

# مصباح المنهاج ، التقليد

السيد محمد سعيد الحكيم

الكتاب: مصباح المنهاج ، التقليد  
المؤلف: السيد محمد سعيد الحكيم  
الجزء:  
الوفاة: معاصر  
المجموعة: فقه الشيعة من القرن الثامن  
تحقيق:  
الطبعة: الأولى  
سنة الطبع: ١٤١٥ - ١٩٩٤ م  
المطبعة:  
الناشر:  
ردمك:  
المصدر:  
ملاحظات:

## الفهرست

الصفحة	العنوان
٩(ش)	الإجماع العملي على التقليد
٩(ش)	آية النفر
١١(ش)	آية الذكر
١٤(ش)	الاستدلال بالأخبار الناهية عن الفتوى بغير علم
٤٦(ش)	الكلام في مقتضى الأصل الشرعي والعقلي في هذا الشرط وغيره، مع أعلمية فاقد الشرط ومساواته لو واجده
٥٣(ش)	(تتميم: في شرائط اخر لمرجع التقليد) الأول: الحرية، على كلام
٥٣(ش)	الثاني: طهارة المولد، على كلام
٥٤(ش)	الثالث: عدم الإقبال على الدنيا، على كلام
٥٩(ش)	التفصيل بين العلم بفتوى الميت والجهل بها
٦٨(ش)	مقتضى الأصل في المتعارضين ومعنى الحجية التخيرية
٧٠(ش)	مقتضى الأصل في المتعارضين على السببية
٧٣(ش)	الكلام في لزوم الحرج من تقليد الأعلام
٧٨(ش)	الاستدلال بوجوه لا تنهض بإثبات المطلوب من الأخبار وغيرها
٨٢(ش)	المعيار في الأعلمية
٨٤(ش)	مقتضى الأصل في التفاضل اليسير
٨٤(ش)	يجوز تقليد المفضل مع موافقة فتواه لفتوى الأفضل
٨٦(ش)	التبعيض في التقليد مع وصول النوبة للتخيير
٨٧(ش)	التعليق في التقليد
١٢٥(ش)	الاستدلال على الاجزاء بالإجماع والسيره
١٢٨(ش)	الفرق بين الاجزاء الواقعي والظاهري
١١٢(ش)	الكلام في دليل العامي على جواز التقليد
١١٦(ش)	إذا كانت فتوى الميت بوجوب تقليد الحي في مسألة البقاء
١١٨(ش)	تعارض المجتهدين في شروط التقليد
٥٦(ش)	الخامس: سلوك الطرق المتعارفة في الاستنباط
١٤١(ش)	الكلام في مفهوم البيئة عند الشارع والتعرض لما ذكره السيد الخوئي في المقام
١٤٨(ش)	الأدلة الظاهرة في لزوم حسن الظاهر في إحراز العدالة
١٥٥(ش)	تحديد حسن الظاهر
١٥٩(ش)	الكلام في حجية الشيعاء الظني بالعدالة
٢٤٢(ش)	الكلام في سند رواية ابن أبي يعفور وفي حال أحمد بن محمد بن يحيى العطار
٢٤٥(ش)	الكلام في توقف العدالة على اجتناب منافيات المروءة، مع الكلام في ضابط المروءة
٢٤٧(ش)	قادحية منافيات المروءة في حسن الظاهر
١٤٦(ش)	تحديد البيئة

- الكلام في توثيق عمر بن حنظلة (ش) ١٦٩
- التجزئي في أدلة المسألة (ش) ١٧٩
- الكلام في ولاية الحاكم على ما يتولاه قضاء الجور (ش) ٢٠٨
- مقتضى القاعدة في ولاية الحاكم (ش) ٢٠٩
- الكلام في ولاية الحاكم على نصب القيم والولي، وفي انزاله بموته بعد نصبه (ش) ٢١٠
- أدلة وجوب تبليغ الاحكام وتحديد التبليغ الواجب (ش) ٢٢٣
- الخطأ في بيان الحكم غير الإلزامي (ش) ٢٢٧
- الكلام في إناطة التصرف في أموال الأيتام بنظر الولي (ش) ١٩١
- الكلام في العدالة المعتمدة في مرجع التقليد (ش) ٢٣٨
- الكلام في وجوب الاستغفار للشخص المقول فيه (ش) ٣٢٩
- التجاهر بغير الفسق من العيوب العرفية (ش) ٣٣٦
- لابد من اعتقاد المتجاهر بأن ما تجاهر به يوجب فسقه (ش) ٣٣٧
- غيبة المتجاهر بين قوم لا يتجاهر بينهم (ش) ٣٣٨
- وغيرها التجاهر بالصغائر (ش) ٣٣٨
- الكلام في وجوب نصيحة المؤمن (ش) ٣٤٩
- الكلام في وجوب نصيحة المستشار (ش) ٣٥٤
- الفرق بين رد الغيبة والنهي عنها (ش) ٣٨٠
- الثاني: رد من ادعى نسبا باطلا (ش) ٣٧٠
- سماح الغيبة السائغة في القائل (ش) ٣٧٥
- الاحكام القائمة بشخصين لو اختلف اجتهادهما أو تقليدهما فيها، كما لو أوقعا معاملة (ش) ٤٠٠
- تصح عند أحدهما وتبطل عند الآخر (ش) ٤٠٢
- إذا ابتلي المكلف بمسألة لا يعلم حكمها (ش) ٧
- (مقدمة في بعض مسائل التقليد) وجوب التقليد على العامي تبعا لتنجز الأحكام عليه (ش) ٧
- لزوم التقليد مع الشك في البلوغ (ش) ٧
- صحة التقليد من الصبي وترتب جواز البقاء على تقليد الميت (ش) ٧
- حكم التقليد من واجد ملكة الاجتهاد (ش) ٨
- أدلة مشروعية التقليد (ش) ٨
- النصوص الواردة في فضل العلم والعلماء والرجوع إليهم (ش) ١٣
- النصوص الواردة في الإرجاع إلى أشخاص معينين (ش) ١٣
- حكم العمل الواقع من غير تقليد ١٦
- جواز الاحتياط للعامي وغيره وان لزم التكرار ١٨
- لابد للعامي من التقليد في مسألة الاجتزاء بالاحتياط ٢٠
- مفهوم التقليد ٢١
- (يشترط في مرجع التقليد أمور.. الأول: البلوغ، على كلام ٢٤
- الثاني: العقل، مع الكلام في وفاء الأدلة باعتبار فعلية الرأي ٢٦
- الثالث: الإيمان، مع الكلام في جواز البقاء على تقليد من خرج عن الإيمان بعد الدخول فيه حين صدور الفتوى ٣٠

- الرابع: الذكورة، فلا يصح تقليد المرأة  
 ٣٤  
 الخامس: الاجتهاد، فلا يصح تقليد غيره الا لمعرفة رأي المجتهد الذي يجب تقليده  
 ٣٥  
 السادس: العدالة  
 ٣٦  
 السابع: الحياة، على كلام في وجه عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وتحقيق حال الإجماع  
 ٣٩  
 المدعى على ذلك  
 الرابع: الضبط بالمقدار المتعارف  
 (٥٥ش)  
 البقاء على تقليد الميت  
 ٥٧  
 المعيار في تقليد المسوخ للبقاء، وأنه لا يكفي فيه حجية رأي الميت ولا موافقته حين  
 (٦٣ش)  
 حياته احتياطاً  
 ٦٥  
 الكلام فيما لو كان الحي أعلم من الميت أو كانا متساويين  
 ٦٧  
 وجوب تقليد الأعم عند الاختلاف  
 الكلام في الرجوع للميت بعد العدول عنه  
 (٦٧ش)  
 الكلام فيما لو تساوى المجتهدان في الفضيلة  
 (٨٥ش)  
 الكلام في مرجحية الأعدلية مع التساوي في الفضيلة  
 ٨٩  
 الكلام في وجوب الفحص عن الاختلاف بين المجتهدين  
 (٩٠ش)  
 الكلام في وجوب الفحص عن الأعم مع الاختلاف  
 ٩٦  
 الوظيفة في زمان الفحص  
 ٩٧  
 إذا قلد من ليس أهلاً للتقليد وجب العدول عنه إلى غيره  
 ١٠١  
 إذا قلد مجتهداً ثم شك في كونه جامعاً للشرائط  
 ١٠١  
 حكم الأعمال عن تقليد يشك في صحته  
 ١٠٣  
 إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في ذلك  
 ١٠٣  
 إذا قلد من هو فاقد الشرائط كان كمن لم يقلد  
 ١٠٣  
 الكلام في العدول من الحي إلى الحي مع التساوي بينهما  
 ١٠٤  
 إذا تردد المجتهد في الفتوى  
 ١٠٨  
 إذا توقف جميع المجتهدين في الفتوى  
 (١١٠ش)  
 البقاء على تقليد الميت اعتماداً على فتواه بجواز البقاء  
 ١١١  
 الكلام في الأعمال الواقعة عن تقليد شخص بعد العدول عنه  
 ١٢٠  
 يجب تعليم الاحكام التي هي في معرض ابتلاء المكلف  
 ١٢٩  
 حكم ما لو ابتلي في أثناء العبادة بمسألة لا يعلم حكمها  
 ١٣٠  
 يجب تعلم مسائل الشك والسهو التي هي في معرض الابتلاء  
 ١٣١  
 طرق ثبوت العدالة  
 ١٣٢  
 الكلام في عموم حجية البينة  
 (١٣٢ش)  
 الكلام في رواية مسعدة بن صدقة من حيث السند والدلالة  
 (١٣٩ش)  
 الكلام في دليل حجية البينة في العدالة بالخصوص  
 (١٤٣ش)  
 الكلام في حجية حسن الظاهر في اثبات العدالة  
 ١٤٧  
 القول بأصالة العدالة في المسلم  
 (١٤٧ش)  
 الكلام في اعتبار حصول الوثوق من حسن الظاهر  
 (١٥٧ش)

- الكلام في حجية الظن والوثوق بالعدالة (ش) ١٥٨
- الكلام في ثبوت عدالة مرجع التقليد بحسن الظاهر (ش) ١٦٠
- الكلام في ثبوت عدالة مرجع التقليد بخبر الثقة، مع الكلام في عموم حجية خبر الثقة للموضوعات، وتحديد الموضوعات من الأحكام التي يقبل فيها خبر الثقة (ش) ١٦٠
- طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية ١٦٣
- الكلام في حرمة الفتوى لمن ليس أهلاً للتقليد ١٦٤
- يحرم القضاء على من ليس أهلاً له كما يحرم الترافع إليه (ش) ١٦٦
- الكلام في حرمة المال المأخوذ بحكم الجائر بحسب الدليل الخاص والقواعد العامة (ش) ١٦٨
- إذا انحصر استنقاذ الحق بالترافع إلى حكام الجور، مع الكلام في صور الانحصار ١٧١
- الكلام في المتحزي، وأنه هل يصح له التصدي للقضاء، والعمل بفتواه وهل تكون فتواه حجة على غيره (ش) ١٧٥
- الكلام في اعتبار الأعلمية في نفوذ القضاء (ش) ١٨٠
- إذا شك في موت المجتهد، أو تبدل رأيه، أو فقده لشروط التقليد ١٨٦
- الكلام في أن الوكيل يعمل على حساب تقليده أو تقليد الموكل، وكذا الوصي والأجير والولي المتبرع ١٨٧
- الوكيل والمأذون من قبل المجتهد في الأمور الحسبية ينزل بموت المجتهد، بخلاف المنصور من قبله فيما ووليا على الايتمام والأوقاف ١٩٠
- الكلام في الأوقاف التي لا ولي لها (ش) ١٩٨
- الكلام في دليل ولاية الحكم المطلقة الراجعة إلى كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، والمقيدة الراجعة إلى كونه ولي من لا ولي له (ش) ١٩٩
- حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه حتى لمجتهد آخر على كلام من بعضهم في ذلك ٢١٢
- يجوز للحاكم نقض حكمه إذا ظهر له خطؤه (ش) ٢١٧
- الكلام في جواز النقض مع العلم بمخالفة الحكم للواقع أو صدوره عن تقصير في مقدمات الاستنباط (ش) ٢١٨
- حكم الخطأ في نقل الفتوى من غير المجتهد أو في بيانها من المجتهد ٢١٩
- إذا عدل المجتهد عن رأيه فهل يجب عليه إعلام مقلديه ٢٢٨
- إذا تعارض الناقلان للفتوى ٢٢٩
- مفهوم العدالة ٢٣١
- الكلام في صحيحة ابن أبي يعفور (ش) ٢٣٥
- يكفي غلبة الامتناع عن المعاصي في تحقق العدالة (ش) ٢٣٧
- تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر (ش) ٢٣٩
- الكلام في توقف العدالة على اجتناب الصغائر (ش) ٢٤٠
- تحديد المعصية الكبيرة والضابط فيها (ش) ٢٤٨
- من الكبائر الشرك بالله تعالى واليأس من روجه والقنوط من رحمته مع الكلام في الفرق بين اليأس والقنوط ٢٥٣
- من الكبائر الأمن من مكر الله تعالى مع الكلام في تحديده (ش) ٢٥٥
- من الكبائر عقوب الوالدين، مع الكلام في تحديد العقوق (ش) ٢٥٥

- ٢٥٧ من الكبائر قتل النفس المحترمة
- ٢٥٨ من الكبائر قذف المحصنة
- (ش)٢٥٩ من الكبائر أكل مال اليتيم ظلماً
- (ش)٢٥٩ من الكبائر الفرار من الزحف
- (ش)٢٥٩ من الكبائر أكل الربا، ويلحق به إعطاؤه وكتابتته والشهادة عليه
- ٢٦٠ الزنا من الكبائر
- (ش)٢٦١ اللواط من الكبائر
- (ش)٢٦١ السحر من الكبائر
- ٢٦٢ اليمين الغموس الفاجرة من الكبائر مع الكلام في تحديدها
- (ش)٢٦٤ من الكبائر منع الزكاة المفروضة
- (ش)٢٦٤ من الكبائر شهادة الزور وكتمان الشهادة وشرب الخمر
- ٢٦٥ من الكبائر ترك الصلاة عمداً
- (ش)٢٦٥ الترك لشيء مما فرض الله تعالى مع الكلام في معنى الفرائض
- (ش)٢٦٦ من الكبائر نقض العهد
- (ش)٢٦٦ من الكبائر قطيعة الرحم، مع الكلام في تحديدها
- (ش)٢٦٧ من الكبائر التعرب بعد الهجرة، مع الكلام في المراد منه
- (ش)٢٦٩ السرقة من الكبائر
- (ش)٢٦٩ إنكار ما أنزل الله تعالى من الكبائر
- (ش)٢٦٩ من الكبائر الكذب على الله تعالى أو على رسوله (ص) أو الأوصياء (عليهم السلام)، بل مطلق الكذب، على كلام من بعضهم
- (ش)٢٧٤ من الكبائر أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله تعالى
- (ش)٢٧٤ القمار من الكبائر
- (ش)٢٧٥ من الكبائر أكل السحت، مع تعداد بعض أفرادها
- (ش)٢٧٩ من الكبائر البخس في المكيال والميزان
- ٢٨٠ من الكبائر معونة الظالمين والركون إليهم، مع الكلام في معنى الركون
- (ش)٢٨١ من الكبائر الولاية للظالمين
- (ش)٢٨١ من الكبائر حبس الحقوق من غير عسر
- ٢٨٢ من الكبائر التكبر والتجبر، مع الكلام في الفرق بينهما
- ٢٨٣ من الكبائر الإسراف والتبذير
- ٢٨٤ الاستخفاف بالحج من الكبائر
- (ش)٢٨٥ محاربة أولياء الله تعالى من الكبائر
- (ش)٢٨٥ من الكبائر الاشتغال بالملاهي، مع الكلام في الغناء، وأنه هل يدخل في الملاهي؟ وما الدليل على كونه كبيرة لو لم يكن من الملاهي وكذا الكلام في استماع الملاهي
- (ش)٢٨٧ تعريف الغناء، مع الكلام في توفقه على الترجيع، والإطراب، واللهو
- (ش)٢٩٣ الكلام في الرقص
- (ش)٢٩٥ من الكبائر الإصرار على الصغائر، مع الكلام في تحديده
- ٢٩٩ من الكبائر الغيبة

- تعريف الغيبة المحرمة، وأنه لا بد فيها من إيمان المقول فيه  
الكلام في غيبة الصبي المميز أو غيره  
اختصاص الغيبة بالعيب في الجملة، مع تحديد العيب  
لا بد في صدق الغيبة من غيبة المقول فيه  
الكلام في تقوم الغيبة بقصد الانتقاص وعدمه  
الكلام في أخذ كراهة المقول فيه في مفهوم الغيبة  
الكلام في أخذ ستر العيب في مفهوم الغيبة  
الانتقاص بالأمر الظاهر  
تحديد الإعاية والانتقاص  
الفرق بين الغيبة والبهتان  
عدم الفرق بين العيوب الدينية والدنيوية  
لا فرق في ذكر العيب بين أن يكون بالقول وأن يكون بالفعل الحاكي عنه كالإشارة  
ونحوها، على كلام في ذلك  
لا بد في الغيبة المحرمة من وجود سامع يقصد إفهامه  
لا بد في الغيبة المحرمة من تعيين المقول فيه  
تجب التوبة من الغيبة، مع الكلام في وجه وجوبها  
الكلام في وجوب الاستحلال من الشخص المقول فيه  
مقتضى الأصل عند الشك في توقف غفران الذنب على أمر غير التوبة كالاستحلال، مع  
الكلام في ملاك الحجية وأنها تختص بالآثار العملية، دون مثل المغفرة في الأمور الواقعية  
(الكلام في استثناء موارد من حرمة الغيبة) الأول: غيبة المتجاهر بالفسق  
غيبة المتجاهر فيما تستر به  
تحديد التجاهر  
الثاني: تظلم المظلوم وإن لم يكن برجاء زوال الظلم  
غيبة المظلوم للظالم في غير ما ظلمه به  
الغيبة في ترك الأولى  
الكلام في اعتبار كون الغيبة بقصد الانتصار  
الثالث: نصح المؤمن  
تنقيح مقتضى الأصل في مستثنيات حرمة الغيبة  
الكلام في جواز النصيحة مع بيان عيب المؤمن إذا لزم من تركها مفسدة  
الرابع: الغيبة لردع المغتاب عن المنكر  
الخامس: الغيبة لحسم مادة فساد المغتاب في الدين  
السادس: الغيبة في مقام جرح الشهود  
السابع: الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه، مع الكلام فيما لو لزم حصول نفع له بسببها  
الغيبة لدفع الضرر عن المتكلم  
الثامن: القدح في المقالات الباطلة وان يستلزم نقص قائلها  
(مستثنيات اخر لجواز الغيبة) الأول: الغيبة في مقام الاستفتاء  
الثالث: ذكر العيب في مقام الشهادة لإقامة الحدود ونحوها



- الكلام في جواز سماع الغيبة واستماعها والجلوس في مجلسها (ش) ٣٧١
- الكلام في وجوب رد الغيبة على السامع (ش) ٣٧٨
- وجوب الرد على المغتاب ليس لكونه من حقوقه اللازمة، بل حكم تعدي (ش) ٣٨١
- ٣٨٢ من الكبائر البهتان، مع الكلام في البهتان على غير المؤمن
- ٣٨٤ من الكبائر سب المؤمن
- ٣٨٥ من الكبائر إهانة المؤمن وإذلاله
- ٣٨٥ من الكبائر النميمة بين المؤمنين
- ٣٨٧ من الكبائر القيادة
- ٣٨٨ من الكبائر الغش للمسلمين، واستحقار الذنب، والإشارة إلى رجوع الإصرار إليه
- ٣٨٩ من الكبائر الرياء
- ٣٩٠ لا يقدر في العدالة وقوع المعصية نادرا
- ٣٩٠ لا تكفي الملكة الفعلية التي يكثر معها وقوع الذنب للمزاحمة بالغضب أو الشهوة وإن حصل الندم بعده
- ٣٩٠ توقف العدالة على التوبة من الصغيرة والكبيرة لو وقعا من المكلف، على تفصيل وكلام
- ٣٩٥ الاحتياط الوجوبي والاستحبابي
- ٣٩٦ قاعدة التسامح في أدلة السنن

(١)

مصباح المنهاج  
تأليف  
السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم  
الاجتهاد والتقليد  
مؤسسة المنار

(٣)

الطبعة الأولى  
١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م  
حقوق الطبع محفوظة  
اسم الكتاب مصباح المنهاج  
اسم المؤلف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم  
صف واخراج مؤسسة المنار  
الفلم وألواح الحساسة حميد / قم  
المطبعة جاويد  
الطبعة الأولى - ١٤١٥ هـ  
الكمية ١٠٠٠ نسخة  
الناشر المؤلف  
السعر ٥٠٠ تومان

(٤)

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

(١) لتنجز الأحكام الواقعية عليه بالعلم الاجمالي بثبوت أحكام في الشريعة، وبما دل على وجوب تعلم الأحكام، الكاشف عن منجزية احتمالها بنحو لا مجال معه للرجوع للأصول الترخيضية، وعلى ما فصل في مبحث توقف التمسك بالأصول الترخيضية على الفحص، ولا أقل من حصول الشك له في وجوب الفحص شرعا بالنحو المذكور، الموجب لتنجز احتمالها أيضا. ولا مجال لدعوى حكم العقل حينئذ بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لاختصاصها بغير صورة التقصير في الفحص عن البيان المولوي، مع بيانه بالطرق المتعارفة، ومن ثم يجب النظر في معجز مدعي النبوة بلا إشكال. وإذا كانت الأحكام الواقعية منجزة في حقه، وجب الخروج عنها بالامتنال الحقيقي بالاحتياط، أو الجعلي بالتقليد على ما يأتي توضيحه. ثم إن الظاهر أن مراده قدس سره بالمكلف الجامع لشرائط التكليف العامة، لكن في أخذ البلوغ في موضوع الوجوب المذكور إشكال، بل يكفي احتمال الناشئ من اشتباه حده الشرعي، لتنجز احتمال التكليف معه، فإن العلم الاجمالي وإن لم يتم في حقه، إلا أن ما دل على وجوب تعلم الأحكام شامل له، كما لا يخفى. وكذا لو فرض الشك فيه بنحو الشبهة الموضوعية، وشك في الحكم الظاهري معه. هذا، والظاهر أنه يصح التقليد من الصبي في شرعية العبادات، وأحكام أعماله من حيثية الصحة والفساد، وترتب الآثار الوضعية، بل التكليفية

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

غير الازامية، فإن رفع القلم عنه لا ينافي شكه في ذلك الموجب لدخوله في عموم أدلة التقليد في الأحكام المذكورة.

وحينئذ يتجه ترتب أحكام التقليد من حيث جواز البقاء على تقليد الميت، فيجوز له بعد البلوغ البقاء على تقليد الميت الذي قلده وهو حي حين صباه، لخروجه عن المتيقن من الاجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت، الذي هو العمدة فيه، كما نبه على ذلك في الجملة بعض مشايخنا في بعض فتاواه، ويتضح مما يأتي في المسألتين الخامسة والسادسة إن شاء الله تعالى.

(١) وهي ملكة الاستنباط، المتوقفة على تهيؤ مقدماته وتيسرها للمكلف. أما واجد الملكة المذكورة فلا يشرع في حقه التقليد، لقصور أدلته عنه، أما اللبية منها - كالاجماع - فظاهر بل عن شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في الاجتهاد والتقليد دعوى

الاجماع على عدم جواز التقليد له.

وأما اللفظية فلانصرافها عنه، لظهورها في إمضاء سيرة العقلاء على رجوع الجاهل للعالم، ولا عموم لها يقتضي مشروعية التقليد في غير موردها، كما يأتي قريباً، ومن الظاهر اختصاص السيرة بالجاهل الذي يتعذر عليه معرفة الحكم، ولا تشمل من تيسر له ذلك لحصول مقدماته.

وأما الاحتياط له فالكلام فيه هو الكلام الآتي في الاحتياط للعامي.

(٢) اجتزاء العامي بالتقليد هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل لا يظن فيه الخلاف بينهم، بل الظاهر أنه مما أطبق عليه المسلمون.

والظاهر أن خلاف الأخباريين فيه لفظي، لأن المحكي عنهم دعوى أن ما صدر من معاصري الأئمة عليهم السلام واستمرت عليه سيرة السلف والخلف ليس من التقليد، بل هو نظير قبول الرواية المنقولة بالمعنى الذي لا إشكال في جوازه، وأنه لا يجوز تقليد من يجتهد في تحصيل الحكم برأيه، إذ يجب أخذ الحكم عن

فيه بيان الأحكام الالزامية المستتعبة للعقاب والفتوى بها، وحيث كان ظاهر جعل الحذر غاية للانذار الواجب مطلوبيته، كان ظاهرا في حجية الفتوى بالأحكام الالزامية ويتم في غيرها بعدم الفصل.

بل يفهم عدم الخصوصية بعد ظهورها في كون الحذر من الأمور المترتبة طبعا على الانذار، لا من الأمور التعبدية الصرفة، وذلك إنما يكون بلحاظ السيرة العقلائية المرتكز مضمونها في الأذهان، فيكون ظاهر الآية الشريفة إمضاءها، والجري عليها، ومن الظاهر عدم خصوصية الأحكام الالزامية في السيرة المذكورة. وبذلك يندفع توهم أن الحذر كما يكون بقبول الخبر وحجته، كذلك يكون بالعمل عليه احتياطا لمنجزته للواقع المحتمل به، فغاية ما تدل عليه الآية، منجزية احتمال التكليف مع الفتوى به، وهو أعم من المطلوب، وهو حجيتها، وحيث لا موضوع لذلك في الفتوى بالأحكام غير الالزامية، كانت خارجة عن مدلولها. وجه الاندفاع: أن ذلك لا يناسب ظهور الآية في إمضاء أمر ارتكازي، لأن الأمر الارتكازي الذي جرت عليه سيرة العقلاء، هو حجية الفتوى وقبولها، لا وجوب الاحتياط معها، بل هو - لو تم -، محتاج إلى جعل شرعي تأسيسي لا يناسب مساق الآية الشريفة، مضافا إلى المفروغية ظاهرا عن الملازمة بين وجوب الحذر عقيب الفتوى وحجيتها، وذلك كاف في المطلوب لو فرض عدم نهوض الآية الشريفة بحسب مدلولها اللفظي بإثباته.

نعم، قد يستشكل في الاستدلال بالآية الشريفة بعدم ثبوت الاطلاق لها بنحو يقتضي الحذر عقيب الانذار بنفسه، لظهور (لعل) في عدم الملازمة بين ما قبلها وما بعدها، فلعل المراد هو لزوم الحذر على تقدير حصول العلم من الانذار، بأن تعدد المنذرون، أو قامت القرينة على صدقهم، نظير قولك: (انصح زيدا لعله يقنع) و (أخبره لعله يصدقك).

ولعله إليه يرجع ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره (١) في الاشكال على الاستدلال

(١) الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره. (منه).



أتباعه صلى الله عليه وآله حتى يحتمل مجاراتهم له في الجواب، خصوصاً مع ورود الآية في مقام

يحتاج فيه إلى العلم، وهو أصول الدين، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره. الثاني: أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية، البدوي في إرادة مطلق العلماء من أهل الذكر، بالنصوص الكثيرة الظاهرة، بل الصريحة في اختصاص أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام وعدم شمولها لغيرهم بالنحو الذي ينفع في ما نحن فيه، كصحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليهم السلام قال: (إن من عندنا يزعمون أن قول الله عز وجل:

(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) إنهم اليهود والنصارى. قال: إذا يدعوكم إلى دينهم. قال: قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون) ونحوه غيره (١).

وقد تضمن بعضها أن النبي صلى الله عليه وآله هو الذكر، والأئمة عليهم السلام أهله، فلا بد من رفع اليد عن قرينة السياق بذلك.

ودعوى: أن ذلك من التفسير بالباطن الذي لا يمنع من حجية الظهور. مدفوعة: بأن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، كما تضمنته النصوص المذكورة مع أن كون التفسير المذكور من التفسير بالباطن محل إشكال، ولعله لا يناسب مساق النصوص المذكورة. ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره بعض مشايخنا (٢) من أن ذلك من باب تطبيق الكلّي على مصداقه، فلا ينافي عمومته لغيره، وقد ورد عنهم عليهم السلام: (إنه لو ماتت الآية

بموت من نزلت فيه لمات القرآن، وأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر). وجه الاندفاع: أن ظاهر النصوص المذكورة ليس محض تطبيق أهل الذكر عليهم عليهم السلام، ولا نزولها فيهم عليهم السلام، بل تخصيصها بهم عليهم السلام، كما تقدم، فتكون

كسائر الآيات المختصة بهم، كآيات المودة، والولاية، والتطهير وغيرها، التي لا يلزم موتها، لأنهم عليهم السلام باقون ما بقي القرآن مرجعاً للناس، وحجة عليهم.

(١) يراجع في النصوص المذكورة الكافي: ج ١، ص ٢١١، والوسائل، باب: ٧ من أبواب صفات القاضي.  
(٢) السيد أبو القاسم الخوئي (دامت بركاته). (منه)

ثم إنه قد يستدل بآيات أخر، كآية الکتمان وغيرها، وهو ضعيف كما أوضح في مبحث حجیة خبر الواحد، والعمدة في المقام آية النفر.

الرابع: النصوص الكثيرة الواردة في فضل العلم، وتعليمه، والانتفاع به، والرجوع للعلماء والأخذ منهم (١)، فإن تعليم العلم، والانتفاع به، والرجوع للعلم، لا يراد بها خصوص ما أوجب القطع، بل الإشارة إلى ما هو المعروف عند العرف، من أخذ الفتوى من العالم، وقبول قوله، فالنصوص المذكورة بمجموعها ظاهرة في المفروغية عن جواز ذلك، إمضاء لمقتضى السيرة المشار إليها، إلا أنه لا إطلاق لها. نعم، قد يستفاد العموم من التوقيع الشريف: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله). ومثله ما عن الاحتجاج من قوله عليه السلام: (فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه) وما عن أبي الحسن عليهم السلام: (اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا، كثير القدم في أمرنا).

اللهم إلا أن يستشكل في الأول بقرب كون الرجوع للرواة لأخذ الرواية منهم، لا لأخذ الحكم الذي استنبطوه منها.

مضافا إلى الاشكال في الجميع بضعف السند، خصوصا الأخيرين، وعدم وضوح الانجبار بعمل الأصحاب ومفروغيتهم عن الحكم، لقرب احتمال اعتمادهم على الأدلة الأخر، فلا مجال للتعويل عليها في استفادة العموم.

الخامس: النصوص الكثيرة الواردة في إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى آحاد أصحابهم، كيونس، وزكريا بن آدم، والعمري، وابنه، وكذا ما تضمنت بعضهم على الفتوى، أو تقريره عليها كأبان بن تغلب، ومعاذ بن مسلم النحوي (٢) فإن جواز الافتاء في مقام العمل بالفتوى يلازم عرفا جواز العمل بها. والنصوص المذكورة وإن

(١) يراجع في النصوص المذكورة الوسائل ج ١٨ ص ٩٤ في أوائل أبواب كتاب القضاء.  
(٢) يراجع في النصوص الوسائل، ج ١٨، باب ١١، من أبواب صفات القاضي.

أو محتاطا (١) إلا أن يحصل له العلم بالحكم، لضرورة أو غيرها، كما  
في بعض الواجبات، وكثير من المستحبات والمباحات.  
مسألة ٢: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (٢)،

وإنما أطلنا الكلام في أدلة المسألة لأجل ذلك، وإلا فالحكم من الواضحات  
التي لا تحتاج إلى الإطالة في الاستدلال.

ومما تقدم يظهر حال ما قد يستدل به على المنع من التقليد، فإنه مع كونه  
موهونا في نفسه، لا ينهض بمعارضة ما عرفت، ولا مجال لإطالة الكلام فيه، فراجعه  
في مظانه، وتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم.

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

(٢) يعني: ظاهرا، لعدم إحراز مشروعيته لا وجدانا ولا تعبدا، فلا مجال  
للاجتزاء به بنظر العقل في الفراغ عن التكليف المعلوم أو المحتمل بعد فرض  
منجزية الاحتمال في حقه، كغيره ممن لم يتحقق منه الفحص المسوغ للرجوع  
للأصل.

ونظيره في البطلان عمل واجد ملكة الاجتهاد إذا لم يستند إلى

إعمال الملكة، وليس له الاجتزاء به إلا إذا طابق رأيه بعد إعمالها.

نعم، إذا تعذر عليه الاجتهاد بعد ذلك، لتسافل حاله، لم يجتزئ بعمله

المذكور إلا بمطابقته لرأي من يجب عليه تقليده فعلا، كما يظهر وجهه بأدنى تأمل.

وأما احتمال عدم صحة العمل واقعا، بحيث لا يجدي العلم بمطابقته للواقع

بعد ذلك، فضلا عن قيام الحجة على ذلك، فهو وإن كان ممكنا عقلا، بأن يكون قيام

الحجة مأخوذا في موضوع الأحكام الواقعية لبا، بنحو نتيجة التقييد، إلا أن إطلاق أدلة

الأحكام المذكورة كاف في رفع اليد عن الاحتمال المذكور.

نعم، قد يستشكل فيه في العبادات، بل هو الذي أصر عليه شيخنا

الأعظم قدس سره مستظها عدم الخلاف فيه في خاتمة البراءة والاشتغال، لدعوى عدم

لا يجوز له الاجتزاء به، إلا أن يعلم بمطابقته للواقع أو لفتوى من يجب عليه تقليده فعلا (١).

تحقق التقرب في العمل مع الشك في كونه مأمورا به. ويندفع: بأن الظاهر كفاية احتمال الأمر في تحقق المقربية المعتبرة في العبادة، كما يأتي في المسألة الثالثة.

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

نعم، لا يبعد الاكتفاء بمطابقة رأيه إذا كان أعلم من المجتهد الذي يجب تقليده فعلا، أو مساويا له، كما يكتفي به هناك، لأن المسألتين من باب واحد في وجه التفصيل المذكور، وإن اختلفتا في بعض الجهات الأخر على ما يأتي التعرض له هناك إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لو شك في صحة عمله بجهله بكيفيته، بنحو الشبهة الموضوعية، لم يبعد البناء على الصحة، لقاعدة الفراغ والصحة المعول عليها. ودعوى اختصاصها بما إذا كان العامل ملتفتا للوجه الصحيح، وفي مقام الاتيان به، لا ما إذا كان غافلا عنه، كما في المقام. في غير محلها، كما حقق في محله، ولعله يأتي التعرض له في مباحث الموضوع إن شاء الله تعالى.

مسألة ٣: الأقوى جواز ترك التقليد والعمل بالاحتياط (١)، سواء اقتضى التكرار، كما إذا ترددت الصلاة بين القصر والتمام، أم لا، كما إذا احتتمل وجوب الإقامة في الصلاة.

(١) بل هو الأولى عقلا، لما فيه من تحصيل الواقع، ولذا لا إشكال في رجحانه مع تعذر الفحص، أو مع احتمال خطأ الطريق النافي للتكليف، الذي يعثر عليه بعد الفحص، كما اعترف به شيخنا الأعظم قدس سره في غير موضع من كلامه وغيره، وكذا في

التوصليات - ومنها المحرمات - ولو مع التمكن من الفحص. نعم، ربما ينسب للمشهور المنع منه في العبادات مطلقا ولو لم يلزم التكرار، بل ربما ادعي عليه الاتفاق، كما قد يستظهر من دعوى السيد الرضي قدس سره الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه السيد المرتضى له على ذلك على ما حكي عنهما.

وقد يستدل عليه مضافا إلى ذلك..

تارة: بمنافاته للعبادية المتقومة بقصد الأمر الذي لا يمكن إلا مع الحزم بوجوده.

وأخرى: بمنافاته لقصد الوجه من الوجوب والاستحباب المعتبر في العبادة، كما عن المشهور بين المتأخرين، بل حكي اتفاق المتكلمين عليه. وثالثة: بأن الإطاعة التفصيلية - مع القدرة عليها - مقدمة على الإطاعة الاجمالية والاحتمالية.

ورابعة: بما دل على وجوب تعلم الأحكام.

لكن الاجماع لم يثبت بنحو معتد به.

وظاهر كلام السيدين (قدس سرهما) إرادة البطلان في ظرف مخالفة عمل الجاهل للواقع، في قبال المصوبة.

ويكفي في العبادية وقوع العمل بوجه قربي، الذي يكفي فيه الاتيان به

لا احتمال الأمر، للشك في اعتبار ما زاد على ذلك، فيدفع بإطلاق الخطابات اللفظية فضلا عن المقامية، فإن اعتباره في الإطاعة لما كان على خلاف الطريقة العرفية لاكتفائهم فيها بتحقيق الأمور به بأي وجه اتفق كان السكوت عنه في أدلة الأحكام ظاهرا في عدم اعتباره.

على أنه مقتضى الأصل الجاري في جميع ما يحتمل دخله في الأمور به والغرض، على ما حقق نظيره في مبحث التعبد والتوصلي.

ومنه يظهر عدم اعتبار قصد الوجه في العبادة، واتفاق المتكلمين عليه - لو تم - لا ينهض بإثباته، خصوصا مع ظهور كلمات بعضهم في توقف الثواب عليه، الذي هو أجنبي عما نحن فيه.

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

نعم، مع تنجز التكليف لا مجال للاكتفاء بالاحتمالية في مقام الظاهر، بحيث لا يعلم معها الفراغ عنه حتى في التوصليات، وهو أجنبي عما نحن فيه مما فرض فيه كون الإطاعة الاحتمالية سببا للعلم بالفراغ عن التكليف على تقدير وجوده، وإنما كانت الإطاعة احتمالية لكون أصل التكليف احتماليا.

وأما ما دل على وجوب تعلم الأحكام، فهو ظاهر في الوجوب المولوي الطريقي، محافظة على التكاليف الواقعية، أو الوجوب الارشادي لتنجز الأحكام قبل الفحص عقلا، فلا يمنع من موافقتها بالاحتياط.

نعم، لو كان ظاهرا في تقييد الأمور به بلزوم قيام الحجة عليه كان ملزما بتحصيل الحجة بالاجتهاد أو التقليد، وعدم الاكتفاء بالاحتياط، وكذا لو كان ظاهرا في وجوب التعلم نفسيا، وكلاهما خلاف ظاهر الأدلة المذكورة.

ومما ذكرنا يظهر جواز الاحتياط في العبادات حتى لو لزم التكرار، وما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من الاتفاق على المنع حينئذ - مع عدم ثبوته - لا ينهض حجة

للمنع بعد عدم وضوح كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ليمنع الخروج به عما عرفت من الاطلاقات اللفظية، والمقامية، والأصل. ومثله دعوى مجانبته لسيرة المتشعبة، لقرب كونها ناشئة من صعوبة الاحتياط بالتكرار، ولذا لو فرض صعوبة الفحص، لم يكن الاحتياط بالوجه المذكور بعيداً عن طريقتهم، ولا مستنكراً في مرتكزاتهم. وأما ما ذكره من أن من احتاط بالتكرار الكثير مع تمكنه من الفحص، عد لاعباً بأمر المولى، والفرق بين القليل والكثير لا يرجع إلى محصل. فإن أراد من اللعب ما يساوق الاستهانة بالأمر فهو ممنوع، وإن أراد به ما يساوق عدم الغرض العقلاني في كيفية امثاله فهو ليس محذوراً، على أنه قد يكون له غرض فيه يخرج عن ذلك، كصعوبة الفحص وأهمية إحراز الواقع الحقيقي. وبالجملة: الظاهر أنه لا محذور في الاحتياط مطلقاً، ليخرج به عن القاعدة المقتضية لحسنه كما عرفت، كما أوضحناه في مباحث القطع من الأصول. ثم إنه كما يشرع الاحتياط في الحكم الواقعي، كذلك يشرع في موافقة الحجة عليه عند احتمالها، أو اشتباهها ولو أمكن الفحص المعين لها، فيجوز عند دوران التقليد بين شخصين مثلاً، الأخذ بأحوط القولين، لما فيه من تحصيل الوظيفة العملية الظاهرية، وإن لم يحرز به الحكم الواقعي، لبعض الاحتمالات التي لا تكون منجزة في حق المكلف، لعين ما ذكرناه. فلاحظ.

تنبيه:

الأدلة المتقدمة على التخيير بين التقليد أو الاجتهاد والاحتياط إنما تنفع المجتهد المستقل بالنظر في مقام الفتوى أو العمل. أما العامي فاللازم عليه الاقتصار على المتيقن في الخروج عن عهدة

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

التكاليف، فإن تمكن من تعيين الوظيفة بالرجوع للأدلة المتقدمة كان مجتهدا في المسألة المذكورة، وإلا فلا مجال لاجتزائه بالاحتياط، لأن كبرى الاجتزاء بالاحتياط وإن كانت عقلية غير قابلة للردع الشرعي، لرجوعها إلى الاجتزاء بالامتثال الواقعي، إلا أن مرجع المنع منه إلى دعوى تعذره، لدعوى أن المعتبر في المكلف به أمر لا يتأتى مع الاحتياط، وهو أمر لا يأباه العقل، فلا طريق للقطع بالامتثال معه إلا بالتقليد فيه، كالتقليد في سائر المسائل الفرعية.

نعم، الاجتزاء بالتقليد محتاج إلى دليل أيضا، ويأتي في المسألة الخامسة عشرة الكلام في وجه اكتفاء العامي به إن شاء الله تعالى، فلاحظ.

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

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

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

ويشير إليه ما في القاموس: (قلد الماء في الحوض... جمعه فيه، والشيء على الشيء



لواه، والحبل فتله، والحمى فلانا أخذته كل يوم... والحديد رققها ولوaha على شيء).  
وقد أطلق في العرف على متابعة الغير ومجاراته في الشيء، ولعله بلحاظ أن  
التابع قد حمل المتبوع مسؤولية عمله، فكأنه جعله في عنقه، وألزمه به، نظير ما  
تضمن أن المفتي ضامن، كما ذكره غير واحد من مشايخنا.

لكن الظاهر أن الجهة المذكورة وإن كانت هي المنشأ في إطلاق التقليد على  
ذلك، إلا أن الاستعمال بعد ذلك قد جرد منها، ولحظت فيه محض المتابعة  
والمحاكاة مع قطع النظر عن الخصوصية المذكورة، ولذا صح إطلاقه في ما لا  
مسؤولية فيه من الأعمال، وصح تعديته ب (في) لا بنفسه، فيقال: قلده في عمله، ولا  
يقال: قلده عمله، كما يقال: قلده السيف. وعليه ظاهرا جرى استعمال التقليد فما  
تقدم عن تفسير العسكري عليه السلام كما يظهر بالتأمل في تمام فقرات الرواية.  
ومثله ما في رواية محمد بن عبيدة، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (يا محمد  
أنتم أشد تقليدا أم المرجئة؟) قال: قلت: قلدنا وقلدوا، فقال: (لم أسألك عن هذا)، فلم  
يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن عليه السلام: (إن المرجئة  
نصبت رجلا لم تفرض طاعته وقلدوه، وإنكم نصبت رجلا وفرضتم طاعته فلم  
تقلدوه، فهم أشد منكم تقليدا) (١).

والظاهر أنه على ذلك جرى اصطلاحهم على التقليد في المقام، كما يظهر من  
تعريفهم له تارة: بالأخذ بقول الغير. وأخرى: بقبوله. وثالثة: بالعمل به. فإن الظاهر  
رجوع الجميع إلى معنى واحد - كما صرح به سيدنا المصنف قدس سره - وهو المتابعة  
في

العمل المطابق لما عرفت من المعنى العرفي، فهو من عناوين العمل المنتزعة من  
صدوره بنحو المتابعة للغير، وليس المراد من الأخذ والقبول إلا الأخذ والقبول في مقام  
العمل، لا ما يسبق عليه من الالتزام، كما يظهر من المحقق الخراساني.  
هذا، وفي الفصول: (واعلم أنه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل  
بمقتضاه، لأن العمل مسبق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه، ولئلا يلزم الدور في

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

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

لكن في صلوح ذلك للكشف عن خروج مصطلحهم عن المعنى العرفي الذي عرفته إشكال، لقرب أن يكون ذلك من الاستعمالات المستحدثة. هذا، والظاهر أنه لا ثمرة مهمة في تحقيق مفهوم التقليد، لعدم أخذه في أكثر أدلة المقام، وإنما أخذ في ما تقدم عن تفسير العسكري عليه السلام، وقد عرفت ضعف سنده، مع أن المنصرف منه كون التقليد من آثار حجية قول المجتهد، فيدل على حجيتها بنفسها، وذلك كاف في ترتب الآثار العملية عليها ولا أهمية للتقليد. نعم، ربما وقع في بعض كلماتهم في بيان معاهد بعض الاجماع المدعاة في المقام. لكن لو تم الاحتجاج بها، أشكل حمل مرادهم على المعنى اللغوي، أو العرفي، أو الاصطلاحي، لعدم الجزم باتفاقهم على واحد منها، ولا بوضوح حدود كل من هذه المعاني لكل أحد حتى يعلم بمرادهم لو فرض العلم بجريهم على أحدها، فيتعين البناء على إجمال معقد الاجماع والاقتصار فيه على المتيقن، ولا يبقى أثر مهم لتحديد مفهوم التقليد، لا لغة ولا عرفاً ولا اصطلاحاً. وحينئذ فاللازم النظر في دليل كل حكم من أحكام التقليد بنفسه، وأنه يقتضي الالتزام أولاً.

ولا يخفى أن دليل مشروعية أصل التقليد ظاهر في حجية الفتوى بنفسها، من دون دخل للالتزام، وأما بقية أحكام التقليد وتفصيله فلعله يأتي الكلام في دخل الالتزام فيها وعدمه عند الكلام في كل حكم بنفسه فانتظر.

(١) تقدم عند الكلام في أدلة التقليد أن اللازم في المقام الرجوع إلى سيرة العقلاء ما لم يثبت الردع عنها، ومن الظاهر عدم أخذ البلوغ في موضوع الحجية عندهم، فلا بد في اعتباره من دليل صالح للردع، وليس هو إلا الاجماع المدعى. قال شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في التقليد: (يعتبر في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والايمان، ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة...) ثم شرع في ذكر الخلاف في

ومن ثم لم يبعد الاستدلال بأدلة التقليد على حجية خبر الواحد بمقتضى الأولوية المذكورة، فتأمل (١).  
ولذا قد يستدل على اعتبار البلوغ في المقام بما دل على عدم قبول شهادة الصبي ويشكل..

أولاً: بالمنع من عدم قبول شهادته مطلقاً، فقد قيل بقبولها مع بلوغه عشراً، وفي الجراح والقصاص، بل صريح بعض الروايات بقبولها في القتل وفي الأمر الدون، وتمام الكلام في كتاب الشهادات.  
وثانياً: بأن الأولوية بين عدم قبول الرواية وعدم حجية الفتوى إنما هي لأن الرواية من مقدمات الفتوى، وذلك لا يجري في الشهادات الواردة في الموضوعات، إذ لا دخل لها بالفتوى، ومن ثم اعتبر فيها ما لا يعتبر في الفتوى والرواية، كالعدد، فالاستدلال المذكور قياس صرف.  
نعم، لو كانت العدالة متوقفة على البلوغ، كان دليل اعتبارها - لو تم - كافياً في اعتباره، لكن الظاهر عدم نهوض الأدلة بإثبات اعتبار العدالة بالوجه المتوقف عليه، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.  
(١) لا إشكال في اعتباره لو توقف الرأي عليه، الذي هو موضوع الحجية، كما لا إشكال في عدم الاعتداد برأي المجنون لو فرض حصوله له، لخروجه عن الأدلة المتقدمة التي عمدتها سيرة العقلاء.  
نعم، لو فرض طروء الجنون بعد انعقاد الرأي، وبيان الفتوى حين العقل،

---

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

فالبناء على جواز تقليده حدوثا وبقاء هو الأنسب بالأدلة. ولعله لذا حكي القول بذلك عن بعض متأخري المتأخرين، كصاحبى المفاتيح والإشارات. (١) قال سيدنا المصنف قدس سره: (حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف)، وتقدم من شيخنا الأعظم قدس سره ما ظاهره التسالم عليه بين الأصحاب. وحيث كان تقليد غير المؤمن موردا للابتلاء من الصدر الأول فالتسالم المذكور كاف في الدليل على اعتبار الايمان، إذ لو لم يعتبر لما خفي عليهم ولم يحصل التسالم المذكور، وبه يخرج عن مقتضى السيرة من عدم اعتبار ما زاد على الوثوق بالشخص.

اللهم إلا أن يقال: الذي هو مورد الابتلاء في الصدر الأول هو غير المؤمن الجاري في استنباط الأحكام على أصول العامة وطريقتهم في الاستدلال، ولا إشكال في عدم جواز تقليده، لعدم كونه من أهل الخبرة في الأحكام المتنجة على العامي، والذي هو محل الكلام هو الجاري في الاستنباط على طريقة الإمامية، الموثوق به في بيان الأحكام على الوجه المذكور، وليس هو موردا للابتلاء من الصدر الأول، فالكلام فيه مجرد فرض لا صغرى له، ومن القريب خروجه عن معقد الاجماع المتقدم واختصاص الاجماع بالأول.

على أنه لو فرض شموله له أشكل الاعتماد عليه لعدم وضوح اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام واستناده إليهم، كما تقدم نظيره. ومنه يظهر حال الاستدلال بما عن العسكري عليه السلام عن الصادق من قوله عليه السلام: (من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم...) (١) فإنه وأن

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

منه حين إيمانه، ثم عرضت له فتنة أخرجته عن الايمان، فيقصر ما سبق عن المنع من تقليده ابتداء واستدامة، وليس حينئذ إلا الاجماع الذي عرفت حاله. نعم، لو تم الدليل على اعتبار العدالة بالمعنى الذي هو أخص من الايمان كان دليلا في المقام، والله سبحانه العالم بحقائق الأحكام، وبه الاعتصام. (١) لا إشكال في عدم أخذ ذلك في موضوع سيرة العقلاء، فلا بد في الخروج عنه من دليل صالح للردع.

ومجرد انصراف إطلاقات أدلة التقليد الشرعية له لو تم لا يقتضيه. على أنه غير ظاهر الوجه بعد ارتكاز كون منشأ الارجاع محض الطريقية التي لا دخل للذكورة فيها ارتكازا.

ومثله اختصاص مثل مقبولة ابن حنظلة به، على أنها واردة في القضاء ولا وجه للتعدي منه للفتوى، كما سبق في اعتبار الايمان.

ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال بما دل على عدم تولي المرأة للقضاء.

ومثله ما دل على عدم إمامتها في الصلاة لجماعة الرجال، إذ لعله ناشئ عن

نقصان عملها شرعا غير الملازم لنقصان اجتهادها في مقام الحجية والطريقية شرعا.

على أنه لا يقتضي منع المرأة عن تقليد المرأة، كما تأتم بالمرأة.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن خطورة منصب الافتاء لا تناسب الأنوثة

بنحو تكون المرأة قائمة بأمر الرجال ومدبرة لشؤونهم.

فهو كما ترى! لعدم ثبوت كون الافتاء من المناصب المجعولة، كمنصب

القضاء، بل هو نظير الشهادة والرواية التي هي موضوع الحجية.

ولو سلم، فليس هو من مناصب الإدارة والولاية، كي لا يناسب الأنوثة حسب

سليقة الشارع المستفادة مما تضمن عدم فلاح من تدبر أمره امرأة، وأن كل رجل تدبر

أمره امرأة فهو ملعون.

نعم، قد يستفاد عدم جواز تقليد المرأة مما تضمن النهي عن مشاوراة النساء، وأنهن ناقصات العقول، وأن رأيهن إلى أفن، وأنهن عي وعورة، وتعليل قيام امرأتين في الشهادة مقام رجل واحد بنسيانها، وغير ذلك مما يظهر منه أن الشارع الأقدس لا يرى المرأة كالرجل من حيثية الرأي وإن كان ذلك قد يخفى على العرف، فإن صلوح ذلك للردع عن عموم السيرة المبنية على غفلة العرف عن هذه الجهة قريب جدا، ولعله كاف بضميمة مرتكزات المتشعبة، وما قيل من تسالم الأصحاب على الحكم. وإن كان ربما يناقش في المرتكزات باحتمال حدوثها بسبب تخيل ابتناء المرجعية في التقليد على إدارة المرجع لأموال الناس، وأنها نحو من الولاية المتفرعة عن منصب الإمامة التي لا تليق بغير الرجال، ولم يثبت استناد ذلك لأدلة شرعية، وغاية ما يقتضيه الأصل في كثير من الموارد التي يتولاها المرجع فعلا مراجعته لأصالة عدم ترتب الأثر بدونها، لا لثبوت ولايته، ومثل ذلك لا يصلح دليلا رادعا عن عموم السيرة في الفتوى.

كما قد يناقش في التسالم المدعى بعدم وضوح كونه إجماعا تعديا متصلا بعصر المعصومين عليهم السلام كاشفا عن رأيهم، كما سبق في غير واحد من الشروط المتقدمة، ولعله لذا حكي عن بعض المحققين جواز تقليد الأنثى والخشى. لكن الانصاف أن الركون مع ما عرفت إلى عموم السيرة لا يخلو عن إشكال، فتأمل.

(١) لا إشكال في اختصاص سيرة العقلاء بالمجتهد، ولا تعم المقلد، إذ لا رجحان للمقلد على غيره من العوام، بل هم مثله في الدخول في أدلة التقليد وتيسر الرجوع للمجتهد، فلا وجه لرجوعهم إليه ارتكازا. وأما الأدلة اللفظية فهي وإن اشتملت على عنوان العالم والفقير، الذي لا يراد منه العلم الوجداني، بل ما يعم الاعتماد على الحجة، إلا أنها بين ما يختص بالمجتهد

الناظر في الأدلة التفصيلية، مثل ما تضمن المقابلة بين عنوان العلماء والعوام، وما ينصرف إليه ولا يعم المقلد ولو بقرينة ورودها مورد الامضاء للسيرة، فالرجوع له في المقام نظير تقليد واجد الملكة لغيره حيث تقدم في المسألة الأولى قصور الأدلة عنه.

نعم، لو فرض قصور العامي عن تمييز المجتهد الذي ينبغي الرجوع له، أو عن معرفة فتاوى المجتهد، جاز له الرجوع لغيره في ذلك ممن له خبرة بذلك من المقلدين وغيرهم، لعموم سيرة العقلاء له حينئذ، والظاهر أن سيرة المتشركة على ذلك أيضا، لما هو المعلوم من الابتلاء بمثل ذلك من الصدر الأول، فلو كان البناء فيه على خلاف ما ذكرنا لزم الهرج والمرج.

هذا، والظاهر أن اللازم على المفتي حينئذ أن يفتي بما يراه وظيفة للمستفتي، لا بوظيفة نفسه فلو كان باقيا على تقليد الميت ليس له الفتوى برأي الميت إلا لمن يشرع في حقه تقليده، لا في حق غيره ممن يلزمه الرجوع للحي، بل يفتيه بما يطابق تقليده اللازم عليه، كما هو الحال في المجتهد بالإضافة إلى العامي لو فرض اختلافهما في الحجج المنصوبة لهما، كما لعله ظاهر.

ثم إن الظاهر أن المقلد هنا لا يعتبر فيه إلا الخبرة والثقة عملا بمقتضى السيرة، دون بقية الشروط، لاختصاص أدلتها من الاجماع وغيره بتقليد العامي للمجتهد، ولا تشمل محل الكلام، كما يظهر بالتأمل فيها.

هذا، ويأتي في المسألة الحادية والعشرين الكلام في جواز تقليد المتجزئ إن شاء الله تعالى.

(١) الظاهر أن المعبر عند العقلاء هو الوثوق بكون المفتي في مقام بيان ما يعتقد، لا في مقام تعمد الكذب، ولا خصوصية للعدالة عندهم، فلا بد من دليل صالح للردع عن مقتضى السيرة المذكورة.

والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء (١)،

ولعله لذا كان المرتكز عند المتشعبة لزوم حصول المفتي على ملكة عالية من العدالة تقرب من العصمة يحتاج إحرازها فيه إلى تجربة قاسية لا يقوى عليها إلا أقل القليل تبلغ بالشخص مرتبة القدسية في نفوس الناس تناسب استئمانه على الأحكام، كما أشير إليه في الخبر المتقدم عن تفسير العسكري عليه السلام. وبهذا امتازت الفرقة المحقة زادها الله عزة وشرفا من بين المسلمين، وعليه جرت سيرتهم خلفا عن سلف متصلا بعصر المعصومين عليهم السلام. وبالجملة: التأمل في ما ذكرنا يوجب اليقين باعتبار العدالة بمرتبة عالية في المفتي، خلافا لسيرة العقلاء في سائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة من الاكتفاء بالوثوق. والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد. نعم، هذا إنما يقتضي اعتبار العدالة حين الفتوى، أما من عرضت له فتنة بعد بيان فتواه أوجبت فسقه فلا يقتضي المنع عن تقليده ابتداء واستدامة، فلا بد فيه من الرجوع للاجماع المتقدم بناء على ما هو الظاهر من شمول معقده لمحل الكلام. وهو لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح الابتلاء بذلك في الصدر الأول، ليكشف عن اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام ويستكشف به رأيهم. وإن كان الاعتماد على السيرة مع ذلك في غاية الاشكال، ولا سيما مع منافاتها لمرتكزات المتشعبة التي يصعب التغاضي عنها في المقام هذا وقد يظهر ما ذكرنا من الجواهر حيث ذكر في مبحث اعتبار العدالة في إمامة الصلاة أن عدم عمل المستفتي بفتوى الفاسق لعدم وثوقه بما يخبر به من ظنه الجامع للشرائط وأنه لو فرض اطلاعه على حصول الظن له بالوجه المعتبر شرعا جاز له الأخذ به وإن كان فاسقا، وهو مقتضى القاعدة لولا ما أشرنا إليه من المرتكزات، فتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم بحقائق الأحكام.

(١) كما هو المشهور المعروف بين الأصحاب، وفي الجواهر أنه مفروغ عنه



الرأي، فمع الشك في أن المعتبر فيه شرعا الرأي مطلقا أو لا بد من حياة المفتي معه لا يحرز الموضوع بعد الموت، فلا يجري الاستصحاب.

قلت: الموضوع الذي يلزم إحرازه في الاستصحاب هو معروض الحكم الذي يحمل عليه في القضية الشرعية، ولا إشكال في عدم أخذ رأي المفتي ولا حياته في الموضوع بالمعنى المذكور، وموضوعيتهما إنما هي بمعنى كونهما علة في ثبوت الحكم الظاهري، فلا يتوقف الاستصحاب على إحرازهما. فلاحظ.

ومما ذكرنا سابقا يظهر اختصاص الاستصحاب المذكور - لو تم - بالواجد لشرائط التكليف وحياة المفتي، دون غيره - كالصبي، فضلا عن المعدوم - لأن فعلية الأحكام الظاهرية معلقة على الشرائط المذكورة، فيكون استصحابها قبل تماميتها تعليقا.

وأما الثاني - وهو استصحاب الحجية - فقد عرفت أنه لا مانع منه ذاتا، لأن الحجية من الأحكام الوضعية المجعولة. إلا أنه قد يشكل بوجهين..

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من عدم بقاء الموضوع، لأن موضوع الحجية هو الرأي، ولا رأي للميت عرفا، وإن فرض بقاء الرأي له حقيقة. وفيه: أن موضوع الحجية في الزمان اللاحق هو الرأي بحدوثه سابقا، لا ببقائه، كما تقدم في الدليل الأول للمنع.

ومنه يظهر الأشكال في ما ذكره بعض المحققين قدس سره (١) من أنه بناء على أن الحجة على المكلف قطع المجتهد بالحكم الظاهري لا مجال للاستصحاب، للعلم بانكشاف الواقع له نفيًا وإثباتًا، ولا موضوع معه للحكم الظاهري ليتحقق له القطع به الذي هو موضوع الحجية في حق العامي.

نعم، لو كان موضوع الحجية هو ظنونه وإدراكاته للحكم الواقعي كان الاستصحاب في محله لا مكان بقاءها بعد الموت ولو بمرتبة أقوى.

---

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

الاحتجاج، المتضمن لقوله عليه السلام: (فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه) (١)، لظهوره في حصر مرجع التقليد بواجد الصفات المذكورة.

وفيه - مع ضعف سنده - أن الظاهر رجوع الصفات المذكورة إلى أمر واحد وهو حفظ الدين المساوق للعدالة، كما نبه له غير واحد من محشي العروة الوثقى، وتقدم عند الكلام في اعتبار العدالة، ويناسبه ما في ذيله من قوله عليه السلام: (وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا، وإنما كثر التخليط في ما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة... الخ).

وإلا فلو أريد من صيانة النفس ومخالفة الهوى العموم لزم قاذبية فعل المكروهات، بل المباحات لمجرد الهوى، لا خصوص الاقبال على الدنيا والاكباب عليها، كما ذكره قدس سره، ولا يظن منه ولا من غيره الالتزام به.

نعم، لا يبعد أن يكون الاكباب بالوجه المذكور كثيرا ما يمنع من الوثوق بالعدالة، ككثير من الأمور التي تكشف عن ضعف نفس الانسان وعدم مقاومته للمغريات، ويأتي في المسألة التاسعة عشرة إن شاء الله تعالى أنه لا يكفي في إحراز العدالة في مرجع التقليد حسن الظاهر الحاصل بمجرد عدم ظهور المعصية من الشخص بعد معاشرته، بل لا بد من العلم العادي بها بسبب المخالطة ونحوها، أو قيام البينة عليها. فلاحظ.

الرابع: الضبط بالمقدار المتعارف، فقد صرح بذلك بعض مشايخنا في بعض فتاواه. والظاهر أن مراده به ضبط الأدلة في مقام الفتوى وعدم الاضطراب فيها والخروج عن مقتضاها زيادة في الغفلة.

وهو بهذا المعنى مفروغ عن اعتباره بينهم ظاهرا، لقصور السيرة العقلانية عن غير الضابط، وقد ذكرنا غير مرة أن الاطلاقات الشرعية قاصرة عن غير موردها،

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

مسألة ٦: إذا قلد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحي وجب  
البقاء على تقليده (١)،

معرفة حكمهم عليهم السلام بأي طريق كان، كيف ولا ريب في جواز الاعتماد على  
الكتاب

والاجماع ونحوهما مما يعرف به حكمهم عليهم السلام من دون نظر في حديثهم. بل لا  
ينبغي التأمل في جواز الأخذ ممن يعتمد على الطرق التي هي محل الكلام لو كان  
راجعا إلى دعوى حجيتها، لا إلى مجرد حصول القطع منها.

وثانيا: أن الأدلة الشرعية غير ظاهرة في الحصر بنحو يقتضي المنع من  
الرجوع لغير من تضمنته، كما تقدم في مسألة اعتبار العقل في المفتي، فهي لا تنهض  
بالمنع عن الرجوع لمن يعتمد الطرق المذكورة لو فرض عموم سيرة العقلاء له.  
فالعقدة ما ذكرنا من قصور السيرة المذكورة.

(١) كما هو مقتضى ما عرفت من سيرة العقلاء على عدم دخل الحياة في  
حجية رأي المفتي، وما يأتي في المسألة السابعة من سيرتهم على تعيين الأعلام عند  
اختلاف المجتهدين، ولا مخرج عن ذلك إلا ما تقدم في التقليد الابتدائي من الوجوه  
التي عرفت أن عمدتها الاجماع المدعى.  
وقد استظهر شيخنا الأعظم قدس سره عدم الفرق فيه - كأكثر أدلة المسألة - بين التقليد  
الابتدائي والاستمراري.

نعم، عرفت الاشكال في الاستدلال بالاجماع المذكور، وخصوصا في  
مسألة البقاء، حيث خرج عنه جمع من الأصحاب من المتأخرين عن نقلة الاجماع  
مما يظهر منه عدم ثبوت الاجماع عندهم على المنع فيها، بل ظاهر الجواهر شيوع  
الخلافا فيه فقد ذكر أن الأصحاب بين قائل بحرمة البقاء وقائل بوجوبه، وقائل  
بالتخيير، واختاره هو، وفي محكي كلام الصدر قرب عدم بطلان التقليد بموت  
المجتهد، ونسبه لبعض معاصريه، بل حكي في الجواهر التخيير عن ظاهر المحقق  
الثاني قدس سره في الجعفرية، مع أنه من أقدم نقلة الاجماع على المنع من تقليد الميت،  
وإن

لم أتحقق ذلك منه، إذ لم أعثر فيها إلا على ما تقدم نقله الظاهر في التردد في أصل

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

للرجوع أو لتعلم المسائل أو غيرهما، فلو فرض كون صدق عنوان إنذار الفقيه كافيا في الحكم بالحجية ولو بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة لزم حجية فتوى الفقيه في حق من كانت فتواه حجة عليه حين حياته، بحيث كان يجب عليه الحذر بانذاره وإن لم يرجع إليه ولا تعلم فتاواه.

نعم، لا بد من تخصيص ذلك بخصوص ما ابتلى به من المسائل، لأن وجوب الحذر طريقي كوجوب السؤال، فلا يكون فعليا مع عدم الابتلاء بالمسألة، كما تقدم في آية الذكر.

وبالجملة: ما ذكره في تحديد الرجوع الذي جعله المعيار في التفصيل غير ظاهر الوجه، كأصل التفصيل.

(١) فإن التقليد وإن كان هو العمل بالفتوى، إلا أنه حيث سبق أن وجه المنع من التقليد الابتدائي ينحصر بالاجماع - لو تم - كان اللازم الاقتصار على المتيقن منه، وقد عرفت في المسألة الرابعة إجمال معقد الاجماع من هذه الجهة، فلا يكون حجة في صورة الالتزام من دون عمل، ويتعين الرجوع فيها إلى مقتضى سيرة العقلاء من حجية فتوى الميت حينئذ.

وهو مقتضى الاستصحاب أيضا بناء على جريانه في المقام على ما تقدم. وأما سيرة المتشركة فالمتيقن منها - لو تمت - صورة العلم بالمسألة، بل ربما قيل: إن المتيقن منها صورة العلم والعمل معا، وهو غير ظاهر كما يظهر بمراجعة ما تقدم في تقريرها مع ظهور كثرة تعلم المسائل لأجل العمل بها في وقت الابتلاء مع عدم فعالية الابتلاء بها.

نعم، لا ريب في أنه لا يكفي في جريان حكم التقليد عندهم مجرد حجية رأي الميت في حال حياته تخييرا أو تعيينا - لكونه مساويا لغيره أو أعلم - فإنه وإن كفت موافقته حال حياته من دون التزام، إلا أنه لو فرض عدم تقليده عصيانا أو اكتفاء

وإن كان الحي أعلم (١) وجب العدول إليه (٢)، وإن تساوى في العلم  
تخير بين العدول

لسقوطه عن الحجية شرعا بسبب موته، ولا محذور في ذلك، وإنما المحذور في  
تفويت متابعتها مع حجيتها ووجوب متابعتها.

هذا كله لو كان الفرق بين التقليد الابتدائي والاستمراري هو الاجماع، وأما لو  
كان هو جريان استصحاب الحجية في الثاني دون الأول اتجه حينئذ الاكتفاء بحجية  
فتوى الشخص حين حياته ولو مع عدم تقليده عصيانا، فضلا عما لو كان مع  
الاحتياط بين الشخصين.

لكن - لو تم - الاستصحاب في نفسه لم يصلح للفرق مع عموم سيرة العقلاء  
المشار إليها، وليس هناك ما يصلح للخروج عن السيرة المذكورة إلا الاجماع  
المدعى، وهو لو تم فموضوعه التقليد بالمعنى المتقدم، ولا يكفي فيه مجرد  
الحجية، كما ذكرنا.

(١) بأن تجددت أعلميته بعد موت المفتي الأول، وإلا وجب العدول إليه قبل  
موته، بناء على وجوب تقليد الأعلم.

(٢) لما تقدم من سيرة العقلاء على تعيين الأعلم عند الاختلاف. وبه يخرج  
عن مقتضى الاستصحاب المتقدم لو تم.

ولا وجه لإطلاق التخيير بين البقاء والعدول، كما سبق من الجواهر. إلا أن  
يبتني على عدم تعيين الأعلم عند الاختلاف وجواز العدول من أحد المجتهدين  
للآخر مطلقا، كما تقدم في الصورة الأولى.

وأما إطلاق وجوب البقاء - كما تقدم نقله في الجواهر - فلعله مبني على عدم  
وجوب تقليد الأعلم وعدم جواز العدول من أحد المجتهدين للآخر مطلقا.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال على وجوب  
العدول بأنه مقتضى حكم العقل بالتعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير في  
الحجية.

والبقاء (١)، والعدول أولى (٢)، والأخذ بأحوط القولين أحوط استحبابا (٣).

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

(١) أشرنا آنفا إلى قصور سيرة العقلاء عن صورة تساوي المجتهدين واختلافهما كما أن الاطلاقات لو تمت تقصر عن ذلك، لامتناع التعبد بالمتعارضين، وحينئذ فإن قيل بجريان الاستصحاب في المقام لعدم كونه تعليقا على ما سبق الكلام فيه كان اللازم البقاء على تقليد الميت استصحابا لحجية فتواه، وعدم حجية فتوى الحي وإلا كان اللازم تساقط الفتويين والرجوع إلى الأصول من الاحتياط وغيره، لولا ما قيل من الاجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالاحتياط وغيره، كما يأتي في المسألة السابعة.

وحينئذ فإن قيل بجواز العدول حال الحياة جاز العدول بعد الموت بلا إشكال، وكذا لو قيل بعدمه - كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة - لعدم المرجح لأحدهما، كي يكون هو المتيقن ويتعين على ما هو الأصل عند الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية، لأن احتمال عدم جواز العدول مقابل باحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت.

هذا وحيث صرح قدس سره بعدم الرجوع للاستصحاب في المقام اتجه منه البناء على التخيير، كما أنه حيث عرفت قوة احتمال الرجوع له كان البقاء لازما أو أولى. (٢) كأنه لشهرة القول بوجوبه، لكن عرفت أن البقاء لازم أو أولى. (٣) لا خصوصية للمقام في ذلك، فإنه إن بني على التشكيك في الاجماع

مسألة ٧: إذا اختلف المجتهدون في الفتوى وجب الرجوع إلى الأعلّم (١).

على جواز التقليد للعامي كان الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين لزومياً، نظير ما يأتي منه في المسألة الثامنة.

وإن قطع بمضمونه قطع بحجية قول من يختار قوله ولا يبقى وجه لحسن الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين إلا حسن الاحتياط عقلاء بلحاظ إصابة الواقع المحتمل، الذي يجري حتى لو كان الأحوط هو قول المفضول أو الفاسق أو غيرهما ممن يحتمل إصابة قوله للواقع مع القطع بعدم حجيته وحجية القول المخالف للاحتياط، بل يجري في مجرد الاحتمال وإن لم يفت أحد بمضمونه. تنبيه..

لو عدل من الميت إلى الحي، فإن كان العدول مشروعاً - كما في صورة كون الحي أعلّم، أو كونهما متساويين، بناء على ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سره - فبناء على

عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يتجه عدم جواز الرجوع للميت هنا، سواء كان الحي حافظاً لشرط جواز تقليده - كما لو فرض مساواته للميت - أم فقدته بعد وجوده - كما لو تسافل فصار الميت أعلّم منه - لأن ذلك من التقليد الابتدائي.

وإن لم يكن العدول مشروعاً - ولو كان عن عذر، كم لو تخيل خطأً أعلمية الحي - اتجه جواز الرجوع إليه، بل وجوبه، لخروجه عن المتيقن من الاجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، الذي عرفت أنه لو تم فهو عمدة الدليل على المسألة.

(١) كما صرح به غير واحد من الأعاظم وحكي عن جماعة منهم، بل في التقارير أنه المعروف بين أصحابنا، وعن النهاية أنه قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين، وفي المعالم أن تعيين الأرجح في العلم والعدالة هو قول من وصل إلينا

هو أعلم منك).

مضافا إلى الاشكال في الاستدلال بهذا الحديث وما قبله - مع ضعف السند - بأن الظاهر من الأعلم فيهما إما العالم في قبال الجاهل، نظير قوله تعالى: (الله أعلم حيث يجعل رسالته) (١)، أو الذي تكون معلوماته أكثر، وكلاهما غير مراد في ما نحن فيه، بل المدار في الأعلمية على شدة المهارة وقوة الملكة. مع أنهما لو كانا في ما نحن فيه لزم عدم جواز الفتوى من علماء الشيعة في عصر حضور الأئمة عليهم السلام لأنهم عليهم السلام أعلم منهم، فلا بد أن يحملا على ما لو كانت

فتوى غير الأعلم في قبال فتوى الأعلم ومع تجاهله، لا في طول فتواه وليبانها، كما هو حال فتاوى علماء الشيعة بالإضافة لفتاوى الأئمة عليهم السلام، وحيث إن الأعلم في جميع العصور هو الأئمة عليهم السلام حاضرهم وغائبهم، فلا تدل الروايتان إلا على عدم حجية فتوى من يفتي في قبالهم من دون رجوع إليهم، ولا نظر فيها لفتوى من يأخذ منهم ويحكي عنهم، فلا تدلان على تعيين الأعلم من بين هؤلاء الذي هو محل الكلام.

اللهم إلا أن يستفاد ذلك بتنقيح المناط، الذي هو مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، وهو لا يخلو عن إشكال.

وبالجملة: التأمل في الحديثين شاهد بأنهما أجنيبان عن محل الكلام جدا، وإن أصر شيخنا الأستاذ دامت بركاته على الاستدلال بهما، بنحو يظهر منه صلوحهما لتقييد الاطلاقات بعد البناء على أن مقتضاها التخيير.

الخامس: أن فتوى الأعلم أقرب، فيجب اختيارها عند التعارض.

وأورد عليه تارة: بمنع وجوب الترجيح بالأقربية مع التعارض.

وأخرى: بمنع الأقربية، لا مكان اعتضاد فتوى المفضول بالشهرة أو بفتوى الميت الأعلم وغيرهما.

وأجاب في التقريرات عن الأول: بأنه ثابت بحكم العقل بعد كون اعتبار

(١) سورة الأنعام: ١٢٤.



وأما إطلاق قولهم: لا يجوز تقليد المفضل، فهو - لو تم - ليس عقدا لاجماع واجب العمل، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره. (١) بلا إشكال فيه بينهم، كما يظهر مما ذكره في صورة التفاضل، وغيرها. وهو مبتن على ما أشرنا إليه غير مرة من الاجماع على جواز التقليد للعامي وعدم تكليفه بالرجوع للأصول، وبه يخرج عما عرفت من أصالة التساقط في المتعارضين بعد قصور الاطلاقات عن شمولهما وعدم نهوض سيرة العقلاء بالتخير بينهما، بل بناؤهم في سائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة على التوقف والتساقط مع الاختلاف. نعم، ناقش بعض مشايخنا في الاجماع بما أشرنا إليه في غير مقام من عدم ثبوت كونه إجماعا تعبديا، ولا سيما مع كون تحرير هذه المسائل مستحدثا. ومن ثم جزم بوجود الأخذ بأحوط القولين حينئذ، لأنه مقتضى الأصل الذي ادعاه هو وغيره لو فرض التساقط بالتعارض. لكن تقدم الاشكال في الأصل المذكور، بل يختلف الأصل باختلاف المسائل، من حيث وجود المنجز للتكليف من علم إجمالي أو أصل عقلي أو شرعي في خصوص الواقعة وعدمه.

وحينئذ فمقتضى القاعدة التفصيل بين العامي الذي يتيسر له - ولو بالرجوع للغير - التمييز بين الموردين وغيره، فيعمل الأول على طبق الأصول المختلفة في الوقائع. وأما الثاني فإن لم يعلم وجود المنجز في الوقائع إجمالا - ولو بالرجوع للغير - كان له الرجوع للبراءة، وإلا كان عليه الاحتياط بين الأقوال في مورد الاختلاف، بل الاحتياط مطلقا بالإضافة إلى جميع محتملات الواقع ولو لم يطابق أحد الأقوال، بناء على ما هو الظاهر من عدم حجية المتعارضين في نفي الثالث. لكن الانصاف أن التمييز بين الموردين يعسر على العامي غالبا، بل يتعذر، خصوصا مع اختلاف العلماء في مفاد الأصول في الوقائع الشخصية.

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

التخيير بينهما، لعدم المرجح، وتعين حينئذ اعتبار المتابعة لخصوص أحدهما، والاعتماد عليه في مقام العمل دون الآخر. بل لا يبعد كفاية الالتزام بقول أحدهما ولو مع عدم العمل، وإن لم يكن تقليداً بالمعنى المتقدم، لخروج ذلك عن المتيقن من التخيير بين المجتهدين، الذي يلزم الاقتصار عليه بعد كون التخيير على خلاف الأصل، فلاحظ.

(١) في التقريرات أن وجوب اختيار الأورع ظاهر المنقول عن النهاية، والتهذيب، والذكري، والدروس، والجعفرية، والمقاصد العلية، والمسالك، والتمهيد، وشرح الزبدة، ونسبه بعض المحققين للمشهور، وظاهر سيدنا المصنف قدس سره في مستمسكه الجزم به. لأصالة التعيين مع الدوران بينه وبين التخيير بعد ما تقدم من قصور الاطلاقات عن إثبات التخيير، وأن العمدة فيه الاجماع المقتصر فيه على المتيقن وليس منه الفرض.

وأما ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن ملاك الحجية هو العلم، وليست العدالة إلا من شروطها، والتفاضل فيها لا يوجب أقوائية ملاك الحجية، فلا مجال لتقديم الأعدل من باب تقديم أقوى الحجيتين.

فهو - لو سلم - لا ينافي تقديم الأعدل من حيث كونه متيقن الحجية بعد فرض وصول النوبة للأصل..

نعم، لو بني على الرجوع لأصالة التساقط في المتعارضين اتجه عدم الترجيح بالأعدلية، لعدم اليقين بحجية الأعدل حينئذ، كما ذكره بعض مشايخنا. إلا أن يكون ترجيح الأعدل مقتضى سيرة العقلاء، كما لو كانت الأورعية موجبة للاحتياط في الفتوى والزيادة في بذل الجهد بنحو تستلزم الأعلمية، ولعله خارج عن كلام بعضهم.

ثم أن التعبير بالاحتياط في كلامه قدس سره ظاهر في عدم وضوح حال الأدلة عنده،

مسألة ٨: إذا علم أن أحد الشخصين أعلم من الآخر فإن لم يعلم الاختلاف بينهما تخير بينهما (١)،

وهو لا يناسب ما عرفت منه ومنا من الجزم بالرجوع للأصل المقتضي لتعيين الأعدل، إلا أن يريد الفتوى بالاحتياط، لا الاحتياط في الفتوى الذي هو ظاهر الكلام، فلاحظ.

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

الأول: ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من إطلاقات أدلة الحجية. قال: (وا احتمال الاختلاف بين الفتويين الموجب لسقوط الاطلاق عن الحجية لا يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق، كما في سائر موارد التخصيص اللبي).

وقد أشار بذلك إلى ما بنى عليه قدس سره من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لييا، كما في المقام، لأن سقوط الاطلاق عن شمول الفتويين المتعارضتين إنما هو لحكم العقل بامتناع حجيتهما. لكن المبنى المذكور في غير محله، كما تعرضنا لذلك في مبحث العموم والخصوص.

مع أن ذلك مختص عندهم بما إذا كان المخصص خفيا غير مانع من انعقاد ظهور العام في العموم، ولا يشمل ما لو كان جليا مانعا من انعقاد العموم، إذ يكون التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام، لا من طرف الخاص، وهو غير جائز بلا كلام، كما نبه له شيخنا الأستاذ، فتأمل.

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

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

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: لزوم الفحص عن الفتوى المعارضة كلما  
احتمل عدم حجية الفتوى الواصلة معها، إما لكون صاحبها مفضولاً، أو لكونه  
مساوياً، بناء على أنه مع التساوي فالأصل التساقط ولزوم الاحتياط.  
نعم، لو علم بحجية الفتوى الواصلة على كل حال إما تعييناً أو تخييراً لم يجب  
الفحص بلا إشكال، والله سبحانه وتعالى العالم.  
تنبيه:

لو علم بعد السؤال من أحد المجتهدين بعدم حصول الفتوى من غيره، لعدم  
التفاتهم للمسألة أو عدم نظرهم في أدلتها، إلا أنه يحتمل حدوث الفتوى المخالفة  
منهم لو فرض استفتاءهم وتجدد النظر منهم فيها، فهل يجب الفحص عن فتوَاهم أو  
يجوز الاكتفاء بالفتوى الواصلة في مقام العمل قد يقال بعدم وجوب الفحص لعدم  
المعارض الفعلي للفتوى الواصلة فيعلم بحجيتها فعلاً ولو كان صاحبها مفضولاً.  
لكن لا يبعد البناء على وجوب الفحص حينئذ، لأن المستفاد من أدلة وجوب  
الفحص عن الأحكام تنجزها بإمكان الوصول لها، ولو باستفتاء من لا رأي له فعلاً،  
ولذا وجب الاجتهاد كفاية، ووجب على العامي التقليد في المسائل التي يندر  
الابتلاء بها ولو علم بعدم التفات المجتهدين لها واستنباطهم لحكمها، ولا يسوغ منه  
إهمالها لأجل ذلك، وقد عرفت أن أدلة وجوب الفحص كما تقتضي أصل السؤال  
تقتضي الفحص عن المعارض.

(١) لعدم إحراز حجية كل منهما بدونها، لأن المقام من موارد اشتباه الحجة  
باللاحجة.

نعم، لو علم بسبق علمية أحدهما، فقد يدعى جريان استصحاب أعلميته  
لاحراز حجيته بلا حاجة إلى الفحص.

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

لكن تقدم أن ما دل على وجوب الفحص عن الأحكام ينجز احتمال التكليف  
ويمنع من الرجوع للأصول قبل الفحص.

مضافا إلى أن دليل اعتبار الأعلمية لما كان هو سيرة العقلاء فلا مجال  
لاستصحابها حتى بعد الفحص، لعدم تعرض الدليل المذكور لاعتبار الأعلمية  
بعنوانها، كما تقدم نظيره في التمسك بأصالة عدم المعارض.

اللهم، إلا أن يتمسك باستصحاب الحجية لرأيه بناء على تمامية شروط  
الاستصحاب فيه، على ما تقدم الكلام فيه في المسألة الخامسة.

لكنه - لو تم - مختص بما إذا لم تتجدد له الفتوى بعد احتمال تجدد أعلمية  
غيره، فلاحظ.

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

(٢) بعد فرض العلم بأهلية أحد المجتهدين وجواز تقليده واقعا بعينه يكفي  
في الاحتياط موافقة الأحوط من قوليهما، ولا يعتبر الاحتياط بلحاظ تمام محتملات  
المسألة.

وحيث فوجوب الاحتياط مبني على عدم عموم الاجماع على جواز التقليد  
للعامي وعدم تكليفه بالرجوع للأصول للمقام، وإن احتمله سيدنا المصنف قدس سره،  
لخروجه عن المتيقن.

ولا سيما مع ما عرفت في المسألة السابقة من أن العمدة في ذلك لزوم الحرج،  
بل الحرج والمرج من الاحتياط، ولزومه في المقام غير ظاهر مع قصر مدة الفحص.  
نعم، لو طالت المدة، ولزم المحذور المذكور، لم يبعد البناء على جواز تقليد  
أحدهما تخييرا مع وجوب الفحص بالمقدار الممكن.

ثم إنه تقدم منا في المسألة السابقة أن وجوب الاحتياط مع اختلاف

فالأحوط وجوباً الأخذ بأحوط القولين (١) مع الامكان،

المجتهدين مختص بمن يتعذر عليه تمييز مقتضى الأصول الجارية في كل واقعة بشخصها، ويجوز الرجوع لمقتضى الأصول المختلفة لمن يتمكن من تمييزها. ولا مجال لذلك في المقام، لعدم تساقط الفتويين بالمعارضة، للعلم بأعلمية أحد الشخصين الموجبة لحجته تعيينا الملزمة بموافقته في زمان الفحص. نعم، لو طال زمان الفحص لم يبعد مجئ الكلام الآتي مع تعذر معرفة الأعلم.

(١) كأنه لأن وجوب تقليد الأعلم يقتضي كون المقام من موارد اشتباه الحجة باللاحجة الموجب للاحتياط بينهما.

لكنه مختص بما إذا كان لكل منهما فتوى مطابقة للاحتياط ليست للآخر، للعلم الاجمالي بقيام الحجة على بعض الفتاوى المطابقة للاحتياط، الموجب لتنجز احتمال التكليف في جميعها.

أما لو اختص أحدهما بالاحتياط في موارد الاختلاف، فينبغي الرجوع للأصل الجاري في الواقعة الشخصية لو تيسر للمكلف تمييزها، لما تقدم من أنها المرجع في مورد الاختلاف، لعدم المنجز للتكليف المحتمل في مورد الفتاوى المطابقة للاحتياط بعد احتمال كون صاحبها مفضولاً.

ثم إن توقف سيدنا المصنف قدس سره في جواز تقليد أحدهما تخييراً مبني على عدم استيضاح عموم الاجماع على جواز التقليد للعامة للمقام.

وهو خلاف ما صرح به في مستمسكه في المسألة الحادية والعشرين والثامنة والثلاثين من مسائل التقليد. بل قال في المسألة الثامنة والثلاثين: (ولا تبعد دعوى السيرة أيضاً على ذلك لندرة تساوي المجتهدين وغلبة حصول التفاوت بينهم ولو يسيراً، وشيوع الجهل بالأفضل، وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد، وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً).

ومع عدمه (١) يختار أحدهما،

العسر المعتقد به من الاحتياط، لأنه المتيقن من مجموع الوجوه المتقدمة. وربما يحمل عليه عدم الامكان في المتن، على ما يأتي الكلام فيه. وقد تقدم في الاستدلال على عدم اعتبار الأعلمية بلزوم العسر، وفي الاستدلال على التخيير مع التساوي ما له نفع في المقام.

ثم إنه لا يبعد ترجيح مظنون الأعلمية، كما جزم به السيد الطباطبائي قدس سره، لعدم القطع بالتخيير معه مع ما عرفت من تسامح المتشعبة في مقدار الفحص عن الأعلمية، فيكون مظنون الأعلمية متيقن الحجية، فيتعين اختياره للدوران بين التعيين والتخيير، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره، والله سبحانه العالم.

(١) عرفت احتمال حمله على العسر، وهو وإن كان خلاف الظاهر بدوا، إلا أنه قد يتعين بلحاظ ظهور كلامه قدس سره في فرضه في تمام المسائل، إذ فرض تعذر الاحتياط في كل منها بعيد جدا، بل غير واقع، وفرض تعذره في تمام محل الابتلاء بنحو العموم المجموعي الذي يكفي فيه التعذر في بعض المسائل - كالجمع بين القصر والتمام مع ضيق الوقت - هو الغالب، الذي يندر أو لا يكون خلافا، فلا يناسب فرض الامكان في كلامه قدس سره، مع أن تعذر الاحتياط في المجموع لا يقتضي سقوطه مطلقا بناء على الرجوع للقواعد المقتضية له، فضلا عن تشريع التقليد، بل يقتضي التبعيض فيه بحسب المسائل، فيقتصر في تركه على مورد التعذر.

وهذا بخلاف ما لو حمل على العسر، فإنه قد يكون تعسر الاحتياط في المجموع ولو بلحاظ بعض لوازمه موجبا لسقوطه وتشريع التقليد، على ما تقدم الكلام فيه.

اللهم إلا أن يدعى أن المتيقن من الدليل المتقدم لزوم التخيير مع تعذر الاحتياط في المجموع وعدم الاكتفاء بلزوم العسر منه، لكنه بعيد، بل الظاهر كفاية العسر، كما تقدم.

ثم إنه لو فرض تعذر الاحتياط في المسألة الواحدة - كما في القصر والاتمام

وكذا لو تردد بين كونهما متساويين وكون هذا المعين أعلم، وكون المعين الآخر أعلم (١) وإن علم أنهما إما متساويان أو أحدهما المعين أعلم، وجب تقليد المعين (٢).

مسألة ٩: إذا قلد من ليس أهلاً للفتوى وجب العدول عنه إلى من هو أهل لها (٣)، وكذا إذا قلد غير الأعمى وجب العدول إلى الأعمى، وكذا لو قلد الأعمى ثم صار غيره أعلم (٤).

مسألة ١٠: إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أولاً وجب عليه الفحص (٥)

---

مع ضيق الوقت - فوجوب موافقة أحد محتملي الحجية يبتني على ما هو الظاهر من لزوم الموافقة الاحتمالية في أطراف العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى المخالفة في بعض غير معين.

وتمام الكلام في مبحث الاشتغال من الأصول.

(١) لعدم كون أحدهما متيقن الحجية.

(٢) لأنه متيقن الحجية.

(٣) لأدلة وجوب التقليد بعد فرض عدم شمولها للتقليد الأول، وكذا الحال في ما بعده.

(٤) لعموم السيرة على تقليد الأعمى، التي يخرج بها عن استصحاب حجية رأي الأول - لو تم في نفسه - أو عن احتمال عدم جواز العدول عنه الموجب للتخيير، كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة إن شاء الله تعالى.

(٥) لعدم كون التقليد بحدوثه موضوعاً لأثر شرعي، كي تجري أصالة الصحة في التقليد بلحاظه. وحرمة العدول مع التقليد الصحيح للمفضول أو المساوي ليس من أحكام التقليد الشرعية، بل هو حكم عقلي منتزع من عدم حجية المعدول إليه أو



فإن تبين أنه جامع للشرائط بقي على تقليده (١)، وإن تبين أنه فاقد لها أو لم يتبين له شيء، عدل إلى غيره (٢)،

عدم إحراز حجيته، وذلك لا يكفي في جريان أصالة الصحة في التقليد. مع أن أصالة الصحة بلحاظ الأثر المذكور لا تحرز حجية فتوى من قلده، ويمكن اجتزاء العقل بها في الأعمال السابقة، فضلا عن الأعمال اللاحقة. نعم، لو كانت الحجية من آثار التقليد جرت أصالة الصحة في ذلك. لكنه ليس كذلك، كما تقدم في المسألة السادسة.

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

(٢) أما مع تبين فقدته للشرائط فواضح، كما تقدم في المسألة السابقة. وأما مع عدم تبين شيء، فقد يشكل بعدم اليقين بحجية العدول إليه، لاحتمال كون تقليد الأول في محله فلا يجوز العدول منه للثاني.

لكن احتمال وجوب البقاء على تقليد مجهول الحال كاحتمال وجوب تقليده من أول الأمر لا يعتنى به بعد الفحص، وذلك لاحراز دخول المعدول إليه في أدلة الحجية، فلا مجال لرفع اليد عنه بالأول بعد عدم إحراز أهليته ودخوله في الأدلة المذكورة لما هو المعلوم من عدم الاعتناء باحتمال المعارض بعد الفحص. نعم، لو علم بأهلية الأول واحتمل كونه مفضولا فقد سبق أنه مع احتمال الأفضلية من الطرفين يتعين التخيير، ومع احتمالها من طرف واحد يتعين تقليده، لأنه متيقن الحجية.

أما في المقام فمع احتمال الأفضلية من الطرفين يتعين البقاء، لما يأتي من عدم جواز العدول بعد سبق اختيار أحد الطرفين، ومع احتمال الأفضلية في الثاني فقط لا يتعين تقليده بل يتخير لاحتمال كون التقليد الأول في محله، فلا يجوز العدول عنه، فلا يكون الثاني متيقن الحجية، فتأمل.

وأما أعماله السابقة فإن عرف كفيئتها رجع في الاجتراء بها إلى المجتهد الجامع للشرائط (١)، وإن لم يعرف كفيئتها بنى على الصحة (٢).  
مسألة ١١: إذا بقي على تقليد الميت غفلة، أو مساهلة، من دون أن يقلد الحي في ذلك، كان كمن عمل من غير تقليد (٣)، وعليه الرجوع إلى الحي في ذلك (٤).  
مسألة ١٢: إذا قلد من لم يكن جامعاً للشرائط، والتفت بعد مدة، كان كمن عمل عن غير تقليد (٥).

- 
- (١) للزوم إحراز موافقة العمل للحجة حين الالتفات إلى حال العمل وترتيب الأثر عليه، وما يأتي في المسألة السادسة عشرة من الاجتراء بتقليده السابق في بعض الصور مختص بما إذا أحرز كون التقليد السابق في محله، وهو غير محرز في المقام، فلا مجال للاعتماد عليه.
  - (٢) لقاعدة الفراغ والصحة، كما تقدم نظيره في المسألة الثانية، وتقدمت الإشارة لبعض المناقشات فيها ودفعها.
  - (٣) لعدم إحراز حجية رأيه وجواز تقليده. والأدلة السابقة على جواز البقاء إنما تنفع المجتهد العالم بمقتضاها في مقام الفتوى للغير بجواز البقاء، أو في عمل نفسه لو فرض تيسر الاجتهاد له في خصوص هذه المسألة، دون العامي الصرف الذي لا يتيسر له العلم بمقتضاها، بل لا بد له من تحصيل الحجة على جواز البقاء بالرجوع للغير وتقليده في هذه المسألة.
  - (٤) لأنه متيقن الحجية في الجملة. ويأتي في المسألة الخامسة عشرة ما له نفع في المقام إن شاء الله تعالى.
  - (٥) لعدم حجية فتوى من قلده مع فقدته للشرائط، فلا يصح الاعتماد عليها عقلاً في الاجتراء بالعمل.

مسألة ١٣: لا يجوز العدول من الحي إلى الحي (١)، إلا إذا صار

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: (إجماعاً في الجملة حكاه غير واحد). وقيل إنه المحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى وشيخنا الأعظم في رسالة الاجتهاد والتقليد.

لكن عن محكي المحقق والشهيد الثانيين (قدس سرهما) في الجعفرية والمقاصد العلية التصريح بالجواز تبعاً للمحكي عن النهاية والمحقق الأول واختاره بعض المحققين قدس سره.

وكيف كان، فالكلام تارة: يكون مع كون من قلده أولاً أفضل. وأخرى: مع تساوي المجتهدين من أول الأمر أو بعد ذلك.

أما في الصورة الأولى فيقتضي المنع عن العدول - مضافاً إلى الأصل العقلي الآتي - عموم سيرة العقلاء على تعيين الأعلام عند الاختلاف، وقد تقدم التعرض لها في المسألة السابعة.

وأما في الصورة الثانية فالعمدة فيه أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير بعد ما عرفت من قصور الاطلاقات عن شمول الفتاوى المتعارضة، وأن العمدة في جواز التقليد حينئذ الإجماع المقتصر فيه على المتيقن، وهو في المقام من قلده أولاً.

هذا، والمحكي عن شيخنا الأعظم قدس سره دعوى حكومة استصحاب التخيير على الأصل المذكور، لأنه أصل شرعي يرفع موضوع الأصل العقلي. وهو - لو تم - يقتضي الورود لا الحكومة، كما لا يخفى.

وقد استشكل في استصحاب التخيير بوجهين..

الأول: ما ذكره بعض مشايخنا من عدم إحراز بقاء الموضوع، إذ لو كان التخيير مستفاداً من أدلة لفظية أمكن دعوى أن موضوعه المكلف الذي تعارضت الفتاوى في حقه، وهو باق بعد اختيار إحدى الفتويين وحجيتها في حقه، أما حيث كان

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

هذا، وقد ذكر في الجواهر أن المتيقن من الاجماع على عدم جواز العدول عن الحي هو ما عمل به من فتواه في الزمان الماضي، أما المتجدد من الزمان فهو مخير فيه بينه وبين غيره، كما كان مخيرا في ابتداء التقليد. وقد حملة سيدنا المصنف قدس سره على التفصيل بين آثار العمل الذي جرى فيه على تقليد الأول وغيرها، فيجوز العدول في الأخيرة دون الأولى، فلو قلد شخصا في العقد على امرأة بالفارسية وجب عليه ترتيب آثار الزوجية اعتمادا على فتواه وإن جاز له العدول إلى غيره في المسألة المذكورة، فلا يرتب آثار الزوجية على من يتجدد منه العقد عليها بالفارسية، فضلا عن غير المسألة المذكورة. وكأنه مبني على أن التخيير هو مقتضى إطلاقات أدلة التقليد، فيجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن من الاجماع. وقد عرفت المنع من ذلك، وأنه لا دليل على التخيير إلا الاجماع المقتصر فيه على المتيقن، وهو التخيير من أول الأمر لا غير، فلاحظ. (١) فيجب العدول إليه، لعدم الفرق في السيرة على تعيين الأعلم من الاختلاف بين ابتداء التقليد واستدامته.

مسألة ١٤: إذا تردد المجتهد في الفتوى (١)، أو عدل من الفتوى إلى التردد (٢)،

نعم، الأصل العقلي على تعيين الأعلم يقتضي وجوب العدول، لأن احتمال تعيين الأعلم معارض باحتمال حرمة العدول، فيحتمل التعيين في كل من الطرفين، ولا متيقن في البين، وذلك يقتضي التخيير بناء على الاجماع على مشروعية التقليد للعامي.

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

(١) بأن لم يستوضح الوظيفة الفعلية من الأدلة، ومرجعه إلى عدم انعقاد الرأي له، فلا موضوع لتقليده.

(٢) بأن انكشف له الخطأ في استناده لما استند إليه في الفتوى السابقة، وإن لم يتضح له خطأ الفتوى نفسها لفرض ترده، وليس بناء العقلاء في مثله على حجة رأيه السابق، نظير ما لو عدل عن فتواه الأولى، لانكشاف الخطأ له فيها. وأما لو نسي المستند فإن كان تاركاً للنظر في الأدلة، لانشغاله أو تسافل حاله أو ضياع الأدلة عليه فالكلام في تقليده هو الكلام في البقاء على تقليد الميت، كما تقدم نظيره في اعتبار العقل في المفتى، ولا يبعد أنه خارج عن مفروض كلام سيدنا المصنف قدس سره.

وإن تجدد له النظر في الأدلة ولم يتضح له منها الحكم مع نسيانه لمستند فتواه السابقة وذهوله عنه بحيث لا يرجع ترده إلى تخطئه لنفسه ولو إجمالاً، فلا يبعد

بناء العقلاء على عدم ترتيب الأثر على الفتوى السابقة وإن لم يخطئ نفسه فيها. ولا أقل من الشك الموجب للتوقف بعد ما تقدم من عدم إطلاق للأدلة الشرعية ينهض بإثبات الحجية في غير مورد السيرة. اللهم إلا أن يتمسك باستصحاب حجية الفتوى السابقة حينئذ.

لكنه - لو تم في نفسه - إنما ينفع مع عدم فتوى لغير الشخص المذكور في الواقعة، وإلا كانت الفتوى المذكورة مشمولة لأدلة الحجية وحاكمة على الاستصحاب المذكور.

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

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

نعم، قد يخطئه في الاستناد لبعض الأدلة، ويكون ترده لعدم استيضاحه لحال الأدلة الأخر.

لكن هذا لا يمنع من دخول فتوى المفتي في أدلة الحجية، لعدم المعارض له في نفس الفتوى بالحكم الشرعي التي هي موضوع الحجية، وليس موضوعها الرأي في الأدلة من دون أن يرجع إلى نفس الحكم الشرعي حتى تهتم المعارضة فيه. اللهم إلا أن يدعى قصور سيرة العقلاء عن الفتوى المستندة إلى الدليل الذي يرى الأعلم عدم صحة الاستناد إليه، وإن لم يخطئ الأعلم الفتوى نفسها، وحينئذ يشكل دخولها في إطلاقات أدلة الحجية، لما تقدم من ورودها لامضاء السيرة.

الأعلم فالأعلم (١)، والاحتياط (٢) إن أمكن (٣).

نعم، تعذر تمييز العامي لذلك غالباً موجب لجواز تقليده للمفتي المفضل، لعدم إحرازه للمانع من حجيتها، فتأمل جيداً.  
(١) لعموم دليل اعتبار الأعلمية لآحاد المسائل.  
وأما مع التساوي أو اشتباه الأعلم فلا يبعد البناء على التخيير مع لزوم الحرج من الاحتياط لكثرة المسائل التي يتردد فيها المجتهد وتقع مورد ابتلاء المكلف، لما تقدم.

(٢) بناء على ما سبق من جواز ترك التقليد وسلوك طريق الاحتياط.  
(٣) أما لو تعذر فيتعين التقليد لما سبق من تنجز الواقع في حق العامي قبل الفحص، فيلزم الخروج عنه ولو بمتابعة الحجة.  
ثم إنه لو فرض توقف جميع من يمكن الوصول إليه من المجتهدين عن الفتوى وترددهم في المسألة لزم رجوع العامي للأصل، ومقتضى إطلاق كلامهم أنه يقتضي الاحتياط حينئذ.

لكن الظاهر أنه يختلف باختلاف المسائل من حيث اختلاف الأصول الجارية فيها، وقد يتيسر للعامي تمييز مقتضياتها، ولو بالرجوع للغير كالمجتهد الذي كان قد قلده، فيفتيه بمقتضى الأصل الجاري في حقه بعد تعذر الوصول للحجة عليه. وقد تقدم توضيح ذلك في المسألة السابعة.  
ودعوى: أنه لا مجال للمجتهد بعد فرض توقفه عن الفتوى في إرجاع العامي لمقتضى الأصل الذي قد يكون ترخيصياً.

مدفوعة: بأن توقف المجتهد عن الفتوى بلحاظ الأدلة التفصيلية التي يتيسر له النظر فيها لا ينافي فتواه للعامي بمقتضى الأصل، بلحاظ عدم قيام الحجة في حق العامي الذي هو متيقن بعد فرض توقف جميع المجتهدين عن الفتوى له، فإنه يوجب اليقين بدخول العامي في موضوع الأصل الترخيصي أو الإلزامي،

مسألة ١٥: إذا قلد مجتهدا يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (١)، بل

فتأمل جيدا.

(١) كأنه لعدم يقين العامي بحجية رأي الميت، فلا مجال للرجوع إليه، بل لا بد من الرجوع للحي المتيقن بالحجية في ذلك، للزوم انتهاء الحجة للعلم، كما أشرنا إليه في المسألة الحادية عشرة.

لكن هذا قد يتم مع أعلمية الحي، أما مع أعلمية الميت فلا وجه له، لعدم يقين العامي أيضا بحجية فتوى الحي، لاحتمال وجوب البقاء على تقليد الميت لكونه أعلم مع عدم مانعية الموت.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته عند مذاكرته في المسألة، وحكي عن سيدنا المصنف قدس سره من قيام السيرة على سؤال الحي في ذلك. فهو - لو تم - ناشئ إما

عن الغفلة عن رأي الميت والجهل به، لما هو المعلوم من غلبة عدم اطلاع العوا على آراء الأموات قبل تحرير الفتاوى في الرسائل العملية، خصوصا مسائل الاجتهاد والتقليد، أو عن اشتهاار عدم الاعتداد برأي الميت في ذلك في العصور المتأخرة، لا عن ارتكاز اعتبار الحياة ومانعية الموت، كيف وقد تقدم عدم الاشكال ظاهرا في عموم مرجحية الأعلمية، وفي عدم دخل الحياة بحسب المرتكزات العقلائية الأولية، وأن خلاف ذلك محتاج لأدلة تعبدية شرعية لا يدركها العوام بأنفسهم.

ودعوى: امتناع حجية رأي الميت في البقاء على تقليده، لأنه دوري، لرجوعه إلى توقف حجية رأي الميت على حجية رأيه.

ممنوعة، لتعدد الموضوع، فإن حجيته في مسألة البقاء غير حجيته في الأحكام الفرعية العملية الأخرى، فلا مانع من ابتناء الثانية على الأولى، ونظيره وجوب التقليد على العامي في مسألة وجوب التقليد.



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

- (١) لعموم ما يقتضي تعيين الأعلام لآحاد المسائل، ومنها هذه المسألة.  
(٢) بناء على جواز العدول حينئذ، ولو لكون الميت يرى جواز العدول  
ويتفق مع الحي في ذلك، أو لفتوى الميت بعدم جواز التعويل على فتاواه بعد  
الموت، كما تقدم منه قدس سره.  
(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (لأن التقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني  
المفروض الصحة، فالرجوع إلى الأول بعد تقليد الثاني ليس من البقاء على التقليد،  
بل هو من التقليد الابتدائي... هذا بناء على عدم انتقاض التقليد الصحيح الواقع في  
زمان بتقليد مجتهد آخر في زمان لاحق، لعدم حجية رأي المجتهد اللاحق بالإضافة  
إلى الوقائع السابقة، أما بناء على الانتقاض فإن كان رأي المجتهد الثالث وجوب البقاء  
على تقليد الميت تعين على المكلف البقاء على تقليد الأول، لأن عدوله السابق إلى  
الثاني بعد موت الأول في غير محله في نظر المجتهد الثالث. وإن كان رأيه جواز  
العدول وجواز البقاء جاز للمكلف البقاء على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث...).
- وكلامه - كما ترى - صريح في ابتناء المسألة على عدم انتقاض التقليد  
الصحيح بتقليد مجتهد آخر في الزمان اللاحق الذي يأتي الكلام فيه في المسألة  
الآتية، وحيث يأتي منه قدس سره التوقف في ذلك مع كون الثاني أعلم، بل ظاهره في  
المستمسك الحزم به تعين عليه التفصيل المذكور هنا.  
ومنه يظهر الحال فيما لو عدل المجتهد من القول بوجوب العدول إلى القول  
بوجوب البقاء، فإنه يبتني على ما يأتي في المسألة الآتية أيضا.

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

(١) لا يخفي أن سقوط الفتوى السابقة عن الحجية لا يختص بما ذكره قدس سره، بل له صور لا بأس بالتعرض لها ولأحكامها، إذ سقوط الفتوى السابقة.. تارة: يكون لظهور خطئها للمقلد، إما بالعلم أو بعد الرجوع للأدلة التفصيلية، بأن أدى اجتهاده في المسألة إلى خلاف مقتضى تقليده السابق. وأخرى: يكون لظهور خطأ الفتوى للمفتي نفسه، بأن عدل عن فتواه السابقة. وثالثة: يكون لعدول المقلد عن المفتي إلى غيره بأحد أسباب العدول التخيرية أو الإلزامية، كالموت والجنون والفسق على الكلام فيها. ولا إشكال في الاجزاء في الجميع بناء على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لأن سقوط الأمر الظاهري بسقوط الفتوى عن الحجية لا ينافي ثبوته سابقا المفروض اقتضاؤه للاجزاء. إلا أن ينكشف عدم صحة التعويل على فتوى المجتهد الأول من أول الأمر، للتقصير في المقدمات الكاشف عن عدم ثبوت الأمر الظاهري من أول الأمر وإن تخيل وجوده، وهو خارج عن محل الكلام. هذا، وحيث كان التحقيق عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء - كما هو المعروف من مذهب أصحابنا - فلا مجال للتعويل على هذا الوجه ولزم الرجوع للقواعد الأخرى أو الأدلة الخاصة، والقواعد تختلف باختلاف الصور المتقدمة. ففي الصورة الأولى: لا ينبغي الاشكال في عدم الاجزاء. أما مع العلم بخطأ الفتوى فظاهر. وأما مع الاجتهاد بعد النظر في الأدلة فلوضوح عموم حجية الأدلة للوقائع السابقة، فكما تمنع من التقليد في الوقائع اللاحقة يرفع بها اليد عن مقتضاه في الوقائع السابقة. ومنه يظهر عدم الاجزاء في الصورة الثانية، لوضوح أن الاجتهاد اللاحق لما

أعلم فالحكم لا يخلو عن إشكال (١).  
مسألة ١٧: يجب تعلم أجزاء العبادات الواجبة وشرائطها (٢)،  
ويكفي أن يعلم إجمالاً أن عباداته جامعة لما يعتبر فيها من الأجزاء  
والشرائط (٣)، ولا يلزم العلم تفصيلاً بذلك (٤)، وإذا عرضت له في

بكذب إحدى الحجتين مع لزوم المخالفة القطعية من العمل بهما المسقط لهما معا  
عن الحجية، فلا بد من التأمل لتحصيل طريق يتخلص به عن العلم الاجمالي  
المذكور، وإلا أشكل الحال كثيراً. وهذا بخلاف ما لو قلنا بالأجزاء الواقعي، كما لا  
ينبغي.

- (١) نظراً للقاعدة المقتضية لعدم الاجزاء، ولما أشرنا إليه من قرب كون  
الاجزاء في الجملة مقتضى السيرة ومظنة الاجماع.
- (٢) لما دل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام من الآيات  
والنصوص المستفيضة. وظاهرها إرادة الوجوب الطريقي لا النفسي، وهو يقتضي  
تنجز الأحكام بإمكان الوصول إليها وعدم معذرية الجهل شرعاً، فيجب الفراغ عنها  
بالاحتياط أو التعلم. ومنه يظهر التخيير بينهما، لا تعيين التعلم.  
كما يظهر اختصاصه بما يقع مورد ابتلاء المكلف وعدم اختصاصه  
بالعبادات، بل يجري في جميع ما يتلى به المكلف مما يحتمل كونه مورداً للتكليف  
شرعاً، بل يأتي وجوب التعلم مع احتمال الابتلاء بالمسألة إذا كان احتمالاً عقلاً.
- (٣) إما واقعا، أو ظاهراً بمقتضى فتوى من يجب تقليده.
- (٤) لعدم الدليل على وجوبه، إلا توهم كونه مقتضى إطلاق أدلة  
وجوب التعلم، وما عن السيدين الرضي والمرتضى (قدس سرهما) من الاجماع  
على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، لكن أدلة وجوب التفقه بعد حملها على  
الوجوب الطريقي لا تقتضي إلا وجوب تحصيل الواقع ولو مع عدم المعرفة  
التفصيلية.

أثناء العبادة مسألة لا يعرف حكمها جاز له العمل (١)،

نعم، لو حملت على الوجوب المقدمي اتجه بطلان العمل بدونها، لكنه خلاف ظاهر الأدلة المذكورة.

وإجماع السيدين أجنبي عما نحن فيه وارد في فرض مخالفة عمل الجاهل للواقع، كما تقدم في المسألة الثالثة، وتقدم الكلام في بقية ما يمكن الاستدلال به لوجوب المعرفة التفصيلية، مع الجواب عنه، فراجع.

(١) ولا يجب ذلك في العبادة التي يجوز قطعها، بل يجوز القطع والسؤال ثم استئناف العبادة.

وأما لو كانت العبادة مما لا يجوز قطعه، فإن أمكن الاحتياط وجب لتنجز احتمال التكليف قبل الفحص الموجب للامتثال اليقيني بموافقة الاحتياط. وإن تعذر - كما لعله مفروض كلامه قدس سره - فقد يدعى أن وجوب العمل بأحد الاحتمالات مبني على وجوب الموافقة الاحتمالية عند تعذر الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، وإلا اتجه جواز القطع في ذلك أيضا، لكنه في غير محله.. أما أولا: فلأن جواز المخالفة القطعية عند تعذر الموافقة القطعية - لو تم - إنما هو بالإضافة إلى أطراف العلم الاجمالي، لا بالإضافة إلى ما يعلم تفصيلا حرمة، فإذا علم إجمالا بحرمة أحد المائتين واضطر إلى شرب الماء جاز له شربه معا، لا شرب إناء معلوم الحرمة تفصيلا، وفي المقام يقطع بحرمة قطع الصلاة - بفصل المنافي - تفصيلا، وليس المعلوم بالاجمال إلا حرمة ترك أحد الوجهين اللذين يعلم بتوقف صحة العمل على أحدهما. فتأمل.

وأما ثانيا: فلأن جواز المخالفة القطعية مع تعذر الموافقة القطعية إنما يتم في الشبهات الموضوعية التي لا يجب الفحص عنها، لعدم منجز للتكليف الواقعي حينئذ إلا العلم الاجمالي المفروض سقوطه، أما في الشبهات الحكمية التي يجب الفحص عنها فتعذر الموافقة القطعية بسبب عدم الفحص وإن أسقط الخطاب لا

على بعض الاحتمالات (١)، ثم يسأل عنها بعد الفراغ، فإن تبينت له الصحة اجتزاء بالعمل، وإن تبين البطلان أعاده (٢).  
مسألة ١٨: يجب تعلم مسائل الشك والسهو (٣) التي هي في معرض الابتلاء (٤)،

يسقط العقاب، وحينئذ يجب بحكم العقل اختيار الموافقة الاحتمالية، لاحتمال عدم الوقوع في العقاب معها.

نعم، يختص ذلك بصورة التقصير في الفحص، دون غيرها كما لو تعلم المسألة ثم نسيها، فإنه لا عقاب حينئذ، فلا منجز للواقع، فلاحظ. هذا كله بناء على ما هو الظاهر من عدم اعتبار الجزم بالنية، وإلا تعين الاستئناف، لتعذر الموافقة حتى الاحتمالية حينئذ. ويأتي في آخر الكلام في أحكام التقليد ما له نفع في المقام إن شاء الله تعالى.

(١) لا يبعد لزوم ترجيح الاحتمال الأقوى، لأنه أبعد عن خطر العقاب.  
(٢) أما في ما يكون الاخلال به خطأ موجبا للاستئناف - كالأركان - فظاهر، وأما في غير ذلك - كما في موارد حديث: (لا تعاد الصلاة...) - فهو مبني على اختصاص ما دل على صحة العمل مع الاخلال بالأمور المذكورة بصورة صدور الفعل عن جزم بالامتنال، ولا يشمل المتردد، كما لا يشمل العامد. وتام الكلام في كل مورد في محله، كمباحث الخلل في الصلاة ونحوها.  
(٣) لما تقدم في المسألة السابقة من أدلة وجوب تعلم الأحكام والتفقه في الدين.

(٤) سواء علم الابتلاء بها أم احتمله احتمالا عقلائيا، لاطلاق أدلة وجوب التعلم أو عمومها لهما معا، لأنه لما كان طريقا كان الغرض منه حفظ الواقع الذي يحتمل فوته بسبب ترك التعلم ولو في مورد احتمال الابتلاء وبه يخرج عن استصحاب عدم الابتلاء - لو فرض جريانه قي نفسه - على أنه لا يخلو عن إشكال،

لثلا يقع في مخالفة الواقع (١).  
مسألة ١٩: تثبت عدالة المرجع في التقليد بأمور:  
الأول: العلم الحاصل بالاختبار أو غيره.  
الثاني: شهادة عادلين بها (٢).

لما عن بعض الأعظم قدس سره من عدم كونه أثرا شرعيا ولا ذا أثر شرعي.  
وأما ما ذكره بعض مشايخنا من حكاية ترتب الأثر على نفس الاحراز بناء  
على أن المجعول في الاستصحاب هو الطريقة، إذ عدم وجوب التعلم في المقام من  
آثار إحراز عدم الابتلاء، للعلم معه بعدم الضرر الموجب للتعلم.  
فمندفع: بأن الظاهر توقف جريان الأصل والاحراز به على كون الأمر المحرز  
للعمل وإن كان الاحراز شرطا في فعلية العمل وترتبه عليه، والابتلاء بنفسه لما لم  
يكن بنفسه موضوعا للعمل امتنع جريان العمل.  
مع أن ترتب القطع بعدم الضرر على إحراز عدم الابتلاء إنما هو لملازمته له  
خارجا لا شرعا، فلو جرى الأصل بلحاظ ذلك لزم حجية الأصل المثبت. على أنه لو  
جرى استصحاب عدم الابتلاء مع الشك فيه لجرى استصحاب عدم مخالفة  
التكليف الواقعي مع العلم بالابتلاء، إذ معه يعلم بعدم الضرر فلا يجب التعلم، فتأمل  
جيذا.

(١) لما عرفت من أن وجوب التعلم طريقي ليس الغرض منه إلا تجنب  
مخالفة الواقع وليس نفسيا. ومنه يظهر الوجه في عدم وجوبه بالإضافة إلى ما يعلم  
عدم الابتلاء به. وكذا بالإضافة إلى الأحكام غير الالزامية التي لا ضرر في مخالفتها  
عملا.

(٢) بناء على عموم حجية البينة، كما هو المشهور الذي لا يبعد تسالم  
الأصحاب عليه، فإنه وإن حكي عن صريح القاضي وظاهر عبارتي الشيخ والكاتب

أيحل للقاضي أن يقضي بقول البيعة؟ فقال: (خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه).  
ورواية إبراهيم الكرخي عنه عليه السلام: (من صلى خمس صلوات في اليوم والليل في جماعة فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته) (١).

بل مع التصريح في بعض النصوص بالقبول في حق غير القاضي، كمصحح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: (لا تصلي خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً، ولا تقبل شهادته) (٢) وخبر عيسى بن عبد الله، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة ولد الزنا فقال: (لا تجوز إلا في الشيء اليسير إذا رأيت منه صلاحاً) (٣) ونحوها صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، سألته عن السائل الذي يسأل بكفه هل تقبل شهادته؟ فقال: كان أبي لا يقبل شهادته إذا سأل بكفه) (٤) ورواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: (لا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه) (٥) لما هو المعلوم من عدم تصديهما (عليهما السلام) لفصل الخصومة. وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (في امرأة شهد عندها شاهدان بأن زوجها مات فتزوجت...) (٦) فإنه ظاهر في المفروغية عن قبول المرأة الشهادة المذكورة من دون حاجة إلى مراجعة الحاكم. وبالجملة: التأمل في النصوص المذكورة وغيرها شاهد بعدم خصوصية

- 
- (١) الوسائل ج ١، ص ٢٨٨ - ٢٩١، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١، ٣، ١٢. (٢) الوسائل ج ١٨، ص ٢٧٨، باب ٣٢ من كتاب الشهادات، حديث ٦.  
(٣) الوسائل ج ١٨، ص ٢٧٦، باب ٣١ من كتاب الشهادات، حديث ٥  
(٤) الوسائل ج ١٨، ص ٢٨١، باب ٣٥ من كتاب الشهادات، حديث ١.  
(٥) الوسائل ج ١٨، ص ٢٧٥، باب ٣٠ من كتاب الشهادات، حديث ٢.  
(٦) الوسائل ج ١٨، ص ٢٤٢، باب ١٣ من كتاب الشهادات، حديث ٢.

الاشهاد في الطلاق، وعدم قبول شهادة النساء فيه وفي الهلال ونحوهما، وهو كاشف عن المفروغية عن عموم حجية البينة من حيث الموارد، وأنها تثبت جميع الآثار، وتكون هي المرجع لولا الدليل الخاص. فلاحظ.

وهو الظاهر أيضا من مثل رواية مسعدة بن صدقة الآتية، ورواية علقمة عن أبي عبد الله عليه السلام: (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر...) (١).

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

والانصاف: أن التأمل في ما ذكرنا وفي نصوص الشهادات والقضاء ونحوها موجب لوضوح الحكم، ولا سيما مع دعوى الاجماع على العموم من غير واحد، بل ظهور التسالم عليه بينهم.

وثبوت الخلاف في بعض الموارد لا ينافيه لو لم يؤيده، لظهور كلامهم في أن منشأ شبهة في خصوص المورد، مثل تعليل عدم قبول البينة في النجاسة في كلام من عرفت بأنها ليست من العلم الذي جعل غاية للطهارة في قولهم عليهم السلام: (الماء كله

طاهر حتى تعلم أنه قدر)، وتعليل عدم قبولها في الاجتهاد بأنه من الأمور الحدسية التي لا تكون موردا للشهادة مع تيسر العلم، كما حكاها سيدنا المصنف قدس سره، فإن

(١) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩٢، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١٣.  
(٢) الوسائل ج ١٧، ص ٩١، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٢.



الاستدلال بمثل ذلك ظاهر في المفروغية عن ثبوت عموم حجية البيعة، وإلا كان الأولى إنكار العموم المذكور.

بل تسميتها بالبيعة مشعر بالمفروغية عن حجيتها، وأنها موجبة لوضوح الأمر المشهود به شرعا. وهذا كاف في البناء على العموم الراجع إلى أن مقتضى القاعدة قبول البيعة إلا بدليل مخرج عنها، فلا ينبغي التوقف فيه. ثم إنه قد استدل على عموم حجية البيعة بأمرين..

الأول: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: (سمعتة 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 لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيعة) (١)

والكلام فيها تارة من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة. أما السند فقد يضعف، لعدم النص على توثيق مسعدة بن صدقة، فلا مجا للاعتماد على روايته، ولا سيما مع عد الكشي إياه بتريا، وعد الشيخ إياه في كتابه في أصحاب الباقر عليه السلام عاميا (٢).

لكن لا يبعد الاعتماد عليها مع علو متنها ورواية الكليني والشيخ لها وظهور قبولها بين الأصحاب، بل قبول روايات مسعدة، فعن المجلسي الأول: (الذي يظهر لي من أخباره التي في الكتب أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبعنا وجدنا أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحريز بن عبد

(١) الوسائل ج ١٢، ص ٦٠، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به من التجارة، حديث ٤.  
(٢) بناء على اتحاد المذكور في كلامهما مع الراوي عن الصادق (عليه السلام)، كما لعله المعروف، وربما يحتمل تعددهما وأن الثاني إمامي، بل من الحسان، وقد تعرض لذلك في تنقيح المقال، فراجع (منه عفي عنه).

الله)، وقريب منه عن غيره.

هذا مع وقوع الرجل في أسانيد كتاب كامل الزيارة الذي صرح ابن قولويه قدس سره في أوله أنه لا يثبت فيه إلا ما رواه ثقات أصحابنا، ومن ثم اختار بعض مشايخنا وثاقته. ولعله لبعض ذلك عبر شيخنا الأعظم قدس سره عن الرواية بالموثقة.

وبالحملة: سند الرواية لا يخلو عن اعتبار، فيتجه الاستدلال بها.

وأما الدلالة فقد قربها سيدنا المصنف قدس سره بأنها وإن تضمنت حجية البيعة إذا قامت على الحرمة، إلا أن المراد بذلك أعم من كون الحرمة مدلولاً مطابقياً وكونها مدلولاً التزامياً (١)

من حيثية دلالتها على الموضوع الملازم لها، وحيث كانت البيعة من سنخ الأمارات العرفية كان الظاهر من ثبوت الحرمة بها كونها طريقاً إلى مؤداها، لا تعبداً، كما في موارد الأصول، وحينئذ يترتب على مؤداها جميع أحكامه ولو كانت غير الحرمة، لعدم اختصاص طريقيتها بنظر العرف بجهة دون جهة، فلا يبقى مورد خارج عن الرواية إلا ما لو لم يترتب على ما قامت عليه البيعة الحرمة أصلاً، وهو - مع ندرته - قد يتعدى إليه بعدم القول بالفصل، أو لعدم التفكيك عرفاً بينه وبين مورد الرواية. وبعين هذا التقريب يمكن إثبات عموم الحجية من رواية عبد الله بن

(١) العمدة في وجه التعميم إطلاق الرواية، لصدق قيام البيعة على الحرمة بذلك. ولا سيما مع كون الغالب في قيام البيعة على الحكم قيامها على موضوعه، لأنه المدرك أولاً للشاهد، وهو المناسب للأمثلة المسوقة في الرواية.

وأما ما ذكره بعض أفضل أهل العصر من أن المراد في الرواية ليس هو قيام البيعة على الحرمة، ليجتاج في التعميم إلى ما تقدم، بل قيامها على الموضوع ذي الحرمة، بقريضة استثنائه من لزوم البناء على عدم كون الثوب سرقة وغيره مما تضمنته الرواية من الموضوعات، فتدل الرواية ابتداءً على حجية البيعة في الموضوعات المؤدية للحرمة.

فهو خلاف ظاهر الرواية، لأن الأمثلة المذكورة فيها قد سيقت لبيان موارد البناء على الحل وعدم الاعتناء باحتمال الحرمة الذي تضمنه صدر الرواية، فالاستثناء إنما هو من ذلك، لا من الأمثلة المذكورة، وهو المراد من اسم الإشارة في قوله (عليه السلام): والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك...، وليس المراد بهما الموضوع. (منه عفى عنه).

والثاني هو الأقرب بعد التأمل في النصوص، لأن صدق المعنى اللغوي على المعنى المصطلح مبني على ملاحظة عناية الجعل والتنزيل، لأن البيئة لغة من البيان الملازم للعلم، فصدقها على الحجج غير العلمية - ومنها البيئة المصطلحة - مبني على ملاحظة عناية جعلها بمنزلة العلم، ومن البعيد ابتناء تلك الاستعمالات الكثيرة على العناية المذكورة، خصوصا ما تضمن عدم ابتناء القضاء على العلم، بل على البيئة (١)، فإنه كالصريح في عدم لحاظ تنزيل البيئة منزلة العلم، بل هي أمر في قبالة. بل لا ينبغي الاشكال في حصول النقل بأقل من هذه الاستعمالات، بل قبلها. ويناسبه خلوها في كثير من الاستعمالات عن اللام المحتملة للعهد، خصوصا في ما تضمن أنه لا طلاق إلا ببيئة، فلو لم تكن منقولة لزم استعمال العام في الخاص. وبالجملة: التأمل في النصوص الكثيرة واستيعابها يورث القطع بتحقق النقل في زمن صدور الروايات وابتناء الاستعمال فيها عليه، لا على المعنى اللغوي. وثانيا: أنه لا مجال لذلك في خصوص رواية مسعدة، لمقابلتها فيها بالاستبانة اللازمة من قيام البيئة بالمعنى اللغوي، لأنهما متحدان اشتقاقا، كما لا يخفى. فالانصاف: أن الاستدلال بالرواية المذكورة قريب جدا.

الثاني: ما استدل به بعض مشايخنا - بناء على ما تقدم منه من بقاء البيئة على المعنى اللغوي - وحاصله: أنه لما دلت الأدلة على ابتناء القضاء على البيئة بالمعنى اللغوي وعلمنا من الخارج اعتماد الشارع على أخبار العادلين في مقام القضاء نستكشف من ذلك كونه بيئة بالمعنى المذكور وحجة من قبل الشارع، كما نستكشف من ذلك عموم حجيته وعدم اختصاصها بالقضاء، لأن اعتماد الشارع عليه في القضاء يكشف عن حجيته في مرتبة سابقة على القضاء، لا أنه صار حجة به. وفيه..

أولا: أن احتمال اختصاص حجيته بالقضاء لا يرجع إلى كون القضاء - الذي

(١) راجع الباب الأول من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من كتاب القضاء في الوسائل ج ١٨، ص ١٦٧، حديث ٢.

هو بمعنى حكم الحاكم وفصله للخصومة - سببا للحجية، ليرد بأن الظاهر ابتناء القضاء على الحجية وتوقفه عليها، لا العكس، بل بمعنى كون الخصومة عند القاضي سببا في حجية البينة في حق القاضي مصححة لحكمه في الواقعة، فهي حجة في رتبة سابقة على القضاء مختصة به، ولا بد في إثبات عموم حجيتها لغير حال القضاء من طريق آخر.

وثانيا: أن ذلك لا يقتضي إلا عدم دخل القضاء والحكومة في حجية البينة، ولا يقتضي عموم حجيتها من حيث الموارد، لا مكان اختصاصها بالحقوق التي هي مورد الحكومة وإن لم ترفع للحاكم ولم يحتج فيها للقضاء، فلا بد في تعميمها لجميع الموارد من دليل آخر، فتأمل جيدا.

ثم إنه قد استدل شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في العدالة على حجية البينة في خصوص العدالة بما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث كان يبعث رجلين من أصحابه

لتزكية الشهود المجهولين، فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا.

وما دل على قبول تعديل القابلة، وهو خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: (شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز ميتا، إذا سئل عنها فعدلت) (١) وفحوى ما دل على قبولها في الجرح، وهو خبر علقمة المتقدم.

وزاد سيدنا المصنف قدس سره فاستدل بما في صحيح عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: (فإذا سئل عنه في محلته وقبيلته قالوا: ما رأينا منه إلا خير مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه) (٢) بضميمة الاجماع على عدم اعتبار أكثر من البينة.

ويشكل الأول بعدم العثور عليه، فإنه وإن ذكر في الوسائل ذلك في عنوان الباب السادس من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، إلا أنه لم يذكر إلا ما عن تفسير العسكري عليه السلام من أن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث رجلين

(١) الوسائل ج ١٨، ص ٢٦٦، باب ٢٤ من كتاب الشهادات حديث ٣٨.

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

الثالث: حسن الظاهر (١).

فلاحظ. والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الثامنة والعشرين الكلام في حقيقة العدالة وأنها من الأمور الواقعية وليست هي عبارة عن حسن الظاهر، كما قد ينسب لبعضهم، وغاية ما يمكن دعواه كون حسن الظاهر طريقاً إليها، وحينئذ يقع الكلام في الطرق الخاصة بالعدالة.

وربما يقال: إن الأصل في المسلم العدالة ما لم يثبت فسقه، فلا تحتاج إلى طريق محرز لها عند الشك، وهو الظاهر من بعض مواضع الخلاف، قال: (إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث، إلا أن يجرح المحكوم عليه فيهما، بأن يقول هما فاسقان فحينئذ يجب عليه البحث... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم.

وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارئ عليه يحتاج إلى دليل. وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي صلى الله عليه وآله ولا أيام الصحابة، ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي، فلو كان شرطاً أجمع أهل الأمصار والأعصار على تركه).

وقد اقتصر في كتاب الطلاق من النهاية على اعتبار الإسلام في الشاهدين.

وعن محكي كلام المفيد في كتاب الاشراف: (يكفي في قبول الشهادة ظاهر الإسلام مع عدم ظهور ما يقدر في العدالة).

وعن محكي كلام الكاتب: (كل المسلمين على العدالة إلى أن يظهر ما يزيلها). وفي المسالك بعد أن أطال في دليل القول المذكور قال: (فهذا القول وإن كان أمتن دليلاً وأكثر رواية، وحال السلف يشهد به، وبدونه لا يكاد تنتظم الأحكام للحكام خصوصاً في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ من بعيد إليها، لكن المشهور الآن بل المذهب خلافه).

المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان) (١).  
وقد يستدل أيضا بخير سلمة بن كهيل، سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح: (وأعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلا مجلود في حد لم يتب منه أو معروف بشهادة زور أو ظنين...) (٢)  
وخير العلاء بن سيابة، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: (لا بأس، إذا كان لا يعرف بفسق) (٣).  
وخير عبد الرحيم القصير، سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فيقرأ القرآن فلا تقرأ واعتد بقراءته [بصلاته]) (٤).  
ويشكل الأول بعدم ظهوره في حكم الشك في العدالة، بل لعله لبيان العدالة الواقعية المعتمدة في أداء الشهادة، فهو لبيان عدم رد شهادة بعض الأشخاص كالزواج والوالد والمملوك وغيرهم ممن تعرضت لهم النصوص.  
نعم، لا بد من تقييده حينئذ بمن ترك بقية المحرمات، ولعله مستفاد من استثناء الظنين، حيث تضمن بعض النصوص أن الفاسق داخل فيه.  
ودعوى: أن استثناء المعروف بشهادة الزور ظاهر في كونه في مقام بيان طريق إحراز العدالة ظاهراً، وإلا كان المناسب استثناء شاهد الزور من دون تقييد بالمعروفية، ليست بأولى من دعوى: أن استثناء المجلود الذي لم يتب والظنين من دون تقييد بالمعروفية ظاهر في إرادة بيان العدالة الواقعية، فلا أقل من الاجمال المانع من الاستدلال.

(١) الوسائل باب ٨١ ص ٢٨٨، و ٢٩٢، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١، ١٣.

(٢) الوسائل ج ١٨، ص ١٥٥، باب ١ من أبواب آداب القاضي، حديث ١.

(٣) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩١، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ٦.

(٤) التهذيب ج ٣ ص ٢٧٥ حديث ١١٨.

على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب. وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع. ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوما في منازلهم، لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته، فلم يقبل منه ذلك. وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل، ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار؟! وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي

في المسجد مع المسلمين إلا من علة). ومرسلة يونس عنه عليه السلام، سألته عن البيعة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البيعة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ فقال: (خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبايح، والشهادات، والأنساب [المواريث]). فإذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه).

وصحيح عبد الله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام، رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين. قال: (كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته) (١)

وصحيح البنزطي عنه عليه السلام: (من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير) (٢)

وصحيح محمد بن مسلم، سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذمي والعبد يشهدان

(١) راجع الروايات الثلاث في باب ٤١ من كتاب الشهادات من الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٨ حديث ١، ٣، ٥.  
(٢) الوسائل ج ١٥، ص ٢٨٢، باب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرايطه، حديث ٤.

على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد، أتجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه؟ قال: (نعم، إذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما) (١) وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: (لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير، مع يمين الخصم في حقوق الناس) (٢)

وخبر جابر المتقدم المتضمن قبول شهادة القابلة إذا سئل عنها فعدلت. وخبر عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام (قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف...) (٣) بل بعض النصوص المتضمنة لذكر بعض الإمارات على العدالة وإن لم تظهر في الحصر إلا أنها ظاهرة في احتياج العدالة إلى الإثبات، وأنه لا يكتفى فيها بالأصل، كخبر إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق عليه السلام: (من صلى خمس صلوات في اليوم

والليلة في جماعة فظنوا به خيرا وأجيزوا شهادته).

وموثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته وظهر عدله، ووجبت أخوته) (٤)

وقريب منه خبر أحمد بن عامر الطائي وعبد الله بن سنان (٥) فلا بد بعد هذه النصوص من حمل صحيح حريز وخبر علقمة على إرادة عدم معروفة الشخص بالفسق بين من يختلط به ويعاشره، المستلزم لنحو من حسن الظاهر، لا مجرد عدم المعروفة به ولو لعدم الاختلاط، ويكون المراد من التعديل الذي يظهر من صحيح حريز عدم اعتباره هو التعديل المبني على التفتيش عن حال

- (١) الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٥، باب ٣٩ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١.
- (٢) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩١، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ٨.
- (٣) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩٤، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ٢٠.
- (٤) الوسائل ج ١٨، ص ٢٣٨، باب ١١، من كتاب الشهادات، حديث ١.
- (٥) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩٣، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١٥، ١٦.



(١) إما لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره في رسالته في العدالة من انصراف أدلة  
طريقة حسن الظاهر إلى خصوص ما أوجب الوثوق بالعدالة. أو لما ذكره سيدنا  
المصنف قدس سره من لزوم تقييدها بما في مرسله يونس المتقدمة من قوله عليه السلام:  
(فإذا كان

ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه).  
ويندفع الأول: بأنه لا وجه للانصراف المذكور، ولا سيما مع ظهور بعض  
النصوص في الردع عن سوء الظن والأمر بحسن الظن بالرجل مع حسن ظاهره، إذ لا  
حاجة إلى ذلك مع فرض حصول الوثوق من حسن الظاهر، لأن البناء على مقتضى  
الوثوق والاذعان به هو الأمر الطبيعي الذي لا يحتاج إلى بيان الشارع، فالنصوص  
المذكورة ظاهرة في عموم طريقة حسن الظاهر جداً.

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

الأول: حكى شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض معاصريه حجية مطلق الظن  
بالعدالة. ويستفاد من كلماته الاستدلال عليه..

تارة: بانسداد باب العلم بالعدالة، وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل  
به إلى أصالة عدمها، وإلا لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين  
الرجوع فيها للظن، كما هو الحال في جميع موارد الانسداد.

وأخرى: بخبر إبراهيم الكرخي المتقدم: (من صلى خمس صلوات في اليوم والليله فظنوا به خيرا وأجيزوا شهادته)، حيث أن الأمر بالظن لا يعقل، لعدم كونه اختياريا، فيدل بدلالة الاقتضاء على الأمر بترتيب أحكام ظن الخير، ومنها إجازة شهادته، فيدل على أن هذه الأحكام ثابتة لمطلق الظن، ومثله في ذلك ما عن الفقيه: (من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير) (١) ويندفع الأول تارة: بكفاية طريقية حسن الظاهر في رفع المحذور المذكور، وأخرى: بأنه لا يقتضي حجية مطلق الظن لأن نتيجة الانسداد مهمة لا كلية، فيجب الاقتصار على المتيقن منه وهو الظن الاطمئنانى، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره. بل ينبغي الاقتصار على خصوص الظن المذكور مع حسن الظاهر. ويندفع الثاني بأن الظن وإن لم يكن اختياريا، إلا أن المراد من الأمر به حمل النفس عليه بدفع ما ينافيه وتأكيد ما يقتضيه حتى يتسنى لها حسن الظن، كما في جميع موارد الأمر بحسن الظن بالمؤمن وعدم اتهامه. نعم، تدل رواية الكرخي على أن المواظبة على الجماعة كما تكون سببا للأمر بحسن الظن كذلك تكون سببا لقبول الشهادة، وهو راجع إلى كون المواظبة نحو من حسن الظاهر المحرز للعدالة، كما تقدم، ويشهد بما ذكرنا عطف قبول الشهادة بالواو، لا بالفاء المقتضية للتفريع، فلاحظ. نعم، يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره حجية الوثوق بالعدالة، وإن لم يستند إلى حسن الظاهر، وهو الذي صرح به سيدنا المصنف قدس سره مستدلا عليه بخبر أبي علي بن راشد، قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا، فأصلي خلفهم جميعا فقال: قال: (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه). ورواه الشيخ قدس سره بزيادة قوله: (وأمانته) (٢) فإن الزيادة المذكورة قرينة على عدم كون المراد الوثوق بالدين من حيث الأصول فقط - كما قد يناسبه السؤال - ليذل

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

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

بل لا يبعد ثبوتها بخبر الثقة (١)،

مختص بصورة العلم، لأن الأمر الذي يشهد به الناس - وهو المواظبة على الجماعة - لما كان من الأمور الحسية الظاهرة فشياعه بين أهل المحلة يوجب العلم به. هذا، مع ما عرفت من الاشكال في الاستدلال بالفقرة المذكورة، لاضطراب الصحيحة في أمر الجماعة، مضافا إلى ما حكى عنه أخيرا من الاشكال في صحة سند الرواية، وإن كان الظاهر أنه في غير محله.

وقد تحصل من جميع ذلك: أن الطريق على العدالة ينحصر بالعلم والبيئة وحسن الظاهر، سواء أوجب الوثوق أو الظن أم لا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الثاني: ما تقدم من حجية حسن الظاهر على العدالة مختص بالعدالة التي هي موضوع الأحكام الشرعية المعهودة التي تعرضت لها الأدلة، كقبول الشهادة وجواز الائتمام، دون العدالة المأخوذة في جواز التقليد، لما تقدم من عدم وضوح كونه من أحكام مطلق العدالة، بل هو من لوازم ثبوتها بمرتبة عالية. وحينئذ فلا دليل على كفاية حسن الظاهر في إحرازها، بل لا بد من إحرازها بالمنخالطة ونحوها بنحو يعلم بوجودها علما عاديا، أو بقيام البيئة عليها، بناء على عموم حجيتها، كما تقدم نظيره في آخر الكلام في حجية البيئة.

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

(١) هذا ظاهر بناء على شمول عموم حجية خبر الثقة للموضوعات، إما

لاستفادته مما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة (١)، والنهي عن قرب الزوجة إذا ادعى ثقة زوجيتها (٢) وقبول قول البائع في استبراء الأمة (٣) وثبوت عزل الوكيل إذا بلغه العزل بخبر الثقة (٤) بناء على التعدي عن مواردها، لالغاء خصوصيتها عرفاً.

أو من إطلاق قوله عليه السلام في صحيح حرizi: (فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم) (٦) بناء على ما هو الظاهر من حمله على التصديق الحقيقي بترتيب الأثر، لا الصوري، كما ذكرناه في مبحث حجية خبر الواحد من الأصول. أو من عموم بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، واعتبار العدالة والعدد في الشهادة للدليل الخاص.

ويشكل الأول: بعدم وضوح استفادة الكلية المذكورة من الموارد المذكورة، إذ لا وجه لالغاء خصوصيتها وليس هو أولى من إلغاء خصوصية الموارد التي لا تقبل فيها إلا البينة، ولا سيما مع أن ظاهر ما دل على الصلاة بالأذان أن وجهه أن المؤذن مؤتمن كالإمام في صلاة الجماعة، واعتبار كونه ثقة - لو تم - لا يدل على أن ذلك هو العلة في الحكم، ليتعدى عنها ولو بفهم عدم الخصوصية.

وأما النهي عن قرب الزوجة إذا ادعى ثقة زوجيتها، فلعله من باب الاحتياط الواجب أو المستحب، لا لثبوت الزوجية به بحيث يترتب جميع آثارها، كجواز تزويج أختها، بل يظهر من الأصحاب الاعراض عن الرواية المذكورة والعمل بما دل على توقف ثبوت الزوجية على البينة، كما صرح به في الجواهر.

- (١) الوسائل، ج ٤، ص ٦١٨، باب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، حديث ١.
- (٢) الوسائل، ج ١٤، ص ٢٢٦، باب ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، حديث ٢.
- (٣) الوسائل، ج ١٣، ص ٣٨، باب ١١ من أبواب بيع الحيوان، حديث ٢.
- (٤) الوسائل، ج ١٣، ص ٢٨، باب ٢ من كتاب الوكالة، حديث ١.
- (٥) الوسائل، ج ١٣، ص ٤٨٢، باب ٩٧، من كتاب الوصية، حديث ١.
- (٦) الوسائل، ج ١٣، ص ٢٣٠، باب ٦ من أبواب الوديعة، حديث ١.

ويثبت اجتهاده وأعلميته - أيضا - بالعلم وبالبيينة (١)، وبخبر الثقة

فهو كما ترى! لاختلاف الموضوعات في طرق الاثبات كثيرا، فقد اعتبر في حقوق الله ما لم يعتبر في حقوق الناس، واعتبر في حقوق الناس طرق خاصة مع أن الأحكام الكلية مشتركة في الاكتفاء فيها بخبر الثقة، فالتعدي منها أشبه بالقياس لو لم يكن عينه.

وأما بناء على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات فقد وجهه سيدنا المصنف قدس سره بعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدي

إلى الحكم الكلي ولو بالالتزام، كما في المقام، فإن الاخبار عن عدالة المجتهد يؤد إلى ثبوت الحكم الشرعي الكلي في حق العامي بفتواه، فهو نظير الاخبار بكلام الإمام المستلزم لثبوت الحكم الواقعي، وعلى هذا يبتني الاكتفاء في توثيق رجال السند بخبر الثقة.

والذي ينبغي أن يقال: إن كان الدليل على حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية هو الاجماع المدعى، أو سيرة المشرعة، أو النصوص الواردة في العمل بالروايات، فهي قاصرة عن المقام، لاختصاصها بالحديث والرواية غير الشاملة للمقام ولا لتوثيق الرواة، بل يختص بنقل سنة المعصوم وما يلحق بها عرفا من شؤونها، كتعيين الراوي مورد كلام الإمام.

وإن كان هو عموم حجية خبر الثقة، ولو كان هو بناء العقلاء - كما هو الظاهر - اتجه البناء على حجيته في المقام، لأن المتيقن من الدليل الرادع - وهو رواية مسعدة - الشبهة الموضوعية التي لا يترتب عليها إلا الحكم الجزئي، كاحتمال سرقة الثوب وحصول الرضاع دون ما يترتب عليه الحكم الكلي كالمقام، ومنه يظهر الاكتفاء به في نقل رأي المجتهد لمقلديه.

(١) بناء على ما تقدم من عموم حجية البيينة، وقد أشرنا آنفا إلى أن شبهة المانع عن حجيتها في المقام دعوى: أن الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لا تكون موردا

في وجه (١).  
مسألة ٢٠: من ليس أهلا للمرجعية في التقليد يحرم عليه  
الفتوى بقصد عمل غيره بها (٢)، كما أن من ليس أهلا للقضاء يحرم

للشهادة مع تيسر العلم.

وتندفع: بأنه من الأمور الحدسية القريبة من الحس الظاهرة لأهلها  
كالمحسوسات، لتوقف ظهورها لهم على مقدمات قريبة حسية فهو يحصل بمجرد  
الاطلاع على طريق الرجل في الاستدلال، كالعدالة التي تظهر بالمخالطة.  
هذا، وأما الأعلمية فهي كذلك، لو كانت بمرتبة عالية، أما لو كانت  
بمرتبة ضعيفة فهي من الأمور الحدسية الخفية، فشمول أدلة الشهادة لها لا يخلو عن  
إشكال، فلا يبعد عدم جواز الاعتماد فيها على البيئة مع التمكن من العلم بها  
بالمباشرة، ويختص جواز الرجوع فيها للغير بصورة تعذر ذلك، وهو يكون بملاك  
الرجوع إلى أهل الخبرة وبشروطه.

(١) على ما تقدم الكلام فيه في طرق العدالة قريبا، نعم عرفت الاشكال في  
الرجوع للبيئة في الأعلمية إذا كانت بمرتبة ضعيفة، وهو هنا أولى.

(٢) أطلق السيد الطباطبائي قدس سره حرمة الافتاء لغير الأهل، وقال سيدنا  
المصنف قدس سره: (كما صرح به جماعة، مرسلين له إرسال المسلمات، وظاهر  
المسالك

وغيرها أنه إجماعي).

وهو في محله لو كان المفتي غير مجتهد، لعدم الدليل عنده على الفتوى،  
فتدخل في الفتوى بغير علم التي تضافرت الأدلة بحرمتها.

وأما الفتوى اعتمادا على قول من يجب عليه تقليده فهو مبني على جواز  
الاخبار بالواقع اعتمادا على الحجة، وهو مشكل، والمتيقن جواز الاخبار بالحكم  
الظاهري المتفرع عن الحجة اعتمادا عليها، وذلك إنما يقتضي جواز الفتوى اعتمادا  
على تقليده بالحكم الفعلي المتفرع على التقليد، لا الحكم الفعلي الذي هو مفاد

الحجة، لاختصاص أكثر الأدلة به، فإن آية النفر إنما تقتضي وجوب الانذار الذي يترتب عليه وجوب الحذر شرعا لا مطلقا، وكذا ما دل على أن الله لم يأخذ على الجهال أن يتعلموا حتى أخذ على العلماء أن يعلموهم، لوضوح أن التعلم الواجب على الجاهل هو التعلم من واجد الشرائط، فهو الذي يجب عليه أن يعلم دون غيره. وأما بقية الأدلة كآية الكتمان فلا يبعد انصرافها إلى ذلك، ولذا يبعد الالتزام بوجوب الإبلاغ على المجتهد مع علمه بعدم عمل العامي بفتواه لعدم حجيتها في حقه. وإن كان لا بد في استقصاء أدلة وجوب بيان الأحكام والتأمل فيها. وكيف كان، فلا دليل على حرمة الفتوى بقصد عمل الغير - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - فضلا عن الفتوى لا بالقصد المذكور. والاعتماد على ظهور الاجماع في مثل ذلك لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم وضوح كونه إجماعا تعبديا صالحا للاستدلال.

هذا، وظاهر الجواهر جواز الافتاء له لحجية فتواه واقعا في حق الجاهل، وإن لم يجز للمستفتي العمل بفتواه لعدم وثوقه بما يخبر من ظنه الجامع للشرائط وإلا فلو فرض اطلاعه عليه جاز له الأخذ به وإن كان فاسقا كما ذكر ذلك في مبحث اعتبار العدالة في إمام الجماعة.

وفيه: أن عدم جواز عمل المستفتي بفتوى الفاسق مساوق لعدم حجيتها في حقه، فلاحظ.

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: (بلا إشكال فيه ولا خلاف ظاهر، وفي المسالك أنه موضع وفاق بين أصحابنا، وقد صرحوا بكونه إجماعيا).

ويقتضيه النصوص الظاهرة في أن القضاء من مناصب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كرواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال أمير المؤمنين

عليه السلام لشريح: يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه [ما جلسه خ. ل] إلا نبي أو وصي

ولا يجوز الترافع إليه (١)، ولا الشهادة عنده (٢)، والمال المأخوذ بحكمه حرام وإن كان الأخذ محققا (٣)،

(١) وعن المسالك: أن ذلك كبيرة. وقد استدل لحرمة سيدنا المصنف قدس سره بما دل على حرمة الإعانة على الإثم، وهو غير ثابت، بل الثابت حرمة التعاون على الإثم الرجوع إلى الاشتراك فيه، وليس منه المقام.

نعم، قد يكون الترافع تأييدا للحرام وتشجيعا له عليه، فيدل على حرمة فحوى ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدل عليه - أيضا - النصوص الناهية عن الترافع إلى قضاة الجور، بناء على عمومها لكل متصد بلا حق، كما تقدم.

وتطبيق عنوان الطاغوت فيها يناسب كونه كبيرة، بل قد يشهد به ما دل على أن الركون للظالمين من الكبائر، ولو لأنه مما أوعده الله عليه النار، بناء على أن ذلك معيار في كون الذنب كبيرة، إذ لا يبعد كون الترافع من أفراد الركون للظالم، فتأمل.

(٢) الوجه فيه ما تقدم من لزوم التشجيع على الحرام وتأنيده.

(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (كما هو المعروف والمدعى عليه الاجماع).

ويدل عليه ما في مقبولة ابن حنظلة من قوله عليه السلام: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتا، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: { يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به }، بناء على التعدي عن موردها إلى كل من تصدى للقضاء من فاقد الشرائط، على ما تقدم الكلام فيه.

ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الدين والعين المشاعة وغيرها، وحملها على ما عدا العين مطلقا أو خصوص المشاعة منها مما يباه ظاهر التعليل جدا، لإبائه التعليل المذكور عن التخصيص عرفا مع عدم الدليل عليه عدا استبعاد حرمة التصرف في الأعيان المملوكة الذي لا ينهض بتخصيص الإطلاق.



إلا إذا انحصر استنقاذ الحق (١)،

القاعدة، فإنه مع كونه أمرا مغفولا عنه، حمل على الفرد النادر، فلاحظ. (١) كما عن الشهيد في الحواشي، وظاهر المختلف، وصرح به في المسالك وكشف اللثام والرياض ومفتاح الكرامة والجواهر وغيرها، مستدلين عليه برفع الحرج والضرب، وبأن الضرورات تبيح المحظورات.

ويقتضيه - أيضا - انصراف النصوص المانعة إلى ما لو أمكن الترافع للحاكم الشرعي لرضى الخصم به، ولا يشمل ما لو تعذر لامتناع الخصم عنه، لأن إرادة الترافع لحكام الجور لأجل ذلك لا تنافي الأمر بالكفر بهم عرفا، ولا يكون الترافع لهم حينئذ تجاهلا للأمر المذكور.

مع ما في تحريم الترافع إليهم حينئذ من ضياع حقوق أهل الحق التي يبعد من الأئمة عليهم السلام: إرادتها، بل يلزم الهرج والمرج المقتضي لكثرة السؤال عن حكم ذلك.

هذا، مع النصوص الظاهرة في إقرار الترافع لحكام الجور وإقامة الشهادة عندهم، مثل ما تضمن النهي عن المقاصة بعد يمين المنكر عند الوالي (١) وما تضمن تنازل الإمام الكاظم عليه السلام عن البغلة لمدعيها فرارا من اليمين وعدم تنازله عن سرجها لأن له بينة (٢)، مع وضوح توقف إقامتها على الرجوع للقاضي الجائر خصوصا في مورد الرواية.

ومثله ما تضمن غرم الإمام الباقر عليه السلام دفعا لليمين حين خاصمته المرأة إلى أمير المدينة (٣).

وما ورد من جواز تصحيح الشهادة بكل وجه ليجيزها القاضي إذا كانت

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

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

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

حقاً (١)

وما ورد من رد شريك لشهادة الشيعة، وقوله عليه السلام: (لا تذلووا أنفسكم) (٢). وما تضمن جواز الحلف كاذباً لدفع ظلم قضاة الجور (٣) إلى غير ذلك. بل هو مقطوع به من سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم من الشيعة، بل صرح بعض النصوص بجواز الترافع إليهم مع التقية (٤)، مع حصول التقية بالتنازل عن الحق الرافع لموضوع الترافع، فإن التأمل في جميع ذلك شاهد بأن النهي عن الترافع لهم مختص بما إذا لم يمتنع الخصم من الترافع إلى الحاكم الحق. وهو الظاهر من صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال في رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حق فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى أن يرافعه إلى هؤلاء: كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل: (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به...) الآية فإنه ظاهر في اختصاص الحرمة بالذي يأبى الترافع لأهل الحق من الخصمين وأنه الذي تنطبق عليه الآية الشريفة دون الآخر، والمنساق منها عدم وجوب تنازل الآخر عن حقه فراراً من التحاكم إلى أهل الجور، وإلا كان اللازم التنبيه عليه للغفلة عنه بعد عدم تطبيق الآية في كلام الإمام عليه السلام إلا على صاحبه

الذي يمتاز عنه بخصوصية إباء الترافع لأهل الحق الذي هو من الخصوصيات الدخيلة في الحرمة ارتكازاً. ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما عن الحلبي من حرمة الترافع إليهم إذا كان الخصم غير مخالف. ومثله ما عن الكفاية من تعليل حرمة الترافع إليهم حتى مع الضرورة بأنه إعانة

- 
- (١) الوسائل ج ١٨، باب ٤ من أبواب كتاب الشهادات، حديث.  
(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٥٣ من أبواب كتاب الشهادات، حديث.  
(٣) الوسائل، ج ١٨، باب ٤٣ من أبواب كتاب الايمان، حديث ١.  
(٤) الوسائل ج ١٨، باب ١ من أبواب صفات القاضي، حديث ٧.

المعلوم (١) بالترافع إليه.  
مسألة ٢١: الظاهر أنه إذا كان المتجزي في الاجتهاد (٢) قد عرف

وإهمال حكم الحق، بعيد جدا، لظهور كون المخاطب بالنهي هم الشيعة الذين يبعد منهم تحقق الداعي المذكور.  
بل لا يظن من أحد الالتزام بأنه كان يجوز للمعاصرين للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام للاعراض عن التحاكم إليهما والرجوع لغيرهما من حكام الضلال  
تشبثا بتعذر إثبات الحق عندهما.  
والفرق بينهم عليهم السلام وبين المنصوب من قبلهم بلا فارق، خصوصا بعد اتحاد دليل حرمة الرجوع لحكام الجور وإهمال حكام العدل.  
وبالحملة: لا ينبغي التأمل في حرمة الرجوع لحكام الجور في الصورة المذكورة، وهو المطابق للمرتكزات جدا. ولا وجه لما صرح به سيدنا المصنف قدس سره وغيره من جواز الترافع لهم فيها.  
وأما الصورة الرابعة فالأمر فيها لا يخلو عن إشكال، وإن كان الرجوع فيها لقاعدة نفي الضرر والخرج هو الأنسب، ولا سيما مع قرب انصراف أدلة المنع عنه وورودها لبيان حرمة ترك حكم الحق لحكم الجور، فلا تنافي جواز استنقاذ الحق بحكم الجور مع تعذر الرجوع لحكم الحق، فتأمل جيدا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.  
(١) إذ لو لم يكن معلوما لا يحرز الضرر المسوغ للترافع لهم، كما لا دليل على حجية حكمهم ليسوغ أخذ المال اعتمادا عليه.  
هذا، ولا يفرق بين العلم الوجداني بالحق وقيام طريق أو أمانة أو أصل معتبر عليه، كما صرح به غير واحد.  
(٢) بناء على ما هو الظاهر من إمكان التجزي لضعف الملكة بنحو لا يتيسر استنباط بعض الأحكام، لا بتنائها على مقدمات غير حاصلة له، على ما يذكر مفصلا في مبحث الاجتهاد والتقليد من الأصول.

مقدارا معتدا به من الأحكام، جاز له القضاء بما علم (١)، وجاز له

(١) كما صرح به في الجواهر، خلافا لما صرح به في المسالك والرياض ومفتاح الكرامة.

وقد استدل على المنع تارة: بتوقف العلم ولو ببعض الأحكام على ملكة الاجتهاد المطلق الراجعة إلى الاطلاع على جميع مدارك الأحكام والقدرة على استنباطها،

فالمتجزي الذي لم يطلع إلا على بعض المدارك لا يتسنى له العلم حتى ببعض الأحكام لو فرض الاكتفاء به بمقتضى رواية أبي خديجة الآتية.

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

وثالثة: بما في مقبولة ابن حنظلة من قوله عليه السلام: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما...)، وما في رواية أبي خديجة - التي لا تخلو عن اعتبار - عنه عليه السلام: (اجعلوا بينكم رجلا قد عرف

حلالنا وحرامنا...) بدعوى ظهورهما في اعتبار معرفة جميع أحكامهم من حلالهم وحرامهم، لظهور الإضافة في العهد المقتضي للعموم.

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

والثاني: بأن المجتهد لا يحكم اعتمادا على ظنه بالحكم الواقعي، بل اعتمادا على علمه بالحكم الفعلي المتحصل من الأدلة، وهو مما يشترك فيه المتجزي وغيره. ولو سلم كفى في الدليل على اعتباره إطلاق رواية أبي خديجة الأخرى الآتية. وأما الثالث: فيشكل بقصور الروايتين عن إفادة المطلوب..

أما أولا: فلأنه لا يراد منهما العموم، لظهورهما في المعرفة الفعلية الحاصلة بعد النظر، لا الملكة، ومن الظاهر امتناع حصولها حتى للمجتهد المطلق، ولا أقل من الاجماع على عدم اعتبارها.

العمل بفتواه (١)، وكذا يجوز لغيره العمل بفتواه (٢)، إلا مع وجود الأعلام منه (٣)،

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

(١) بل يحرم عليه مخالفتها، لقيام الحجة عنده الموجب لعلمه بالوظيفة المستتبع للعمل عقلا وقصور أدلة التقليد عن شموله قبل فعالية النظر منه، لما تقدم في المسألة الأولى من قصورها عن شمول واجد الملكة القادر على المعرفة. ومنه يظهر الاكتفاء بمعرفة مسألة واحدة، ولا يعتبر معرفة مقدار معتد به من المسائل. (٢) لاطلاق بعض أدلة التقليد كآية النفر، إذ ليس موضوعها الفقيه ليدعى عدم صدقه على العالم بقليل من المسائل، بل من تفقه في الدين، وهو حاصل بمعرفة مسألة واحدة، ولذا طبقت في النصوص على النفر لمعرفة الإمام. بل لا يبعد كون ذلك هو المنسب من جميع أدلة التقليد، حتى ما أخذ فيه مثل عنوان الفقيه الذي قيل إنه لا يصدق على العالم بقليل من المسائل، فإنه المناسب لورودها مورد الامضاء لسيرة العقلاء، لما هو المرتكز عندهم من أن اعتبارها ليس لخصوصيتها، بل لأجل ملازمتها للعلم بالمسألة التي يرجع إليه فيها وإن كانت واحدة فالمدار عليه، على أنه يكفي سيرة العقلاء التي لا يفرق فيها بين كثرة المسائل المعلومة وقتلتها.

ومنه يظهر عدم اعتبار كون المعلوم مقدارا معتدا به. (٢) بناء على لزوم تقليد الأعلام، كما تقدم.

وينفذ قضاؤه ولو مع وجود الأعلم (١).

لغيره، خصوصا العوام.

نعم، لا يبعد عدم جواز تصديه للقضاء، لخروجه عن عموم أدلته، لظهورها في لزوم كون الشخص مستقلا بمعرفة الحكم عن أدلته الشرعية التفصيلية، وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال، فتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بناء على عدم اعتبار الأعلمية في القاضي، خلافا لما صرح به في القواعد من لزوم الترافع في حال الغيبة للأفضل، وهو ظاهر ما في الشرايع من تعليل جواز نصب المفضل بانجبار خلله بنظر الإمام.

وفي مفتاح الكرامة: (ودليل هذا الحكم الاجماع الذي حكاه المرتضى في ظاهر الذريعة، والمحقق الثاني في صريح حواشي كتاب الجهاد من الشرايع... قلت: دعوى الاجماع يوهنها شهرة الخلاف في الفروع والأصول، كما صرح به في المسالك، وهو ظاهر التحرير... ونقله الشهيد عن الفخر، وظاهر المصنف قدس سره في نهاية الأصول عدم تحقق الاجماع).

وقد تقدم في مسألة تقليد الأعلم من الجواهر المناقشة في الاجماع المحكي عن المرتضى والمحقق الثاني.

وكيف كان، فقد يستدل على تعيين الأعلم للقضاء بغير واحد من النصوص المتضمنة لترجيحه عند اختلاف الحاكمين، مثل ما في مقبولة ابن حنظلة من قوله: قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكون الناظرين في حقهما واختلف في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا خ. ل] فقال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر...).

وقريب منها موثقة داود بن الحصين، ورواية موسى بن أكييل (١).  
ويندفع: بأن النصوص المذكورة - مع عدم دلالتها على نفوذ قضاء خصوص  
الأعلم من جميع المجتهدين، بل الأعلم من الحكمين وإن كان في المجتهدين أعلم  
منه - لا تصلح شاهدا في المقام، لأن ترجيح الأعلم عند الاختلاف لا يستلزم تعيينه  
ابتداءً، بل هو مستلزم لعدم تعيينه، لظهور دليل الترجيح في نفوذ حكم المرجوح لولا  
معارضته بالأرجح.

ومنه يظهر أنه لا مجال للتعدي عن مورد النصوص لما نحن فيه بتنقيح  
المناط، كما ذكره في مفتاح الكرامة وجهها، وإن لم يظهر منه التسليم به.  
ومن ثم لا مجال للخروج عن إطلاق روايتي أبي خديجة ومقبولة ابن حنظلة  
المتقدمة، المقتضي لعدم اعتبار الأعلمية.  
بل حمل الاطلاق المذكور على خصوص الأعلم حمل على الفرد النادر المحتاج  
إلى عناية خاصة فلا مجال له، كما لعله ظاهر.

هذا، وقد يستدل على تعيين الأعلم بأدلة أخر تقدم التعرض لها في ذيل  
الكلام في وجوب تقليد الأعلم، وتقدم ما يمنع من الاستدلال بها في المقام، فراجع.  
نعم، قد يقال: بوجوب الرجوع للأعلم لو كانت الشبهة حكمية وكان  
المتنازعان غير مجتهدين، لوجوب تقليد الأعلم عليهما وعدم حجية فتوى غيره  
لهما.

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

(١) تراجع الروايات الثلاث في الوسائل ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١ و ٢ و ٥.

بيان ذلك: أن عدم جواز رد حكم الحاكم تارة: يكون بمعنى نفوذه في مقام التخاصم بنحو تفصل به الخصومة، ويجب رفع اليد عن الحق للمحكوم له به. وأخرى: يكون بمعنى حجيته شرعا وطريقيته بنحو يجوز ترتيب الأثر عليه وتحرم مخالفته ظاهرا.

أما الأول فهو من الأحكام الواقعية المترتبة على الحكم الملازمة لمشروعية الترافع للحاكم ونصبه للحكم، وإلا لغى منصب القضاء، وهذا هو العمدة في الاستدلال عليه.

وأما ما في مقبولة ابن 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) (١) فلا يبعد ظهوره في الثاني وهو حجية حكم الحاكم وترتب الأثر عليه ظاهرا، لا في فصل الخصومة به واقعا، كما يناسبه جعل الرد عليه ردا عليهم عليهم السلام بعد فرض

كون حكمه بحكمهم، فإن ظاهره إرادة كونه حكما بالحكم الواقعي الصادر منهم، وهو راجع إلى المفروغية عن حجية الحكم وكشفه عن حكمهم الواقعي. وعليه فالتشديد في حرمة رد حكم الحاكم ليس لموضوعيته، بل من حيثية طريقته وكشفه عن حكمهم الذي يكون رده من أشد المنكرات. نعم، لو تضمن حرمة الرد ابتداء أو بلسان التنزيل الواقعي لحكمه في الواقعة منزلة حكمهم فيها، كما لو قال: (فإذا حكم كان حكمه حكما والراد عليه راد علينا) كان ظاهرا في ما نحن فيه.

ومنه يظهر اختصاصها بالشبهة الحكمية في نفس الحق، كما لو اختلفا في استحقاق الجبوة، فإن حكمهم: المنكشف بحكم المجتهد، والذي يجب على المحكوم عليه العمل عليه ويحرم عليه رده هو الحكم الكلي المنطبق على الواقعة. نعم، لو كان التعبير هكذا: (فإذا حكم كان حكمه حكما) كان ظاهرا في إرادة الحكم في الواقعة الشخصية، فيعم الحكم في الشبهة الموضوعية والحكمية، لكنه لا

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



قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار (١). وهذا لا ينافي قصور سلطنة من له الحق عليه في الجملة بنحو ليس له المطالبة به وغيره مما يترتب واقعا على الحكم ويرجع إلى حرمة رده، كما تقدم وأما الثاني فحيث كان من الأحكام الظاهرية اختص بصورة الشك ولا يعقل فرضه في صورة العلم، وحينئذ فإن كان الشك من جهة الشبهة الحكمية فلا إشكال في حجية حكم الحاكم فيه في حق المحكوم له والمحكوم عليه ويكفي فيه ما دل على حجية قول المجتهد ولزوم العمل بفتواه، سواء تعلقت الفتوى بنفس الاستحقاق - كما لو كان يرى خروج الحبوة من الأصل - أم بطريق إثباته - كما لو كان يرى قبول شهادة رجل وامرأتين - لاطلاق الأدلة المذكورة، مضافا إلى مقبولة ابن حنظلة، بناء على ما تقدم من دلالتها على الحكم الظاهري المذكور. نعم، يتجه اختصاص حجية الحكم بمن تكون فتوى الحاكم حجة له وعليه، كمقلديه ومقلدي من يوافق في الفتوى، دون غيرهم من المجتهدين أو العوام المقلدين لمن يخالفه في الفتوى، لظهور قصور أدلة حجية الفتوى عن إثبات حجية فتواه في حقهم. وكذا مقبولة ابن حنظلة، فإن إطلاقها وإن أوهم عموم الحجية، إلا أن حملها على خصوص من تكون الفتوى حجة في حقه هو المناسب للمرتكزات العرفية، الحاكمة بأن منشأ حجية فتواه واجديته للعناوين العامة، المقتضية لحجية الفتوى التي أشير إليها في الرواية من كونه عارفا بأحكامهم وفقهائها، فيلحقه ما يلحق أدلة الحجية من تخصيص الحجية في حق العوام، وعدم ثبوتها لغير الأعلام عند الاختلاف، كما تقدم.

بل هو المناسب لظهورها في المفروغية عن حجية فتواه، لا في تشريع حجية فتواه، فإنه لا منشأ للمفروغية المذكورة إلا ملاحظة العمومات المذكورة. ولا أقل من كون ذلك هو مقتضى الجمع بين المقبولة وما دل على حجية الحجج في حق المجتهدين والعوام، فإن النسبة بين المقبولة والأدلة المذكورة لما

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

مسألة ٢٢: إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز البقاء على تقليده (١)،

المجتهد بالشبهات الحكمية، وكذا مقبولة ابن حنظلة لما تقدم. نعم، يجري في حق غير المتخصصين ما تقدم في الشبهة الحكمية من جواز ترتيب آثار ملكية المحكوم له مع عدم العلم بخطأ الحكم. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم جواز تعويل المحكوم له في الشبهة الحكمية على حكم الحاكم إذا لم يكن الحاكم هو الأعلم الذي يجب عليه تقليده. لكن هذا لا يقتضي عدم مشروعية قضاء غير الأعلم فيها، بنحو لا يجوز له التصدي له ولا يجوز الترافع إليه ولا ينفذ حكمه، بل ينفذ قضاؤه في حق المحكوم عليه مطلقاً، وفي حق من له الحكم إذا كان موافقاً لاجتهاده أو لاجتهاد من يجب عليه تقليده.

وكذا لو كان النزاع من جهة الاختلاف في الموضوع إذا كان المحكوم له على بصيرة من ثبوت حقه، وإن كان الحاكم مخالفاً لمن يجب تقليده في كيفية القضاء. بل لو قيل بجواز الرجوع للمفضول إذا لم يعلم مخالفته لرأي الأفضل - كما تقدم من غير واحد - جاز الاعتماد على حكم المفضول حتى في الشبهة الحكمية إذا لم يعلم مخالفة الأفضل فيها، فتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. (١) عملاً بالاستصحاب، بل ربما كان بعض الموارد المذكورة مجرى لقواعد عقلانية أخرى، كأصالة السلامة في الأول، وأصالة عدم العدول في الثاني. ومنه يظهر أنه لا يهمل الأشكال بعدم جريان الاستصحاب مع الشك في العدول، لعدم وضوح كون عدم العدول بعنوانه مأخوذاً في حجية الفتوى، لعدم أخذه في أدلة لفظية، وعدم استفادة دخل عنوانه من دليله اللبني، وهو بناء العقلاء. نعم، قد يشكل الحال في الأعلمية، لعدم وضوح بناء العقلاء على بقائها مع الشك، مع الأشكال في استصحابها تعبدًا، لما أشير إليه من عدم وضوح دخلها بعنوانها، إلا أن تستصحب بواقعها المعتبر الذي هو متيقن الحدوث مشكوك

إلى أن يتبين الحال (١).  
مسألة ٢٣: الوكيل في عمل يعمل بمقتضى تقليده (٢)، لا تقليد

البقاء، فتأمل.

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

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

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

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

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

فلا بد فيه من مراعاة الصحة عند الموكل، وإلا لم يأت الوكيل بالعمل الموكول إليه. فهو إنما يقتضي اعتبار الصحة في حق الموكل بالاتيان بالعمل الذي كلف به، فلو كلف بالقصر وجب الاتيان به وإن كان تكليف الوكيل بالاتمام، كما هو الحال في المتبرع أيضا، وهذا لا ينافي إيكال تشخيص ما كلف به الموكل وما هو الصحيح في حقه إلى الوكيل.

ثم إنه لو كان موضوع الوكالة عبادة توقفت صحة الوكالة ومراعاة نظر الموكل على احتمال الوكيل مشروعية الفعل الصحيح بنظر الموكل، أو تمكنه من الاتيان به بوجه يعتقد مشروعيته، كما لو كان مقتضى تقليد الوكيل الاتيان بثلاث تسبيحات ومقتضى تقليد الموكل الاجتزاء بواحدة، أما لو قطع بعدم مشروعيته ولم يتمكن من الاتيان به بوجه مشروع - كما لو قطع الوكيل بوجوب القصر وكان مقتضى تقليد الموكل الاتمام - تعين بطلان الوكالة، لعدم قدرة الوكيل على الاتيان بالعمل الموكول فيه.

إلا أن يفرض التفات الموكل إلى ذلك فإنه قد يكون قرينة على إرادته التوكيل في ما يكون مشروعا بنظر الوكيل وإن لم يكن مشروعا بنظره، نظير ما تقدم. (١) عرفت منه قدس سره أن الاختلاف بنفسه لا يكون قرينة على ذلك، فلا بد في قرينته من انضمام أمر آخر له، وعرفت منا أنه قرينة عامة مقيدة للاطلاق، إلا مع المخرج عنها.

(٢) لأنه كالوكيل يبتني سلطانه على إيكال الموصي العمل إليه، فيلحقه ما تقدم.

ومثله في ذلك الأجير، لأن عمله تابع لموضوع الإجارة الذي يعتبر في تعيينه نظر المؤجر وقصده. نعم، لا بد من التفات الأجير إلى ذلك أيضا، للزوم اتفاق

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

المتعاقدين على موضوع العقد.

أما المتبرع فحيث لم يكن سلطانه تابعا لنظر المتبرع عنه ولا قصده، كان تشخيص ما هو المشروع موكولا إلى نظره حتى مع منع المتبرع عنه، من دون فرق بين التطوع بالتبرع ووجوبه، كما في قضاء الولي ما فات الميت من الصلاة. ومثله الولي، لأن سلطنته على العمل مجعولة من الشارع الأقدس ابتداء، لا بتوسط نظر المولى عليه، كما لا يخفى.

(١) لأن سلطنته متفرعة على ولاية المجتهد - لو تمت - فلا موضوع لها مع انتهاء ولاية المجتهد بموته، لعدم قابليته لها، ولا مجال للرجوع لاستصحاب جواز التصرف بعد موت المجتهد، بلحاظ اليقين به قبل موته لاختصاص الجواز المتيقن بالتصرف الواقع حال حياة المجتهد الذي يحتمل ولايته عليه ولا يعم كل تصرف، فلا يجري الاستصحاب لتعدد الموضوع، مع أنه بالإضافة إلى الجواز الوضعي المتعلق بالتصرفات الاعتبارية الراجع إلى نفوذها من الاستصحاب التعليقي الذي لا يجري على التحقيق.

ومن ثم قام الإجماع على سقوط الإذن والوكالة بموت الآذن والموكل في سائر الموارد.

وأما التوكيل أو الإذن من المجتهد في حال الحياة في العمل بعد الوفاة - نظير الوصية - فهو وإن كان ممكنا، إلا أنه لا دليل على نفوذه شرعا من المجتهد، لعدم عموم أدلة ولاية المجتهد لمثل ذلك، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(٢) الكلام في ذلك مبني..

في جميع العصور لا يناسب خفاء حكمها بنحو يحتاج فيه للأصل، بل ينبغي ظهور حكمها ولو بضميمة سيرة المسلمين.

ومن الظاهر أنه لو كان بناؤهم على التوقف على مراجعة الولي لظهر وشاع، ولتواترت الأخبار بطلب القيمومة أو الإذن من النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، بل من جميع الأئمة عليهم السلام، لأن ذلك لما لم يحتج إلى الاعلان لم يكن منافيا للتقية التي كان عليها الأئمة عليهم السلام، ولكان المناسب التنبيه على ذلك والحث عليه في الكتاب المجيد وسنة المعصومين عليهم السلام، مع خلوهما عنه.

بل ما ورد مستفيضا في الكتاب المجيد والسنة الشريفة من التحذير عن التفريط في أموال اليتامى وأكلها والافساد فيها وخيانتها كالصریح في تولي الناس ذلك بأنفسهم من دون مراجعتهم عليهم السلام، إذ لو كان الواجب هو مراجعتهم عليهم السلام فإن كان مبنى الناس على العمل بذلك خفت الحاجة إلى التأكيد المذكور، لأن الذي ينصبه النبي صلى الله عليه وآله هو الإمام هو الثقة المأمون الذي ليس من شأنه التفريط في أمانته وإن كان مبناهم على إهمال ذلك كان التنبيه إليه والتأكيد عليه أولى من التأكيد على حفظ مال اليتيم، كما لا يخفى.

بل ظاهر قوله تعالى: (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح) (١) أن حكم مال اليتيم عام، يتلي به المفسد والمصلح وأن الرقيب فيه ليس إلا الله تعالى من دون واسطة بينه وبينهما.

ويشهد بذلك أيضا صحيح عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: (لما نزلت: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) (٢) أخرج كل من كان عنده يتيم وسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله في إخراجهم، فأنزل الله: (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم

(١) البقرة: ٢٢٠.

(٢) النساء: ١٠.

فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح) (١)  
وصحيح الكاهلي، قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام  
ومعه خادم لهم، فنقعد على بساطهم ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم وربما  
طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ فقال: (إن كان  
في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، وإن كان فيه ضرر فلا. وقال عليه السلام: بل  
الإنسان

على نفسه بصيرة، فأنتم لا يخفى عليكم، وقد قال الله عز وجل: (والله يعلم المفسد  
من المصلح) (٢) فإنه لو كان البناء على تولي ذلك من قبل الولي لم يكن وجه  
للتحرج الذي تضمنه الصحيح الأول، لأن الاتفاق مع النبي صلى الله عليه وآله رافع للحرمة  
والحرج، ولا للترديد في الثاني، بل ينبغي الجزم بالحل ظاهرا، لأن الولي صاحب يد  
يمضي تصرفه في ما تحت يده.

وهو الظاهر أيضا من صحيح ابن رئاب، سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن  
رجل بيني وبينه قرابة، مات وترك أولادا صغارا وترك ممالك له غلمانا وجواري  
ولم يوص، فما ترى في من يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد، وما ترى في  
بيعهم؟ فقال: (إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجورا. قلت:  
فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتخذها أم ولد؟ قال: لا بأس بذلك إذا باع  
عليهم القيم لهم الناظر في ما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم  
الناظر في ما يصلحهم) (٣) فإنه ظاهر في أن المعيار في جواز بيع القيم كونه ناظرا في  
ما يصلحهم، لا التولي من قبل الولي العام، وإلا كان ذكر ذلك أولى، لأن تشخيصه  
أيسر من تشخيص كونه ناظرا في ما يصلحهم، بل معه لا يحتاج إلى تشخيص ذلك  
للزوم حمله على الصحة بعد كونه صاحب يد، ولا سيما مع قوله عليه السلام: (كان  
مأجورا  
فيهم) الظاهر في حث كل أحد على ذلك.

- 
- (١) السائل ج ١٢، باب ٧٣ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.  
(٢) الوسائل ج ١٢، باب ٧١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.  
(٣) الوسائل ج ١٣، ص ٤٧٤، باب: ٨ من أبواب كتاب الوصايا، حديث ١.

ففيه: أن الرواية مسوقة لبيان الاستغناء عن قضاة الجور بنصب من يتولى وظيفتهم من أهل الحق بعد الفراغ عن الحاجة لمن يتولى القيام بالوظيفة المذكورة، لعدم مشروعيتها لكل أحد، ولا إطلاق لها يقتضي الرجوع للفقهاء في جميع ما يتولاه القضاة بنحو تكشف عن مطابقة تشريعهم في احتياج التصرف المذكور للولي للواقع، لتكون مقيدة لإطلاق دليل مشروعيته لو كان، أو بنحو تكشف عن إمضاء تشريعهم المذكور والالتزام به وإن لم يطابق الواقع، لتكون كالنسخة للإطلاق المذكور.

وإلا فقد دلت بعض الروايات (١) على أن القضاة كانوا يتولون قسمة الميراث بين الورثة المعلومين بعد الأشهاد على عدم وجود غيرهم مما يظهر منه منعهم الورثة عن الاستقلال بالقسمة اعتمادا على الأصل ولعدم المنازع لهم، فهل يمكن الالتزام بوجوب مراجعة الحاكم في مثل ذلك خروجاً عن عموم سلطنة الناس على أموالهم مع عدم المنازع لهم، فتأمل.

وهل يمكن الالتزام بوجوب الرجوع للفقهاء في مثل إنشاء المساجد خروجاً عن إطلاق دليل مشروعيته لو ثبت إلزام سلاطين الجور بالرجوع فيه للقضاة! فالتحقيق: أنه لو فرض ثبوت الإطلاق المذكور كان مخرجاً للتصرف عن موضوع الرواية، إذ يكون دليلاً على عدم مشروعية تولي القضاة له، ليتولاه الفقيه بدلاً عنهم ويحتاج إليه فيه.

نعم، لو فرض تقييد الإطلاق المذكور بدليل آخر ملزم بالرجوع للولي العام بحيث يكون من وظائف القاضي لو نصبه لذلك فقد تكون الرواية دليلاً على جواز الرجوع فيه للفقهاء، ويأتي في أدلة ولاية الحاكم الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. هذا، وقد يستدل على لزوم الرجوع في أموال الأيتام للولي بأن إطلاق التصرف لكل أحد معرض لها للضياع، لتعرضها حينئذ لمن يأكلها ويفرط فيها من دون وازع ولا ضابط، وبأن ذلك قد يوجب التشاح في التولي عليها.

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



وفيه: - مع أن هذا استحسان لا يصلح للاستدلال - أن مجرد إرجاعها للولي لا يكفي في حفظها ما لم يدعم الولي بقوة قاهرة تلزم بالرجوع إليه، ومن الظاهر عدم بناء ولاية الحق على أعمال القوة في ذلك، فلو فرض ولايتهم فلا يراجعهم إلا من له وازع ديني يمنعه من التفريط في أموال اليتيم وإن لم يرجع للولي. وأما التشاح فهو قد يرتفع بالاقرار ونحوه، بل قد يقال بالرجوع حينئذ للحاكم لأجل الخصومة التي هو المرجع فيها، فتأمل.

بل لعل إناطة التصرف المذكور بالولي العام بسبب اضطراب أمر اليتيم كثيرا، لأن من أهم ما له الدخل في حياة اليتيم روابطه العائلية والعاطفية بمن يتولى أمره، ومن الظاهر أنه لا يتيسر للولي العام الوثوق بجميع من يتولى شؤون الأيتام من أرحامهم ومتعلقينهم، وعدم تيسر نقلهم لغيرهم ممن يوثق بهم من الأجانب، ولعل المفسدات المذكورة أهم من مفسدة تعرض مال اليتيم للتلف في بعض الموارد، خصوصا مع شدة التأكيد من الشارع الأقدس في لزوم مراعاة صلاح اليتيم ببيان العقاب الدنيوي والأخروي للمفطر فيه، فإن لهذا الأثر في حفظ مال اليتيم من خطر من يتولاه، فلاحظ.

وبالجملة: لا مجال للبناء على وجوب الرجوع في أموال الأيتام للولي، بل ظاهر الأدلة عدم الحاجة إليه، وجواز توليها لكل أحد بشرط الإصلاح، كما أشير إليه في الآية الشريفة وفي صحيح ابن رثاب.

نعم، قد يدعى اعتبار كون المتولي ثقة أو عدلا، لموثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: (إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس) (١).

وصحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام، عن الرجل يموت بغير وصية وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شيء من خدمه ومتاعه من غير أن يتولى

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

القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: (إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك) (١).

بناء على ما هو الظاهر من أن المراد بالقاضي الذي يتراضون به هو مطلق الشخص الذي يختار إشراكه والاستعانة به، لا القاضي الشرعي، ولو بقرينة اعتبار العدل الذي يراد به كون القاضي عادلا أو قيام العادل مع القاضي، إذ لا مجال لأحدهما مع فرض كون القاضي هو القاضي الشرعي.

وفيه: أنه كما يمكن جعل الخبرين المذكورين مقيدين لاطلاق ما دل على جواز تولي كل أحد يصلح في مال اليتيم، كذلك يمكن حملهما على كون اعتبار العدالة والثقة لأجل القبول من الشخص وترتيب الأثر على تصرفه وإلزام اليتيم به ظاهرا، لعدم إحراز كون غير الثقة مصلحا، لا لعدم نفوذ تصرفه واقعا لو كان مصلحا. ولعل الثاني أقرب، لما هو المرتكز من مناسبة النفوذ الواقعي للإصلاح الواقعي، ومناسبة الثقة والعدالة لمقام الإحراز الظاهري، ولا سيما بملاحظة ما عرفت من ظهور حال المسلمين في تولي كل أحد للأيتام من دون ردع من الشارع عن ذلك، وإنما ورد الحث على الإصلاح والنهي عن التعدي لا غير.

لكن قد يشكل ذلك بملاحظة صحيح ابن 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 عليهم السلام 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؟ فقال: (إذا

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

كان القيم به مثلك و [أو خ. ل] مثل عبد الحميد فلا بأس (١) لظهوره في السؤال عن الحكم الواقعي للبيع الثابت في حق المتولي له، لا عن حكمه ظاهرا في حق غيره، فلو كان المعيار في جواز التصرف ونفوذه على الاصلاح لكان المناسب إناطة الحكم به في الجواب، لا بخصوص حال المتولي.

ومن هنا فلا يبعد التفصيل بين التصرفات العامة التي هي من شؤون اليتيم كحفظ ماله والانفاق عليه منه ومداواته ونحو ذلك مما يناسب مخالطته وكفالته، وغيرها من التصرفات المهمة التي يقل الابتلاء بها، كقسمة ميراثه وبيع أمواله الزائدة على حاجته ونحوهما.

فيجوز في القسم الأول تولي كل أحد، لخروجه عن هذه النصوص ودخوله في السيرة وعموم ما دل على استحباب الاصلاح له ومخالطته.

أما القسم الثاني فلا يجوز توليه إلا للثقة العادل، عملا بهذه النصوص بعد تقييد مثل صحيح ابن رئاب بها. ولا سيما مع خروج موردها عن المتيقن من السيرة التي تقدمت الإشارة إليها، إذ لا يبعد بناء الناس في مثل هذه التصرفات على الاستعانة بالثقات المأمونين على الأيتام.

وفي كلا القسمين لا يناط التصرف بنظر الولي العام، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

هذا كله في أموال الأيتام، أما الأوقاف فإن عين لها الواقف وليا تعين بلا إشكال، وكذا لو انصرف إطلاقه إلى خصوص بعض الأشخاص، كالموقوف عليهم في الأوقاف الخاصة، وأما مع عدم ذلك أو مع تعذر الرجوع فيها للولي المجعول من الواقف فلا مخرج فيها عن مقتضى الأصل السابق المقتضي لعدم نفوذ تصرف غير الولي، لعدم وضوح حال السيرة بعد قلة الابتلاء بذلك لكون الغالب تعيين الواقف للمتولي، فلا يستكشف من سكوت النصوص عن الرجوع فيها للولي المفروغية عن عدم وجوب مراجعته.

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

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

المقام الثاني: في ولاية الحاكم.

ويظهر من الأصحاب في غير مقام المفروغية عن ولايته في ما يحتاج إلى ولي، بل قد ينسب لبعضهم دعوى ثبوت ولايته المطلقة.

وتفصيل الكلام في ذلك: أن الولاية تارة: تكون بمعنى الأولوية المطلقة الثابتة للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام التي هي بمعنى ولايتهم على جميع التصرفات حتى

ما يتعلق بما له ولي، وهي الاستفادة من مثل قوله تعالى: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)، وقوله صلى الله عليه وآله في حديث الغدير: (إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى

بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه) (١)

وأخرى: تكون بمعنى السلطنة على تولى ما لا ولي له من الأمور العامة التي يحتاج فيها إلى ولي، فيتوقف القيام بها على الرجوع له، ولعله المراد بما في المرسل: (السلطان ولي من لا ولي له).

أما المعنى الأول فقد يستدل على ثبوته للفقيه بما ورد في شأن العلماء، مثل ما رواه الصدوق في كتاب ثواب الأعمال بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام عن آبائه: عن النبي صلى الله عليه وآله في حديثه في فضل طلب العلم قال: (وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ منهم أخذ بحظ وافر). وحكي روايته عن الأمالي، وبصائر الدرجات، والاختصاص بطرق مختلفة مع تفاوت في المتن يسير.

والمرسل: (علماء أمتي كأبياء بني إسرائيل)، وقريب منه غيره.

(١) كتاب الغدير ج ١، ص ١١.

وما عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء أمناء

الرسول ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم) (١) وما عن الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (اللهم ارحم خلفائي، فقيل له: يا رسول

الله ومن خلفائك قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي). وروي عن المجالس، إلا أنه زاد: (ثم يعلمونها).

وقريب منه ما عن العيون ومعاني الأخبار بأسانيد مختلفة، إلا أنه قال: (ويروون عني أحاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي) (٢).

وما في نهج البلاغة: (إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به) (٣) والجميع كما ترى!

إذ الأول: صريح في إرث العلم، لا إرث المناصب.

والثاني: - مع ضعف سنده - لا يخلو عن إجمال، للعلم بعدم عموم التشبيه لجميع الجهات، والمتيقن منه التشبيه في الثواب أو في تبليغ الأحكام اللذين هما أظهر خواص الأنبياء.

والثالث: ظاهر في الاستئمان على تبليغ الأحكام لا في جميع ما استؤمنوا عليه، بقرينة ما في ذيله من حذرهم على الدين، كما ذكره بعضهم.

مع أن الاستدلال بهذه النصوص مبني على ثبوت الولاية بالمعنى المذكور لجميع الأنبياء، وهو غير ظاهر، والمتيقن ثبوتها لنبينا صلى الله عليه وآله أو لبعض الأنبياء الخاصين لا لكل نبي.

والرابع: ظاهر في خلافتهم في تبليغ الحديث والسنة وتعليمهما، لا في

(١) روي نحوه عن دعائم الإسلام في مستدرک الوسائل حديث: ٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، وأيضاً روي نحوه عن نوادر الراوندي حديث: ٢٩ من نفس الباب.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٥ و ٥٠ و ٥٣.

(٣) نهج البلاغة ص ٥٨١ (طبعة دار الأندلس) باب المختار من حكم أمير المؤمنين ٧ رقم: ٩٦.

المناصب العامة.

والخامس: لو كان واردا لبيان الولاية فهو ظاهر في ولاية الأعلّم لا مطلق العالم، وهو ظاهر في الأعلّم الحقيقي، وهم الأئمة عليهم السلام لا الإضافي ليشمل غيرهم. بل لعلمهم (عليهم السلام) هم المعنيون بالحديث الأول والثاني لأنهم العلماء الحقيقيون الذين أخذوا من الأنبياء ما عندهم كما يناسبه ما في خبر أبي البخترى عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: العلماء ورثة الأنبياء وذلك أن الأنبياء لم يورثوا

درهما ولا دينارا، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظا وافرا، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين) (١) والظاهر من نصوص كثيرة.

هذا، مع أنه لو فرض صلوح النصوص المذكورة للدلالة على ولاية الفقيه فهي تقتضي ولايته في عرض الأئمة عليهم السلام ولا يظن من أحد الالتزام بذلك، بل هو مناف لظاهر حديث الغدير جدا، وللواقع القائم حيث يعلم بعدم تصدي أحد لذلك غيرهم وعدم دعواه إلا لهم.

وغاية ما يمكن دعواه ثبوت ولايته في طول ولايتهم عليهم السلام إما بمعنى نصبه من قبلهم، أو بمعنى اشتراط ولايته بتعذر الرجوع لهم، ولا إشعار بذلك في النصوص المتقدمة، وهو شاهد بعدم كونها بصدد إثبات الولاية.

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

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

مضافا إلى أن مقتضى الأدلة المذكورة عدا الأخير، ثبوتها لكل فقيه مهما كثروا، وهو أمر لم يلتزم به حتى مع العصمة..  
وأما الأخير فيشكل بأن تشخيص الأعلام في غاية الاشكال، وما أكثر ما تتضارب الدعاوي فيه، ولا يمكن عادة جعل مثل هذا الحكم المهم بهذا النحو من الالتباس.

وأما المعنى الثاني فقد استدل عليه بأمور..  
الأول: ما عن الحسين أو أمير المؤمنين عليهم السلام: (مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله والأمناء على حاله وحرامه)، وإنما لم نذكره في أدلة الولاية بالمعنى الأول لظهوره في حصر جريان الأمور بالعلماء، فلا ينهض بإثبات ولايتهم في ما له ولي.

وفيه: - مع ضعف سنده جدا، حيث حكى عن عوالي اللآلي (١) روايته مرسلا في ضمن حديث طويل لا يخلو متنه عن ضعف واضطراب -: أنه لا يخلو عن إجمال، وقد يظهر منه إرادة الأئمة عليهم السلام، حيث إنه بعد أن تضمن النكير على الناس في تسامحهم في الدين وتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال: (وأنتم أعظم الناس مصيبة، لما غلبتم عليه من منازل العلماء ولو كنتم تسعون [لو يسعون خ. ل] ذلك [وذلك خ. ل] بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله والأمناء على حاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق...). ولا سيما مع التعبير فيه بالعلماء بالله، لا بالدين.  
الثاني: التوقيع الشريف الوارد في جواب كتاب إسحاق بن يعقوب عن مسائل أشكلت عليه، وفيه: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) (٢) وقد ادعى شيخنا الأعظم قدس سره ظهور الحوادث

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢.  
(٢) حكى أيضا روايته عن تحف العقول كما في مستدرک الوسائل ج، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٦.

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

وجعله من قبل وكيله لا دخل له بما نحن فيه.  
فما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من جعل ذلك هو المعيار في الانعزال  
وعدمه غير ظاهر.  
نعم، لو فرض رجوع القيمومة إلى صرف النيابة عن الولي من دون أن يكون  
القيم بنفسه وليا اتجه فيه التفصيل المذكور.  
ثم إن الأدلة المتقدمة - لو تمت - مختلفة من حيث إفادة ولاية الحاكم على  
نصب القيم بالوجه المذكور فقوله عليه السلام: (مجاري الأمور...) وقوله عليه السلام:  
(وأما

الحوادث الواقعة...) ظهران في جعل الولاية والسلطنة للحاكم على التصرف بعد  
الفراغ عن مشروعيته في نفسه، فلا ينهضان بإثبات مشروعية نصب القيم بالوجه  
المذكور، إلا أن تثبت مشروعيته بدليل آخر.  
كما أنهما لا ينهضان بإثبات وكالته عن الإمام عليه السلام في التوكيل عنه الذي أشرنا  
إليه قريبا.

أما المقبولة وروايتا أبي خديجة فبناء على ظهورها في جعل مناصب الحكام  
والقضاة يتجه استفادة ولايته على نصب القيم منها، لأن الظاهر أن سيرة القضاة  
والحكام على ذلك، وعدم الاقتصار على التوكيل والاستنابة عنهم.  
ولذا كان الظاهر من سيرتهم عدم انعزال المنصوب بعزل من نصبه أو نقله عن  
محل عمله أو موته، لما في ذلك من اضطراب الأمور وتكثير الأعمال على  
المنصوب الجديد. ولعله لذا حكي عن الإيضاح نفي الخلاف في عدم الانعزال،  
فتأمل جيدا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.  
(١) الظاهر أنه في الجملة من المسلمات، وإنما الخلاف بينهم في، مستثنياته.  
وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين الإشارة إلى وجهه، وأن العمدة فيه أن من  
لوازم نصب القاضي فصل الخصومة بقضائه ونفوذ حكمه.



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

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

(١) من دون فرق بين كونه أحد الخصمين وعدمه، لإطلاق دليل النصب المقتضي لنفوذ الحكم، المانع من إبقاء الخصومة لو كان على خلاف اجتهاد أحد الخصمين. ولا سيما بملاحظة أنه لو بني على جواز تجديد الخصومة حينئذ لزم عدم الفاصل لها.

بل لانفتح باب الشقاق بدعوى المخصوم مخالفة الحكم لاجتهاده وإن لم يخالفه واقعا. بل لو بني على جوازه تعيين جوازه مع مخالفته لتقليد أحد الخصمين أيضا، لعدم الفرق بينهما بعد استناد كل منهما للحجة الثابتة في حقه.

بل لجاز النقض مع علم الخصوم أو قيام الحجة عنده على خطأ الحكم من حيث الموضوع وأن حقه ثابت وإن لم يستطع إثباته لعدم البيئة مثلا، وهذا مما يوجب لغوية القضاء.

وحينئذ فإذا لم يجز تجديد الدعوى من المتخاصمين لم يجز النقض من غيرهما وإن كان مجتهدا له أهلية القضاء، لأن ولاية القاضي على الحكم في الحق ونفوذ حكمه فيه موقوف على قيام الخصومة فيه.

بل لو فرض استمرار الخصوم على الخصومة عصيانا فلا إطلاق لدليل نصب القاضي يشمل نظره في مثل هذه الخصومة، لينفذ قضاؤه فيها على خلاف قضاء الأول بنحو يستلزم نقضه، بل مقتضى إطلاق دليل نفوذ قضاء الأول الردع عن التخاصم والتحاكم للثاني وعدم مشروعية حكمه بل يلزم المخصوم بمقتضى

به، بنحو لا يبقى موضوع لحكم الثاني كما ذكرنا. ولا يبعد كون نظرهم في هذه الفروع للمنصوب الخاص، فلا ينافي ما ذكرنا.

ثم إن ما ذكرنا من عدم جواز نقض الحكم لا يشمل نقض الحاكم لحكم نفسه عند ظهور خطئه له، لانصراف دليل نفوذ الحكم عن الحكم الذي يظهر خطؤه للحاكم نفسه، فما تقدم من الشرايع من جواز نقضه، بل وجوبه في محله، بل هو في الحقيقة لا يحتاج إلى النقض، لسقوطه بمجرد ظهور الخطأ لصاحبه وإن لم يصدر منه أو من غيره حكم آخر على خلافه.

لكن يظهر من القواعد عدم نقضه له مع ظهور مخالفته لدليل ظني إذا كان مستندا حين الحكم إلى دليل ولو كان ظنيا أيضا، وهو لا يخلو عن اشكال، لما عرفت. (١) ذكر قدس سره في وجهه أنه بعد ظهور الأدلة في عدم تبدل الواقع بالحكم بنحو يكون معتبرا بنحو الموضوعية الصرفة وأنه من سنخ الأمارات المتبعة، فيمتنع اعتباره مع العلم بالخلاف، ويتعين حمل أدلة حرمة الرد على غير هذه الصورة. ولعله لذا صرح في القواعد بوجود نقض الحكم إذا خالف دليلا قطعيا وإن خفي على الحاكم.

لكن عدم تبدل الواقع بالحكم لا ينافي وجوب تنفيذه بمعنى إنهاء الخصومة به ورضوخ المحكوم عليه له وإن كان محقا، الذي يمكن ثبوته مع العلم بالخطأ، بل لا إشكال في ثبوته معه لو كان الخطأ في الموضوع، كما تقدم التعرض له هنا وفي المسألة الحادية والعشرين.

ولعله لذا لم يستبعد في الجواهر وجوب تنفيذ الحكم وإن كان مخالفا لدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي وخبر محفوف بقرائن وأمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الآخر، وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين أن وجوب التنفيذ وحرمة الرد بالمعنى المذكور لا يلازم حجية الحكم، بل تكون

أو كان صادرا عن تقصير في مقدماته (١).

حجيته مشروطة بعدم ظهور الخطأ.

نعم، لو كان نفوذ الحكم متقوما بحجيته، كما في الحكم بالهلال ابتداء من دون تعلق الخصومة به - بناء على نفوذ حكم الحاكم فيه - اتجه اختصاصه بما إذا لم يعلم بخطئه، لامتناع جعل الحجية مع العلم، كما ذكره قدس سره. بل لا يبعد البناء على عدم حجيته في حق من ثبت عنده خطأ المستند، كما لو علم بخطأ البيئة في دعوى الرؤية، وإن احتمل وجود الهلال واقعا. وكذا مع ظهور الخطأ في الاستناد، كما لو اعتمد على الشيعاء الظني إذا لم يكن حجة عند المكلف، أو على شهادة الفاسق باعتقاد عدلته، وغير ذلك مما يرجع إلى الخطأ في الحكم الكلي أو الموضوع الخارجي.

لخروج جميع ذلك عن المتيقن من حجية الحكم حينئذ، لانحصار الدليل عليه بالنصوص المتقدمة بناء على أن جعل الفقيه قاضيا يقتضي توليه جميع مناصب القضاة ومنها الحكم بالهلال. ولا إطلاق لها يقتضي حجية الحكم في حق كل أحد، والمتيقن من سيرتهم على الحجية ما عدا الصور المذكورة، وهذا بخلاف إطلاق جعله قاضيا في الخصومة، فإنه ملازم لفصل الخصومة بحكمه، كما تقدم. ولا مجال للتمسك باطلاق قوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة: (فإذا حكم بحكمنا...) فإنه وإن كان ظاهرا في الحجية، إلا أنه مختص بالقضاء في الخصومات، ومنزل على خصوص موارد الشبهات الحكمية التي لهم: فيها حكم، ومرجع الحجية فيه إلى حجية قول العالم في حق الجاهل، كما تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

نعم لا يبعد البناء على صحة الحكم عند الجهل بحاله، كما تقدم. هذا ومما تقدم في المسألة السابقة يظهر عدم كون الحكم في الهلال من وظائف الحاكم، فهو خارج عن محل الكلام. (١) كما لو قصر في الفحص عن الأدلة، فإن الحكم مع التقصير المذكور موجب لفسق الحاكم الموجب لعدم أهليته للحكومة شرعا.

مسألة ٢٦: إذا نقل ناقل ما يخالف فتوى المجتهد وجب عليه إعلام من سمع منه ذلك (١)،

وقد صرح قدس سره في كتاب الصوم بسقوط الحكم أيضا إذا فقد بعض الشرائط غفلة من الحاكم، كما لو حكم تعويلا على شهادة الفاسقين غفلة عن فسقهما أو عن اعتبار عدالة الشاهد، كما صرح في مباحث الاجتهاد بانصراف إطلاق نفوذ الحكم عن الحكم الجاري على خلاف موازين الاستنباط عمدا أو سهوا أو نسيانا.

والعمدة في جميع ذلك: أن ما تضمنته نصوص النصب من اعتبار كون الحاكم ممن نظر في الحديث وعرف الحلال والحرام، ظاهر في اعتبار استناد الحكم إلى المعرفة الناشئة من الأدلة الشرعية بالنحو المعتبر شرعا، فمع عدم استناد الحكم يكن للمعرفة أو عدم استناد المعرفة للأدلة الشرعية بالنحو المعتبر شرعا لا تنهض الأدلة باثبات نفوذ الحكم وإن كان ذلك ناشئا عن الغفلة من الحاكم، فإن الغفلة إنما تقتضي معذوريته، وهو لا ينافي خروجه عن أدلة النفود. هذا، وقد عرفت من مفتاح الكرامة حمل ما ذكره من جواز النقض على خصوص ذلك. وهو إن توجه في بعض كلماتهم لا مجال له في جميعها، خصوصا كلام الشرايع المتقدم، فلاحظ.

(١) هذا ظاهر بناء على عموم حرمة التسبب للحرام، إما لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبه الفعل إليه أولى. أو لما ذكره بعض مشايخنا من أن المرتكزات العرفية تقتضي حرمة التسبب للحرام كما يحرم مباشرته، فإن بيان الحكم على خلاف الواقع سبب في وقوع الحرام من الجاهل، فيحرم. وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن الاستناد إلى الفتوى إنما يقتضي حرمتها لو كانت عمدا، والمفروض خلافه، وترك الاعلام الذي هو محل الكلام غير مستند إليه العمل.

كالتشجيع والترغيب، فضلا عن مجرد التغيرير والأشباه إذا لم يستلزم الكفر المحرم، كما لو أظهر أنه يغتسل بالماء المتنجس ليتخيل الغير أنه طاهر فيغتسل به، مع أنه لا يريد في الواقع إلا تبريد جسمه به.

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

نعم، قد يستدل على حرمة التسبب في خصوص المقام وهو التضليل والأشباه في بيان الأحكام الكلية بما تضمن أن المفتي ضامن، وأن على من أضل قوما وزرا مثل وزرهم، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: (كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدا في

حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فأجابه، فلما سكت قال له 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 عليه السلام: هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكل مفت ضامن) (١)، فإن الضمان ظاهر

في تحمل تبعة العمل ووزره.

وصحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام: قال: (من علم باب هدى فله مثل أجر من عمل به ولا ينقص أولئك من أجورهم شيئا، ومن علم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به، ولا ينقص أولئك من أوزارهم شيئا) (٢)

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

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

ومرسل عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال أبو عبد الله عليه السلام: (لا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها إلا كان له مثل أجر من أخذ بها، ولا يتكلم بكلمة ضلال يؤخذ بها إلا كان عليه مثل وزر من أخذ بها) (١)، فإن خلاف الواقع ضلال وإن كان في الفروع، فتأمل.

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

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

نعم، يشكل عمومها لما إذا كان الخطأ في بيان فتوى من لا يرى المخبر حجية فتواه في حق الجاهل وإن اعتقد الجاهل حجيتها غفلة عن حقيقة الحال أو لقيام الحجة عنده إذا كان المخبر يرى خطأ الحجة المذكورة مع كون الحكم الفعلي في حقه بنظر المخبر على طبق ما أخبره، إذ لا وزر لعمله بنظره حتى يتحمله ويكون ضامناً له وكذا لو لم يكن الخطأ معرضاً للجاهل في مخالفة الواقع بأن علم بعدم استناده في مقام العمل إليه ولو لعدم كونه في مقام العمل أصلاً. كما أنها لا تعم الخطأ في الموضوع، لعدم صدق المفتي على المخبر به، وانصراف الضلال عنه، فلا مجال للبناء على وجوب التنبيه على الخطأ في مثل ذلك.

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٧، حديث ٤.

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

المفتي ضامن، لأن العامل على طبق الحكم الإلزامي للخطأ في اعتقاد ثبوته وإن لم يقع في محرم ذاتي، إلا أنه يقع في محرم تشريعي، فإن التعبد بالفعل على خلاف حكمه الشرعي لا يبعد كونه مبعوضاً للشارع وإن كان الفاعل معذوراً. كما أنه لو كان الخطأ موجبا لفوت الحكم الاقتضائي غير الإلزامي - كالاتحباب والكراهة - فالمكلف وإن لم يقع في محرم، إلا أنه لا يبعد حرمة التسبب لذلك بالفتوى لما هو المرتكز من حرمة منع الخبر وإن لم يكن واجبا، فما دل على أن المفتي ضامن يقتضي حرمة التسبب بطريق الفتوى، وإن كان لا بد من التأمل في جميع ذلك، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم وهو ولي التوفيق. (١) لعدم الفرق بينه وبين ما تقدم في الأدلة المتقدمة المقتضية لوجوب الاعلام بالخطأ، فإن العدول عن الفتوى راجع إلى انكشاف الخطأ للمفتي في فتواه الأولى.

وما ذكره بعض مشايخنا من أن التسبب يستند إلى الشارع، لاستناد حجية الفتوى السابقة إليه، لا يختص بالمقام، بل يجري في ما سبق أيضا، لعموم ما سبق لما إذا كان النقل حجة في حق الجاهل.

إلا أنه لا ينافي صدق التسبب في حق الناقل أيضا، من حيثية كون فتواه ونقله سببا في الوقوع في مخالفة الحكم الفعلي بنظر المخبر بعد انكشاف الخطأ وتبدل الرأي. مع دخوله في ما تضمن أن المفتي ضامن، وأن عليه وزر من تبعه، وفي أدلة وجوب الاعلام التي تقدم الاستدلال بها للمقام.

هذا، وظاهر الجواهر وجوب الاعلام مع العدول للدليل قطعي، لأنه حينئذ خلاف الحق والصواب، فيجب رفعه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لأحد، بخلاف ما إذا كان العدول لدليل ظني، لأن المقلد العامل باستصحاب بقاء مقلده على فتواه معذور ولا إثم عليه، فلا أمر بالمعروف

مسألة ٢٧: إذا تعارض الناقلان في الفتوى، فمع اختلاف التاريخ واحتمال عدول المجتهد عن رأيه الأول يعمل بمتأخر التاريخ (١)،

بالنسبة إليه.

وفيه: أنه لو كان الوجه لوجوب الاعلام في القطعي كون الفتوى الأولى خلاف الحق والصواب، لجرى مع الظني، لعدم الفرق بين العلم الحقيقي وقيام الحجة في لزوم العمل وترتيب أثر الواقع. وإن كان الوجه في عدم وجوب الاعلام مع الظني كون المقلد معذورا، فلا أمر بالمعروف بالنسبة إليه، لجرى في القطعي، لأن قطع المجتهد لا ينافي شك العامي واستصحابه وعذره.

فالعمدة في وجوب الاعلام ما عرفت، وهو يجري في القطعي والظني بعد فرض حجيته، فلاحظ.

(١) لعدم معارضة الأول له، ليسقط عن الحجية. ومن هنا يكون حاكما على استصحاب عدم عدوله وبقائه على فتواه التي نقلها الأسبق تاريخا. ومنه يظهر عدم الفرق بين كون الفتوى في الزمان السابق منقولة بخبر الثقة وكونها معلومة، إذا العلم بها لا ينافي العدول الذي اقتضاه خبر الثاني.

اللهم إلا أن يقال: لا ينحصر الوجه في عدم العدول بالاستصحاب، بل لعله يشكل الاعتماد عليه فيه، كما سبق في المسألة الثانية والعشرين.

بل هو مقتضى بناء العقلاء على عدم عدول صاحب الرأي عن رأيه، وحينئذ فيعارض أصالة عدم الخطأ والغفلة من الناقل الآخر أو من المجتهد في بيان الحكم له، لكونهما معا أصليين عقلايين لا حكومة لأحدهما على الآخر. ودعوى: بناء العقلاء على ترجيح أصالة عدم الخطأ على أصالة عدم العدول، غير ظاهرة بوجه معتد به.

نعم، لو فرض إخبار الناقل بالعدول فلا إشكال في رفع اليد عن أصالة عدمه،



وفي غير ذلك يرجع إلى الأوثق منهما (١)، وإن تساويا في الوثاقة عمل بالاحتياط (٢)،

لأنه من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل.

(١) يظهر منه قدس سره أن الوجه فيه عموم أدلة الترجيح بالأوثقية في الأخبار للمقام، لرجوع الأخبار فيه إلى الأخبار بالحكم الكلي، نظير ما تقدم منه في أواخر المسألة التاسعة عشرة من ثبوت العدالة بخبر الثقة.

والذي ينبغي أن يقال: أن الترجيح بالأوثقية إن كان منشؤه أخبار الترجيح، فهي قاصرة عن شمول محل الكلام، لاختصاصها بالتعارض في الحديث والرواية ونحوها من العناوين المختصة بنقل سنة المعصوم وما هو من شؤونها كبيان موردها دون المقام، وإن كان منشؤه بناء العقلاء على ترجيح الأوثق عند التعارض كان شاملا لمحل الكلام بلا إشكال.

هذا، والظاهر هو الثاني، كما تقدم نظيره في المسألة المذكورة.

نعم، لا بد من كون الأوثقية بمقدار معتد به، وإلا كان إعمال قواعد التعارض متعينا، كما تقدم نظيره في الأعلمية.

ثم إن ظاهر غير واحد أنه مع العمل بمتأخر التاريخ أو بالأوثق فلا يحتاج للفحص حتى مع التمكن منه.

لكن الظاهر اختصاص ذلك بتعذر الفحص، ويجب الفحص مع تيسره بالوجه المتعارف، لوجوب تعلم الأحكام المقتضي لوجوب الفحص عنها مع الاعتداد باحتمال خطأ الحجة، لوجوب استفراغ الوسع فيها.

ولا سيما مع عدم وضوح بناء العقلاء على الترجيح المذكور مع التمكن من الفحص. فتأمل.

(٢) وليس له اختيار أحدهما، لأصالة التساوت مع التعارض الموجب لعدم الحجة في البين، ولا دليل على التخيير في المقام، إذ المتيقن من الاجماع ثبوته مع

على الأحوط وجوبا (١)، حتى يتعين الحكم.  
مسألة ٢٨: العدالة المعتمدة في مرجع التقليد (٢)، عبارة عن  
الملكة (٣)،

اختلاف المجتهدين لا غير.

(١) بل الأظهر مع القدرة على الفحص من المجتهد، لعدم جواز الرجوع للبراءة في حق العامي حينئذ، كما لا يجوز الرجوع لغير المقلد من المجتهدين مع احتمال المخالفة بناء على ما تقدم في المسألة الثامنة.

وأما مع تعذره فلا يبعد جواز الرجوع لمجتهد آخر الأعم فالأعلم. ومع تعذره يبتني الكلام في الرجوع للاحتياط أو البراءة على ما تقدم من الأصل عند اختلاف المجتهدين، وأنه هل يجوز الرجوع للأصول الترخيفية حينئذ. ولا يبعد جواز الرجوع للبراءة مع الشك في التكليف، لعدم المانع وهو العلم الاجمالي، لقلة مثل هذه المسألة فراجع ما تقدم في المسألة السابعة وغيرها، وتأمل جيدا.

(٢) الظاهر أنه قدس سره بصدد بيان العدالة التي هي موضوع الأحكام الشرعية من إمامة الجماعة وقبول الشهادة ونحوهما، ولا خصوصية عنده قدس سره لما يعتبر في مرجع التقليد، وهو الذي يقع الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وإن كان لا يبعد اختصاص مرجع التقليد بخصوصية يأتي التنبيه إليها إن شاء الله تعالى بعد الكلام في مفهوم العدالة.

(٣) كما نسب إلى العلماء، وعن مصابيح الظلام أنه المشهور بين الأصحاب، وعن مجمع البرهان أنه مشهور بين عامة العامة والخاصة.

لكن في الجواهر: (ولعل المراد المتأخرون، وإلا فقد عرفت أن المتقدمين لم يأخذ أحد منهم ذلك في تعريفهم. بل في الكفاية وعن الذخيرة لم أعثر على هذا التعريف لغير العلامة).

الفاعل المتصف بها، وهو إنما يتم مع فرض كون الترك مستندا للدواعي الإلهية المحبوبة للشارع والتي هي المنشأ لقبح الفعل وحسنه، وأما الترك المجرد عن ذلك فهو لا يقتضي إلا الحسن الفعلي.

وأما الثالث فلأن العادل من الصفات المشبهة المبنية على الثبوت بحيث يكون كالطبيعة الثانوية لشخص، كالكريم والشجاع، لا من أسماء الفاعلين المتضمنة لحدوث المبدأ ومجرد تحقق النسبة بينه وبين الذات.

نعم لا يضر في الصدق الخروج عنه لطوارئ مانعة إذا كان الخروج على خلاف مقتضى الوضع الطبيعي للشخص وشدوذا عنه، على ما يأتي توضيحه.

ويشهد بجميع ذلك - أيضا - ما تضمنته النصوص الكثيرة الواردة في الشهادات من اعتبار كون الشاهد خيرا مرضيا عفيفا صائنا صالحا مستورا ونحو ذلك (١). من العناوين التي تصدق بالنحو الذي ذكرنا.

وأظهرها في ذلك صحيحة ابن أبي يعفور، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال: ((أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنا الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك...)) (٢).

ودعوى: ظهورها في بيان طريق إحراز العدالة لا في شرح مفهومها، خلاف الظاهر جدا.

وتوضيح ذلك: أن المعرف لغة وعرفا هو سبب المعرفة، وهو ما يوجب العلم الحقيقي بالمعرف، وباصطلاح المنطقين هو الحد والرسم، ولا يستعمل باصطلاح

(١) تراجع النصوص المذكورة في الوسائل ج ١٨، كتاب الشهادات، باب ٢٦، حديث ٢ و ٥، وباب ٢٩، حيث ٣، وباب ٣٤، حديث ١، وباب ٤١، حديث ٥ و ٢ و ٢٣ وغيرها، وباب ٥١، حديث ١ وغيرها  
(٢) الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٨، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ١.

ثم إن ظاهر الأدلة المتقدمة تقوم العدالة بكل من الأفعال الخارجية كاجتناب الكبائر، والأمور النفسية التي هي من سنخ الملكات أو الدواعي المستحكمة، كالعفة والصلاح والتدين ونحوها مما لا يكفي فيه محض العمل، فليست العدالة عبارة عن الملكة والفعل أثرها، ولا هي عبارة عن الفعل والملكة سببها، بل هي عبارة عن مجموع الأمرين. وإن كان تحقيق ذلك ليس مهماً في محل الكلام بعد عدم كونه مورداً للأثر، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.

(١) مما تقدم تعرف الوجه في الاكتفاء بالغلبة، فإن عدم الوقوع في المعصية أصلاً مساوق للعصمة ولا يحظى به إلا الأوحدي، فلا يمكن أن يناط به الأحكام التي يكثر الابتلاء بها كما لا يخفى وفي رواية علقمة: (لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنهم المعصومون دون سائر الخلق) (١).

ويشهد به أيضاً ما تضمن قبول شهادة أهل المعاصي بعد التوبة (٢) نعم، لا ريب في قادحية المعصية قبل التوبة، وفي كونها سبباً للفسق، لما سيأتي في المسألة الآتية، فالمراد بالغلبة ليس غلبة تحقق الترك، بل كون الملكة مقتضية للترك غالباً، وإن كان لا بد من تحقق الترك حين ترتيب الآثار. هذا ولا بد من كون الغلبة بنحو يصدق معها العناوين المذكورة في النصوص من الستر والعفاف والصيانة ونحوها، بحيث يكون الترك هو مقتضى الوضع الطبيعي للمكلف والوقوع في المعصية خروجاً عنه، أما لو لم يغلب الترك لم تصدق العناوين المذكورة.

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

(٢) راجع الوسائل ج ١٨، ص ٢٨٢، باب ٣٦ من أبواب كتاب الشهادات.

عن الوقوع في المعاصي الكبيرة (١)،

(١) قد اشتهر في ألسنة المتشرعة تقسيم المعاصي إلى صغائر وكبائر. وقد اختلف الأصحاب (رضي الله عنهم) في أن ذلك هل هو تقسيم إضافي، لاختلاف مراتب المعاصي في ما بينها، فكل معصية بالإضافة إلى ما دونها كبيرة، وبالإضافة إلى ما فوقها صغيرة، وإلا فكل معصية في نفسها كبيرة، لما فيها من الجرأة على الله تعالى وانتهاك حرمة، أو هو تقسيم حقيقي راجع إلى خصوصية في بعض المعاصي دون بعض، فالكبائر قسم خاص منها يشترك في مقدار من الأهمية، والصغائر قسم آخر دونها، وإن اختلفت أفراد كل من القسمين في مراتب الأهمية. وحكي الأول عن جمع من الأصحاب، كالمفيد والقاضي والشيخ في العدة والطبرسي والحلي وقد يظهر مما حكي عن الصدوق قدس سره، حيث قال: (الأخبار في الكبائر ليست مختلفة، لأن كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، وكل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله)، بل في مجمع البيان وعن العدة والسرائر نسبه إلى أصحابنا.

وذهب جماعة إلى الثاني، وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط والعماد والمتأخرين قاطبة، وعن مجمع البرهان نسبه إلى العلماء تارة، وإلى أكثرهم أخري، وإلى المشهور ثالثة، وعن مصابيح الظلام أنه المشهور المعروف. وكيف كان فالظاهر الثاني، لمطابقته لظاهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة قال تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما) (١)، وقال سبحانه: (والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون) (٢)، وقال عز وجل: (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم

(١) سورة النساء: ٣٤.

(٢) سورة الشورى: ٣٧.

إن ربك واسع المغفرة (١)

وأما السنة فهي مستفيضة بل متواترة، كما يظهر بملاحظة ما ورد في وجوب اجتناب الكبائر وتعيينها والتوبة منها. وقد عقد لها في الوسائل الباب الخامس والأربعين والسادس والأربعين والسابع والأربعين من أبواب جهاد النفس، وهي دالة بمجموعها بوجه لا يقبل التأويل على التقسيم المذكور، كما يظهر لمن راجعها. وهي لا تنافي ما دل على النهي عن تحقير الذنب والاستهانة به، وأن أشد الذنوب ما استهان به صاحبه، وأنه لا كبير مع الاستغفار، ولا صغير مع الاصرار، وأنه لا تنظروا إلى صغير الذنب، ولكن انظروا إلى ما اجترأتم، ونحو ذلك. فإن اشتراك الذنوب في الجرأة على الله تعالى المهمة في نفسها لا تنافي تفاوتها في أنفسها في الأهمية. كما أن تحقير الذنب قد يرجع إلى الاستهوان بما يصاحبه من الجرأة على الله تعالى الموجب للاستخفاف بحقه، وهو قد يكون أهم من الذنب. بل قد يوجب التسامح فيه والازدياد منه والاصرار عليه، وذلك محذور زائد على أصل المعصية. بل قد يكون في كثير من النصوص المذكورة شهادة على المدعى من انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر، فراجع الباب الثالث والأربعين من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

وبالجملة: لا مجال لرفع اليد عن الأدلة المتقدمة الظاهرة أو الصريحة في كون التقسيم المذكور حقيقيا لا إضافيا.

وربما يكون مراد القائلين بأن جميع الذنوب كبائر استحقاق العقاب عليها في قبال قول المعتزلة بوجوب غفرانها بنحو لا يحسن المؤاخذة عليها، كما قد يظهر من مجمع البيان، حيث عد القولين المتقدمين متقاربين وجعل في قبالهما قول المعتزلة، كما نبه له في الجواهر، فراجع وتأمل. إذا عرفت هذا، فاعلم أن ظاهر الأصحاب أن المعتبر في العدالة اجتناب

(١) سورة النجم ٣٢.

وهي التي وعد الله - سبحانه - عليها النار (١)،

ولعله مقتضى عموم ما تقدم في الصحيح من لزوم كونه ساترا لجميع عيوبه،  
إذ لا يبعد حملة على ما يعم العيوب العرفية فتأمل.  
وقد يشهد به ما تضمن لزوم الوفاء بالوعد في حسن الظاهر مثل قولهم عليهم السلام:  
(من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن  
كملت مروءته وظهرت عدالته...).

وما تضمن عدم قبول شهادة السائل بكفه معللا بأنه إذا أعطي رضي وإذا منع  
سخط، وما تضمن عدم قبول شهادة سابق الحاج معللا بأنه قتل راحلته وأفنى زاده  
وأتعب نفسه واستخف بصلاته، مع وضوح كون التعليل في الموردين غالبا لا  
يوجب العلم بالمعصية، بل يرفع الوثوق باجتنابها لا غير.

كما أنه لو فرض كون منافيات المروءة موجبة لهتك الانسان بنحو يحرم  
الاقدام عليه كانت قاذحة في العدالة إن بلغت حد الكبيرة، وقاذحة في حسن الظاهر  
إن كانت صغيرة، بناء على ما أشرنا إليه من قاذحية الصغائر في حسن الظاهر، فراجع  
الوجه الثاني من وجوه المناقشة في صحيح ابن أبي يعفور عند الاستدلال به على  
عدم قاذحية الصغائر في العدالة، والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) اختلفوا في ضابط الكبائر وتعيينها اختلافا شديدا، فقول: أنها كل ذنب  
توعد الله تعالى عليه بالعذاب في كتابه العزيز.

وقيل: إنها كل ما توعد عليه بالنار بخصوصه.

وقيل: كل ذنب رتب عليه الشارع حدا وصرح فيه بالوعيد.

وقيل: كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين.

وقيل: كل ما علمت حرمة دليل قاطع.

وقيل: كل ما ورد فيه الوعيد، الشديد في الكتاب أو السنة.

لكن عن الكفاية، أن الأول هو المعروف بين الأصحاب، وعن الذخيرة أنه

كالشرك بالله تعالى (١)، واليأس من روح الله تعالى (٢)،

تعالى عليه بالنار، لاحراز عدم كونه كبيرة مخللا بالعدالة. إذ لا إشكال في كون الوعيد من الأمور الحادثة المسبوقة بالعدم.

هذا، مع قرب دعوى كون المراد من اجتناب ما أوعده الله تعالى عليه بالنار في صحيح ابن أبي يعفور هو اجتناب ما ثبت الوعيد عليه، وإلا لزم إجمال مصداق العدالة دائماً، وهو بعيد عن ظاهر جعل العنوان، لظهوره في تيسر الاطلاع عليه. ولا سيما مع ما أشرنا إليه من أن المراد مرتبة من التدين تلازم اجتناب الكبائر، فإنه يكفي في المرتبة المذكورة اجتناب ما ثبت كونه من الكبائر، بحيث يكون المكلف بحال لو ثبت كون الذنب كبيرة لاجتنابه، فتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) إذ - مضافاً إلى شدة الوعيد عليه في الكتاب والسنة - قد تضافرت النصوص بعده من الكبائر، وفي صحيح عبد العظيم أنه أكبرها، وفي خبر عبد الرحمن بن كثير أنه أولها، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عدة من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر، وعد بدله في صحيح عبيد بن زرارة الكفر بالله (١)، والظاهر أنه أعم.

(٢) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم وغيره. وأما الوعيد عليه فلا مجال لاستفادته من الكتاب، إذ لم يرد فيه إلا ما حكاه تعالى عن يعقوب عليه السلام بقوله: (يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه، ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) (٢)، وهو لا يتضمن إلا ملازمة أن اليأس، مما لا ينبغي صدوره إلا من الكافرين، من حيث إن عدم

(١) تراجع النصوص المذكورة وغيرها من نصوص المقام في باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس من الوسائل، ج ١١، ص ٢٥٢، وأن ذكرنا بعض النصوص التي لا توجد هناك تشير إلى مصادرها في محلها. (٢) سورة يوسف: ٨٧.



اعتقادهم به تعالى أو عدم ولايته لهم وعدم حبهم له ملازم ليأسهم من روحه، وهو لا يقتضي تحريمه في نفسه، فضلا عن كونه من الكبائر. نعم، لو كان التعبير بالكفر في مقام بيان أهمية حرمة، نظير ما تضمن أن تارك الصلاة كافر، كان ظاهرا في الوعيد. إلا أنه لا ظهور للآية بنفسها في ذلك، فاستفادة الوعيد منها إنما هو بضميمة استدلال الإمام عليه السلام بها في صحيحة عبد العظيم، وهو رجوع إلى الاستدلال بالصحيحة المذكورة.

هذا، وقد تضمن خبر الأعمش، وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق مختلفة لا يخلو بعضها عن اعتبار عد القنوط من رحمة الله تعالى من الكبائر مضافا إلى اليأس من روح الله، وقد يشكل الفرق بينهما من حيث أن القنوط هو اليأس.

لكن قد يفرق بينهما إما باحتمال تضمن القنوط سوء الظن بالله تعالى، بخلاف اليأس، فإنه قد ينشأ من سوء ظن المكلف بنفسه أو من جهة أخرى - كما أشار إليه في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: (وإن مسه الشر فيؤوس قنوط) (١) - أو بأن الروح أخص من الرحمة، لأنه الفرج بعد الضيق والتنفيس بعد الشدة. ثم إن القنوط كاليأس لا مجال لاستفادة الوعيد عليه، إذ لم يرد فيه إلا ما حكاه تعالى عن إبراهيم عليه السلام مع الملائكة بقوله عز وجل: (قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين)\* قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الظالون (٢) ولا ظهور له إلا في خطأ القانط وضلاله بجهله برحمة الله تعالى، وهو لا يدل على حرمة القنوط، فضلا عن كونه من الكبائر.

هذا، ومقتضى إطلاق النصوص عموم الحكم لليأس والقنوط من الروح والرحمة الدنيويين والأخرويين. ومجرد كون مورد الآيتين الدنيويين لا يقتضي اختصاصهما، فضلا عن اختصاص النصوص بهما، ولا أقل من فهم عدم

(١) سورة فصلت: ٤٩.

(٢) سورة الحجر: ٥٥ و ٥٦.

والأمن من مكر الله تعالى (١)، وعقوق الوالدين (٢)،

الخصوصية ارتكازاً، ولا سيما مع تظافر الأدلة برجاء الرحمة للمؤمن في الآخرة. (١) الكلام فيه كما في سابقه، ولا يبعد اختصاصه بالأمن مع المعصية، فلو فرض الأمن لتوهم عدم المعصية أو لا اعتقاد غفرانها بالتوبة ونحوها أشكلت حرمة، فضلاً عن كونه من الكبائر، لانصراف إطلاق النصوص عنه، لانصرافها إلى الأمن الذي لا يناسب وعيد الله تعالى وقدرته، لا ما ينشأ عن اعتقاد عدم وعيده، ولا سيما مع قرب كونها مشيرة إلى النهي عنه في الكتاب في قوله تعالى: (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) (١) بل هو صريح صحيح عبد العظيم، والآية الكريمة مختصة بالمكذبين الكافرين.

وأما ما تضمن الحث على الخوف من الله تعالى، وأن المؤمن لا يخلو من الخوف والرجاء (٢)، فهو لو دل على الوجوب لا يقتضي كون تركه كبيرة. هذا ولو فرض وجوب الخوف حينئذ كان راجعاً إلى حرمة الاعتقاد بعدم الذنب أو الجزم بغفرانه بمثل التوبة، وأنها من سنخ المسقطات المرجوة لا القطعية، فلاحظ.

(٢) فقد عد من الكبائر في غير واحد من الصحاح وغيرها، بل في خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر. وفي صحيح عمر بن يزيد: (أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره، غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما أقرأ خلفه قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً) (٣).

وأما قوله تعالى: (وبرا بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً) (٤)، فهو لا يدل

(١) سورة الأعراف: ١١.

(٢) راجع الوسائل، ج ١١، باب ١٣ و ١٤ من أبواب جهاد النفس.

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

(٤) سورة مريم: ٢٣.

في نفسه على أن العاق جبار شقي، بل يمكن أن يكون المراد به نفي صفة الجبروتية والشقاء عن نفسه ابتداءً.  
نعم، يمكن الاستدلال به بضميمة تعرض صحيحة عبد العظيم له، لكنه رجوع إلى الاستدلال بالصحيحة.  
(١) كما يظهر مما في القاموس من أنه ضد البر الذي هو الاحسان.  
ويشهد به خبر حديد بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام: (أدنى العقوق (أف) ولو علم الله شيئاً أهون منه لنهي عنه) (١).  
وخبر أبي البلاد عنه عليه السلام (لو يعلم الله شيئاً أدنى من (أف) لنهي عنه، وهو أدنى العقوق، ومن العقوق أن ينظر الرجل إلى والديه فيحد النظر إليهما) (٢).  
ولا يخلو سند الأول عن اعتبار، إذ روي بطريق لا خدش فيه إلا من جهة محمد بن سنان الذي وقع الكلام فيه بينهم، والتحقيق وثاقته، كما ذكرناه في مبحث مساحة الكر.  
على أن رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه في الطريق المذكور - مع ما هو المعروف من تحرجه حتى أنه أخرج البرقي عن قم لروايته عن الضعفاء واعتماده على المراسيل - شاهد بصحة الحديث، ولا سيما مع روايته بطريق آخر وإن كان لا يخلو عن ضعف.  
كما أن الثاني لا خدش فيه إلا من جهة أبي البلاد نفسه حيث لم ينص أحد على توثيقه، وإن كانت بعض الروايات قد تشعر بنحو مدح له مدرج له في الحسان. في نفسه على أن العاق جبار شقي، بل يمكن أن يكون المراد به نفي صفة الجبروتية نعم، يشكل إطلاق القول المذكور مع ما تقدم في صحيح عمر بن يزيد

(١) الوسائل، ج ١٥، ص ٢١٦، باب ١٠٤ من أبواب أحكام أولاد، حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ١٥، ص ٢١٧، باب ١٠٤ من أبواب أحكام الأولاد، حديث ٧.

لظهوره - كما اعترف به في الجملة سيدنا المصنف قدس سره في أوائل مبحث صلاة الجماعة - في أن العقوق مرتبة عالية من الإساءة لا تحصل بإسماع الكلام الغليظ الموجب للإغظة.

ولا يبعد كون ذكر القاطع فيها تفسيراً للعاق، وهو المناسب لما صرح به بعض اللغويين من أن أصل العق الشق والقطع.

وكيف كان، فظاهر الصحيح أن العقوق الذي هو من الكبائر القادحة في العدالة مرتبة عالية من الإساءة، فلا بد من حمل الخبرين المتقدمين على ضرب من المبالغة لشدة الكراهة أو الحرمة من دون أن يبلغ مرتبة الكبيرة.

ولعل الأول أنسب بالسيرة، ويناسبه أيضاً أن ترك الإساءة بالمقدار المذكور محتاج إلى ملكة عالية لا تيسر إلا للأوحد فتأمل جيداً.

هذا، وفي مجمع البحرين: (عق الولد أباه... إذا آذاه وعصاه وترك الاحسان إليه، وهو البر به).

وقد يظهر منه أن العقوق نقيض البر لا ضده، ولا تساعده الأخبار المتقدمة بأجمعها، بل ولا المرتكزات العرفية. إلا أن يكون مراده ترك الاحسان في مورد يكون تركه إساءة، فيرجع إلى ما سبق من القاموس أو ترك الاحسان مع الإساءة والعصيان، فيرجع إلى القطيعة ويقارب مفاد الصحيح.

(١) فقد تضافرت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر. هذا وفي خبر عبيد بن زرارة - وفي طريقه الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الاجماع - : (وقتل المؤمن متعمداً على دينه) وربما يحمل عليه ما في صحيح عبد العظيم، حيث استدل عليه السلام بقوله تعالى: (فجزاؤه جهنم خالداً فيها)، بناء على اختصاصها بالمتعمد الذي يقتل المؤمن على دينه، كما روي في

تفسير العياشي.

لكن لا مجال للخروج بذلك عن إطلاق النصوص الأخر بعد ما تقدم من أن اختلاف النصوص في التعداد مانع من البناء على ظهورها في الحصر وأنها قد تحمل على اختلاف مراتب الأهمية، ولا سيما مع كون الخبر قد تضمن أن الكبائر خمس. هذا مضافا إلى شدة الوعيد على مطلق تعمد القتل في السنة الشريفة (١) بل في الكتاب المجيد كما يأتي في الآية المستدل بها في الزنا، وقد تقدم أنه كاف في كون الذنب كبيرة.

(١) فقد عد من الكبائر في نصوص كثيرة وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبرها. هذا والنصوص المذكورة قد اختصت - تبعا للآية - بالمحصنة، وفي مجمع البيان: (والمحصنات هنا اللاتي أحصن فروجهن بالعفة) وهو الأنسب بالمعنى اللغوي، بل المناسب لتوصيفه تعالى مريم عليها السلام بالاحصان. ولعل إطلاق الاحصان شرعا على التزويج من حيث كونه سببا للعفة، فهو نحو من المجاز لا مجال للحمل عليه مع إمكان الحمل على المعنى الحقيقي، ولم يثبت كونه حقيقة شرعية أو لغوية ليتعين الحمل عليه هنا، ويقتضيه التشديد في أمر القذف مطلقا في النصوص، ولا أقل من انطباق عناوين بعض الكبائر عليه، كالجبية أو البهتان فلاحظ.

(١) راجع الوسائل، ج، ١١، باب ١ و ٢ و ٣ من أبواب جهاد النفس.

وأكل مال اليتيم ظلماً (١)، والفرار من الزحف (٢)، وأكل الربا (٣)،

(١) لشدة الوعيد عليه في الكتاب والسنة (١)، قال تعالى: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً) (٢). وقد تضافرت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق، وفي خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم عده من السبع أو الثمان التي هي أكبر الكبائر. (٢) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب والسنة (٣) قال تعالى: (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) (٤).

وتضافرت النصوص بعده من الكبائر، وفيها الصحيح والموثق. وعد في خبري أبي الصامت ومحمد بن مسلم من السبع أو الثمان التي هي أكبرها. (٣) فقد ورد الوعيد عليه بالنار في الكتاب، قال تعالى: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس... فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (٥)، وقال سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله... (٦)). وورد الوعيد عليه أيضاً في السنة الشريفة، وفي غير واحد من النصوص أنه

- 
- (١) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٨٠، باب ٧٠ من أبواب ما يكتسب به.
  - (١) سورة النساء: ١٠.
  - (٣) راجع الوسائل، ج ١١، ص ٦٣، باب ٢٧، من أبواب جهاد العدو.
  - (٤) سورة الأنفال: ١٦.
  - (٥) سورة البقرة: ٢٧٥.
  - (٦) سورة البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩.

أشد من الزنا (١).

محمد بن مسلم عده من الثمان التي هي أكبر الكبائر. هذا وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهداه فيه سواء) (٢). ومقتضى إطلاق التسوية كونها كبيرة مثله، ولا سيما مع روايته في الفقيه مرسلًا بقوله: (في الوزر سواء).

(١) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب بقوله: (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) (٣).

كما ورد الوعيد عليه في غير واحد من النصوص، مضافاً إلى عده من الكبائر في صحيح عبد العظيم وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون وخبر الأعمش.

هذا وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن محمد بن حكيم، قال: (قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: الكبائر تخرج من الإيمان فقال: نعم، وما دون الكبائر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن). وهو

يشعر بعدم كون الزنا والسرقه من الكبائر، لقرب كون الاستدلال بقول النبي صلى الله عليه وآله

هو لاثبات إخراج غير الكبائر من الإيمان، لأنه الأنحفى الذي يكون الاستدلال عليه مغنياً عن الاستدلال على الأظهر، بخلاف العكس.

(١) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ٢٤٢، باب ١ من أبواب الربا من كتاب البيع.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ٤٢٩، باب ٤ من أبواب الربا، حديث ١.

(٣) سورة الفرقان: ٦٨.

ومثله صحيح إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: (وسألته عن قول الله عز وجل: (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم)؟ قال: الفواحش الزنا والسرقة...) لظهوره في أن الزنا والسرقة من الفواحش، فلا يكون من كبائر الإثم بضميمة إشعار الآية، وظهورها في مباينة الكبائر للفواحش. لكن لا مجال للخروج بهما عما عرفت، فلا بد من حملهما على خلاف ما ذكرنا، أو حمل الكبائر في الآية والحديث على الكبائر الشديدة، فيدلان على عدم كونه منها، وهو المناسب لبعض النصوص.

ففي خبر محمد بن مسلم بعد عد الثمان التي هي أكبر الكبائر: (فقلت له: الزنا والسرقة فقال: ليسا من ذلك). وفي خبر الأعمش بعد عد سبع من الكبائر: (وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقة...).

(١) فقد تضافرت النصوص بالوعيد عليه بالنار، وفي بعضها أنه أشد حرمة من الزنا وفي بعضها أنه الكفر (١).

كما أنه عد من الكبائر في ما تقدم من خبر الأعمش، وفي كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق مختلفة لا يخلو بعضها عن اعتبار كما تقدم، ويناسبه شدة التنكيل عليه في الدنيا بإهلاك قوم لوط وجعل عقوبته الرجم.

(٢) فقد ورد الوعيد عليه في الكتاب بقوله تعالى: (ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق) (٢) وفي السنة أيضا (٣)، بل التعبير عنه بالكفر في بعض النصوص، وفي قوله تعالى: (وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر) مناسب لذلك جدا. مضافا إلى عده من الكبائر في صحيح عبد العظيم،

(١) راجع الوسائل، ج ١٤، باب ٢٠ و ٢١ من أبواب النكاح المحرم.

(٢) سورة البقرة: ١٠٢.

(٣) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٠٥، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به.



واليمين الغموس الفاجرة (١) وهي الحلف بالله تعالى كذبا على وقوع أمر، أو على حق أمر، أو منع حقه (٢)، خاصة - كما قد يظهر من بعض

---

ومرسل الكراجكي، وعد في خبر أبي هريرة من السبع الموبقات.  
(١) ففي صحيح عبد العظيم عدها من الكبائر مستدلا بقوله تعالى:  
(الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة) وتمامه: (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) (١).  
كما قد عد منها في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي عن العيون، وخبر الأعمش، مضافا إلى الوعيد عليه في غير واحد من النصوص الآتية وغيرها.  
(٢) ففي مرسل علي بن حديد، عن أبي عبد الله عليه السلام: (واليمين الغموس التي توجب النار الرجل يحلف على حق أمر مسلم على حبس ماله) ونحوه مرسله الآخر (٢) ومرسل حريز (٣) عنه عليه السلام.  
وأما ما في مرسل الفقيه عنه عليه السلام: (وأما التي عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف الرجل على مال أمر مسلم أو على حقه ظلما فهو يمين غموس توجب النار ولا كفارة عليه في الدنيا) (٤) فهو غير ظاهر في حصر اليمين الغموس. بذلك. فالعمدة المراسيل الأول، وضعف سندها قد يمنع من الاعتماد عليها إطلاق لتفسير اليمين الغموس ليرجع إليه، والمتيقن منها ما تضمنته المراسيل المذكورة.  
نعم، لا دليل على كون ما عدا المعنى المذكور من أقسام اليمين الكاذبة ليس

- 
- (١) سورة آل عمران: ٧٧.  
(٢) الوسائل، ج ١٦، ص ١٢٧، باب ٩ من أبواب كتاب الايمان، حديث ١ و ٤  
(٣) الوسائل، ج ١٦، ص ١٢١، باب ٤ من أبواب كتاب الايمان، حديث ١٠.  
(٤) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ٤ من أبواب كتاب الايمان، حديث ٤.

من الكبائر، لما عرفت من عدم حجية نصوص التعداد في الحصر، ولا سيما مع إجمال بعض العناوين المعدودة كما في المقام.  
بل الآية الكريمة المستدل بها في صحيح عبد العظيم أعم من المعنى المذكور، لعمومها لكل يمين كاذبة يترتب عليها نفع.  
بل لما كان المستفاد من الصحيح أن موضوع الحرمة في الآية ليس هو الثمن المترتب على اليمين، بل اليمين التي يترتب عليها الثمن والنفع، فهي ظاهرة في حرمة مطلق اليمين الكاذبة ولو لم يترتب عليها نفع، لفهم عدم الخصوصية لترتب النفع في الحرمة، بل المرتكز أن موضوع الحرمة ذات اليمين وأن ذكر ترتب الثمن والنفع لأنه الأكثر ابتلاءً باعتبار غلبة داعوته، فهي مسوقة لبيان عدم صلوحه للدعوية إلى مثل هذا المحرم. بل المرتكز أن اليمين الكاذبة التي لا يترتب عليها نفع أولى بالحرمة.

هذا مضافاً إلى شدة الوعيد على مطلق اليمين الكاذبة في النصوص، ففي موثق يعقوب الأحمر: (قال أبو عبد الله عليه السلام: من حلف على يمين وهو يعلم أنه كاذب فقد بارز الله) (١).

وفي خبر أبي سلام المتعبد: (أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول لسدير: يا سدير من حلف بالله كاذباً كفر، ومن حلف بالله صادقاً أثم) (٢).  
وقد ورد في غير واحد من النصوص أن اليمين الكاذبة تدع الديار بلاقع وتقطع النسل، فإنه كاشف عن أهمية الذنب بنحو يناسب كونه كبيرة.  
وبالجملة: التأمل في الآيات الشريفة والنصوص الكثيرة ومرتكزات المتشرعة شاهد بكون اليمين الكاذبة من الكبائر المهمة، لما فيها من الاستهانة بالله تعالى والتهتك لعظيم حرمة.  
هذا كله مع غض النظر عما يأتي من كون مطلق الكذب كبيرة، كما لا يخفى.

(١) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ١ من أبواب كتاب الايمان، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ص ١١٩، باب ١ من أبواب كتاب الايمان، حديث ٤.

النصوص -  
ومنع الزكاة المفروضة (١)،  
وشهادة الزور، وكتمان الشهادة (٢)، وشرب الخمر (٣)،

(١) لتشديد الوعيد عليه في السنة، كما يظهر بمراجعة أوائل أبواب كتاب الزكاة من الوسائل. وبه قد فسر في بعض النصوص قوله تعالى: (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) (١) وقوله سبحانه: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعباب أليم \* يوم يحمى عليها في نار جهنم) (٢).  
وقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وهو داخل في حبس الحقوق من غير عسر الذي عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون وخبر الأعمش.

(٢) إذ - مضافا إلى الوعيد عليهما بالنار والعذاب في النصوص (٣) - قد عدا من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وفي خبر الأعمش عدت شهادة الزور منها دون كتمان الشهادة. وكذا في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون حسب ما هو الموجود في كتاب

العيون المطبوع في النجف الأشرف، ولم يذكره عنه في الوسائل.  
(٣) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون. مضافا إلى شدة الوعيد عليه في النصوص.  
كما أنه لا يبعد كون شرب جميع أنواع المسكر من الكبائر، لأجل الوعيد عليه في النصوص (٤) أيضا.

- 
- (١) سورة آل عمران: ١٨٠.  
(٢) سورة التوبة: ٣٤ و ٣٥.  
(٣) راجع الوسائل، ج ١٨، باب ٢ و ٩ من كتاب الشهادات.  
(٤) راجع الوسائل، ج ١٧، ص ٢٥٩، باب ١٥ من أبواب كتاب الأشربة المحرمة.

وترك الصلاة متعمدا (١)، أو شيئا مما فرض الله (٢)،

(١) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم، وفي صحيح عبيد بن زرارة بعد أن ذكر أن الكبائر سبع منها الكفر قال: (قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: (ترك الصلاة) قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر؟ قال: (أي شيء أول ما قلت لك؟) قلت: الكفر. قال: فإن تارك الصلاة كافر. يعني: من غير علة).

مضافا إلى مناسبته لشدة الحث عليها والوعيد على تركها في الكتاب المجيد والسنة الشريفة، وأنها عمود الدين وإحدى الفرائض الخمس التي بني عليها الاسلام وغير ذلك مما يشهد بأن تركها من أعظم الكبائر.

(٢) فقد عد في صحيح عبد العظيم من الكبائر معطوفا على ترك للصلاة، قال عليه السلام: (وترك الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض الله عز وجل، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله

قال: من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله).

والظاهر أنه ليس المراد مما فرض الله كل واجب، بل خصوص الفرائض التي بني عليها الاسلام أو نحوها من الأمور المهمة، فإن المستفاد من بعض النصوص أن الفرائض إشارة إلى بعض الواجبات الخاصة المهمة لا كل واجب، ففي صحيح سليمان بن خالد: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي افترض الله على

العباد ما هي فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان والولاية، فمن أقامهن وسدد وقارب واجتنب كل مسكر دخل الجنة).

وفي كتاب العسكري عليه السلام إلى إسحاق بن إسماعيل النيسابوري: (إن الله لما فرض عليكم الفرائض لم يفرض عليكم لحاجة منه إليه، بل رحمة منه إليكم ليميز الخبيث من الطيب... ففرض عليكم الحج والعمرة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والولاية...).

ونقض العهد (١)، وقطيعة الرحم (٢)،

وعن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وأما ما فرضه الله عز وجل من الفرائض في كتابه فدعائم الاسلام، وهي خمس، وعلى هذه الفرائض بني الاسلام... أولها الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج، ثم الولاية، وهي خاتمتها والحافضة لجميع الفرائض والسنن...) (١).

فإن ظاهر النصوص المتقدمة وغيرها أن الفرائض ليست هي جميع الواجبات، بل قسم منها له أهمية خاصة، والمتيقن منها الخمس التي بني عليها الاسلام، وإن كان لا بد من سبر النصوص والتأمل فيها.

(١) فقد عد من الكبائر في صحيح عبد العظيم مشيرا إلى الاستدلال عليه وعلى قطيعة الرحم بقوله تعالى: (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار) (٢).

ويقتضيه أيضا شدة الوعيد عليه في الكتاب المجيد، كما في الآية المذكورة، والآية المتقدمة في نقض اليمين، وفي قوله تعالى: (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون) (٣). وقد يستفاد من غيرها أيضا.

(٢) فقد تقدم أنها عدت في صحيح عبد العظيم من الكبائر مع نقض العهد. ويقتضيه أيضا الوعيد عليها في الكتاب المجيد في الآيتين المتقدمتين، لأن قطع الرحم داخل في قطع ما أمر الله به أن يوصل، وفي قوله تعالى: (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله

(١) الوسائل، ج ١، ص ٩ و ١٣، باب ١ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٧ و ٢١ و ٣٥.

(٢) سورة الرعد: ٣٥.

(٣) سورة البقرة: ٣٧.

بمعنى: ترك الاحسان إليه من كل وجه في مقام يتعارف فيه ذلك (١).  
والتعرب بعد الهجرة (٢)، إلى البلاد التي ينقص بها الدين (٣)،

---

فأصمهم وأعمى أبصارهم (١) فتأمل.

ويقتضيه - أيضا - الوعيد عليها في النصوص الموجودة في الأبواب المتفرقة  
من الوسائل (٢) وغيرها.

(١) لأن هذا هو المتبادر عرفا منها، إذ لا تصدق القطيعة مع عدم تعارف  
الاحسان، ولا مع تعارفه والاقتصار على بعض المتعارف، لصدق الصلة حينئذ  
ففي صحيح البنزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:  
صل رحمك ولو بشربة من ماء، وأفضل ما توصل به الرحم كف الأذى عنها).  
وفي خبر أبي بصير: (صلوا أرحامكم ولو بالتسليم).  
وفي صحيح إسحاق بن عمار: (فصلوا أرحامكم وبروا بإخوانكم، ولو بحسن  
السلام ورد الجواب) (٣).

(٢) فقد تظافت النصوص - وفيها الصحيح والموثق - بعده من الكبائر، وفي  
خبر محمد بن مسلم عد من الثمان التي هي أكبر الكبائر.

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: والتعرب والشرك واحد).

(٣) لا يخفى أن التعرب مصدر صيرورة مأخوذ من الأعرابي، فهو بمعنى  
جعل الانسان نفسه أعرابيا، والمستفاد من بعض النصوص أن الأعرابي كناية عن من لم  
يتفقه في الدين.

ففي صحيح محمد بن مسلم: (وكان أبو جعفر عليه السلام يقول: تفقهوا وإلا

---

(١) سورة محمد (ص): ٢٢.

(٢) راجع الوسائل، ج ١١، ص ٢٧٥، باب ٩٤ من أبواب جهاد النفس، حديث ١٩ و ٢٠، وباب ٨٦ من  
أبواب أحكام الأولاد، حديث: ٨٠ وباب ٩٥ منها، حديث ٧ وغيرها.

(٣) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٥، باب ١٩ من أبواب النفقات من كتاب النكاح.

فأنتم أعراب) (١).  
وفي خبر علي بن أبي حمزة: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا في الدين، فإنه من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي...).  
وفي خبر مفضل بن عمر: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعرابا...) (٢).  
ولعل هذا هو المنسب من إطلاق الأعرابي، لما هو المرتكز من جهل الأعراب بسبب انزاههم، وعليه فالتعرب الممدود في الكبائر هو الهجرة للبلاد التي ينقص بها الفقه في الدين الذي يحتاج إليه المكلف.  
ويؤيده أو يشهد به صحيح حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: لا يصلح للأعرابي أن ينكح المهاجرة فيخرج بها من أرض الهجرة فيتعرب بها، إلا أن يكون قد عرف السنة والحجة) (٣).  
وخبر محمد بن سنان في ما كتب إليه الرضا عليه السلام في جواب مسأله: (وحرّم الله التعرب بعد الهجرة للرجوع عن الدين وترك المؤازرة للأنبياء والحجج عليهم السلام وما في ذلك من الفساد وإبطال حق كل ذي حق لا لعله سكنى البدو. وكذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجر له مساكنة أهل الجهل والخوف عليه لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم والدخول مع أهل الجهل والتمادي في ذلك) (٤).  
نعم، المعنى الذي ذكره قدس سره من الكبائر أيضاً إذا أدى إلى الوقوع في بعض الكبائر، لأنه لما كان مسبباً عن اختيار المكلف للهجرة كان مؤاخذاً به حتى لو فرض سلب الاختيار حينه، لأن ما ينتهي إلى الاختيار لا ينافي الاختيار، فلاحظ.

- (١) أصول الكافي، ج ١، ص ٣١، باب ١ من أبواب كتاب فضل العلم، حديث ٦ و ٧.  
(٢) الوسائل، ج ١٤، ص ٤٣٥، باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه من كتاب النكاح، حديث ٢.  
(٣) الوسائل، ج ١١، ص ٧٦، باب ٣٦ من أبواب جهاد العدو، حديث ٣.  
(٤) الوسائل، ج ١٨، ص ٥٠٠، باب ١٠ من أبواب حد السرقة، حديث ٣.

والسرقة (١)، وإنكار ما أنزل الله تعالى (٢)، والكذب على الله أو على رسوله صلى الله عليه وآله، أو على الأوصياء عليهم السلام (٣)،

(١) فقد عدت من الكبائر في رواية الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق متعددة لا يخلو بعضها عن اعتبار. ويقتضيه ما في خبر سماعة الذي هو كالموثق: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم ثم قال: إن الذي بان من أجسادكم قد

وصل إلى النار، فإن تتوبوا تحترونها، وإن لم تتوبوا تجتركم) (١). ويناسبه شدة التنكيل عليه بالحد، وما تضمن أنه لا يسرق السارق وهو مؤمن (٢) ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص. وقد تقدم في الزنا ما له دخل في المقام

(٢) فقد عد من أكبر الكبائر في خبر أبي الصامت، وفي خبر عبد الرحمن بن كثير قد عد من الكبائر إنكار حقهم عليهم السلام. ومن الظاهر انصرافه إلى الإنكار من غير حجة رافعة للعدر، ولا إشكال في كونه من أهم الذنوب التي لا يحتاج كونها كبيرة إلى إثبات، فقد استفاض الوعيد في الكتاب على تكذيب ما أنزل الله تعالى كما في قوله تعالى: (فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين) (٣) وغيره مما هو كثير جدا، بل قد يؤدي ذلك إلى الكفر.

وقد ورد التشديد في النهي عن رد الأخبار بسبب غرابة مضامينها، معللا بأنه يخشى أن تكون قد وردت منهم عليه السلام، فيكون ردها ردا عليهم فلاحظ. (٣) فإنه مضافا إلى ما يأتي في مطلق الكذب - قد عد من الكبائر في خبر

(١) الوسائل، ج ٨١، ص ٥٠٠، باب ١١ من أبواب حد السرقة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٥٠٢، باب ١١ من أبواب حد السرقة.

(٣) سورة الزمر: ٣٣.



أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأوصياء عليه السلام من الكبائر).

نعم، في بعض طرق الحديث أسقط قوله عليه السلام: (وعلى الأوصياء).  
مضافاً إلى الوعيد الشديد الوارد في الكتاب المجيد على الكذب على الله تعالى كقوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين) (١) وغيره مما هو كثير جداً.  
ومثله ما ورد في الكذب على النبي صلى الله عليه وآله كالنبوي المستفيض المشهور بين الفريقين: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) (٢).  
وفي خبر أبي النعمان: قال أبو جعفر عليه السلام: (يا أبا النعمان لا تكذب علينا كذبة فتسلب الحنيفية) (٣).

وفي خبر عمر بن عطية عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال لرجل من أهل الشام: (يا أخا أهل الشام إسمع حديثنا ولا تكذب علينا، فإنه من كذب علينا في شيء فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ومن كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله فقد كذب على الله،

ومن كذب على الله عذبه الله عز وجل) (٤).

(١) فقد عد من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون بطرق متعددة لا يخلو بعضها عن اعتبار، كما تقدم.  
وفي المرسل عنه صلى الله عليه وآله: (ألا أخبركم بأكبر الكبائر: الإشراف بالله وعقوق الوالدين وقول الوزر [أي الكذب]).

(١) سورة العنكبوت: ٩٨.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٦، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٥.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٥، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١.

(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٥، باب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.

وفي الصحيح أو الموثق بعثمان بن عيسى عن أبي جعفر عليه السلام: (إن الله عز وجل جعل للشر أقالماً، وجعل مفاتيح تلك الأقالم الشراب، والكذب شر من الشراب) (١) فإن كونه شراً من الشراب الذي هو من الكبائر، ومفتاح أقالم الشر مستلزم لكونه كبيرة، بل من أهم الكبائر.

ودعوى: أنه لا بد من حمله على كونه شراً من الشراب من حيث النتائج البعيدة ولو بسبب التعود عليه لا بنحو يكون كل كذب شراً من الشراب، بحيث يكون أهم ملاكاً، إذ من البعيد جداً الالتزام بذلك، بحيث لو دار الأمر بين الكذبة في الأمور العادية والشراب، لوجب اختيار الشراب في مقام التزاحم، كما ذكره بعض مشايخنا.

مدفوعة: بقرب سقوط حرمة الكذب في فرض التزاحم، لدخوله في الكذب للمصلحة والضرورة الذي هو مستثنى من الكذب المحرم، فاختياره حينئذ إنما يكون لفقده لملاك الحرمة، لا لكون ملاك الحرام منه أخف من ملاك الشراب، فإن اختيار الأهم ملاكاً في مقام التزاحم إنما هو مع عموم ملاك كل منهما لحال التزاحم، أما مع سقوط ملاك أحدهما فاللازم اختياره وإن كان في نفسه أهم ملاكاً. وحينئذ فلا مخرج عن ظاهر الرواية.

ودعوى: مخالفته لمرتكزات المشرعة في أهمية الشراب من كثير من أفراد الكذب.

مدفوعة: بعدم وضوح منشأ المرتكزات المذكورة، إذ لعلها ناشئة من العادة وكثرة المقارفة للذنب والابتلاء به الموجبة للغفلة عن أهميته، كما هو الحال في كثير من الذنوب العظام، كالغيبة.

ومن هنا يظهر تمامية دلالة المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله: (إن المؤمن إذا كذب بغير

عذر لعنه سبعون ألف ملك وخرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كما يزني مع أمه).

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٢، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٣.

ومرسل الفقيه عنه صلى الله عليه وآله: (أرْبَى الرِّبَا الكَذِبُ) (١).  
 نعم، ضعف سند هما مانع من الاستدلال بهما، وإنما ينهضان للتأييد، كمرسل  
 ابن أبي ليلى عن أبي جعفر عليه السلام: (إن الكذب هو خراب الإيمان) (٢).  
 ومرسل الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وجانبوا الكذب، فإنه يجانب الإيمان  
 ألا وإن الكاذب على شفا مخزاة وهلكة) (٣).  
 وما في خبر أبي ذر (رض) عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته له: (ويل للذي يحدث  
 فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) (٤).  
 وخبر عيسى بن حسان: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل كذب مسؤول عنه  
 صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاث...) (٥).  
 هذا وأما ما تضمن الوعيد للكذاب أو الذي إذا حدث كذب فهو مختص ب  
 يستمر على الكذب، ولا يقتضي كون كل كذب كبيرة.  
 ثم إنه قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره المناقشة في عموم كون الكذب المحرم  
 كبيرة بدعوى منافاة بعض النصوص له.  
 وغاية ما يمكن الاستدلال به على ذلك ما دل على عد الكذب على الله  
 ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من الكبائر، وهي رواية أبي خديجة  
 المتقدمة، بدعوى  
 ظهورها في اختصاص الكبيرة بذلك.  
 وقريب منها في ذلك ما عن الحارث الأعور عن علي عليه السلام: (إن الكذب يهدي  
 إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب  
 وفجر) (٦) وغيره مما يشعر بأن مجرد الكذب ليس فجوراً.

- 
- (١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٤، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١٢.  
 (٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٢، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.  
 (٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٤، باب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١٣.  
 (٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٧، باب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٤.  
 (٥) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٩، باب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٥.  
 (٦) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٧، باب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٣.

ومرسلة سيف بن عميرة عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير) (١). فقد ذكر قدس سره أنه يستفاد منه أن عظم

الذنب باعتبار ما يترتب عليه من المفاسد. وصحيح ابن الحجاج: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال: لا ما من أحد إلا يكون ذلك منه، ولكن المطبوع على الكذب) (٢). فقد ذكر قدس سره أنه يدل على أن الكذب من اللمم الذي يصدر من كل أحد. ومثله في ذلك موثق أبي بصير: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الكذبة تظفر الصائم، قلت: وأينا لا يكون ذلك منه! قال: ليس حيث ذهبت، إنما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة صلوات الله عليه وعليهم).

والجميع كما ترى! لاندفاع الأول: بما تقدم غير مرة من لزوم البناء على عدم ورود نصوص التعدد للحصر، ولا سيما في مثل المقام مما لم يكن في نفسه ظاهراً في الحصر وشرح الكبائر، بل مجرد كون الذنب منها، وغاية الأمر حملة على اختلاف مراتب الكبائر.

والثاني: بأن عدم كون بعض أفراد الكذب فجوراً لا ينافي كونه كبيرة. نعم، قد يشعر باختصاص الكذب الذي هو فجور بكونه يهدي إلى النار وأن غيره لا يهدي إليها.

لكنه - مع ضعف الأشعار المذكور جداً - لا ينافي الوعيد بالنار على مطلق الكذب، فإن التعبير بالاهداء مرتبة شديدة من الوعيد فاختصاصه ببعض الأفراد لا ينافي عموم أصل الوعيد لجميعها.

والثالث: بأنه إنما يدل على اختلاف أفراد الكذب في الكبر والصغر، وهو لا ينافي كون الجميع كبيرة.

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٦، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ١.  
(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٧٣، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج، حديث ٩.

وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل به لغير الله (١)، والقمار (٢)،

والأخيرين بأن مجرد كثرة وقوع الكذب من الناس لا يستلزم كونه صغيرة، كيف وقد ورد أن المؤمن إذا قارف أربعين كبيرة في يومه وليلته فاستغفر منها بالوجه المأثور غفرت له.

نعم، لو كانا في مقام تهوين أمر الكذب الصادر من الناس كثيرا فقد يظهر منها عدم كونه من الكبائر.

لكنهما ليسا كذلك، بل الأول ظاهر في عدم صدق عنوان الكذاب - الذي هو من أمثلة المبالغة المشعرة بنحو من ثبوت الصفة - على غير المطبوع، والثاني ظاهر في مجرد عدم مفترية مطلق الكذب، وذلك لا ينافي كون الكذب مطلقا من الكبائر، فلا مجال للخروج بشيء من ذلك عما عرفت.

(١) فقد عد جميع ذلك من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون الذي تقدم اعتبار سنده.

(٢) ففي خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون قد عد من الكبائر الميسر، وفسر في الثاني بالقمار، كما فسر به في غير واحد من النصوص (١).

وعلى ذلك جرى في مجمع البيان وتفسير القرطبي. ولا مجال مع ذلك للتوقف فيه، كما يظهر من القاموس، حيث فسره بنوع من القمار أو بالنرد أو بكل قمار.

وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة... واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، ومن جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، وكان عيشه ذلك حسرة عليه في

(١) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٣٥ و ١٠٢ و ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به.

وأكل السحت (١)، كثمن العذرات (٢)،

القيامه... (١). نعم هو مختص بالشطرنج وتعميمه لغيره من أنواع القمار مشكل.  
(١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش.  
هذا والذي يظهر من كلمات بعض اللغويين أن السحت هو المال الذي يحرم بوجه مؤكد، لا كل مال محرم، لأنه مأخوذ من الأسحات الذي هو القطع، فكأن إطلاقه على المال بلحاظ كونه قاطعا للدين أو المروءة، كما تقدم في المسألة العشرين، وهو الظاهر من النصوص أيضا، لأن التعداد فيها ظاهر في خصوصية المعدود ولو كان السحت هو كل مال محرم لكان ذكره في مقام الشرح هو الأنسب. ومن هنا لزم الرجوع إلى النصوص في معرفة أفراد ه، إذ لا مجال لاحراز شدة الحرمة بدونها. نعم، لا مجال لاستفادة الحصر منها وإن كان هو ظاهر بعضها، لمنافاته للنصوص الأخر الكاشفة عن كون المراد بتلك النصوص مجرد التطبيق لا الحصر فلاحظ.

(٢) كما يشهد به رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: ثمن العذرة من السحت) (٢). وضعف سندها منجبر بعمل الأصحاب، حيث حكى عن المشهور تحريم بيع العذرة، بل عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس.

لكن لم يتضح اعتمادهم على الرواية المذكورة، إذ لعلهم ذهبوا لذلك لدعوى عموم مانعية النجاسة من البيع وإن لم يثبت عندنا، فانجبار الرواية بذلك لا يخلو عن اشكال.

هذا، وفي رواية محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: لا بأس ببيع العذرة)، وفي رواية سماعة: (سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إنني

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٤١، باب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

رجل أبيع العذرة، فما تقول قال: (حرام بيعها وئمنها. وقال: لا بأس ببيع العذرة) (١).  
والظاهر أن الصدر والذيل كلامان في واقعتين. فهما بمنزلة الروايتين  
المتعارضتين، لا كلام واحد، ليكون مجملا.

وحمل خبري الجواز على عذرة البهائم وخبري المنع على عذرة الانسان -  
كما عن الشيخ قدس سره - بلا شاهد.

فمن القريب جدا الجمع بينها بالحمل على الكراهة ولا سيما مع اعتضاده بما  
دل على جواز بيع ما فيه وجه من وجوه الصلاح، بناء على ما هو الظاهر من جواز  
الانتفاع بالعذرة بمثل التسميد.

على أنه لو فرض استحكام التعارض بينها كان الترجيح لرواية الجواز لاعتبار  
سند رواية محمد بن مضارب بعد كونه من رواة كامل الزيارة ورواية جمع من  
الأجلاء عنه بعضهم من أصحاب الاجماع.

نعم، لو ثبت هجر الأصحاب للرواية وإعراضهم عنها أوجب وهنها، إلا أنه  
غير ثابت، لامكان استناد من ذهب إلى ذلك للعموم المتقدم بنحو لا يمكن الخروج  
عنه بهذه الرواية بنظرهم بعد معارضتها بما عرفت.

فسقوط الرواية عن الحجية بذلك مشكل. ولا سيما مع اعتضادها بعموم  
الصحة والنفوذ في العقود، بناء على ما هو الظاهر من عدم ثبوت عموم مانعية  
النجاسة من البيع، وتمام الكلام في كتاب البيع.

(١) فقد عد من السحت في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام:

(قال: السحت ثمن الميتة وئمن الكلب وئمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم  
وأجر الكاهن). وكذا في مرسل الصدوق وما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه  
السلام (٢).

والعمدة الأولى لأنها قد رويت عن السكوني بطريقتين لا يخلو كل منهما عن

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

والخمر، والمسكر (١)، وأجر الزانية (٢)، وثمان الكلب الذي لا يصطاد (٣)، والرشوة على الحكم (٤) ولو بالحق (٥)،

قرب، ولا أقل من تأييد كل منهما للآخر، بحيث يوثق بصدور الرواية عن السكوني الذي لا ينبغي التوقف في روايته.

(١) ففي صحيح عمار بن مروان: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول، فقال: (كل شئ غل من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سحت. والسحت أنواع كثيرة، منها أجور الفواجر وثمان الخمر والنيذ والمسكر والربا بعد البيعة. فأما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله صلى الله عليه وآله). والنصوص بعد ثمن الخمر كثيرة (١) تقدم بعضها، وفي صحيح عمار الآخر الآتي إضافة للنيذ المسكر.

(٢) فقد تقدم في صحيح عمار بن مروان عد أجور الفواجر من السحت، كما تقدم في رواية السكوني عد مهر البغي منه، والنصوص بذلك كثيرة.

(٣) فقد تظافت به النصوص (٢) وأطلق في بعضها الكلب، فيلزم حمله على خصوص ما لا يصطاد، لما دل على جواز بيع ما يصطاد.

(٤) فقد عدت من السحت في غير واحد من النصوص (٣) وفي بعضها أنها الكفر بالله العظيم، كما في صحيح عمار بن مروان المتقدم وغيره.

(٥) للاطلاق، لما هو الظاهر من صدق الرشوة حينئذ وعمومها له عرفاً، وهو مقتضى إطلاق كلام بعض اللغويين. وفي مجمع البحرين بعد ذكر المعنى الشامل لذلك قال: (والرشوة قلما تستعمل إلا في ما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل) وهو - مع عدم وضوحه - لا يمنع من التمسك بالاطلاق.

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤ - ١٦، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٨ و ٩.

(٢) تراجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به.



وأجر الكاهن (١)، وما أصيب من أعمال الولاة الظلمة (٢)، وثمر  
الجارية المغنية (٣)، وثمر الشطرنج (٤)،

(١) فقد عد من السحت في رواية السكوني المتقدمة ومرسل الصدوق  
ووصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام.

(٢) ففي صحيح عمار بن مروان: (قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء غل من  
الإمام فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة، منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة.  
ومنها أجور القضاة وأجور الفواجر وثمر الخمر والنيذ المسكر والربا بعد البينة،  
فأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم...) (١).

(٣) ففي خبر إبراهيم بن أبي البلاد الذي لا يخلو عن اعتبار: (أن ثمن الكلب  
والمغنية سحت). (٢)

وفي المرسل عنه: (وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمرهن سحت). (٣)  
وفي معتبرة الوشا عن الرضا عليه السلام: (قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها  
إلا ثمن الكلب، وثمر الكلب سحت، والسحت في النار) (٤).

نعم، في خبر عبد الله بن الحسن الدينوري عن أبي الحسن عليه السلام: (قلت:  
جعلت فداك فأشترى المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا  
ذلك، قال: اشتر وبع) (٥). لكنه مع ضعف سنده لا ينهض في قبال تلك النصوص  
وغيرها مما تضمن حرمة ثمنها

(٤) كما في رواية البنظي المروية عن مستطرفات السرائر المتقدمة عند  
الكلام في القمار، والظاهر أن المراد به ثمن آلات الشطرنج، لا ما يراهن عليه.  
هذا، وقد تقدم في صحيح عمار عد الغلول من الإمام من السحت، وكذا

- 
- (١) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، ص ٦٤، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به. حديث ١٢.  
(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به. حديث ٤.  
(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧ - ٨٨، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤ و ٥ و ٦.  
(٤) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٧ - ٨٨، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤ و ٥ و ٦.  
(٥) الوسائل، ج ١٢، ص ٨٦، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

فإن جميع ذلك من السحت، ومن الكبائر البخس في المكيال  
والميزان (١)،

الربا بعد البينة، وفي الثاني منهما عد أجور القضاة منه.  
وتقدم في المسألة العشرين تضمن مقبولة ابن حنظلة أن ما يؤخذ بحكم  
قضاة الجور سحت وإن كان الأخذ محققا.  
وربما يوجد في النصوص إطلاق السحت على أمور آخر لا مجال  
لاستقصائها.

كما أن في المقام مباحث متعلقة بالأمور المعدودة من حيثية العموم  
والخصوص وغيرهما لا يسع المقام التعرض لها، وليس غرضنا هنا إلا الإشارة إلى  
وجه كونها سحتا مع إيكال تلك الخصوصيات لمحل آخر، كمباحث المكاسب  
المحرمة وغيرها. كما أن الأمر في غير واحد من الكبائر كذلك.

(١) فقد عد من الكبائر في خبر الأعمش وكتاب الرضا عليه السلام للمأمون.

ويقتضيه قوله تعالى: (ويل للمطففين الذين إذا اکتالوا على الناس

يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم  
عظيم...) فإن ظهورها في الوعيد بالنار ضمنا مما لا ينبغي أن ينكر.

وفي خبر محمد بن سالم: (وأنزل في الكيل: (ويل للمطففين) ولم يجعل  
الويل لأحد حتى يسميه كافرا، قال الله تعالى: (فويل للذين كفروا من مشهد يوم  
عظيم) (١).

وفي مرسل الفقيه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (التاجر فاجر، والفاجر في النار، إلا  
من أخذ الحق وأعطى الحق) (٢).

(١) الوسائل، ج ١، ص ٢٣، باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١٤.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٨٥، باب ٢ من أبواب آداب التجارة، حديث ٥.

ومعون الظالمين (١)، والركون إليهم (٢)،

مضافا إلى ما ورد في مطلق الظلم من النصوص الكثيرة (١). (١) فقد عدت من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون. ويقتضيه فحوى ما في خبر الأعمش من عد ترك معاونة المظلومين منها. ويستفاد الوعيد عليه صريحا وضمنا من غير واحد من النصوص (٢). ومقتضى إطلاق غير واحد منها عدم الفرق بين السلطان الجائر وغيره من الظلمة، وهو المناسب للمرتكزات. نعم، لا ينبغي الاشكال في انصرافها للإعانة له في ظلمه، على ما يذكر مفصلا في مباحث المكاسب المحرمة. (٢) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش. وهو مقتضى الوعيد عليه في قوله تعالى: (ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) (٣).

قال في مجمع البيان: (الركون إلى الشيء هو السكون إليه بالمحبة له والانصات إليه. ونقيضه النفور عنه... وقيل: إن الركون إلى الظالمين المنهي عنه هو الدخول معهم في ظلمهم وإظهار الرضا بفعالهم أو إظهار موالاتهم... وقريب منه ما روي عنهم عليه السلام: إن الركون المودة والنصيحة والطاعة). هذا، والركون قد يراد منه الركون النفسي الراجع إلى المحبة والمودة، وحسن الظن، والعذر، وقد يراد منه الركون الخارجي بالمخالطة والإعانة والتأييد ونحوها. والآية قابلة للأمرين، وإن لم يبعد انصراف الإطلاق عرفا للأول، وهو

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٣٣٨، باب ٧٧ من أبا وأب جهاد النفس.

(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٤٢١، باب ١١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و ج ١٢، ص ١٢٧ - ١٣٢، باب ٤٢ و ٤٣ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) سورة هود: ١١٣.

والولاية لهم (١)، وحبس الحقوق من غير عسر (٢)،

الأنسب بما ذكره في صدر كلامه.

وما في القاموس من أن الركون الميل والسكون، وظاهر الرواية المشار إليها في ذيل كلامه إرادة الثاني، وربما تحمل على كونه مظهرا للأول وكاشفا عنه. وكيف كان فلا يبعد كون كلا الأمرين كبيرة. كما يشهد بالأول ما تضمن أن الراضي بعمل قوم يحشر معهم ويكون شريكهم في الإثم، وما تضمن أن المرء مع من أحب وأنه لا يجوز عذر الظالم (١) ونحو ذلك مما يؤيد بالمرتكزات، فتأمل. ويشهد بالثاني ما تضمن الوعيد على إعانة الظالمين والولاية لهم ومدحهم ونحوها من النصوص الكثيرة (٢)، فراجع.

(١) فقد ورد الوعيد على ذلك ونحوه من العناوين التي تعمه في غير واحد من النصوص المتقدمة إليها الإشارة. وقد عرفت احتمال دخوله في الركون الذي تضمنته الآية.

(٢) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش. وفي صحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: (وما من رجل يمنع حقا في ماله إلا طوقه الله به حية من نار يوم القيامة) (٣).

وفي خبر يونس بن ظبيان: (قال أبو عبد الله عليه السلام: يا يونس من حبس حق المؤمن أقامه الله عز وجل يوم القيامة خمسمائة عام على رجله حتى يسيل عرقه أو دمه [من عرقه أودية]، وينادي مناد من عند الله: هذا الظالم الذي حبس عن

(١) راجع النصوص الدالة على ذلك في الكبائر في الوسائل، ج ١١، باب ٣ و ٥ و ١٨ و ٢٧ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) راجع الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٧، باب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، و ج ١١، ص ٥٠٢، وباب ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) الوسائل، ج ٦، ص ٢٥، باب ٦ من أبواب ما يجب فيه الزكاة حديث ١.

حقه، قال: فيوبخ أربعين يوما ثم يؤمر به إلى النار (١). وفي حديث المناهي: (ومن مطل [بيطل خ ل] على ذي حق حقه وهو يقدر على أداء حقه فعليه كل يوم خطيئة عشار) (٢). مضافا إلى ما ورد في مطلق الظلم مما أشرنا إليه في البنخس.

(١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون، وفي خبر الأعمش عد منها استعمال التكبر والتجبر وقد تظافت النصوص بالوعيد على المتكبر والمتجبر.

وقد يظهر من القاموس ترادفهما، حيث فسر كلا منهما بالآخر، وقد يظهر من بعض النصوص أيضا، ففي صحيح الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: (سمعتة يقول: الكبر قد يكون في شرار الناس من كل جنس، والكبر رداء الله، فمن نازع الله رداء لم يزد إلا سفالا. إن رسول الله صلى الله عليه وآله مر في بعض طرق المدينة

وسوداء تلقط السرقين، فقبل لها: تنحي عن طريق رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: إن الطريق

لمعرض، فهم بها بعض القوم أن يتناولها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: دعوها، فإنها جبارة).

ويؤيده تقارب النصوص الواردة فيهما من حيث آثارهما الوضعية وعقابهما الأخروي، ووحدة الحد المذكور لهما في النصوص، وهو أن يغمص الناس ويسفه الحق.

نعم، قد يظهر تباينهما من مرسل الكافي: (ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لمذلة يجدها في نفسه). وربما يكون التجبر أخص، لقرب أن يكون متضمنا نحو من القهر للغير ومحاولة إخضاعه، بخلاف التكبر فإنه قد يكون بالتعظيم والترفع المجرد، وإن كان إثبات ذلك محتاجا إلى الدليل.

(١) الوسائل، ج ١١، ص ٥٠٨، باب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ١٣، ص ٨٩، باب ٨ من أبواب الدين، حديث ٢.

ثم إن غير واحد من النصوص قد تضمن تحديد الكبر والتجبر المحرم بغمص الناس وتسفيه الحق، بل في بعضها إنما الكبر إنكار الحق. لكن في بعضها أن تسفيه الحق وغمص الناس أعظم الكبر، وهو ظاهر في عدم توقف الكبر على ذلك. ويؤيده أو يدل عليه ما سبق في صحيح الحسين بن أبي العلاء، وما في مرفوع محمد بن خالد البرقي: (ويل لمن يختال في الأرض يعاند جبار السماوات والأرض).

ومرسل ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى

في الأرض اختيالاً لعنته الأرض ومن تحتها ومن فوقها). وغيرها مما يظهر منه النهي الشديد والوعيد على التكبر الذي هو عبارة عن التعاضم والبناء على رفعة النفس الذي يظهر بالاختيال في المشي وإسبال الإزار ونحوهما.

بل من البعيد جدا حمل النصوص الكثيرة الواردة في التكبر والتجبر على خصوص ما قارن تسفيه الحق أو إنكاره، ولا سيما ما تضمن أن الكبر رداء الله تعالى فمن نازع الله شيئاً من ذلك أكبه الله في النار، وما تضمن مقابلة التكبر بالتواضع. اللهم إلا أن يحمل تسفيه الحق وغمص الناس على ما قارن التكبر بالمعنى العرفي المذكور، لاستلزام البناء على رفعة النفس تجاهل ضعة الانسان وضعفه الذي هو من الحق، وتحقير الآخرين بالبناء على كونهم دونه.

وكيف كان، فلا يبعد البناء على اختلاف مراتب الحرمة. وإن كان ينبغي التأمل في النصوص جيداً.

(١) فقد عدا من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون وخبر الأعمش قد استفاد الوعيد على التبذير من قوله تعالى: (ولا تبذر تبذيراً\* إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً) (١)

(١) سورة بني إسرائيل: ٢٦ و ٢٧

وقد تداول بين بعض أهل العلم أن التبذير إنفاق ما لا يحتاج إليه، والاسراف صرف أكثر مما يحتاج إليه. ولم يتضح منشأوه، بل قد يظهر من القاموس ومجمع البيان أن التبذير أخص، حيث يختص بما يكون على سبيل الافساد، بخلاف الاسراف، حيث أنه مطلق ما زاد على الاعتدال في الانفاق والقصد فيه. وهذا هو المتبادر من معنى الاسراف عرفا والذي يستفاد من النصوص (١) أيضا، حيث جعلته طرفا كالتقدير وجعلت ما بينهما هو القصد. إلا أن في الالتزام بحرمة على إطلاقه فضلا عن كونه من الكبائر إشكالا، فإن التقيد بالوسط محتاج إلى عناية، إذ يصعب تشخيصه، فضلا عن الالتزام به والمحافظة عليه.

ومن ثم لا يبعد كون المحرم هو الاسراف الموجب للاضرار بالمال وإفساده من دون غرض عقلائي الذي لا يبعد كونه معنى التبذير. ولا يبعد جواز الاسراف في الانفاق مع وجود الغرض العقلائي، بحيث لا يكون إفسادا للمال، وخصوصا في الخير، ومن ثم كان ظاهر النصوص وغيرها استحباب الاقتصاد لا وجوبه. كيف وقد عرف منهم عليه السلام الكرم الباذخ، الذي يعتبر من الصفات الحميدة. ولا سيما أنه ليس في نصوص النهي عن الاسراف ظهور معتد به في التحريم، والعمدة ما تضمنه من الكبائر، ولا يبعد عدم إرادته إطلاقه لما عرفت، وأن المراد عده من الكبائر بعد الفراغ عن حرمة، فيقتصر على المتيقن الحرمة، فتأمل. (١) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش. هذا مع أنه إن أريد به الاستخفاف النفسي فحيث كان راجعا إلى الاستخفاف بالدين فلا يحتاج كونه كبيرة إلى إثبات، بل قد يكون كفرا.

(١) الوسائل، ج ١٥، باب ٢٥ و ٢٩ من أبواب النفقات،

والمحاربة لأولياء الله تعالى (١)، والاشتغال بالملاهي (٢)،

وإن كان المراد به الاستخفاف العملي بالتهاون به بتركه أو تسويفه فيكفي في كونه كبيرة ما تضمن أهمية الحج وكونه أحد الفرائض التي بني عليها الإسلام. وقد يقتضيه ما ورد من الوعيد على تركه وتسويفه، فراجع أوائل أبواب الحج من الوسائل.

(١) فقد عدت من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام وخبر الأعمش، والأمر فيها أظهر من ذلك، إذ محاربتهم إن كانت من حيث موالاتهم له تعالى كانت حرباً له سبحانه حقيقة، واستلزمت النفاق أو الكفر. وإن كانت مبنية على ملاحظة أشخاصهم كانت منافية لحق المؤمن، ولما ورد في حرمة إيذائه وإهانته وخذلانه وإذلاله واحتقاره والاستخفاف به وغيرها (١) بل هي أولى بالحرمة من ذلك.

(٢) فقد عد من الكبائر في كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي في العيون، وفي خبر الأعمش قال بعد عد الكبائر: (والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة، كالغناء وضرب الأوتار، والاصرار على صغائر الذنوب) وظاهره أنه كلام مستأنف غير وارد في تعداد الكبائر، وربما يكون المراد فيه بالكراهة الحرمة التي تجتمع مع الكبيرة، كما يناسبه ذكر الاصرار على الصغائر بعد ذلك. وعلى كل حال فهو لا يخلو من إجمال، ولا يصلح للاستدلال.

هذا، ويمكن الاستدلال على كون الأمور المذكورة من الكبائر بما تضمن من النصوص (٢) تطبيق النفاق على الغناء، وأنه المراد بقوله تعالى: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم

(١) راجع النصوص المتضمنة لذلك في الوسائل، ج ٨، باب ١٢٢ و ١٤٥ و ١٤٦ و ١٤٧ و ١٤٨ من أبواب العشرة.

(٢) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، باب ٩٩ و ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به.



عذاب مهين) (١) بل في خبر محمد بن مسلم الذي في طريقه ابن أبي عمير عن أبي جعفر عليه السلام: (سمعتة يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث...)) (٢) وكذا ما تضمن أن ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب، كما ينبت الماء الخضرة، ونحو ذلك مما يظهر منه شدة حرمة الأمور المذكورة بنحو يناسب كونه كبيرة.

(١) في كونه من الملاهي المذكورة في كتاب الرضا عليه السلام إشكال، لما يظهر من القاموس من أن الملاهي جمع الملهاة التي هي آلة اللهو، كالطنبور والعيدان والبرابيط وغيرها، ولا تشمل الغناء الذي يلهي من دون آلة. نعم، لا مجال لذلك في خبر الأعمش، للتمثيل فيه بالغناء صريحا. لكن عرفت الاشكال في دلالة على كون الاشتغال بالملاهي كبيرة. اللهم إلا أن يستفاد عموم الملاهي للغناء في كتاب الرضا عليه السلام بقريئة خبر الأعمش، أو يستفاد حكم نفس الغناء بالتبعية العرفية، لأنه من سنخها ومما يقصد معها. وكلا الأمرين مشكل. فالأولى الاستدلال على كون الغناء من الكبائر بما تقدم. هذا ولا يبعد كون استماع الغناء كبيرة أيضا، كما قد يستفاد من موثقة مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن يستمع للغناء في الكنيف، حيث قال الرجل له عليه السلام: (لا جرم أني لا أعود إن شاء الله، وأنني أستغفر الله، فقال له: قم فاغتسل وصل

ما بدا لك، فإنك كنت مقيما على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك. احمد الله وسله التوبة من كل ما يكره، فإنه لا يكره إلا كل قبيح، والقبيح دعه

(١) سورة لقمان: ٦.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

بقصد التلهي (١) - وهو الصوت المشتمل على الترجيع (٢)،

لأهله (١).

وما في خبري إبراهيم بن أبي البلاد والطاطري (٢) من أن الاستماع للجواري المغنيات نفاق، وما في خبر عنيسة (٣) من أن استماع اللهو والغناء ينبت النفاق، ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص (٤)، التي قد يستفاد منها أيضا ذلك في استماع غير الغناء من الملاهي، بل لا يبعد كون المراد من الاشتغال بالملاهي ما يعم الاستماع إليها، فتأمل.

(١) ظاهره عدم أخذ قصد التلهي في مفهوم الغناء، بل في حكمه. ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) اختلفت عباراتهم في تعريف الغناء. قال في الجواهر: (ففي جملة من كتب الأصحاب أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، بل ربما قيل: إنه المشهور، وفي القاموس: غناء ككساء من الصوت ما طرب به، وفي شهادات القواعد وبعض كتب اللغة: ترجيع الصوت ومدّه، وعن الشافعي: أنه تحسين الصوت وترقيقه، وفي محكي النهاية: أن كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء، وعن السرائر والإيضاح: إنه الصوت المطرب، وعن بعض: إنه مد الصوت، وعن المصباح المنير أنه الصوت، إلى غير ذلك من كلمات أهل اللغة التي يقطع الماهر بملاحظتها بكون المراد منها بيان أن الغناء من هذا الجنس، نحو قولهم: سعدانة بنت، ضرورة عدم خلو غالب الأصوات - في قراءة القرآن والأدعية والخطب والشعر في جميع الأعصار والأمصار من العلماء وغيرهم - من تحسين ومد وترجيع في

(١) الوسائل، ج ٢، ص ٧٥٩، باب ٨١ من أبواب الأغسال المسنونة، حديث ١.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٢٦، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٥، باب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٤) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٦، من أبواب ما يكتسب به.

المصنف قدس سره وغيره - قال شيخنا الأعظم قدس سره: (فالغناء إن كان مساويا للصوت اللهوي

والباطل - كما هو الأقوى وسيجئ - فهو، وإلا وجب تقييده بما كان من هذا العنوان. كما أنه لو كان أخص وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو). وظاهر ما تقدم من شيخنا الأعظم قدس سره في الطرب أن المراد من اللهو ما يساوق الطرب، فيكون اعتباره راجعا إلى ترتبه على الغناء نوعا، ويبتني على ما سبق. أما في كلامه هذا فظاهره اعتبار فعلية اللهو، وهو الظاهر من سيدنا المصنف قدس سره، لكن بمعنى اعتبار فعلية قصده، فما لم يقصد به التلهي لا يحرم وإن كان من النوع الذي من شأنه أن يطرب.

كما أن الظاهر أن مراده بقصد التلهي قصد الانشغال بالغناء والتلذذ به وإن علم بعدم حصول الطرب بالمعنى المتقدم، لكفاية ذلك في صدق التلهي عرفا وحمله على ما يساوق الطرب بعيد عن ظاهره كما لا مجال لاستفادة أخذه من الأدلة. إذا عرفت هذا، فاعتبار قصد اللهو بالمعنى المذكور في التحريم ظاهر لو ثبت أخذه في مفهوم الغناء، أما لو ثبت عموم الغناء لغيره من الصوت المرجع فيه الذي من شأنه الاطراب فقد يشكل التخصيص المذكور، لعدم الدليل عليه عدا دعوى استفادته من النصوص المتضمنة لتفسير لهو الحديث به، والنصوص المتضمنة لتطبيق عنوان الباطل عليه، بدعوى: اختصاص الباطل بذلك.

ويندفع الأول: بأن مجرد تطبيق ذلك على الغناء لا يقتضي التقييد، إذ لا مانع من كون التطبيق تعبديا بلحاظ جهات خاصة خفية، وهذا بخلاف التعليل، لظهوره في إيكال استنباط الحكم من العلة إلى فهم السامع، فهو ظاهر في إرادة المعنى العرفي للعلة الذي يدركه السامع بنفسه.

وأما الثاني: فالتطبيق فيه وإن كان عرفيا، لا يكاله في خبري يونس والريان بن الصلت (١) إلى السائل، إلا أنه موقوف على القطع بعدم صدق الباطل على ما لا يكون بقصد اللهو، ولا يكفي الشك، إذ معه يكون النص المذكور مجملا غير صالح لتقييد

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٢٧، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣ و ١٤.

على ما يتعارف عند أهل الفسوق (١) - والرقص (٢)،

ثم إنه لأجل ما سبق لا يبعد اختصاص حرمة سماع الغناء بالسماع المبني على قصد التلهي بالمعنى المتقدم، دون ما لو قصد به أمر آخر، كعرفة مضمون الكلام الذي يتغنى به ونحوه مما لا يرجع إلى التلذذ والتلهي به من حيث كلفيته الغنائية، فإن ظهور كون المقصود نوعاً من الغناء وسماعه هو الطرب موجب لانصراف إطلاقه لذلك، كما قد يناسبه ما تضمنته بعض النصوص من أنه ينبت النفاق. كما أنه لا يبعد حرمة السماع المبني على ذلك وإن لم يصدر الصوت بداعي ذلك.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الغناء المحرم هو الصوت المقتضي نوعاً من حيث إيقاعه ونظمه ونسقه للطرب مع قصد اللهو به. والظاهر أن تشخيص ذلك ميسور للعرف، ولذا يدركون ما يناسبه من آلات الطرب ومسبباته من الرقص والمزامير والأوتار ونحوها من الآلات الموسيقية. ثم إن الكلام في مستثنيات حرمة الغناء موكول إلى مباحث المكاسب المحرمة، والله سبحانه الموفق.

(١) الظاهر أنه لا دخل في الحرمة للتعارف عند أهل الفسوق، لعدم الدليل عليه، بل المقصود به محض الإشارة إلى النوع الخاص من الطرائق الغنائية.

(٢) قال في القاموس: (رقص الرقاص: لعب، والآل: اضطرب، والخمر: غلت. والرقص والرقص والرقصان محركتين: الخبب، ولا يكون الرقص إلا للاعب وللابل، ولما سواه القفز والنقر) وهو كما ترى ظاهر في أن الرقص مطلق الاضطراب والقفز عن الانسان، بنحو يصدق على نحو من المشي، وهو الخبب. ولكن الظاهر اختصاصه عرفاً باللعب المبني على ذلك مع نحو من الانتظام، بل لا يبعد اختصاصه بما يقصد به الطرب والتهيج، دون ما يكون مبنياً على نحو من الجفاف والخشونة، كالهوسات المعروفة في عصورنا.

ولعل هذا هو مراد سيدنا المصنف قدس سره، كما قد يناسبه جعله من الملاهي في سياق الغناء وضرب الأوتار.

وإلا فدعوى: حرمة مطلق اللعب المبني على الاضطراب بالجسد مع الانتظام، بعيدة جدا، كما لا مجال لإثباتها، لقصور إطلاق الملاهي عن شمول غير ما ذكرناه قطعا.

إذا عرفت هذا، فقد يدعى حرمة المعنى المذكور، بل كونه كبيرة، لدخوله - كالغناء - في الملاهي المعدودة من الكبائر.

لكن يشكل دخوله في الملاهي المذكورة في كتاب الرضا عليه السلام، كما يشكل الاستدلال على كونه من الكبائر بخبر الأعمش، لما تقدم في الغناء.

واستفادة حكمه من الجمع بين الخبرين، أو بالتبعية العرفية لا تخلو عن إشكال، كما تقدم في الغناء أيضا، خصوصا في الرقص الذي لم يحرز انتشاره في عصور الأئمة عليهم السلام.

وقد تستفاد حرمة، بل كونه كبيرة، مما ورد في الغناء وآلات اللهو بتنقيح المناط، أو بفهم عدم الخصوصية، بدعوى: أن المستفاد من مجموعها تحريم الجري على الايقاع الموسيقي والنظم الخاص الذي يقصد به الاطراب والتهيج، من دون فرق بين الصوت بالآلة أو الحلق والحركة الجسدية، خصوصا بملاحظة خبر سماعة: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس وقايل، فاجتمعا في الأرض، فجعل إبليس المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام، فكلما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك) (١) فإنه مشعر بأن ملاك التحريم التلذذ الحاصل بالرقص أيضا. لكن في بلوغ ذلك حدا يصلح لإثبات حكم شرعي إشكال.

وأما خبر سماعة فلا إشعار فيه بأن الملاك التلذذ، بل ذكر التلذذ للإشارة إلى النوع الخاص من الآلات وإن كانت مستحدثة.

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ٢٣٣، باب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وضرب الأوتار ونحوها مما يتعاطاه أهل الفسوق (١)، والاصرار على الذنوب الصغائر (٢)،

نعم، قد تستفاد حرمة دون كونه كبيرة من خبر الأعمش، لدخوله في الملاهي، بقريئة ذكر الغناء الذي هو غير مرتبط بالآلة كالرقص، ولا إشكال في أن المراد من الكراهة فيه الحرمة. اللهم إلا أن يقال: لا إشكال في عدم كون المراد بالملاهي مطلق ما يلهي، لعدم الاشكال في جواز التلهي بقراءة الكتب والتنزه ونحوهما، بل خصوص النوع الخاص من الملهيات، والمتيقن منه إرادة الأصوات الملهية، ولا طريق لإثبات عمومته لمثل الرقص الذي هو من سنخ الحركات والأفعال وإن كان منتظما، ولا سيما مع عدم إحراز معهوديته وانتشاره في عصور الأئمة عليهم السلام. وبالجملة: يصعب إثبات حرمة الرقص بعنوانه مع قطع النظر عما قد يقارنه - من استعمال آلات الطرب، أو الغناء، أو تهيج شهوة من يحرم تهيج شهوته - بنحو يحرم حتى رقص المرأة لزوجها. هذا، ولو فرض ثبوت حرمة فالظاهر حرمة النظر إليه المبني على التلهي والتلذذ به، لعدم الفرق بينهما في اللاحق بالملاهي، فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) من آلات الطرب وإن كانت مستحدثة، لدخول جميع ذلك في الاشتغال بالملاهي المعدود من الكبائر في رواية العيون، وقد تقدم في الغناء ما ينفع في المقام. هذا، ولا يبعد حرمة التلهي بالنقر ونحوه من الأصوات المنتظمة وإن لم تكن بالآلات الخاصة، بل باليد مثلا، لأن المرتكز عرفا عدم الخصوصية للآلات وأن حرمتها من جهة التسبب بها للإيقاع المنتظم الملهي. (٢) فقد عد منها في خبر الأعمش، وفي كتاب الرضا عليه السلام للمأمون المروي

في العيون عد منها الاصرار على الذنوب.  
ويقتضيه ما في صحيح ابن أبي عمير عن الكاظم عليه السلام في حديث طويل: (قال  
النبي صلى الله عليه وآله: لا كبير مع الاستغفار، ولا صغير مع الاصرار) (١) ومثله في  
حديث

المناهي (٢) وفي خبر عبد الله بن سنان: (لا صغيرة مع الاصرار، ولا كبيرة مع  
الاستغفار) (٣) ويناسبه عده في موثق السكوني (٤) من علامات الشقاء.  
إنما الاشكال في معنى الاصرار، فقد اختلفت فيه كلمات الفقهاء كثيرا، فعن  
البرهان أن المشهور حصوله بالمرّة الواحدة مع العزم على العود، وبتكرّر فعل  
الصغيرة في الغالب.

وعن ظاهر التحرير والارشاد وشهادات القواعد عدم كون الثاني منها. وعن  
آخر أنه الاصرار على نوع واحد، وعن ثالث أنه الاكثار ولو من أنواع شتى، وعن رابع  
أنه التكرار بنحو يشعر بقلّة المبالاة بالدين، وعن خامس أنه عدم التوبة.  
وعن الشهيدين والمقداد والأردبيلي وجماعة من المتأخرين أنه قسمان  
فعلي وحكمي، فالأول هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الاكثار من  
جنسها بلا توبة، والثاني هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها.  
كما اختلفت فيه كلمات اللغويين أيضا، ففي القاموس ولسان العرب أنه  
العزم، وعن الجوهري: (أصرت على الشيء إذا أقمت ودمت عليه).  
وعن ابن الأثير: (أصر على الشيء يصر إصرارا إذا لزمه وداومه وثبت عليه)  
وقال: (أصر على الأمر لزمه).

لكن تفسيره بالإقامة والمداومة بعيد عن المرتكز عرفا من معناه، ولذا يصدق  
على ما لم يقع بعد بلحاظ تعلق العزم به، وإنكار صدقه حينئذ حقيقة، وأنه مجاز أو

- 
- (١) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٦، باب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ١١.
  - (٢) الوسائل، ج ١١، ص ٢٤٦، باب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، حديث ٨.
  - (٣) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.
  - (٤) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٢.

بذنبه شاعر بالألم النفسي منه.

ولا يبعد استفادة ما ذكرنا من النصوص المتقدمة المتضمنة لمقابلة الاصرار بالاستغفار، وهو الظاهر من مقابلته بالاقرار في خبر معاوية بن عمار: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنه والله ما خرج عبد من ذنب بإصرار، وما خرج عبد من ذنب إلا بإقرار) (١).

وما في خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله عز وجل (ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) قال: (الاصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الاصرار) (٢) فإنه لا يبعد كون المراد بذلك الكناية عن الإقامة على الذنب لتجاهل التبعة والتغاضي عن الحرمة، لأن عدم التحدث مع النفس بالتوبة ملازم لذلك، أما مجرد عدم الاستغفار فلا يلازمه، بل قد يكون للذهول عن الذنب أو لا اعتقاد وجود المحبط له - ولو كان هو اجتناب الكبائر - ومثل ذلك خارج عن الاصرار بالمعنى الذي ذكرنا.

بل يظهر من صحيح ابن أبي عمير عن الكاظم عليه السلام أن الندم المخرج عن الاصرار ما يلازم العلم بالعقاب الذي هو من مقومات الايمان وأن المصير هو غير المؤمن، لقوله عليه السلام فيه: (ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيعاقب عليها إلا ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة، ومتى لم يندم عليها كان مصراً، والمصير لا يغفر له، لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (كفى بالندم توبة). وقال: (من سرتة

حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن) (٣).

لكن الالتزام بهذا في غاية الاشكال، لما عرفت من ظهور النصوص السابقة في أن الاصرار مقابل الاقرار بالذنب، لا مقابل الايمان بحرمة، فتأمل.

- 
- (١) الوسائل، ج ١١، ص ٧٤٣، باب ٢٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.  
(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٨، باب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٤.  
(٣) الوسائل، ج ١١، ص ٢٦٥، باب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ١٠، وبعضه في الهامش.



وكيف كان فعلى ما ذكرنا لا يصدق الاصرار بتكرار الذنب وكثرة وقوعه إذا كان لتجدد الدواعي مع الاقرار به بعد كل مرة. بل لا يبعد عدم صدقه مع العلم بتكرار الذنب، بل العزم عليه بسبب قوة الداعي واستمراره مع الاستياء في كل مرة والاقرار بالذنب والإساءة والتخوف منه.

نعم، لو خلا المذنب عن ذلك ومات قلبه ولو بسبب التعود وكثرة المقارفة صدق الاصرار بالمعنى المذكور فتأمل جيدا، والله سبحانه وتعالى العالم. (١) قال شيخنا الأعظم قدس سره بعد ذكر أخبار تحريم الغيبة: (ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر، كما ذكره جماعة).

ويقتضيه الوعيد عليها بالعذاب في غير واحد من النصوص، مثل ما في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لنوف: (اجتنب الغيبة، فإنها أدام كلاب النار) (١) وما عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (من مشى في عيب أخيه وكشف عورته كان أول خطوة خطاها وضعها في جهنم) (٢) إلى غير ذلك مما يدل بتصريحا أو تلويحا بالعذاب، وقد تعرض لقسم منها صاحب الوسائل (٣) وشيخنا الأعظم (٤) (قدس سرهما).

ويقتضيه أيضا ما في الصحيح عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام: (من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٦.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢١.

(٣) راجع الوسائل، ج ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

(٤) في المسألة الرابعة عشرة مما يحرم الكسب به لأنه عمل محرم: ص: ٤٠، طبع تبريز.

أليم) (١) وقريب منه ما عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢). وفي رواية محمد بن فضيل عن الكاظم عليه السلام: (ولا تديعن عليه شيئا تشينه وتهدم به مروته فتكون من الذين قال الله: (إن الذين يحبون... (٣). مضافا إلى ما قد يظهر من نصوص تحريمها من أنها من سنخ الظلم والاعتداء، فيشملها ما تضمن الوعيد على الظلم وأنه الظلمات في الآخرة (٤)، فتأمل. هذا وقد أشار شيخنا الأعظم قدس سره إلى الاستدلال على كون الغيبة من الكبائر. تارة: بارجاعها إلى الخيانة التي عدت منها في روايتي العيون والأعمش، وورد الوعيد عليها بالعذاب في غير واحد من الأخبار (٥). قال قدس سره: (فأي خيانة أعظم

من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه وعدم شعور!). وأخرى: بما تضمن من النصوص أنها أشد من بعض الكبائر. ويندفع الأول: بأن الخيانة متفرعة عرفا على الاستئمان الذي هو مبني على الالتزام والالتزام من الطرفين ولو بقرينة الحال، فلا بد في صدقها في المقام من فرض استئمان ذي العيب أخاه على سره، ومعه لا يبعد حرمة الإذاعة ولو مع عدم صدق الغيبة، لعدم كون الأمر المستور عيبا، لتظافر النصوص (٦) به، أما مع عدم تحقق الاستئمان - كما لو اطلع على العيب صدفة أو قهرا - فلا تصدق الخيانة ومجرد كون الغيبة تعديا في حق الأخ لا يوجب صدق الخيانة، كما لا تكون السرقة خيانة للمال مع عدم الاستئمان. ودعوى: صدق الخيانة بلحاظ عهد الله على المؤمنين أن يحفظ بعضهم بعضا. مدفوعة: بأن ذلك خلاف الظاهر من نصوص المقام، وإلا لصدقت الخيانة

- 
- (١) الوسائل، ج ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.  
(٢) ذكره شيخنا الأعظم في المكاسب المحرمة.  
(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٩، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ٤.  
(٤) راجع الوسائل، ج ١١، باب ٧٧ من أبواب جهاد النفس.  
(٥) راجع الوسائل، ج ١٣، ص ٢١٨ و ٢٢١، باب ١ و ٢ من كتاب الوديعة.  
(٦) راجع الوسائل، ج ٨، ص ٤٥٩ و ٦٠٨، باب ٧١ و ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة.

على جميع المعاصي.

ويشكل الثاني بأن بعض النصوص وإن تضمن أنها أشد من الزنا، كالنبوي: (ألا أخبركم بالذي هو أشد من الزنا وقع الرجل في عرض أخيه) (١) وهو ظاهر في الأشدية من حيثية الذنب والمعصية المستلزم لكونه من الكبائر بعد فرض كون الزنا منها - كما تقدم عند الكلام في ضابط الكبيرة - إلا أنه لا بد من رفع اليد عنه بما تضمن شرح وجه الأشدية.

ففي وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه: (إياك يا أبا ذر إياك والغيبة، فإن الغيبة أشد

من الزنا. قلت: ولم ذاك يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب

الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها) (٢).

وقريب منه مرفوع أسباط بن محمد، وخبر جابر (٣)، فإن النصوص المذكورة صارفة لظهور النبوي المتقدم، فلاحظ.

نعم، قد تدل هذه النصوص ونحوها على عدم كون الذنب من الصغائر التي تغفر باجتناّب الكبائر فتدل على كونه من الكبائر، بناء على ما هو الظاهر من عدم وجود قسم ثالث غير الصغائر والكبائر فتأمل.

كما قد يستدل في المقام بما عن النبي صلى الله عليه وآله: (أنه خطب يوماً فذكر الربا وعظم

شأنه، فقال: إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة وثلاثين زنية، وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم) (٤) فإنه حيث لم يكن إطلاق الربا عليه حقيقياً كان ظاهره أنه أشد من الربا الذي تقدم أنه من الكبائر.

فالعمدة ما تقدم، وبه يظهر وهن ما نسبه شيخنا الأعظم قدس سره إلى بعض معاصريه من الوسوسة في كون الغيبة من الكبائر.

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦١٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨٩، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩.

(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٨ وملحقه.

(٤) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١١٩، باب ١٣٢ من أحكام العشرة، حديث ٢٥.

وهي أن يذكر المؤمن (١)،

(١) لا ريب في عدم أخذ الايمان في مفهوم الغيبة، لأنها من المفاهيم العرفية، فلا تؤخذ فيها مثل هذه العناوين التي هي شرعية صرفة. نعم، لا ينبغي الريب في اختصاص حرمتها بالمؤمن، كما صرح به غير واحد. كما يناسبه ما يظهر من كثير من أدلتها من كون حرمتها متفرعة على أخوة المغتاب - بالفتح - ومن الظاهر أن المراد بها الأخوة الدينية المختصة بالمؤمنين. وكذا ما يظهر من غير واحد من أدلتها من كون حرمتها متفرعة على احترام المقول فيه ومن شؤون ولايته وحفظ حقه، ومن الظاهر أنه لا احترام ولا ولاية ولا حق لغير المؤمن، بل هو في حيز الأعداء. بل ما ورد من لعن المخالفين وسبهم والبراءة منهم يقتضي جواز غيبتهم بالأولية العرفية. ومنه يظهر ضعف ما عن محكي المقدس الأردبيلي وظاهر صاحب الكفاية من أن الظاهر عموم الأدلة للمخالفين. إذ فيه: أن بعض الأدلة وإن اشتملت على عنوان المسلم إلا أن الحكم في أكثرها بالأخوة مانع من عمومه لغير المؤمن، وبعضها وإن خلا عن ذلك إلا أنها منزلة عليه لما عرفت. هذا، ولا يبعد عموم الحرمة للمميز غير البالغ، لصدق المؤمن عليه وثبوت الحرمة له. بل وكذا غير المميز من أطفال المؤمنين، للاحاقهم بأبائهم في الحرمة والولاية، ولصدق الأخ، كما يشهد به قوله تعالى: (وإن تخالطوهم فإخوانكم في الدين) (١). وأما ما في خبر غير واحد من النصوص (٢) من عدم ثبوت الحد بقذف غير

(١) البقرة: ٢٢.

(٢) راجع الوسائل، ج ٨١، ص ٩٣٤، باب ٥ من أبواب حد القذف.

البالغ فهو لا ينافي الحرمة تكليفاً. نعم، يختلف الطفل عن الكبير في أن كثيراً من الأمور التي هي من العيوب في حق الكبير لا تكون عيوباً في حقه لتوقعها منه، فلا يكون ذكره بها غيبة له، فلاحظ. (١) لا ريب في أخذ العيب في مفهوم الغيبة، كما صرح به غير واحد، وهو منصرف إطلاق غيرهم، ويقتضيه المرتكز العرفي في معناها. وإليه يشير تشبيهها في الكتاب والسنة واستعمالات العرف بأكل اللحم من حيث أن النيل من العرض نحو من الاعتداء على صاحبه كأكل لحمه، ويناسبه ما في غير واحد من النصوص من جعلها من صغريات قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة....). وإليه يشير أيضاً ما تقدم في رواية محمد بن فضيل والنبوي المتضمن للتعبير بالوقع في العرض، إلى غير ذلك. ولذا كان المنصرف مما تضمن تفسيرها بذكر ما ستره الله هو الستر الراجع للصيانة المقابل للافتضاح والتهتك الذي يختص عرفاً بخصوص كشف العيوب، لا مطلق الاخفاء المقابل للظهور الصادق في غير العيوب مما قد يهتم بكتمانها لبعض الأغراض، كالتواضع والتخلص من بعض المشاكل. كما أن إطلاق ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه من تفسيرها بذكر الأخ بما يكره ينصرف إلى الكراهة من حيث العيب لا من جهات أخرى. وبالجملة: وضوح أخذ العيب في مفهوم الغيبة موجب لانصراف إطلاقات الأدلة وكلمات بعض الأصحاب إليه. وأما ما عن ابن الأعرابي: (غاب إذا اغتاب. وغاب إذا ذكر الانسان بخير أو شر، والغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة) فلا مجال للتعويل عليه. إلا أن يكون مراده

الإشارة إلى المعنى بحسب أصل الوضع والاشتقاق وإن كان مهجورا عند العرف. على أنه لو سلم عدم أخذ العيب في مفهوم الغيبة فلا ريب في اختصاص حكمها به، كما هو ظاهر.

ثم إن الظاهر أن المعيار في العيب المأخوذ في المقام ما يكون نقصا في كرامة المقول فيه وتوهينا له ونيلًا من عرضه وذما له، كما يشير إليه التعبير في النصوص بالوقع في العرض وما يشينه ويهدم مروءته ونحو ذلك مما يظهر بسبر النصوص، لا ما يكون عيبا من بعض الجهات الأخرى، كوصف الحمال بضعف المزاج، ووصف الخادم بعدم الانصياع للمخدوم، ووصف المدرس بعدم توضيح المطلوب، ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الكرامة والعزة والمروءة، ولا يستلزم الوهن والانتقاص عرفا، هذا كله بناء على أن المعيار في الغيبة ذكر العيب. أما بناء على أن المعيار فيها الإغابة، فالمعيار قصد المتكلم، ويأتي الكلام في ذلك بعد الكلام في مفهوم الغيبة إن شاء الله تعالى.

(١) كما هو مقتضى مادة الغيبة، وهو الظاهر من غير واحد من النصوص وكلمات اللغويين، بل صرح به بعضهم.

وكأنه هو النكتة في تشبيهها بأكل لحم الميت، بتشبيهه غفلة المغتاب اللازمة من غيبته منزلة موته، كما أشار إليه غير واحد.

وأما ما يظهر من بعض مشايخنا من أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وإن كان حاضرا. فغريب جدا. إلا أن يريد عموم الحرمة لذلك وإن خرج عن الغيبة موضوعا، فله وجه يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى. قال في جامع المقاصد: (ولو قال ذلك فيه بحضوره فتحريمه أغلظ وإن كان ظاهرهم أنه ليس غيبة).

سواء أكان بقصد الانتقاص أم لم يكن (١)،

(١) كما هو مقتضى إطلاق كلام غير واحد من الأصحاب، بل هو كالصريح مما عن الشهيد قدس سره حيث عد من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش والأعور.

وهو ظاهر غير واحد من اللغويين، فعن النهاية: أن الغيبة أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه. وعن الصحاح: (الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه، فإن كان صدقا سمي غيبة، وإن كان كذبا سمي بهتاناً)، وعن المصباح: (اغتابه اغتياها إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق، والاسم الغيبة) إلى غير ذلك من كلماتهم.

وقد يشهد به غير واحد من النصوص المتضمنة لتفسيرها بذكر الأخ بما هو فيه، أو بما يكره، أو بما ستره الله عليه، فإن إطلاقها يشمل ما لو كان الذكر لا بقصد الإعاية.

لكن الاعتماد على إطلاق تعاريف اللغويين لا يخلو عن إشكال مع ما هو المعلوم من تسامحهم في مقام التحديد، وقرب كون منشأ إهمالهم للتقييد بقصد الانتقاص انصرافهم إليه ارتكازاً بنحو يغفل عن التقييد به. ولا سيما مع ظهور كلام بعضهم في أخذ القيد المذكور، ففي القاموس: (غابه: عابه وذكره بما فيه من السوء). وفي لسان العرب: (اغتاب الرجل اغتياها إذا وقع فيه). ونحوه في مجمع البحرين، ثم ذكر عبارة في تعريف الغيبة عين عبارة الصحاح المتقدمة، فإن ذكر الإعاية في القاموس والوقع في اللسان والمجمع ظاهر في اعتبار قصد الانتقاص.

وأما ما تضمن غيرها من النصوص تفسيرها بذكر الأخ بما هو فيه، فلا ريب في عدم إرادة إطلاقه لشموله لغير العيوب، فلا بد من صرفه إلى ما يناسب الغيبة من الإعاية، أو ذكر العيب، ولا طريق لتعيين أحد الأمرين، فهو سوق لبيان الفرق بين

الغيبية والبهتان، لا لتحديد الغيبة من جميع الجهات. وأما ما تضمن تفسيرها بذكر الانسان بما يكره أو بما ستره الله عليه فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وحينئذ فمن القريب جدا اختصاص الغيبة عرفا بما إذا كان ذكر العيب بقصد الانتقاص، كما هو ظاهر بعض وصريح آخر.

ففي جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به وإضحاك الناس منه)، وعن الشهيد الثاني في كشف الريبة: (إن الغيبة ذكر الانسان في غيبته بما يكره نسبه إليه مما يعد نقصا في العرف بقصد الانتقاص والذم)، وهو المصرح به في الجواهر أيضا.

ويناسبه التعبير عنها بأكل اللحم وتشبيهها به، فإن الظاهر أن المراد به الاشتغال بعيب الناس وانتقاصهم، كما يظهر من مقابلته بالمدح في مثل رواية الزهري عن أبي جعفر عليه السلام: (بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين، يطري أخاه شاهدا ويأكله غائبا) (١).

ويظهر أيضا من خبر دعائم الاسلام عن الصادق عليه السلام: أنه سئل عما يرويه الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (إن الله يبغض أهل اللحميين). قال جعفر بن محمد عليه السلام: (... إنما ذلك من اللحم الذي قال الله عز وجل: (أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا). يعني: بالغيبة والوقية) (٢).

ويناسبه أيضا مقابلة الغيبة نفسها بالمدح في بعض الروايات كرواية حفص بن غياث عن الصادق عن آبائه عن علي عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مدح أخاه في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمة) (٣). وكذا قول الشاعر:

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨٢، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.  
(٢) مستدرک الوسائل ج ٩، ص ١٢٦، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥٥.  
(٣) الوسائل، ج ٨، ص ٥٨١، باب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.



(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٢. (\*)

\* وإن اغتیب فأنت الهامز اللمزة \*

فإن الهامز هو الطاعن والعائب، بل ما ذكره غير واحد من تفسير الهمزة واللمزة بالمغتتاب شاهد بأن المنظور في الغيبة الإعاية، لا محض ذكر العيب، لأن الهمز واللمز الايقاع في عرض الانسان وعيبه.

وكذا ما ورد من الأمر بنصرة المغتتاب، والرد عنه، فإن ذلك يناسب كون الغيبة نحواً من الهجوم عليه والانتقاص منه، وإلا فمجرد ذكر العيب في غير مقام الانتقاص لا موضوع معه للرد إلا بتكذيبه، ومن البعيد جداً اختصاص الرد به، خصوصاً مع ابتناء الغيبة على كون الأمر المقول حقاً، وإلا كانت بهتاناً. بل الظاهر أن المراد به ما يعم توجيهه ما نسب له بحمله على ما لا يوجب النقص أو على ما يقلل من شأنه.

وبالجملة: التأمل في ما ذكرنا شاهد بأن المعيار في الغيبة ليس على ذكر العيب، بل على الإعاية والانتقاص، ومن هنا لا يبعد صدقها على الإعاية بما لا يكون عيباً في الواقع، كالقصر ونحوه، كما أشير إليه في خبر عائشة الآتي، فلاحظ. هذا وفي كلام غير واحد من اللغويين ممن تقدم وغيرهم أن الغيبة هي ذكر الرجل بما يكرهه، ولعله هو المشهور عند الفقهاء، بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض مقاربي عصره: أن الاجماع والأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه. وظاهر غير واحد من اللغويين أنه مأخوذ من الأخبار، وهو المصرح به في جامع المقاصد وغيره. وكأنهم يريدون ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي

ذر رضي الله عنه: (قلت: يا رسول الله وما الغيبة قال: ذكرك أخاك بما يكره) (١).  
وقريب منه  
النبوي الآخر الذي رواه العامة (٢).

وفيه - مع ضعف السند - أنه ظاهر في إرادة ما يكره ذكره به ونسبته إليه، ولازمه صدق الغيبة بذكر ما يكره نسبته إليه لا من جهة العيب أو الإعاية، بل من جهة أخرى، كالتواضع أو الحذر من ترتب بعض المشاكل عليه كوصف الانسان بأنه ذو

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

جاه المستلزم لابتلائه بحوائج الناس. بل لازمه عدم صدقها بذكر العيب الذي لا يكره صاحبه نسبتة إليه، لعدم اعتقاده بكونه عيباً، لقصوره عن الإحاطة بالمناسبات العرفية.

وحينئذ فلا يعد كون ذكر الكراهة لبيان أدنى مراتب الغيبة، فإن الانسان يكره لنفسه أقل وهن يصيبه، ويغفل عن ذلك بالإضافة إلى غيره، فالتنبية على الكراهة ليس لأخذها في مفهوم الغيبة، وإناطتها بها، بل لكونها طريقاً لتشخيص مصداقها، من حيث ملازمتها لما هو المقوم لها من الإعاقة - كما ذكرنا - أو العيب - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - فهي للكناية عن أحد الأمرين. ومنه يظهر أنه لا مجال لما تقدم من الاستدلال بهذه النصوص على عدم أخذ قصد الإعاقة في مفهوم الغيبة.

أما بعض مشايخنا فقد ذهب إلى أن الغيبة المحرمة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه من العيوب، ويظهر منه أن ذلك مطابق لمفهومها العرفي، مؤيد بما في كلام غير واحد من اللغويين من أن الغيبة أن تتكلم خلف إنسان مستور بسوء، أو بما يغمه لو سمعه.

وقد سبقه إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره مستدلاً عليه بغير واحد من النصوص، كرواية عبد الرحمن بن سيابة: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه) (١).

وقريب منها خبر عبد الله بن سنان المروي عن تفسير العياشي (٢). ورواية أبان عن رجل لا نعلمه إلا يحيى الأزرق: (قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه

بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٢، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٢.

الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته (١).  
وقد يشهد به أيضا رواية داود بن سرحان: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة.  
قال: (هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتثبت عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم  
عليه فيه حد) (٢).

وفيه: أنه لا ينبغي التأمل في عدم تقوم الغيبة عرفا بكشف السر وهتك الستر،  
لما أشرنا إليه آنفا من تشبيهها بأكل اللحم ومقابلتها بالمدح والتعبير عنها الهمز  
واللمز، فإن ذلك يناسب حملها على الإغابة، كما تقدم - لا على كشف السر، وكذا ما  
ورد من الأمر بنصر المغتاب - بالفتح - فإنه لا موضوع للنصر مع كشف السر.  
مضافا إلى ما ورد في نزول الآية من أن رجلين بعثا سلمان عليه السلام إلى رسول  
الله صلى الله عليه وآله ليأتي لهما بطعام، فبعثه إلى أسامة بن زيد، وكان خازن رسول الله  
صلى الله عليه وآله على

رحله فقال: ما عندي شيء، فعاد إليهما، فقالا: بخل أسامة. وقالوا لسلمان: لو بعثناه إلى  
بئر سميحة لغار ماؤها، ثم انطلقا يتجسسان عند أسامة ما أمر لهما به رسول  
الله صلى الله عليه وآله فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وآله: (ما لي أرى خضرة اللحم  
في أفواهكما) قالوا: يا

رسول الله ما تناولنا يومنا هذا لحما. قال: (ظللتم تأكلون لحم سلمان وأسامه)، فنزلت  
الآية (٣).

وعن عائشة: (دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي، أي: قصيرة،  
فقال صلى الله عليه وآله: (اغتبتها) (٤). فإن جميع ذلك شاهد بعدم تقوم الغيبة بهتك  
الستر  
وكشف السر.

وأما كلام اللغويين المتقدم فهو لم يتضمن أخذ الستر في العيب المقول،  
ليكون شاهدا له، بل أخذه في الشخص المقول فيه، ليخرج المتجاهر، فلا بد أن ينزل

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) راجع البيان في تفسير آية الغيبة من سورة الحجرات.

(٤) عن الدر المنثور، ج ٦، ص ٩٤.

على بيان شرط حرمة الغيبة، لا لتحديد مفهومها فهو مبني على الخلط بين القيود المأخوذة في مفهوم الموضوع والقيود المأخوذة في حكمه، الذي قد يصدر من اللغويين كثيرا بسبب الاهتمام بالحكم، نظير ما في مجمع البيان من اعتبار عدم الحكمة في ذكر العيب، وفي مفردات الراغب من اعتبار عدم الاحواج إليه. وأما النصوص فهي ظاهرة في ما ذكر، إلا أنه حيث لا مجال لحملها على بيان المعنى العرفي لما تقدم، ولا نقل الغيبة شرعا من المعنى العرفي المتقدم إلى المعنى المذكور، لظهور كثير من أدلة حرمة الغيبة في تحريمها بالمعنى العرفي المتقدم، تعين توجيهها بما يناسب المعنى المتقدم، بحملها على مجرد التطبيق وأن ذلك من أفراد الغيبة المحرمة، في قبال الأمر الظاهر، لا على التحديد الحقيقي، كما يناسبه رواية عبد الرحمن بن سيابة الأخرى عن الصادق عليه السلام: قال: (إن من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه) (١). وقد يشهد بما ذكرنا إهمال الأصحاب لتحديد الغيبة بذلك مع كون هذه النصوص نصب أعينهم.

إن قلت: لازم ذلك أن لا يكون من الغيبة بيان العيب المستور لا بداعي الانتقاص، لما سبق من أخذ قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة. وكذا ذكر الأمر الظاهر وإن كان بقصد الانتقاص، للتصريح في النصوص المتقدمة بالفرق بين الأمر الظاهر والمستور، فإذا فرض اختصاص الأمر المستور بصورة قصد الانتقاص كان الأمر الظاهر مثله، فيلزم أن لا يكون غيبة، بل لا يكون محرما، لأن النصوص المتقدمة وإن دلت بالمطابقة على نفي كونه من الغيبة، إلا أن الظاهر منها نفي الغيبة لبيان الجواز وعدم الحرمة لا لمحض تحديد الغيبة مفهوما. قلت: أما بيان الأمر المستور لا بقصد الانتقاص فلا مانع من الالتزام بخروجه عن الغيبة. وذلك لا ينافي حرمة من جهة كونه هتك ستر المؤمن وإذاعة لسره وكشف عورته حيث دلت النصوص على حرمة ذلك، كصحيح عبد الله بن سنان:

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ١٤.

(قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام قال: (نعم، قلت: يعني سفلته قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره) (١).  
وحسن منصور بن حازم أو صحيحه: قال أبو عبد الله عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله من أذاع فاحشة كان كمتديها، ومن غير مؤمنا بشيء لا يموت حتى  
يركبه) (٢)، وغيرهما. وكذا ما ورد في وجوب كتم غاسل الميت ما يرى منه (٣).  
ولعله مقتضى إطلاق قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة...) كما يناسبه إطلاق خبر محمد بن فضيل المتقدم في وجه كون الغيبة من الكبائر، لشمول قوله عليه السلام فيه: (ولا تديعن عليه شيئا تشينه به وتهدم مروءته) لما لو لم يكن بقصد الإغابة والانتقاص، وكذا خبر محمد بن حمران المتقدم هناك أيضا.  
وأما بيان الأمر الظاهر بقصد الانتقاص فلا يبعد البناء على كونه غيبة عرفا، وأن النصوص المتقدمة مسوقة لنفي حرمة وعدم شمول حكم الغيبة له شرعا. ولأجلها لا مانع من الالتزام بجوازه خروجاً عن إطلاق حرمة الغيبة، لأن النصوص المذكورة لا تخلو بمجموعها عن اعتبار، لاعتضاد بعضها ببعض، بل رواية ابن سيابة لا تخلو عن اعتبار في نفسها، لأن طريقها إليه صحيح أو حسن، والراوي عنه يونس بن عبد الرحمن الذي هو من أصحاب الاجماع، وابن سيابة وإن لم ينص على توثيقه إلا أن بعض القرائن قد تشهد باعتباره، بل لما كان من رجال كامل الزيارة، فالبناء على صحة حديثه قريب جدا.  
ومنه يظهر لزوم الخروج بالنصوص المذكورة عما دل بإطلاقه على حرمة إغابة المؤمن لا بعنوان الغيبة، كخبر محمد بن حمران المتقدم في وجه كون الغيبة من الكبائر، وخبر زيد عن أبي عبد الله عليه السلام: (في الحديث: (عورة المؤمن على المؤمن حرام. قال: ما هو أن ينكشف فترى منه شيئا، إنما هو أن تروي عليه أو

- (١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٨، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.  
(٢) المصدر السابق: حديث: ٦.  
(٣) راجع الوسائل، باب: ٦ من أبواب غسل الميت.

تعييه) (١).

نعم، ذكر الأمر الظاهر في مقام الانتقاص..  
تارة: يكون لبيان نقصه بالمقدار الذي يقتضيه كونه عيبا.  
وأخرى: يكون لاسقاطه من أعين الناس بوجه يزيد على مقتضى كونه عيبا،  
إما بتبشيع العيب وشدة استهجانته أكثر مما يقتضيه في نفسه، أو من باب الاستشهاد  
على الشئ بشواهد وآثاره.

وثالثة: بإبدائه بصورة العيب مع عدم كونه عيبا في الواقع. فإن هذه الصور كلها  
وإن كانت من الإعاية بالأمر الظاهر، إلا أن المتيقن من النصوص المتقدمة هو الصورة  
الأولى، لأنها التي يقتضيها ذكر العيب في نفسه في مقام الإعاية، أما صورتان  
الأخريان فهما يتضمنان الإعاية بما يزيد على ذلك، والنصوص المتقدمة منصرفه  
عنهما، فيتعين الرجوع فيهما لاطلاق حرمة غيبة المؤمن وعييه.  
وأما ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من المفروغية عن عدم الفرق بين الظاهر  
والخفي مع الانتقاص، فلم يتضح مأخذه. والمتيقن من ارتكاز حرمة الانتقاص إنما  
هو في صورتين الأخريين، لا الصورة الأولى. ولا سيما مع كون الإعاية فيها لا  
توجب وهنا في القول فيه، بل هي راجعة إلى انتقاص العيب نفسه، فلا فرق بين أن  
يقال: العجلة من عيوب الانسان، وأن يقال: لا عيب في زيد إلا أنه عجول مثلا، مع  
فرض علم المخاطب بكونه عجولا، فالاعتداء فيها على المقول فيه خفي جدا،  
فتأمل.

على أنه لا يبعد كون الجواز فيها مقتضى السيرة حتى بين المتدينين، لأن  
التقيد فيها محتاج إلى عناية، لكثرة الحاجة إلى الاستشهاد بآثار العيوب والتنبيه إليها،  
مع عدم وضوح استنكار مثل ذلك حتى يرتدع عنه المتدينون، بخلاف صورتين  
الأخريين.

وبالجملة: لا مجال للبناء على حرمة الصورة المذكورة في الأمر الظاهر بعد

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٩، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

ظهور النصوص المتقدمة في جوازها. بل مقتضى ما ذكرنا من ظهور اختصاص الغيبة بالإعابة يكون ذلك متيقنا منها.

نعم لو فرض كون الانتقاص والإعابة في الصورة الأولى لمحض حب ذلك والرغبة في تتبع عيوب المؤمن لا لداع آخر - كالردع عن طريقته أو الاقتصاص منه أو نحو ذلك - لم يبعد حرمة، لا من جهة محض الإعابة، بل لأن الرغبة المذكورة تنافي موالاة المؤمن وأخوته، كما قد يشير إلى ذلك بعض ما ورد في تحريم إحصاء عشرات المؤمن وعوراته (١).

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن الغيبة متقومة بالإعابة والانتقاص، ولا دخل فيها لكرامة المقول فيه، ولا لستر الأمر المقول. وهي بجميع أقسامها محرمة إلا الانتقاص بالعيب الظاهر بالمقدار الذي يقتضيه العيب فقط، فإن مقتضى النصوص المتقدمة جوازه.

بقي في المقام أمور..

الأول: أن الإعابة والانتقاص مبنيان على محض الادعاء والقصد، فكلما ذكره المتكلم في مقام النيل من شخص كان إعابة له وانتقاصا وإن لم يكن في الواقع أو عند الناس عيبا، كالقصر والطول.

بل قد تكون الإعابة ببعض الخصوصيات المكتنفة بالكلام الزائدة على مجرد ذكر الأمر الذي يطعن به، كبيانه بوجه مستبشع أو تشبيهه ببعض الأمور المستنكرة ونحوهما مما لا يدخل تحت ضابط.

والفرق بين الغيبة والسب مع اشتراكهما في الإعابة أن السب متمحض في الطعن والانتقاص، أما الغيبة فالانتقاص فيها يكون بتوسط نسبة شيء مع إبرازه بوجه منقصر للشخص.

الثاني: لو فرض العلم بظاهر النصوص المتقدمة وغيض النظر عما ذكرنا في مفهوم الغيبة من عدم اختصاصها بالأمر المستور أمكن الرجوع في حرمة الإعابة

(١) راجع الوسائل، ج ٨، باب ١٥٠ من أبواب أحكام العشرة.

بالأمر الظاهر بأحد الوجهين المتقدمين إلى عموم حرمة الإعاية المستفاد من النصوص المتقدمة، بل هو المطابق للمرتكزات التشريعية المناسبة لما هو المعلوم من احترام المؤمن واهتمام الشارع بكرامته، ولزم الاقتصار في الجواز على الصورة المتقدمة المستفاد من النصوص المتقدمة.

الثالث: ظاهر ما تقدم في النصوص أن المراد من الأمر الظاهر ما يقابل المستور فلا ينافي جهل المخاطب به بشخصه إذا كان شايعا عند غيره بحيث لا يعد اطلاعه عليه هتكا لستر صاحبه.

كما أنه لو فرض كون الأمر مستورا عند الناس، إلا أن المخاطب يعلم به، فلا مانع من ذكره أمامه، لأن المنسب من النصوص أن المعيار في التحريم على هتك الستر الذي لا يصدق حينئذ.

الرابع: ظاهر غير واحد من الفقهاء والغويين توقف الغيبة على كون الأمر المقول حقا ثابتا في الشخص، فلو كان باطلا خرج عنها ودخل في البهتان، وقد يستظهر من النصوص الكثيرة المفارقة بينهما.

لكن لا يبعد ورود النصوص لبيان أن ذكر العيب في الشخص مع عدم وجوده فيه موجب لما هو أهم من الغيبة وهو البهتان، لا أنه خارج عن الغيبة، فهي لبيان عموم حرمة الغيبة لأخف فرديها ولا سيما مع اشتمال بعضها على تفسير الغيبة أولا بمطلق ذكر العيب ففي النبوي: (هل تدرون ما الغيبة فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره قال: رأيت إن كان في أخي ما أقول قال: إن كان ما تقول فقد اغتبتته. وإن لم يكن فقد بهتته) (١).

بل لا يبعد عموم الغيبة لذلك عرفا، كما يشهد به بعض النصوص مثل ما تقدم من نزول الآية، في غيبة سلمان وأسامة، ورواية داود بن سرحان المتقدمة، ورواية علقمة: (من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا، وما اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب في النار خالدا فيها وبئس

(١) كشف الريبية: ص ١٩ / طبع النجف سنة ١٣٨٢.



وسواء أكان العيب في بدنه أم في نسبه، أم في خلقه أم في فعله أم في قوله أم في دينه أم في دنياه أم في غير ذلك مما يكون عيبا فيه (١)،

المصير (١)

وعن المصباح: (اغتابه اغتيابا إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق. والاسم الغيبة، فإن كان باطلا فهو الغيبة في بهت) وقد يشعر بذلك كلام الصحاح المتقدم.

نعم، لا تصدق إذا كان البهتان لا بداعي الانتقاص، بل بداع آخر كما في شهادة الزور، فبين الغيبة والبهتان عموم من وجه.

(١) كما صرح به في الجواهر، وحكي عن غير واحد. والوجه فيه عدم خصوصية شيء من الأقسام المذكورة للعب في تعاريف الغيبة المتقدمة.

وفي بعض المراسيل عن الصادق عليه السلام: (ووجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والخلق والعقل والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه) (٢) وفي مرسل مجمع البيان وخبر عائشة المتقدمين ما يشهد بعمومها للعيوب البدنية والخلقية والدينية.

لكن في رواية داود بن سرحان المتقدمة ما يقتضي اختصاصها بالعب في الدين.

ودعوى: أنها لا تصلح لتقييد الاطلاقات الواردة في شرح الغيبة، لعدم منافاتها لها.

مدفوعة: بأن ورود كل من المطلق والمقيد في مقام التحديد والشرح موجب للتنافي بينهما وإن كانا متفقين في الاثبات، لامتناع كون كل منهما حدا تاما. ومن ثم فلا يبعد لزوم حمل المطلق على المقيد، لأن حمل المطلق على

(١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

ومكروها لديه (١)،

لا يجري في كثير من العيوب البدنية كالعمور والعمش، والذرية، كالفقير في المال والذرية، في حق كثير من الأشخاص، بل قد لا يصدق العيب في بعضها وإن كانت منافية للكمال أو الاعتدال، وحينئذ فلا يكون ذكرها غيبة، ولا يحرم إلا في ما كان في مقام الانتقاص والإعابة، لحرمة الإعابة وإن لم تكن غيبة، كما تقدم. وكذا لو كان ذكرها موجبا للإهانة، لخصوصية الزمان أو المكان أو غيرهما لتظافر النصوص (١) والمرتكزات بحرمة إهانة المؤمن. وكذا لو كانت من الأمور المستورة لما تقدم من حرمة كشف سر المؤمن وهتك ستره.

وأما كراهة صاحبها لذكرها فقد عرفت أنها ليست معيارا في صدق الغيبة. كما لا دليل على كونها موجبة للحرمة مع قطع النظر عن الغيبة، لعدم الدليل على وجوب إطاعته وتجنب ما يكره.

وما دل على حرمة إيذاء المؤمن (٢) لا ينفع في المقام، لأن الإيذاء إنما هو بإبلاغه وإعلامه بالأمر المكروه له، لا بمجرد حصوله. مع أنه لا مجال للالتزام بإطلاقه، فلا يبعد اختصاصه بما يكون تعديا عليه وهضمًا لحقه.

أو يكون المقصود منه محض الإيذاء حبا فيه من دون غرض آخر، لمنافاته لموالاته حينئذ، فلا يحرم ما يؤذيه إذا لم يكن تعديا عليه وكان للفاعل غرض عقلائي غير الإيذاء، إذ لا يظن الالتزام بالحرمة حينئذ من أحد.

ومما ذكرنا يظهر الحال في ذكر الإنسان بالألقاب المشعرة بالذم لا بقصد الذم والانتقاص، بل لمحض التعريف، فإنه لا دليل على حرمتها بعد خروجها عن الغيبة. إلا أن تستلزم إهانة المقول فيه أو كشف ستره.

(١) الظاهر أنه يشير بذلك لما تضمن أخذ الكراهة في الغيبة. وقد عرفت عدم

(١) راجع الوسائل، باب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة.

(٢) راجع الوسائل، باب ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة.

كما لا فرق في الذكر بين أن يكون بالقول (١)، أم بالفعل الحاكي عن وجود العيب (٢).  
والظاهر اختصاصها بصورة وجود سامع يقصد افهامه وإعلامه (٣)،

كونه معيارا فيها. كما عرفت أن ظاهر النص المذكور كراهة ذكر العيب، لا كراهة وجوده، كما قد يظهر من المتن.

(١) من دون فرق بين القول بأنحاء مما يتضمن الاخبار بالعيب أو التعريض به أو الإشارة إليه، كما صرح به في جامع المقاصد، وعن الشهيد في قواعده أنه قسم الغيبة إلى ظاهرة وخفية وأخفى، وعد من الثاني الإشارة والتعريض، ومن الثالث أن يذم نفسه بترك طرائق لينبه على عورات غيره، ويظهر الكلام في وجه التعميم المذكور مما سيأتي.

(٢) كما صرح به في جامع المقاصد وغيره. ومن ثم قال في جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به أو إضحاك الناس منه).

لكن تعميم الغيبة لجميع ذلك لا يخلو عن اشكال أو منع، لعدم مساعدة أكثر الأخبار ولا كلام اللغويين عليه. كما لا يتضح كونه المفهوم العرفي منها. نعم، في خبر عائشة المتقدم ما يشهد به في الجملة.

والذي يهون الأمر أن المستفاد من الأدلة عموم الحرمة للجميع وإن لم يكن غيبة، لما يستفاد من كثير من النصوص من أن حرمة الغيبة بلحاظ منافاتها لحرمة المؤمن، ومن الظاهر عدم خصوصية القول في منافاة الحرمة المذكورة. بل بناء على ما عرفت منا من أن المعيار في الغيبة الإعاية، فلا يبعد عمومها لجميع ذلك، فتأمل.

(٣) قال شيخنا الأعظم قدس سره: (هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفي ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض

كما أن الظاهر أنه لا بد من تعيين المغتاب (١)،

المعاصرين. نعم، ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر [فيذكره (ظ)] أحدهما بحضرة الآخر).  
وكان نسبة ذلك لظاهر الأكثر ناشئة من إطلاقهم في تعريف الغيبة إنها ذكر الانسان بما يكرهه، بدعوى: عمومته للذكر من دون مخاطب.  
لكنه منصرف إلى خصوص الذكر المبني على الاعلام، لا مجرد ترديده باللسان، ولو لمناسبة الحكم والموضع التي لأجلها صرحوا بالتعميم لغير الذكر باللسان.

ولا سيما مع أن الظاهر دخل الذكر في الكراهة، وهو إنما يكون مع وجود مخاطب، لما فيه من التوهين أو نحوه، أما مع عدمه فلا خصوصية للذكر في الكراهة، وإنما المكروه بناء القائل على ثبوت السوء في المقول فيه وإن لم يذكره.  
فالانصاف أن استظهار ذلك منهم ومن اللغويين في غير محله.  
ومنه يظهر حال ما تضمن من النصوص تفسير الغيبة بذلك أو بذكر الشخص بما فيه لو فرض الرجوع إليها في المقام. وأظهر في عدم الشمول ما تضمن تفسيرها بذكر الأخ بما ستره الله عليه.  
وبالجملة: البناء على خروج ذلك عن مفهوم الغيبة قريب جدا. ولا أقل من الشك الذي يرجع معه للبراءة.

ولو فرض عمومته له فلا ينبغي الاشكال في انصراف إطلاقات النهي عنه، لظهورها في أن منشأه ما تتضمنه الغيبة من النيل من عرض المؤمن وتوهينه، الذي هو الوجه الظاهر في تشبيهها بأكل اللحم، فلاحظ.  
(١) كما صرح به في الجواهر. ويعرف وجهه مما تقدم في سابقه، فإن ظاهر ذكر الشخص المأخوذ في تعريف الغيبة هو ذكره بنحو يميزه ويعرفه حتى يلزم توهينه بشخصه. وعن النبي صلى الله عليه وآله: (أنه إذا كره من أحد شيئا قال: ما بال أقوام يفعلون

فلو قال: واحد من أهل البلد جبان لا يكون غيبة، وكذا لو قال: أحد أولاد زيد جبان (١)، نعم قد يحرم ذلك من جهة لزوم الإهانة والانتقاص (٢)، لا من جهة الغيبة، ويجب عند وقوع الغيبة التوبة (٣)، والندم،

كذا وكذا ولا يعين (١).

(١) لعين ما تقدم، وانحصار أطراف الشبهة لا يوجب الدخول في التعريف. ومثله ما لو كان الذم لكثيرين في غير محصور، كما لو ذكر جماعة - كالعرب والعجم - بوصف بنحو يراد به اتصاف أكثرهم به. وما قد يظهر مما عن كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من دخول جميع ذلك في الغيبة، حيث عده من مستثنياتها غير ظاهر.

(٢) يعني: بالإضافة إلى جميع أطراف الشبهة. وأما لو لزم الإهانة والانتقاص بالإضافة إلى ما يتعلق بهم وينسبون إليه - كزيد في المثال - صدقت الغيبة بالإضافة إليه بلا إشكال.

(٣) لما دل على الأمر بالتوبة من الذنوب من النصوص الكثيرة. والمتيقن وجوبها فطريا بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل، بلحاظ ما رتبته الله تعالى عليها من غفران الذنب وسقوط العقاب (٢) أو عقلا بملاك لزوم شكر المنعم، لتعرض تاركه لزوال النعمة.

ولا مجال للالتزام بوجوبها مولويا، للزوم العصيان بتركها، فيجب التوبة منه، ويلزم العصيان بتركها... وهكذا يتسلسل، فيكون عدم التوبة من الذنب الواحد سلسلة ذنوب لا تنتهي، كما أوضحه سيدنا المصنف قدس سره في مباحث أحكام الأموات.

(١) عن مسند أبي داود ج ٢، ص ٥٥.

(٢) راجع الوسائل، باب ١٨٦ من أبواب جهاد النفس

اللهم إلا أن يقال: ذلك إنما يقتضي عدم شمول عمومات وجوب التوبة للذنوب الحاصلة بسببه وفي طوله، واختصاصه بالذنوب العرضية التي هي موضوع التوبة، ولا يلزم بحمل العموم المذكور على الإرشاد. فالعمدة عدم ظهور النصوص المذكورة وغيرها من الأدلة الشرعية في التكليف المولوي، بل في الإرشاد بلحاظ ما ذكرنا، فلاحظها. ومنه يظهر عدم اختصاص الأمر بالتوبة، بل يجري في غيرها مما تضمنت الأدلة ترتب الأثر المذكور - وهو سقوط العقاب - عليه، كالاستغفار والندم والاعتراف بالذنب وباستحقاق العقاب عليه (١) وفعل الحسنات التي هي تمحو السيئات وغير ذلك. وكأن التوبة أظهرها في الأثر المذكور. بل لعلها أولى منها في شكر المنعم، لتضمنها الرجوع إليه الذي هو أظهر في الانقياد والخضوع، فتأمل. وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته من احتمال وجوب التوبة شرعا، لأن التمرد على المولى محرم بنفسه شرعا، فيجب تركه بالتوبة من الذنوب والرجوع عنها.

ففيه: أن التمرد إن كان هو مخالفة أحكام المولى فهو مساوق للمعصية التي لا إشكال في عدم حرمتها شرعا مولويا. مع أن انطباقه على ترك التوبة موقوف على وجوبها الذي هو محل الكلام. وإن كان هو الاصرار على الخروج عن حضيرته تعالى والمعاندة له والمحاداة معه فحرمة - لو تمت - لا تقتضي وجوب التوبة من الذنب، لعدم ملازمة تركه للتوبة.

ثم إنه لا مجال لتوهم عدم الحاجة إلى التوبة بدعوى: ظهور الأدلة الآتية في أن الماحي للغيبة أمر آخر، كالأستحلال من المغتاب أو الاستغفار له. لاندفاعها: بأن أكثر النصوص المذكورة ظاهر في مجرد احتياج الغيبة لذلك، لامتيازها عن سائر الذنوب بأنها ظلم للغير، لا في الاكتفاء به فيها، فلا ينافي الاحتياج للتوبة ونحوها من ماحيات الذنوب بلحاظ كونها معصية له

---

(١) راجع النصوص الدالة على ذلك في الوسائل في أبواب جهاد النفس، باب: ٨٢ إلى باب: ٩٨.

والأحوط وجوبا الاستحلال من الشخص المغتاب (١) إذا لم يترتب

تعالى وتمردا عليه.

وأما ما قد يظهر منه الاكتفاء بذلك - كروايتي السكوني وحفص بن عمر الآيتين - فلا يبعد انصرافه إلى النادم على الذنب المقر به، الذي هو في مقام الخروج عنه، وذلك ملازم لتوبته منه، كما هو الحال في جميع ما ورد في بيان الكفارات. بل لا يبعد انصرافه - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - إلى علاج حق المظلوم بهذه الكفارة، لا من جميع الجهات، فلا ينافي احتياجه إلى ما يسقط التبعة من جهة عصيانه تعالى والتمرد عليه من التوبة ونحوها، كما هو الحال في سائر أنواع الظلم، حيث تحتاج إلى التوبة بلحاظ حقه تعالى، وإلى التخلص من تبعة المظلوم. ولا أقل من كون هذا مقتضى الجمع بين هذه النصوص وما تضمن أنه لا كبير مع الاستغفار أو الاقرار ولا صغير مع الاصرار ونحوه، فإنه أقرب عرفا من تخصيص تلك النصوص بهذه.

وبالجملة: المستفاد من مجموع النصوص أن التوبة والندم ونحوهما موجبة للخلاص من تبعة الذنب مع الله تعالى، وأداء الحقوق لأهلها أو تعويضهم منها أو الاستحلال منهم موجبة للخلاص من تبعة التعدي معهم لا غير، ولا تغني عن تبعة الذنب معه تعالى. هذا مضافا إلى ما يأتي في تقرير الأصل، فإنه ينفع في المقام. (١) إن كان المدعى في المقام وجوب ذلك شرعا، بحيث يكون محرما يستحق لأجله العقاب مع قطع النظر عن عقاب الغيبة، نظير عقاب ترك كفارة الافطار، فمن الظاهر عدم نهوض الأدلة به، لأنها لو تمت ظاهرة في الارشاد إلى ذلك للتخلص به من تبعة عقاب الغيبة، المقتضى لوجوبه فطريا بملاك وجوب دفع الضرر الواقعي أو المحتمل.

كما أن عدم الوجوب المولوي هو مقتضى أصالة البراءة، كما لعله ظاهر وإن كان المدعى وجوب ذلك عقلا بملاك دفع الضرر، فهو مقتضى الأصل، بل مقتضاه

وجوب الاتيان بكل ما يحتمل توقف سقوط العقاب عليه.  
وأما بالنظر إلى الأدلة، فقد يدعى أن مقتضى أدلة مسقطية التوبة، كونها ماحية للذنوب، وأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، عدم الاحتياج في المقام لغير التوبة. لكن الأدلة المذكورة - مع قرب انصرافها بمناسبة الحكم والموضوع إلى إسقاط الذنب من حيثية حقه تعالى، لا من جميع الجهات حتى بالإضافة إلى المعتدى عليه - مخصصة بما تضمن عدم كفاية التوبة في الخروج عن تبعة ظلم العباد، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: ما من أحد يظلم مظلمة إلا أخذ الله

بها في نفسه وماله، فأما الظلم الذي بينه وبين الله تعالى فإذا تاب غفر له) (١) وخبر سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: الظلم ثلاثة: ظلم يغفره الله، وظلم لا يغفره الله، وظلم لا يدعه الله. فأما الظلم الذي لا يغفره فالشرك، وأما الظلم الذي يغفره، فظلم الرجل نفسه في ما بينه وبين الله، وأما الظلم الذي لا يدعه فالمداينة بين العباد) (٢) وخبر السكوني بل موثقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحدا وفاته [فقاته خ. ل] فليستغفر الله له فإنه كفارة له) (٣) وظاهر غير واحد من نصوص المقام كون الغيبة ظلما وتعديا على المغتاب وانتهاكا لحرمة، ولذا صح تشبيهها بأكل لحمه، وليست من ظلم الانسان في ما بينه وبين ربه الذي تقدم أنه يغفر بالتوبة. نعم، قد يستظهر عدم كونها ظلما من عطفها على الظلم في غير واحد من النصوص، كخبر الحرث بن المغيرة: قال أبو عبد الله عليه السلام: (المسلم أخو المسلم هو عينه ومراته ودليله لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه) (٤) وغيره.

- 
- (١) الوسائل، ج ١١، ص ٣٣٨، باب ٧٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.  
(٢) الوسائل، ج ١١، ص ٣٤٢، باب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، حديث ٣.  
(٣) المصدر السابق: حديث: ٥.  
(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٣٤، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.



لكن لا مجال للخروج بها عما عرفت، فالأقرب حملها على نوع خاص من الظلم كالظلم المالي أو من باب عطف الخاص على العام، لشدة الاهتمام، فلاحظ. هذا مضافاً إلى النصوص المستفيضة الدالة على عدم الخروج عن الغيبة بمجرد التوبة، وأنها متعلقة بالمغتاب، لا بالله سبحانه فقط، كالبويات الثلاثة المتقدمة (١) في أدلة كون الغيبة من الكبائر المتضمنة لعدم غفرانها إلا بتحليل المغتاب، والنبوي الآخر: (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه، فيتزايد على سيئاته) (٢) وفي خبر دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال في حديث: (فمن نال من رجل شيئاً في عرض أو مال وجب الاستحلال منه) (٣). وفي نبوي آخر: (من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه) (٤). ودعوى: أنه لم يتفوه أحد ببطان عبادة المغتاب - بالكسر - ووجوب القضاء عليه بعد التوبة.

مدفوعة: بأن الحديث قد تضمن عدم قبول الصلاة وهو أعم من بطلانها بنحو يوجب القضاء. والذي يهم في الحديث أنه يدل على تعلق تبعة الغيبة بالمغتاب - بالفتح - وعدم كفاية رفع التوبة في رفعها. وفي النبوي الآخر: (والله الذي لا إله إلا هو لا يهذب الله مؤمناً بعد التوبة

---

(١) رواها في الوسائل، ج ٨، ص ٥٣٤، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٩ و ١٨ ملحقة، وروى قريباً منها في مستدرکها في باب ١٣٢ من الأبواب المذكورة، حديث: ٨، ٢١، وباب ١٣٥، حديث: ٣. وإنما لم

نذكرها لاحتمال أنها عين ما ذكره في الوسائل.

(٢) حكاه شيخنا الأعظم (قدس سره) عن كشف الريبة والسرائر. ومثله في كون الغيبة موجبة لانتقال الحسنات ما رواه في مستدرک الوسائل، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٣٠، ٤٩.

(٣) مستدرک الوسائل: باب: ٧٨، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل: باب: ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٣٤.

والاستغفار إلا بسوء ظنه واغتيابه للمؤمنين) (١) وعن مصباح الشريعة: قال الصادق عليه السلام: (فإن اغتبت وبلغ المغتاب فاستحل منه، فإنه لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) (٢) وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية: (اللهم وأيما عبد

نال مني ما حضرت عليه، وانتهك مني ما حجرت عليه، فمضى بظلامتي ميتا، أو حصلت لي قبله حيا، فاغفر له ما ألم به مني... واجعل ما سمحت به من العفو عنهم، وتبرعت به من الصدقة عليهم، أزكى صدقات المتصدقين، وأعلى صلاة المتقربين، وعوضني من عفوي عنهم عفوك... اللهم وأيما عبد من عبيدك أدركه مني درك، أو مسه من ناحيتي أذى، أو لحقه بي أو بسببي ظلم، ففته بحقه، أو سبقته بمظلمته، فصل علي محمد وآله وأرضه عني من وجدك، وأوفه حقه من عندك، ثم قني ما يوجب له حكما... اللهم إني أستوهبك يا إلهي ما لا ينقصك بذله، وأستحملك ما لا يبهضك حمله...، فإنه كالصريح فيما ذكرناه من تعلق تبعة الظلم بالمظلوم، وأنه ليس كغيره من الذنوب لا يتعلق إلا بالله تعالى بحيث يكفي فيه التوبة، كما أنه ظاهر في عموم موضوعه لمثل الغيبة من أنواع الظلم، لصدق الأذى والدرك عليها لو فرض التشكيك في صدق الظلم.

وأظهر من ذلك ما في دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها: (وأسألك في مظالم عبادك عندي، فأیما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده، أو غيبة اغتبت به، أو تحامل عليه بميل أو هوى... فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها إليه والتحلل منه... فأسألك أن تصلي علي محمد وعلى آل محمد وأن ترضيه عني بما شئت...).

وأما الاشكال في الاستدلال بهما بأن فعل الإمام عليه السلام مجمل لا يدل على

(١) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١١٧، باب ١٢٣ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، باب ١٢٣ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

الوجوب. فمندفع: بأنه ليس المدعى هو الوجوب المولوي، بل الارشادي للتخلص من التبعة، والدعاء ان صريحان في ثبوت التبعة. ومثله الاشكال باحتمال عدم توبة الظالم، فلا يدل الكلام على لزوم الاستحلال مع التوبة منه. لاندفاعه: بأن ما يسقط بالتوبة لا دخل للمظلوم به، فلا بد أن يكون المنظور له عليه السلام تبعة أخرى لا دخل للتوبة بها تابعة للمظلوم. وبالجملة: التشكيك في دلالة الدعاء بين الشريفين مما لا مجال له ظاهرا. وفي خبر حفص بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (سئل النبي صلى الله عليه وآله: ما كفارة الاغتياب؟ قال: تستغفر لمن اغتبتك كلما ذكرته) (١). ودعوى: أن ما تضمنه من وجوب الاستغفار للمغتاب كلما ذكر لا قائل به، بل هو خلاف الضرورة. مدفوعة: بأنه ظاهر بقريضة السؤال عن الكفارة في المفروغية عن احتياج الغيبة للكفارة غير التوبة. على أن المحكي عن المجلسي في مرآة العقول أن النسخة: (كما ذكرته). ومثلها في ذلك رواية الجعفریات عن علي عليه السلام، (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحدا فعابه [فغابه خ. ل] فليستغفر الله له كما ذكره، فإنه كفارة له) (٢). وفي خبر أنس بن مالك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتك) (٣). مضافا إلى عدها في رواية الكراجكي (٤) من الحقوق التي لا براءة منها إلا

- 
- (١) الوسائل، ج ٨، باب ١٥٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.  
(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٣٠، باب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١. وقد روى حديث آخر بنفس السند في ج ١٢، ص ١٠٣، باب ٨٧ من أبواب جهاد النفس، حديث ١. هكذا: (ومن ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله كما أذكره فإنه كفارة له) ولعله تصحيف حديث الأول.  
(٣) مستدرک الوسائل ج ٩، ص ١٣٠، باب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.  
(٤) الوسائل، ج ٨، ص ٥٥٠، باب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٤.

على ذلك مفسدة أو الاستغفار له (١).  
وقد تجوز الغيبة في موارد: منها: المتجاهر بالفسق (٢).

هذا، ومقتضى خبر حفص - حسب النسخة المتقدمة - وجوب الاستغفار للمغتاب كلما ذكره صاحبه، لكن عرفت من بعض مشايخنا أنه خلاف الضرورة. وعن المجلسي أن النسخة الصحيحة على خلاف ذلك، فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) عرفت أنه لا مجال للبناء على التخيير بين الاستحلال والاستغفار، بل اللازم الجمع بينهما أو الترتيب.

(٢) كما صرح بذلك غير واحد، والظاهر أنه من المسلمات، بل ادعي عدم الخلاف فيه حتى من المخالفين.

ويقتضيه - مع ذلك - غير واحد من النصوص المتضمنة جواز غيبة المجاهر أو المعلن بالفسق، كخبر هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام: (إذا جاهر الفاسق بفسقه

فلا حرمة له ولا غيبة) (١)، ومثله في ذلك خبر أبي البخري (٢) والنبوي المرسل، والمسند عن الكاظم عليه السلام (٣)، ويؤيده المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله والرضا عليه السلام: (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) (٤) بناء على ما هو غير بعيد من كون المراد به عدم الحياء من الذنوب المناسب للتجاهر بها.

ولا مجال للاشكال في النصوص المتقدمة بضعف السند مع تعددها ومعروفية مضمونها بين الأصحاب واعتمادهم عليها في مقام الفتوى لمحافظتهم

- 
- (١) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.  
(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٦٠٤، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.  
(٣) مستدرک الوسائل، ج ٨، ص ١٢٨ من أبواب أحكام العشرة، حديث ١ و ٢.  
(٤) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٢٩، باب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

على العنوان المأخوذ فيها، فتأمل.

بل الظاهر اعتبار سند الأول، إذ ليس في سنده ممن قد يتوقف لأجله إلا أحمد بن هارون، حيث لم ينص أحد على توثيقه، إلا أن إكثار الصدوق قدس سره من الرواية عنه بلا واسطة مترضيا عليه شاهد رفع مقامه ووثاقته ولو عند الصدوق نفسه، وهذا كاف في إلحاقه بالحسان، بل الثقات، وفي الاعتماد على حديثه، ولا سيما بعد ما عرفت. وربما يستدل على الحكم بما روي بطرق متعددة عن الرضا عليه السلام عن آباءه عن علي عليه السلام، قال: قال (رسول الله صلى الله عليه وآله: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم

يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته) (١). وموثق سماعة عن الصادق عليه السلام: (قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم،

وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروءته، وظهر عدله ووجبت أخوته) (٢)

فقد استدل شيخنا الأعظم قدس سره بمفهوم الشرطية المذكورة على جواز غيبة المتجاهر (٣).

ولا يخفى أن الأمور المذكورة في الحديث لما كانت مبينة على مخالطة

(١) الوسائل ج ٨١، ص ٢٩٠، باب ٤١ من أبواب الشهادات، حديث ٥. ومستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٤٤٠، باب ٣٥ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ٩.

(٢) الوسائل، ج ٨، ص ٥٩٧، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٣) لا مجال للاشكال في السند بعد رواية الأول عن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام بثلاثة طرق، أحدها في العيون والآخرا عن الخصال وأربعين ابن زهرة. وعن محمد بن علي بن مهرويه عن داود بن سليمان عن الرضا عليه السلام بطريقين، أحدهما في العيون والآخر عن أربعين ابن زهرة، وعن عبد الله الهروي الشيباني عن الرضا عليه السلام بطريق في العيون، فإن هذه الاستفاضة موجبة للوثوق بل الاطمئنان بالصدور، ولا سيما مع علو المتن جدا. وأما الثاني فقد روي بطريق معتبر، إذ ليس فيه إلا عثمان بن عيسى الذي هو موثق أو صحيح، وسماعة بن مهران الذي هو موثق بلا كلام. منه عفي عنه.

الشخص للناس فهي ملازمة لحسن الظاهر الكاشف عن العدالة، ولو بنى على المفهوم المذكور كان اللازم جواز الغيبة مع عدم حسن الظاهر، إما لاختلاط الشخص ومعروفيته بالفسق - كما هو محل الكلام - أو لعدم الاختلاط به أصلاً والجهل بحاله، وهي في ذلك نظير صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، (قال: ثلاث من كن فيه أوجب له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم، وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروءته، وأن تحرم عليهم غيبته وأن تجب عليهم أخوته) (١). فيكون مفاد النصوص المذكورة دوران حرمة الغيبة مدار حسن الظاهر، إما لكونه شرطاً واقعياً لها، أو لكونه محرزاً لما هو الشرط، وهو عدم الفسق ولعل الثاني أقرب ارتكازاً، مع أنه مقتضى الجمع بينها وبين المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله، (قال: لا غيبة لفاسق أو في فاسق) (٢)، وكذا رواية علقمة عن الصادق عليه السلام،

(قال: فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله تعالى ذكره، داخل في ولاية الشيطان...) (٣). ولعله لذا ذكر بعض مشايخنا أن ظاهر الحديث المتقدم ورواية علقمة توقف حرمة الغيبة على العدالة.

ومن الظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك، إذ لا ريب في حرمة غيبة المتستر بذنبه وإن علم بحاله، بل جواز غيبة المذنب الواقعي عبارة أخرى عن جواز غيبة كل أحد بما فيه من العيوب الدينية، فتختص حرمة الغيبة بالعيوب غير الدينية، أو الدينية غير الموجودة التي يكون ذكرها بهتاناً، ومن الغريب ما يظهر من مجمع البحرين من

- 
- (١) الوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٣، باب ٤١ من أبواب الشهادات، حديث ١٦.  
(٢) مستدرک الوسائل، ج ٩، ص ١٢٩، باب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.  
(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٢، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١٣. وروي في ج ٨، ص ٦٠١، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

فيجوز اغتيابه ولو بذكر العيب المستتر به (١).

الحكم.

والعمدة ما تقدم من النصوص الأول المعتمدة بالعمل، والمؤيدة بالمرتكزات التشريعية في أن من لا يهتم بحفظ كرامة الشارع الأقدس والدين القويم لا يهتم الشارع بحفظ كرامته، والله سبحانه وتعالى العالم، وهو ولي العصمة والسداد.

(١) كما عن كاشف الغطاء في شرحه على القواعد، واستظهره في محكي الحدائق من كلام جملة من الأعلام، ويقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة، خصوصا خبر هارون بن الجهم الذي عرفت اعتبار سنده، للتصريح فيه بإسقاط الحرمة، خلافا لما عن الشهيدين (قدس سرهما) من المنع فيه، والاقْتِصَارُ عَلَى خُصُوصِ مَا تَجَاهَرُ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِي مَا تَجَاهَرُ بِهِ إِلَى النُّصُوصِ الْمُتَقَدِّمَةِ، بَلْ يَكْفِي مَا تَقَدَّمَ مِنَ النُّصُوصِ الْمُتَضَمِّنَةِ لَجَوَازِ ذِكْرِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِ وَلَوْ مِنْ غَيْرِ الْمُتَجَاهَرِ، كَرَوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ وَغَيْرِهَا.

هذا، وقد فصل شيخنا الأعظم قدس سره في المقام بعد اعترافه بما ذكرنا، فقال: (وينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط - العياذ بالله - جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس وينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح. ولعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء، لا من تجاهر بمعصية خاصة وعد مستورا بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة).

وفيه: - مع مخالفته لما عرفت من إطلاق النصوص - أن التفصيل المذكور إن رجع إلى دعوى: عدم كراهة المتجاهر لذكره بالذنب الذي هو دون ما تجاهر به،

(منها): الظالم لغيره، فيجوز للمظلوم غيبته (١).

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للخروج عن المعنى اللغوي للفسق في خبر هارون ابن الجهم بمجرد احتمال إرادة ما يقابل العدالة الشرعية منه، لأن المقابلة بينهما في استعمالات الشارع ليست من الكثرة بنحو توجب انقلاب الظهور، فالبناء على المعنى اللغوي هو مقتضى أصالة عدم النقل، وحيث كان الفسق لغة: هو الخروج، كان المناسب حمله على مطلق الخروج عن الميزان الشرعي ولو بفعل الصغائر. مع اعتضاده بما تضمن جواز غيبة من ألقى جلباب الحياء، وبمرتكزات المتشرعة المشار إليها في ذيل الاستدلال على أصل الحكم. بل من البعيد جدا إسقاط الشارع لحرمة المتجاهر بالصغيرة بالإضافة إلى كشف عيبه ولو بالتجسس عليه - كما هو مقتضى صحيح ابن أبي يعفور - ومحافظة على حرمة من حيث الإعابة، مع أن الكشف أهم من الإعابة. فالبناء لأجل ذلك على جواز غيبة المتجاهر بالصغائر قريب جدا. وإن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه في مثل ذلك، والله سبحانه وتعالى العالم. (١) كما صرح به غير واحد، والعمدة في الدليل عليه قوله تعالى: (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) (١) لظهوره في أنه يجوز للمظلوم أن يقول في الظالم قولا سيئا ويجهر بذلك، ويدخل في ذلك الغيبة، كما يؤيده ما عن تفسير القمي: (أي أنه لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم، إلا من ظلم، فأطلق أن يعارضه بالظلم). ومرسل العياشي عن الفضل بن أبي قرعة عن أبي عبد الله عليه السلام: في قول الله: (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) قال: (من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم في ما قالوا فيه).

(١) سورة النساء: ١٤٨.



وقريب منه مرسل مجمع البيان (١)، ومرسل العياشي الآخر عن أبي الجارود عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: الجهر بالسوء من القول أن يذكر الرجل بما فيه) (٢). وما عن الباقر عليه السلام مرسلا من تفسيرها بالشتم في الانتصار (٣) - مع ضعف سنده - لا يبعد كونه من باب التطبيق بنحو لا ينافي شمول الغيبة. مع أن جواز الشتم يقتضي جواز الغيبة بالأولوية العرفية، لأنها أخف منه، فتأمل.

وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في ظهور الآية في ما يعم الغيبة، لأنها أظهر أفراد القول السي وأكثرها ابتلاء.

نعم، لا عموم في الآية يقتضي جواز الغيبة مطلقا، لأن مفهوم الاستثناء من السالبة الكلية ليس إلا نقيضها، وهو قضية موجبة جزئية، فإذا قيل: لا تكرم عالما إلا يوم الجمعة، دل على جواز إكرام العالم في الجملة يوم الجمعة، لا جواز إكرام كل عالم فيه.

وقد يستدل على الحكم - أيضا - بقوله تعالى: (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) (٤)، وقوله تعالى: (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) (٥)، وغيرهما مما دل على جواز الانتصار للمظلوم.

وفيه: أن الانتصار لما كان هو الانتصاف من الظالم والانتقام منه، فهو مقيد - كما في الأدلة النقلية - بأن يكون مماثلا للظلم، وحينئذ فلو لم يكن الظلم مماثلا للغيبة لم يجز الانتصار بها حتى لو فرض كونها أهون من الظلم وأراد المظلوم الاقتصار عليها، لظهور الأدلة في اعتبار المماثلة، لا محض عدم الزيادة في

(١) الوسائل، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٦، ٧.

(٢) راجع المرسلين في تفسير العياشي ج ١، ص: ٢٨٣.

(٣) مجمع البيان المجلد الثاني ص: ١٢١.

(٤) سورة الشورى: ٣٩.

(٥) سورة الشورى: ٤٠.

الانتصار.

نعم، لو فرض كون الظلم بالغيبة أيضا، أمكن دعوى جواز الانتصار بها مع عدم الزيادة على الظلم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أنه لا إطلاق في الآيتين بالنسبة إلى المجازاة بالمحرمات، وإلا لجاز الانتصار بالزنا ونحوه، وهو ضروري البطلان. فيشكل: بأن ذلك إنما يتم في المحرمات التعبدية دون ما يحرم لكونه اعتداء على الغير وانتهاكا لحرمة، كأخذ ماله أو ضربه أو شتمه أو غيبته، فإن دليل جواز الانتصار من الظالم يقتضي جوازه وارتفاع حرمة الظالم من تلك الجهة، اللهم إلا أن يرجح كلامه إلى إنكار كون الغيبة من ذلك، لكنه في غير محله، كما يظهر مما تقدم في كفارة الغيبة.

هذا، وقد أيد شيخنا الأعظم قدس سره الحكم. تارة: بالنبوي: (فإن لصاحب الحق مقالا).

وأخرى: بخبر أبي البخترى عن الصادق عليه السلام: (قال: ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعطن بالفسق) (١) بناء على أن عدم احترام الجائر من جهة جوره، لا من جهة تجاهره بالفسق، وإلا لم يذكره في مقابل الفاسق المعطن بالفسق.

وثالثة: بأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعة للمصالح.

ورابعة: بأن في منع المظلوم من ذلك مع ما فيه من التشفي حرجا عظيما. ويشكل الأول: بأنه قد ورد في خبر أبي هريرة: أن أعرابيا تقاضى

النبي صلى الله عليه وآله دينا كان له عليه، فأغلظ له، فهم به أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: (دعوه، فإن لصاحب الحق مقالا) (٢).

(١) الوسائل، باب: ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥.

(٢) عن مرآة العقول، ج ٢ ص ٣٤٥، وصحيح البخاري ج: ٢ ص: ٣٧.

دعوى خصوصية من يرجى إزالته للظلم في ذلك، لتوقف إزالة الظلم على البيان له دون غيره، فالبناء على العموم هو الأظهر.

بقي في المقام أمران..

الأول: ظاهر كلام من خص جواز الغيبة بما إذا كانت أمام من يرجى إزالته للظلم اختصاصه بذكر الظلم، دون غيره من العيوب الدينية وغيرها، وظاهر سيدنا المصنف قدس سره الاطلاق، وهو ظاهر مرسلتي العياشي المتقدمتين. وما في تفسير القمي، بل ما في مرسلة مجمع البيان عن الباقر عليه السلام من جواز الانتصار بالشتم كالصريح في جواز التعدي إلى غير مورد الظلم. لكن لا مجال للاعتماد على المراسيل المذكورة مع ضعف سندها، خصوصا مع أن ظاهر مرسلة مجمع البيان الأخرى الاختصاص، لقوله عليه السلام: (إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه أن يذكر سوء ما فعله). وأما الآية فقد عرفت أنه لا إطلاق فيها، وكذا السيرة والمرتكزات، فإن المتيقن منهما ذكر الظلم في مقام الشكوى من الظالم، ولم يعلم من سليقة المتدينين التعدي لغيره مما يتستر به الظالم.

بل هو بنظرهم من سنخ التعدي الذي قد يسلكه المظلوم في مقام الانتقام، كالشتم والافتراء ونحوهما مما يخرج عن مقتضى حقه بنظرهم، وقد عرفت أن جواز الانتصار لا يقتضيه، لعدم المماثلة، فالبناء على الحرمة فيه هو الأنسب. ولا سيما مع ما ورد من عدم جواز التعدي للظالم في الدعاء، كصحيح هشام ابن سالم: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن العبد ليكون مظلوما فلا [فما خ. ل] يزال

يدعو حتى يكون ظالما) (١) فإنه يدل على شدة اهتمام الشارع بعدم التعدي، وإلا فالدعاء مما لا أثر له إلا باستجابته، وهي بيد الله تعالى الثاني: ترك الأولى أو فعل ما ينافيه إن لم يتعلق بالغير وكان من العيوب العرفية فهو كسائر العيوب مما يحرم الغيبة به مع التستر به.

(١) الوسائل، ج ٤، ص ١١٦٤.

وإن تعلق بالغير كعدم الاحسان في مورد يقتضيه عرفا فإن لم يكن إلا من منافيات الكمال من دون أن يكون من العيوب العرفية الهادمة للمروءة والمنافية للكرامة فلا ينبغي الاشكال في جواز ذكره، كما هو الحال لو لم يتعلق بالغير أيضا. وأما إن كان من العيوب وكان صاحبة متسترا به أشكل جواز ذكره وإظهاره، فضلا عن الانتقاص به الذي هو مقوم للغيبة، لاطلاقات حرمة الغيبة والإعابة وهتك ستر المؤمن وكشف عورته.

إلا أنه ربما يستدل على جواز ذكره برواية حماد بن عثمان: (دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكى إليه رجلا من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك فقال: يشكوني إني استقضيت منه حقي، قال: فجلس

أبو عبد الله عليه السلام مغضبا، ثم قال: كأنك إذا استقضيت حقا لم تسئ رأيك ما حكى

الله عز وجل فقال: (ويخافون سوء الحساب) أترى أنهم [إنما خ. ل] خافوا الله أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء) (١) ومرسلة ثعلبة بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام: (كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وأنى لك بأخيك كله أي

الرجال المهدب) (٢)، لعدم ردع الإمام عليه السلام عن الشكوى فيهما مع ظهورهما في عدم

كون الأمر المشكو ظلما، بل هو مناف للأولى والكمال والتهذيب، ولا يهم سندهما لقرب صحة سند الأولى، ولا سيما مع روايتها عن حماد بصور متقاربة وبطرق مختلفة، مما يوجب الوثوق بها.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من ظهور الرواية الأولى في تعدي الدائن على المديون بأن طلب منه أداء الدين مع عدم وجوبه عليه لعسر أو غيره، فيكون ظلما تباح به الغيبة، ولذا لم يوجب عليه السلام على المديون أداء الدين ولو كان واجدا لوجب

(١) الوسائل: باب: ١٦ من أبواب الدين والقرض، حديث: ١.

(٢) الوسائل: باب ٥٦ من أبواب أحكام الشرة: حديث: ١.

ستره الله المعتبر في الغيبة المحرمة.

لاندفاعه: بأنه لا ظهور لها في كون النقص الخاص المشكو منه مما يغلب وقوعه من الناس، بل هي ظاهرة في ابتلاء غالب الناس بوجه من وجوه النقص على اختلافها، على أن شيوع النقص لا ينافي التكتّم به وستره. والعمدة في الجواب عن الروايتين أنهما واردتان في واقعة خاصة، ولا إطلاق لهما، وحينئذ فمن المحتمل كون المشكو منه في الأولى أمرا لا يكون هتكا على المشكو، بل من الأمر الظاهر الذي لا يحرم ذكره، أو مما لا يعد عيبا عرفا. وكذا في الثانية، إذ لا دافع للاحتمال المذكور وإن لم يكن عليه شاهد من الرواية. مع احتمال حملها على ما إذا لم يعرف المشكو، أو على ما إذا كان الأمر الواقع ظلما مسوغا للغيبة، فإن الأخوة الكاملة والتهذيب كما ينافيهما ترك الأولى ينافيهما الظلم المحرم، ولا قرينة في الرواية على إرادة الأول، إذ ليس فيها إلا ندرة الأخ الكامل المهذب، وهو نادر في كلا الأمرين لا في خصوص الأول فتأمل جيدا. ومنه يظهر حال مرسلته الحجال عن أبي عبد الله عليه السلام: (أنه ذكر عنده رجل فعيب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لك بأخيك كله، وأي الرجال المهذب) (١). نعم، من القريب جدا حمل مرسلتي العياشي ومجمع البيان المتقدمتين على جواز ذكر ما ينافي الأولى، لأن سوء الضيافة لا يكون غالبا من الظلم، وحملهما عليه لأجل تضمنهما تفسير الآية الواردة في الظلم ليس أولى من حمل تطبيق الظلم على الظلم باعتبار الحق العرفي والاستحبابي الموجب للأولوية، بل الثاني أولى عرفا، فتأمل. إلا أنه لا مجال للاعتماد عليهما مع ضعف سندهما. لكن الانصاف مع هذا كله أن البناء على الجواز قريب جدا إذا كان بحيث تصدق الشكوى، لكون منافاة الأولى تعد خروجاً عن الموازين العرفية مع الشخص، فإن جواز الشكوى حينئذ قريب جدا للمرتكزات المشار إليها آنفا المعتضدة بالسيرة وبالنصوص المتقدمة، فإنها وإن لم تصلح للاستدلال صالحة

(١) مستدرک الوسائل: باب: ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٣.

والأحوط استحبابا الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار (١)  
لا مطلقا.

(ومنها): نصح المؤمن (٢)، فتجوز الغيبة.

للتأييد إلا أن في بلوغ ذلك حدا يصلح للاستدلال إشكالا.  
نعم، لا ينبغي الاشكال في موارد لزوم الحرج أو الضرر العرفي، لا من جهة  
التشفي والانتقام، بل من الجهات الخارجية، كما لو ترك الأخ النفقة على أخته في  
مورد يتعارف إنفاقه عليها، بحيث يكون تركه عيبا عليه، ولزم من سكوت الأخت  
عن كشف حالها بعض المحاذير العرفية، فإنه لا ينبغي الشك في جواز كشف الحال  
لها وإن لزم هتك أخيها، للسيرة الارتكازية القطعية.

لكن المتيقن من ذلك مجرد البيان من دون إعاقة ليلزم الغيبة، كما أن اللازم  
الاقتصار على مقدار الحاجة بالنحو الذي يندفع به المحذور، اقتصارا في الخروج  
عن عموم هتك ستر المؤمن وكشف عورته على المتيقن، وإن كان عموم الجواز  
قريبا جدا، بل الاطلاق حتى مع عدم لزوم المحذور قريب أيضا، فتأمل جيدا، والله  
سبحانه وتعالى العالم العاصم. ومنه نستمد العون التوفيق.

(١) كأنه لا اختصاص مرسل مجمع البيان المتقدم في تفسير الآية على  
الانتصار، أو لا اختصاص الآيات الواردة في الانتصار به. لكن من الظاهر عدم صلوح  
المرسل للاستدلال، كما تقدم عدم نهوض الآيات المذكورة به.  
ولعل الأولى الاحتياط بالاقتصار على خصوص ما يكون لأجل رفع الظلامة،  
لما فيه من الخروج عن شبهة الخلاف المتقدم.

(٢) أعلم أن كثيرا من المستثنيات التي ذكروها في المقام لا تستند إلى أدلة  
خاصة، وظاهر المحقق الثاني قدس سره خروجها عن الغيبة المحرمة موضوعا، قال في  
جامع المقاصد: (وضابط الغيبة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن والتفكه به  
وإضحاك الناس منه، وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصيحة المستشير،

إذا احتيج لبيان العيب في مقام الاقناع بالرأي والحمل عليه، فلا بد من النظر في دليل وجوب ذلك فنقول:

إن أراد قدس سره بوجوب النصيحة وجوبها لدفع المحاذير المترتبة على تركها التي يقع فيها المبتلي بالواقعة من الغيبة والفساد ونحوهما. فهو إنما يقتضي ارتفاع حرمة الغيبة لو فرض كون دفع المحاذير المذكورة واجبا على الناصح، وإلا لم يصلح لمزاحمة الحرام، وذلك إنما يتم في المحاذير المهمة التي يكلف كل أحد بدفعها كتلف النفوس.

أما مثل وقوع الغير في الغيبة فهو مما لا يجب دفعه إلا من باب النهي عن المنكر، الذي لا موضوع له قبل ابتلاء الغير بالحرام، كما أنه لا يسوغ لأجله ارتكاب الحرام.

وإن أراد بوجوبها وجوبها فرارا عن الخيانة، لأن الاستشارة نحو من الاستئمان ارتكازا ويقتضيه صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: جئتك مستشيرا، إن الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر

خطبوا إلي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: المستشار مؤتمن... (١). فهو - مع اختصاصه بالاستشارة - لا مجال له مع إمكان الفرار من الخيانة من دون بيان العيب، إما بترك بيان الرأي أصلا والاستعفاء من الإشارة، إذ لا خيانة فيه قطعا، بل هو نظير عدم قبول الأمانة. وإما ببيانه من دون محاولة الاقناع به، ليتوقف على بيان العيب المستور ويلزم المحذور.

نعم، لو فرض أن ترك بيان الرأي مستلزم لظهور العيب لملازمة خارجية - نظير ما تقدم - كان المقام من التراحم بين الخيانة وظهور العيب، ولا يبعد أهمية الخيانة.

وإن أراد به وجوبها نفسيا مع الاستشارة أو مطلقا فلا يظن من أحد الالتزام به خصوصا بنحو يقتضي الاقناع وبيان العيب، بل ليست هي إلا مستحبة مراعاة لحق

(١) الوسائل ج ٨، ص ٤٢٧.

المؤمن ومساعدة له، فلا تنهض بمزاحمة الغيبة أو هتك ستر المؤمن المحرمين. وأما ما أشار إليه من ظهور عدة من الأخبار في وجوب النصيحة، فلعله أراد به النصوص الكثيرة المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة للمؤمن، كصحيح عيسى بن أبي منصور عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال للمؤمن على المؤمن أن يناصره)، وصحيح معاوية بن وهب عنه عليه السلام: (قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب)، وصحيح الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة)، وخبر جابر عنه عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لينصح الرجل

منكم أخاه كنصيحته لنفسه) (١) لكنه يشكل..

أولاً: بأن وجوب النصيحة نفسياً لا يتوقف على الإقناع بها، فلا يلزم بيان العيب إلا نادراً، كما تقدم.

وثانياً: بأن النصيحة كما تستعمل في المشورة على الغير بصلاحه - الذي هو محل الكلام - كذلك تستعمل في مطلق إخلاص الود للغير والخلو من الغش له والدغل عليه. وعليه جرى قوله تعالى: (يا أبا ناسر ما لك لا تأمنا على يوسف وإنا له لناصحون) (٢)، وقوله تعالى: (فقال هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون) (٣) وقوله تعالى: (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل) (٤) إذ لا يراد من الإخلاص لله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله إلا صدق النية في

خد متهما، لا المشورة عليهما.

بل الظاهر أن المعنى المذكور هو الأنسب بالمعنى اللغوي، وأن الاستعمال

(١) الوسائل باب: ٣٥، من أبواب فعل المعروف، حديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٢) سورة يوسف: ١٢.

(٣) سورة القصص: ١٢.

(٤) سورة التوبة: ٩١.



في المشورة لرجوعها إليه، لأنها من مظاهره، فإن المستفاد من كلمات اللغويين والاستعمالات الكثيرة أن النصح هو الخلوص، ومنه إطلاق الناصح على العسل الخالص، وقولهم: رجل ناصح الجيب، أي لا غش فيه. وهو الظاهر من قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) (١). وموثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: ((قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنسك الناس نسكا أنصحهم حبا وأسلمهم قلبا لجميع المسلمين) (٢). وحينئذ فمن القريب جدا حمل النصوص المتقدمة وغيرها من النصوص الكثيرة المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة على المعنى المذكور، لا على خصوص المشورة، كما هو المناسب لما في صحيح معاوية بن وهب من تعميم النصيحة للمغيب، وما في خبر جابر من تشبيهها بنصيحة الانسان لنفسه. بل هو المتعين في غير واحد من النصوص المتضمنة للأمر بالنصيحة والمناصحة لمن مشى في حاجة أخيه، كخبر حفص عن أبي عبد الله عليه السلام، (سمعتَه يقول: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سعى في حاجة لأخيه فلم ينصحه فقد خان الله ورسوله) (٣)، إذ لا معنى للنصيحة من الساعي في الحاجة إلا الاخلاص في تحصيلها بسلوك أوصل الطرق وأسلمها. فلا تدل النصوص المتقدمة حينئذ إلا على وجوب الاخلاص للمؤمن وصدق موالاته، الذي له نحو اقتضاء لخدمته ومواساته، ومنها الإشارة عليه بما يصلحه، ولا ينافيه تركها لبعض الأعذار والمحاذير العرفية أو الشرعية ومنها الغيبة. وثالثا: بأنه لو فرض ظهور الأخبار بدوا في وجوب النصيحة بالمعنى الذي هو محل الكلام، إلا أنه لا مجال لابقائها على ظاهرها، كيف ولازمه وجوب التصدي للناس والتعرف على مشاكلهم جميعا والتدبر فيها وإجالة الرأي واستبطانه مقدمة

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) الوسائل، باب ٢١، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٣) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب فعل المعروف، حديث: ١.

الله عز وجل رأيه) (١).

وما في خبر عبد الله بن سليمان النوفلي أنه صلى الله عليه وآله قال: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله لبه) (٢).

وما عن كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمد وأهل مصر: (وانصح لمن استشارك) (٣).

وفيه: - مع ضعف سندها، وعدم ظهور الأولين في الوجوب وظهور الثالث في الأمر الشخصي لا الوجوب الشرعي، وعدم ملازمة النصيحة لظهور العيب غالباً، كما تقدم - أنه لا يبعد كون الأمر فيها بالنصيحة في مقابل الإشارة بغير النصح، أو مع عدم استكمال الرأي، الذي هو تفريط في حق المستشار وخيانة له، لا في مقابل عدم بيان الرأي رأساً لبعض الموانع، لأن التعرض للقيود في الأولين مشعر بكونه هو المهم في الحكم.

بل ما تضمنناه من الأثر لا يناسب حرمة ترك المشورة لبعض الموانع الخارجية، لأن المنسبق منه أن سلب الله تعالى للرأي عقوبة لصاحبه، إما لغشه لأخيه، أو لبخله عليه، والأول لا يقتضي وجوب المشورة، بل حرمة الخيانة فيها، والثاني مختص بما إذا كان ترك المشورة بالصالح للبخل على الأخ بها، لا للمانع منها، فتأمل. وبالجملة: لا مجال للبناء على وجوب نصح المستشار، فضلاً عن غيره، بل الظاهر المفروغية عندهم عن عدم وجوبه، كما يظهر من الجواهر. على أنه لو سلم وجوبه في الجملة، إلا أنه من البعيد جداً الالتزام بإطلاق وجوبه بنحو يزاحم التكاليف الأخرى، خصوصاً مثل الغيبة، فما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من إعمال قواعد التزاحم بين التكاليف في المقام مما لا مجال له أصلاً.

(١) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب فعل المعروف، حديث: ٥. وباب ٢٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل، باب ٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: .

هذا، وأما البناء على ارتفاع الحرمة في مقام النصيحة والاقناع بها لا من جهة التزاحم بين التكليفين، بل من باب التزاحم الملاكي، بدعوى: أن اهتمام الشارع بالنصيحة - وإن لم تكن واجبة - يقتضي رفع الشارع لما يمنع عنها من تحريم الغيبة ونحوها وعدم تأثير ملاك التحريم حينئذ، وربما يحمل على ذلك كلام شيخنا الأعظم قدس سره.

فقد تقدم أن هذا راجع إلى تقييد إطلاق حرمة الغيبة، فإن ادعى العلم به فهو حجة على مدعيه، وإلا فلا بد من إثباته بدليل، ولا دليل في المقام إلا السيرة التي أشار إليها في الجواهر.

ولكنها لم تتضح بنحو يصح الاعتماد عليه، إذ من القريب جدا كون كثير من موارد النصيحة الموهمة للغيبة ونحوها من المحرمات غير محرمة ذاتا، إما لكون العيب من الأمور الظاهرة وإن خفي على خصوص المستشار، أو علم به وغفل عن نتائجه، أو لعدم كون الأمر المذكور عيبا في الإنسان بما هو ذو كرامة وإن كان منافيا للكمال، أو مما يكون عيبا فيه من الحثية التي هي موضوع النصيحة، كالفقر الذي قد يكون مانعا من التزويج، وضعف المزاج الذي قد يكون مانعا من الاستخدام، وغير ذلك مما تقدم أنه لا يحرم بيانه في نفسه، لعدم كونه موهنا للشخص ولا منافيا لكرامته.

وأما لو كان الأمر عيبا موهنا وكان مستورا فلا يتضح من سيرة المتدينين بما هم متدينون ذكره في مقام النصيحة، ولا تساعده المرتكزات. فالبناء على الحرمة في ذلك هو الأوفق بإطلاق الأدلة، فيتعين حينئذ الاستعفاء من النصيحة، أو بيانها من دون ذكر العيب الموجب لها وإن لم يقتنع به المنصوح، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) تقدم أنه مع قصد النصح لا تصدق الغيبة، وغاية ما يلزم هتك ستر

كما لو استشاره شخص في تزويج امرأة، فيجوز نصحه ولو لزم إظهار عيبتها. بل لا يبعد جواز ذلك ابتداءً بدون استشارة (١)، إذا علم بترتب مفسدة عظيمة (٢) على ترك النصيحة. (ومنها): ما لو قصد بالغيبة ردع المغتاب عن المنكر (٣).

المؤمن، فلو فرض جوازه لأجل النصيحة فلا وجه لأخذ قصد النصح قيدياً في ما هو المباح، بل ينبغي كون الحاجة للنصيحة علة لإباحته وإن لم يكن بقصده. (١) لعدم خصوصية الاستشارة في حسن النصيحة والأمر بها لما تقدم، فلو فرض كون المقام من تزاحم التكليفين لم يفرق بين الموردين. نعم، لو فرض كونه من التزاحم الملاكي للعلم باهتمام الشارع بالنصيحة وإن لم تكن واجبة لم يبعد كون المتيقن منه صورة الاستشارة. (٢) لا ينبغي الاشكال في ذلك لو كانت المفسدة مما يجب على كل أحد دفعه - كتلف النفوس - لأنه مقتضى التزاحم عقلاً، بل تجب النصيحة حينئذ لو فرض العلم بأهمية دفع المفسدة المذكورة أو احتمالها، كما أشرنا إليه آنفاً، وأما في غير ذلك فقد تقدم الاشكال في جواز الغيبة لنصيحة المستشار، فضلاً عن غيره. (٣) كما ذكره غير واحد. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقه، مضافاً إلى عموم أدلة النهي عن المنكر). لكن الأولوية غير ظاهرة مع ما هو المعلوم من شدة اهتمام الشارع الأقدس بعرض المؤمن وستر عورته. والاحسان إلى الغير إنما يجوز بما لا يكون محرماً وتعدياً عليه، إلا أن يفرض قصور دليل الحرمة حينئذ، لكن لا وجه له مع عموم الأدلة.

وأما عموم أدلة النهي عن المنكر فقد استشكل فيه بعض مشايخنا: بأنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناة بأعراضهم، وردع السراق

(ومنها): ما لو خيف على الدين من الشخص المغتاب، فتجوز غيبته لئلا يترتب الضرر الديني (١).

بسرقه أموالهم.

لكنه يندفع بأن ذلك لا يتم في الحرام الذي يكون منشأ حرمة فاعل المنكر الذي يراد ردعه، كالضرب والإيذاء ونحوها، لوضوح أن مبنى النهي عن المنكر على سقوط حرمة فاعله بالمقدار الذي يقتضيه الردع، ومن الظاهر أن الغيبة وهتك ستر المؤمن من ذلك، فإن مساق أدلتها مساق أدلة حرمة إيذاء المؤمن والتعدي عليه وظلمه وضربه وشتمه ونحوها في أنها متفرعة على احترام المؤمن واهتمام الشارع الأقدس به من حيثية النفس والمال والعرض، فكما يجوز ضربه في مقام النهي عن المنكر يجوز غيبته وهتك ستره، وليس كذلك كالزنا، حيث يحرم لنفسه مع قطع النظر عن حرمة الشخص الذي يقوم به أو حرمة من يتعلق به. ومما ذكرنا يظهر حال السرقة، فإنه لا يبعد البناء على جوازها في مقام النهي عن المنكر.

نعم، لا مجال للبناء على جواز التصرف بالمال أو تملكه بعد سرقته، لعدم توقف النهي عليهما، بل يتعين حفظه لصاحبه.

وبالجملة: الظاهر تمامية الاستدلال بعموم أدلة النهي عن المنكر في المقام، وإن لزم ملاحظة شروط النهي عن المنكر من احتمال الارتداد والتدرج في النهي من الأخف إلى الأشد، وغير ذلك مما يذكر في محله.

(١) فإن وجوب حفظ الدين صالح لمزاحمة حرمة غيبة المؤمن وهتك ستره، فلو لم يكن معلوم الأهمية فلا أقل من كونه محتمل الأهمية، وذلك كاف في لزوم الغيبة وهتك الستر، فضلا عن جوازهما.

ثم إن هذا لا يختص بالمبدع الذي يكون مشرعا ومتعمدا في بدعته، بل يشمل المجتهد وإن كان معذورا إذا أدى اجتهاده إلى ما يخشى معه من الضرر الديني

(ومنها): جرح الشهود (١).

الذي يعلم باهتمام الشارع الأقدس بدفعه، كتفريق كلمة أهل الحق وإحداث الانقسام فيهم.

لكن لا بد فيه من كون الخوف من ترتب الضرر بنحو معتد به، بحيث يعلم بوجود الاحتياط معه بفعل ما يمنع من وقوعه، كما لا بد من الاقتصار على مقدار الحاجة الملزم بالخروج عن مقتضى الحرمة الثابتة له. وهذا بخلاف المبدع فإنه لا يعتبر فيه ذلك، لظهور النصوص في سقوط حرمة قطعاً لمادة الفساد، كخبر أبي البختری المتقدم في تظلم المظلوم، وصحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب

والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كيلاً يطمعوا في الفساد في الإسلام [ويحذرهم الناس خ. ل] ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة) (١). هذا، ولا يبعد إلحاق المتعمد في التضييل في مقدمات الحكم الشرعي - كالكاذب في الرواية والجرح والتعديل وغيرها - بالمبدع في نفس الحكم الشرعي، لاتحاده معه في التعليل المشار إليه في الحديث، وهو قطع طمعه في الفساد في الإسلام وتحذير الناس منه وصرْفهم عن التعلم من ضلالته، فلاحظ. ثم إن شيخنا الأعظم قدس سره عمم العنوان لكل من يقصد حسم مادة فساده عن الناس، وظاهره العموم للفساد الدنيوي، وهو ظاهر في محله بالإضافة إلى الفساد الذي يجب دفعه على كل أحد، كتلف النفوس ونحوه، لأنه مقتضى التراحم بين التكليفين، وأما في غيره فهو محتاج إلى دليل خاص يخرج به عن عموم الحرمة. (١) كما صرح به غير واحد، بل ادعي اتفاق أصحابنا عليه، وقد يستدل عليه:

(١) الوسائل، باب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(ومنها): ما لو خيف على المغتاب الوقوع في الضرر، فتجوز غيبته لدفع ذلك عنه (١).

ومنه يظهر جواز الجرح بعدم الضبط إذا كان مبنيًا على الاجتهاد والحدس في حال رواياته الظاهرة، لا الاخبار عن حال روايات مستورة. بل لا يبعد كون عدم الضبط ببعض مراتبه من العيوب في الراوي من حيث كونه راويًا، لا من العيوب الموهنة للانسان من حيث هو إنسان ذو كرامة، فلا يحرم ذكره، فتأمل.

إذا عرفت هذا، فالمتيقن من سيرتهم الطعن بالوجوه المذكورة، ولم يثبت منهم الطعن بما تقتضي القواعد حرمة في غير المقام، كالطعن بالكبائر المستورة الموجبة لفسق الشخص وعدم قبول روايته.

ولو ثبت فليس هو بالكثرة التي يستحصل منها سيرة تصلح للاحتجاج، ويمكن الخروج بها عن العمومات المقتضية للحرمة.

وأما ما أشرنا إليه آنفاً من أهمية ما يترتب على الجرح من معرفة الأحكام وحفظ الشريعة فهو غير ظاهر بنحو يصلح لاثبات حكم شرعي، فإن ترك الجرح في المورد المذكور قد لا يوجب ضياع الحكم، لاحتمال صدق الشخص المذكور في روايته، فغاية ما يلزم هو عمل المجتهد بما لا يراه الجارح حجة مع كونه معذوراً في عمله، وفي صلوح مثل هذا للخروج عن عمومات التحريم إشكال، بل منع فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما صرح به غير واحد. واستدل عليه في كلامهم بما ورد في شأن زرارة من الاعتذار عن عيبه بدفع الضرر عنه، ففي صحيح عبد الله بن زرارة عن الصادق عليه السلام: (اقرأ مني على والدك السلام وقل له: إني أنا [إنما. ظ] أعيبك دفاعاً مني

عنك، فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه وحمدنا مكانه لادخال الأذى في من نحبه ونقربه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوه منا، ويرون إدخال الأذى عليه

وقتله... (١).

وهو ظاهر لو كان الضرر بنحو يجب دفعه على المغتاب والهاتك للستر، عملاً بقواعد التزامهم، أما لو لم يكن كذلك فالأمر لا يخلو عن إشكال. والنصوص المشار إليها لا تنهض به، لعدم الاطلاق فيها بعد ورودها في قضية خارجية لا يبعد اختصاصها بالقسم الأول.

اللهم إلا أن يقال: لا يبعد انصراف نصوص التحريم عما لو كان الضرر الذي يراد دفعه أهم من ضرر الإغابة وهتك الستر، لما هو المرتكز - بل الظاهر من الأدلة - من أن منشأ التحريم ملاحظة المؤمن والرفق به والاهتمام بشأنه، وذلك لا يناسب العموم للصورة المذكورة، فإن تعريض المؤمن للإغابة وهتك الستر هو الأرفق به والأولى برعاية شأنه، فالبناء على الجواز فيها قريب جداً.

بل لا يبعد عموم الجواز لما لو ترتب على الإغابة والهتك نفع الشخص ووصول الخير له بمقدار أهم عرفاً من ضرر الإغابة والهتك بحيث يرغب فيه معهما ويسعى له بهما، فلاحظ.

ثم إنه ألحق غير واحد بذلك ما إذا كان المقصود دفع الضرر عن المتكلم نفسه. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (ويلحق بذلك ما إذا كان المقصود دفع الضرر عن نفس

المتكلم أو ماله أو عرضه، أو عن ثالث، فإن الضرورات تبيح المحظورات). لكن التعليل إنما يتم في المحظورات التي لا تتعلق بالغير، كالكذب، لعموم قاعدة نفي الضرر والخرج والاكراه والتقية ونحوها، أما ما يتعلق بالغير من نفس أو مال أو عرض - كما في المقام - فيشكل بأن القواعد المشار إليها لما كانت واردة مورد الامتنان فهي لا تنهض برفع حرمة الغير ومن ثم كان التحقيق عدم جواز دفع الضرر عن النفس بالاضرار بالغير.

نعم، قد يستدل على الجواز بصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إنما جعل التقية ليحتمن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية) ونحوه موثق أبي

(١) رجال الكشي، ص: ١٢٦.



حمزة (١)، فإنهما ظاهران في مشروعية التقية مع عدم بلوغ الدم وإن لزم ضرر أو اعتداء على الغير.

وقد يستشكل في ذلك: بأن قوله عليه السلام: (فإذا بلغ الدم فليس تقية) وإن كان قضية شرطية دالة في نفسها على المفهوم، إلا أنها في المقام غير مسوقة لإفادة المفهوم، لعدم صلوح قوله: (إنما جعل التقية ليحقن بها الدم) الذي هو بمثابة التعليل إلا لتعليل المنطوق، وهو عدم مشروعية التقية مع بلوغ الدم. نعم، في الاقتصار على الدم إيماء لمشروعية التقية مع غيره من الاضرار بالغير.

إلا أنه نظير مفهوم اللقب لا يبلغ مرتبة الظهور، إذ لعل الاقتصار على الدم لكونه محل الحاجة لكونه مورد الابتلاء أو السؤال أو نحو ذلك، من دون أن تكون القضية مسوقة للحصر والمفهوم.

ويندفع: بأن اختصاص التعليل المذكور بالمنطوق لا ينافي سوق القضية للمفهوم أيضا وتكفلها بالأمرين. ولا سيما مع ظهور الكلام في أن عمومات التقية شاملة حتى للدم لولا لزوم نقض الغرض، فالإقتصار على استثناء الدم مع أهميته للتعليل المذكور ظاهر في المفروغية عن شمول التقية للمحرّمات المنافية لحق الغير.

وإليه يرجع ما في مرسل الصدوق في الهداية: (والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية) (٢).

فالانصاف: أنه لا مجال لانكار ظهور القضية المذكورة في الجواز في محل الكلام. على أن مقتضى ما ورد من جواز سب الأئمة: والبراءة منهم للتقية (٣) جواز سب المؤمن وغيبته وكشف عيبه تقية بالأولوية العرفية، فتأمل.

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ١.

(ومنها): القدرح في المقالات الباطلة وإن أدى ذلك إلى نقض في قائلها (١).

نعم، لا إطلاق للقضية المذكورة يقتضي جواز جميع أنواع الاضرار بالغير وسائر أنحاء التعدي عليه لأجل دفع كل ضرر عن النفس والتقية لها، لأن مفهوم السالبة الكلية ليس إلا الموجبة الجزئية، فهي لا تدل إلا على مشروعية التقية بالاضرار بالغير في الجملة، وحينئذ يلزم مراعاة أهمية الضرر الذي يراد دفعه من الضرر الذي تقتضيه التقية بمقدار معتد به، لأنه المناسب للمرتكبات التشريعية والعقلانية في المقام، وإن كان اللازم التأمل التام في الأدلة وفي كلماتهم. كما أن هذا لو تم اختص بالتقية، ولا يشمل جميع موارد توقف دفع الضرر على غيبة المؤمن وهتكه وإيقاع الضرر به، وهي موقوفة على حمل الظالم على ذلك، دون غيره، مثلاً لو ألزم الظالم شخصاً بدفع مال معتد به ولم يحمله على غيبة المؤمن، إلا أنه علم ذلك الشخص أن غيبته للمؤمن موجبة لاعفاء الظالم له من ذلك المال، لم تصدق التقية في غيبة المؤمن، فلا وجه لجوازها إلا بملاك الاضرار ورفع الضرر والحرج التي عرفت الاشكال في شمولها للمقام بمنافاته للامتنان، فلاحظ. ومما ذكرنا يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من التعدي إلى دفع الضرر عن الثالث، فإن الظاهر عموم مشروعية التقية لدفع الضرر عن الغير من المؤمنين، ولا تختص بدفع الضرر عن النفس، وحينئذ يجري ما تقدم، فتأمل. هذا كله إذا لم يكن الضرر الذي يراد دفعه عن النفس أو الغير مما يجب دفعه، أما لو كان كذلك كان المقام من موارد التزاحم بين التكليفين، فيلحقه ما تقدم من الترجيح والتخيير.

(١) كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سره وأشار إليه في الجواهر. وعلله بعض مشايخنا بأن وجوب حفظ الحق وإبطال الباطل أهم من احترام المقول فيه. وهو إنما يتم في مورد وجوب إحقاق الحق وإبطال الباطل، كما في علوم

بل الذي عليه عمل جماعة كثيرة من العلماء القدح في القائل بقلة التدبير والتأمل وسوء الفهم ونحو ذلك (١) وكأن صدور ذلك منهم لئلا

الدين العملية والاعتقادية. بل هو مختص بالموارد المهمة التي لا يجوز الاقتصار فيها على الفتوى وبيان الرأي، بل يجب فيها إثباته وتوضيحه بالاستدلال الذي قد يستلزم ظهور نقص المخالف، وإلا فمجرد بيان الرأي لا يستلزم شيئاً من ذلك. فالأولى أن يقال: أن القدح في المقالة الباطلة وإن استلزم ظهور نقص قائلها لا يكون من الغيبة إلا مع قصد الانتقاص به، لما تقدم، وبدونه لا يحرم إلا من حيث كونه كشفاً لستر المؤمن، وهو إنما يكون محذورا إذا كان بنحو يوهن الشخص، ولا يكون كذلك غالباً، لأن الخطأ مما يتعرض له كل أحد، فلا يكون عيباً في الشخص موهناً له، بل غايته أنه خلاف الكمال، ولا محذور في بيانه. نعم، قد يكون الخطأ لكثيره أو بشاعته كاشفاً عن نقص القائل وضعف فكره، بحيث يكون عيباً فيه موهناً له، إلا أن الغالب ظهور ذلك لأهله، فلا يكون التنبيه عليه كشفاً لأمر مستور.

أما لو فرض عدم ظهوره لأهله لخفاء أقوال القائل وسترها فلا يبعد الالتزام بحرمة تنبيههم إليه حينئذ إلا مع وجود المزاحم الملمزم بالتنبيه، كخوف الافتتان بالشخص، كما تقدم التعرض لذلك عند الكلام في غيبة من يخاف ضرره على الدين.

(١) هذا إنما يكون عيباً إذا أريد به كثرة ذلك منه واستمراره عليه، لأنه يكشف عن نقصه، أما لو أريد حصوله اتفاقاً في خصوص مسألة فلا يكون عيباً موهناً، لتعرض كل أحد لذلك.

نعم، قد تكون بعض التعابير بنفسها توهيناً للشخص وإن لم يقصد انتقاصه، فتحرم من هذه الجهة، وكذا يحرم ما يساق مساق الشتم والنبز.

يحصل التهاون في تحقيق الحقائق (١). عصمنا الله من الزلل ووفقنا  
للعلم والعمل، إنه حسبنا ونعم الوكيل.

(١) هذا هو مقتضى حسن الظن بهم، وقد عرفت المعيار في الحرمة، فيحرم  
اقتحامه، بل اللازم شدة الحذر من ذلك والتوقي منه بمجانبة ما قد يجر إليه، إذ قد  
ينزلق الانسان إلى ما لا يريده في هذا المقام من الطعن على أعلام الدين وحملة  
الشرع المبين، كما قد يجر إليه العجب بالنفس الأمارة بالسوء، فتحبط الأعمال  
وتضيع الآمال، عصمنا الله تعالى من الزلل في القول والعمل.  
ثم إن في المقام مستثنيات أخر تعرضوا لبعضها، ويظهر حال بعضها مما  
تقدم، والذي ينبغي التعرض هنا له أمور..

الأول: الغيبة في مقام الاستفتاء، وقد ذكر شيخنا الأعظم قدس سره جوازها إذا توقف  
الاستفتاء على ذكر صاحب العيب بالخصوص، مستدلا عليه بصحيح عبد الله بن  
عرفت أن ما ذكر في الفرق المذكور غير تام لا في الصغيرة ولا في الكبيرة.  
سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله  
فقال: إن أمي لا تدفع

يد لامس، قال: احبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: ففعلت،  
قال: فقيدها، فإنك لا تبرها بشئ أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل) (١).  
ونحوه صحيح زرارة عنه عليه السلام: (قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال:  
يا

رسول الله إن امرأتي لا تدفع يد لامس، قال: فطلقها، قال: يا رسول الله إنني أحبها، قال:  
فامسكها) (٢) فإن عدم تضمنها ردع السائل عن هتك صاحب العيب في مقام الاستفتاء  
شاهد بجوازه.

ولا يخفى أنهما - لو تما - كانا دليلا على جواز تعيين صاحب العيب في مقام  
الاستفتاء مطلقا، لا في خصوص ما إذا توقف الاستفتاء على تعيينه - كما ذكره قدس سره

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب حد الزنا، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب حد الزنا، حديث: ١.

لوضوح إمكان الإبهام في مورديهما.

فالعمدة عدم تمامية الاستدلال بهما، لورودهما في قصة خاصة لا إطلاق لها، فربما كانت المرأتان مجهولتين لا يعرفهما العنوان المذكور في كلام السائل. كما يمكن ظهور ذلك منهما وعدم ستره، بل يمكن كونهما متجاهرتين بالفسق بنحو يسقط حرمتهما، كما قد يناسبه ظهور الصحيحين في استحكام العادة على القبيح منهما.

وأما ما ذكره قدس سره من أن الأصل عدم تجاهرهما، فهو مبني على الأصل المثبت، إذ ليس جواز الغيبة في مقام الاستفتاء من اللوازم الشرعية لعدم تجاهر المرأتين، بل هو ملزوم عرفاً لدلالة الصحيحين على الجواز.

ومما ذكرنا يظهر وهن الاستدلال بما ورد من سؤال هند زوجة أبي سفيان من النبي صلى الله عليه وآله عن حكمها معه مع إمساكه وشحه في الانفاق عليها وعلى ولدها (١)، حيث

لم ينكر صلى الله عليه وآله عليها ذكرها لأبي سفيان بالعيب المذكور. لاندفاعه: باحتمال ظهور العيب المذكور فيه، بل قيل: أنه كان مضرب المثل في الشح، مضافاً إلى احتمال سقوط حرمة بتجاهره بالنفق أو الفسق، مع ضعف سند الخبر المذكور.

نعم، قد يستدل بما عن تفسير النعماني بإسناده عن علي عليه السلام: (قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما رجع من غزوة تبوك قام إليه عويمر بن الحارث، فقال: إن امرأتي زنت

بشريك بن السمحاء، فأعرض عنه، فأعاد إليه القول، فأعرض عنه، فأعاد عليه ثالثة، فقام ودخل، فنزل اللعان...) (٢)، حيث لم ينكر صلى الله عليه وآله رمي المستفتي للرجل والمرأة

بالزنا مع ظهور الحديث في تعيين المرأة وتصريحه بتعيين الرجل، مع ظهور الكتمان منهما للعيب على تقدير وجوده.

وفيه: - مع ضعف سنده، وظهوره في عدم تصدي النبي صلى الله عليه وآله لإقامة حد

(١) مستدرک الوسائل، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب اللعان، حديث: ٤.

القذف على الرجل، مع أنه اللازم قبل نزول اللعان، بل بعده بالإضافة إلى الرجل المرمي بالزنا، فتأمل، وعدم ظهوره في الاستفتاء، بل لعله في مقام الشكوى وطلب الانتقام بالحد للتعدي منهما على عرضه، فيكون من تظلم المظلوم - أنه معارض بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: (أن عباد البصري سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده حاضر كيف يلاعن الرجل المرأة فقال: إن رجلا من المسلمين أتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله أرأيت لو أن رجلا دخل منزله فرأى مع امرأته رجلا يجامعها ما كان يصنع فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وآله فانصرف الرجل، وكان ذلك

الرجل هو الذي ابتلي بذلك من امرأته. قال: فنزل الوحي من عند الله عز وجل بالحكم فيها، قال: فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذلك الرجل فدعاه، فقال: أنت الذي

رأيت مع امرأتك رجلا فقال: نعم، فقال له: انطلق فأتني بامرأتك، فإن الله عز وجل قد أنزل الحكم فيك وفيها... (١) فإنه صريح في أن الواقعة الموجبة لنزول اللعان لم تتضمن التصريح بالرمي لشخص معين.

فالذي ينبغي أن يقال: إن وجب الاستفتاء وتوقف على إظهار العيب وذكر صاحبه به كان المورد من موارد التزاحم بين وجوب تعلم الحكم وحرمة ذكر العيب، وحيث إنه لا يبعد أهمية الأول، لما فيه من حفظ الدين، كان اللازم تقديم الاستفتاء وجواز ذكر العيب لأجله.

وإن لم يجب الاستفتاء - كما في الأحكام غير الإلزامية في حق المستفتي، أو الإلزامية مع تيسر الاحتياط - أو لم يتوقف على إظهار العيب وتعيين صاحبه خرج عن باب التزاحم، فجواز إظهار العيب حينئذ مخالف لاطلاق دليل الحرمة. نعم، قد يستدل عليه بالسيرة، بدعوى: أن التقييد في مقام الاستفتاء مما يغفل عنه العامة، فلو كان واجبا للزم ردعهم وتنبههم ممن يستفتي من المعصومين عليهم السلام والعلماء (رضي الله عنهم) ولو كان ذلك لظهر، لكثرة الابتلاء به، فعدم ظهوره شاهد بالمفروغية عن الجواز.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب اللعان، حديث: ١.

وقد يظهر من الروايات عن الأئمة والنبي عليهم أفضل الصلاة والسلام أنه يجب على سامع الغيبة أن ينصر المغتاب ويرد عنه (١)،

بل قد يترتب على بيان النسب محاذير مهمة كإراقة الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وإثارة الشحناء بين المؤمنين وتعريضهم للحظر وغير ذلك مما يكون أهم بكثير من ترتيب آثار النسب الصحيح. الثالث: ذكر العيب في مقام الشهادة، لترتب الآثار الراجعة إلى الله سبحانه والناس. فإنه وإن لم أعثر على من تعرض لذلك في المستثنيات، إلا أن الظاهر المفروغية عنه في الجملة.

والمتيقن منه ما لو ترتب عليها استيفاء حقوق الله تعالى أو الناس - كالحدود والضمانات - لقيام السيرة في الموردين وكذا لو وجب أداء الشهادة، لمزاحمته حينئذ لتحريم الغيبة وهتك الستر، نظير ما تقدم في جرح الشهود. وأما في غير ذلك - كالشهادة الابتدائية بفسق الرجل ليمتنع الناس من الائتمام به - فالأمر لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح السيرة في ذلك، بل قد تأباه المرتكزات، والله العالم العاصم.

(١) الكلام تارة: في جواز سماع الغيبة أو استماعها. وأخرى: في وجوب ردها على السامع.

أما الأول فهو أن الظاهر منهم البناء على حرمة ذلك في الجملة، ففي مفتاح الكرامة: (وكما تحرم الغيبة يحرم سماعها، وقد ترك الأصحاب ذكره لظهوره، وإنما أشير إليه في جامع المقاصد والروضة في مطاوي ما استثنى)، وفي الجواهر: (أما استماعها لا للرد فلا خلاف، كما لا إشكال، في حرمة)، واستظهر بعض مشايخنا عدم الخلاف فيه بين الخاصة والعامة.

وكأن الوجه في ذلك - بعد الاجماع المدعى - النصوص المروية من طرق الخاصة والعامة الناهية عن السماع تارة والاستماع أخرى. ففي حديث المناهي: (أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الغيبة والاستماع إليها، وعن

النميمة والاستماع إليها) (١)

وعن الاختصاص: (نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه عليه السلام فقال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا، فإنه نظر إلى أخبث ما في وعائه

فأفرغه في وعائك). وعن الصادق عليه السلام: (الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك) وعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (السامع أحد المغتابين) (٢). وعن إحياء العلوم للغزالي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (المستمع أحد المغتابين) (٣).

لكن النصوص المذكورة ضعيفة جدا بالارسال وجهالة السند، فلا مجال للاستدلال بكل منها في نفسه، بل يشكل الاستدلال بها بمجموعها بدعوى تعاضدها واستفاضتها، لعدم كونها كثيرة بالنحو المذكور. ومثله دعوى انجبارها بالعمل، لعدم وضوح عمل الأصحاب بها، لعدم تحرير القدماء منهم لمباحث الغيبة - كما تقدم - وعدم ذكرهم للنصوص المذكور في الكتب المعتمدة، عدا حديث المناهي الذي لا يبعد كون ذكره لاشتماله على كثير من الآداب، فذكرهم له لتسامحهم في أدلتها.

ولا سيما مع ما تقدم من مفتاح الكرامة من عدم ذكر الأصحاب للحكم لمفروغيتهم عنه، فإنه يرجع إلى دعوى الاجماع الارتكازي الذي لا يبعد كون منشئه الارتكاز الآتي لا النصوص. مع أن هذا وما قبله يقتضي الاقتصار على المتيقن من مدلول النصوص الذي يأتي الكلام فيه.

فالأولى أن يقال: لا ينبغي الاشكال في حرمة الاستماع إذا كان محققا لغرض المغتاب في انتقاص المقول فيه، لوضوح أن الانتقاص والتهتك الذي هو ملاك حرمة الغيبة لا يحصل بمجرد ذكر العيب، بل بتوجيهه إلى مخاطب وتوجه المخاطب له، فالمخاطب المستمع بالوجه المذكور متعاون مع المغتاب في الحرام وهو انتقاص

(١) الوسائل، باب: ١٠٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١٣.

(٢) الوسائل، باب: ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥ و ٦ و ٧.

(٣) إحياء العلوم، ج: ٣، ص: ١٢٨.



المؤمن وهتك ستره، ومن الظاهر أن التعاون على الإثم محرم بملاك حرمة الإثم نفسه، وليس هو كالإعانة عليه التي هي عبارة عن تهيئة بعض مقدماته مع استقلال المعان به.

ودعوى: أن ظاهر أدلة الغيبة وهتك ستر المؤمن كون المحرم خصوص ما هو فعل المغتاب والهاتك، لا ما يقوم به وبالمستمع بالوجه المذكور، فلا يكون المستمع متعاوناً مع المغتاب ليشاركة في الإثم ويحرم فعلهما بملاك واحد. مدفوعة: بأن المرتكز من أدلة حرمة الغيبة وهتك الستر أن حرمتها بملاك ما ينتج منهما من النقص على المؤمن وانتهاك ستره، لمنافاة ذلك لحرمة، ومن الظاهر اشتراك القائل والسامع في تحقيق الأمرين المذكورين، ولذا يعد السامع بالوجه المذكور ظالماً ومعتدياً على المغتاب عرفاً وإن اختص عنوان الاغتيال وهتك الستر بالقائل.

فالمقام نظير ما يستفاد من أدلة حرمة قتل المؤمن من حرمة حبسه للقاتل، فإن الحبس يحرم ارتكازاً بملاك حرمة القتل، لا من جهة كونه إعانة على القتل كتمكين القاتل من السيف، ولا من جهة وجوب حفظ المؤمن، ولا من جهة كون حبسه تصرفاً في بدنه من دون حق كحبسه عن السفر لو أراد.

ويؤيد ذلك ما في بعض النصوص من نسبة النيل من المغتاب والأكل من لحمه للقاتل والسامع معاً، كالمرسل: (ولما رجم رسول الله صلى الله عليه وآله لا لرجل في الزنا قال

رجل لصاحبه: هذا عقص كما يعقص الكلب، فمر النبي صلى الله عليه وآله معهما بجيفة فقال صلى الله عليه وآله: انهشاً منها. قالاً: يا رسول الله نهش جيفة! قال: ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه) (١).

هذا، ولو فرض عدم تمامية ما ذكرنا وعدم صدق التعاون في المقام كفى في التحريم صدق الإعانة، لأن المستمع وإن لم يكن معيناً للمغتاب في نفس ذكر المؤمن بالعيب، إلا أنه معين له في تحقيق ما هو المحرم من ذكر العيب، إذ لا يحرم

(١) مستدرک الوسائل، باب: من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٧.

مطلق ذكر العيب باللسان، بل خصوص ما كان مبنيا على إعلام الغير وإفهامه - كما تقدم - ومن الظاهر أنه لولا المستمع بالوجه المذكور لم يتحقق ذلك. كما أن عموم حرمة الإعانة على الإثم، وإن لم يثبت، إلا أنه لا إشكال في حرمة الإعانة في الظلم، كما تضمنته النصوص الكثيرة، وقد تقدم ظهور أدلة الغيبة وهتك الستر في كونهما من سنخ الظلم والتعدي على الغير، لا من المحرمات المتعلقة به تعالى كالكذب.

وأما دعوى: أن نصوص الرد الآتية ظاهرة في جواز الاستماع للرد، فيخرج بها عما تقدم.

فمندفعة: بعدم ظهور النصوص المذكورة في الترخيص في الاستماع بالوجه المتقدم، بل لعلها ظاهرة في حرمة، لأن التعبير فيها بالنصر ظاهر في كون الغيبة ظلما للمؤمن من حيث تضمنها انتقاصه، فإذا وجب تدارك الانتقاص بعد وقوعه بالرد وجب المنع منه قبل وقوعه بعدم الاستماع عرفا. ولعل هذا كاف في حملها على الاستماع غير المتعمد الذي يكثر حصوله لمن لا يريد الغيبة، فلاحظ. وبالجملة: الظاهر أنه لا إشكال في حرمة الصورة المذكورة بعد التأمل في ما ذكرنا المعتضد بالمرتكزات والاجماع والنصوص المتقدمة، لأن الصورة المذكورة متيقنة الدخول فيها.

وكذا يحرم ما لو كان الاستماع مبنيا على الرضا بالغيبة، لما هو المعلوم من حرمة الرضا بالحرام، كما تضافرت به النصوص (١)، وتقدم في المرسل عن الصادق عليه السلام أن الراضي بها مشرك، وعن النبي صلى الله عليه وآله: (فإن لم يرد عنه وأعجبه كان

عليه كوزر من اغتاب) (٢)، هو يقتضي حرمة حتى من غير السامع. وأولى بالحرمة ما لو كان موجبا لتشجيع المغتاب وتماديه في الغيبة، لأن حرمة التشجيع على المنكر أولى من حرمة السكوت عنه وعدم الرد مع التمكن.

(١) الوسائل، باب: ٥ و ١٨ و ٣٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥.

ثم إن ما تقدم إنما هو في الاستماع المبني على تحقيق غرض المغتاب - الذي عرفت حمل الأدلة عليه - وأما الاستماع بوجه آخر فلا موجب لتحريمه في جميع الصور حتى ما كان منه مبنيا على التشجيع، إذ لا بأس بالتشجيع على المباح، إلا أن يدعى استفادة تحريمه في المقام مما دل على وجوب نصر المغتاب - لو تم - بالملازمة العرفية، كما أشرنا إلى نظيره فيما لو كان المغتاب معذورا بالجهل، ويأتي توضيحه عند الكلام في الانتصار.

هذا، ولو شك في تسويغ الغيبة، فالظاهر عدم الاشكال في حرمة الاستماع، لأصالة احترام المسلم وأصالة عدم تحقق المسوغ.

وأما أصالة الصحة في حق المستغيب فهي لا تقتضي جواز الغيبة واقعا ولا تحقق المسوغ، بل كونه غير عاص فيها ولو للجهل بحرمتها، فلا تنافي الأصليين المتقدمين في حق المقول فيه، وإنما تمنع من الإنكار عليه بملاك النهي عن المنكر. نعم، لا يبعد جواز الاستماع ممن يدعي أنه مظلوم وإن لم تثبت ظلامته، لأن الظلم كثيرا ما يخفى على الناس، ومقتضى السيرة استماع من يشكو منه من غير ظلم. بل لعله ظاهر قوله تعالى: (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) (١) حملا له على المتعارف من إعلان الظلامة

لكن هذا لا يقتضي تصديق المغتاب وترتيب الأثر على قوله، بل الغائب على حجته.

وأما الثاني - وهو وجوب الرد - فلم أعثر عاجلا على مصرح به، وإنما نسبه شيخنا الأعظم كسيدنا المصنف إلى الأخبار، وهو يشعر بنحو تردد لهما فيه. وكيف كان، فقد تضمنته النصوص الكثيرة، ففي الصحيح عن أبي الورد عن أبي جعفر عليه السلام: (قال: من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته

(١) سورة النساء: ١٤٨.

وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة) (١).  
وفي حديث المناهي: (فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر  
من اغتابه سبعين مرة) (٢) وغيرهما من النصوص التي أغنت استفاضتها عن النظر في  
سندها. على أن بعضها لا يخلو عن اعتبار في نفسه كالخبر الأول.  
بل يكفي في ذلك إطلاق صحيح إبراهيم بن عمرو اليماني عن أبي عبد  
الله عليه السلام: (قال: ما من مؤمن يعين مؤمنا مظلوما إلا كان أفضل من صيام شهر  
واعتكافه

في المسجد الحرام، وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلا نصره الله في  
الدنيا والآخرة، وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلا خذله الله في  
الدنيا والآخرة) (٣)، لما تقدم من أن الغيبة نحو من الظلم.  
نعم، الالتزام بالحكم المذكور على إطلاقه مخالف للسيره، لما في الالتزام  
بعموم وجوب الرد - بنحو لا يجوز تركه إلا مع التذرع أو المزاحمة بتكليف أهم،  
كسائر الواجبات - من الحرج النوعي الذي ليس بناء المتشعبة عليه في المقام  
ونظائره.

ومن ثم لا يبعد حمل القدرة فيه على القدرة المقابلة للعدر العرفي، وهي التي  
لا يلزم معها محذور عرفي شخصي أو نوعي، والتي يكون عدم الرد معها منافيا  
لموالاته المؤمن والاهتمام به عرفا، وإلا فالقدرة العقلية لا يحتاج للتنبيه عليها،  
لوضوح اعتبارها في جميع التكاليف.  
ويناسبه التعبير في بعض النصوص بالخذلان الذي لا يبعد عدم شموله لترك  
النصر لعدر مانع منه عرفا، كما قد يناسبه ما في مفردات الراغب من أنه ترك النصر  
ممن يتوقع منه النصر.  
بل قد يدعى أن النصوص المذكورة مسوقة مساق نصوص حقوق المؤمن،

- 
- (١) الوسائل، ج ٨، باب: ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.  
(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١٣.  
(٣) الوسائل، باب: ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٤.

نعم، لا يبعد كون وجوب الانتصار ملازما عرفا لوجوب منع الغيبة بالنهي عنها، لأن التكليف برفع النقص ظاهر عرفا في مبعوضيته بنحو يقتضي منعه رأسا مع التمكن، نظير ظهور دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد في وجوب المنع عن تنجيسه.

وأما النهي عن الغيبة الراجع إلى التبكيت عليها واستنكارها والغضب لأجلها فهو إنما يجب بملاك النهي عن المنكر بلحاظ كونه انتهاكا لحرمة الشارع الأقدس، ومن ثم يختص بما إذا كان فاعله عالما بكونه منكرا ومقدما على المعصية به، بخلاف الأول، فإنه لو وجب يكفي فيه احترام القول فيه واقعا، كما أشرنا إليه في نظير المقام آنفا.

الثالث: وجوب الانتصار للمغتتاب والرد عنه لا يرجع ارتكازا إلى كونه مقتضى حقه اللازم، بحيث يكون تركه تعديا عليه، فلا يبعد الاكتفاء في كفارته بالتوبة.

نعم، ورد في بعض النصوص (١) عد رد غيبة المؤمن من حقوقه التي يقضى له بها على من لم يؤدها من إخوانه، وحيث أنها معدودة في سياق كثير من الحقوق المستحبة تعين البناء على كون استحقاقه بوجه خاص لا يستلزم توقف الخروج من تبعة العقوبة على إرضائه، نظير ترك رد السلام. قال شيخنا الأعظم قدس سره: (ومعنى القضاء لذيها على من هي عليه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الأخوة)، وللكلام في ذلك مقام آخر.

الرابع: الظاهر أن الكلام هنا في الغيبة السائغة واقعا أو ظاهرا من جهة الجهل هو الكلام في استماع الغيبة حيث تقدم الفرق بين صور تسويغ الغيبة. وربما يفترق ببعض الخصوصيات التي لا يبعد ظهورها بالتأمل، والله سبحانه وتعالى العالم، وهو ولي العصمة والسداد.

(١) الوسائل، باب: ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٤.

وأنه إذا لم يرد خذله الله في الدنيا والآخرة، وأنه كان عليه كوزر من اغتتاب.

ومن الكبائر: البهتان (١)

(١) لأنه من أشد أفراد الكذب الذي تقدم عده من الكبائر. ويستدل على ذلك أيضا - مضافا إلى قرب كونه من الظلم، لما تقدم في الغيبة - بما عن العيون (١) بطرق تقدمت في غيبة المتجاهر عن الرضا عليه السلام: (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بهت مؤمنا أو مؤمنة أو قال فيه ما ليس فيه أقامه الله يوم القيامة على تل

من نار حتى يخرج مما قال فيه) (٢)، حيث تضمن الوعيد عليه بالنار. ويؤيده ما في صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بهت مؤمنا أو مؤمنة بما ليس فيه بعثه الله في طينة خبال حتى يخرج مما قال، قلت: وما طينة خبال قال: صديد يخرج من فروج المومسات) (٣) لأن الظاهر أن العقوبة المذكورة من عقوبات النار الشديدة، فيكون الوعيد بها دالا على كون البهتان كبيرة. وأما الاستدلال على ذلك بما دل على كون الغيبة كبيرة إما لدخوله فيها، بل هو من أشد أفرادها جرما وتعديا - كما تقدم تقريرا في أواخر الكلام في مفهوم الغيبة، ويقتضيه ما في رواية علقمة: (من اغتتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا، ومن اغتتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتتاب في النار خالدا فيها وبئس المصير) (٤) بل هي صريحة في الوعيد عليه بالنار - أو لكونه أهم منها، فيكون كبيرة لما تقدم في ضابط الكبيرة. فهو مختص بالبهتان في مقام الإعابة والانتقاص، أما ما لا يشتمل على ذلك

(١) ذكره في العيون في ج: ٢، ص: ٣٢، طبعة النجف الأشرف.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٤) الوسائل، باب: ١٥٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٠.

فهو خارج عن الغيبة قطعاً - كما تقدم هناك أيضاً - وليس أولى منها بالحرمة، لأن الانتقاص جهة مهمة في الغيبة مانعة من القطع بالألوية في البهتان الخالي عنها. ودعوى: أن البهتان بالوجه المذكور أهم من هتك الستر من غير إغابة الذي تقدم تحريمه مع خروجه عن الغيبة.

مدفوعة: - مع ابتنائها على كون مطلق هتك الستر كبيرة - بعدم وضوح أهمية البهتان من هتك الستر، فإن تدارك البهتان بالتكذيب قد يكون أيسر من تدارك هتك الستر بالتعمية، فتأمل.

نعم، ظاهر بعض النصوص أهمية البهتان مطلقاً من الغيبة مثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته لأبي ذر، قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: (ذكرك أخاك بما

يكره)، قلت: يا رسول الله فإن كان فيه الذي يذكر به؟ قال: (اعلم أنك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته) (١).

وما عن تفسير العياشي، قال أبو عبد الله عليه السلام: (الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه، فأما إذا قلت ما ليس فيه فذلك قول الله عز وجل: (فقد احتمل بهتاننا وإثماً مبيناً) (٢) ونحوه ما عن كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي (٣).

(١) بل مطلقاً بناء على ما تقدم من كون الكذب كبيرة، الذي لا يهم معه قصور النصوص الخاصة المتقدمة عنه.

نعم، حرمة في حق غير المؤمن لا تكون ناشئة من احترام المقول فيه المانع من الاعتداء عليه، بل لمحض الكذب المحرم شرعاً.

(١) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٩.

(٢) الوسائل، باب: ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢٢.

(٣) مستدرک الوسائل، باب: ١٣٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

وهو ذكره بما يعيبه (١) وليس هو فيه.  
(ومنها): سب المؤمن (٢)،

(١) لم يتضح أخذ العيب في مفهوم البهتان، بل لا يبعد عمومته لكل ما يلزم من نسبته للشخص محذور عليه، بحيث تكون نسبته إليه موجبة لنحو من الثقل عليه، فيصدق بها الكذب عليه، وإن لم يكن من العيوب، كما يناسبه ما في القاموس: (بهته كمنعه بهتا وبهتا وبهتاناً، قال عليه ما لم يفعل)، وإن كان محتاجاً للتأمل.  
(٢) لدخوله في الظلم الذي ورد الوعيد عليه (١)، ففي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام: (في رجلين يتسابان قال: البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم) (٢).  
ولدخوله في البغي الذي يظهر من بعض النصوص أنه كبيرة، ففي صحيح ابن رئاب وأبي يعقوب السراج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيها الناس إن البغي يقود أصحابه إلى النار...) (٣).  
وفي موثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: (يقول إبليس لجنوده: ألقوا بينهم الحسد والبغي، فإنهما يعدلان عند الله الشرك) (٤) مضافاً إلى كونه أهم من الغيبة ارتكازاً، لكونه أشد في الإعاقة والانتقاص منها.  
وقد يستدل على ذلك أيضاً بما ورد في الفحش والبذاء من أن من شر عباد الله من تكره مجالسته لفحشه، وأن الله حرم الجنة على كل فحاش بذئ اللسان، وأن البذاء من الجفاء والجفاء في النار (٥).

- (١) راجع الوسائل، باب: ٧٧، من أبواب جهاد النفس.  
(٢) الوسائل، باب: ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.  
(٣) الوسائل، باب: ٧٤، من أبواب جهاد النفس، حديث: ١.  
(٤) الوسائل، باب: ٧٤، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٣.  
(٥) راجع الوسائل، باب: ٧٠ و ٧٢، من أبواب جهاد النفس.



وإهانتته (١) وإذلاله (٢).  
(ومنها): النميمة (٣)،

لكنه مختص بمن يستمر على ذلك بأن يكون خلفا له وسجية، ولا يشمل مطلق السب ولو كان متفرقا لأسباب طارئة، فالعمدة ما تقدم المعتضد بما يأتي في إهانة المؤمن.

(١) ففي خبر أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (لما أسري بالنبي صلى الله عليه وآله

قال: يا رب ما حال المؤمن عندك قال: يا محمد من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شئ إلى نصرته أوليائي). وقريب منه الصحيح عن المعلى بن خنيس وخبرا حماد بن بشير وأنس (١)، ومراسيل كثيرة (٢)، مضافا إلى أهمية ذلك ارتكازا.

(٢) ففي صحيح يونس، عن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لقد أسرى ربي بي فأوحى إلي من وراء الحجاب ما أوحى، وشافهني إلى أن

قال لي: يا محمد من أذل لي وليا فقد أُرصد لي بالمحاربة، ومن حار بني حاربتته، قلت: يا رب ومن وليك هذا؟ فقد علمت أن من حاربك حاربتته، فقال: ذاك من أخذت ميثاقه لك ولوصيك ولذريتكما بالولاية) (٣) ونحوه نصوص كثيرة بهذا اللسان وألسنة أخرى تنفع في المطلوب (٤).

(٣) ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أنبئكم بشراركم قالوا: بلى يا رسول الله، قال: المشاؤون بالنميمة، المفرقون

(١) الوسائل، باب: ١٤٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١ و ٢ و ٣ و ١١.

(٢) مستدرک الوسائل، باب: ١٢٦، من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الوسائل، باب: ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل، باب: ١٤٧، من أبواب أحكام العشرة، ومستدرک الوسائل، باب: ١٢٧، من أبواب أحكام العشرة.

بين الأحبة، الباغون للبراء المعائب (١) نحوه غيره.  
 وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (الجنة محرمة على  
 القتاتين المشائين بالنميمة) (٢)، ونحوه كثير من النصوص المتضمنة عدم دخول  
 النمام الجنة، وفي بعض النصوص (٣) التصريح بالوعيد عليها بالنار.  
 ولا يبعد دخوله في الفساد في الأرض الذي يظهر الوعيد عليه بالنار في  
 الكتاب بقوله تعالى: (والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما  
 أمر الله به ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار) (٤)، فتأمل.  
 (١) ظاهره اختصاص ذلك بالمؤمنين وعدم جريانه في النميمة بين غيرهم،  
 وهو ظاهر شيخنا الأعظم قدس سره، وكأنه لاختصاص الأدلة بها.  
 لكنه غير واضح بعد إطلاق النصوص على كثرتها وعدم الإشارة فيها إلى كون  
 حرمة النميمة بملاك كونها تعديا وهتكاً لحرمة المنقول عنه أو المنقول له، ليختص  
 بمن له حرمة وهو المؤمن، بل لعله من حيث كونه خلقاً قبيحاً كالكذب والخيانة،  
 وذلك لا يختص بالنميمة بين المؤمنين، كما قد يظهر من بعض النصوص، كمرسل  
 صفوان بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال: إن الله أوحى إلى موسى أن بعض  
 أصحابك ينم عليك فاحذره. فقال: يا رب لا أعرفه، فأخبرني به حتى أعرفه، فقال  
 يا موسى عبت عليه النميمة وتكلفني أن أكون نماماً...).

نعم، لا إشكال ظاهراً في جوازها لأجل بعض المصالح المترتبة عليها، كما لو  
 ترتب عليها تفريق كلمة المشركين ودفع ضررهم عن الدين، كما تضمنته بعض

(١) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث: ٥ و ٦.

(٤) سورة الرعد: ٢٢.

بما يوجب الفرقة بينهم (١).  
(ومنها): القيادة (٢)، وهي السعي بين اثنين لجمعهما على الوطء  
المحرم.

---

كتب التفسير والتاريخ وتساوده المرتكزات. وإن كان اللازم التأمل في النصوص  
وكلمات الأصحاب في المقام.

(١) الظاهر كون ذلك مقوما لمفهوم النميمة، ففي القاموس: (النم: التوريش  
والاغراء ورفع الحديث إشاعة له وإفسادا وتزيين الكلام بالكذب...)، وفي مفردات  
الراغب: (النم: إظهار الحديث بالوشاية. والنميمة الوشاية). والظاهر أنها تقع بالكذب  
وغيره.

(٢) كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سره. ويقتضيه ما عن عقاب الأعمال  
بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله: (ومن قاد بين امرأة ورجل حراما حرم الله عليه الجنة،  
ومأواه

جهنم وساءت مصيرا، ولم يزل في سخط الله حتى يموت) (١)  
وما في رواية عبد العظيم الحسيني في حديث الاسراء وعقوبات بعض  
الذنوب: (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمعاءها فإنها كانت  
قوادة) (٢).

ويؤيد بما تضمن لعن المستوصلة وتفسيرها بالقوادة (٣)، وما تضمن لعن  
الواصلة والموصلة وتفسيرهما بمن تزني في شبابها فإذا كبرت قادت  
الرجال للنساء (٤) وما تضمن لعن الواصلة والمتصلة وتفسيرهما بالزانية

- 
- (١) الوسائل، باب: ٢٧، من أبواب النكاح المحرم، حديث: ٢.  
(٢) الوسائل، باب: ١١٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث: ٧.  
(٣) الوسائل، باب: ٢١، من أبواب النكاح المحرم، حديث: ١.  
(٤) الوسائل، باب: ١٠١، من أبواب مقدمات النكاح، حديث: ٢.

(ومنها): الغش للمسلمين (١).  
(ومنها): استحغار الذنب، فإن أشد الذنوب ما استهان به صاحبه (٢).

والقوادة (١)، وما تضمن ثبوت ثلاثة أرباع حد الزنا بها (٢) مضافا إلى ارتكاز شدة أهميتها بنحو يناسب كونها كبيرة.  
بل قد يستدل عليه بما دل على كون الوطئ المحرم - من زنا أو لواط - كبيرة بضميمة ما دل على أن الراضي بعمل قوم كالداخل معهم (٣) المنكر، فإنه يقتضي ذلك في السعي لوقوع الحرام، لملازمته للرضا به، بل لعله أولى منه في ذلك فلاحظ.

(١) كما يقتضيه غير واحد من النصوص الواردة في حرمة الغش، المتضمنة لنفي كون الغاش من المسلمين، كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال:

ليس منا من غشنا) (٤) وغيره.

بل في بعضها أنه يحشر مع اليهود ويموت على غير دين الاسلام، وأنه يموت ويصبح في سخط الله حتى يتوب (٥).

(٢) كما تضمنته بعض النصوص (٦)، وفي خبر زيد الشحام: قال أبو عبد الله عليه السلام: (اتقوا المحقرات من الذنوب فإنها لا تغفر)، قلت: وما المحقرات

(١) الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ٢.

(٢) الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ١. ومستدرک الوسائل، باب: ٥، من أبواب حد السحاق والقيادة، حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل، باب: ٥ و ٣٩، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٤) الوسائل، باب: ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث: ١.

(٥) راجع النصوص المذكورة في الوسائل، باب: ٨٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٦) الوسائل، باب: ٤٣، من أبواب جهاد النفس، حديث: ٦ و ٧.

(ومنها): الرياء (١).  
وغير ذلك مما يضيق الوقت عن بيانه (٢).

قال: (الرجل يذنب الذنب فيقول: طوبى لي إن لم يكن لي غير ذلك) ونحوه خبر ابن أخي الفضيل (١)  
وقد تقدم تقريب رجوع الاصرار على الذنب إلى الاستهوان به، المستلزم لعدم الرجوع عنه وعدم الاهتمام بالخروج عن تبعته بالتوبة والاستغفار ونحوهما، فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى الوعيد عليه بالنار في غير واحد من النصوص، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن أبيه عن آباءه صلوات الله عليهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (يؤمر برجال إلى النار... - إلى أن قال: - فيقول لهم خازن النار: يا

أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا: كنا نعمل لغير الله، فقبل لنا: خذوا ثوابكم ممن عملتم له) (٢) وغيره. ويقتضيه أيضا ما في غير واحد من النصوص من أنه شرك (٣) فتأمل.  
(٢) ويظهر بمراجعة الضوابط المتقدمة للكبائر مع استيعاب النصوص في الوسائل في أبواب أحكام العشرة، وجهاد النفس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفعل المعروف، وما يكتسب به، ومقدمات النكاح، والنكاح المحرم، والحدود، وغيرها.

ثم إننا لم نخرج غالبا عما سلكه سيدنا المصنف قدس سره من الاقتصار على تعداد الكبائر من دون ذكر مستثنياتها ولا تحديدها، لضيق الوقت عن ذلك، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

- 
- (١) الوسائل، باب: ٤٣، من أبواب جهاد النفس، حديث: ١ و ١٠.  
(٢) الوسائل، باب: ١٢، من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١.  
(٣) راجع الوسائل، باب: ١١ و ١٢، من أبواب مقدمة العبادات.

مسألة ٢٩: المراد من كون العدالة هي الملكة المانعة عن المعاصي الكبيرة أمها مانعة اقتضاء (١)، فلا يقدر في وجودها وقوع المعصية نادرا (٢)، لغلبة الشهوة أو الغضب. نعم من لوازم وجودها حصول الندم بمجرد سكون الشهوة أو الغضب مع الالتفات إلى وقوع المعصية منه (٣).

مسألة ٣٠: إذا حصلت الملكة المذكورة لكن كانت ضعيفة مغلوبة للمزاحم من شهوة أو غضب على نحو يكثر صدور المعاصي وإن كان يحصل الندم بمجرد سكون المزاحم فمثل هذه الملكة لا تكون عدالة ولا تترتب عليها أحكامها (٤).

مسألة ٣١: إذا صدرت المعصية الصغيرة فإن التفت العاصي إلى وجوب التوبة ومع ذلك لم يتب كان عاصيا بترك التوبة (٥).

- 
- (١) كما تقدم عند الكلام في مفهوم العدالة.
  - (٢) كما تقدم أيضا عند الكلام في مفهوم العدالة.
  - (٣) لأن الملكة لما كانت مبنية على استحكام الوازع الديني في النفس فهو ملازم خارجا للندم بعد ارتفاع المانع من الشهوة أو الغضب. أما لو لم يحصل الندم للاصرار على الذنب ولو بلحاظ الحال الخاص الذي وقعت فيه المعصية كشف ذلك عن قصور الملكة عن اقتضاء الترك ولو بلحاظ ذلك الحال، وقد سبق أن العدالة لا تصدق مع ذلك.
  - (٤) لما سبق عند الكلام في مفهوم العدالة من أنه لا بد فيها من الغلبة بالنحو الذي تصدق معه العناوين التي اشتملت عليها الأدلة من الستر والعفاف والصيانة والتدين وغيرها.
  - (٥) هذا مبني على وجوب التوبة شرعا مولويا، وهو خلاف ظاهر الأدلة،

ولم يكن عادلا (١).

بل هي ظاهرة في الارشاد لكونها موجبة للخلاص من تبعة الذنب فتحجب عقلا بملاك دفع الضرر المحتمل، كما تقدم الكلام فيه في كفارة الغيبة.  
بل ربما يدعى عدم وجوب التوبة من الصغائر حتى عقلا بعد كونها مكفرة باجتناوب الكبائر، كما تضمنه قوله تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما) (١) وبعض النصوص.  
لكنه مختص بمن يعلم من نفسه اجتناب الكبائر، ولا يكفي في ذلك الأمانة بعد احتمال خطئها، فضلا عن الأصل، إذ لا بد من العلم بعدم ترتب الضرر، ولا يكفي قيام الحجة عليه، كما يظهر مما تقدم في كفارة الغيبة.  
مع أنه قد يدعى وجوب التوبة عقلا بملاك شكر المنعم - كما أشرنا إليه هناك - ولا يفرق فيه بين الصغيرة والكبيرة، فتأمل.  
(١) لا يكفي في هذا وجوب التوبة مولويا - الذي عرفت المنع منه - بل لا بد معه من كون تركها من الكبائر، ولا طريق لاثبات ذلك، إذ لم يرد الوعيد على ترك التوبة بالنار، والأمر بها - لو سلم كونه مولويا - أعم من كون تركها كبيرة.  
بل من البعيد جدا اختصاص ما في صحيح ابن أبي يعفور من الفرق بين الصغيرة والكبيرة من حيث دخلهما في العدالة بخصوص صورة الغفلة، كما ذكره قدس سره.  
بل بناء على ما يأتي منا من عدم قادية عدم التوبة من الكبيرة مع الغفلة ينعدم الفرق العملي بينهما.  
نعم، لو كان عدم التوبة من الصغائر راجعا إلى الاستخفاف بها والاصرار عليها كان مخلا بالعدالة، لأنه من الكبائر - كما تقدم - بخلاف ما لو كان ناشئا من

(١) سورة النساء: ٣١.

وإن غفل عن ذلك (١) فلم يندم لم يقدر صدور الصغيرة في بقاء العدالة (٢) وترتيب أحكامها. أما إذا صدرت المعصية الكبيرة فلم يندم ولم يتب غفلة عن صدور المعصية فقد خرج عن صفة العدالة (٣).

قوة الدواعي الشهوية والغضبية مع الالتفات للجرم والاقرار به والخوف من تبعته. (١) ومثله ما لو غفل عن صدور الذنب منه، بل لعله أولى. (٢) لأن صدور الصغيرة لا ينافي العدالة، وترك التوبة منها لا يكون محرماً بعد فرض الغفلة. هذا، وقد تقدم أن الصغيرة وإن لم تكن مخلة بالعدالة ثبوتاً، إلا أنها مخلة بحسن الظاهر الكاشف عنها. وحينئذ لا يبعد كفاية تجدد تركها مدة معتداً بها بنحو يصدق معه كون الشخص ساتراً لعيوبه في عود حسن الظاهر وترتيب أحكام العدالة ظاهراً، فلاحظ.

(٣) قال سيدنا المصنف قدس سره: (والمراد باجتناّب المعاصي المعتبر في العدالة نصاً وإجماعاً - كما عرفت - أن لا يكون مطالباً بالمعصية حال الابتلاء ببعض آثار العدالة وأحكامها - كالاتّمام والشهادة والولاية وغيرها - إما بأن لا يكون عاصياً أصلاً، أو يكون عاصياً فيتوب، للاجماع والنصوص على عدم جواز ترتيب آثار العدالة على العصاة قبل التوبة، وجواز ترتيبها بعدها، ويشهد به أيضاً قوله تعالى: (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) (١)...).

ومراده قدس سره بالنصوص الدالة على اعتبار التوبة، ما ورد في القاذف والمحدود (٢) من قبول شهادتهما بعد التوبة.

(١) سورة النور: ٤.

(٢) راجع الوسائل، باب: ٣٦، ٣٧ من كتاب الشهادات.



وبذلك افرقت المعصية الكبيرة عن الصغيرة (١)

وأما ما قد يظهر منه قدس سره من أن المعيار على عدم المطالبة بالمعصية. فلا مجال للالتزام به، لعدم إشعار الأدلة به. كيف ولازمه الاكتفاء ببقية المسقطات المنصوصة، كالوقوف بعرفة، وزيارة الحسين عليه السلام ولو مع عدم التوبة، ولا يظن الالتزام به من أحد.

فالظاهر أن اعتبار التوبة ليس لكونها مسقطا للمعصية ورافعة للمطالبة بها في الآخرة، بل لأنها من لوازم الملكة، وهو مختص بصورة الالتفات للمعصية، كما ذكرنا.

وبالجملة: إذا كان العاصي واجدا للملكة بحيث لو فرض منه الالتفات للذنب لتاب منه فالظاهر ثبوت العدالة له وترتيب أحكامها. هذا، ولو فرض لزوم تحقق التوبة وعدم الاكتفاء بحصول الملكة للغافل عن الذنب فالظاهر كفاية التوبة من جميع الذنوب إجمالا من دون التفات للذنب بخصوصه، لإطلاق دليل لزوم التوبة ومسقطيتها للذنب، وأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

وأما ظهور نصوص اشتراط قبول شهادة القاذف بتوبته في التوبة من القذف بخصوصه، لتفسير التوبة فيها بأن يكذب نفسه عند الإمام ويقر بأنه افترى. فهو لا ينهض بتقييد إطلاق غيرها من النصوص، ولا سيما مع كون القذف الذي يقام به الحد مما لا يغفل عنه. بل لعل ما تضمنه من كيفية التوبة شاهد بخصوصيته. ولعله لأهميته المانعة من حسن الظاهر الكاشف عن العدالة إلا مع إخضاع النفس بتكذيبها والاقرار عليها بالافتراء، فتأمل.

(١) أشرنا إلى أن حمل صحيح ابن أبي يعفور على الفرق بذلك بعيد جدا. بل عرفت أن ما ذكر في الفرق المذكور غير تام لا في الصغيرة ولا في الكبيرة.

مسألة ٣٢: الاحتياط المذكور في مسائل هذه الرسالة إن كان مسبقاً بالفتوى أو ملحوقاً بها فهو استحبابي (١) يجوز تركه، وإلا تخير العامي بين العمل (٢) والرجوع إلى مجتهد آخر (٣) الأعم فالأعلم (٤). وكذلك موارد الأشكال والتأمل، كما إذا قال: يجوز على إشكال أو على

(١) بمعنى أنه ترجح موافقته ولو عقلاً، لعدم ثبوت استحباب الاحتياط شرعاً مع عدم تنجز التكليف.

(٢) بناء على ما تقدم في المسألة الثالثة من جواز العمل بالاحتياط وترك التقليد.

(٣) إذ أن بيان الاحتياط لما لم يكن راجعاً إلى الفتوى بمضمونه لم يكن حجة على العامي، فلا يمنع من حجية قول المجتهد الآخر، الذي هو مقتضى عموم أدلة جواز التقليد. إلا أن يكون الأول مخطئاً للثاني في الدليل الذي اعتمد عليه وإن لم يستوضح

حال غيره من الأدلة، فلا يبعد عدم حجية فتوى الثاني حينئذ ويتعين الرجوع لغيره ممن لا يخطؤه الأول في دليله، كما تقدم في المسألة الرابعة عشرة، وتقدم أن تعذر تمييز ذلك للعامي موجب لجواز تقليده للمفضل، لعدم إحراز المانع منه. هذا، ولو كان مرجع الاحتياط إلى تخطئة المفتي بخلافه للجزم بعدم موافقة فتواه للأدلة، وإلى الالتزام بالاحتياط، لكونه مقتضى الأصل بنظره بعد فقد الدليل - كما في موارد العلم الاجمالي أو الشك في المحصل - كان ذلك فتوى بالاحتياط، فيلزم العمل به، ويمتنع الرجوع للغير. لكن اللازم على المفتي حينئذ الالتزام بالاحتياط، لا مجرد بيان مقتضاه.

(٤) لعموم دليل تعيين الأعم لآحاد المسائل، وقد تقدم في المسألة الرابعة عشرة حكم ما لو اقتصر الجميع على بيان الاحتياط من دون فتوى في المسألة، فراجع.

تأمل، فالاحتياط في مثله استحبابي (١). وإن قال: يجب على إشكال، أو على تأمل. فإنه فتوى بالوجوب. وإن قال: المشهور كذا، أو قيل: كذا، وفيه تأمل، أو فيه اشكال. فاللازم العمل بالاحتياط، أو الرجوع إلى مجتهد آخر (٢).

مسألة ٣٣: إن كثيرا من المستحبات المذكور في أبواب هذه الرسالة يبتنى استحبابها على قاعدة التسامح في أدلة السنن (٣)، ولما لم تثبت عندنا فيتعين الاتيان بها برجاء المطلوبة.

---

(١) لكونه مسبوqa بالفتوى.

(٢) لعدم الفتوى من مقلده.

(٣) الراجعة إلى دعوى: حجية الخبر الضعيف المتضمن للثواب على العمل في إثبات استحبابه.

وقد استدل عليها بالنصوص الكثيرة، كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) (١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: قال: (من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه) (٢)، وغيرهما.

فإن البلوغ والسماع كما يشملان الخبر الحجة يشملان الخبر الضعيف، بل يشملان فتوى الفقيه ونحوها مما يتضمن الأخبار عن الثواب. فتدل هذه الأخبار على جواز التعويل على الخبر الذي يكون به البلوغ، وترتب الثواب على العمل به، فهي تتضمن مسألة أصولية، وهي حجية الأخبار المتضمنة لترتب الثواب مطلقا.

---

(١) الوسائل، باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ٤.

(٢) الوسائل، باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ٤.

قول النبي صلى الله عليه وآله، كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله (١) وغيرها.

ومنه يظهر الاشكال في دعوى: ظهور الأخبار المذكورة في استحباب نفس العمل، لظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل، من دون قود بالاتيان به رجاء وانقيادا للأمر الذي بلغ، فيكون مستحبا كذلك، بحيث يكون بلوغ الثواب من الجهات التعليلية المقتضية للطلب وترتب الثواب كأمر الوالد، لا من الجهات التقييدية المأخوذة في العمل الموعود عليه الثواب، بأن يكون الوعد على خصوص ما يؤتى به لأجل بلوغ الثواب ومن أجل إصابته للواقع.

وجه الاشكال: أن التفريع المشار إليه مانع من إطلاق العمل الموعود عليه الثواب في الأخبار المذكورة بحيث يكون الوعد على ذات العمل مع قطع النظر عن الانقياد الحاصل به، لو ضوح أن التفريع يقتضي اختصاص الوعد بالعمل المتفرع على البلوغ، وظاهر التفريع كون البلوغ داعيا وعلة للعمل، لا متأخرا عنه زمانا فقط مع كونه علة في ترتب الثواب لا غير، ليكون جهة تعليلية للاستحباب، لا قيادا في العمل الموعود عليه الثواب، بل ذلك كالصريح من الرواية الأخيرة، فلاحظ. نعم، قد يقال: حمل الأوامر المذكورة على الارشاد موقوف على حكم العقل باستحقاق الثواب على الانقياد، والتحقيق عدمه، وأن الثواب معه تفضل من المولى غير لازم عليه.

وحينئذ يكون الوعد بالثواب راجعا إلى الأمر بالفعل والحث عليه من قبل المولى، لتضمنه أمرا زائدا على ما يحكم به العقل، فهو كالوعد بالثواب على سائر المستحبات المولوية.

غاية الأمر أن المستحب ليس ذات الفعل، بل خصوص الفعل المأتي به رجاء إدراك الواقع، لأنه هو الموعود عليه بالثواب، دون غيره، كما تقدم. لكنه يندفع: بأن العقل وإن لم يحكم باستحقاق الثواب على الانقياد، إلا أنه يحكم بحسنه وكونه منشأ لأهلية الفاعل للثواب، كما هو الحال في الإطاعة

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤.

وكذا الحال في المكروهات، فترك برحاء المطلوبة (١).

الحقيقية.

وحينئذ فالوعد بالثواب في هذه النصوص لعله بلحاظ ذلك، كما هو الحال في الوعد به على الإطاعة الحقيقية، ولا قرينة على كونه ناشئا عن حسنه بملاك آخر يقتضي الأمر به مولويا، ليكون دليلا على الاستحباب. ومنه يظهر اندفاع توهم أن تحديد الثواب بخصوص ما بلغ أمر زائد على ما يحكم به العقل، فيدل على الأمر المولوي. إذ فيه: أن تحديد الثواب ليس من وظيفة العقل حتى في الإطاعة الحقيقية، فالحكم به لا ينافي الارشاد، ولا يدل على حدوث ملاك يقتضي المولوية. بل البناء على استحباب الفعل مولويا مستلزم للتصويب في ما لو فرض خطأ الخبر الذي بلغ به الثواب، بأن كان الفعل محرما أو مكروها أو مباحا واقعا، وهو وإن لم يكن محالا، إلا أنه بعيد جدا لو لم يكن مخالفا للاجماع. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن النصوص المذكورة كما لا تنهض بإثبات حجية الخبر الضعيف الدال على الثواب، كذلك لا تنهض بإثبات استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، لا بذاته ولا بقيد الاثيان به برحاء تحصيل الثواب الذي ورد الوعد به، بل لا تصلح إلا للارشاد إلى حسن الانقياد الذي يحكم به العقل مع قطع النظر عنها.

ومن هنا لا يهم الكلام في عموها لفتوى الفقيه، بل يوكل الكلام في ذلك وغيره مما قيل في القاعدة إلى مباحث الأصول، فقد تعرض شيخنا الأعظم قدس سره فيها للقاعدة، وبسط الكلام فيها بعض من تأخر عنه بما لا مجال لاستقصائه هنا، وإنما تعرضنا لذلك في الأصول تبعا لهم.

(١) قد يدعى أن النصوص السابقة - لو تمت - في المستحبات فهي لا تتم في المكروهات، لاختصاصها بالخير والعمل والفعل الذي بلغ عليه الثواب، وهو ظاهر

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

وإن كان لا يجزي على تقدير عدم مصادفة مقتضاه للواقع ولا لمقتضى الحجة، لما تقدم، بل لا عذر معه بحيث يرفع العقاب لو أخطأ الواقع، لعدم حجية الظن ومعذريته وإن كان أقرب في دفع الضرر. نعم، مع احتمال لزوم الإبطال المحرم من الاستمرار يتجه البناء على تعذر العمل إذا كان عبادياً، لامتناع التقرب مع فرض عدم العذر في الجهل، نظير ما ذكرناه آنفاً، فتأمل جيداً.

والله سبحانه وتعالى العاصم العاصم، وله الحمد. إلى هنا انتهى ما أردنا إيراده في مباحث الاجتهاد والتقليد، تعليقا على كتاب (مهاج الصالحين) تأليف: سيدنا الأعظم، آية الله الكبرى، الفقيه السعيد، السيد الجدد، (السيد محسن الطباطبائي الحكيم)، قدس سره، وأفاض على ترتيبه شآبيب الرحمة والرضوان.

وكان ذلك في النجف الأشرف بيمن صاحب الحرم المقدس المشرف عليه أفضل الصلاة والسلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل العلامة حجة الاسلام (السيد محمد على الطباطبائي الحكيم) دامت بركاته. عصر الثلاثاء الخامس من شهر محرم الحرام سنة ألف وثلاثمائة وأربع وتسعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين، وسلم تسليمًا كثيرًا.

وأسأله تعالى أن يوفقني للاستمرار في شرح الكتاب المذكور وأن يعينني على ذلك بأفضل العون، وأن يتقبله بقبول حسن وينفع به، إنه أرحم الراحمين وولي المؤمنين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المول ونعم النصير.

وقد انتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير، عصر الأربعاء السابع والعشرين من الشهر المذكور، من السنة المذكورة، والحمد لله في البدء والختام، وبه الاعتصام، والصلاة والسلام على محمد وآله الكرام.