الأدلة بعدم احتياجه له. وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في نهج الفقاهة من أن ما في رواية أبي خديجة من جعل الفقيه قاضيا، يقتضي أن ما يكون من وظائف القضاة في عصر صدور الرواية - ومنه التصرف في مال الصغير ونصب القيم عليه - فهو من وظائف الفقيه، بحيث لو فرض هناك إطلاق يقتضي مشروعيته من كل أحد كانت الرواية مقيدة له بصورة إذن الفقيه فيه.

ففيه: أن الرواية مسوقة لبيان الاستغناء عن قضاة الجور بنصب من يتولى وظيفتهم من أهل الحق بعد الفراغ عن الحاجة لمن يتولى القيام بالوظيفة المذكورة، لعدم مشروعيتها لكل أحد، ولا إطلاق لها يقتضي الرجوع للفقيه في جميع ما يتولاه القضاة بنحو تكشف عن مطابقة تشريعهم في احتياج التصرف المذكور للولي للواقع، لتكون مقيدة لإطلاق دليل مشروعيته لو كان، أو بنحو تكشف عن إمضاء تشريعهم المذكور والالتزام به وإن لم يطابق الواقع، لتكون كالنسخة للإطلاق المذكور. وإلا فقد دلت بعض الروايات^(١) على أن القضاة كانوا يتولون قسمة الميراث بين الورثة المعلومين بعد الأشهاد على عدم وجود غيرهم مما يظهر منه منعهم الورثة عن الاستقلال بالقسمة اعتمادا على الاصل ولعدم المنازع لهم، فهل يمكن الالتزام بوجود مراجعة الحاكم في مثل ذلك خروجاً عن عموم سلطنة الناس على أمواهم مع عدم المنازع لهم، فتأمل. وهل يمكن الالتزام بوجود الرجوع للفقيه في مثل إنشاء المساجد خروجاً عن

(١) الوسائل ج ١٨، باب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات.

إطلاق دليل مشروعيته لو ثبت إلزام سلاطين الجور بالرجوع فيه للقضاة! فالتحقيق: أنه لو فرض ثبوت الاطلاق المذكور كان مخرجا للتصرف عن موضوع الرواية، إذ يكون دليلا على عدم مشروعية تولى القضاة له، ليتولاه الفقيه بدلا عنهم ويحتاج إليه فيه. نعم، لو فرض تقييد الاطلاق المذكور بدليل آخر ملزم بالرجوع للولي العام بحيث يكون من وظائف القاضي لو نصبه لذلك فقد تكون الرواية دليلا على جواز الرجوع فيه للفقيه، ويأتي في أدلة ولاية الحاكم الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. هذا، وقد يستدل على لزوم الرجوع في أموال الايتام للولي بأن إطلاق التصرف لكل أحد معرض لها للضياع، لتعرضها حينئذ لمن يأكلها ويفرط فيها من دون وازع ولا ضابط، وبأن ذلك قد يوجب التشاح في التولي عليها.

وفيه: - مع أن هذا استحسان لا يصلح للاستدلال - أن مجرد إرجاعها للولي لا يكفي في حفظها ما لم يدعم الولي بقوة قاهرة تلزم بالرجوع إليه، ومن الظاهر عدم بناء ولاية الحق على أعمال القوة في ذلك، فلو فرض ولايتهم فلا يراجعهم الا من له وازع ديني يمنعه من التفريط في أموال اليتيم وإن لم يرجع للولي. وأما التشاح فهو قد يرتفع بالاقراع ونحوه، بل قد يقال بالرجوع حينئذ للحاكم لاجل الخصومة التي هو المرجع فيها، فتأمل. بل لعل إناطة التصرف المذكور بالولي العام بسبب اضطراب أمر اليتيم كثيرا، لان من أهم ما له الدخل في حياة اليتيم ورابطه العائلية والعاطفية بمن يتولى أمره، ومن الظاهر أنه لا يتيسر للولي العام الوثوق بجميع من يتولى شؤون الايتام من أرحامهم ومتعلقينهم، وعدم تيسر نقلهم لغيرهم ممن يوثق بهم من الاجانب، ولعل المفاسد المذكورة أهم من مفسدة تعرض مال اليتيم للتلف في بعض الموارد، خصوصا مع شدة التأکید من الشارع الاقدس في لزوم مراعاة صلاح اليتيم بيان العقاب الدنيوي والاخروي للمفرط فيه، فإن لهذا الاثر في حفظ مال اليتيم من خطر من يتولاه، فلا حظ.

وبالجملة: لا مجال للبناء على وجوب الرجوع في أموال الايتام للولي، بل ظاهر

الادلة عدم الحاجة إليه، وجواز توليها لكل أحد بشرط الاصلاح، كما اشير إليه في الاية الشريفة وفي صحيح ابن رثاب. نعم، قد يدعى اعتبار كون المتولي ثقة أو عدلاً، لموثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: (إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس)^(١). وصحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام، عن الرجل يموت بغير وصية وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شي من خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: (إذا كان الاكابر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك)^(٢). بناء على ما هو الظاهر من أن المراد بالقاضي الذي يتراضون به هو مطلق الشخص الذي يختار إشراكه والاستعانة به، لا القاضي الشرعي، ولو بقريضة اعتبار العدل الذي يراد به كون القاضي عادلاً أو قيام العادل مع القاضي، إذ لا مجال لاحدهما مع فرض كون القاضي هو القاضي الشرعي.

وفيه: أنه كما يمكن جعل الخبرين المذكورين مقيدين لاطلاق ما دل على جواز تولي كل أحد يصلح في مال اليتيم، كذلك يمكن حملهما على كون اعتبار العدالة والثقة لاجل القبول من الشخص وترتيب الاثر على تصرفه وإلزام اليتيم به ظاهراً، لعدم إحراز كون غير الثقة مصلحاً، لا لعدم نفوذ تصرفه واقعاً لو كان مصلحاً. ولعل الثاني أقرب، لما هو المرتكز من مناسبة النفوذ الواقعي للاصلاح الواقعي، ومناسبة الثقة والعدالة لمقام الاحراز الظاهري، ولا سيما بملاحظة ما عرفت من ظهور حال المسلمين في تولي كل أحد للايتام من دون ردع من الشارع عن ذلك، وإنما ورد الحث على الاصلاح والنهي عن التعدي لا غير. لكن قد يشكل ذلك بملاحظة صحيح

(١) الوسائل ج ١٣ ص ٤٧٤، باب ٨، من أبواب كتاب الوصايا، حديث ٢.

(٢) الوسائل ج ١٢، ص ٢٦٩، باب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه ١.

ابن بزيع، قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرجع أمره إلى قاضي الكوفة، فصير عبد الحميد القيم بهاله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لانهن فروج، قال: فذكرت ذلك لابي جعفر عليهم السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن؟ أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه، لانهن فروج، فما ترى في ذلك؟ فقال: (إذا كان القيم به مثلك و [أو خ. ل.] مثل عبد الحميد فلا بأس)^(١) لظهوره في السؤال عن الحكم الواقعي للبيع الثابت في حق المتولي له، لا عن حكمه ظاهراً في حق غيره، فلو كان المعيار في جواز التصرف ونفوذه على الاصلاح لكان المناسب إناطة الحكم به في الجواب، لا بخصوص حال المتولي. ومن هنا فلا يبعد التفصيل بين التصرفات العامة التي هي من شؤون اليتيم كحفظ ماله والانفاق عليه منه ومداواته ونحو ذلك مما يناسب مخالطته وكفالته، وغيرها من التصرفات المهمة التي يقل الابتلاء بها، كقسمة ميراثه وبيع أمواله الزائدة على حاجته ونحوهما. فيجوز في القسم الاول تولي كل أحد، لخروجه عن هذه النصوص ودخوله في السيرة وعموم ما دل على استحباب الاصلاح له ومخالطته.

أما القسم الثاني فلا يجوز توليه إلا للثقة العادل، عملاً بهذه النصوص بعد تقييد مثل صحيح ابن رثاب بها. ولا سيما مع خروج موردها عن المتيقن من السيرة التي تقدمت الإشارة إليها، إذ لا يبعد بناء الناس في مثل هذه التصرفات على الاستعانة بالثقات المأمونين على الايتام. وفي كلا القسمين لا يناط التصرف بنظر الولي العام، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

هذا كله في أموال الايتام، أما الاوقاف فإن عين لها الواقف وليا تعين بلا إشكال، وكذا لو انصرف إطلاقه إلى خصوص بعض الاشخاص، كالموقوف عليهم

(١) الوسائل ج ١٢ ص ٢٧٠، باب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ٢.

في الاوقاف الخاصة، وأما مع عدم ذلك أو مع تعذر الرجوع فيها للولي المجعول من الواقف فلا يخرج فيها عن مقتضى الاصل السابق المقتضي لعدم نفوذ تصرف غير الولي، لعدم وضوح حال السيرة بعد قلة الابتلاء بذلك لكون الغالب تعيين الواقف للمتولي، فلا يستكشف من سكوت النصوص عن الرجوع فيها للولي المفروغية عن عدم وجوب مراجعته.

نعم، يختص الاصل المذكور بالتصرفات الاعتبارية التي يكون الاصل فيها عدم النفوذ. أما التصرفات الخارجية الراجعة إلى صلاح الوقف فمقتضى أصالة البراءة جوازها ولو مع عدم مراجعة الولي ولعل السيرة على ذلك في الجملة في الاوقاف العامة، فلاحظ.

المقام الثاني: في ولاية الحاكم. ويظهر من الاصحاب في غير مقام المفروغية عن ولايته في ما يحتاج إلى ولي، بل قد ينسب لبعضهم دعوى ثبوت ولايته المطلقة. وتفصيل الكلام في ذلك: أن الولاية تارة: تكون بمعنى الاولوية المطلقة الثابتة للنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام لالتي هي بمعنى ولايتهم على جميع التصرفات حتى ما يتعلق بما له ولي، وهي الاستفادة من مثل قوله تعالى: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)، وقوله صلى الله عليه واله في حديث الغدير: (ان الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه)^(١).

وأخرى: تكون بمعنى السلطنة على تولى ما لا ولي له من الامور العامة التي يحتاج فيها إلى ولي، فيتوقف القيام بها على الرجوع له، ولعله المراد بها في المرسل: (السلطان ولي من لا ولي له). أما المعنى الاول فقد يستدل على ثبوته للفقهاء بما ورد في شأن العلماء، مثل ما رواه الصدوق في كتاب ثواب الاعمال بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام عن آبائه: عن النبي صلى الله عليه واله في حديثه في فضل طلب العلم قال: (وإن العلماء ورثة الانبياء وإن الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، ولكن

(١) كتاب الغدير ج ١، ص ١١.

ورثوا العلم، فمن أخذ منهم أخذ بحظ وافر). وحكي روايته عن الامالى، وبصائر الدرجات، والاختصاص بطرق مختلفة مع تفاوت في المتن يسير. والمرسل: (علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل)، وقريب منه غيره.

وما عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يارسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)^(١) وما عن الفقيه عن النبي صلى الله عليه واله أنه قال: (اللهم ارحم خلفائي، فقيل له: يارسول الله ومن خلفائك قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وستي). وروي عن المجالس، إلا أنه زاد: (ثم يعلمونها).

وقريب منه ما عن العيون ومعاني الاخبار بأسانيد مختلفة، إلا أنه قال: (ويروون عني أحاديثي وستي فيعلمونها الناس من بعدي)^(٢) وما في نهج البلاغة: (إن أولى الناس بالانبياء أعلمهم بها جاؤوا به)^(٣) والجميع كما ترى! إذ الاول: صريح في إرث العلم، لا إرث المناصب. والثاني: - مع ضعف سنده - لا يخلو عن إجمال، للعلم بعدم عموم التشبيه لجميع الجهات، والمتيقن منه التشبيه في الثواب أو في تبليغ الاحكام اللذين هما أظهر خواص الانبياء. والثالث: ظاهر في الاستئمان على تبليغ الاحكام لا في جميع ما استؤمنوا عليه، بقريظة ما في ذيله من حذرهم على الدين، كما ذكره بعضهم. مع أن الاستدلال بهذه النصوص مبني على ثبوت الولاية بالمعنى المذكور لجميع الانبياء، وهو غير ظاهر، والمتيقن ثبوتها لنبينا صلى الله عليه واله أو لبعض الانبياء الخاصين لا لكل نبي. والرابع: ظاهر في خلافتهم في تبليغ الحديث والسنة وتعليمهما، لا في المناصب العامة. والخامس: لو كان واردا لبيان الولاية فهو ظاهر

(١) روى نحوه عن دعائم الإسلام في مستدرک الوسائل حديث: ٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، وأيضاً روى نحوه عن نوادر الراوندي حديث: ٢٩ من نفس الباب.
(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٥ و ٥٠ و ٥٣.
(٣) نهج البلاغة ص ٥٨١ (طبعة دار الاندلس) باب المختار من حكم أمير المؤمنين ٧ رقم: ٩٦.

في ولاية الاعلم لا مطلق العالم، وهو ظاهر في الاعلم الحقيقي، وهم الائمة عليهم السلام لا الاضافي ليشمل غيرهم. بل لعلمهم (عليهم السلام) هم المعنيون بالحديث الاول والثاني لانهم العلماء الحقيقيون الذين أخذوا من الانبياء ما عندهم كما يناسبه ما في خبر أبي البخترى عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: العلماء ورثة الانبياء وذلك أن الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشي منها فقد أخذ حظا وافرا، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)^(١) والظاهر من نصوص كثيرة. هذا، مع أنه لو فرض صلوح النصوص المذكورة للدلالة على ولاية الفقيه فهي تقتضي ولايته في عرض الائمة عليهم السلام ولا يظن من أحد الالتزام بذلك، بل هو مناف لظاهر حديث الغدير جدا، وللواقع القائم حيث يعلم بعدم تصدي أحد لذلك غيرهم وعدم دعواه إلا لهم. وغاية ما يمكن دعواه ثبوت ولايته في طول ولايتهم عليهم السلام إما بمعنى نصبه من قبلهم، أو بمعنى اشتراط ولايته بتعذر الرجوع لهم، ولا إشعار بذلك في النصوص المتقدمة، وهو شاهد بعدم كونها بصدد إثبات الولاية.

وبالجملة: لا مجال لاثبات الولاية للفقيه بالمعنى المذكور. ولا سيما مع عدم مناسبة هذا الامر الخطير لغير المعصومين عليهم السلام، حيث يؤمن الخطأ في حقهم، فلا يكون تسليطهم سببا لضياح النفوس والاعراض والاموال، خصوصا مع أنه لم يثبت منهم عليهم السلام أعمال الولاية بالمعنى المذكور وإن كانت ثابتة لهم، فإنه شاهد بشدتها بنحو لا يناسب ثبوتها لغيرهم. بل أدنى تأمل في أدلة الولاية يشهد بمساوقتها للامامة، فأدلة اعتبار العصمة في الامامة تكفي في اعتبارها في الولاية.

مضافا إلى أن مقتضى الادلة المذكورة عدا الاخير، ثبوتها لكل فقيه مهما كثروا، وهو أمر لم يلتزم به حتى مع العصمة.. وأما الاخير فيشكل بأن تشخيص الاعلم

(١) الوسائل ج ١٨، ص ٥٣، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢.

في غاية الاشكال، وما أكثر ما تتضارب الدعاوى فيه، ولا يمكن عادة جعل مثل هذا الحكم المهم بهذا النحو من الالتباس. وأما المعنى الثاني فقد استدل عليه بامور..
 الاول: ما عن الحسين أو أمير المؤمنين عليهم السلام: (مجاري الامور والاحكام على أيدي العلماء بالله والامناء على حلاله وحرامه)، وإنما لم نذكره في أدلة الولاية بالمعنى الاول لظهوره في حصر جريان الامور بالعلماء، فلا ينهض بإثبات ولايتهم في ماله ولي. وفيه: - مع ضعف سنده جدا، حيث حكى عن عوالي اللآلي^(١) روايته مرسلا في ضمن حديث طويل لا يخلو منته عن ضعف واضطراب -: أنه لا يخلو عن إجمال، وقد يظهر منه إرادة الأئمة عليهم السلام، حيث انه بعد أن تضمن النكير على الناس في تسامحهم في الدين وتركهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال: (وأنتم أعظم الناس مصيبة، لما غلبتم عليه من منازل العلماء ولو كنتم تسعون [لو يسعون خ.ل.] ذلك [وذلك خ.ل.] بأن مجاري الامور والاحكام على أيدي العلماء بالله والامناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق...). ولا سيما مع التعبير فيه بالعلماء بالله، لا بالدين.

الثاني: التوقيع الشريف الوارد في جواب كتاب إسحاق بن يعقوب عن مسائل أشكلت عليه، وفيه: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)^(٢) وقد ادعى شيخنا الاعظم قدس سره ظهور الحوادث في الامور التي لا بد من الرجوع فيها للرئيس، وذكر أنه لا مجال لحملاها على خصوص الرجوع في الاحكام الشرعية لامور..

الاول: ظهوره في إيكال نفس الحادثة لهم لينهوا أمرها مباشرة أو استنابة، لا إيكال حكمها. وفيه: أنه لم يتضمن إيكال نفس الحوادث لهم ليتولوها، بل تضمن الرجوع إليهم فيها، وهو ظاهر في كون الحادثة من شؤون المكلف التي يتبلي بها،

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢.

(٢) حكى أيضا روايته عن تحف العقول كما في مستدرک الوسائل ج، باب ١١ من أبواب صفات القاضي،

والرجوع فيها للرواية فيها إنما هو لتعلقها بهم إما للزوم أخذ حكمها منهم، أو لزوم استئذانهم فيها أو غير ذلك، ولا معين للثاني. بل لا معنى لا يكال نفس الحوادث الواقعة لهم، لأن الايكال إنما يكون في ما يراد إيقاعه، لا في ما يفرض وقوعه، فلا بد من كون إيكال الحوادث الواقعة لهم بمعنى أخذ حكمها منهم، أو إيكال الفعل المترتب عليها لهم، ولا معين للثاني، بل لعل الاول أقرب لمناسبته ارتكازا للرواية.

الثاني: أنه لا يناسب التعليل بأنهم حجة من قبله عليه السلام، الظاهر في كون الرجوع لهم في ما هو من شؤونه عليه السلام بتوسط جعله لهم، كما في الولاية، بخلاف تبليغ الاحكام فإن ملاك القبول منهم فيه وجوب الرجوع لهم شرعا، لا بتوسط جعله، فلو اريد لكان المناسب التعليل بأنهم حجة الله. وفيه: أن وجوب الرجوع للعلماء في الاحكام وإن كان حكما شرعيا غير موقوف ثبوتا على الارجاع لهم من قبل الامام عليه السلام إلا انه لما كان الواجب عليه عليه السلام هو حفظ الاحكام كان الارجاع للفقهاء قياما منه بواجبه في حفظها، وصح إطلاق كونهم حجة له عليه السلام بلحاظ ذلك، نظير ما ورد في حديث الغدير من أنه لما سأهم صلى الله عليه واله (هل بلغت؟) فقالوا: اللهم بلى، قال: (اللهم اشهد عليهم وكفى بك شهيدا). بل التعليل بالحجية يناسب مقام التبليغ والبيان لا الجعل والولاية. الثالث: أن وضوح الرجوع للعلماء في الاحكام لا يناسب خفاء الحال على مثل إسحاق حتى يذكرها في مسائل أشكلت عليه.

وفيه: أن الرجوع للعلماء في الاحكام وإن كان واضحا في الجملة، إلا أنه ربما كان منشأ سؤاله ما هو المعلوم من تعرض العلماء للخطأ والاختلاف والجهل الذي ينجر في عصر حضور الائمة عليهم السلام بالرجوع لهم، فأراد بالسؤال معرفة حكم عصر الغيبة وانقطاع مورد العلم الذي لم يبتل به الشيعة من قبل، لاحتمال خصوصية له تقتضي نصب طرق اخرى أضبط أو أوصل، على أن مجرد وضوح الحكم في الجملة، لا ينافي السؤال للاستظهار أو للاستزادة في التفاصيل أو غير ذلك. نعم، قد يدعى أن

ظاهر قوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة) إرادة الحوادث الاتفاقية، لا القضايا الكلية، وظاهر تعيين المرجع لها خصوصيتها فيه، فيتعين الحمل على باب الولايات، حيث يكون إعمال نظر الولي في كل حادثة بخصوصيتها، بخلاف الفتوى، فإن إعمال نظر الفقيه في كل حادثة راجع إلى إعماله في جميع مشابهاها، لكون الاحكام الشرعية كلية لا دخل لخصوصيات الوقائع فيها.

وفيه: أنه يكفي في تخصيص الوقائع الاتفاقية بالذكر هو اختصاصها بالابتلاء والعمل الموجب لاختصاصها بالحاجة إلى الرجوع في معرفة الحكم، إضافة الرجوع إليها بلحاظ ذلك، لا بلحاظ اختصاص حجية نظر الفقيه بها، فلا ينهض ذلك بصرف التوقيع لما نحن فيه. وبالجمل: بعد أن كانت الحوادث المسؤول عنها غير معلومة، لعدم تعرض الرواية للسؤال فليس في الجواب قرينة تقتضي تعيين الجهة المسؤول عنها بالولاية، لو لم يكن ظاهرا في خصوص الارجاع في معرفة الحكم.

كما أنه لا مجال للتمسك بعموم الحوادث مع إطلاق الجهات المقتضية للرجوع من حيث معرفة الاحكام الكلية والولاية في إيقاع التصرف وغيرها، لعدم الجامع عرفا بين الجهات المذكورة، فهو مجمل من هذه الجهة لا مطلق. ولعدم إحراز عموم الحوادث بعد احتمال كون اللام للعهد بلحاظ خصوص ما اريد في السؤال، فإن هذا كاف في المنع عن الظهور في العموم، على أنه من القريب جدا انصراف الرجوع في التوقيع للرجوع في معرفة الاحكام، لان ذلك هو المعهود الشايخ بين الشيعة في الرجوع للائمة عليهم السلام ولم يظهر من الائمة عليهم السلام لا لتصدي لادارة الامور إعمال الولاية فيها بنحو يشيع ذلك ويلتفت إليه ويسأل عنه، حتى أنهم عليهم السلام حينما أعملوا ولايتهم في القضاء أعملوها بنصب الحاكم بنحو القضية الحقيقية مع إيكال تطبيقها للعامة نظير الاحكام الشرعية ولم يزاووا نصب القضاة بأشخاصهم حسب تشخيصهم عليهم السلام ليظهر عنهم التصدي لاعمال الولاية، ولا سيما مع ما ذكرناه آنفا من مناسبة الحجية لبيان الاحكام دون الولاية.

الثالث: مقبولة ابن حنظلة، حيث تضمنت جعل الفقيه حاكما، فقد ذكر شيخنا الاعظم قدس سره أنه ظاهر في كونه كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي صلى الله عليه واله والصحابة في إلزام الناس بإرجاع الامور العامة التي يرجع فيها للرئيس إليه والانتهاه فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما وجوب الرجوع في الامور العامة المطلوبة للسلطان إليه.

وفيه: أنه لا قرينة على حمل الحاكم في المقبولة على الوالي الذي يوكل إليه جميع الامور العامة التي هي من شؤون السلطان مع شيوع إطلاقه على القاضي الحاكم في الخصومة، بل لعله مختص به، كما يظهر من بعض اللغويين. وقد يشهد به ابتناء القضاء على الحكم وابتناء الولاية على محض السلطنة وإن كانت مستتعبة لنفوذ الحكم، ومن هنا لا مجال لحملة على الوالي بقرينة العدول عن التعبير بالحكم إلى التعبير بالحاكم المناسب لاختلافهما معنى، إذ هو فرع ثبوت كون الحاكم بمعنى الوالي. على أنه قد يكون العدول لنكتة بيانية، لان التكرار لا يخلو عن قبح، أو لاجل التعديدية بعلى الظاهرة في نحو من القهر والسيطرة للحاكم في مقام القضاء وفصل الخصومة.

وأما دعوى: أن الحمل على القضاء لا يناسب سوجه لتعليل الامر بتحكيمة، لظهوره في التعليل بالكبرى الكلية المناسب لكون الحاكم أوسع سلطانا من الحكم. فهي مندفة: بأنه يكفي في كبروية التعليل كونه مشيرا إلى كبرى نفوذ جعلهم عليهم السلام، فكأنه قال: فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما، وكل ما جعلته فهو نافذ عليكم، نظير قول القائل: إذا أردت التصرف في أموالى فراجع أكبر ولدى، لانه وكيلى عليها. مع ما فيه من التنبيه على أن منصب القضاء تابع لهم ومختص بهم، وأن ثبوته للفقيه بتوسط جعلهم له، لا لكونه من المناصب الثابتة له شرعا ابتداء كالاتفاء.

وبالجملة: لا مجال لاستفادة عموم الولاية للفقيه من هذه الرواية ولا من غيرها مما استدل به في المقام. ثم إن شيخنا الاعظم قدس سره مع استدلاله بالنصوص

المذكورة خص ولاية الحاكم بالتصرف الذي يكون مفروغا عن مشروعيته في الخارج، بحيث لو فرض عدم وجود الحاكم كان على الناس القيام به كفاية، قال: (وأما ما يشك في مشروعيته - كالحدود لغير الامام، وتزويج الصغيرة لغير الاب والجد، وولاية المعاملة على مال الغائب بالعقد عليه وفسخ العقد الخياري عنه، وغير ذلك - فلا يثبت من تلك الادلة مشروعيتها للفقهاء، بل لا بد للفقهاء من استنباط مشروعيتها من دليل آخر. نعم، الولاية على هذه وغيرها ثابتة للامام عليه السلام بالادلة المتقدمة المختصة به، مثل آية أولى بالناس من أنفسهم).

وما ذكره قدس سره إنما يتم لو كان الشك في مشروعية التصرف لعدم إحراز موضوعه شرعا، لما هو الظاهر من أن الادلة المتقدمة ليست في مقام تشريع التصرف، بل بصدد تشريع السلطنة عليه بعد الفراغ عن مشروعيته في نفسه. بل لا تنفع في ذلك الاولوية المختصة بالنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام. أما لو كان الشك في المشروعية ناشئا من الشك في الولاية بعد الفراغ عن تمامية الموضوع - كما هو محل كلامه ظاهرا بقريئة الامثلة التي ذكرها - كفت الادلة المتقدمة في إثبات ولاية الحاكم عليه، بناء على ورودها لبيان ذلك، لدخوله في عموم مجاري الامور في الاول، وعموم الحوادث في الثاني، وكون مثل اقامة الحدود من شؤون الولاية المنصوبين فيدخل في الثالث. نعم، لا يبعد قصوره عن مثل تزويج الصغيرة مما هو من الشؤون الخاصة بالافراد، لكن يكفي فيه عموم الاولين، لما عرفت.

بل على ما ذكره قدس سره لا أثر للنصوص المتقدمة في إثبات ولاية الحاكم، لزوم مراجعته في مثل ذلك مع قطع النظر عنها، لانه المتيقن بعد فرض عدم إطلاق يقتضي تولي كل أحده وفرض لزوم وقوعه على كل حال، بحيث لو فرض عدم وجود الحاكم لزم على الناس القيام به. اللهم إلا أن يكون مراده قدس سره أن مقتضى النصوص المذكورة لزوم الرجوع إليه في مثل ذلك حتى لو فرض ثبوت إطلاق يقتضي جواز تولي كل أحد للتصرف المذكور، بدعوى كونها مقيدة للإطلاق المذكور. لكنه

غير ظاهر، لظهور النصوص المتقدمة في خصوص التصرف الذي لا ولي له ويحتاج فيه إلى الولي، لانه الذي يرجع فيه للرئيس ويتولاه الولاية المنصوبون من قبل سلطان المسلمين، فمع فرض الاطلاق المقتضي لجواز تولي كل أحد للتصرف يخرج التصرف عن موضوع هذه النصوص، نظير ما تقدم منا في المقام الاول في مناقشة سيدنا المصنف قدس سره، فراجع.

ثم إنه قد أشرنا في المقام الاول إلى ما يقال: من أن مقتضى ما تضمنته روايتنا أبي خديجة من جعل الفقيه قاضيا توليه لجميع ما يتولاه القضاة، مثل أخذ الحق من المماطل، وحبسه، وبيع ماله، والتصرف في مال الصغير، ونصب القيم عليه، وغير ذلك مما ثبت كونه من وظائف القضاة في عصر صدور الروايتين، ومثلها في ذلك مقبولة ابن حنظلة بناء على ما عرفت من أن المتيقن حمل الحاكم فيها على القاضي. وهو في محله لو ثبت كون تولي الامور المذكورة من وظائف القاضي شرعا، لكنه غير ثابت، لعدم تعرض الادلة لشرح مناصب القاضي، والمتيقن اختصاصه بفصل الخصومة.

وتولي القضاة المنصوبين من قبل سلاطين العدل أو الجور لتلك الامور لعله مبني على إيكال ذلك إليهم من قبل السلاطين زائدا على نصبهم للقضاة، لا لكون توليها من لوازم القضاء شرعا. بل لعل الرجوع إليهم في بعض تلك الامور - كأخذ الحق من المماطل وحبسه - لتشخيص موضوع الاستحقاق التابع لفصل الخصومة مع كون المتولي لذلك والمنصوب له هيئة اخرى، كالشرطة التي وظيفتها تأديب المعتدين ومنعهم وحملهم على القيام بالحقوق الواجبة عليهم.

وكيف كان فمجرد تولي القضاة لشي لا يوجب ظهور نصوص جعل الفقيه قاضيا في ولايته عليه، بل المتيقن منها توليه لفصل الخصومة الذي يتقوم به مفهوم القضاء.

ودعوى: استفادة العموم من النصوص المتقدمة، لانه لو كان مختصا بذلك لكفى قوله عليه السلام: (اجعلوا بينكم رجلا قد عرف...) ولم يحتج لضم قوله:

(فإنّي قد جعلته عليكم قاضيا) الذي هو مسوق مساق التعليل بالكبرى الكلية التي يكون المورد من صغرياتها، - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في نهج الفقاهة.

مدفوعة: بأنه يكفي في حسن التعليل الاشارة إلى كبرى نفوذ جعله عليه السلام، كما تقدم نظيره في المقبولة. نعم، قد يقال: إن الغرض من نصب الحاكم للحكومة لما كان هو استغناء الشيعة عن مراجعة قضاة الجور كان المناسب جعل جميع مناصبهم التي يحتاج إليهم فيها له، لئتم الاستغناء عنهم، ولا يختص ذلك بفصل الخصومة. لكن ذلك لا يقتضي ظهور الرواية في التعميم، لعدم الاشارة فيها للعلة المذكورة بنحو يستفاد منه العموم، غاية الامر استفادته بتنقيح المناط، وهو لا يبلغ مرتبة القطع، ولا سيما مع احتمال كون بعض المناصب المذكورة محتاجا إلى كفاءة زائدة على العلم والعدالة المطلوبين في القضاء، كالولاية على الاموال والانسف، فإنها تناسب خبرة بما يصلحها مكتسبة بالتجارب أو غيرها.

فالإنصاف أنه لا مجال لاستفادة ولاية الحاكم على غير فصل الخصومة من الادلة المتقدمة. هذا، وأما ظهور تسالم الاصحاب على الحكم فلعله مبني على ما يأتي من الوجه الملزم بالرجوع إليه وإن لم تثبت ولايته بالخصوص، وظاهر بعض كلماتهم وإن كان هو ولايته بالخصوص، إلا أن في كفايتها في الكشف عن اتفاقهم، فضلا عن كشفها عن الحكم الشرعي إشكالا، بل منعاً، خصوصا بملاحظة ما تقدم في المقام الاول في وجه التشكيك في الاجماع. ومن هنا كان اللازم الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة، وهي تختلف باختلاف الموارد. فإن كان هناك عموم أو إطلاق أو أصل يقتضي سلطان غير الحاكم على التصرف فلا موجب لمراجعة الحاكم، بل أشرنا إلى عدم نهوض الادلة المتقدمة بإثبات لزوم مراجعته في مثل ذلك لو فرض كونها بصدد إثبات ولايته. وإلا فإن علم من الشارع الاقدس الرضا بوقوع الفعل ولو لكونه مما يتوقف عليه رفع الفساد ونظم أمر المعاش والمعاد لزم مراجعة الحاكم فيه، لان المتيقن حينئذ سلطانه عليه، كما أشرنا إليه عند التعرض لكلام شيخنا الاعظم قدس سره

فإن الادلة المتقدمة وإن لم تنهض بإثبات ولايته، إلا أنه لا دافع لاحتمالها، ولا سيما مع شهرة القول بها بين الاصحاب. أما لو لم يجرز رضا الشارع به أشكال تولي الحاكم له، لعدم الدليل على سلطانه عليه. ومن ذلك يظهر الحال في ما نحن فيه، إذ بناء على ما عرفت من ظهور الادلة في جواز تولي أمر اليتيم لكل أحد أو لخصوص العدل أو الثقة لا ملزم بالرجوع للحاكم فيه. وكذا الحال في التصرف الخارجي في الوقف الذي لا ناظر له، بناء على ما تقدم في المقام الاول من أن مقتضى الاصل جوازه لكل أحد.

نعم، لا ريب في كون مراجعة الحاكم في المقامين أحوط، خروجاً عن احتمال ولايته، بل من الصعب جداً ترك الاحتياط المذكور بعد معرفة الحكم بين الاصحاب. كما أن مقتضى القاعدة لزوم مراجعته في التصرفات الاعتبارية في الوقف المذكور، لاصالة عدم ترتب الاثر مع عدمها، كما يظهر بمراجعة ما تقدم في آخر المقام الاول.

تنبيهان:

الاول: حيث كان الرجوع للحاكم بملاك كونه المتيقن لاثبوت ولايته بأدلة خاصة لم يجز له الاستقلال ولا لغيره الاكتفاء بالرجوع إليه إذا احتمل ولاية غيره، بل يجب الجمع بين نظره ونظر كل من يحتمل ولايته، اقتصاراً في ما خالف الاصل على المتيقن.

الثاني: حيث كان منشأ احتمال ولاية الحاكم هو النصوص المتقدمة وشبهة الاجماع، فلا منشأ لاحتمال قيود زائدة فيه، كالا علمية وغيرها. ولا سيما مع ظهور تسالمهم على عدم اعتبار شي زائد على ما يعتبر في القاضي، كما يظهر من المسالك والجواهر ومفتاح الكرامة في كلامه المتقدم في أول المسألة.

نعم، لو فرض الشك في ذلك كان مقتضى الاصل المتقدم مراعاته. لكنه في غير محله ظاهراً، بل هو لو حصل من سنخ الوسواس التي لا ينبغي التعويل عليها، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.

المقام الثالث: في انعزال منصوب المجتهد بموته وعدمه، وهو الذي عقدت له هذه المسألة، وكان البحث في المقامين الاولين مقدمة له. ولا يخفى أن الكلام في ذلك بعد الفراغ عن لزوم مراجعة الحاكم الشرعي في التصرف، خلافا لما تقدم في المقام الاول بتفصيل. وحينئذ فنقول: الوجه في مراجعة الحاكم الشرعي إن كان هو الأصل بالتقرير المتقدم فهو لا يقتضي ولاية الحاكم على نصب القيم بنحو تكون له الولاية استقلا لا، نظير نصب الواقف ناظرا للوقف حينه، ونصب الموصي للوصي. بل غاية ما يقتضيه لزوم مراجعته والاستئذان منه أو النيابة عنه في تولى أمر اليتيم بعد القطع بعدم لزوم توليه بنفسه، وهو يقتضي لزوم مراجعة غيره بعده، لسقوط نظره بعد موته الموجب لسقوط إذنه وانعزال وكيله، كما تقدم في أول المسألة. وكذا لو فرض ثبوت ولايته بالخصوص إذا كانت كولاية الاب والجد، إذ هي تقتضي توليه له مباشرة أو توكيلا من دون ولايته على نصب القيم عليه بنحو يكون القيم هو الولي استقلا لا الذي قد يستلزم سقوط ولاية الحاكم، لاختصاصها بما لا ولي له.

نعم، لو نصب الحاكم القيم بالوجه المذكور، احتمال نفوذ نصبه له، فيلزم الجمع بين نظره ونظر الحاكم الذي نصبه أو غيره، لاحتمال ولاية كل منهما، فلا متيقن في البين، كما يظهر بملاحظة ما تقدم في التنبيه الاول في ذيل المقام الثاني. وأما لو استفيد من الأدلة ولاية الحاكم على نصب القيم على أن يكون مستقلا في التصرف - الذي هو مفروض المتن على الظاهر - فيتجه البناء على عدم انعزاله بموت المجتهد، لان الولاية والقيومية بالمعنى المذكور منصب مستقل عن الحاكم وإن كانت تابعة له حدوثا، فهي في طول ولاية الحاكم حدوثا لا بقاء، فلا وجه لاناطتها بحياة الحاكم. ومنه يظهر اندفاع ما في الجواهر من الاستدلال على الانعزال بأن ولاية المنصوب فرع ولاية من نصبه. ولا أقل من كون بقائها مقتضى الاستصحاب لانها من الاحكام الوضعية القابلة للبقاء، والتي يكون جواز التصرف وضعا وتكليفها من أحكامها المترتبة عليها. من دون فرق على هذا الوجه بين جعل الحاكم المنصب المذكور للقيم

(مسألة ٢٥): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه (١)،

عن نفسه وجعله عن الامام عليه السلام لو فرض نيابته عنه عليه السلام في ذلك. إذ الفرق بين الصورتين كالفرق بين جعل الناظر على الوقف من قبل المالك وجعله من قبل وكيله لا دخل له بما نحن فيه. فما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من جعل ذلك هو المعيار في الانعزال وعدمه غير ظاهر. نعم، لو فرض رجوع القيمومة إلى صرف النيابة عن الولي من دون أن يكون القيم بنفسه ولما اتجه فيه التفصيل المذكور. ثم إن الأدلة المتقدمة - لو تمت - مختلفة من حيث إفادة ولاية الحاكم على نصب القيم بالوجه المذكور فقوله عليه السلام: (مجاري الامور...) وقوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة...) ظاهران في جعل الولاية والسلطنة للحاكم على التصرف بعد الفراغ عن مشروعيته في نفسه، فلا ينهضان بإثبات مشروعية نصب القيم بالوجه المذكور، إلا أن تثبت مشروعيته بدليل آخر. كما أنهما لا ينهضان بإثبات وكالته عن الامام عليه السلام في التوكيل عنه الذي أشرنا إليه قريبا. أما المقبولة وروايتا أبي خديجة فبناء على ظهورها في جعل مناصب الحكام والقضاة يتجه استفادة ولايته على نصب القيم منها، لان الظاهر أن سيرة القضاة والحكام على ذلك، وعدم الاقتصار على التوكيل والاستنابة عنهم. ولذا كان الظاهر من سيرتهم عدم انعزال المنصوب بعزل من نصبه أو نقله عن محل عمله أو موته، لما في ذلك من اضطراب الامور وتكثير الاعمال على المنصوب الجديد. ولعله لذا حكى عن الايضاح نفي الخلاف في عدم الانعزال، فتأمل جيدا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) الظاهر أنه في الجملة من المسلمات، وانما الخلاف بينهم في، مستثنياته. وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين الاشارة إلى وجهه، وأن العمدة فيه أن من لوازم نصب القاضي فصل الخصومة بقضائه ونفوذ حكمه.

وحينئذ فكل من جاز الترافع إليه لدخوله في أدلة النصب، ينفذ حكمه وتفصل به الخصومة. ومع عدم جواز تجديد الخصومة لا موضوع للتقض، على ما يأتي إن شاء

حتى لمجتهد آخر (١)،

الله تعالى. ومجرد خطأ الحكم واقعا أو بنظر أحد المتخاصمين، أو بنظر ثالث، لا يكفي في تجديد الخصومة مع عموم دليل النصب المقتضي لفصلها. ولا سيما مع ابتناء القضاء للتعرض للخطأ وتفويت الحق، لعدم العصمة، كما أشير إليه في النصوص.

(١) من دون فرق بين كونه أحد الخصمين وعدمه، لاطلاق دليل النصب المقتضي لنفوذ الحكم، المانع من إبقاء الخصومة لو كان على خلاف اجتهاد أحد الخصمين. ولا سيما بملاحظة أنه لو بني على جواز تجديد الخصومة حينئذ لزم عدم الفاصل لها. بل لانفتح باب الشقاق بدعوى المخصوم مخالفة الحكم لاجتهاده وإن لم يخالفه واقعا. بل لو بني على جوازه تعين جوازه مع مخالفته لتقليد أحد الخصمين أيضا، لعدم الفرق بينهما بعد استناد كل منهما للحجة الثابتة في حقه. بل لجاز النقض مع علم الخصوم أو قيام الحجة عنده على خطأ الحكم من حيث الموضوع وان حقه ثابت وإن لم يستطع إثباته لعدم البينة مثلا، وهذا مما يوجب لغوية القضاء. وحينئذ فإذا لم يجوز تجديد الدعوى من المتخاصمين لم يجوز النقض من غيرهما وإن كان مجتهدا له أهلية القضاء، لان ولاية القاضي على الحكم في الحق ونفوذ حكمه فيه موقوف على قيام الخصومة فيه. بل لو فرض استمرار الخصوم على الخصومة عصيانا فلا إطلاق لدليل نصب القاضي يشمل نظره في مثل هذه الخصومة، لينفذ قضاؤه فيها على خلاف قضاء الاول بنحو يستلزم نقضه، بل مقتضى إطلاق دليل نفوذ قضاء الاول الردع عن التخاصم والتحاكم للثاني وعدم مشروعية حكمه بل يلزم المخصوم بمقتضى الحكم الاول ابتداء من دون نظر في خصومتها، لما أشرنا إليه في المسألة الحادية والعشرين من كون حكم الحاكم من سنخ الحجة التي يلزم بها المخصوم شرعا. ولعله لذا ذكر في الجواهر أن المعلوم - بل حكى الاجماع عليه بعضهم - عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك، وإنما يجوز نقضه بالقطعي من إجماع أو سنة متواترة أو نحوهما. نعم، قد يظهر من غير واحد خلاف ذلك، ففي الشرايع: (لو

قضى الحاكم على غريم بضمان مال وأمر بحبسه، فعند حضور الحاكم الثاني ينظر، فإن كان الحكم موافقا للحق ألزم، وإلا أبطله، سواء كان مستند الحكم قطعيا أو اجتهاديا. وكذا كل حكم قضى به الاول وبان للثاني فيه الخطأ، فانه ينقضه. وكذا لو حكم هو ثم تبين الخطأ، فانه يبطل الاول، ويستأنف الحكم بما علمه حقا). وقريب منه ما عن الارشاد، وفي القواعد على اضطراب في كلامه قد يوجه بها يأتي. وربما يحمل ما في الشرايع ..

تارة: على صورة الخروج في مقدمات الاجتهاد والحكم عما يجب على الحاكم من الفحص والنظر تقصيرا أو غفلة، كما قد يظهر من مفتاح الكرامة في توجيه جميع كلماتهم في المقام.

وأخرى: على ما لو لم يقض الاول في الخصومة، بل كان الحبس قبل الحكم، كما في المسالك.

وثالثة: على مجرد عدم حجية حكم الاول في حق الثاني بنحو يرتب جميع آثاره من الحبس أو استيفاء الحق. ورابعة: على صورة تراضي الخصمين بالترافع للثاني. وقد احتمل هذين الاخيرين في الجواهر. لكن لا مجال لجميع ذلك، إذ الاول - مع أنه محتاج إلى عناية خاصة يبعد حمل الكلام عليها من غير تنبيه - لا يناسب فرض كون مستند الحكم اجتهاديا في كلامه، لظهوره في رجوع الاول إليه وإن كان مخطئا فيه بنظر الثاني، لأنه لم يرجع إليه أصلا، مضافا إلى عدم مناسبته لفرض النقض الظاهر في نفوذ الحكم الاول في نفسه لو لا النقض.

نعم، ربما يتوجه الحمل المذكور في كلام القواعد ويرفع به الاضطراب الواقع فيه في بدو النظر، فراجع. ومنه مما سبق يظهر وهن الثاني لعدم مناسبته للنقض، بل هو خلاف صريح فرض قضاء الحاكم غير مرة في كلامه. وأما الثالث فهو - مع عدم مناسبته للتعبير بالنقض الظاهر في إبطال الحكم الاول، لا مجرد عدم حجيته في حق الثاني - لا يناسب التعميم لكل حكم ظهر خطؤه، الشامل لما لو لم يكن له أثر في حق

الثاني. وأما الرابع فهو محتاج إلى عناية خاصة يبعد جدا حمل الكلام عليها من دون تنبيه. فالانصاف: ظهور كلامه في جواز النقض بظهور خطأ الحكم لاستناده إلى ما لا ينبغي الاستناد إليه بنظر الثاني مطلقا، ولا مجال لحملة على شي مما تقدم. نعم، لا يبعد تمامية الاخيرين في أنفسهما في الجملة.. أما الاول فلما تقدم في المسألة الحادية والعشرين من عدم الدليل على حجية حكم الحاكم في حق من لا يجب عليه تقليده، ومجرد فصل الخصومة به لا يقتضيه، فلا مجال لترتيب الحاكم الثاني الاثر على الحكم الاول مع ظهور خطئه عنده، بل هو نظير اليد التي تسقط عن الحجية بظهور فساد منشئها. غاية الامر أنه يبنى على الصحة مع الشك في صحة الحكم، ولا يجب الفحص عن حاله بعد فرض أهلية الحاكم. ولعله لذا حكم في القواعد بأنه لا يجب على الحاكم تتبع أحكام من سبقة، خلافا لما يظهر من كلام الشرايع المتقدم، فتأمل. اللهم إلا أن يقال: إن حبس الممتنع إنما هو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا وجب على المخصوم تنفيذ الحكم ولو لم يكن حقا اتجه جواز حبسه لذلك.

وفيه: أن الكلام في ولاية القاضي الثاني على الحبس واستيفاء الحق ونحوهما من آثار منصب القضاء، لا على مجرد حمل المخصوم على تنفيذ الحكم من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يختص به، فافهم. وأما الثاني فلان تراضيتهما بالرجوع للثاني لا ينافي نفوذ الاول وقطعه للتخاصم شرعا، فيخرج الثاني عن باب القضاء، لعدم الخصومة، بل هو نظير الفتوى وارد لمحض بيان الوظيفة. كما أنه يجوز للثاني مخالفة الاول، لما اشرنا إليه من عدم حجية حكم الاول في حقه بنحو يمنعه من الرجوع للدالة والحكم بمؤاها. نعم، لا مجال للبناء على لزوم تنفيذه في حقهما، لمنافاته لنفوذ الاول، فإن رضي المخصوم الثاني بالجري على طبقه فهو، وإلا كان اللازم تنفيذ الحكم الاول. فما يظهر من الجواهر من لزوم تنفيذ الثاني غير ظاهر. اللهم إلا أن يدعى أن الحكم موجب لنحو من الحق للمحكوم له في استيفاء حقه، وهو قابل للاسقاط، فتراضيتهما بالرجوع للثاني راجع إلى اسقاطه الحق المذكور ورجوع الخصومة، فينفذ

الا إذا علم مخالفته للواقع (١)،

حكم الثاني لا غير. وفيه: أن الظاهر أن نفوذ الحكم من الاحكام الشرعية، ومطالبة المحكوم له مبنية على سلطنته على حقه الثابت له بالحكم، وهما من الاحكام الشرعية غير القابلة للاسقاط، وليسا من الحقوق. وكيف كان، فما ذكره في الشرايع من جواز نقض الحكم ممن يرى خطأه، لا مجال له بعد ما عرفت. نعم، قد يفرق بين القاضي المنصب بالخصوص والحاكم المنصب عموماً بأنه قد يكون لنصب القاضي الخاص إطلاقاً يقتضي جواز النظر في الخصومات التي حكم بها سلفه أو وجوبه، فيتبع. أما الحاكم المنصب عموماً بحسب الادلة المتقدمة فلا إطلاقاً لنصبه يقتضي نقض حكم غيره، بل مقتضى إطلاق دليل النصب نفوذ حكم الاول وفصل الخصومة به، بنحو لا يبقى موضوع لحكم الثاني كما ذكرنا. ولا يبعد كون نظرهم في هذه الفروع للمنصب الخاص، فلا ينافي ما ذكرنا. ثم إن ما ذكرنا من عدم جواز نقض الحكم لا يشمل نقض الحاكم لحكم نفسه عند ظهور خطئه له، لانصراف دليل نفوذ الحكم عن الحكم الذي يظهر خطؤه للحاكم نفسه، فما تقدم من الشرايع من جواز نقضه، بل وجوبه في محله، بل هو في الحقيقة لا يحتاج إلى النقض، لسقوطه بمجرد ظهور الخطأ لصاحبه وإن لم يصدر منه أو من غيره حكم آخر على خلافه. لكن يظهر من القواعد عدم نقضه له مع ظهور مخالفته للدليل ظني إذا كان مستنداً حين الحكم إلى دليل ولو كان ظنياً ايضاً، وهو لا يخلو عن اشكال، لما عرفت.

(١) ذكر قدس سره في وجهه أنه بعد ظهور الادلة في عدم تبدل الواقع بالحكم بنحو يكون معتبراً بنحو الموضوعية الصرفة وانه من سنخ الامارات المتبعة، فيمتنع اعتباره مع العلم بالخلاف، ويتعين حمل أدلة حرمة الرد على غير هذه الصورة. ولعله لذا صرح في القواعد بوجوب نقض الحكم إذا خالف دليلاً قطعياً وإن خفي على الحاكم. لكن عدم تبدل الواقع بالحكم لا ينافي وجوب تنفيذه بمعنى إنهاء الخصومة به ورضوخ المحكوم عليه له وإن كان محقاً، الذي يمكن ثبوته مع العلم بالخطأ،

بل لا إشكال في ثبوته معه لو كان الخطأ في الموضوع، كما تقدم التعرض له هنا وفي المسألة الحادية والعشرين. ولعله لذا لم يستبعد في الجواهر وجوب تنفيذ الحكم وإن كان مخالفاً للدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي وخبر محفوف بقرائن وأمارة قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الآخر، وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين أن وجوب التنفيذ وحرمة الرد بالمعنى المذكور لا يلزم حجية الحكم، بل تكون حجيته مشروطة بعدم ظهور الخطأ.

نعم، لو كان نفوذ الحكم متقوماً بحجيته، كما في الحكم بالهلال ابتداءً من دون تعلق الخصومة به - بناءً على نفوذ حكم الحاكم فيه - اتجه اختصاصه بما إذا لم يعلم بخطئه، لامتناع جعل الحجية مع العلم، كما ذكره قدس سره.

بل لا يبعد البناء على عدم حجيته في حق من ثبت عنده خطأ المستند، كما لو علم بخطأ البيعة في دعوى الرؤية، وإن احتمل وجود الهلال واقعا. وكذا مع ظهور الخطأ في الاستناد، كما لو اعتمد على الشيعاء الظني إذا لم يكن حجة عند المكلف، أو على شهادة الفاسق باعتقاد عدالته، وغير ذلك مما يرجع إلى الخطأ في الحكم الكلي أو الموضوع الخارجي، لخروج جميع ذلك عن المتيقن من حجية الحكم حينئذ، لانحصار الدليل عليه بالنصوص المتقدمة بناءً على أن جعل الفقيه قاضياً يقتضي توليه جميع مناصب القضاة ومنها الحكم بالهلال. ولا إطلاق لها يقتضي حجية الحكم في حق كل أحد، والمتيقن من سيرتهم على الحجية ما عدا الصور المذكورة، وهذا بخلاف إطلاق جعله قاضياً في الخصومة، فانه ملازم لفصل الخصومة بحكمه، كما تقدم. ولا مجال للتمسك باطلاق قوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة: (فإذا حكم بحكمنا...) فإنه وإن كان ظاهراً في الحجية، إلا أنه مختص بالقضاء في الخصومات، ومنزل على خصوص موارد الشبهات الحكمية التي لهم: فيها حكم، ومرجع الحجية فيه إلى حجية قول العالم في حق الجاهل، كما تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

نعم لا يبعد البناء على صحة الحكم عند الجهل بحاله، كما تقدم. هذا ومما تقدم

أو كان صادرا عن تقصير في مقدماته (١).

(مسألة ٢٦): إذا نقل ناقل ما يخالف فتوى المجتهد وجب عليه إعلام

من سمع منه ذلك (٢)،

في المسألة السابقة يظهر عدم كون الحكم في الهلال من وظائف الحاكم، فهو خارج عن محل الكلام.

(١) كما لو قصر في الفحص عن الأدلة، فإن الحكم مع التقصير المذكور موجب

لفسق الحاكم الموجب لعدم أهليته للحكومة شرعا.

وقد صرح قدس سره في كتاب الصوم بسقوط الحكم أيضا إذا فقد بعض

الشرائط غفلة من الحاكم، كما لو حكم تعويلا على شهادة الفاسقين غفلة عن فسقهما

أو عن اعتبار عدالة الشاهد، كما صرح في مباحث الاجتهاد بانصراف إطلاق نفوذ

الحكم عن الحكم الجاري على خلاف موازين الاستنباط عمدا أو سهوا أو نسيانا.

والعمدة في جميع ذلك: أن ما تضمنته نصوص النصب من اعتبار كون الحاكم ممن نظر

في الحديث وعرف الحلال والحرام، ظاهر في اعتبار استناد الحكم إلى المعرفة الناشئة

من الأدلة الشرعية بالنحو المعبر شرعا، فمع عدم استناد الحكم يكن للمعرفة أو عدم

استناد المعرفة للأدلة الشرعية بالنحو المعبر شرعا لا تنهض الأدلة باثبات نفوذ الحكم

وإن كان ذلك ناشئا عن الغفلة من الحاكم، فإن الغفلة إنما تقتضي معذوريته، وهو لا

ينافي خروجه عن أدلة النفود. هذا، وقد عرفت من مفتاح الكرامة حمل ما ذكره

من جواز التقص على خصوص ذلك. وهو إن توجه في بعض كلماتهم لا مجال له في

جميعها، خصوصا كلام الشرايع المتقدم، فلاحظ.

(٢) هذا ظاهر بناء على عموم حرمة التسبب للحرام، إما لان استناد الفعل

إلى السبب أقوى، فنسبه الفعل إليه أولى. أو لما ذكره بعض مشايخنا من أن المرتكزات

العرفية تقتضي حرمة التسبب للحرام كما يحرم مباشرته، فإن بيان الحكم على خلاف

الواقع سبب في وقوع الحرام من الجاهل، فيحرم. وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن الاستناد إلى الفتوى إنما يقتضي حرمتها لو كانت عمداً، والمفروض خلافه، وترك الاعلام الذي هو محل الكلام غير مستند إليه العمل.

فيندفع: بأن المرتكز عرفاً ليس هو حرمة التسيب مولويًا في مقابل عمل المباشر - نظير حرمة الكذب - بل تحمل المسبب مسؤولية العمل المستند إليه وصحة عقابه لاجله، وحينئذ فامتناع عقاب الغافل عقلاً إنما يقتضي عدم مسؤوليته بالعمل الواقع حال غفلته عن الخطأ، دون ما يقع بعد التفاته إذا كان قادراً على منعه بالاعلام، فيجب عقلاً منعه لئلا يستند إليه بالتسيب ويتحقق عنوان التسيب بالاضافة إليه، فهو نظير من فعل ما يؤثر الحرام غفلة ثم التفت قبل تأثيره، فإنه يجب عليه رفعه قبل التأثير لئلا يستند إليه الفعل بالتسيب.

لكن يشكل ثبوت عموم حرمة التسيب، لاندفاع الاول بأن مجرد دخل السبب لا يصحح نسبة الفعل للمسبب في ما هو محل الكلام مما كان المباشر مختاراً في فعله، كيف ولا إشكال في صحة نسبته للمباشر وحرمة الفعل عليه واقعا وترتب آثار في حقه من الضمان ونحوه. واندفاع الثاني بالمنع من اقتضاء المرتكزات للحرمة إلا فيما إذا كان المباشر فاقدا للاختيار، بحيث يصح نسبة الفعل للمسبب. نعم، قد يجرم في غير ذلك من جهات آخر، كما لو علم من الشارع تحريم الفعل بحيث يجب على كل أحد منعه، كقتل المؤمن وتنجيس المسجد، لمنافاة التسيب لوجوب المنع. وكذا لو كان المباشر ملتفتاً للحرمة وكان التسيب مبنياً على الاكراه على الحرام والترغيب فيه أو التشجيع عليه أو نحوها مما يتني على حب المعصية والاغراء بها وترجيعها، لما في ذلك من هتك حرمة المولى وانتهاك للشرع الاقدس. بل حرمة ذلك أولى من حرمة الرضا بالمعصية وإقرارها ووجوب الانكار للمنكر باليد واللسان والقلب ولعله على هذا يتني ما ورد من حرمة سقي الخمر وحملها وصنعها والشهادة على الربا وكتابتها. أما مع عدم تنجز الحرمة في حق المباشر بحيث يكون التسيب لذات الحرام لا من حيث

كونه معصية فلا إشكال في حرمة الاكراه لكن بملاك الظلم والتعدي على المكره لا بملاك التسيب للحرام، ولا يتضح وجه تحريم ما عدا ذلك، كالتشجيع والترغيب، فضلا عن مجرد التغرير والاشباه إذا لم يستلزم الكفر المحرم، كما لو أظهر أنه يغتسل بالماء المتنجس ليتخيل الغير أنه طاهر فيغتسل به، مع أنه لا يريد في الواقع إلا تبريد جسمه به.

بل من البعيد جدا الالتزام بحرمة التسيب في مثل إخبار العامي بفتوى مقلده مع علم المخبر أو قيام الدليل عنده على خطئها، وفي مثل الترغيب في بعض المستحبات ببيان كبرياتها وإن حرمت على خصوص شخص لجهله بكونه فاقدا لشرائطها بنحو الشبهة الموضوعية، بأن يبين فضل كنس المسجد لجماعة يعلم أن فيهم جنبا يجهل جنابته، فيكون بيانه سببا في دخوله للمسجد وغير ذلك. فالظاهر أن حرمة التسيب بخصوصيته تحتاج إلى دليل خاص، مثل ما دل على عدم جواز بيع الدهن المتنجس إلا مع الاعلام بنجاسته، وما ورد في حرمة الاعانة على قتل المؤمن ولو بشرط كلمة وغير ذلك، ولا مجال للبناء على عموم الحرمة فيه.

نعم، قد يستدل على حرمة التسيب في خصوص المقام وهو التضليل والاشباه في بيان الاحكام الكلية بما تضمن أن المفتي ضامن، وأن على من أضل قوما وزرا مثل وزرهم، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: (كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدا في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فأجابه، فلما سكت قال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكل مفت ضامن^(١))، فإن الضمان ظاهر في تحمل تبعة العمل ووزره. وصحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام: قال: (من علم باب هدى فله مثل أجر من عمل به ولا ينقص اولئك من

(١) الوسائل ج ١٨، ص ١٦١، باب ٧ من أبواب آداب القاضي، حديث ٢.

اجورهم شيئاً، ومن علم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به، ولا ينقص اولئك من أوزارهم شيئاً^(١) ومرسل عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال أبو عبد الله عليه السلام: (لا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها إلا كان له مثل أجر من أخذ بها، ولا يتكلم بكلمة ضلال يؤخذ بها إلا كان عليه مثل وزر من أخذ بها)^(٢)، فإن خلاف الواقع ضلال وإن كان في الفروع، فتأمل.

ويؤيد ذلك ما ورد في من سن سنة حسنة أو سيئة، أو دعا للحق أو الضلال، أو أفتى الناس بغير علم ونحو ذلك، فإن الاستفادة من جميع ذلك أن هذا النحو من التسبب يقتضي الاشتراك في إثم العمل وأجره، وهو المناسب للمركزات المتشرعية في المقام من اهتمام الشارع بحفظ الاحكام الكلية وتبليغها ونشرها وتنفيذها، ومن تحمل المفتي لمسؤولية العمل المترتب على فتواه، ولعله لذا سمي التقليد تقليداً، كما تقدم في المسألة الرابعة.

ثم إن إطلاق النصوص المذكورة كما يعم ما إذا أفتى المجتهد غفلة عن مفاد الأدلة، كذلك يعم ما إذا أخبر العامي عن رأي المجتهد الذي يجب تقليده، لاشتراكهما في بيان الوظيفة الفعلية للمكلف، والخطأ من كليهما معرض له للوقوع في خلاف الواقع الفعلي الثابت في حقه لو لا الجهل، وليست نسبة الناقل للمجتهد إلا كنسبة المجتهد للإمام عليه السلام ونسبة الامام عليه السلام لله سبحانه وتعالى في نقل الاحكام.

نعم، يشكل عمومها لما إذا كان الخطأ في بيان فتوى من لا يرى المخبر حجية فتواه في حق الجاهل وإن اعتقد الجاهل حجيتها غفلة عن حقيقة الحال أو لقيام الحجة عنده إذا كان المخبر يرى خطأ الحجة المذكورة مع كون الحكم الفعلي في حقه بنظر المخبر على طبق ما أخبره، إذ لا وزر لعمله بنظره حتى يتحملة ويكون ضامناً له وكذا

(١) الوسائل ج ١١، ص ٤٣٦، باب ١٦ من كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٧، حديث ٤.

لو لم يكن الخطأ معرضاً للجاهل في مخالفة الواقع بأن علم بعدم استناده في مقام العمل إليه ولو لعدم كونه في مقام العمل أصلاً. كما أنها لا تعم الخطأ في الموضوع، لعدم صدق المفتي على المخبر به، وانصراف الضلال عنه، فلا مجال للبناء على وجوب التنبيه على الخطأ في مثل ذلك.

بل قد يدعى جواز تعمد الاشباه والتغريب بنحو لا يستلزم الكذب من تورية ونحوها. وإن كان قد يشكل بأنه نظير التدليس في الشهادة مما تأباه المرتكزات جداً، بل المسؤول من سنخ الامين، فتغريبه مناف لامانته ارتكازاً، والامر محتاج إلى تأمل. ثم إنه قد يستدل على وجوب التنبيه على الخطأ بما دل على وجوب تبليغ الاحكام، كآيتي النفر والكتمان، وغيرهما مما تضمن وجوب بذل العلم لاهله وحرمة كتمانهم، وأن الله تعالى لم يأخذ على الجهال أن يطلبوا العلم حتى أخذ على العلماء أن يبذلوه. وحيث كان الاستدلال المذكور موقوفاً على معرفة مقدار التبليغ الواجب كان المناسب الكلام في مفاد الأدلة المذكورة، فنقول: المستفاد من آية النفر وجوب الانذار في كل مورد يكون حجة موجبا للحذر، سواء كان الجهل عذراً أم لا، ومجرد وجود الداعي الفعلي للحذر في الصورة الثانية في الجملة لا يوجب قصور الآية عن ايجاب الانذار، خلافاً لما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره. لان جعل الحذر غاية للانذار ليس لوجوبه من باب الاحتياط الناشئ عن الاحتمال، ليقصر عما إذا كان واجبا قبله، لفرض عدم كون الجهل عذراً، بل للكفاية عن حجية الانذار، التي لا تنافي سبق وجوب الحذر عقلاً، لعدم كون الجهل عذراً، فهي تدل على وجوب الانذار في كل مورد يكون حجة. على أن عدم كون الجهل عذراً إنما يستلزم وجود الداعي العقلي مع الالتفات لا مع الغفلة وإن كانت عن تقصير، فإن الغفلة المذكورة وإن لم تمنع من العقاب عقلاً، إلا أنها لا توجب حدوث الداعي العقلي الراجع إلى وجوب الحذر عقلاً، لتوقفه على الالتفات، فلاحظ.

ثم إن الفرق بين الوجهين يظهر فيما لو كان الجاهل مقصراً وخبر المنذر حجة

عليه، وفيها لو كان الجاهل معذورا وخبر المنذر ليس حجة عليه إلا أنه مثير للاحتمال الموجب للفحص والاحتياط، فعلى ما ذكرنا يجب الانذار في الصورة الاولى دون الثانية، وينعكس الامر على ما ذكره قدس سره.

وأما آية الكتمان فهي ظاهرة في وجوب البيان للجاهل مطلقا سواء كان جهله عذرا أم لا، سواء كان اخبار العالم حجة في حق الجاهل أم لا، بل كان يعمل عليه غفلة عن عدم حجيته، أو لكونه مثيرا للاحتمال المقتضي للاحتياط وإن لم يكن لازما. بل مقتضى إطلاقها وجوب البيان حتى مع العلم بعدم ترتب العمل إذا كان يترتب عليه بعض الفوائد المرغوبة للشارع، مثل عدم ضياع الحق، أو صيرورته موردا للاحتمال المستدعي للنظر والفحص، أو إقامة الحجة على من ليس في مقام التمرد ابتداء وإن علم بتساحمه عن الامتثال، لاستثقاله له بعد العلم.

نعم، لو فرض كونه في مقام التمرد على الحق قبل الاعلام والاعراض عنه ابتداء - حيث لا يزيد البيان في إقامة الحجة عليه، لقيام الحجة عليه بتمرده - أو كان معتمدا في العمل على طريق آخر ولا يترتب على الاعلام إلا مجرد معرفة رأي المخبر أشكال شمول الاطلاق له، فإن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي كون تحريم الكتمان بلحاظ ما يترتب على البيان من الفوائد، لا لكونه مطلوبا تعبدا، ولا يبعد انصراف جميع أدلة المقام عنه، كما سيأتي.

ثم إن ظاهر سيدنا المصنف قدس سره اختصاص الآية بما إذا كان الجاهل في مقام الاستعلام ومعرفة الواقع وإن لم يتحقق منه السؤال، لغفلته عنه، وكأنه لعدم تحقق الكتمان بمجرد عدم البيان، بل لابد معه من كون الكاتم في مقام الاخفاء والتستر بما عنده، وهو إنما يكون مع كون الجاهل في مقام الاستعلام والاهتمام بتحصيل الواقع، دونما لو لم يكن كذلك. لكن هذا - لو تم - اقتضى عدم وجوب البيان إذا لم يكن العالم في مقام الاخفاء والتستر وطمس اعلام الحق، بل كان عدم البيان لانشغاله، أو لاستثقال تفهيم الجاهل أو لنحو ذلك مما لا يرجع إلى الاهتمام بإخفاء الواقع وتضييعه. ولا

يظن منه قدس سره الالتزام به. فالانصاف: أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي إلغاء خصوصية الكتان فإن المنسبق عرفا أن تحريم الكتان في الاية ليس ملازمته لمعاداة الحق والاهتمام بطمسه والرغبة في ضلال الناس، بل ملازمته لضياح الحق وانطماسه المنافي للغرض من بعث الرسل وبيان الاحكام في الكتب.

كما يناسبه قوله تعالى: (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب)، وقوله سبحانه: (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم)، لاشعار الاول بعلّة الحكم، وظهور الثاني في توقف التوبة على التبيين المشعر أو الظاهر في كون المحرم مجرد عدم البيان، لا خصوصية الكتان. ولعل ذكر الكتان لمناسبته لمورد الاية، بناء على نزولها في علماء أهل الكتاب تنبيها لشدة جرمهم، لا بتناء عدم البيان منهم على الكتان والاهتمام بإخفاء الحق.

نعم، لا يبعد انصراف الاية وغيرها من أدلة المقام عما لو كان الجاهل في مقام الاعراض عن الواقع وعدم الاهتمام بمعرفة الحكم، كما تقدم ويأتي، ولا يكفي مجرد عدم كونه في مقام الاستعلام لغفلته ولو تقصيرا. ومما ذكرنا يظهر أن هذه الاية أعم من آية النفر مطلقا لا من وجه. كما أن الظاهر أنها أعم من بقية أدلة المقام التي أشرنا إليها، إلا أن ذلك لا يقتضي تخصيصها بها، لعدم التنافي بينها بعد اتفاقها معها في الاثبات. إذا عرفت هذا ظهر وجه الاستدلال بهذه الادلة على وجوب الاعلام بالخطأ في المقام، لاطلاق آية الكتان. بل حيث يكون الجاهل في مقام العمل والاهتمام بالواقع فهو يدخل في المتيقن من الاية. كما أنه لو كان المخبر ثقة عند الجاهل كان قوله حجة في حقه، فيدخل في آية النفر.

نعم، الادلة المذكورة كما تقتضي وجوب الاعلام من المخبر الاول، كذلك تقتضي وجوبه من غيره ممن يعلم الحكم، ومن ثم استدل بها سيدنا المصنف قدس سره في المقام. لكن ذكر بعض مشايخنا أنه لا مجال للاستدلال بالادلة المذكورة في المقام، لان المراد من وجوب التبليغ فيها بيان الاحكام بنحو يتمكن العامي من الوصول إليه

حتى لا يندرس الدين، وذلك بمثل طبع الرسالة العملية والتهيؤ للافتاء، لا بايصال الحكم لكل فرد فرد من المكلفين بتحري أماكنهم وملاحقتهم بأشخاصهم، ليجب تنبيه الجاهل بخطأ البيان الواصل إليه سابقا في المقام، لعدم دلالة الأدلة المذكورة على ذلك ولم يلتزم به الائمة عليهم السلام فضلا عن غيرهم، وإنما وجب على النبي صلى الله عليه واله بالمقدار الممكن دون بقية المكلفين.

وفيه - مع عدم وضوح الفرق بين سيرة النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام -: أن ظهور الأدلة المتقدمة في وجوب البيان الفعلي للمكلفين مما لا ينبغي أن ينكر، ولا يتضح خروجه عن سيرة الائمة عليهم السلام، وما أكثر البيانات الابتدائية منهم عليهم السلام ولذا كان المعروف عندهم حجية تقرير المعصوم، مع أن التقرير لا يكون ظاهرا في مشروعية العمل المقرر إلا بضميمة وجوب البيان الفعلي للجاهل، ولا يكفي تمكنه من العلم بالاستفتاء، وإلا لم يكن إقرار العمل غير المشروع مع التمكن من الإنكار منافيا لوظيفة الامام، ليكشف الأقرار عن مشروعية العمل، كما لعله ظاهر.

نعم، لا إشكال في عدم ابتناء التبليغ على ملاحقة كل فرد في بيته والفحص عن علمه وجهله، لما في ذلك من الحرج الشديد على المبلغين واختلال نظام أمورهم، خصوصا مع ابتناء الناس على التقصير في الفحص والتسامح في التعلم. إلا أن المتيقن من ذلك ما إذا احتمل علم المكلف، أو عدم ابتلائه بالحكم، أو كونه في مقام التمرد وعدم الاهتمام بتحصيله والعمل به. وكذا لو فرض لزوم محذور من حرج ونحوه في التبليغ فلا إشكال في عدم وجوبه أيضا. كل ذلك للسيرة على عدم اهتمام أهل العلم بالتبليغ حيثئذ الموجب لرفع اليد عن الأدلة المتقدمة. بل لعلها منصرفة عن ذلك تنزيلا لها على المتعارف من وظيفة العلماء عرفا في سائر الموارد، لخروج ذلك عن وظيفتهم المذكورة. بل لعلها قاصرة عن اثبات وجوب التعليم مع احتمال علم المكلف، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فتأمل. أما لو فرض العلم

بجهل المكلف وابتلائه بالحكم وعدم إحراز التمرد منه عليه وعدم المحذور في البيان فلا وجه لعدم وجوب تبليغه بعد عموم الأدلة المتقدمة وكونه من وظائفه عرفاً وعدم المخرج عنها من سيرة أو غيرها. على أن ما ذكره من لزوم بيان الاحكام بنحو يتمكن العامي من الوصول لها لا ينافي وجوب التنبيه للخطأ في المقام، لان الجاهل بعد فرض اعتقاده للحكم على خلاف الواقع واعتماده فيه على التعليم الخاطيء يتعذر في حقه عرفاً الوصول له من الطرق المتعارفة، كالرسالة العملية ونحوها، لعدم الداعي مع ذلك لنظر فيها، خصوصاً إذا كان ما اعتمد عليه حجة في حقه، لعدم الداعي له حينئذ للرجوع للطرق المذكورة. إلا أن يكتفى بالتمكن العقلي، لامكان اطلاعه صدفة على الواقع بلا إشكال. لكن لا يظن من أحد الالتزام به، كيف ولازمه عدم وجوب الافتاء عند الاستفتاء، لامكان اطلاع العامي على الحكم من طريق آخر ولو صدفة. ثم إن المتيقن من أدلة المقام وجوب الاعلام مع استلزام الخطأ فوت التكليف الالزامي، وأما في غير ذلك - كما لو أفتى بالحرمة في مورد الاباحة، أو بالاباحة في مورد الاستحباب - فقد يدعى عدم وجوب الاعلام بالخطأ، لقصور الأدلة المتقدمة عنه. وهو مسلم في آية النفر، لاختصاصها بالانذار الذي لا يجري في بيان الاحكام غير الالزامية التي لا تستلزم العقاب. وأما آية الكتمان فلا وجه لقصورها، لان الحكم غير الالزامي - إباحة كان أو غيرها - من الهدى الذي بينه الله في الكتاب.

ودعوى: أن سبب الهداية هو الاحكام الالزامية فحسب - كما ذكره بعض مشايخنا - كما ترى، إذ ظاهر الهدى في المقام ما هو الحق من امور الدين التي بينها الله في الكتاب، وهو يعلم جميع الاحكام. وكذا ما ذكره من أن عدم وجوب تعلم الاحكام المذكورة - لان وجوبه من الاحكام الطريقية مقدمة للامثال غير اللازم في الاحكام غير الالزامية - ملازم لعدم وجوب تعليمها إذ لا منشأ للملازمة، ولا سيما بعد كون الغرض من التعليم حفظ الدين من الانداس وتتميم الغرض من جعل الاحكام وتبينها في الكتب، فلو جاز اخفاء الاحكام المذكورة لم يتحقق الغرض من جعلها

وكذا إذا تبدل رأي المجتهد وجب عليه إعلام مقلديه (١).

(مسألة ٢٧): إذا تعارض الناقلان في الفتوي، فمع اختلاف التاريخ

وبيانها. نعم، لا إشكال في عدم عموم وجوب بيانها لسيرة العلماء على عدم الاهتمام بها كالأحكام الالزامية، إلا أن المتيقن من ذلك ما إذا لم يهتم الجاهل بتحصيلها، أما مع اهتمامه بها وطلبه لها - كما هو المفروض في المقام - فلا يبعد البناء على وجوب الاعلام، لعدم وضوح المخرج حينئذ عن عموم الالية. فتأمل. هذا، مع أنه لا يبعد أن يتمسك لوجوب الاعلام في المقام بما تضمنه بأن المفتي ضامن، لان العامل على طبق الحكم الالزامي للخطأ في اعتقاد ثبوته وإن لم يقع في محرم ذاتي، إلا انه يقع في محرم تشريعي، فإن التعبد بالفعل على خلاف حكمه الشرعي لا يبعد كونه مبعوضا للشارع وإن كان الفاعل معذورا. كما أنه لو كان الخطأ موجبا لفوت الحكم الاقتضائي غير الالزامي - كالأستحباب والكرهية - فالمكلف وإن لم يقع في محرم، إلا أنه لا يبعد حرمة التسبب لذلك بالفتوى لما هو المرتكز من حرمة منع الخبر وان لم يكن واجبا، فما دل على ان المفتي ضامن يقتضي حرمة التسبب بطريق الفتوي، وإن كان لا بد من التأمل في جميع ذلك، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم وهو ولي التوفيق.

(١) لعدم الفرق بينه وبين ما تقدم في الادلة المتقدمة المقتضية لوجوب الاعلام بالخطأ، فإن العدول عن الفتوى راجع إلى انكشاف الخطأ للمفتي في فتواه الاولى. وما ذكره بعض مشايخنا من أن التسبب يستند إلى الشارع، لاستناد حجية الفتوى السابقة إليه، لا يختص بالمقام، بل يجري في ما سبق أيضا، لعموم ما سبق لما إذا كان النقل حجة في حق الجاهل. إلا أنه لا ينافي صدق التسبب في حق الناقل أيضا، من حيثية كون فتواه ونقله سببا في الوقوع في مخالفة الحكم الفعلي بنظر المخبر بعد انكشاف الخطأ وتبدل الرأي. مع دخوله في ما تضمنه أن المفتي ضامن، وأن عليه وزر من تبعه، وفي أدلة وجوب الاعلام التي تقدم الاستدلال بها للمقام. هذا، وظاهر الجواهر وجوب الاعلام مع العدول للدليل قطعي، لانه حينئذ خلاف الحق والصواب، فيجب رفعه

واحتمال عدول المجتهد عن رأيه الاول يعمل بمتأخر التاريخ (١)، وفي غير ذلك يرجع إلى الاوثق منهما (٢)،

لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولاً به ومعتقداً لاحد، بخلاف ما إذا كان العدول لدليل ظني، لان المقلد العامل باستصحاب بقاء مقلده على فتواه معذور ولا إثم عليه، فلا أمر بالمعروف بالنسبة إليه. وفيه: أنه لو كان الوجه لوجوب الاعلام في القطعي كون الفتوى الاولى خلاف الحق والصواب، لجرى مع الظني، لعدم الفرق بين العلم الحقيقي وقيام الحجة في لزوم العمل وترتيب أثر الواقع. وإن كان الوجه في عدم وجوب الاعلام مع الظني كون المقلد معذوراً، فلا أمر بالمعروف بالنسبة إليه، لجرى في القطعي، لان قطع المجتهد لا ينافي شك العامي واستصحابه وعذره. فالعمدة في وجوب الاعلام ما عرفت، وهو يجري في القطعي والظني بعد فرض حجيته، فلا حظ.

(١) لعدم معارضة الاول له، ليسقط عن الحجية. ومن هنا يكون حاكماً على استصحاب عدم عدوله وبقائه على فتواه التي نقلها الاسبق تاريخاً. ومنه يظهر عدم الفرق بين كون الفتوى في الزمان السابق منقولة بخبر الثقة وكونها معلومة، إذا العلم بها لا ينافي العدول الذي اقتضاه خبر الثاني. اللهم إلا أن يقال: لا ينحصر الوجه في عدم العدول بالاستصحاب، بل لعله يشكل الاعتماد عليه فيه، كما سبق في المسألة الثانية والعشرين. بل هو مقتضى بناء العقلاء على عدم عدول صاحب الرأي عن رأيه، وحينئذ فيعارض أصالة عدم الخطأ والغفلة من الناقل الاخر أو من المجتهد في بيان الحكم له، لكونهما معاً أصلين عقلايين لا حكومة لاحدهما على الاخر. ودعوى: بناء العقلاء على ترجيح أصالة عدم الخطأ على أصالة عدم العدول، غير ظاهرة بوجه معتد به. نعم، لو فرض إخبار الناقل بالعدول فلا إشكال في رفع اليد عن أصالة عدمه، لأنه من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل.

(٢) يظهر منه قدس سره أن الوجه فيه عموم أدلة الترجيح بالاثنية في

وإن تساويا في الوثاقة عمل بالاحتياط (١)، على الاحوط وجوبا (٢)، حتى يتعين الحكم.

الاجبار للمقام، لرجوع الاخبار فيه إلى الاخبار بالحكم الكلي، نظير ما تقدم منه في أواخر المسألة التاسعة عشرة من ثبوت العدالة بخبر الثقة. والذي ينبغي أن يقال: أن الترجيح بالوثقية إن كان منشؤه أخبار الترجيح، فهي قاصرة عن شمول محل الكلام، لاختصاصها بالتعارض في الحديث والرواية ونحوها من العناوين المختصة بنقل سنة المعصوم وما هو من شؤونها كبيان موردها دون المقام، وإن كان منشؤه بناء العقلاء على ترجيح الاوثق عند التعارض كان شاملا لمحل الكلام بلا إشكال. هذا، والظاهر هو الثاني، كما تقدم نظيره في المسألة المذكورة. نعم، لا بد من كون الاوثقية بمقدار معتد به، وإلا كان إعمال قواعد التعارض متعينا، كما تقدم نظيره في الاعلمية. ثم إن ظاهر غير واحد أنه مع العمل بمتأخر التاريخ أو بالاوثق فلا يحتاج للفحص حتى مع التمكن منه. لكن الظاهر اختصاص ذلك بتعذر الفحص، ويجب الفحص مع تيسره بالوجه المتعارف، لوجوب تعلم الاحكام المقتضي لوجوب الفحص عنها مع الاعتداد باحتمال خطأ الحجة، لوجوب استفراغ الوسع فيها. ولا سيما مع عدم وضوح بناء العقلاء على الترجيح المذكور مع التمكن من الفحص. فتأمل.

(١) وليس له اختيار أحدهما، لاصالة التساقط مع التعارض الموجب لعدم الحجة في البين، ولا دليل على التخيير في المقام، إذ المتيقن من الاجماع ثبوته مع اختلاف المجتهدين لا غير.

(٢) بل الاظهر مع القدرة على الفحص من المجتهد، لعدم جواز الرجوع للبراءة في حق العامي حينئذ، كما لا يجوز الرجوع لغير المقلد من المجتهدين مع احتمال المخالفة بناء على ما تقدم في المسألة الثامنة. وأما مع تعذره فلا يبعد جواز الرجوع لمجتهد آخر الاعلم فالاعلم. ومع تعذره يبتني الكلام في الرجوع للاحتياط أو البراءة على ما تقدم من الاصل عند اختلاف المجتهدين، وأنه هل يجوز الرجوع للاصول

(مسألة ٢٨): العدالة المعتمدة في مرجع التقليد (١)، عبارة عن الملكة (٢)،

الترخيصية حينئذ. ولا يبعد جواز الرجوع للبراءة مع الشك في التكليف، لعدم المانع وهو العلم الاجمالي، لقلّة مثل هذه المسألة فراجع ما تقدم في المسألة السابعة وغيرها، وتأمّل جيداً.

(١) الظاهر أنه قدس سره بصدد بيان العدالة التي هي موضوع الاحكام الشرعية من إمامة الجماعة وقبول الشهادة ونحوهما، ولا خصوصية عنده قدس سره لما يعتبر في مرجع التقليد، وهو الذي يقع الكلام فيه إن شاء الله تعالى. وإن كان لا يبعد اختصاص مرجع التقليد بخصوصية يأتي التنبيه إليها إن شاء الله تعالى بعد الكلام في مفهوم العدالة.

(٢) كما نسب إلى العلماء، وعن مصابيح الظلام أنه المشهور بين الاصحاب، وعن مجمع البرهان أنه مشهور بين عامة العامة والخاصة. لكن في الجواهر: (ولعل المراد المتأخرون، وإلا فقد عرفت أن المتقدمين لم يأخذ أحد منهم ذلك في تعريفهم. بل في الكفاية وعن الذخيرة لم أعر على هذا التعريف لغير العلامة).

وكيف كان، فالمستفاد من كلماتهم تحديد العدالة.. تارة: بأنها ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق، كما عن ابن الجنيد والمفيد والشيخ في الخلاف وظاهر المبسوط، وعن شهادات السرائر تفسير العدالة في الدين بذلك ايضاً.

وأخرى: بأنها حسن الظاهر، كما هو المحكي عن جماعة، بل عن محكي كاشف الغطاء في حاشية المعالم الاجماع على أن المراد بها ذلك في كل مقام اشترط فيه، وعن شرح المفاتيح أنه لم يستحضر الخلاف فيه إلا من ابن الجنيد.

وثالثة: بأنها الملكة الباعثة على اجتناب المعاصي الكبيرة أو مطلق المعاصي أو مع اجتناب منافيات المروءة، وهو المحكي عن عرفت.

ورابعة: بأنها اجتناب المعاصي عن ملكة، كما عن المفيد في المقنعة.

وخامسة: بأنها اجتناب المعاصي من دون أخذ الملكة فيها، كما عن الحلي في باب الجماعة، واختاره بعض مشايخنا. ولا ينبغي الريب في بطلان الاولين، لما هو المعلوم من اجتماعهما مع ارتكاب المعصية واقعا الموجب للفسق بلا إشكال. فلو كانت العدالة ثبوتا تابعة لهما لزم اجتماع الفسق والعدالة، مع وضوح التضاد بينهما. ولعل مراد القائل بهما كونها طريقا لاحراز العدالة شرعا، كما هو مقتضى الجمع بين أدلتها وأدلة شرح العدالة.

ولعل ذلك هو مقتضى الجمع بين كلماتهم في المقام، بل ظهور بعضها أو صراحته، فيكون القولان المذكوران أجنيين عن محل الكلام راجعين إلى ما تقدم في المسألة التاسعة عشرة من الكلام في طرق إثبات العدالة. كما أن من الظاهر عدم الفرق بين الثالث والرابع عملا وتطبيقها موردا، وليس الفرق بينهما إلا مفهوما لا ينبغي الاهتمام به في مثل المقام مما يتعلق بمقام العمل. وأما الفرق بين القول بالملكة والقول الخامس فقد يبدو عمليا من وجهين..

الاول: أنه إن اريد بالملكة ما تقتضي الانبعاث لترك المعاصي وإن لم توجهه فعلا لوجود المزاحم من الشهوة والغضب كان القول الخامس أخص من هذه الجهة، وإن اريد بها ما يوجب فعلية الانبعاث لقوتها وعدم تأثير المزاحم مهما كان قويا كان القول الخامس أعم، ضرورة أن ترك المعاصي قد يكون لعدم المزاحم أو لضعفه بنحو لو فرض وجود المزاحم أو قوته لوقع المكلف في المعصية.

الثاني: أن ترك المعاصي قد لا يكون مسببا عن الملكة الرادعة، بل لوجود الصوارف النفسية عن الحرام أو لعدم تهيئه. لكن يندفع الاول - بعد معلومية أن مراد القائلين بالملكة ما توجب فعلية الانبعاث، لا مجرد المقتضي له -: بأن من القريب أن لا يكون مراد القائلين بالملكة هي الباعثة لترك جميع المعاصي على كل حال، لمساوقتها للعصمة وعدم تحققها إلا للاوحد، فكيف يمكن توهم إناطة الاحكام العملية الكثيرة بها، بل مرادهم بها هي الموجبة لغلبة ترك المعاصي ولو لعدم الابتلاء ببعض

المحرمات أو لضعف المقتضي لها، بنحو تكون الملكة مؤثرة بالفعل غالباً ومقتضية للعزم على ترك المعاصي وإن كانت ضعيفة في نفسها مغلوبة عند قوة المزاحم.

ويندفع الثاني: بأن من القريب جداً أن يكون مراد أهل القول الخامس هو اجتناب المعاصي من حيث كونها معاصي، بنحو يكون عنوان المعصية دخيلاً في اجتنابها، وهو ملازم لوجود داع نفسي للترك خصوصاً مع ابتلاء المكلف بالمعاصي وبالذواعي الشيطانية المقتضية للمعصية، فإن تجنب المعاصي حينئذ لا يكون إلا مع قوة الدواعي الإلهية النفسية المقتضية للطاعة. بل صرح بعض مشايخنا بأنه لا بد من استناد الترك للخوف من الله سبحانه وتعالى بنحو مستحكم في النفس، بحيث يكون ذلك طبيعة ثانية للمكلف، ومن القريب جداً أن يكون مراد القائلين بالملكة هو الداعي النفسي المذكور وليس أمراً وراء ذلك. وعليه فلا فرق بين القولين عملاً، وإنما الفرق بينهما اللفظي صرف أو مفهومي فقط، وهو مما لا ينبغي الاهتمام به في ما نحن فيه.

وكان منشأ شدة الخلاف بينهم في المقام وإطالة النقض منهم والابرام - كما يظهر من الجواهر وغيره - هو تخيل أن مراد القائلين بالملكة هو لزوم قوتها بنحو يمتنع أو يعسر الوقوع في جميع المعاصي على كل حال، أو مرادهم لزوم إحرازها بالعلم بسبب المعاشرة والمخالطة الموجبة للاطلاع على الخفايا والبواطن، وتخيّل أن مراد القائلين بترك المعاصي مجرد تركها ولو لا لداع إلهي، أو لداع إلهي ليس له بنحو من الاستحكام والثبوت، وتخيّل أن مراد القائلين بحسن الظاهر أو بعدم ظهور الفسق كون ذلك هو مفهوم العدالة ثبوتاً. فإن وضوح بطلان الأمور المذكورة ومنافاتها للادلة وشدة الخلاف العملي بينها يوجب استهجان القول بها وشدة النكير على القائل. مع أن المظنون قويا تقارب مراد الكل ورجوعه إلى أمر واحد، وهو كون العدالة من الأمور الواقعية الراجعة إلى غلبة ترك المعاصي بسبب الدواعي الإلهية الكامنة في النفس التي لها نحو استحكام فيها، ويكفي إحرازها بالطرق الشرعية التي

تقدم الكلام فيها في المسألة التاسعة عشرة. إذا عرفت هذا، فيكفي في الدليل على ما ذكرنا في مفهوم العدالة أدنى نظر وتأمل في المرتكزات والادلة، فإن مرجع ما ذكرنا إلى امور ثلاثة..

الاول: ترك المعاصي.

الثاني: استناد الترك عند الابتلاء بالمعصية إلى الدواعي الالهية.

الثالث: استحكام الدواعي المذكورة وغلبة تأثيرها.

أما الاول فلان العدالة لغة الاستقامة والقصد وعدم الجور، وهي من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الاعراف، فلا بد من حملها في كلام الشارع على الاستقامة بنظر الشارع، وذلك إنما يكون باتباعه وعدم الخروج عن الطريق الذي رسمه لعباده.

وأما الثاني فلان من المرتكز أن العدالة ليست من الصفات المشتملة على الحسن الفعلي فقط، بل هي متضمنة مع ذلك للحسن الفاعلي بنحو تقتضي مدح الفاعل المتصف بها، وهو إنما يتم مع فرض كون الترك مستندا للدواعي الالهية المحبوبة للشارع والتي هي المنشأ لقبح الفعل وحسنه، وأما الترك المجرد عن ذلك فهو لا يقتضي الا الحسن الفعلي.

وأما الثالث فلان العادل من الصفات المشبهة المبنية على الثبوت بحيث يكون كالطبيعة الثانوية لشخص، كالكريم والشجاع، لا من أسماء الفاعلين المتضمنة لحدوث المبداء ومجرد تحقق النسبة بينه وبين الذات. نعم لا يضر في الصديق الخروج عنه لطوارئ مانعة إذا كان الخروج على خلاف مقتضى الوضع الطبيعي للشخص وشدوذا عنه، على ما يأتي توضيحه. ويشهد بجميع ذلك - أيضا - ما تضمنته النصوص الكثيرة الواردة في الشهادات من اعتبار كون الشاهد خيرا مرضيا عفيفا صائنا صالحا مستورا ونحو ذلك^(١). من العناوين التي تصدق بالنحو الذي ذكرنا. وأظهرها في

(١) تراجع النصوص المذكورة في الوسائل ج ١٨، كتاب الشهادات، باب ٢٦، حديث ٢ و ٥، وباب ٢٩،

ذلك صحيحة ابن أبي يعفور، قلت لابي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال: (إن تعرف بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنا الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك...) (١).

ودعوى: ظهورها في بيان طريق إحراز العدالة لا في شرح مفهومها، خلاف الظاهر جدا. وتوضيح ذلك: أن المعرف لغة وعرفا هو سبب المعرفة، وهو ما يوجب العلم الحقيقي بالمعرف، وباصطلاح المنطقين هو الحد والرسم، ولا يستعمل باصطلاح الاصوليين، إلا أنه قد يظهر من بعض الكلمات أن المراد به هو الطريق الموجب لثبوت الشيء تعبدا، وهو الحجة الظاهرية. وظاهر إطلاق المعرف في كلام العرف إرادة المعنى الاول، إلا أن ما يوجب معرفة الشيء والعلم به قد يكون هو العلم بلازمه الخارجي، كالعلم بالدخان الموجب للعلم بالنار، وقد يكون هو العلم بأجزائه وشروطه الخارجية لو كان مركبا خارجيا، كالعلم بالخلل والسكر والمزج والغليان الموجب للعلم بالسكنجيين، وقد يكون هو العلم بمقوماته المفهومية أو لوازمها لو كان مفهوما منتزعا بسيطا والمعرف في الحقيقة في الجميع هو العلم بالامور المذكورة لا نفسها، وربما يطلق عليها نفسها تسامحا.

نعم، في القسم الثالث قد تكون الامور المذكورة بنفسها معرفا منطقيا. فالمعرف المنطقي ليس من أفراد المعرف اللغوي، بل العلم به من أفراد. إذا عرفت هذا فنقول: ظاهر السؤال والجواب في الرواية إرادة المعرف اللغوي، وخصوصية المقام تشهد بكون ما تضمنه الجواب هو القسم الثالث من المعرف، لوضوح عدم كونها لوازم

حيث ٣، وباب ٣٤، حديث ١، وباب ٤١، حديث ٥ و ٢ و ٢٣ وغيرها.

(١) الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٨، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ١.

المانعة غالباً (١)،

خارجية للعدالة مبينة لها، ولا أجزاء خارجية لها، لكون العدالة أمراً بسيطاً، فتعين كون العدالة منتزعة من هذه الأمور، حتى يكون العلم بهذه الأمور سبباً للعلم بها، وهو المناسب لبقية نصوص المقام الظاهرة في بيان ما هو المعتبر واقعاً، لا في بيان ما يكون طريقاً إليه شرعاً أو لازمه خارجاً. وأما حمل السؤال على إرادة المعرف الاصولي بالمعنى المتقدم، فهو بعيد عن ظاهر الرواية جداً، لعدم معهودية استعماله فيه عرفاً. نعم، ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: (والدلالة على ذلك كله...) إرادة المعرف بالمعنى المذكور، لظهوره في جعل الطريق في فرض احتمال وجود العيوب القادحة، كما لا يخفى. وبما ذكرنا يظهر الاشكال في ما ذكره غير واحد في المقام، ولا مجال لتفصيل الكلام فيه، فراجع وتأمل جيداً.

ثم إن ظاهر الأدلة المتقدمة تقوم العدالة بكل من الأفعال الخارجية كاجتناب الكبائر، والأمور النفسية التي هي من سنخ الملكات أو الدواعي المستحكمة، كالعفة والصلاح والتدين ونحوها مما لا يكفي فيه محض العمل، فليست العدالة عبارة عن الملكة والفعل أثرها، ولا هي عبارة عن الفعل والملكة سببها، بل هي عبارة عن مجموع الأمرين. وإن كان تحقيق ذلك ليس مهماً في محل الكلام بعد عدم كونه مورداً للآثر، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.

(١) مما تقدم تعرف الوجه في الاكتفاء بالغلبة، فإن عدم الوقوع في المعصية أصلاً مساوق للعصمة ولا يحظى به إلا الواحد، فلا يمكن أن يناط به الأحكام التي يكثر الابتلاء بها كما لا يخفى وفي رواية علقمة: (لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لانهم المعصومون دون سائر الخلق)^(١). ويشهد به أيضاً ما تضمن قبول شهادة أهل المعاصي بعد التوبة^(٢)

(١) الوسائل ج ١٨، ٢٩٢ باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١٣.

(٢) راجع الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٢، باب ٣٦ من أبواب كتاب الشهادات.

نعم، لا ريب في قادحية المعصية قبل التوبة، وفي كونها سببا للفسق، لما سيأتي في المسألة الالائية، فالمراد بالغلبة ليس غلبة تحقق الترك، بل كون الملكة مقتضية للترك غالبا، وإن كان لا بد من تحقق الترك حين ترتيب الاثار. هذا ولا بد من كون الغلبة بنحو يصدق معها العناوين المذكورة في النصوص من الستر والعفاف والصيانة ونحوها، بحيث يكون الترك هو مقتضى الوضع الطبيعي للمكلف والوقوع في المعصية خروجا عنه، أما لو لم يغلب الترك لم تصدق العناوين المذكورة.

كما أن المراد بغلبة مانعية الملكة عن الوقوع في المعاصي هي غلبة عدم وقوع المعصية خارجا مع لزوم كون الملكة أو الرادع النفسي بنحو يقتضي الاجتناب دائما، بحيث يكون عدم تأثير لقصور فيه، بأن كان مختصا ببعض المعاصي، بحيث لا رادع عن غيرها ولا عزم من المكلف على تركه وإن تحقق منه الترك له اتفاقا، للاشكال في صدق العناوين المتقدمة عليه. إذ لما كان ترك جميع المعاصي مأخوذا في العدالة بنحو يقدر فيها تحقق بعضها قبل التوبة، والرادع النفسي أيضا مأخوذا فيها، فالظاهر لزوم كون الرادع بلحاظ الجميع لا بلحاظ البعض، لصعوبة التفكيك في اعتبار الرادع بين المعاصي. بل لا يصدق في مثل ذلك العفة والصيانة بعد فرض كون المراد بهما العفة والصيانة عن الجميع، فلاحظ.

هذا، ومع فرض وجود الملكة أو الرادع المذكور بلحاظ جميع المعاصي يكفي استناد غلبة الترك لقلة الابتلاء بالمعصية أو ضعف الدواعي الشهوية أو الغضبية المزاحمة له، ولا يعتبر حينئذ قوة الملكة أو الرادع بنحو يغلب الترك لو فرض قوة المزاحم - وفاقا لما صرح به سيدنا المصنف قدس سره - لعدم الدليل على اعتبار ذلك بعد صدق العناوين المتقدمة من الستر والعفاف والصيانة وغيرها. نعم، من يكثر منه الابتلاء بالمعاصي، أو تقوى في نفسه الدواعي لها، لا بد له من قوة الملكة أو الرادع في صدق العدالة، لتوقف غلبة الترك عليها. ثم إنه لا يبعد لزوم كون العدالة المتبعة في

عن الوقوع في المعاصي الكبيرة (١)،

مرجع التقليد بمرتبة عالية، بحيث يكون الرادع قويا في حقه جدا، لانحصار الدليل على اعتبارها بالمرتكات التشريعية، وما تقدم منا من عدم الوثوق باجتهاده بدونها، وكلاهما يقتضي اعتبار المرتبة العالية منها، كما أشرنا إليه في المسألة الخامسة، فراجع.

(١) قد اشتهر في السنة المتشعبة تقسيم المعاصي إلى صغائر وكبائر. وقد اختلف الاصحاح (رضي الله عنهم) في أن ذلك هل هو تقسيم إضافي، لاختلاف مراتب المعاصي في ما بينها، فكل معصية بالاضافة إلى ما دونها كبيرة، وبالاضافة إلى ما فوقها صغيرة، وإلا فكل معصية في نفسها كبيرة، لما فيها من الجرأة على الله تعالى وانتهاك حرمة، أو هو تقسيم حقيقي راجع إلى خصوصية في بعض المعاصي دون بعض، فالكبائر قسم خاص منها يشترك في مقدار من الاهمية، والصغائر قسم آخر دونها، وإن اختلفت أفراد كل من القسمين في مراتب الاهمية.

وحكي الاول عن جمع من الاصحاح، كالمفيد والقاضي والشيخ في العدة والطبرسي والحلي وقد يظهر مما حكي عن الصدوق قدس سره، حيث قال: (الاجتهاد في الكبائر ليست مختلفة، لان كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، وكل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله)، بل في مجمع البيان وعن العدة والسرائر نسبته إلى أصحابنا. وذهب جماعة إلى الثاني، وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط والعماد والمتأخرين قاطبة، وعن مجمع البرهان نسبته إلى العلماء تارة، وإلى اكثرهم اخري، وإلى المشهور ثالثة، وعن مصابيح الظلام أنه المشهور المعروف.

وكيف كان فالظاهر الثاني، لمطابقته لظاهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة قال تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما)^(١)، وقال سبحانه: (والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا

هم يغفرون)^(١)، وقال عز وجل: (الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللثم إن ربك واسع المغفرة)^(٢) وأما السنة فهي مستفيضة بل متواترة، كما يظهر بملاحظة ما ورد في وجوب اجتناب الكبائر وتعيينها والتوبة منها. وقد عقد لها في الوسائل الباب الخامس والاربعين والسادس والاربعين والسابع والاربعين من أبواب جهاد النفس، وهي دالة بمجموعها بوجه لا يقبل التأويل على التقسيم المذكور، كما يظهر لمن راجعها. وهي لا تنافي ما دل على النهي عن تحقير الذنب والاستهانة به، وأن أشد الذنوب ما استهان به صاحبه، وأنه لا كبير مع الاستغفار، ولا صغير مع الاصرار، وأنه لا تنظروا إلى صغير الذنب، ولكن انظروا إلى ما اجترأتم، ونحو ذلك. فإن اشتراك الذنوب في الجرأة على الله تعالى المهمة في نفسها لا تنافي تفاوتها في أنفسها في الأهمية. كما أن تحقير الذنب قد يرجع إلى الاستهوان بما يصاحبه من الجرأة على الله تعالى الموجب للاستخفاف بحقه، وهو قد يكون أهم من الذنب. بل قد يوجب التسامح فيه والازدياد منه والاصرار عليه، وذلك محذور زائد على أصل المعصية. بل قد يكون في كثير من النصوص المذكورة شهادة على المدعى من انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر، فراجع الباب الثالث والاربعين من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

وبالجملة: لا مجال لرفع اليد عن الأدلة المتقدمة الظاهرة أو الصريحة في كون التقسيم المذكور حقيقيا لا إضافيا. وربما يكون مراد القائلين بأن جميع الذنوب كبائر استحقاق العقاب عليها في قبال قول المعتزلة بوجوب غفرانها بنحو لا يحسن المؤاخذة عليها، كما قد يظهر من مجمع البيان، حيث عد القولين المتقدمين متقاربين وجعل في قباهما قول المعتزلة، كما نبه له في الجواهر، فراجع وتأمل. إذا عرفت هذا، فاعلم أن ظاهر الاصحاح أن المعتبر في العدالة اجتناب الخلاف في منافيات المروءة، بل يظهر

(١) سورة الشورى: ٣٧.

(٢) سورة النجم: ٣٢.

من بعض كلماتهم المفروغية عن ذلك، بل في الجواهر دعوى ظهور اتفاق القائلين بانقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر على عدم قاحية الصغائر في العدالة، نعم قد يظهر من إطلاق بعضهم لزوم ترك القبائح قاحية الصغائر. وكيف كان، فقد يستدل عليه بأن الصغائر مكفرة باجتناوب الكبائر، كما تقدم في الاية الشريفة، فهي كالكبيرة المكفرة بالتوبة، فكما أن التوبة ماحية للكبائر كذلك اجتناب الكبائر ماح للصغائر فلا أثر لها في نفي العدالة. وقد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره تارة: بأن ذلك يقتضي عدم قدح الكبيرة مع تكفيرها ببعض الاعمال الصالحة أو باستغفار بعض المؤمنين. واخرى: بمنافاته لاطلاق قوله تعالى: (إلا الذين تابوا). وثالثة: بأنه يقتضي قدح الصغيرة إذا ارتكبتها في حال عدم الابتلاء بالكبائر، بناء على أن المكفر للصغائر هو الكف عن الكبائر لا مجرد الترك ولو لعدم الابتلاء، كما لعله الظاهر أو المنصرف إليه من الايات والروايات، وهو كما ترى. لاندفاع الاول: بأنه إنما يتجه لو ثبت التكفير فعلا، وهو لا يخلو عن إشكال، والمتيقن كون الامور المذكورة في الادلة مكفرة اقتضاء، أو بشروط يصعب إحرازها. فتأمل. واندفاع الثاني: بأن الاية الكريمة قد وردت في غير مورد من الكتاب المجيد في مقام توقف سقوط العقاب الدنيوي أو الاخروي على التوبة، ولو تم عمومها للصغائر كان مقتضى الجمع بينه وبين الاية المتقدمة اختصاص ذلك بالكبائر وأن الصغائر مكفرة باجتناوب الكبائر ولو مع عدم التوبة إذا لم تكن مع الاصرار. نعم، وردت في سورة النور لبيان توقف قبول الشهادة على التوبة. لكنها مختصة بالتوبة من القذف الذي هو من الكبائر. واندفاع الثالث بأن منصرف الادلة لزوم حصول الرادع النفسي مع الابتلاء ولو ببعض الكبائر كترك الصلاة، لا لزوم الابتلاء بجميع الكبائر، لوضوح ندرته.

فالعمدة في الاشكال في الوجه المذكور: أن اعتبار التوبة من الكبائر ليس لكونها مسقطا للعقاب، بل لانها من لوازم الملكة أو الرادع النفسي المفروض في العدالة، وهو لا ينافي اعتبار الرادع المذكور أو الملكة بالاضافة إلى الصغائر وإن كانت مكفرة في

أنفسها. هذا، وقد يستدل على عدم قادحية الصغائر بما تقدم في صحيحة ابن يعفور، فإن الاقتصار على ذكر اجتناب الكبائر فيها في مقام شرح العدالة ظاهر في عدم دخل اجتناب الصغائر فيها بمقتضى مفهوم الحصر المستفاد من مقام التحديد. ولا سيما مع كون القيد المذكور أدخل ارتكازا في الحكم، فإنه لو فرض دخل غيره أيضا كان الاقتصار عليه موجبا لايهام خلاف المراد، كما لعله يظهر بالتأمل.

لكن قد يستشكل فيه بوجه..

الاول: ما ذكره بعض مشايخنا من ضعف الرواية، لان في سند الصدوق لها أحمد بن محمد بن يحيى العطار، ولم تثبت وثاقته، وفي سند الشيخ لها محمد بن موسى الهمداني، وهو كذلك، لمعارضة توثيقه المستفاد من رواية ابن قولويه عنه في كامل الزيارة - بناء على ما أشرنا إليه آنفا من تصريحه بأنه لا يروي فيه إلا عن الثقات - بطعن ابن الوليد فيه بأنه كان يضع الحديث.

وفيه: أن أحمد بن محمد بن يحيى العطار وإن لم ينص أحد من القدماء على توثيقه، إلا أنه لا ينبغي الاشكال في وثاقته بعد كونه من مشايخ الاجازة ورواية الاجلاء عنه، كالحسين بن الغضائري، والصدوق في الفقيه الذي صرح فيه بأنه لا يودع فيه إلا ما هو الحجة بينه وبين الله تعالى فإن احتمال اعتماده في توثيق بعض الرواة أو الوثوق بالرواية على بعض القرائن الاجتهادية الخفية وإن كان قريبا، إلا أنه من البعيد جدا منه الرواية في الكتاب المذكور بلا واسطة عن مخفى عليه حاله، ولا يكون ثقة عنده.

ولاسيما مع ما هو المعروف من تخرج الاصحاب في تلك العصور ولاسيما القميين عن الرواية عن الضعفاء، بل ظاهره في مقدمة الفقيه تجليل مشايخه وتعظيمهم. كما لا ينبغي احتمال اعتماده في توثيق مثل هؤلاء على قرائن خفية مع معاصرته لهم وأخذه عنهم. بل مقتضى إكثاره الرواية عن أحمد بن محمد المذكور مترضيا عليه كونه من الاجلاء بنظره المعروفين في عصره بالرفعة وسمو المقام. كما أن مقتضى ما ذكره

النجاشي في ترجمة الحسين بن سعيد الاهوازي عن أحمد بن علي بن نوح السيرافي من أن ما عليه أصحابنا والمعول عليه من الطرق إليه جملة طرق هو فيها كون الرجل معتمدا عند السيرافي، بل عند الاصحاب.

وبالجملة: التأمل في حال الرجل عند الاصحاب شاهد بكونه من الاعيان والاجلاء المستغنين عن التوثيق. على أن ذكر الشيخ قدس سره للرواية بطريق آخر - وإن لم يخل عن ضعف - شاهد بمعروفيتها بين الاصحاب، إذ هل يتحمل اتفاق مثل أحمد بن محمد المذكور مع محمد بن موسى الهمداني على اختلاق الرواية مع اختلافهما في الطبقة، فقد روى أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن موسى بواسطتين، فليس اتفاقهما إلا شاهدا بمعروفية الرواية بين الاصحاب وأخذها من كتب مشهورة، وهو كاف في الوثوق بالرواية، بل الاطمئنان، بها، فتكون حجة، كما ذكرناه في الاصول.

الثاني: ما ذكره هو أيضا من عدم ورود الرواية لشرح حقيقة العدالة، بل لبيان الطريق إليها، ولا مانع من كون اجتناب الصغائر دخيلا فيها ثبوتا غير دخيل في الطريق إليها عند الشك. ويظهر الجواب عنه مما تقدم في أول المسألة من ظهور صدر الرواية في شرح مفهوم العدالة. ومنه يظهر اندفاع ما ذكره من أن ما في ذيل الرواية من قوله عليه السلام: (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه) شاهد باعتبار ترك الصغائر، لانها من العيوب كالكبائر. لما تقدم من أن الفقرة المذكورة ظاهرة في بيان حسن الظاهر الذي هو طريق للعدالة، لا في شرح حقيقتها، ولا مانع من كون ستر العيوب الذي يعم الصغائر معتبرا في حسن الظاهر الكاشف عن العدالة غير معتبر في العدالة ثبوتا.

الثالث: ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره في مبحث صلاة الجماعة من أن إطلاق الستر والعفاف في صدرها ظاهر في قادية الصغائر. بل هو مقتضى إطلاق كف البطن والفرج واليد واللسان وما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من إجمال متعلق الكف غير ظاهر، لما هو المعروف من أن حذف المتعلق يقتضي العموم، فظاهره

في المقام الكف عن كل محذور شرعي وإن كان صغيرا. وفيه: أن ظهور الفقرة الثانية في خصوصية الكبائر صالح لصرف الاطلاق المذكور.

ودعوى: إمكان الجمع بينهما بحمل ذكر الكبائر على مزيد الاهتمام بها، لا لخصوصيتها. مدفوعة بأن مزيد الاهتمام إنما يقتضي تخصيصها بالذكر في مقام النهي عنها، لا في مقام التحديد بها - كما في المقام - إذ الفرق بين الشئيين في الاهمية تبعاً للفرق بينهما في الملاك لا يقتضي الفرق بينهما في الدخول في الحد. فلو فرض دخل اجتناب الصغائر كان الاقتصار على اجتناب الكبائر موهما لخلاف المراد، ولا سيما بعد كونها أنسب بالمحدود ارتكازا. بل الانسب لاجل ذلك التنبيه على عموم الحد للصغائر، لدفع توهم انصراف الاطلاق للكبائر، كما قد يظهر بالتأمل.

هذا وقد ذكره قدس سره أنه يظهر من غير واحد من النصوص منافية ارتكاب مطلق الذنب للعدالة. فإن كان مراده بالنصوص المذكورة ما تقدم التنبيه عليه مما تضمن إطلاق العفة والستر والصيانة والتدين ونحوها، فليست هي إلا من قبيل المطلق الذي ينبغي رفع اليد عنه بالصحيح المتقدم. وإن كان مراده دلالة بعض النصوص على قاحية بعض الذنوب التي ثبت كونها من الصغائر، فتكون صريحة في خلاف الصحيح، فلم يتهيأ لي العثور على مثل هذه النصوص، ولا يبعد عدم وجودها خصوصا مع عدم نهوض الأدلة بتعيين الصغائر، فإن بعض نصوص الكبائر وإن كانت ظاهرة في الحصر، إلا أن اختلافها مانع من حملها عليه، كما سيأتي التنبيه له إن شاء الله تعالى.

وحينئذ فلو فرض دلالة بعض النصوص على قاحية بعض المعاصي مما لم يثبت كونه من الكبائر كان مقتضى الجمع بينه وبين الصحيح كون المعصية المذكورة من الكبائر. ومن ثم ذكر شيخنا الاعظم قدس سره أن مما يثبت به كون الذنب من الكبائر أن يرد النص بعدم قبول شهادة مرتكبه. وبالجمللة: الظاهر أن الصحيح واف بإثبات قول المشهور من عدم قاحية الصغائر في العدالة، فتأمل جيدا، والله سبحانه

وتعالى العالم العاصم. بقي الكلام في المروءة، ففي مفتاح الكرامة: (والمشهور - كما في الذخيرة والكفاية - اعتبار المروءة في عدالة الامام والشاهد، وفي الماحوزية نقل حكاية الاجماع على ذلك. واحتمل في مجمع البرهان الاجماع على اعتبارها في غير مستحق الزكاة والخمس، وتأمل في قدح المباحات التي تؤذن بخسة النفس في العدالة، وفي المفاتيح: أن المشهور قدح منافيات المروءة فيها... ولم تذكر في الشرائع والمختلف والارشاد والايضاح في موضع منه.... ولا في زكاة الدروس، ولا في كلام جماعة من القدماء).

هذا وكأن المراد منها محافظة الانسان على ما يليق بشأنه في الامور العرفية واجتناب ما يعد عيبا عرفيا. فعن الوسيلة: (المسلم الحر تقبل شهادته إذا كان عدلا في ثلاثة أشياء: الدين والمروءة والحكم. فالعدالة في الدين الاجتناب من الكبائر ومن الاصرار على الصغائر. وفي المروءة الاجتناب عما يسقط المروءة من ترك صيانة النفس وفقد المبالاة...). وفي مفتاح الكرامة: (ولهم في تفسيرها تعاريف متقاربة لا حاجة بنا إلى ذكرها).

لكن عن الدروس: (المروءة مروءتان: مروءة في الحضر، وهي تلاوة القرآن، ولزوم المساجد، والمشي مع الاخوان في الحوائج، والنعمة ترى على الخادم فانه تسر الصديق وتكبت العدو. وأما في السفر فكثرة الزاد وطيبه وبذله لمن كان معك، وكتمانك على القوم أمرهم بعد مفارقتهم، وكثرة المزاح في غير ما يسخط الله). وقد تضمنت أحاديث كثيرة تفسير المروءة بذلك وما يقرب منه، فراجع كتاب الحج من الوسائل الباب التاسع والاربعين من أبواب آداب السفر.

ولا يظن منهم الالتزام باعتبار ذلك في العدالة، لوضوح عدم تحققه الا لقليل من الناس. ولعله لذا قال في الجواهر: (والمروءة بهذا المعنى غير ما ذكره الاصحاب قطعاً) والظاهر إرادة المعنى الذي ذكرناه. ولعله إليه يرجع ما في الروضة، حيث قال: (هي اتباع محاسن العادات واجتناب مساوئها وما ينفر عنه من المباحات ويؤذن بخسة

النفس ودنائة الهمة). إذا عرفت هذا، فقد يستدل على اعتبار المروءة.. تارة: بأنها مقتضى إطلاق ما تضمنته النصوص من اعتبار الستر والصيانة ونحوهما، بل ولكف البطن والفرج واليد واللسان الذي تضمنه صحيح ابن أبي يعفور، لان منافيات المروءة غالبا من شهوات الجوارح.

وأخرى: بقوله عليه السلام في الصحيح: (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه).

وثالثة: بأنها منافية للحياء، وقد تضمنت النصوص انه من الإيوان، ولا إيوان لمن لا حياء له. وعن معاني الأخبار في تفسير بعض النصوص المذكورة: (يعنى: ان من لم يكفه الحياء عن القبيح في ما بينه وبين الناس فهو لا يكفه عن القبيح في ما بينه وبين ربه عز وجل، ومن لم يستح من الله عز وجل وجاهره بالقبيح فلا دين له).

ورابعة: بقوله عليه السلام في مرفوع هشام بن الحكم: (لا دين لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا عقل له)، لكن الجميع كما ترى. لاندفاع الأول: بانصراف العناوين المذكورة إلى خصوص المحرمات الشرعية، لان العناوين المذكورة لما كانت من العناوين الإضافية، فهي في كلام الشارع تنزل على ما يلزم الكف عنه شرعا، وهو مقتضى ما تضمنته النصوص الاخر من اعتبار أن يكون الرجل ديننا خيرا صالحا، ولا سيما مع ظهور بعض النصوص في عدم قادحية غير الذنوب، كخبر علقمة: (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة). وبهذا قد يندفع الثاني، إذ قد يدعى انصراف العيوب إلى الشرعية فقط. مع أنه وارد في الطريق إلى العدالة، لا في شرح حقيقتها.

ويندفع الثالث: بما هو المعلوم من عدم ملازمة الحياء من الله تعالى للحياء من الناس بحيث يلزم من عدم الحياء من الناس عدم الحياء من الله تعالى فلا بد من حمل النصوص المذكورة على نحو من التلازم الظاهري، الراجع إلى عدم الوثوق بدين من لا حياء له، أو على أن الحياء من المستحبات فهو مما يتوقف عليه الإيوان الكامل، كما

يظه رمن الوسائل، حيث ساق النصوص المذكورة لبيان استحباب الحياء، والظاهر أنه متسالم عليه عند الكل. ويندفع الرابع: بأنه - مع ضعف سندِه - ظاهر في وجوب المروءة، بل على أن تركها من الكبائر، فلا بد من حملِه على المروءة بمعنى يناسب ذلك، نظير ما تضمن تفسيرها بالشح بالدين وإصلاح المال والقيام بالحقوق أو ما تضمن تفسيرها بالعدل والاحسان، أو على الاستحباب لبيان توقف كمال الدين عليها.

وبالجملة: لا مجال للخروج عما هو ظاهر النصوص من تقوم العدالة بالتزام الأحكام الشرعية، بل من البعيد جدا عدم اعتبار اجتناب الصغائر ولزوم اجتناب منافيات المروءة، كما ذكره بعض مشايخنا.

نعم، لا يبعد البناء على توقف حسن الظاهر الذي هو طريق إلى العدالة عند الشك فيها على عدم ارتكاب منافيات المروءة الموجبة لعدم الوثوق بالدين، إما لملازمتها له غالبا، أو لكشفها عن ضعف النفس أمام الشهوات، بنحو يستبعد ضبطها عند الابتلاء بالمعاصي لعدم حسن الظاهر منها عند المتشركة مع ذلك، بل هو مقتضى ما دل على اعتبار كون ظاهر الرجل مأمونا.

ولعله مقتضى عموم ما تقدم في الصحيح من لزوم كونه ساترا لجميع عيوبه، إذ لا يبعد حملة على ما يعم العيوب العرفية فتأمل. وقد يشهد به ما تضمن لزوم الوفاء بالوعد في حسن الظاهر مثل قولهم عليهم السلام: (من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته...).

وما تضمن عدم قبول شهادة السائل بكفه معللا بأنه إذا أعطي رضي وإذا منع سخط، وما تضمن عدم قبول شهادة سابق الحاج معللا بأنه قتل راحلته وأفنى زاده واتعب نفسه واستخف بصلاته، مع وضوح كون التعليل في الموردین غالبا لا يوجب العلم بالمعصية، بل يرفع الوثوق باجتنابها لا غير. كما أنه لو فرض كون منافيات المروءة موجبة لهتك الانسان بنحو يحرم الاقدام عليه كانت قاذحة في العدالة

وهي التي وعد الله - سبحانه - عليها النار (١)،

إن بلغت حد الكبيرة، وقادحة في حسن الظاهر إن كانت صغيرة، بناء على ما أشرنا إليه من قادحية الصغائر في حسن الظاهر، فراجع الوجه الثاني من وجوه المناقشة في صحيح ابن أبي يعفور عند الاستدلال به على عدم قادحية الصغائر في العدالة، والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) اختلفوا في ضابط الكبائر وتعيينها اختلافا شديدا، فقليل: أنها كل ذنب توعده الله تعالى عليه بالعذاب في كتابه العزيز. وقيل: أنها كل ما توعده عليه بالنار بخصوصه. وقيل: كل ذنب رتب عليه الشارع حدا وصرح فيه بالوعيد. وقيل: كل معصية تؤذي بقلة اكتراث فاعلها بالدين. وقيل: كل ما علمت حرمة بدليل قاطع. وقيل: كل ما ورد فيه الوعيد، الشديد في الكتاب أو السنة. لكن عن الكفاية، أن الأول هو المعروف بين الأصحاب، وعن الذخيرة أنه المشهور بينهم، بل لم يجد في كلامهم اختيار قول آخر. وعن مجمع البرهان نسبة الثاني إلى المشهور، وهما متقاربان، بل لا يبعد رجوعهما لقول واحد.

وأما بقية الأقوال فلم تنسب لأحد من أصحابنا، بل في الجواهر بعد أن نقل حكايتهما عن مفتاح الكرامة قال: (وكانه لم يعثر عليها لأحد من المعروفين من أصحابنا، وإلا لنسبه إليه، وإن كان ظاهر قوله: (قيل) ينافيه، لقضائه بالاطلاع على القائل. لكن لعله اطلع عليه من العامة). وقد ذكر في مجمع البيان أن الثالث مروى عن سعيد بن جبير ومجاهد. هذا وقد ذكر في الجواهر أن من الأصحاب من أوكل أمر الكبائر إلى التعداد، فعن بعضهم أنها سبع وعن آخر أنها تسع، وعن ثالث أنها عشر، وعن رابع أنها اثنتى عشرة، وعن خامس أنها عشرون، وعن سادس أنها أربع وثلاثون... إلى آخر ما ذكره قدس سره. وعن الدروس: (عدت سبعا وهي إلى السبعين أقرب). وقال في الروضة: (وهي ما توعده عليها بخصوصها في كتاب أو سنة، وهي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبعين، وسبعة)، وعن الروض أنها إلى السبعمائة أقرب. وعن المفاتيح:

(اختلف الفقهاء في الكبائر اختلافا لا يرجى زواله. وكأن المصلحة في إبهامها اجتناب المعاصي كلها مخافة الوقوع فيها). وكأن منشأ الاختلاف المذكور اختلاف النصوص، ففي بعضها: أنها التي أوجب الله عليها النار، وفي آخر: أنها كل ما أوعده الله عليه النار. والأول وإن كان ظاهرا في إرادة ترتب النار حتما لا بمجرد الوعيد بها، إلا أنه يتعين حملة على إرادة الوعيد بها - كما فهمه المشهور ظاهرا - لأنه أقرب إلى الجمع بينهما بملاحظة عدم الاطلاع على غير الوعيد غالبا. وتقتضيه أيضا النصوص الواردة في التوبة من الكبائر، وأن العذاب عليها موكول إلى مشيئة الله تعالى، وما تضمن أن الشفاعة لأهل الكبائر من الذنوب، فراجع الباب السابع والأربعين من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

كما أن النصوص أيضا قد اشتملت على تعديد الكبائر، إما ابتداء، أو بعد تفسيرها بما أوجب الله عليه النار أو أوعده عليه النار، أو مع جعل العنوان المذكور أحد أفراد الكبائر، أو مع جعل الكبائر المعدودة بعض أفراد العنوان المذكور، وهي في العدد مختلفة أشد الاختلاف، ففي بعضها أنها خمس، وفي آخر أنها سبع، وفي ثالث أنها تسع، وفي رابع أنها عشر، وأنهيت في بعضها إلى عشرين، وفي آخر إلى ثلاثين أو ما يزيد عليها، وهناك نصوص آخر بمضامين آخر لا تخلو عن اضطراب والنصوص المذكورة مختلفة في تعيين المعدود، فنصوص السبع مثلا لا تتفق في تعيينها، وكذا نصوص الخمس، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف. والجمع بين النصوص المذكورة بإلغاء مفهوم الحصر فيها بعيد عن ظاهر بعضها. وإن كان لا بد من الالتزام به، أو باختلاف مراتب الكبائر في الأهمية، وقد تشير إليه بعض النصوص، بل هو صريح بعضها. كما يمكن أن يكون متعمدا لمصالح هم عليهم السلام أعلم بها، لعل منها ما أشار إليه في المفاتيح في كلامه المتقدم.

وكيف كان فلا مجال للخروج بنصوص التعداد بعد اضطرابها عن النصوص الأول المتضمنة لتفسير الكبائر بأنها ما أوعده الله عليه النار، ولا سيما مع اتفاق كثير من

نصوص التعداد في الضابط المذكور واعتضاده بما عرفت من معرفته بين الأصحاب .
وعلى هذا يكون الضابط في كون الذنب كبيرة أمرين :

الأول: وروده في نصوص التعداد وإن خفي وجه الوعيد فيه علينا، لأنهم عليهم السلام أعلم بذلك، فانه لا يراد بالوعيد في النصوص المتقدمة خصوص الوعيد المفهوم بالوجه الظاهر لنا، إذ لا أقل من كون ذلك مقتضى الجمع بين النصوص .

الثاني: أن يرد الوعيد فيه بالنار بحسب ما تصل إليه أفهامنا، عملاً بالضابط المتقدم، من دون فرق بين أن يكون الوعيد في الكتاب المجيد والسنة الشريفة، صريحاً أو ضمناً، لإطلاق النصوص المتقدمة، ولا سيما مع ما في صحيح عبد العظيم من عد ترك الصلاة أو شيئاً مما فرض الله من الكبائر، معللاً بأن رسول الله صلى الله عليه واله قال: (من ترك الصلاة متعمداً فقد برى من ذمة الله وذمة رسوله)، وما تضمنه من تعليل كون بعض الذنوب كبائر بورود الذم عليها في الكتاب من غير تصريح بالنار، مثل التعبير بالكفر والخسران واللعن وغيرها، فراجع .

هذا، وربما يذكر هنا ضابط ثالث، وهو أن يثبت كون بعض الذنوب أكبر من بعض الكبائر أو مساوياً لها، لما هو المعلوم من أن كون الذنب كبيرة إنها هو بلحاظ أهميته في نفسه المستكشفة من الوعيد عليه، لا بمحض التعبد أو بلحاظ جهات آخر، ففرض كون الذنب أهم من بعض الكبائر أو مساوياً لها مستلزم لكونه كبيرة، كما لا يخفى . وزاد في الجواهر إذا بقي عظمة الذنب في أنفس أهل الشرع وإن لم يعثر على غير النهي عنه، قال: (لان الظاهر من العظمة عندهم وعدم المسامحة فيهم وعدم نسبة التقوى لفاعله وغير ذلك مع عدم ما ينافيها من الأدلة أن يكون ذلك مأخوذاً عن صاحب دينهم . فتأمل) .

ولعله أشار بالتأمل إلى عدم اطراد ذلك، فلا بد في الاكتفاء به من إحراز اتصاله بالمعصومين عليهم السلام وأخذه عنهم، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سره . ومنه يظهر الإشكال في ما حكاه عن شيخه كاشف الغطاء من أن المعيار في الكبيرة مطلقاً

ذلك، فالكبيرة ما كان عندهم كبيرا، والصغيرة ما كان عندهم صغيرا. إذ فيه: أنه خروج عن ظاهر الأدلة، بل صريحها، كما لا يخفى. نعم، قد يقال: إذا كان المكلف غافلا عن تعيين الكبائر من طريق الشارع أو جاهلا بها، وليس في ذهنه إلا ما ارتكز في أذهان المشرعة من الكبائر، فالعيار في عدالته هو اجتناب الذنوب المذكورة، لان المستفاد من أدلة العدالة لزوم كون التدين بمرتبة خاصة يكشف عنها ارتكاب الكبائر، ولا خصوصية لارتكابها تعبدا، ولذا لو كان جاهلا بحرمتها لا يخرج عن العدالة، وحينئذ فمع الجهل بالكبائر الواقعية يكون الكاشف عن المرتبة المذكورة ترك ما يعتقد المكلف كونه كبيرة، ولا يضر ارتكابه ما هو كبيرة واقعا إذا كان غافلا عن حاله معتقدا كونه من الصغائر.

اللهم إلا أن يكون مقصرا في الفحص عن الكبائر الشرعية، فإن تقصيره مانع من صدق التدين عليه شرعا بالمرتبة المذكورة. والحاصل: أن المعتبر في العدالة اجتناب ما يعتقد المكلف كونه من الكبائر، ولا يقدر ارتكاب ما هو كبيرة واقعا إذا كان جاهلا بحاله جهلا يعذر فيه، بحيث لا ينافي تدينه بالمرتبة المعتبرة في العدالة، فتأمل جيدا. هذا وقد أشرنا سابقا إلى ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن مما يدل على كون الذنب كبيرة قيام الدليل على عدم قبول الشهادة معه، لان ذلك مقتضى الجمع بين الدليل المذكور ودليل عدم قادحية الصغائر في العدالة. وأما احتمال أن يكون الذنب المذكور قادحا في الشهادة دون العدالة فالظاهر أنه لا مجال له وأن التلازم بينهما مفروغ منه في مثل ذلك. ومنه يظهر الاستدلال على كون الذنب كبيرة بما تضمن عدم جواز الصلاة خلف مرتكبه إذا لم يحتمل كونه شرطا زائدا على العدالة، والظاهر أن كلام شيخنا الأعظم قدس سره يعمه. بقي في المقام شيء، وهو أن الأدلة وإن تعرضت للكبائر إلا أنها لا تنهض بحصرها، لسقوط ظهور النصوص في الحصر بعد اختلافها في العدد والمعدود، كما تقدم. كما أن الوعيد بالنار حيث يراد به ما يعم الوعيد به بوجه ضمنى فهو قد يخفى. بل حيث كان المراد به ما يعم الوعيد في السنة

كالشرك بالله تعالى (١)، واليأس من روح الله تعالى (٢)،

فقد يحتمل صدور الوعيد به وضياعه. كما أن احتمال كون بعض الذنوب أهم من بعض الذنوب التي وصل إلينا الوعيد بها لا دافع له، ومن ثم أشكل إثبات عدم قاذحية الذنب في العدالة بمجرد عدم ثبوت كونه كبيرة. وقد تمسك سيدنا المصنف قدس سره بأصالة عدم كون الذنب مما أوعد الله تعالى عليه بالنار، لإحراز عدم كونه كبيرة مخلًا بالعدالة. إذ لا إشكال في كون الوعيد من الأمور الحادثة المسبوقه بالعدم. هذا، مع قرب دعوى كون المراد من اجتناب ما أوعد الله تعالى عليه بالنار في صحيح ابن أبي يعفور هو اجتناب ما ثبت الوعيد عليه، وإلا لزم إجمال مصداق العدالة دائماً، وهو بعيد عن ظاهر جعل العنوان، لظهوره في تيسر الاطلاع عليه. ولا سيما مع ما أشرنا إليه من أن المراد مرتبة من التدين تلازم اجتناب الكبائر، فإنه يكفي في المرتبة المذكورة اجتناب ما ثبت كونه من الكبائر، بحيث يكون المكلف بحال لو ثبت كون الذنب كبيرة لا جتنبه، فتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) إذ - مضافاً إلى شدة الوعيد عليه في الكتاب والسنة - قد تضافرت النصوص بعده من الكبائر، وفي صحيح عبد العظيم أنه أكبرها، وفي خبر عبد الرحمن بن كثير أنه أولها، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عدة من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر، وعد بدله في صحيح عبيد بن زرارة الكفر بالله^(١)، والظاهر أنه أعم.

(٢) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم وغيره. وأما الوعيد عليه فلا مجال لاستفادته من الكتاب، إذ لم يرد فيه إلا ما حكا تعالى عن يعقوب عليه السلام بقوله: (يا بني اذهبو فتحسسوا من يوسف وأخيه، ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون)^(٢)، وهو لا يتضمن إلا ملازمة أن اليأس، مما لا

(١) تراجع النصوص المذكورة وغيرها من نصوص المقام في باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل، ج ١١، ص ٢٥٢، وأن ذكرنا بعض النصوص التي لا توجد هناك تشير إلى مصادرها في محلها.

(٢) سورة يوسف: ٨٧.

ينبغي صدوره إلا من الكافرين، من حيث إن عدم اعتقادهم به تعالى أو عدم ولايته لهم وعدم حبهم له ملازم لياسهم من روحه، وهو لا يقتضي تحريمه في نفسه، فضلاً عن كونه من الكبائر. نعم، لو كان التعبير بالكفر في مقام بيان أهمية حرمة، نظير ما تضمن أن تارك الصلاة كافر، كان ظاهراً في الوعيد.

إلا أنه لا ظهور للآية بنفسها في ذلك، فاستفادة الوعيد منها إنما هو بضميمة استدلال الإمام عليه السلام بها في صحيحة عبد العظيم، وهو رجوع إلى الاستدلال بالصحيحة المذكورة.

هذا، وقد تضمن خبر الأعمش، وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق مختلفة لا يخلو بعضها عن اعتبار عد القنوط من رحمة الله تعالى من الكبائر مضافاً إلى اليأس من روح الله، وقد يشكل الفرق بينهما من حيث أن القنوط هو اليأس. لكن قد يفرق بينهما إما باحتمال تضمن القنوط سوء الظن بالله تعالى، بخلاف اليأس، فإنه قد ينشأ من سوء ظن المكلف بنفسه أو من جهة أخرى - كما أشار إليه في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: (وإن مسه الشر فيؤوس قنوط) ^(١) - أو بأن الروح أخص من الرحمة، لانه الفرج بعد الضيق والتنفيس بعد الشدة.

ثم إن القنوط كاليأس لا مجال لاستفادة الوعيد عليه، إذ لم يرد فيه إلا ما حكاه تعالى عن إبراهيم عليه السلام مع الملائكة بقوله عز وجل: (قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين) * قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الظالون ^(٢) ولا ظهور له إلا في خطأ القانط وضلاله بجهله برحمة الله تعالى، وهو لا يدل على حرمة القنوط، فضلاً عن كونه من الكبائر. هذا، ومقتضى إطلاق النصوص عموم الحكم لليأس والقنوط من الروح والرحمة الدنيويين والأخرويين. ومجرد كون مورد الآيتين الدنيويين لا يقتضي اختصاصهما، فضلاً عن اختصاص النصوص بهما، ولا أقل من فهم عدم الخصوصية

(١) سورة فصلت: ٤٩.

(٢) سورة الحجر: ٥٥ و ٥٦.

والأمن من مكر الله تعالى (١)، وعقوق الوالدين (٢)

ارتكازا، ولا سيما مع تظافر الأدلة برجاء الرحمة للمؤمن في الآخرة.

(١) الكلام فيه كما في سابقه، ولا يبعد اختصاصه بالأمن مع المعصية، فلو فرض الأمن لتوهم عدم المعصية أو لاعتقاد غفرانها بالتوبة ونحوها أشكلت حرمة، فضلا عن كونه من الكبائر، لانصراف إطلاق النصوص عنه، لانصرافها إلى الأمن الذي لا يناسب وعيد الله تعالى وقدرته، لا ما ينشأ عن اعتقاد عدم وعيده، ولا سيما مع قرب كونها مشيرة إلى النهي عنه في الكتاب في قوله تعالى: (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون)^(١) بل هو صريح صحيح عبد العظيم، والآية الكريمة مختصة بالمكذبين الكافرين. وأما ما تضمن الحث على الخوف من الله تعالى، وأن المؤمن لا يخلو من الخوف والرجاء^(٢)، فهو لودل على الوجوب لا يقتضي كون تركه كبيرة. هذا ولو فرض وجوب الخوف حينئذ كان راجعا إلى حرمة الاعتقاد بعدم الذنب أو الجزم بغفرانه بمثل التوبة، وأنها من سنخ المسقطات المرجوة لا القطعية، فلاحظ.

(٢) فقد عد من الكبائر في غير واحد من الصحاح وغيرها، بل في خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر. وفي صحيح عمر بن يزيد: (أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره، غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما أقرأ خلفه قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا)^(٣). وأما قوله تعالى: (وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا)^(٤)، فهو لا يدل في نفسه على أن العاق جبار شقي، بل يمكن أن يكون المراد به نفي صفة الجبروتية

(١) سورة الاعراف: ١١.

(٢) راجع الوسائل، ج ١١، باب ١٣ و ١٤ من أبواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٣٩٢، باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، حديث ١.

(٤) سورة مريم: ٢٣.

- وهو الإساءة إليهما - (١)،

والشقاء عن نفسه ابتداء. نعم، يمكن الاستدلال به بضميمة تعرض صحيحة عبد العظيم له، لكنه رجوع إلى الاستدلال بالصحيحة.

(١) كما يظهر مما في القاموس من أنه ضد البر الذي هو الاحسان. ويشهد به خبر حديد بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام: (أدنى العقوق (أف) ولو علم الله شيئاً أهون منه لنهى عنه)^(١). وخبر أبي البلاد عنه عليه السلام (لو يعلم الله شيئاً أدنى من (أف) لنهى عنه، وهو أدنى العقوق، ومن العقوق أن ينظر الرجل إلى والديه فيحد النظر إليهما)^(٢).

ولا يخلو سند الأول عن اعتبار، إذروي بطريق لا خدش فيه إلا من جهة محمد بن سنان الذي وقع الكلام فيه بينهم، والتحقيق وثاقته، كما ذكرناه في مبحث مساحة الكر. على أن رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه في الطريق المذكور - مع ما هو المعروف من تحرجه حتى أنه أخرج البرقي عن قم لروايته عن الضعفاء واعتماده على المراسيل - شاهد بصحة الحديث، ولا سيما مع روايته بطريق آخر وإن كان لا يخلو عن ضعف. كما أن الثاني لا خدش فيه إلا من جهة أبي البلاد نفسه حيث لم ينص أحد على توثيقه، وإن كانت بعض الروايات قد تشعر بنحو مدح له مدرج له في الحسان. في نفسه على أن العاق جبار شقي، بل يمكن أن يكون المراد به نفي صفة الجبروتية نعم، يشكل إطلاق القول المذكور مع ما تقدم في صحيح عمر بن يزيد لظهوره - كما اعترف به في الجملة سيدنا المصنف قدس سره في أوائل مبحث صلاة الجماعة - في أن العقوق مرتبة عالية من الإساءة لا تحصل بإسماع الكلام الغليظ الموجب للإغاظه.

ولا يبعد كون ذكر القاطع فيها تفسيراً للعاق، وهو المناسب لما صرح به بعض اللغويين من أن أصل العق الشق والقطع. وكيف كان، فظاهر الصحيح أن العقوق

(١) الوسائل، ج ١٥، ص ٢١٦، باب ١٠٤ من أبواب أحكام اولاد، حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ١٥، ص ٢١٧، باب ١٠٤ من أبواب أحكام اولاد، حديث ٧.

وقتل النفس المحترمة (١)،

الذي هو من الكبائر القادحة في العدالة مرتبة عالية من الإساءة، فلا بد من حمل الخبرين المتقدمين على ضرب من المبالغة لشدة الكراهة أو الحرمة من دون أن يبلغ مرتبة الكبيرة. ولعل الأول أنسب بالسيرة، ويناسبه أيضا أن ترك الإساءة بالمقدار المذكور محتاج إلى ملكة عالية لا تتيسر إلا للأوحد فتأمل جيدا.

هذا، وفي مجمع البحرين: (عق الولد أباه... إذا آذاه وعصاه وترك الإحسان إليه، وهو البر به). وقد يظهر منه أن العقوق نقيض البر لا ضده، ولا تساعده الأخبار المتقدمة بأجمعها، بل ولا المرتكزات العرفية. إلا أن يكون مراده ترك الإحسان في مورد يكون تركه إساءة، فيرجع إلى ما سبق من القاموس أو ترك الإحسان مع الإساءة والعصيان، فيرجع إلى القطيعة ويقارب مفاد الصحيح.

(١) فقد تظافرت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر. هذا وفي خبر عبيد بن زرارة - وفي طريقه الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع -: (وقتل المؤمن متعمدا على دينه) وربما يحمل عليه ما في صحيح عبد العظيم، حيث استدل عليه السلام بقوله تعالى: (فجزاؤه جهنم خالدا فيها)، بناء على اختصاصها بالمتعمد الذي يقتل المؤمن على دينه، كما روي في تفسير العياشي. لكن لا مجال للخروج بذلك عن إطلاق النصوص الآخر بعد ما تقدم من أن اختلاف النصوص في التعداد مانع من البناء على ظهورها في الحصر وأنها قد تحمل على اختلاف مراتب الأهمية، ولا سيما مع كون الخبر قد تضمن أن الكبائر خمس. هذا مضافا إلى شدة الوعيد على مطلق تعمد القتل في السنة الشريفة^(١) بل في الكتاب المجيد كما يأتي في الآية المستدل بها في الزنا، وقد تقدم أنه كاف في كون الذنب كبيرة.

(١) راجع الوسائل، ج، ١١، باب ١ و ٢ و ٣ من أبواب جهاد النفس.

وقذف المحصنة (١)، وأكل مال اليتيم ظلماً (٢)، والفرار من الزحف (٣)،

(١) فقد عد من الكبائر في نصوص كثيرة وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبرها. وهذا والنصوص المذكورة قد اختصت - تبعاً للآية - بالمحصنة، وفي مجمع البيان: (والمحصنات هنا اللاتي أحصن فروجهن بالعفة) وهو الأنسب بالمعنى اللغوي، بل المناسب لتوصيفه تعالى مريم عليها السلام بالإحصان.

ولعل إطلاق الإحصان شرعاً على التزويج من حيث كونه سبباً للعفة، فهو نحو من المجاز لا مجال للحمل عليه مع إمكان الحمل على المعنى الحقيقي، ولم يثبت كونه حقيقة شرعية أو لغوية ليتعين الحمل عليه هنا، ويقتضيه التشديد في أمر القذف مطلقاً في النصوص، ولا أقل من انطباق عناوين بعض الكبائر عليه، كالغيبية أو البهتان فلا حظ.

(٢) لشدة الوعيد عليه في الكتاب والسنة^(١)، قال تعالى: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً)^(٢). وقد تظافت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر.

(٣) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب والسنة^(٣) قال تعالى: (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير)^(٤). وتظافت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق. وعد في خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم من السبع أو الثمان التي هي أكبرها.

(١) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٨٠، باب ٧٠ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) سورة النساء: ١٠.

(٣) راجع الوسائل، ج ١١، ص ٦٣، باب ٢٧، من أبواب جهاد العدو.

(٤) سورة الانفال: ١٦.

وأكل الربا (١)، والزنا (٢)،

(١) فقد ورد الوعيد عليه بالنار في الكتاب، قال تعالى: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس... فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)^(١)، وقال سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله...)^(٢). وورد الوعيد عليه أيضا في السنة الشريفة، وفي غير واحد من النصوص أنه أشد من الزنا^(٣). محمد بن مسلم عده من الثمان التي هي أكبر الكبائر. هذا وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أكل الربا وموكله وكتبه وشاهداه فيه سواء)^(٤). ومقتضى إطلاق التسوية كونها كبيرة مثله، ولاسيما مع روايته في الفقيه مرسلا بقوله: (في الوزر سواء).

(٢) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب بقوله: (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا)^(٥). كما ورد الوعيد عليه في غير واحد من النصوص، مضافا إلى عده من الكبائر في صحيح عبد العظيم وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون وخبر الأعمش.

هذا وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن محمد بن حكيم، قال: (قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: الكبائر تخرج من الإيمان فقال: نعم، وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه واله: لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ٢٤٢، باب ١ من أبواب الربا من كتاب البيع.

(٤) الوسائل، ج ١٢، ص ٤٢٩، باب ٤ من أبواب الربا، حديث ١.

(٥) سورة الفرقان: ٦٨.

واللواط (١)، والسحر (٢)،

مؤمن). وهو يشعر بعدم كون الزنا والسرقه من الكبائر، لقرب كون الاستدلال بقول النبي صلى الله عليه واله هو لإثبات إخراج غير الكبائر من الإيمان، لأنه الاخفى الذي يكون الاستدلال عليه مغنيا عن الاستدلال على الأظهر، بخلاف العكس.

ومثله صحيح إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: (وسألته عن قول الله عز وجل: (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللطم)؟ قال: الفواحش الزنا والسرقه...) لظهوره في أن الزنا والسرقه من الفواحش، فلا يكون من كبائر الإثم بضميمة إشعار الآية، وظهورها في مباينة الكبائر للفواحش. لكن لا مجال للخروج بهما عما عرفت، فلا بد من حملها على خلاف ما ذكرنا، أو حمل الكبائر في الآية والحديث على الكبائر الشديدة، فيدلان على عدم كونه منها، وهو المناسب لبعض النصوص. ففي خبر محمد بن مسلم بعد عد الثمان التي هي أكبر الكبائر: (فقلت له: الزنا والسرقه فقال: ليسا من ذلك). وفي خبر الأعمش بعد عد سبع من الكبائر: (وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقه...).

(١) فقد تظافرت النصوص بالوعيد عليه بالنار، وفي بعضها أنه أشد حرمة من الزنا وفي بعضها انه الكفر^(١). كما أنه عد من الكبائر في ما تقدم من خبر الأعمش، وفي كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق مختلفة لا يخلو بعضها عن اعتبار كما تقدم، ويناسبه شدة التنكيل عليه في الدنيا بإهلاك قوم لوط وجعل عقوبته الرجم.

(٢) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب بقوله تعالى: (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق)^(٢) وفي السنة أيضاً^(٣)، بل التعبير عنه بالكفر في بعض

(١) راجع الوسائل، ج ١٤، باب ٢٠ و ٢١ من أبواب النكاح المحرم.

(٢) سورة البقرة: ١٠٢.

(٣) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٠٥، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به.

واليمين الغموس الفاجرة (١) وهي الحلف بالله تعالى كذبا على وقوع أمر،
أو على حق امر، أو منع حقه (٢)،

النصوص، وفي قوله تعالى: (وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنها نحن فتنة فلا تكفر)
مناسب لذلك جدا. مضافا إلى عده من الكبائر في صحيح عبد العظيم، ومرسل
الكراجكي، وعد في خبر أبي هريرة من السبع الموبقات.

(١) ففي صحيح عبد العظيم عدها من الكبائر مستدلا بقوله تعالى: (الذين
يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة) وتماه: (ولا
يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم)^(١). كما قد عد
منها في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي عن العيون، وخبر الأعمش، مضافا
إلى الوعيد عليه في غير واحد من النصوص الآتية وغيرها.

(٢) ففي مرسل علي بن حديد، عن أبي عبد الله عليه السلام: (واليمين
الغموس التي توجب النار الرجل يحلف على حق أمر مسلم على حبس ماله) ونحوه
مرسله الآخر^(٢) ومرسل حريرز^(٣) عنه عليه السلام. وأما ما في مرسل الفقيه عنه عليه
السلام: (وأما التي عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف الرجل على مال أمر مسلم أو
على حقه ظلما فهو يمين غموس توجب النار ولا كفارة عليه في الدنيا)^(٤) فهو غير
ظاهر في حصر اليمين الغموس. بذلك. فالعمدة المراسيل الأول، وضعف سندها قد
يمنع من الاعتماد عليها إطلاقا لتفسير اليمين الغموس ليرجع إليه، والمتيقن منها ما
تمضتته المراسيل المذكورة.

نعم، لا دليل على كون ما عدا المعنى المذكور من أقسام اليمين الكاذبة ليس من

(١) سورة آل عمران: ٧٧.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ص ١٢٧، باب ٩ من أبواب كتاب الايمان، حديث: ١، ٤.

(٣) الوسائل، ج ١٦، ص ١٢١، باب ٤ من أبواب كتاب الايمان، حديث ١٠.

(٤) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ٤ من أبواب كتاب الايمان، حديث ٤.

الكبائر، لما عرفت من عدم حجية نصوص التعداد في الحصر، ولا سيما مع إجمال بعض العناوين المعدودة كما في المقام.

بل الآية الكريمة المستدل بها في صحيح عبد العظيم أعم من المعنى المذكور، لعمومها لكل يمين كاذبة يترتب عليها نفع. بل لما كان المستفاد من الصحيح أن موضوع الحرمة في الآية ليس هو الثمن المترتب على اليمين، بل اليمين التي يترتب عليها الثمن والنفع، فهي ظاهرة في حرمة مطلق اليمين الكاذبة ولو لم يترتب عليها نفع، لفهم عدم الخصوصية لترتب النفع في الحرمة، بل المرتكز أن موضوع الحرمة ذات اليمين وأن ذكر ترتب الثمن والنفع لأنه الأكثر ابتلاء باعتبار غلبة داعوته، فهي مسوقة لبيان عدم صلوحه للداعوية إلى مثل هذا المحرم. بل المرتكز أن اليمين الكاذبة التي لا يترتب عليها نفع أولى بالحرمة.

هذا مضافا إلى شدة الوعيد على مطلق اليمين الكاذبة في النصوص، ففي موثق يعقوب الأحمر: (قال أبو عبد الله عليه السلام: من حلف على يمين وهو يعلم أنه كاذب فقد بارز الله)^(١). وفي خبر أبي سلام المتعبد: (أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول لسدير: يا سدير من حلف بالله كاذبا كفر، ومن حلف بالله صادقا أثم)^(٢). وقد ورد في غير واحد من النصوص أن اليمين الكاذبة تدع الديار بلاقع وتقطع النسل، فإنه كاشف عن أهمية الذنب بنحو يناسب كونه كبيرة.

وبالجملة: التأمل في الآيات الشريفة والنصوص الكثيرة ومرتكزات المشرعة شاهد بكون اليمين الكاذبة من الكبائر المهمة، لما فيها من الاستهانة بالله تعالى والتهك لعظيم حرمة. هذا كله مع غض النظر عما يأتي من كون مطلق الكذب كبيرة، كما لا يخفى.

(١) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ١ من أبواب كتابا ليمان، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ١ من أبواب كتاب الايمان، حديث ٤.

خاصة- كما قد يظهر من بعض النصوص - ومنع الزكاة المفروضة (١)، وشهادة الزور، وكتمان الشهادة (٢)، وشرب الخمر (٣)، وترك الصلاة متعمدا (٤)،

(١) لتشديد الوعيد عليه في السنة، كما يظهر بمراجعة أوائل أبواب كتاب الزكاة من الوسائل. وبه قد فسر في بعض النصوص قوله تعالى: (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة)^(١) وقوله سبحانه: (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم * يوم يحمى عليها في نار جهنم)^(٢). وقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وهو داخل في حبس الحقوق من غير عسر الذي عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون وخبر الأعمش.

(٢) إذ - مضافا إلى الوعيد عليهما بالنار والعذاب في النصوص^(٣) قد عدا من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وفي خبر الأعمش عدت شهادة الزور منها دون كتمان الشهادة. وكذا في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون حسب ما هو الموجود في كتاب العيون المطبوع في النجف الأشرف، ولم يذكره عنه في الوسائل.

(٣) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون. مضافا إلى شدة الوعيد عليه في النصوص. كما أنه لا يبعد كون شرب جميع أنواع المسكر من الكبائر، لأجل الوعيد عليه في النصوص^(٤) أيضا.

(٤) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وفي صحيح عبيد بن زرارة بعد أن ذكر أن الكبائر سبع منها الكفر قال: (قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: (ترك الصلاة) قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر؟

(١) سورة آل عمران: ١٨٠.

(٢) سورة التوبة: ٣٤ و ٣٥.

(٣) راجع الوسائل، ج ١٨، باب ٢ و ٩ من كتاب الشهادات.

(٤) راجع الوسائل، ج ١٧، ص ٢٥٩، باب ١٥ من أبواب كتاب الاشرية المحرمة.

أو شيئاً مما فرض الله (١)،

قال: (أي شيء أول ما قلت لك)؟ قلت: الكفر. قال: فإن تارك الصلاة كافر. يعنى: من غير علة). مضافاً إلى مناسبته لشدة الحث عليها والوعيد على تركها في الكتاب المجيد والسنة الشريفة، وأنها عمود الدين وإحدى الفرائض الخمس التي بني عليها الإسلام وغير ذلك مما يشهد بأن تركها من أعظم الكبائر.

(١) فقد عد في صحيح عبد العظيم من الكبائر معطوفاً على ترك الصلاة، قال عليه السلام: (وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله عز وجل، لان رسول الله صلى الله عليه واله قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله). والظاهر أنه ليس المراد مما فرض الله كل واجب، بل خصوص الفرائض التي بني عليها الإسلام أو نحوها من الامور المهمة، فإن الاستفادة من بعض النصوص أن الفرائض إشارة إلى بعض الواجبات الخاصة المهمة لا كل واجب، ففي صحيح سليمان بن خالد: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على العباد ما هي فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان والولاية، فمن أقامهن وسدد وقارب واجتنب كل مسكر دخل الجنة). وفي كتاب العسكري عليه السلام إلى إسحاق بن إسماعيل النيسابوري: (إن الله لما فرض عليكم الفرائض لم يفرض عليكم حاجة منه إليه، بل رحمة منه إليكم ليميز الخبيث من الطيب... ففرض عليكم الحج والعمرة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والولاية...).

وعن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وأما ما فرضه الله عز وجل من الفرائض في كتابه فدعائم الإسلام، وهي خمس، وعلى هذه الفرائض بني الإسلام... أولها الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج، ثم الولاية، وهي خاتمها والحافظة لجميع الفرائض والسنن...^(١)). فإن ظاهر النصوص المتقدمة وغيرها أن

(١) الوسائل، ج ١، ص ٩ و ١٣، باب ١ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٧ و ٢١ و ٣٥.

ونقض العهد (١)، وقطيعة الرحم (٢) بمعنى: ترك الإحسان إليه من كل وجه في مقام يتعارف فيه ذلك (٣).

الفرائض ليست هي جميع الواجبات، بل قسم منها له أهمية خاصة، والمتيقن منها الخمس التي بني عليها الإسلام، وإن كان لا بد من سبر النصوص والتأمل فيها.

(١) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم مشيراً إلى الاستدلال عليه وعلى قطيعة الرحم بقوله تعالى: (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار)^(١). ويقتضيه أيضاً شدة الوعيد عليه في الكتاب المجيد، كما في الآية المذكورة، والآية المتقدمة في نقض اليمين، وفي قوله تعالى: (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون)^(٢). وقد يستفاد من غيرها أيضاً.

(٢) فقد تقدم أنها عدت في صحيح عبد العظيم من الكبائر مع نقض العهد. ويقتضيه أيضاً الوعيد عليها في الكتاب المجيد في الآيتين المتقدمتين، لأن قطع الرحم داخل في قطع ما أمر الله به أن يوصل، وفي قوله تعالى: (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم)^(٣) فتأمل. ويقتضيه - أيضاً - الوعيد عليها في النصوص الموجودة في الأبواب المتفرقة من الوسائل^(٤) وغيرها.

(٣) لأن هذا هو المتبادر عرفاً منها، إذ لا تصدق القطيعة مع عدم تعارف

(١) سورة الرعد: ٣٥.

(٢) سورة البقرة: ٣٧.

(٣) سورة محمد (ص): ٢٢.

(٤) راجع الوسائل، ج ١١، ص ٢٧٥، باب ٩٤ من أبواب جهاد النفس، حديث ١٩ و ٢٠، وباب ٨٦ من أبواب أحكام الاولاد، حديث: ٨٠ وباب ٩٥ منها، حديث ٧ وغيرها.

والتعرب بعد الهجرة (١)، إلى البلاد التي ينقص بها الدين (٢)،

الإحسان، ولا مع تعارفه والاقتصار على بعض المتعارف، لصدق الصلة حينئذ ففي صحيح البنزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: صل رحمك ولو بشربة من ماء، وأفضل ما توصل به الرحم كف الأذى عنها). وفي خبر أبي بصير: (صلوا أرحامكم ولو بالتسليم). وفي صحيح إسحاق بن عمار: (فصلوا أرحامكم وبروا بإخوانكم، ولو بحسن السلام ورد الجواب)^(١).

(١) فقد تظافت النصوص - وفيها الصحيح والموثق - بعده من الكبائر، وفي خبر محمد بن مسلم عد من الثمان التي هي أكبر الكبائر. وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: والتعرب والشرك واحد).

(٢) لا يخفى أن التعرب مصدر صيرورة مأخوذ من الأعرابي، فهو بمعنى جعل الإنسان نفسه أعرابياً، والمستفاد من بعض النصوص أن الأعرابي كناية عن من يتفقه في الدين. ففي صحيح محمد بن مسلم: (وكان أبو جعفر عليه السلام يقول: تفقهوا وإلا فأنتم أعراب)^(٢). وفي خبر علي بن أبي حمزة: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا في الدين، فانه من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي...). وفي خبر مفضل بن عمر: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعراباً...)^(٣).

ولعل هذا هو المنسب من إطلاق الأعرابي، لما هو المرتكز من جهل الأعراب بسبب انزاهم، وعليه فالتعرب المعداد في الكبائر هو الهجرة للبلاد التي ينقص بها الفقه في الدين الذي يحتاج إليه المكلف. ويؤيده أو يشهد به صحيح حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: لا يصلح للأعرابي أن ينكح المهاجرة فيخرج بها من أرض

(١) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٥، باب ١٩ من أبواب النفقات من كتاب النكاح.

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ٣١، باب ١ من أبواب كتاب فضل العلم، حديث ٦ و ٧.

(٣) الوسائل، ج ١٤، ص ٤٣٥، باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه من كتاب النكاح، حديث ٢.

والسرقة (١)، وإنكار ما أنزل الله تعالى (٢)، والكذب على الله أو على رسوله

الهجرة فيتعرب بها، إلا أن يكون قد عرف السنة والحجة^(١).

وخبر محمد بن سنان في ما كتب إليه الرضا عليه السلام في جواب مسأله:
(وحرّم الله التعرب بعد الهجرة للرجوع عن الدين وترك المؤازرة للأنبياء والحجج عليهم السلام وما في ذلك من الفساد وإبطال حق كل ذي حق لا لعله سكنى البدو. وكذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل والخوف عليه لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم والدخول مع أهل الجهل والتمادي في ذلك)^(٢). نعم، المعنى الذي ذكره قدس سره من الكبائر أيضاً إذا أدى إلى الوقوع في بعض الكبائر، لأنه لما كان مسبباً عن اختيار المكلف للهجرة كان مؤاخذاً به حتى لو فرض سلب الاختيار حينه، لأن ما ينتهي إلى الاختيار لا ينافي الاختيار، فلاحظ.

(١) فقد عدت من الكبائر في رواية الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق متعددة لا يخلو بعضها عن اعتبار. ويقتضيه ما في خبر سماعه الذي هو كالموثق: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم ثم قال: إن الذي بان من أجسادكم قد وصل إلى النار، فإن تتوبوا تجترونها، وإن لم تتوبوا تجتركم)^(٣). ويناسبه شدة التنكيل عليه بالحد، وما تضمن أنه لا يسرق السارق وهو مؤمن^(٤) ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص. وقد تقدم في الزنا ما له دخل في المقام.

(٢) فقد عد من أكبر الكبائر في خبر أبي الصامت، وفي خبر عبد الرحمن بن كثير قد عد من الكبائر إنكار حقهم عليهم السلام. ومن الظاهر انصرافه إلى الإنكار

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٧٦، باب ٣٦ من أبواب جهاد العدو، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٥٠٠، باب ١٠ من أبواب حد السرقة، حديث ٣.

(٣) الوسائل، ج ٨١، ص ٥٠٠، باب ١١ من أبواب حد السرقة، حديث ٣.

(٤) الوسائل، ج ١٨، ص ٥٠٢، باب ١١ من أبواب حد السرقة.

صلى الله عليه وآله، أو على الأوصياء عليهم السلام (١)،

من غير حجة رافعة للعدر، ولا إشكال في كونه من أهم الذنوب التي لا يحتاج كونها كبيرة إلى إثبات، فقد استفاض الوعيد في الكتاب على تكذيب ما أنزل الله تعالى كما في قوله تعالى: (فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين)^(١) وغيره مما هو كثير جدا، بل قد يؤدي ذلك إلى الكفر. وقد ورد التشديد في النهي عن رد الأخبار بسبب غرابة مضامينها، معللاً بأنه يخشى أن تكون قد وردت منهم عليه السلام، فيكون ردها ردا عليهم فلا حظ.

(١) فإنه مضافاً إلى ما يأتي في مطلق الكذب - قد عد من الكبائر في خبر أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأوصياء عليه السلام من الكبائر). نعم، في بعض طرق الحديث اسقط قوله عليه السلام: (وعلى الأوصياء). مضافاً إلى الوعيد الشديد الوارد في الكتاب المجيد على الكذب على الله تعالى كقوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين)^(٢) وغيره مما هو كثير جدا.

ومثله ما ورد في الكذب على النبي صلى الله عليه واله كالنبوي المستفيض المشهور بين الفريقين: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)^(٣). وفي خبر أبي النعمان: قال أبو جعفر عليه السلام: (يا أبا النعمان لا تكذب علينا كذبة فتسلب الحنيفية)^(٤).

وفي خبر عمر بن عطية عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال لرجل من أهل الشام: (يا أبا أهل الشام اسمع حديثنا ولا تكذب علينا، فإنه من كذب

(١) سورة الزمر: ٣٣.

(٢) سورة العنكبوت: ٩٨.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٦، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٥.

(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٥، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١.

بل مطلق الكذب (١)،

علينا في شيء فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله ومن كذب على رسول الله صلى الله عليه واله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله عذبه الله عز وجل^(١).

(١) فقد عد من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق متعددة لا يخلو بعضها عن اعتبار، كما تقدم. وفي المرسل عنه صلى الله عليه وآله: (ألا أخبركم بأكبر الكبائر: الإشراف بالله وعقوق الوالدين وقول الوزر [أي: الكذب]).

وفي الصحيح أو الموثق بعثمان بن عيسى عن أبي جعفر عليه السلام: (إن الله عز وجل جعل للشرا أقالما، وجعل مفاتيح تلك الأقالم الشراب، والكذب شر من الشراب)^(٢) فان كونه شرا من الشراب الذي هو من الكبائر، ومفتاح أقالم الشر مستلزم لكونه كبيرة، بل من أهم الكبائر.

ودعوى: أنه لا بد من حمله على كونه شرا من الشراب من حيث النتائج البعيدة ولو بسبب التعود عليه لا بنحو يكون كل كذب شرا من الشراب، بحيث يكون أهم ملاكا، إذ من البعيد جدا الالتزام بذلك، بحيث لو دار الأمر بين الكذبة في الأمور العادية والشراب، لوجب اختيار الشراب في مقام التزاحم، كما ذكره بعض مشايخنا.

مدفوعة: بقرب سقوط حرمة الكذب في فرض التزاحم، لدخوله في الكذب للمصلحة والضرورة الذي هو مستثنى من الكذب المحرم، فاخياره حينئذ إنما يكون لفقده لملاك الحرمة، لا لكون ملاك الحرام منه أخف من ملاك الشراب، فان اختيار الأهم ملاكا في مقام التزاحم إنما هو مع عموم ملاك كل منهما لحال التزاحم، أما مع سقوط ملاك أحدهما فاللازم اختياره وإن كان في نفسه أهم ملاكا. وحينئذ فلا مخرج عن ظاهر الرواية.

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٥، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٢، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٣.

ودعوى: مخالفته لمرتكزات المتشعبة في أهمية الشراب من كثير من أفراد الكذب. مدفوعة: بعدم وضوح منشأ المرتكزات المذكورة، إذ لعلها ناشئة من العادة وكثرة المقارفة للذنب والابتلاء به الموجبة للغفلة عن أهميته، كما هو الحال في كثير من الذنوب العظام، كالغيبة.

ومن هنا يظهر تامة دلالة المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله: (إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك وخرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كما يزني مع أمه).

ومرسل الفقيه عنه صلى الله عليه وآله: (أربنى الربا الكذب)^(١). نعم، ضعف سندهما مانع من الاستدلال بهما، وإنما ينهضان للتأييد، كمرسل ابن أبي ليلى عن أبي جعفر عليه السلام: (إن الكذب هو خراب الإيمان)^(٢). ومرسل الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وجانبوا الكذب، فانه يجانب الإيمان ألا وإن الكاذب على شفا خزاة وهلكة)^(٣). وما في خبر أبي ذر (رض) عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته له: (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له)^(٤). وخبر عيسى بن حسان: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذبا في ثلاث...)^(٥).

هذا وأما ما تضمن الوعيد للكذاب أو الذي إذا حدث كذب فهو مختص ب يستمر على الكذب، ولا يقتضى كون كل كذب كبيرة. ثم إنه قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره المناقشة في عموم كون الكذب المحرم كبيرة بدعوى منافاة بعض النصوص له. وغاية ما يمكن الاستدلال به على ذلك ما دل على عد الكذب على الله

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٤، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٢، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٤، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١٣.

(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٧، باب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.

(٥) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٩، باب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٥.

ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من الكبائر، وهي رواية أبي خديجة المتقدمة، بدعوى ظهورها في اختصاص الكبيرة بذلك. وقريب منها في ذلك ما عن الحارث الأعور عن علي عليه السلام: (إن الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب وفجر)^(١) وغيره مما يشعر بان مجرد الكذب ليس فجورا.

ومرسلة سيف بن عميرة عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير)^(٢). فقد ذكر قدس سره أنه يستفاد منه أن عظم الذنب باعتبار ما يترتب عليه من المفسد. وصحيح ابن الحجاج: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال: لا ما من أحد إلا يكون ذلك منه، ولكن المطبوع على الكذب)^(٣). فقد ذكر قدس سره أنه يدل على أن الكذب من اللوم الذي يصدر من كل أحد. ومثله في ذلك موثق أبي بصير: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الكذبة تفطر الصائم، قلت: وأينا لا يكون ذلك منه! قال: ليس حيث ذهبت، إنما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة صلوات الله عليه وعليهم).

والجميع كما ترى! لاندفاع الأول: بما تقدم غير مرة من لزوم البناء على عدم ورود نصوص التعداد للحصر، ولا سيما في مثل المقام مما لم يكن في نفسه ظاهرا في الحصر وشرح الكبائر، بل مجرد كون الذنب منها، وغاية الأمر حمله على اختلاف مراتب الكبائر.

والثاني: بأن عدم كون بعض أفراد الكذب فجورا لا ينافي كونه كبيرة. نعم، قد يشعر باختصاص الكذب الذي هو فجور بكونه يهدي إلى النار وأن غيره لا يهدي

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٧، باب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٦، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٣، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٩.

وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل به لغير الله (١)، والقمار (٢)، وأكل

إليها. لكنه - مع ضعف الإشعار المذكور جدا - لا ينافي الوعيد بالنار على مطلق الكذب، فإن التعبير بالإهداء مرتبة شديدة من الوعيد فاخصاصه ببعض الأفراد لا ينافي عموم أصل الوعيد لجميعها. والثالث: بأنه إنما يدل على اختلاف أفراد الكذب في الكبير والصغر، وهو لا ينافي كون الجميع كبيرة.

والأخيرين بأن مجرد كثرة وقوع الكذب من الناس لا يستلزم كونه صغيرة، كيف وقد ورد أن المؤمن إذا قارف أربعين كبيرة في يومه وليلته فاستغفر منها بالوجه المأثور غفرت له. نعم، لو كانا في مقام تهوين أمر الكذب الصادر من الناس كثيرا فقد يظهر منها عدم كونه من الكبائر. لكنها ليسا كذلك، بل الأول ظاهر في عدم صدق عنوان الكذاب - الذي هو من أمثلة المبالغة المشعرة بنحو من ثبوت الصفة - على غير المطبوع، والثاني ظاهر في مجرد عدم مفترية مطلق الكذب، وذلك لا ينافي كون الكذب مطلقا من الكبائر، فلا مجال للخروج بشيء من ذلك عما عرفت.

(١) فقد عد جميع ذلك من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون الذي تقدم اعتبار سنده.

(٢) ففي خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون قد عد من الكبائر الميسر، وفسر في الثاني بالقمار، كما فسر به في غير واحد من النصوص^(١). وعلى ذلك جرى في مجمع البيان وتفسير القرطبي. ولا مجال مع ذلك للتوقف فيه، كما يظهر من القاموس، حيث فسر به بنوع من القمار أو بالنرد أو بكل قمار. وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة... واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها والسلام على

(١) راجع النصوص المذكودة في الوسائل، ج ١٢، باب ٣٥ و ١٠٢ و ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به.

السحت (١)، كثمان العذرات (٢)،

اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، ومن جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، وكان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة...^(١). نعم هو مختص بالشرنج وتعميمه لغيره من أنواع القمار مشكل.

(١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش. هذا والذي يظهر من كلمات بعض اللغويين أن السحت هو المال الذي يحرم بوجه مؤكد، لا كل مال محرم، لأنه مأخوذ من الاسحات الذي هو القطع، فكأن إطلاقه على المال بلحاظ كونه قاطعا للدين أو المروءة، كما تقدم في المسألة العشرين، وهو الظاهر من النصوص أيضا، لان التعداد فيها ظاهر في خصوصية المعدود ولو كان السحت هو كل مال محرم لكان ذكره في مقام الشرح هو الأنسب.

ومن هنا لزم الرجوع إلى النصوص في معرفة أفرادها، إذ لا مجال لإحراز شدة الحرمة بدونها. نعم، لا مجال لاستفادة الحصر منها وإن كان هو ظاهر بعضها، لمنافاته للنصوص الأخر الكاشفة عن كون المراد بتلك النصوص مجرد التطبيق لا الحصر. فلاحظ.

(٢) كما يشهد به رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: ثمن العذرة من السحت)^(٢). وضعف سندها منجبر بعمل الأصحاب، حيث حكى عن المشهور تحريم بيع العذرة، بل عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس. لكن لم يتضح اعتمادهم على الرواية المذكورة، إذ لعلهم ذهبوا لذلك لدعوى عموم مانعية النجاسة من البيع وإن لم يثبت عندنا، فانجبار الرواية بذلك لا يخلو عن إشكال. هذا، وفي رواية محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: لا بأس ببيع العذرة)، وفي رواية سماعة: (سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٤١، باب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

والميتة (١)،

حاضر، فقال: إنني رجل أبيع العذرة، فما تقول قال: (حرام بيعها وثمنها. وقال: لا بأس ببيع العذرة)^(١). والظاهر أن الصدر والذيل كلامان في واقعيتين. فهما بمنزلة الروايتين المتعارضتين، لا كلام واحد، ليكون مجملا. وحمل خبري الجواز على عذرة البهائم وخبري المنع على عذرة الإنسان - كما عن الشيخ قدس سره - بلا شاهد. فمن القريب جدا الجمع بينها بالحمل على الكراهة ولاسيما مع اعتضاده بما دل على جواز بيع ما فيه وجه من وجوه الصلاح، بناء على ما هو الظاهر من جواز الانتفاع بالعذرة بمثل التسميد. على أنه لو فرض استحكام التعارض بينها كان ترجيح لرواية الجواز لاعتبار سند رواية محمد بن مضارب بعد كونه من رواة كامل الزيارة ورواية جمع من الاجلاء عنه بعضهم من أصحاب الإجماع.

نعم، لو ثبت هجر الأصحاب للرواية وإعراضهم عنها أوجب وهنها، إلا أنه غير ثابت، لإمكان استناد من ذهب إلى ذلك للعموم المتقدم بنحو لا يمكن الخروج عنه بهذه الرواية بنظرهم بعد معارضتها بما عرفت. فسقوط الرواية عن الحجية بذلك مشكل. ولاسيما مع اعتضادها بعموم الصحة والنفوذ في العقود، بناء على ما هو الظاهر من عدم ثبوت عموم مانعية النجاسة من البيع، وتام الكلام في كتاب البيع.

(١) فقد عد من السحت في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن). وكذا في مرسل الصدوق وما في وصية النبي صلى الله عليه واله لعلي عليه السلام^(٢). والعمدة الأولى لأنها قد رويت عن السكوني بطريقتين لا يخلو كل منهما عن قرب، ولا أقل من تأييد كل منهما للآخر، بحيث يوثق بصدور الرواية عن السكوني الذي لا ينبغي التوقف في روايته.

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

والخمر والمسكر (١)، وأجر الزانية (٢)، وثمان الكلب الذي لا يصطاد (٣)،
والرشوة على الحكم (٤) ولو بالحق (٥)، وأجر الكاهن (٦)، وما أصيب من

(١) ففي صحيح عمار بن مروان: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول، فقال: (كل شي غل من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سحت. والسحت أنواع كثيرة، منها أجور الفواجر وثمان الخمر والنيذ والمسكر والربا بعد البينة. فأما الرشا في الحكم فان ذلك الكفر بالله العظيم ورسوله صلى الله عليه واله). والنصوص بعد ثمن الخمر كثيرة^(١) تقدم بعضها، وفي صحيح عمار الآخر الآتي إضافة للنيذ المسكر.

(٢) فقد تقدم في صحيح عمار بن مروان عد أجور الفواجر من السحت، كما تقدم في رواية السكوني عد مهر البغي منه، والنصوص بذلك كثيرة.

(٣) فقد تظافت به النصوص^(٢) وأطلق في بعضها الكلب، فيلزم حمله على خصوص ما لا يصطاد، لما دل على جواز بيع ما يصطاد.

(٤) فقد عدت من السحت في غير واحد من النصوص^(٣) وفي بعضها أنها الكفر بالله العظيم، كما في صحيح عمار بن مروان المتقدم وغيره.

(٥) للإطلاق، لما هو الظاهر من صدق الرشوة حينئذ وعمومها له عرفاً، وهو مقتضى إطلاق كلام بعض اللغويين. وفي مجمع البحرين بعد ذكر المعنى الشامل لذلك قال: (والرشوة قلما تستعمل إلا في ما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل) وهو - مع عدم وضوحه - لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

(٦) فقد عد من السحت في رواية السكوني المتقدمة ومرسل الصدوق ووصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام.

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤ - ١٦، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٨ و ٩.

(٢) تراجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

أعمال الولاية الظلمة (١)، و ثمن الجارية المغنية (٢)، و ثمن الشطرنج (٣)،

(١) ففي صحيح عمار بن مروان: (قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء غل من الإمام فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة، منها ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة. ومنها أجور القضاة وأجور الفواجر و ثمن الخمر والنيذ المسكر والربا بعد البيئة، فأما الرشا يا عمار في الاحكام فان ذلك الكفر بالله العظيم...) (١).

(٢) ففي خبر إبراهيم بن أبي البلاد الذي لا يخلو عن اعتبار: (أن ثمن الكلب والمغنية سحت) (٢) وفي المرسل عنه: (وتعلمهن كفر والاستماع منهن نفاق و ثمنهن سحت) (٣). وفي معتبرة الوشا عن الرضا عليه السلام: (قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن الكلب، و ثمن الكلب سحت، والسحت في النار) (٤).

نعم، في خبر عبد الله بن الحسن الدينوري عن أبي الحسن عليه السلام: (قلت: جعلت فداك فأشترى المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا ذلك، قال: اشتر وبع) (٥). لكنه مع ضعف سنده لا ينهض في قبال تلك النصوص وغيرها مما تضمن حرمة ثمنها.

(٣) كما في رواية البنظي المروية عن مستطرفات السرائر المتقدمة عند الكلام في القمار، والظاهر أن المراد به ثمن آلات الشطرنج، لا ما يراهن عليه. هذا، وقد تقدم في صحيح عمار عد الغلول من الامام من السحت، وكذا الربا بعد البيئة، وفي الثاني منها عد أجور القضاة منه. وتقدم في المسألة العشرين تضمن مقبولة ابن حنظلة أن ما يؤخذ بحكم قضاة الجور سحت وإن كان الآخذ محقاً. وربما يوجد في النصوص إطلاق السحت على أمور آخر لا مجال لاستقصائها. كما أن في المقام مباحث متعلقة

(١) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، ص ٦٤، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به. حديث ١٢.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به. حديث ٤.

(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧-٨٨، باب ١٦ من ابواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٤) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧-٨٨، باب ١٦ من ابواب ما يكتسب به، حديث: ٥، ٦.

(٥) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٦، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

فإن جميع ذلك من السحت، ومن الكبائر البخس في المكيال والميزان (١)،
ومعون الظالمين (٢)،

بالأمور المعدودة من حيثية العموم والخصوص وغيرهما لا يسع المقام التعرض لها،
وليس غرضنا هنا إلا الإشارة إلى وجه كونها سحتا مع إيكال تلك الخصوصيات
لمحل آخر، كمباحث المكاسب المحرمة وغيرها. كما أن الأمر في غير واحد من الكبائر
كذلك.

(١) فقد عد من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون.
ويقتضيه قوله تعالى: (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا
كالوهم أو وزنوهم يخسرون ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم...) فان
ظهورها في الوعيد بالنار ضمنا مما لا ينبغي أن ينكر. وفي خبر محمد بن سالم: (وأُنزل
في الكيل: (ويل للمطففين) ولم يجعل الويل لأحد حتى يسميه كافرا، قال الله تعالى:
(فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم)^(١). وفي مرسل الفقيه: قال رسول الله صلى
الله عليه واله: (التاجر فاجر، والفاجر في النار، إلا من أخذ الحق وأعطى الحق)^(٢).
مضافا إلى ما ورد في مطلق الظلم من النصوص الكثيرة^(٣).

(٢) فقد عدت من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون. ويقتضيه
فحوى ما في خبر الأعمش من عد ترك معاونة المظلومين منها. ويستفاد الوعيد عليه
صريحا وضمنا من غير واحد من النصوص^(٤). ومقتضى إطلاق غير واحد منها عدم
الفرق بين السلطان الجائر وغيره من الظلمة، وهو المناسب للمرتكزات. نعم، لا
ينبغي الإشكال في انصرافها للإعانة له في ظلمه، على ما يذكر مفصلا في مباحث

(١) الوسائل، ج ١، ص ٢٣، باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١٤.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٨٥، باب ٢ من أبواب آداب التجارة، حديث ٥.

(٣) الوسائل، ج ١١، ص ٣٣٨، باب ٧٧ من أبواب جهاد النفس.

(٤) الوسائل، ج ١١، ص ٤٢١، باب ١١ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وج ١٢، ص

١٢٧-١٣٢، باب ٤٢ و ٤٣ من ابواب ما يكتسب به.

والركون إليهم (١)،

المكاسب المحرمة.

(١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش . وهو مقتضى الوعيد عليه في قوله تعالى: (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار)^(١). قال في مجمع البيان: (الركون إلى الشيء هو السكون إليه بالمحبة له والإنصات إليه. ونقيضه النفور عنه... وقيل: إن الركون إلى الظالمين المنهي عنه هو الدخول معهم في ظلمهم وإظهار الرضا بفعلهم أو إظهار موالاتهم... وقريب منه ما روي عنهم عليه السلام: إن الركون المودة والنصيحة والطاعة).

هذا، والركون قد يراد منه الركون النفسي الراجع إلى المحبة والمودة، وحسن الظن، والعذر، وقد يراد منه الركون الخارجي بالمخالطة والإعانة والتأييد ونحوها. والآية قابلة للأمرين، وإن لم يبعد انصراف الإطلاق عرفاً للأول، وهو الأنسب بما ذكره في صدر كلامه. وما في القاموس من أن الركون الميل والسكون، وظاهر الرواية المشار إليها في ذيل كلامه إرادة الثاني، وربما تحمل على كونه مظهراً للأول وكاشفاً عنه.

وكيف كان فلا يبعد كون كلا الأمرين كبيرة. كما يشهد بالأول ما تضمن أن الراضي بعمل قوم يحشر معهم ويكون شريكهم في الإثم، وما تضمن أن المرع من أحب وانه لا يجوز عذر الظالم^(٢) ونحو ذلك مما يؤيد بالمرتكزات، فتأمل. ويشهد بالثاني ما تضمن الوعيد على إعانة الظالمين والولاية لهم ومدحهم ونحوها من النصوص الكثيرة^(٣)، فراجع.

(١) سورة هود: ١١٣.

(٢) راجع النصوص الدالة على ذلك في الكبائر في الوسائل، ج ١١، باب ٣ و ٥ و ١٨ و ٢٧ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٧، باب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، وج ١١، ص ٥٠٢، وباب ٣٨ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والولاية لهم (١)، وحبس الحقوق من غير عسر (٢)،

(١) فقد ورد الوعيد على ذلك ونحوه من العناوين التي تعمه في غير واحد من النصوص المتقدمة إليها الإشارة. وقد عرفت احتمال دخوله في الركون الذي تضمنته الآية.

(٢) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش. وفي صحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: (وما من رجل يمنع حقا في ماله إلا طوقه الله به حية من نار يوم القيامة)^(١) وفي خبر يونس بن ظبيان: (قال أبو عبد الله عليه السلام: يا يونس من حبس حق المؤمن أقامه الله عز وجل يوم القيامة خمسمائة عام على رجله حتى يسيل عرقه أو دمه [من عرقه أودية]، وينادي مناد من عند الله: هذا الظالم الذي حبس عن حقه، قال: فيويخ أربعين يوما ثم يؤمر به إلى النار)^(٢). وفي حديث المناهي: (ومن مطل [يبطل خ.ل] على ذي حق حقه وهو يقدر على أداء حقه فعليه كل يوم خطيئة عشار)^(٣). مضافا إلى ما ورد في مطلق الظلم مما أشرنا إليه في البخش.

(١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون، وفي خبر الأعمش عد منها استعمال التكبر والتجبر وقد تظافت النصوص بالوعيد على المتكبر والمتجبر. وقد يظهر من القاموس ترادفهما، حيث فسر كلا منهما بالآخر، وقد يظهر من بعض النصوص أيضا، ففي صحيح الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: (سمعت يقول: الكبر قد يكون في شرار الناس من كل جنس، والكبر رداء الله، فمن نازع الله رداء لم يزد إلا سفالا. إن رسول الله صلى الله عليه واله مر في بعض طرق المدينة وسوداء تلقط السرقين، فقيل لها: تنحي عن طريق رسول الله صلى الله

(١) الوسائل، ج ٦، ص ٢٥، باب ٦ من أبواب ما يجب فيه الزكاة حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٥٠٨، باب ٣٩ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ١٣، ص ٨٩، باب ٨ من أبواب الدين، حديث ٢.

عليه واله فقالت: إن الطريق لمعرض، فهم بها بعض القوم أن يتناولها، فقال رسول الله صلى الله عليه واله: دعوها، فإنها جبارة). ويؤيده تقارب النصوص الواردة فيهما من حيث آثارهما الوضعية وعقابها الأخرى، ووحدة الحد المذكور لهما في النصوص، وهو أن يغمص الناس ويسفه الحق.

نعم، قد يظهر تباينهما من مرسل الكافي: (ما من رجل تكبر أو تجبر إلا المذلة يجدها في نفسه). وربما يكون التجبر أخص، لقرب أن يكون متضمنا نحو من القهر للغير ومحاولة إخضاعه، بخلاف التكبر فإنه قد يكون بالتعظيم والترفع المجرد، وإن كان إثبات ذلك محتاجا إلى الدليل.

ثم إن غير واحد من النصوص قد تضمن تحديد الكبر والتجبر المحرم بغمص الناس وتسفيه الحق، بل في بعضها إنما الكبر إنكار الحق. لكن في بعضها أن تسفيه الحق وغمص الناس أعظم الكبر، وهو ظاهر في عدم توقف الكبر على ذلك. ويؤيده أو يدل عليه ما سبق في صحيح الحسين بن أبي العلاء، وما في مرفوع محمد بن خالد البرقي: (ويل لمن يختال في الأرض يعاند جبار السموات والأرض). ومرسل ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: من مشى في الأرض اختيالا لعنته الأرض ومن تحتها ومن فوقها). وغيرها مما يظهر منه النهي الشديد والوعيد على التكبر الذي هو عبارة عن التعظيم والبناء على رفعة النفس الذي يظهر بالاختيال في المشي وإسبال الإزار ونحوهما.

بل من البعيد جدا حمل النصوص الكثيرة الواردة في التكبر والتجبر على خصوص ما قارن تسفيه الحق أو إنكاره، ولا سيما ما تضمن أن الكبر رداء الله تعالى فمن نازع الله شيئا من ذلك أكبه الله في النار، وما تضمن مقابلة التكبر بالتواضع. اللهم إلا أن يحمل تسفيه الحق وغمص الناس على ما قارن التكبر بالمعنى العرفي المذكور، لاستلزام البناء على رفعة النفس تجاهل ضعة الإنسان وضعفه الذي هو من الحق، وتحقير الآخرين بالبناء على كونهم دونه. وكيف كان، فلا يبعد البناء على اختلاف

والكبر (١)، والإسراف والتبذير (٢)،

مراتب الحرمة. وإن كان ينبغي التأمل في النصوص جيدا.

(١) فقد عدا من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش قد يستفاد الوعيد على التبذير من قوله تعالى: (ولا تبذر تبذيرا * إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا)^(١) وقد تداول بين بعض أهل العلم أن التبذير إنفاق ما لا يحتاج إليه، والإسراف صرف أكثر مما يحتاج إليه. ولم يتضح منشؤه، بل قد يظهر من القاموس ومجمع البيان أن التبذير أخص، حيث يختص بما يكون على سبيل الإفساد، بخلاف الإسراف، حيث أنه مطلق ما زاد على الاعتدال في الإنفاق والقصد فيه. وهذا هو المتبادر من معنى الإسراف عرفا والذي يستفاد من النصوص^(٢) أيضا، حيث جعلته طرفا كالتقتير وجعلت ما بينهما هو القصد.

إلا أن في الالتزام بحرمة على إطلاقه فضلا عن كونه من الكبائر إشكالا، فإن التقيد بالوسط محتاج إلى عناية، إذ يصعب تشخيصه، فضلا عن الالتزام به والمحافظة عليه. ومن ثم لا يبعد كون المحرم هو الإسراف الموجب للإضرار بالمال وإفساده من دون غرض عقلائي الذي لا يبعد كونه معنى التبذير. ولا يبعد جواز الإسراف في الإنفاق مع وجود الغرض العقلائي، بحيث لا يكون إفسادا للمال، وخصوصا في الخير، ومن ثم كان ظاهر النصوص وغيرها استحباب الاقتصاد لا وجوبه. كيف وقد عرف منهم عليه السلام الكرم الباذخ، الذي يعتبر من الصفات الحميدة. ولا سيما أنه ليس في نصوص النهي عن الإسراف ظهور معتد به في التحريم، والعمدة ما تضمنه عده من الكبائر، ولا يبعد عدم إرادة إطلاقه لما عرفت، وأن المراد عده من الكبائر بعد الفراغ عن حرمة، فيقتصر على المتيقن الحرمة، فتأمل.

(٢) فقد عدا من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش. هذا

(١) سورة بني إسرائيل: ٢٦ و ٢٧ .

(٢) الوسائل، ج ١٥، باب ٢٥ و ٢٩ من أبواب النفقات،

والاستخفاف بالحج (١)، والمحاربة لأولياء الله تعالى (٢)، والاشتغال بالملاهي (٣)،

مع أنه إن أريد به الاستخفاف النفسي فحيث كان راجعا إلى الاستخفاف بالدين فلا يحتاج كونه كبيرة إلى إثبات، بل قد يكون كفرا.

وإن كان المراد به الاستخفاف العملي بالتهاون به بتركه أو تسويفه فيكفي في كونه كبيرة ما تضمن أهمية الحج وكونه أحد الفرائض التي بني عليها الإسلام. وقد يقتضيه ما ورد من الوعيد على تركه وتسويفه، فراجع أوائل أبواب الحج من الوسائل.

(٢) فقد عدت من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش، والأمر فيها أظهر من ذلك، إذ محاربتهم إن كانت من حيث موالاتهم له تعالى كانت حربا له سبحانه حقيقة، واستلزمت النفاق أو الكفر. وإن كانت مبنية على ملاحظة أشخاصهم كانت منافية لحق المؤمن، ولما ورد في حرمة إيذائه وإهانته وخذلانه وإذلاله واحتقاره والاستخفاف به وغيرها^(١) بل هي أولى بالحرمة من ذلك.

(٣) فقد عدت من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون، وفي خبر الأعمش قال بعد عد الكبائر: (والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة، كالغناء وضرب الأوتار، والإصرار على صغائر الذنوب) وظاهره أنه كلام مستأنف غير وارد في تعداد الكبائر، وربما يكون المراد فيه بالكراهة الحرمة التي تجتمع مع الكبيرة، كما يناسبه ذكر الإصرار على الصغائر بعد ذلك. وعلى كل حال فهو لا يخلو من إجمال، ولا يصلح للاستدلال. هذا، ويمكن الاستدلال على كون الأمور المذكورة من الكبائر بما تضمن من النصوص^(٢) تطبيق النفاق على الغناء، وأنه

(١) راجع النصوص المتضمنة لذلك في الوسائل، ج ٨، باب ١٢٢ و ١٤٥ و ١٤٦ و ١٤٧ و ١٤٨ من أبواب العشرة.

(٢) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٩٩ و ١٠٠ من ابواب ما يكتسب به.

كالغناء (١)،

المراد بقوله تعالى: (ومن الناس من يشترى هو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين)^(١) بل في خبر محمد بن مسلم الذي في طريقه ابن أبي عمير عن أبي جعفر عليه السلام: (سمعتة يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: (ومن الناس من يشترى هو الحديث...)^(٢) وكذا ما تضمن أن ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب، كما ينبت الماء الخضرة، ونحو ذلك مما يظهر منه شدة حرمة الأمور المذكورة بنحو يناسب كونه كبيرة.

(١) في كونه من الملاهي المذكورة في كتاب الرضا عليه السلام إشكال، لما يظهر من القاموس من أن الملاهي جمع الملهاة التي هي آلة اللهو، كالطنبور والعيدان والبرابط وغيرها، ولا تشمل الغناء الذي يلهي من دون آلة. نعم، لا مجال لذلك في خبر الأعمش، للتمثيل فيه بالغناء صريحا. لكن عرفت الإشكال في دلالة على كون الاشتغال بالملاهي كبيرة. اللهم إلا أن يستفاد عموم الملاهي للغناء في كتاب الرضا عليه السلام بقرينة خبر الأعمش، أو يستفاد حكم نفس الغناء بالتبعية العرفية، لأنه من سنخها ومما يقصد معها. وكلا الأمرين مشكل. فالأولى الاستدلال على كون الغناء من الكبائر بما تقدم.

هذا ولا يبعد كون استماع الغناء كبيرة أيضا، كما قد يستفاد من موثقة مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن يستمع للغناء في الكنيف، حيث قال الرجل له عليه السلام: (لا جرم اني لا أعود إن شاء الله، واني استغفر الله، فقال له: قم فاغتسل وصل ما بدا لك، فانك كنت مقبيا على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك. احمد الله وسله التوبة من كل ما يكره، فانه لا يكره إلا كل قبيح،

(١) سورة لقمان: ٦.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

بقصد التلهي (١) - وهو الصوت المشتمل على الترجيع (٢)،

والقبيح دعه لأهله^(١). وما في خبري إبراهيم بن أبي البلاد والطاطري^(٢) من أن الاستماع للجواري المغنيات نفاق، وما في خبر عنبسة^(٣) من أن استماع اللهو والغناء يثبت النفاق، ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص^(٤)، التي قد يستفاد منها أيضا ذلك في استماع غير الغناء من الملاهي، بل لا يبعد كون المراد من الاشتغال بالملاهي ما يعم الاستماع إليها، فتأمل.

(١) ظاهره عدم أخذ قصد التلهي في مفهوم الغناء، بل في حكمه. ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) اختلفت عباراتهم في تعريف الغناء. قال في الجواهر: (ففي جملة من كتب الاصحاب أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، بل ربما قيل: انه المشهور، وفي القاموس: غناء ككساء من الصوت ما طرب به، وفي شهادات القواعد وبعض كتب اللغة: ترجيع الصوت ومده، وعن الشافعي: أنه تحسين الصوت وترقيقه، وفي محكي النهاية: أن كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء، وعن السرائر والإيضاح: انه الصوت المطرب، وعن بعض: انه مد الصوت، وعن المصباح المنير أنه الصوت، إلى غير ذلك من كلمات أهل اللغة التي يقطع الماهر بملاحظتها بكون المراد منها بيان أن الغناء من هذا الجنس، نحو قولهم: سعدانة بنت، ضرورة عدم خلو غالب الأصوات - في قراءة القرآن والأدعية والخطب والشعر في جميع الأعصار والأمصار من العلماء وغيرهم - من تحسين ومد وترجيع في الجملة، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة وإنصاف). وما ذكره متين في الجملة، إلا أن حمل جميع التعاريف على

(١) الوسائل، ج ٢، ص ٧٥٩، باب ٨١ من أبواب الاغسال المسنونة، حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٥، باب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٤) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٦، من أبواب ما يكتسب به.

كون المقصود بها التعريف اللفظي لا الحقيقي غير ظاهر. بل لعل المقصود ببعضها - خصوصا تعاريف الفقهاء - هو التعريف الحقيقي، بل هو الظاهر من تعريف النهاية، غاية الامر أنه غير تام في نفسه. وأشكل من ذلك ما يظهر منه من كون جميع التعاريف المذكورة من باب التعريف بالأعم، الراجع إلى توقف الغناء على ما أخذ فيها من العناوين، مع أنه لا ينبغي الريب في عدم توقفه على بعضها كترقيق الصوت ورفعها، بل تحسينه إن أريد به ما يساوق ترفيقه مما يرجع إلى جمال الصوت في نفسه، لوضوح تحقق الغناء من قبيح الصوت لغلظ ونحوه. وما في مفتاح الكرامة من عدم حصول الغناء مع الجفاء والخشونة والغلظ في الصوت، غير ظاهر أصلا. نعم، لو أريد من التحسين ما يحصل بنظم المجموعات الصوتية وتنسيقها - كما قد يظهر من الجواهر - فالكلام فيه يظهر مما يأتي في الترجيع. إذا عرفت هذا، فاللازم النظر في ما قد يقال بتوقف الغناء عليه، وهي أمور..

الأول: الترجيع فان ظاهر المتن - كغير واحد من التعاريف المتقدمة - أخذه في مفهوم الغناء. والكلام فيه موقوف على تحديد معناه، ففي القاموس: (والترجيع في الأذان ترديد الشهادتين جهرا بعد إخفائهما، وترديد الصوت في الحلق)، وفي مفردات الراغب: (والترجيع ترديد الصوت باللحن في القراءة وفي الغناء)، وفي مجمع البحرين: (ترجيع الصوت ترديده في الحلق، كقراءة أصحاب الالحان). وهذه الكلمات - كما ترى - ظاهرة في أن الترجيع عبارة عن مد الصوت في الحلق بتقطيعه والعود فيه وترديده في الحلق، وهو إنما يكون في حروف العلة والحركات المماثلة لها التي بها يكون المد في الحروف الأخر.

والظاهر أن الغناء لا يتوقف على ذلك، بل هو موقوف على إيقاع الأصوات بانتظام خاص وتناسق بين مجموعاتها، إما بالترجيع فيها بالمعنى المتقدم، أبالمد من دون ترجيع، أو بتقارب الحروف أو تباعدها عند إخراجها والنطق بها، فالترجيع بالمعنى المتقدم قد يستعان به في حفظ النظم والنسق الذي يتوقف عليه الغناء، لا أنه مقوم له.

ولعل مراد من أخذ الترجيع في تعريف الغناء هو النظم والنسق المذكور بلحاظ أن المتكلم يرجع إليه ويحافظ عليه في تمام الكلام. بل في مفتاح الكرامة: (الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس) ولعله راجع إلى ما ذكرنا. ومنه يظهر الحال في المد الذي يظهر من غير واحد من التعاريف المتقدمة أخذه في الغناء، فإن الظاهر عدم توقفه عليه، وإن كان قد يستعان به فيه، كما سبق.

كما أن الموالة التي تقدم ذكرها عن النهاية إنما تعتبر حيث يتوقف عليها النظم المذكور. اللهم إلا أن يكون مراده الإشارة إلى معنى لغوي مهجور عند العرف، وإن كان هو بعيدا أيضا.

الثاني: الطرب، ويظهر أخذه من بعض التعاريف المتقدمة، والكلام فيه موقوف على معرفة المراد منه أيضا. قال في القاموس: (الطرب محرّكة: الفرح، والحزن ضده. أو خفة تلحقك تسرك أو تحزنك، وتخصيصه بالفرح وهم). وفي مجمع البحرين: (الطرب بالتحريك خفة تعتري الانسان لشدة حزن أو سرور). ومثله ما عن الصحاح، وقريب منه ما عن الاساس للزمخشري من أنه خفة لسرور أو وهم. والظاهر أنه هو المراد لهم هنا، لا مطلق الحزن أو السرور الذي ذكره في القاموس أولا. قال شيخنا الاعظم قدس سره: (وهذا القيد هو المدخل للصوت في أفراد اللهو، وهو الذي أراده الشاعر بقوله: * أطربا وأنت قنسري * أي شيخ كبير، وإلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ).

وحينئذ فما في كلام غير واحد من أخذ الإطراب أو التطريب في مفهوم الغناء لا بد أن يراد به كونه سببا لحصول الطرب بالمعنى المتقدم. وأما ما في مفتاح الكرامة من أن المراد بالتطريب والإطراب في تعريف الغناء صفة في الصوت، وهي مجرد تحسينه والمد والترجيع فيه، لما عن الصحاح من أن: التطريب في الصوت مده وتحسينه، وعن المصباح من أن: طرب في صوته بمعنى رجعه ومده. فلا مجال له، لظهور كلماتهم في اختصاص مادة الطرب بالمعنى المتقدم، فلا بد من تنزيل ما تقدم من

الصحيح والمصباح عن كون تفسير الإطراب في الصوت بالتحسين والمد والترجيع بلحاظ كونها سببا له وملزومة لحصوله، لا لشرح المفهوم الحقيقي، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره.

إذا عرفت هذا فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار فعلية الطرب في صدق الغناء، إذ لا إشكال في عدم ترتبه على كثير من أفراد الغناء، لقبح الصوت، أو لانشغال بال السامع، أو لغلظ طبعه، إلى غير ذلك، كما نبه لذلك غير واحد. وكأن هذا هو الذي دعا الشهيد في المسالك إلى العدول عن تعريف المشهور، حيث استحسنت ما عن بعضهم من رده إلى العرف، فما سمي فيه غناء يحرم وإن لم يطرب، وردد بينهما في الروضة والرياض، بل عن الأخير: (والحق في الغناء أنه الصوت اللهوي، لا الصوت المشتمل على الترجيع، ولا الصوت المطرب، ولا المركب منهما، كما عليه العرف). ومن ثم ذكر شيخنا الأعظم أن المتعين حمل أخذ الطرب في تعريف الأكثر للغناء على أن الغناء هو ما يقتضي الطرب ويعرض له بحسب نوع الترجيع، وإن لم يطرب شخصه لما منع من غلظة الصوت ومج الإسماع له. وما ذكره قدس سره قريب جدا لما فيه من الجمع بين تعريف المشهور والمعنى العرفي.

الثالث: اللهو، ويظهر من غير واحد أخذه إما في مفهوم الغناء - كما تقدم مما عن الرياض، ويظهر من شيخنا الأعظم قدس سره - أو في حكمه - كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره وغيره - قال شيخنا الأعظم قدس سره: (فالغناء إن كان مساويا للصوت اللهوي والباطل - كما هو الأقوى وسيجيء - فهو، وإلا وجب تقييده بما كان من هذا العنوان. كما أنه لو كان أخص وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو). وظاهر ما تقدم من شيخنا الأعظم قدس سره في الطرب أن المراد من اللهو ما يساوق الطرب، فيكون اعتباره راجعا إلى ترتبه على الغناء نوعا، ويبتني على ما سبق. أما في كلامه هذا فظاهره اعتبار فعلية اللهو، وهو الظاهر من سيدنا المصنف قدس سره، لكن بمعنى اعتبار فعلية قصده، فما لم يقصد

به التلهي لا يحرم وإن كان من النوع الذي من شأنه أن يطرب. كما أن الظاهر أن مراده بقصد التلهي قصد الانشغال بالغناء والتلذذ به وإن علم بعدم حصول الطرب بالمعنى المتقدم، لكفاية ذلك في صدق التلهي عرفاً وحمله على ما يساوق الطرب بعيد عن ظاهره كما لا مجال لاستفادة أخذه من الأدلة.

إذا عرفت هذا، فاعتبار قصد اللهو بالمعنى المذكور في التحريم ظاهر لو ثبت أخذه في مفهوم الغناء، أما لو ثبت عموم الغناء لغيره من الصوت المرجع فيه الذي من شأنه الإطراب فقد يشكل التخصيص المذكور، لعدم الدليل عليه عدا دعوى استفادته من النصوص المتضمنة لتفسيره الحديث به، والنصوص المتضمنة لتطبيق عنوان الباطل عليه، بدعوى: اختصاص الباطل بذلك.

ويندفع الأول: بأن مجرد تطبيق ذلك على الغناء لا يقتضي التقييد، إذ لا مانع من كون التطبيق تعدياً بلحاظ جهات خاصة خفية، وهذا بخلاف التعليل، لظهوره في إيكال استنباط الحكم من العلة إلى فهم السامع، فهو ظاهر في إرادة المعنى العرفي لليلة الذي يدرکه السامع بنفسه.

وأما الثاني: فالتطبيق فيه وإن كان عرفياً، لا يكاله في خبري يونس والريان بن الصلت^(١) إلى السائل، إلا أنه موقوف على القطع بعدم صدق الباطل على ما لا يكون بقصد اللهو، ولا يكفي الشك، إذ معه يكون النص المذكور مجملاً غير صالح لتقييد الإطلاقات. أما مع فرض القطع بعدم صدق الباطل عليه، فيكون النص المذكور صالحاً للتقييد. ولا طريق للقطع بذلك وإن كان قريباً جداً. فالعمدة في الاختصاص قوة احتمال توقف مفهوم الغناء عرفاً على صدور الصوت بداعي اللهو والطرب. ولا أقل من قرب انصراف إطلاقه إلى ذلك بنحو لا مجال للتمسك به في غيره، لما هو المرتكز من مناسبة الغناء لذلك وكونه المقصود منه، وبه يكون منشأ للاستنكار عرفاً، فمن القريب جداً أن يكون النهي عنه شرعاً تنبيهاً على المرتكز المذكور وتأكيده،

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٢٧، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣ و ١٤.

وهو مختص بذلك. وقد يشهد به ما تضمن أنه يورث النفاق، فإن ما يناسبه هو ذلك لا مطلق الصوت المرجع به فتأمل.

وذلك إن لم يوجب ظهور الأدلة في خصوصه فلا أقل من إجمالها الموجب للاقتصار فيها على المتيقن، والرجوع في غيره إلى أصالة البراءة. هذا، وأما ما تقدم من شيخنا الأعظم قدس سره من أنه لو فرض كون الغناء أخص وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو، فلا يتضح وجهه بعد عدم كون العنوان المذكور موردا للنهي في الأدلة الشرعية، وإنما اشتملت على الغناء.

وأما إطلاق الذم للهو الحديث في الآية الشريفة فظاهره في نفسه إرادة الحديث الملهي الذي يقصد به الإضلال عن سبيل الله، ولا يقتضي الحرمة مع عدم القصد المذكور، وتفسيره بالغناء تعبدي، فلا مجال للتعدي منه إلى غيره مما هو محل الكلام. كما أن ما يستفاد من نصوص تطبيق الباطل على الغناء من النهي عن كل باطل لا ظهور له في التحريم، بل في مجرد التنفير، ولعل ذكره ليستجن به عن بيان حرمة الغناء ولو من جهة التقية، كما قد يشعر به خبرا يونس والريان بن الصلت. اللهم إلا أن يستفاد التعميم بتفكيح المناط، فتأمل. ويهون الأمر أن ما ذكره فرض لا واقع له.

ثم إنه لأجل ما سبق لا يبعد اختصاص حرمة سماع الغناء بالسماع المبني على قصد التلهي بالمعنى المتقدم، دون ما لو قصد به أمر آخر، كمعرفة مضمون الكلام الذي يتغنى به ونحوه مما لا يرجع إلى التلذذ والتلهي به من حيث كيفيته الغنائية، فإن ظهور كون المقصود نوعا من الغناء وسماعه هو الطرب موجب لانصراف إطلاقه لذلك، كما قد يناسبه ما تضمنته بعض النصوص من أنه ينبت النفاق. كما أنه لا يبعد حرمة السماع المبني على ذلك وإن لم يصدر الصوت بداعي ذلك.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الغناء المحرم هو الصوت المقتضي نوعا من حيث إيقاعه ونظمه ونسقه للطرب مع قصد اللهو به. والظاهر أن تشخيص ذلك ميسور للعرف، ولذا يدركون ما يناسبه من آلات الطرب ومسبباته من الرقص

على ما يتعارف عند أهل الفسوق (١) - والرقص (٢)، وضرب الأوتار

والمزامير والأوتار ونحوها من الآلات الموسيقية. ثم إن الكلام في مستثنيات حرمة الغناء موكول إلى مباحث المكاسب المحرمة، والله سبحانه الموفق.

(١) الظاهر أنه لا دخل في الحرمة للتعارف عند أهل الفسوق، لعدم الدليل عليه، بل المقصود به محض الإشارة إلى النوع الخاص من الطرائق الغنائية.

(٢) قال في القاموس: (رقص الرقاص: لعب، والال: اضطرب، والخمر: غلت. والرقص والرقص والرقصان محركتين: الخب، ولا يكون الرقص إلا للاعب وللإبل، ولما سواه القفز والنقز) وهو كما ترى ظاهر في أن الرقص مطلق الاضطراب والقفز عن الإنسان، بنحو يصدق على نحو من المشي، وهو الخب. ولكن الظاهر اختصاصه عرفا باللعب المبني على ذلك مع نحو من الانتظام، بل لا يبعد اختصاصه بما يقصد به الطرب والتهيج، دون ما يكون مبنيًا على نحو من الجفاف والخشونة، كالهوسات المعروفة في عصورنا.

ولعل هذا هو مراد سيدنا المصنف قدس سره، كما قد يناسبه جعله من الملاهي في سياق الغناء وضرب الأوتار. وإلا فدعوى: حرمة مطلق اللعب المبني على الاضطراب بالجسد مع الانتظام، بعيدة جدا، كما لا مجال لإثباتها، لقصور إطلاق الملاهي عن شمول غير ما ذكرناه قطعاً. إذا عرفت هذا، فقد يدعى حرمة المعنى المذكور، بل كونه كبيرة، لدخوله - كالغناء - في الملاهي المعدودة من الكبائر. لكن يشكل دخوله في الملاهي المذكورة في كتاب الرضا عليه السلام، كما يشكل الاستدلال على كونه من الكبائر بخبر الأعمش، لما تقدم في الغناء. واستفادة حكمه من الجمع بين الخبرين، أو بالتبعية العرفية لا تخلو عن إشكال، كما تقدم في الغناء أيضاً، خصوصاً في الرقص الذي لم يجرز انتشاره في عصور الأئمة عليهم السلام. وقد تستفاد حرمة، بل كونه كبيرة، مما ورد في الغناء وآلات اللهو بتنقيح المناط، أو بفهم عدم الخصوصية، بدعوى: أن الاستفادة من مجموعها تحريم الجري على الإيقاع الموسيقي والنظم الخاص

ونحوها مما يتعاطاه أهل الفسوق (١)،

الذي يقصد به الإطراب والتهيج، من دون فرق بين الصوت بالآلة أو الحلق والحركة الجسدية، خصوصا بملاحظة خبر سماعه: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس وقابيل، فاجتمعا في الأرض، فجعل إبليس المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام، فكلما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك)^(١) فإنه مشعر بأملك التحريم التلذذ الحاصل بالرقص أيضا. لكن في بلوغ ذلك حدا يصلح لإثبات حكم شرعي إشكالي. وأما خبر سماعه فلا إشعار فيه بان الملاك التلذذ، بل ذكر التلذذ للإشارة إلى النوع الخاص من الآلات وإن كانت مستحدثة.

نعم، قد تستفاد حرمة دون كونه كبيرة من خبر الأعمش، لدخوله في الملاهي، بقرينة ذكر الغناء الذي هو غير مرتبط بالآلة كالرقص، ولا إشكال في أن المراد من الكراهة فيه الحرمة. اللهم إلا أن يقال: لا إشكال في عدم كون المراد بالملاهي مطلق ما يلهي، لعدم الإشكال في جواز التلهي بقراءة الكتب والتنزه ونحوهما، بل خصوص النوع الخاص من الملهيات، والمتيقن منه إرادة الأصوات الملهية، ولا طريق لإثبات عمومته لمثل الرقص الذي هو من سنخ الحركات والأفعال وإن كان منتظما، ولا سيما مع عدم إحراز معهوديته وانتشاره في عصور الأئمة عليهم السلام. وبالجملة: يصعب إثبات حرمة الرقص بعنوانه مع قطع النظر عما قد يقارنه - من استعمال آلات الطرب، أو الغناء، أو تهيج شهوة من يحرم تهيج شهوته - بنحو يحرم حتى رقص المرأة لزوجها. هذا، ولو فرض ثبوت حرمة فالظاهر حرمة النظر إليه المبني على التلهي والتلذذ به، لعدم الفرق بينهما في الإلحاق بالملاهي، فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) من آلات الطرب وإن كانت مستحدثة، لدخول جميع ذلك في الاشتغال بالملاهي المعدود من الكبائر في رواية العيون، وقد تقدم في الغناء ما ينفع في المقام.

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٣، باب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

والإصرار على الذنوب الصغائر (١)،

هذا، ولا يبعد حرمة التلهي بالنقر ونحوه من الأصوات المنتظمة وإن لم تكن بالآلات الخاصة، بل باليد مثلا، لان المرتكز عرفا عدم الخصوصية للآلات وأن حرمتها من جهة التسبب بها للإيقاع المنتظم الملهي.

(١) فقد عد منها في خبر الأعمش، وفي كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون عد منها الإصرار على الذنوب. ويقتضيه ما في صحيح ابن أبي عمير عن الكاظم عليه السلام في حديث طويل: (قال النبي صلى الله عليه واله: لا كبير مع الاستغفار، ولا صغير مع الإصرار)^(١) ومثله في حديث المناهي^(٢) وفي خبر عبد الله بن سنان: (لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار)^(٣) ويناسبه عدّه في موثق السكوني^(٤) من علامات الشقاء. إننا الإشكال في معنى الإصرار، فقد اختلفت فيه كلمات الفقهاء كثيرا، فعن البرهان أن المشهور حصوله بالمرّة الواحدة مع العزم على العود، وبتكرّر فعل الصغيرة في الغالب. وعن ظاهر التحرير والإرشاد وشهادات القواعد عدم كون الثاني منها. وعن آخر أنه الإصرار على نوع واحد، وعن ثالث أنه الإكثار ولو من أنواع شتى، وعن رابع أنه التكرار بنحو يشعر بقلّة المبالاة بالدين، وعن خامس أنه عدم التوبة. وعن الشهيدين والمقداد والأردبيلي وجماعة من المتأخرين أنه قسمان فعلي وحكمي، فالأول هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنسها بلا توبة، والثاني هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها.

كما اختلفت فيه كلمات اللغويين أيضا، ففي القاموس ولسان العرب أنه العزم،

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٦، باب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ١١.

(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٢٤٦، باب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، حديث ٨.

(٣) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.

(٤) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٢.

وعن الجوهري: (أصررت على الشيء إذا أقمت ودمت عليه). وعن ابن الأثير: (أصر على الشيء يصير إصرارا إذا لزمه وداومه وثبت عليه) وقال: (أصر على الأمر لزمه). لكن تفسيره بالإقامة والمداومة بعيد عن المرتكز عرفا من معناه، ولذا يصدق على ما لم يقع بعد بلحاظ تعلق العزم به، وإنكار صدقه حينئذ حقيقة، وأنه مجاز أو منزل على الإصرار على العزم الذي هو بمعنى البقاء عليه - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - في غير محله. كما أن الظاهر أنه ليس مطلق العزم، بل لا بد من قوته بنحو لا تؤثر فيه المثبطات. وإليه أشار في مفردات الراغب بقوله: (كل عزم شددت عليه).

كما يشهد به بعض مشتقاته، وما ذكره من أن أصله من الصر، وهو الشد. وكأن تفسيره في كلام من تقدم بالمداومة والثبات والإقامة بلحاظ ملازمتها للمعنى المذكور ولو غالبا.

وبالجملة: المرتكز عرفا في معنى الإصرار هو العزم المشدد المؤكد. نعم، ظاهر نصوص المقام إرادة الفعل مع الإصرار لا مجرد الإصرار. فان وضوح كون الذنب هو نفس الفعل وهو المنقسم إلى الصغيرة والكبيرة موجب لحمل نصوص المقام عليه، فهي مسوقة لبيان أن اقتراف الصغائر مع الإصرار ملحق لها بالكبائر، لا أن الإصرار بنفسه كبيرة وإن لم يتحقق معه الفعل.

كما أن المرتكز أن أهمية الإصرار ليس من حيث شدة التعلق بالذنب وتأكيد إرادته لقوة مقتضيات والدوافع الخارجية له، إذ ليس المصير على الذنب لأهمية غرضه فيه أشد جرما ارتكازا من فاعله لا عن إصرار لضعف غرضه فيه، بل لعل الثاني أشد جرما ارتكازا، بل بلحاظ ملازمته لضعف المانع والرداع الديني، وهو الحكم الشرعي المستتبع للعقاب.

ومن الظاهر أنه لا يراد بضعفه عن تأثير المنع فعلا، لو وضوح تحقق ذلك في كل ذنب من كل أحد، فلا بد أن يراد بضعفه قصوره عن مقام المنع وعدم صلوحه للمزاحمة والرادعية لاستهوان الذنب وعدم الإقرار بالجرم معه وعدم التخوف من

العقاب بسببه، ولو من جهة كثرة التعود عليه، فالإصرار كناية عن ذلك، الذي ينشأ منه عدم الاستغفار، وقد يقارن البناء على التكرار والإقامة على الذنب، في قبال من يصدر منه الذنب وقد تجل له جرمه وخروجه عما ينبغي له فهو خائف من ربه مقر بذنبه شاعر بالألم النفسي منه. ولا يبعد استفادة ما ذكرنا من النصوص المتقدمة المتضمنة لمقابلة الإصرار بالاستغفار، وهو الظاهر من مقابله بالإقرار في خبر معاوية بن عمار: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنه والله ما خرج عبد من ذنب بإصرار، وما خرج عبد من ذنب إلا بإقرار)^(١).

وما في خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله عز وجل (ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) قال: (الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار)^(٢) فإنه لا يبعد كون المراد بذلك الكناية عن الإقامة على الذنب لتجاهل التبعة والتغاضي عن الحرمة، لان عدم التحدث مع النفس بالتوبة ملازم لذلك، أما مجرد عدم الاستغفار فلا يلازمه، بل قد يكون للذهول عن الذنب أو لاعتقاد وجود المحبط له - ولو كان هو اجتناب الكبائر - ومثل ذلك خارج عن الإصرار بالمعنى الذي ذكرنا.

بل يظهر من صحيح ابن عمير عن الكاظم عليه السلام أن الندم المخرج عن الإصرار ما يلازم العلم بالعقاب الذي هو من مقومات الإيمان وأن المصر هو غير المؤمن، لقوله عليه السلام فيه: (ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيعاقب عليها إلا ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة، ومتى لم يندم عليها كان مصرأ، والمصر لا يغفر له، لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه واله: (كفى بالندم توبة). وقال: (من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن)^(٣). لكن الالتزام بهذا في

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٧٤٣، باب ٢٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٤.

(٣) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٥، باب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ١٠، وبضعه في الهامش.

والغيبة (١)،

غاية الإشكال، لما عرفت من ظهور النصوص السابقة في أن الإصرار مقابل الإقرار بالذنب، لا مقابل الإيمان بحرمته، فتأمل.

وكيف كان فعلي ما ذكرنا لا يصدق الإصرار بتكرار الذنب وكثرة وقوعه إذا كان لتجدد الدواعي مع الإقرار به بعد كل مرة. بل لا يبعد عدم صدقه مع العلم بتكرار الذنب، بل العزم عليه بسبب قوة الداعي واستمراره مع الاستياء في كل مرة والإقرار بالذنب والإساءة والتخوف منه. نعم، لو خلا المذنب عن ذلك ومات قلبه ولو بسبب التعود وكثرة المقارفة صدق الإصرار بالمعنى المذكور فتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) قال شيخنا الأعظم قدس سره بعد ذكر أخبار تحريم الغيبة: (ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر، كما ذكره جماعة). ويقتضيه الوعيد عليها بالعذاب في غير واحد من النصوص، مثل ما في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لنوف: (اجتنب الغيبة، فإنها أدام كلاب النار)^(١) وما عن رسول الله صلى الله عليه واله: (من مشى في عيب أخيه وكشف عورته كان أول خطوة خطاها وضعها في جهنم)^(٢) إلى غير ذلك مما يدل تصريحاً أو تلويحاً بالعذاب، وقد تعرض لقسم منها صاحب الوسائل^(٣) وشيخنا الأعظم^(٤) (قدس سرهما).

ويقتضيه أيضاً ما في الصحيح عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام: (من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم)^(٥) وقريب

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٦.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢١.

(٣) راجع الوسائل، ج ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

(٤) في المسألة الرابعة عشرة مما يحرم الكسب به لانه عمل محرم: ص: ٤٠، طبع تبريز.

(٥) الوسائل، ج ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

منه ما عن أمير المؤمنين عليه السلام^(١). وفي رواية محمد بن فضيل عن الكاظم عليه السلام: (ولا تديعن عليه شيئاً تشينه وتهدم به مروته فتكون من الذين قال الله: (ان الذين يحبون...)^(٢). مضافاً إلى ما قد يظهر من نصوص تحريمها من أنها من سنخ الظلم والاعتداء، فيشملمها ما تضمن الوعيد على الظلم وأنه الظلمات في الآخرة^(٣)، فتأمل. هذا وقد أشار شيخنا الأعظم قدس سره إلى الاستدلال على كون الغيبة من الكبائر.

تارة: بإرجاعها إلى الخيانة التي عدت منها في روايتي العيون والأعمش، وورد الوعيد عليها بالعذاب في غير واحد من الاخبار^(٤). قال قدس سره: (فأي خيانة أعظم من التفكه بلحم الاخ على غفلة منه وعدم شعور!).

وأخرى: بما تضمن من النصوص أنها أشد من بعض الكبائر. ويندفع الأول: بأن الخيانة متفرعة عرفاً على الاستئمان الذي هو مبني على الإلزام والالتزام من الطرفين ولو بقريئة الحال، فلا بد في صدقها في المقام من فرض استئمان ذي العيب أخاه على سره، ومعه لا يبعد حرمة الإذاعة ولو مع عدم صدق الغيبة، لعدم كون الأمر المستور عيباً، لتظافر النصوص^(٥) به، أما مع عدم تحقق الاستئمان - كما لو اطلع على العيب صدفة أو قهراً - فلا تصدق الخيانة ومجرد كون الغيبة تعدياً في حق الأخ لا يوجب صدق الخيانة، كما لا تكون السرقة خيانة للمال مع عدم الاستئمان.

ودعوى: صدق الخيانة بلحاظ عهد الله على المؤمنين أن يحفظ بعضهم بعضاً. مدفوعة: بأن ذلك خلاف الظاهر من نصوص المقام، وإلا لصدقت الخيانة على جميع المعاصي. ويشكل الثاني بان بعض النصوص وإن تضمن أنها أشد من الزنا،

(١) ذكره شيخنا الاعظم في المكاسب المحرمة.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٩، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ٤.

(٣) راجع الوسائل، ج ١١، باب ٧٧ من أبواب جهاد النفس.

(٤) راجع الوسائل، ج ١٣، ص ٢١٨ و ٢٢١، باب ١ و ٢ من كتاب الوديعة.

(٥) راجع الوسائل، ج ٨، ص ٤٥٩ و ٦٠٨، باب ٧١ و ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة.

وهي أن يذكر المؤمن (١)،

كالنبي: (ألا أخبركم بالذي هو أشد من الزنا وقع الرجل في عرض أخيه)^(١) وهو ظاهر في الاشدية من حيثية الذنب والمعصية المستلزم لكونه من الكبائر بعد فرض كون الزنا منها - كما تقدم عند الكلام في ضابط الكبيرة - إلا أنه لا بد من رفع اليد عنه بما تضمن شرح وجه الاشدية. ففي وصية النبي صلى الله عليه واله لأبي ذر رضي الله عنه: (إياك يا أبا ذر إياك والغيبة، فان الغيبة أشد من الزنا. قلت: ولم ذاك يا رسول الله صلى الله عليه واله قال: إن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها)^(٢). وقريب منه مرفوع أسباط بن محمد، وخبر جابر^(٣)، فان النصوص المذكورة صارفة لظهور النبي المتقدم، فلاحظ.

نعم، قد تدل هذه النصوص ونحوها على عدم كون الذنب من الصغائر التي تغفر باجتناب الكبائر فتدل على كونه من الكبائر، بناء على ما هو الظاهر من عدم وجود قسم ثالث غير الصغائر والكبائر فتأمل. كما قد يستدل في المقام بما عن النبي صلى الله عليه واله: (أنه خطب يوماً فذكر الربا وعظم شأنه، فقال: إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة وثلاثين زنية، وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم)^(٤) فانه حيث لم يكن إطلاق الربا عليه حقيقياً كان ظاهره أنه أشد من الربا الذي تقدم أنه من الكبائر. فالعمدة ما تقدم، وبه يظهر وهن ما نسبته شيخنا الأعظم قدس سره إلى بعض معاصريه من الوسوسة في كون الغيبة من الكبائر.

(١) لا ريب في عدم أخذ الإيمان في مفهوم الغيبة، لأنها من المفاهيم العرفية، فلا تؤخذ فيها مثل هذه العناوين التي هي شرعية صرفة. نعم، لا ينبغي الريب في

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦١٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨٩، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٨ وملحقه.

(٤) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١١٩، باب ١٣٢ من أحكام العشرة، حديث ٢٥.

بعيب (١)

اختصاص حرمتها بالمؤمن، كما صرح به غير واحد. كما يناسبه ما يظهر من كثير من أدلتها من كون حرمتها متفرعة على اخوة المعتاب - بالفتح - ومن الظاهر أن المراد بها الأخوة الدينية المختصة بالمؤمنين. وكذا ما يظهر من غير واحد من أدلتها من كون حرمتها متفرعة على احترام المقول فيه ومن شؤون ولايته وحفظ حقه، ومن الظاهر أنه لا احترام ولا ولاية ولا حق لغير المؤمن، بل هو في حيز الأعداء.

بل ما ورد من لعن المخالفين وسبهم والبراءة منهم يقتضي جواز غيبتهم بالأولوية العرفية. ومنه يظهر ضعف ما عن محكي المقدس الأردبيلي وظاهر صاحب الكفاية من أن الظاهر عموم الأدلة للمخالفين. إذ فيه: أن بعض الأدلة وإن اشتملت على عنوان المسلم إلا أن الحكم في أكثرها بالأخوة مانع من عمومه لغير المؤمن، وبعضها وإن خلا عن ذلك إلا أنها منزلة عليه لما عرفت. هذا، ولا يبعد عموم الحرمة للمميز غير البالغ، لصدق المؤمن عليه وثبوت الحرمة له. بل وكذا غير المميز من أطفال المؤمنين، لإلحاقهم بأبائهم في الحرمة والولاية، ولصدق الأخ، كما يشهد به قوله تعالى: (وإن تحالطوهم فإخوانكم في الدين)^(١). وأما ما في خبر غير واحد من النصوص^(٢) من عدم ثبوت الحد بقذف غير البالغ فهو لا ينافي الحرمة تكليفاً. نعم، يختلف الطفل عن الكبير في أن كثيراً من الأمور التي هي من العيوب في حق الكبير لا تكون عيوباً في حقه لتوقعها منه، فلا يكون ذكره بها غيبة له، فلاحظ.

(١) لا ريب في أخذ العيب في مفهوم الغيبة، كما صرح به غير واحد، وهو منصرف إطلاق غيرهم، ويقتضيه المرتكز العرفي في معناها. وإليه يشير تشبيهها في الكتاب والسنة واستعمالات العرف بأكل اللحم من حيث أن النيل من العرض نحو من الاعتداء على صاحبه كأكل لحمه، ويناسبه ما في غير واحد من النصوص من

(١) سورة البقرة: ٢٢.

(٢) راجع الوسائل، ج ٨١، ص ٩٣٤، باب ٥ من أبواب حد القذف.

جعلها من صغريات قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة...). وإليه يشير أيضاً ما تقدم في رواية محمد بن فضيل والنبوي المتضمن للتعبير بالوقع في العرض، إلى غير ذلك. ولذا كان المنصرف مما تضمن تفسيرها بذكر ما ستره الله هو الستر الراجع للصيانة المقابل للافتضاح والهتك الذي يختص عرفاً بخصوص كشف العيوب، لا مطلق الإخفاء المقابل للظهور الصادق في غير العيوب مما قد يهتم بكتمانه لبعض الأغراض، كالتواضع والتخلص من بعض المشاكل.

كما أن إطلاق ما في وصية النبي صلى الله عليه واله لأبي ذر رضي الله عنه من تفسيرها بذكر الأخ بما يكره ينصرف إلى الكراهة من حيث العيب لا من جهات آخر.

وبالجملة: وضوح أخذ العيب في مفهوم الغيبة موجب لانصراف إطلاقات الأدلة وكلمات بعض الأصحاب إليه. وأما ما عن ابن الأعرابي: (غاب إذا اغتاب. وغاب إذا ذكر الإنسان بخير أو شر، والغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة) فلا مجال للتعويل عليه. إلا أن يكون مراده الإشارة إلى المعنى بحسب أصل الوضع والاشتقاق وإن كان مهجوراً عند العرف. على أنه لو سلم عدم أخذ العيب في مفهوم الغيبة فلا ريب في اختصاص حكمها به، كما هو ظاهر.

ثم إن الظاهر أن المعيار في العيب المأخوذ في المقام ما يكون نقصاً في كرامة المقول فيه وتوهيناً له ونيلاً من عرضه وذملاً له، كما يشير إليه التعبير في النصوص بالوقع في العرض وما يشينه ويهدم مروءته ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص، لا ما يكون عيباً من بعض الجهات الأخرى، كوصف الحمال بضعف المزاج، ووصف الخادم بعدم الانصياع للمخدوم، ووصف المدرس بعدم توضيح المطلب، ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الكرامة والعزة والمروءة، ولا يستلزم الوهن والانتقاص عرفاً، هذا كله بناء على أن المعيار في الغيبة ذكر العيب. أما بناء على أن المعيار فيها الاعابة، فالمعيار قصد المتكلم، ويأتي الكلام في ذلك بعد الكلام في مفهوم الغيبة إن شاء الله تعالى.

في غيبته (١)، سواء أكان بقصد الانتقاص أم لم يكن (٢)،

(١) كما هو مقتضى مادة الغيبة، وهو الظاهر من غير واحد من النصوص وكلمات اللغويين، بل صرح به بعضهم. وكأنه هو النكتة في تشبيهها بأكل لحم الميت، بتشبيهه غفلة المعتاب اللازمة من غيبته منزلة موته، كما أشار إليه غير واحد. وأما ما يظهر من بعض مشايخنا من أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وإن كان حاضرًا. فغريب جدا. إلا أن يريد عموم الحرمة لذلك وإن خرج عن الغيبة موضوعًا، فله وجه يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى. قال في جامع المقاصد: (ولو قال ذلك فيه بحضوره فتحريمه أغلظ وإن كان ظاهرهم أنه ليس غيبة).

(٢) كما هو مقتضى إطلاق كلام غير واحد من الأصحاب، بل هو كالصريح مما عن الشهيد قدس سره حيث عد من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش والأعور. وهو ظاهر غير واحد من اللغويين، فعن النهاية: أن الغيبة أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه.

وعن الصحاح: (الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه، فإن كان صدقًا سمي غيبة، وإن كان كذبًا سمي بهتانًا)، وعن المصباح: (اغتابه اغتياها إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق، والاسم الغيبة) إلى غير ذلك من كلماتهم. وقد يشهد به غير واحد من النصوص المتضمنة لتفسيرها بذكر الأخ بما هو فيه، أو بما يكره، أو بما ستره الله عليه، فإن إطلاقها يشمل ما لو كان الذكر لا بقصد الإغابة. لكن الاعتماد على إطلاق تعاريف اللغويين لا يخلو عن إشكال مع ما هو المعلوم من تسامحهم في مقام التحديد، وقرب كون منشأ إهمالهم للتقييد بقصد الانتقاص انصرافهم إليه ارتكازًا بنحو يغفل عن التقييد به.

ولاسيما مع ظهور كلام بعضهم في أخذ القيد المذكور، ففي القاموس: (غابه: غابه وذكره بما فيه من السوء). وفي لسان العرب: (اغتاب الرجل إذا وقع فيه). ونحوه في مجمع البحرين، ثم ذكر عبارة في تعريف الغيبة عين عبارة الصحاح

المتقدمة، فإن ذكر الاعابة في القاموس والوقع في اللسان والمجمع ظاهر في اعتبار قصد الانتقاص.

وأما ما تضمن غيرها من النصوص تفسيرها بذكر الأخ بما هو فيه، فلا ريب في عدم إرادة إطلاقه لشموله لغير العيوب، فلا بد من صرفه إلى ما يناسب الغيبة من الاعابة، أو ذكر العيب، ولا طريق لتعيين أحد الأمرين، فهو سوق لبيان الفرق بين الغيبة والبهتان، لا لتحديد الغيبة من جميع الجهات. وأما ما تضمن تفسيرها بذكر الإنسان بما يكره أو بما ستره الله عليه فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وحينئذ فمن القريب جدا اختصاص الغيبة عرفا بما إذا كان ذكر العيب بقصد الانتقاص، كما هو ظاهر بعض وصريح آخر. ففي جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به وإضحاك الناس منه)، وعن الشهيد الثاني في كشف الريبة: (ان الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبتته إليه مما يعد نقصا في العرف بقصد الانتقاص والذم)، وهو المصرح به في الجواهر أيضا. ويناسبه التعبير عنها بأكل اللحم وتشبيهها به، فإن الظاهر أن المراد به الاشتغال بعيب الناس وانتقاصهم، كما يظهر من مقابلته بالمدح في مثل رواية الزهري عن أبي جعفر عليه السلام: (بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين، يطري أخاه شاهدا ويأكله غائبا)^(١).

ويظهر أيضا من خبر دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام: أنه سئل عما يرويه الناس عن رسول الله صلى الله عليه واله أنه قال: (إن الله يبغض أهل اللحمين). قال جعفر بن محمد عليه السلام: (...إنما ذلك من اللحم الذي قال الله عز وجل: (أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا). يعني: بالغبية والوقية)^(٢). ويناسبه أيضا مقابلة الغيبة نفسها بالمدح في بعض الروايات كرواية حفص بن غياث عن الصادق

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨٢، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج ٩، ص ١٢٦، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥٥.

عن آبائه عن علي عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: من مدح أخاه في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمة)^(١). وكذا قول الشاعر:

* وان اغتیب فأنت الهامز اللمزة *

فان الهامز هو الطاعن والعائب، بل ما ذكره غير واحد من تفسير الهمزة واللمزة بالمغتتاب شاهد بأن المنظور في الغيبة الاعابة، لا محض ذكر العيب، لان الهمز واللمز الإيقاع في عرض الإنسان وعيبه. وكذا ما ورد من الأمر بنصرة المغتتاب، والرد عنه، فان ذلك يناسب كون الغيبة نحواً من الهجوم عليه والانتقاص منه، وإلا فمجرد ذكر العيب في غير مقام الانتقاص لا موضوع معه للرد إلا بتكذيبه، ومن البعيد جدا اختصاص الرد به، خصوصاً مع ابتناء الغيبة على كون الأمر المقول حقاً، وإلا كانت بهتاناً. بل الظاهر أن المراد به ما يعم توجيه ما نسب له بحمله على ما لا يوجب النقص أو على ما يقلل من شأنه.

وبالجملة: التأمل في ما ذكرنا شاهد بأن المعيار في الغيبة ليس على ذكر العيب، بل على الاعابة والانتقاص، ومن هنا لا يبعد صدقها على الاعابة بما لا يكون عيباً في الواقع، كالقصر ونحوه، كما اشير إليه في خبر عائشة الآتي، فلاحظ. هذا وفي كلام غير واحد من اللغويين ممن تقدم وغيرهم أن الغيبة هي ذكر الرجل بما يكرهه، ولعله هو المشهور عند الفقهاء، بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض مقاربي عصره: أن الإجماع والاختبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه. وظاهر غير واحد من اللغويين أنه مأخوذ من الأخبار، وهو المصرح به في جامع المقاصد وغيره. وكأنهم يريدون ما في وصية النبي صلى الله عليه واله لأبي ذر رضي الله عنه: (قلت: يا رسول الله وما الغيبة قال: ذكرك أخاك بما يكره)^(٢). وقريب منه النبوي الآخر الذي رواه العامة^(٣).

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨١، باب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٢.

وفيه - مع ضعف السند - أنه ظاهر في إرادة ما يكره ذكره به ونسبته إليه، ولازمه صدق الغيبة بذكر ما يكره نسبته إليه لا من جهة العيب أو الاعابة، بل من جهة أخرى، كالتواضع أو الحذر من ترتب بعض المشاكل عليه كوصف الإنسان بأنه ذو جاه المستلزم لابتلائه بحوائج الناس. بل لازمه عدم صدقها بذكر العيب الذي لا يكره صاحبه نسبته إليه، لعدم اعتقاده بكونه عيباً، لقصوره عن الإحاطة بالمناسبات العرفية. وحينئذ فلا يبعد كون ذكر الكراهة لبيان أدنى مراتب الغيبة، فإن الإنسان يكره لنفسه أقل وهن يصيبه، ويغفل عن ذلك بالإضافة إلى غيره، فالتنبية على الكراهة ليس لأخذها في مفهوم الغيبة، وإناطتها بها، بل لكونها طريقاً لتشخيص مصداقها، من حيث ملازمتها لما هو المقوم لها من الاعابة - كما ذكرنا - أو العيب - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - فهي للكناية عن أحد الأمرين.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما تقدم من الاستدلال بهذه النصوص على عدم أخذ قصد الاعابة في مفهوم الغيبة. أما بعض مشايخنا فقد ذهب إلى أن الغيبة المحرمة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه من العيوب، ويظهر منه أن ذلك مطابق لمفهومها العرفي، مؤيد بما في كلام غير واحد من اللغويين من أن الغيبة أن تتكلم خلف إنسان مستور بسوء، أو بما يغمه لو سمعه. وقد سبقه إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره مستدلاً عليه بغير واحد من النصوص، كرواية عبد الرحمن بن سيابة: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه)^(١).

وقريب منها خبر عبد الله بن سنان المروي عن تفسير العياشي^(٢). ورواية أبان عن رجل لا نعلمه إلا يحيى الأزرق: (قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبته، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٢.

الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته^(١). وقد يشهد به أيضا رواية داود بن سرحان: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة. قال: (هو أن تقول لاختيك في دينه ما لم يفعل وتثبت عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد)^(٢).

وفيه: أنه لا ينبغي التأمّل في عدم تقوم الغيبة عرفا بكشف السر وهتك الستر، لما أشرنا إليه آنفا من تشبيهها بأكل اللحم ومقابلتها بالمدح والتعبير عنها الهمز واللمز، فإن ذلك يناسب حملها على الاعابة، كما تقدم - لا على كشف السر، وكذا ما ورد من الأمر بنصر المغتاب - بالفتح - فإنه لا موضوع للنصر مع كشف السر.

مضافا إلى ما ورد في نزول الآية من أن رجلين بعثا سلمان عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه واله ليأتي لهما بطعام، فبعثه إلى أسامة بن زيد، وكان خازن رسول الله صلى الله عليه واله على رحله فقال: ما عندي شيء، فعاد إليهما، فقالا: بخل أسامة. وقالوا لسلمان: لو بعثناه إلى بئر سميحة لغار ماؤها، ثم انطلقا يتجسسان عند أسامة ما أمر لهما به رسول الله صلى الله عليه واله فقال لهما رسول الله صلى الله عليه واله: (مالي أرى خضرة اللحم في أفواهكما) قالوا: يا رسول الله ما تناولنا يومنا هذا لحما. قال: (ظلمتم تأكلون لحم سلمان وأسامة)، فنزلت الآية^(٣).

وعن عائشة: (دخلت علينا امراءة فلما ولت أو مات بيدي، أي: قصيرة، فقال صلى الله عليه واله: (اغتبتيها)^(٤). فإن جميع ذلك شاهد بعدم تقوم الغيبة بهتك الستر وكشف السر.

وأما كلام اللغويين المتقدم فهو لم يتضمن أخذ الستر في العيب المقول، ليكون شاهدا له، بل أخذه في الشخص المقول فيه، ليخرج المتجاهر، فلا بد أن ينزل على بيان شرط حرمة الغيبة، لا لتحديد مفهومها فهو مبني على الخلط بين القيود المأخوذة

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) راجع البيان في تفسير آية الغيبة من سورة الحجرات.

(٤) عن الدر المنثور، ج ٦، ص ٩٤.

في مفهوم الموضوع والقيود المأخوذة في حكمه، الذي قد يصدر من اللغويين كثيرا بسبب الاهتمام بالحكم، نظير ما في مجمع البيان من اعتبار عدم الحكمة في ذكر العيب، وفي مفردات الراغب من اعتبار عدم الاحواج إليه. وأما النصوص فهي ظاهرة في ما ذكر، إلا أنه حيث لا مجال لحملها على بيان المعنى العرفي لما تقدم، ولا نقل الغيبة شرعا من المعنى العرفي المتقدم إلى المعنى المذكور، لظهور كثير من أدلة حرمة الغيبة في تحريمها بالمعنى العرفي المتقدم، تعين توجيهها بما يناسب المعنى المتقدم، بحملها على مجرد التطبيق وأن ذلك من أفراد الغيبة المحرمة، في قبال الامر الظاهر، لا على التحديد الحقيقي، كما يناسبه رواية عبد الرحمن بن سيابة الأخرى عن الصادق عليه السلام: قال: (إن من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه)^(١).

وقد يشهد بما ذكرنا إهمال الأصحاب لتحديد الغيبة بذلك مع كون هذه النصوص نصب أعينهم.

إن قلت: لازم ذلك أن لا يكون من الغيبة بيان العيب المستور لا بداعي الانتقاص، لما سبق من أخذ قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة. وكذا ذكر الأمر الظاهر وإن كان بقصد الانتقاص، للتصريح في النصوص المتقدمة بالفرق بين الأمر الظاهر والمستور، فإذا فرض اختصاص الأمر المستور بصورة قصد الانتقاص كان الأمر الظاهر مثله، فيلزم أن لا يكون غيبة، بل لا يكون محرما، لان النصوص المتقدمة وإن دلت بالمطابقة على نفي كونه من الغيبة، إلا أن الظاهر منها نفي الغيبة لبيان الجواز وعدم الحرمة لا لمحض تحديد الغيبة مفهوما.

قلت: أما بيان الأمر المستور لا بقصد الانتقاص فلا مانع من الالتزام بخروجه عن الغيبة. وذلك لا ينافي حرمة من جهة كونه هتك ستر المؤمن وإذاعة لسره وكشف عورته حيث دلت النصوص على حرمة ذلك، كصحيح عبد الله بن سنان: (قلت له:

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ١٤.

عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: (نعم، قلت: يعني سفلته قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره)^(١).

وحسن منصور بن حازم أو صحيحه: قال أبو عبد الله عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه واله من أذاع فاحشة كان كمبتديها، ومن عير مؤمنا بشيء لا يموت حتى يركبه)^(٢)، وغيرهما. وكذا ما ورد في وجوب كتم غاسل الميت ما يرى منه^(٣).

ولعله مقتضى إطلاق قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة...) كما يناسبه إطلاق خبر محمد بن فضيل المتقدم في وجه كون الغيبة من الكبائر، لشمول قوله عليه السلام فيه: (ولا تذيعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروءته) لما لو لم يكن بقصد الاعابة والانتقاص، وكذا خبر محمد بن حمران المتقدم هناك أيضاً.

وأما بيان الأمر الظاهر بقصد الانتقاص فلا يبعد البناء على كونه غيبة عرفاً، وأن النصوص المتقدمة مسوقة لنفي حرمة وعدم شمول حكم الغيبة له شرعاً. ولأجلها لا مانع من الالتزام بجوازه خروجاً عن إطلاق حرمة الغيبة، لأن النصوص المذكورة لا تخلو بمجموعها عن اعتبار، لاعتضاد بعضها ببعض، بل رواية ابن سيابة لا تخلو عن اعتبار في نفسها، لأن طريقها إليه صحيح أو حسن، والراوي عنه يونس بن عبد الرحمن الذي هو من أصحاب الإجماع، وابن سيابة وإن لم ينص على توثيقه إلا أن بعض القرائن قد تشهد باعتباره، بل لما كان من رجال كامل الزيارة، فالبناء على صحة حديثه قريب جداً.

ومنه يظهر لزوم الخروج بالنصوص المذكورة عما دل بإطلاقه على حرمة إعابة المؤمن لا بعنوان الغيبة، كخبر محمد بن حمران المتقدم في وجه كون الغيبة من الكبائر،

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٨، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) المصدر السابق: حديث: ٦.

(٣) راجع الوسائل، باب: ٦ من أبواب غسل الميت.

وخبر زيد عن أبي عبد الله عليه السلام: (في الحديث: (عورة المؤمن على المؤمن حرام. قال: ما هو أن ينكشف فترى منه شيئاً، إنها هو أن تروى عليه أو تعييه)^(١).

نعم، ذكر الأمر الظاهر في مقام الانتقاص.. تارة: يكون لبيان نقصه بالمقدار الذي يقتضيه كونه عيباً. وأخرى: يكون لإسقاطه من أعين الناس بوجه يزيد على مقتضى كونه عيباً، إما بتبشيع العيب وشدة استهجانها أكثر مما يقتضيه في نفسه، أو من باب الاستشهاد على الشيء بشواهد وآثاره. وثالثة: بإبدائه بصورة العيب مع عدم كونه عيباً في الواقع. فإن هذه الصور كلها وإن كانت من الإعاية بالأمر الظاهر، إلا أن المتيقن من النصوص المتقدمة هو الصورة الأولى، لأنها التي يقتضيها ذكر العيب في نفسه في مقام الإعاية، أما الصورتان الأخريان فهما يتضمنان الإعاية بما يزيد على ذلك، والنصوص المتقدمة منصرفة عنهما، فيتعين الرجوع فيها لإطلاق حرمة غيبة المؤمن وعييه.

وأما ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من المفروغية عن عدم الفرق بين الظاهر والخفي مع الانتقاص، فلم يتضح مأخذه. والمتيقن من ارتكاز حرمة الانتقاص إنما هو في الصورتين الأخريين، لا الصورة الأولى. ولا سيما مع كون الإعاية فيها لا توجب وهنا في القول فيه، بل هي راجعة إلى انتقاص العيب نفسه، فلا فرق بين أن يقال: العجلة من عيوب الإنسان، وان يقال: لا عيب في زيد إلا أنه عجول مثلاً، مع فرض علم المخاطب بكونه عجولاً، فالاعتداء فيها على المقول فيه خفي جداً، فتأمل. على أنه لا يبعد كون الجواز فيها مقتضى السيرة حتى بين المتدينين، لأن التقيد فيها محتاج إلى عناية، لكثرة الحاجة إلى الاستشهاد بآثار العيوب والتنبية إليها، مع عدم وضوح استنكار مثل ذلك حتى يرتدع عنه المتدينون، بخلاف الصورتين الأخريين.

وبالجملة: لا مجال للبناء على حرمة الصورة المذكورة في الأمر الظاهر بعد ظهور النصوص المتقدمة في جوازها. بل مقتضى ما ذكرنا من ظهور اختصاص الغيبة

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٩، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

بالإعابة يكون ذلك متيقنا منها. نعم لو فرض كون الانتقاص والإعابة في الصورة الأولى لمحض حب ذلك والرغبة في تتبع عيوب المؤمن لا لداع آخر - كالردع عن طريقته أو الانتقاص منه أو نحو ذلك - لم يبعد حرمة، لا من جهة محض الإعابة، بل لان الرغبة المذكورة تنافي موالة المؤمن وأخوته، كما قد يشير إلى ذلك بعض ما ورد في تحريم إحصاء عشرات المؤمن وعوراته^(١).

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن الغيبة متقومة بالإعابة والانتقاص، ولا دخل فيها لكرهه المقول فيه، ولا لستر الأمر المقول. وهي بجميع أقسامها محرمة إلا الانتقاص بالعيب الظاهر بالمقدار الذي يقتضيه العيب فقط، فان مقتضى النصوص المتقدمة جوازه. بقي في المقام أمور..

الأول: أن الإعابة والانتقاص مبنيان على محض الادعاء والقصد، فكلما ذكره المتكلم في مقام النيل من شخص كان إعابة له وانتقاصا وان لم يكن في الواقع أو عند الناس عيبا، كالقصر والطول. بل قد تكون الإعابة ببعض الخصوصيات المكتنفة بالكلام الزائدة على مجرد ذكر الأمر الذي يطعن به، كيبانه بوجه مستبشع أو تشبيهه ببعض الأمور المستنكرة ونحوهما مما لا يدخل تحت ضابط. والفرق بين الغيبة والسب مع اشتراكهما في الإعابة أن السب متمحض في الطعن والانتقاص، أما الغيبة فالانتقاص فيها يكون بتوسط نسبة شيء مع إبرازه بوجه منقص للشخص.

الثاني: لو فرض العلم بظاهر النصوص المتقدمة وغض النظر عما ذكرنا في مفهوم الغيبة من عدم اختصاصها بالأمر المستور أمكن الرجوع في حرمة الإعابة بالأمر الظاهر بأحد الوجهين المتقدمين إلى عموم حرمة الإعابة المستفاد من النصوص المتقدمة، بل هو المطابق للمرتكزات التشريعية المناسبة لما هو المعلوم من احترام المؤمن واهتمام الشارع بكرامته، ولزم الاقتصار في الجواز على الصورة المتقدمة المستفاد من النصوص المتقدمة.

(١) راجع الوسائل، ج ٨، باب ١٥٠ من أبواب أحكام العشرة.

الثالث: ظاهر ما تقدم في النصوص أن المراد من الأمر الظاهر ما يقابل المستور فلا ينافي جهل المخاطب به بشخصه إذا كان شايعا عند غيره بحيث لا يعد اطلاعه عليه هتكا لستر صاحبه. كما أنه لو فرض كون الأمر مستورا عند الناس، إلا أن المخاطب يعلم به، فلا مانع من ذكره أمامه، لأن المنسب من النصوص أن المعيار في التحريم على هتك الستر الذي لا يصدق حينئذ.

الرابع: ظاهر غير واحد من الفقهاء واللغويين توقف الغيبة على كون الأمر المقول حقا ثابتا في الشخص، فلو كان باطلا خرج عنها ودخل في البهتان، وقد يستظهر من النصوص الكثيرة المفرقة بينهما. لكن لا يبعد ورود النصوص لبيان أن ذكر العيب في الشخص مع عدم وجوده فيه موجب لما هو أهم من الغيبة وهو البهتان، لا أنه خارج عن الغيبة، فهي لبيان عموم حرمة الغيبة لاخف فرديها ولاسيا مع اشتغال بعضها على تفسير الغيبة أولا بمطلق ذكر العيب ففي النبوي: (هل تدرؤن ما الغيبة فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره قال: أرأيت إن كان في أخي ما أقول قال: إن كان ما تقول فقد اغتبته. وإن لم يكن فقد بهته)^(١).

بل لا يبعد عموم الغيبة لذلك عرفا، كما يشهد به بعض النصوص مثل ما تقدم من نزول الآية، في غيبة سلمان وأسامة، ورواية داود بن سرحان المتقدمة، ورواية علقمة: (من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا، وما اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب في النار خالدًا فيها وبئس المصير)^(٢) وعن الصباح: (اغتابه اغتيابا إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق. والاسم الغيبة، فان كان باطلا فهو الغيبة في بهت) وقد يشعر بذلك كلام الصحاح المتقدم. نعم، لا تصدق إذا كان البهتان لا بداعي الانتقاص، بل بداع آخر كما في شهادة الزور، فبين الغيبة والبهتان عموم من وجه.

(١) كشف الريبة: ص ١٩ / طبع النجف سنة ١٣٨٢.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

وسواء أكان العيب في بدنه أم في نسبه، أم في خلقه أم في فعله أم في قوله أم في دينه أم في دنياه أم في غير ذلك مما يكون عيباً فيه (١)،

(١) كما صرح به في الجواهر، وحكي عن غير واحد. والوجه فيه عدم خصوصية شيء من الأقسام المذكورة للعيب في تعاريف الغيبة المتقدمة. وفي بعض المراسيل عن الصادق عليه السلام: (ووجه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والخلق والعقل والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه)^(١) وفي مرسل مجمع البيان وخبر عائشة المتقدمين ما يشهد بعمومها للعيوب البدنية والخلقية والدينية. لكن في رواية داود بن سرحان المتقدمة ما يقتضي اختصاصها بالعيب في الدين.

ودعوى: أنها لا تصلح لتقييد الإطلاقات الواردة في شرح الغيبة، لعدم منافاتها لها. مدفوعة: بأن ورود كل من المطلق والمقيد في مقام التحديد والشرح موجب للتنافي بينهما وإن كانا متفقين في الإثبات، لامتناع كون كل منهما حداً تاماً. ومن ثم فلا يبعد لزوم حمل المطلق على المقيد، لأن حمل المطلق على إهمال البيان من جهة المقيد أو الاعتماد في بيان القيد على القرينة الخارجية أقرب عرفاً من إلغاء خصوصية القيد في المقيد.

نعم، هذا كله موقوف على ورود المطلق والمقيد معاً في مقام الشرح والتحديد الحقيقي، وقد عرفت الإشكال في ورود النصوص في المقام لشرح الغيبة من جميع الجهات، بل ما تضمن أنها ذكر الإنسان بما فيه وارد لتحديد ما في مقابل البهتان، وما تضمن أنها ذكره بما يكره وارد لجعل الطريق لتشخيص مصداقها، وما تضمن أنها ذكر الأخ بما ستره الله تعالى عليه وارد لمحض التطبيق وبيان المصداق، ومنه هذه الرواية، وحينئذ فلا مجال للاستدلال بها في المقام على التقييد بعد عموم الغيبة عرفاً لجميع العيوب. خصوصاً مع معارضتها برواية عبد الرحمن بن سيابة المتضمنة للتفصيل

(١) مستدرک الوسائل، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

بين الأمر الظاهر والمستور مع التمثيل للظاهر بالحدة والعجلة، فانه كالصريح في أن المستور مثله يعم ما يكون من سنخها من العيوب غير الدينية. هذا مضافا إلى هجر رواية داود عند الأصحاب، مع عدم خلوها عن ضعف السند واضطراب الدلالة، لظهور صدرها في أن الغيبة ذكر الأخ بما ليس فيه وذيلها في أنها ذكره بما هو فيه مما ستره الله عليه، فتأمل.

وبالجملة: لا مجال للخروج بالرواية عن إطلاقات حرمة الغيبة. ثم إنه لو فرض حكومة الرواية على الإطلاق المذكورة فهي لا تنهض بإثبات جواز الإعاية بالعيوب غير الدينية، لأنها ليست مسوقة لنفي الغيبة عن العيوب المذكورة، لتكون ظاهرة في الكناية عن عدم الحرمة - كما تقدم في العيوب الظاهرة - بل لتحديد الغيبة لا غير، وخروج ذلك عن الغيبة لا ينافي حرمة بعنوان كونه إعابة وتوهينا للمؤمن، الذي تظافت الأدلة بحرمة.

ثم إنه بناء على أن المعيار في الغيبة هي الإعابة فقد سبق الكلام في تحديدها. وأما بناء على أن المعيار فيها ذكر العيب فقد سبق انصراف العيوب المذكورة في تعريف الغيبة إلى ما يكون موهنا للإنسان ونقصا فيه بما هو إنسان ذو كرامة، وهو لا يجري في كثير من العيوب البدنية كالعور والعمش، والديونية، كالفقر في المال والذرية، في حق كثير من الأشخاص، بل قد لا يصدق العيب في بعضها وإن كانت منافية للكمال أو الاعتدال، وحينئذ فلا يكون ذكرها غيبة، ولا يحرم إلا في ما كان في مقام الانتقاص والإعابة، حرمة الإعابة وإن لم تكن غيبة، كما تقدم.

وكذا لو كان ذكرها موجبا للإهانة، لخصوصية الزمان أو المكان أو غيرهما لتظافر النصوص^(١) والمرتكزات بحرمة إهانة المؤمن. وكذا لو كانت من الأمور المستورة لما تقدم من حرمة كشف سر المؤمن وهتك ستره. وأما كراهة صاحبها لذكرها فقد عرفت أنها ليست معيارا في صدق الغيبة. كما لا دليل على كونها موجبة للحرمة

(١) راجع الوسائل، باب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة.

ومكروها لديه (١)، كما لا فرق في الذكر بين أن يكون بالقول (٢)، أم بالفعل الحاكي عن وجود العيب (٣). والظاهر اختصاصها بصورة وجود سامع

مع قطع النظر عن الغيبة، لعدم الدليل على وجوب إطاعته وتجنب ما يكره. وما دل على حرمة إيذاء المؤمن^(١) لا ينفع في المقام، لان الإيذاء إنما هو بإبلاغه وإعلامه بالأمر المكروه له، لا بمجرد حصوله. مع أنه لا مجال للالتزام بإطلاقه، فلا يبعد اختصاصه بما يكون تعديا عليه وهضمًا لحقه. أو يكون المقصود منه محض الإيذاء جبا فيه من دون غرض آخر، لمنافاته لموالاته حينئذ، فلا يحرم ما يؤذيه إذا لم يكن تعديا عليه وكان للفاعل غرض عقلائي غير الإيذاء، إذ لا يظن الالتزام بالحرمة حينئذ من أحد. ومما ذكرنا يظهر الحال في ذكر الإنسان بالألقاب المشعرة بالذم لا بقصد الذم والانتقاص، بل لمحض التعريف، فانه لا دليل على حرمتها بعد خروجها عن الغيبة. إلا أن تستلزم إهانة المقول فيه أو كشف ستره.

(١) الظاهر أنه يشير بذلك لما تضمن أخذ الكراهة في الغيبة. وقد عرفت عدم كونه معيارا فيها. كما عرفت أن ظاهر النص المذكور كراهة ذكر العيب، لا كراهة وجوده، كما قد يظهر من المتن.

(٢) من دون فرق بين القول بأنحائه مما يتضمن الاخبار بالعيب أو التعريض به أو الإشارة إليه، كما صرح به في جامع المقاصد، وعن الشهيد في قواعده أنه قسم الغيبة إلى ظاهرة وخفية وأخفى، وعد من الثاني الإشارة والتعريض، ومن الثالث أن يذم نفسه بترك طرائق لينبه على عورات غيره، ويظهر الكلام في وجه التعميم المذكور مما سيأتي.

(٣) كما صرح به في جامع المقاصد وغيره. ومن ثم قال في جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به أو إضحاك الناس

يقصد افهامه وإعلامه (١)،

منه). لكن تعميم الغيبة لجميع ذلك لا يخلو عن إشكال أو منع، لعدم مساعدة أكثر الاخبار ولا كلام اللغويين عليه. كما لا يتضح كونه المفهوم العرفي منها. نعم، في خبر عائشة المتقدم ما يشهد به في الجملة. والذي يهون الأمر أن الاستفادة من الأدلة عموم الحرمة للجميع وإن لم يكن غيبة، لما يستفاد من كثير من النصوص من أن حرمة الغيبة بلحاظ منافاتها لحرمة المؤمن، ومن الظاهر عدم خصوصية القول في منافاة الحرمة المذكورة. بل بناء على ما عرفت منا من أن المعيار في الغيبة الإغابة، فلا يبعد عمومها لجميع ذلك، فتأمل.

(١) قال شيخنا الأعظم قدس سره: (هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفي ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض المعاصرين. نعم، ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر [فيذكره ظ] أحدهما بحضرة الآخر). وكأن نسبة ذلك لظاهر الأكثر ناشئة من إطلاقهم في تعريف الغيبة إنها ذكر الانسان بما يكرهه، بدعوى: عمومه للذكر من دون مخاطب. لكنه منصرف إلى خصوص الذكر المبني على الاعلام، لا مجرد ترديده باللسان، ولو لمناسبة الحكم والموضع التي لأجلها صرحوا بالتعميم لغير الذكر باللسان. ولا سيما مع أن الظاهر دخل الذكر في الكراهة، وهو إنما يكون مع وجود مخاطب، لما فيه من التوهين أو نحوه، أما مع عدمه فلا خصوصية للذكر في الكراهة، وإنما المكروه بناء القائل على ثبوت السوء في المقول فيه وان لم يذكره.

فالإنصاف أن استظهار ذلك منهم ومن اللغويين في غير محله. ومنه يظهر حال ما تضمن من النصوص تفسير الغيبة بذلك أو بذكر الشخص بما فيه لو فرض الرجوع إليها في المقام. وأظهر في عدم الشمول ما تضمن تفسيرها بذكر الأخ بما ستره الله عليه.

وبالجملة: البناء على خروج ذلك عن مفهوم الغيبة قريب جدا. ولا أقل من

كما ان الظاهر انه لا بد من تعيين المغتاب (١)، فلو قال: واحد من أهل البلد جبان لا يكون غيبة، وكذا لو قال: أحد أولاد زيد جبان (٢)، نعم قد يحرم ذلك من جهة لزوم الاهانة والانتقاص (٣)، لا من جهة الغيبة، ويجب عند وقوع الغيبة التوبة (٤)، والندم،

الشك الذي يرجع معه للبراءة. ولو فرض عموم له فلا ينبغي الإشكال في انصراف إطلاقات النهي عنه، لظهورها في أن منشأه ما تتضمنه الغيبة من النيل من عرض المؤمن وتوهينه، الذي هو الوجه الظاهر في تشبيهها بأكل اللحم، فلاحظ.

(١) كما صرح به في الجواهر. ويعرف وجهه مما تقدم في سابقه، فان ظاهر ذكر الشخص المأخوذ في تعريف الغيبة هو ذكره بنحو يميزه ويعرفه حتى يلزم توهينه بشخصه. وعن النبي صلى الله عليه واله: (أنه إذا كره من أحد شيئاً قال: ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا ولا يعين)^(١).

(٢) لعين ما تقدم، وانحصار أطراف الشبهة لا يوجب الدخول في التعريف. ومثله ما لو كان الذم لكثيرين في غير محصور، كما لو ذكر جماعة - كالعرب والعجم - بوصف بنحو يراد به اتصاف أكثرهم به. وما قد يظهر مما عن كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من دخول جميع ذلك في الغيبة، حيث عده من مستثنياتها غير ظاهر.

(٣) يعني: بالإضافة إلى جميع أطراف الشبهة. وأما لو لزم الإهانة والانتقاص بالإضافة إلى ما يتعلق بهم وينسبون إليه - كزيد في المثال - صدقت الغيبة بالإضافة إليه بلا إشكال.

(٤) لما دل على الأمر بالتوبة من الذنوب من النصوص الكثيرة. والمتيقن وجوبها فطرياً بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل، بلحاظ ما رتبته الله تعالى عليها من

غفران الذنب وسقوط العقاب^(١) أو عقلا بملاك لزوم شكر المنعم، لتعرض تاركه لزوال النعمة. ولا مجال للالتزام بوجوبها مولويا، للزوم العصيان بتركها، فيجب التوبة منه، ويلزم العصيان بتركها... وهكذا يتسلسل، فيكون عدم التوبة من الذنب الواحد سلسلة ذنوب لا تنتهي، كما أوضحه سيدنا المصنف قدس سره في مباحث أحكام الأموات.

اللهم إلا أن يقال: ذلك إنما يقتضي عدم شمول عمومات وجوب التوبة للذنوب الحاصلة بسببه وفي طوله، واختصاصه بالذنوب العرضية التي هي موضوع التوبة، ولا يلزم بحمل العموم المذكور على الإرشاد. فالعمدة عدم ظهور النصوص المذكورة وغيرها من الأدلة الشرعية في التكليف المولوي، بل في الارشاد بلحاظ ما ذكرنا، فلا حظها. ومنه يظهر عدم اختصاص الامر بالتوبة، بل يجري في غيرها مما تضمنت الأدلة ترتب الاثر المذكور - وهو سقوط العقاب - عليه، كاستغفار والندم والاعتراف بالذنب وباستحقاق العقاب عليه^(٢) وفعل الحسنات التي هي تمحو السيئات وغير ذلك. وكأن التوبة أظهرها في الاثر المذكور. بل لعلها أولى منها في شكر المنعم، لتضمنها الرجوع إليه الذي هو أظهر في الانقياد والخضوع، فتأمل. وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ دامت بركاته من احتمال وجوب التوبة شرعا، لان التمرد على المولى محرم بنفسه شرعا، فيجب تركه بالتوبة من الذنوب والرجوع عنها.

ففيه: أن التمرد إن كان هو مخالفة أحكام المولى فهو مساوق للمعصية التي لا إشكال في عدم حرمتها شرعا مولويا. مع أن انطباقه على ترك التوبة موقوف على وجوبها الذي هو محل الكلام. وإن كان هو الإصرار على الخروج عن حضيرته تعالى والمعاندة له والمحادثة معه فحرمة - لو تمت - لا تقتضي وجوب التوبة من الذنب، لعدم ملازمة تركه للتوبة. ثم إنه لا مجال لتوهم عدم الحاجة إلى التوبة بدعوى: ظهور

(١) راجع الوسائل، باب ١٨٦ من أبواب جهاد النفس.

(٢) راجع النصوص الدالة على ذلك في الوسائل في أبواب جهاد النفس، باب: ٨٢ إلى باب: ٩٨.

والأحوط وجوبا الا الاستحلال من الشخص المغتاب (١)

الأدلة الآتية في أن الماحي للغيبة أمر آخر، كاستحلال من المغتاب أو الاستغفار له. لاندفاعها: بأن أكثر النصوص المذكورة ظاهر في مجرد احتياج الغيبة لذلك، لامتيازها عن سائر الذنوب بانها ظلم للغير، لا في الاكتفاء به فيها، فلا ينافي الاحتياج للتوبة ونحوها من ماحيات الذنوب بلحاظ كونها معصية له تعالى وتمردا عليه.

وأما ما قد يظهر منه الاكتفاء بذلك - كروايتي السكوني وحفص بن عمر الآتيتين - فلا يبعد انصرافه إلى النادم على الذنب المقر به، الذي هو في مقام الخروج عنه، وذلك ملازم لتوبته منه، كما هو الحال في جميع ما ورد في بيان الكفارات. بل لا يبعد انصرافه - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - إلى علاج حق المظلم بهذه الكفارة، لا من جميع الجهات، فلا ينافي احتياجه إلى ما يسقط التبعة مجهة عصيانه تعالى والتمرد عليه من التوبة ونحوها، كما هو الحال في سائر أنواع الظلم، حيث تحتاج إلى التوبة بلحاظ حقه تعالى، وإلى التخلص من تبعة المظلوم. ولا أقل من كون هذا مقتضى الجمع بين هذه النصوص وما تضمن انه لا كبير مع الاستغفار أو الإقرار ولا صغير مع الإصرار ونحوه، فانه أقرب عرفا من تخصيص تلك النصوص بهذه.

وبالجملة: الاستفادة من مجموع النصوص أن التوبة والندم ونحوهما موجبة للخلاص من تبعة الذنب مع الله تعالى، وأداء الحقوق لأهلها أو تعويضهم منها أو الاستحلال منهم موجبة للخلاص من تبعة التعدي معهم لا غير، ولا تغني عن تبعة الذنب معه تعالى. هذا مضافا إلى ما يأتي في تقرير الأصل، فانه ينفع في المقام.

(١) إن كان المدعى في المقام وجوب ذلك شرعا، بحيث يكون محرما يستحق لأجله العقاب مع قطع النظر عن عقاب الغيبة، نظير عقاب ترك كفارة الإفطار، فمن الظاهر عدم نهوض الأدلة به، لأنها لو تمت ظاهرة في الإرشاد إلى ذلك للتخلص به من تبعة عقاب الغيبة، المقتضى لوجوبه فطريا بملاك وجوب دفع الضرر الواقعي أو المحتمل. كما أن عدم الوجوب المولوي هو مقتضى أصالة البراءة، كما لعله ظاهر وإن

كان المدعى وجوب ذلك عقلا بملاك دفع الضرر، فهو مقتضى الأصل، بل مقتضاه وجوب الإتيان بكل ما يحتمل توقف سقوط العقاب عليه. وأما بالنظر إلى الأدلة، فقد يدعى أن مقتضى أدلة مسقطية التوبة، كونها ماحية للذنوب، وأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، عدم الاحتياج في المقام لغير التوبة. لكن الأدلة المذكورة - مع قرب انصرافها بمناسبة الحكم والموضوع إلى إسقاط الذنب من حيثية حقه تعالى، لا من جميع الجهات حتى بالإضافة إلى المعتدى عليه - مخصصة بما تضمن عدم كفاية التوبة في الخروج عن تبعة ظلم العباد، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: ما من أحد يظلم مظلمة إلا أخذه الله بها في نفسه وماله، فأما الظلم الذي بينه وبين الله تعالى فإذا تاب غفر له)^(١).

وخبر سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: الظلم ثلاثة: ظلم يغفره الله، وظلم لا يغفره الله، وظلم لا يدعه الله. فأما الظلم الذي لا يغفره فالشرك، وأما الظلم الذي يغفره، فظلم الرجل نفسه في ما بينه وبين الله، وأما الظلم الذي لا يدعه فالمداينة بين العباد)^(٢).

وخبر السكوني بل موثقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه واله: من ظلم أحدا وفاته [ففاتة خ. ل.] فليستغفر الله له فإنه كفارة له)^(٣) وظاهر غير واحد من نصوص المقام كون الغيبة ظلما وتعديا على المعتاب وانتهاكا لحرمة، ولذا صح تشبيهها بأكل لحمه، وليست من ظلم الإنسان في ما بينه وبين ربه الذي تقدم أنه يغفر بالتوبة. نعم، قد يستظهر عدم كونها ظلما من عطفها على الظلم في غير واحد من النصوص، كخبر الحرث بن المغيرة: قال أبو عبد الله عليه السلام: (المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله لا يخونه ولا يخذعه ولا يظلمه ولا يكذبه

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٣٣٨، باب ٧٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٣٤٢، باب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.

(٣) المصدر السابق: حديث: ٥.

ولا يغتابه^(١) وغيره.

لكن لا مجال للخروج بها عما عرفت، فالأقرب حملها على نوع خاص من الظلم كالظلم المالي أو من باب عطف الخاص على العام، لشدة الاهتمام، فلاحظ. هذا مضافاً إلى النصوص المستفيضة الدالة على عدم الخروج عن الغيبة بمجرد التوبة، وأنها متعلقة بالمغتتاب، لا بالله سبحانه فقط، كالنبويات الثلاثة المتقدمة^(٢) في أدلة كون الغيبة من الكبائر المتضمنة لعدم غفرانها إلا بتحليل المغتتاب، والنبوي الآخر: (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه، فيتزايد على سيئاته)^(٣) وفي خبر دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال في حديث: (فمن نال من رجل شيئاً في عرض أو مال وجب الاستحلال منه)^(٤). وفي نبوي آخر: (من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلواته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا إن يغفر له صاحبه)^(٥).

ودعوى: انه لم يتفوه أحد ببطان عبادة المغتتاب - بالكسر - ووجوب القضاء عليه بعد التوبة. مدفوعة: بأن الحديث قد تضمن عدم قبول الصلاة وهو أعم من بطلانها بنحو يوجب القضاء. والذي يهيم في الحديث أنه يدل على تعلق تبعة الغيبة بالمغتتاب - بالفتح - وعدم كفاية رفع التوبة في رفعها. وفي النبوي الآخر: (والله الذي لا إله إلا هو لا يهذب الله مؤمناً بعد التوبة والاستغفار إلا بسوء ظنه واغتيابه

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٣٤، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٢) رواها في الوسائل، ج ٨، ص ٥٣٤، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٩ و ١٨ زملحقة، وروى قريباً منها في مستدرکها في باب ١٣٢ من الأبواب المذكورة، حديث: ٨، ٢١، وباب ١٣٥، حديث: ٣. وانما لم نذكرها لاحتمال انها عين ما ذكره في الوسائل.

(٣) حكاها شيخنا الاعظم (قدس سره) عن كشف الريبة والسرائر. ومثله في كون الغيبة موجبة لانتقال الحسنات ما رواه في مستدرک الوسائل، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٣٠، ٤٩.

(٤) مستدرک الوسائل: باب: ٧٨، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٥.

(٥) مستدرک الوسائل: باب: ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٣٤.

للمؤمنين^(١) وعن مصباح الشريعة: قال الصادق عليه السلام: (فإن اغتبت وبلغ المغتاب فاستحل منه، فإنه لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له)^(٢).

وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية: (اللهم وأيا عبد نال مني ما حظرت عليه، وانتهك مني ما حجرت عليه، فمضى بظلامتي ميتا، أو حصلت لي قبله حيا، فاغفر له ما ألم به مني... واجعل ما سمحت به من العفو عنهم، وتبرعت به من الصدقة عليهم، أزكى صدقات المتصدقين، وأعلى صلاة المتقربين، وعوضني من عفوي عنهم عفوك... اللهم وأيا عبد من عبيدك أدركه مني درك، أو مسه من ناحيتي أذى، أو لحقه بي أو بسببي ظلم، ففته بحقه، أو سبقتة بمظلمته، فصل على محمد وآله وأرضه عني من وجدك، وأوفه حقه من عندك، ثم قني ما يوجب له حكمك... اللهم إني أستوهبك يا إلهي ما لا ينقصك بذله، واستحملك ما لا يبهضك حمله...)، فإنه كالصریح فيما ذكرناه من تعلق تبعة الظلم بالمظلوم، وأنه ليس كغيره من الذنوب لا يتعلق إلا بالله تعالى بحيث يكفي فيه التوبة، كما أنه ظاهر في عموم موضوعه لمثل الغيبة من أنواع الظلم، لصدق الأذى والدرك عليها لو فرض التشكيك في صدق الظلم.

وأظهر من ذلك ما في دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها: (وأسألك في مظالم عبادك عندي، فأيا عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده، أو غيبة اغتبتة بها، أو تحامل عليه بميل أو هوى... فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها إليه والتحلل منه... فأسألك أن تصلي على محمد وعلى آل محمد وأن ترضيه عني بما شئت...).

وأما الإشكال في الاستدلال بهما بأن فعل الامام عليه السلام مجمل لا يدل على الوجوب. فمندفع: بأنه ليس المدعى هو الوجوب المولوي، بل الارشادي للتخلص

(١) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١١٧، باب ١٢٣ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، باب ١٢٣ من ابواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

من التبعة، والدعاء ان صريحان في ثبوت التبعة. ومثله الإشكال باحتمال عدم توبة الظالم، فلا يدل الكلام على لزوم الاستحلال مع التوبة منه. لاندفاعه: بأن ما يسقط بالتوبة لا دخل للمظلوم به، فلا بد أن يكون المنظور له عليه السلام تبعة أخرى لا دخل للتوبة بها تابعة للمظلوم. وبالجملة: التشكيك في دلالة الدعاء بين الشريطين مما لا مجال له ظاهرا. وفي خبر حفص بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (سئل النبي صلى الله عليه واله: ما كفارة الاغتياب؟ قال: تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته)^(١). ودعوى: أن ما تضمنه من وجوب الاستغفار للمغتاب كلما ذكر لا قائل به، بل هو خلاف الضرورة. مدفوعة: بأنه ظاهر بقريئة السؤال عن الكفارة في المفروغية عن احتياج الغيبة للكفارة غير التوبة. على أن المحكي عن المجلسي في مرآة العقول أن النسخة: (كما ذكرته). ومثلها في ذلك رواية الجعفریات عن علي عليه السلام، (قال رسول الله صلى الله عليه واله: من ظلم أحدا فعابه [فغابه خ. ل] فليستغفر الله له كما ذكره، فإنه كفارة له)^(٢).

وفي خبر أنس بن مالك، قال رسول الله صلى الله عليه واله: (كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته)^(٣). مضافا إلى عدها في رواية الكراجكي^(٤) من الحقوق التي لا براءة منها إلا بالاداء أو العفو، فإنها وإن اشتملت على الحقوق المستحبة أيضا، إلا أنها تدل على أن من شأن الحق أن لا يسقط بالعفو من صاحبه وإن كان مستحبا، فتنفع في الحق الواجب، كما في المقام، فتأمل. ثم إن هذه النصوص لاستفادتها لا ينبغي أن تترك لضعف سندها، كما ذكره صاحب الجواهر وبعض مشايخنا. على أن بعضها لا

(١) الوسائل، ج ٨، باب ١٥٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٣٠ باب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١. وقد روى حديث آخر بنفس السند في ج ١٢، ص ١٠٣، باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس، حديث ١. هكذا: (ومن ظلم احدا ففاته فليستغفر الله كما اذكره فانه كفاره له) ولعله تصحيف حديث الاول.

(٣) مستدرک الوسائل ج ٩، ص ١٣٠، باب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٥٠، باب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٤.

يخلو عن قرب لصحة جميع رواته إلا واحدا، كخبر حفص بن عمر، بل الدعاء الأول لا يظن من أحد التشكيك فيه، وهي مشتركة في الدلالة على عدم الخروج عن الغيبة بمجرد التوبة، فلا ينبغي التوقف في ذلك، ولا سيما مع مطابقتها في الجملة لمرتكات المتشعة، بل العقلاء، في كل تعد على الغير وانتهاك حرمة، فلاحظ.

هذا، ولو فرض قصور ما ذكرنا عن الخروج عن عموم رافعية التوبة للذنب أشكال التمسك بالعموم المذكور مع عدم حصول العلم بمضمونه، لان قيام الحجة إنما ينفع في المعذرية والمنجزية في مقام العمل، حيث يوجب بحكم العقل قبح العقاب على العمل المترتب عليها وإن لم تصب الواقع، فيوجب القطع بعدمه بعد فرض كون المولى حكيما، ولا يبقى معه موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

أما قيام الحجة على العفو ورفع العقاب بعد استحقاقه فلا يوجب قبح العقاب في حق المولى لو فرض خطأها، فإن الظاهر أن الملزم للمولى بالعفو في موارد ورود الأدلة عليه ليس مجرد قيام الحجة عليه، بل هو الوعد الصادر منه، الذي يجب عليه الوفاء به لئلا يكون مغريا بالجهل ومسببا للوقوع في الضرر، أو يعلم بوفائه به تفضلا منه، فلو فرض عدم صدور الوعد وخطأ الدليل فلا منشأ لإلزامه بمقتضى الأدلة، ودليل حجيتها منصرف إلى التعبد بمضمونها في مقام العمل، الموجب لكونها عذرا مانعا من العقاب عقلاء، لا الوعد بجري الشارع على طبقها فيما لا يستتبع العمل من العبد. ومن ثم كان ما تضمنته نصوص من بلغه ثواب على عمل، من ثبوت نفس الثواب الموعود به في الأدلة وإن كانت كاذبة تفضلا محضا مستفادا من النصوص المذكورة، لا واجبا بمقتضى نفس الأدلة المتضمنة للثواب الموعود وإن كانت في نفسها حجة.

نعم، لو فرض حصول العلم للمكلف بالوعد بالعفو من دون تقصير، ولأجله فرط في سلوك الطرق الأخرى الماحية لم يبعد تحقيق العفو منه تعالى وإن لم يصدر منه الوعد، لا لوجوب ذلك عليه، بل لحسن نية العبد الموجب لكونه أهلا للتفضل. أما

لو فرض تقصيره في تحصيل العلم أو احتمال خطأ الطريق المتضمن للوعد - كما في ما نحن فيه - فاللازم عليه بحكم العقل دفع الضرر المحتمل بفعل كل ما يحتمل دخله في دفعه، وإلا كان مفرطاً في نفسه، ولا ملزم للمولى بالتفضل عليه.

وبالجملة: لا مجال للخروج عن مقتضى الأصل المتقدم، ولا تصلح عمومات رافعية التوبة للورود عليه ورفع موضوعه. فلا بد من النظر في ما يحتمل توقف سقوط تبعه العقاب عليه في المقام.

إذا عرفت هذا، فالنصوص المتقدمة لم تتضمن مسقطاً آخر غير التوبة إلا الاستحلال من المقول فيه والاستغفار له. وظاهر كلتا الطائفتين تعيين مضمونها وكفايته في مقام الخلاص من التبعة، فالظهوران متناهيان. والجمع بينهما بلزوم الجمع بين الأمرين - مع كونه تبرعياً بلا شاهد - مما تأباه نصوص الاستحلال جداً، لقوة ظهورها في كفايته، ولا سيما مع كونه كافياً عرفاً، فالتنبية له فيها دون غيره كالصريح في كفايته. ومثله الجمع بينهما بالتخيير بين الأمرين، لقوة ظهور نصوص الاستحلال في الحصر، ولا سيما مع صعوبته، لما فيه من التنازل والاعتراف بالخطأ، فالإقتصار عليه كالصريح في عدم التخيير بينه وبين غير الاستغفار الذي هو سهل جداً. فلعل الأقرب عرفاً الجمع بين النصوص بالترتيب، بمعنى لزوم الاستحلال مع التمكن منه وعدم لزوم محذور مهم منه، وإلا وجب التنزل للاستغفار، لمناسبته لنصوص الاستحلال التي عرفت قوة ظهورها في تعيينه وكفايته، وعدم إبقاء نصوص الاستغفار عنه، مع مناسبته للمرتكزات العرفية، لأن الاستغفار عرفاً من سنخ التعويض لذي الحق، وهو في رتبة متأخرة عن الاستحلال منه عندهم، فهو نظير التصديق بمجهول المالك المشروط باليأس عن معرفة صاحبه.

بل ربما يشهد به موثق السكوني المتقدم الوارد في مطلق الظلم، إذ لا يبعد كون قوله: (فقاته) كناية عن تعذر الاستحلال منه وإرضائه. ولعله إليه يرجع ما في النبوي المتقدم عن مصباح الشريعة من التفصيل بين بلوغ الغيبة للمغتتاب وعدمه، لقرب أن

إذا لم يترتب على ذلك مفسدة أو الاستغفار له (١). وقد تجوز الغيبة في

يكون عدم وجوب الاستحلال مع عدم بلوغ الغيبة للزوم محذور في إبلاغه بها، لما يستوجبه من الشحناء ونحوها مما يلحقه بالتعذر حكماً.

وأما ما عن المحقق الطوسي قدس سره في التجريد، والعلامة قدس سره في شرحه وغيرهما من اختيار مضمون النبوي المذكور مع الجمود عليه فلا مجال له بعد ضعف سنده، ولا سيما مع ما عرفت من لزوم الاحتياط حتى مع قيام الحجة إذا لم توجب العلم. وحيث أن الاستحلال ممن لم تبلغه الغيبة مهما أمكن ولو إجمالاً من دون إعلامه بالغيبة، إلا أن يلزم منه محذور يعلم بعدم رضا الشارع الا قدس به.

وكيف كان، فالاقرب الترتيب بين الاستحلال والاستغفار، لكن عرفت أن ذلك لا يكفي ما لم يوجب القطع، ومن ثم فقد يقال بلزوم الاحتياط بالجمع بين الاستحلال والاستغفار، وإن كان بعيداً عن ظاهر النصوص المتقدمة، بل عن المرتكزات العقلية، لما هو المرتكز من أن لذي الحق رفع اليد عن حقه، وليس وراء إرضائه شئ آخر. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن مقتضى الاحتياط اللازم بالجمع بين الاستحلال من المغتاب والاستغفار له، إلا أن لزومه بعيد جداً عن النصوص وبناء العقلاء، والاكتفاء بالاستحلال مع التمكن منه قريب جداً. كما أن اللازم عدم تركه إلا مع لزوم محذور منه ملحق له بالتعذر، فيكتفي حينئذ بالاستغفار.

هذا، ومقتضى خبر حفص - حسب النسخة المتقدمة - وجوب الاستغفار للمغتاب كلما ذكره صاحبه، لكن عرفت من بعض مشايخنا أنه خلاف الضرورة. وعن المجلسي أن النسخة الصحيحة على خلاف ذلك، فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) عرفت أنه لا مجال للبناء على التخيير بين الاستحلال والاستغفار، بل

اللازم الجمع بينهما أو الترتيب.

موارد: منها: المتجاهر بالفسق (١)

(١) كما صرح بذلك غير واحد، والظاهر أنه من المسلمات، بل ادعي عدم الخلاف فيه حتى من المخالفين.

ويقتضيه - مع ذلك - غير واحد من النصوص المتضمنة جواز غيبة المجاهر أو المعلن بالفسق، كخبر هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام: (إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة)^(١)، ومثله في ذلك خبر أبي البخترى^(٢) والنبوي المرسل، والمسند عن الكاظم عليه السلام^(٣)، ويؤيده المرسل عن النبي صلى الله عليه واله والرضا عليه السلام: (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له)^(٤) بناء على ما هو غير بعيد من كون المراد به عدم الحياء من الذنوب المناسب للتجاهر بها. ولا مجال للإشكال في النصوص المتقدمة بضعف السند مع تعددها ومعروفية مضمونها بين الأصحاب واعتمادهم عليها في مقام الفتوى لمحافظتهم على العنوان المأخوذ فيها، فتأمل.

بل الظاهر اعتبار سند الأول، إذ ليس في سنده ممن قد يتوقف لأجله إلا أحمد بن هارون، حيث لم ينص أحد على توثيقه، إلا أن إكثار الصدوق قدس سره من الرواية عنه بلا واسطة مترضيا عليه شاهد رفع مقامه ووثاقته ولو عند الصدوق نفسه، وهذا كاف في إلحاقه بالحسان، بل الثقات، وفي الاعتماد على حديثه، ولا سيما بعد ما عرفت. وربما يستدل على الحكم بها روي بطرق متعددة عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام، قال: قال (رسول الله صلى الله عليه واله: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت اخوته، وحرمت غيبته)^(٥).

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.

(٣) مستدرک الوسائل، ج ٨، ص ١٢٨ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١ و ٢.

(٤) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٢٩، باب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٥) الوسائل ج ٨١، ص ٢٩٠، باب ٤١ من أبواب الشهادات، حديث ٥. ومستدرک الوسائل، ج ١٧، ص

وموثق سماعاً عن الصادق عليه السلام: (قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروءته، وظهر عدله ووجبت اخوته)^(١) فقد استدل شيخنا الأعظم قدس سره بمفهوم الشرطية المذكورة على جواز غيبة المتجاهر^(٢). ولا يخفى أن الأمور المذكورة في الحديث لما كانت مبيّنة على مخالطة الشخص للناس فهي ملازمة لحسن الظاهر الكاشف عن العدالة، ولو بنى على المفهوم المذكور كان اللازم جواز الغيبة مع عدم حسن الظاهر، إما لاختلاط الشخص ومعروفيته بالفسق - كما هو محل الكلام - أو لعدم الاختلاط به أصلاً والجهل بحاله، وهي في ذلك نظير صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، (قال: ثلاث من كن فيه أو جبت له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم، وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروءته، وأن تحرم عليهم غيبته وأن تجب عليهم أخوته)^(٣).

فيكون مفاد النصوص المذكورة دوران حرمة الغيبة مدار حسن الظاهر، إما لكونه شرطاً واقعياً لها، أو لكونه محرزاً لما هو الشرط، وهو عدم الفسق ولعل الثاني أقرب ارتكازاً، مع أنه مقتضى الجمع بينها وبين المرسل عن النبي صلى الله عليه واله،

٤٤٠، باب ٣٥ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ٩.

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٩٧، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٢) لا مجال للاشكال في السند بعد رواية الاول عن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام بثلاثة طرق، أحدها في العيون والآخران عن الخصال وأربعين ابن زهرة. وعن محمد بن علي بن مهرويه عن داود بن سليمان عن الرضا عليه السلام بطريقتين، أحدهما في العيون والآخر عن أربعين ابن زهرة، وعن عبد الله الهروي الشيباني عن الرضا عليه السلام بطريق في العيون، فان هذه الاستفاضة موجبة للوثوق بل الاطمئنان بالصدور، ولا سيما مع علو المتن جداً. وأما الثاني فقد روى بطريق معتبر، إذ ليس فيه الاعثمان بن عيسى الذي هو موثق أو صحيح، وسماعة بن مهران الذي هو موثق بلا كلام. منه عفى عنه.

(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٣، باب ٤١ من أبواب الشهادات، حديث ١٦.

(قال: لا غيبة لفاسق أو في فاسق)^(١)، وكذا رواية علقمة عن الصادق عليه السلام، (قال: فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه عندك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله تعالى ذكره، داخل في ولاية الشيطان...) (٢).

ولعله لذا ذكر بعض مشايخنا أن ظاهر الحديث المتقدم ورواية علقمة توقف حرمة الغيبة على العدالة. ومن الظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك، إذ لا ريب في حرمة غيبة المستتر بذنبه وإن علم بحاله، بل جواز غيبة المذنب الواقعي عبارة أخرى عن جواز غيبة كل أحد بما فيه من العيوب الدينية، فتختص حرمة الغيبة بالعيوب غير الدينية، أو الدينية غير الموجودة التي يكون ذكرها بهتاناً، ومن الغريب ما يظهر من مجمع البحرين من العمل بظاهر النصوص المتقدمة بل ادعى أن ما ورد في تحريم الغيبة على العموم كلها من طرق أهل الخلاف.

إذ فيه: أنه يكفي في العموم إطلاق الآية الشريفة وكثير من النصوص المتقدم بعضها الظاهرة أو الصريحة في حرمة ذكر المؤمن بالعيوب الخفية وإن كان دينياً، وفي حرمة إعابته وإذاعة سره، ولا مجال للخروج عنها بالنصوص المذكورة. وكيف كان، فلا مجال للاستدلال بالنصوص المذكورة في المقام.

ودعوى: إمكان الاستدلال بها بعد تخصيصها بان يدعى أن ما تضمنته من جواز غيبة الفاسق الواقعي خرج منه غير المتجاهر بالإجماع، وبقي المتجاهر. مدفوعة: ببعد الحمل المذكور، بل هو طرح لها عرفاً، لأنه ليس من سنخ التخصيص في الموضوع الذي دلت عليه النصوص، بل هو رفع اليد عنه والالتزام بموضوع آخر، فتأمل.

نعم، قد يقال: أما الخبران الأولان فالشرط فيها لفظاً وان كان هو المعاملة

(١) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٢٩، باب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٢، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١٣. وروى في ج ٨، ص

٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

والحديث والوعد المقيدة بالأمر المذكورة، إلا أنه يمكن لأجل ما تقدم حملها على كون الأمور المذكورة مأخوذة في موضوع الشرطية، وأن الشرط لها هو القيود المذكورة لها، فمرجع الشرطية إلى قولنا: من عامل الناس وخالطهم وحدثهم ووعدهم، فإن لم يظلمهم ولم يكذبهم ولم يخلفهم فهو ممن كملت مرووته، وظهرت عدالته، وحرمت غيبته، ووجبت اخوته.

ومن الظاهر أن مقتضى مفهوم الشرطية حينئذ جواز غيبة من عامل الناس فظلمهم، وحدثهم فكذبهم، ووعدهم فأخلفهم، وحيث كانت الأمور المذكورة مبنية على الظهور، كان ذلك راجعا إلى جواز غيبة المتجاهر ومن ألقى جلباب الحياء، كما تضمنت النصوص السابقة، وأما من لم يختلط بالناس ولم ينكشف حاله فهو خارج عن المنطوق والمفهوم معا، لخروجه عن موضوع الشرطية، فلا مانع من حرمة غيبته أيضا. وقد يشهد بالحمل المذكور إشعار الخبرين المذكورين بعدم حصر حرمة الغيبة بواجد الشرط، للتعبير فيها بأنه ممن تحرم غيبته، فهو مشعر بوجود فرد آخر تحرم غيبته خارج عن الشرطية، فتأمل.

وربما يحمل صحيح عبد الله بن سنان على ذلك أيضا، بأن تكون الأمور المذكورة - من الحديث والمعاملة والوعد - مفروضة في موضوعه، فالفاقد لها خارج عنه، ولا يدل إلا على جواز غيبة من كان واجدا فاقدًا لقيودها الذي هو ملازم للتجاهر. وأما النبوي ورواية علقمة فضعف سندهما مغن عن الحديث عنها. على أنه لا يبعد حمل النبوي على الفاسق المقابل للمؤمن الذي يكثر الاستعمال فيه في الكتاب والسنة، وحمل رواية علقمة على الاستئناف لا العطف على الجزاء، فلا يكون للقضية حينئذ مفهوم. وبالجملة: من القريب جدا استفادة الحكم من النصوص المتقدمة بعد امتناع العمل بها قد يظهر منها بدوا من اعتبار حسن الظاهر في حرمة الغيبة. هذا، وقد يستدل تبعا لشيخنا الأعظم قدس سره بصحيح عبد الله بن أبي يعفور الوارد في شرح العدالة، لقوله عليه السلام فيه: (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع

فيجوز اغتياؤه ولو بذكر العيب المستتر به (١).

عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك) لظهوره في ترتب حرمة العيوب والتفتيش على كون الرجل ساترا لعيوبه، بحيث لو لم يكن ساترا لها لم يحرم على الناس ما خفي منها. والإشكال فيه بأنه أجنبي عن المقام، لا اختصاصه بحرمة التفتيش والتجسس، وهو غير الغيبة، مبني على أن قوله عليه السلام: (وتفتيش...) تفسير لما قبله، أما لو كان من باب عطف الخاص على العام فلا يبعد ظهور قوله عليه السلام: (يحرم على المسلمين ما وراء ذلك) في ما يعم ذكر العيب الحاصل مع الغيبة.

نعم، لو تم ذلك فهو إنما ينهض بجواز ذكر العيب مع التجاهر، لا جواز الانتقاص به الذي عرفت منا أنه مقوم للغيبة. وهناك بعض الوجوه الأخر أشار إليها شيخنا الأعظم قدس سره لا تنهض بإثبات الحكم.

والعمدة ما تقدم من النصوص الأول المعتمدة بالعمل، والمؤيدة بالمرتكزات التشريعية في أن من لا يهتم بحفظ كرامة الشارع الأقدس والدين القويم لا يهتم الشارع بحفظ كرامته، والله سبحانه وتعالى العالم، وهو ولي العصمة والسداد.

(١) كما عن كاشف الغطاء في شرحه على القواعد، واستظهره في محكي الحدائق من كلام جملة من الاعلام، ويقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة، خصوصا خبر هارون بن الجهم الذي عرفت اعتبار سنده، للتصريح فيه بإسقاط الحرمة، خلافا لما عن الشهيدين (قدس سرهما) من المنع فيه، والاقتصار على خصوص ما تجاهر ولا يخفى أنه لا يحتاج في ما تجاهر به إلى النصوص المتقدمة، بل يكفي ما تقدم من النصوص المتضمنة لجواز ذكر الأمر الظاهر ولو من غير المتجاهر، كرواية عبد الرحمن بن سيابة وغيرها. هذا، وقد فصل شيخنا الأعظم قدس سره في المقام بعد اعترافه بما ذكرنا، فقال: (وينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط - العياذ بالله - جاز اغتياؤه بالتعرض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع

الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس وينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح. ولعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء، لا من تجاهر بمعصية خاصة وعد مستورا بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة).

وفيه: - مع مخالفته لما عرفت من إطلاق النصوص - أن التفصيل المذكور إن رجع إلى دعوى: عدم كراهة المتجاهر لذكره بالذنب الذي هو دون ما تجاهر به، فيخرج عن تعريف الغيبة بناء على أخذ الكراهة فيها. أشكال: - مضافا إلى عدم أخذ الكراهة في تعريف الغيبة - بأن المتجاهر بالذنب الكبير والرضا بظهوره لا يستلزم الرضا بظهور كل ما هو أهون منه شرعا، بل قد يستتف من ظهور بعضها لملازمته بنظره لخسة النفس أو شرورها أو غيرها.

ومثل ذلك دعوى: أن ظاهر النصوص إسقاط حرمة الشخص بالإضافة إلى ما لا حياء له فيه، وإذا لم يستح الشخص من ذنب فلا حياء له بالإضافة إلى ما دونه. لاندفاعها: بأن عدم الحياء من ذنب لا يستلزم عدم الحياء من كل ذنب دونه شرعا، لما تقدم. مع أن ما تضمن سقوط حرمة من لا حياء له - مع ضعفه في نفسه - ظاهر في سقوط حرمة مطلقا بالإضافة إلى جميع العيوب. وإن رجع إلى دعوى: أن إسقاط الشارع لحرمة شخص بالإضافة إلى ذنب يستلزم عرفا إسقاطها بالإضافة إلى ما دونه. أشكال: بأن ذلك قد يتم لو كان إسقاط الحرمة ابتداء لقصور الشخص كالكافر، أما لو كان لطارئ كالتجاهر فلا مانع من اختصاصه بمورده، والملازمة المدعاة في مثل ذلك ممنوعة، ولذا يجوز ذكر الإنسان بالعييب الخفي وإن كان دون العيب الظاهر الذي تقدم جواز ذكره به حتى مع عدم التجاهر.

وبالجملة: ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى محصل ظاهر، ولا مجال للبناء عليه بعد ما عرفت. بقي في المقام أمور..

الأول: أن المعيار في التجاهر إعلان المعصية وعدم المبالاة بظهورها، أما لو

ظهر الذنب من دون اختيار المكلف أو مع اهتمامه بستره، فلا يصدق التجاهر، كما لا تسقط به الحرمة. نعم، يجوز غيبته بالذنب الظاهر منه بناء على ما تقدم منا من جواز ذكر العيب الظاهر مطلقاً.

الثاني: أن ظاهر النصوص خصوصية التجاهر بالفسق، فلا أثر للمتجاهر بغيره من العيوب العرفية في رفع حرمة صاحبه وجواز غيبته.

ودعوى: أنها منافية للحياء، فتسقط الحرمة بمقتضى بعض النصوص المتقدمة. مدفوعة: بضعف النص المذكور، مع إمكان حمله على الحياء من حيثة الدين، لانه المناسب لان يهتم به الشارع الاقدس بنحو يسقط لاجله حرمة المكلف. نعم، قد يشكل بلحاظ موثق سماعه ونحوه مما تضمن جواز الغيبة مع خلف الوعد، مع وضوح عدم حرمة. إلا أن يحمل على إرادة تكرار الخلف بنحو يكشف عن عدم قصد الوفاء من أول الامر الذي هو من العيوب الشرعية لرجوعه إلى الكذب، فتأمل.

الثالث: أن المستفاد من النصوص السابقة اعتبار التجاهر بما هو فسق بنظر المتجاهر، لان المنصرف منها كون سقوط الحرمة من سنخ العقوبة للمتجاهر من حيث عدم اهتمامه بهتك حرمة المولى، فلو كان التجاهر بالذنب لاعتقاد عدم حرمة وعدم حصول الفسق فلا يقتضي سقوط الحرمة حتى لو كان موجبا للعقاب للتقصير في مقدماته. نعم، لو كان متجاهرا في التقصير كان من التجاهر بالفسق، فتسقط الحرمة لذلك. بل ذكر شيخنا الاعظم قدس سره أنه لو تجاهر بالذنب مع إظهار محمل له لا يعرف فسادة إلا القليل لم يعد متجاهرا. وهو في محله لو كان الاظهار بنحو يصل إلى عامة الناس - كما لعله ظاهر كلامه - لعدم التجاهر بالذنب حيثئذ بالاضافة إليهم. أما لو لم يذكر العذر إلا لبعض الخواص مع غفلة العامة عنه وحملهم لفعله على الحرام ولم يبال هو بذلك وكان معتقدا للحرمة أيضا كان متجاهرا بالفسق ساقط الحرمة، ولا ينفعه اعتذاره بما تقبله العامة لو سمعته.

الرابع: كما كان مقتضى إطلاق النصوص السابقة جواز غيبة المتجاهر في غير ما

تجاهر به، كذلك مقتضاه جواز غيبته أمام من يكون متسترا بينهم، فلو كان متجاهرا في بلده جاز غيبته في غير بلده وإن كان متسترا فيه لبعض الدواعي الخاصة. ودعوى: ظهور روايات الرخصة في من لا يستتكف على الاطلاع على عمله مطلقا. ممنوعة جدا، إذ لا شاهد لها بعد إطلاق النصوص، وعدم إشعارها في كون الوجه في الجواز عدم كراهة الشخص بذكره، بل هي ظاهرة في سقوط حرمة مطلقا، والمرتكز كون ذلك عقوبة له بسبب هتكه لحرمة الشرع، وهو يقتضي الجواز في الفرض.

نعم، لا يكفي في إسقاط الحرمة التجاهر أمام أصحابه وخلطائه مع تستره أمام عامة الناس، لان التجاهر وإن كان من الأمور الإضافية فيصدق بالتجاهر أمام شخص واحد، إلا أن المنصرف من النصوص إرادة التجاهر أمام العامة بمعنى عدم اهتمامه باطلاعهم عليه، المنافي للستر عرفا، وإلا فمطلق التجاهر لا يخلو منه العامي غالبا. الخامس: المتيقن من النصوص المتقدمة جواز الغيبة مع التجاهر بالكبائر، أما التجاهر بغيرها فيشكل سقوط الحرمة به إذا لم يكن مع الإصرار الموجب لكونها كبيرة أيضا، لاختصاص خبر هارون بن الجهم ونحوه بالفسق، والمتيقن منه ما يقابل العدالة التي لا يقدح فيها فعل الصغيرة. وما تضمن سقوط حرمة من ألقى جلباب الحياء الشامل للمتجاهر بالصغيرة لا مجال للاعتماد عليه بعد ضعف سنه.

وأما موثق سماعه وما شابهه فهو مختص بمن تجاهر بالظلم والكذب وخلف الوعد، والأولان من الكبائر، ولا مجال للتعدي عن موردها لغير الكبائر. وصحيح ابن أبي يعفور وإن تضمن اعتبار ستر الانسان لعيوبه وعثراته، وهي تعم الصغائر، إلا أنه تقدم الإشكال في الاستدلال به لجواز الغيبة المتقومة بالإعابة.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للخروج عن المعنى اللغوي للفسق في خبر هارون ابن الجهم بمجرد احتمال إرادة ما يقابل العدالة الشرعية منه، لان المقابلة بينهما في استعمالات الشارع ليست من الكثرة بنحو توجب انقلاب الظهور، فالبناء على المعنى اللغوي هو مقتضى أصالة عدم النقل، وحيث كان الفسق لغة: هو الخروج، كان

(منها): الظالم لغيره، فيجوز للمظلوم غيبته (١).

المناسب حملة على مطلق الخروج عن الميزان الشرعي ولو بفعل الصغائر. مع اعتضاده بما تضمن جواز غيبة من ألقى جلباب الحياء، وبمرتكزات المتشعبة المشار إليها في ذيل الاستدلال على أصل الحكم. بل من البعيد جدا إسقاط الشارع لحرمة المتجاهر بالصغيرة بالإضافة إلى كشف عيبه ولو بالتجسس عليه - كما هو مقتضى صحيح ابن أبي يعفور - ومحافظته على حرمة من حيث الإغابة، مع أن الكشف أهم من الإغابة. فالبناء لأجل ذلك على جواز غيبة المتجاهر بالصغائر قريب جدا. وإن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه في مثل ذلك، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما صرح به غير واحد، والعمدة في الدليل عليه قوله تعالى: (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) ^(١) لظهوره في أنه يجوز للمظلوم أن يقول في الظالم قولاً سيئاً ويجهر بذلك، ويدخل في ذلك الغيبة، كما يؤيده ما عن تفسير القمي: (أي أنه لا يجب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم، إلا من ظلم، فأطلق أن يعارضه بالظلم). ومرسل العياشي عن الفضل بن أبي قرعة عن أبي عبد الله عليه السلام: في قول الله: (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) قال: (من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم في ما قالوا فيه).

وقريب منه مرسل مجمع البيان ^(٢)، ومرسل العياشي الآخر عن أبي الجارود عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: الجهر بالسوء من القول أن يذكر الرجل بما فيه) ^(٣). وما عن الباقر عليه السلام مرسل من تفسيرها بالشتم في الانتصار ^(٤) - مع ضعف سنده - لا يبعد كونه من باب التطبيق بنحو لا ينافي شمول الغيبة. مع أن جواز الشتم

(١) سورة النساء: ١٤٨.

(٢) الوسائل، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٦، ٧.

(٣) راجع المرسلين في تفسير العياشي ج ١، ص: ٢٨٣.

(٤) مجمع البيان المجلد الثاني ص: ١٢١.

يقتضي جواز الغيبة بالأولية العرفية، لأنها أخف منه، فتأمل.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في ظهور الآية في ما يعم الغيبة، لأنها أظهر أفراد القول السيئ وأكثرها ابتلاء. نعم، لا عموم في الآية يقتضي جواز الغيبة مطلقا، لأن مفهوم الاستثناء من السالبة الكلية ليس إلا نقيضها، وهو قضية موجبة جزئية، فإذا قيل: لا تكرم عالما إلا يوم الجمعة، دل على جواز إكرام العالم في الجملة يوم الجمعة، لا جواز إكرام كل عالم فيه.

وقد يستدل على الحكم - أيضا - بقوله تعالى: (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون)^(١)، وقوله تعالى: (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل)^(٢)، وغيرهما مما دل على جواز الانتصار للمظلوم. وفيه: أن الانتصار لما كان هو الانتصاف من الظالم والانتقام منه، فهو مقيد - كما في الأدلة النقلية - بأن يكون مماثلا للظلم، وحينئذ فلو لم يكن الظلم مماثلا للغيبة لم يجز الانتصار بها حتى لو فرض كونها أهون من الظلم وأراد المظلوم الاقتصار عليها، لظهور الأدلة في اعتبار المماثلة، لا محض عدم الزيادة في الانتصار.

نعم، لو فرض كون الظلم بالغيبة أيضا، أمكن دعوى جواز الانتصار بها مع عدم الزيادة على الظلم. وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أنه لا إطلاق في الآيتين بالنسبة إلى المجازاة بالمحرمات، وإلا لجاز الانتصار بالزنا ونحوه، وهو ضروري البطلان. فيشكل: بأن ذلك إنما يتم في المحرمات التعبدية دون ما يحرم لكونه اعتداء على الغير وانتهاكا لحرمة، كأخذ ماله أو ضربه أو شتمه أو غيبته، فإن دليل جواز الانتصار من الظالم يقتضي جوازه وارتفاع حرمة الظالم من تلك الجهة، اللهم إلا أن يرجح كلامه إلى إنكار كون الغيبة من ذلك، لكنه في غير محله، كما يظهر مما تقدم في كفارة الغيبة. هذا، وقد أيد شيخنا الأعظم قدس سره الحكم.

(١) سورة الشورى: ٣٩.

(٢) سورة الشورى: ٤٠.

تارة: بالنبوي: (فإن لصاحب الحق مقالا).

وأخرى: بخبر أبي البخري عن الصادق عليه السلام: (قال: ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق)^(١) بناء على أن عدم احترام الجائر من جهة جوره، لا من جهة تجاهره بالفسق، وإلا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق.

وثالثة: بأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز، لان الاحكام تابعة للمصالح.

ورابعة: بأن في منع المظلوم من ذلك مع ما فيه من التشفي حرجا عظيما. ويشكل الأول: بأنه قد ورد في خبر أبي هريرة: أن أعرابيا تقاضى النبي صلى الله عليه واله دينا كان له عليه، فأغلظ له، فهم به أصحاب النبي صلى الله عليه واله، فقال النبي صلى الله عليه واله: (دعوه، فإن لصاحب الحق مقالا)^(٢).

وهو - مع ضعف سنده - أجنبي عما نحن فيه، لان المراد بصاحب الحق فيه هو المطالب به أو المدعي له، لا المظلوم، ولا إطلاق في المقال بنحو يعم الغيبة. مع أن مجرد نهى الصحابة عن الفتك بالأعرابي لا يدل على جواز القول والإغلاظ منه، فلا يراد بقوله صلى الله عليه واله: (فإن لصاحب الحق) إلا أن هذا طبعي منه، لا أنه جائز له. والثاني: بأنه لا شهادة فيه بأن العلة هي مطلق الجور، لقرب خصوصية جور الإمام في سقوط حرمة، مع أنه يقتضي جواز غيبة الظالم مطلقا ولو من غير المظلوم.

ومثله في ذلك الثالث مع الإشكال فيه أيضا بأنه غير مطرد، إذ قد يعلم بعدم الارتداع ولو لعدم قابلية الموضوع لتكرار الظلم أو تداركه فلا موضوع معه للارتداع، فتأمل. مع أن مفسدة الغيبة قطعية، فهي أولى بالمرعاة من مصلحة الارتداع المظنونة الترتب. اللهم إلا أن يفرض تمامية شروط النهي عن المنكر، فيدخل في المسوغ الرابع.

(١) الوسائل، باب: ١٥٤ من ابواب أحكام العشرة، حديث: ٥.

(٢) عن امرأة العقول، ج ٢ ص ٣٤٥، وصحيح البخاري ج: ٢ ص: ٣٧.

ويندفع الرابع - مع عدم اطرادہ - بأن قاعدة الحرج لا تنفع في المقام بعد منافاة جواز الغيبة للامتنان في حق المعتاب وإن كان ظالماً.

ودعوى: أنه لا يهيم بعد كونه هو السبب في إيقاع نفسه في ذلك. مدفوعة: بأنه لم يوقع نفسه في الاغتيا ب، وإنما أوقع الظلم بصاحبه، فلو ثبتت ملازمته لسقوط الحرمة كان هو الموقع نفسه، أما حيث لم يثبت ذلك فلا وجه لاستفادته من قاعدة الحرج بعد منافاته للامتنان في حقه.

اللهم إلا أن يقال: تقييد قاعدة الحرج بعدم منافاتها للامتنان في حق الغير لا يستند إلى دليل لفظي ليؤخذ بإطلاقه، بل هو ناشئ من ارتكاز كونها امتنانية بلحاظ النوع، والارتكاز المذكور يقصر عن الظالم ونحوه ممن ينتهك الحرمة الشرعية التي بانتهاكها يقع الحرج على الغير، فإن اهتمام الشارع بحاله بنحو يقتضي تقييد القاعدة في حق من يلزم عليه الحرج ولا سيما المظلوم بعيد عن المرتكزات، ولا أقل من الشك في قصور القاعدة حينئذ اللازم معه البناء على إطلاقها. مع أنه قد يستفاد من غلبة الحرج في المقام جواز الغيبة، لا من جهة القاعدة المذكورة، بل لاستلزام ذلك السيرة على الغيبة، لكثرة الابتلاء بذلك، فلو كانت الغيبة محرمة حينئذ لزم الهرج والمرج واحتيج إلى كثرة النكير من المعصومين عليهم السلام بالخصوص، بنحو لو كان لوصل إلينا، فعدم وصوله يكشف عن المفروغية على الجواز. وهو المطابق للمرتكزات التشريعية في أن للمظلوم الشكوى من ظالمه من غير نكير من أهل الدين، وهو كاف في الخروج عن إطلاقات تحريم الغيبة، وهو العمدة في المقام، لما عرفت من أن الآية الأولى لا إطلاق لها. ثم إن المحكي عن الشهيد الثاني قدس سره في كشف الريبة، وجمع ممن تأخر عنه، تخصيص الجواز بما إذا ذكره المظلوم عند من يريجو إزالته للظلم عنه، لعدم عموم في الآية، كما تقدم وعدم نهوض ما تقدم في تفسيرها للحجية، لضعف السند.

وفيه: أنه لو فرض قصور الآية عن إثبات الجواز في غير ذلك كفى ما تقدم من السيرة والارتكاز على جواز الغيبة من المظلوم أمام كل أحد، لما في ذلك من التنفيس

عن نفسه، وليس بناء المظلوم على التقيد بذلك، فلو كان واجبا لاحتيج للتنبيه عليه بالخصوص نظير ما ذكرناه آنفا. على أن اختصاص الآية بها ذكره بعيد جدا، لأن التعبير فيها بالجمهور ظاهر في الإشاعة المناسبة لعدم الاقتصار في البيان على من يرجى إزالته للظلم، فإنه بالإخفاء أنسب. مع أن التعبير بالسوء من القول ظاهر في عدم تمحض الكلام في الإظهار للسوء، بل تضمنه الإنقاص والإعابة المتقومة بنفس القول، ومن الظاهر أنه لا خصوصية ارتكازا لمن يرجى لإزالة الظلم في ذلك. نعم، لو قيل: لا يجب الله الجهر بالسوء إلا من ظلم، كان نظير قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة...) متمحضا في الكشف والبيان، وأمكن حينئذ دعوى خصوصية من يرجى إزالته للظلم في ذلك، لتوقف إزالة الظلم على البيان له دون غيره، فالبناء على العموم هو الأظهر.

بقي في المقام أمران..

الأول: ظاهر كلام من خص جواز الغيبة بما إذا كانت أمام من يرجى إزالته للظلم اختصاصه بذكر الظلم، دون غيره من العيوب الدينية وغيرها، وظاهر سيدنا المصنف قدس سره الإطلاق، وهو ظاهر مرسلتي العياشي المتقدمتين. وما في تفسير القمي، بل ما في رسالة مجمع البيان عن الباقر عليه السلام من جواز الانتصار بالشتيم كالصريح في جواز التعدي إلى غير مورد الظلم.

لكن لا مجال للاعتداد على المراسيل المذكورة مع ضعف سندها، خصوصا مع أن ظاهر رسالة مجمع البيان الأخرى الاختصاص، لقوله عليه السلام: (إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه أن يذكر سوء ما فعله). وأما الآية فقد عرفت أنه لا إطلاق فيها، وكذا السيرة والمرتكزات، فإن المتيقن منها ذكر الظلم في مقام الشكوى من الظالم، ولم يعلم من سليقة المتدينين التعدي لغيره مما يتستر به الظالم. بل هو بنظرهم من سنخ التعدي الذي قد يسلكه المظلوم في مقام الانتقام، كالشتيم والافتراء ونحوهما مما يخرج عن مقتضى حقه بنظرهم، وقد عرفت أن جواز الانتصار

لا يقتضيه، لعدم المماثلة، فالبناء على الحرمة فيه هو الانسب .

ولاسيما مع ما ورد من عدم جواز التعدي للظالم في الدعاء، كصحيح هشام ابن سالم: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن العبد ليكون مظلوما فلا [فما خ.ل] يزال يدعو حتى يكون ظالما)^(١) فإنه يدل على شدة اهتمام الشارع بعدم التعدي، وإلا فالدعاء مما لا أثر له إلا باستجابته، وهي بيد الله تعالى .

الثاني: ترك الأولى أو فعل ما ينافيه إن لم يتعلق بالغير وكان من العيوب العرفية فهو كسائر العيوب مما يحرم الغيبة به مع التستر به .

وإن تعلق بالغير كعدم الإحسان في مورد يقتضيه عرفا فإن لم يكن إلا من منافيات الكمال من دون أن يكون من العيوب العرفية الهادمة للمروءة والمنافية للكرامة فلا ينبغي الإشكال في جواز ذكره، كما هو الحال لو لم يتعلق بالغير أيضا . وأما إن كان من العيوب وكان صاحبة مستترا به أشكل جواز ذكره وإظهاره، فضلا عن الانتقاص به الذي هو مقوم للغيبة، لإطلاقات حرمة الغيبة والإعابة وهتك ستر المؤمن وكشف عورته . إلا أنه ربما يستدل على جواز ذكره برواية حماد بن عثمان: (دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا إليه رجلا من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك فقال: يشكوني إني استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضبا، ثم قال: كأنك إذا استقضيت حقلك لم تسئ رأيتك ما حكى الله عز وجل فقال: (ويخافون سوء الحساب) أترى أنهم [إنما خ.ل] خافوا الله أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء)^(٢) ومرسلة ثعلبة بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام: (كان عنده قوم يحدتهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقه فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وأنى لك بأخيك كله أي الرجال المهذب)^(٣)، لعدم ردع

(١) الوسائل، ج ٤، ص ١١٦٤ .

(٢) الوسائل: باب ١٦ من أبواب الدين والقرض، حديث: ١ .

(٣) الوسائل: باب ٥٦ من أبواب احكام الشرة: حديث: ١ .

الإمام عليه السلام عن الشكوى فيها مع ظهورهما في عدم كون الأمر المشكوك ظلمًا، بل هو مناف للاولى والكمال والتهذيب، ولا يهيم سندهما لقرب صحة سند الأولى، ولا سيما مع روايتها عن حماد بصور متقاربة وبطرق مختلفة، مما يوجب الوثوق بها.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من ظهور الرواية الأولى في تعدي الدائن على المديون بأن طلب منه أداء الدين مع عدم وجوبه عليه لعسر أو غيره، فيكون ظلمًا تباح به الغيبة، ولذا لم يوجب عليه السلام على المديون أداء الدين ولو كان واجدا لوجب عليه أداءه. فيشكل: بأن حمل الرواية على التعدي لا يناسب الاستشهاد فيها بالآية الشريفة، وقوله عليه السلام بعد ذلك: (أترى أنهم خافوا الله عز وجل أن يجور عليهم) فإنها ظاهرة في ردع الرجل عن اعتقاد أن الإساءة لا تتحقق مع عدم الظلم لأجل جواز المطالبة، فهي كالصريحة في أن إساءته ليست ظلمًا، بل خلاف الأولى. وأما عدم أمره عليه السلام للمديون بالأداء، فلا يلزم كون مطالبته به ظلمًا، لإمكان أن يكون قد أداه أو أنه استأذن الدائن في التأخير بعد المشاحة بينهما، وإنما شكمن أصل المطالبة أو كفيتها.

هذا بناء على أن الموجود في الرواية هو الاستقصاء - بالصاد المعجمة - كما في الوسائل. أما بناء على أن الموجود فيها هو الاستقصاء - بالصاد المهملة - كما عن بعض النسخ القديمة ونسخة الوافي وبعض صور الرواية الأخرى المروية عن حماد كما في المستدرک وتفسير العياشي، ولعله الأظهر، لمناسبته للاستشهاد بالآية، لأنه تعالى لا يستقصي، لعجز الإنسان عن القضاء، بل يستقصي في الحساب، ولعطف المدافة عليه في بعض المضامين الأخرى المروية في - معنى الآية - فقد ذكر دامت بركاته أن الاستقصاء هو البلوغ إلى الغاية في المطالبة، ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي إلى الهتك، بل الظلم، ويكون حرامًا، فتكون الرواية دليلًا على جواز الغيبة في الظلم لا في ترك الأولى.

وفيه: أن الاستقصاء هو المدافة في الحق وعدم التقاضي عن شيء منه، كما

يناسبه عطف المداقة عليه في بعض الروايات، كما تقدم، وليس هو ظلماً، بل هو مناف للأولى. بل لو فرض تمامية ما ذكره تعين حملة على ما لا يوجب التعدي والظلم، بقريضة الاستشهاد بالآية وبيان جهة الاستشهاد، كما تقدم. ومثله في الإشكال ما ذكره في الرواية الثانية من ظهورها في أن الأمر المشكو منه يقع من جميع الناس ولا يعصم منه إلا الأوحد، فلا يكون كشفاً لما ستره الله المعتر في الغيبة المحرمة.

لاندفاعه: بأنه لا ظهور لها في كون النقص الخاص المشكو منه مما يغلب وقوعه من الناس، بل هي ظاهرة في ابتلاء غالب الناس بوجه من وجوه النقص على اختلافها، على أن شيوع النقص لا ينافي التكتم به وستره.

والعمدة في الجواب عن الروايتين أنهما واردتان في واقعة خاصة، ولا إطلاق لهما، وحينئذ فمن المحتمل كون المشكو منه في الأولى أمراً لا يكون هتكاً على المشكو، بل من الأمر الظاهر الذي لا يجرم ذكره، أو مما لا يعد عيباً عرفاً. وكذا في الثانية، إذ لا دافع للاحتمال المذكور وإن لم يكن عليه شاهد من الرواية. مع احتمال حملها على ما إذا لم يعرف المشكو، أو على ما إذا كان الأمر الواقع ظلماً مسوغاً للغيبة، فإن الأخوة الكاملة والتهذيب كما ينافيهما ترك الأولى ينافيهما الظلم المحرم، ولا قريضة في الرواية على إرادة الأول، إذ ليس فيها إلا ندرة الاخ الكامل المهذب، وهو نادر في كلا الأمرين لا في خصوص الأول فتأمل جيداً.

ومنه يظهر حال مرسله الحجال عن أبي عبد الله عليه السلام: (أنه ذكر عنده رجل فعيب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لك بأخيك كله، وأي الرجال المهذب)^(١). نعم، من القريب جداً حمل مرسلتي العياشي ومجمع البيان المتقدمتين على جواز ذكر ما ينافي الأولى، لأن سوء الضيافة لا يكون غالباً من الظلم، وحملها عليه لأجل تضمنها تفسير الآية الواردة في الظلم ليس أولى من حمل تطبيق الظلم على الظلم باعتبار الحق العرفي والاستحبابي الموجب للأولوية، بل الثاني أولى عرفاً،

(١) مستدرک الوسائل: باب: ٤٦ من أبواب احكام العشرة، حديث: ٣.

والأحوط استحبابا الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار (١) لا مطلقا.

فتأمل. إلا أنه لا مجال للاعتماد عليهما مع ضعف سندهما. لكن الإنصاف مع هذا كله أن البناء على الجواز قريب جدا إذا كان بحيث تصدق الشكوى، لكون منافاة الأولى تعد خروجاً عن الموازين العرفية مع الشخص، فإن جواز الشكوى حينئذ قريب جداً للمرتكزات المشار إليها آنفاً المعتضدة بالسيرة وبالنصوص المتقدمة، فإنها وإن لم تصلح للاستدلال صالحة للتأييد إلا أن في بلوغ ذلك حدا يصلح للاستدلال إشكالا.

نعم، لا ينبغي الإشكال في موارد لزوم الحرج أو الضرر العرفي، لا من جهة التشفي والانتقام، بل من الجهات الخارجية، كما لو ترك الأخ النفقة على أخته في مورد يتعارف إنفاقه عليها، بحيث يكون تركه عيباً عليه، ولزم من سكوت الأخت عن كشف حالها بعض المحاذير العرفية، فإنه لا ينبغي الشك في جواز كشف الحال لها وإن لزم هتك أخيها، للسيرة الارتكازية القطعية. لكن المتيقن من ذلك مجرد البيان من دون إعابة ليلزم الغيبة، كما أن اللازم الاقتصار على مقدار الحاجة بالنحو الذي يندفع به المحذور، اقتصاراً في الخروج عن عموم هتك ستر المؤمن وكشف عورته على المتيقن، وإن كان عموم الجواز قريباً جداً، بل الإطلاق حتى مع عدم لزوم المحذور قريب أيضاً، فتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. ومنه نستمد العون التوفيق.

(١) كأنه لا اختصاص مرسل مجمع البيان المتقدم في تفسير الآية على الانتصار، أو لا اختصاص الآيات الواردة في الانتصار به. لكن من الظاهر عدم صلوح المرسل للاستدلال، كما تقدم عدم نهوض الآيات المذكورة به. ولعل الأولى الاحتياط بالاعتصار على خصوص ما يكون لأجل رفع الظلامة، لما فيه من الخروج عن شبهة الخلاف المتقدم.

(ومنها): نصح المؤمن (١)،

(١) اعلم أن كثيرا من المستثنيات التي ذكرها في المقام لا تستند إلى أدلة خاصة، وظاهر المحقق الثاني قدس سره خروجها عن الغيبة المحرمة موضوعا، قال في جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به وإضحاك الناس منه، وأما ما كان لغرض صحيح فلا يجرم، كنصيحة المستشير، والتظلم وسماعه، والجرح والتعديل، ورد من ادعى نسبا ليس له، والقدح في مقالة أو دعوى باطلة، خصوصا في الدين، وغير ذلك). وهو متجه في الجملة بناء على ما تقدم من أخذ قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة. إلا أن قصور أدلة الغيبة لا ينافي حرمة بيان العيب إذا كان مستورا، لما تقدم - في مفهوم الغيبة - من النصوص المتضمنة لحرمة هتك ستر المؤمن وإذاعة سره، وحينئذ فلا بد في رفع اليد عن ذلك من مخرج عنه.

وقد ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أن الجواز في المستثنيات المذكورة يبتني على ما هو القاعدة في التزامه. قال: (المستفاد من الأخبار الآتية وغيرها أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل والشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس، وقد نبه عليه غير واحد...). ولا يخفى أن إجراء قواعد التزام بين التكليفين يتوقف على كون المزامح ملاكا لازم التحصيل شرعا، ليصلح لمزامحة حرمة الغيبة، ويعمل بمقتضى التزام بين التكليفين من الترويج مع العلم بالأهمية، أو احتمالها في أحدهما بالخصوص، والتخيير مع التساوي أو احتمال الأهمية في كلا الطرفين، أما لو لم يكن لازم التحصيل لم يصلح لمزامحة التكليف الإلزامي مهما كانت أهميته.

نعم، يمكن رفع الشارع الأقدس اليد عن حرمة الغيبة أو إذاعة سر المؤمن لأجل بعض الجهات وإن لم تقتض الرجحان للمكلف فضلا عن الإلزام، كما تقدم

في تظلم المظلوم ويكون هذا من التزام الملاكي، لا تراحم التكليفين. إلا أن هذا موقف على قيام الدليل عليه بالخصوص ولو كان ليا بنحو يصلح لتقييد إطلاقات الأدلة، ولا يكفي فيه احتمال اهتمام الشارع الأقدس بالجهة المذكورة ولا الظن بها إذا لم يستند إلى حجة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه صرح غير واحد بجواز الغيبة لأجل نصيحة المستشار أو لمطلق النصيحة وإن كانت ابتدائية. وقد استدل عليه بما عن النبي صلى الله عليه واله أنه قال لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطابها: (أما معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأما أبو الجهم فلا يضع العصا عن عاتقه).

وفيه: - مع ضعف سنده، ووروده في قضية شخصية لا إطلاق لها، فيحتمل ظهور الأمرين المذكورين، بل هو الظاهر، كما يحتمل سقوط حرمة المقول فيهما بالتجاهر بالنفاق أو بالفسق - أن الأمرين المذكورين ليسا من العيوب العرفية ولا الشرعية التي يكون ذكرها توهينا للشخص أو هتكاً له. نعم، يحرم الانتقاص بهما، وهو صلى الله عليه واله منزّه عنه، خصوصاً مع عدم الداعي له، لحصول الغرض بمجرد بيان الواقع.

وقال شيخنا الأعظم قدس سره في توجيه الحكم المذكور: (فإن النصيحة واجبة للمستشير، فإن خيانتة قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب. وكذلك النصح من غير استشارة، فإن من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم بقبائحتها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها وإن أوجب الوقعة فيها أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدة من الاخبار في وجوبه)، وقد يظهر منه أن جواز الغيبة من جهة المزاحمة لوجوب النصيحة. ولا يخفى أن النصيحة بنفسها لا تقتضي الغيبة ولا بيان العيب، لوضوح تقومها ببيان الرأي وما ينبغي العمل عليه في الواقعة، ولا تتوقف على بيان وجهه وعلته الموجبة له كي يلزم فيها بيان العيب لو كان هو العلة، فمن استشير في تزويج امرأة وكان لا يراه صلاحاً لأنها سارقة كفى في تحقق

النصيحة منه أن ينهى عنه وإن لم يبين أنها سارقة، وإنما يحتاج إلى بيان ذلك في مقام الاستدلال على الرأي والإقناع به، ولا ريب أنه خارج عن النصيحة.

نعم، قد يكون بيان الرأي ملازماً لإظهار العيب لو فرض العلم من الخارج بانحصار المانع به. إلا أن قلة ذلك مانعة من حمل كلامهم عليه، فالظاهر أن مرادهم ما إذا احتيج لبيان العيب في مقام الإقناع بالرأي والحمل عليه، فلا بد من النظر في دليل وجوب ذلك فنقول: إن أراد قدس سره بوجوب النصيحة وجوبها لدفع المحاذير المترتبة على تركها التي يقع فيها المبتلي بالواقعة من الغيبة والفساد ونحوهما. فهو إنما يقتضي ارتفاع حرمة الغيبة لو فرض كون دفع المحاذير المذكورة واجبا على الناصح، وإلا لم يصلح لمزاحمة الحرام، وذلك إنما يتم في المحاذير المهمة التي يكلف كل أحد بدفعها كتلف النفوس. أما مثل وقوع الغير في الغيبة فهو مما لا يجب دفعه إلا من باب النهي عن المنكر، الذي لا موضوع له قبل ابتلاء الغير بالحرام، كما أنه لا يسوغ لأجله ارتكاب الحرام. وإن أراد بوجوبها وجوبها فرارا عن الخيانة، لأن الاستشارة نحو من الاستئمان ارتكازا ويقضيه صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: جئتك مستشيراً، إن الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر خطبوا إلي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: المستشار مؤتمن...)^(١).

فهو - مع اختصاصه بالاستشارة - لا مجال له مع إمكان الفرار من الخيانة من دون بيان العيب، إما بترك بيان الرأي أصلاً والاستعفاء من الإشارة، إذ لا خيانة فيه قطعاً، بل هو نظير عدم قبول الأمانة. وإما ببيانه من دون محاولة الإقناع به، ليتوقف على بيان العيب المستور ويلزم المحذور. نعم، لو فرض أن ترك بيان الرأي مستلزم لظهور العيب لملازمة خارجية - نظير ما تقدم - كان المقام من التزاحم بين الخيانة وظهور العيب، ولا يبعد أهمية الخيانة. وإن أراد به وجوبها نفسياً مع الاستشارة أو مطلقاً فلا يظن من أحد الالتزام به خصوصاً بنحو يقتضي الإقناع وبيان العيب، بل

ليست هي إلا مستحبة مراعاة لحق المؤمن ومساعدة له، فلا تنهى المحرمين. وأما ما أشار إليه من ظهور عدة من الأخبار في وجوب النصيحة، فلعله أراد به النصوص الكثيرة المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة للمؤمن، كصحيح عيسى بن أبي منصور عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال للمؤمن على المؤمن أن يناصحه)، وصحيح معاوية بن وهب عنه عليه السلام: (قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب)، وصحيح الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة)، وخبر جابر عنه عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لينصح الرجل منكم أخاه كنصيحته لنفسه)^(١) لكنه يشكل..

أولاً: بأن وجوب النصيحة نفسياً لا يتوقف على الإقناع بها، فلا يلزم بيان العيب إلا نادراً، كما تقدم.

وثانياً: بأن النصيحة كما تستعمل في المشورة على الغير بصلاحه - الذي هو محل الكلام - كذلك تستعمل في مطلق إخلاص الود للغير والخلو من الغش له والدغل عليه. وعليه جرى قوله تعالى: (يا أبا ناسر ما لك لا تأمنا على يوسف وإننا له لناصحون)^(٢)، وقوله تعالى: (فقات هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون)^(٣) وقوله تعالى: (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله ما على المحسنين من سبيل)^(٤) إذ لا يراد من الإخلاص لله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله إلا صدق النية في خد متهما، لا المشورة عليهما. بل الظاهر أن المعنى المذكور هو الأنسب بالمعنى اللغوي، وأن الاستعمال في المشورة لرجوعها إليه، لأنها من مظاهره، فإن الاستفادة من كلمات اللغويين والاستعمالات الكثيرة أن النصح هو الخلوص، ومنه إطلاق الناصح على

(١) الوسائل باب: ٣٥، من أبواب فعل المعروف، حديث: ١، ٢، ٣، ٤.

(٢) سورة يوسف: ١٢.

(٣) سورة القصص: ١٢.

(٤) سورة التوبة: ٩١.

العسل الخالص، وقولهم: رجل ناصح الجيب، أي لا غش فيه. وهو الظاهر من قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً)^(١). وموثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: ((قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: أنسك الناس نسكا أنصحهم حبا وأسلمهم قلبا لجميع المسلمين))^(٢).

وحينئذ فمن القريب جدا حمل النصوص المتقدمة وغيرها من النصوص الكثيرة المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة على المعنى المذكور، لا على خصوص المشورة، كما هو المناسب لما في صحيح معاوية بن وهب من تعميم النصيحة للمغيب، وما في خبر جابر من تشبيهها بنصيحة الانسان لنفسه. بل هو المتعين في غير واحد من النصوص المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة لمن مشى في حاجة أخيه، كخبر حفص عن أبي عبد الله عليه السلام، (سمعتة يقول: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سعى في حاجة لأخيه فلم ينصحه فقد خان الله ورسوله)^(٣)، إذ لا معنى للنصيحة من الساعي في الحاجة إلا الا خلاص في تحصيلها بسلوك أو صل الطرق وأسلمها. فلا تدل النصوص المتقدمة حينئذ إلا على وجوب الإخلاص للمؤمن وصدق موالاته، الذي له نحو اقتضاء لخدمته ومواساته، ومنها الإشارة عليه بما يصلحه، ولا ينافيه تركها لبعض الاعذار والمحاذير العرفية أو الشرعية ومنها الغيبة.

وثالثاً: بأنه لو فرض ظهور الأخبار بدواً في وجوب النصيحة بالمعنى الذي هو محل الكلام، إلا أنه لا مجال لإبقائها على ظاهرها، كيف ولازمه وجوب التصدي للناس والتعرف على مشاكلهم جميعاً والتدبر فيها وإجالة الرأي واستبطانه مقدمة للنصيحة، وهو مما يستوجب الهرج والمرج. وليس هو من الامور التي تستلزم الحرج في موارد قليلة، ليكون كسائر العمومات المحكومة لقاعدة الحرج مرجعاً في غير موارد، بل هو مما يلزم منه الحرج نوعاً، فيقطع بعدم جعل مثله، ويكون ذلك صارفاً

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) الوسائل، باب ٢١، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٣) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب فعل المعروف، حديث: ١.

لظهور البدوي فيه، ولذا كان عدم الوجوب مقتضى السيرة القطعية.

ودعوى: أنه وإن تعذر العمل بالإطلاق المذكور، إلا أنه لا مجال لرفع اليد عنه مطلقاً، بل يتعين تقييده بوجه لا يلزم منه الحرج النوعي ولا ينافي السيرة المذكورة، كحمله على خصوص المستشار، أو من يفني بحقوق الاخوة، أو على ما إذا كانت الواقعة محل ابتلاء المشير بحيث لا يحتاج إلى تعرفها، أو على ما إذا كان الرأي في الواقعة ظاهراً له بحيث لا يحتاج إلى إعمال النظر، أو غير ذلك، فإن مقتضى الجمع بين إطلاق النصوص والسيرة المذكورة هو حمل الإطلاق على هذه الصور أو بعضها.

مدفوعة: بأنه لو سلم عدم منافاة السيرة لذلك، إلا أنه لما لم يكن في النصوص إشعاراً بالتقييد المذكور فحمل إطلاقها عليه ليس عرفياً، بل تبرعياً. بل لعله مما تأباه النصوص المذكورة، لظهورها في أن النصيحة من شؤون الاخوة الثابتة بين المؤمنين، وذلك مما يأبى التقييد ببعض دون بعض أو حال دون حال. فالأولى بقريته ذلك حملها على المعنى الذي ذكرناه آنفاً - لو فرض عدم ظهورها فيه بدواً - أو على وجوب النصيحة في مقابل الخيانة المنافية للاخوة والموالاتة، لا في مقابل تركها بترك بيان الرأي رأساً، أو على الاستحباب بملاك الإعانة للمؤمن المناسبة لاختوته وموالاته، فإن الوجوه المذكورة أنسب بعموم الملاك ارتكازاً.

هذا، وقد يستدل على وجوب نصيحة المستشار بخبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (من استشار أخاه فلم ينصحه [يمحضه خ. ل.] محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه)^(١). وما في خبر عبد الله بن سليمان التوفلي أنه صلى الله عليه واله قال: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه)^(٢). وما عن كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمد وأهل مصر: (وانصح لمن استشارك)^(٣).

(١) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب فعل المعروف، حديث: ٥. وباب ٢٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل، باب ٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢؟؟.

وفيه:- مع ضعف سندها، وعدم ظهور الأولين في الوجوب وظهور الثالث في الأمر الشخصي لا الوجوب الشرعي، وعدم ملازمة النصيحة لإظهار العيب غالباً، كما تقدم - أنه لا يبعد كون الأمر فيها بالنصيحة في مقابل الإشارة بغير النصح، أو مع عدم استكمال الرأي، الذي هو تفريط في حق المستشار وخيانة له، لا في مقابل عدم بيان الرأي رأساً لبعض الموانع، لان التعرض للقيود في الأولين مشعر بكونه هو المهم في الحكم.

بل ما تضمنناه من الأثر لا يناسب حرمة ترك المشورة لبعض الموانع الخارجية، لان المنسبق منه أن سلب الله تعالى للرأي عقوبة لصاحبه، إما لغشه لأخيه، أو لبخله عليه، والأول لا يقتضي وجوب المشورة، بل حرمة الخيانة فيها، والثاني مختص بما إذا كان ترك المشورة بالصالح للبخل على الأخ بها، لا للمناع منها، فتأمل.

وبالجملة: لا مجال للبناء على وجوب نصح المستشار، فضلاً عن غيره، بل الظاهر المفروغية عندهم عن عدم وجوبه، كما يظهر من الجواهر. على أنه لو سلم وجوبه في الجملة، إلا أنه من البعيد جداً الالتزام بإطلاق وجوبه بنحو يزاحم التكاليف الأخرى، خصوصاً مثل الغيبة، فما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من إعمال قواعد التزاحم بين التكليفين في المقام مما لا مجال له أصلاً.

هذا، وأما البناء على ارتفاع الحرمة في مقام النصيحة والإقناع بها لا من جهة التزاحم بين التكليفين، بل من باب التزاحم الملاكي، بدعوى: أن اهتمام الشارع بالنصيحة - وإن لم تكن واجبة - يقتضي رفع الشارع لما يمنع عنها من تحريم الغيبة ونحوها وعدم تأثير ملاك التحريم حيثئذ، وربما يحمل على ذلك كلام شيخنا الأعظم قدس سره. فقد تقدم أن هذا راجع إلى تقييد إطلاق حرمة الغيبة، فإن ادعى العلم به فهو حجة على مدعيه، وإلا فلا بد من إثباته بدليل، ولا دليل في المقام إلا السيرة التي أشار إليها في الجواهر.

ولكنها لم تتضح بنحو يصح الاعتماد عليه، إذ من القريب جداً كون كثير من

فتجوز الغيبة بقصد النصح (١)، كما لو استشاره شخص في تزويج امرأة، فيجوز نصحه ولو لزم إظهار عيبها. بل لا يبعد جواز ذلك ابتداء بدون استشارة (٢)، إذا علم بترتب مفسدة عظيمة (٣) على ترك النصيحة.

موارد النصيحة الموهمة للغيبة ونحوها من المحرمات غير محرمة ذاتا، إما لكون العيب من الأمور الظاهرة وإن خفي على خصوص المستشير، أو علم به وغفل عن نتائجه، أو لعدم كون الأمر المذكور عيبا في الإنسان بما هو ذو كرامة وإن كان منافيا للكمال، أو مما يكون عيبا فيه من الحيثية التي هي موضوع النصيحة، كالفقر الذي قد يكون مانعا من التزويج، وضعف المزاج الذي قد يكون مانعا من الاستخدام، وغير ذلك مما تقدم أنه لا يجرم بيانه في نفسه، لعدم كونه موهنا للشخص ولا منافيا لكرامته.

وأما لو كان الأمر عيبا موهنا وكان مستورا فلا يتضح من سيرة المتدينين بما هم متدينون ذكره في مقام النصيحة، ولا تساعده المرتكزات. فالبناء على الحرمة في ذلك هو الاوافق بإطلاق الأدلة، فيتعين حينئذ الاستعفاء من النصيحة، أو بيانها من دون ذكر العيب الموجب لها وإن لم يقتنع به المنصوح، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) تقدم أنه مع قصد النصح لا تصدق الغيبة، وغاية ما يلزم هتك ستر المؤمن، فلو فرض جوازه لأجل النصيحة فلا وجه لأخذ قصد النصح قيادا في ما هو المباح، بل ينبغي كون الحاجة للنصيحة علة لإباحته وإن لم يكن بقصده.

(٢) لعدم خصوصية الاستشارة في حسن النصيحة والأمر بها لما تقدم، فلو فرض كون المقام من تراحم التكليفين لم يفرق بين الموردين. نعم، لو فرض كونه من التراحم الملاكي للعلم باهتمام الشارع بالنصيحة وإن لم تكن واجبة لم يبعد كون المتيقن منه صورة الاستشارة.

(٣) لا ينبغي الإشكال في ذلك لو كانت المفسدة مما يجب على كل أحد دفعه - كتلف النفوس - لأنه مقتضى التراحم عقلا، بل تجب النصيحة حينئذ لو فرض العلم

(ومنها): ما لو قصد بالغيبة ردع المغتاب عن المنكر (١).

بأهمية دفع المفسدة المذكورة أو احتماؤها، كما أشرنا إليه آنفاً، وأما في غير ذلك فقد تقدم الإشكال في جواز الغيبة لنصيحة المستشير، فضلاً عن غيره.

(١) كما ذكره غير واحد. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقه، مضافاً إلى عموم أدلة النهي عن المنكر). لكن الأولوية غير ظاهرة مع ما هو المعلوم من شدة اهتمام الشارع الأقدس بعرض المؤمن وستر عورته. والإحسان إلى الغير إنما يجوز بما لا يكون محرماً وتعدياً عليه، إلا أن يفرض قصور دليل الحرمة حينئذ، لكن لا وجه له مع عموم الأدلة.

وأما عموم أدلة النهي عن المنكر فقد استشكل فيه بعض مشايخنا: بأنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر، وإلا لجاز ردع الزناة بالزنا بأعراضهم، وردع السراق بسرقة أموالهم. لكنه يندفع بأن ذلك لا يتم في الحرام الذي يكون منشأ حرمة فاعل المنكر الذي يراد رده، كالضرب والايذاء ونحوها، لوضوح أن مبنى النهي عن المنكر على سقوط حرمة فاعله بالمقدار الذي يقتضيه الردع، ومن الظاهر أن الغيبة وهتك ستر المؤمن من ذلك، فإن مساق أدلتها مساق أدلة حرمة إيذاء المؤمن والتعدي عليه وظلمه وضربه وشتمه ونحوها في أنها متفرعة على احترام المؤمن واهتمام الشارع الأقدس به من حيثية النفس والمال والعرض، فكما يجوز ضربه في مقام النهي عن المنكر يجوز غيبته وهتك ستره، وليس كالزنا، حيث يحرم لنفسه مع قطع النظر عن حرمة الشخص الذي يقوم به أو حرمة من يتعلق به. ومما ذكرنا يظهر حال السرقة، فإنه لا يبعد البناء على جوازها في مقام النهي عن المنكر.

نعم، لا مجال للبناء على جواز التصرف بالمال أو تملكه بعد سرقة، لعدم توقف النهي عليهما، بل يتعين حفظه لصاحبه.

وبالجملة: الظاهر تمامية الاستدلال بعموم أدلة النهي عن المنكر في المقام، وإن لزم ملاحظة شروط النهي عن المنكر من احتمال الارتداع والتدرج في النهي من

(ومنها): ما لو خيف على الدين من الشخص المغتاب، فتجوز غيبته

لئلا يترتب الضرر الديني (١).

الأخف إلى الأشد، وغير ذلك مما يذكر في محله.

(١) فإن وجوب حفظ الدين صالح لمزاحمة حرمة غيبة المؤمن وهتك ستره، فلو لم يكن معلوم الأهمية فلا أقل من كونه محتمل الأهمية، وذلك كاف في لزوم الغيبة وهتك الستر، فضلا عن جوازهما. ثم إن هذا لا يختص بالمبدع الذي يكون مشرعا ومتعمدا في بدعته، بل يشمل المجتهد وإن كان معذورا إذا أدى اجتهاده إلى ما يخشى معه من الضرر الديني الذي يعلم باهتمام الشارع الأقدس بدفعه، كتفريق كلمة أهل الحق وإحداث الانقسام فيهم. لكن لا بد فيه من كون الخوف من ترتب الضرر بنحو معتد به، بحيث يعلم بوجوب الاحتياط معه بفعل ما يمنع من وقوعه، كما لا بد من الاقتصار على مقدار الحاجة الملزم بالخروج عن مقتضى الحرمة الثابتة له.

وهذا، بخلاف المبدع فإنه لا يعتبر فيه ذلك، لظهور النصوص في سقوط حرمة قطعاً لمادة الفساد، كخبر أبي البخري المتقدم في تظلم المظلوم، وصحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام [ويجذرهم الناس خ. ل.] ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة) (١).

هذا، ولا يبعد إلحاق المتعمد في التضليل في مقدمات الحكم الشرعي - كالكاذب في الرواية والجرح والتعديل وغيرها - بالمبدع في نفس الحكم الشرعي، لاتحاده معه في التعليل المشار إليه في الحديث، وهو قطع طمعه في الفساد في الإسلام

(١) الوسائل، باب ٣٩ من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(ومنها): جرح الشهود (١).

وتحذير الناس منه وصر فهم عن التعلم من ضلالتة، فلاحظ.

ثم إن شيخنا الأعظم قدس سره عمم العنوان لكل من يقصد حسم مادة فساد عن الناس، وظاهره العموم للفساد الدنيوي، وهو ظاهر في محله بالإضافة إلى الفساد الذي يجب دفعه على كل أحد، كتلف النفوس ونحوه، لأنه مقتضى التزام بين التكليفين، وأما في غيره فهو محتاج إلى دليل خاص يخرج به عن عموم الحرمة.

(١) كما صرح به غير واحد، بل ادعي اتفاق أصحابنا عليه، وقد يستدل عليه: تارة: بما دل على وجوب إقامة الشهادة، المقدم على ما دل على حرمة الغيبة على وجه لا إشكال فيه، ولا شبهة تعتريه، وإلا لضاعت الحقوق في الدماء والأموال وغيرها، ولغلب الباطل على الحق، كما في الجواهر.

وأخرى: بأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفاسق أولى من الستر على الفاسق، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره. لكن الأول مختص بما إذا وجبت إقامة الشهادة، فإن الظاهر عدم الدليل على وجوبها مطلقا، على ما يذكر في محله. والثاني: مختص بما إذا لزم من الحكم بشهادة الفاسق محذور مهم يجب دفعه على كل أحد، كتلف النفوس، بل قد يجب حينئذ منع الحكم بكل وجه، ولو بمنع العادل من الشهادة أو جرحه بهتانا لو فرض العلم بخطئه.

أما في غير ذلك فلا دليل على أن الحكم بشهادة الفاسق الواقعي - مع كون الحاكم معذورا - محذور مهم يجب دفعه، ليزاحم حرمة الغيبة ونحوها حتى مع العلم بمخالفة الحكم للواقع، فضلا عما لو لم يعلم بذلك. وأما ما عن بعض مشايخنا من إيساء قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق ببناء فتبينوا...) إلى جواز الجرح، لأن التبين عن حال الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عنه غالبا.

ففيه: أن التبين في الآية إنما هو عن حال نفس الخبر، لا عن حال المخبر، إذ

لا معنى للتبين عنه بعد فرض فسقه. وأما الإجماع المدعى فلم يتضح بوجه معتد به، لعدم تحرير القدماء لمباحث الغيبة وفروعها.

نعم، لا إشكال ظاهراً في أن للحاكم الفحص عن حال الشهود المعرض لجرحهم، إلا أن هذا إنما يقتضي جواز جرحهم مع طلب الحاكم للشهادة في حقهم، وفي مثله لا يبعد البناء على جواز الشهادة لما دل على حرمة كتمانها ولا يدل على جواز الجرح ابتداءً في غير مورد وجوب أداء الشهادة، فتأمل.

ومنه يظهر حال السيرة التي استدلت بها في الجواهر على جواز الجرح، فإن المتيقن من سيرة المتدينين هو الجرح في المورد المذكور ونحوه. والذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا طريق لاثبات جواز الجرح مطلقاً، والمتيقن جوازه في مورد وجوب أداء الشهادة، وفي ما لو لزم من تركه محذور مهم يجب دفعه على الجراح.

ثم إنه قد عمم غير واحد الجواز لجرح الرواة، بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره وغيره أنه أولى بالجواز من جرح الشهود. وكأنه لاهمية ما يترتب عليه من معرفة أحكام الدين وحفظ شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، ومن ثم جرى عليه الأوصحاب من قديم الزمان، وكفى بسيرتهم حجة في المقام، لكشفها عن المفروغية عن الجواز عندهم بنحو يكشف عن قصو عمومات الحرمة. لكن لا يخفى أن الجرح بعدم الايمان خارج عن محل الكلام، لما تقدم من اختصاص الحرمة بالمؤمن، وكذا الجرح بالامور الظاهرة ولو مع عدم التجاهر، لما تقدم من جواز ذكر الامر الظاهر مطلقاً، وكذا الجرح بالكذب في الرواية، لما تقدم من الحاقه بالمبدع.

ومثله الجرح بعدم الوثوق إذا لم يرجع إلى إثبات ما ينفي الوثوق به من العيوب، بل إلى محض عدم الوثوق لعدم وضوح حال الرجل، أو لاضطراب ما اطلع عليه من حاله، لان ذلك ليس من العيوب، بل غاية الأمر أنه مناف للكمال. وكذا الجرح بمثل كونه لا يبالي عمن أخذ أو بأنه يروي المناكير، لعدم وضوح كونه من العيوب الموهنة للشخص المسقطه لمروءته، بل هو من سنخ العيوب الخاصة بالراوي من حيث هو

(ومنها): ما لو خيف على المغتاب الوقوع في الضرر، فتجوز غيبته لدفع ذلك عنه (١).

راو، بل لعله ليس من سنخ العيب فيه، بل مناف للكمال، خصوصا إذا كان مبنيا على الاجتهاد والحدس من الجرح، لانصراف نصوص الإعابة وهتك الستر ونحوها إلى إثبات العيب للشخص، لا تشخيص حال ما هو الثابت له.

ومنه يظهر جواز الجرح بعدم الضبط إذا كان مبنيا على الاجتهاد والحدس في حال رواياته الظاهرة، لا الاخبار عن حال روايات مستورة. بل لا يبعد كون عدم الضبط ببعض مراتبه من العيوب في الراوي من حيث كونه راويا، لا من العيوب الموهنة للإنسان من حيث هو إنسان ذو كرامة، فلا يحرم ذكره، فتأمل.

إذا عرفت هذا، فالمتيقن من سيرتهم الطعن بالوجوه المذكورة، ولم يثبت منهم الطعن بما تقتضي القواعد حرمة في غير المقام، كالطعن بالكبائر المستورة الموجبة لفسق الشخص وعدم قبول روايته. ولو ثبت فليس هو بالكثرة التي يستحصل منها سيرة تصلح للاحتجاج، ليتمكن الخروج بها عن العمومات المقتضية للحرمة.

وأما ما أشرنا إليه أنفا من أهمية ما يترتب على الجرح من معرفة الأحكام وحفظ الشريعة فهو غير ظاهر بنحو يصلح لإثبات حكم شرعي، فإن ترك الجرح في المورد المذكور قد لا يوجب ضياع الحكم، لاحتمال صدق الشخص المذكور في روايته، فغاية ما يلزم هو عمل المجتهد بما لا يراه الجرح حجة مع كونه معذورا في عمله، وفي صلوح مثل هذا للخروج عن عمومات التحريم إشكال، بل منع فلا حظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما صرح به غير واحد. واستدل عليه في كلامهم بما ورد في شأن زرارة من الاعتذار عن عيبه بدفع الضرر عنه، ففي صحيح عبد الله بن زرارة عن الصادق عليه السلام: (اقرأ مني على والدك السلام وقل له: إني أنا [إنما.ظ] أعيبك دفاعا مني

عنك، فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه وحمدنا مكانه لادخال الأذى في من نحبه ونقربه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوه منا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله...^(١).

وهو ظاهر لو كان الضرر بنحو يجب دفعه على المغتاب والهاتك للستر، عملاً بقواعد التزاحم، أما لو لم يكن كذلك فالأمر لا يخلو عن إشكال. والنصوص المشار إليها لا تنهض به، لعدم الإطلاق فيها بعد ورودها في قضية خارجية لا يبعد اختصاصها بالقسم الأول.

اللهم إلا أن يقال: لا يبعد انصراف نصوص التحريم عما لو كان الضرر الذي يراد دفعه أهم من ضرر الإعاقة وهتك الستر، لما هو المرتكز - بل الظاهر من الأدلة - من أن منشأ التحريم ملاحظة المؤمن والرفق به والاهتمام بشأنه، وذلك لا يناسب العموم للصورة المذكورة، فإن تعريض المؤمن للإعاقة وهتك الستر هو الأرفق به والأولى برعاية شأنه، فالبناء على الجواز فيها قريب جداً. بل لا يبعد عموم الجواز لما لو ترتب على الإعاقة والهتك نفع الشخص ووصول الخير له بمقدار أهم عرفاً من ضرر الإعاقة والهتك بحيث يرغب فيه معها ويسعى له بهما، فلاحظ.

ثم إنه ألحق غير واحد بذلك ما إذا كان المقصود دفع الضرر عن المتكلم نفسه. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (ويلحق بذلك ما إذا كان المقصود دفع الضرر عن نفس المتكلم أو ماله أو عرضه، أو عن ثالث، فإن الضرورات تبيح المحظورات). لكن التعليل إنما يتم في المحظورات التي لا تتعلق بالغير، كالكذب، لعموم قاعدة نفي الضرر والهرج والإكراه والتقية ونحوها، أما ما يتعلق بالغير من نفس أو مال أو عرض - كما في المقام - فيشكل بأن القواعد المشار إليها لما كانت واردة مورد الامتنان فهي لا تنهض برفع حرمة الغير ومن ثم كان التحقيق عدم جواز دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير.

نعم، قد يستدل على الجواز بصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إنما جعل التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية) ونحوه موثق أبي حمزة^(١)، فإنها ظاهران في مشروعية التقية مع عدم بلوغ الدم وإن لزم ضرر أو اعتداء على الغير.

وقد يستشكل في ذلك: بأن قوله عليه السلام: (فإذا بلغ الدم فليس تقية) وإن كان قضية شرطية دالة في نفسها على المفهوم، إلا أنها في المقام غير مسوقة لإفادة المفهوم، لعدم صلوح قوله: (إنما جعل التقية ليحقن بها الدم) الذي هو بمثابة التعليل إلا لتعليل المنطوق، وهو عدم مشروعية التقية مع بلوغ الدم.

نعم، في الاقتصار على الدم إيماء لمشروعية التقية مع غيره من الإضرار بالغير. إلا أنه نظير مفهوم اللقب لا يبلغ مرتبة الظهور، إذ لعل الاقتصار على الدم لكونه محل الحاجة لكونه مورد الابتلاء أو السؤال أو نحو ذلك، من دون أن تكون القضية مسوقة للحصر والمفهوم.

ويندفع: بأن اختصاص التعليل المذكور بالمنطوق لا ينافي سوق القضية للمفهوم أيضا وتكفلها بالأمرين. ولا سيما مع ظهور الكلام في أن عمومات التقية شاملة حتى للدم لولا لزوم نقض الغرض، فالإقتصار على استثناء الدم مع أهميته للتعليل المذكور ظاهر في المفروغية عن شمول التقية للمحرمات المنافية لحق الغير. وإليه يرجع ما في مرسل الصدوق في الهداية: (والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية)^(٢).

فالإنصاف: أنه لا مجال لإنكار ظهور القضية المذكورة في الجواز في محل الكلام. على أن مقتضى ما ورد من جواز سب الأئمة: والبراءة منهم للتقية^(٣) جواز

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(ومنها): القدر في المقالات الباطلة وإن أدى ذلك إلى نقض في قائلها(١). بل الذي عليه عمل جماعة كثيرة من العلماء القدر في القائل بقلة

سب المؤمن وغيبته وكشف عيبه تقية بالأولوية العرفية، فتأمل.

نعم، لا إطلاق للقضية المذكورة يقتضي جواز جميع أنواع الإضرار بالغير وسائر أنحاء التعدي عليه لأجل دفع كل ضرر عن النفس والتقية لها، لأن مفهوم السالبة الكلية ليس إلا الموجبة الجزئية، فهي لا تدل إلا على مشروعية التقية بالإضرار بالغير في الجملة، وحينئذ يلزم مراعاة أهمية الضرر الذي يراد دفعه من الضرر الذي تقتضيه التقية بمقدار معتد به، لأنه المناسب للمرتكزات التشريعية والعقلانية في المقام، وإن كان اللازم التأمل التام في الأدلة وفي كلماتهم.

كما أن هذا لو تم اختص بالتقية، ولا يشمل جميع موارد توقف دفع الضرر على غيبة المؤمن وهتكه وإيقاع الضرر به، وهي موقوفة على حمل الظالم على ذلك، دون غيره، مثلاً لو ألزم الظالم شخصاً بدفع مال معتد به ولم يحمله على غيبة المؤمن، إلا أنه علم ذلك الشخص أن غيبته للمؤمن موجبة لإعفاء الظالم له من ذلك المال، لم تصدق التقية في غيبة المؤمن، فلا وجه لجوازها إلا بملاك الاضطرار ورفع الضرر والخرج التي عرفت الإشكال في شمولها للمقام بمنافاته للامتنان، فلاحظ.

ومما ذكرنا يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من التعدي إلى دفع الضرر عن الثالث، فإن الظاهر عموم مشروعية التقية لدفع الضرر عن الغير من المؤمنين، ولا تختص بدفع الضرر عن النفس، وحينئذ يجري ما تقدم، فتأمل.

هذا كله إذا لم يكن الضرر الذي يراد دفعه عن النفس أو الغير مما يجب دفعه، أما لو كان كذلك كان المقام من موارد التراحم بين التكليفين، فيلحقه ما تقدم من الترجيح والتخير.

(١) كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سره وأشار إليه في الجواهر. وعلله

التدبير والتأمل وسوء الفهم ونحو ذلك (١) وكأن صدور ذلك منهم لئلا

بعض مشايخنا بأن وجوب حفظ الحق وإبطال الباطل أهم من احترام المقول فيه. وهو إنما يتم في مورد وجوب إحقاق الحق وإبطال الباطل، كما في علوم الدين العملية والاعتقادية. بل هو مختص بالموارد المهمة التي لا يجوز الاقتصار فيها على الفتوى وبيان الرأي، بل يجب فيها إثباته وتوضيحه بالاستدلال الذي قد يستلزم ظهور نقص المخالف، وإلا فمجرد بيان الرأي لا يستلزم شيئاً من ذلك.

فالأولى أن يقال: أن القدح في المقالة الباطلة وإن استلزم ظهور نقص قائلها لا يكون من الغيبة إلا مع قصد الانتقاص به، لما تقدم، وبدونه لا يحرم إلا من حيث كونه كشفاً لستر المؤمن، وهو إنما يكون محذوراً إذا كان بنحو يوهن الشخص، ولا يكون كذلك غالباً، لأن الخطأ مما يتعرض له كل أحد، فلا يكون عيباً في الشخص موهناً له، بل غايته أنه خلاف الكمال، ولا محذور في بيانه.

نعم، قد يكون الخطأ لكثرتة أو بشاعته كاشفاً عن نقص القائل وضعف فكره، بحيث يكون عيباً فيه موهناً له، إلا أن الغالب ظهور ذلك لأهله، فلا يكون التنبيه عليه كشفاً لأمر مستور. أما لو فرض عدم ظهوره لأهله خلفاء أقوال القائل وسترها فلا يبعد الالتزام بحرمة تنبيههم إليه حيثئذ إلا مع وجود المزاحم الملزم بالتنبيه، كخوف الافتتان بالشخص، كما تقدم التعرض لذلك عند الكلام في غيبة من يخاف ضرره على الدين.

(١) هذا إنما يكون عيباً إذا أريد به كثرة ذلك منه واستمراره عليه، لأنه يكشف عن نقصه، أما لو أريد حصوله اتفاقاً في خصوص مسألة فلا يكون عيباً موهناً، لتعرض كل أحد لذلك. نعم، قد تكون بعض التعابير بنفسها توهيناً للشخص وإن لم يقصد انتقاصه، فتحرم من هذه الجهة، وكذا يحرم ما يساق مساق الشتم والنبز.

يحصل التهاون في تحقيق الحقائق (١). عصمنا الله من الزلل ووفقنا للعلم والعمل، إنه حسبنا ونعم الوكيل.

(١) هذا هو مقتضى حسن الظن بهم، وقد عرفت المعيار في الحرمة، فيحرم اقتحامه، بل اللازم شدة الحذر من ذلك والتوقي منه بمجانبة ما قد يجز إليه، إذ قد ينزلق الإنسان إلى ما لا يريده في هذا المقام من الطعن على أعلام الدين وحملة الشرع المبين، كما قد يجز إليه العجب بالنفس الأمانة بالسوء، فتحبط الأعمال وتضيع الآمال، عصمنا الله تعالى من الزلل في القول والعمل. ثم إن في المقام مستثنيات آخر تعرضوا لبعضها، ويظهر حال بعضها مما تقدم، والذي ينبغي التعرض هنا له أمور..

الأول: الغيبة في مقام الاستفتاء، وقد ذكر شيخنا الأعظم قدس سره جوازها إذا توقف الاستفتاء على ذكر صاحب العيب بالخصوص، مستدلاً عليه بصحيح عبد الله بن عرفت أن ما ذكر في الفرق المذكور غير تام لا في الصغيرة ولا في الكبيرة. سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه واله فقال: إن أمي لا تدفع يد لأمس، قال: احبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: ففعلت، قال: فقيدها، فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل)^(١).

ونحوه صحيح زرارة عنه عليه السلام: (قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه واله فقال: يا رسول الله إن امرأتي لا تدفع يد لأمس، قال: فطلقها، قال: يا رسول الله إني أحبها، قال: فامسكها)^(٢) فإن عدم تضمينها ردع السائل عن هتك صاحب العيب في مقام الاستفتاء شاهد بجوازه. ولا يخفى أنهما - لو تما - كانا دليلاً على جواز تعيين صاحب العيب في مقام الاستفتاء مطلقاً، لا في خصوص ما إذا توقف الاستفتاء على تعيينه - كما ذكره قدس سره - لوضوح إمكان الإبهام في موردیهما. فالعمدة عدم

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب حد الزنا، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب حد الزنا، حديث: ١.

تمامية الاستدلال بهما، لورودهما في قصة خاصة لا إطلاق لها، فربما كانت المرأتان مجهولتين لا يعرفهما العنوان المذكور في كلام السائل. كما يمكن ظهور ذلك منهما وعدم ستره، بل يمكن كونها متجاهرتين بالفسق بنحو يسقط حرمتها، كما قد يناسبه ظهور الصحيحين في استحكام العادة على القبيح منها. وأما ما ذكره قدس سره من أن الأصل عدم تجاهرهما، فهو مبني على الأصل المثلث، إذ ليس جواز الغيبة في مقام الاستفتاء من اللوازم الشرعية لعدم تجاهر المرأتين، بل هو ملزوم عرفاً للدلالة الصحيحين على الجواز.

ومما ذكرنا يظهر وهن الاستدلال بما ورد من سؤال هند زوجة أبي سفيان من النبي صلى الله عليه واله عن حكمها معه مع إمساكه وشحه في الإنفاق عليها وعلى ولدها^(١)، حيث لم ينكر صلى الله عليه واله عليها ذكرها لأبي سفيان بالعيب المذكور. لاندفاعه: باحتمال ظهور العيب المذكور فيه، بل قيل: أنه كان مضرب المثل في الشح، مضافاً إلى احتمال سقوط حرمة بتجاهره بالنفق أو الفسق، مع ضعف سند الخبر المذكور.

نعم، قد يستدل بما عن تفسير النعماني بإسناده عن علي عليه السلام: (قال: إن رسول الله صلى الله عليه واله لما رجع من غزوة تبوك قام إليه عويمر بن الحارث، فقال: إن امرأتي زنت بشريك بن السمحاء، فأعرض عنه، فأعاد إليه القول، فأعرض عنه، فأعاد عليه الثالثة، فقام ودخل، فنزل اللعان...) ^(٢)، حيث لم ينكر صلى الله عليه واله رومي المستفتي للرجل والمرأة بالزنا مع ظهور الحديث في تعيين المرأة وتصريحة بتعيين الرجل، مع ظهور الكتمان منها للعيب على تقدير وجوده.

وفيه: - مع ضعف سنده، وظهوره في عدم تصدي النبي صلى الله عليه وآله لإقامة حدّ القذف على الرجل، مع أنه اللازم قبل نزول اللعان، بل بعده بالإضافة إلى

(١) مستدرک الوسائل، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب اللعان، حديث: ٤.

الرجل المرمي بالزنا، فتأمل، وعدم ظهوره في الاستفتاء، بل لعله في مقام الشكوى وطلب الانتقام بالحد للتعدي منها على عرضه، فيكون من تظلم المظلوم - أنه معارض بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: (أن عباد البصري سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده حاضر كيف يلاعن الرجل المرأة فقال: إن رجلا من المسلمين أتى رسول الله صلى الله عليه واله فقال: يا رسول الله أرأيت لو أن رجلا دخل منزله فرأى مع امرأته رجلا يجامعها ما كان يصنع فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه واله فانصرف الرجل، وكان ذلك الرجل هو الذي ابتلي بذلك من امرأته. قال: فنزل الوحي من عند الله عز وجل بالحكم فيها، قال: فأرسل رسول الله صلى الله عليه واله إلى ذلك الرجل فدعاه، فقال: أنت الذي رأيت مع امرأتك رجلا فقال: نعم، فقال له: انطلق فأتني بامرأتك، فإن الله عز وجل قد أنزل الحكم فيك وفيها...) (١) فإنه صريح في أن الواقعة الموجبة لنزول اللعان لم تتضمن التصريح بالرمي لشخص معين.

فالذي ينبغي أن يقال: إن وجب الاستفتاء وتوقف على إظهار العيب وذكر صاحبه به كان المورد من موارد التزاحم بين وجوب تعلم الحكم وحرمة ذكر العيب، وحيث إنه لا يبعد أهمية الأول، لما فيه من حفظ الدين، كان اللازم تقديم الاستفتاء وجواز ذكر العيب لأجله. وإن لم يجب الاستفتاء - كما في الأحكام غير الإلزامية في حق المستفتي، أو الإلزامية مع تيسر الاحتياط - أو لم يتوقف على إظهار العيب وتعيين صاحبه خرج عن باب التزاحم، فجواز إظهار العيب حينئذ مخالف لإطلاق دليل الحرمة.

نعم، قد يستدل عليه بالسيرة، بدعوى: أن التقيد في مقام الاستفتاء مما يغفل عنه العامة، فلو كان واجبا للزم ردعهم وتنبههم ممن يستفتي من المعصومين عليهم السلام والعلماء (رضي الله عنهم) ولو كان ذلك لظهر، لكثرة الابتلاء به، فعدم ظهوره شاهد بالمفروغية عن الجواز.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب اللعان، حديث: ١.

وفيه: أن كثرة الابتلاء بالاستفتاء وإن كانت مسلمة، إلا أنه لم يتضح كثرة الابتلاء بكشف ستر المؤمن حينئذ في غير مورد المستثنيات المتقدمة، لإمكان إهمال خصوصية الشخص في مقام السؤال، لعدم الغرض بتعيينه غالباً، خصوصاً مع كون التجنب هو مقتضى المرتكزات التشريعية، أو كونه ظالماً يجوز للمظلوم ذكره بظلامته ولو في غير مورد الاستفتاء ونحو ذلك. ولو فرض غفلة المستفتي عن ذلك أو تعمله تسامحاً فلا موضوع للردع بعد تحقق الهتك، بل غاية ما يمكن هو التنبيه تحاشياً من الوقوع في ذلك في نظائر الواقعة، ولعل كثيراً ممن يصدر عنهم ذلك من العوام قاصر عن ضبط مورد الحرمة عند الابتلاء به فلا فائدة في تنبيهه. بل لعل عدم الردع في كثير من الموارد - لو تم - ناشئ من غفلة الشخص المستفتي، لاهتمامه بالحكم المسؤول عنه، ولم يتضح كثرة الابتلاء بذلك من المعصومين عليهم السلام المنزهين عن الغفلة.

وبالجملة: لا يتضح كثرة وقوع ذلك بنحو يكشف عن جواز التعمد له في غير مورد المزاحمة ومورد المستثنيات المتقدمة - كذكر المظلوم للظالم بظلامته وذكر المتجاهر بالفسق، فلا مجال للخروج عن إطلاق دليل الحرمة المؤيد بالمرتكزات، فلاحظ.

الثاني: رد من ادعى نسبا ليس له، وقد ذكره شيخنا الأعظم قدس سره وحكي عن غيره. واستدل قدس سره له بأن مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المعتاب. ومما تقدم يظهر الإشكال في الاستدلال المذكور لو أريد به غير مورد وجوب حفظ النسب على المكلف، لما ذكرناه غير مرة من أن أهمية المصلحة مع عدم بلوغها مرتبة الإلزام لا تقتضي المزاحمة للتكاليف الإلزامية، وارتفاع التكليف حينئذ لا بد أن يكون من باب التخصيص المحتاج إلى دليل خاص. على أن أهمية حفظ النسب غير مطردة، فربما لا يكون لبعض الأنساب آثار مهمة تقتضي الاهتمام بحفظها شرعاً.

بل قد يترتب على بيان النسب محاذير مهمة كإراقة الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وإثارة الشحناء بين المؤمنين وتعريضهم للحظر وغير ذلك مما يكون أهم بكثير من ترتيب آثار النسب الصحيح.

وقد يظهر من الروايات عن الأئمة والنبي عليهم أفضل الصلاة والسلام أنه يجب على سامع الغيبة أن ينصر المغتاب ويرد عنه (١)، وأنه إذا لم يرد خذله الله في الدنيا والآخرة، وأنه كان عليه كوزر من اغتاب.

الثالث: ذكر العيب في مقام الشهادة، لتترتب الآثار الراجعة إلى الله سبحانه والناس. فإنه وإن لم أعثر على من تعرض لذلك في المستثنيات، إلا أن الظاهر المفروغية عنه في الجملة. والمتيقن منه ما لو ترتب عليها استيفاء حقوق الله تعالى أو الناس - كالحُدود والضمانات - لقيام السيرة في الموردين وكذا لو وجب أداء الشهادة، لمزاحمته حينئذ لتحريم الغيبة وهتك الستر، نظير ما تقدم في جرح الشهود. وأما في غير ذلك - كالشهادة الابتدائية بفسق الرجل ليمتنع الناس من الائتمام به - فالأمر لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح السيرة في ذلك، بل قد تأباه المرتكزات، والله العالم العاصم.

(١) الكلام تارة: في جواز سماع الغيبة أو استماعها. وأخرى: في وجوب ردها على السامع. أما الأول فهو أن الظاهر منهم البناء على حرمة ذلك في الجملة، ففي مفتاح الكرامة: (وكما تحرم الغيبة يحرم سماعها، وقد ترك الأصحاب ذكره لظهوره، وإنما أشير إليه في جامع المقاصد والروضه في مطاوي ما استثني)، وفي الجواهر: (أما استماعها لا للرد فلا خلاف، كما لا إشكال، في حرمة)، واستظهر بعض مشايخنا عدم الخلاف فيه بين الخاصة والعامة.

وكان الوجه في ذلك - بعد الإجماع المدعى - النصوص المروية من طرق الخاصة والعامة الناهية عن السماع تارة والاستماع أخرى. ففي حديث المناهي: (أن رسول الله صلى الله عليه واله نهى عن الغيبة والاستماع إليها، وعن النميمة والاستماع إليها)^(١) وعن الاختصاص: (نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن ابنه عليه السلام فقال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا، فإنه نظر إلى أخبث ما فوعائه

فأفرغه في وعائك). وعن الصادق عليه السلام: (الغيبية كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك) وعن النبي صلى الله عليه واله أنه قال: (السامع أحد المغتابين)^(١). وعن إحياء العلوم للغزالي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (المستمع أحد المغتابين)^(٢).

لكن النصوص المذكورة ضعيفة جدا بالإرسال وجهالة السند، فلا مجال للاستدلال بكل منها في نفسه، بل يشكل الاستدلال بها بمجموعها بدعوى تعاضدها واستفاضتها، لعدم كونها كثيرة بالنحو المذكور.

ومثله دعوى انجبارها بالعمل، لعدم وضوح عمل الأصحاب بها، لعدم تحرير القدماء منهم لمباحث الغيبة - كما تقدم - وعدم ذكرهم للنصوص المذكور في الكتب المعتمدة، عدا حديث المناهي الذي لا يبعد كون ذكره لاشتماله على كثير من الآداب، فذكرهم له لتسامحهم في أدلتها. ولا سيما مع ما تقدم من مفتاح الكرامة من عدم ذكر الأصحاب للحكم لمفروغيتهم عنه، فإنه يرجع إلى دعوى الإجماع الارتكازي الذي لا يبعد كون منشئه الارتكاز الاتي لا النصوص. مع أن هذا وما قبله يقتضي الاقتصار على المتيقن من مدلول النصوص الذي يأتي الكلام فيه.

فالأولى أن يقال: لا ينبغي الإشكال في حرمة الاستماع إذا كان محققا لغرض المغتاب في انتقاص القول فيه، لوضوح أن الانتقاص والهتك الذي هو ملاك حرمة الغيبة لا يحصل بمجرد ذكر العيب، بل بتوجيهه إلى مخاطب وتوجه المخاطب له، فالمخاطب المستمع بالوجه المذكور متعاون مع المغتاب في الحرام وهو انتقاص المؤمن وهتك ستره، ومن الظاهر أن التعاون على الإثم محرم بملاك حرمة الإثم نفسه، وليس هو كالإعانة عليه التي هي عبارة عن تهيئة بعض مقدماته مع استقلال المعان به.

ودعوى: أن ظاهر أدلة الغيبة وهتك ستر المؤمن كون المحرم خصوصا ما هو فعل المغتاب والهاتك، لا ما يقوم به وبالمستمع بالوجه المذكور، فلا يكون المستمع

(١) الوسائل، باب: ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥ و ٦ و ٧.

(٢) إحياء العلوم، ج: ٣، ص: ١٢٨.

متعاوناً مع المغتاب ليشركه في الإثم ويحرم فعلهما بملاك واحد. مدفوعة: بأن المرتكز من أدلة حرمة الغيبة وهتك الستر أن حرمتها بملاك ما ينتج منها من النقص على المؤمن وانتهاك ستره، لمنافاة ذلك لحرمة، ومن الظاهر اشتراك القائل والسامع في تحقيق الأمرين المذكورين، ولذا يعد السامع بالوجه المذكور ظالماً ومعتدياً على المغتاب عرفاً وإن اختص عنوان الاغتيا ب وهتك الستر بالقائل. فالمقام نظير ما يستفاد من أدلة حرمة قتل المؤمن من حرمة حبسه للقاتل، فإن الحبس يجرم ارتكازاً بملاك حرمة القتل، لا من جهة كونه إعانة على القتل كتمكين القاتل من السيف، ولا من جهة وجوب حفظ المؤمن، ولا من جهة كون حبسه تصرفاً في بدنه من دون حق كحبسه عن السفر لو أراد.

ويؤيد ذلك ما في بعض النصوص من نسبة النيل من المغتاب والأكل من لحمه للقاتل والسامع معاً، كالمرسل: (ولما رجم رسول الله صلى الله عليه واله لا لرجل في الزنا قال رجل لصاحبه: هذا عقص كما يعقص الكلب، فمر النبي صلى الله عليه واله معهما بجيفة فقال صلى الله عليه واله: انهشاً منها. قالوا: يا رسول الله نهش جيفة! قال: ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه)^(١).

هذا، ولو فرض عدم تمامية ما ذكرنا وعدم صدق التعاون في المقام كفى في التحريم صدق الإعانة، لان المستمع وإن لم يكن معيناً للمغتتاب في نفس ذكر المؤمن بالعيب، إلا أنه معين له في تحقيق ما هو المحرم من ذكر العيب، إذ لا يجرم مطلق ذكر العيب باللسان، بل خصوص ما كان مبنياً على إعلام الغير وإفهامه - كما تقدم - ومن الظاهر أنه لو لا المستمع بالوجه المذكور لم يتحقق ذلك. كما أن عموم حرمة الإعانة على الإثم، وإن لم يثبت، إلا أنه لا إشكال في حرمة الإعانة في الظلم، كما تضمنته النصوص الكثيرة، وقد تقدم ظهور أدلة الغيبة وهتك الستر في كونها من سنخ الظلم والتعدي على الغير، لا من المحرمات المتعلقة به تعالى كالكذب.

(١) مستدرک الوسائل، باب: من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٧.

وأما دعوى: أن نصوص الرد الآتية ظاهرة في جواز الاستماع للرد، فيخرج بها عما تقدم. فمندفعة: بعدم ظهور النصوص المذكورة في الترخيص في الاستماع بالوجه المتقدم، بل لعلها ظاهرة في حرمة، لان التعبير فيها بالنصر ظاهر في كون الغيبة ظلماً للمؤمن من حيث تضمنها انتقاصه، فإذا وجب تدارك الانتقاص بعد وقوعه بالرد وجب المنع منه قبل وقوعه بعدم الاستماع عرفاً. ولعل هذا كاف في حملها على الاستماع غير المتعمد الذي يكثر حصوله لمن لا يريد الغيبة، فلاحظ.

وبالجملة: الظاهر أنه لا إشكال في حرمة الصورة المذكورة بعد التأمل في ما ذكرنا المعتضد بالمرتكزات والإجماع والنصوص المتقدمة، لان الصورة المذكورة متيقنة الدخول فيها. وكذا يجرم ما لو كان الاستماع مبني على الرضا بالغيبة، لما هو المعلوم من حرمة الرضا بالحرام، كما تضافرت به النصوص^(١)، وتقدم في المرسل عن الصادق عليه السلام أن الراضي بها مشرك، وعن النبي صلى الله عليه واله: (فإن لم يرد عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتاب)^(٢)، هو يقتضي حرمة حتى من غير السامع. وأولى بالحرمة ما لو كان موجبا لتشجيع المغتاب وتماديه في الغيبة، لان حرمة التشجيع على المنكر أولى من حرمة السكوت عنه وعدم الردع مع التمكن.

نعم، الحرمة في الصورتين المذكورتين ليست بملاك التعدي على المغتاب، بل بملاك انتهاك حرمة الشارع، فيكفي في كفارته التوبة بخلاف الصورة الأولى، لما تقدم. ثم إن حرمة الاستماع في الصورة الأولى حيث كانت بملاك حرمة الغيبة فهي تعم ما لو كان المغتاب معذورا للجهل بالموضوع أو الحكم، لان جهله إنما يكون عذرا له لا للمستمع، بخلاف الحرمة بملاك حرمة التشجيع على الحرام أو وجوب النهي عن المنكر، إذ لا دليل على حرمة التشجيع فضلا عن وجوب الإنكار والردع عن المحرم الواقعي مع كون فاعله معذورا.

(١) الوسائل، باب: ٥ و ١٨ و ٣٩، من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥.

نعم، قد يحرم التشجيع في المقام، بل يجب الإنكار، بناء على وجوب نصر المغتاب مع القدرة، إذ لا يبعد ملازمته لذلك عرفاً، فتأمل جيداً. وأما في غير ذلك - كما لو كان الغرض منه الاطلاع على حال القائل ومدى تعديه أو مقدار عداوته للمقول فيه ونحو ذلك - فلا دليل على حرمة الاستماع فضلاً عن السماع، لاختصاص الارتكاز بالصورة الأولى، وقرب اختصاص الإجماع بها، ولا سيما بعد ما عرفت من كونه ارتكازياً.

ومثله النصوص لو فرض حجيتها في نفسها، لان الغرض من الغيبة لما كان هو الاستماع بالوجه المذكور كانت النصوص منصرفه إليه. ولا سيما مع ما في حديث المناهي من النهي عن سماع النميمة الذي لا يراد به ظاهراً إلا الاستماع الذي يترتب عليه غرض النوم، وهو المبني على قبول النميمة وترتيب الأثر عليها، لا مجرد الاستماع مع البناء على عدم تصديق النوم وعدم ترتيب الأثر على خبره.

كما أن ما تقدم عن الاختصاص لا ظهور له في الحرمة، خصوصاً بملاحظة التعليل، مع أن ظاهر موردها هو السماع بالوجه الأول، ولا سيما مع قوله عليه السلام: (فأفرغه في وعائك) الظاهر أو المنصرف إلى كون صاحب الوعاء في مقام تقبل ما أفرغ فيه وأخذه. ولأجله يشكل كون المستمع هو الإمام الحسن عليه السلام المنزه عن الحرام، بل عن المكروه، فالحديث لا يخلو عن إشكال. وربما يحمل على الغيبة التي لا يحرم سماعها، أو على كون نهي أمير المؤمنين عليه السلام مسوقاً لنهي المغتاب عن الغيبة وردعه، من باب (إياك أعني واسمعي يا جارة) لعدم تيسر رده للإمام الحسن عليه السلام. وأما المرسل المتقدم عن الصادق عليه السلام فقد تضمن عطف الراضي على المستمع، ومن القريب جداً كونه عطفاً تفسيريّاً راجعاً إلى وحدة المعنوي، فيراد به المستمع عن رضا بالغيبة، ويكون كناية عن الصورة الأولى أو الثانية، كما يناسبه أفراد الخبر، إذ لو أريد من المستمع معنى لا يلزم الرضا لكان المناسب تشية الخبر. واحتمال أن الخبر للراضي، والمستمع قد حذف خبره بقريضة الخبر المذكور بعيد جداً،

ولا أقل من عدم بلوغه حداً يكون ظاهراً من الكلام ويصلح للاستدلال. كما أنه لا يبعد كون تطبيق المغتاب على السامع والمستمع في الخبرين الأخيرين بلحاظ ما ذكرناه في الصورة الأولى من اشتراك السامع مع المغتاب في تحقيق الغرض المقصود من الغيبة الذي هو الملاك في حرمتها، فيكون ذلك قرينة على اختصاصها بالصورة المذكورة. فلا مجال للاستدلال بهذه النصوص على حرمة السماع أو الاستماع في الصورة التي هي محل الكلام. ومن ثم لا دليل على وجوب الخروج من مجلس الغيبة إلا إذا ترتب عليه إنكار المنكر، أو ترتب على البقاء التشجيع عليه.

نعم، ورد النهي عن الجلوس في المجالس التي يعصى الله تعالى فيها، وعن مجالسة العاصين، وحيث إنه يصعب الالتزام بظاهرها فلا يبعد حملها على ما لو كان فيه تشجيع على المعصية، أو بلحاظ استلزامه غالباً قلة الاهتمام بها، فلا يشمل ما لو استحکم إنكار المنكر في قلب المكلف، أو على الكراهة، أو غير ذلك. وإن كان جميع ذلك محتاجاً إلى استيعاب النصوص والتأمل فيها. بقي في المقام شيء، وهو أنه لو كانت الغيبة سائغة من المغتاب، فهل يجوز استماعها أو لا؟

ومحصل الكلام في ذلك: أن تسويغ الغيبة تارة: يكون لسقوط حرمة المغتاب في حق جميع الناس، كالمجاهر والمبدع. وأخرى: يكون لسقوط حرمة في حق خصوص من يغتابه تخصيصاً، كالظالم. وثالثة: يكون لسقوط حرمة في حقه للمزاحمة. ورابعة: يكون لسقوط التكليف عن القائل بإكراه أو صبا. ولا إشكال في جواز الاستماع في الصورة الأولى، لما تقدم من أن حرمة الاستماع بملاك حرمة الغيبة، فمع فرض عدم حرمتها في حق المستمع لا منشأ لحرمة الاستماع. وكذا في الصورة الثانية، للملازمة العرفية بين جواز الغيبة وجواز استماعها، وإلا لغي جوازها عرفاً، لعدم ترتب الغرض عليها، بل امتنع تحققها لو فرض عمل الناس بحرمة الاستماع. ومثلها الصورة الثالثة لو كانت جهة المزاحمة تعم السماع، كما لو توقف إنقاذ المؤمن على غيبته واستماعها معاً، وإن اختصت بالاغتياب فلا وجه لجواز السماع بعد فرض تحقق ملاك الحرمة

فيه . نعم، في مثل الاغتيا ب في مقام الشهادة أو النصيحة - لو قلنا بجوازه للمزامحة - يجوز الاستماع وإن لم يجب للملازمة العرفية بل الواقعية بين جواز الشهادة والنصيحة وجواز استماعها . لكن لا بد من الاقتصار على المستشهد والمستصح ونحوهما، دون غيرهم ممن لا تتعلق به الشهادة والنصيحة، بل هو في الحقيقة من استماع الغيبة المحرمة لا السائغة، لحرمة الاغتيا ب أمامه . وأما الصورة الرابعة فلا إشكال ظاهرا في حرمة الاستماع فيها، لان سقوط حرمة المغتاب في حق القائل لرفع القلم لا يقتضي سقوطها في حق المستمع مع وضع القلم عليه .

ثم إن ما تقدم إنما هو في الاستماع المبني على تحقيق غرض المغتاب - الذي عرفت حمل الأدلة عليه - وأما الاستماع بوجه آخر فلا موجب لتحريمه في جميع الصور حتى ما كان منه مبنيا على التشجيع، إذ لا بأس بالتشجيع على المباح، إلا أن يدعى استفادة تحريمه في المقام مما دل على وجوب نصر المغتاب - لو تم - بالملازمة العرفية، كما أشرنا إلى نظيره فيما لو كان المغتاب معذورا بالجهل، ويأتي توضيحه عند الكلام في الانتصار .

هذا، ولو شك في تسويغ الغيبة، فالظاهر عدم الإشكال في حرمة الاستماع، لأصالة احترام المسلم وأصالة عدم تحقق المسوغ . وأما أصالة الصحة في حق المستغيب فهي لا تقتضي جواز الغيبة واقعا ولا تحقق المسوغ، بل كونه غير عاص فيها ولو للجهل بحرمتها، فلا تنافي الأصليين المتقدمين في حق المقول فيه، وإنما تمنع من الإنكار عليه بملاك النهي عن المنكر .

نعم، لا يبعد جواز الاستماع ممن يدعي أنه مظلوم وإن لم تثبت ظلامته، لان الظلم كثيرا ما يخفى على الناس، ومقتضى السيرة استماع من يشكو منه من غير ظلم . بل لعله ظاهر قوله تعالى: (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم)^(١) حملا له على المتعارف من إعلان الظلامة لكن هذا لا يقتضي تصديق المغتاب وترتيب الأثر

على قوله، بل الغائب على حجته.

وأما الثاني - وهو وجوب الرد - فلم أعثر عاجلا على مصرح به، وإنما نسبه شيخنا الأعظم كسيدنا المصنف إلى الأخبار، وهو يشعر بنحو تردد لها فيه. وكيف كان، فقد تضمنته النصوص الكثيرة، ففي الصحيح عن أبي الورد عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة)^(١).

وفي حديث المناهي: (فإن هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة)^(٢) وغيرهما من النصوص التي أغنت استفاضة عن النظر في سندها. على أن بعضها لا يخلو عن اعتبار في نفسه كالخبر الأول.

بل يكفي في ذلك إطلاق صحيح إبراهيم بن عمرو الياني عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: ما من مؤمن يعين مؤمنا مظلوما إلا كان أفضل من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام، وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلا نصره الله في الدنيا والآخرة، وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلا خذله الله في الدنيا والآخرة)^(٣)، لما تقدم من أن الغيبة نحو من الظلم.

نعم، الالتزام بالحكم المذكور على إطلاقه مخالف للسيرة، لما في الالتزام بعموم وجوب الرد - بنحو لا يجوز تركه إلا مع التعذر أو المزاحمة بتكليف أهم، كسائر الواجبات - من الحرج النوعي الذي ليس بناء التشريع عليه في المقام ونظائره. ومن ثم لا يبعد حمل القدرة فيه على القدرة المقابلة للتعذر العرفي، وهي التي لا يلزم معها محذور عرفي شخصي أو نوعي، والتي يكون عدم الرد معها منافيا لموالاتة المؤمن

(١) الوسائل، ج ٨، باب: ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١٣.

(٣) الوسائل، باب: ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٤.

والاهتمام به عرفاً، وإلا فالقدرة العقلية لا يحتاج للتنبيه عليها، لوضوح اعتبارها في جميع التكاليف. ويناسبه التعبير في بعض النصوص بالخذلان الذي لا يبعد عدم شموله لترك النصر لعذر مانع منه عرفاً، كما قد يناسبه ما في مفردات الراغب من أنه ترك النصر ممن يتوقع منه النصر. بل قد يدعى أن النصوص المذكورة مسوقة مساق نصوص حقوق المؤمن، كقضاء حاجته ورد لهفته ومعونته ومواساته، وغير ذلك مما لا مجال للبناء على وجوده، بل يحمل على الاستحباب وقد يشهد به عدم تعرضهم ظاهراً للحكم المذكور، وإن كان ذلك لا يخلو عن إشكال. ولا بد من التأمل التام في النصوص وكلمات الأصحاب. بقي أمور..

الأول: حيث عرفت اختصاص وجوب الرد - لو تم - بما إذا لم يلزم منه محذور فالظاهر أن من أهم المحاذير ما إذا احتتمل كونه سبباً لإغراق المعتاب في الغيبة دفاعاً عن دعواه، فيذكر الشواهد والمؤيدات لتأكيد العيب، ويدفع جهات الاعتذار عنه، ويستطرد في العيوب الأخر التي لا يكون بصددها بيانها لولا تصدي السامع للانتصار. فإن ذلك وإن كان محرماً على المعتاب ولا يصلح لمزاحمة تكليف السامع، إلا أنه محذور عرفي، بل شرعي، مهم صالح للعذر في ما نحن فيه.

الثاني: قال شيخنا الأعظم قدس سره: (والظاهر أن الرد غير النهي عن الغيبة، والمراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دينياً انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً دينياً وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصية، فينبغي أن يستغفر له ويهتم له، لا أن تعير عليه، وإن تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك. وما ذكره متين جداً، فإن الانتصار للمؤمن والرد عنه وعن عرضه الذي تضمنته النصوص ترجع إلى إزالة ما يريده المعتاب من الانتقاص والتوهين وتداركه. ومن ثم لا يبعد شموله لتداركه بمدحه ببعض الصفات الثابتة له والثناء عليه والتنبيه إلى حسناته لصرف الناس إليها

وإلهائهم بها عن الانتقاص الحاصل بالغيبة، لصدق الانتصار بذلك. أما النهي عن الغيبة فهو راجع إلى منع عروض النقص الحاصل بها، فلا موضوع معه للانتصار. نعم، لا يبعد كون وجوب الانتصار ملازماً عرفاً لوجوب منع الغيبة بالنهي عنها، لأن التكليف برفع النقص ظاهر عرفاً في مبعوضيته بنحو يقتضي منعه رأساً مع التمكن، نظير ظهور دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد في وجوب المنع عن تنجيسه.

وأما النهي عن الغيبة الراجع إلى التبكيت عليها واستنكارها والغضب لأجلها فهو إنما يجب بملاك النهي عن المنكر بلحاظ كونه انتهاكاً لحرمة الشارع الأقدس، ومن ثم يختص بما إذا كان فاعله عالماً بكونه منكراً ومقدماً على المعصية به، بخلاف الأول، فإنه لو وجب يكفي فيه احترام القول فيه واقعا، كما أشرنا إليه في نظير المقام آنفاً.

الثالث: وجوب الانتصار للمغتتاب والرد عنه لا يرجع ارتكازاً إلى كونه مقتضى حقه اللازم، بحيث يكون تركه تعدياً عليه، فلا يبعد الاكتفاء في كفارته بالتوبة.

نعم، ورد في بعض النصوص^(١) عذر غيبة المؤمن من حقوقه التي يقضى له بها على من لم يؤدها من إخوانه، وحيث أنها معدودة في سياق كثير من الحقوق المستحبة تعين البناء على كون استحقاقه بوجه خاص لا يستلزم توقف الخروج من تبعه العقوبة على إرضائه، نظير ترك رد السلام. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (ومعنى القضاء لذيها على من هي عليه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الاخوة)، وللکلام في ذلك مقام آخر.

الرابع: الظاهر أن الكلام هنا في الغيبة السائغة واقعا أو ظاهراً من جهة الجهل هو الكلام في استماع الغيبة حيث تقدم الفرق بين صور تسويغ الغيبة. وربما يفترق ببعض الخصوصيات التي لا يبعد ظهورها بالتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم، وهو

(١) الوسائل، باب: ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٤.

ومن الكبائر: البهتان (١)

ولي العصمة والسداد.

(١) لأنه من أشد أفراد الكذب الذي تقدم عده من الكبائر. ويستدل على ذلك أيضا - مضافا إلى قرب كونه من الظلم، لما تقدم في الغيبة - بما عن العيون^(١) بطرق تقدمت في غيبة المتجاهر عن الرضا عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: من بهت مؤمنا أو مؤمنة أو قال فيه ما ليس فيه أقامه الله يوم القيامة على تل من نار حتى يخرج مما قال فيه)^(٢)، حيث تضمن الوعيد عليه بالنار.

ويؤيده ما في صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بهت مؤمنا أو مؤمنة بما ليس فيه بعثه الله في طينة خبال حتى يخرج مما قال، قلت: وما طينة خبال قال: صديد يخرج من فروج المومسات)^(٣) لان الظاهر أن العقوبة المذكورة من عقوبات النار الشديدة، فيكون الوعيد بها دالا على كون البهتان كبيرة.

وأما الاستدلال على ذلك بما دل على كون الغيبة كبيرة إما لدخوله فيها، بل هو من أشد أفرادها جرما وتعديا - كما تقدم تقريرا في أواخر الكلام في مفهوم الغيبة، ويقتضيه ما في رواية علقمة: (من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا، ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المعتاب في النار خالدا فيها وبئس المصير)^(٤) بل هي صريحة في الوعيد عليه بالنار - أو لكونه أهم منها، فيكون كبيرة لما تقدم في ضابط الكبيرة. فهو مختص بالبهتان في مقام الإغابة والانتقاص، أما ما لا يشتمل على ذلك فهو خارج عن الغيبة قطعا - كما تقدم هناك أيضا - وليس أولى منها بالحرمة، لان الانتقاص جهة مهمة في الغيبة مانعة من القطع

(١) ذكره في العيون في ج: ٢، ص: ٣٢، طبعة النجف الاشرف.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٤) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٠.

على المؤمن (١) وهو ذكره بما يعيبه (٢) وليس هو فيه.

بالأولوية في البهتان الخالي عنها. ودعوى: أن البهتان بالوجه المذكور أهم من هتك الستر من غير إغابة الذي تقدم تحريمه مع خروجه عن الغيبة. مدفوعة: - مع ابتنائها على كون مطلق هتك الستر كبيرة - بعدم وضوح أهمية البهتان من هتك الستر، فإن تدارك البهتان بالتكذيب قد يكون أيسر من تدارك هتك الستر بالتعمية، فتأمل.

نعم، ظاهر بعض النصوص أهمية البهتان مطلقاً من الغيبة مثل ما عن النبي صلى الله عليه واله في وصيته لابي ذر، قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: (ذكرك أخاك بما يكره)، قلت: يا رسول الله فإن كان فيه الذي يذكر به؟ قال: (اعلم أنك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتة، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته)^(١). وما عن تفسير العياشي، قال أبو عبد الله عليه السلام: (الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه، فأما إذا قلت ما ليس فيه فذلك قول الله عز وجل: (فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً)^(٢) ونحوه ما عن كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي^(٣).

(١) بل مطلقاً بناء على ما تقدم من كون الكذب كبيرة، الذي لا يهم معه قصور النصوص الخاصة المتقدمة عنه. نعم، حرمة في حق غير المؤمن لا تكون ناشئة من احترام المقول فيه المانع من الاعتداء عليه، بل لمحض الكذب المحرم شرعاً.

(٢) لم يتضح أخذ العيب في مفهوم البهتان، بل لا يبعد عمومه لكل ما يلزم من نسبه للشخص محذور عليه، بحيث تكون نسبه إليه موجبة لنحو من الثقل عليه، فيصدق بها الكذب عليه، وإن لم يكن من العيوب، كما يناسبه ما في القاموس: (بهته كمنعه بهتا وبهتاً وبهتاناً، قال عليه ما لم يفعل)، وإن كان محتاجاً للتأمل.

(١) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٩.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٢.

(٣) مستدرک الوسائل، باب: ١٣٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(ومنها): سب المؤمن (١)، وإهاتته (٢)

(١) لدخوله في الظلم الذي ورد الوعيد عليه^(١)، ففي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام: (في رجلين يتسابان قال: البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم)^(٢). ولدخوله في البغي الذي يظهر من بعض النصوص أنه كبيرة، ففي صحيح ابن رثاب وأبي يعقوب السراج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيها الناس إن البغي يقود أصحابه إلى النار...)^(٣).

وفي موثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: (يقول إبليس لجنوده: ألقوا بينهم الحسد والبغي، فإنهما يعدلان عند الله الشرك)^(٤) مضافا إلى كونه أهم من الغيبة ارتكازا، لكونه أشد في الإعاقة والانتقاص منها. وقد يستدل على ذلك أيضا بما ورد في الفحش والبذاء من أن من شر عباد الله من تكره مجالسته لفحشه، وأن الله حرم الجنة على كل فحاش بذئ اللسان، وأن البذاء من الجفاء والجفاء في النار^(٥).

لكنه مختص بمن يستمر على ذلك بأن يكون خلفه وسجية، ولا يشمل مطلق السب ولو كان متفرقا لأسباب طارئة، فالعمدة ما تقدم المعتضد بما يأتي في إهانة المؤمن.

(٢) ففي خبر أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لما اسرى بالنبي صلى الله عليه واله قال: يارب ما حال المؤمن عندك قال: يا محمد من أهان لي ولينا فقد بارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شيء إلى نصرته أوليائي). وقريب منه الصحيح عن

(١) راجع الوسائل، باب: ٧٧، من أبواب جهاد النفس.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٣) الوسائل، باب: ٧٤، من أبواب جهاد النفس، حديث: ١.

(٤) الوسائل، باب: ٧٤، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٣.

(٥) راجع الوسائل، باب: ٧٠ و ٧٢، من أبواب جهاد النفس.

وإذلاله (١).

(ومنها): النميمة (٢)،

المعلی بن خنیس وخبراً حماد بن بشیر وأنس^(١)، ومراسیل كثيرة^(٢)، مضافاً إلى أهمیة ذلك ارتكازاً.

(١) ففي صحيح يونس، عن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه واله: لقد أسرى ربي بي فأوحى إلي من وراء الحجاب ما أوحى، وشافهني إلى أن قال لي: يا محمد من أذل لي ولما فقد أُرصد لي بالمحاربة، ومن حاربني حاربه، قلت: يا رب ومن وليك هذا؟ فقد علمت أن من حاربك حاربه، فقال: ذاك من أخذت ميثاقه لك ولوصيك ولذريتكما بالولاية)^(٣) ونحوه نصوص كثيرة بهذا اللسان وألسنة أخرى تنفع في المطلوب^(٤).

(٢) ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه واله: ألا أنبئكم بشراركم قالوا: بلى يا رسول الله، قال: المشاؤون بالنميمة، المفرقون بين الأحبة، الباغون للبراء المعائب)^(٥) نحوه غيره.

وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة)^(٦)، ونحوه كثير من النصوص المتضمنة عدم دخول النمام الجنة، وفي بعض النصوص^(٧) التصريح بالوعيد عليها بالنار. ولا يبعد دخوله

(١) الوسائل، باب: ١٤٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١ و ٢ و ٣ و ١١.

(٢) مستدرک الوسائل، باب: ١٢٦، من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الوسائل، باب: ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل، باب: ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، ومستدرک الوسائل، باب: ١٢٧، من أبواب أحكام العشرة.

(٥) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٦) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٧) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥ و ٦.

بين المؤمنين (١)، بما يوجب الفرقة بينهم (٢).

في الفساد في الأرض الذي يظهر الوعيد عليه بالنار في الكتاب بقوله تعالى: (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة وهم سوء الدار)^(١)، فتأمل.

(١) ظاهره اختصاص ذلك بالمؤمنين وعدم جريانه في النميمة بين غيرهم، وهو ظاهر شيخنا الأعظم قدس سره، وكأنه لا اختصاص الأدلة بها. لكنه غير واضح بعد إطلاق النصوص على كثرتها وعدم الإشارة فيها إلى كون حرمة النميمة بملاك كونها تعديا وهتكا لحرمة المنقول عنه أو المنقول له، ليختص بمن له حرمة وهو المؤمن، بل لعله من حيث كونه خلقا قبيحا كالكذب والخيانة، وذلك لا يختص بالنيمة بين المؤمنين، كما قد يظهر من بعض النصوص، كمرسل صفوان بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: إن الله أوحى إلى موسى أن بعض أصحابك ينم عليك فاحذره. فقال: يارب لا أعرفه، فاخبرني به حتى أعرفه، فقال يا موسى عبت عليه النميمة وتكلفني أن أكون نماما...).

نعم، لا إشكال ظاهرا في جوازها لأجل بعض المصالح المترتبة عليها، كما لو ترتب عليها تفريق كلمة المشركين ودفع ضررهم عن الدين، كما تضمنته بعض كتب التفسير والتاريخ وتساغده المرتكزات. وإن كان اللازم التأمل في النصوص وكلمات الأصحاب في المقام.

(٢) الظاهر كون ذلك مقوما لمفهوم النميمة، ففي القاموس: (النم: التوريش والإغراء ورفع الحديث إشاعة له وإفسادا وتزيين الكلام بالكذب...)، وفي مفردات الراغب: (النم: إظهار الحديث بالوشاية. والنميمة الوشاية). والظاهر أنها تقع بالكذب وغيره.

(ومنها): القيادة (١)، وهي السعي بين اثنين لجمعهما على الوطء المحرم.
(ومنها): الغش للمسلمين (٢).

(١) كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سره. ويقتضيه ما عن عقاب الأعمال بإسناده عن النبي صلى الله عليه واله: (ومن قاد بين امرأة ورجل حراما حرم الله عليه الجنة، ومأواه جهنم وساءت مصيرا، ولم يزل في سخط الله حتى يموت) (١) وما في رواية عبد العظيم الحسيني في حديث الإسراء وعقوبات بعض الذنوب: (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمعاءها فإنها كانت قوادة) (٢).

ويؤيد بما تضمن لعن المستوصلة وتفسيرها بالقوادة (٣)، وما تضمن لعن الواصلة والموصلة وتفسيرهما بمن تزني في شبابه إذا كبرت قادت الرجال للنساء (٤) وما تضمن لعن الواصلة والمتصلة وتفسيرهما بالزانية والقوادة (٥)، وما تضمن ثبوت ثلاثة أرباع حد الزنا بها (٦) مضافا إلى ارتكاز شدة أهميتها بنحو يناسب كونها كبيرة. بل قد يستدل عليه بما دل على كون الوطء المحرم - من زنا أو لواط - كبيرة بضميمة ما دل على أن الراضي بعمل قوم كالداخل معهم (٧) المنكر، فإنه يقتضي ذلك في السعي لوقوع الحرام، لملازمته للرضا به، بل لعله أولى منه في ذلك فلاحظ.

(٢) كما يقتضيه غير واحد من النصوص الواردة في حرمة الغش، المتضمنة لنفي كون الغاش من المسلمين، كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام:

-
- (١) الوسائل، باب: ٢٧، من أبواب النكاح المحرم، حديث: ٢.
(٢) الوسائل، باب: ١١٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث: ٧.
(٣) الوسائل، باب: ٢١، من أبواب النكاح المحرم، حديث: ١.
(٤) الوسائل، باب: ١٠١، من أبواب مقدمات النكاح، حديث: ٢.
(٥) الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ٢.
(٦) الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ١. ومستدرک الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ١.
(٧) راجع الوسائل، باب: ٥ و ٣٩، من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(ومنها): استحقار الذنب، فإن أشد الذنوب ما استهان به صاحبه (١).

(ومنها): الرياء (٢). وغير ذلك مما يضيق الوقت عن بيانه (٣).

(قال: ليس منا من غشنا)^(١) وغيره. بل في بعضها أنه يحشر مع اليهود ويموت على غير دين الاسلام، وأنه يموت ويصبح في سخط الله حتى يتوب^(٢).

(١) كما تضمنته بعض النصوص^(٣)، وفي خبر زيد الشحام: قال أبو عبد الله عليه السلام: (اتقوا المحقرات من الذنوب فإنها لا تغفر)، قلت: وما المحقرات قال: (الرجل يذنب الذنب فيقول: طوبى لي إن لم يكن لي غير ذلك) ونحوه خبر ابن أخي الفضيل^(٤) وقد تقدم تقريب رجوع الإصرار على الذنب إلى الاستهوان به، المستلزم لعدم الرجوع عنه وعدم الاهتمام بالخروج عن تبعته بالتوبة والاستغفار ونحوهما، فلاحظ.

(٢) كما هو مقتضى الوعيد عليه بالنار في غير واحد من النصوص، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه صلوات الله عليهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: (يؤمر برجال إلى النار... إلى أن قال: - فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا: كنا نعمل لغير الله، فقيل لنا: خذوا ثوابكم ممن عملتم له)^(٥) وغيره. ويقتضيه أيضا ما في غير واحد من النصوص من أنه شرك^(٦) فتأمل.

(٣) ويظهر بمراجعة الضوابط المتقدمة للكبائر مع استيعاب النصوص في الوسائل في أبواب أحكام العشرة، وجهاد النفس، والأمر بالمعروف والنهي عن

(١) الوسائل، با: ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث: ١.

(٢) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، باب: ٨٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) الوسائل، باب: ٤٣، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٦ و ٧.

(٤) الوسائل، باب: ٤٣، من أبواب جهاد النفس، حديث: ١ و ١٠.

(٥) الوسائل، باب: ١٢، من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١.

(٦) راجع الوسائل، باب: ١١ و ١٢، من أبواب مقدمة العبادات.

(مسألة ٢٩): المراد من كون العدالة هي الملكة المانعة عن المعاصي الكبيرة أمها مانعة اقتضاء (١)، فلا يقدر في وجودها وقوع المعصية نادرا (٢)، لغلبة الشهوة أو الغضب. نعم من لوازم وكودها حصول الندم بمجرد سكون الشهوة أو الغضب مع الالتفات إلى وقوع المعصية منه (٣).
 (مسألة ٣٠): إذا حصلت الملكة المذكورة لكن كانت ضعيفة مغلوبة للمزاحم من شهوة أو غضب على نحو يكثُر صدور المعاصي وإن كان يحصل الندم بمجرد سكون المزاحم فمثل هذه الملكة لا تكون عدالة ولا تترتب عليها أحكامها (٤).

المنكر، وفعل المعروف، وما يكتسب به، ومقدمات النكاح، والنكاح المحرم، والحدود، وغيرها. ثم إننا لم نخرج غالبا عما سلكه سيدنا المصنف قدس سره من الاقتصار على تعداد الكبائر من دون ذكر مستثنياتها ولا تحديدها، لضيق الوقت عن ذلك، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) كما تقدم عند الكلام في مفهوم العدالة.

(٢) كما تقدم أيضا عند الكلام في مفهوم العدالة.

(٣) لان الملكة لما كانت مبنية على استحكام الوازع الديني في النفس فهو ملازم خارجا للندم بعد ارتفاع المانع من الشهوة أو الغضب. أما لو لم يحصل الندم للإصرار على الذنب ولو بلحاظ الحال الخاص الذي وقعت فيه المعصية كشف ذلك عن قصور الملكة عن اقتضاء الترك ولو بلحاظ ذلك الحال، وقد سبق أن العدالة لا تصدق مع ذلك.

(٤) لما سبق عند الكلام في مفهوم العدالة من أنه لا بد فيها من الغلبة بالنحو الذي تصدق معه العناوين التي اشتملت عليها الأدلة من الستر والعفاف والصيانة

(مسألة ٣١): إذا صدرت المعصية الصغيرة فان التفت العاصي إلى

وجوب التوبة ومع ذلك لم يتب كان عاصيا بترك التوبة (١) ولم يكن عادلا (٢)

والتدين وغيرها.

(١) هذا مبني على وجوب التوبة شرعا مولويا، وهو خلاف ظاهر الأدلة، بل هي ظاهرة في الإرشاد لكونها موجبة للخلاص من تبعات الذنب فتجب عقلا بملاك دفع الضرر المحتمل، كما تقدم الكلام فيه في كفارة الغيبة. بل ربما يدعى عدم وجوب التوبة من الصغائر حتى عقلا بعد كونها مكفرة باجتناوب الكبائر، كما تضمنه قوله تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما)^(١) وبعض النصوص. لكنه مختص بمن يعلم من نفسه اجتناب الكبائر، ولا يكفي في ذلك الإمارة بعد احتمال خطئها، فضلا عن الأصل، إذ لا بد من العلم بعدم ترتب الضرر، ولا يكفي قيام الحجة عليه، كما يظهر مما تقدم في كفارة الغيبة. مع أنه قد يدعى وجوب التوبة عقلا بملاك شكر المنعم - كما أشرنا إليه هناك - ولا يفرق فيه بين الصغيرة والكبيرة، فتأمل.

(٢) لا يكفي في هذا وجوب التوبة مولويا - الذي عرفت المنع منه - بل لا بد معه من كون تركها من الكبائر، ولا طريق لإثبات ذلك، إذ لم يرد الوعيد على ترك التوبة بالنار، والأمر بها - لو سلم كونه مولويا - أعم من كون تركها كبيرة.

بل من البعيد جدا اختصاص ما في صحيح ابن أبي يعفور من الفرق بين الصغيرة والكبيرة من حيث دخلهما في العدالة بخصوص صورة الغفلة، كما ذكره قدس سره. بل بناء على ما يأتي منا من عدم قادحية عدم التوبة من الكبيرة مع الغفلة ينعدم الفرق العملي بينهما.

نعم، لو كان عدم التوبة من الصغائر راجعا إلى الاستخفاف بها والإصرار

وإن غفل عن ذلك (١) فلم يندم لم يقدر صدور الصغيرة في بقاء العدالة (٢) وترتيب أحكامها. أما إذا صدرت المعصية الكبيرة فلم يندم ولم يتب غفلة عن صدور المعصية فقد خرج عن صفة العدالة (٣).

عليها كان مخلا بالعدالة، لأنه من الكبائر - كما تقدم - بخلاف ما لو كان ناشئا من قوة الدواعي الشهوية والغضبية مع الالتفات للجرم والإقرار به والخوف من تبعته. (١) ومثله ما لو غفل عن صدور الذنب منه، بل لعله أولى.

(٢) لان صدور الصغيرة لا ينافي العدالة، وترك التوبة منها لا يكون محرما بعد فرض الغفلة. هذا، وقد تقدم أن الصغيرة وإن لم تكن مخرجة بالعدالة ثبوتا، إلا أنها مخرجة بحسن الظاهر الكاشف عنها. وحينئذ لا يبعد كفاية تجدد تركها مدة معتدا بها بنحو يصدق معه كون الشخص ساترا لعيوبه في عود حسن الظاهر وترتيب أحكام العدالة ظاهرا، فلا حظ.

(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (والمراد باجتنب المعاصي المعتبر في العدالة نصا وإجماعا - كما عرفت - أن لا يكون مطالبا بالمعصية حال الابتلاء ببعض آثار العدالة وأحكامها - كالاتِّمام والشهادة والولاية وغيرها - إما بأن لا يكون عاصيا أصلا، أو يكون عاصيا فيتوب، للإجماع والنصوص على عدم جواز ترتيب آثار العدالة على العصاة قبل التوبة، وجواز ترتيبها بعدها، ويشهد به أيضا قوله تعالى: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) (١)....). ومراده قدس سره بالنصوص الدالة على اعتبار التوبة، ما ورد في القاذف والمحدود (٢) من قبول شهادتهما بعد التوبة.

هذا، ولكن لا يبعد اختصاص أدلة لزوم التوبة في ترتيب آثار العدالة بها إذا

(١) سورة النور: ٤.

(٢) راجع الوسائل، باب: ٣٦، ٣٧ من كتاب الشهادات.

كان عدم التوبة مع الالتفات للمعصية، لامع الغفلة عنها، لارتكاز أن اعتبار التوبة لأجل ملازمة الملكة لها فيكون عدمها ملازماً لعدم الملكة، ولا ملازمة مع الغفلة عن المعصية، فلا تكون التوبة معتبرة حينئذ، بل يكتفى بالملكة. ولا أقل من كون ذلك هو مقتضى الجمع العرفي بين أدلة الاكتفاء بالملكة - التي تقدم التعرض لها عند الكلام في حقيقة العدالة - وأدلة اعتبار التوبة، فإن الجمع بذلك أقرب عرفاً وأنسب بالمرتكزات المبينة على مناسبة الحكم والموضوع من الجمع بتقييد الأولى بالثانية.

ولاسيما مع كون النسبة بينهما العموم من وجه لو بني على الجمود على إطلاقهما، لأن مقتضى الثانية الاكتفاء بالتوبة ولو مع عدم حصول الملكة، فرغ اليد عن الإطلاق المذكور وتنزيله على كون التوبة من لوازم الملكة المقتضي لاختصاص اعتبار التوبة بحال الالتفات للمعصية أقرب عرفاً، كما ذكرنا.

هذا، مع أن كثيراً من النصوص الواردة في قبول شهادة المحدود بعد توبته ظاهرة في أن المراد بالتوبة إظهارها عند الإمام بتكذيب نفسه، ومن القريب جداً حملها على كون اعتبارها من حيث كونها مقومة لحسن الظاهر الكاشف عن العدالة الذي اختل بصدور ما يوجب الحد منه، فتكون أجنبية عما نحن فيه من اعتبار التوبة واقعا في ترتيب أحكام العدالة، فتأمل.

مضافاً إلى أنه إن كان المدعى ظهور أدلة اعتبار التوبة في كونها مقومة للعدالة، فهو مما لا مجال له، لما هو المرتكز من أن العدالة من سنخ الملكات، وأنها عبارة عما تضمنته النصوص من العناوين، كالعفة والصيانة والتدين، ولا تكون موقوفة على التوبة إلا مع الالتفات للمعصية. وإن كان المدعى ظهورها في كونها قيدياً في الأحكام زيادة على العدالة - كطهارة المولد - فهو - مع بعده في نفسه - مختص بالشهادة، لاختصاص الأدلة المشار إليها بها، فالتعدي إلى غيرها من أحكام العدالة محتاج إلى دليل، ودعوى: عدم الخصوصية للشهادة، غير ظاهرة.

وأما ما قد يظهر منه قدس سره من أن المعيار على عدم المطالبة بالمعصية. فلا مجال

وبذلك افرقت المعصية الكبيرة عن الصغيرة (١).

(مسألة ٣٢): الاحتياط المذكور في مسائل هذه الرسالة إن كان مسبوقا

بالتسوية أو ملحوقا بها فهو استحبابي (٢) يجوز تركه، وإلا تخير العامي بين

للالتزام به، لعدم إشعار الأدلة به. كيف ولازمه الاكتفاء ببقية المسقطات المنصوصة، كالوقوف بعرفة، وزيارة الحسين عليه السلام ولو مع عدم التوبة، ولا يظن الالتزام به من أحد. فالظاهر أن اعتبار التوبة ليس لكونها مسقطا للمعصية ورافعة للمطالبة بها في الآخرة، بل لأنها من لوازم الملكة، وهو مختص بصورة الالتفات للمعصية، كما ذكرنا. وبالجملة: إذا كان العاصي واجدا للملكة بحيث لو فرض منه الالتفات للذنب لتاب منه فالظاهر ثبوت العدالة له وترتيب أحكامها.

هذا، ولو فرض لزوم تحقق التوبة وعدم الاكتفاء بحصول الملكة للغافل عن الذنب فالظاهر كفاية التوبة من جميع الذنوب إجمالا من دون التفات للذنب بخصوصه، لإطلاق دليل لزوم التوبة ومسقطيتها للذنب، وأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

وأما ظهور نصوص اشتراط قبول شهادة القاذف بتوبته في التوبة من القذف بخصوصه، لتفسير التوبة فيها بأن يكذب نفسه عند الإمام ويقر بأنه افترى. فهو لا ينهض بتقييد إطلاق غيرها من النصوص، ولا سيما مع كون القذف الذي يقام به الحد مما لا يغفل عنه. بل لعل ما تضمنه من كيفية التوبة شاهد بخصوصيته. ولعله لأهميته المانعة من حسن الظاهر الكاشف عن العدالة إلا مع إخضاع النفس بتكذيبها والإقرار عليها بالافتراء، فتأمل.

(١) أشرنا إلى أن حمل صحيح ابن أبي يعفور على الفرق بذلك بعيد جدا. بل

عرفت أن ما ذكر في الفرق المذكور غير تام لا في الصغيرة ولا في الكبيرة.

(٢) بمعنى أنه ترجح موافقته ولو عقلا، لعدم ثبوت استحباب الاحتياط

العمل (١) والرجوع إلى مجتهد آخر (٢) الأعلم فالأعلم (٣). وكذلك موارد الإشكال والتأمل، كما إذا قال: يجوز على إشكال أو على تأمل، فالاحتياط في مثله استحبابي (٤). وإن قال: يجب على إشكال، أو على تأمل. فإنه فتوى بالوجوب. وإن قال: المشهور كذا، أو قيل: كذا، وفيه تأمل، أو فيه أشكال. فاللازم العمل بالاحتياط، أو الرجوع إلى مجتهد آخر (٥).

شرعا مع عدم تنجز التكليف.

(١) بناء على ما تقدم في المسألة الثالثة من جواز العمل بالاحتياط وترك التقليد.
 (٢) إذ أن بيان الاحتياط لما لم يكن راجعا إلى الفتوى بمضمونه لم يكن حجة على العامي، فلا يمنع من حجية قول المجتهد الآخر، الذي هو مقتضى عموم أدلة جواز التقليد. إلا أن يكون الأول مخطئا للثاني في الدليل الذي اعتمد عليه وإن لم يستوضح حال غيره من الأدلة، فلا يبعد عدم حجية فتوى الثاني حينئذ ويتعين الرجوع لغيره ممن لا يخطئه الأول في دليله، كما تقدم في المسألة الرابعة عشرة، وتقدم أن تعذر تمييز ذلك للعامي موجب لجواز تقليده للمفضول، لعدم إحراز المانع منه.

هذا، ولو كان مرجع الاحتياط إلى تخطئة المفتي بخلافه للجزم بعدم موافقة فتواه للأدلة، وإلى الإلزام بالاحتياط، لكونه مقتضى الأصل بنظره بعد فقد الدليل - كما في موارد العلم الإجمالي أو الشك في المحصل - كان ذك فتني بالاحتياط، فيلزم العمل به، ويمتنع الرجوع للغير. لكن اللازم على المفتي حينئذ الإلزام بالاحتياط، لا مجرد بيان مقتضاه.

(٣) لعموم دليل تعيين الأعلم لأحد المسائل، وقد تقدم في المسألة الرابعة عشرة حكم ما لو اقتصر الجميع على بيان الاحتياط من دون فتوى في المسألة، فراجع.

(٤) لكونه مسبوqa بالفتوى.

(٥) لعدم الفتوى من مقلده.

(مسألة ٣٣): إن كثيرا من المستحبات المذكور في أبواب هذه الرسالة يبتنى استحبابها على قاعدة التسامح في أدلة السنن (١)، ولما لم تثبت عندنا فيتعين الإتيان بها بر جاء المطلوبة.

(١) الراجعة إلى دعوى: حجية الخبر الضعيف المتضمن للثواب على العمل في إثبات استحبابه. وقد استدل عليها بالنصوص الكثيرة، كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله)^(١). وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: قال: (من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه)^(٢)، وغيرهما. فإن البلوغ والسماع كما يشملان الخبر الحجة يشملان الخبر الضعيف، بل يشملان فتوى الفقيه ونحوها مما يتضمن الأخبار عن الثواب. فتدل هذه الأخبار على جواز التعويل على الخبر الذي يكون به البلوغ، وترتب الثواب على العمل به، فهي تتضمن مسألة أصولية، وهي حجية الأخبار المتضمنة لترتب الثواب مطلقا.

ويشكل: بأن مجرد ترتب الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب لا يقتضى حجية الخبر الذي بلغ به الثواب، لأن ترتب الثواب قد يكون لمحض الانقياد بإتيان العمل بر جاء بر جاء صدق الخبر وإن لم يكن العمل مشروعاً ولم يكن الخبر حجة. بل لسان الحجة فد لا يناسب التنبيه على احتمال خطأ الحجة، بل المناسب له عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور. بل ترتب أثواب ليس من لوازم الحجية، لأن الثواب إنما يكون عقلا على الإطاعة الحقيقية أو الحكمية بالانقياد، والإطاعة الحقيقية موقوفة على إصابة الحجة للواقع، والحكمية تحصل بمجرد الاحتمال وإن لم يكن هناك حجة، فالوعد بأثواب أجنبي عن الحجية جدا. ومما ذكرنا يظهر اندفاع ظهور هذه الأخبار

(١) الوسائل، باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ٤.

(٢) الوسائل، باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ٤.

في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بأن يكون بلوغ الثواب على العمل - ولو مع عدم حججته - موجبا لاستحبابه، فتكون واردة لبيان مسألة فقهية ثانوية، نظير مسألة استحباب إجابة التماس المؤمن. بدعوى: أن الوعد بالثواب في هذه النصوص على العمل الذي بلغ عليه الثواب ظاهر في استحبابه، كما هو الحال في سائر موارد ما تضمن الوعد بأثواب على العمل، كزيارة الحسين عليه السلام، بل جميع المؤمنين وإكرامهم ومواساتهم وغيرها.

وجه الاندفاع: أن الوعد بالثواب إنما يكشف عن الأمر إذا لم يكن منشأ للثواب غيره، فيكون الوعد بيانا له من باب بيان الملزوم ببيان اللازم، كما في الموارد المشار إليها، بخلاف المقام، لإمكان كون ترتب الثواب بلحاظ الانقياد، ولا يكون ملازما للأمر المولوي، ليكشف عنه، بل تكون هذه النصوص واردة لمحض الإرشاد لحكم العقل بحسن الانقياد المذكور. بل التأمل في النصوص شاهد بأن ترتب الثواب بلحاظ الانقياد، كما يقتضيه تفريع العمل على بلوغ الثواب فيها، بل هو كالصریح من رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه واله شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه واله، كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه واله لم يقله)^(١) وغيرها.

ومنه يظهر الإشكال في دعوى: ظهور الأخبار المذكورة في استحباب نفس العمل، لظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل، من دون قود بالآتيان به رجاء وانقيادا للأمر الذي بلغ، فيكون مستحبا كذلك، بحيث يكون بلوغ الثواب من الجهات التعليلية المقتضية للطلب وترتب الثواب كأمر الوالد، لا من الجهات التقييدية المأخوذة في العمل الموعد عليه الثواب، بأن يكون الوعد على خصوص ما يؤتى به لاجل بلوغ الثواب ومن أجل إصابته للواقع.

وجه الإشكال: أن التفريع المشار إليه مانع من إطلاق العمل الموعد عليه

الثواب في الأخبار المذكورة بحيث يكون الوعد على ذات العمل مع قطع النظر عن الانقياد الحاصل به، لو ضوح أن التفرغ يقتضى اختصاص الوعد بالعمل المتفرغ على البلوغ، وظاهر التفرغ كون البلوغ داعيا وعلّة للعمل، لا متأخرا عنه زمانا فقط مع كونه علّة في ترتب الثواب لا غير، ليكون جهة تعليلية للاستحباب، لا قيدا في العمل الموعود عليه الثواب، بل ذلك كالصريح من الرواية الأخيرة، فلاحظ.

نعم، قد يقال: حمل الأوامر المذكورة على الإرشاد موقوف على حكم العقل باستحقاق الثواب على الانقياد، والتحقيق عدمه، وأن الثواب معه تفضل من المولى غير لازم عليه. وحينئذ يكون الوعد بالثواب راجعا إلى الأمر بالفعل والحث عليه من قبل المولى، لتضمنه أمرا زائدا على ما يحكم به العقل، فهو كالوعد بالثواب على سائر المستحبات المولوية.

غاية الأمر أن المستحب ليس ذات الفعل، بل خصوص الفعل المأتى به رجاء إدراك الواقع، لأنه هو الموعود عليه بالثواب، دون غيره، كما تقدم. لكنه يندفع: بأن العقل وإن لم يحكم باستحقاق الثواب على الانقياد، إلا أنه يحكم بحسنه وكونه منشأ لأهلية الفاعل للثواب، كما هو الحال في الإطاعة الحقيقية.

وحينئذ فالوعد بالثواب في هذه النصوص لعله بلحاظ ذلك، كما هو الحال في الوعد به على الإطاعة الحقيقية، ولا قرينة على كونه ناشئا عن حسنه بملاك آخر يقتضى الأمر به مولويا، ليكون دليلا على الاستحباب. ومنه يظهر اندفاع توهم أن تحديد الثواب بخصوص ما بلغ أمر زائد على ما يحكم به العقل، فيدل على الأمر المولوي.

إذ فيه: أن تحديد الثواب ليس من وظيفة العقل حتى في الإطاعة الحقيقية، فالحكم به لا ينافي الإرشاد، ولا يدل على حدوث ملاك يقتضى المولوية. بل البناء على استحباب الفعل مولويا مستلزم للتصويب في ماله فرض خطأ الخبر الذى بلغ به الثواب، بأن كان الفعل محرما أو مكروها أو مباحا واقعا، وهو وإن لم يكن محالا، إلا

وكذا الحال في المكروهات، فترك برجاء المطلوبة (١).

أنه بعيد جدا لو لم يكن مخالفا للاجماع. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن النصوص المذكورة كما لا تنهض بإثبات حجية الخبر الضعيف الدال على الثواب، كذلك لا تنهض بإثبات استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، لا بذاته ولا بقيد الاتيان به برجاء تحصيل الثواب الذى ورد الوعد به، بل لا تصلح الا للارشاد إلى حسن الانقياد الذى يحكم به العقل مع قطع النظر عنها. ومن هنا لا يهتم الكلام في عمومها لفتوى الفقيه، بل يوكل الكلام في ذلك وغيره مما قيل في القاعدة إلى مباحث الاصول، فقد تعرض شيخنا الاعظم قدس سره فيها للقاعدة، وبسط الكلام فيها بعض من تأخر عنه بما لا مجال لاستقصائه هنا، وإنما تعرضنا لذلك في الاصول تبعاً لهم.

(١) قد يدعى أن النصوص السابقة - لو تمت - في المستحبات فهى لا تتم في المكروهات، لاختصاصها بلخير والعمل والفعل الذى بلغ عليه الثواب، وهو ظاهر في الامر الوجودى.

ويشكل: بأن المراد باعمل مطلق فعل المكلف وإن كان عديمياً، ولذا لا يرب ظاهره في شمولها لما إذا دل الخبر على استحباب الترك وحيث كان مقتضى الاطلاق عموم اللوغ للدلالة الالتزامية كان شاملاً للخبر الدال على الكراهة، لدالتها بالالتزام على ثبوت الثواب بترك الامر المكروه. ولو لم يتم ذلك فقد يدعى استفادة التميم بتنقيح المناط، وإن كان لا يخلو عن إشكال، والامر غير مهم بعد ما عرفت من قصور النصوص عن إثبات أصل القاعدة حتى في المستحبات.

ودعوى: أهمية الحث في عموم النصوص بلحاظ ما تقدم من تضمنها للوعد بفعلية الثواب زائدا عما يحكم به العقل.

مدفوعة: بأن لزوم الوفاء بالوعد الذى تضمنته النصوص على المولى تابع لعمومه واقعا، لا لظهور الدليل في عمومه، نظير ما تقدم في كفارة الغيبة، فلو فرض إمكان استفادة العموم من ظاهر النصوص واحتمل عدم مطابقته للواقع فلا مجال

لليقين بالشواب، بل ليس إلا الاحتمال والرجاء الذى قد يقطع بأن المولى الاعظم لا يخيبه حتى أو فرض عدم صدور الوعد منه، لانه واسع كريم، بالمؤمنين رؤوف رحيم . فلاحظ . والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وهو ولى التوفيق والتسديد، والحمد لله رب العالمين .

هذا، وقد أهمل سيدنا المصنف قدس سره كثيرا من الفروع التى تعرض لها السيد الطباطبائى قدس سره فى الروة الوثقى وغيرها، وقد تعرضنا لكثير منها فى محلها المناسب لها، كما استدر كنا بعضها بعد ذلك، وبقي فرعان مهمان ينبغى التعرض لهما هنا، حيث لم نجد محلا مناسباً لهما فى ما تقدم .

الاول: الاحكام القائمة بشخصين أو أكثر كأحكام المعاملات وبعض الايقاعات وغيرها، كالطلاق والنفقات ونحوها، يعمل كل شخص فيها بمقتضى حكمه الظاهرى الناشئ من اجتهاده أو تقليده وإن اختلفا، فإذا قلد الرجل من يقول بعدم وجوب الانفاق على الاخت، وقلدت اخته من يقول بوجود الانفاق، كان للرجل الامتناع من الانفاق، ولاخته أخذ النفقة منه، كما أنه لو اختلف البيعان بالفارسية فى صحة العقد بالفارسية كان لكل منها ترتيب الاثر على تكليفه، لعموم أدلة الحكم الظاهرى فى حق كل منهما .

وما ذكره السيد الطباطبائى قدس سره فى المسألة الخامسة والخمسين من مبحث التقليد من عدم صحة البيع فى الفرض بالاضافة إلى كلا الطرفين، لانه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحا بالاضافة إليهما معا، فعدم صحته فى حق من يرى بطلانه يستلزم عدم صحته فى حق غيره . كما ترى ! لان ذلك إنما يقتضى التلازم بينها واقعا لا ظاهرا، إذ لمانع من اختلاف شخصين فى الحكم الظاهرى مع اتفاقهما فى الحكم الواقعي، كالماء المعلوم النجاسة سابقا لشخص دون آخر، حيث يكون نجسا فى حق الاول بمقتضى الاستصحاب، طاهرا فى حق الثانى لاصالة الطهارة أو استصحابها .

وأشكل منه: ما عن بعض المحققين من صحة المعاملة بالاضافة إلى كلا

الطرفين، لأنها قائمة بهما، فصحتها بالاضافة إلى أحدهما تستلزم صحتها بالاضافة إلى الآخر. لاندفاعه: - مضافا إلى ما عرفت في سابقه - بأن التنافي بين حكمي الطرفين يقتضى تساقط مقتضاهما والرجوع لاصالة عدم ترتب الاثر.

نعم، لو كان الفساد في حق أحد الطرفين لعدم الدليل على الصحة لم ينهض بمعارضة دليل الصحة في حق الطرف الآخر، بل كان مورده، وتعين البناء على الصحة من الطرفين كما ذكره، فتأمل. هذا، والظاهر أنه لا يفرق في ما ذكرنا بين القول بالطريقة والقول بالسببية، خلافا لما ذكره بعض مشايخنا من أنه بناء على السببية يتجه البناء على التنافي بين الحكمين الظاهريين في حق كل منهما المستلزم لسقوطهما والرجوع لاصالة الفساد.

لاندفاعه، بأن الظاهر من القائلين بالسببية إناطة الاحكام التكليفية التابعة للمصالح والمفاسد بمؤدى الطريق واقعا، واختلاف الاحكام التكليفية في مورد المعاملة الواحدة ليس محذورا، لقيام حكم كل مكلف به، فلا مانع من جواز التصرف لكل من البيعين في العين المبيعة، لقيام الدليل في حق كل منهما على ملكيته لها، ولا يظن منهم البناء على تبعية الاحكام الوضعية، كصحة المعاملة وملكية العين، ليتحقق التنافي، كيف ولا ريب في شيوع اختلاف الطرق في الاحكام الوضعية في حق الاشخاص، كالطهارة والنجاسة والملكية وغيرها.

اللهم إلا أن يكون لصحة المعاملة خصوصية من بين الاحكام الوضعية، وأن المعيار في صحتها الواقعية في حق كل أحد صحتها في حق الطرفين المباشرين لها ظاهرا، فيتجه حينئذ ما ذكره من التنافي بين حكميهما، وللكلام مقام آخر. وما ذكرنا من عمل كل بحسب وظيفته لا ينافي ما تقدم في المسألة السادسة عشرة من قوة احتمال صحة العمل الواقع عن تقليد صحيح واقعا، فإن ذلك مختص بالمقلد، ولا يعم غيره ممن يرى بطلان العمل وإن كان شريكا له فيه. نعم، لو ثبت أن العمل الصادر من شخص تبعا لتكليفه الظاهري يترتب على الاثر واقعا في حق غيره - نظير العمل

الاضطراري في بعض الموارد، كإيجاب الاخرس بالاشارة - اتجه البناء على الصحة في المقام، إلا أن ذلك خلاف الاصل ومحتاج إلى دليل خاص. ثم إنه بناء على ما ذكرنا من عمل كل من الطرفين على حسب حكمه الظاهري قد يترتب على ذلك التنازع بينهم المقتضى للخصومة والرجوع للحاكم في فصلها، كما قد يترتب على ذلك في حق أحدهما ما يغني عن المخاصم، كالتها تر والمقاصة ونحوهما مما لا مجال لاطالة الكلام فيه، لعدم الضابط له، ولظهوره بالتأمل في الموارد على اختلافها.

الثاني: إذا احتاج المكلف للعمل في مسألة لا يعلم حكمها، فإن أمكن الاحتياط تعين وصح معه العمل، وإن كان مقصرا في الجهل بالحكم، من دون فرق بين العبادات وغيرها، بناء على ما تقدم في المسألة الثالثة من أجزاء الاحتياط. وإن لم يحتط حينئذ وعمل على أحد المحتملات، فإن كان عمله مطابقا للواقع أو للحجة المعتبرة في حقه كان له الاجتزاء به واقعا أو ظاهرا، من دون فرق بين العبادات والمعاملات وغيره كالتذكية ونحوها.

ودعوى: عدم الصحة في العبادات، لما ذكره شيخنا الاعظم قدس سره من أنه مع العلم بالتعبد والامر لا بد من قصد امتثاله على كل حال، ولا يتحقق ذلك في المقام بعد فرض الاقتصار على بعض المحتملات. ممنوعة: إذا لا دليل على اعتبار قصد الامتثال على كل حال، بل يكفي احتمال الامتثال في المقربة المعتبرة في العبادة. وأشكل من ذلك دعوى: عدم الصحة في المعاملات أيضا، لعدم تحقق قصد الانشاء، مع الشك في المشروعية وترتب الاثر. إذ فيها: أن ترتب الاثر شرعا غير مقوم للانشاء المعتبر في المعاملة، بل المعيار فيه على ايجاد المضمون إداء من قبل المنشئ، ولذا أمكن مع العلم بالبطلان وعدم ترتب الاثر، وإن لزم التشريع المحرم.

نعم، إذا كان العمل عبادة، والتفت المكلف في أثنائها، وكان إبطاها محرما - كما هو المعروف في الصلاة - اتجه بطلان العمل مع الاقتصار على بعض المحتملات مع احتمال تحقق القطع المحرم بنفس الاستمرار في العمل، لامتناع التقرب به حينئذ

ولو احتمالاً، فيبطل لذلك، كما لو علم إجمالاً بوجود الفتحة أو التسيح في الركعتين الأخيرتين، فإنه حيث كان الجمع بينهما ممكناً فالإقتصار على أدهما ملازم كون الركوع مبطلاً للصلاة فيحرم ويتعذر التقرب به، بل لا بد حيثئذ من الاحتياط المفروض إمكانه وصحة العمل معه. وهذا بخلاف ما إذا كان الالتفات قبل الشروع في العمل، لأن الشروع به على بعض الاحتمالات راجع إلى قصد الامتثال به على تقدير مشروعية ذلك الوجه، لا مطلقاً، فمع عدم مشروعيته لا امتثال بالفعل كى يجب إتمامه ويحرم قطعه، فلا مانع من التقرب به برجاء مشروعيته، نظير حال الملكلف حين الجمع بين المحتملين مع التكرار - كما في القصر والتمام - المستلزم لا احتمال بطلان كل من المحتملين مع التقرب برجاء مشروعيته. أما لو كان الالتفات في الاثناء فالمكلف حين الشروع في العمل قاصداً للامتثال به مطلقاً، فيقع مشروعاً وامتثالاً للامر فيحرم قطعه، كما ذكرنا.

كما أنه لو لم يكن القطع المحتمل بنفس الاستمرار في العمل، بل بأمر خارج عنه فلا محذور أيضاً، كما لو علم الصائم إجمالاً بحرمة الارتماس في الماء أو الاحتقان بالجامد، فإن فعل أحدهما وإن كان مما يحتمل معه قطع الصوم، إلا أن القطع يستند إلى فعل الامر المذكور، لا إلى الاستمرار في الصوم ليمنع التقرب به على تقدير صحته في نفسه وحرمة القطع. وإن تعذر الاحتياط، فإن كان الملكلف معذوراً في الجهل بالحكم إما لتخيل عدم الابتلاء به، أو لنسيانه بعد تعلمه من دون تفریط توجه الإقتصار على بعض الاحتمالات مطلقاً، حتى مع احتمال لزوم الابطال المحرم، لعدم مانعيته من التقرب مع فرض العذر.

والظاهر أنه لا إشكال عندهم في عدم الاجزاء مع المخالفة عدم مصادفة الواقع أو مقتضى الحاجة، حتى في غير الاركان، لانصراف مثل حديث: (لا تعاد) عن صورة التردد في مشروعية العمل. وربما قيل هنا بلزوم العمل بالظن مع حصوله أو إمكان تحصيله، لجريان مقدمات الانسداد في خصوص المسألة المبثلى بها. لكن الظاهر

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

عدم نهوض المقدمات المذكورة بإثبات وجوب العمل بالظن، كما ذكرناه في الاصول، فراجع. وإن لم يكن معذوراً في الجهل اتجه لزوم عمله بالظن، لأنه أقرب إلى دفع الضرر المحتمل، كما ذكرناه في مباحث الانسداد من الاصول.

وإن كان لا يجزى على تقدير عدم مصادفة مقتضاه للواقع ولا لمقتضى الحجة، لما تقدم، بل لا عذر معه بحيث يرفع العقاب لو أخطأ الواقع، لعدم حجية الظن ومعذريته وإن كان أقرب في دفع الضرر.

نعم، مع احتمال لزوم الابطال المحرم من الاستمرار يتجه البناء على تعذر العمل إذا كان عبادياً، لامتناع التقرب مع فرض عدم العذر في الجهل، نظير ما ذكرناه آنفاً، فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العاصم العاصم، وله الحمد.

إلى هنا انتهى ما أردنا إيراده في مباحث الاجتهاد والتقليد، تعليقا على كتاب (مهاج الصالحين) تأليف: سيدنا الاعظم، آية الله الكبرى، الفقيه السعيد، السيد الجدد، (السيد محسن الطباطبائي الحكيم)، قدس سره، وأفاض على ترتيبه شآبيب الرحمة والرضوان. وكان ذلك في النجف الاشرف بيمن صاحب الحرم المقدس المشرف عليه أفضل الصلاة والسلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه، نجل العلامة حجة الاسلام (السيد محمد على الطباطبائي الحكيم) دامت بركاته. عصر الثلاثاء الخامس من شهر محرم الحرام سنة ألف وثلثمائة وأربع وتسعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين، وسلم تسليماً كثيراً.

وأسأله تعالى أن يوفقني للاستمرار في شرح الكتاب المذكور وأن يعينني على ذلك بأفضل العون، وأن يتقبه بقبول حسن وينفع به، إنه أرحم الراحمين وولى المؤمنين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المول ونعم النصير.

وقد انتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير، عصر الارعاء السابع والعشرين من الشهر المذكور، من السنة المذكورة، والحمد لله في البدء والختام، وبه الاعتصام، والصلاة والسلام على محمد وآله الكرام.