

كتاب الاجتهاد والتقليد

السيد الخوئي

الكتاب: كتاب الاجتهاد والتقليد
المؤلف: السيد الخوئي
الجزء:
الوفاء: ١٤١١
المجموعة: فقه الشيعة من القرن الثامن
تحقيق:
الطبعة: الثالثة
سنة الطبع: ذي الحجة ١٤١٠
المطبعة:
الناشر:
ردمك:
المصدر:
ملاحظات:

الفهرست

الصفحة	العنوان
(ش) ١٣)	وجوب الأمور الثلاثة ليس وجوبا شرعيا: غيريا
(ش) ١٤)	ليس وجوب الاحتياط شرعيا: طريقيا
(ش) ١٥)	تصوير الوجوب الطريقي في التقليد والاجتهاد
(ش) ١٩)	ليس الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد ولا التقليد في طول الاجتهاد
(ش) ٢٠)	مباحث الاجتهاد تعريف الاجتهاد
(ش) ٢٠)	الاجتهاد ليس بمعنى الملكة
(ش) ٢٢)	هل يترتب الآثار على الاجتهاد بمعنى الملكة من دون تلبس بالاستنباط؟
(ش) ٢٤)	مبادئ الاجتهاد
(ش) ٢٥)	وجه الحاجة إلى علم الرجال
(ش) ٢٨)	اقسام الاجتهاد تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلي والاجتهاد بالقوة والملكة
(ش) ٢٩)	الاجتهاد بالقوة والكلام فيه من جهات
(ش) ٢٩)	إن من له الاجتهاد بالقوة والملكة هل يجوز أن يرجع إلى الغير؟
(ش) ٣٢)	لا يجوز الرجوع إلى من له الاجتهاد بالقوة والملكة
(ش) ٣٣)	التجزئي في الاجتهاد امكان التجزي والاستدلال عليه
(ش) ٣٥)	لا يجوز للمتجزئي الرجوع إلى الغير في الاحكام
(ش) ٤٠)	الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة الجعل ليست موردا للتصويب
(ش) ٤١)	الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة الفعلية مورد للتصويب
(ش) ٤٣)	الاجزاء انكشاف الخلاف قد يكون بالعلم الوجداني وقد يكون بقيام الحجة التعبديّة
(ش) ٤٥)	لا يتحقق انكشاف الخلاف في الطريق والامارات بناء على القول بالسببية ما تقتضيه القاعدة في موارد تبدل الرأي أو العدول
(ش) ٥١)	أدلة القول بالاجزاء والجواب عنها
(ش) ٦٢)	هل الاجتهاد والتقليد والاحتياط في عرض واحد؟
(ش) ٦٣)	هل يجوز الاحتياط للمتمكن من الاجتهاد والتقليد؟
(ش) ٦٣)	المتمكن من الاحتياط هل يجوز له الامتثال بالتقليد أو الاجتهاد؟
(ش) ٦٤)	هل الاجتهاد متقدم على التقليد حكم الاجتهاد في نفسه
(ش) ٦٤)	حكم الاجتهاد في نفسه
(ش) ٦٨)	مشروعية الاحتياط في المعاملات وفي العبادات إذا لم يستلزم التكرار
(ش) ٦٩)	التفصيل الذي ذكره شيخنا المحقق النائيني في دورته الأخيرة والجواب عنه
(ش) ٧٤)	المناقشة في الاحتياط المستلزم للتكرار في العبادات والجواب عنها
(ش) ٩٦)	اشترط الحياة في المفتى تقليد الميت ابتداء
(ش) ٩٦)	مخالفة الميرزا القمي والمحدثين وتوجيهها
(ش) ٩٩)	أدلة المثبتين
(ش) ١٠٤)	أدلة المانعين

- البقاء على تقليد الميت
أدلة المجوزين
هل يشترط في جواز البقاء العمل بفتوى الميت قبل موته؟
اشتراط كون المقلد ذا كرا لفتوى الميت في جواز البقاء
لا دليل على لزوم الاستناد إلى الحجة
التقليد عند اختلاف الفتاوى
مسألة التقليد ليست تقليدية
ما يمكن أن يعتمد عليه العامي
التخيير عند تساوى المجتهدين
الصور الأربع التي يتكلم عنها في المقام
أدلة القول بعدم الوجوب
الشك في حجية فتوى غير الأعلام
التفصيل بين القول بالطريقة والقول بالسببية
الحجية التخيرية غير معقولة
مناقشة بعض المشايخ والجواب عنها
استنباط الحكم من الطرق غير المتعارفة
التقليد في موارد استناد المجتهد إلى الامارات والأصول
إذا لم يتمكن العامي من الرجوع إلى المجتهد للشرائط
اعتبار الاستمرار في الاستقامة
القول باعتبار الملكة في العدالة
هل الصغائر كالكبائر قاذحة في العدالة؟
اشتراط المروءة في العدالة وعدمه
هل يعتبر في كاشفية حسن الظاهر إفادته العلم أو الظن بالملكة أو لا وما استدلل به عليه؟
ما نسب إلى شيخنا الأنصاري وبيان ما يحتمل ان يكون وجهها له
معنى الاشتراط
مسلك المشهور وتوجيهه والجواب عنه
الوكيل في عمل عن الغير
حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر
الوجه في عدم شمول الحديث للعامد
التقليد في الموضوعات الصرفة
التقليد في الموضوعات المستنبطة
التقليد في أصول الفقه
فذلكة الكلام في الولاية
تاريخ الاجتهاد بقلم سماحة الحجة السيد عبد الرزاق المقرم دام فضله
وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط عقلي
كل مكلف يجب أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا
لفظية النزاع بين الأصولي والمحدث

- جواز الرجوع إلى المتجزّي فيما استنبطه
 ٣٦(ش) التخطئة والتصويب هل الأمور الاعتبارية والشرعيات مورد للتخطئة؟
 ٣٦(ش) هل الأمور الاعتبارية والشرعيات مورد للتخطئة؟
 ٣٧(ش) مباحث الاحتياط
 ٦٧(ش) أقسام الاحتياط
 ٧٢ حكم الاحتياط المستلزم للتكرار
 ٧٣ في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون المكلف مجتهداً أو مقلداً
 ٧٥ لا حاجة إلى التقليد في الضروريات واليقينيات
 ٧٦ مباحث التقليد معنى التقليد
 ٧٧(ش) الاعتراض على الماتن في معنى التقليد وبيان أن التقييد بالتعيين لا يرجع إلى محصل
 ٩٤(ش) احكام العدول
 ١١٧(ش) وجوب تقليد الأعلّم مع الامكان
 ١٣٤(ش) وجوب الفحص عن الأعلّم
 ١٦٣(ش) التخيير عند تساوى المجتهدين
 ١٦٦(ش) الأورعية ليست مرجحة
 ١٧٢(ش) جواز الرجوع إلى غير الأعلّم إذا لم يكن للأعلّم فتوى في المسألة
 ١٧٨ مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلّم الحي
 ١٧٩(ش) حكم عمل الجاهل المقصر والقاصر
 ١٩٥(ش) المراد من الأعلّم
 ٢٠٣(ش) جواز تقليد المفضول فيما توافق فتواه فتوى الأفضل
 ٢٠٥(ش) طرق معرفة الاجتهاد
 ٢٠٨(ش) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما
 ٢١٣ شرائط المرجعية للتقليد اشتراط العقل
 ٢١٧(ش) اشتراط الايمان
 ٢١٨(ش) اشتراط العدالة
 ٢٢١(ش) اشتراط الرجولية
 ٢٢٤(ش) اشتراط الحرية
 ٢٢٦(ش) اشتراط الاجتهاد المطلق
 ٢٢٧(ش) اشتراط الحياة
 ٢٣٥(ش) اشتراط الأعلمية
 ٢٣٥(ش) اشتراط طهارة المولد
 ٢٣٦(ش) اشتراط أن لا يكون مقبلاً على الدنيا
 ٢٣٧(ش) تنبيهات الشرائط المتقدمة معتبرة حدوثاً وبقاءً
 ٢٥٢(ش) تعريف العدالة
 ٢٧١(ش) ما استدل به على أن الصغائر غير قاذحة والجواب عنه
 ٢٨٠(ش) كاشفية حسن الظاهر
 ٢٨١(ش) ما يمكن أن يستدل به على الكاشفية

- اعتبار المعاشرة في الكاشفية وعدمه (ش) ٢٨٣
- طرق ثبوت العدالة (ش) ٢٨٧
- ٢٨٩ إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدته للشرائط
- ٢٩١ إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يجوز البقاء
- (ش) ٢٩٢ وجوب التعلم وموارده
- ٢٩٨ يجب تعلم مسائل الشك والسهو
- ٣٠٣ وجوب التقليد في المستحبات
- ٣٠٥ إذا تبدل رأي المجتهد
- ٣٠٧ إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم
- (ش) ٣٠٨ الفارق بين الداعي والتقيد
- (ش) ٣١٤ طرق تعلم الفتوى
- ٣١٦ إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى
- ٣١٨ إذا كان الأعلم منحصرا في شخصين ولم يمكن تعيينه
- ٣١٩ إذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه أو عروض ما يسقطه عن الأهلية
- (ش) ٣٢١ ما استدل به على أن الجاهل المقصر كالعامد
- (ش) ٣٢٨ اعتبار الأذكية في جريان قاعدة الفراغ
- (ش) ٣٣٠ دوران الفئات بين الأقل والأكثر
- (ش) ٣٣٩ إذا شك في أن أعماله السابقة هل صدرت عن تقليد صحيح؟
- (ش) ٣٤٥ إذا قلد مجتهدا ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا؟
- (ش) ٣٤٩ فتوى من لا أهلية له للافتاء
- (ش) ٣٥١ قضاوة من لا أهلية له للقضاء والتعرض لوثاقه سالم بن مكرم الجمال
- ٣٥٩ عدم نفوذ حكم من لا أهلية له وعدم جواز الترافع إليه ولا الشهادة عنده
- (ش) ٣٦٠ المال المأخوذ بحكم من لا أهلية له
- ٣٦٣ المورد الذي يسوغ فيه الترافع عند غير الأهل
- (ش) ٣٦٤ تعتبر العدالة في القاضي
- ٣٦٥ إذا مضت مدة من بلوغه فشك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا؟
- ٣٦٩ إذا كان هناك مجتهدان أحدهما اعلم في مورد والآخر في مورد آخر
- (ش) ٣٧٠ خطأ الناقل أو المجتهد في بيان فتواه
- ٣٧٥ إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها
- ٣٧٨ يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو الأعلم الاحتياط
- ٣٧٩ المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف ونحوها
- ٣٨١ إذا قلد مجتهدا يخالف نظره فتوى من قلده سابقا
- (ش) ٣٨٥ اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا
- ٣٨٧ في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى
- (ش) ٣٨٨ حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه
- (ش) ٣٩٤ إذا نقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد
- (ش) ٣٩٧ تعارض الناقلين في نقل الفتوى

- ٤٠١ إذا عرضت المسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعم حاضرا
٤٠٣ فرع من فروع البقاء على تقليد الميت
(٤٠٧) ش) ما هو المحقق للتقليد
٤٠٨ أقسام الاحتياط المذكور في الرسائل العملية
٤٠٩ وظيفة المقلد عند تساوى المجتهدين
(٤١٠) ش) محل التقليد ومورده
(٤١١) ش) التقليد في أصول الدين
(٤١٣) ش) التقليد في مبادئ الاستنباط
(٤١٧) ش) لا تعتبر الأعلمية إلا في التقليد
(٤١٩) ش) الولاية المطلقة للفقهاء وما استدل به على ثبوتها
(٤٢٧) ش) هل تعتبر الأعلمية في القاضي؟
٤٣٣ لا يجوز للمقلد اجراء الأصول في الشبهات الحكمية
٤٣٤ عدم جواز تقليد غير العادل ومجهول الحال
٤٣٤ عدم ثبوت الفتوى بالظن

الاجتهاد والتقليد

من

التنقيح

في شرح العروة الوثقى
تقرير البحث آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي
تأليف
الميرزا علي الغروي التبريزي

(تعريف الكتاب ١)

الكتاب: التنقيح في شرح العروة الوثقى
تقرير البحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي دام ظله.
المؤلف: العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي
الناشر: دار الهادي للمطبوعات قم
الطبعة: الثالثة ذي حجة ١٤١٠ هجري
الكمية: ٢٠٠٠ نسخة
المطبعة: صدر قم
توزيع: دار الأنصاريان قم

(تعريف الكتاب ٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد والمجد

تاريخ الاجتهاد

لقد كانت الأمم تتراعى بهم أمواج الضلال فلا ينقذون من هوة الهوان إلا ويقذفون إلى أعماق منها سادت فيهم الفوضى وطنبت عليهم العادات الخرافية وحكمتهم النواميس المخزية فمن دماء مهدورة وغارات متتابعة وأخلاق وحشية ونظم مهتوكة وسبيل الأمن شائك وسير الانسانية متقهقر يعبدون الحجارة ويشربون الرنق ويقتاتون القدر، أذلة خاسئين، يخافون أن يتخطفهم الناس.

فظهر بينهم الرسول الأقدس " محمد " صلى الله عليه وآله حاملا مصباح الهداية هاتفا بما فيه حياة البشر عامة من الطقوس الراقية والتعاليم الإلهية والنظم المقدسة فأبطل مسعى الالحاد وتفككت عرى الوثنية واندرحت عادات الجاهلية وكان دستور المتكفل للعز الخالد.

الكتاب المجيد

فإنه منبع المعارف والعلوم فاستعان به علماء العربية وفقهاء الشريعة واتخذوه الفرق الاسلامية للتدليل على ما ذهبوا إليه وركن إليه الفلاسفة و أساتذة الطب في المهم من هذه المباحث.

وقد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في إضبارة خاصة أيام صاحب الدعوة الإلهية بأمر منه صلوات الله عليه وآله (* ١) فإن تركه هذا القانون الموحى به إليه في الجرائد والعظام كما عليه المزاعم معرض للتلف والزيادة

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

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

وابن العربي المالكي الأندلسي لم يتأخر عما عليه صحيح الأحاديث من جمع القرآن بتمامه أيام النبي صلى الله عليه وآله وبأمر منه فيقول كان تأليف القرآن ينزل من عند الله تعالى فيبينه النبي لكتابه ويميزه لأصحابه ويرتبه على أبوابه إلا براءة فإنه لم يذكر لهم شيئا ليتبين للخلق أن الله تعالى يفعل ما يشاء (٥) وحديث أنس بن مالك ينص على أن أربعة من الصحابة جمعوا القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وهم معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد أحد عمومته واختلفت الرواية عنه في الرابع هل هو أو الدرداء أو أبي

-
- (١) فتح الباري ج ٩ ص ٤٣ وإرشاد الساري ج ٧ ص ٤٥٩ وعمدة القاري للعيبي ج ٩ ص ٣٠٤.
(٢) الفهرست لابن النديم ص ٤٢.
(٣) تفسير روح المعاني للألوسي ج ١ ص ٢٤.
(٤) تفسير القرطبي ج ١ ص ٥٨.
(٥) أحكام القرآن ج ١ ص ٣٦٦.

(مقدمة ٤)

ابن كعب (١). ويستوضح الحاكم النيسابوري جمع القرآن على عهد الرسول صلى الله عليه وآله

من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع (٢) ويؤكد مجاهرة ابن عمر في جمعه القرآن وقراءته كل ليلة غير أن النبي صلى الله عليه وآله أمره بقراءته في كل شهر (٣).
السنة النبوية

وهي عبارة عن أوامر النبي صلى الله عليه وآله ونواهييه وأعماله بحضرة أصحابه قاصدا تعبيد الجادة الموصلة إلى الرضوان وتقريره الأعمال التي تأتي بها الصحابة بحضرتة وهي كالكتاب المجيد في تلكم الأهمية الكبرى لأن صاحبها لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وأول من دون الحديث من الشيعة أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله أهده له العباس بن عبد المطلب فأعتقه النبي صلى الله عليه وآله وسماه إبراهيم وأسلم قديما وهاجر إلى المدينة ولازم أمير المؤمنين

عليا عليه السلام وكان قيمه على بيت ماله بالكوفة إلى أن توفي أول خلافته (٤).

ورأي السيوطي في نسبته إلى الزهري (٥) فايل لتقدم أبي رافع عليه

(١) صحيح البخاري باب فضائل القرآن وفتح الباري لابن حجر ج ٩ ص ٤٤ باب من جمع القرآن.

(٢) مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٦١١.

(٣) إرشاد الساري ج ٧ ص ٤٥٩.

(٤) تأسيس الشيعة ص ٢٨٠ للصدر الكاظمي.

(٥) التدريب ص ٢٤ والأوائل له ص ١١٢.

إلا أن يقصد به أول التابعين، على أن الزرقاني يذهب إلى أن الصحابة والتابعين لم يكتبوا الحديث وإنما كانوا يؤدون الأحاديث لفظاً ويأخذونها حفظاً إلا كتاب الصدقات ولما خاف عمر بن عبد العزيز اندراسها أمر قاضيه على المدينة أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم أن يجمع الأحاديث فتوفي ابن عبد العزيز وقد جمع ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث به إليه (١) وفي تخريج أبي نعيم الإصبهاني أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى الآفاق بجمع حديث رسول الله صيانة له عن التلف (٢).

لقد ظل الصحابة من بعد الرسول والتابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعة من الأحاديث النبوية ولما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم ولم يكن من تلك الدراري اللامعة ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء إلى الرأي والاستحسان مستندين إلى أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول محكمة فهمت من الكتاب والسنة فكانوا يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولم يحجموا عن الفتوى برأيهم فيما لا يجدون نصاً فيه واشتهروا بأصحاب "الرأي والقياس" كما قيل لمقابلتهم الواقفين على النصوص فحسب "أهل الظاهر" وكان أكثر أهل العراق أهل قياس وأكثر أهل الحجاز أهل حديث وعلى هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعة بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ لما سأله عن علة الحكم: أعراقي أنت؟! (٣).

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

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

(٢) تاريخ أصبهان ص ١٤٠.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٤٣ وفجر الإسلام ج ١ ص ٢٩٠.

إلى أبي موسى الأشعري: اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك
بنظائرها واعمد إلى أقربها عند الله تعالى وأشبهها بالحق (١).

وممن أخذ بالقياس والاستحسان أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى
سنة ١٥٠ هـ تلقاه من أستاذه حماد بن سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ تلميذ إبراهيم
ابن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦ هـ (٢) وأعانه على تأسيسه تلميذاه أبو يوسف
القاضي المتوفى سنة ١٨٢ هـ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ (٣).
وخامة القياس

ولم يزل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) يعرف أبا حنيفة
وخامة القياس ورداءة عاقبته قال له يوماً: أيهما أعظم عند الله تعالى قتل
النفس التي حرم الله قتلها أم الزناء؟ قال أبو حنيفة: القتل فقال الصادق
عليه السلام: فلماذا قبل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا أربعة شهود؟!
فوجم أبو حنيفة ولم يدر ما يقول.

ثم قال الصادق (ع) أيهما أعظم عند الله تعالى الصوم أم الصلاة؟
قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لماذا تقضي المرأة الصوم
أيام الحيض ولا تقضي الصلاة؟!
ثم قال: يا عبد الله اتق الله ولا تقس فإننا نقف غدا بين يدي الله

تعالى نحن وأنت فنقول قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وتقول أنت
وأصحابك قسنا ورأينا فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء إن أول من قاس إبليس

(١) صبح الأعشى ح ١٠ ص ١٩٤.

(٢) حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٨.

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

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

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه (٢) وعن النبي صلى الله عليه وآله تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظم فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال (٣) وقد أنكرت الشريعة المقدسة القياس ومنعته بتاتا وفيه يقول أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) لأبان بن تغلب المتوفى سنة ١٤١ هـ " السنة إذا قيست محق الدين " .

والقصة في ذلك أنه سأل أبا عبد الله عن دية قطع إصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبد الله عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبد الله: ثلاثون من الإبل قال أبان فإن قطع أربعة قال أبو عبد الله: عشرون من الإبل. فاستغرب أبان هذا الحكم وتعجب كثيرا لأنه عراقي وشايع عند أهل العراق القياس وهو قاض بأن قطع الأربعة يوجب أربعين من الإبل فقال يا سبحان الله إن هذا كان تبلغنا ونحن بالعراق فنقول ما جاء به إلا شيطان فعندها رفع " إمام الأمة " بصيصا من القول الحق اهتدى به " أبان " إلى الطريق اللاحب وقال له: مهلا يا أبان هذا حكم الله وحكم

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) المحلى لابن حزم ج ١ ص ٦١.

(٣) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٧٦.

رسوله أن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلثي الدية فإذا بلغت رجعت إلى النصف
يا أبا إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين (١).
ولم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب ومالك وجمهور أهل
المدينة (٢) ففي الحديث أن ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية
إصبع المرأة فيقول له عشرة من الإبل قال كم في اثنتين قال عشرون من
الإبل قال كم في ثلاثة قال ثلاثون من الإبل قال كم في أربع قال عشرون
من الإبل. فقال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها قال
سعيد: أعراقي أنت؟! قال ربيعة عالم مثبت أو جاهل متعلم قال يا ابن أخي
إنها السنة (٢).

وأبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من
الإمام الصادق (ع) والاعتباس من آثاره اللامعة (٤) كما حظي من قبل
بأبيه أبي جعفر الباقر عليه السلام (٥).
وكان مالك بن أنس إمام المالكية يكثر من اطراء أبي عبد الله جعفر
ابن محمد (ع) فيقول: كنت أختلف زماناً إلى جعفر بن محمد الصادق (ع)

-
- (١) التهذيب للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٤٤١ طبعة إيران والمحاسن للبرقي ج ١ ص ٢١٤ ورواه مالك في موطأ
ج ٣ ص ٦٥.
(٢) نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٦.
(٣) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٩٦.
(٤) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ واسعاف المبطل برجال الموطأ ص ١٧٦
للسيوطي.

(مقدمة ٩)

فما رأيته إلا صائماً أو مصلياً أو قارئاً للقرآن وما رأته إلا على طهارة (١) ولا يتكلم فيما لا يعينه وهو من العلماء الزهاد الذين يخشون الله ويتقونه حق ثقاته (٢) ومن هنا كان يرجع إليه في مشكلات الشريعة (٣) وانكار الذهبي رواية مالك عنه (٤) محكوم بشهادة الأعلام.

عصر الأمويين

لقد بقي علماء الحديث ردحا من الزمن بين حفظه أو لا وتدوينه ثانياً حتى أيام الحكم الأموي الذي يصفه أحمد أمين بقوله: لم يكن الحكم الأموي حكماً إسلامياً يسوى فيه بين الناس ويكافئ فيه المحسن عربياً كان أم مولياً ولم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد وإنما كان الحكم عربياً والحكام خدمة للعرب على حساب غيرهم وكان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية (٥).

ويقول جرجي زيدان: يعد انتقال الدولة الإسلامية إلى بني أمية انقلاباً عظيماً في تاريخ الأمة الإسلامية لأنها كانت في زمن الخلفاء الراشدين خلافة دينية فصارت في أيامهم ملكاً عضواً وكانت شوروية فصارت إرثية ويعتقد

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

ج ٢ ص ١٠٣.

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

(٣) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٦٢.

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

المسلمون عدم أحقية معاوية للخلافة لأنه طليق لا تحل له ولم يعتنق الاسلام إلا كرها (١).

لم يهتم الخلفاء في عهد الدولة الأموية بشئ من شؤون التشريع إلا قليلا كعمر بن عبد العزيز فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم ورعايتهم كالذي كان في عهد الدولة العباسية ولم يبذل الأمويون محاولة في صيغ تشريعهم صبغة رسمية فلا ترى في الدولة الأموية مثل أبي يوسف في الدولة العباسية يحميه الخلفاء ويؤيدونه في التشريع ويوثقون الصلة بينه وبينهم وبينه وبين قضاة الأمصار ولا ترى من المشرعين من اتصل بالأمويين إلا قليلا كالزهري (٢) وفي العصر الأموي كان المرجع في الفتيا أهل المدينة ولم يقطع الخلفاء أمرا دونهم كما أن فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثارا في الفقه مكتوبة فإنها ظهرت في العصر العباسي (٣)

العصر العباسي الأول

لما جاء عصر العباسي الأول سنة ١٣٢ وقد اكتسح حكومة الأمويين شجع الخلفاء الحركة العلمية ومدوا أربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية في ظلهم وترجمت الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية وكانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية من غيرها لأنهم فرضوا أحقيتهم بالأمر من غيرهم لانتسابهم إلى البيت الأموي وأنهم سيشيدون على أطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل الصلاح نظاما منطقيا على سنة الرسول الأعظم

(١) آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٩٢.

(٢) فجر الاسلام ج ١ ص ٢٩٩.

(٣) آداب اللغة العربية ج ١ ص ٢٠٨.

صلى الله عليه وآله وأحكام الدين الإلهي (١).
لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل والخلاف واتسع المجال للعقول
خاف المنصور الدوانيقي من جراء ذلك تشتت أمر الشريعة ودخول الفوضى
في الأحكام فأمر أنس بن مالك أن يكتب له كتابا يتجنب فيه رخص
ابن عباس وشدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) وأراد المنصور أن يحمل الناس
على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف وفتى مالك من
عزمه بدعوى أن الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على هدى فتبطأ المنصور عن
امضاء فكرته (٢) وتحكى هذه القصة عن الرشيد معه وأنه أراد تعليق الموطأ
على الكعبة فلم يوافقها مالك (٣).
وكل منهما يجهل ما عند " الصادق (ع) " من فقه الشريعة المستقى من
اللوح المحفوظ وفنون المعارف وتأويل القرآن المجيد وأسرار الطبايع وجوامع
التاريخ سجلت اعترافهما بذلك.
في هذا العصر تمكن استنباط الأحكام واستقرت أصوله وسمى أهله
بالفقهاء ويرثي الموفق أحمد المكي الحنفي أن أبا حنيفة أول من دون الفقه
ورتب أبوابه (٤).
لكن شافعية الرازي لم تهضم هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه
إن أراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شيء وإنما أصحابه الذين صنفوا
وإن أراد التفريع فقد سبقه إليه الصحابة والتابعون (٥).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣.

(٢) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٣٩

(٣) طبقات المالكية ص ٣٠

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

(٥) مناقب الشافعي ص ٤٤٠.

العصر العباسي الثاني

في العصر العباسي الثاني سنة ٣٣٢ هـ ظهر المجتهدون من فقهاء الاسلام وكونوا له مذاهب نسبة إليهم غير أنها لم تستمر تجاه المذاهب الأربعة التي أوقفت الاجتهاد عند حدها كما قصر التقليد على أربابها واندرس أثر المقلدين لسواهم وسد الناس باب الاجتهاد (١) بالرغم من عدم خضوع جملة من محققي علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتهاد (٢) وادعى بعضهم أن من الجرأة على الله عز وجل وعلى رسوله وشريعته حصر فضل الله تعالى على بعض خلقه وقصر فهم أحكام الشريعة على طائفة خاصة (٣) ويذهب محمد فريد وجدي إلى أن باب الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة مفتوح إلى يوم القيامة ولكن قصور أفهام جملة من البارزين اضطرهم إلى ستر هذا القصور بدعوى الانسداد (٤).

حصر المذاهب في الأربعة

اختلف في الأسباب التي أوجبت حصر المذاهب في الأربعة فالذي عليه ياقوت الحموي أن القادر العباسي المتخلف سنة ٣٨١ هـ أمر أربعة من علماء الاسلام أن يصنف كل واحد منهم مختصرا على مذهبه فنصف الماوردي الشافعي الاقناع وصنف أبو الحسين القدوري مختصرا على مذهب أبي حنيفة وصنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصرا ولم يعرف

(١) تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٣٨.

(٢) تحفة المحتاج ج ٤ ص ٣٧٦.

(٣) حصول المأمول من علم الأصول ص ١٨٦.

(٤) دائرة المعارف مادة جهد.

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

ويحدث ملا عبد الله المعروف بالأفندي تلميذ المجلسي في رياض العلماء اتفاق رؤساء الأمة في زمن علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ على تقليل الآراء في الأحكام الشرعية لئلا يوجب كثرة الخلاف قلة الوثوق بالشرعية المقدسة فتلحق بالأناجيل المبتدعة ولحصر ذلك عينوا مبلغا من المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسميا فاستطاع أرباب المذاهب الأربعة أن يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عدتهم وعددهم وتأخر غيرهم ولم يوافق الشيعة الإمامية على هذا وعجز الشريف المرتضى عن اقناعهم فتقررت المذاهب الأربعة عند الدولة رسميا ودرس غيرها (٢).

وهذه الحكاية لا تتباعد عما حكاه الحموي لأن الشريف المرتضى عاصر القادر بالله في كثير من السنين فيمكن أن ترتأي الدولة مالا خطيرا لقطع المعاذير وتقليل الآراء كما أن من المحتمل أن القادر بالله غرس هذه البذرة وتم نتائجها وتحكمت أصولها في زمن الملك "بيبرس" الذي يحدث المقريني عنه بقوله:

لما كانت سلطنة الملك الظاهر "بيبرس البندقداري" ولي بمصر القاهرة أربعة قضاة شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي واستمر ذلك في سنة ٦٦٥ هـ حتى لم يبق من مجموع أمصار الاسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الاسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري أبي الحسن علي ابن إسماعيل وعملت لأهل المدارس والربط في سائر ممالك الاسلام وعودي من تذهب بغيرها وأنكر عليه ولم يول قاض ولا قبلت شهادة أحد ولا

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

قدم للخطابة والإمامة والتدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب وأفتى فقهاء الاسلام طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها والعمل على هذا إلى اليوم (١) هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتهاد المسلمين في الفقه وارتقائه.

الاجتهاد عند الإمامية

إن أصحابنا الإمامية قد أذعنوا لقانون الخلافة الإلهية الكبرى التي لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها وأوقف أصحابه في مواطن عديدة على أسماء من يلي أمر الأمة من بعده من أبنائه الأقدسين بعد سيد الأوصياء أمير المؤمنين (ع) وأوضح ما منحهم الباري عز وجل به من العلم بأسرار الطبايع وحوادث الكون من خير وشر وكان الأصحاب يتحفظون بما تحملوه عن أئمتهم عليهم السلام من الأحاديث في فقه الشريعة وآثارها حتى أن أبان بن تغلب وهو راو واحد حدث عن أبي عبد الله عليه السلام بثلاثين ألف حديث (٢) وتضافر النقل إن أربعة آلاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من أجوبة مسأله أربعمائة كتاب عرفت بالأصول الأربعمائة (٣) كلهم من أهل العراق والحجاز والشام وخراسان (٤).

وهذا غير ما دون عن السجاد والباقر والأئمة بعد الصادق عليه السلام

(١) الخطط المقرينية ج ٤ ص ١٤١.

(٢) الوجيزة للبهائي.

(٣) المعتبر للمحقق ص ٥.

(٤) مقدمة الذكرى للشهيد الأول.

فقد جمع أصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على الأصول الأربعمئة بكثير (١) ولم تزل تلكم الأحاديث محتفظا بها في موسوعات هامة كالأصول الأربعة:

"الأول من الأصول": الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٢٩ هـ الفه في حياة السفراء عن الإمام المنتظر عجل الله فرجه ويحكي ملا خليل القزويني في شرح الكافي أنه عرض على "ولي العصر" عليه السلام فاستحسنه وفي نص الشهيد الأول محمد بن مكي المستشهد سنة ٧٨٦ هـ زيادة أحاديثه على الصحاح الستة فقد أحصيت أحاديثه إلى ستة عشر ألف ومائة وتسعة وتسعين حديثا مع أن أحاديث البخاري بحذف المكرر أربعة آلاف ومثله صحيح مسلم بحذف المكرر وأحاديث الموطأ وسنن الترمذي والنسائي لا تبلغ عدد صحيح مسلم.

على أن الشيخ الكليني كما يقول عنه الوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٨ هـ عانى في جمعه المشاق بمسافرتة إلى البلدان والأقطار واجتماعه بشيوخ الإجازات وقرب عصره من أرباب الأصول الأربعمئة والكتب المعول عليها ومضى له على تأليفه عشرون سنة (٢).

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

وقد جمع هذه الأصول الأربعة مع زيادة بعض الشرح عليها من

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

(٢) نهاية الدراية ص ٢٢٠ للسيد الصدر.

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

وأما المجلسي الثاني محمد باقر بن المجلسي الأول محمد تقي المتوفى بأصفهان سنة ١١١٠ هـ فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنة في الحديث والفقه والرجال والسيرة والفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فأودعها في دائرة المعارف المحمدية المسماة ب (البحار) في ست وعشرين مجلدا وهذه الكتب التي ألمعنا إليها كلها مطبوعة ومنتشرة في الآفاق. أول من فتح باب الاستنباط

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

(١) في أحازه السيد حسن الصدر للشيخ آغا بزرك الطهراني: توفي ابن الجنيد سنة ٣٨١ هـ وفي قصص العلماء ص ٣٢٥ كان من مشائخ المفيد ومعاصر العماني والمعز البويهري وله أجوبة مسائل المعز البويهري وذكر ملا عبد الله التونسي في الوافية أنه رجع

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

الاجتهاد في القرون السابقة

فابن الجنيد هو الذي كتب الفروع الفقهية وعقد لها الأبواب في كتابه (تهذيب الشيعة) وكتاب (الأحمدي) في الفقه المحمدي ونبه على أصول المسائل وبيّن ما يقتضيه مذهب الإمامية بعد أن ذكر أصول جميع المسائل فإن كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى وإن كانت مشكلة أو ما إلى تعليلها ووجه دليلها وإن اختلفت أقوال العلماء فيها ذكرها: عليها والصحيح منها والأصح والأقوى والظاهر والأظهر.

واقننى أثره الحسن بن علي بن أبي عقيل المعروف بالعماني الحذاء (١) كان وجها من وجوه الإمامية وشيخ فقهاءهم والمتكلم المناظر في الفقه والمحقق في العلوم الشرعية عاصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني والصدوق علي بن بابويه (٢) وكان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان يكثر الثناء عليه (٣) ويقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي هو من فضلاء الإمامية المتكلمين (٤) واستجازه بالكتابة أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

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

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

(٣) رجال النجاشي ص ٣٦ طبعة الهند.

(٤)؟؟

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفى سنة ٣٦٩ هـ والمدفون في رواق مشهد الإمام موسى بن جعفر (١) فكتب إليه ابن عقيل بإجازة كتابه (التمسك بحبل آل الرسول) وبساير كتبه (٢).

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

وكان كتابه "المقنعة" مدار الدراسة بين العلماء. يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي عن السيد محي الدين ابن الزهرة أنه قرأ المجلد الأول من المقنعة للشيخ المفيد ومعظم المجلد الثاني في سنة ٥٨٤ هـ ولم يبلغ عشرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبي المكارم حمزة بن زهرة الحسيني وقد نيف على السبعين وأخبره أنه قرأه بتمامه ولم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكين أبي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلية وهو طاعن في السن وأخبره أنه قرأه على الشريف النقيب أبي الوفاء المحمدي

-
- (١) قصص العلماء ص ٣٢٤ للتكايني.
 - (٢) روضات الجنات ص ١٦٨ الطبع الأول.
 - (٣) الفوائد المدنية ص ٣٠.
 - (٤) مرآة الجنان لليافعي الحنبلي ج ٣ ص ٢٨.
 - (٥) الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ج ١ ص ١٤١.
 - (٦) نسختي التوقيع من الحجة (ع) إليه.

(مقدمة ١٩)

الموصللي في أول عمره والنقيب طاعن في السن وأخبره أنه قرأه في أول عمره على المؤلف رضي الله عنه (١).

وبمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدي عن الشيخ المكين أبي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصللي عن النقيب المحمدي الموصللي عن الشيخ المفيد (٢). وعلى هذا الضوء ألف علم الهدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ الناصريات والانتصار في الفقه المقارن وألف الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ "المبسوط" وكان حافلا بالفروع الفقهية وناظر أهل السنة في كتابه "الخلافا" مع بسط في الأدلة وكتابه "النهاية" محل أنظار العلماء في التدريس كالشرايع للمحقق الحللي في العصر الحاضر وبهذه المناسبة كان لها شروح متعددة (٣).

و ألف محمد بن أحمد بن إدريس الحللي المتوفى سنة ٥٩٨ السرائر والمحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحللي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ الشرايع ومختصر النافع والمعتبر في الفقه المقارن والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحللي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ القواعد والتحرير والإرشاد والتذكرة والمنتهى كلاهما في الفقه المقارن والشهيد الأول محمد بن مكّي بن محمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٧٨٦ هـ الذكرى والقواعد وغيرها والشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٩٦٦ هـ المسالك وروض الجنان وغيرها. واقتفى العلماء من أصحابنا الإمامية هذا الأثر من تدوين مسائل الفقه حسبما أدى إليه اجتهادهم مع تحقيق عميق ومهارة في استنباط الفروع مائلين

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

(٢) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٦٩.

عن جادة القياس المكدسة بأشواك الخطأ والتضليل مستضيئين في ذلك بأحاديث
أئمتهم الذين لا ينطقون عن الهوى وإنما هو تعليم من (عزيز عليم) بما
أودعه فيهم من القوة القدسية النورية التي بها تمكنوا من استعلام ما يحدث
في الكائنات وهي المعبر عنها بروح القدس في بعض الأخبار.
الجامعة الكبرى للشيعة

كانت مدينة النجف الأشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان لدرس
الفنون والمعارف الإلهية منذ هبط إليها الشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن
الطوسي بعد أن لاقى ببغداد من الحنابلة غصصا وكابد ما لا يغيض الطرف
عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ٤٤٨ وأحرقوا كتبه وآثاره ونهبوا
داره (١) وجرى لهم مع شيخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع
وأشنع حتى أخرجهم عميد الجيوش إلى خارج بغداد في سنة ٣٩٣ وسنة
٣٩٨ غير أن شفاعة علي بن مزيد أرجعته إلى مقره ببغداد (٢) كما نهبوا
دار الشريف المرتضى في سنة ٤٢٢ وقتلوا جماعة من الشيعة (٣).
في سنة ٤٤٨ هـ حل الشيخ الطوسي هذه البقعة المغمورة بالفيوضات
الإلهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانضوى إليه أهل الفضيلة ممن قطنها
قبلها للاقتباس من آثاره والاستضاءة من معارفه التي حباه المهيمن سبحانه
بها وتزاحمت العلماء على الانتهاال من بحره المتموج بأسرار أهل البيت (٤)
وكانت حلقات مجالس الدراسة ورواية الحديث في أيامه وثيقة الأطراف
وأصبحت " النجف " مركزا للزعامة العلمية وجامعة كبرى لنشر الفقه

(١) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦١ وص ٧١ وص ٢٢٢.
(٢) كامل ابن الأثير ج ٩ ص ٦٩ وص ٧١ والمنتظم ج ٧ ص ٢٣٨.

والأصول والحديث والتفسير والفلسفة العالية والرجال والأدب ولم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف والتدرج من صف لآخر يتلقى التلميذ دروسه من أستاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه. وإنما هناك حلقات تضم الفاضل والأفضل وغيرهما يلقي عليهم الأستاذ نتيجة بحثه عن أدلة الأحكام وتضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره والملكة المرتكزة فيه ويجزم بما ينتج عنده فيفيضه على الطلاب وبهذا تتجلى مقدرة الأستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة وحتى إذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من أصولها يمنحه الأستاذ الشهادة بالاجتهاد فيؤب إلى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى " النجف الأشرف " ما هو أعز عنده من كل نفيس للتبشير والدعوة إلى دين التوحيد دين السلام والأمن دين التضامن والعطف دين الإخاء والحرية وبن يسترشد الضال ويتفقه الجاهل ويقام الأمم والأود ويكون هو الفرد الأكمل لقوله تعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) (١).

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

والفضل في نشرها وتسهيل الوصول إليها يعود إلى الأمة الفارسية المركزة على التشيع الصحيح فإنها التي أخرجت من المطابع آلاف منها في مختلف الفنون ولولا هذه الأمة الساهرة لما فيه حياة المذهب لأنهار التشيع من أصله لا زالت مكلوأة بنظرات رحيمة من (حجة العصر) عجل الله فرجه ولما أجاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي داعي السماء في سنة

(مقدمة ٢٢)

٤٦٠ هـ بعد أن أقام في النجف اثني عشر سنة قام ولده أبو علي الحسن ابن محمد مكانه فانعكف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذووا الفضل في رواية الحديث واستشهدوه على ما تحلوا به من ملكة الاجتهاد الصحيح وأماله المطبوع مع أمالي أبيه يصور الحقيقة بأجلى مظاهرها. الاجتهاد المعاصر

واستمرت الهجرة إلى " النجف " من ذلك العهد إلى العصر الحاضر وإن تحلت بأعلام الإمامية " الحلة والحائر وسامراء " في فترات من الزمن لكن حلقات الدراسة في هذه (الجامعة) متواصلة ولا يتحمل المقام وصف الثقافة في تلكم العصور متسلسلا إلى أيام السيد بحر العلوم فالشيخ الأكبر كاشف الغطاء إلى مجدد المذهب في كتابه الحاوي لما حرر من مسائل الشريعة مع تحقيق عميق " صاحب الجواهر " فأذعن أولوا النهي بفضلهم وتسابقوا إلى اختزان جواهره والاقتباس من آرائه الثاقبة.

وحيث إن المولى تعالت أياديه لم يخل الأرض من مصلح مجاهر بالدعوة الإلهية يزيح الأوهام ويدعوا إلى سبيل ربه بالحكمة ويرشد إلى الطريقة المثلى غمر الفيض الربوبي شخصية شيخنا " الأنصاري " ومنحته المشيئة القدسية مواهب ميزته على من تقدمه من الأعلام فكان مرموقا في الفضائل جمعاء. لذلك اتخذ رواد المعارف كتابيه " الرسائل " في أصول الفقه و " المتاجر " في الفقه الجعفري أساس التعليم والدراسة العالية وأكثر المحققون من تلامذته وغيرهم من التعليق عليهما والتنبيه على ما فيهما من دقائق العلم.

وكان للدراسة فيهما أيام شيخ المحققين المولى محمد كاظم الخراساني نور الله ضريحه سوق رابح فلقد هبط هذه المدينة (النجف) في أيامه الجرم الغفير من العلماء للاستضاءة من آرائه وتحقيقاته وقام من بعده أساتذة الفن من الأعلام المحققين يفيضون على الطلاب ما انتهلوه من بحر علم آل

(مقدمة ٢٣)

حتى انتهى الدور إلى فخر المحققين وعمدة الفقهاء المبرزين " السيد أبو القاسم الخوئي " المميز من المولى الجليل تعالت نعمائمه بالذكاء المتوقد وإصابة الرأي ولا أغالي إذا قلت: باحث أرباب المعقول ففاقهم ودارس الأصوليين فأذعنوا له وجرى مع المفسرين فحاز قصب السبق وناظر المتكلمين ففلجهم وكتابه في مقدمة التفسير " البيان " حافل بما لم تصل إليه أفكار النابهين ولم يسبقه المتقدمون في كثير مما كشف الغطاء عنه. فلقد غاص بحر الشريعة واستخرج لثائمه الناصعة ولمس الحقايق الراهنة وأماط الستار عن كثير مما أشكل على الفحول والأكابر وأوضح السبيل إلى تفاريع المسائل وأثار المنهج إلى درس كليات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء لدرس أصول الشريعة وفقهها. ومحاضراته في حل " فروع العروة الوثقى " تشهد له بفقاهة عالية واستنباط دقيق. وقد أحكم أسرار فصولها ونظم دراريها ببيان سهل وعبارة أنيقة. العلم الفرد والمجتهد الأوحده حجة الله الواضحة وبينته اللامعة المحقق " الميرزا علي الغروي التبريزي " لا زال مغمورا باللطف الربوبي فجدير بمتنوع الحقائق المسابقة إلى الاحتفاظ بتقريراته لدرس الأستاذ الأكبر " السيد الخوئي " المسماة " بالتنقيح " ولا بدع ممن منحه المولى سبحانه ذكاء وقادا وفطنة مصيبة وحافظة قوية ألحقته بالحفاظ المعدودين فكان موثلا رواد العلم بين من يستوضح منه ما لم تصل إليه فإكرته وبين من ينسخ ما جمعه من ثمرات بحوث أساتذته فإلى الباري عز وجل أبتهل بإدامة عنايته بهذه الشخصية اللامعة ليرتوي طلاب المعارف من غير آرائه ويستضيء رواد الحقايق بثاقتهم أفكاره، مد الله تبارك وتعالى في أيامه الزاهية وأفاض عليه لطفه الذي يلحقه بالعلماء المحققين " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين " .

(مقدمة ٢٤)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على
أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين
وبعد قدم لي العلامة المحقق حجة الاسلام غرة عيني الأعز الشيخ الميرزا علي الغروي
التبريزي دامت تأييداته هذا الجزء من كتابه (التنقيح في شرح العروة الوثقى)
في مسائل تتعلق بالاجتهاد والتقليد والاحتياط من تقرير أبحاثنا وقد أجاد كعادته
في استيعاب ما ألقىته من محاضرات في الفقه الاسلامي على طلاب الحوزة العلمية
والإحاطة بتفاصيلها ورقائقها فاسبغ عليها حلة زاهية من أسلوبه الرصين وبيانه
المتين فجمع خير بين دفتر الضبط وحلاوة البيان بأني أبارك له هذه المواهب
وأقدر فيه هذه القابليات يسرني أن بلغ من العلم هذا المبلغ الذي صار يغيط
عليه ومن نعم الله والآلة أن تصبح الحوزة العلمية متعطشة لجهوده في نشر
العلم جعله الله قدوة العلماء العاملين وأخذ بيده إلى ما فيه المزيد من الرقي
وقد استجازني طبع هذا الجزء وسائر أجزاء كتابه فأجزت له بذلك
داعيا له بدوام التوفيق واطراد التأييد والتسديد إنه نعم الوهاب
في ٢٢ شهر جمادى الثانية أبو القاسم الموسوي الخوئي
(١٣٨٥).

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
محمد، وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم الدين.
وبعد فقد سبق أن وعدنا رواد العلم الشريف المعاودة إلى تحرير مسائل الاجتهاد
والتقليد من كتاب " العروة الوثقى " للإمام الفقيه السيد محمد كاظم الطباطبائي
طاب رمله.

وبعد أن فرغنا من تنسيقها واعدادها - منذ عهد غير بعيد - عزمنا على
طبعتها إجابة للطلب المتواصل من جم غفير من رجال العلم وحملة الفقه دامت -
تأييداتهم - غير أن الاهتمام والانصراف إلى نشر كتابنا " التنقيح " أجزاء متتالية
حال دون ذلك.

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

(١١)

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

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

(١٢)

وأما عدم كونه وجوباً نفسياً فلعله أوضح من سابقه وذلك لأنه لا وجه له سوى توهم أن تعلم الأحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد: من أن طلب العلم فريضة (١) وقوله عز من قائل: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٢) وغيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلي " قده " وتبعه بعض المتأخرين إلا أنا بينا في محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسي وإنما التعلم طريق إلى العمل ومن هنا ورد في بعض الأخبار أن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلا عملت؟ فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت؟ (٣) فترى أن السؤال أولاً إنما هو عن العمل لا عن التعلم ومنه يستكشف عدم وجوبه النفسي وأنه طريق إلى العمل وإلا لكان اللازم سؤال العبد أولاً عن التعلم بأن يقال له ابتداءً: هلا تعلمت. وتفصيل الكلام في عدم وجوب التعلم موكول إلى محله على أنا لو سلمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسي في تلك الطرق وجعل الاحتياط عدلاً للاجتهاد والتقليد مما لا محصل له وذلك لأن الاحتياط إنما

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

(٢) النحل: ١٦، ٤٣، الأنبياء: ٢١، ٧.

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

المفيد قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر

الحميري عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن

محمد (ع) وقد سئل عن قوله تعالى " فله الحجة البالغة " فقال: إن الله تعالى

يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً؟ فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت

بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه

فتلك الحجة البالغة. راجع تفسير برهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبع الحديث وكذا في

البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالي المفيد.

في عباداته، ومعاملاته (١)
أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا (٢)

هو الاتيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقة لا أن الاحتياط تعلم له لضرورة أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلا أنه قاطع بالامتثال وجازم باتيانه المأمور به على ما هو عليه فلا وجه للوجوب النفسي في الاحتياط. نعم لا بأس به في التقليد والاجتهاد

نظرا إلى أنهما تعلم للأحكام هذا إذا فسرنا التقليد بما يرجع إلى تعلم فتوى المجتهد. وأما إذا فسرناه بما يأتي في محله من أنه الاستناد في العمل إلى فتوى الغير وأن تعلم الفتوى ليس من التقليد في شيء فلا يمكن أن يقال إن التقليد تعلم للأحكام بل التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد والتعلم طريق إليه.

وأما احتمال أن يكون الوجوب النفسي في تلك الطرق مستندا إلى المصلحة الواقعية الباعثة على الايجاب الواقعي فيدفعه: أنه إنما يتم فيما إذا أثبتنا وجوبها شرعا فإنه في مقام التعليل حينئذ يمكن أن يقال إن وجوبها منبعث عن نفس المصلحة الواقعية إلا أنه أول الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد والاحتياط. نعم لا بأس بذلك في التقليد بناء على دلالة الأدلة على وجوبه الشرعي كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين " قده " .

فالمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد وعدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعي الأعم من النفسي والغيري والطريقي وإنما وجوبها متمحض في الوجوب العقلي بالمعنى الذي قررناه آنفا.

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

في المسألة التاسعة والعشرين فلاحظ.

(٢) لأن الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف بوجوداتها فلا يمكن معه الرجوع إلى البراءة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف في موارد الاحتمال وذلك للعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة إذ لا معنى

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

إلى غير ذلك من الآيات. وأما تحصيل الحجة على الأحكام فهو مما لا بد منه عند كل من اعترف بالشرع والشريعة لبدهة أن الأحكام الشرعية ليست من الأمور البديهية التي لا يحتاج اثباتها إلى دليل.

نعم قد يقع الخلاف في بعض المصاديق والصغريات - مثلا - لا يرى الأصولي شيئا حجة وهو حجة عند المحدثين، أو بالعكس إلا أنه غير مضر بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحجة على الحكم، كيف فإنه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين فترى أن المحدث الاسترآبادي يرى عدم حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية إلا في استصحاب عدم النسخ ويرى غيره خلافه هذا كله في الاجتهاد، وكذلك الحال في التقليد، إذ لا موقع لاستيحاش المحدثين منه لأنه على ما فسرنا الاجتهاد به من الأمور الضرورية والمرتكزة عند العقلاء حيث أن من لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي أو أنه تمكن ولكنه لم يتصد لتحصيها جاهل به، كما أن من حصلها عالم بالحكم، وجواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف فيها اثنان وهو أمر مرتكز في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع الأعصار والأزمان. والمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما يراه المحدثون بدعة وضلال إلا أن الأصوليين لا يريدون اثباته وتجويزه ولا يدعون وجوبه ولا جوازه بوجه بناء على عدم تمامية مقدمات الانسداد - كما هو صحيح -

(١) يونس ١٠ : ٣٦.

(٢) الحجرات ٤٩ : ١٢.

حرمة التقليد عليه، بأن يحتمل وجوب الاجتهاد في حقه، كيف فإن الاجتهاد واجب كفائي وليس من الواجبات العينية كما هو مقتضى قوله عز من قائل: فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (* ١).

لدلالته على أن الاجتهاد وتحصيل العلم بالأحكام إنما يجب على طائفة من كل فرقة لا على الجميع. وهذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوبا تعيينيا لتمكّنه من تحصيل العلم بالأحكام ويحرم عليه التقليد لانصراف أدلة الجواز عنه، حيث أن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عز من قائل: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (* ٢) يختص بمن لا يكون من أهل الذكر ولو بالقوة لوضوح أنه لو كان خطابا للمتمكن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فإن مثله لا يخاطب بذلك الخطاب وهكذا الكلام في بقية أدلته لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم حتى السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم.

و" دعوى": أن السيرة شاملة للمقام لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل. مما لا يمكن التفوه به أصلا لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه إذا راجع الأدلة. بل قد يكون قاطعا بأنه لو راجع الأدلة لخطأه في كثير من استدلالاته ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية يقينا ولا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة.

(* ١) التوبة ٩: ١٢٢.

(* ٢) تقدم في ص ١٦.

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع والتقليد إنما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين التي لا تنطبق على من استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما فيشترط في جواز الرجوع إلى المتجزّي أن يستنبط جملة معتدا بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم هذا كله حسبما تقتضيه الأدلة اللفظية في المقام. وأما السيرة العقلائية فهي تقتضي جواز الرجوع إليه فيما استنبطه وإن كان قليلا غايته لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه وإطلاعه على بقية المسائل وعدمهما أجنيبان عما علم به واستنبطه. وهذه السيرة هي المتبعة في المقام ويأتي عند التكلم على شرائط المجتهد أن الأدلة اللفظية غير رادعة عنها بوجه. "الجهة الرابعة": نفوذ قضائه وجواز أن يتصدى للأمور الحسبية وعدمهما والصحيح عدم نفوذ قضاء المتجزّي وعدم جواز أن يتصدى للأمور الحسبية لأن الموضوع في لسان الأدلة المثبتة لهذه الأحكام إنما هو عنوان العالم والفقيه والعارف وغيرها من العناوين التي لا يصدق على من استنبط حكما أو حكمين ونحوهما فلا ينفذ قضاء المتجزّي حتى يستنبط جملة معتدا بها من الأحكام ويصدق عليه العناوين المأخوذة في لسان الأخبار كما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله.

٤ - التخطيط والتصويب

لا شبهة ولا خلاف في الأمور النفس الأمرية والواقعية التي لا يتوقف تحققها على اعتبار أي معتبر وفرض فارض وقد أطبقت كلماتهم (*) (١) على أن العقل قد يصيبها في ادراكه وقد يخطي بلا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر الواقعي من

(*) (١) نعم ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقلات كما في الفروع. كذا في المستصفي ج ٢ ص ٣٥٨ وكتاب الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٣٩.

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

وكيف كان لا سبيل إلى القول بالتصويب في تلك الأمور، لأنه يستلزم
اجتماع الضدين أو النقيضين فإنه إذا بنى أحد على امكان إعادة المعدوم - مثلا -
وبنى آخر على استحالتها لا مناص من أن يكون أحد هذين النظيرين خطأ وغير
مطابق للواقع، إذ لازم إصابتها في كلتا النظيرتين أن يكون إعادة المعدوم ممكنة
ومستحيلة وهذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطفة
في تلك الأمور مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في الأمور الاعتبارية والشرعيات وأنها كالأمر الواقعية مورد
للتخطفة أو لا بد فيها من الالتزام بالتصويب؟
نسب القول بالتصويب إلى جماعة من الأشاعرة والمعتزلة (*) (١) وإنهم ذهبوا

(*) (١) ففي كتاب الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي الظاهري
ج ٥ ص ٧٠: ذهب طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفت محق في
فتياه على تضاده.

وفي الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٤٦: المسألة الظنية
من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا
فيها فقال قول: كل مجتهد فيها مصيب وإن حكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو
تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه
هو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه. وقال آخرون: المصيب
فيها واحد ومن عده مخطئ، لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معينا لأن
الطالب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر
وفي فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش المستصفي للغزالي
ج ٢ ص ٣٨٠: كل مجتهد في المسألة الاجتهادية أي فيما يسوغ فيه الاجتهاد
مصيب عند القاضي أبي بكر والشيخ الأشعري كما قال أهل العراق وقال أهل
خراسان لم يثبت عن الأشعري ونسب إلى الإمام حجة الاسلام الغزالي قدس سره
والمزني من كبار أصحاب الشافعي رضي الله عنه وغيرهما. ولا يذهب عليك ما في
هذا القول من الإشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تغفل.

وهؤلاء ظنوا أن لا حكم لله تعالى في تلك الوقعات إلا أنه إذا وصل رأى
المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند الله تعالى.. إلى أن قال وبعض منهم قالوا الحكم
من الأزل هو ما أدى إليه رأي المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته إلى جميع
المعتزلة لم تصح كيف والحسن أو القبح عندهم وفي مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي
هو الواجب لا يمكن أن يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا
ينقلب الحسن والقبح الذاتيان وإذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى
كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم وإذا أدى رأى آخر إلى آخر فهو

الحكم عليه..

(٣٧)

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

إلا أنه أمر غير معقول وذلك لأنه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقعا قبل قيام الأمانة فالأمانة تحكي عن أي شيء؟ وأنها تؤدي إلى أي حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من غير محكي؟! فلو توقف ثبوته على قيام الأمانة عليه لدار، على أن لازمه اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمانة وهو خلاف التسالم والأخبار الدالة على أن لله سبحانه في كل واقعة حكم يشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت عنده الأمانة ومن لم تقم. وقد يراد به أن في الواقع أحكاما مجعولة حسبما فيها من المصالح المقتضية لجعلها وهي التي تحكي عنها الأمانات إلا أن قيام الأمانة سبب لحدوث مصلحة فيما أدت إليه أقوى مما فيه من المصلحة الواقعية ولذا يكون الحكم الفعلي المجعول على طبق الأمانة ومؤداها دون الواقع، لأن الأحكام الواقعية ليست بفعلية بل هي صورية وانشائية ولا تتصف بالفعلية إلا فيما إذا أدت الأمانة إليها فمن لم يقم عنده أمانة على الحكم لم يكن حكم فعلي في حقه. وهذا هو المعبر عنه بالتصويب المعتزلي وهو وإن كان أمرا معقولا في نفسه فإنه لا مانع من أن تكون الأحكام الواقعية انشائية تتوقف فعليتها على قيام الأمانة على طبقها وأن تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الأحكام ببعض المكلفين دون بعض كأحكام النساء المختصة بهن دون الرجال. إلا أن الاجماع قد انعقد على أن الأمانة لا تكون مغيرة للواقع ولا تمس كرامته بوجه بل ادعى شيخنا الأنصاري " قده " أن وجود الحكم المشترك بين الجاهل والعالم مما تواترت عليه الأخبار والآثار (* ١) ومعه لا يبقى لتوهم اختصاص

(* ١) لعله " قده " ينظر بذلك إلى الأخبار الآمرة بالتوقف أو الاحتياط أو غيرها مما يدلنا بالدلالة الالتزامية على أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين وإلا فلم ترد على ذلك رواية واحدة فيما عثرنا عليه فضلا عن أن تكون متواترة.

حيث كونهما منجزين على تقدير الإصابة ومعدرين على تقدير الخطأ وهو معنى
الطريقية والكاشفية، وليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية أي لكونه
سببا لايجاد مصلحة في المؤدى ليمضيها الشارع كذلك ويبقيها بحالها، كما أن الشارع
لم يعتبر حجية الحجج والأمارات تأسيسا لیتوهم أنها صارت حجة من باب السببية
عند الشارع، إذا ليست من السببية عين ولا أثر في شيء من الطرق، واعتبارها
إنما هو من باب المنجزية والمعدرية - أي الطريقية - فحسب.
فهل مقتضى القاعدة في موارد تبدل الرأي أو العدول من مجتهد إلى مجتهد
آخر متخالفين في الفتوى أو غير ذلك من الموارد التي يجمعها انكشاف الخلاف
في الأحكام الظاهرية هو الاجزاء إلا فيما دل الدليل على عدمه، أو أن القاعدة
تقتضي وجوب الإعادة أو القضاء وعدم الاجزاء في الأحكام الظاهرية إلا أن
يدل عليه دليل؟

فنقول: قبل الشروع في تحقيق المسألة أن كلامنا في أن العمل على طبق
الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف
إنما هو في الموارد التي لو علمنا فيها بمخالفة العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة
مع الواقع لوجب إعادته أو قضائه. وأما الموارد التي لا يجب فيها الإعادة
ولا القضاء حتى مع العلم بالمخالفة فهي خارجة عن محل الكلام.
وذلك كما إذا صلى من دون سورة معتقدا أن فتوى مجتده ذلك ثم على أن
فتواه وجوب السورة في الصلاة فإنه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضائها لحديث
لا تعاد (* ١) حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق
والمجتهد

(* ١) وهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر ع قال: لا تعاد الصلاة إلا من
خمسة: الطهور والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. المروية في ب ٣ من أبواب
الوضوء و ١ من أبواب أفعال الصلاة وغيرهما من الأبواب المتعددة من الوسائل.

الذي يجب أن يقلده - بالفعل - كما إذا أفتى كلاهما بوجوب السورة مثلا، وعلى الحملة أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع في العمل مستلزما للبطلان كما إذا كان في الأركان. وأما موارد فقدان العمل لجزء أو شرط غير ركني لا يبطل العمل بتركه إذا كان مستندا إلى الحجة فهي أجنبية عن محل الخلاف. نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسلكنا من أن حديث لا تعاد لا يختص الناسي فحسب. بل يعم الجاهل القاصر إذا كان عمله مستندا إلى حجة شرعية مخالفة للواقع.

وأما بناء على عدم شموله الجاهل كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ " قده " وأصر على اختصاص الحديث بالناسي (* ١) فحسب فهي أيضا مندرجة في محل الكلام فيتكلم في أن العمل على طبق الحجة السابقة هل يجزي عن الواقع؟ لأن الترك حينئذ لا يستند إلى النسيان حتى يجري فيه الحديث. كما أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان بطلان العمل مستندا إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلة بطلان الأعمال الصادرة على طبق الحجة السابقة بأن يفتي ببطلانها. لا ما إذا كان مستندا إلى الاحتياط وأصالة الاشتغال إذ الحكم ببطلان الأعمال المتقدمة لو استند إلى الاحتياط وقاعدة الاشتغال لم يكن عدم وجوب القضاء في خارج الوقت موردا للكلام والاشكال.

(* ١) وذكر في وجه ذلك ما حاصله: أن مورد النفي والاثبات في الصحيحة إنما هو الإعادة. كما ترى فهي إنما تدل على نفي وجوب الإعادة عن هو مأمور بالإعادة امتنانا وهو الناسي لا غيره لعدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه، فناسي السورة مثلا لا يكلف باتيانها ولا يمكن أن يوجه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسيانها وإنما يكلف بالإعادة فيقال له: أعد صلاتك أو لا تعدها. ففي هذه الموارد ينفي وجوب الإعادة عن الناسي في الصلاة للحديث. وأما الجاهل القاصر فهو قد أحل بما أحل به وتركه متعمدا لاجتهاده أو فتوى مقلده. ومن الواضح أن تارك السورة متعمدا - لجهله بوجوبها إنما يكلف باتيان الواقع نفسه. لا أنه يكلف بإعادته فيقال له إقرأ السورة، لما هو الصحيح المقرر عندنا من أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين ولا يقال له أعد صلاتك. ومع كونه مكلفا بالاتيان بنفس الواجب والواقع لا يكلف بالإعادة لينفي عنه وجوبها إذ لا يختص الحديث بالناسي فحسب، ولا يمكن التمسك به في الجاهل القاصر هذا.

وما أفاده " قده " لا يمكننا المساعدة عليه وذلك لأن كون الجاهل مكلفا بنفس الواقع وإن كان صحيحا كما أفيد إلا أن ذلك إنما هو فيما أمكن التدارك في حقه، لا فيما لم يتمكن من تداركه مثلا إذا ترك السورة في صلاته لعدم وجوبها عنده فدخل في الركوع وقامت الحجة وقتئذ على وجوب السورة في الصلاة لم يكلف باتيان الواقع نفسه لعدم تمكنه من التدارك لأنه قد دخل الركن ومضى محل السورة. بل لا بد من إيجاب الإعادة عليه فيقال له: أعد أو لا تعد ولا يكلف بقراءة السورة بوجه. وعلى هذا لا مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسي لأنه أيضا مكلف بالإعادة لدى العقل، والشارع قد لغى وجوبها للامتنان. والمتحصل أنه لو أحل بشيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها استنادا إلى حجة

معتبرة عنده ثم عدل عن اجتهاده وبني على اعتبار ما تركه في الصلاة لم تجب إعادتها
فالحديث يشمل الجاهل القاصر أيضا إلا في موارد دل النص على وجوبها كما إذا
كبر قائما وكانت وظيفته الجلوس أو العكس لما في موثقة عمار قال: سألت
أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسي حتى قام وافتتح
الصلاة وهو قائم ثم ذكر. قال: يقعد ويفتح الصلاة وهو قاعد، ولا يعتد
بافتتاحه الصلاة وهو قائم وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى
افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتح الصلاة وهو قائم
ولا يقتدي (ولا يعتدي) بافتتاحه وهو قاعد، المروية في ب ١٣ من أبواب القيام
من الوسائل.

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

و " منها " : دعوى الاجماع على أن العمل المأتي به على طبق الحجة الشرعية لا تجب إعادته ولا قضائه إذا قامت حجة أخرى على خلافها. نعم لا اجماع على الاجزاء في الأحكام الوضعية عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجة المتأخرة كما إذا ذبح حيوانا بغير الحديد - لجوازه على رأي مقلده - ثم عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه - والذبيحة بحالها - أو أنه اشترى دارا بالمعاطاة ولا يرى المجتهد الثاني انعقاد البيع بها لاشتراطه الصيغة في صحته إلى غير ذلك من الموارد.

والجواب عن ذلك أن الاجماع المدعى لو كان محصلا لم نكن نعتمد عليه لما يأتي بيانه فما ظنك بما إذا كان اجماعا منقولاً بالخبر الواحد و " سره " أن تحصيل الاجماع في المسألة دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن استكشاف قوله - ع - في المقام ولم يتعرض أكثر الأصحاب للمسألة ولم يعنونوها في كلماتهم؟! هذا على أن لو سلمنا اتفاقهم أيضا لم يمكننا الاعتماد عليه لأننا نعلم أو نظن ولا أقل من أن نحتمل استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام ومعه لا يكون الاجماع تعبديا كاشفا عن قوله - ع -

و " منها " : السيرة المتشرعية بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول والتبدل في الاجتهاد حيث لا نستعهد أحدا يعيد أو يقضي ما أتى به من العبادات طيلة حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجة على الخلاف.

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

بالتقليد أو الاجتهاد.

نعم لا أثر للاجتهاد في خصوص تلك المسألة بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنه وإن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا محالة، إلا أن مقتضى الأدلة اللفظية عدم جواز الرجوع إليه لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرد الاجتهاد في مسألة واحدة كما قدمناه في الكلام على أقسام الاجتهاد نعم له أثر بالإضافة إلى عمل نفسه، لأن للمكلف أن يعمل على طبق نظره واجتهاده فيما استنبطه من الأحكام.

إذا الاجتهاد صيانة للأحكام عن الاندراست واحتفاظ على الشريعة المقدسة عن الاضمحلال وهو واجب كفائي وإلى ذلك أشار سبحانه بقوله عز من قائل: وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (* ١) حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه وتحصيل الأحكام الشرعية وتبليغها للجاهلين فهي ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الأحكام الشرعية كفائياً، ويؤيد ما ذكرناه ما ورد من الأخبار في تفسير الآية المباركة فليراجع (* ٢) وكيف كان فقد دللتنا الآية المباركة على عدم كون الاجتهاد واجبا عينيا على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الأقدمين وفقهاء حلب قدس الله أسرارهم، على أنه عسر عن المكلفين بل دونه خرط القتاد مضافا إلى قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى الرواة وغيرهم من العالمين بالأحكام حتى في عصرهم - ع - من غير ردع عنها بوجه هذا تمام الكلام في الاجتهاد ويقع الكلام بعد ذلك في الاحتياط والتقليد

(* ١) التوبة ٩: ١٢٢.

(* ٢) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(مسألة ٢) الأقوى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهدا كان أو لا.

مباحث الاحتياط

(١) يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات وأخرى في العبادات:
أما المعاملات فلا شبهة ولا خلاف في جواز الاحتياط بل في حسنه في المعاملات
بالمعنى الأعم كما إذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكه في أنه هل
يطهر بالغسل مرة واحدة أو يعتبر فيه التعدد؟ ولا نعهد مخالفا في الاحتياط في مثله
سواء أكان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي وتحصيل العلم بالحال أم لم يكن.
وسواء كان الاحتياط فيها مستلزما للتكرار أم لم يكن.

وأما المعاملات بالمعنى الأخص أعني العقود والايقاعات فالظاهر أن الاحتياط
فيها كالا احتياط في المعاملات بالمعنى الأعم وأنه أمر حسن لا شبهة في مشروعيته
- مثلا - إذا شك المكلف في أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كبقية
الصيغ بأن يقول: طلقتك، أو أنه لا بد أن تكون بالجملة الإسمية بأن يقول: أنت
طالق أو زوجتي طالق فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين ويحتاط بالتكرار.
نعم قد يستشكل في الاحتياط في المقام أعني المعاملات بالمعنى الأخص بأن
الانشاء يعتبر فيه الجزم به ولا يتحقق هذا بالاحتياط لأنه لا يدري حين قوله:
طلقتك - مثلا - أن ما أراده من الطلاق هل يحصل به أولا يحصل فلا يمكن أن
يكون جازما بانشاء الطلاق بالاحتياط.

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

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

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

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

(١) يشترط في العمل بالاحتياط العلم بموارده وكييفياته بالاجتهاد أو التقليد لأنه لولاها لم يتحقق الاحتياط المؤمن من العقاب فإن الاحتياط في انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضي التجنب عن الماء القليل الذي لاقاه المتنجس وعدم استعماله في رفع الخبث أو الحدث.

فلو أصاب هذا الماء ثوب المكلف - مثلاً - فمقتضى الاحتياط عند انحصار

(مسألة ٣) قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتل كون الفعل واجبا وكان قاطعا بعدم حرمة (١) وقد يكون في الترك، كما إذا احتل حرمة فعل وكان قاطعا بعدم وجوبه (٢) وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (٣).

الثوب به - بناء على وجوب الصلاة عاريا عند انحصار الثوب بالنجس - أن يكرر الصلاة بأن يصلي عاريا تارة وفي ذلك الثوب أخرى وليس مقتضى الاحتياط أن يؤتى بالصلاة عاريا فحسب من جهة الاجتناب عن الماء الملاقي للمتنجس وما أصابه ذلك الماء.

وإذا فرضنا في المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاة كشف ذلك عن عدم قابلية المحل للاحتياط ووجب الامتثال تفصيلا بتحصيل العلم بالمسألة. ولو انحصر الماء بالماء القليل الذي لاقاه المتنجس فظاهر الحال يقتضي الاحتياط بالجمع بين التيمم والوضوء بذلك الماء المشكوك في طهارته. إلا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط لأن الماء على تقدير نجاسته تستتبع تنجس أعضاء الوضوء ونجاسة البدن مانعة عن صحة الصلاة فلا مناص في مثله من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالمسألة وجدانا أو تعبدا لعدم امكان الاحتياط فيه فمعرفة موارد الاحتياط وكيفية ما لا بد عنه عند الاحتياط. (١) كما في الدعاء عند رؤية الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمة. (٢) كما في شرب التبن لاحتمال حرمة مع القطع بعدم وجوبه، لأنه لم يكن موجودا في عصرهم - ع - أو لو كان فلا يحتمل وجوبه جزما. (٣) أو أن وظيفته الظهر أو الجمعة وهكذا. ثم إن ذلك قد يكون في عمليين مستقلين كما مثل وقد يكون في عمل واحد

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

كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر والاختفات كما في صلاة الظهر يوم الجمعة للأمر بالاجهار فيها في جملة من الأخبار. ومقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرر القراءة فيها مرتين فيقرأها اخفاتاً - تارة - واجهاراً - أخرى - ناوياً في إحداهما القراءة المأمور بها وفي ثانيتهما عنوان القرآنية لجواز قراءة القرآن في الصلاة هذا. وقد يكون الاحتياط في الجمع في الترك كما إذا علم بحرمة أحد فعلمين فإن الاحتياط يقتضي تركهما معاً وقد يكون في الجمع بين الاتيان بأحد الفعلين وترك الآخر كما إذا علم اجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني وهذان لم يتعرض لهما الماتن " قده " .

(١) كما إذا تردد الواجب بين القصر والتمام أو الظهر والعصر أو غيرهما من الأمثلة فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب أو لا يجوز؟

قد يقال: بعدم الجواز نظراً إلى أن مخل بقصد الوجه والتمييز ومناف للجزم بالنية ولأن التحرك عن الأمر الجزمي وامتثال الأمر تفصيلاً في مرتبة سابقة على التحرك عن احتمالها كما يراه شيخنا الأستاذ " قده " ومع الشك في أنهما عرضيان أو أن الثاني في طول الأول يرجع إلى قاعدة الاشتغال ومقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي. وهذه الوجوه قد قدمنا عنها الجواب ولا حاجة إلى إعادته. بل لو سلمناها في الاحتياط غير المستلزم للتكرار لم نتمكن من تتممها في الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه والوجه فيه:
أن الجزم بالنية لو قلنا باعتباره وإن كان لا يفرق في ذلك بين الاحتياط

(مسألة ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهدا
أو مقلدا (١) لأن المسألة خلافية.

العمل بالاحتياط فأتى بالصلاة إلى أربع جهات أي كررها أربع مرات، ولا سيما
إذا ترددت صلاته بين القصر والتمام لأن الاحتياط حينئذ إنما يتحقق بالآتيان بثمان
صلوات، وإذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضا مردد بين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأتي بها
سنة عشر، كما أنا لو فرضنا تردد المسجد أيضا بين شيئين لا يصح السجود على
أحدهما أو كان نجسا - مثلا - بلغ عدد الصلوات المأتي بها احتياطا اثنين وثلاثين.
وقلنا أن تكرار صلاة واحدة اثنين وثلاثين مرة مع التمكن من الامتثال التفصيلي
والآتيان بالواجب منها عبث ولعب.

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

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

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

وبما ذكرناه يظهر أن طرق الامتثال وإن مر أنها ثلاثة إلا أنها في الحقيقة منحصرة بالتقليد والاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم في محله فتارك طريقي الاجتهاد والتقليد أيضا لا بد أن يكون مجتهدا أو مقلدا في جواز العمل بالاحتياط. (١) قد أسبقنا في أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف في جميع أفعاله وتروكه مقلدا أو محتاطا أو مجتهدا إنما هو بحكم العقل نظرا إلى استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب لتنجز الأحكام الواقعية في حقه بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال لأن الشبهة حكمية وقبل الفحص. فالمكلف إذا خالف الحكم المنجز في حقه استحق عليه العقاب، وبما أن ما يأتي به مما يحتمل حرمة كما أن ما يتركه محتمل الوجوب في الواقع فهو يحتمل العقاب في أفعاله وتروكه، وبهذا يستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال وتحصيل المؤمن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع، والمؤمن كما مر منحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة وإن كان مرجع الأولين أيضا إلى الاجتهاد. ومن هذا يتضح أن مورد التقليد وأخويه إنما هو ما يحتمل المكلف فيه العقاب. وأما ما علم بإباحته أو بوجوبه أو حرمة فلا لعدم كونها موردا لاحتمال العقاب كي يجب دفعه لدى العقل بالتقليد أو بغيره لجزمه بعدم العقاب أو بوجوده فعلى ذلك لا حاجة إلى التقليد في اليقينيات فضلا عن الضروريات. هذا تمام الكلام في الاحتياط ويقع الكلام بعد ذلك في التقليد.

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

مباحث التقليد

(١) لم يرد بذلك البطلان الواقعي بأن تكون أعمال العامي من غير تقليد ولا احتياط فاسدة وإن انكشفت صحتها بعد ذلك، كما إذا بلغ رتبة الاجتهاد وأدى نظره إلى صحتها.

بل المراد به البطلان عقلا، وعدم جواز الاقتصار على ما أتى به من دون تقليد ولا احتياط وذلك لأن قاعدة الاشتغال تقتضي حينئذ بطلانه.

- مثلا - إذا عقد على امرأة بالفارسية من دون أن يعلم بصحته أو يقلد من يفتي بها لم يجز له أن يرتب على المرأة آثار الزوجية. وكذا إذا غسل المتنجس مرة واحدة وهو لا يعلم كفايتها لأنه ليس له أن يرتب عليه آثار الطهارة لاحتمال بطلان العقد واقعا وعدم صيرورة المرأة بذلك زوجة له أو عدم طهارة المغسول وبقائه على تنجسه فحيث أنه لم يحرز صحة العقد أو كفاية المرة الواحدة فقاعدة الاشتغال تقتضي بطلانه وعدم كفاية الغسل مرة - مع قطع النظر عن الاستصحاب الجاري فيهما - وعلى الجملة إذا لم يحرز المكلف صحة عمله واحتمل معه الفساد فمقتضى قاعدة الاشتغال أعني حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عدم ترتيب آثار الصحة عليه.

معنى التقليد

(٢) قد عرف التقليد بوجوه:

" منها " : أن التقليد أخذ فتوى الغير للعمل به.

و" منها ": أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمل به بعد ولا أخذ فتواه.
و" منها ": غير ذلك من التفاسير.

والتحقيق أن التقليد عنوان من عناوين العمل وطور من أطواره وهو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل بأن يكون قول الغير هو الذي نشأ منه العمل وأنه السبب في صدوره فإن المقلد في أعماله يتكفي ويستند إلى قول الغير فهو المسؤول عن وجهه دون العامل المقلد.
معنى التقليد بحسب اللغة

ويرشدك إلى ذلك ملاحظة اللغة، حيث أن التقليد بمعنى جعل الشخص أو غيره ذا قلادة فيقال: تقلد السيف أي ألقى حمالته في عنقه، ومنه تقليد البدنة في الحج لأن معناه أنه علق بعنقها النعل ليعلم أنها هدي فيكف عنها، وفي حديث الخلافة (١) قلدها رسول الله عليا. أي جعلها قلادة له فمعنى أن العامي قلده المجتهد أنه جعل أعماله على رتبة المجتهد وعاقبه وأتى بها استنادا إلى فتواه، لا أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غير ذلك من الوجوه، لعدم توافق شيء من ذلك معنى التقليد لغة.
- مثلا - إذا فسرناه بالالتزام رجع معنى تقليد المجتهد إلى أن العامي جعل فتوى المجتهد وأقواله قلادة لنفسه لا أنه جعل أعماله قلادة على رتبة المجتهد. وقد عرفت أن المناسب لمعنى التقليد هو الثاني دون الأول فإن لازمه صحة اطلاق المقلد على المجتهد دون العامي.
معنى التقليد بحسب الأخبار
ثم إن ما ذكرناه في معنى التقليد مضافا إلى أنه المناسب للمعنى اللغوي قد

* (١) كذا في مجمع البحرين في مادة (قلد).

أشير إليه في جملة من الروايات كمعتبرة عبد الرحمان بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله - ع - قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبد الله - ع - : هو في عنقه قال أو لم يقل وكل مفت ضامن (* ١).

وكالأخبار المستفيضة الدالة على أن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به (* ٢) ويؤيد ذلك ما ورد في الحج من أن كفارة تقليد الأظافر على من أفتى به (* ٣) لا على المباشر.

ومن ذلك يستكشف بوضوح أن ما ذكرناه في معنى التقليد هو المعنى المتفاهم العرفي من لفظة التقليد عند إطلاقها بل عليه جرت اللغة الدارجة في عصرنا حيث ترى يقولون: قلدتك الدعاء والزيارة. إذا الاصطلاح الدارج واللغة والعرف متطابقة على أن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل هذا. إلا أن صاحب الكفاية " قداه " لم يرتض بذلك وذهب إلى أن التقليد هو الأخذ والالتزام ومنع عن تفسيره بالعمل استنادا إلى رأي الغير، نظرا إلى أن التقليد إذا كان نفس العمل على طبق فتوى الغير فأول عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لأن ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذي هو العمل، مع أن العمل لا بد أن يكون مسبوقا بالتقليد، لأن المكلف لا بد أن يستند في أعماله إلى حجة

(* ١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

(* ٢) راجع ب ٤ من أبواب صفات القاضي و ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

(* ٣) راجع ب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل.

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

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

ثم إن التكلم في مفهوم التقليد لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة فقهية اللهم إلا في النذر. وذلك لعدم وروده في شيء من الروايات. نعم ورد في رواية الاحتجاج فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه. مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه (* ١) إلا أنها رواية مرسله غير قابلة للاعتماد عليها إذا فلم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أي حكم لتكلم عن مفهومه ومعناه. وأما أخذه في مسألتي البقاء على تقليد الميت، والعدول من الحي إلى غيره

(* ١) المروية في ب ١٠ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

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

"منها": السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع عنها وقد تقدمت. وهي
تقتضي جواز التقليد والافتاء كليهما.

"منها": قوله عز من قائل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (* ١) فإنها تدلنا على
وجوب النفر حسبما تقتضيه لولا التحضيضية كما تدلنا على وجوب التفقه والانذار
لأنهما الغاية الداعية إلى الأمر بالنفر وتدلنا أيضا على أن مطلوبة التفقه والانذار ليست
لأجل نفسيهما. بل من جهة احتمال التحذر بواسطتهما، فالغاية من ذينك الواجبين
هو التحذر عند الانذار وحيث أن الآية مطلقة فيستفاد منها أن التحذر عقيب الانذار
واجب مطلقا سواء حصل العلم من انذار المنذرين أم لم يحصل.
وتوضيحه: إن الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله عنوان
للعمل وليس عبارة عن الخوف النفساني فحسب ومعناه التحفظ عن الوقوع فيما لا
يراد من المخاوف والمهالك - مثلا - إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه
اللص أو السبع للمدافعة عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذر فهو فعل اختياري وليس
بمعنى الخوف كما مر وقد دلت الآية المباركة على وجوبه وبما أن التحذر غير مقيد
فيها بصورة حصول العلم من انذار المنذرين لكي يجب التحذر بالعلم المستند إلى
الانذار فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقيب الانذار مطلقا حصل للمتحذر
علم من انذار المنذرين أم لم يحصل.

(* ١) التوبة ٩: ١٢٢.

وهذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير في معنى الاجتهاد، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات، إلا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق في تلك العصور أيضا ومن هنا كانوا يسألونهم - ع - عما إذا ورد عنهم خبران متعارضان إذا التفقه والاجتهاد بمعنى أعمال النظر متساويان في الأعصار السابقة واللاحقة وقد كانا متحققين في الصدر الأول. أيضا ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... (* ١) وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالافتاء صريحا (* ٢) فدعوى أن الفقه والاجتهاد - بالمعنى المصطلح عليه - لا عين ولا أثر له في الأعصار السالفة مما لا وجه له ومعه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكاية والأخبار لشمولها الافتاء أيضا كما عرفت فدلالة الآية على حجية الفتوى وجواز التقليد مما لا مناقشة فيه.

و" منها " : قوله عز من قائل: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (* ٣) حيث دلت على وجوب السؤال عند الجهل ومن الظاهر أن السؤال مقدمة للعمل فمعنى الآية المباركة: فاسألوا أهل الذكر لأجل أن تعلموا على طبق الجواب لا أن المقصود الأصلي هو السؤال في نفسه، لوضوح أنه لغو لا أثر له فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدمة للعمل. فتدلنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وهو المعبر عنه

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.
(* ٢) كأمره - ع - لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس... راجع النجاشي ص ٧.
(* ٣) الأنبياء ٢١: ٧.

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

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

ولكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد وذلك لأن موردها ينافي القبول التعبدي حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة عليها وهي: وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. وهو رد لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلا بالنبوة من بينهم فموردها النبوة ويعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يكفي فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الاذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبدا من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة.

الآيات الناهية عن التقليد

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

إلا أنها أجنبية عما نحن بصدده فإن محل الكلام إنما هو التقليد في الأحكام

(*) (١) المائدة ٥: ١٠٤.

(*) (٢) البقرة ٢: ١٧٠.

عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، ويونس مولى آل يقطين، والارجاع إلى رواة حديثهم إلى غير ذلك من الروايات (* ١).
وحيث أن دلالتها على الارجاع إلى هؤلاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل

(* ١) أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن ع قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول. فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون. قال: وسألت أبا محمد عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه ثقان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قالوا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان.
عبد العزيز ابن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا ع قال: قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني أفينس بن عبد الرحمان ثقة آخذ منه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم. عبد العزيز بن المهدي قال: قلت للرضا ع إن شقتي بعيدة فليست أصل إليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم. علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا ع شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا.
إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان - ع أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.. إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا. المرويات في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

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

وأظهر منها قوله - ع - في رواية إسحاق بن يعقوب: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا (* ١) وذلك لأن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة فلا يمكن أن يجاب فيها إلا بالاجتهاد وإعمال النظر. وأما التعبير فيها برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء فلعل السر فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام، فإنهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان والاستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون، وإنما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام فهم - في الحقيقة - ليسوا إلا رواة حديثهم.

" الثانية " : الأخبار المشتملة على الأمر الصريح بافتاء بعض أصحابهم - ع - كقوله لأبان بن تغلب: اجلس في (مسجد) المجلس المدينة وافت الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك (* ٢) وقوله لمعاذ بن مسلم النحوي: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إني أقعد في المسجد فيجيب الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيب الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي: اصنع كذا فإنني كذا أصنع (* ٣). وهذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الافتاء في الأحكام، كما

(* ١) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٢) المروية في رجال النجاشي ص ٧٨.

(* ٣) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

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

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

" الثالثة: الأخبار الناهية عن الافتاء بغير علم وعن القضاء بالرأي والاستحسان والمقاييس وهي كثيرة عنون لها بابا في الوسائل وأسماء باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية.

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

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

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

وأما عند التعدد مع الاتفاق في الفتوى فلما تأتي الإشارة إليه في المسألة الثامنة عشرة من أن الحجية. إنما ترتبت على طبيعي فتوى الفقيه - على نحو صرف الوجود - وهذا ينطبق على القليل والكثير إذا الحجة هو الجامع بين الفتويين أو الفتاوى سواء

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

تساووا في الفضيلة أم اختلفوا، فإن حال المقام حال الخبرين إذا دل كلاهما على حكم واحد.

حيث أن المجتهد إذا أفتى مستندا إلى الجامع بينهما فقد استند إلى الحجة وإن لم يعين أحدهما، إذ لا دليل على لزوم تعيين المستند بوجه، بل التعيين أمر غير ممكن لأنه بلا مرجح فالحجة هو الجامع بين الروايتين.

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

هذا كله إذا أريد بالمعين ما يقابل المتعدد. وأما لو أريد به ما يقابل المردد فالتقييد صحيح إلا أنه أمر لا حاجة إليه لأن المردد لا ماهية ولا وجود له ليكون قابلا للحكم عليه بالحجية أو بغيرها.

اشتراط الحياة في المقلد

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

"أحدها": جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء واستدامة. ونسب ذلك إلى الأخباريين ووافقهم من الأصوليين المحقق القمي "قده" في جامع الشتات في موردین حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل "قده" فأجاب بما حاصله: إن الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع إليه. وقال في ثانيهما: أن الأحوط الرجوع إلى الحي، والاحتياط في كلامه من

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

وأما بحسب البناء فلأننا لو سلمنا انسداد باب العلم كما يراه فهذا إنما يقتضي اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لأنه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدلة. وأما العامي فلا، لأنه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعي من فتوى الميت عند مخالفة الأحياء بل الأموات أيضا معه في المسألة، وبالأخص إذا كان الأحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، والاختلاف في الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، ومعه لا يحصل للعامي أي ظن بأن ما أفنى به الميت مطابق للواقع، وأن فتوى غيره من الأموات والأحياء مخالف له كيف فإنه يحتمل خطئه حينئذ. فالصحيح - بناء على هذا المبني الفاسد - أن يقال إن العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة، لأن فتوائهم مفيدة للظن في حقه. هذا كله بالنسبة إلى خلاف المحقق القمي.

وأما مخالفة المحدثين فهي أيضا كذلك.

وذلك لأنهم إنما رخصوا في تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد بالكلية وأن رجوع العامي إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواية الحديث كما في رواية إسحاق بن يعقوب وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا (* ١). فالمفتي ينقل الرواية لا أنه يفتي حقيقة حسب رأيه ونظره ومن الظاهر أن حجية الرواية وجواز العمل بها يتوقفان على حياة الراوي بوجه، لأنها حجة ويجوز العمل بها كان المحدث حيا أو ميتا.

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل

إليهم، في إرادة انذار المنذر الحي إذ لا معنى لانذار الميت بوجه، وأما صحة حمل المنذر على الكتاب أو النبي - ص - فإنما هي بلحاظ أنهما إنما يندران بأحكام الله سبحانه وهو حي، ولما ورد من أن الكتاب حي وإنه يجري مجرى الشمس والقمر (* (١) وكذا قوله: واسئلوا أهل الذكر.. لو تمت دلالة على حجية فتوى الفقيه - وذلك لأن الميت لا يطلق عليه أهل الذكر بالفعل. وقوله: أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه.. إذ الميت غير متصف بشيء مما ذكر في الحديث فإن لفظة " كان " ظاهرة في الاتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الاتصاف بها في الأزمنة السابقة. وأما الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين فقد تقدم أن ظهورها في إرادة الحي مما لا خدشة فيه، لأن الميت لا معنى للارجاع إليه. وبما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع إلى الميت بحسب الابتداء مردوعة في الشريعة المقدسة لظهور الأدلة في اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه في الأحكام وعدم جواز تقليد الميت ابتداء. ويرد عليه: أن ظهور الأدلة في اشتراط الحياء فيمن يجوز تقليده وإن كان غير قابل للانكار لما بينا من أن كل قضية ظاهرة في الفعلية بالمعنى المتقدم إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجية في فتوى الحي من المجتهدين وعدم حجية فتوى أمواتهم، ومعه يمكن أن تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحي، وغاية الأمر أن الأدلة المتقدمة غير دالة على الجواز، لا أنها تدل على عدم الجواز، وبين الأمرين بون بعيد. وأما رواية الاحتجاج " من كان من الفقهاء.. " فهي وإن لم يبعد دلالتها

(* (١) راجع الوافي باب متى نزل القرآن وفيه نزل من أبواب القرآن وفضائله ومرآة الأنوار ص ٥ من الطبعة الحديثة.

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

بخلاف ما إذا جوزنا البقاء إلا أنه أمر آخر غير راجع إلى التقليد في محل الكلام. ثم إن بما سردناه في تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال في تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحي، لأنه أيضا لا يترتب عليه ثمرة إلا على القول بلزوم الاستناد إلى الحجة في مقام الامتثال وقد تقدم فساده. أحكام العدول

(١) والوجه في ذلك: أن التقليد عند الماتن " قده " هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحي فقد رفع يده عن التزامه وأبطل تقليده من الميت فكأنه لم يراجع إليه من الابتداء، ومعه لو عدل من الحي إلى الميت كان هذا تقليدا ابتدائيا من الميت، وهو ممنوع كما مر وفيه: أن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست واردة في آية أو رواية حتى يلاحظ أن معناه الالتزام كي يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت في المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسألة بالاختلاف في معنى التقليد هذا. وقد يقال: إن الوجه في عدم جواز العدول إلى الميت قاعدة الاشتغال لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين والتخيير إذ الشك في أن فتوى الحي حجة تعيينية أو تخييرية لاحتمال أن تكون فتوى الميت أيضا حجة، والعقل يستقل حينئذ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه لأنه مقطوع بالحجية والآخر مشكوك الاعتبار، والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها. ويرد عليه: أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجتهد الحي أعلم من الميت. وأما لو فرضنا أن الميت أعلم من الحي - مع العلم بالمخالفة بينهما - فلا يحتمل تعيين فتوى

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

الحي عليه بل الأمر بالعكس لاحتمال تعيين البقاء على تقليد الميت الأعم ولا أقل من تساويهما في الاحتمال. فأين هناك دوران الأمر بين التعيين والتخيير؟! ولو فرضنا تساوي الميت والحي - مع العلم بالمخالفة بينهما - فمقتضى القاعدة سقوط فتوائيهما عن الاعتبار للمعارضة ولا يبقى معه أيضا لدوران الأمر بين التعيين والتخيير مجال. فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فإن كان عدول المكلف إلى الحي عدولا صحيحا شرعيا لم يكن أي مسوغ للعدول عنه إلى الميت حائذاً فإن صحة العدول إنما تكون في موردين:

"أحدهما": فيما إذا كان الحي أعلم من الميت.

"وثانيهما": فيما إذا كان الميت أعلم إلا أن المكلف نسي فتواه.

إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت والمفروض أن عدوله إلى الحي صحيح، ومع فرض صحة العدول لا مجوز - بوجه - للعدول عنه إلى تقليد الميت.

نعم إذا لم يصح عدوله إلى الحي لأن الميت أعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه

فلا مناص من أن يعدل إلى الميت، ولا يضره الرجوع إلى الحي حينئذ، لأنه كالعدم لبطلانه شرعا.

(١) إذا قلد المكلف مجتهدا ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فإن

كان ذلك المجتهد الذي يريد العدول إلى تقليده أعلم ممن كان يقلده أولا جاز له البقاء

على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو أعلم منه وذلك لعدم العلم

بالمخالفة بينهما في الفتوى، ويأتي أنه إذا لم يعلم المخالفة بين فتوى الأعم وغيره الأعم جاز تقليد غير الأعم ولا يجب الفحص عن المخالفة بينهما، على ما يأتي بيانه إن شاء الله

نعم إذا عدل ثم علم بالمخالفة بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول، لأنه يشترط في

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

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

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا " قدهم " وعن ظاهر السيد في ذريعته أنه من المسلمات عند الشيعة. بل عن المحقق الثاني دعوى الاجماع عليه، ونسب إلى جمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني " قده " عدم الوجوب وجواز الرجوع إلى غير الأعلّم، وتفصيل الكلام في ذلك يقع في موردين:

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

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

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

" الثاني " ما عن المحقق الثاني " قده " من دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلام.

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

" الثالث ": الروايات:

" منها ": مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة " قدهم " قال: سألت أبا عبد الله - ع - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما... إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث (* ١) حيث دلت على وجوب

تقديم الأفقه على غيره. ويرد على الاستدلال بهذه الرواية وجوه:

" الأول ": أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة، إذ لم يرد في حقه توثيق ولا مدح وإن سميت روايته هذه بالمقبولة وكأنها مما تلقته الأصحاب بالقبول وإن لم يثبت هذا أيضا. نعم ورد في المواقيت عن يزيد بن خليفة أنه قال: قلت لأبي عبد الله - ع - إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال: أبو عبد الله - ع - إذا لا يكذب علينا.. (* ٢) فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدلتنا على أن الرجل موثق غايته كيف وموثقه الإمام - ع - إلا أن تلك الرواية أيضا ضعيفة فإن يزيد

(* ١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من المسائل.

(* ٢) المروية في ب ٥ من أبواب المواقيت من المسائل.

المرجحة في باب القضاء وتعارض الحاكمين غير الأعلمية المعتبرة في المقام. و" منها": ما عن - ع - في عهده إلى مالك الأشر: إختار للحكم بين الناس أفضل رعيتك (* ١) وهذا على فرض العمل به في مورده أجنبي عن اعتبار الأعلمية في محل الكلام لأنه إنما دل على اعتبار الأفضلية الإضافية في باب القضاء وأن القاضي يعتبر أن يكون أفضل بالإضافة إلى رعية الوالي المعين له، ولا يعتبر فيه الأفضلية المطلقة. وهذا أيضا يختص بباب القضاء، ولا يأتي في باب الافتاء لأن المعتبر فيه هو الأعلمية المطلقة على ما اتضح مما بيناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة المتقدمة.

و" منها": ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله - ص - من تعلم علما ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة (* ٢). وهذه الرواية لو لم نناقش في دلالتها بأنها راجعة إلى دعوى الخلافة فإنها الرئاسة التي لا تصلح إلا لأهلها، وإلا فالرئاسة المجردة عن دعوى الخلافة والإمامة لا يشترط فيها الأعلمية بوجه فهي من الأحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسلة والمراسيل غير صالحة للاعتماد عليها أبدا.

و (منها): ما رواه أيضا في البحار عن الجواد - ع - أنه قال مخاطبا عمه: يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غدا بين يديه فيقول لك: لم تفتى عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك (* ٣).

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

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

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

ويجب الفحص عنه. (١)

حتى يبقى غير الأعلم عاطلا. وهذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون، وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها ممضاة عند الشارع. نعم عند العلم بالمخالفة لا بد من الرجوع إلى الأعلم كما مر هذا كله في وجوب تقليد الأعلم، والمتحصل أنه لا دليل على وجوب تقليده في هذه الصورة

وإن كان ظاهر عبارة الماتن وجوب تقليد الأعلم مطلقا ولو في صورة عدم العلم بالمخالفة.

وجوب الفحص عن الأعلم

(١) المكلف إذا ميز الأعلم من المجتهدين فلا كلام. وأما إذا لم يشخصه بعينه، فإن أراد أن يحتاط في عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلمهما، لعدم وجوب تعيين المجتهد المقلد حينئذ. وأما إذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الأعلم - على الفرض - فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلميته لم يقطع بفراغ ذمته، لاحتمال أن يكون الأعلم غيره ومعه يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذر واقعا، إذا وجوب الفحص عن الأعلم وجوب إرشادي إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفة والعقاب.

ثم إنه إذا فحص عن الأعلم وظفر به فهو وأما إذا لم يميز الأعلم من المجتهدين المتعددين فإن كان متمكنا من الاحتياط وجب لما تقدم من أن الأحكام الواقعية متنجزة على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم، والمفروض أنه مردد بينهما

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

التخير عند تساوي المجتهدين.

(١) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة أو احتملنا الأعلمية في كل منهما فالكلام قد يقع في صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما فيما هو محل الابتلاء، وأخرى في صورة العلم بمخالفتهما.

"أما الصورة الأولى": كما هي الغالبة في العوام فلا ينبغي التأمل في أن المكلف يجوز له أن يقلد هذا وذاك وأنه يتخير بينهما لأن غير الأعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الأعلم جاز أن يقلد كلا من المجتهدين المتساويين في تلك الصورة بطريق أولى ولا مانع من أن تشمل اطلاقات أدلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساويين ونتيجته أن المكلف له أن يقلد هذا وذاك.

ومعنى الحجية على ما حققناه في محله هو جعل ما ليس بعلم علما تعبدا أعني جعل الطريقة إلى الواقع. وأثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفة والتعذير عنه على تقدير الخطأ وحيث إن التخيير في المقام مستند إلى العلم الاجمالي وعلى تقدير انحلاله فهو مستند إلى الاحتمال فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحية فتوى المجتهدين ومعه يكون أثر الحجية هنا هو المعذرية عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة الفتوى للواقع إذا لا مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجية - بمعنى المعذرية - لاطلاق أدلتها ونتيجته أن المكلف منحير بينهما وله أن يرجع إلى هذا وذاك. بل الأمر كذلك حتى إذا كان أحدهما أعلم، إذ لا علم بالمخالفة بينهما ومجرد احتمال المخالفة غير مانع عن الحجية فإن الأصل عدمها.

ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا أو إلى ذلك أن المكلف منحير في الأخذ وأن

إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

الأورعية ليست مرجحة

(١) قد أسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر ولم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى جاز الرجوع إلى كل منهما، لأنه لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما حينئذ، وكذا إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى إلا أن تعيين المجتهد المقلد - عند العلم بتوافقهما - لا يترتب عليه أي أثر، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذ.

ولا شبهة في أن الأورعية ليست مرجحة في هاتين الصورتين سواء أريد منها الأورعية في مقام العمل بأن يكون أحدهما مجتنباً عن المشتبهات دون الآخر. أم أريد بها الأورعية في الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل في استنباطاته أكثر من المقدار المعتبر في الفحص عنه. وإما بمعنى عدم افتاء أحدهما في المسائل الخلافية واحتياطه فيها دون الآخر.

وذلك لأنه بعد حجية كلتا الفتويين وشمول الأدلة لفتوى الأورع وغير الأورع لاشتمالهما على شرائط الحجية لا يفرق بينهما بوجه وذلك لأن الدليل على حجية الفتوى إذا كان قيام السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم فمن المعلوم أن العقلاء لا يقدمون أحداً من أهل الخبرة على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتمال كل منهما على ما هو الملاك المعتبر في رجوع الجاهل إلى العالم عندهم. وهذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة وإن كان الدليل هو الأدلة اللفظية من الآيات والروايات فلا كلام في أنها مطلقة ولا موجب لتقييدها بالأورعية أبداً إذا لا أثر للأورعية في الصورتين.

وأما ما ربما يتوهم من أن مقبولة عمر بن حنظلة دلت على لزوم الترجيح

بالأورعية لقوله - ع - الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما.. فمندفع:

" أما أولا " : فلأنها ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها كما مر .
و " أما ثانيا " : فلأن مفروض الرواية هو العلم بالمخالفة بين الحاكمين وصورة التعارض بينهما وأين هذا مما نحن فيه أعني ما إذا لم يعلم المخالفة بين المجتهدين .
و " أما ثالثا " : فلأنها واردة في باب القضاء ولم يقم دليل على أن ما كان مرجحا هناك فهو مرجح هنا أعني باب التقليد والفتوى والسرف فيه ظاهر، حيث أن الخصومة لا بد من فصلها، ولا سبيل إلى التوقف والاحتياط في القضاء والمرافعات . وأما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه، إذا لا تكون الأورعية مرجحة كيف والأعلمية ليست مرجحة في تلك الصورة على ما قد مناه في التكلم على وجوب تقليد الأعلم، مع أن العلم هو الملاك في حجية فتوى العالم فما ظنك بالأورعية؟!

ثم إن مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الأخبار الواردة في القضاء المشتملة على الترجيح بالأورعية (* ١) ولا نعيد .

وأما إذا كانا متساويين في الفضيلة فهل تكون الأورعية مرجحة؟ فيه خلاف وتفصيل الكلام في ذلك أن للمسألة صورا ثلاثا:
" الأولى " : ما إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى . وفي هذه الصورة لا أثر لتعيين المجتهد المقلد، إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقة ومعه لا تكون الأورعية مرجحة بوجه .

(* ١) وهي رواية داود بن الحصين المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط (١)

(١) ما أسبقناه من وجوب تقليد الأعلم إنما هو فيما إذا كانت له فتوى في المسألة وكانت مخالفة لفتوى غير الأعلم.

وأما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد - مثلاً - كما قد يجاب بذلك في الاستفتاءات ويقال إن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل. بحيث لو سألناه عن الحكم في تلك المسألة أجاب بقوله: لا أدري، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، لأنه أيضاً يصدق عليه الفقيه والعالم، وإنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها، ومع فرض أن الأعلم ليست له فتوى في المسألة تشملها إطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة، كما أنه لا مانع من الرجوع إلى غير الأعلم حسب السيرة العقلانية، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم. ثم لا يخفى إن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم الواقعي في المسألة إلا أنه أفتى فيها بالحكم الظاهري كما إذا أفتى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف أن يرجع في ذلك المورد إلى فتوى غير الأعلم لوجود فتوى الأعلم بالاحتياط، إذ لا يشترط في وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعي. بل افتائه بالحكم الظاهري أيضاً يمنع عن حجية فتوى غير الأعلم.

نعم حكم الأعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعي في المسألة كما في الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الأعلم خطأ بل كان بحيث يحتمل مطابقتها للواقع وأنه أيضاً لو فحص عن الدليل أفتى بما أفتى به غير الأعلم وإنما لم يفت في المسألة لعدم جزمه بالحكم الواقعي وكون الشبهة قبل الفحص وهو مورد للاحتياط. وفي مثله لا مانع من أن يرجع العامي إلى فتوى غير الأعلم، لأنه ليست للأعلم فتوى في المسألة مخالفة لفتوى غير الأعلم ولا أنه

(مسألة ١٥) إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (١) بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه.

يخطئه في نظره.

وما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم إنما هو فيما إذا حكم الأعلم بوجوب الاحتياط جزماً منه بانسداد الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعي وتخطئة لفتوى غير الأعلم وعدم إيجابه للاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي وتعارض الأدلة، كما إذا سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه، أو خرج إلى ما دون المسافة من محل إقامته أو غير ذلك من الموارد لتعارض الأدلة ووجود العلم الاجمالي بوجوب القصر أو التمام وهذه الموارد هي التي قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلم، والجامع ما إذا خطأ الأعلم غير الأعلم في فتياه. ثم إنه إذا جاز الرجوع إلى غير الأعلم فلا مناص من أن يراعى الأعلم فالأعلم ولا يجوز أن يرجع إلى غير الأعلم مطلقاً بل إلى غير الأعلم بالإضافة إلى الأعلم الذي قد قلده مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين وذلك لعين الأدلة المتقدمة في وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ويأتي فيه جميع ما ذكرناه هناك. وإذا فرضنا أن الأعلم الإضافي أيضاً لا فتوى له في المسألة رجع إلى غير الأعلم بالإضافة إليه مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين وعلى الجملة لا بد من مراعاة الأعلم فالأعلم.

مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلم الحي.

(١) لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، ولا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر. بل اللازم أن يرجع إلى الحي الأعلم

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (١) وإن كان مطابقاً للواقع.

بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء، وأفتى الحي بجوازه، فإنه لا مانع من الجمع بينهما.

ونتيجة ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت إلى الحي، لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجية بموته، وأن يبقى على تقليد الميت حتى في فتواه بوجوب البقاء ونتيجته أن تكون فتوى الميت حجة تعيينية من جهة اختيار المقلد والتزامه.

نعم إذا قلنا بأن فتوى الحي بجواز البقاء مرجعها إلى التخيير الاستمراري، وأن المقلد متى ما أراد الرجوع إلى الحي جاز له ذلك لم يمكن البقاء على تقليد الميت في حكمه بوجوب البقاء، فإن معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه إلى الحي وهذا لا تجتمع مع فتوى الحي بجواز البقاء والرجوع مستمرا. حكم عمل الجاهل المقصر والقاصر

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين: "أحدهما": أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقة للواقع، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب؟ و"ثانيهما": أن أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحة أو باطلة؟ (أما المقام الأول): فلا ينبغي التردد في أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شيء من أعماله سواء أكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له، كما إذا استند إلى أمانة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده وكان مخالفتين للواقع وذلك لقصوره وقتئذ لاستناده في أعماله إلى الحجة الشرعية - على الفرض - . وأما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على

الصلاة في أمثال المقام وإن كان عمله مخالفا لكلتا الفتويين كما إذا أفتى كل من المجتهد السابق واللاحق بوجوب السورة أو التثليث في التسيبحات الأربع. إذا الاخلال بغير الخمسة الواردة في الحديث غير موجب لبطلان الصلاة ولا لإعادتها إلا فيما دل الدليل على وجوب الإعادة فيه كما إذا كبر جالسا وكانت وظيفته الصلاة قائما، أو كبر قائما وكانت وظيفته الصلاة جالسا وذلك للنص (* ١) هذا بالإضافة إلى الجاهل القاصر.

وأما المقصر فإن كان ملتفتا حال العمل ومترددا في وجوب السورة - مثلا - في الصلاة فلا يشملته حديث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشك في صحة العمل بعد الاتيان به بحيث لولا انكشاف الخلاف بعد ذلك لم تجب إعادته أو قضائه وليس الأمر كذلك في الجاهل المقصر الملتفت حال العمل، لأنه شاك في صحة عمله من حينه وقبل أن يأتي به، ومقتضى أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية أعني قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة في أمثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يأت به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعدم اتيانه بما هو المأمور به الظاهري في حقه بقاعدة الاشتغال فقد فاتت عنه الصلاة ووجب عليه قضائها ظاهرا.

وأما المقصر فقد ادعوا الاجماع على بطلان عمله وأنه كالعالم والمتعمد في ترك الواجب ومعه لا يفرق بين قسمي الجاهل المقصر أعني الملتفت وغير الملتفت في بطلان عملهما وعدم كونهما مشمولين للحديث. هذا إذا تم الاجماع كما ادعى. وأما لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب وتنجز التكليف عليه لا من حيث صحة العمل وبطلانه فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت في نفسه وبه يحكم بصحة عمله وإن كان مخالفا

(* ١) وهو موثقة عمار المروية في ب ١٣ من أبواب القيام من الوسائل.

وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلا حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحا (١) والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(مسألة ١٧) المراد من الأعلم (٢) من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعا لنظائرها وللأخبار، وأجود فهما للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطا والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط.

لفتوى كلا المجتهدين.

(١) فقد اتضح تفصيل ذلك مما سردناه في التعليقة المتقدمة فلاحظ. ما يراد من الأعلم:

(٢) ليس المراد بالأعلمية - في المقام - أن يكون المجتهد أشد اقتدارا في القواعد والكبريات أعني المبادئ التي بها تستنتج الأحكام كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره، ولا أن المراد بها أكثرية الإحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال، كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه ولو من الفروع التي لا يتلى بها إلا نادرا، أو لا يتحقق في الخارج أصلا مع التطلع على أقوالها وموارد التعرض للمسألة في كلماتهم. بل المراد بالأعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطا وامتنا استنتاجا للأحكام عن مبادئها وأدلتها وهو يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات، وحسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر.

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول (١) حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل.

وبما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل والفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره غير راجعة إلى الأعلمية فإنها أمر خارج عن الأعرافية في التطبيق مضافا إلى أن العالمية والأعلمية إنما تلاحظان بالإضافة إلى شئ واحد فيقال: زيد عالم بمسألة كذا وعمرو أعلم بها منه. وأما إذا كان هناك شيئان يعلمهما أحد المجتهدين ولم يعلم الآخر إلا بأحدهما فلا يصح أن يقال إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم بأحدهما وفي الآخر أحدهما عالم والآخر لا علم له به أصلا لا أن الأول أعلم. وأما الأشدية في المراتب العلمية بأن يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشافا جزميا فهو مقدم على من انكشف له حكمها انكشافا ظنيا - مثلا - أو أن من انكشف له حكمها من أدلتها ظنا يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلتها أو الأقوائية بحسب المبنى كما إذا كان أحد المجتهدين قويا في مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشككين، ولا يرفع اليد عنها بالمناقشة في أدلتها بخلاف الآخر. فلا يمكن حمل الأعلم على شئ منهما:

وذلك لأنهما غير راجعين إلى الأعرافية في التطبيق. على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجة على الحكم وعدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزميا أو ظنيا أم لم ينكشف، وسواء أمكن التشكيك في مباني المجتهد أم لم يمكن، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف وضعفه، ولا على قوة المباني وعدمها فلاحظ.

(١) ذكرنا في المسألة الثانية عشرة أن الأعلم إنما يجب تقليده فيما إذا علمت المخالفة بينه وبين غير الأعلم في الفتوى. وأما مع العلم بالموافقة بينهما أو احتمالها فلا يجب تقليد الأعلم بوجه، لأن الحجية إنما تثبت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه - على نحو صرف الوجود - فإذا عمل المقلد بفتيها فقد عمل على طبق الحجة أعني

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد (١) وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب (٢) على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم.

أخرى أن كل واحدة منها معذرة ومنجزة لا أنها جزئهما.
وأما الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بأن يستند إلى هذا في نفسه وإلى ذلك وهو المعبر عنه بالعموم الاستغراقي فلا يرد عليه المحذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافياً لحجية الأولى باستقلالها إلا أنه لغو لا أثر له فإنه بعد حجية كل واحدة من الفتاوى في نفسها وجواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة إلى الاستناد إلى الأخرى بوجه.
ودعوى: أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد. مندفعة:
بأن الداعي على الاتيان بالعمل أو تركه إنما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامثال مستند إلى التكليف الواحد وإن قامت عليه حجج متعددة.
(١) لأن الأدلة المتقدمة المسوغة للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل غير الصادقة على غير المجتهد.

(٢) على ما فصلنا الكلام فيه في أول الكتاب وقلنا إن كل مكلف لا بد أن يكون في أعماله أو تروكه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، كما أن المجتهد ليس له أن يقلد الغير، إذ لا تشمل الأدلة المسوغة للتقليد. وأما الواجد لملكة الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً أو أنه استنبط جملة قليلة من الأحكام فقد بينا في التكلم على أقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعية التقليد في حقه كما أنه لا يجوز التقليد منه إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً فليراجع.

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني (١) كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص وكذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة.

طرق معرفة الاجتهاد

(١) لأنه حجة بذاته، كما يثبت بالاطمئنان لأنه علم عادي وهو حجة عقلائية ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة.

(٢) قد استدل على حجية البيئة بوجوه:

"منها": دعوى الاجماع على اعتبارها في الشريعة المقدسة. وفيه: أن هذا الاجماع على تقدير ثبوته ليس من الاجماعات التعبدية، لاحتمال استناده إلى أحد الوجوه المذكورة في المقام فلا يستكشف به قول المعصوم - ع - بوجهه. و"منها": أن الشارع قد جعل البيئة حجة في موارد الترافع والخصومات وقدمها على غير الاقرار من معارضاتها، وإذا ثبتت حجية شيء في موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات ثبتت حجيته في سائر الموارد مما ليس لها معارض فيه بطريق أولى.

ويرد عليه أن الدعوى والخصومة مما لا مناص من حله بشيء، لأن بقاء الترافع بحاله ينجر إلى اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا يلزم أن يكون حجة حتى في غير المرافعات، ومن هنا أن اليمين تفصل بها الخصومة شرعا ولا تعتبر في غير المرافعات فالأولوية لا تبتنى على أساس صحيح.

و"منها": موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله - ع - قال: سمعته يقول: 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 ولعله 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).
لدالتها على أن اليد في مثل الثوب والمملوك وأصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة، حجة معتبرة لا بد من العمل على طبقها إلا أن يعلم أو تقوم البينة على الخلاف، إذا استفاد منها أن البينة حجة شرعية في اثبات الموضوعات المذكورة في الموثقة وبما أن كلمة "الأشياء" من الجمع المحلى باللام وهو من أداة العموم، ولا سيما مع التأكيد بكلمة "كلها" فتتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التي يترتب لها أحكام ومنها الاجتهاد والأعلمية.
وحيث أن مورد الموثقة هو الموضوعات الخارجية لا يصغى إلى دعوى أن الموثقة إنما دلت على اعتبار البينة في الأحكام فلا يثبت بها حجيتها في الموضوعات فالموثقة يدلنا على حجية البينة في الموضوعات مطلقاً، ويؤيدها رواية عبد الله ابن سليمان عن أبي عبد الله - ع - في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة (* ٢) وحيث أن سندها غير قابل للاعتماد عليه جعلناها مؤيدة للموثقة هذا.

وقد تعرضنا للاستدلال بهذه الموثقة في كتاب الطهارة عند التكلم على طرق ثبوت النجاسة (* ٣) وذكرنا أن الرواية وإن عبر عنها في كلام شيخنا الأنصاري "قده" بالموثقة، إلا أننا راجعنا حالها فوجدناها ضعيفة حيث لم يوثق مسعدة في الرجال. بل قد ضعفه المجلسي والعلامة وغيرهما. نعم ذكروا في مدحه أن رواياته غير مضطربة المتن وأن مضامينها موجودة في سائر الموثقات ولكن شيئاً من ذلك

(* ١) المروية في ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(* ٢) المروية في ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(* ٣) ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

إذا لم تكن معارضة (١) بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، وكذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو البيئة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم.

الخارجية استكشفتنا بذلك أنه أيضا مصداق لكبري الحجية وما به البيان، كما استكشفتنا حجية البيئة المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ. و" ثالثا " : لو سلمنا أن البيئة في الموثقة بمعناها المصطلح عليه فعدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم والبيئة إنما هو من جهة خصوصية في موردها وهي أن الحلية في مفروضها كانت مستندة إلى قاعدة اليد - في مسألة الثوب - ومن الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه عليه السلام كان بصدد بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الاطلاق وعلى الجملة أن الموثقة غير رادعة عن السيرة العقلائية وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محله.

ودعوى: أن الاجتهاد ليس من الأمور الحسية، وأن القوة والملكة إنما يستكشفتان بالحدس والاختبار، والشهادة، والأخبار إنما تقبلان في المحسوسات ولا اعتبار بهما في الحدسيات أبدا.

مندفعة: بأن الاجتهاد كالعدالة وغيرها من الأمور التي تقبل فيها الشهادة والاختبار، والوجه فيه مع أن الملكة غير قابلة للحس أن تلك الأمور من الأمور الحدسية القريبة من الحس، لأنها مما يقل فيه الخطأ وتكون مقدماته موجبة للحدس غالبا، والاختبار عن مثلها كالاخبار عن الأمور المحسوسة في الاعتبار عند العقلاء. (١) لأن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فإن شمولها لهما معا يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، وشمولها لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، وهذا معنى ما يقال: إذا تعارضا تساقطا. فلا يتصف شيء منهما بالحجية والاعتبار.

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة (١) فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

(١) ذكرنا عند التكلم على مسألة وجوب الفحص عن الأعلم أنه إذا لم يشخص الأعلم من المجتهدين. ولم يتمكن من تحصيل العلم بأعلمية أحدهما - مع العلم بمخالفتهما

في الفتوى - فإن تمكن من الاحتياط وجب لما مر غيره مرة من أن الأحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة، ولا طريق للعامي إلى امثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم وهو مردد بين شخصين ومعه لا مناص من الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال في بقية موارد العلم الاجمالي. ولا أثر للظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما حينئذ، لأن أدلة الحجية غير شاملة للمتعارضين ومعه لم يجعل شئ من الفتويين المتعارضتين حجة على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمال حجيته. بل الوظيفة وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الالزامية.

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، وإما لأن أحدهما أفتى بوجوب شئ والآخر بحرمة فلا محالة يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الأعلم وهو مردد بين شخصين ولا مرجح لأحدهما على الآخر وفي هذه الصورة إذا ظن بأعلمية أحدهما أو احتمالها وجب الأخذ به. ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة فإن في تلك الصورة أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية فلم يجعل شئ منهما حجة

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أمور: البلوغ (١).

على المكلف لتمييز بالظن أو الاحتمال. وأما في هذه الصورة فيما أنه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى أحدهما لعدم تكليفه بالاحتياط - لتعذره - ولا ترتفع عنه الأحكام - لتنجزها عليه بالعلم الاجمالي - فلا مناص إلا من اتباع إحدى الفتويين فإذا احتمل أو ظن بأعلمية أحدهما دار أمر المكلف بين التعيين والتخيير، وقد تقدم أن العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، للعلم بأنه معذر على كل حال ومعذرية الآخر غير محرزة.

وبما سردها اتضح أن الظن بالأعلمية أو احتمالها إنما يكون معينا لتقليد من ظن بأعلميته أو احتمال إذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما إذا كان متمكنا منه فما أفاده الماتن في المقام لا يمكن المساعدة على اطلاقه. كما أن ما أفاده في المسألة الثامنة والثلاثين من أن المكلف في تلك المسألة، إذا لم يتمكن من الاحتياط تخير بينهما وإذا أمكنه فالأحوط هو الاحتياط لا يمكن المساعدة على اطلاقه أيضا لما عرفته من أن المكلف إنما يتخير بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط إذا لم يظن أو لم يحتمل أعلمية

أحدهما، وإلا فالمتعين تقليد المظنون أو المحتمل أعلميته. هذا كله مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى. وأما إذا لم يعلم المخالفة بينهما فقد مر أنه لا يجب تقليد معلوم الأعلمية وقتئذ فضلا عن المظنون أو المحتمل أعلميته.

شرائط المرجعية للتقليد

قد اشترطوا فيمن يرجع إليه في التقليد أموراً:

١ - البلوغ:

(١) لم يقد أي دليل على أن المفتي يعتبر فيه البلوغ. بل مقتضى السيرة العقلانية

الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً بوجه فإذا كان غير البالغ صبياً ماهراً في الطبابة لراجعه العقلاء في معالجاتهم من غير شك كما أن الاطلاقات يقتضي الجواز لصدق العالم والفقهاء وأهل الذكر ونحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين.

واستبعاد أن يكون المقلد للمسلمين صبياً مراهقاً إذا كان واجداً لسائر الشرائط مما لا وقع له كيف ومن الأنبياء والأوصياء عليهم أفضل السلام من بلغ مرتبة النبوة أو الإمامة وهو صبي، فإذا لم تكن الصباوة منافية للنبوة والإمامة فلا تكون منافية للمرجعية أبداً.

ولم نستفد من مذاق الشارع إن تصدى غير البالغ للافتاء والمرجعية أمر مرغوب عنه في الشريعة المقدسة. وأما ما ورد من أن عمد الصبي وخطأه واحد (*) (١) وأنه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم (*) (٢) فهما أجنيان عن محل الكلام، إذ المراد من أن عمد الصبي خطأً على ما ورد في ذيل الرواية الأخرى (*) (٣) بهذا المضمون: أن ديته في القتل خطأً على عاقلته، وليس معناه أن كل ما صدر عن الصبي فهو بحكم الخطأ في الشريعة المقدسة، بحيث لو تكلم الصبي في أثناء صلاته متعمداً لم تبطل صلاته - بناء على شرعية عباداته - لأنه بحكم الخطأ إذا الرواية أجنبية عن جواز التقليد من الصبي.

كما أن الرواية الثانية كذلك، لأن كون الصبي مرفوعاً عنه القلم أي عدم كونه

(*) (١) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - قال: عمد الصبي وخطأه واحد المروية في ب ١١ من أبواب العاقلة من الوسائل.

(*) (٢) المروية في ب ٤ من أبواب العبادات من الوسائل بتغيير يسير وبمضمونها روايات كثيرة في أبواب مختلفة.

(*) (٣) إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً - ع - كان يقول: عمد الصبيان خطأً يحمل على العاقلة. المروية في ب ١١ من أبواب العاقلة من الوسائل.

والمفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمل العامي بفتواه، وبما أن الأخذ والتعلم قد تحققا حال حياة المجتهد فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائي.

٢ - العقل:

(١) وعن شيخنا الأنصاري " قده " ما ظاهره أن اعتبار العقل في المجتهد المقلد أمر لا خلاف فيه وأنه مورد للاتفاق.

ويدل على اعتباره جميع الأدلة المتقدمة المستدل بها على حجية فتوى الفقيه من الآيات والأخبار والسير العقلائية. وذلك لوضوح أن الموضوع في الأدلة اللفظية هو الفقيه والعالم والعارف ونحوها، ولا ينبغي الارتياح في عدم صدق شيء منها على غير العاقل، فإنه لا ميزان لفهمه ولا لشيء من أعماله وأقواله.

وكذلك السيرة العقلائية لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى عالم مثلهم في العقل والدراية ولم نتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل إلى من يفعل ما يفعله ويتكلم بما يتكلم به من غير دراية ولا ميزان ويهرول في العقود والأسواق ويضرب هذا ويهتك ذاك، ويأكل ما تمكن من أكله، إذا لا شبهة في أن المقلد يعتبر فيه العقل بحسب الحدوث.

وإنما الكلام في اشتراط العقل فيه بحسب البقاء وأنه هل يشترط في حجية فتاواه بقائه على العقل والدراية بحيث لو أخذ العامي منه الفتوى حال درايته وعقله إلا أنه جن بعد ذلك أو أنه كان مجنوناً أدوارياً قد يعقل وقد يجن وأخذ منه الفتوى حال إفاخته لم يجز له البقاء على تقليده، والعمل بفتياه، أو أن العقل غير معتبر في حجية الفتوى بحسب البقاء وللمكلف العمل بفتواه وإن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه؟ لا مجال لاستفادة اعتبار العقل بقاء من الأدلة اللفظية، والسير العقلائية. بل

مقتضى الاطلاقات عدم اشتراطه بقاء، والسيرة أيضا غير مخالفة لذلك نظير ما مر من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء ومعه يحتاج اعتبار العقل في المقلد بحسب البقاء إلى دليل ويأتي تمام الكلام في ذلك عند التكلم على شرطية الاجتهاد والايمان وغيرهما من الشرائط المتقدمة والآتية بحسب البقاء فانتظره.
٣ - الايمان:

(١) استدلو على اعتباره بأمور:

" منها " : دعوى اجماع السلف والخلف على شرطية الايمان في المقلد ويدفعه:
إن الاجماع المدعى ليس من الاجماع التبعدي حتى يستكشف به قول المعصوم - ع -
لاحتمال أن يكون مستندا إلى أحد الوجوه الآتية في الاستدلال، ومعه لا مجال للاعتماد عليه.

" منها " : مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا.. (* ١) وحسنة أبي خديجة بقوله - ع - فيها: ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا.. (* ٢)

وفيه: أن الروايتين إنما وردتا في الترافع والقضاء. وقد مر في التكلم على اعتبار الأعلمية أنه لا ملازمة بين بابي القضاء والفتوى حتى يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر من الشروط، على أنهما دلتا على اعتبار كون القاضي من الشيعة نظرا إلى أن غير الشيعة لا يروي عنهم عليهم السلام وإنما يروي عن المفتين في مذهبه وعمن

اعتنق به في عقيدته أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم، ولا أنه عارف بأحكامهم

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.
(* ٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

وقضاياهم - عادة - لا أن ذلك حكم تعبدي صدر عنهم - ع - وعلى الجملة إن اعتبار الايمان في الروايتين من جهة أن الموضوع للحكم بالحجية فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الذي جعله - ع - حاكما على الناس، وغير الاثني عشري إنما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم - ع - فإذا فرضنا في مورد أن المفتي من غير الشيعة إلا أنه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم وقضاياهم - كما هو مفروض الكلام - لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان هذا.

على أن مقبولة عمر بن حنظلة ضعيفة السند على ما بيناه في التكلم على اعتبار الأعلمية فلاحظ.

" ومنها " : روايتا علي بن سويد وأحمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد في أولهما: كتب إلى أبو الحسن - ع - وفي السجن: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين.. (* ١) وفي ثانيتهما جوابا عما كتبه أحمد بن حاتم وأخوه إلى أبي الحسن الثالث - ع - فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله.. (* ٢) وذلك للنهي في الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة، والأمر في الثانية بالاعتماد على المسن في حبههم وكثير القدم في أمرهم - ع - .

ويدفعه: أن الروايتين ضعيفتا السند فإن في سند أولاهما محمد بن إسماعيل الرازي، وعلي بن حبيب المدائني وكلاهما لم يوثق في الرجال كما أن في سند الثانية جملة من الضعاف منهم أحمد بن حاتم بن ماهويه.

مضافا إلى أن الظاهر أن النهي في الرواية الأولى عن الأخذ من غير الشيعة إنما هو من جهة عدم الوثوق والاطمئنان بهم لأنهم خونة حيث خانوا الله ورسوله - ص - وخانوا أماناتهم كما في الرواية، وأين هذا مما هو محل الكلام،

(* ١) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٢) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

الخبرة والاطلاع ولو مع العلم بكفرهم، ومع هذا كله لا ينبغي التردد في اعتبار الايمان في المقلد حدوثا وبقاء كما يأتي وجهه عن قريب فانتظره.

٤ - العدالة

(١) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ والايمان لا يكاد يستفاد من شيء من السيرة والأدلة اللفظية المتقدمتين، وذلك لأن مقتضى اطلاق الآية والأخبار عدم الفرق في حجية انذار الفقيه أو قول العالم أو رأي العارف بالأحكام بين عدالته وفسقه، كما أن السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم عادلا بوجه.

نعم مقتضى السيرة وغيرها من الأدلة القائمة على حجية الخبر الواحد اشتراط الوثاقة في المقلد وذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رأيه ونظره، ولا يشترط فيه زائدا على الوثوق شيء.

نعم قد يستدل على اعتبار العدالة بالاجماع. وفيه أنه ليس من الاجماع التعبدي في شيء، ولا يمكن أن يستكشف به قول الإمام - ع - لاحتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر كما ستعرف.

وقد يستدل عليه برواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - حيث ورد فيها: فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.. (* ١).
ويدفعه "أولا": أن الرواية ضعيفة السند لأن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فإن في طريقه جملة من المجاهيل

(* ١) المروية في ب ١٠ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

أو غير العادل مقطوع العدم، فالعقل، والايمان، والعدالة معتبر في المقلد حدوثا، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه في اعتبارها حدوثا. ولعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشرع هو المراد مما وقع في كلام شيخنا الأنصاري " قده " من الاجماع على اعتبار الايمان والعقل والعدالة في المقلد، إذ لا نحتمل قيام اجماع تعبدي بينهم على اشتراط تلك الأمور.

٥ - الرجولية

(١) استدلو على عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد بحسنة (*) (١) أبي

(*) (١) إن أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشي، وضعفه الشيخ ولكنه وثقه في موضع آخر، على ما نقله العلامة (قده) وقد وقع في أسانيد كامل الزيارات أيضا. وتضعيف الشيخ (قده) غير مضر بوثاقته، لأن تضعيفه هذا إن كان مقارنا لتوثيقه - زمانا - كما لو فرضنا أنه وثقه وضعفه في وقت واحد فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية شيئا من تضعيفه وتوثيقه لتعارضهما، ودليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين. إذا بقي توثيق النجاشي وابن قولويه في كامل الزيارات سليما عن المعارض وإذا فرضنا أن تضعيفه كان صادرا قبل توثيقه أيضا لم يكن موردا للاعتبار، لأن توثيقه بعد التضعيف عدول عن تضعيفه السابق لا محالة لعدم احتمال أن الرجل عند الشيخ (قده) ثقة وضعيف، لوضوح أن الثابت عنده أحدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضعيفه. كما أن تضعيفه لو كان صادرا بعد توثيقه لكان ذلك عدولا عن توثيقه السابق ومعارضاً لتوثيق النجاشي وغيره.

وحيث لم يعلم تاريخهما وأن المتأخر أيهما اندرج ذلك في الشبهات المصدقية للتضعيف، لعدم ثبوت تضعيف الشيخ وعدوله عن توثيقه، كما لم يثبت عدوله عن تضعيفه فلا يعتمد معه على شيء من قولي الشيخ فيرجع إلى توثيق النجاشي وغيره من دون معارض في البين.

ثم إن في طريق الصدوق إلى أحمد بن عائد الراوي عن أبي خديجة حسن بن علي الوشاء وهو ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات ومقتضى ما بنى عليه سيدنا الأستاذ - أدام الله اظلاله - من أن الرجال الواقعيين في أسانيدهم موثقون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصحة الرواية وتوصيفها بها وإنما عبرنا عنها بالحسنة نظرا إلى عدم توثيق حسن بن علي الوشاء في كتب الرجال وإنما ذكروا أنه خير ومن وجوه هذه الطائفة فلا تذهل.

خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق - ع -
إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم.. (* (١)
لدلالاتها على اعتبار الرجولية في باب القضاء، ومن المعلوم أن منصب الافتاء لو لم
يكن بأرقى من القضاء فلا أقل من أنهما متساويان، إذ القضاء أيضا حكم وإن كان
شخصيا وبين اثنين أو جماعة رفعا للتخاصم، والفتوى حكم كلي يتلى به عامة المسلمين
فإذا كانت الرجولية معتبرة في باب القضاء كانت معتبرة في باب الافتاء بالأولوية
ويرد على هذا الوجه أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع إنما
هو من جهة التقابل بأهل الجور وحكامهم حيث منع - ع - عن التحاكم إليهم،
والغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية، ولا نستعهد قضاة النساء ولو في مورد
واحد فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد وحصر القضاة
بالرجال، فلا دلالة للحسنة على أن الرجولية معتبرة في باب القضاء فضلا عن الدلالة
عليها في الافتاء لو سلمنا أن القضاء والفتوى من باب واحد. على أنه لم يقدّم
أي دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل منها ما اعتبر في الآخر بوجهه.

(* (١) المتقدمة في ص ٢١٨

وأيضاً استدلووا عليه بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (*) (١) حيث ورد فيها:
ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.
وقد ظهر الجواب عنها بما بيناه في الحسنة المتقدمة مضافاً إلى أنها ضعيفة
السند كما مر، على أن قوله - ع - من كان. مطلق ولا اختصاص له بالرجال إذا لم
يقم دليل على أن الرجولية معتبرة في المقلد. بل مقتضى الاطلاقات والسيره العقلية
عدم الفرق بين الإناث والرجال هذا.

والصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه وذلك
لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب
والتستر، وتصدي الأمور البيتية. دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور. ومن الظاهر
أن التصدي للافتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال
لأنهما مقتضى الرئاسة المسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك
أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأموارهم
ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

وبهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المشرعة يقيد الاطلاق، ويردع عن
السيره العقلية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجل كان أو امرأة.

٦ - الحرية

(١) لا يمكننا المساعدة على هذا الاشرط سواء استندنا في مسألة جواز التقليد
إلى السيره العقلية أم إلى الأدلة اللفظية، أما إذا استندنا إلى السيره فلأجل أن العقلاء
يراجعون فيما يجهلون به، ولا يفرقون في ذلك بين العبيد والأحرار وهذا

(*) (١) في ص ٢١٨.

وكونه مجتهدا مطلقا فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

أمر غير قابل للتردد فيه، لأنه المشاهد من سيرتهم بوضوح. وأما إذا اعتمدنا على الأدلة اللفظية فلأن قوله عز من قائل: فلولا نفر..* (١) يدلنا على وجوب التحذر عند انذار الفقيه ولم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حرا. وكذا الحال في غيرها من الأدلة اللفظية، ومقتضى اطلاقها عدم اعتبار الحرية في المقلد.

ولا يأتي في المقام ما أشرنا إليه في شرطية العدالة ويأتي تفصيله عند التكلم على طهارة المولد من أن المرتكز في أذهان المتشركة أن من كان به منقصة دينية أو دنيوية مسقطه له عن الوقار والانظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية والافتاء، لأنه من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، ولا يرضى الشارع أن يتصدها من له منقصة كما مر. وذلك لأن العبودية ليست منقصة بوجه، فإن العبد قد يكون أرقى مرتبة من غيره. بل قد يكون وليا من أولياء الله سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك. وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان. فإذا لم تكن العبودية منافية لشيء من مراتبي الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الافتاء الذي هو دونهما كما لا يخفى؟

٧ - الاجتهاد المطلق

(١) قد قدمنا الكلام في ذلك عند التكلم على الاجتهاد، وذكرنا أن المتجزي ليس له أن يرجع إلى الغير في أعمال نفسه، لأنه عالم فيما استنبطه ورجوعه إلى غيره من رجوع العالم إلى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، ولا مسوغ للتقليد في مثله وكيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه واشتباهه، لأن مرجعه إلى أنه مع علمه ببطلان صلاته - مثلا - يجب أن يبني على صحتها لرجوعه إلى فتوى

* (١) التوبة ٩: ١٢٢

كما إذا كان المتجزي أعلم من المجتهد المطلق لممارسته ودقته في العلوم العقلية وكونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب وبحثي الضد والترتب وغيرها، وإن لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق والمتجزي بوجه ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الأحكام وإن كانت قليلة غير مصححة لاطلاق الفقيه عليه وهذا لعله مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أن السيرة هل ردع عنها في الشريعة المقدسة أو لا رادع عنها بوجه. وما يمكن أن يكون رادعا عنها إنما هو الكتاب والسنة، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعية أبدا. أما الكتاب فقوله عز من قائل: فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (* ١) وإن كان صالحا للرادعية وذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعييني وأن الواجب على غير العالم أن يسئل أهل الذكر متعينا، لا أنه واجب مخير بأن يكون غير العالم مأمورا بالسؤال من أهل الذكر أو غيرهم مخيرا بينهما، ومن الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة أو مسألتين. إذا الآية المباركة قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا وهذا ينافي جواز الرجوع إلى المتجزي لأن مرجعه إلى التخيير بينهما وقد فرضنا أن الآية دلت على تعيين الرجوع إلى المجتهد المطلق.

إلا أنا قد أسبقنا في محله أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليد وأن السؤال مقدمة للعمل بقول أهل الذكر تعبدا. وبيننا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم ومعنى الآية: فاسئلو لكي تعلموا. فإن سياقها يقتضي أن

(* ١) الأنبياء ٢١: ٧.

يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، وأن الله سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم.

ومن هنا ورد في آية أخرى: فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر (* ١) أي إذا لم يكن لكم علم بالبراهين والكتب فاسئلوا علماء اليهود. ولا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم.

نعم ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة - ع - إلا أنه كما بيناه سابقا لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود، لأنهم - ع - أيضا من مصاديق أهل الذكر فراجع. هذا على أن الآية المباركة إنما وردت الزاما لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي - ص - ومن البين أنه لا معنى للتعبد في أمر النبوة وغيرها مما يرجع إلى الأصول فإن المطلوب فيها هو الإذعان والاعتقاد ولا يكفي فيها التعبد بوجه وأما آية النفر فدلالته على وجوب التقليد وإن كانت ظاهرة كما مر، إلا أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على انذار الفقيه، ولا يترتب على انذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه ومعه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية.

وأما الروايات فهي أيضا كذلك، حتى إذا فرضنا أن الرواة المذكورين فيها من أجلاء الفقهاء وكبرائهم، إلا أنها غير ظاهرة في الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم من العلماء. نعم هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار. "إحدهما": رواية الاحتجاج المروية عن العسكري - ع - وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه.. (* ٢) لأن ظاهرها حصر المقلد في الفقهاء.

(* ١) النحل ١٦: ٤٣.

(* ٢) المقدمة في ص ٢٢١.

المتصفيين بالأوصاف الواردة في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه. إلا أنها كما قدمنا ضعيفة سنداً.

على أن دلالتها على الحصر أيضاً مورد المناقشة، لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيهاً، وإنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود وعلمائنا وعوامهم وعوامنا، حيث قيل له - ع - إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه بتقليدهم والقبول من علمائهم بقوله عز من قائل: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم.. فقال - ع - بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة وبين أن الفرق بينهما في أن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح .. والتفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده ومع هذا اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه وبين أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذي ذمهم الله بتقليدهم لفسقة علمائهم وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه.. فللعوام أن يقلدوه (* ١). فالرواية بصدد بيان الفارق بين الفاسق والعاقل، وليست بصدد بيان أن الفقهاء معتبرة في المقلد.

و" ثانيتهما " مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (* ٢) حيث ورد فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً. حيث دلت على أن القاضي يعتبر أن يكون عارفاً بأحكامهم وناظراً في حلالهم وحرامهم ومن الظاهر أن من عرف مسألة أو مسألتين لا يصدق عليه العارف بأحكامهم لأن ظاهره العموم والرواية ظاهرة في حصر القضاة بمن عرف أحكامهم

(* ١) في ص ٢٢١.

(* ٢) في ص ٢١٨.

وبما أن منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء والنتيجة عدم جواز المراجعة إلى المجتهد المتجزى لعدم كونه عارفا بأحكامهم

ويرد على الاستدلال بالمقبولة أمور:

"الأول": أن الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق عمر بن حنظلة. وما ورد في توثيقه أيضا ضعيف فلاحظ.

"الثاني": أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بأن الأمور المعتبرة في باب القضاء معتبرة في باب الفتوى أيضا لاتحادهما. ولا علم لنا بذلك لأن القضاة ترتبط بأبواب كثيرة من الفقه فيمكن أن يعتبر في المتصدي لها العلم بجملتها وافية من أحكامهم وأين هذا من محل الكلام، لوضوح أن العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية.

"الثالث": أنها معارضة في نفس موردها بحسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال المتقدمة (* ١) قال: أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه. لدالاتها على أن العلم ببعض أحكامهم وقضاياهم كاف في باب القضاء، وهذا متحقق في المتجزى كالمجتهد المطلق. وهي معارضة للمقبولة.

وقد يقال: - كما قيل - إن الظاهر من كلمة "من" وإن كان هو التبويض بل لا يصح أن تكون بيانية في الرواية، لأن المتعين حينئذ أن يقال: أشياء من قضايانا. للزوم التطابق بين المبين والبيان، إلا أن مدخولها وهو قضايانا بمعنى أحكامهم وعلومهم بما أنه أمر كثير بل أمور غير متناهية بالإضافة إلى البشر، فلا مناص من أن يكون الشيء من تلك الأمور أيضا كثيرا في نفسه، وإن كان

(* ١) في ص ٢١٨.

قليلا بالإضافة إلى أحكامهم، ومن هنا لا يصح أن يقال: القطرة شيء من البحر أو أن من ملك فلسا واحداً أن عنده شيئاً من المال.
والمعروف عن صاحب الجواهر "قده" أنه قيل له - عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه - : عنده شيء من علم جعفر - ع - مع أنه "قده" من أكابر الفقهاء وأعلامهم إذا الحسنة والمقبولة متطابقتان في الدلالة على أن القاضي لا بد أن يكون عارفاً بجملة معتد بها من الأحكام، وهذا غير متحقق في المجتهد المتجزئ الذي استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما.

ويرد عليه: أن الشيء من الأمر الكثير وإن كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه إلا أن الوارد في الرواية على طريق الكليني (*) (١) والصدوق (*) (٢) قدس سرهما "من قضائنا"، وعلى طريق الشيخ في التهذيب (*) (٣) "من قضايانا" فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي والفقيه أعني "من قضائنا" ومعه لا دلالة للرواية على إرادة معرفة الكثير من أحكامهم.

فإن القضاء بمعنى الحكم في مقام الترافع. وأحكامهم الواصلة إلينا في الترافع والخصومات ليست بكثيرة في نفسها ليقال إن الشيء من الكثير أيضاً كثير في نفسه بل هي أحكام قليلة، إذا تدلنا الرواية على أن معرفة حكم أو حكمين في موارد الترافع أيضاً تكفي في صحة القضاء، لأنه أيضاً شيء من أحكامهم.

على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لوقوع معلى بن محمد في سندها وهو ضعيف وكذا على طريق الكليني "قده" نعم هي على طريق الصدوق حسنة لأنه رواها باسناده عن أحمد بن عائد عن أبي خديجة. وفي طريقه إلى ابن عائد

(*) (١) الكافي ج ٧ ص ٤١٢.

(*) (٢) الفقيه ج ٣ ص ٢.

(*) (٣) التهذيب ج ٦ ص ٢١٩.

والحياة (١) فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء كما مر
وأن يكون أعلم (٢) فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضول مع
التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولداً من الزنا (٣) وأن لا يكون

شبهة في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الأبواب والموارد، ومع ذلك لا مسوغ
للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالأحكام الشرعية بالفعل
وعلى الجملة إذا كان المدار في جواز التقليد وعدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو
قد يصدق على المتجزي، وقد لا يصدق على المجتهد المطلق، ومعه لا مسوغ للحكم
بعدم جواز الرجوع إلى المتجزي مطلقاً.

٨ - الحياة

(١) كما تقدم في المسألة التاسعة، فلاحظ.

٩ - الأعلمية

(٢) على ما أسلفنا تفصيله في المسألة الثانية والعشرة فليراجع.

١٠ - أن لا يكون متولداً من الزنا

(٣) وهذا لا للاجماع المدعى في المقام، لأنه على تقدير ثبوته ليس من الاجماع
التعبدية ولا لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، لأن المتولد من الزنا
كغيره مشمول للأدلة اللفظية، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى.
وكذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية، لعدم اشتراطهم طهارة المولد
فيمن يرجع إليه الجاهل.

بل لأن كون المجتهد متولداً من الزنا منقصة، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى

مقبلا على الدنيا (١) وطالبا لها مكبا عليها مجدا في تحصيلها ففي الخبر:
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر
مولاه فللعوام أن يقلدوه.

بزعامه من له منقصة بوجه كيف ولم يرض بإمامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديه
للزعامة الكبرى للمسلمين، لأن منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية
وإن لم يكن المتولد من الزنا مقصرا في ذاته، كما إذا كان عادلا بل في غاية التقى
والورع، إلا أن نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه عن التصدي للزعامة العظمى
كما عرفت.

وبذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصة وشينا وبين
الموت الذي قلنا بعدم كونه موجبا لسقوط فتوى الميت عن الحجية في بعض الصور
وذلك لأن الموت لا يعد نقصا بوجه لأنه كمال وترقي للنفس وانتقال من النشأة
الزائلة إلى النشأة الآخرة، ولذا اتصف به الأنبياء والأوصياء. ومن هنا قلنا بجواز
تقليد الميت إذا أخذ منه الفتوى حال حياته ثم طرئه الموت.

١١ - أن لا يكون مقبلا على الدنيا

(١) الظاهر أنه " قده " يريد بذلك اعتبار أمر آخر زائدا على شرطية العدالة
لأن اشتراط تلك الأمور لو كان راجعا إلى شرطية العدالة لم يكن وجه لتكرارها
وكان ذكرها مستدركا لا محالة وقد استند في ذلك على رواية الاحتجاج المتقدمة (*) (١)
ويدفعه: ما تقدم من أن الرواية ضعيفة السند مضافا إلى أنها قاصرة الدلالة
على المدعى فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها واطلاقها، حيث أن لازمه عدم جواز
الرجوع إلى من ارتكب أمرا مباحا شرعيا لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه

(*) (١) في ص ٢٢١.

لأنه لم يخالف هواءه في المباح، وعليه لا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفا لهواه حتى في المباحات ومن المتصف بذلك غير المعصومين - ع -؟ فإنه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو في غاية الشذوذ، ومن ذلك ما قد ينسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحا طيلة حياته، وإنما كان يأتي به مقدمة لأمر واجب أو مستحب، إلا أنه ملحق بالمعدوم لندرته وعلى الجملة إن أريد بالرواية ظاهرها واطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر.

وإن أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة وليس أمرا زائدا عليها، وقد ورد أن ورع الناس من يتورع عن محارم الله (* ١) ومع التأمل في الرواية يظهر أن المتعين هو الأخير فلا يشترط في المقلد زائدا على العدالة شيء آخر.

نعم لا بد أن تكون العدالة في المرجع واقعية ويلزم أن يكون مستقيما في جادة الشرع مع المحافظة التامة والمراقبة عليه مراقبة شديدة، لأنه مخاطرة عظيمة، ومزلة الأقدام ومن الله سبحانه الاعتصام.

تنبيهات

التنبيه الأول:

أن الشرائط المعتمدة في المرجع للتقليد من الاجتهاد والأعلمية والايمان وغيرها

(* ١) فضل بن عياض عن أبي عبد الله - ع - قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله.. وفي مرفوعة أبي شعيب عن أبي عبد الله - ع - قال: أروع الناس من وقف عند الشبهة.. المرويتان في ب ١٢ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات (١).

ويترك ما أَرادَه، وبما أنه لا يتمكن من الاحتياط الكلي في المسألة، ولا من التبعض فيه تخير في الرجوع إلى أحد العلماء الأموات تخييراً عملياً، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز أعلمية أحد العلماء الأحياء أو أحرز تساويهم في الفضيلة فإن المكلف يحتاط إن أمكنه، وإلا يتخير بينهم عملاً على ما قدمنا تفصيله في محله، وعلى الجملة لا فرق وقتئذ بين الأحياء والأموات من تلك الجهة.

تعريف العدالة

(١) وقع الكلام في أن العدالة المعتبرة في جملة من الموارد كالتقليد، والشهادة والقضاء، والطلاق، وإمام الجماعة وغيرها ما حقيقتها؟ واختلفت كلماتهم في بيانها إلى أقوال:

"منها": ما نسب إلى المشهور بين المتأخرين من أن العدالة ملكة، أو هيئة راسخة، أو حالة، أو كيفية باعثة نحو الإطاعة بالاتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرمات.

"و" منها": أن العدالة هي الاتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات واجتناب المحرمات الناشي عن الملكة النفسانية فهي - على ذلك - أمر عملي، وليست من الصفات النفسانية، وإن كان ذلك العمل مسبباً عن الصفة النفسانية وبقوتها، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب والمقتضي، كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب والمقتضي، بمعنى أن العدالة - على التعريف المتقدم - هو السبب والمقتضي للعمل، وعلى هذا التعريف هو العمل المسبب والمقتضي للملكة النفسانية التي هي السبب هذا ويمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هي ليست هي

العدالة التي تعتبر في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة. بل المعتبرة هي الملكة المتلبسة بالعمل أي المقترنة بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات وذلك لأن ارتكاب المعصية في الخارج - لغلبة الهوى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير، وبناء على أن العدالة هي الملكة بما هي يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد. ومن هنا يصح أن يقال: العدالة هي الأعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شئ واحد وإن كان أحدهما ناظرا إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.

" ومنها " : أن العدالة نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها فالعدالة هي الاستقامة - عملا - في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يمينا ولا شمالا. و" منها " : أن العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج، وعلى ذلك لا بد من الحكم بعدالة أكثر المسلمين، وإن لم نعاشرهم بوجه، وذلك لاسلامهم وعدم ظهور الفسق منهم عندنا.

" ومنها " : أن العدالة هي حسن الظاهر فحسب، وعلى ذلك لا يمكننا الحكم بعدالة أكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على احراز حسن الظاهر المتوقع على المعاشرة في الجملة ولو برؤيته آتيا بالواجبات وغير مرتكب للمعاصي مرتين أو ثلاثا أو أكثر هذا. والصحيح أن حسن الظاهر، والاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسها، لا يمكن أن يكون الفاسق - في أعلى مراتب الفسق باطنا - متحفظا على جاهه ومقامه لدى الناس فهو مع أنه حسن الظاهر محكوم بالفسق - في الواقع - لارتكابه المعاصي، ولا مساغ للحكم بعدالة مثله بوجه لقوله عز من قائل: أولئك هم الفاسقون (* ١) مشيرا إلى مرتكبي

(* ١) النور: ٢٤: ٤ والحشر: ٥٩: ١٩

كما ظهر أن العدالة ليست من الأوصاف النفسانية، وإنما هي صفة عملية لأنها في اللغة - كما عرفت - هي الاستقامة وعدم الجور، وفي الشرع هي الاستقامة في جادته وإلى ذلك أشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله عز من قائل: فإن خفتم أن لا تعدلوا (* ١) وقوله: ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء (* ٢) لإضافة العدالة فيهما إلى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع وتطابق أعمالها لأحكامه.

وتوضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات والآتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضي لفعل الحرام أو ترك الواجب كما إذا لم تكن له قوة شهوية أو غضبية باعثة إلى فعل الحرام أو ترك الواجب ولم تكن له رغبة - في طبعه - إلى ايجاده كما في أكل القاذورات ونحوها من المحرمات، فإنه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبة إلى فعل الحرام.

وهذا لا بد من أن يفرض في المحرمات أو في الواجبات غير العبادية، لعدم كفاية الاتيان بالواجب لا عن مقتض وداع إلهي يدعو إليه في العبادات والوجه فيه غير خفي.

ثم إن ذلك مجرد فرض لا وقوع له أو لو كان متحققا فهو من الندرة بمكان وذلك لأن البشر لا يخلو عن القوة الغضبية والشهوية وهما داعيتان له نحو الحرام لا محالة على الاختلاف في مراتبهما. وكيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند إلى عدم المقتضي لفعله لم يتحقق بذلك العدالة بوجه، لأن المكلف وإن لم ينحرف حينئذ عن جادة الشرع، إلا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، وإنما سلكها لا عن مقتض لارتكابها وعدم موافقة المحرم شيئا من قواه، بحيث لو كان له مقتض لفعلها لارتكبها فمثله ليس بسالك لجادة الشرع وإن لم يكن منحرفا عنها

(* ١) النساء ٤ : ٣

(* ٢) النساء ٤ : ١٢٩

مستقيماً بذلك في الجادة ولا سالكا لها بداع الخوف أو رجاء الثواب.
وبعبارة أخرى أن المكلف - وقتئذ - لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم وقد لا يستقيم، مع أن المعتبر في العادل أن يوثق بدينه، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة، وكذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض، ولعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرمات هو الذي أراده القائل بالملكة ولم يرد أنها ملكة كسائر الملكات والله العالم بحقيقة الحال.

" ثانيهما " : أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التي فسرنا بها العدالة المعتبرة في جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصية وإن كان منحرفاً عن الجادة، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة، وقد قال عز من قائل في توصيف المتقين: إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا (* ١) فالشيطان قد يمس العادل، كما يمس غيره. وقد قيل: إن الجواد قد يكبو. إلا أنه إذا تذكر ندم ورجع إلى الاستقامة والعدل والمتحصل أن الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبرة في العدالة.
كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة، كما إذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المنافع الدنيوية والأخروية، وفرضنا أيضاً أن النبي أو الوصي - ع - أخبرنا أن الله لا يعاقب المكلف بتلك الكذبة إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة فإنه لا يعتبر ترك مثل ذلك في العدالة لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلا في الأوحدي، ولا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة في موضوعات الأحكام الشرعية لاستلزامه التعطيل كما مر هذا.

(* ١) الأعراف: ٧: ٢٠١

و" ثانياً: " إن ما أفاده " قده " من الأخذ بالمضيق والقدر المتيقن وعدم ترتب الأثر على الموسع بالأصل إنما يتم في الآثار التي أخذت العدالة في موضوعها بالقرينة المتصلة كما في الشاهد بقوله عز من قائل: وأشهدوا ذوي عدل منكم (* ١) وذلك لأن العدالة إذا قلنا بأجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المحمل هو الشاهد الذي يستقيم في أعماله عن الملكة النفسانية الداعية إلى الطاعة لأنه الذي نقطع بترتب الأثر عليه. وأما الشاهد الذي يستقيم في أعماله لا عن ملكة فنشك في ترتب الأثر عليه والأصل عدمه أي عدم نفوذ شهادته.

ولا يتم فيما أخذت العدالة في موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما في بابي الفتوى والقضاء فإن الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة وغيرها مطلقة ولم يقيد فيها اعتبارها بما إذا كان المنذر أو العالم عادلاً، وإنما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرها مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة محمل مردد بين الموسع والمضيق فلا مناص من أن يقتصر في تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد فإن المخصص المنفصل إذا كان محملاً اقتصر في تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، وهو المنذر الذي لا يستقيم في أعماله للقطع بعدم جواز تقليده، لأنه مقتضى دليل المقيد والمخصص. وأما إذا كان مستقيماً في أعماله ولم ينحرف عن جادة الشرع يمينا ولا شمالاً غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فنشك في تقييد المطلقات به، ومع الشك في التخصيص والتقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق وبه يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامة العملية وإن لم يكن واجداً للملكة النفسانية بوجه. " الثاني: " الأخبار الواردة في أن إمام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه (* ٢)

(* ١) الطلاق: ٦٥: ٢

(* ٢) أبو علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر - ع - : إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه. وفي رواية الشيخ زاد: وأمانته. المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل. يزيد بن حماد عن أبي الحسن - ع - قال: قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه الحديث. المروية في ب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل. وغيرهما من الروايات.

والصلاح، والمأمونية، والمرضي، والخير، والصائن (* ١) مع الاجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة.

وفيه: أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانية فضلا عن أن تنطبق على الصفات النفسانية. وتفصيل ذلك: أن كون الرجل مرضيا بمعنى أن يكون أفعاله مما يرضى به الناس، كما إذا لم يظلمهم، ولم يكذبهم، ولا أنه عمل

(* ١) يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن أبي عبد الله - ع - قال: سألته عن البيعة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البيعة؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح والذبائح والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه. المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل. عبد الله بن المغيرة قال: قلت للرضا - ع -: رجل طلق امرأته، وأشهد شاهدين ناصيين قال: كل من ولد على الفطرة، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته. نفس المصدر المذكور.

عمار بن مروان عن أبي عبد الله - ع - في الرجل يشهد لابنه، والابن لأبيه والرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيرا الحديث. نفس المصدر. أبو بصير عن أبي عبد الله - ع - قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا الحديث. نفس المصدر.

إسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه - ع - أن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضيا ومعه شاهد آخر نفس المصدر. عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله - ع - بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد.. الحديث. راجع نفس المصدر. إلى غير ذلك من الأخبار.

عملا ينافي لرضاهم فهو من صفات الأعمال الخارجية وليس من الصفات النفسانية في شيء. نعم الرضا صفة نفسانية، إلا أنه أجنبى عن المتصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير، إذ العادل هو المرضي، والراضي عن أفعاله هو الغير. ومعنى كونه صالحا أن لا يكون فاسد العمل ولا مفسدا به فهو أيضا من صفات الأعمال الخارجية. وكذلك كونه مأمونا فإن الأمن وإن كان بمعنى اطمئنان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة، لأنه المأمون وهو إنما يتحقق بكونه مستقيما في أعماله ووظائفه بعدم أكله أموال الناس وترك الخيانة في أعراضهم ونفوسهم حتى يطمئنوا به. وأما الستر فهو بمعنى التغطية. وكون المكلف ساترا إما بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصي لئلا ينهتك سره وتظهر عيوبه لدى الله، وإما بمعنى كونه مستورا لدى الناس ومعناه أنه لا يتجاسر بالمعاصي ولا يتجاهر بها لدى الناس فهذا أيضا من عناوين الأعمال الخارجية وليس من الصفة النفسانية في شيء. كما أن الخير هو الذي كانت أعماله خيرا. والصائن من ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها. والعفة بمعنى الامتناع عما لا يحل ففلان عفيف أي ممتنع عما لا يحل كأذى الناس وغيره من المحرمات الإلهية، ويأتي للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه

الرابع. والمتحصل أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه " الرابع " : صحيحة (* ١) عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله - ع - :-

(* ١) هكذا عبروا عنها في كلماتهم إلا أن الأمر ليس كذلك لأنها قد رويت بطريقي الصدوق والشيخ " قدهما " وكلا الطريقين ضعيف. أما طريق الصدوق " قده " فلأن فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار وقد مر غير مرة عدم ثبوت وثاقته. وأما طريق الشيخ " قده " فلأن فيه محمد بن موسى الهمداني وهو إن كان ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات ومقتضى ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضعيفه، وهذا لا لأنه مستثنى من كتاب نواذر الحكمة، لأنه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع أصلي زيد النرسي والزراد وهذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن أبي عمير وقد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون أن ينتهي إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائي والسيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد. بل لما ذكره ابن الوليد من أن الرجل كان يضع الحديث. فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلي الزيد. لا إطلاقه إذا لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه.

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 أو عد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والرياء، 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، ويجب عليهم تزكيته واطهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة.. (* (١) وتقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

"أحدهما": أن يكون قوله - ع - أن تعرفوه بالستر والعفاف معرفا منطقيا بأن تكون الجملة المذكورة حدا أو رسما للعدالة وبيانا لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق في الجواب عن أن الانسان ما هو؟ إذا العدالة عين الاشتهار والمعروفية بالستر والعفاف وغيرهما مما ذكر في الحديث.

(* (١) المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

الجماعة أن المعتبر في العدالة عدم الاصرار على الصغائر - لا عدم ارتكابها أصلا - وهما كلامان متنافيان وما أفاده في المقام هو الصحيح ولا فرق بين المعاصي الكبيرة والصغيرة وأن ارتكاب أية معصية ينافي العدالة والاستقامة في جادة الشرع. ويدلنا على ذلك ملاحظة نفس العدالة بمفهومها، حيث إن ارتكاب المعصية على اطلاقها انحراف عن الجادة وتعد وطغيان وخروج عن ذي العبودية، ومانع عن كون مرتكبها خيرا أو مأمونا أو عفيفا أو غير ذلك من العناوين المتقدمة بلا فرق في ذلك بين الصغائر والكبائر، وكذلك الحال بالإضافة إلى ستر العيوب - لو تمت الرواية المتقدمة - فإن ارتكاب الصغائر ينافي ستر العيوب ولا يتصف مرتكبها بأنه ساتر لعيوبه فإن المعصية من العيوب وكيف لا يكون معصية الله سبحانه عيبا؟! وهي خروج عن وظيفة العبودية.

فإذا فرضنا - مثلا - أن أحدا يتطلع دار جاره وينظر إلى من يحرم عليه النظر إليه سلب ذلك عنه العفة والمأمونية والخير والصلاح فلا يقال إنه عفيف أو مأمون أو خير، مع أنه من الصغائر التي لم يتوعد عليها بالنار في الكتاب إذا نفس العدالة بمفهومها يقتضي عدم الفرق بين الكبائر والصغائر. ومن هنا ذهب جمع إلى أن المعاصي كلها كبيرة في نفسها فإن معصية الكبير كبيرة على كل حال وإنما تقسم المعاصي إلى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هو أعظم منها، وذلك لوضوح أن معصية الزنا أكبر وأعظم من معصية الغيبة، كما أن معصية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا وهكذا وعلى الجملة المعاصي منافية للعدالة باطلاقها هذا.

واستدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قاذحة في العدالة بوجوه: "الأول": وهو العمدة رواية عبد الله ابن أبي يعفور المتقدمة (*) (١) لما ورد

(*) (١) في ص ٢٦٤

معتبر في العدالة. لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصغائر ومع عدمه لا طريق لنا إلى استكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنه مع الاتيان بالصغيرة يحتمل أن يأتي بالكبيرة أيضا إذا استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالرواية بنفسها يقتضي اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة والكبيرة (* ١) " الثاني: " أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه وقد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر وقال عز من قائل: إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم.. (* ٢) ومع الوعد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبة مانعا عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجبا للفسق ومنافيا للعدالة.

وذلك لأن التوبة - وهي رافعة للمعصية وعقابها فإن التائب من ذنب كمن لا ذنب له - لا تجتمع مع الفسق أي لا يضر معها المعصية بالعدالة، فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الذي دافع للمعصية والعقاب، لأنه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق، ولا تضر معه المعصية بالعدالة بطريق أولى، فإن ارتفاع الفسق بالدفع أولى من ارتفاعه بالرفع، والعدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة، ولكنها لا تزول بالصغيرة من الابتداء. وفيه:

" أولا: " منع التلازم بين العفو عن المعصية وعدم الفسق، فإن الفسق كما اتضح في تفسير العدالة هو الخروج عن وظيفة العبودية والانحراف عن الجادة، والعفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقا وانحرافا، فإن لله سبحانه أن يعفو عن أعظم المعاصي تفضلا أو لشفاعة نبي أو وصي أو مؤمن أو لصدقة تصدق بها أو احسان صنعه أو لغير ذلك من أسباب العفو والغفران، إلا أن العفو عن أي

(* ١) وقد قدمنا أنها ضعيفة السند وغير صالحة للاستدلال بها على شيء.

(* ٢) النساء ٤: ٣١.

"أحدهما": ما ورد في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة (* ١) من قوله - ع -
والدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه.. وذلك بتقريب أن العيوب فيها
مطلقة فتعم العيوب العرفية والشرعية، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف
فلا يصدق أنه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.
ويدفعه: أنها وإن كان مطلقة في نفسها إلا أن مقتضى مناسبة الحكم
والموضوع، وكون الإمام - ع - هو الملقى للكلام قرينة متصلة ظاهرة في صرفها إلى
العيوب والنقائص الشرعية، لأن كونه صادرا من الإمام - ع - يقتضي أن يراد بها
ما هو العيب لدى الشارع لا ما هو كذلك لدى الغير، إذا لا يكون ارتكاب ما هو
خلاف المروءة منافيا للعدالة بوجه.

"وثانيهما": أن من لم يخجل من الناس ولم يستحي عن غير الله سبحانه بأن
لم يبال بالنقائص العرفية لم يخجل ولم يستحي من الله وذلك لأن عدم مبالاته بتلك
الأمر يكشف عن أنه ممن لا حياء له.
وفيه: أن عدم مبالاة الانسان بالأمور الدارجة لدى الناس وعدم استحيائه
وخجله عن غير الله سبحانه لا كاشفية له عن عدم استحيائه من الله. وذلك لأنه
قد يكون ذلك مستندا إلى كونه متفانيا في الله وفي الأمور الأخروية و متمحضا فيما
يرجع إلى النشأة الباقية ولأجله لا يعتنى بغير الله جلت عظمته، ولا يهمله الأمور
الدنيوية، ولا يبالي بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس، ومعه كيف يكون عدم
مبالاته بالأمور المتعارفة والدنيوية كاشفا عن عدم خجله واستحيائه من الله سبحانه
إذا لا تلازم بن الأمرين، والانصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقة، وعلى
الجملة أن ارتكاب ما ينافي المروءة غير قاذح للعدالة
نعم ارتكاب ما يعد خلافا للمروءة قد يكون أمرا غير مناسب للمرتكب

(* ١) في ص ٢٦٤.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا (١).

بل هتكا في حقه، كما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباء أو جلس في الطرقات، أو دخل المقاهي وبالأخص إذا اقترنه بعض الأمور غير المناسبة، فإنه لا شبهة في أنه هتك في حقه وموجب لسقوطه عن الأنظار، ومثله ينافي العدالة لا محالة إلا أنه لا لأنه خلاف المروة والتعارف. بل من جهة أنه محرم شرعا، إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه، لأنه أيضا مؤمن محترم.

وأما إذا كانت العيوب العرفية غير مستلزمة للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر في العدالة.

كاشفية حسن الظاهر

(١) الكلام في ذلك يقع في موضعين:

"أحدهما": أن حسن الظاهر هل يكشف عن العدالة في الجملة أو لا؟
و"ثانيهما": أن كاشفية حسن الظاهر مقيدة بما إذا أوجبت العلم أو الظن بالملكة ولو بمعنى الخوف النفساني من الله كما في كلام جملة من الأعلام ومنهم الماتن "قده" حيث قال: حسن الظاهر يكشف عن الملكة علما أو ظنا. أو أن كاشفيته غير مقيدة بشيء، وأنه كاشف عن العدالة مطلقا أفادت العلم أو الظن بالملكة أم لم تفد، بل ومع الظن بعدم الملكة أيضا.

(أما الموضوع الأول): فالصحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، وهذا مضافا إلى أنه المتسالم عليه بين الأصحاب وأنه لولاه لم يمكن كشف العدالة ولو بالمعاشرة لاحتمال أن يكون الآتي بالواجبات غير قاصد للقربة بل وغيرنا وللواجب فلا يمكن الحكم بأن المكلف أتى بالواجب إلا من جهة

حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملة من الأخبار:

" منها " : صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الرضا - ع - : رجل طلق امرأته، وأشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطرة، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (* ١).

" منها " : موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا (* ٢).

" منها " : صحيحة حرير عن أبي عبد الله - ع - في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، ولم يعدل الآخرون. فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعا.. (* ٣) إلى غير ذلك من الروايات. فإنها دللتنا على أن من حسن ظاهره ولم يكن معروفا بشهادة الزور ونحوهما من المحرمات حكم بعدالته، ورتب عليها آثارها، وإن لم يتحقق لنا حاله بأزيد من ذلك، بحيث احتملنا ارتكابه المعاصي واقعا.

ثم إن هناك جملة أخرى من الروايات استدلت بها على أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، إلا أنها لمكان ضعفها سنداً أو كونها ظاهرة في أصالة العدالة لا كاشفية حسن الظاهر عن العدالة غير صالحة للاستدلال بها في المقام ومن هنا نجعلها مؤيدة للمدعى وإليك بعضها:

" منها " : ما رواه يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن أبي عبد الله - ع - قال: سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح والذبائح والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته،

(* ١) المرويات في ب ١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(* ٢) المرويات في ب ١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(* ٣) المرويات في ب ١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

ولا يسأل عن باطنه (* ١) وهي ضعيفة بارسالها.
 و" منها: ما رواه إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد - ع -
 قال: من صلى خمس صلوات في اليوم واللييلة في جماعة فظنوا به خيرا وأجيزوا
 شهادته (* ٢) وهي ضعيفة بجعفر بن محمد بن مسرور (* ٣) وغيره من المجاهيل.
 و" منها": رواية علقمة قال: قال الصادق - ع - وقد قلت له: يا بن رسول الله
 أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: يا علقمة كل من كان على
 فطرة الاسلام جازت شهادته. قال: قلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟
 فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء
 والأوصياء، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا،
 أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة.. (* ٤)
 وهي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة، على أنها تناسب أصالة العدالة لا

- (* ١) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.
 (* ٢) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.
 (* ٣) نعم احتمل الوحيد (قده) في التعليقة أنه جعفر بن محمد بن قولويه
 لأن قولويه اسمه مسرور، فإن النجاشي ذكر في ترجمة علي بن محمد بن جعفر بن
 موسى بن مسرور أنه روى عنه أخوه جعفر بن محمد بن قولويه.
 ولكن هذا الاحتمال بعيد جدا، فإن علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن
 مسرور لم يسمع منه، على ما ذكره النجاشي، وجعفر بن محمد بن قولويه لم يرو
 عن علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور، وإنما روى كتابه عن أخيه علي
 كما روى عن أخيه في كامل الزيارات كثيرا، وليس في كلام النجاشي أن
 جعفر بن محمد بن قولويه روى عن أخيه علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور
 وعليه لم يثبت أن قولويه اسمه مسرور، بل الثابت خلافه.
 (* ٤) المرويات في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

كاشفية حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى. إلى غير ذلك من الروايات.
اعتبار المعاشرة وعدمه:

هل تعتبر المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة؟ أو أن مجرد كون الرجل ساترا لعيوبه، متعاهدا للحضور في جماعة المسلمين ونحو ذلك مما يجمعه حسن الظاهر كاف في استكشاف عدالته، وإن لم نعاشره بوجه؟
قد يقال باعتبار المعاشرة في كاشفيته ويستدل عليه بوجهين:

"أحدهما": أن ستر العيوب إنما يتحقق في موارد كانت معرضا للظهور، أي في مورد قابل للظهور، نظير الإعدام والملكات لوضوح أنها لو لم تكن قابلة للظهور فهي متسترة في نفسها، لا أن المكلف قد سترها، فعدم ظهورها لأجل فقدان المقتضي لا من جهة المانع وهو الستر، وإحراز أن المكلف قد سترها في مورد كانت معرضا للظهور لا يتحقق إلا بالمعاشرة، فإنه لولاها لم يعلم كونها في مورد قابل للظهور، إذا لا بد من المعاشرة، والمصاحبة بمقدار لو كان في المكلف نقص ديني لظهر، فهي معتبرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة.
و"ثانيهما": موثقة سماعة عن أبي عبد الله - ع - قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته، وظهر عدله، ووجبت إخوته (* ١) وبهذا المضمون روايتا الخصال، عن عبد الله بن أحمد الطائي عن أبيه (* ٢) وعيون الأخبار (* ٣) تركنا

(* ١) المروية في ب ١٥٢ من أبواب كتاب العشرة من الوسائل.

(* ٢) المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(* ٣) المروية في ب ٤١ من أبواب الشهادات من الوسائل.

"إحدهما": مرسله يونس بن عبد الرحمان المتقدمة (* ١) إذا كان ظاهره مأمونا جازت شهادته. نظرا إلى أن كون الظاهر مأمونا بمعنى كونه مطابقا للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقا للواقع وهذا معنى كشف الظاهر عن الملكة علما أو ظنا.

"ثانيتها" ما رواه الكليني بإسناده عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر - ع - إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعا؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه (* ٢) وفي رواية الشيخ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته. لدالاتها على عدم جواز الصلاة إلا خلف من يوثق بدينه، ومعه لا يكون حسن الظاهر كاشفا عن العدالة إلا إذا علمنا أو ظننا كونه مطابقا للواقع وإلا كيف يحصل الوثوق بدينه. ولا يمكن المساعدة على شيء من الروايتين.

أما الرواية الأولى فلأنها ضعيفة السند بارسالها، وقاصرة الدلالة على المدعى حيث أن المأمونية جعلت وصفا لظاهر الرجل، ومعنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهرا موثوقا به بأن يرى عاملا بالوظائف الشرعية مرتين أو ثلاثا أو أكثر ليظهر حسن ظاهره، وعدم ارتكابه المعاصي والمحرمات، فإن ذلك لا يظهر برؤيته كذلك مرة واحدة.

وليست المأمونية صفة لواقعه كي نطمئن أن ظاهره مطابق للواقع وغير متخلف عنه.

وأما الرواية الثانية فلأنها أيضا ضعيفة السند بسهل بن زياد الواقع في كلا طريقي الكليني والشيخ وما ذكره بعضهم من أن الأمر في سهل ليس بشيء بل الأمر في سهل ليس بسهل على مرمنا غير مرة فلاحظ وبمضمون هذه الرواية

(* ١) في ص ٢٨١.

(* ٢) المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

وتثبت بشهادة العدلين (١).

روايتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند. كما أنها قاصرة الدلالة على المدعى، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام إماميا اثني عشريا للروايات المانعة عن الصلاة خلف المخالفين، وفي بعضها أنهم عنده - ع - بمنزلة الجدر (* ١) ولم يرد منه أن يكون ظاهره مطابقا للواقع. وأما الوثوق بالأمانة كما في رواية الشيخ فلأنه لم يؤخذ في موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفة نفسانية خاصة للقطع بجواز الصلاة خلف من ثبتت عدالته بالبينة أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعدالة الإمام. إذا المراد بالوثوق بالأمانة هو الطريق الكاشف عن أمانته وإن كان غير الوثوق ومعه تكون الأخبار المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر طريق تعبدي في استكشاف العدالة حاکمة على هذه الرواية، لدالاتها على أن الأمانة والعدالة لا ينحصر استكشافهما بالوثوق، فالمتحصل أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة في نفسه. وإن لم يكن فيه أي كشف عن الملكة علما أو ظنا.
طرق ثبوت العدالة

(١) لما تقدم من أن البينة بمعنى شهادة العدلين، وإن لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص، إلا أنها حجة عقلائية أمضاها الشارع بعمله، لما بيناه في البحث عما يثبت به الاجتهاد والنجاسة من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشيء، وقد استعملت بهذا المعنى في غير واحد من الآيات المباركة، وورد عن النبي - ص - أنه إنما يقتضي بالايمان والبيانات، أي بمطلق ما يتبين به الشيء لأنه - ص - قد طبق البينة عليها في المرافعات وعمله - ص - هذا يكشف عن حجية البينة بالمعنى المصطلح

(* ١) المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

وبالشياع المفيد للعلم (١).
(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط
يجب (١) على المقلد العدول إلى غيره.

من عكسه كذلك الحال في العدالة، والاجتهاد، وما شابهما فإذا رأينا أحدا يتمكن
من الجمع بين الروايتين وله التصرف والتحقيق في غير مورد من المسائل أو أنه
ساتر لعيوبه، ومتعاهد للصلوات في أوقاتها، وظاهره حسن في جملة من الموارد
استكشفتنا أنه واجد للاجتهاد والعدالة أو لمملكتهما - على القول بالملكة - .
ثم إن العدالة تمتاز عن الاجتهاد وغيره في أن لها طريقا آخر لاستكشافها
دون الاجتهاد ونظائره وهو حسن الظاهر كما مر.

(١) لأن العدالة كالاختصاص، والأعلمية وغيرهما مما لا ينبغي التوقف في ثبوته
بالعلم الوجداني، لأنه حجة ذاتية من غير جعل كما لا اشكال في ثبوتها بالاطمئنان
البالغ مرتبة العلم العادي الذي لا يعتني العقلاء باحتمال الخلاف فيه، لكونه موهوما
غايته لجريان السيرة العقلانية على الاعتماد عليه في أمورهم من غير أن يردع عنها
في الشريعة المقدسة، ولا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن
موضوعها في نظرهم، لأنه علم عندهم، ومن هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجداني
ثم أنه لا فرق في حجية العلم الوجداني أو الاطمئنان العادي بين أسبابه فلا
فرق بين حصوله من الشياع أو من غيره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادي أو
وجداني بالعدالة أو غيرها جاز له أن يرتب عليه آثار العدالة أو غيرها مما تعلق
به علمه.

(١) نسب إلى بعضهم القول بكفاية استجماع المجتهد للشرائط حدوثا في
جواز البقاء على تقليده وإن عرضه ما يوجب فقداه للشرائط - عدى الحياة - فلا
يعتبر كونه واجدا لها بقاء في جواز تقليده بحسب البقاء.

(مسألة ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً (١) فحاله حال الجاهل القاصر (٢) أو المقصر (٣).

والصحيح كما هو المعروف بين أصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على اجتماعه للشرائط حدوثاً وبقاءً، ومتى زالت عنه بأجمعها أو ببعضها سقطت عن قابلية الرجوع إليه في الفتوى ووجب العدول عنه إلى غيره بلا فرق في ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزماً لزوال الرأي كزوال العقل والاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، وبين أن يكون مستلزماً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الأعلمية والعدالة ونحوهما. وقد بينا الوجه في ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات الشرائط المعتمدة في المجتهد (* ١) ولا نعيد، ويأتي أيضاً في المسألة الثانية والأربعين إن شاء الله فلاحظ.

(١) لبطلان تقليده على الفرض.

(٢) هذا إن كان معذوراً في تقليده، كما إذا قلده بشهادة البيعة - مثلاً - على عدالته أو أعلميته ثم علم خطئها.

(٣) كما إذا لم يكن له معذر في تقليده، وحيث أننا سابقاً أن الجاهل القاصر والمقصر في صحة عملهما - عند مطابقته للواقع - على حد سواء. كما مر أن الأحكام الظاهرية غير مجزئة عن الواقع عند انكشاف الخلاف فلا مناص من أن نلتزم - على كلا التقديرين - بصحة عمل المقلد في مفروض المسألة إذا كان مطابقاً للواقع، وبطلانه فيما إذا خالفه إلا في موارد يجري فيها حديث لا تعاد. وقد مر أن طريق استكشاف المطابقة للواقع إنما هو مطابقة العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل.

(* ١) في ص ٢٣٧.

(مسألة ٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات،
وقلد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل
إلا مسألة حرمة البقاء (١).

(١) قد أسلفنا عند الكلام على مسألة جواز البقاء على تقليد الميت في
مسألة البقاء أن المجتهد الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت، وأفتى الميت
بحرمته جاز للمقلد البقاء على تقليد الميت - بفتوى المجتهد الحي بالجواز - في جميع
المسائل غير مسألة البقاء، وذلك لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، وإنما يتصف
بالاعتبار من جهة فتوى الحي بجواز البقاء - بالمعنى الأعم الشامل للوجوب - .
ولا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز مسألة البقاء التي أفتى فيها الميت
بالحرمة، والوجه فيه: أن معنى فتوى الحي بجواز البقاء أن العامي يجوز أن يبقى
على تقليد الميت في المسائل الفرعية، ويلزمه عدم جواز البقاء على تقليد الميت
في مسألة البقاء، إذ لا يعقل أن يشمل فتوى الحي بجواز البقاء لكلتا المسألتين أعني
مسألة البقاء وسائر المسائل الفرعية.

لأنها إن شملت مسألة حرمة البقاء فمعناه عدم جواز البقاء في بقية المسائل،
لأن الميت أفتى بحرمة البقاء، كما أنها إن شملت سائر المسائل فمعناه عدم جواز البقاء
في مسألة حرمة البقاء، وإلا لحرّم البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل.
إذا فتوى المجتهد الحي بجواز البقاء إما أن تكون شاملة لمسألة حرمة البقاء
فحسب، وإما أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية لعدم إمكان الجمع بينهما
في الشمول.

إلا أن فتوى الحي بالجواز يستحيل أن تشمل مسألة حرمة البقاء، وذلك
لأننا لا نحتمل حجية فتوى الميت بحرمة البقاء ومطابقتها للواقع بوجه مع أن الحجية
يعتبر فيها احتمال المطابقة للواقع، إذ لا تجتمع الحجية مع القطع بكونها مخالفة للواقع.

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها (١) ولو لم يعلمها لكن علم اجمالا أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلا

والوجه في ذلك أن البقاء على تقليد الميت لا يخلو إما أن يكون محرما في الواقع، وإما أن يكون جائزا ولا ثالث، فإن كان محرما بحسب البقاء، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة البقاء لأنه محرم على الفرض، وإن كان البقاء جائزا في الواقع ففتوى الميت بحرمة البقاء ليست مطابقة للواقع فلا يعقل أن تكون حجة حينئذ.

إذا فلنا علم تفصيلي بأن فتوى الحي بالجواز غير شاملة لمسألة حرمة البقاء، وأن فتوى الميت بحرمة ليست بحجة على كل حال ومع عدم شمول فتوى الحي بالجواز لمسألة حرمة البقاء يتعين أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مزاحم.

وجوب التعلم وموارده

(١) سبق أن ذكرنا في التكلم على جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمتثل الأحكام المتوجهة إليه امتثالا اجماليا بالاحتياط ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب، ولا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل.

وذلك إذ لا يعتبر في العبادة سوى الآتيان بالعمل مضافا به إلى الله سبحانه، وهذا متحقق في موارد العمل بالاحتياط، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصل العلم بأجزاء العبادة وشرائطها يتمكن من الاحتياط والآتيان بالعمل واجدا لجميع أجزائه وشرائطه وفاقدا لموانعه على نحو يقطع بحصول الامتثال لم يجب عليه تعلم

أبدا (* ١).

وعليه فلا دليل في شيء من المقدمات المفوتة على وجوب تحصيلها قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه حتى يتمكن من الواجب بعدهما وذلك لما مر من أنه قبل الوقت لا تكليف بذى المقدمة حتى تجب مقدماته وبعده أيضا الأمر كذلك لعدم القدرة على الواجب وانتفاء كل من الملاك والخطاب، ووجوب حفظ القدرة قبل مجيء الوقت أو حصول الشرط للفعل الواجب بعدهما لم يبق عليه دليل فللمكلف أن يهريق ما بيده من الماء قبل الوقت، ولو مع العلم بعدم تمكنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعليه الواجب بمجيء وقته أو تحقق شرطه.

والصحيح أن التعلم - خاصة - ليس كسائر المقدمات المفوتة، وأنه أمر واجب قبل الوقت في الموقنات وقبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة، وذلك لإطلاق الأدلة القائمة على وجوبه، ولدالاتها على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه سواء أكان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقا، وإن لم يدخل وقت الواجب ولا تحقق شرطه، وحيث أن مفروضنا أن فوات الواجب في ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلهما فمقتضى إطلاق الأدلة وجوبه وأن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا مسوغ لترك التعلم، وإن لم يكن هناك أي تكليف متوجه إلى ذي المقدمة.

(* ١) لاحظ الرواية الواردة في تفسير قوله عز من قائل: قل فله الحجة البالغة. حيث ورد فيها: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالما؟ فإن قال: نعم، قال الله: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلا قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصم فتلك الحجة البالغة. المروية في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبع الحديث. وفي تفسير البرهان في ج ١ ص ٥٦٠ بأدنى اختلاف في اللفظ فإنها ظاهرة في أن التعلم إنما يجب من باب الطريقة إلى العمل.

ومعنى ذلك أن وجوب التعلم طريقي وأنه إنما وجب للالتيان بالواجبات لا لأنه مطلوب نفسي كسائر الواجبات فإذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعي، ولا يعاقب بتركه التعلم أبداً. وتظهر الثمرة فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر ولم يستند إلى ترك التعلم، فإن المكلف حينئذ لا يعاقب بشيء، وإنما يعاقب بتركه إذا استند إلى ترك التعلم كما مر، هذا كله فيما إذا علم المكلف بأنه سيبتلى بالواجب بعد مجيئ وقته أو علم أن شرطه ستتصف بالفعلية في المستقبل. وأما إذا لم يعلم بذلك وإنما احتمل الابتلاء به في ظرفه فالأمر أيضاً كذلك لما قررناه في بحث البراءة، من أن التكليف المحتمل إذا كان في معرض الوقوف عليه لم تجر البراءة العقلية عنه، وذلك لأن وظيفة المولى ليست سوى التصدي لبيان أحكامه وجعلها في مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فإذا جعل تكاليفه في مورد العثور عليها تمت الوظيفة من قبله وانتهت النوبة إلى وظيفة العبد أعني لزوم الخروج عن عهدة التكليف المتوجهة إليه من سيده، ومعه لا مؤمن له من العقاب على مخالفة التكليف الصادر عنه إلا أن يفحص عنه في مظانه فلا مجال للبراءة العقلية مع الاحتمال.

وأما البراءة الشرعية فمقتضى إطلاق أدلتها وإن كان جريانها في أمثال المقام لقوله - ع - رفع ما لا يعلمون.. (* ١) ومنه ما نحن بصدده إلا أن الأدلة القائمة على وجوب التعلم واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي فيما إذا استند تركه إلى ترك التعلم مانعة عن جريان البراءة - في تلك الموارد - لدالاتها على وجوب الفحص والتعلم حينئذ، لاستناد ترك الواجب إلى ترك الفحص والتعلم على

(* ١) المروية في ب ١٦ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل وقد بينا ما يرجع إلى الاستدلال بها في الجزء الثالث ص ٣٤٤ فليراجع.

(مسألة ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو (١).

الفرض فلا سبيل إلى شيء من البرائتين، فمقتضى إطلاق الأدلة وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقا سواء علم بابتلائه بالواجب في المستقبل أم احتمله. (١) قد اتضح الحال في هذه المسألة مما سردناه في المسألة المتقدمة، وحاصل الكلام فيها أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الاجمالي والاحتياط بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما إذا أتم صلاته - مثلا - بالبناء على أحد طرفي الشك ثم أتى بها ثانيا، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء. لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك والسهو، لجواز الامتثال الاجمالي ولو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي على ما أسلفناه في الاحتياط.

وإذا لم يتمكن من احراز الامتثال بالاحتياط وجب تعلم المسائل المذكورة بعد دخول وقت الصلاة أو قبله على التفصيل المتقدم في المسألة السابقة، وذلك لعلمه بالابتلاء، أو احتمالها على الأقل، فعلى ذلك يبتنى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو وعدمه على جواز ابطال الصلاة وقطعها عمدا وحرمته، إذ لو جاز قطعها وابطالها كذلك يتمكن المكلف من احراز امتثال الأمر بها على سبيل الاحتياط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها وابطالها، لأن إحراز الامتثال حينئذ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكنه من قطع الصلاة واستينافها، وعدم جواز البناء على أحد طرفي الشك واتمامها مع الإعادة، لاحتمال أن يكون المتيقن في حقه هو البناء على الطرف الآخر، وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك، وهذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصا عن الواجب أو زائدا عليه، ويكون مع الاتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمدا وهو موجب لبطالانها فعلى ما سلكه المشهور في تلك المسألة من حرمة قطع الصلاة وابطالها يجب

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالبا (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلى بالشك والسهو صح عمله (٢) وإن لم يحصل العلم بأحكامهما.

(١) لا وجه لاعتبار الغلبة في الابتلاء، فإن المدار في وجوب التعلم هو العلم بالابتلاء أو احتمالها بلا فرق في ذلك بين كون المسألة موردا لابتلاء الناس غالبا وعدمه، فالتقييد بذلك في غير محله. نعم لا يختص وجوب التعلم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال أيضا كما عرفت.

(٢) قد اتضح مما ذكرناه في التعليقة المتقدمة أن تعلم المسائل التي يتلى بها المكلف علما أو احتمالا أمر واجب بالوجوب الطريقي إما لوجوب دفع الضرر المحتمل أو لاطلاقات الأخبار كما مر إلا أن ذلك من حيث الوجوب وكون ترك التعلم موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

وأما من حيث الصحة والبطلان فالمدار فيهما على مطابقة الواقع ومخالفته - مثلا - إذا فرضنا أن المكلف ترك التعلم قبل الوقت، ولم يكن متمكنا منه بعد دخوله، ولا من الامتثال الاجمالي والاحتياط، وبالأخص إذا كان مطمئنا بعدم الابتلاء بالمسائل التي لم يتعلم حكمها، إلا أنه ابتلى بها في وقت العمل وبنى على أحد طرفي الشك والاحتمال وأتم صلاته رجاء، وكان عمله هذا مطابقا للواقع حكمنا بصحة صلاته، فإنه لا يعتبر في العبادة إلا الاتيان بها مضافا إلى الله والمفروض أنها قد أتيت كذلك فلا مجال لتوهم بطلانها من جهة ترك التعلم فلو ظن أنه قد ركع ولم يعلم أن الظن حجة في أفعال الصلاة كالركعات إلا أنه بنى على عدم الاعتبار وأتى بالرجوع رجاء وأتم صلاته، وانكشف بعد هذا أن فتوى مقلده أيضا عدم الاعتناء بالظن في الأفعال صحت صلاته كما مر.

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب (١) في المستحبات، والمكروهات، والمباحات، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديات.

باحتمال مخالفة الله وعصيانه؟! كما لا يصدق عليه غير ذلك من العناوين الواردة في الروايات.

وكذا الحال في غير المقام من موارد التجري وعدم كون الفعل مرخصا فيه من الله، كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومة حرمة أحدهما، فإن شرب ما في أحد الإنائين مع العلم الاجمالي بحرمة وإن لم يكن محرما شرعيا، لاحتمال إباحته وكون المحرم هو الآخر، إلا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع، وكذا إذا علم بنجاسة أحد ثوبيه علما اجماليا، وصلى في أحدهما، فإنه وإن لم يمكن الحكم بأنه لم يأت بالصلاة وأنه تارك لها لاحتمال أن يكون النجس هو الثوب الآخر، إلا أنه مما لم يأذن به الله فمثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدمة ولا بد من الحكم بفسقه، فهذا الوجه هو الصحيح وما أفاده " قده " في غاية المتانة.

(١) إذا احتمل معهما حكما الزاميا أيضا، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجبا واقعا، أو يكون المكروه أو المباح حراما كذلك فإنه عند احتمال حكم الزامي معهما لا بد من تحصيل المؤمن على ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكابه ما يحتمل حرمة، ولا مؤمن سوى الاجتهاد والتقليد والاحتياط. وأما لو جزم بالجواز وإن لم يعلم بأنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا حاجة فيه إلى التقليد ولا إلى قرينه، اللهم إلا أن يريد الاتيان بالعمل بعنوان الاستحباب - مثلا - فإنه يحتاج معه إلى أحد الطرق الثلاثة، إذ لو لم يستند في عمله إلى أحدها لكان الاتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرم، هذا بالإضافة إلى غير العامي من المكلفين.

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراما، ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز (١) له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب، وإذا علم أنه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً.

وأما بالإضافة إلى العامي فإن احتمال الوجوب وشيئا من الأحكام غير الالزامية، كما إذا احتمل استحبابه أو إباحته أو كراهته مع القطع بعدم حرمة فلا حاجة فيه إلى التقليد لتمكن العامي حينئذ من الاحتياط، فله أن يأتي بالعمل برجاء الوجوب فإنه يكفي في التوصليات من غير نكير، وكذلك الحال في العبادات، لما مر من أن العبادة لا يعتبر فيها إلا الاتيان بالعمل مضافا به إلى الله وهو أمر يتحقق عند الاتيان به رجاء، وقد قدمنا جواز الامتثال الاجمالي ولو مع التمکن من الامتثال التفصيلي فلاحظ. كما أنه لو احتمل الحرمة وشيئا من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب أيضا يتمكن العامي من الاحتياط من غير حاجة إلى التقليد فيه. نعم إذا احتمل وجوب شيء وحرمة وإباحته، أو هما وكراهته أو استحبابه تعين التقليد في حقه لعدم قابلية المورد للاحتياط وعدم تمكن المكلف منه مجتهدا كان أم مقلدا.

ومما سردناه ظهر أن الأدعية والأوراد المنقولة في كتب الأدعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها باسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه أي بعنوان أنها مستحبة، إلا مع القطع بكونها مستحبة أو التقليد فيها ممن يفتي بذلك وإلا كان الاتيان بها كذلك من التشريع المحرم. نعم لا بأس بالاتيان بها رجاء فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد كما مر.

(١) قد اتضح الحال في تلك المسألة مما بيناه في التعليقة المتقدمة، وقلنا إن مع احتمال الوجوب وشيئا من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الحرمة. أو احتمال

(مسألة ٣١) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (١).

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد (٢).

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (٣) ويجوز التبعض في المسائل (٤).

الحرمة وأحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامي من الاحتياط والآتيان بالعمل رجاء أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجة إلى التقليد فيه.

(١) لعدم بقاء الرأي السابق على الحجية بعد تبدله وانكشاف كونه مخالفاً للواقع من الابتداء بالفتوى الثانية على الخلاف ومن هنا ذكرنا في التكلم على أجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع أن حجية الفتوى الثانية وإن كانت حادثة إلا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر وبها يستكشف عدم كون الفتوى السابقة مطابقة للواقع من الابتداء.

(٢) لعدم حجية الفتوى مع العدول عنها وعدم احراز كونها مطابقة للواقع وحيث لا فتوى للمجتهد المقلد بالفعل فيجب على مقلديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجية حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام المتنجزة عليه بالعلم الاجمالي.

(٣) وقد مر تفصيل الكلام في التخيير بين المجتهدين المتساويين في المسألة الثالثة عشرة ولا نعيد.

(٤) قد اتضح مما ذكرناه في المسألة الثالثة عشرة من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة بينهما جواز التبعض في المسائل فإن للمقلد

أن يقلد أحدهما في مسألة، ويقلد الآخر في مسألة أخرى لعدم العلم بالمخالفة بينهما

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع (١) أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره. (مسألة ٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم، وإن قال الأول بعدم جوازه (٢).

قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة وبقاء ذمته مشغلة بالمأمور به. ولا مجتهد يفتي بصحتها لبطانها عند كليهما وإن كانا مختلفين في مستند الحكم بالبطان لا استناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمدا. ويراه الآخر مستندا إلى تركه التسبيحات الأربعة ثلاثا، ومع بطانها عند كلا المجتهدين وعدم افتائهما بصحة الصلاة لا بد للمكلف من إعادتها وهو معنى بطانها. (١) مر في المسألة الثالثة عشرة أن الأورعية ونحوهما ليست من المرجحات في المقام. (٢) لا أثر لفتوى المجتهد بحرمة العدول عند وجود من هو أعلم منه، والوجه فيه: أن المقلد إنما جاز له تقليد المجتهد المفتي بحرمة العدول من جهة فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم إذا لم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى، لوضوح أنه لا معنى لجواز تقليده بفتوى نفسه لاستلزامه الدور الظاهر. ومعه لا بد من ملاحظة أن المقلد عالم بالمخالفة بينهما أو لا؟ فعلى تقدير علمه بالمخالفة يجب عليه العدول إلى فتوى الأعلم، لعدم جواز تقليد غير الأعلم عند العلم بالمخالفة بينهما، وإذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الأعلم كما يجوز أن يعدل إلى الأعلم فعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الأعلم بحرمة العدول.

(مسألة ٣٥) إذا قلد شخصا بتخيل أنه زيد فبان عمرا فإن
كانا متساويين في الفضيلة، ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا
فمشكل (١).

الفارق بين الداعي والتقييد

(١) فصل الماتن " قده " عند تساوي المجتهدين في الفضيلة بين ما قلد أحدهما
على وجه التقييد، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد - مثلا - لم يكن
يقلده بوجه لأنه إنما يريد أن يقلد عمروا بخصوصه، وما إذا قلد أحدهما على وجه
الداعي، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد أيضا كان يقلده. بالاستشكال
في صحة التقليد في الصورة الأولى والحكم بصحته في الثانية.
ويرد على ما ذكره أن التقليد من الأمور غير القابلة للتقييد وتوضيحه:
أن مورد الخطأ قد يكون من الأمور المتقومة بالقصد، بحيث ينتفى بانتفائه
فإنها ليست شيئا آخر وراء القصد، ويعبر عنها بالعناوين القصدية، وهذا كما في
التأديب والهتك ونحوهما.

وقد يكون من العناوين غير القصدية، بحيث قد يتعلق بها القصد ويصيب،
وقد يتعلق بها القصد ويخطئ، وهي قد تتحقق في الأمور الاعتبارية، وقد تتحقق
في الأمور التكوينية الخارجية، وهذه أقسام ثلاثة:
" أما القسم الأول " : وهي العناوين القصدية فلا شبهة في أنها ليست من
الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي والتقييد بل المتعين فيها هو الحكم بالبطان على
كل حال لتقوم العمل فيها بالقصد، وهو منتف على الفرض، سواء أتى بالعمل
على وجه الداعي أو التقييد - مثلا - إذا اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال
الشمس ودخول وقت الفريضة فأتى بالصلاة قاصدا بها الأداء، ثم انكشف خلافه

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور: " الأول " : أن يسمع منه شفاها (١).

منه الوضوء؟! فإنه لو علم بالحال وإن كان لم يتوضأ، إلا أنه قد توضأ على الفرض ولو لجهله بالحال، إذا التفصيل في المقام بين ما إذا كان التقليد على وجه التقييد، وما إذا كان على وجه الداعي كما صنعه الماتن مما لا محصل له. بل الصحيح في أمثال المقام والاقتداء أن يفصل على وجه آخر وهو أن يقال: إن من قلده أو ائتم به باعتقاد أنه زيد - مثلا - إما أن يكون ممن يجوز تقليده والاقتداء به لمكان علمه وعدالته من غير أن يعلم بالمخالفة بينه وبين زيد في الفتوى - وهو أعلم منه - ولو اجمالا. وإما أن لا يكون كذلك لفسقه أو لعدم عدالته أو للعلم بينهما بالمخالفة.

فعلى الأول يصح تقليده واقتدائه لقبالية من ائتم به أو قلده للإمامة والتقليد وعلى الثاني يحكم ببطلانهما، لعدم أهلية من قلده أو ائتم به لهما، ومعه يندرج المقام في كبرى المسألة الآتية أعني ما لو قلد من ليس له أهلية الفتوى ويأتي فيه ما سنذكره في تلك المسألة إن شاء الله.

نعم إذا لم تكن في صلاة المأموم زيادة ركنية ولم تكن صلاته فاقدة إلا لمثل القراءة ونحوها كانت صلاته محكومة بالصحة لحديث لا تعاد فما ذكرناه من التفصيل يختص بما إذا اشتملت صلاته على زيادة ركنية ونحوها مما تبطل به الصلاة كما إذا شك بين الواحدة والثنتين ورجع فيه إلى الإمام فإنه يندرج في محل الكلام ويأتي فيه التفصيل المتقدم فلاحظ.

طرق تعلم الفتوى

(١) لا شبهة في حجية إخبار المجتهد عما أدى إليه فكره وتعلق به رأيه، لأنه

" الثاني " : أن يخبر بها عدلان (١).
" الثالث " : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق (٢)

مقتضى قوله عز من قائل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (* ١) لدلالته على حجية الانذار من المنذرين المتفقهين، وليس الانذار إلا الإخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأي المنذر، وقوله: فاسئلوا أهل الذكران كنتم لا تعلمون (* ٢) حيث دل على حجيته جوابهم - على تقدير تمامية الاستدلال به - .
وكذا يدل عليه الأخبار الواردة في موارد خاصة تقدمت في أوائل الكتاب المشتملة على الرجوع إلى آحاد الرواة لاقتضاءها حجية الأجوبة الصادرة منهم لا محالة.

وكذلك تقتضيه السيرة العقلانية الجارية على حجية أخبار أهل الخبرة عن رأيهم ونظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لأنظارهم، لوضوح أن الطبيب - مثلا - لا يسئل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه، إذا أخبر المجتهد عن آرائه وفتاواه مما تطابقت على حجيته السيرة والآيات والروايات.
(١) لما قدمناه في محله من حجية أخبار البيئتين إلا في موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها، كما في الشهادة بالزنا وغيره من الموارد المعتمدة فيها شهادة الزائد عن البيئتين المصطلح عليها.

(٢) على ما بيناه في محله من أن الخبر الواحد، كما أنه حجة معتبرة في الأحكام كذلك معتبر في الموضوعات الخارجية، بل لا ينبغي التأمل في حجية أخبار الثقة في محل الكلام، وإن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية، وذلك

* (١) التوبة: ٩: ١٢٢.
* (٢) النحل: ١٦: ٤٣ والأنبياء: ٢١: ٧.

يوجب قوله الاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلا.
"الرابع": الوجدان في رسالته (٢) ولا بد أن تكون مأمونة
من الغلط.

(مسألة ٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى، ثم التفت ووجب
عليه العدول (٣) وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير

لأن الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو من شؤون الأحكام الشرعية، لأنه في الحقيقة
اخبار عن قول الإمام مع الواسطة، ولا فرق في حجية نقل الثقة وأخباره بين أن
يتضمن نقل قول المعصوم - ع - ابتداء وبين أن يتضمن نقل الفتوى التي هي
الاخبار عن قوله - ع - لأن ما دل على حجية اخبار الثقة عن الإمام - ع - غير قاصر
الشمول للاخبار عنهم مع الواسطة.

(١) لا يعتبر في حجية اخبار الثقة أن تفيد الاطمئنان الشخصي بوجه على
ما بيناه في محله. اللهم إلا أن يكون القيد تفسيرا للموثق ويراد به الاطمئنان
النوعي فلاحظ.

(٢) أما إذا كانت الرسالة بخطه، أو جمعها غيره وهو أمضاها ولاحظها
فلأدلة المتقدمة الدالة على حجية اخبار المجتهد عما أدى إليه فكره، لأنه لا فرق
في اخباره عما تعلق به رأيه بين التلفظ والكتابة.

وأما إذا لم تكن بخطه، كما إذا كتبها غيره، لأنه أمر قد يتفق فيجمع الثقة
فتاوى المجتهد ويدونها في موضع، فلأجل أنها من أخبار الثقة الذي قدمنا حجيته.
(٣) لبطلان تقليده، سواء استند فيه إلى معذر شرعي أم لم يستند.

ودعوى: أن المورد على التقدير الأول من كبرى مسألة اجزاء الأحكام
الظاهرية إذا انكشفت عدم مطابقتها للواقع.

مندفعة: بما قدمناه في الكلام على تلك المسألة من عدم كون الحكم الظاهري

المقلد (١) وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط (٢) العدول إلى الأعلم، وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.

مجزء عن الواقع، إذا لا أثر يترتب على تقليده السابق في كلتا صورتين، وإن كان تقليده في الصورة الأولى محكوما بالصحة ظاهرا. ولعل تعبير الماتن بالعدول أيضا ناظر إلى ذلك. نعم التقليد في الصورة الثانية باطل واقعا وظاهرا فهو من التقليد الابتدائي دون العدول، وكذلك الحال في الفرعين المذكورين بعد ذلك فلاحظ.

(١) كما مر في المسألة السادسة عشرة والخامسة والعشرين، ويوافقك تفصيله في المسألة الأربعين إن شاء الله.

(٢) بل على الأظهر كما قدمناه في التكلم على وجوب تقليد الأعلم عند العلم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غير الأعلم، فتقليده من غير الأعلم محكوم بالبطلان، ورجوعه إلى الأعلم تقليد ابتدائي - حقيقة - لا أنه عدول.

نعم إذا لم يعلم بأعلمية الأعلم أو بالمعارضة في الفتوى بينه وبين غير الأعلم كان تقليده من غيره محكوما بالصحة ظاهرا، ولكنه يجب عليه العدول إلى الأعلم عند العلم بالأمرين المتقدمين هذا.

ثم إن وجوب تقليد الأعلم وإن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب في التكلم على تلك المسألة إلا أنه إنما يتم في تقليد الأعلم ابتداء، وأما العدول إلى الأعلم فلا يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط، لأنه مخالف للاحتياط لمكان القول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين في المسألة.

(مسألة ٣٨) إن كان الأعلم منحصرًا في شخصين، ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيرًا بينهما (١).

(١) ذكرنا في ذيل التكلم على مسألة وجوب تقليد الأعلم، وفي المسألة الإحدى والعشرين أن الأعلم إذا لم يشخص من بين شخصين أو أشخاص متعددين فإن تمكن المكلف من الاحتياط وجب لتنجز الأحكام الواقعية بالعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق إلى امتثالها غير العمل بفتوى الأعلم وهو مردد بين شخصين أو أشخاص، وحيث أنه متمكن من الاحتياط فلا بد أن يحتاط تحصيلًا للعلم بالموافقة ودفعًا للضرر المحتمل بمعنى العقاب لاستقلال العقل بوجوبه، على ما هو الحال في جميع موارد العلم الاجمالي. ولا أثر - في هذه الصورة - للظن بالأعلمية في أحدهما أو أحدهم لأنه من موارد العلم الاجمالي واشتباه الحجة باللاحجة وليس الظن مرجحًا في أطراف العلم الاجمالي بوجه وإنما وظيفة المكلف أن يحتاط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الالزامية،

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط، لأن أحدهما أفتى بوجوب شيء والآخر بحرمة، أو أفتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام، ولم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذ للعلم بوجوب تقليد الأعلم وهو مردد بين المجتهدين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر. وأما إذا كان هناك مرجح لأحدهما للظن بأعلميته دون الآخر فالمتعين في حقه الأخذ بفتوى من يظن بأعلميته. ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعني صورة التمكن من الاحتياط لأنها من موارد العلم الاجمالي ولا أثر للظن فيها كما مر وهذا بخلاف هذه الصورة،

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال (٢).

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره (٣) فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفا بالرجوع إليه فهو.

لأن المكلف لا يتمكن فيها من الاحتياط فلا يمكن أن يؤمر به، وإنما يجب عليه العمل بإحدهما، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتمالي وقتئذ فإذا ظن بأعلمية أحدهما دار أمره بين الامتثال الظني والاحتمالي ولا شبهة في أن الامتثال الظني مقدم على الاحتمالي.

وبهذا ظهر أن ما أفاده الماتن من التخيير عند عدم التمكن من الاحتياط إنما يتم إذا لم يظن أعلمية أحدهما، وأما معه فلا مجال للتخيير بل المتعين هو الأخذ بفتوى من يظن أعلميته.

(١) للاستصحاب.

(٢) ولا يجب عليه التبين لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية.

العلم باتيان العبادات من غير تقليد والشك في مقدارها

(٣) أو أتى بأعماله عن التقليد غير الصحيح وجرى عليه برهة من الزمان فهل تجب إعادة أعماله السابقة أو لا؟ للمسألة صور:

"الأولى": ما إذا انكشفت مخالفة ما أتى به للواقع.

"الثانية": ما إذا انكشفت مطابقة ما أتى به للواقع.

"الثالثة": ما لو لم ينكشف له الخلاف ولا الوفاق.

ركن الصلاة فوجوب الإعادة أو القضاء في هذه الصورة مما لا ينبغي التوقف فيه، حتى على القول بعدم وجوب الإعادة في موارد تبدل الاجتهاد والعدول لما ادعى من الاجماع والسيرة فيهما على عدم وجوبهما.

وذلك لأننا لو سلمناهما والتزمنا في تلك الموارد بالاجزاء فهو أمر قلنا به على خلاف القاعدة، لأنها يقتضي وجوب الإعادة وعدم الاجتزاء بما أتى به، ومعه لا بد من الاقتصار فيهما على موردهما، وهو ما لو صدر العمل عن الاستناد إلى فتوى من يعتبر قوله في حقه، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحجة إليه. وأما من لم يستند في عمله إلى حجة شرعية ولا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده وصلت بيده فلا تشمل السيرة ولا الاجماع بوجه.

وأما إذا كان عمل العامي مخالفا للواقع لفقده شيئا من الأجزاء والشرائط غير الركنيين، كما إذا أتى بالتسيحات الأربع مرة واحدة، أو صلى من دون سورة وقد أفتى المجتهد الفعلي بوجوب التسيحات ثلاث مرات أو بوجوب السورة في الصلاة فالصحيح عدم وجوب الإعادة والقضاء إذا لم يكن ملتفتا حال عمله ومترددا في صحته حين اشتغاله به، وذلك لحديث لا تعاد، لأنه يشمل الناسي والجاهل القاصر والمقصر كليهما.

والذي يمكن أن يكون مانعا عن شموله للجاهل المقصر أمران قد قدمنا الكلام فيهما عند التكلم على الاجزاء (* ١) والمسألة السادسة عشرة إلا أن الإعادة لما لم تكن خالية عن الفائدة تكلمنا عليهما أيضا في المقام، والأمران:

"أحدهما": الاجماع المدعى على أن الجاهل المقصر كالعامد. نظرا إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب وكون الحكم متنجزا في حق المقصر وعدم معذرية جهله بل يعمه والبطالان كليهما ومقتضاه الحكم ببطالان عمل الجاهل المقصر كالمتمعد كما

(* ١) في ص ٤٣.

المصلحة يحكم بصحة عمله وإن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على
المصلحة التامة من دون أن يتمكن من تداركها.

بل لما مر من أن ظاهر الحديث أن وجوب الإعادة المستند إلى انكشاف
الخلاف هو المرتفع عن المكلفين لا وجوب الإعادة المستند إلى أمر آخر، ومعنى
ذلك اختصاص الحديث بما إذا كان المكلف بانياً على صحة ما أتى به ومعتقداً عدم
فساده فلا يشمل ما إذا كان متردداً في صحته حين اشتغاله فضلاً عما إذا كان عالماً
ببطلانه من الابتداء لتعمده في ترك جزئه أو شرطه فهو حين ما يأتي بالعمل مكلف
بالإتيان بنفس الأمور به لا بإعادته كما تقدم، إذا لا مجال لتوهم شمول الحديث
للإحلال العمدي بوجه هذا كله في هذه الصورة.

و (أما الصورة الثانية): وهي ما إذا انكشفت مطابقة عمله للواقع لتوافق
فتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده - بالفعل - لما أتى به من دون تقليده من أحد أو عن
التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصحته، لأنه أتى بالواجب الواقعي من
دون نقص وتمشي منه قصد القربة على الفرض، وقد مر أن العبادة لا يعتبر في
صحتها سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله فالعمل في هذه الصورة لا تجب
إعادته ولا قضائه.

و (أما الصورة الثالثة): وهي ما إذا لم ينكشف له الحال وتردد في أن أعماله
هل كانت مطابقة للواقع حتى لا تجب إعادتها أو كانت مخالفة له حتى تجب
إعادتها أو قضائها؟ فهل تجري قاعدة الفراغ بالإضافة إلى أعماله المتقدمة ليحكم
بصحتها أو لا؟ ذكرنا عند التكلم على قاعدة الفراغ أن جملة من الروايات الواردة
في القاعدة وإن كانت مطلقة كقوله - ع - في موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - ع -

كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (* ١) وقوله فيما رواه عن الصادق - ع -

(* ١) المروية في ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه ولا إعادة عليك فيه (* ١) لعدم تقييدهما بما إذا التفت المكلف إلى الأمور المعتبرة في عمله حال الاشتغال به وإن كان يشك في صحته بعد العمل فإنه أمر غالب الاتفاق، إذ العامل يأتي بالعمل وهو ملتفت إلى الأمور المعتبرة فيه من الأجزاء والشرائط إلا أنه إذا مضت عليه برهة من الزمان أنسى كيفية عمله ولم يتذكر أنه كيف أتى به بل قد ينسى الإنسان في اليوم ما أكله في اليوم السابق عليه، مع الجزم بالتفاتة إليه حين اشتغاله بأكله. إلا أن في روايتين من رواياتهما اعتبرت الالتفات والأذكية حال العمل في جريان القاعدة:

"إحدهما": حسنة بكير بن أعين قال: قلت: له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (* ٢).

"ثانيتها": رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - أنه قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعاء، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك (* ٣) ورواها الحلبي في آخر السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم. وهاتان الروايتان تدلان على أن قاعدة الفراغ يعتبر في جريانها الأذكية والالتفات إلى الأمور المعتبرة في العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقة للواقع على القاعدة وموافقا للطبع والعادة، فلا تجري في موارد احتمال الصحة من باب المصادفة الاتفاقية وال "يا نصيب" أو "الحظ والبخت".

وعلى ذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة في المقام وذلك لفرض غفلة المكلف

(* ١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(* ٢) المروية في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(* ٣) المروية في ب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل.

وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (١).

بناء على أن الفوت أمر عدمي وهو نفس عدم الاتيان بالمأمور به في وقته فلا مناص من الالتزام بوجوب القضاء وذلك أما بناء على أن الفوت أمر عدمي فلوضوح أن استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في وقته يقتضي وجوب القضاء، إذ به يثبت أن المكلف لم يأت بالمأمور به في وقته.

وأما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلأن المأمور به حينئذ ليس من الموققات وإنما هو موسع طيلة الحياة، وإن كان الاتيان به في الوقت مطلوباً أيضاً على الفرض ومع الشك في الاتيان بالمأمور به وعدمه مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالأمر الجديد، ويكون موضوعه الذي هو الفوت أمراً لازماً لعدم الاتيان بالمأمور به لا أمراً عدمياً كما مر.

دوران الفئات بين الأقل والأكثر:

(١) إذا علم المكلف أن أعماله التي أتى بها من دون تقليد أو عن التقليد غير الصحيح مخالفة للواقع حسب فتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده - بالفعل - ووجبت عليه إعادتها أو قضائها حتى إذا كانت المخالفة في غير الأركان لما تقدم من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر وإن اعتقد صحة عمله، فإن علم بالمقدار الذي تجب إعادته أو قضائه فهو وأما إذا شك في مقداره وترددت الفئات وأعماله المحكومة بالبطلان بين الأقل والأكثر فهل يجوز أن يقتصر في قضائها بالمقدار المتيقن ويدع قضاء ما يشك في فوته وبطلانه أو لا بد من أن يأتي بمقدار يظن معه بالبراءة أو بمقدار يتيقن معه بالفراغ؟ فيه وجوه وأقوال ذهب إلى كل فريق.

(مسألة ٤١) إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) أم لا بنى على الصحة.

الشك في أن العمل هل صدر عن تقليد صحيح؟
(١) كما إذا علم أنه قد استند - في أعماله التي أتى بها سابقا - إلى تقليد مجتهد يقينا غير أنه يشك في أن تقليده ذلك صحيح وأنه موافق للموازن المقررة في الشريعة المقدسة أو غير مطابق لها؟ والشك في صحة التقليد السابق وفساده قد يتصور بالإضافة إلى التقليد نفسه وأنه مطابق للموازن أو غير مطابق لها. وقد يتصور بالإضافة إلى أعماله التي أتى بها عن التقليد المشكوك صحته وفساده ولأجله يشك في وجوب إعادتها أو قضائها وعدمه فالكلام يقع من جهتين:
"الجهة الأولى": ما إذا شك المكلف في أن تقليده السابق هل كان مطابق للموازن الشرعية أو لم يكن؟ إن التقليد السابق بما أنه عمل قد صدر وتصرم فلا أثر يترتب على صحته وفساده - في نفسه - سوى مشروعية العدول إلى المجتهد الآخر وعدمها - على تقدير حياة المجتهد السابق - أو مشروعية البقاء على تقليده وعدمها - على تقدير موته -.

والتحقيق أن الشك من هذه الجهة مما لا أثر له، وذلك لأن المجتهد - في مفروض المقام - قد يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في المرجعية لدى الشك إلا أنه يشك في أن استناده إلى فتاواه هل كان موافقا للقواعد الشرعية أو أنه استند في ذلك إلى هوى نفسه أو غيره من الدواعي غير المسوغة للاستناد. وقد لا يكون بل يشك في استجماعه لها وعدمه.

أما الصورة الأولى: فالشك فيها في أن الاستناد إلى فتوى ذلك المجتهد هل كان موافقا للموازن أم لم يكن أمر لا أثر له وذلك لأن المدار في الحكم بصحة

فإن به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم ومقتضاه عدم وجوب الإعادة أو القضاء هذا.

بل لا مانع - في هذه الصورة - من الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ وذلك لأن صورة العمل غير محفوظة حيث أن ذات العمل وإن كانت محرزة إلا أنه يشك في كفيته وأنه أتى به عن الاستناد إلى التقليد الصحيح أعني تقليد من يجوز تقليده أو عن الاستناد إلى التقليد غير الصحيح، ومعه يشمل قوله - ع - كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه.. (* ١) وغيرها من الروايات الواردة في القاعدة.

نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة، كما إذا قلد شخصا معيناً ثم شك في أنه كان زيدا الجامع للشرائط أو أنه كان عمرا الفاقدا لها لم تجر قاعدة الفراغ في شيء من أعماله، للعلم بأنه أتى بها مطابقة لفتوى شخص معين، إلا أنه يحتمل صحتها ومطابقتها للواقع من باب الصدفة والاتفاق، لاحتمال أن يكون من قلده زيدا المستجمع للشرائط.

وعليه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت عليه الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال. هذا ما تقتضيه القاعدة في نفسها إلا أن مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة أيضا. وإذا شك في صحتها وفسادها خارج الوقت لم تجب عليه القضاء، لأنه كما مر بأمر جديد، وموضوعه فوت الفريضة في وقتها، ولم يحرز هذا في المقام، ولو من جهة احتمال المطابقة صدفة ومن باب الاتفاق، ومع الشك يرجع إلى البراءة عن وجوبه. ومما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسألة الخامسة والأربعين فلاحظ.

(* ١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(مسألة ٤٢) إذا قلد مجتهدا، ثم شك في أنه جامع للشرائط، أم لا، وجب عليه الفحص (١).

الشك في أن المجتهد جامع للشرائط أو لا؟

(١) قد يحرز المكلف أن من قلده جامع للشرائط المعتبرة في المرجعية لعلمه بذلك أو لقيام البيئة عليه إلا أنه بعد ما قلده في أعماله يشك في اجتماعه للشرائط بقاء لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الشرائط. وقد يحرز اجتماعه للشرائط حدوثا إلا أنه يقطع بارتفاعها وعدم اجتماعه لها بقاء، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الأمور المعتبرة في المقلد. وثالثة يحرز المكلف أن من قلده واجد للشرائط حدوثا غير أنه يشك بعد تقليده في أنه هل كان واجدا لها من الابتداء أو لم يكن، لاحتمال خطائه في العلم بعدالته أو لانكشاف فسق البيئة التي قامت على عدالته - مثلا - ولأجل ذلك يشك في أنه هل كان واجدا لها من الابتداء أم لم يكن؟ وهذه صور ثلاث:

(أما الصورة الأولى): فلا ينبغي التأمل في جواز البقاء على تقليد من قلده من الابتداء لاستصحاب بقاءه على الشرائط المعتبرة وعدم طرو ما يوجب زوالها عنه فيبقى على تقليده إلى أن يعلم بارتفاعها وزوالها.

(أما الصورة الثانية): فهل يسوغ للمكلف البقاء على تقليد من قلده من الابتداء في المسائل التي عمل بها حال اجتماعه للشرائط المعتبرة أو المسائل التي تعلمها حينذاك أو لا يجوز؟

مقتضى القاعدة هو الجواز وذلك لما ذكرناه في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت من أن المعتبر أن يكون المجتهد المقلد - حال الأخذ منه - ممن تنطبق عليه العناوين الواردة في لسان الدليل، فإذا كان واجدا للشرائط عند الأخذ منه صدق أن الفقيه أنذره، كما يصح أن يقال: إنه سأله عن العالم وهكذا، وافتقادها بعد

الأخذ منه غير مضر، ومن هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فيما عمل به أو تعلمه من المسائل قبل موته، فإذا بنينا على أن الأخذ من المجتهد حال استجماعه الشرائط يكفي في جواز البقاء على تقليده إذا مات، ولا يضره افتقاده بعد الأخذ والتعلم كان البقاء على تقليد المجتهد في المسائل التي عمل بها أو تعلمها حال استجماعه الشرائط

المعتبرة موافقا للقاعدة مطلقا وإن افتقد شيئا منها أو كلها بعد ذلك. إذا فلا فرق بين المقام وبين البقاء على تقليد الميت بوجه فكما جوزنا البقاء على تقليد المجتهد إذا مات، وبيننا أنه مقتضى الأدلة المتقدمة من السيرة والآية والروايات. بل قلنا إن البقاء قد يكون محكوما بالوجوب فكذلك لا بد من أن نلتزم به في المقام ونحكم بجواز البقاء على تقليد الميت إذا افتقد شيئا من الشرائط المعتبرة غير الحياة كالاجتهاد والعدالة وغيرهما لأنه أيضا في الحقيقة من الموت غير أن ذلك موت معنوي وذاك موت ظاهري.

وعلى الجملة أن الفتوى كالرواية والبينة فكما أن الراوي أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته بل وإسلامه لم يضر ذلك بحجية رواياته أو شهاداته الصادرة عنه حال استجماعه للشرائط، كيف وقد ورد في بني فضال: خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا (* ١) كذلك الحال في المجتهد إذا افتقد شيئا من الشرائط بعد ما أخذ عنه الفتوى حين وجدانه لها لم يضر ذلك بحجية فتاواه أبدا. هذا ما تقتضيه القاعدة في المقام.

إلا أنه لا يسعنا الالتزام به وذلك لوجود الفارق بين مسألة البقاء على تقليد الميت ومسألة البقاء على تقليد المجتهد الحي إذا افتقد شيئا من الشرائط المعتبرة في المرجعية وهو ما استكشفتناه من مذاق الشارع من عدم ارتضائه باعطاء الزعامة الدينية لمن ليس له عقل أو لا عدالة أو لا علم له، لأنه قد اعتبر تلك الأمور في القاضي

(* ١) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(مسألة ٤٣) من ليس أهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء (١).

فتوى من لا أهلية له للفتوى:

(١) قد يراد ممن لا أهلية له من ليست له ملكة الاجتهاد، وقد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقا أو غير أعلم ونحوهما. أما من ليست له ملكة الاجتهاد ولكنه يفتي الناس بالقياس والاستحسان ونحوهما فلا ينبغي التردد في أن افتائه حرام، لأنه اسناد للحكم إلى الله سبحانه من غير حجة ودليل، حيث إنه لم يأذن له بذلك فلا محالة يكون افتائه افتراء على الله لأنه عز من قائل قد حصر الأمر في شيئين: ما أذن به، وما هو افتراء. وقال: قل أالله أذن لكم أم على الله تفترون (* ١).

هذا مضافا إلى الروايات المصرحة بحرمة وهي من الكثرة بمكان عقد لها بابا في الوسائل وأسماء باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين - ع - (* ٢) بل لو قال مثله: إن نظري كذا أو فتواي هكذا ارتكب معصية ثانية لكذبه، فإن مفروضنا أنه لا نظر ولا رأي له وبذلك يندرج فيمن قضى - ولو بالحق - وهو لا يعلم (* ٣).

(* ١) يونس ١٠: ٥٩.

(* ٢) لاحظ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٣) عن أحمد عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله ع قال: القضاة أربعة:

ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بغير علم وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بغير علم وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة. المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

وكذا من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء (٢) بين الناس

إلا أن اخبارهما عن النجاسة مما لا حرمة له لفرض صدقهما في اخبارهما، ومقامنا من هذا القبيل.

نعم لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق وإن اعتقد المجري للطلاق أو الزوجان عدالتهما، وذلك لأن المرأة بحضورهما يرتب على نفسها آثار الطلاق الصحيح وأنها مخلاة عن الزوج فيزوج نفسها من غيره إذا انقضت عدتها مع أنها امرأة ذات بعل وهذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا يتصور أي محذور في افتاء غير العادل وإن اعتقد الجاهل عدالته، ولا يجب عليه أن ينبه السائل بفسقه أبدا، اللهم إلا أن يكون التصدي للافتاء ظاهرا في الانباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات بحيث لو أفتى المجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته واستجماعه الشروط فإنه من قبيل اظهار العدالة ممن لا عدالة له وهو كذب حرام. قضاوة من لا أهلية له للقضاء:

(١) إن من ليس له أهلية القضا يحرم أن يتصدى للقضاوة لأنه ليس بمنصوب لها ولو على نحو العموم، ومعه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثة الواردة في قوله - ع - مخاطبا لشريح: قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي، أو وصي نبي، أو شقي* (١) لوضوح أنه ليس بنبي ولا أنه من أوصيائه فإن مفروضنا عدم أهليته للقضاء.

نعم لا بأس بابداء نظره في أمر المترافعين بأن يقول: قولك هذا هو الصحيح بنظري أو ليس بصحيح عندي. وأما القضاء الذي هو الاخبار عن الحكم المشخص

(*) (١) المروية في ب ٣ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

الثابت في الشريعة المقدسة في مورد الترافع فلا، فإن الفرق بين القضاء والفتوى إنما هو في أن المفتي بفتوائه يخبر عن الأحكام الإلهية الكلية الثابتة لموضوعاتها وذلك كنجاسة الخمر وصحة البيع بغير العربية ونحوهما، والقضاء أيضا هو الاخبار عن الحكم الإلهي الثابت في الشريعة المقدسة إلا أنه حكم مشخص وليس حكما كليا بوجه فالقاضي يخبر عن أن هذا ملك زيد وذاك ملك عمرو. ولا يتيسر ذلك لمن ليس له أهلية القضاء فإنه ليس اخباره اخبارا عن الحكم الإلهي الثابت في الشريعة المقدسة. بل لو أخبر بقصد أن ما أخبره به هو الحكم الإلهي المشخص في الواقعة فقد شرع وهو حرام، وعلى الجملة من ليس له أهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاة بقصدان يرتب عليها الأثر.

ويدل على ما ذكرناه صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله - ع - قال: اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي (* ١) لدلالاتها على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبي - ص - والوصي - ع - فلا يشرع لغيرهما إلا بالإذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فإن المأذون من قبلهما يشمل عنوان الوصي بناء على أن المراد به مطلق من عهد إليه أو أنه مندرج في عنوانه إلا أن القضاء المأذون فيه من قبلهما في طول قضائهما ومتفرع على ولايتهما في القضاء.

وظاهر الصحيحة أن ولاية القضاء لم تثبت لغيرهما في عرضهما لا أنها لم تثبت لغيرهما حتى إذا أذن في القضاء، والقدر المتيقن ممن أذن له في القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط أعني من له أهلية القضاء إذا فغيره ممن لا أهلية له يبقى مشمولاً للصحيحة النافية لمشروعية القضاء عن غير النبي والوصي - ع - . وأيضاً يدل عليه صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله

(* ١) المروية في ب ٣ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

جعفر بن محمد الصادق - ع -: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه (*) (١) لدلالته على أن جواز القضاوة ومشروعيتها تحتاج إلى جعلهم

(*) (١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل. ثم إنا قد أسبقنا شطرا مما يرجع إلى وثاقة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال في ذيل ص ٢٢٤ وذكرنا أن الشيخ قد ضعفه في فهرسته، ووثقه في موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قده) إلا أن شيئا من تضعيفه وتوثيقه غير قابل للاعتماد عليه وذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، وحيث إنا لا نعلم أن الصادر متأخرا أيهما فيكون كل من قولي الشيخ شبهة مصداقية للتضعيف والتوثيق، وبذلك يسقطان عن الاعتبار، ويبقى توثيق النجاشي وابن قولويه للرجل سليما عن المعارض. وهذا الذي ذكرناه وإن كان صحيحا في نفسه إلا أنه إنما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عما ذكره أولا فإن مع التوجه والالتفات إليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلا عدولا عما ذكره أولا. وأما مع احتمال كونه غافلا عما ذكره أولا فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة المتسالم عليها عند العقلاء، وذلك، لأن التشبث بأصالة عدم الغفلة إنما يصح فيما إذا شككنا في أن كلا من تضعيفه وتوثيقه هل صدر عنه مع الغفلة أو الالتفات؟ وبها نبني على أنه ضعفه مع الالتفات إليه: ووثقه كذلك وأما إنه عندما أخذ بتضعيفه مثلا مع الالتفات لم يكن غافلا عن الأمر المتقدم عليه فهو مما لا يمكن اثباته بأصالة عدم الغفلة عند العقلاء. ومن هنا تصدى سيدنا الأستاذ دام الله اظلاله لاثبات وثاقة الرجل ودفع ما قد يتوهم من معارضة توثيق النجاشي وابن قولويه بتضعيف الشيخ له في فهرسته بطريق آخر وأفاد في الأمر الثالث من الأمور التي تعرض لها في ترجمة الرجل من رجاله ما إليك نصه:

والصحيح أن يقال: إن تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به في نفسه في المقام فشهادة النجاشي وابن قولويه، وعلي بن الحسن بلا معارض بيان ذلك: إن سالم بن أبي سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشي فيه: إن حديثه ليس بالنفي وإن ابن الغضائري ضعفه. وقد ذكر النجاشي إن له كتابا أخبر بها عدة من أصحابنا بالسند المتقدم في ترجمته، ومع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى في رجاله، مع أن موضوعه أعم مما في الفهرست، أفهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشي بكتاب سالم بن أبي سلمة لم يخبر والشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله، ولا بكتابه ليذكره في فهرسته؟ فينحصر سر عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرما كنيته أبو سلمة على ما صرح به في عبارته المتقدمة، وقد تعرض له في الفهرست والرجال، وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنيا على أنه متحد مع سالم بن أبي سلمة الذي مر كلام النجاشي وابن الغضائري فيه، وحيث أنه قدس سره أخطأ في ذلك فإن سالم بن أبي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم فالتضعيف لا يكون راجعا إلى سالم بن مكرم الذي ليس هو بابن أبي سلمة بل هو نفسه مكنى بأبي سلمة على زعمه فتوثيق النجاشي وابن قولويه، ومدح ابن فضال تبقى بلا معارض...

وإذ أنهم - ع - وقد مر أن المتيقن هو الإذن لمن له أهلية القضاء.
ويؤيده ما تقدم من رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله - ع - قال: قال:
أمير المؤمنين لشريح: يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي
(* ١)

لدلالاتها على الاختصاص، وإنما جعلناها مؤيدة لضعفها بيحيى بن المبارك الواقع
في سندها.
إذا لا دليل على مشروعية القضاء لمن لا أهلية له، ومقتضى الأصل عدم

(* ١) المروية في ب ٢ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٣٥٤)

نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة حرمة صدور القضاء

ممن لا أهلية له وهو أصل ثانوي وإن كان الأصل الأولي يقتضي جوازه وإباحته، فعلى هذا الأصل الثانوي يكون القضاء والحكم بعنوان الأهلية من التشريع المحرم لأنه عنوان للفعل الخارجي. وهل يعتبر الاجتهاد في الأهلية للقضاء أو أن المستفاد من الأدلة الواردة في المقام ثبوت الإذن لمطلق العالم بالقضاء وإن كان علمه مستندا إلى التقليد دون الاجتهاد؟

الأول هو المشهور بين الأصحاب (قدم) بل ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني في مسالكة، وإلى الثاني ذهب صاحب الجواهر " قده " مدعيا أن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن وإن لم يكن له مرتبة الاجتهاد، واستدل عليه بجملة من الآيات والروايات: أما الآيات فكقوله عز من قائل: إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (* ١) وقوله: يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا (* ٢) ومفهوم قوله: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون (* ٣) ... هم الظالمون (* ٤) ... هم الكافرون (* ٥) إلى غير ذلك من الآيات الكريمة فإن اطلاقها يقتضي عدم الفرق بين المجتهد ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد. وأما الروايات: " فمنها " قوله - ع - القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم

(* ١) النساء ٤ : ٥٨ .

(* ٢) المائدة ٥ : ٨ .

(* ٣) المائدة: ٤٧، ٤٥، ٤٤ .

(* ٤) المائدة: ٤٧، ٤٥، ٤٤ .

(* ٥) المائدة: ٤٧، ٤٥، ٤٤ .

فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة (* ١).

و" منها": صحيحة أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله - ع - إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شئ من الأخذ والعطا أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضيا، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر (* ٢)

و" منها": صحيحته المتقدمة آنفا (* ٣) عن الصادق - ع - إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور..

و" منها": صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله: - ع - ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشئ فيتراضيان برجل منا فقال: ليس هو ذلك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط (* ٤) إلى غير ذلك من النصوص التي ادعى (قده) بلوغها بالتعاقد أعلى مراتب القطع ودلالته على أن المدار في الحكم والقضاء بالحق الذي هو عند النبي وأهل بيته عليهم السلام بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتصدي للقضاء مجتهدا أو من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لأنهم أيضا عالمون بالقضاء والأحكام بالتقليد، فإن المراد بالعلم في صحيحة أبي خديجة المتقدمة أعم من الوجداني والتعدي، وإلا لم تشمل الصحيحة حتى للمجتهد لعدم علمه الوجداني بالأحكام ومن الظاهر أن المقلد أيضا عالم بالأحكام تعبدا لحجية فتوى المجتهد في حقه.

-
- (* ١) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.
(* ٢) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.
(* ٣) في ص ٣٥٣
(* ٤) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

بل ذكر " قده " أن ذلك لعله أولى من الأحكام الاجتهادية الظنية، ثم أيد ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين في زمن النبي - ص - ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وإنما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي - ص - فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل. ورد الاجماع المدعى في كلماتهم بقوله، وأما دعوى الاجماع التي قد سمعتها فلم أتحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها. انتهى ما أردنا نقله وقد يجاب عن ذلك بأن استدلاله " قده " هذا ليس إلا تمسكا بالاطلاق ويكفي في تقييده ورفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة في اعتبار النظر والاجتهاد في الحاكم، حيث ورد فيها: ينظر أن من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما... (* ١) والتوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان - ع -، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله... (* ٢).

لدلالتهما على لزوم الرجوع إلى رواة الحديث وهم المطلعون بالأحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم - ع - والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها أو الجمع بينهما وهو المعبر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد، ومن هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر والاجتهاد في القاضي بجميع جمالاتها الثلاث أعني قوله - ع - روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا. فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانية فحسب فإن رواية الحديث والمعرفة بالأحكام مستتبعان أيضا للاجتهاد بالتقريب المتقدم، ثم إنه وإن كانت المطلقات والمقيد كلاهما مثبتين إلا أن المقيد لما ورد في مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات وتقييدها به لا محالة.

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل

(* ٢) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل

وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع إليه (٢) ولا الشهادة عنده (٣)

الأصل. مضافا إلى امكان المناقشة في صحة اطلاق العالم بالقضاء والأحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، وعلى الأقل أنه منصرف عن مثله.
(١) لفرض عدم أهليته للقضاء كي ينفذ حكمه.

(٢) لأنه من أظهر مصاديق الركون إلى الظلمة وهو حرام بل هو من التشريع المحرم، لأنه امضاء عملي لقضاوة من تصدى لها ممن لا أهلية له للقضاء. هذا إذا كان عدم أهليته من جهة عدم اجتماعه الشروط المعتبرة في القضاء غير الايمان. وأما إذا كان عدم الأهلية من جهة عدم كونه مؤمنا كقضاة العامة وحكامهم فيدل على عدم جواز الترافع إليه مضافا إلى ما قدمناه الأخبار الناهية عن التحاكم إلى حكام الجور وقضاة العامة. وقد عقد لها بابا في الوسائل (* ١) فليراجع هذا إذا كان الترافع إلى من ليس له أهلية القضاء لغاية فصل الخصومة ولزوم التبعية بحكمه في الشريعة المقدسة.

وأما إذا ترافعا إليه لا لغاية الفصل شرعا بل من جهة تراضي المتحاكمين بقوله بحيث لو صدق المدعي تنازل المنكر فيما أنكره، كما أنه لو صدق المنكر تنازل المدعي عما ادعاه مع بقاء حق الدعوى للمدعي لعدم تحقق الفيصلة شرعا على الفرض فهو مما لا ينبغي التأمل في جوازه، لأنه خارج عن القضاء، ومندرج تحت المصالحة كما لعله ظاهر.

(٣) لعين ما عرفته في التعليقة المتقدمة، لأنه نوع ركون إلى الظلمة وأنه امضاء عملي لقضاوته، والمفروض عدم أهليته للقضاء فالشهادة عنده تشريع عملي محرم.

(* ١) راجع ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام (١) وإن كان الآخذ محقاً.

(* ١) المال الذي يؤخذ بحكمه إن كان كلياً ولم يكن للمحكوم له ولا لغيره تشخيصه واختيار تطبيقه على ما في الخارج فلا شبهة في حرمة وعدم جواز التصرف فيه كما لو تنازعا في دين مؤجل قبل حلول أجله فادعاه أحدهما وأنكره الآخر وتحاكما عند من لا أهلية له للقضاء وحكم بلزوم أدائه إلى المدعي وأنه صاحب الدين ومستحقه، وكان الأمر كذلك واقعا، فإن المال الذي اشتغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلياً لا يتشخص إلا بتشخيص المالك نفسه أعني المديون فإذا شخصه الحاكم الجائر أو الدائن قبل حلول الأجل فهو تشخيص غير شرعي وليس للدائن أن يتصرف فيه لوضوح أنه مال المديون ولم يطء عليه ما يوجب دخوله في ملك الدائن.

وأما إذا كان المال عينا شخصية، كما إذا غصبها أحد أو أخذها بعنوان الإجارة أو العارية ثم أنكرها، أو كان ديناً معجلاً أو مؤجلاً حل أجله وحكم الحاكم الذي ليس له أهلية القضاء برده إلى صاحب المال فلا مانع من أخذه بوجه لأنه بعينه وخصوصياته مال لمالكه، أو أن له أن يأخذه ويحسبه من دينه لحلول أجله. بل له أن يأخذه ممن هو عنده قهراً وقوة أو بحيلة ووسيلة، وعلى الجملة لا مانع في هذه الصورة من أن يأخذ مالك المال بماله مستنداً إلى حكم من ليست له أهلية، لجواز استنقاذه منه ولو بأسباب آخر غير حكم الحاكم فإنه ماله ويجوز أن يتصرف فيه، وغاية الأمر أنه رده إليه بإكراه الحاكم الجائر، ولا يشمل حديث رفع الإكراه لأنه على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال. نعم ترافعهما عند من لا أهلية له وحكام الجور محرم كما مر والحاصل أن الترافع إلى حكام الجور وإن كان محرماً مطلقاً بلا فرق في ذلك بين الدين والعين إلا أن المال المأخوذ بحكمهم إنما يحرم إذا كان ديناً مؤجلاً لا عينا كما عرفت هذا.

وقد يقال بالحرمة في جميع الصور المتقدمة من الدين والعين الشخصية ويستدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة: وما يحكم به وإنما يأخذه سحتا أو فحكم له وإنما يأخذه سحتا. فإن اطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الكلي والشخصي بل الاطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فإن الميراث في مقابل الدين ظاهره العين. وحمل الميراث على الدين بعيد جدا. ثم إن المقبولة وإن كان موردها التحاكم إلى السلطان أو القضاة إلا أن عموم تعليلها: لأنه أخذ بحكم الطاغوت. يقتضي عدم الفرق بينهما وبين ما إذا كان الحاكم من المؤمنين الفاعدين لشرائط القضاء لأنه يشمل كل طاغ والمتصدي للقضاء المحرم طاغ.

ولا يعارضها ما رواه الحسن بن علي بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني - ع - وقرأته بخطه سأله: ما تفسير قوله تعالى: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام؟ فكتب بخطه: الحكام القضاة ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم (* ١) وذلك لأنه إنما ورد في تفسير الآية الشريفة لا في بيان موضوع الحرمة مطلقا، ولا مانع من اعتبار الظلم في صدق الباطل دون صدق الحرمة ولو بعنوان آخر. ويرد عليه: "أولا": أن المقبولة ضعيفة السند كما مر وغير صالحة للاستدلال بها بوجه.

و"ثانيا": إنها ضعيفة الدلالة على المدعي، لأن الاستفادة من كلمات أهل اللغة أن للسحت اطلاقين فإنها قد تطلق على ما لا يحل كسبه، وقد يطلق على ما هو خبيث الذات من المحرمات، ولا يصدق شئ منهما في المقام، لأن المال بعينه

(* ١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١).

فيدفعها: تفسيرها بقضاة الجور في رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل في كتابه: ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام فقال: يا أبا بصير إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكاما يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل ولكنه عنى حكام أهل الجور يا أبا محمد إنه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حكام العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم إلى الطاغوت وهو قول الله عز وجل: ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت (* ١).

وهذه الرواية وإن كان في سندها عبد الله بن بحر فهي ضعيفة لأجله ووقوعه في سند كامل الزيارات - على نسخة - غير مفيد لأن مع اختلاف النسخة لا يثبت التوثيق. ويؤيده أن ابن الغضائري قد ضعف الرجل صريحا إلا أن الرواية المتقدمة أيضا ضعيفة لما مر فالكلام فيهما إنما هو مع الغض عن الضعف في سنديهما. فإلى هنا تحصل إن الترافع إلى الحكام الجائرين وإن كان محرما مطلقا إلا أن حرمة الترافع غير مستلزمة لحرمة المال المأخوذ بحكمهم في الأعيان الشخصية كما تقدم.

(١) لأن حكم الحاكم الشرعي لا يعتنى به في المحاكمات ولا يرتب الأثر عليه إما مطلقا كما في زماننا هذا وما شابهه أو عند أحد المترافعين كما إذا لم يرض إلا بالتحاكم إلى القضاة أو لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد وتعسر الوصول إليه أو غير ذلك من الموارد التي لو لم يترافع عند من لا أهلية له لذهب حقه أو ماله ومعه يجوز الترافع عنده كما يجوز أن يتصرف في المال المأخوذ بحكمه. وذلك للضرورة فإن الضرورات تبيح المحذورات وللضرر بترك المرافعة عند

(* ١) المروية في باب من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

من ليس له أهلية القضاء وحديث نفي الضرر حاكم على جميع أدلة الأحكام التي منها ما دل على عدم جواز الترافع عند من لا أهلية له وعدم جواز التصرف في المال المأخوذ بحكمه فإن حرمتها إذا كانت مستلزما للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث.

وبذلك يظهر أنه لا وجه لما عن الأكثر من المنع والاستدلال عليه باطلاقات الأدلة وإن الترافع إليه أمر منكر وهو حرام أو أنه إعانة على الإثم، لأنها على تقدير تماميتها في نفسها - ولا تتم - محكومة بما دل على نفي الضرر في الشريعة المقدسة فلاحظ

(١) كما مر ومر الوجه فيه.

اعتبار العدالة في القاضي:

(٢) وذلك لأن القضاء من المناصب التي لها أهميتها في الشريعة المقدسة بعد الولاية بل هو من المناصب المختصة بالنبي وأوصيائه عليهم السلام وهم قد ينصبون شخصا معينا للقضاء وقد ينصبون على نحو العموم ولا يحتمل أن يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته كيف وقد اعتبرنا العدالة في إمام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاء الذي هو أهم منهما هذا وقد ورد فيما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله - ع - اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي (* ١) ومن الظاهر أن الفاسق لا يسمح أن يكون وصي نبي.

بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد في صحيحة أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من

(* ١) المروية في ب ٣ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

وتثبت العدالة (١) بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة،
أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم
(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله
كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة (٢)

الأخذ والعطا أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف
حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضيا وإياكم أن تخاصموا بعضكم بعضا إلى السلطان
الجائر* (١) لأنها وإن وردت في قضاة العامة وحكامهم إلا أن في تعليق الحكم على
صفة الفسق إشعارا قويا على أن الفاسق ليس له أهلية القضاء.
بل يمكن أن يقال إن التحاكم إلى الفاسق من أظهر أنحاء الركون إلى الظلمة
وقد نهى عنه في الشريعة المقدسة. وبهذا كله نقيذ اطلاق صحيحة أبي خديجة:
ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا* (٢) ثم إن بما ذكرناه يظهر
أن القاضي يعتبر أن يكون محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم
فسفه غير صالح للقضاء لعدم العلم بأهليته.

(١) تقدم الكلام فيما تثبت به العدالة في المسألة الثالثة والعشرين فليراجع.
(٢) كما إذا صام أو صلى مدة من الزمان ثم شك في أنه هل أتى بها عن التقليد
الصحيح أو عن تقليد غير صحيح أو لم تقلد فيها أصلا، فإنه مضافا إلى جريان
حديث لا تعاد - في الصلاة - باحراز موضوعه وعدم كون الجاهل مقصرا
بالاستصحاب على ما قدمنا تقريره في المسألة الواحدة والأربعين يمكن الحكم بصحة
أعماله السابقة بقاعدة الفراغ لأجل أن صورة العمل غير محفوظة وذلك فإن ذات
العمل وإن وكانت معلومة إلا أن الشك في كفيته وأنه أتى به مستندا إلى فتوى
من يجب تقليده أولا عن استناد إليها ومعه يحكم بصحته بالقاعدة، وعلى الجملة أنه

* (١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

* (٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (١)

كلما احتمل أن يكون المكلف به واقعا منطبقا على ما أتى به المكلف من العمل وشك في صحته وفساده حكم بصحته بالقاعدة.
نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة بأن علم - مثلا - إنه كان يصلي من غير سورة أو من دون وضوء بل مع التيمم وشك في صحته وفساده من جهة احتمال مطابقته للواقع أي فتوى من يجب تقليده من باب الصدفة والاتفاق لم تجر فيه قاعدة الفراغ لا في هذه المسألة ولا في المسألة الواحدة والأربعين على ما بيناه في التكم على قاعدة الفراغ ومعه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت إعادة أعماله. وأما لو كان خارج الوقت فلا دليل على وجوب قضائها لأن القضاء بالأمر الجديد وموضوعه فوت الفريضة في وقتها وهو غير محرز في المقام لاحتمال أن تكون أعماله مطابقة للواقع ولو صدفة.

(١) إذ لا سبيل إلى تصحيحها باجراء قاعدة الفراغ في الأعمال المتقدمة لما أسلفنا في محله من أن القاعدة لا تثبت لوازمتها العقلية، ولا الآثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم ومن الظاهر أن كون الأعمال الآتية واجدة لشرطها من اللوازم العقلية لكون الأعمال الماضية واجدة له حتى إذا بنينا على أن القاعدة من الأمارات - كما هو الصحيح - وذلك لما قدمناه في موضعه من أن الأمارات كالأصول في عدم حجية مثبتاتها اللهم إلا أن تكون الأمانة من مقولة الحكاية كالخبر ونحوه. وعليه يجب على المكلف التصحيح بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل.

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم. بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه (١) فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيات.

التقليد في مسألة تقليد الأعلم:

(١) لأنها كغيرها من المسائل الفرعية التي يجب فيها الرجوع إلى الأعلم لاستقلال العقل به من باب الاحتياط والأخذ بالمقدار المتيقن للشك في حجية فتوى غير الأعلم وهو يساوق القطع بعدمها. ولا ينافي ذلك ما قدمناه من أن مسألة التقليد ليست بتقليدية فإنه راجع إلى أصل وجوب التقليد الذي استقل به العقل على ما قدمناه في أوائل الكتاب. وأما وجوب تقليد الأعلم وعدمه فهما من المسائل التقليدية لا محالة لعدم كون العامي متمكنا من استنباط وجوبه وعدمه.

نعم قدمنا ويأتي أن العامي يستقل عقله بوجوب تقليد الأعلم إلا أنه من باب الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الأمر في الحجية بين التعيينية والتخييرية لا من باب قيام الدليل عنده على حجية فتاواه، فإذا فرضنا أن الحجة - كفتوى الأعلم - قامت على عدم وجوب تقليد الأعلم في المسائل الفرعية وإن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم لم يبق أي مجال للاحتياط وجاز الرجوع إلى غير الأعلم فإنه في الحقيقة تقليد من الأعلم الذي أفتى بالجواز.

(٢) لا يمكن المساعدة على ما أفاده الماتن في المقام بل الصحيح أن فتاوى غير الأعلم تتصف بالحجية بفتوى الأعلم بجواز الرجوع إليه وهذا مما لا مانع من الالتزام به فإن العامي في رجوعه إلى فتوى غير الأعلم استند إلى ما قطع بحجيته

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد (١) وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات - مثلا - والآخر في البعض الآخر

التبعيض في التقليد:

(١) قد اتضح مما ذكرناه في مسألة وجوب تقليد الأعمم وجوب التبعض في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم في العبادات - مثلا - والآخر في المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر والأخبار وتضلعه في الفروع والنظائر وقدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، والآخر كان أكثر اطلاعا على القواعد الأصولية والكبريات، ومن هنا كان الأول أعلم في العبادات والآخر في المعاملات فإنه يجب على المقلد أن يبعض في تقليده بأن يقلد الأعمم في العبادات في العبادات، ويقلد الأعمم في المعاملات في المعاملات، والوجه فيه هو الأدلة الدالة على وجوب تقليد الأعمم كما قدمناها في محلها هذا كله عند العلم بالمخالفة بينهما. وأما مع عدم العلم بالمخالفة فمقتضى ما قدمناه من جواز تقليد غير الأعمم أو المتساويين حينئذ جواز التبعض في تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامي أحدهما في مورد ويقلد الآخر في مورد آخر لعدم العلم بالمخالفة بينهما بل الحال كذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه، فللمكلف أن يقلد من أحدهما في الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الثياب أو في عدم وجوب السورة في الصلاة ويقلد الآخر في جواز المسح منكوسا - مثلا - أو الاكتفاء في التسيبحات الأربع بالمرة الواحدة وذلك لأنه استند في عمله وقتئذ إلى ما هو حجة في حقه. نعم لو قلنا بالتخيير بين الأعمم وغير الأعمم أو المتساويين حتى مع العلم بالمخالفة في الفتوى بينهما فالعامي وإن جاز أن يبعض في تقليده بأن يقلد أحدهما في باب

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١) وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

أو عمل ويقلد الآخر في باب أو عمل آخر كما في فعلين أو بايين مستقلين كالعبادات والمعاملات إلا أنه لا يتمكن من التبويض في تقليدهما بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه

وذلك لأن صحة الأجزاء في المركبات الارتباطية ارتباطية لا محالة وصحة كل جزء من أجزائها مقيدة بصحة الجزء الآخر فمع بطلان أحد أجزاء المركب تبطل بقية أجزائه.

وعليه لو أتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء في التسيبحات الأربع بالمرة الواحدة واحتمل بعد ذلك فساد صلاته لعلمه في كل من السورة والتسيبحات بمخالفة المجتهد الآخر وجب أن يستند في تركه الإعادة أو القضاء إلى ما هو حجة في حقه كفتوى المجتهد، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة أو القضاء وعدم فراغ الذمة بما أتى به من الصلاة للشك في صحتها وليس في البين من يفتي بصحة عمله وعدم وجوب الإعادة، لأن ما أتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين وإن كان الوجه في فساده مختلفا عندهما فإن أحدهما يرى بطلانها مستندا إلى الإخلال بالسورة ويراه الآخر مستندا إلى الإخلال بالتسيبحات الأربع ثلاثا، ومع بطلان العمل عند كليهما وعدم الفتوى بالصحة لا بد من إعادته أو قضائه كما عرفت. حكم الخطأ في بيان الفتوى:

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحة ثم ظهر أن فتواه هو الحرمة أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأ في بيان فتواه فأفتى بالإباحة مع أن فتواه الحرمة أو الوجوب كما إذا سئل عن العصير العنبي إذا غلى فأفتى بعدم

فيهما فقد سببا إلى وقوع المكلف في ترك الواجب أن فعل الحرام، وغاية الأمر أنهما ما داما غافلين ومستمرين في اشتباههما معذوران في التسبب إلى الحرام فإذا ارتفعت غفلتهما والتفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل وبيان أن الفعل واجب أو حرام وأن الافتاء بالإباحة أو نقلها إنما صدرا غفلة ونحوها.

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتي ضامن كما في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله - ع - قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، ولم يرد عليه شيئا فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله - ع - هو في عنقه قال: أم لم يقل، وكل مفت ضامن (* ١) والمراد بالمفتي مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد والناقل كليهما.

بل ورد في بعض الأخبار أن كفارة تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه (* ٢) وتدل عليه أيضا صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر - ع - من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (* ٣) وكذلك غيرها من الأخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم وذلك لأن الفتوى بالإباحة في المقام أيضا من غير علم وإن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلا أنه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مر هذا.

(* ١) المروية في ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

(* ٢) المروية في ب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل.

(* ٣) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي و ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.

وظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحة وأن المحرم هو الصوت المرجع المطرب. لم يحب عليه اعلام السائل بالحال، لأنه أو الناقل وإن سبب ترك العمل للمكلف إلا أنه تسبب إلى التزام المكلف بترك أمر مباح أو باتيان عمل غير واجب ولا حرام وهو مما لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن لأنه موافق للاحتياط فما استدللنا به على حرمة التسبب غير جار في المقام.

وأما الاستدلال على وجوب الاعلام في هذه الصورة بما دل على وجوب تبليغ الأحكام وحفظها عن الانداس فيرد عليه:

(أولاً): ما قدمناه من أن تلك الأدلة إنما تقتضي وجوب تبليغ الأحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول إليها ولا دلالة لها على وجوب ايصالها إلى آحاد المكلفين الذي هو المطلوب في المقام.

و (ثانياً): إن الآيات والأخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصة بالأحكام الالزامية، ولا تعم الأحكام الترخيضية إما لاقترانها بالقرينة في نفسها كقوله عز من قائل: إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله... (* ١) فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهداية هو المبعوض المحرم لدى الله وما به الهداية هو الأحكام الالزامية فحسب، وقوله: ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (* ٢) لوضوح أن الانذار لا يتحقق إلا ببيان الأحكام الالزامية، إذ لا انذار في الأحكام الترخيضية.

وإما لما أسلفناه من أن التعلم واجب طريقي وليس بواجب نفسي، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح لئلا تفوت، والتجنب عن الوقوع في المفاسد، ومن الظاهر عدم وجوب التعليم إلا فيما وجب فيه التعلم، لأنه لا معنى

(* ١) البقرة ٢: ١٥٩.

(* ٢) التوبة ٩: ١٢٢.

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها (١) يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك، وكان ما فعله مطابقاً للواقع، لا يجب عليه الإعادة.

لوجوبه من دون وجوب التعلم ثم إن التعليم إنما يجب - وجوباً طريقياً - في خصوص الأحكام

الالزامية لما مر من أن الأحكام الترخيضية من المباحات والمستحبات والمكروهات لا يجب فيها التعلم والتقليد، لأنه لا مفسدة في ارتكابها أو تركها، ومع عدم وجوب التعلم لا معنى لوجوب التعليم.

والمتلخص أن الأدلة المستدل بها على وجوب تبليغ الأحكام وتعليمها مختصة بالأحكام الالزامية ولا تعم الترخيضية بوجه، ومن هنا لا يجب على المجتهد الافتاء بالإباحة في المباحات بل له الافتاء فيها بالاحتياط لمكان أنها خلاف المشهور أو لغير ذلك من الوجوه المناسبة للاحتياط. إذا ابتلى في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه:

(١) ذكرنا فيما تقدم أن المسائل التي تبتلى بها المكلف يجب أن يتعلمها كما مر فإذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو. وأما إذا لم يتعلم مسائل الشك والسهو - مثلاً - وابتلى بها وهو في أثناء الصلاة فإن أمكنه الاحتياط في عمله كما إذا شك في قراءة الفاتحة بعد ما دخل في قراءة السورة ولم يعلم أن بذلك تحقق التجاوز عن الفاتحة لتعددتهما أو لم يتحقق لأنهما شيء واحد - مثلاً - أو شك في قراءة آية بعد ما دخل في آية أخرى فإن الاحتياط بالاتيان بالقراءة أو الآية المشكوكة ثانياً أمر ممكن إذا أتى بها رجاء لعدم كونها مخلة بصحة الصلاة لأنها ليست من الأركان الموجبة لبطلان الصلاة بزيادتها ونقيصتها.

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو
عن الأعلام أن يحتاط في أعماله (١)

الأمر المعترفة فيه، ولا يجري في المقام حديث لا تعاد، لما مر من أن مورده ما إذا
كان العمل صحيحا عند الفاعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف
لم تجب إعادته، وليس الأمر كذلك في المقام لأن المكلف تجب عليه الإعادة انكشف
له الخلاف أم لم ينكشف لقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الإعادة والآتيان بالمأمور به
من الابتداء لمكان الشك في صحة ما أتى به من الصلاة.

(١) للعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة فإنه يقتضي
تنجزها على المكلفين وبه يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدها خروجا قطعيا
ولا يمكن ذلك إلا بالاحتياط ففي كل مورد احتمال فيه المكلف حكما الزاميا
وجب عليه الاحتياط تحصيليا للمؤمن ودفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه
في أوائل الكتاب عند قول الماتن: يجب على كل مكلف أن يكون... مجتهدا
أو مقلدا أو محتاطا.

ثم إن أطراف الاحتياط في زمان الفصح عن المجتهد أو الأعلام هي أقوال
من يحتمل اجتهاده أو أعلميته دون الوجوه المحتملة في المسألة، فإذا علم اجتهاد
أحد شخصين أو أعلميته كفى في الاحتياط الأخذ بأحوط قوليهما، ولم يجب عليه
الأخذ بأحوط الوجوه المحتملة في المسألة، وذلك لعلمه بحجية أحد ذينك القولين
في حقه، ومعه يكون العمل بأحوطهما مؤمنا من العقاب.

(مسألة ٥١) المأذون، والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف، أو في أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد (١) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيومته على الأظهر (٢)

المأذون والوكيل عن المجتهد:

(١) فإنه لا معنى لبقاء الإذن بعد موت المجتهد الآذن في التصرفات كما أن الوكالة تبطل بموت الموكل لخروجه عن أهلية التصرف بالموت، ومع عدم أهلية الموكل للتصرف لا معنى للاستنابة والوكالة عنه، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلي للموكل ومن هنا تنسب تصرفاته إلى موكله وإليه يتوجه الأمر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو إجارة ونحوها.

(٢) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة في زمان الغيبة ليتمكن من نصب المتولي والقيم ونحوهما، إذا جعله المتولي أو القيم في الحقيقة من التوكيل دون جعل التولية أو القيمومة. وقد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكالة الوكيل.

ودعوى: أن جعل القيمومة أو التولية ليس من جهة عموم الولاية الفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه. بل من جهة أن اعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعة إلى القضاة.

مندفعة: بأن الفقيه إذا أنكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فأنى له اعطاء هذه المناصب لغيره فإنه يحتاج إلى دليل ولم يدلنا أي دليل على أن القاضي يتمكن من اعطائها. وقوله في مقبولة عمر بن حنظلة: فإني قد جعلته عليكم حاكماً (*) (١)

(*) (١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

أجنبي عن هذا المدعى، لأنه بمعنى جعلته عليكم قاضيا كما ورد في صحيحة أبي خديجة حيث قال - ع - فإني قد جعلته قاضيا (* ١) ويأتي أن جعل القضاة لا دلالة له بوجه على تمكن القاضي من اعطاء تلك المناصب لمن أراد. بل اثباته يحتاج إلى دليل على أن المقبولة ضعيفة السند - كما مر - وغيره صالحة للاستدلال بها على شيء. ونظيره دعوى: أن جعل القيم أو المتولي من الحاكم كجعلهما من الله فليست القيمومة أو التولية راجعة إلى ولاية الفقيه أو أن المنصب من الله والحاكم واسطة في الثبوت فلا موجب لانعدامه بموت المجتهد الحاكم.

فإن كلا من الدعويين بلا دليل، لوضوح أن كلامنا ليس في أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قيما أو متوليا ولا ينعقد بموته؟ فإن امكانه أمر لا مناقشة فيه وإنما الكلام في ثبوته وهو يحتاج إلى دليل، ولم يدلنا أي دليل على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولي اللهم إلا بناء على ثبوت الولاية المطلقة له في عصر الغيبة ويأتي منا أنها أيضا مما لا دليل عليه.

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومة أو التولية التي جعلها المجتهد للقيم والمتولي بموته، فإن القدر المتيقن من ثبوت الولاية إنما هو ولايته على النصب وهو حي. وأما ولايته على نصب القيم - مثلا - ما دام كون القيم حيا، وإن مات المجتهد فهي مشكوكة الثبوت، وحيث لا إطلاق يتمسك به لاثباتها فمقتضى الأصل عدم ولايته كذلك بعد موته. ودعوى: أن السيرة جارية على اعطاء هذه المناصب من القضاة وبقاء المنصوبين من قبلهم على القيمومة أو التولية حتى بعد موت القاضي الجاعل لهما وخروجه عن الأهلية وأن هذا هو المرسوم في القضاة بالفعل أيضا. مندفعة: بأن السيرة على ذلك غير ثابتة، وأن المقدار الثابت - على تقدير

(* ١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١)
(مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرّة - مثلاً - في التسيّحات الأربع، واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (٢)

القول بالولاية - أن القضاء لهم نصب القيم والمتولي - حال حياتهم - وارتفاعهما بموتهم. وأما أن لهم أن ينصبوا تلك المناصب إلى الأبد ليبقى بعد مماتهم فلم يحرز سيرتهم عليه.

ولا يمكن استصحاب بقاء القيمومة أو التولية للقيم والمتولي بعد موت المجتهد الجاعل لهما، لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية وقد مر غير مرة عدم جريانها لابتلائها بالمعارض - دائماً - بل الاستصحاب لا مجال له في المقام وإن قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية، لأنه من المحتمل أن تكون ولاية القيم أو المتولي من آثار ولاية القاضي الجاعل وشؤونها، ومعه إذا مات الجاعل ارتفعت ولاية القيم والمتولي لا محالة. إذا الموضوع غير محرز البقاء، ومع عدم احراز بقائه لا معنى للاستصحاب.

(١) نظير من عمل بآراء غير الأعلّم من دون أن يقلد الأعلّم فيه، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح، وليس للعامي أن يكتفي بما أتى به كذلك فإن فتوى الميت أو غير الأعلّم مشكوكة الاعتبار، والعمل بما يشك في حجّيته غير مؤمن من احتمال العقاب ولا يجتزي به العقل في امثال التكاليف المنجزة بالعلم الاجمالي بوجه. اللهم إلا أن يرجع فيهما إلى الأعلّم أو الحي المجوزين تقليد غير الأعلّم أو الميت بقاء، فإن بذلك يستكشف أن أعماله كانت مطابقة للحجة فيحكم بصحتها.
(٢) قد أسلفنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في أوائل الكتاب عند الكلام

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلدا لمن يقول بصحة المعاطاة - مثلا - أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلدا لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضا (١) لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحا من الطرفين وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته.

اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا:

(١) قد يقال ببطلان المعاملة بالإضافة إلى كل من المتعاملين نظرا إلى أن المعاملة هي المعاقدة بين الالتزامين ولا اشكال في أنها قائمة بالطرفين، فإن حكم ببطلانها بالإضافة إلى المشتري - مثلا - لم يكن مناص من الحكم ببطلانها بالإضافة إلى البائع أيضا، إذ لا معنى لصحتها بالإضافة إلى أحدهما وبطلانها بالإضافة إلى الآخر، لأنها قائمة بالطرفين، فلا يقاس أبواب العقود والمعاملات بالأحكام التكاليفية، لأنها يمكن أن تثبت في حق أحد دون آخر كالغسالة التي يرى بعضهم طهارتها وهي محكومة بالنجاسة عند غيره.

وقد يقال: بصحتها بالإضافة إلى كليهما، لأن المعاقدة والمعاملة أمران قائمان بطرفي المعاملة فإذا صححناها في طرف دل ذلك بالدلالة الالتزامية على صحتها في الطرف الآخر أيضا.

ولا يمكن المساعدة على شيء منهما، وذلك لأن الحكم بالصحة في كلا الطرفين - عند صحتها بالإضافة إلى أحدهما - كما أصر عليه شيخنا المحقق في حاشيته على المكاسب

أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالإضافة إلى أحدهما، كما بنى عليه الماتن إنما هو بحسب الحكم الواقعي لوضوح أن مع فساد المعاملة واقعا من طرف المشتري - مثلا - لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي (١)

على صحة المعاملة مستلزمة لقلب الواقع وتبدل الفساد بالصحة واقعا، والحكم بالصحة في أحد الطرفين واقعا لا يجتمع مع الحكم بالفساد - واقعا - في الطرف الآخر، وكذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعي هو الصحة فإن الأمانة القائمة عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى مؤداها لا محالة وبها تتبدل المعاملة الصحيحة فاسدة واقعا والحكم بالفساد في أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقعا في الطرف الآخر ومع عدم ثبوت صحتها وفسادها كانت النتيجة هو الفساد، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع ولا بانتقال المثلثين إلى المشتري كما أفاده الماتن " قده " .

وأما بناء على ما هو الصحيح عند محققي الأصحاب من القول بالطريقة، فاللازم هو الحكم بالصحة عند أحدهما حسبما أدت إليه الأمانة عنده والحكم بالفساد عند الآخر حسبما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت.

(١) الوجه فيه: أن اثبات القضية المدعاة إنما هو على المدعي وهو الذي يحتاج في ذلك إلى إقامة الحجة والدليل، وله أن يحتج عليها بما شاء، ويستدل بأي دليل أراد، فالاختيار في ذلك إليه، وليس للمنكر أن يقترح له الدليل ويعين له الحجة في استدلاله بأن يقول: إنني لا أقبل قولك، إلا أن تستدل عليه بدليل كذا. فإنه أمر غير مسموع لدى العقلاء ولا يعتنون به بوجه، فإن المنكر لا يروم من المدعي سوى اثبات مدعاه، سواء في ذلك أن يحتج المدعي بهذا أو بذاك، كما أن الأمر كذلك في الاستدلالات العلمية، فإن المخالف في المسألة لا يطالب من المخالف في المسألة إلا الدليل ومطلق ما به البيان وليس له أن يطالبه بدليل يقترح له. بل الاختيار في ذلك إلى المستدل. إذا للمدعي أن يختار أحد الحاكمين، ويستدل بحكمه، ويحتج به على مدعاه.

إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود الأعلم وامكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقا.
(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه (٢) ولو لمجتهد آخر.

ومن هنا ذكرنا في بحث التفسير أن أمر المعجزة إنما هو بيد مدعي النبوة وأنه ليس للناس أن يقترحوا المعجزة على مدعيها وقد ورد في بعض الروايات عن النبي - ص - ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غير راجع إلى الناس، وليس أمر تعيينها بيدهم وإنما ذلك إلى الله فهو الذي يعين معجزة للنبي (* ١).
(١) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الأعلمية غير معتبرة في حجية القضاء ونفوذ حكم الحاكم في المترافعين. بل الأعلم وغيره سيان، إذا اختار تعيين الحاكم بيد المدعي مطلقا سواء أكان مختار المنكر أعلم أم لم يكن.
حكم الحاكم لا يجوز نقضه:
(٢) قد يستدل عليه بالاجماع وأخرى بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله (* ٢).
ويرد عليهما: أن الاجماع ليس من الاجماع التعبدي الكاشف عن قوله - ع - لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبولة أو غيرها من الوجوه المذكورة في المقام فلا يمكن الاستدلال به بوجه. وأما المقبولة فهي على ما أشرنا إليه غير مرة ضعيفة السند لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة فلاحظ.

(* ١) راجع البرهان: تفسير سورة الإسراء الآية ٩٠.
(* ٢) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضرورة من تشريع القضاء في الشريعة المقدسة وقد دل عليه قوله عز من قائل: وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (* ١) ويستفاد أيضا من الروايات المأثورة عنهم - ع - بوضوح. كصحيحة أبي خديجة قال: قال لي أبو عبد الله - ع - ... ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه (* ٢) وصحيحته الأخرى قال: بعثني أبو عبد الله - ع - إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم

إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حالنا وحرماننا فإني قد جعلته عليكم قاضيا... (* ٣) إلى غير ذلك من الروايات. بل لولا مشروعية القضاء في الخصومات للزم اختلال النظام والهرج والمرج. فمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة من المسلمات. والقضاء بمعنى فصل الخصومة وحلها. وقد قيل: إنما سمي ذلك بالقضاء، لأن القاضي يقضي على الخصومة بفصلها، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فإن جوازه يستلزم لغوية القضاء. وحيث أن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقا وأن اعتباره ليس من جهة الأمارية إلى الواقع بل إنما هو لأجل أن له الموضوعية التامة في فصل الخصومات وحل المرافعات فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقا سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطأ في طريقه - وجدانا أو تعبدا - أم لم نعلم به بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية فلا يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر

(* ١) النساء ٤: ٥٨.

(* ٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٣) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

رضيا بها أم لم يرضيا، كما لا يجوز للحاكم سماعها. ويدلنا على ذلك مضافا إلى ما قدمناه من الاطلاق وأن اعتبار الحكم من باب الموضوعية أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه - غالبا - في الترافع في الشبهات الموضوعية وبقاء التخاصم فيها إلى الأبد لعلم كل من المترافعين - غالبا - بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقة بينته للواقع، مع أنه لا مجال للتأمل في شمول الاطلاقات للشبهات الموضوعية، ونفوذ حكم الحاكم فيها - جزما - ومنه يظهر أن الاطلاقات شاملة للشبهات الحكمية أيضا كذلك وأن حكم الحاكم نافذ فيها ولو مع العلم بالمخالفة للواقع أو الخطأ في طريقه هذا كله إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح.

وأما لو حكم من دون أن يراعي الموازين الشرعية - قصورا أو تقصيرا - كما إذا استند في حكمه إلى شهادة النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن، أو استند إلى بينة المنكر دون المدعي، أو حكم بما هو ضروري الخلاف الكاشف عن قصوره في الاستنباط وعدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلا أن هذا ليس بنقض للحكم - حقيقة - لأن الخصومة لم تنفصل واقعا حتى يجوز وصلها أو لا يجوز فإن الحكم غير الصادر على الموازين المقررة كالعدم فلا حكم لينقض.

(١) مقتضى الروايات الواردة في المقام وإن كان أن حكم الحاكم له الموضوعية التامة في فصل الخصومة والنزاع إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك في أن حكم الحاكم غير مغير للواقع عما هو عليه. بل الواقع باق بحاله وحكم الحاكم قد يطابقه وقد يخالفه كيف وقد صرح بذلك في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - ع - قال: قال رسول الله - ص: إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض فأیما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فإنما قطعت له به قطعة

من النار (* ١) فإنها صريحة - كما ترى - في أن القضاء غير مبدل للواقع وأن من حكم له الحاكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجوز له أخذه. إذا لا يمكننا أن نرتب آثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم بعدم مطابقته للواقع بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية وسواء علمنا بالخلاف بالوجدان أم بالتعبد، فإذا ترفعنا في صحة بيع وفساده، وادعى أحدهما أنه مائع متنجس - لملاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه - أو لاقى عرق الجنب عن الحرام، والحجة قامت عنده على نجاستهما. وبنى الآخر على صحة البيع لطهارتهما عنده، وحكم الحاكم بصحة المعاملة لبنائه على طهارة الملاقى في صورتين وجب على مدعي البطلان أن يرتب على المعاملة آثار الصحة تنفيذا لحكم الحاكم، إلا أنه ليس له أن يرتب آثار الطهارة على المبيع لعلمه بنجاسته - تعبداً -.

كما أن الحاكم إذا حكم بالمال لأحد المتخاصمين في ملكية شيء وجب على كليهما أن يرتبا على المال آثار ملكية المحكوم له - ظاهراً - فيجب على المحكوم عليه دفع المال إلى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مر، إلا أنه - أي المحكوم له - لا يتمكن من أن يتصرف فيه سائر التصرفات إذا علم أن الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له إذا علم أن المال له وإن حكم الحاكم غير مطابق للواقع. بل لا يبعد الحكم بجواز التقاص له من مال المحكوم عليه - إذا توفرت الشروط - كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه وادعى المال مع علمه بأنه ليس له. هذا.

وقد يقال: بالتفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما إذا استند الحاكم إلى اليمين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة والتقص وإن علم أن حكمه ذلك مخالف للواقع وبين ما إذا استند إلى البينة فيجوز وذلك للأخبار الواردة في أن من كان له على غيره مال

(* ١) المروية في ب ٢ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل.

فأنكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فإن اليمين تذهب بالحق وهي عدة روايات (* ١).

"منها": ما رواه خضر النخعي في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال: فإن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً وإن تركه ولم يستحلفه فهو على حقه (* ٢) و"منها": رواية عبد الله بن وضاح وفيها: ولولا أنك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك، ولكنك رضيت بيمينه وقد ذهبت اليمين بما فيها... (* ٣) "ومنها" غير ذلك من الروايات.

والصحيح عدم الفرق في جواز الاقتصاص بين اليمين والبينة، وذلك فإن الأخبار الدالة على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين: "إحدهما": واردة في الاستحلاف وأن من له المال لو استحلف المنكر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين. و"ثانيتهما": ما ورد في أن المنكر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله.

أما الطائفة الأولى: فهي وإن كانت تامة دلالة، ولا يمكن حملها على أن الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعى، لأنه خلاف ما ورد في بعضها كما في الرواية المتقدمة "وقد ذهبت اليمين بما فيها": أي بما في يدك. وقوله في رواية موسى بن أكييل النميري "ذهبت اليمين بحق المدعي" (* ٤) كما

(* ١) فليراجع ب ٩ و ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى و ب ٤٦ من كتاب الأيمان و ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل. (* ٢) المروية في ب ٤٦ من الأيمان و ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل.

(* ٣) المروية في ب ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل (* ٤) المروية في ب ٩ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل.

أنها غير معارضة في مداليلها، إلا أنها ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها بوجه
أما الطائفة الثانية: " فمنها " : صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله - ع -
عن رجل وقع لي عنده مال فكابرنى عليه وحلف ثم وقع له عندي مال. أخذه؟
" فأخذه " لمكان مالي الذي أخذه، وأجحده، وأحلف عليه؟ كما صنع قال: إن
خانك فلا تخنه، ولا تدخل فيما عتبه عليه (* ١) إلا أنها معارضة بصحيفة أبي بكر
الحضرمي قال: قلت له: رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليها أيجوز لي
إن وقع له قبلي دراهم أن أخذه منه بقدر حقي؟ قال: فقال: نعم... (* ٢)
إذا لا مجال للتفصيل في الشبهات الموضوعية بين اليمين والبيئة.
والمتحصل أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع إذا علمنا مخالفته للواقع
نعم إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا
مانع من ترتيب أثر الطهارة على المبيع، أو مالية المال للمحكوم له في المثاليين عند
عدم العلم بمخالفة الحكم للواقع، لأنه مقتضى السيرة القطعية فلاحظ.
ثم إن ما ذكرناه بناء على ما استدللنا به من صحیحتي أبي خديجة المتقدمتين
ظاهر لا اشكال فيه. وأما لو اعتمدنا على مقبولة عمر بن حنظلة فقد يتوهم دلالتها
على أن حكم الحاكم أمانة على الواقع ومعه لا مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم
فيجوز لمدعي البطلان في المثال أن يرتب آثار الطهارة على المبيع، وكذلك المحكوم له
يجوز أن يتصرف في المال وإن علم بعدم مطابقة الحكم للواقع، فالأمانة القائمة
على نجاسة الملاقا أو عدم كونه المال للمحكوم له وإن كانت معارضة لحكم الحاكم
وأنها أمارتان متعارضتان، إلا أن الحكم مقدم على الأمانة المخالفة لورود المقبولة
في مورد تعارض الحجتين، فإن موردها هو التنازع في الدين أو الميراث الظاهر
في التنازع في الحكم الكلي، والاختلاف في الحكم الشرعي إنما يتصور مع الحجة

(* ١) المروية في ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(* ٢) المروية في ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (١) ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطأؤه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام.

والدليل، ومعه لو قدمنا العمل بالحجة على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد وهو أمر غير جائز.

ويدفعه: مضافا إلى أن المقبولة ضعيفة سندا ولا دلالة لها على الأمارية وترتيب أثر الواقع لأنها إنما تدل على تقدم حكم الحاكم قضاءا للتخاصم أن جعل الأمانة والطريق مع العلم بالخلاف أمر لا معنى له وما معنى كون الحكم حجة وطريقا مع القطع بكونه مخالفا للواقع؟! وكيف يمكن الالتزام بوجود قبوله وحرمة رده مع العلم بأنه خلاف ما أنزله الله سبحانه!!

ثم إن هذا كله في موارد الترافع والخصومات الأعم من الشبهات الحكمية والموضوعية. وهل ينفذ حكم الحاكم ويحرم نقضه في غير موارد الترافع أيضا كثبوت الهلال ونصب القيم والمتولي ونحوها؟ يأتي عليه الكلام في المسألة الثامنة والستين إن شاء الله ونبين هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم في غير موارد الترافع فليلاحظ تبدل الرأي بعد نقل الفتوى:

(١) أو أن المجتهد أفتى بشئ ثم تبدل رأيه - كما تعرض له في المسألة التاسعة والستين - فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه إعلام المقلدين ومن سمع منه الفتوى الأولى أو لا يجب؟

وذلك فإن المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة ومداركها - بالمقدار اللازم في الاجتهاد - كما لو فحص عنها في مظانها والأبواب المناسبة لتلك المسألة ولا

يظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب ومن هنا يفتي في المسألة بالجواز، ويقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة والوجوب فيضطر بذلك إلى العدول عن فتواه الأول بالجواز.

وأحسن مثال لتلك الكبرى مسألة حرمة تمكين الزوجة الحائض زوجها من نفسها فإن قوله عز من قائل: فاعتزلوا النساء في المحيض (* ١) خطاب للأزواج والأخبار الدالة على حرمة وطئ الحائض - في الأبواب المناسبة لها - كلها يختص بهم فمن فحص عن حرمة وطئ الحائض لا يعثر في الأبواب المناسبة لها على دليل يدل على الحرمة بالإضافة إلى الزوجة لاختصاص الأدلة بالزوج، ومن هنا وقع الكلام في أن الحائض هل يجوز أن تمكن زوجها من نفسها كما إذا أراد الوقاع عصيانا - من غير ناحية الإعانة على الإثم - أو كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الإعانة على الإثم. لعدم حرمة الوطئ بالإضافة إليها أو لا يجوز؟ فالمجتهد الفاحص عنها في مظانها لا يكاد يصله الحرمة بالإضافة إلى الزوجة ومعه يفتي بجواز تمكينها.

إلا أنه إذا عثر في أبواب العدد على باب أن المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تزوج، ولم يحز لها أن تمكن من نفسها حتى تطهر (* ٢) ورأي الأخبار الدالة على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول والافتاء بالحرمة في المسألة فهل في تلك الموارد المذكورة يجب على المجتهد

أو ناقل الفتوى السابقة اعلام من سمع منه الفتوى الأولى بعد العدول أو لا يجب؟ والصحيح عدم وجوب الاعلام لعدم دلالة الدليل عليه والوجه فيه: أن المقلد السامع للفتوى الأولى وإن كان يقع في مخالفة الواقع من جهة اخبار المجتهد

(* ١) البقرة ٢: ٢٢٢.

(* ٢) راجع ب ١٦ من أبواب العدد من الوسائل.

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا (١)
وكذا البينتان، وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهها قدم
السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل
مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

تعارض الناقلين في نقل الفتوى:

(١) وتفصيل الكلام في هذه المسألة أن فتوى المجتهد قد تثبت بالسماع إما
من نفسه شفاهها أو بالنقل عنه، وقد تثبت بالبينة، وثالثة بوجدانها في رسالته إذا
كانت مأمونة من الغلط، ولا كلام في ثبوتها بتلك الأمور وإنما الكلام فيما إذا
وقعت المعارضة بينها.

والتعارض قد يتحقق بين فردين من سنخ واحد، كما إذا سمع منه الفتوى
بالجواز مرة والفتوى بالحرمة أخرى، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز ونقل
آخر عنه الفتوى بالحرمة أو أن بينة أخبرت عن فتواه بالحرمة وبينة أخرى أخبرت
عن فتواه بالجواز، أو وجد في إحدى رسالتيه الفتوى بشيء وفي الأخرى الفتوى
بشيء آخر.

وفي هذه الصورة إذا كان أحدهما ناظرا إلى زمان، والآخر إلى زمان
آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقة وحكى الآخر عن فتواه الفعلية
واحتمل العدول في حقه وجب العمل علي طبق المتأخر منهما، لعدم المعارضة بينهما
إذ لا معارض للمتأخر منهما - زمانا - سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن
عن الفتوى السابقة وهو لا يعارض الدليل.

وإذا كان كلاهما نظرا إلى زمان واحد كما لو وجد في إحدى رسالتيه
المطبوعة في تاريخ معين فتواه في المسألة بالجواز وفي رسالته الأخرى المطبوعة في

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها (١) ولم يكن الأعلام حاضرا فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال، وجب ذلك وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلام فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليه الإعادة أو القضاء، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضا، يعمل بظنه وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين، يبنى على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

(١) بناء على ما قدمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعلام فيما إذا لم يعلم المخالفة بينه وبين الأعلام جاز الرجوع إلى غير الأعلام في مفروض الكلام، وإذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهة العلم الاجمالي بمخالفة فتاواه مع فتاوى الأعلام في المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعة أو الاحتياط، وإذا لم يمكن ذلك رجع إلى غير الأعلام حتى مع العلم بالمخالفة اجمالا.

وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلام أيضا آخر الواقعة إلى السؤال عن حكمها، فإن التكاليف الواقعية قد تنجزت في حقه ومعه يحتاج المكلف في موارد التكليف إلى المؤمن من العقاب لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، ولا يتحقق ذلك إلا بتأخير الواقعة.

وإذا لم يتمكن من تأخيرها احتاط - إن أمكنه - لأنه أمر سائغ محصل للجزم بالامتثال وفراغ الذمة حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعلام فضلا عما إذا لم يتمكن من الرجوع إليه، وإذا لم يتمكن من الاحتياط لدوران الأمر بين جزئية

(مسألة ٦١) إذا قلد مجتهدا ثم مات، فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟ الأظهر الثاني والأحوط مراعاة الاحتياط (١).

ثم إن العامي بعد ما عمل بفتوى غير الأعلام أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمة يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده فإن كان ما أتى به مطابقا للواقع حسبما أفتى به مقلده فهو وإلا وجب قضاء أعماله أو إعادتها بلا فرق في ذلك بين أن يكون بطلانها مستندا إلى فقدانها لجزء أو شرط ركنيين وأن يكون مستندا إلى فقدانها لشيء من الأجزاء والشرائط غير الركنيين. وذلك لما فرضناه من عدم مطابقة عمله للواقع، وعدم قيام الدليل على كونه مجزء عن الواجب الواقعي، وحديث لا تعاد وإن كان يدل على عدم وجوب الإعادة من غير الأركان إلا أنه يختص بما إذا كان العامل معتقدا صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعادة، وليس العامل في المقام كذلك لعدم اعتقاد صحة عمله للشك في مطابقته للواقع، ووجوب الإعادة - في مثله - غير مقيدة بما بعد الانكشاف، لأنه لو لم ينكشف الخلاف أيضا وجبت إعادته لتردده في مطابقة عمله للواقع وعدمها، وبهذا يظهر الفرق بين المقام وبين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثم عدل أو تبدل رأي مجتهد حيث قلنا بعدم وجوب الإعادة حينئذ إذا كان العمل فاقدا لغير الأركان من الأمور المعتبرة فيه.

(١) ما ذكره الماتن (قده) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثاني بيتنى على أن المكلف بتقليده المجتهد الثاني وعدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الأول فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد ذلك من التقليد الابتدائي غير الجائز، وعليه فيتعين البقاء على تقليد الثاني جوازا أو وجوبا.

(مسألة ٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام (١) بالعمل بما فيها، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهدة يجوز له البقاء (٢) وإن كان الأحوط مع عدم العلم (٣) بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء، والعدول إلى الحي.

تقليد أو عدلية باطل - ظاهرا - بمعنى أنه مما لا يمكن الاقتصار عليه لدى العقل، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مؤمنة من العقاب، فالمتعين أن يرجع في ذلك إلى الحي.

ما هو المحقق للتقليد:

(١) قد عرفت أن التقليد هو العمل استنادا إلى قول الغير، ولا يكفي في تحققه الالتزام وأخذ الرسالة بوجه.

(٢) مر أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشترط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسرناه بغيره من المعاني المتقدمة في محلها فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المتردد من المتن. نعم يشترط في البقاء أن يكون المقلد ذا كرا لفتوى الميت فلاحظ.

(٣) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لأن معناه محل الخلاف كما مر، إلا أن العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه ولو كان بعد العلم بها إنما يكون موافقا للاحتياط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت. وأما لو قلنا بوجوبه، كما إذا كان الميت أعلم من الحي مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى فلا يكون العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطيا أبدا. نعم إذا لم يكن ذا كرا لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر وعدم نسيان فتوى الميت كما مر.

بل الأحوط استحبابا على وجه عدم البقاء مطلقا (١) ولو كان بعد العلم والعمل.

(مسألة ٦٣) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد (٢) بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم (٣) (مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي، وهو ما إذا كان مسبقا أو ملحقا بالفتوى، وإما وجوبي، وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به، والرجوع إلى مجتهد آخر (٤)

(١) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت مطلقا فإن المسألة خلافية كما تقدم وهذا أيضا فيما إذا لم يكن الميت أعلم.

(٢) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فلاحظ. وأما جواز الرجوع إلى غيره فلأن الأعلم غير عالم بالحكم في مورد الاحتياط فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة. هذا إذا كان احتياط الأعلم مستندا إلى عدم علمه بالحكم الواقعي وكون الشبهة قبل الفحص بحيث لا يخطي غير الأعلم فيما أفتى به. وأما لو كان احتياطه مستندا إلى جزمه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعي بحيث يخطي غيره فيما أفتى به فلا مسوغ معه للرجوع إلى غيره أبدا. بل لا بد من الاحتياط، لوجود فتوى الأعلم في الحكم الظاهري أعني وجوب الاحتياط، إذ لا يشترط في وجوب الرجوع إليه أن يكون للأعلم فتوى في الحكم الواقعي.

(٣) هذا فيما إذا علم المكلف بالمخالفة بين الأعلم فالأعلم في الفتوى. وأما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الأعلم فالأعلم لحجية فتوى كل منهما في نفسه على ما أسلفناه في محله فلاحظ.

وأما القسم الأول فلا يجب العمل به، ولا يجوز الرجوع إلى الغير (١) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، وبين العمل به. (مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد (٢) حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة

(١) لأنه في الحقيقة عدول عن تقليد الأعم إلى تقليد غير الأعم من غير مسوغ، لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعم في المسألة وهي حجة متعينة - على الفرض - واحتمال الخلاف في المسألة وعدم مطابقة الفتوى للواقع وإن كان موجودا بالوجدان إلا أنه ملغى بأدلة اعتبار فتوى الأعم تعبدًا، إذ لا مسوغ للأخذ بخلاف فتوى الأعم - وهو الذي أفتى به غيره - وإن كان موافقا للاحتياط، لأنه مما قامت الحجة على خلافه، ومن الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الامتثال تشريع محرم، فإذا أفتى الأعم بعدم الوجوب في مورد وأفتى غير الأعم فيه بالوجوب لم يجز للمقلد أن يأتي بالعمل بعنوان الوجوب استنادا إلى فتوى غير الأعم به لقيام الحجة - وهي فتوى الأعم - بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الاتيان به بعنوان الوجوب تشريعا محرما وإن كان موافقا للاحتياط. نعم العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما أفتى به الأعم إلا أنه غير الرجوع في المسألة إلى غير الأعم فلا حظ.

(٢) قد أسلفنا في المسألة الثالثة والثلاثين وكذا في السابعة والأربعين اختصاص جواز التبعض في التقليد - في عمليين - وكذا في أحكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم المخالفة في الفتوى بين المجتهدين. وأما على القول بجواز التقليد لكل من المتساويين

(مسألة ٦٦) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام (١) ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلا - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابيا، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم. وأيضا الأحوط التثليث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإذا كان عنده الطين - مثلا - فالأحوط الجمع، وهكذا.

(مسألة ٦٧) محل التقليد ومورده (٢) هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين.

أو للأعلم وغير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد إنما يجوز أن يقلد كلا منهما في باين أو عمليين متعددين، وليس له التبويض في تقليدهما في أحكام العمل الواحد وقد ذكرنا الوجه في ذلك في المسألتين المذكورتين فليراجع.

(١) على ما بينا تفصيله في المسألة الثانية عند التكلم على الاحتياط فراجع. محل التقليد ومورده:

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات:

١ - التقليد في أصول الدين:

قد عرفت أن التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير في مقام العمل، والوجه في وجوبه على ما قدمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ولا يتأتى هذا فيما اعتبر فيه اليقين والاعتقاد كما في الأصول كالتوحيد والنبوة والمعاد، لوضوح أنه لا عمل في تلك الأمور حتى يستند فيها إلى قول الغير أو لا يستند، فإن المطلوب فيها هو اليقين والاعتقاد ونحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له في مثلها. بل لو عقد القلب - في تلك الأمور - على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجه، إذ المعتبر في الأصول إنما هو اليقين والعرفان والاعتقاد، وشيء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير. بل هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد واتباع قول الغير في الأصول كقوله عز من قائل: إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون (*١).

نعم هناك كلام آخر في أنه إذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به في الأصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستندا إلى الدليل والبرهان؟ إلا أنه أمر آخر أجنبي عما نحن بصدد، وإن كان الصحيح جواز الاكتفاء به، إذ المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين أسبابهما وطرقهما. بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان لأنه يتشكل عند المكلف حينئذ صغرى وكبرى فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، وما أخبر به جماعة فهو حق ونتيجتهما أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بأخبارهم.

(*١) الزخرف ٤٣: ٢٣.

وذلك لأن الشك فيها بعينه الشك في الأحكام، ومن الظاهر أن المرجع في الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عبارة أخرى عن الرجوع إليه في الأحكام المترتبة عليها.

- مثلاً - إذا بنى المجتهد على عدم صحة صلاة الرجل إذا كانت بحياله امرأة تصلي أو العكس، إلا أن يكون الفاصل بينهما عشرة أذرع فمعنى ذلك أن الصلاة اسم للأجزاء والشرائط التي منها عدم كونها واقعة بحذاء امرأة تصلي، كما أن المجتهد إذا كتب في رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أكان مطرباً أم لم يكن فمعناه أن الحرمة الشرعية إنما ترتبت على الأعم من الصوت المطرب وغيره مشروطاً بأن يشتمل على الترجيع، والمتحصل أن الرجوع في الموضوعات المستنبطة إلى المجتهد رجوع إليه في أحكامها والتقليد فيها من التقليد في الفروع.

٤ - التقليد في مبادئ الاستنباط:

وهي العلوم الأدبية واللغة وعلم الرجال وهل يجوز للمجتهد أن يقلد عالماً من علماء الأدب أو الرجال في شيء من القواعد الأدبية أو في تفسير كلمة أو فيما يرجع إلى الرجال حتى يرتب على ذلك حكماً من الأحكام الشرعية عند التصدي لاستنباطها عن مداركها؟

الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الأمور وذلك لأن مشروعية التقليد إنما ثبتت بالسيرة والكتاب والسنة ولا يشمل شيء منها للمقام. أما الكتاب فلأن قوله عز من قائل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين.. (* ١) إنما يدل على مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية الراجعة إلى الدين، ومن الظاهر أن القاعدة الأدبية أو وثيقة راو وعدمها ليست من الدين بوجه. وأما السنة فلأن

(* ١) التوبة ٩: ١٢٢.

وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد أنه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في أخبار العامي العادل، وهكذا. وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية.

المستفاد من الروايات إنما هو مشروعية التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام أو معالم الدين ونحوها ولا ينطبق شئ من ذلك على القواعد الأدبية أو الرجالية لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام ولا أنها من المعالم كما لا يخفى. وأما السيرة العقلائية فلأنها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، ورجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلا أن ذلك - على إطلاقه - ليس مورداً للسيرة أبداً، لا اختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال كما في الطبابة والهندسة وغيرهما. وأما الأمور الحسية التي لا يحتاج فيها إلى الدقة والاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد وولادة ابنه ونحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده وحدسه لم يكن أي مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم في مثلهما. ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبية راجعة إلى إثبات الظهور، وهو من الأمور الحسية فإذا بنى اللغوي أو غيره على أن اللفظية المعينة ظاهرة في معنى كذا بحدسه واجتهاده لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسية، ومن هنا قلنا - في محله - أن اللغوي لا دليل على حجية

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الأعلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد (١)

وإن لم يتصد لاستنباطها، وقد أسلفنا عند التكلم على الاجتهاد أن واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدلة له.

أما آية النفر فلأنها دلت على حجية انذار المنذر بالإضافة إلى من لا يتمكن من التفقه في الدين دون من هو مثل المنذر في القدرة على التفقه والانذار. وأما آية السؤال فلأنها - على تقدير دلالتها - إنما تدل على حجية جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلم غير السؤال، ولم تدل على حجيته بالإضافة إلى من يتمكن من التعلم بالاجتهاد.

وأما الروايات فلأن القدر المتيقن من مدايلها حجية فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع، وكذلك السيرة لعدم جريانها فيمن يتمكن من تحصيل العلم بنفسه، فإن الطبيب المتمكن من الطبابة والعلاج لنفسه أو لأولاده - مثلاً - لا نستعهد رجوعه أو ارجاعه المريض إلى طبيب آخر، فصاحب الملكة لا مسوغ لتقليده. وقد مر أن شيخنا الأنصاري (قده) ادعى الاجماع على عدم جواز التقليد له فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط.

والمتحصل عدم جواز التقليد في المسائل الأصولية مطلقاً أما مع التمكن من الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلاجل عدم انفكاكه عن التمكن من الاجتهاد في المسائل الأصولية وقد عرفت أن واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه. وأما مع العجز عن الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلأنه لا يترتب أي فائدة على التقليد في المسائل الأصولية حينئذ.
ما لا يعتبر فيه الأعلمية:

(١) قد أسلفنا أن من جملة الشرائط المعبرة فيمن يرجع إليه في التقليد هو

وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية. نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

الأعلمية إما مطلقاً وإما فيما إذا علمت المخالفة بينه وبين غير الأعلم في الفتوى على الخلاف، إلا أن ذلك إنما هو بالإضافة إلى التقليد في الفروع. وهل تعتبر الأعلمية في غيره من الأمور الراجعة إلى المجتهد كالولاية على القصر من الصغار والمجانين، وعلى الأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها وغيرها من الأمور التي لا مناص من تحققها في الخارج وهي المعبر عنها بالأمور الحسبية، كبيع مال اليتيم عند اقتضاء الضرورة له، أو تزويج الصغير أو الصغيرة مع اقتضاء المصلحة في حقهما، وصرف سهم الإمام - ع - في موارده ونحوها أو لا تعتبر؟

يقع الكلام في ذلك تارة في غير القضاء من الأمور الراجعة إلى المجتهد، وأخرى في القضاء.

أما المقام الأول: فالمشهور بين الأصحاب (قدهم) عدم اعتبار الأعلمية فيمن يرجع إليه في تلك الأمور، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلم وهو الذي اختاره الماتن (قده) إلا أن ذلك يبتنى على أن يكون للفقهاء في زمان الغيبة ولاية مطلقة قد ثبتت له بدليل لفظي قابل للتمسك باطلاقه عند الشك في اعتبار الأعلمية في المجتهد الذي يرجع إليه في تلك الأمور فيقال حينئذ أن الأدلة المثبتة للولاية غير مقيدة بالأعلمية فلا مانع من أن ندفع باطلاقها احتمال اعتبار الأعلمية في تلك الأمور.

إلا أنا ذكرنا في التكلم على ولاية الفقهاء أن ما استدل به على الولاية المطلقة

في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردين وهما الفتوى والقضاء.

الولاية المطلقة للفقهاء:

وتفصيل الكلام في ذلك: أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقهاء الجامع للشرائط في عصر الغيبة أمور:

"الأول": الروايات كالتوقيع المروي عن كمال الدين وتمام النعمة، والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.. (* ١) نظرا إلى أن المراد برواة حديثنا هو الفقهاء، دون من ينقل الحديث فحسب. وقوله - ع - مجاري الأمور والأحكام بيد العلماء بالله الأمانة على حاله وحرامه.. (* ٢). وقوله - ص - الفقهاء أمانة الرسل.. (* ٣) وقوله - ص - اللهم ارحم خلفائي - ثلاثا - قيل يا رسول الله ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنتي (* ٤) وغيرها من الروايات.

وقد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقيه من كتاب المكاسب أن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة وتفصيل ذلك موكول إلى

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٤) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(* ٢) رواه عن تحف العقول في الوافي المجلد الثاني ص ٣٠ م ٩ والمستدرک

ج ٣ ب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(* ٣) رواه عن الراوندي في نوادره في المستدرک ج ٣ ب ١١ من أبواب

صفات القاضي.

محلّه. نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهما الفتوى والقضاء. وأما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند. " الثاني " : أن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل وإطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضيا وحاكما وقد نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة: حيث ورد فيها قوله عليه السلام: فإنني قد جعلته عليكم حاكما.. (* ١). وصحيحة أبي خديجة: ففيها فإنني قد جعلته عليكم قاضيا.. (* ٢) فإن مقتضى الاطلاق فيهما أن يترتب الآثار المرغوبة من القضاة والحكام بأجمعها على الرواة والفقهاء ومن تلك الآثار تصديهم لنصب القيم والولي على القصر والمتولي على الأوقاف التي لا متولي لها والحكم بالهلال وغيرها.

وذلك لأنه لا شبهة ولا كلام في أن القضاة المنصوبين من قبل العامة والخلفاء كانوا يتصدون لتلك الوظائف والمناصب كما لا يخفى على من لاحظ أحوالهم وسير سيرهم وسلوكهم، ويكشف عن ذلك كشفا قطعا صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا، ولم يوص فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغارا ومتاعا 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، لأنهن فروج قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر (ع) وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلا منا فيبيعهن أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم

(* ١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.
(* ٢) المروية في ب ١ و ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

به مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس (١).
لأنها صريحة في أن القضاة كانوا يتصدون لنصب القيم ونحوه من المناصب
فإذا دلت الرواية على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضيا في الشريعة المقدسة
دلنا باطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاة والحكام بأجمعها مترتبة على الفقيه كيف
فإن ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضيا في مقابل قضاتهم وحكامهم.
لأن الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم إلى قضاة الجور،
ورفع احتياجاتهم عن قضائهم، فلو لم تجعل له الولاية المطلقة ولم يكن متمكنا من
اعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاة له موجبا لرفع احتياجاتهم، ومع احتياجاتهم
واضطرارهم إلى الرجوع في تلك الأمور إلى قضاة الجور لا معنى لنهيمهم عن ذلك
وعلى الجملة أن الولاية من شؤون القضاء، ومع الالتزام بأن المجتهد مخول للقضاء
لا بد من الالتزام بثبوت الولاية المطلقة له وبجواز أن يتصدى لما يرجع إليها في
عصر الغيبة.

والجواب عن ذلك: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة، ومن هنا سمي القاضي
قاضيا لأنه - بحكمه - ينهى الخصومة ويتم أمرها ويفصله. وأما كونه متمكنا من
نصب القيم والمتولي وغيرهما أعني ثبوت الولاية له فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء
كلية. فقد دلنا الصحيحة على أن الشارع نصب الفقيه قاضيا أي جعله بحيث
ينفذ حكمه في المرافعات وبه يتحقق الفصل في الخصومات ويتم أمر المرافعات،
ولا دلالة لها بوجه على أن له الولاية على نصب القيم والحكم بثبوت الهلال ونحوه.
لما تقدم من أن القاضي إنما ينصب قاضيا لأن يترافع عنده المترافعان وينظر
هو إلى شكواهما ويفصل الخصومة بحكمه وأما إن له اعطاء تلك المناصب فهو أمر
يحتاج إلى دليل آخر ولا دليل عليه. فدعوى أن الولاية من شؤون القضاء عرفا

(*) (١) المرورية ب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه من الوسائل.

سهم الإمام - ع - وغيره مما لا مانع من الرجوع فيه إلى الأعلّم مطلقا وإما بالإضافة إلى البلد كما في الولاية، لعدم التمكن فيها من الرجوع إلى الأعلّم المطلق كما مر. فعلى ما بيناه اعتبار الأعلمية الإضافية لو لم يكن أقوى في المسألة فلا ريب أنه أحوط. هذا كله في اعتبار الأعلمية في غير القضاء من الولايات.

أما المقام الثاني وهو اعتبار الأعلمية في القضاء فيقع الكلام فيه في الشبهات الموضوعية - تارة - وفي الشبهات الحكمية - أخرى -.

أما الشبهات الموضوعية، كما إذا كان الترافع في أداء الدين وعدمه أو في زوجية امرأة وعدمها أو نحوه فاعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لاستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في أرجاء العالم ونقاطه - على كثرتها وتباعدها - إلى شخص واحد وهو الأعلّم، كما أن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج عن طوق البشر - عادة - فمورد الكلام والنزاع إنما هو اعتبار الأعلمية الإضافية كاعتبار أن يكون القاضي أعلّم من في البلد وما حوله.

وهل تعتبر الأعلمية - بهذا المعنى - في القاضي أو لا تعتبر؟

المنسوب إلى الأشهر أو المشهور هو الاعتبار، والتحقيق عدم اعتبار الأعلمية في باب القضاء وذلك لصحيفة أبي خديجة قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق - ع - إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم.. (١) فإن قوله - ع - يعلم شيئا من قضايانا كما أنه يصدق على الأعلّم كذلك ينطبق على غير الأعلّم من الفقهاء. نعم لا مجال للاستدلال على ذلك بأن " شيئا " نكرة يصدق على العلم ببعض المسائل أيضا. وذلك لما قدمناه (٢) من أن تنكير تلك اللفظة إنما هو من جهة عدم تمكن

* (١) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

* (٢) في ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

البشر من الإحاطة بجميع علومهم وقضاياهم - ع - فإن الانسان مهما بلغ من العلم والفقاهة لم يعرف إلا شيئاً من علومهم، لا أنه من جهة أن العلم ولو بالمسألة الواحدة كاف في جواز الترافع عنده.

ودعوى: أن الرواية ليست بصدد البيان من تلك الجهة وإلا جاز التمسك باطلاقها بالإضافة إلى العامي الذي علم مقداراً من المسائل الدينية بالتقليد، مع أن الرواية غير شاملة له يقينا. وهذا يدلنا على أنها ليست بصدد البيان من تلك الناحية مندفعة: "أولا": بأن الظاهر من قوله - ع - يعلم شيئاً من قضايانا هو العلم بها من دون واسطة بوجه فلا يصدق على من علم بقضاياهم بتوسط العلم بفتوى مجتهد، كيف فإن العامي قد يكون أكثر استحضارا للفتوى من نفس المجتهد، ومع ذلك لا يطلق عليه الفقيه والعالم بأحكامهم - ع - وقضاياهم لدى العرف. و"ثانياً": هب أن الرواية مطلقة وأنها تشمل العلم بها ولو مع الواسطة، فإنه لا مانع من أن نقيدها بالعلم الخارجي، لأن منصب القضاء لا يرضى الشارع بتصدي العامي له يقينا فدعوى أن الرواية لا اطلاق لها مما لا وجه له. وقد يقال: إن الرواية وإن كانت مطلقة في نفسها كما ذكر إلا أنها تقيد بما دل على اعتبار أن يكون القاضي أعلم، وما يمكن أن يستدل به على التقييد روايات:

"منها": مقبولة عمر بن حنظلة، حيث ورد فيها: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما.. (* ١) لتصريحها بأن المعتبر هو ما حكم به أفقههما وبها نقيدها اطلاق الرواية المتقدمة. ويرد عليه:

"أولا": أن المقبولة ضعيفة السند، لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة على ما مر غير مرة.

(* ١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

و" ثانياً: " أنها إنما وردت في الشبهات الحكمية، لأن كلا منهما قد اعتمد في حكمه على رواية من رواياتهم كما هو المصرح به في متنها وكلامنا إنما هو في الشبهات الموضوعية دون الحكمية فالرواية على تقدير تماميتها في نفسها أجنبية عن محل الكلام.

و" ثالثاً: " إن الرواية إنما دلت على الترجيح بالأفقهية فيما إذا ترفع المترافعان إلى حاكمين متعارضين في حكمهما وهب أنا التزمنا حينئذ بالترجيح بالأعلمية، وأين هذا من محل الكلام وهو أن الرجوع - ابتداء - هل يجوز إلى غير الأعلم أو لا يجوز؟ من دون فرض تعارض في البين. ولا الرجوع بعد الرجوع فالمقبولة غير صالحة للتقييد.

و" منها: " معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله - ع - في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضياً بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر (* ١).

وهذه الرواية وإن كانت سليمة عن المناقشة من حيث السند على كلا طريقي الشيخ والصدوق وإن اشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال، فإن في الأول حسن بن موسى الخشاب، وفي الثاني حكم بن مسكين. وذلك لأنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي (قده) بقوله: من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث، والحسنة كالصحيحة والموثقة في الاعتبار فلا مناقشة فيها من حيث السند.

إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى وذلك للوجه الثاني والثالث من الوجوه التي أوردناها على الاستدلال بالمقبولة لأن المظنون بل المطمئن به أن موردها الشبهة

(* ١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

الحكمية وأن اختلاف العدلين غير مستند إلى عدالة البينة عند أحدهما دون الآخر بل إنما هو مستند إلى اعتماد كل منهما في حكمه إلى رواية من رواياتهم - ع - كما أنها وردت في الترافع إلى حكيم بينهما معارضة في حكمهما، وأين هذا مما نحن فيه أعني الرجوع - من الابتداء - إلى القاضي غير الأعم من دون تعارض. و"منها": رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله - ع - قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه*) (١)

ويرد على الاستدلال بها:

"أولا": أنها ضعيفة السند، لأن فيه ذبيان بن حكيم وهو غير موثق بوجه و"ثانيا": أنها إنما وردت في الرجوع إلى الحكيم المتعارضين في حكمهما وهو أجنبي عن المقام، كما أن موردها لعله الشبهة الحكمية واستناد كل منهما في حكمه إلى رواية. إذا فهذه الروايات بأجمعها غير صالحة لتقييد الصحيحة مضافا إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالأورعية، والأعدلية. ولا شبهة في أن الأورعية غير معينة للرجوع إلى الأورع عند وجود من هو أعلم منه. وبهذا يظهر أن موارد صور المعارضة دون الرجوع ابتداء. ومما استدل به على التقييد ما في عهد أمير المؤمنين - ع - إلى مالك الأشتر من قوله: إختار للحكم بين الناس أفضل رعيتهك (*) (٢) ويرد عليه: "أولا": أن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به في الأحكام الفقهية وإن كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه - ع - إلا أن مثل هذا الظهور غير

(*) (١) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(*) (٢) قدمنا مصدره في ص ١٤٥.

صالح للاعتماد عليه في الفتاوى الفقهية أبدا.
و" ثانياً: " إنه إنما يدل على لزوم اختيار أفضل الرعية للقضاء، وأين هذا
من اعتبار الأعلمية في محل الكلام، لأن بين الأفضل والأعلم عموماً من وجه فإن
الظاهر أن المراد بالأفضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانية من الكرم
وحسن الخلق وسعة الصدر ونحوها مما له دخل في ترفع الخصمين وسماع دعواهما
وفهمها دون الأعلمية في الفقاهاة والاستنباط بالمعنى المتقدم في معنى الأعلم.
و" ثالثاً: " إن ما ادعي من دلالة العهد على اعتبار الأعلمية لو تم فإنما
يختص بالقاضي المنصوب نصبا خاصا من قبل الإمام - ع - أو الوالي من قبله ومحل
الكلام إنما هو القاضي المنصوب بالنصب العام من باب الولاية وأين أحدهما من
الآخر؟! والمتحصل أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحة المتقدمة،
فاطلاقها هو المحكم كما ذكرناه.

وقد يتوهم أن في الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام ما دل على اشتراط
الأعلمية في باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قده) حيث عقد بابا وعنوانه
بباب أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم عند الشك في المسألة، ولا في حضور من هو
أعلم منه.

ويرده: أن صاحب الوسائل وإن عنون الباب كذلك إلا أنه لم ينقل في ذلك
الباب رواية تدلنا على اشتراط الأعلمية في القاضي فلاحظ (* ١)
نعم ورد في بعض الروايات ذم من دعى الناس إلى نفسه وفي الأمة من هو
أعلم منه، كما ورد ذم من يفتي عباد الله وفي الأمة من هو أعلم منه (* ٢) إلا أن
هاتين الروايتين مضافا إلى ضعفهما من حيث السند أجنبيتان عن محل الكلام، لأن

(* ١) راجع ب ٤ من أبواب آداب القاضي من الوسائل.
(* ٢) قدمنا مصدره في ص ١٤٥.

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل (١) فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط، فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الاعلام، بل لا يخلو عن قوة.

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (٢) وأما الشبهات الموضوعية

المسألة، لأنه حكم شرعي يجب التقليد فيه، فإذا حكم بأن الحبوة مشتركة بين الوراث - مثلاً - لم يجوز له التحاكم عند حاكم آخر يرى اختصاصها به، وذلك لبطلان ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع إلى الحاكم بوجه إذا يتعين أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهداً في المسألة، كما إذا أفتى أحدهما في مسألة الحبوة بالاختصاص وكانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية أموال المورث، فإن النزاع حينئذ لا يمكن فصله إلا بالرجوع إلى حاكم آخر، ولا نرى أي مانع وقتئذ من الرجوع إلى غير الأعلام، لاطلاق صحيحة أبي خديجة المتقدمة لصدق أنه ممن يعلم شيئاً من قضاياهم - ع - . أو كان أحدهما مجتهداً ورأي أن الحبوة للولد الأكبر، والآخر قد قلد مجتهداً يرى أنها مشتركة، أو كانا مقلدين وقد قلد أحدهما من يفتي بالاختصاص والآخر قد قلد من يفتي باشتراكها ففي جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومة إلا بالرجوع إلى حاكم آخر ومقتضى اطلاق الصحيحة عدم اشتراط الأعلمية فيه كما مر (١) قد ذكرنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في المسألة الثامنة والخمسين فليلاحظ.

(٢) لما قدمناه في المسألة السابعة والستين من عدم جواز التقليد في المسائل الأصولية سواء أكان متمكناً من الاستنباط في المسائل الفرعية أم لم يكن هذا إذا

فيجوز (١) بعد أن قلد مجتهد في حجيتها. مثلا إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له اجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا؟ يجوز له اجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الاجراء.

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا يجوز تقليده (٢) وإن كان موثوقا به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (٣) وكذا لا ينفذ حكمه (٤) ولا تصرفاته في الأمور العامة. ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب. (مسألة ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي (٥) في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من ألفاظه في رسالته، والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (٦).

كان متمكنا من تشخيص موارد الأصول والفحص المعتبر في جريانها. وأما إذا لم يتمكن منهما فلا شبهة في عدم كونها موردا للتقليد بوجه. (١) وذلك لأنها مورد للتقليد وهو من التقليد في الأحكام الفرعية حقيقة. (٢) لاشرط جواز التقليد بالعدالة، فمع العلم بانتفائها أو الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم احرازه. (٣) لما تقدم في التكلم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر في أعمال نفسه، وإن لم يجز تقليده لعدم توفر الشرائط فيه. (٤) لاشرط العدالة في الأمور المذكورة كما يعتبر في التقليد، فمع احراز عدمها أو عدم إحرازها لا يترتب عليها أحكامها. (٥) لعدم حجية الظن شرعا وعقلا. (٦) لحجية ظواهر الألفاظ على ما بيناه في محله. والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على نبينا محمد وآله الطاهرين