

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَقْضِيَةُ الشَّرْعِ
فِي شَرْحِ تَحْرِيرِ الْوَسِيْلَةِ

الْجَاهِ وَالْقَلْبِ

تَأَلَّفَتْهُ الرَّبِّيَّةُ

آيَةُ اللَّهِ الْمُصَلِّيَةُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْفَاضِلُ النَّبْكَرَانِيُّ

مُحَقِّقٌ وَنَشْرٌ: مَرْكَزُ فِقْهِ الْأُمَّةِ الْأَعْجَلَاءِ

تَفْصِيلُ الشَّرْعِيَّةِ
فِي شَرْحِ تَحْرِيرِ الْوَسِيْلَةِ

الْجَنَاهُ وَالْثَّقَلِيْنِ

تَأْلِيفُ الْمَجْلِسِ الدِّيْنِيِّ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الْفَاضِلِ اللَّهْكَرَانِيِّ

تَحْقِيقٌ وَنَشْرٌ: مَرْكَزُ فِئَةِ الْأَيْمَةِ الْأَعْظَمَاءِ

فاضل موحدي لنكراني، محمد، ١٣١٠ - شارح.
تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجتهاد والتقليد / تأليف: محمد الفاضل
النكراني؛ تحقيق و نشر مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام،
١٤٢٦ق. = ١٣٨٤.

ص ٤١٣ ٣٠٠٠٠ ريال ISBN: 964-7709-25-0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

١. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ١٢٨٠ - ١٣٦٨،
تحریر الوسيلة - نقد و تفسیر. ٢. اجتهاد و تقلید. ٣. فقه جعفری - قرن ١٤. الف. خمینی،
روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ١٢٨٠ - ١٣٦٨. تحریر الوسيلة.
برگزیده. شرح. ب. مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام. ج. عنوان. د. عنوان: شرح تحریر الوسيلة. ه.
عنوان: الاجتهاد والتقليد. برگزیده. شرح.

٢٩٧/٣٤٢٢

١٣٨٤ ٣٠٢٨٢٤ خ ٩/ ١٨٣ / BP



تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة

كتاب الاجتهاد والتقليد

تأليف: سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل النكراني مدّظله
تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام
صفّ الحروف: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام
الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ
المطبعة: اعتماد، قم
الكمية: ٢٠٠٠ نسخة
السعر: ٣٠٠٠ تومان

حقوق الطبع محفوظة

ISBN: 964-7709-25-0

شابك: ٩٦٤-٧٧٠٩-٢٥-٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



(شكر و تقدير)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فتح باب العلم لأحكامه على المجتهدين، وجعلهم وارث علم النبيين وقدوة للأنام والمقلّدين، والسلام والصلاة على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد، فإنّ من أنفع العلوم وأعلاها بعد المعارف الإلهية علم الفقه للأحكام الشرعية الذي يعدّ من أوسع العلوم فروعاً وأقواها أصولاً. ومن نعم الله علينا في هذا العصر ساحة الفقيه المجاهد المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني متّع الله المسلمين بطول بقائه، الذي كان له السهم الوافر في الحوزة العلميّة المقدّسة بقم ما لا يخفى؛ من جهة تدريسه العلوم الحوزويّة، خصوصاً الفقه والأصول من أوان شبابه إلى زماننا الحاضر، وتريبته النفوس المستعدّة، وتأليفه الكتب القيّمة التي كشف فيها بنبوغ وحدّة نظر في العلوم العقلية والنقلية والمعضلات الفقهية بأوضح بيان وأدقّ كلام، ومنها هذا الأثر القيّم في شرح تحرير الوسيلة، المسمّى بـ«تفصيل الشريعة» الذي كان من أكبر تأليفاته وأحسن شروح هذا الكتاب، وهذا المجلّد الذي بين يديك الطبعة الرابعة من كتاب الاجتهاد والتقليد من هذه الموسوعة القيّمة، نسأل الله تعالى دوام عمر المؤلّف والتوفيق لإكمالها.

وقد تمّ هذا المشروع بمجهود المحقّقين العزيزين في هذا المركز، حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ عبادالله السرشار الطهراني المياحي وحجّة الإسلام والمسلمين الشيخ رضا علي مهدي، حيث بذلا غاية جهدهما في استخراج المصادر وتصحيح المتن، شكر الله مساعيهما وجزاها الله خير الجزاء.

مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام

محمدجواد الفاضل اللنكراني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة المؤلف دام ظلّه]

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف بريّته وأفضل أنبيائه محمّد وعلى عترته وأهل بيته، سيّما وليّ أمره وخاتم أصفیائه الحجّة بن الحسن المهديّ رُوحی وأرواح العالمين له الفداء، ولعنة الله على أعدائهم ومخالفهم، الذين يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يُتمّ نوره ولو كره المشركون.

وبعد فمّا من الله سبحانه وتعالى على عبده الضعيف الذليل محمّد الموحديّ الشهير بالفاضل، ابن العلامة الفقيه الفقيه آية الله المرحوم الشيخ فاضل اللنكرانيّ قدّس سرّه الشريف، وحشره مع من يحبّه ويتولّاه من النبيّ والأئمّة الطاهرين - صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين - أن وفّقه لشرح كتاب «تحرير الوسيلة» للأستاذ الأكبر زعيم الأئمّة الإسلاميّة، وقائد الثورة الدينيّة الإيرانيّة، محيي الشريعة، ومؤيّد الدين، سيّد الفقهاء والمجتهدين، آية الله العظمى الحاج السيّد روح الله الإمام الخميني، أدام الله ظلاله الوارفة على رؤوس الأئمّة الإسلاميّة، ومنّهم ببقاء وجوده الشريف.

ولو أريد الوقوف على شرح حاله وخصوصيّاته، وكيفيّة قيامه في مقابل الاستعمار - الذي أحاط بكلّ شيء وكلّ شأن وكلّ فرد من الشعب الإيراني،

ومقابلته معه بحيث ساقه إلى الزوال وقطع أصوله وفروعه - لاحتاج إلى تصنيف كتب متعدّدة ضخمة مشتملة على ما لم يكن معهوداً في التاريخ، ولا موجوداً في الكتب، ولا مسموعاً من الألسن، كيف؟ وقد قطع الطاغوت الحاكم على إيران بأصله وفروعه مع كونه مستظهِراً بالقدرة الحاكمة على أكثر بلاد العالم؛ وهي قدرة عظيمة جداً، وكان ذلك في أقلّ من عشرين سنة مع طول تاريخ الاستعمار، وعمدته ترجع إلى ما يقرب من الستين، وقد حكم فيها الملعونان «رضاخان وابنه». وكان الثاني أسوأ من الأوّل والأوّل أسوأ من الثاني، ففي هذه المدّة الصعبة قد قطعت فروع الدين واحد بعد آخر بحيث كاد أن تقطع بتأمها، والأصول كانت مشرقة على الزوال والانقطاع، ولو كانت الحكومة بهذه الكيفيّة مستمرّة إلى اثنتين أو ثلاث سنوات لم يبق من الإسلام حتى اسمه، ولا من القرآن حتى رسمه.

كيف لا؟ وقد بدّل التاريخ الهجري الإسلامي الذي هو من أعظم شعائر الإسلام ومظاهر المسلمين إلى تاريخ الكفر والزندقة، وأمر بقتل المتظاهرين من الشعب المسلم من الروحانيين وغيرهم، وجرحهم وإيذائهم وحبسهم وإقصائهم من بلادهم إلى بلاد بعيدة غير قابلة للإقامة والسكونة.

وفي اليوم الخامس والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٨٢ المصادف لوفاة الإمام السادس جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، حينما كانت المدرسة الفيضية المعروفة بقم المقدّسة، التي هي مركز العلم ومعهد نشر المعارف الجعفرية والمآثر والعلوم النبويّة، مجتمعّة فيها الطبقات المختلفة لإقامة العزاء على صاحب المذهب عليه السلام، فإنّ تهاجم عليهم المأمورون من قبله ومعهم أنواع السلاح، فكم من مقتول ومضروب ومجروح، وقد أحرقوا العمائم والألبسة المقدّسة وكتب التفاسير والروايات والفقّه وغيرها، بل والمصاحف على ما هو المشهور.

ولم يتجاوز عن شيء مما يوجب ضعف الدين وتزلزل عقيدة المسلمين، بل هياً جميع الوسائل المنتجة لذلك، وأسس أصول التعليم والتربية التي هي الأساس لتمدّن كلّ قوم على مبني الاستعمار، والانحراف عن الدين والعقيدة الإسلاميّة، بحيث قلّمَا يتفق أن يتدبّر من كان تعليمه وتربيته على منواله وأساسه.

وفي هذا الحال كان سعيه على تضييف الروحانيين، والفصل بينهم وبين الناس بتحقيقهم والتبليغ عليهم، وإراءتهم على خلاف ما هم عليه من ترويح الشريعة وتبليغ الحقيقة، وإرشاد الناس إلى كمالهم في الدنيا والآخرة، مدّعياً للارتجاع فيهم ومضادّتهم للتمدّن والرقى والكمال والسعادة.

وبالنتيجة كان مطيعاً لدستور المستعمرين، ومجرباً لأوامرهم ونظراتهم من دون تخلف وعصيان، وذلك لأجل توقّف حكومته عليه واشتراط بقائه به.

ولكن مع ذلك تفضّل الله سبحانه على الشعب بأن أيقظهم عن نومة الغفلة وعدم الالتفات التي كانوا فيها عشرات السنين، وذلك ببركة الروحانية وإرشاداتهم في طول سنين متعدّدة بطرق مختلفة من مكتوب وبيان وغيرهما.

وكانت القيادة والزعامة في ذلك للإمام الخميني أدام الله ظلّه وأبقاه للإسلام والمسلمين، فقد أظهر علمه بعد ظهور البدع، وتحمل لأجله مشاقاً كثيراً من حبس وإقصاء من «قم» إلى «تركيا» ثمّ إلى «العراق»^(١). ثمّ إخراج منه وسفره إلى

(١) وفي أواخر إقامته في العراق ابتلي ببلاء عظيم تحمّله حقّ التحمل، وصبر عليه حقّ الصبر؛ وهو وفاة قرّة عينه ونور بصره وثمرة فؤاده، العالم المجاهد، والفاضل الكامل، الجامع للمعقول والمنقول، صاحب التأليف القيّمة والتصانيف الثمينة، صديقنا الأكبر آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني قدس سرّه الشريف، وحشره مع أجداده الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين. ولم تُعلم علّة وفاته مع كونه

«باريس» وإقامته فيها مدة، ولكنّه في جميع تلك المدّة التي تزيد على خمس عشرة سنة، خصوصاً في أيّام إقامته بـ«باريس» أيقظ الأُمّة وأرشد الشعب، وكشف عن جنيات الحكومة والقدرة الحاكمة، وهداهم إلى طريق المبارزة والقيام في مقابلها، الذي هو الجهاد من المسلم في مقابل الكفر والزندقة.

ونتيجة تلك الإرشادات تنبّه الأُمّة وخروجهم عن الغفلة، وتوجّههم إلى ما يجري عليهم حال المملكة من إحاطة الاستعمار على جميع شؤونها وجوانبها، ونهب المخازن والمعادن والمناجم بأجمعها، وفي المقابل فقر الأُمّة من جميع الجهات السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة وغيرها.

وبعد يقظتهم وقيامهم في مقابل الحكومة، والمظاهرات المتعدّدة المتعاقبة الموجبة للضحايا المتكثّرة، واستشهاد الذين يبلغ عددهم عشرات الآلاف، انهدم نظام الحكومة وانفصمت أركان السلطنة، بحيث اضطرّ من تقمّمها إلى الخروج من المملكة خروجاً لا رجوع بعده أبداً، وبذلك اختتم دوران الاختناق والاستعمار، ولكنّه مع ذلك كانت بقاياها مانعة عن تشكيل الحكومة الجمهوريّة

→ صحيحاً سالماً عن كلّ مرض، وقد لاقاه في ليلة وفاته جمع من أصدقائه معترفين بسلامته وعدم إحساسه للمرض بوجه. والمشهور أنّ العلة هي دسياسة الحكومة الإيرانية الجائرة، وأمره بعض عمّاله وأياديه بذلك، ويؤيّد أنّه قد لاقاه في أواسط الليلة المذكورة بعض من لم يعرف إلى الآن، والحق سيظهر يوم للقيام والمحاكمة فيه أيضاً.

وكان المرحوم في رأس قائمة أصدقائي من أوّل اشتغالي بتحصيل العلوم الدينيّة، وقد باحثت معه كتباً كثيراً من السطح ومباحث متعدّدة من الكتب الفقهيّة من الخارج، ولعمري أنّه كان في قوّة الذكاء وشدّة الاستعداد، قليل النظير، وفي التأليف والكتابة شديد التحمّل، طيّب الله ثراه وأعطى الصبر الجميل والأجر الجزيل للمصابين به، سيّما والده الإمام أبقاه الله للمسلمين والإسلام بحقّ النبيّ والأنسنة الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام.

الإسلاميّة، وذلك لأجل منعه عن رجوع الإمام إلى الوطن وإقامته مع الشعب، ولكنّ الممانعة قد ارتفعت بقيام الأُمّة ومظاهراتهم، ولو تأخّر رجوعه عن الزمان الذي رجع فيه لحيف على المملكة.

وبعد رجوعه واستقبال عدد كثير خارج عن حدّ العدّ والإحصاء عنه أمر بتشكيل الحكومة المذكورة، وأمر بمتابعة الناس وإطاعتهم لها، وبين أنّ الإطاعة لها كالإطاعة لمالك الأشتر حين ولّاه الإمام عليّ عليه السلام على مصر.

والأُمّة بعد ذلك قد رأوا أنفسهم في مسير الدين الحنيف، ومجرى الشريعة المطهّرة، ومحلاً لهداية الكتاب العزيز، وإن وقعت بعده أيضاً حوادث ناشئة من عروق الاستعمار وبقيائه، ولكن تلك الحوادث لم تتمكّن من تغيير مسير الأُمّة، ولم توجب خللاً في طريق الحقّ الذي وجدته بعد قرون متعدّدة، سيّما في القرن الأخير الذي بلغ فيه الاستعمار المرتبة الكاملة والاستئثار حدّاً ليس فوقه حدّ، فنحمد الله تعالى على هذه النعمة الجارية على الأُمّة ببركة الإمام، ونسأل منه تعالى إتمامها باستقرار الحكومة الإسلاميّة بجميع جوانبها وشؤونها، وقطع بقايا الاستعمار وعروقه، وأن تتّصل هذه الحكومة بالحكومة المهدوية المنتظرة المسيطرة على جميع أقطار العالم إن شاء الله تعالى.

وأما ما يتعلّق بهذا الكتاب متناً وشرحاً. أمّا المتن، فقد ألفه الإمام الماتن - دام ظلّه - كما أفاده في مقدّمته في مملكة تركيا حين ما أقصي من إيران إليها، وإن وقع تكميله في النجف الأشرف بعد انتقاله منها إليه.

وأما الشرح، فقد شرعت فيه في بلدة «يزد» - المعروفة بدار العبادة والإيمان -

.....

حينما كنت مقيماً فيها بالإقامة الجبرية من ناحية الحكومة الجائرة^(١)، بعدما أقمت في «بندر لنكّه» من سواحل الجنوب ما يقرب من أربعة أشهر في أواسط الصيف، الذي تكون شدة حرارة الهواء فيها منضمة إلى شدة الرطوبة غير قابلة للتحمل، ولأجله قد خفت على نفسي مكرراً، وبعد الانتقال إلى البلدة المذكورة والإقامة فيها شرعت في شرح الكتاب، واشتغلت به جميع مدة إقامتي فيها التي هي أكثر من سنتين ونصف، ووقفت في تلك المدة لتأليف مجلّدات متعدّدة منه، واستمرّ ذلك بعد تامة مدة الإقامة والرجوع إلى بلدة قم، إلى أن بلغ إلى الآن اثني عشر مجلّداً، نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق للإتمام - ولعلّه يبلغ أربعين مجلّداً - بحقّ النبيّ الصادع للشرع والأئمّة الكرام عليه وعليهم السلام، وسمّيته بـ«تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة».

وقد بذلت الجهد في تبين المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، وكلمات مقبولة عند السماع من دون إيجاز محلّ ولا إطناب مملّ، وأسأل من القراء أن ينظروا بعين الإغماض. وأبتهل إلى الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يثبتني حين تنزل الأقدام على الصراط المستقيم، وأن يجعله تذكرة لي وتبصرة لغيري، إنّه خير مسؤول ومجيب.

قم - الحوزة العلميّة: محمّد الفاضل اللنكراني

شوال المكرّم ١٣٩٩ الهجرية

(١) لأجل المعارضة معها تبعاً واقتداءً بالإمام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[وجوب التقليد أو الاحتياط لغير المجتهد]

إعلم أنه يجب على كل مكلف غير بالغ مرتبة الاجتهاد في غير الضروريات من عباداته ومعاملاته ولو في المستحبات والمباحات أن يكون إقماً مقلداً ، أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الاحتياط ، ولا يعرف ذلك إلا القليل ، فعمل العاقي غير العارف بمواضع الاحتياط من غير تقليد باطل بتفصيل يأتي^١.

١- في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى: في بيان المراد من هذا الوجوب، لا ينبغي الإشكال في أن المراد منه هو الوجوب العقلي الذي مرجعه إلى إدراك العقل وحكمه بأنه بعد الالتفات إلى أصل التشريع، وحصول العلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية كثيرة في الشريعة المقدسة، ولزوم رعايتها والتعرض لامتناعها؛ لعدم كون الناس مهملين في أمورهم، مفوضين إلى اختيارهم، مضافاً إلى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرض للامتناع وعدم المبالاة برعاية الأحكام، يلزم لأجل التخلّص عن ترتب العقوبة وحصول الأمن من العذاب أن يمشی طريقاً يؤمنه من ذلك.

فمرجع حكم العقل إلى صحّة عقوبة المولى لتارك هذا الطريق، وإلزامه إتياء بالتخلّص عنها لو كان بصدد الفرار عن العقوبة والتخلّص منها، وعليه: فليس

الثابت في هذا المقام الإدراك العقل لذلك كسائر الأحكام العقلية، وإلا فن الواضح أنه ليس له حكم إلزامي مولوي أصلاً، كما أنه من الواضح أنه ليس في المقام حكم وجوبي شرعي، وإن كان في إمكانه كلام يأتي .

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك في أن الحكم العقلي المذكور - وهو إدراكه لما أفاده في المتن مما مرجعه إلى لزوم اختيار أحد الطرق الثلاثة؛ من الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط في غير الضروريات من العبادات والمعاملات، ولو في المستحبات والمباحات - هل هو على نحو الوجوب التخييري؛ بأن كان حاكماً ابتداءً بلزوم التوسل إلى أحد الأمور الثلاثة بنحو التخيير، أو أن ما أدرك العقل لزوم مشيه من الطريق هو الأمر الجامع بين هذه الأمور؟

لا ينبغي الإشكال في أن العقل لا يحكم ابتداءً بالتخيير بين الأمور المختلفة، بل إزمه بأحد هذه الأمور إنما هو لأجل وجود جامع بينها يكون ذلك الجامع مؤثراً في حصول الأمن وتحقيق التخلص. نعم، الحكم بالتخيير إنما هو في النظر الثاني، ولحاظ المحققات كما فيما يشابه المقام من الأحكام العقلية .

والظاهر أن العقلاء أيضاً لا يتجاوزون عن حدود هذا الحكم العقلي فيما يتعلق بأمرهم في الدنيا؛ فإنهم في تلك الأمور أيضاً إما أن يختاروا طريقاً علمياً موصلاً إلى ما هو المهم لهم، وإما أن يرجعوا إلى العالم الخبير بذلك الطريق ويقتفوا أثره، وإما أن يختاروا الاحتياط بمشي جميع الطرق المحتملة ورعاية تمام الجوانب .

ثم إنه هل يمكن أن يكون وجوب هذه الأمور الثلاثة وجوباً شرعياً أم لا؟ قد يُقال بعدم الإمكان كما في شرح بعض السادة الأعلام على كتاب «العروة الوثقى» - على ما في تقريراته - وملخص ما أفاده في هذا المقام أن الوجوب الشرعي إن كان المراد به هو الوجوب النفسي، فتارة: يكون هذا الوجوب بلحاظ

وجوب تعلّم الأحكام نفسياً، وأخرى: بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام.

فعلى الأول: لا يتصوّر ذلك في الاحتياط؛ لأنّه عنوان لنفس العمل، بل في التقليد بناءً على المختار فيه من أنّه العمل عن استناد.

وعلى الثاني: لا يتصوّر في الاجتهاد؛ لأنّه طريق لمعرفة الأحكام، ولا يتم في الاحتياط؛ لعدم الدليل على وجوبه شرعاً.

وإن كان المراد به هو الوجوب الطريقي - أعني الإيجاب بداعي التنجيز أو التعذير - فإن أريد به وجوب تعلّم الأحكام فهو لا يتصوّر في الاحتياط، بل في التقليد على المختار. وإن أريد به الوجوب بلحاظ التحفّظ على الملاكات الواقعيّة فلا يصحّ في شيء من الأمور الثلاثة؛ لعدم كونها طريقاً إلى الواقع، وإنما الطرق هي الأمارات والأصول بالإضافة إلى المجتهد، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى المقلّد.

وإن كان المراد به هو الوجوب الغيري، فلا يتصوّر له معنى في المقام؛ لأنّ شيئاً من الأمور الثلاثة لا يكون مقدّمة وجوديّة لواجب نفسي حتى يتّصف بالوجوب الغيري من قبله^(١)، انتهى.

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّه لا يلزم في الواجبات الشرعيّة أن يكون الأمر الذي بلحاظه تعلّق الوجوب بها معلوماً لنا حتى يتردّد في المقام في أنّ الوجوب المتعلّق بأحد هذه الأمور الثلاثة على سبيل التخيير لا محالة، بناءً على كونه شرعياً كما هو المفروض، هل هو بلحاظ كذا أو كذا؟ بل البحث إنّما هو في إمكان ذلك شرعاً واستحالته، ونحن لا نرى وجهاً لعدم الإمكان؛ فإنّه لو دلّ دليل شرعيّ كآية أو

(١) دروس في فقه الشيعة: ١٧/١ - ١٨.

رواية مثلاً على وجوبها كذلك، فأبي مانع يمنع عنه ويوجب التصرف في دلالته أو سنده مثلاً: - أنه ناشئ من عدم حمل العبارة على ما هو مقصود الماتن ﷺ؛ فإنّ الظاهر أنّ متعلّق الوجوب في جميع الأمور الثلاثة إنّما هو العمل؛ يعني أنّ المكلف يجب عليه في مقام العمل إنّما أن يعمل على طبق اجتهاده أو تقليده، أو يراعي الاحتياط في هذا المقام.

وعليه: فالتفكيك بين هذه الأمور من جهة كون الاحتياط عنواناً لنفس العمل - وكذا التقليد على مختاره، والاجتهاد طريق لمعرفة الأحكام ولا يكون عنواناً لنفس العمل - ممّا لا وجه له من جهة ما هو المقصود من العبارة، بل لا يحيص عن الحمل على العمل.

ضرورة أنّ العقل الحاكم بالوجوب لا يحكم بكفاية الاجتهاد بمجردّه؛ لعدم تأثيره كذلك في امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال، بل المؤثر إنّما هو العمل على طبق الاجتهاد، فلا مناص من حمل العبارة على العمل، وإن كان الجمود على الظاهر يأباه كما هو ظاهر.

ثمّ التمسك في مقام الاستدلال على إثبات الاستحالة وعدم الإمكان بعدم وجوب الاحتياط شرعاً فيه ما لا يخفى من الغرابة، كما أنّ دعوى استلزام الوجوب الشرعي للتسلسل - نظراً إلى أنّه على تقدير كون الوجوب شرعياً لا بدّ وأن يكون المكلف في هذا التكليف أيضاً غير خال عن إحدى الحالات الثلاث، بخلاف ما إذا كان الوجوب عقلياً - واضحة الدفع؛ ضرورة أنّ اللابديّة المذكورة لا توجب الانتفاء إلى التسلسل، فأبي مانع من أن تجري هذه الحالات الثلاث في هذا التكليف أيضاً، كما هو ظاهر.

وقد انقدح ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من تعلق الوجوب الشرعي بهذه الأمور

الثلاثة . نعم ، لا ينبغي الإشكال في أنه على تقدير الوقوع يكون كسائر الأحكام الشرعيّة ، فلا بدّ من أن يكون الوصول إليه إمّا بطريق الاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط ، فتدبّر .

الجهة الثانية : أنه بناءً على كون المراد بالوجوب هو الوجوب العقلي - الذي مرجعه كما عرفت ^(١) إلى إدراك العقل لزوم طيّ أحد هذه الطرق في مقام التخلّص عن عقوبة المولى والفرار عنها كما هو الظاهر ؛ لعدم الدليل شرعاً على ذلك ، أو لاستحالة الوجوب الشرعي على الخلاف المتقدّم - هل هنا طريق رابع ، أو أنّ الطرق منحصرة بهذه الأمور الثلاثة؟ لا ينبغي الإشكال في عدم الانحصار . ضرورة أن المكلف لو حصل له العلم بالتكليف وبخصوصيّاته من أيّ طريق حصل يكون حجّة عليه ، ويلزم عقلاً متابعتة واقتفاء أثره ، ولأجل ذلك لا يكون المعصوم عليه السلام خارجاً عن هذا الحكم العقلي ، وإلاّ فعلى ما هو ظاهر العبارة يكون خروج المعصوم عليه السلام ممّا لا ينبغي الارتباب فيه .

وبالجملة : فمع حصول العلم الوجداني الذي هو أقوى الطرق لا وجه للزوم سلوك طريق آخر . نعم ، هنا كلام في أنّ حجّيّة العلم هل يمكن أن تنالها يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً أم لا؟ والتحقيق في محلّه . كما أنّه وقع الكلام أيضاً في إمكان عدم اجتزاء الشارع بالعلم الحاصل من طريق خاصّ كالجفر والرمل وأمثالهما وعدمه ، والتحقيق أيضاً في محلّه .

هذا ، ويمكن أن يقال بثبوت طريق خامس ؛ وهو الاكتفاء بالامثال الاحتمالي في بعض الموارد؛ وهو ما لا يكون للمكلف أيّة حجّة ولا يمكن له

الاحتياط، فتدبر.

الجهة الثالثة: هل هذه الأمور الثلاثة التي يتطرق بها في مقام التخلّص عن تبعه مخالفة تكليف المولى طولية مترتبة، أو أنه في رتبة واحدة؟ ربما يُقال بتقدّم الأخير - أعني الاحتياط - على الأولين؛ نظراً إلى أنّ الاحتياط طريق عقليّ يترتب عليه الأثر المترقّب قطعاً، وأمّا عدلاه فيحتاج إلى الجعل الشرعي وحكم الشارع بحجية منشأ الاستنباط وكونه معتبراً عنده كما في الاجتهاد، والتقليد يتفرّع عليه، ضرورة أنّ المقلّد - بالفتح - لا يكون عالماً بالأحكام الإلهية بالعلم الوجداني إلا نادراً، وعليه: فرتبة الاحتياط متقدّمة عليهما.

كما أنّه ربما يقال بتقدّم مرتبة الأولين على الاحتياط، نظراً إلى أنّ جواز الاحتياط حيث يكون محلّ الخلاف فلا بدّ من أن يكون المكلف مجتهداً فيه أو مقلّداً، ففي الحقيقة الواجب على المكلف إمّا الاجتهاد وإمّا التقليد، وعلى التقديرين فإن أدّى نظره أو نظر مقلّده إلى جواز الاحتياط يجوز، وإلا فلا. والظاهر فساد كلا القولين:

أمّا الأول: فلأنّ الاحتياج إلى حكم الشارع في باب الاجتهاد إنّما هو لتحقيق موضوع الاجتهاد وصغريه. وأمّا الاكتفاء في مقام الامتثال بموافقة الطريق الذي حكم الشارع بجواز التطرّق به، وعدم المنع من انسلاكه، فهو حكم عقليّ يترتب على الحجية الشرعية، والكلام إنّما هو في هذا الحكم لا في تحقّق الموضوع. وكذلك التقليد المتفرّع على هذا النحو من الاجتهاد؛ فإنّ الاجتزاء به من باب رجوع الجاهل في كلّ فنّ وصنعة إلى العالم به لا يكاد يكون الحاكم به إلا العقل، كما هو غير خفيّ.

وأما الثاني: فقد ذكر المحقّق الاصفهاني رحمته الله في رسالة الاجتهاد والتقليد أنّ كون

المسألة خلافية نظرية لا يقتضي جريان التقليد فيه، قال: ألا ترى أن أصل التقليد خلافي جوازاً ومنعاً، ومع ذلك لا يقتضي أن يكون تقليدياً، وكذلك تقليد الأعلام خلافي ومع ذلك ليس بتقليدي، إلى غير ذلك من النظريات والخلافيات، بل كونه تقليدياً يتبع أن يكون على طبق المورد حكم مماثل يمكن أن يكون العامي متعبداً به ومنشأً لحركته على طبقه، فلو لم يكن هناك حكم مماثل، أو كان ولكن لم يمكن منشيئته لحركة العامي للزوم المحال، فلا محالة لا يكون تقليدياً.

ثم قال ما ملخصه: إن الاحتياط حيثيين:

إحدهما: الحيثية العارضة للاحتياط بعنوانه من وجوب شرعي حقيقي أو طريقي، أو حرمة نفسية بملاحظة انطباق عنوان مبعوض عليه.

ثانيهما: الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً؛ لأن الشارع لو تصرف في مورده بنفي أو إثبات تعيين أحد الطرفين شرعاً، فلا مورد للاحتياط عقلاً.

أما بلحاظ الحيثية الأولى، فالمسألة تقليدية بلحاظ العارض لا المعروض، فترتب الأثر المترقب من العمل الاحتياطي غير منوط بالتقليد، وإن كان كونه فاعلاً للواجب أو تاركاً للحرام قابلاً للاستناد إلى فتوى المجتهد.

وأما بلحاظ الحيثية الثانية، فالمسألة تقليدية من حيث نفس عنوان الاحتياط؛ لعدم تمكن العامي من استنباط تمحض المورد للاحتياط إلا بالرجوع إلى المجتهد، ولذا ذكرنا أن إجراء الأصول العقلية منوط بنظر المجتهد.

ثم قال: والتحقيق أن حرمة الاحتياط نفسياً وعدمها ليست مهمة في مقام حصر طريق الامتثال في الاجتهاد والتقليد وعدمه، بل المهم ترتب الأثر المترقب من المعاملة والعبادة على الاحتياط، وحيث إن فرض الاحتياط حقيقة هو فرض ترتب أثر الواقع، فلا محالة يؤول البحث إلى البحث عن تحقق العبادة - كالمعاملة -

.....

بالاحتياط وعدمه؛ لأجل خصوصية مأخوذة في العبادة بحيث لا تتحقق إلا بالامتثال التفصيلي عن اجتهاد أو تقليد، كقصد الوجه على القول بأنه كذلك، فهو في الحقيقة بحث عن قبول العبادة للاحتياط وعن التمكن منه في العبادة، وكونه كذلك لا يعلم إلا بالاجتهاد والتقليد.

فمعنى التقليد حينئذٍ التعبد بعدم اعتبار تلك الخصوصية شرعاً، ولازمه إمكان الاحتياط، لا التعبد بإمكانه ولا التعبد بجوازه شرعاً في قبال حرمة نفسه، كما أنّ معنى التقليد في مقام إجراء قاعدة الاحتياط اللازم بحكم العقل هو التعبد بعدم الحكم شرعاً نفيّاً أو إثباتاً، بحيث لا يكون مجرى للقاعدة الملزمة بالاحتياط عقلاً لا التعبد به شرعاً^(١).

وما أفاده عليه السلام وإن لم يكن بخال عن مناقشة بل مناقشات - من حيث عدم نهوض دليل على ما جعله ضابطاً لكون المسألة تقليدية، من لزوم ثبوت حكم مماثل على طبق المورد يمكن أن يكون العامي متعبداً به ومنشأً لحركته على طبقه. ومن جهة تخصيصه الوجه في تعلق الحرمة النفسية العارضة للاحتياط بعنوانه بانطباق عنوان مبغوض عليه بعد احتمال كون الوجه مبغوضيته بعنوانه، كما لا يخفى.

ومن جهة جعل الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً حيثية ثانية للاحتياط مع عدم معقولية ذلك؛ ضرورة أنّ الحيثية المعدومة للشيء لا تكون حيثية لنفس ذلك الشيء، مضافاً إلى أنّ تصرف الشارع في مورد الاحتياط بنفي أو إثبات إن كان معلوماً بالعلم الوجداني، فهو يوجب خروج الاحتياط عن كونه

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨١ - ١٨٢.

كذلك . وأما إن لم يكن كذلك ، بل كان التصرف مقتضى الأمانة المعتبرة أو الأصل الشرعي ، فهو لا ينافي الاحتياط بوجه ، ولا يوجب انهدام هذا العنوان أصلاً ، ومن بعض الجهات الأخر - إلا أن مرجعه إلى أن الاحتياط المبحوث عنه في المقام ليس هو عنوان الاحتياط الذي وقع الاختلاف في جوازه وحرمته ، بل المهم هو عدم انحصار طريق الامتثال بالاجتهاد والتقليد ، وكفاية الاحتياط في ترتب الأثر المقصود من العبادة والمعاملة .

ومن الواضح عدم وقوع الاختلاف في هذه الجهة ، بل لا يعقل الخلاف فيه ، والإشكال على تقديره إنما هو في إمكان الاحتياط في العبادة مطلقاً أو في بعض الموارد ، وهو يرجع إلى منع الصغرى وعدم إمكانها لا إلى المناقشة في الكبرى .

وبالجملة : فالاحتياط المبحوث عنه الذي هو أحد طرق الإجزاء عقلاً ليس هو عنوانه ، بل ما يصدر من المكلف في الخارج بهذا العنوان ، ويترتب عليه تحقق المأمور به قطعاً ، وهذا لاتعقل المناقشة في الاجتزاء به ، والخلاف إنما في جواز أصل العنوان ، وإما في إمكانه مطلقاً ، أو في العبادة ، أو في خصوص بعض مواردّها ، وعليه : فلامعنى للحكم بجريان التقليد أو الاجتهاد فيه مع انحفاظ الموضوع وإمكانه . ثم إنه على تقدير تسليم جريان الاجتهاد والتقليد في الاحتياط وافتقاره إلى أحدهما نقول : إن ذلك لا يوجب تأخر رتبته عنها في مقام الامتثال ؛ فإن المجتهد بعد ما أدّى نظره إلى الجواز يكون محيّراً عقلاً بين مراجعة الأدلّة واستنباط حكم المسألة منها ، وبين أن يحتاط بإتيان كلا المحتملين مثلاً لأجل حصول العلم بإتيان الواقع .

هذا كله فيما يتعلق بتقدّم رتبة الاجتهاد والتقليد على الاحتياط وتأخرهما عنه ، أو تساويهما وكون الأمور الثلاثة التي يتطرّق بها في رتبة واحدة .

في تقدّم الاجتهاد على التقليد وعدمه

هل رتبة التقليد متأخرة عن الاجتهاد، أو أنّ رتبته متقدّمة عليه، أو أنّهما في رتبة واحدة ولا تقدّم لإحدى الرتبين على الأخرى؟
والتحقيق أنّ الكلام يقع تارة: فيما هو مقتضى حكم العقل، وأخرى: فيما هو مقتضى الأدلّة الشرعية.

أمّا من جهة حكم العقل فالظاهر أنّه لا مجال للإشكال في تساوي الحالتين وعدم ثبوت مزية في البين وعدم اختلاف الرتبين؛ ضرورة أنّ العقل لا يحكم إلاّ بلزوم تحصيل العلم لأجل العمل أو الرجوع إلى العالم الخبير لأجله أيضاً، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر.

وأما من جهة الأدلّة الشرعيّة، فتفصيل الكلام فيها يتوقّف على ملاحظة هذين الموضوعين ومعناهما، وملاحظة الآثار والأحكام المترتبة عليهما.
فنقول: أمّا التقليد، فسيجيء البحث عن حقيقته عند تعرّض سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن له^(١).

وأما الاجتهاد، فالمحكى عن الحاجبي^(٢) والعلامة^(٣) في تعريفه أنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، وعن غيرهما^(٤) أنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الأصل فعلاً، أو قوّة قريبة من الفعل.

(١) في ص ٥٩-٦٧.

(٢) مختصر المنتهى: ٢/٢٨٩، شرح مختصر الأصول: ٤٦٠، على ما في هامش كفاية الأصول: ٥٢٨.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠.

(٤) زبدة الأصول، المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد: ١٥٩.

ويرد على التعريف الأول وجوه من الإيراد، عمدتها: أن مجرد الظن بالحكم الشرعي من أيّ طريق حصل ومن أيّ سبب تحقق لم يقيم على اعتباره دليل، بل قام الدليل على عدمه في بعض الموارد، كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان، مضافاً إلى أن الأمانة المعتبرة الشرعية ربما لا تفيد الظنّ الشخصي؛ لعدم مدخليّته في اعتباره؛ لكون الملاك فيه هو إفادته للظنّ نوعاً.

وما أفاده المحقّق الخراساني^(١) وتبعه بعض الأعلام في شرح العروة - على ما في تقارير بحثه - من أنّه لو أُبدل الظنّ بالحكم بالحجّة على الحكم الشرعي لسلم من الإشكال^(٢)، فيه: أنّه وإن كان يسلم من بعض الإشكالات، إلّا أنّ بعضها باق على حاله؛ ضرورة أن المقلّد لو استفرغ وسعه في تحصيل فتوى مجتهد - التي هي حجّة على الحكم الشرعي - يصدق عليه أنّه استفرغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم مع أنّه لا يكون مجتهداً.

فالأولى الإعراض عن هذا التعريف الذي صار سبباً لطعن الأخباريين على الأصوليين منّا، واعتراضهم عليهم بأنّهم يعتمدون في الاجتهاد على مجرد الظنّ بالحكم من أيّ سبب حصل^(٣)؛ سواء قام الدليل على اعتباره أو على عدم اعتباره، أو لم يقيم دليل على شيء من الأمرين، وإلّا فالاجتهاد بمعناه الحقيقي - الذي يرجع إلى القدرة على أخذ الحكم من المدارك المعتبرة، والأدلة القابلة للاستناد من الكتاب والسنة والإجماع والعقل - لا مجال للإشكال فيه ولا محيص عن الالتزام به.

(١) كفاية الأصول: ٥٢٩.

(٢) دروس في فقه الشيعة: ٢٢/١.

(٣) حكى عنهم المحقّق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٢٩، والسيد الخوئي في دروس في فقه الشيعة:

ومن هذه الجهة يمكن أن يقال: إنّ النزاع بينهما لا يتجاوز عن النزاع اللفظي ولا يكون نزاعاً معنوياً؛ لأنّه لا يحيص عن الالتزام بالاجتهاد بمعناه الذي يقول به المجتهدون، كما مرّ.

نعم، قد أورد على هذا المعنى بأنّ تفسير الاجتهاد بالملكة الكذائية ينطبق على صاحبها الذي لم يستنبط شيئاً من الأحكام الشرعية، ولم يتحقّق منه استنباط عملاً أيضاً؛ لعدم الملازمة بين ثبوت الملكة والاستنباط الفعلي بوجه، مع أنّه لم يرد هذا العنوان في شيء من الأدلّة موضوعاً لحكم من الأحكام وأثر من الآثار، بل العناوين المأخوذة فيها ترجع إلى الفقيه، والعارف بالحلال والحرام، والناظر فيها، والراوي لأحاديثهم، وشبه ذلك من العناوين التي لا تنطبق على الشخص بمجرد وجود الملكة فيها، من دون استنباط لظهورها في الفعلية منها، كما لا يخفى^(١).

هذاما يتعلّق بموضوع الاجتهاد ومعناه. وأمّا حكمه، فتارة: يلاحظ بالإضافة إلى عمل المجتهد نفسه، وأنّ تحصيل الملكة بلحاظ الأعمال الشخصية المبتلى بها لصاحبها حكمه ماذا؟ وأخرى: بلحاظ رجوع الغير العامّي إليه، وأنّ تحصيلها من جهة تقليد العوام عنه حكمه ماذا؟ وعلى الأوّل تارة: يلاحظ من جهة العقل وأنّ اللزوم العقلي متحقّق أم لا؟ وأخرى: من جهة الشرع ومقتضى الأدلّة الشرعية الواردة في هذه الجهة. فنقول: أمّا العقل، فقد عرفت أنّه يحكم - لأجل الفرار عن تبعة مخالفة تكاليف المولى المنجزة بسبب العلم الإجمالي بثبوتها - بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب. غاية الأمر أنّ طرق تحقّق هذا المعنى مختلفة كثيرة وقلّة حسب اختلاف الموارد والحالات والأشخاص، فإذا انسدّ باب بعض تلك الطرق ببقى سائر الأبواب، ومع انسداد الجميع إلّا الواحد يتعيّن ذلك الطريق الواحد.

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٣-٤، دروس في فقه الشيعة: ٢٢١.

فإذا كان هناك من الأحياء من يكون صالحاً للرجوع إليه وتقليده لا مجال لتعيين الاجتهاد ولزوم تحصيل الملكة عليه، ومع عدمه - والفرض أنه لا يجوز تقليد الميت ابتداءً؛ لقيام الإجماع^(١) عليه كما سيجيء البحث والتكلم فيه^(٢) إن شاء الله تعالى - يتعين عليه الاجتهاد إذا لم يتمكن من الاحتياط وإحراز الواقع من هذا الطريق، كما أنه مع عدم التمكن من الاحتياط يتخير بين الاجتهاد والتقليد؛ لعدم ثبوت حكم العقل بلزوم التعلم، بل غرضه التعرّض لامتنال التكاليف المعلومة بالإجمال ورعاية موافقتها؛ سواء كان المكلف عالماً بها تفصيلاً أو جاهلاً مراجعاً إلى العالم. فانقدح من ذلك أنّ تعيين الاجتهاد ولزومه عقلاً إنّما هو فيما إذا انسدت عليه باب التقليد والاحتياط، ومن الواضح أنّ اللزوم في هذا المورد ليس لزوماً نفسياً، بل طريقي مرجعه إلى تنجّز التكاليف المعلومة واستحقاق العقوبة على مخالفتها، هذا ما هو مقتضى حكم العقل.

وأما اللزوم الشرعي، فيدلّ على أصله ما دلّ على وجوب التعلم من الأخبار التي سيجيء نقلها والتكلم فيها إن شاء الله تعالى، وعلى كونه طريقياً لا نفسياً ولا مقديماً التأمل في تلك الأخبار واستظهار الطريقة منها، وعلى عدم كونه عينياً وضح استلزام تعيين الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط على كلّ مكلف للعسر والخرج واختلال النظام، سبباً في هذه الأعصار التي كثرت مقدّمات الاجتهاد، وكذا الموانع عن تحقّقها، مضافاً إلى أدلّة التقليد الدالّة على جواز رجوع العامي إلى المجتهد،

(١) جامع المقاصد: ٤٩١/٣، شرح الألفية، المطبوع ضمن حياة المحقّق الكركي وآثاره: ٢٥٣/٧، مسالك الألفهام: ١٠٩/٣؛ رسائل الشهيد الثاني: ٤٤/١؛ مستمسك العروة الوثقى: ٢٢/١، وانظر رسالة في الاجتهاد والتقليد للشّيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٥٨، ومطرح الأنظار: ٥٥٩/٢ - ٥٦٠.

(٢) في ص ١٩٤ - ٢١١.

والمستلزمة لعدم وجوب تحصيل الملكة على كل أحد. هذا بالإضافة إلى عمل نفسه. وأما بالإضافة إلى رجوع غير العامي إليه، فاللزوم العقلي منتفٍ قطعاً؛ لعدم حكمه بذلك أصلاً بعد ما كان الملاك في حكمه هو تخلص المكلف بنفسه من تبعه مخالفة تكاليف المولى، وليس هنا ملاك آخر مقتضى للزوم العقلي.

وأما اللزوم الشرعي، فقد يقال بثبوته على وجه النفسي الكفائي التعيني، نظراً إلى لزوم حفظ الدين وإبقائه والتحرّز عن اضمحلاله واندراسه؛ ضرورة أنّ وجوب ذلك غير قابل للإنكار، ومن المعلوم - بعد عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وعدم جواز رجوع العامي إلى الأموات - أنّ الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط لأجل الوصول إلى القوانين الدينية والأحكام الشرعية من الطرق الموجبة لبقاء الدين والتحفّظ عن اضمحلاله وانهدامه، بدهة أنّه مع عدم وجود من يرجع إليه العامي - والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الأموات - ينسدّ باب الاطلاع على الأحكام الشرعية وتطبيق العمل عليها، فاللازم لأجل هذا الغرض المهمّ أن يتصدّى بعض من المكلفين للوصول إلى هذا المقام والبلوغ إلى هذه المرتبة^(١).

ومقتضى ما ذكر عدم كفاية مجرد الوصول وتحصيل الملكة، بل اللازم بعده استنباط الفعلي واستخراج الأحكام من مداركها وتبليغها إلى المكلفين ليعملوا على طبقها. هذا، ولكنّ الدليل المذكور لا يجدي لإثبات الوجوب النفسي؛ لأنّ الواجب النفسي حينئذٍ هو التحفّظ على الدين وإبقائه، والاجتهاد مقدّمة له، فلا مجال لدعوى النفسية من هذا الطريق بوجه. نعم، لو استند في ذلك إلى آية النفر المعروفة لكان لذلك وجه. ويؤيّد ما ورد في تفسيرها من بعض الروايات، كرواية عبد المؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ قوماً يروون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتي

رحمة، فقال: صدقوا، فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله - عز وجل -: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^(١)، فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد^(٢).

ويؤيده أيضاً قول الرضا عليه السلام في حديث - على ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان -: «إنما أمرنا بالحج لعلنا الوفاة إلى الله - عز وجل - وطلب الزيادة، والخروج من كل ما اقترب العبد - إلى أن قال -: مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية، كما قال الله - عز وجل -: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»^(٣).

وبهاتين الروايتين يدفع التوهم الذي يمكن أن يتخيل من عدم دلالة الآية الكريمة على شمول الحكم لكل عصر وزمان، كما هو غير خفي.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن المكلف لا يجب عليه تحصيل ملكة الاجتهاد مع وجود المجتهد؛ لقيام السيرة وعدم ثبوت الردع، فهو مخير بين التقليد والرجوع إلى الخبرة، وبين تحصيل ملكة الاجتهاد وصيرورته خبيراً، ولا مزية لأحد الأمرين ولا مرجح في البين.

(١) سورة التوبة: ١٢٢/٩.

(٢) معاني الأخبار: ١٥٧ ح ١، علل الشرائع: ٨٥ ح ٤، وعنهما وسائل الشريعة: ١٤٠/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٠.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/٢، علل الشرائع: ٢٧٣ ح ٩، وعنهما وسائل الشريعة: ٩٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٦٥.

في جواز التقليد للمجتهد وعدمه

هل يجوز للمجتهد الواجد للملكة الاستنباط أن يرجع إلى مجتهد آخر فيما لم يجتهد فيه ولم يستنبط حكمه من الأدلة فعلاً أم لا؟ تفصيل القول فيه: أنه تارة: يلاحظ ذلك بالنظر إلى حكم العقل، وأخرى: بالنظر إلى السيرة التي هي العمدة في باب التقليد، وثالثة: بالنظر إلى الأدلة السمعية والآيات والروايات الواردة في هذا الباب.

أما بالنظر إلى حكم العقل، فالظاهر أنه لا يحكم بالجواز، حيث لا يحصل له اليقين بفرغ الذمة مع الاستناد إلى فتوى الغير فيما إذا تمكّن من الاستناد إلى الحجّة واستنباط الحكم من الأدلة، ومع الشك في حصول البراءة يلزمه العقل بالاستنباط الفعلي والاستناد إلى الحجّة، خصوصاً مع ملاحظة أنه لم ينقل القول بالجواز عن أحد من علمائنا الإمامية - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - كما عن الشيخ رحمته في «رسالة الاجتهاد والتقليد»^(١). نعم، قد نسب الجواز إلى السيد صاحب المناهل رحمته^(٢).

ولعلّ دعوى الجواز مستندة إلى أنه كما كان المكلف مخيراً عقلاً في ابتداء الأمر بين تحصيل ملكة الاجتهاد، وبين الرجوع إلى العالم الخبير، ولم يكن تقدّم لأحد الأمرين على الآخر، كذلك هذا التخيير العقلي ثابت بحاله مع تحصيل الملكة وعدم

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٥٣.

(٢) المناهل: ٦٩٩، كتاب القضاء، المنهل: ٨.

تحقق الاستنباط الفعلي؛ لأنّه بمجرد حصول القدرة وتحقيق الملكة لا يصدق عليه عنوان العالم الخبير، فلأمانع من الرجوع إلى الغير الذي تصدّى للاستنباط واستخرج الحكم من المدارك؛ فإنّه أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، فلا فرق بين الصورتين. وأمّا بالنظر إلى السيرة، فمن الواضح عدم ثبوت السيرة على رجوع من له الملكة إلى المستنبط الفعلي؛ سواء كان المراد بالسيرة هي السيرة المنتشرة الثابتة في باب التقليد، أم كان المراد بها هي السيرة العقلائية الثابتة في جميع موارد رجوع الجاهل في كلّ فنّ وصنعة إلى العالم به والمطلع عليها.

أمّا على الأوّل: فواضح؛ لعدم ثبوت سيرة المنتشرة في باب التقليد على رجوع الواحد للملكة إلى المستنبط الفعلي، ولا أقلّ من الشك في الثبوت وعدمه، وهو يكفي في عدم الجواز.

وأمّا على الثاني: الذي هو العمدة في باب التقليد؛ لأنّه من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، والمنتشرة قد استقرت سيرتهم على ذلك بما هم عقلاء، وكون الجهل بالحكم الشرعي أحد مصاديق الجهل. فمن الواضح كما يظهر بمراجعة العقلاء عدم ثبوت سيرتهم على الرجوع في مثل المقام، فهل يرجع الطبيب غير العارف بالدواء مع التمكن من العلم به لو صرف ساعة من الزمان أو ساعتين مثلاً إلى غيره العارف؟! وهل يكون على - تقدير الرجوع - معذوراً عند العقلاء لو كان تشخيص الغير الذي رجع إليه مخالفاً للواقع؟ ولا أقلّ من الشك في ثبوت السيرة العقلائية في مثل المقام، وهو يكفي في عدم الجواز كما عرفت.

وأمّا الأدلّة السمعيّة، فالمحكي عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسالة

الاجتهاد والتقليد دعوى انصرافها عمّن له ملكة الاجتهاد^(١)، بل المحقق الإصفهاني^(٢) بعد حكمه في رسالة الاجتهاد والتقليد بأنّ الواجد لا بدّ له من المراجعة إلى الأدلّة السمعية حتى يظهر له الجواز والعدم ولا يجديه استنباط الغير، حكم بأنّه لا معنى لإطلاق تلك الأدلّة بالنسبة إلى المتمكّن من الاستنباط؛ لأنّ أدلّة الأحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص، فالأحكام الواقعية منجزة في حقّه من طريق الأمارات المعتبرة؛ لتمكّنه من الاستفادة منها، ومعه كيف يسعه الرجوع إلى غيره والعمل بفتياه؟ وهذا بخلاف العامّي المحض العاجز عن الاستنباط، فإنّ تلك الأدلّة لا تشمل له فرض عجزه عن فهم مداليلها^(٣).

وأورد عليه بعض الأعلام في شرح العروة بأنّ تنجز الأحكام الواقعيّة من طريق الأمارات لا ينافي حجّيّة فتوى المجتهد حتى بالإضافة إلى من له ملكة الاستنباط، فيمكن أن يكون الاستناد إليها معذراً عن مخالفة الواقع إذا تحققت المخالفة، وهذا نظير تنجز الأحكام الواقعية على العامي بعلمه الإجمالي، ومع ذلك فإنّ استناده إلى فتوى المجتهد يعذّره عن مخالفة الواقع^(٣).

ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكر بين المجتهد المطلق والمتجزّي؛ فإنّه لا يجوز له أيضاً فيما حصل له ملكة الاستنباط بالإضافة إليه الرجوع إلى الغير والعمل بفتياه، كما هو غير خفيّ.

الجهة الرابعة: يستفاد من عبارة المتن أنّ الضروريّات كوجوب الصلاة والصوم ونحوها خارجة عن دائرة الأمور الثلاثة التي يتطرّق بها ويحكم العقل

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٥٧.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٩ - ٢٠.

(٣) دروس في فقه الشيعة: ٢٠/١.

باللزوم تخييراً بينها، والوجه في ذلك أنّ الأحكام الضرورية معلومة للمكلف، ومن المعلوم أنّه مع حصول العلم للمكلف بالواقع يكون هو بنفسه حجّة عليه، ولا مجال للتعبّد بالأمانة بالإضافة إليه؛ سواء كانت موافقة لعلمه أو مخالفة له، وسواء كانت الأمانة فتوى الغير أو غيرها من الأمارات؛ لأنّ الحكم الظاهري إنّما يختصّ جعله بخصوص الجاهل الذي لا علم له بالواقع، فلا مجال له بالإضافة إلى العالم مطلقاً، ولذا لو حصل للمكلف العلم في غير الضروريات أيضاً لا مجال له للتقليد أو الاجتهاد، وإن كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذي يقلّده في سائر المسائل.

وقد انقذ من ذلك أنّ الضروريات لا معنى لجريان التقليد فيها، فالتعبير بعدم الحاجة إلى التقليد فيها - كما في «العروة»^(١) - المشعر بالجواز لا يخلو عن مسامحة، كما أنّ التعميم لليقينيّات أيضاً يشعر بل يدلّ على أنّه يكون في الفقه أحكام خاصّة يقينيّة، كما أنّه يكون فيه أحكام مخصوصة ضرورية، مع أنّه ليس في الفقه أحكام معيّنة متّصفة بكونها يقينيّة.

والظاهر أنّ غرضه ﷺ أنّه متى حصل للمكلف يقين بحكم من الأحكام من أيّ طريق حصل لا مجال له للتقليد في خصوص ذلك الحكم اليقيني وإن لم يكن ضرورياً، فيرجع إلى ما ذكرنا.

(١) العروة الوثقى: ٦٨١ مسألة ٦.

[جواز العمل بالاحتياط والاكتفاء به]

مسألة ١: يجوز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار على الأقوى^١.

١- في شرح بعض الأعلام على مثل هذه المسألة من العروة ما ملخصه: أن محلّ الكلام هنا هو الاحتياط غير المحلّ بالنظام؛ لأنّ الاحتياط المحلّ به غير مشروع في نفسه؛ سواء تمكّن المكلف من الاجتهاد أو التقليد أم لم يتمكن منها. نعم، الاحتياط المستلزم للوقوع في الحرج داخل في محلّ البحث؛ لأنّ نفي الحرج إنّما يدلّ على نفي الوجوب، وهو لا ينافي الجواز، كما أنّ محلّ الكلام هو خصوص الواجبات العبادية؛ لعدم المانع في غيرها وإن استلزم التكرار.

وما عن الشهيد^٢ من النقاش في الاحتياط في باب العقود والإيقاعات، نظراً إلى أنّ الجزم ينافي التردد^(١)، مندفع بأنّ التردد فيما هو الممضى من السبب شرعاً غير التردد في الإنشاء، والاعتبار الذي هو أمر نفساني قائم بالمعتبر، والذي يضرّ بصحة العقد أو الإيقاع هو الثاني دون الأوّل^(٢).

أقول: قد عرفت^(٣) أنّ البحث في الاحتياط تارة: في جوازه بعنوانه الذي هو كسائر العناوين المتعلقة لواحد من الأحكام الخمسة، وأخرى: في الاجتزاء بما يتحقّق به الاحتياط في مقام الامتثال أو الموافقة أو ترتّب الأثر المقصود، وعرفت أيضاً أنّ المهمّ في المقام هي الجهة الثانية^(٤).

ومن الواضح أنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون الاحتياط محلاً بالنظام، أو

(١) القواعد والفوائد: ٢٣٨/٢، القاعدة ٢٣٨، والحاكمي هو الشيخ في المكاسب: ١٧٣/٣.

(٢) دروس في فقه الشيعة: ٢٩١-٣٠.

(٣، ٤) في ص ١٥-١٧.

مستلزماً للوقوع في الحرج أم لا؛ ضرورة أنه بسبب تحقق هذا العنوان - الملازم للعلم بتحقق المأمور به في الخارج بجميع ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، أو بتحقق ما هو السبب المؤثر في حصول الأثر المترقب - لا مجال لاحتمال عدم الإجزاء وعدم تأثيره في الأثر المقصود؛ سواء كان محلاً بالنظام أو موجباً للوقوع في الحرج أم لا، فإن اتصافه بوصف الإخلال به أو استلزامه للوقوع فيه لا يضرب بترتب الأثر المترقب بداهة، فالتفصيل من هذه الجهة، وجعل هاتين الصورتين أو خصوص الصورة الأولى خارجة عن محل النزاع لا وجه له أصلاً.

ثم إنه على التقدير الأول - الذي يكون النزاع في جواز الاحتياط بعنوانه - يكون المحرم على تقديره هو عنوان الإخلال، ولا تتعدى الحرمة عنه إلى عنوان الاحتياط؛ لما حققناه في محله من أن الحرمة المتعلقة بعنوان من العناوين لا يعقل أن يسري منه إلى غيره مما يتحد معه وجوداً^(١)، فحرمة الإخلال لا توجب حرمة الاحتياط بوجه.

ثم إن ما أفاده في وجه دخول صورة الاستلزام للحرج في محل البحث يمكن أن يחדش فيه بأن دليل نفي الحرج وإن كان ظاهره نفي الوجوب وهو لا ينافي الجواز، إلا أنه ربما يحتمل فيه أن يكون الغرض منه النفي على سبيل العزيمة لا الرخصة، كما ربما يستفاد من بعض الروايات^(٢) من وجوب قبول المنّة من الله سبحانه وتعالى. ويؤيده قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾^(٣) الظاهر في تعلق الإرادة الإلهية

(١) أصول فقه شيعه: ٦٣٠/٤ - ٦٤٠.

(٢) وسائل الشيعه: ١٥٤/١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١١، وص ١٦٣ ب ح ١٤ وص ٤٦٤، أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥، وج ٤٩١/٣، أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٥/٢.

باليسر ، وهو لا يجتمع مع الإيقاع في الحرج ، والتحقيق في محله .
ثم إن تخصيص محل الكلام بخصوص الواجبات العبادية وإخراج باب العقود والإيقاعات عن حريم النزاع مع وجود النقاش من مثل الشهيد - عليه الرحمة والرضوان - مما لا وجه له ، ودفع وجه النقاش بما هو التحقيق عنده لا يوجب الخروج عن محل النزاع ، وإلا يلزم خروج أكثر المسائل الخلافية عن كونها كذلك بسبب التحقيق المؤدّي إلى أحد الطرفين أو الأطراف .

وقد انقدح مما ذكرنا أنّ المراد بالجواز في المتن هو الاجتزاء والاكتفاء في مقام الإطاعة والامتثال ، أو تحقق ما هو السبب المؤثر ، لا الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط ، ولكنه ربما يُقال بأن المراد بالجواز في خصوص هذه المسألة هو الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط لا الاجتزاء في مقام الامتثال وشبهه ، وذلك لأنه على التقدير الآخر يلزم التكرار بعد تصريح الماتن قبل ذلك بكون الاحتياط أحد الأمور الثلاثة التي يتطرّق بها ، فالأولى حمل هذه العبارة على الجواز بالمعنى الأوّل لئلا يلزم التكرار .

ويندفع بأنّه يكفي في عدم لزوم التكرار التصريح بكون الجواز ثابتاً في الاحتياط ولو كان مسلتماً للتكرار ، وفي الحقيقة الغرض من هذه المسألة تعميم الجواز لصورة استلزام الاحتياط للتكرار مع حفظ كون المقصود من الجواز هو الاجتزاء والاكتفاء ، لا الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط .

نعم ، لا مجال لإنكار أنّ الاحتياط بعنوانه يكون معروضاً لحكم من الأحكام الخمسة التكليفية ، والتحقيق إمكان اتّصافه بكلّ منها وجواز تصوّر المورد له ، فالاحتياط الواجب إنّما هو في مثل الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية؛ سواء قيل بقيام الدليل الشرعي على الوجوب ، أو أنّ وجوبه الشرعي مستفاد من

الملازمة بين الحكيمين : حكم العقل ، وحكم الشرع .

والاحتياط المحرّم إنّما هو فيما إذا أدّى إلى الوسواس وقلنا بتحريمه ، نظراً إلى أنّه من الشيطان كما في بعض الروايات^(١) ، أو أدّى إلى الإخلال بالنظام بناءً على كونه من العناوين المحرّمة ، كلّ ذلك بعد الفراغ عن كون استلزامه للمحرّم موجباً لقبح عنوانه ثمّ حرّمته بقاعدة الملازمة ، فتدبّر جيّداً .

وأما الاحتياط المستحبّ فموارده كثيرة؛ لأنّ العقل يحكم بحسنه في غير الموردين المتقدمين إذا لم يجر فيه احتمال المبعوضة؛ لأجل احتمال كونه من العناوين المبعوضة أو انطباق عنوان مبعوض عليه، وإلّا فع هذا الاحتمال لا مجال للحكم بحسنه بتّاً، ومن هنا يظهر النظر فيما تكرر في الكلمات من التحريص على الإتيان بمحتمل الوجوب - غير القائم على وجوبه دليل معتبر - بعنوان الرجاء، نظراً إلى حسن الاحتياط وعدم اختصاص حسنه بمجال دون حال؛ فإنّ ذلك إنّما يتمّ مع عدم وجود احتمال المبعوضة، وإلّا فالحكم بالحسن ممّا لا وجه له أصلاً .

وممّا ذكرنا يظهر جواز فرض المورد لصورتي إباحة الاحتياط وكراهته؛ فإنّ منشأ الإباحة تارة: عدم تعلق الحكم لأجل عدم ثبوت الملاك، وأخرى: تعارض الملاكين، فتأمّل .

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الظاهر أنّه لم يقل أحد بالمنع من الاحتياط في جميع الموارد، وإن كان يمكن توجيهه بوجه غير وجيه .

وأما المنع عن الاحتياط في باب العقود والإيقاعات، فلم ينقل عن أحد أيضاً

(١) وسائل الشيعة: ٦٣/١، أبواب مقدّمة العبادات ب ١٠ ح ٨، وج: ٢٢٧/٨ - ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب

الخلل ب ١٦ ح ١٥١ .

إلا ما حكي عن الشهيد عليه السلام من النقاش الذي عرفت ^(١).
 والتحقيق في دفعه - بعد عدم كون العقود والإيقاعات أسباباً ومؤثرات حقيقة؛
 ضرورة أن ما يترتب عليها ليس إلا الأمور الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء
 والشارع، وهي بعيدة عن عالم التأثير والتأثر بمراحل، فهذه أي العقود
 والإيقاعات موضوعات للاعتبار ومقدمات له - أن يقال: إن الجزم المعتبر في
 المعاملة عبارة عن تعلق القصد والإرادة الجدوية بتحقق مقتضاها عقيب الإنشاء،
 وهذا لا ينافي مع التردد فيما هو الموضوع للاعتبار؛ فإن احتمال تحقق الاعتبار
 عقيب اللفظ المحتمل منشأ لتعلق الإرادة الجدوية بالإنشاء بذلك اللفظ.
 وبالجملة: الداعي والحرك له على الإنشاء بكلا اللفظين ليس إلا تعلق القصد
 الجدوي بتحقق موضوع الاعتبار لدى العرف والشرع، فهذا النقاش أيضاً ممنوع.
 وأما الواجبات، فالتوصليات منها أيضاً مما لم ينقل عن أحد المنع أو النقاش في
 جريان الاحتياط فيها، من دون فرق بين ما كان تحقق عنوانه متوقفاً على القصد
 إليه كأداء الدين مثلاً، وما لم يكن كذلك كغسل الثوب. نعم، بناءً على المنع في
 العبادات لأجل الإخلال بقصد القربة يمكن أن يقال بالمنع منه هنا بالإضافة إلى
 ترتب المثوبة؛ فإن قصد القربة وإن لم يكن معتبراً في سقوط الأمر وتحقق الموافقة
 إلا أنه معتبر في ترتب المثوبة، وعليه: فالاحتياط فيها من هذه الجهة يمكن المنع
 عنه؛ بمعنى أن الأثر المترقب - وهو ترتب المثوبة - لا يترتب على الاحتياط؛
 لإخلاله بقصد القربة على ما هو المفروض.

وأما العبادات، فظاهر ما نسب إلى المشهور^(١) من بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد عدم الاجتزاء بالاحتياط مطلقاً، من دون فرق بين ما إذا كان مستلزماً للتكرار وما إذا لم يكن، بل ظاهر ما حكي عن الرضي^(٢) من دعوى الاتفاق على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها^(٣)، وتقرير أخيه المرتضى^(٤) له^(٥)، ذلك أيضاً مطلقاً، ولكن استظهر الشيخ الأعظم الأنصاري^(٦) في رسالة القطع الاتفاق على عدم الجواز في خصوص ما إذا استلزم التكرار^(٧)، والمحكي عن الحلّي^(٨) في مسألة الصلاة في الثوبين المشتهين عدم الجواز حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، وأنه يصلي عارياً في هذه الصورة^(٩)، ولكن الظاهر أنه يقول بذلك في خصوص ما إذا كان التكرار في الواجب الضمني كمثال الثوبين. وأما إذا كان التكرار في الواجب الاستقلالي - كما إذا تردد أمر الصلاة بين القصر والإتمام أو بين الظهر والجمعة - فالظاهر أنه لا يقول بسقوط الصلاة رأساً مع عدم التمكن من العلم التفصيلي.

وكيف كان فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا لم يستلزم الاحتياط للتكرار كما في الأقل والأكثر؛ سواء

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٨ - ٤٩، فرائد الأصول: ٤٠٦٢، مستمسك العروة الوثقى: ٦١ - ٧.

(٢) حكي عنه الشهيد الأول في ذكرى الشيعة: ٤/٣٢٥، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٠٥٨/٢، والشيخ الأنصاري في رسالته في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل: ٤٨ - ٤٩، وفي فرائد الأصول: ٧٢١/٢ و٤٠٨/٢، والسيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى: ٧/١.

(٣) رسائل الشريف المرتضى: ٢/٣٨٣ - ٣٨٤.

(٤) فرائد الأصول: ٧١/١ - ٧٢.

(٥) السرائر: ١/١٨٥.

كان أمر الزائد دائراً بين الوجوب والاستحباب وكان أصل المحبوبة معلوماً، أم كان دائراً بين الوجوب واللغوية غير المحلّة بتحقيق العبادة.

وتوهم استلزام الاحتياط في العبادة للتكرار دائماً حتى في الأقل والأكثر الارتباطيين، نظراً إلى ما ربما يُستفاد من كلام المحقق صاحب الحاشية رحمته من كون الأقل والأكثر طبيعتين متغايرتين؛ لأن الأقل عبارة عن الأجزاء التي لوحظت بنحو الوحدة وكذا الأكثر، فهما متغايران^(١).

مدفوع بوضوح كون الإتيان بالأكثر مجزئاً على أي تقدير، خصوصاً إذا كان أمر الجزء الزائد دائراً بين الوجوب والاستحباب، إلا أن يناقش فيه من جهات أخر نتعرض لدفعها إن شاء الله تعالى. وأما من هذه الجهة الراجعة إلى التغير فلا مجال للمناقشة في أجزاء الأكثر.

وكيف كان، فما يمكن الاستناد إليه للمنع عن الاحتياط في هذا المقام أمور: أحدها: الشهرة المذكورة والإجماع المنقول، وسيجيء الجواب عنه في المقام الآتي.

ثانيها: الإخلال بقصد الوجه والتمييز، والجواب المنع صغرى وكبرى كما سيأتي أيضاً.

ثالثها: حكم العقل بتأخر رتبة الامتثال الاحتمالي عن الامتثال الجزمي، ولا أقل من عدم إدراكه تساوي الرتبتين، فيرجع إلى قاعدة الاشتغال، والجواب ما يأتي في المقام الآتي أيضاً.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، والكلام فيه تارة: مع

(١) راجع هداية المسترشدين: ٥٦٣/٣.

التمكّن من الامتثال التفصيلي، وأخرى: مع عدمه.

أما الصورة الأولى: فالنزاع في الجواز وعدمه إن كان مسبباً عن النزاع في اعتبار قصد الوجه والتمييز وعدمه، بحيث كان القول بالجواز مستنداً إلى عدم اعتبارهما وبالعدم إلى الاعتبار، فهو في الحقيقة نزاع في المسألة الفقهية، ولا ينبغي التعرّض له في علم الأصول؛ لأنّ دخالة قصد الوجه والتمييز في الأمور به وعدم حصوله بدونه - وبعبارة أخرى: تشخيص حدود الأمور به والخصوصيات المعتمدة فيه - أمر ليس له ارتباط بالمسائل الأصولية، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأما إن كان النزاع في جواز الاجتزاء بالاحتياط - مع التمكن من الامتثال التفصيلي - مع قطع النظر عن اعتبار الوجه والتمييز، بحيث لم يكن شيء منها معتبراً أو لم يكن الاحتياط موجباً للإخلال به، كما في خصوص قصد الوجه على ما هو التحقيق من عدم كون الاحتياط مانعاً عن رعايته ولو كان موجباً للتكرار، نظراً إلى أنّه يأتي بالصلاتين مثلاً لوجوب تلك الصلاة الواجبة واقعاً، أو يقصد تحصيل الصلاة الواجبة بما هي واجبة بفعل الصلاتين، فلا إخلال بقصد الوجه بوجه؛ لما عرفت من إمكان قصده بكلا وجهيه غايةً ووصفاً، فهو الذي يكون نزاعاً في المسألة الأصولية.

وحينئذٍ نقول: إن ما يمكن الاستناد إليه للقول بعدم الجواز أمور:

أحدها: ما عرفت^(١) من الشهرة المذكورة والإجماع المنقول، وقد حكي عن شيخنا الأعظم الأنصاري^{رحمته} أنّه استظهر في رسالة الاجتهاد والتقليد عدم الخلاف في بطلان الاحتياط في العبادة إذا استلزم تكرار أفراد ماهية واحدة، بحيث كان

التكرار في الواجب الضمني دون الاستقلالي، كما فيما إذا تردّد أمر القراءة بين الجهر والاخفات، كما في قراءة صلاة الظهر من يوم الجمعة، حيث إنّ مقتضى بعض الروايات^(١) وجوب الجهر بها^(٢).

والجواب عنه أنّ الشهرة غير متحقّقة؛ لعدم تعرّض كثير من الأصحاب لهذه المسألة، والإجماع المنقول لا يكون قابلاً للاستدلال مطلقاً على اختلاف بينهم في بعض موارد، والمقام خارج عنه، خصوصاً في مثل ما نحن فيه ممّا لم يقع التعرّض له إلاّ من بعض الأصحاب، مضافاً إلى احتمال أن يكون الوجه في المنع هو بعض الأمور العقلية التي صارت موجبة لتخيّل المنع.

ومع هذا الاحتمال لا يبقى للتشبّث به مجال، والإجماع الذي ادّعاه الرضي^{رحمته} لا يكون ناظراً إلى المقام، بل إلى الاكتفاء بفعل صلاة لا يعلم أحكامها واشتغالها على الخصوصيّات المتعبّرة فيها، لا ما يعلم اشتغالها على جميع أجزائها وشرائطها. غاية الأمر أنّه لم يتميّز الواجب عن المستحبّ منها، بل هذا كما أفاده المحقّق الاصفهاني^{رحمته}^(٣)، نظير قولهم: عمل العامّي بلا اجتهاد ولا تقليد باطل^(٤)؛ فإنّه لا يكون ناظراً إلى الاحتياط بوجه، بل النظر إلى إتيان فعل لا يدري موافقته للمأمور به لا اجتهاداً ولا تقليداً؛ فإنّ الفعل حينئذٍ لا يكون مطابقاً للمأمور به بحسب العادة إلاّ بالاجتهاد أو التقليد، فلا يصحّ الاقتصار عليه، لا أنّه باطل

(١) وسائل الشريعة: ٦/١٦٠-١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣.

(٢) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٥٠.

(٣) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨٣.

(٤) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٩، فرائد الأصول: ٢/٤٠٦،

مستمك العروة الوثقى: ٧٠٦١.

بحسب الواقع ولو ظهر موافقته له أو للفتوى، كما لا يخفى.

ثانيها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته على ما في تقريراته، ومُلخصه: أن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعي والمحرك للمكلف نحو العمل هو تعلق الأمر به والبعث إليه، وهذا المعنى لا يتحقق في الامتثال الإجمالي؛ فإن الداعي في كل واحد من الطرفين هو الاحتمال؛ أي احتمال تعلق الأمر به فالانبعاث إنما يكون عن احتمال البعث، وهذه وإن كان قسماً من الإطاعة ونحواً من الامتثال، إلا أنه لا مجال له مع التمكن من الامتثال التفصيلي لتأخره عنه رتبة، فالإنصاف أن دعوى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن عنه في الشبهات الموضوعية والحكمية غير مجازفة ^(١).

ويرد عليه - مضافاً إلى أن الانبعاث لا يعقل أن يكون عن البعث بمجرد وجوده الواقعي، وإلا يلزم عدم تحقق العصيان من أحد، من غير فرق بين العالم به والجاهل، مع وضوح تحقق المخالفة من كلا الفريقين، بل الباعث هو العلم بالبعث لا بمجرد أيضاً، بل بما يترتب عليه من العواقب والتبعات؛ لأن العلم بالبعث أيضاً ربما لا يوجب التحريك نحو العمل المبعوث إليه، بل دائماً إلا ما شذّ وندر لا يكون كذلك ما لم ينضم إليه سائر المقدمات من ترتب المثوبة أو العقوبة واشتياق المكلف إلى الوصول بالأولى والتخلص عن الثانية، وإلى منع اعتبار كون الانبعاث عن البحث على تقدير إمكانه ومعقوليته دخیلاً في تحقق الطاعة وصدق الامتثال؛ لعدم قيام الدليل عليه.

وما أفاده من حكم العقل بذلك ممنوع جداً؛ لأن العقل لا يدرك إلا لزوم الإتيان

بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه من القيود والخصوصيات، والمفروض تحققه في المقام؛ لأنّ الكلام بعد الفراغ عن عدم اعتبار قصد الوجه وشبهه، أو عدم كون الاحتياط مسلماً للإخلال به :- أنه على تقدير تسليم مدخلية الانبعاث عن البعث في تحقّق الطاعة لا دليل على اعتبار عنوان الطاعة في سقوط الأمر ولو كان عبادياً، بل الواجب مجرد الإتيان بما تعلّق به الأمر بشراشر أجزاءه وشرائطه، ولا وجه للحكم باعتبار تحقّق عنوان آخر بعد عدم نهوض دليل عقليّ أو نقليّ عليه، فالإنصاف أنّ ما أفاده من كون الدعوى المذكورة غير مجازفة مجرد ادعاء بلا بيّنة وبرهان، كما هو غير خفيّ.

مضافاً إلى أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة هو العقل، ومن الواضح أنّ المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث أقوى عنده - في صدق الإطاعة وعنوان المطيع - ممّن لا ينبعث إلاّ بعد العلم بثبوت البعث، مع أنّ الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو عن العلم بالبعث؛ ضرورة أنّه لو لم يكن العلم به ولو إجمالاً متحققاً لم يتحقّق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لا ينبعثون عن مجرد احتمال البعث ولا يتحرّكون بجرعة الاحتمال، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ ذكر في «المستمسك» - في مقام الجواب عن هذا الوجه - أنّ فعل كلّ واحد من الأطراف ناشئ عن داعي الأمر بفعل الواجب، والاحتمال دخيل في داعوية الأمر لا أنّه الداعي إليه، وإلاّ كان اللازم في فرض العلم التفصيلي البناء على كون الفعل ناشئاً عن داعي العلم بالأمر لا عن داعي نفس الأمر، إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر^(١).

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٨/١.

ويمكن الإيراد عليه بأنّه في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث؛ لأنّه قد نال الواقع ووصل إليه بالعرض، وهذا بخلاف صورة الاحتمال؛ فإنّ الانبعاث فيها لا محالة يكون مستنداً إلى الاحتمال الذي لا يكون له كاشفيّة بوجه، وهذا هو الفارق بينها في صدق الإطاعة والامتثال؛ فإنّ المحرّك والداعي في الصورة الأولى هو الواقع المنكشف، وفي الصورة الثانية هو نفس الاحتمال، فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

ثالثها: كون التكرار لعباً بأمر المولى وعبثاً محضاً، خصوصاً مع كون التمكن من تحصيل العلم والامتثال التفصيلي بسهولة، بحيث لا يحتاج إلى مؤنة زائدة على مثل السؤال عن العالم الحاضر عنده، وكان التكرار الذي يحصل به الاحتياط متوقفاً على تكرار العمل مائة أو أزيد مثلاً؛ فإنّه لا يرتاب في كون التكرار مع اجتماع هاتين الجهتين لعباً وعبثاً، وهو ينافي العبوديّة المطلوبة في باب العبادات، الذي هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

وأجاب عن هذا الوجه المحقّق الاصفهاني رحمته في رسالته في الاجتهاد والتقليد بما حاصله: أنّ اللعب إمّا يكون ضائراً بداعي الأمر بحيث لا يصدر الفعل عن داعي الأمر، أو يضرب به بحيث يكون تشريكاً في الداعي، أو يكون عنواناً للفعل فيكون الفعل معنوياً بعنوان قبيح، والكلّ باطل.

أمّا صدور الفعل لا عن داعي الأمر فهو خلف؛ لأنّ المفروض أنّ المحرّك الأصلي نحو الصلاة الواجبة واقعاً هو الأمر بها.

وكذا لو كان تشريكاً في الداعي، مع أنّه لو كان تشريكاً بطلت العبادة ولو كان الدخيل داعياً عقلياً.

وأما كونه عنواناً لفعل الصلاة فلا وجه له؛ لأنّ اللعب يحصل بالتكرير

لا بالعمل المكرّر، وبعبارة أخرى: الإطاعة اليقينية تحصل بأحد نحوين: إمّا بالامتثال التفصيلي، وإمّا بإتيان صلاتين أو أكثر، ومن هذه الحيثية الراجعة إلى تحصيل اليقين بإطاعة الأمر ليس شيء منها لغواً وعبثاً، لكن مع إمكان الأوّل وعدم ترتّب غرض عقلائيّ على النحو الثاني يكون لغواً من هذه الجهة لا من حيث المحصلية لليقين، فالصلاة الواقعية الموجودة في ضمن الصلوات المتكرّرة لا توصف باللغوية والعبثية، بل المجموع بما هو مجموع، فلم يلزم وصف عنوائيّ قبيح في الصلاة المأتيّ بها موافقة لأمرها في ضمن المجموع^(١).

أقول: لو سلّمنا كون اللعب ضائراً بداعي الأمر ومنافياً للقربة المعتبرة في صحّة العبادة أو الإخلاص المعتبر فيها، فهو غير ضائر بما هو محلّ الكلام في المسألة الأصولية؛ لما عرفت من أنّ النزاع فيها إنّما هو في جواز الاجتزاء بالامتثال الإجمالي مع فرض كون المأتيّ به واجداً لجميع ما اعتبر فيه من القيود والخصوصيات، ففرض كون اللعب منافياً لرعاية بعض تلك الخصوصيات يوجب الخروج عمّا هو محلّ البحث.

وأما دعوى كون اللعب عنواناً للفعل ويصير موجباً لتعنون الفعل بعنوان قبيح فقد عرفت في كلام المحقّق المذكور الجواب عنها بما يرجع حاصله إلى نفي استلزام اللعب؛ لصيرورة الفعل متّصفاً بعنوان قبيح؛ لأنّه يحصل بالتكرير لا بالعمل المكرّر.

ونحن نقول: إنّ لو سلمت هذه الدعوى أيضاً فتارة: يراد منها أنّه يشترط في صحّة العبادة وترتّب الغرض المطلوب عليها عدم انطباق عنوان مثل اللعب

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨٥-١٨٦.

عليها، بحيث يكون الانطباق موجبا لعدم تحقق العبادة واجدة لجميع الشرائط
المعتبرة فيها؛ لأن من جملة الشرائط عدم انطباق مثل هذا العنوان، أو أن الانطباق
من جملة الموانع، فلا تكون العبادة خالية عن المانع، وأخرى: يراد منها أن
الانطباق وإن لم يكن وجوده أو عدمه دخيلاً في العبادة شرطاً أو مانعاً، إلا أنه
ينافي - لأجل قبحه عند العقل - مع مقام العبودية وتحقق الامتثال في خصوص
الأمر العبادي.

فعلى الأول: فهو خارج عن النزاع في المسألة الأصولية؛ لما عرفت من كون
المفروض فيها صورة اشتغال العبادة على جميع الخصوصيات المعتبرة فيها، وعدم
كون الامتثال الإجمالي مانعاً عن رعايتها كذلك.

وعلى الثاني: فهو غير معقول؛ لأنه بعد فرض مطابقة المأتي به لما هو المأمور به
بحسب الواقع وعدم وجود خلل فيه أصلاً لا يعقل عدم الإجزاء، ولا وجه للحكم
بعدم الاكتفاء به في مقام الامتثال، والمنافاة إن لم ترجع إلى الدخالة في العبادة
لا يتصور لها معنى أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى. فانقدح أن هذا الوجه أيضاً
لم ينهض دليلاً على المنع في المسألة الأصولية التي هي مسألة عقلية محضة،
كما عرفت.

رابعها: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته في رسالة الاشتغال؛ من أنه قد يقال بعدم
جواز الاحتياط للزوم التشريع، وذلك لأن قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي
لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم أن
الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما
عدا الواجب الواقعي فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن
في غيرها لعدم اعتبار قصد القربة فيها المستلزم لإتيان غير العبادة بوصف أنها

عبادة، كما عرفت^(١).

ويرد عليه - مضافاً إلى عدم استلزام الاحتياط للتشريع؛ لأنّ اعتبار قصد القربة في العبادة لا يقتضي لزوم رعايته في كلّ من المحتملين، بل اللازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنّها عبادة مقرّبة، فيقصد في كلّ منها حصول التقرب به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده أو أتى به قبله، وإلى أنّه على تقدير تسليم الاستلزام لا معنى لسراية الحكم عن عنوان التشريع على تقدير كونه من العناوين المعقولة الاختيارية على خلاف ما قرّرنا في محله^(٢)، وتعلّق النهي التحريمي به إلى عنوان الاحتياط المسلّم له -: أنّ البحث ليس في الجواز والتحريم بل في الاكتفاء في مقام الامتثال بالإجمالي منه، ومن المعلوم أنّ قصد التقرب في غير العبادة لا يوجب بطلان العبادة المأتيّ بها مع جميع الخصوصيات حتى القربة المعتبرة كما هو المفروض، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ هنا روايتين قد استدلّ بهما على بطلان الاحتياط في العبادة:

إحداهما: - وهي التي حكى عن بعض المحقّقين^(٣) الاستدلال بها - صحيحة أبي أيّوب إبراهيم بن عثمان الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدّوا بالتظنّي^(٤).

والأخرى: ما رواه الصدوق في محكي العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان،

(١) فرائد الأصول: ٢٩٠/٢.

(٢) سيرى كامل در اصول فقه: ٢٠٨/١٠ - ٢٠٩.

(٣) الظاهر أنّه المحقّق محمد تقي الشيرازي في حاشيته على فرائد الأصول، وهي مخطوطة.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤/١٦٠ ح ٤٥١، وعنه وسائل الشيعة: ١٠/٢٥٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر

رمضان ب ٣١٦.

عن الرضا عليه السلام في حديث، أنه كتب إلى المأمون: وصيام شهر رمضان يصام للرؤية ويفطر للرؤية. ورواه في تحف العقول مرسلًا نحوه، وفي الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين مثله ^(١).

والجواب عن الاستدلال بهما - مضافاً إلى أن البحث كما عرفت إنما هو في حكم العقل بجواز الاكتفاء بالاحتياط الذي هو عبارة عن الإتيان بالعبادة بجميع ما اعتبر فيها من الخصوصيات لا في حكم الشرع بذلك؛ لعدم كون النزاع في الجواز والحرمة كما مرّ مراراً، وإلى أن مرجع مفاد الروایتين إلى اعتبار أمر آخر في فرائض الله غير الأمور المعروفة؛ وهو عدم جواز إتيانها مع التظني وعدم العلم، ومرجه إلى اعتبار التمييز الذي عرفت أن الإخلال به في مورد الاحتياط لا يستلزم الحكم بعدم الاجتزاء به فيما هو محلّ البحث والنزاع -: أن الروایتين ليس مفادهما ما توهمه المستدلّ، بل ظاهرهما عدم جواز الإتيان بفريضة من فرائض الله مع الشك والتظني بعنوان أنها تلك الفريضة، فلا يجوز الإتيان بالصوم في يوم الشك من شعبان بعنوان أنه صوم شهر رمضان والفريضة الإلهية في هذا الشهر.

وأما الإتيان به بعنوان الاحتياط واحتمال كونه من رمضان، فلا دلالة في الروایتين على عدم جواز هذا النحو من الإتيان، فقولته عليه السلام: «لا تؤدّوا بالتظني» في الرواية الأولى، و«يصام للرؤية» في الرواية الثانية معناه عدم جواز الأداء مع الشك بعنوان تلك الفريضة، وعدم جواز الصيام قبل الرؤية بعنوان أنه من رمضان وفريضة من فرائض الله، فهما أجنبيتان عمّا نحن بصدده من جواز الإتيان بعنوان الاحتياط.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٢٤ ح ١، تحف العقول: ٤١٩، الخصال: ٦٠٦ ح ١، وعنهما وسائل الشيعة: ١٠/

٢٥٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٢٦.

وقد أورد على الاستدلال بالروايتين بوجوه أخر من الإيراد أيضاً، لكنّها غير مجدية أو خالية عن الخدشة، فراجعها.

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لم يقيم دليل على تأخّر رتبة الامتثال الإجمالي عن التفصيلي، بل الظاهر حكم العقل بكونها في رتبة واحدة.

في حكم صورة الشك

نقول: إنّ الشك المتصور تارة: في المسألة الفقهيّة، وأنّ قصد الوجه مثلاً مع فرض عدم إمكان رعايته في الامتثال الإجمالي هل يكون معتبراً في صحّة العبادة وتحقّق الطاعة أم لا؟ وأخرى: في المسألة الأصوليّة، وهي تساوي مرتبتي الامتثالين أو تأخّر الإجمالي عن التفصيلي، وثالثة: في صغرى المسألة الأصوليّة؛ مثل الشك في أنّ قصد الوجه المعتر في العبادة هل يمكن رعايته في الامتثال الإجمالي، أم لا يمكن إلّا في الامتثال التفصيلي؟

أمّا الشكّ في المسألة الفقهيّة: فمع عدم وجود إطلاق رافع له، أو عدم جواز التمسك بالإطلاق يرجع إلى أصالة البرائة لو كان الترديد بين الأقلّ والأكثر في متعلّق التكليف، وإلى أصالة الاشتغال لو كان الترديد بينهما في الأسباب والمحصّلات على اختلاف فروضه وصوره، والمحكي عن الشيخ الأعظم رحمته أنّه ذهب إلى عدم دخل قصد الوجه في الإطاعة بنظر العقلاء، فيرجع في دفعه إلى إطلاقات أدلّة الإطاعة، فتأمّل^(١).

وأما الشكّ في المسألة الأصوليّة: فالذي صرّح به في تقريرات المحقّق النائيني رحمته

(١) فرائد الأصول: ١٧/١، رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٩.

أنه يرجع فيه إلى أصالة الاشتغال؛ لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخير، نظراً إلى أن الاكتفاء بالامتنال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي منه مشكوك لدى العقل؛ فيدور الأمر بين تعيين الثاني والتخير بينه وبين الأول، والحكم فيه هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال^(١).

وأجيب عنه تارة: كما في المستمسك بأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في اعتبار العلم بالأمر في تحقق الإطاعة، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر لا من قبيل الدوران بين التعيين والتخير. نعم، يتم ذلك بناءً على أن الباعث على العمل الاحتمال؛ لتباين نحوي الامتنال؛ إذ في أحدهما يكون الباعث الأمر، وفي الآخر الاحتمال، فالشك في اعتبار الامتنال التفصيلي يكون من التردد بين التعيين والتخير^(٢)؛ وأخرى: كما في شرح بعض الأعلام بأن مرجع المقام إلى الشك في اعتبار أمر زائد في عبادة العبادة؛ وهو لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الإمكان دون احتماله، وفي مثله تجري البراءة على المختار^(٣).

أقول: وفي الكلّ نظر:

أما ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله، ففيه: أنك عرفت أنه بعد اشتغال الامتنال الإجمالي على جميع الخصوصيات المعتبرة في العبادة شرطاً وشرطاً، وعدم كون التكرار مستلزماً للإخلال بشيء من تلك الخصوصيات لا يعقل أن لا يدرك العقل الاجتزاء والاكتفاء به، وأن يبقى شاكاً متردداً بعد كون أجزاء المأتي به المطابق للواقع أمراً بديهياً لا يجري فيه الارتباب واحتمال الخلاف.

(١) فوائد الأصول: ٧٣/٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٩-٨/١.

(٣) دروس في فقه الشيعة: ٣١/١.

وأما ما أفاده الشارحان، فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ الشكّ في اعتبار العلم بالأمر في تحقّق الطاعة، أو في اعتبار أمر زائد في عباديّة العبادة مرجعه إلى أنّ متعلّق التكليف هو عنوان الطاعة والعبادة بوصف أنّها عبادة، والشكّ في مدخليّة شيء في هذا العنوان يكون المرجع فيه أصالة الاشتغال؛ لعدم كون التردد حينئذٍ بين الأقلّ والأكثر في متعلّق التكليف، بل في السبب المحصّل للعنوان المأمور به كما هو غير خفيّ - : أنّ هذا خروج عمّا هو المفروض من الشكّ في المسألة الأصولية؛ لأنّ المفروض هو صورة اشتغال الامتثال الإجمالي على جميع ما له دخل في صحّة العبادة واتّصاف المأتيّ به بكونه مطابقاً لما هو المأمور به، ففرض الشكّ في اعتبار شيء آخر في تحقّق الطاعة أو في اتّصاف العبادة بالعبادية خارج عن محلّ الكلام، فتدبّر جيّداً.

وأما الشكّ في صغرى المسألة الأصولية: فالظاهر أنّ المرجع فيه هو أصالة الاشتغال؛ للشكّ في تحقّق ما هو الدخيل في المأمور به قطعاً مع الاقتصار على الامتثال الإجمالي؛ لأنّ المفروض الشكّ في إمكان رعاية مثل قصد الوجه المعترف فرضاً في الاحتياط، والمرجع في مثل هذا الشكّ أصالة الاشتغال بلا إشكال. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى؛ وهو الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

وأما الصورة الثانية: أي صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، فالمصرّح بعدم جواز الاحتياط فيها هو الحليّ رحمته الله على ما حكى عنه سابقاً^(١)؛ من حكمه بعدم جواز تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين بالنجاسة، وأنّه لا بدّ من أن يصلّي عارياً،

والحقُّ أنّه لا مجال بعد الحكم بالجواز في الصورة الأولى للمناقشة في هذه الصورة أصلاً، فجواز الاحتياط في كلتا صورتين بمعنى الاجتزاء والاكتفاء به في مقام الامتثال، أو ترتّب الأثر المقصود واضح لا ينبغي أن يخفى.

بقي في باب الاحتياط أمور ينبغي أو يجب التنبيه عليها:

الأول: فصل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في العبادات بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي بالاكتفاء في الأولى بمجرد قصد احتمال الأمر؛ لأنّه هو الذي يمكن في حقّه، وبعدم الاكتفاء به في الثانية، بل اللازم قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير.

قال: ولازمه أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر، إذ مع عدم ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قصد امتثال الأمر على تقدير تعلقه بالمأثريّ به، وهذا لا يكفي في تحقّق الامتثال مع العلم بالأمر^(١).

واعترض عليه المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - بأنّ العلم بالأمر لا يوجب فرقاً في كميّة النية، فإنّ الطاعة في كلّ من المحتملين ليست إلا احتمالية كالشبهة البدوية، إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط بالأجزاء حتى يقال: العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضي قصد امتثال الأمر المعلوم، فلو أتى المكلف بأحد المحتملين من دون قصد الإتيان بالآخر يحصل الامتثال على

(١) فراند الأصول: ٣٠٣/٢ - ٣٠٤، لكن ليس فيها بهذه العبارة، بل هذه العبارة بعينها محكيّة عنه رحمته في فوائد

الأصول: ١٣٦٤ وتهذيب الأصول: ٣٧٣/٢ - ٣٧٤.

تقدير تعلق الأمر بالمأتيّ به، وإن كان متجربياً في عدم قصده الامتثال على كل تقدير^(١).

وأجاب عن هذا الاعتراض سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه العالی - بأنّ الفرق بين الصورتين من حيث الداعي واضح جداً؛ لأنّ الداعي في الأولى ليس إلا احتمال الأمر، وفي الثانية له داعيان: داع إلى أصل الإتيان وهو الأمر المعلوم، وداع إلى الإتيان بالمتحمل لأجل احتمال انطباق المعلوم عليه، والانبعث في كلّ من المحتملين إنّما هو عن هذين الداعيين. غاية الأمر أنّ الداعي الثاني ناشئ من الداعي الأوّل، فالداعي الأوّل هو الأمر المعلوم تعلقه بما ينطبق على أحد المحتملين لا احتمال الأمر. غاية الأمر أنّه ينشأ من هذا الداعي إرادة الإتيان بكلّ من المحتملين؛ لتوقف الإتيان بالمأمور به عليه^(٢).

وحينئذٍ فقد يكون المكلف بمثابة ينبعث من الأمر المعلوم بحيث يحصل له الداعي إلى الإتيان بالمتحملين معاً؛ لأنّه لا يرضى إلاّ بالموافقة القطعية التي لا تحصل إلاّ بالإتيان بهما، وقد يكون بحيث ينبعث من الأمر المعلوم بمقدار لا يحصل له إلاّ الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين؛ لأنّه يخاف من المخالفة القطعية الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً، وحينئذٍ فلو أتى بأحدهما وصادف الواقع يكون ممثلاً؛ لأنّ الداعي له هو قصد الامتثال بالنسبة إلى الأمر المعلوم، لا لأجل ما أفاده المحقق النائيني من كفاية الإتيان باحتمال الأمر.

واستضعف - دام ظلّه - ما أفاده الشيخ عليه السلام بعدم الدليل على الجزم في النية، بل

(١) فوائد الأصول: ٤/١٣٦-١٣٧.

(٢) تهذيب الأصول: ٢/٣٧٥.

يكفي كون العمل مأتياً به لله تعالى؛ وهو حاصل في إتيان كل واحد من المحتملين، ولا يحتاج إلى الجزم بوجود الأمر في البين حتى لا تصح إطاعة المحتمل الأول إلا مع قصد الإتيان بالآخر.

وبالجملة: الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين ليس إلا إطاعة المولى، فهو على فرض الانطباق مطيع لأمره، وقصد الإتيان بالآخر لا ينفع وجوده ولا يقدح عدمه^(١).
أقول: الظاهر أن مقصود الشيخ رحمته أنه يعتبر في باب العبادات أن يتحقق عنوان الإطاعة والامتثال، بخلاف سائر الواجبات التي يكتفي فيها بمجرد تحقق المأمور به في الخارج بأي نحو كان، وتحقق هذا العنوان فيما إذا لم يكن الأمر معلوماً للمكلف لا يتوقف إلا على الإتيان بالعمل بداعي مجرد احتمال الأمر؛ لعدم إمكان الزائد على هذا المقدار في حقه.

وأما إذا كان الأمر معلوماً للمكلف ولو بالإجمال، فتحقق هذا العنوان يتوقف على قصد رعاية الأمر وامتثاله مطلقاً - أي سواء كان المأمور به هو المحتمل الأول أو الثاني - وبدون ذلك لا مجال لتحقيق الامتثال، فاللازم على المكلف أن يكون حال الإتيان بالأول قاصداً للإتيان بالثاني، وإلا لا يتحقق الامتثال ولو انكشف كونه هو المأمور به.

ويمكن أن يقال عليه: إنه لا دليل على اعتبار هذا العنوان وتحقيقه في سقوط الأمر العبادي وحصول الغرض منه، بل اللازم في باب العبادات مجرد كون العمل صادراً لا عن داع دنيوي، والمفروض تحقيقه فيما نحن فيه، فالظاهر بناءً على ما ذكرنا الاكتفاء بمجرد الإتيان بداعي احتمال كون الأول هو المأمور به.

ثم إنه على مبنى الشيخ عليه السلام لو بداله بعد الإتيان بالأول قاصداً لعدم الإتيان بالآخر أو غير قاصد للإتيان به أن يأتي بالثاني أيضاً، فهل يكفي ذلك في تحقق الامتثال أم لا؟

الظاهر هو التفصيل بين ما لو انكشف كون الأول هو المأمور به، فلا يكتفى به لعدم تحقق قصد الامتثال، وبين ما لو انكشف كون الثاني كذلك فيجتزئ به؛ لأن إتيانه بداعي احتمال الأمر كاف بعد كونه هو المقدار الممكن في حقه، فتأمل.

الأمر الثاني: حكى عن المحقق القمي عليه السلام التفصيل في وجوب الاحتياط في باب الشرائط والموانع، بين ما يستفاد من مثل قوله عليه السلام: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه^(١)، وما يستفاد من مثل قوله عليه السلام: لا صلاة إلا بطهور^(٢). فاختر وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعيّة في الثاني دون الأول^(٣).

وهذا الكلام بظاهره مما لا يتم، ولذا صار مورداً لاعتراض من تأخر عنه؛ بأنّه لا فرق بمقتضى القاعدة العقلية الحاكمة بوجوب الاحتياط بين الصورتين، وأنّ حكم العقل بلزوم الإتيان بالأطراف أو الطرفين ثابت في البين، ولكنّه وقع الإشكال في مبنى هذا التفصيل.

فالذي أفاده المحقق النائيني - على ما في تقريراته - بعد استفادته من كلامه أنّ هذا التفصيل في باب الشرائط لا بينها وبين الموانع، أنّ الوجه فيه قياس باب العلم

(١) وسائل الشريعة: ٣٤٧/٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ٦، وفيه: في وصيّة النبي عليه السلام لعلي عليه السلام، قال: يا عليّ لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٩١/١ ح ١٤٤، وص ٢٠٩ ح ٦٠٥، وج ١٤٠/٢ ح ٥٤٥، وعنه وسائل الشريعة: ٣٦٥/١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٣) لم نعر عليه في كتبه التي لدينا. نعم، حكى عنه المحقق النائيني في فوائد الأصول: ١٣٤/٤.

والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز، فكما أنّ القدرة من شرائط الفعلية لا التنجيز فكذا العلم. ثمّ أورد عليه بالفرق بين القدرة والعلم؛ فإنّ القدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته والعلم من شرائط التنجيز^(١).

والذي اختاره سيدنا العلامة الأستاذ - دام ظلّه - أنّ هذا الكلام من المحقّق القميّ رحمته مبنيّ على ما هو المعروف منه من عدم كون العلم الإجمالي منجزاً أصلاً، وأنّ الشبهة المقرونة لا تكون إلا كالشبهة البدويّة^(٢)، وحينئذٍ فاللزام الرجوع إلى الأصل، وحيث إنّ المستفاد من العبارة الأولى المانعية ومن الثانية الشرطية، فالواجب في الصورة الأولى هو الرجوع إلى البراءة لانحلال الحكم حسب أفراد المانع، فيؤخذ في المعلوم ويجري في المشكوك الأصل، والواجب في الصورة الثانية هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال لوجوب إحراز الشرط، ولا يحصل إلا بالصلاة في التووين مثلاً. ثمّ أورد - دام ظلّه - على ما أفاده المحقّق المتقدم في مبنى التفصيل المذكور أولاً: بأنّ القياس المذكور لا يصحّ التفصيل؛ لعدم الفرق بين العجز عن الشرط والعجز عن المانع، فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية المطلقة والمانعية كذلك فلازمه سقوط الأمر بسبب عدم التمكن، وإن لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط والمانع عن وصفها، كما لا يخفى.

وثانياً: بأنّ العلم والقدرة كلاهما من شرائط التنجيز؛ لأنّ الأحكام الشرعية أحكام قانونية مطلقة، وليست القدرة من شرائطها، وإلا لكان الأصل الجاري مع الشك فيها هو أصل البراءة، مع أنّ بناءهم على الاحتياط، مضافاً إلى أنّه من

(١) فوائد الأصول: ١٣٥/٤.

(٢) راجع قوانين الأصول: ٢٦٧٢-٢٨؛ وحكى عنه في فوائد الأصول: ١٢٤/٤-١٢٥.

البعيد أن يكون المستفاد من العبارة الأولى بنظر المحقق القمي رحمته الله هو الشرطية بعد كون جمهور الأصحاب ^(١) قائلاً بالمانعية ^(٢).

ويمكن أن يقال: إن ما أفاده المحقق القمي رحمته الله ليس مبنياً على ما هو المعروف منه من عدم ثبوت وصف التنجيز للعلم الإجمالي، بل على أن الدليل المتضمن لإفادة الشرعية أو المانعية لو كان بصورة الخطاب وبيان التكليف تقتصر في مفاده على خصوص المورد، الذي يمكن أن يكون التكليف باعثاً إليه أو زاجراً عنه، فإنّ التكليف في مثل المقام وإن لم يكن تكليفاً نفسياً بل يكون غيرياً، إلا أنه مع ذلك لا يفيد الشرطية أو المانعية إلا بالمقدار الذي يمكن سعة دائرة التكليف.

ومن الواضح أن مثل قوله رحمته الله: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ^(٣) لا يمكن أن يكون زاجراً عن الفرد الذي يشكّ في كونه من مصاديق غير المأكول، وهذا بخلاف ما لو كان الدليل مثل قوله رحمته الله: لا صلاة إلا بطهور ^(٤) الظاهر في عدم تحقّق الماهية بدونه، كما لا يخفى.

وهذا الذي ذكرناه وإن لم يكن خالياً عن النظر بل المنع، إلا أنه يمكن أن يكون وجهاً لما أفاده القمي رحمته الله، فتأمل ^(٥).

(١) المبسوط: ٨٢/١، جامع المقاصد: ٨١/٢، مفتاح الكرامة: ٤٦٦/٥ وما بعده، جواهر الكلام: ٧٥/٨ وما بعده.

(٢) تهذيب الأصول: ٣٧٢/٢ - ٣٧٣.

(٣، ٤) تقدّم في ص ٥٠.

(٥) إشارة إلى أن هذا الوجه إنمّا بصحّ التفصيل في خصوص الشبهات البدوية. وأمّا الشبهات المقرّونة، فعلى تقدير كون العلم الإجمالي منجزاً - كما هو المفروض - لا يبقى فيها فرق، كما أنّه على هذا التقدير يلزم أن لا يكون الاجتناب في التكليف النفسية - مثل قوله: لا تشرب الخمر - في الشبهات المقرّونة منها بالعلم الإجمالي لازماً أيضاً، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال بأنّ هذا التفصيل من القمي رحمته الله إنمّا هو في خصوص الشبهة البدوية لا الأعمّ منها ومن المقرّونة، فلا بدّ من المراجعة إلى كلامه ليظهر الحال، المؤلّف دام ظلّه.

الأمر الثالث: إذا كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً كالظهرين، واشتبه بعض شرائطهما كالقبلة والستر، فلا إشكال في جواز الشروع في محتملات الواجب الثاني بعد استيفاء محتملات الأوّل؛ سواء كان الشروع في الثاني على طبق الأوّل، ولا في عدم جواز استيفاء محتملات الثاني قبل استيفاء الأوّل، ولا في عدم جواز الشروع في محتملات الثاني قبل استيفاء الأوّل على نحو يغيّر الشروع في الأوّل كما هو ظاهر، إنّما الإشكال في جواز الإتيان بهما مترتباً، كما إذا صلّى الظهر إلى جهة والعصر إلى تلك الجهة، ثمّ صلّى الظهر إلى جهة أخرى والعصر إليها، وهكذا، أو صلّى الظهرين قصراً ثمّ تماماً، أو بالعكس.

والذي اختاره المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - هو عدم الجواز، بناءً على ما اختاره سابقاً من ترتّب الامتثال الإجمالي على الامتثال التفصيلي وتأخّره عنه^(١)، نظراً إلى أنّ في المقام جهتين:

إحداهما: إحراز القبلة في فرض اشتباهها، وهو لا يمكن بنحو التفصيل على ما هو المفروض، فيجتزئ من جهته بالامتثال الإجمالي.

والأخرى: إحراز الترتيب بين الصلاتين وهو يمكن من الإمكان؛ لجواز الإتيان بجميع محتملات الواجب الأوّل ثمّ الشروع في الثاني. وعليه: يعلم حين الاشتغال بمحتملات العصر بوقوع الظهر قطعاً وحصول الترتيب جزماً، وعدم العلم بأنّ العصر الواقعي هل هو المحتمل الأوّل أو الوسط أو الأخير إنّما هو للجهل بالقبلة للجهل بالترتيب، وسقوط اعتبار الامتثال التفصيلي بالإضافه إلى شرط - لعدم الإمكان - لا يوجب سقوط اعتباره بالنسبة إلى ما يمكن من الشرائط كالترتيب في

المقام، فلا وجه لرفع اليد عن هذه الجهة الدخيلة في الامتثال^(١)، انتهى ملخص ما أفاده ﷺ.

وأورد عليه سيّدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه - مضافاً إلى منع المبنى، نظراً إلى ما عرفت من كون الامتثالين في رتبة واحدة وعدم تأخر الإجمالي عن التفصيلي - بمنع البناء، نظراً إلى عدم الفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا شرع في محتملات الثاني بعد استيفاء الأوّل، وعدم كون الأمر في المقام دائراً بين الموافقة الإجمالية والتفصيلية، وذلك لأنّ كلّ واحد من محتملات العصر لو صادف القبلة فقد أتي قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعاً، وغير المصادف منها عمل لا طائل تحته كغير المصادف من الآخر ولا ترتيب بينهما.

وبالجملة: الترتيب أمر إضافي يتقوم بثلاثة أمور: وجود الظهر، ووجود العصر، وتأخر الثاني عن الأوّل، ولا مجال لحصول العلم التفصيلي بتحقيق هذا الأمر الإضافي بعد عدم كون العصر معلوماً إلاّ بالإجمال، فلا فرق بين صورتين^(٢).

وربما يقال: بأنّ الوجه في عدم جواز الشروع في العصر قبل استيفاء محتملات الأوّل، هو أنّه قد علم من الشرع بمقتضى الأدلّة^(٣) أنّ الاشتغال بالعصر إنّما يجوز بعد العلم بالفراغ عن الظهر، فع الشك في الفراغ عنه لا يجوز الاشتغال بالأمر المترتب عليه.

ودعوى أنّ الاشتغال غير الجائز إنّما هو الاشتغال بالعصر الواقعي، وفي هذه

(١) فوائد الأصول: ١٣٨/٤.

(٢) تهذيب الأصول: ٣٧٥/٢ - ٣٧٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢٥/٤ - ١٣١ - ١٥٦ - ١٦٢ و ٢٩٠ - ٢٩٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت: ب ٤ و ١٠ و ٦٣.

الصورة لا يعلم كونه هو العصر الواقعي، بل كونه عصراً يلزم كون السابق ظهراً، فلا وجه لعدم جواز الاشتغال به.

مدفوعة بأنّ الاستفادة من الأدلة - مثل دليل العدول ونحوه^(١) - أنّ الشارع لم يرض بالاشتغال بصلاة بعنوان أنّها الصلاة اللاحقة إلا بعد العلم بفراغ الذمة عن التكليف بالصلاة السابقة، فع الشكّ في الفراغ عن عهدة تكليف الظهر كيف يجوز الشروع في صلاة بعنوان أنّها صلاة العصر؟ فتدبر.

الأمر الرابع: قال صاحب العروة بعد حكمه بجواز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار: لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد^(٢). وفي المستمسك: هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل، بل لعلّ عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط فلا يحصل الأمن^(٣).

أقول: يرد على المتن أنّه بعد وضوح عدم كون هذا الوجوب إلاّ وجوباً عقلياً إرشادياً لا دليل على لزوم المعرفة بكيفية الاحتياط من طريق التقليد أو الاجتهاد، بل اللازم بعد ترك الطريقتين هو التوسّل إلى الاحتياط ولو لم يكن عارفاً بكيفيته، بل احتياط في الكيفية أيضاً.

الأ ترى أنّه في مثل اشتباه القبلة إذا كان الواجب أمرين مترتبين شرعاً كالظهرين مثلاً، إذا أراد المصلّي الاحتياط بالصلاة إلى أربع جهات.

فتارة: يعرف من طريق الاجتهاد أو التقليد أنّ اللازم مثلاً هو تقديم محتملات الظهر جميعها؛ بأن يأتي بها أولاً ثمّ يأتي بمحتملات العصر ثانياً.

(١) وسائل الشيعة: ٢٩٠/٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت: ب ٦٣، وص ١٢٥ ب ٤، وص ١٥٦ ب ١٠.

(٢) العروة النرقى: ٦٧١ مسألة ٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٧/١.

وأخرى: يشكّ في أنّه هل يلزم عليه ذلك، أو يجوز له الإتيان بمحمل العصر عقيب محتمل الظهر بالنسبة إلى كلّ جهة من الجهات؟ فإذا احتاط في هذه الصورة لأجل تركه الطريقتين وأتى بالكيفيّة الأولى الموافقة للاحتياط لا مجال لدعوى عدم الاجتزاء به، مستندة إلى عدم كون الكيفيّة معروفة عنده بالاجتهاد أو التقليد.

ضرورة عدم الفرق - في كفاية الاحتياط - بين الاحتياط في أصل العمل، وبين الاحتياط في كفيّته كما هو ظاهر. نعم، يختصّ ذلك بما إذا كانت الكيفيّة جارياً فيها الاحتياط كما في المثال المفروض، وإلا فلا يحيص عن التوسّل بأحد الطريقتين.

ويرد على الشرح - مضافاً إلى أنّ ظاهر صدر العبارة أنّ الاحتياط من دون معرفة الكيفيّة بأحد الطريقتين لا يجوز الاكتفاء به في نظر العقل، ولو مع العلم بإحراز الاحتياط وتحققه، ونحن لا نتصوّر وجهاً لذلك - أنّه لم يفهم وجه للترقي إلى أنّ عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط؛ فإنّ عدم المعرفة مانع عن حصول العلم بالاحتياط لا عن حصول أصله؛ لعدم كون العلم بالكيفيّة دخيلاً في الذات بوجه.

الأمر الخامس: قال في العروة أيضاً: قد يكون الاحتياط في الفعل، كما إذا احتتم كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة، وقد يكون في الترك، كما إذا احتتم حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام^(١).

وفي شرح بعض الأعلام: لا يخفى أنّ حصر المصنّف ﷺ كفيّة الاحتياط في الصورة المذكورة لا يكون حاصراً لجميع الأقسام، وذلك لأنّ متعلّق الشكّ

(١) العروة الوثقى: ٦٧١ مسألة ٣.

قد يكون واقعة واحدة، وقد يكون واقعتين، فإذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها؛ لئلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين، فالاحتياط حينئذٍ يكون في الفعل؛ سواء كان الوجوب المحتمل استقلالياً أم ضمناً، وقد يحتمل حرمة مع القطع بعدم وجوبه، فالاحتياط حينئذٍ في الترك.

وإذا تعددت الواقعة فقد يكون الاحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار لأصل الواجب، كما إذا تردّد أمر القراءة في صلاة بين الجهر والإخفات، فالاحتياط حينئذٍ يتحقق بالقراءة مرّتين في صلاة واحدة، إحداها جهرية والأخرى مع الخفوت؛ بأن يقصد بذلك تحقّق الواجب بإحداها، وأن تكون الأخرى مستحبة؛ فإنها من قراءة القرآن في الصلاة، أو مع التكرار في أصل الواجب؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الفعلين؛ كالقصر والإتمام. وقد يكون الاحتياط في ترك الفعلين معاً؛ كما إذا علم بحرمة أحدهما لا بعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر، وقد يكون في فعل أحد الفعلين وترك الآخر؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني^(١).

ويرد عليه - مضافاً إلى أنه مع إسقاط قيد التكرار يدخل جميع الفروض في العبارة، ولعلّ ذكره كان للتوضيح بالإضافة إلى بعض الفروض لا للاحتراز، فتدبر. وإلى إمكان المناقشة في بعض الأمثلة المذكورة كالقصر والإتمام، نظراً إلى إمكان دعوى كون الإتمام والإتيان بالصلاة أربع ركعات يوجب تحقّق ما هو المأمور به واقعاً؛ سواء كان قصراً أو تماماً، وذلك لأنّه على تقدير كونه قصراً لآمن من صحّته تماماً إلا إضافة ركعتين وعدم وقوع التسليم في محلّه.

فإذا فرضنا أنّ التسليم ليس من أجزاء الصلاة وكونه محرّجاً والمخرج ليس من

أجزاء المخرج عنه، وفرضنا أيضاً أن وقوع المنا في قبل التسليم وبعد التشهد لا يضر بصحة الصلاة كما ربما يحتمل، فحينئذ يتحقق المأمور به بالإتيان به تماماً ولو كان في الواقع قصراً -: أن حصره أيضاً لا يكون حاصراً لجميع الأقسام؛ لأنه قد يكون الاحتياط في اختيار أحد الفعلين، كما في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، الذي يحكم العقل فيه بالاحتياط والأخذ بالمعين؛ فإن الاحتياط هنا ليس في أصل الفعل بل في اختيار الفعل المعين، كما هو واضح.

وأما ما في المستمسك من أن الجمع يمكن أن يكون داخلياً في الأول، فتأمل^(١). ففيه: أن المراد بالأمرين في عبارة المتن ليس خصوص الفعلين حتى يكون الجمع داخلياً في الأول، بل المراد هو الأعم منه ومن التركيب ومن فعل وترك كما عرفت، ولعله لأجل هذا أمر بالتأمل.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨/١.

[معنى التقليد]

مسألة ٢: التقليد هو العمل مستنداً إلى فتوى فقيه معين؛ وهو الموضوع للمسألتين الآتيتين. نعم، ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجة - كفتوى الفقيه - وإن لم يصدق عليه عنوان التقليد، وسيأتي أن مجرد انطباقه عليه مصحح له^١.

١- في هذه المسألة جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معنى التقليد بحسب اللغة.

الظاهر أن معناه جعل القلادة في الجيد^(١) والعنق - أي عنق الغير - ويتعدى إلى مفعولين، وفيه استعمالات مجازية، مثل حديث الخلافة: قلّدها رسول الله ﷺ علياً^(٢)، وفي تطبيق هذا المعنى اللغوي على المعنى الاصطلاحي خلاف ينشأ من الاختلاف في المعنى الاصطلاحي، وسيأتي توضيحه بعد بيان ذلك المعنى إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: في تفسير التقليد وبيان معناه الاصطلاحي.

فنقول: قد اختلف ظاهر كلماتهم في تعريفه، والمتحصّل من مجموعها أربعة: أحدها: ما حكى عن العلامة^(٣) في النهاية من أنه هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة^(٣)، وإليه يرجع تفسيره إلى العمل عن استناد، أو الاستناد إلى الغير

(١) الجيد: العنق، وقيل: مقلّده، لسان العرب مادة «جيد».

(٢) الكافي: ١٩٩/١ ح ١.

(٣) وحكى عنه في الفصول الغروية: ٤١١.

في العمل .

ثانيها: ما حكى عن جامع المقاصد من أنه عبارة عن قبول قول الغير من غير حجة^(١).

ثالثها: ما حكى عن العضدي من أنه الأخذ بقول الغير من غير حجة^(٢). واختاره المحقق الخراساني^(٣) في الكفاية، حيث قال: إنه أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا بلا مطالبة دليل على رأيه^(٤). رابعها: التفسير بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، كما اختاره صاحب العروة^(٥) ونسب إلى ظاهر الفصول^(٥).

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: أنه هل الاختلاف الذي عرفته في معنى التقليد اختلاف حقيقي في معناه ومفهومه، أو أنه اختلاف بحسب العبارة والنزاع في الحقيقة لفظي؟ ربما يقال بالثاني، نظرًا إلى أن عدم تعرّضهم للخلاف في ذلك مع تعرّضهم لكثير من الجهات غير المهمة يدلّ على عدم تحقّق الاختلاف واقعاً، وأنّ مراد الجميع واحد^(٦)، ويؤيّد ما عن القوانين^(٧) من نسبة التعريف بالعمل بقول الغير من غير

(١) جامع المقاصد: ٦٩/٢، وفيه: «أنّ التقليد هو قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد» وقال في رسائله ج

١٧٥/٣: «المقلّد في اصطلاحهم هو الأخذ بقول الغير من غير حجة ملزمة».

(٢) شرح العضدي لمختصر المنتهى: ٣٠٥/٢.

(٣) كفاية الأصول: ٥٣٩.

(٤) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ٨.

(٥) الفصول الغروية: ٤١١.

(٦) مستمسك العروة الوثقى: ١١/١.

(٧) قوانين الأصول: ١٦٠/٢.

حجّة إلى العضدي وغيره، مع أنّ تعريف العضدي كما عرفت إنّما هو الأخذ، مع أنّ الظاهر أنّ المراد بالأخذ هو العمل كما في كثير من المقامات؛ مثل الأخذ بما وافق الكتاب، والأخذ بما خالف العامّة، والأخذ بقول أعدلها، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة، ولعلّه كان هو المراد من القبول المذكور في كلام بعضهم.

ولكنّ الظاهر عدم كون النزاع لفظياً؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ تفسير الأخذ بالعمل مع احتمال أن يكون المراد به التعلّم أو أخذ الرسالة ممّا لا شاهد له، وكذا تفسير القبول به - على تقدير تسليم ذلك لا يرجع النزاع إلى اللفظ؛ لتصرّيح القائل بالالتزام بعدم لزوم العمل في تحقّق التقليد كما في العروة^(١). وصرّح به صاحب الفصول^(٢) على ما حكى، فكيف يجتمع مع القول بأنّ التقليد هو نفس العمل، وعدم التعرّض للخلاف لا دلالة فيه على عدم كون المسألة خلافية، كما هو ظاهر. مضافاً إلى أنّهم ربّوا الثمرة على هذا النزاع وبنوا مسألة البقاء على تقليد الميّت، وكذا مسألة العدول عن الحيّ إلى الآخر المساوي له في الفضل على الخلاف في معنى التقليد؛ فإنّه وإن كان ترتّب الثمرة والابتناء محلّ نظر بل منع - كما سيأتي في المسألتين إن شاء الله تعالى - إلاّ أنّ البناء على الخلاف في معنى التقليد دليل على كون الاختلاف فيه لا ينحصر باللفظ، بل النزاع في أمر حقيقي كما هو غير خفيّ.

الأمر الثاني: أنّه - بعد البناء على كون الاختلاف في مفهوم التقليد ومعناه اختلافاً معنوياً - يقع الكلام في تحقيق ما هو الحقّ في معناه.

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ٨.

(٢) الفصول الغروية: ٤١١.

فنعول: ربما يقال كما قيل بأنّه لا يمكن أن يكون التقليد هو نفس العمل^(١)، والأصل في ذلك ما أفاده في الفصول، حيث قال على ما حكى: واعلم أنّه لا يعتبر في ثبوت التقليد العمل بمقتضاه؛ لأنّ العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه، ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث إنّ وقوعها يتوقّف على قصد القرية، وهو يتوقّف على العلم بكونها عبادة، فلو توقّف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً^(٢).

وتقريب الوجه الأوّل: أنّ كلّ مكلف لا بدّ وأن يكون عمله مستنداً إلى معذر، وناشئاً عنه ومسبوقاً به، فالمجتهد يكون عمله مستنداً إلى اجتهاده واستنباطه الحكم من الحجّة المعتبرة، والعامي يكون عمله مستنداً إلى تقليده، فكلّ عمل إمّا أن يكون ناشئاً ومسبوقاً بالاجتهاد، وإمّا أن يكون مستنداً إلى التقليد، وعلى هذا الوجه اعتمد المحقّق الخراساني^(٣) في الكفاية، حيث قال: ولا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد، فافهم^(٣).

وتقريب الوجه الثاني: أنّه لا إشكال في أنّ مشروعيّة العمل تتوقّف على التقليد؛ لأنّه لا يتمكّن بدون التقليد من الإتيان بصلاة الجمعة مثلاً بما أنّها مقرّبة، ولا يتمشّي منه قصد القرية بدون التقليد، فالشروع فيها بقصد كونها هي الوظيفة الثابتة بعد الزوال يوم الجمعة والعبادة المقرّبة يتوقّف على التقليد، فلو كان التقليد متوقّفاً على العمل ومنزاعاً عنه كما هو ظاهر تفسيره به يتحقّق الدور، فلا محيص عن الالتزام بكونه أمراً سابقاً على العمل.

(١) كفاية الأصول: ٥٣٩.

(٢) الفصول الغرويّة: ٤١١.

(٣) كفاية الأصول: ٥٣٩.

والجواب عن الوجه الأول: أن غاية مقتضاه لزوم استناد العمل إلى المعذر أو إلى العلم، كما في عبارة الفصول المتقدمة. وأما كون الأمر السابق على العمل مسمّى بالتقليد وراجعاً إليه فلم يقدّم عليه دليل.

وبعبارة أخرى: لو كان هناك نصّ أو إجماع على لزوم مسبوقيّة العمل بالاجتهاد أو التقليد لكان مرجعه إلى سبق التقليد في مورد العائمي على العمل، ولكنّه لم يقدّم على هذا العنوان دليل، بل اللازم هو مسبوقيّة العمل بالحجّة والعلم، وهو لا يلازم كون التقليد عبارة عن الأمر السابق.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني؛ فإنّ توقّف مشروعيّة العمل على التقليد لم يدلّ عليه دليل، بل المشروعيّة تتوقّف على العلم بكونها عبادة مقرّبة، إمّا من طريق الاجتهاد، أو من طريق فتوى المجتهد. وأما كون الموقوف عليه هو الذي ينطبق عليه عنوان التقليد فلا يقتضيه هذا الوجه بوجه.

فانقدح من ذلك إمكان كون التقليد عبارة عن نفس العمل، لكنّه بمجردّه لا يكفي، بل لا بدّ من إقامة الدليل على ترجيح هذا التفسير على غيره.

فنقول: إنّ هنا أموراً مرجّحة لكون التقليد بمعنى نفس العمل:

أحدها: مناسبة التقليد بمعنى العمل للمعنى اللغوي؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد منه هو جعل القلادة في عنق الغير، وهذا يلائم مع كونه في الاصطلاح بمعنى العمل؛ فإنّ المقلّد حينئذٍ يجعل أعماله المستندة إلى فتوى المجتهد في عنقه، فهي بمنزلة القلادة يقلدها في عنق الغير وهو المجتهد.

وأما لو فسّر التقليد بمجرد الالتزام والتعهد النفساني فلا بدّ من توجيه المناسبة بأنّ المقلّد بسبب الالتزام والتعهد يجعل قلادة المتابعة للمجتهد في عنق نفسه، وهذا لا يناسب مع المعنى اللغوي الراجع إلى جعل القلادة في عنق الغير.

ومن العجيب بعد ذلك ما حكي عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسالة الاجتهاد والتقليد؛ من أن التقليد بمعنى الالتزام أوفق بمعناه اللغوي^(١). وإن كان لا يرد عليه ما أورد من أن مقتضى ذلك هو صدق المقلد - بالفتح - على العامي لا على المجتهد، مع أن الحديث يقول: فللعوام أن يقلدوه^(٢)(٣).

وجه عدم الورود أن صدق المقلد - بالفتح - لا ينافي صدق المقلد - بالكسر - أيضاً؛ لعدم قيام الدليل على تحقق التقابل والتغاير بين الأمرين، بل التقابل إنما هو بين التقليد والاجتهاد، والحديث إنما يدل على صدق المقلد - بالفتح - على المجتهد لوقرئ بصيغة المبني للفاعل، ولم يدل دليل عليه، فهذا الإيراد غير وارد عليه.

نعم، يرد عليه ما ذكرنا من عدم الملائمة بين معناه الاصطلاحي على هذا التقدير، وبين معناه اللغوي الراجع إلى جعل القلادة في عنق الغير، ويؤيد ما ذكرنا أن صاحب الفصول بعد العبارة المتقدمة حكى عن العلامة التفسير بالعمل، ثم قال: هذا بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه، وإطلاقه على هذا شائع في العرف العام^(٤)؛ فإنه ظاهر في أن التفسير بالعمل مطابق لمعناه اللغوي، لكن الذي أوجب عدوله عن التفسير المذكور استلزامه للإشكاليين المتقدمين في كلامه، وحيث عرفت عدم الاستلزام بوجه فلا مجال للعدول عما يلائم المعنى اللغوي.

ثانيها: إشارة بعض الروايات إليه؛ مثل ما رواه الكليني والشيخ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٦ - ٤٧.

(٢) والمورد هو السيد الخوئي رحمته الله في دروس في فقه الشيعة: ٣٩/١.

(٣) يأتي في ص ٦٦.

(٤) الفصول الغروية: ٤١١.

أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابته، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابته بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه. قال: أو لم يقل: وكلّ مفت ضامن؟! (١)

فإنّ تعبير الأعرابي وسؤاله بقوله: «أهو في عنقك؟» وتقريره عليه السلام بقوله: «هو في عنقه» ظاهر في إضافة العنق إلى المجتهد المفتي، وهو لا يلائم إلا مع كون المستفتي جاعلاً أعماله في عنق المفتي، كما أنّ قوله عليه السلام في الذيل: «كلّ مفت ضامن» مشعر بأنّ التقليد هو العمل؛ لأنّه قبل تحقّق العمل ليس هنا شيء مستند إلى المفتي حتى يكون هو ضامناً له، كما هو غير خفيّ.

ومثل الروايات المستفيضة الدالّة على أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به (٢)؛ فإنّه وإن لم يقع التعبير بالتقليد فيها ولا دلالة فيها على انطباق عنوان التقليد على نفس العمل، إلا أنّ إشعارها بل دلالتها على أنّه ليس هنا عدا فتوى المفتي شيء سوى عمل المستفتي ممّا لا مجال للارتياب فيه، كما هو ظاهر.

ثالثها: أنّه لم يرد عنوان التقليد في شيء من الأدلّة الدالّة على حجّية فتوى المجتهد وجواز رجوع العامي إليه إلا في رواية ضعيفة طويلة محكيّة عن التفسير المنسوب إلى مولانا الإمام العسكري - صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه وعلى ابنه - الواردة في الفرق بين تقليد اليهود علماءهم وتقليد عوام الشيعة لعلمائهم،

(١) الكافي: ٤٠٩/٧ ح ١، تهذيب الأحكام: ٢٢٣/٦ ح ٥٣٠، وعنهما وسائل الشيعة: ٢٧/٢٢٠، كتاب القضاء،

أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٠ - ٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٤.

المشتملة على قوله ﷺ: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه^(١). ولا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في الحكم بوجوب الالتزام نظراً إلى أنه معنى التقليد، بل اللازم ملاحظة سائر الأدلة الواردة في هذا الباب.

فنقول: لا ينبغي الإشكال في أن حكم العقل بجواز التقليد إنما هو لأجل تحقق الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلومة بالإجمال، وكون الاستناد إلى العالم أحد الطرق، ففي الحقيقة الواجب بحكم العقل هو الامتثال وتحقيق موافقة التكليف، ولا حكم له بالنظر إلى الالتزام أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وأما بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فغير خفي أن سيرة العقلاء إنما استقرت على الرجوع العملي، وتطبيق العمل على قول العالم العارف والالتزام القلبي سيما مع تجرده عن العمل الخارجي بعيد عن مقاصد العقلاء.

وأما الأدلة اللفظية من الآيات والروايات، فالنظر في مفادها والتأمل في مدلولها - بناءً على دلالتها على جواز التقليد - يقتضي عدم كونها ناظرة إلا إلى مقام العمل؛ فإن المراد من الحذر الواجب في آية النفر^(٢) مثلاً ليس إلا هو الحذر في مقام العمل، وترتيب الأثر على قول المنذر بالإتيان بما أفتى بوجوبه وترك ما حكم بجرمته.

ضرورة أن الحذر القلبي والالتزام النفساني لا يكون غاية للإنذار الواجب،

(١) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ: ٢٩٩ - ٣٠٠ ح ١٤٣، وعنه وسائل الشية: ١٣١/٢٧، كتاب

القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢/٩.

وكذا سائر الآيات والأدلة على ما سيجيء^(١)؛ فإنه من الواضح أن المراد من الجميع هو الاستناد في مقام العمل إلى من له الحجّة وتطبيق العمل على طبق ما يقول به .

هذا، مضافاً إلى أنه أيّ فرق بين المجتهد والعامي من هذه الجهة، فكما أنه لا يجب على المجتهد بعد قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، إلاّ الإتيان بها وتطبيق العمل على طبق الأمانة، ولا يلزم توسط الالتزام بوجه، كذلك لا يجب على المقلّد بعد قيام الأمانة - وهي فتوى المجتهد ورأي العارف - إلاّ ذلك، أي تطبيق العمل عليها والإتيان بصلاة الجمعة خارجاً، فالتفكيك بينهما من حيث لزوم الالتزام على المقلّد ووقوعه وسطاً بين الفتوى وعمل المقلّد ممّا لا وجه له أصلاً.

وإلى أن مورد التقليد كما عرفت هي الأحكام العمليّة التي متعلّقتها نفس العمل، بحيث لو كانت معلومة بالتفصيل لما كان الواجب إلاّ الامتثال والعمل على طبقها، من دون أن يكون هنا تكليف بالإضافة إلى القلب والالتزام، فللمناسب للتقليد في خصوص هذه الأحكام مع عدم كونها ناظرة إلاّ إلى مقام العمل هو كون التقليد أيضاً راجعاً إلى نفس هذا المقام، من دون أن يكون هنا شيء مسمّى بالالتزام.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التقليد كما أفاده الماتن - دام ظلّه - هو العمل مع الاستناد، ولا مدخلة للالتزام في شيء من الأحكام.

في أدلة جواز التقليد

الجهة الثالثة: فيما يدل على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في باب التكاليف والأحكام، وفي هذه الجهة تارة: يبحث عما هو مستند العامي في التقليد وحامل له عليه، وبعبارة أخرى: ما يكون محرّكاً للجاهل على أن يرجع إلى العالم بعد علمه بثبوت التكاليف إجمالاً، وأخرى: فيما هو مقتضى الأدلة مما يستنبطه المجتهد منها في هذا الباب.

أما من الحيثية الأولى: فمن الواضح أن ما يمكن أن يكون مستنداً للعامي وحاملاً له على التقليد ليس إلا حكم عقله بذلك، قال المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية: إن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل^(١). وهذا الكلام وإن نوقش فيه بمنع كون هذا الحكم فطرياً، نظراً إلى أن القضايا الفطرية ما كانت قياساتها معها ككون الأربعة زوجاً لانقسامها إلى متساويين، وما هو فطري بهذا المعنى إنما هو كون العلم نوراً لا لزوم رفع الجهل بالعلم فضلاً عن التقليد، ومنع كونه جبلياً؛ فإن ما هو جبلي في الاصطلاح إنما هو شوق النفس إلى كمالها لا مثل المقام^(٢)، إلا أن وضوح حكم العقل بذلك وبداهة إدراكه جواز الرجوع مما لا تنبغي المناقشة فيه أصلاً.

وأما من الحيثية الثانية: فالدليل عليه مضافاً إلى حكم العقل المذكور أمور:

(١) كفاية الأصول: ٥٣٩.

(٢) الناقد هو المحقق الإصفهاني في بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٦.

أحدها: بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كلِّ صنعة إلى العالم بها، ولا إشكال في أصل ثبوت هذا البناء وتحقق هذه السيرة المستمرة العمليّة، إنّما الإشكال في أنّ بناء العقلاء على شيء لا يكون بمجرد دليله على ذلك الشيء، وجريانه في محيط الشرع ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع وتصويبه المستكشف نوعاً من عدم الردع عنه، مع أنّه قد يقال في المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى المجتهد المستنطب والعارف بها، وبعبارة أخرى: بناء العقلاء على التقليد الاصطلاحي أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، ولم يكن ثابتاً في زمان النبيّ والائمة - صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين - بوجه حتى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضياً للشارع، كما هو الشأن في جميع الأمور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً في الأزمنة المتأخّرة؛ فإنّه لا يكون عدم ردعه دليلاً على إمضائه؛ لعدم ثبوته في زمانه كما هو واضح.

وأنت خير بما في هذا الإشكال من النظر والمنع:

أمّا أولاً: فلأنّ أصل بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم العارف في أمورهم الدنيويّة لا يكون أمراً حادثاً في الزمان المتأخّر؛ فإنّ العقلاء بما هم عقلاء لا يزال يرجع عوامهم إلى علمائهم في كلِّ فنّ وصنعة، بحيث صار هذا مرتكزاً لهم ومبنى جميع أمورهم، فإذا لم يردع الشارع عن أعمال هذه الطريقة، ولم يمنع عن إجرائها في محيط الشريعة يكشف ذلك عن إمضائه وتبعيته عن هذه السيرة، ولا حاجة في دلالة عدم الردع على الإمضاء على إجرائها أولاً في محيط الشرع ومصادفته مع عدم الردع.

ألا ترى أنّه لو قيل: إنّ ظاهر الكتاب حجّة لثبوت بناء العقلاء على العمل بظواهر كلمات المتكلّمين في فهم مقاصدهم وكشف مراداتهم، والشارع لم يردع عن

إعمال هذه الطريقة في الشريعة، ليس مرجعه إلى أن عدم الردع قد استكشف من تحقق العمل بظاهر الكتاب خارجاً وهو لم يردع عنه، بل معناه أنه لو كانت هذه الطريقة غير مرضية للشارع في ألفاظ الكتاب مثلاً، لكان عليه الردع وتنبيه العقلاء المتدينين الذين كان مقتضى بنائهم التمسك بظاهر الكلام، فع عدم التنبيه يستكشف رضاه بذلك.

وأما ثانياً: فلأن الظاهر ثبوت التقليد والاجتهاد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام، وعلى ذلك تدلّ روايات كثيرة بين ما يكون مفاده جواز الاجتهاد والاستنباط، وبين ما يدلّ على إرجاع العوام من الناس إلى الخواص من الأصحاب.

فمن الطائفة الأولى: ما حكى عن مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب (١) هشام ابن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا (٢). ومنها: ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب (٣).

ومنها: غير ذلك من الأخبار التي يأتي بعضها في ذكر الروايات الدالة على جواز التقليد (٤).

ويستفاد من هذا القبيل أن شأن الرواة عنهم عليهم السلام ليس مجرد النقل والإخبار عن القول أو الفعل أو التقرير، بل كان فيهم الفقهاء المتصدّون للتفريع على الأصول

(١) كذا في الوسائل، لكن الظاهر أنه اشتباه، إذ رواه في مستطرفات السرائر: من جامع البرنطي عن هشام بن سالم.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٧ ح ٢٠، وعنه وسائل الشيعة: ٦١/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٥١.

(٣) معاني الأخبار: ١ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ١١٧/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧.

(٤) في ص ٨٢-٨٨.

المتلقاة عنهم، وردّ المشابهات إلى المحكمات؛ وهو حقيقة الاجتهاد والاستنباط .
وأما ثالثاً: فلأنّه على تقدير عدم ثبوت التقليد والاجتهاد في زمانهم عليهم السلام نقول:
إنّ عدم الردع عن هذه الطريقة المستحدثة كاشف عن رضا الشارع بذلك .
توضيحه: أنّه لم يكن بناء الشارع في تبليغ الأحكام وهداية الأنام إلاّ على
التوسّل بالطرق العقلائية والأمور العادية، ولم يكن بناؤه في هذا المقام على الرجوع
إلى علمه بالمغيبات وتبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم، وحينئذٍ فليس دعوانا
أنّ الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة
إلى أنّه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بدّ له من الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الأمور
المستقبلية والمتأخّرة عن زمانه، وإذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه، بل نقول:
إنّ هذه المسألة وهي مسألة الاجتهاد والاستنباط والرجوع إلى العالم بهذا
النحو المعمول ممّا يقتضي طبع الأمر حدوثه في هذه الأزمنة، بحيث لم يكن حدوثها
مخفياً على العارفين بمسألة الإمامة وجهات ختم الوصاية، وأنّه يغيب الثاني عشر
(عجل الله فرجه الشريف) من شمس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس وأنظار
العامة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه والاستنشاء من نور الولاية، وفي ذلك
الزمان لا بدّ للناس من الرجوع إلى علماء الأمة وأخذ الأحكام والفتاوى من فقهاء
الشرعية، ومع وضوح هذا الأمر بحسب اقتضاء الطبع وانجراره إلى ذلك يكون
عدم الردع كاشفاً قطعياً عن إمضاء الشارع وتنفيذه لهذه الطريقة .
فانقدح من جميع ذلك أنّ التمسك ببناء العقلاء واستمرار سيرتهم على جواز
التقليد والرجوع إلى الفقيه تامّ لا ينبغي الارتباب فيه .

ثانيها: بعض الآيات التي يستفاد منها ذلك:

منها: آية النفر المعروفة، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا

كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَسْتَفْتَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ^(١).

والاستدلال بهذه الآية على حجّية فتوى المجتهد وجواز رجوع العامي إليه يتوقف:

أولاً: على دلالة الآية على وجوب النفر؛ بأن كان مسوقاً لإفادة الوجوب وناظراً إلى جعل هذا الحكم الإلزامي، واللزوم مستفاد من كلمة «لولا» التحضيضية.

وثانياً: على كون المراد من التفقه خصوص التفقه الاصطلاحي، الذي مرجعه إلى استنباط الأحكام الفرعية العملية، لا الأعمّ منه ومن التفقه في أصول الدين وتعلم الأمور الاعتقادية، وعلى لزوم التفقه من جهة كونه غاية للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة.

وثالثاً: على كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه، وبعبارة أخرى: صدق الإنذار على مجرّد الفتوى بالوجوب أو الحرمة، نظراً إلى أنّ الحكم بأحدهما يستلزم التوعيد باستحقاق العقوبة على المخالفة، وعليه: فيصدق على المجتهد عنوان المنذر - بالكسر - لهذه الجهة.

ورابعاً: على كون المراد بالحدّز هو الحدّز العملي الذي مرجعه إلى العمل على طبق قول المجتهد وعلى وجوب التحذّر، إمّا لأجل استعمال كلمة «لعلّ» الدالّة على محبوبيّة التحذّر الملازمة للوجوب شرعاً واللزوم عقلاً، أمّا الأوّل: فلعدم الفصل، وأمّا الثاني: فلأنّ العقل يحكم باللزوم مع وجوب المقتضي، وعدم المحبوبيّة مع

العدم. وإما لأجل كونه غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة كما مرّ. وخامساً: على ثبوت الإطلاق لوجوب التحذّر؛ بأن يكون مفادها وجوب العمل على طبق قول المنذر مطلقاً؛ سواء أفاد قوله العلم أم لا. فإذا تمت هذه المقدمات يصحّ الاستدلال بالآية الشريفة على حجّية فتوى المجتهد ولزوم العمل على طبقه، مع أنّ جلّها لولا كلّها مخدوش بل ممنوع.

أما المقدّمة الأولى: فيمكن الخدشة فيها؛ بأن يقال: إنّ الآية لا تكون مسوقة لإفادة وجوب النفر على طائفة من كلّ فرقة، بل غرضها الردع عن النفر العمومي؛ بأن يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾ إخباراً في مقام الإنشاء، ويؤيّد ما ورد من أنّ القوم كانوا ينفرون كافةً للجهاد، وبقي رسول الله ﷺ وحده، فورد النهي عن النفر العمومي، والأمر بنفر طائفة للجهاد^(١). ويؤيّد أيضاً ما قيل: من أنّ كلمة «النفر» في القرآن المجيد لم تستعمل في سائر الموارد إلّا في الجهاد.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ هذه المقدّمة تامة وظاهر الآية يساعدها، كما لا يخفى. وأما المقدّمة الثانية: فممنوعة؛ لعدم الدليل على اختصاص التفقه وانحصاره بالفرعيّات، بل الظاهر أنّه أعمّ منه ومن التفقه في الأصول، ومن المعلوم أنّ وجوب القبول تعبّداً لا يجري في هذا القسم من التفقه، فتصير هذه قرينة على عدم كون الآية بصدد إيجاب القبول كذلك، إلّا أن يقال بأن إطلاق الآية يقتضي وجوب القبول تعبّداً مطلقاً، خرج منه الأصول وبقي الفروع.

ويؤيد التعميم ما ورد في تفسير الآيات من الأخبار^(١) الدالة على وجوب النفر لأجل معرفة الإمام اللاحق إذ مات الإمام السابق، وأن النافرين في عذر ما داموا في الطلب، والمنتظرين في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم.

وأما المقدمة الثالثة: فكذلك؛ لعدم الدليل على كون الإنذار من سنخ ما يتفق فيه لو لم نقل بظهور الآية في خلافه، نظراً إلى أنه لم يجعل الإنذار مترتباً على التفقه، بل جعل غاية للنفر في عرض التفقه، ففي الحقيقة يترتب على النفر أمران: التفقه والإنذار في رتبة واحدة، مضافاً إلى أن صدق الإنذار على مجرد الفتوى بالحكم الوجوبي أو التحريمي من دون أن يكون مقروناً بالتوعيد والتخويف ممنوع؛ فإنه لا يصدق عنوان المنذر - بالكسر - على الحاكم بمثل ذلك، فضلاً عن المجتهد الذي استنبط الحكم.

وأما المقدمة الرابعة: فيردّها أن حمل الحذر في الآية على مجرد العمل على طبق فتوى المجتهد بالإتيان بما أفتى بوجوبه، وترك ما أفتى بتحريمه خلاف الظاهر، بل الظاهر أنه عبارة عن الخوف أو الترك الناشئ عن الخوف، فيقال للمريض الذي اجتنب عن أكل غذاء مخصوص مثلاً أنه تحذّر عنه لأجل تركه الناشئ عن خوف إدامة المرض أو شدّته، وإلا فجرد الترك لا يصدق عليه هذا العنوان فضلاً عن الفعل. ومن المعلوم أن مثل هذا الأمر القلبي أمر غير اختياري لا يمكن أن يتعلّق به الحكم الإلزامي. نعم، يمكن إيجاده بمقدمات يترتب عليها ذلك قهراً، وليس مثل الأفعال الاختيارية القابلة لتعلّق الإرادة بها كما لا يخفى، ومع هذا الوصف لا يبقى مجال لاستفادة الوجوب منها.

(١) الكافي: ١/ ٣٧٨ - ٣٨٠، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام.

وأما المقدمة الخامسة: فيردّها وضوح عدم ثبوت الإطلاق للآية من حيث وجوب الحذر؛ لأنّها ليست إلّا مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتيّة التحذّر مطلقاً، فلا دلالة لها على وجوب التحذّر ولو مع عدم حصول العلم للمنذر - بالفتح -.

بل يمكن أن يقال بظهورها في خصوص هذه الصورة، إمّا لأجل دلالتها على وجوب الإنذار على كلّ واحد من الطائفة النافرة بالنسبة إلى جميع القوم والفرقة. وبعبارة أخرى: يجب إنذار جميع القوم على كلّ واحد من الطائفة المتعدّدة النافرة المتفقّهة، وفي هذه الصورة يحصل للمنذرين - بالفتح - العلم غالباً لأجل تعدّد المنذرين - بالكسر -، وإمّا لما أفاده في الكفاية^(١) من أنّ وجوب الحذر إنّما هو مع إحراز أنّ الإنذار إنّما هو بما تفقّهوا فيه لا بشيء آخر موضوع أو مجعول، فلا يجب التحذّر إلّا مع حصول العلم، فتدبّر.

ثمّ أنّه مع تسليم هذه المقدمات لا يبقى مجال للإشكال على الاستدلال بالآية؛ لوجوب التقليد بما أفاده بعض المحقّقين في رسالته في الاجتهاد والتقليد، حيث قال: إن كان التفقه موقوفاً على إعمال النظر كانت الآية دليلاً على حجّية الفتوى وإلّا فلا، ومن الواضح صدق التفقه في الصدر الأوّل بتحصيل العلم بالأحكام بالسمع من النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، فلا دلالة لها حينئذٍ إلّا على حجّية الخبر فقط، والإنذار بحكاية ما سمعوه من المعصوم عليه السلام من بيان ترتّب العقاب على شيء فعلاً أو تركاً لا ينبغي الريب فيه، بل الإفتاء والقضاء أيضاً كان في الصدر الأوّل بنقل الخبر، فتدبّر^(٢).

(١) كفاية الأصول: ٣٤٣.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨.

وذلك؛ لأنه - مضافاً إلى عدم كون التفقه في الصدر الأوّل صادقاً بمجرد السماع عن النبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام؛ لما عرفت من وجود التفقه بمعناه الحقيقي الملازم لإعمال النظر في الصدر الأوّل، لمثل الرواية المتقدمة^(١) الدالة على أنّ وظيفة أصحابهم عليهم السلام التفريع على الأصول المتلقاة عنهم، وأنّ من عرف معاني كلامهم يكون أفقه الناس - يرد عليه: أنّ اختلاف مراتب التفقه من حيث السهولة والصعوبة لا يوجب اختصاص الآية بخصوص المرتبة الموجودة في الصدر الأوّل؛ لعدم وجود ما يدلّ عليه.

ودعوى عدم كون تلك المرتبة صادقاً عليها عنوان التفقه، يدفعها استعمال التفقه في الآية الشريفة، فمجرد نقل الخبر إن كان مصداقاً للتفقه فالآية غير مختصة به، وإن لم يكن مصداقاً له فالآية غير شاملة له، بل لا بدّ من الالتزام بوجود التفقه الملازم لإعمال النظر في عصر النزول لثلاث تكون الآية الشريفة بلا مورد، كما لا يخفى. وقد انقده من جيمع ما ذكرنا أنّه لا دلالة للآية على حجّية فتوى المجتهد بالإضافة إلى المقلد، وأنّ معناها^(٢) بحسب الظاهر - والله العالم - أنّه يجب على الفقيه الإنذار والتخويف والتوعيد ليحصل للناس حالة التخوّف والتحدّر النفساني، فيصير ذلك موجباً للقيام بما هو وظيفتهم والتعرّض لامثال ما على عهدتهم من التكاليف الإلهية، والتناسب بين الإنذار والتفقه لأجل كون الفقيه عالماً بشؤون

(١) في ص ٧٠.

(٢) بل معناها بحسب التحقيق هو تفقه النافرين بسبب ما يرونه في الجهاد من النصرة الإلهية والإمدادات الغيبية وقوة الإيمان، وإنذار القوم الذين هم الكفّار الموجودون في المدينة لعلمهم يحذرون ويدخلون في دين الله، أو يصون الإسلام والمسلمون من شرورهم، ويؤيد ذلك رجوع الضمير في «ليتفقهوا» وما بعده إلى النافرين لا المتخلفين؛ لعدم كونهم مذكورين، وأيضاً لا يناسب الحذر بالنسبة إلى المجاهدين، المؤلّف أدام الله ظلّه على رؤس المسلمين.

الإنذار وحدوده وكيفيةه وخصوصياته؛ لأنه الذي يكون عارفاً بشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالعقوبات المترتبة على ترك الأول وفعل الثاني، فالإنذار المطابق للواقع إنما يتحقق منه كما هو ظاهر.

ومنها: آية السؤال قال الله - تبارك وتعالى -: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(١).

وتقريب الاستدلال بها أنها تدل على وجوب السؤال على الجاهل غير العالم، ومن المعلوم أن فائدة السؤال إنما هي ترتيب الأثر على الجواب؛ لأن السؤال بما هو لا يكون له موضوعية، فإيجابه من دون وجوب العمل على طبق الجواب يكون لغواً ظاهراً، وحيث إن الفقيه من المصاديق الواضحة لأهل الذكر فالآية تدل بإطلاقها على حجية فتواه إذا كانت مسبقة بالسؤال، وفيما إذا لم تكن مسبقة تكون فتواه أيضاً حجة؛ لعدم الفصل أو لدلالة نفس الآية - على ما هو المتفاهم منها عند العرف - على عدم دخالة سبق السؤال بوجه، كما هو ظاهر.

وأورد على الاستدلال بها بأنه إنما يتم لو كان الحكم فيها عاماً شاملاً لكل جاهل، وكان المراد من أهل الذكر عنوانه العام الشامل للفقيه أيضاً، مع أنه لو اقتصر النظر على ظاهرها يكون مقتضاها اختصاص الحكم بالمشركين، حيث استغربوا أن يخص الله - تبارك وتعالى - رجلاً بالنبوة والسفارة، ويحصل لبشر هذه المزية والفضيلة، وعليه: فالحكم بوجوب السؤال متوجه إليهم ويكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى^(٢).

(١) سورة الأنبياء: ٧٢١.

(٢) المورد هو المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٤٠، والمحقق الإصفهاني في بحوث في الأصول،

الاجتهاد والتقليد: ١٨.

والمعنى حينئذٍ أنكم أيها المشركون إن كنتم لا تعلمون ولا يكون إنكاركم ناشئاً عن العناد والدجاج، بل عن الجهل وعدم الاطلاع فاسألوا علماء اليهود والنصارى المطلعين على الكتب السماوية المبشرة برسالة خاتم النبيين، والمشملة على ذكر الأمارات والعلائم. ولو راجعنا إلى الأخبار الواردة في تفسير الآية^(١) يكون المستفاد منها أن أهل الذكر هم الأئمة المعصومون - صلوات الله عليهم أجمعين - لا غير، فلا مجال معها لدعوى كون الفقيه أيضاً من أهل الذكر. وبالجملته: فالآية لا دلالة فيها على شمول الحكم لكل جاهل وعلى عموم أهل الذكر للفقيه ونحوه.

وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأن الآية قد تَضَمَّتْ كبرى كَلِيَّةٍ قد تنطبق على أهل الكتاب، وقد تنطبق على الأئمة عليهم السلام، وقد تنطبق على العالم والفقيه حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإنَّ المورد إذا كان من الاعتقاديَّات كالنبوة وما يرجع إلى صفات النبي صلى الله عليه وآله فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب، ولو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام مع التمكن، ومع عدمه إلى الفقهاء، فالآية تَضَمَّتْ كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كلِّ من أهل الكتاب وغيرهم^(٢).

ويمكن الخدشة في هذا الجواب بأنَّه تارة يقال: إنَّ الآية لا تكون بصدد تحميل تعبدِّي وإيجاب مولوي، بل غرضها الإرشاد إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم. وأخرى يقال: بأنَّها بصدد إفادة حكم مولوي تعبدِّي.

(١) الكافي: ١/٢١٠-٢١٢، باب أن أهل الذكر... هم الأئمة عليهم السلام.

(٢) المجيب هو المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية: ٢/٢٢٩، والسيد الخوئي في مصباح الأصول: ٢/

١٨٩ - ١٩٠ ودروس في فقه الشيعة: ١/١٢١ والتنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٨٩ - ٩٠.

فعلى الأوّل: يكون المتّبع هي السيرة العقلائيّة الجارية في سائر الموارد .
وعلى الثاني: الذي يبني عليه الجواب لا مجال لدعوى أنّ الآية تتضمّن كبرى
كليّة قد تنطبق على أهل الكتاب وعلماهم، وقد تنطبق على الأئمّة عليهم السلام؛ فإنّه على
تقدير كون المخاطب هم المشركين، وأهل الذكر علماء اليهود والنصارى كيف يمكن
دعوى اشتغال الآية على كبرى كليّة وإفادتها أمراً عاماً، كما أنّه مع ملاحظة
الروايات الدالّة على أنّ أهل الذكر هم خصوص الأئمّة عليهم السلام لا مجال لدعوى عموم
الحكم في الآية، بعد فرض كونه حكماً مولوياً تعبدياً .
ثمّ إنّّه أورد على الاستدلال بها أيضاً بأنّ المراد من الآية الكريمة وجوب السؤال
عنهم حتى يحصل العلم للسائل من الجواب ويعمل على طبق علمه؛ لأنّ تعليق
وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في ارتفاع عدم العلم - الذي هو المعلق عليه
الإيجاب - بالسؤال والجواب عقيبه، كما هو ظاهر^(١).
وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ مثل هذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة في
قبال العلم بالحال، لا أنّه مقدّمة لتحصيل العلم، مثلاً يقال: إذا لست بطبيب فراجع
الطبيب في العلاج؛ فإنّ المتفاهم العرفي من مثله أنّ الغاية من الأمر بالمراجعة إنّما هو
العمل على طبق قول الطبيب، لا أنّ الغاية صيرورة المريض طبيباً عالماً بالعلاج
حتى يعمل على طبق علمه ونظره^(٢).

ويرد على هذا الوجه - مضافاً إلى أنّ المقام نظير ما يقال: «إذا كنت مريضاً

(١) المورد هو المحقّق الخراساني في كفاية الأصول: ٥٤٠.

(٢) المجيب هو السيّد الخوئي في التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٨٩.

فراجع الطبيب» فإنّ المتفاهم العرفي من مثله أنّ الغاية من الأمر بالمراجعة هو ارتفاع المرض ، فالغاية من الأمر بمراجعة المبتلى بمرض الجهل إلى العالم هو ارتفاع مرضه ورفع جهله بالرجوع إلى العالم ، كما لا يخفى - : أنّ مقتضى ذلك تكرر السؤال ولزومه ثانياً وثالثاً ، وهكذا إلى أن يحصل العلم ؛ لصدق عنوان الجهل ما دام عدم العلم ، فيجب عليه التكرار لحصول المعلّق ما دام المعلّق عليه متحقّقاً ، ومن الواضح خلافه ، فلا محيص من أن يقال : إنّ الغاية هو حصول العلم .

ثانيهما : ما أفاده بعض المحقّقين عليه السلام في رسالة الاجتهاد والتقليد من أنّ الظاهر وجوب السؤال حتى يحصل له العلم بمجرد الجواب لا بأمر زائد عليه ، وهذا لا يتمّ إلاّ مع كون الجواب مفيداً للعلم تعبدّاً ، وعليه : فيستفاد من الآية وجوب قبول قول المجيب وترتيب الأثر العملي عليه ؛ لأنّه علم تعبدّي^(١) .

ويرد عليه : أنّ الظاهر كون المراد بالعلم الحاصل بالجواب هو العلم الذي علّق وجوب السؤال على عدمه ، ومن المعلوم أنّ المراد به هو العلم الواقعي الحقيقي ، فالغاية من الأمر بالسؤال إنّما هو تحقّق هذا العلم لا علم تعبدّي ، كما هو غير خفي . وأورد على الاستدلال بالآية بإيراد ثالث ؛ وهو أنّ موردها ينافي القبول التعبدّي ؛ لأنّه من الأصول الاعتقادية التي يكون الواجب فيها تحصيل العلم^(٢) .

وقد اعترف بورود هذا الإيراد من أجاب عن الإيراد الأوّل ؛ بما عرفت من تضمّن الآية للكبرى الكلّيّة ، مع أنّ مقتضى ذلك الجواب عدم هذا الاعتراف ، فتأمل . وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا عدم تماميّة الاستدلال بآية السؤال أيضاً .

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨.

(٢) المورد هو السيّد الخوئي في التقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٩٠.

ثم إن هناك آيات دالة على النهي عن التقليد عموماً أو خصوصاً:
 أما الطائفة الأولى: فهي الآيات الناهية عن العمل بالظن واتباع غير العلم.
 وأما الطائفة الثانية: فكقوله - عز من قائل حكاية عنهم -: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا
 عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ
 مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ
 لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٢). وقوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ
 اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْْقِلُونَ شَيْئًا
 وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٣).

والجواب عن الطائفة الأولى: أنها لا تدلّ على حرمة التقليد وعدم حجّية
 فتوى المجتهد، ولا على النهي عن اتباع شيء من الأمارات المعتمدة، وذلك لأنّ
 اعتبارها مستند إلى العلم، إذ لا يعقل الانتهاء إلى الظنّ، مع أنّ الأصل الأوّلي فيه
 عدم الحجّية وعدم ترتب شيء من آثارها، ولهذا اشتهر أنّ الشكّ في الحجّية
 مساوق للقطع بعدمها، فحجّية كلّ حجة لا محالة تنتهي إلى العلم. وعليه: فلا مجال
 لشمول قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤)، وإلا يلزم عدم
 حجّية ظاهرة؛ لأنه أيضاً من الأمارات التي لا تفيد إلا الظنّ نوعاً، فاللازم إمّا
 الالتزام بعدم حجّية ظواهرها الدالة على النهي والمذمة على اتباع غير العلم
 مطلقاً، وإمّا الالتزام بعدم شمولها لمثل فتوى المجتهد التي قام الدليل القطعي على

(١) سورة الزخرف: ٢٣/٤٣.

(٢) سورة المائدة: ١٠٤/٥.

(٣) سورة البقرة: ١٧٠/٢.

(٤) سورة الإسراء: ٣٦/١٧.

اعتبارها وحجيتها، وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب .
 وعن الطائفة الثانية: أنها أجنبية عما نحن فيه؛ لأنَّ محلَّ البحث إنما هو حجّية فتوى المجتهد العالم في خصوص المسائل الفرعية والأحكام العملية غير الاعتقادية، وهذه الطائفة من الآيات إنما وردت في مقام التوبيخ والمذمة على التقليد في الأصول الاعتقادية الراجعة إلى النبوة وشؤونها، مع أنهم كانوا يقلّدون آباءهم الذين هم كانوا مثلهم في الجهل وعدم العقل، والضلالة وعدم الاهتداء .
 ومن الواضح أنّ رجوع الجاهل إلى مثله بمجرد تحقّق الارتباط النسبي والأبوة والبنوة لا يجوز عند العقل والعقلاء، كما أنّ التقليد في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها تحصيل العلم واليقين غير جائز، فهذه الآيات الكريمة لا أساس لها بالمقام أصلاً .

ثالثها: الروايات الكثيرة المستفيضة بل المتواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها، الدالة على جواز التقليد أو الإفتاء الملازم لجواز التقليد أو الإرجاع إلى خواص أصحابهم، أو النهي عن الإفتاء بغير علم الدال بالمفهوم على جوازه إذا كان عن مدرك صحيح ومستند معتبر، أو على جواز الاجتهاد وتعليم طريقته وبيان ما يجب الأخذ به من الدليل في صورة التعارض، أو على أنّه مع وجود دلالة الكتاب وظهوره في بيان حكم المسألة لا حاجة إلى السؤال والاستفهام، وغير ذلك من العناوين الملازمة لجواز الاجتهاد والتقليد .

وينبغي نقل هذه الروايات للحاجة إلى ملاحظتها في مسألة تقليد الأعلام الآتية إن شاء الله تعالى أيضاً :

منها: ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام في قوله - تعالى - : ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ أَلْكِتَابَ بَأْيَدِهِمْ ثُمَّ

يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ^(١). قال: هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال -: وقال رجل للمصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم؟ - إلى أن قال -: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة، وتسوية من جهة، أما من حيث الاستواء؛ فإن الله ذمَّ عوامنا بتقليدهم علماءهم، كما ذمَّ عوامهم. وأما من حيث افتراقوا؛ فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وأكل الحرام والرشا، وتغيير الأحكام، واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم.

وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلَّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا، الحديث^(٢).

ومنها: ما في رجال النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب من قوله عليه السلام له: اجلس في

(١) سورة البقرة: ٧٩/٢.

(٢) الاحتجاج: ٥٠٩/٢ - ٥١٢، رقم ٣٣٧، وعنه وسائل الشيعة: ١٣١/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي ب ١٠ ح ٢٠.

مسجد المدينة وافت الناس، فإنِّي أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك^(١).
ومنها: ما نقله محمد بن إدريس في آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم، عن
أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرَّعوا^(٢).
ومنها: ما نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: علينا
إلقاء الأصول، وعليكم التفريع^(٣).

ومنها: رواية أبي حيّون مولى الرضا، عن الرضا عليه السلام قال: من ردّ متشابه القرآن
إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم، ثمَّ قال عليه السلام: إنَّ في أخبارنا محكماً كمحكم
القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبَّعوا
متشابهها دون محكمها فضلوا^(٤). ودلالاتها على جواز ردّ المتشابه إلى المحكم الذي
لا يتيسر لغير المجتهد واضحة.

ومنها: رواية علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدأً من
معرفة، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: إئت
فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنَّ الحقَّ فيه^(٥).
ومنها: رواية داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس
إذا عرفتم معاني كلامنا، إنَّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف

(١) رجال النجاشي: ١٠ رقم ٧.

(٢) تقدّمت الرواية والكلام في سندها في ص ٧٠.

(٣) مستطرفات السرائر: ٥٨ ح ٢١، وعنه وسائل الشيعة: ٦٢/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٥٢.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٩٠/١ ح ٣٩، وعنه وسائل الشيعة: ١١٥/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات
القاضي ب ٩ ح ٢٢.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٧٥/١ ح ١٠، وعنه وسائل الشيعة: ١١٥/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات
القاضي ب ٩ ح ٢٣.

كلامه كيف شاء، ولا يكذب^(١).

ومنها: رواية أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقني، فما أدّى إليك عنّي فعني يؤدّي، وما قال لك عنّي فعني يقول، فاسمع له وأطع؛ فإنه الثقة المأمون.

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما؛ فإنهما الثقتان المأمونان، الحديث^(٢). وليست الرواية ظاهرة في خصوص نقل الرواية؛ فإنّ ما يؤدّي إليه اجتهاد الفقيه في مذهبنا إنّما هو رأي المعصوم ونظر الإمام عليه السلام، فيصدق أنّه يؤدّي عن الإمام عليه السلام ويقول عنه، كما لا يخفى.

ومنها: رواية إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزّمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف -: أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال -: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله، الحديث^(٣). ودلالاتها على وجوب الرجوع إلى الفقهاء - الذين هم المراد من «رواة حديثنا» في الحوادث الواقعة التي ربما لا تكون منصوص الحكم، خصوصاً مع ملاحظة التعليل - واضحة.

ومنها: رواية شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل

(١) تقدّمت في ص ٧٠.

(٢) الكافي: ٣٢٩/١ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ١٣٨/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤.

(٣) كمال الدين: ٤٨٣ ح ٤، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٠/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي؛ يعني أبا بصير^(١).
ومنها: رواية عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؛ فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً^(٢).

ومنها: رواية علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا. قال علي بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريّا ابن آدم فسألته عمّا احتجت إليه^(٣).

ومنها: رواية عبدالعزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم^(٤).
ومنها: رواية معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج،

(١) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ١٧١ رقم ٢٩١، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٢/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٥.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ١٦١ رقم ٢٧٣، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٤/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٥٩٤ رقم ١١١٢، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٧.

(٤) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٤٩٠ رقم ٩٣٥، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٧/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٣.

إني أقعد في المجلس فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: اصنع كذا فإني كذا أصنع^(١).

ومنها: رواية علي بن سويد قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم أئتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، الحديث^(٢).

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله: عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرت ما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبتنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى^(٣).

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة، وغيرها من الروايات الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، التي جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من كتاب القضاء، ودلالاتها على المقام لأجل أنّ تشخيص التعارض

(١) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٢٥٢ رقم ٤٧٠، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٨/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٣ رقم ٤، وعنه وسائل الشيعة: ١٥٠/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٤ رقم ٧، وعنه وسائل الشيعة: ١٥١/٢٧، كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٥.

والمرجّحات يتوقّف على الاجتهاد، وبلوغ الراوي إلى هذا المقام الشاخص والمرتبة الجليّة، كما هو ظاهر.

ومنها: رواية أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه^(١). وغيرها من الروايات الواردة في النهي عن الفتوى بغير علم، التي جمعها في الوسائل في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي.

ومنها رواية زرارة المعروفة الواردة في المسح على الرأس، المشتملة على سؤاله عن الإمام عليه السلام، وقوله: من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس^(٢)؟ فهذا السؤال بنفسه وكذا الجواب بقوله عليه السلام: «لما كان الباء» دليل على جواز الاجتهاد، وأنّه للراوي الفقيه السؤال عن مدرك الحكم ومستند الرأي، والإمام عليه السلام قرّره على ذلك - ولم ينكر عليه - بأنّ وظيفة مثلك أخذ الفتوى ونشرها، ولا مجال لك للسؤال عن الدليل.

ومنها: رواية عبدالأعلى المعروفة أيضاً الدالّة على المسح على المراتة، وأنّ مثل مورد السؤال يعرف حكمه من كتاب الله: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٣)،^(٤) من دون حاجة إلى السؤال.

ومنها: غير ذلك من الروايات التي تظهر للمتتبع. وقد انقذح من ذلك أنّه

(١) الكافي: ٤٠٩/٧ ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١.

(٢) الفقيه: ٥٦/١ ح ٢١٢، وعنه وسائل الشيعة: ٤١٢/١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ب ٢٣ ح ١.

(٣) سورة الحجّ: ٢٢/٧٨.

(٤) التهذيب: ٣٦٣/١ ح ١٠٩٧، الاستبصار: ٧٧/١ ح ٢٤٠، الكافي: ٣/٣٣ ح ١، وعنها وسائل الشيعة: ١/

٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥.

بملاحظة الروايات لا يبقى مجال للإشكال في حجّية فتوى المجتهد وجواز الرجوع إليه.

بقي الكلام في هذه المسألة الثانية في الاستدراك الذي ذكره سيّدنا الأستاذ العلامة الماتن - دام ظلّه - بقوله: «نعم، ما يكون مصحّحاً للعمل هو صدوره عن حجّة - كفتوى الفقيه - وإن لم يصدق عليه عنوان التقليد». والغرض منه دفع ما ربما يمكن أن يتوهم من أنّه لا يكاد يمكن الجمع بين أمرين: أحدهما: تفسير التقليد وتعريفه بنفس العمل. غاية الأمر مع الاستناد إلى فتوى الفقيه، والآخر: ما هو المعروف من أنّ المصحّح لعمل العامّي غير المحتاط هو التقليد، فإذا كان التقليد هو نفس العمل فكيف يكون المصحّح للعمل أيضاً هو نفسه؟ ضرورة أنّ المصحّح لا بدّ وأن يكون مغايراً لنفس العمل، كما هو ظاهر. وقد عرفت سابقاً^(١) أنّ الوجه في العدول عن تفسير التقليد بالعمل ما اشتهر بينهم من لزوم مسبوقيّة العمل بالتقليد؛ لأنّه يكون مصحّحاً له وموجباً لا تصافه بعدم البطلان.

والجواب عن هذا التوهم ما أشار إليه الماتن - دام ظلّه - من أنّه لم يقدّم دليل على اعتبار عنوان التقليد في صحّة العمل وكونه مصحّحاً له حتى ينافي ذلك مع تفسيره بنفس العمل، بل المصحّح للعمل هو صدوره عن حجّة وإستناده إليها وإن لم يكن هذا الاستناد منطبقاً عليه عنوان التقليد، فكما أنّ المصحّح لعمل المجتهد هو صدوره عن حجّة، كخبر الواحد وغيره من الأمارات المعتبرة، فكذلك المصحّح لعمل العامّي هو صدوره عن حجّة واستناده إليها، كفتوى الفقيه، فمسبوقيّة العمل بالفتوى واستناده إليها هو الملاك؛ لا تصافه بالصحّة والخروج عن البطلان وإن

لم يكن التقليد عبارة عن الاستناد، بل هو العمل مستنداً إلى الحجّة . فالجمع بين الأمرين ممّا لا مانع منه؛ لعدم ثبوت المناقاة بوجه، فيمكن تفسير التقليد بنفس العمل والحكم بكون المصحّح له أمراً مغايراً له، وهو الاستناد وكون صدوره ناشئاً عن الحجّة مسبقاً بها، ففي الحقيقة يرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا سابقاً^(١) من أنّه لم يقدّم دليل على لزوم مسبقيّة العمل بالتقليد، وأنّه يعتبر تحقّق هذا العنوان قبل العمل، بل كما أفاده الماتن - دام ظلّه - وسيأتي في بعض المسائل الآتية - إن شاء الله تعالى - لا دليل على اعتبار الاستناد أيضاً في اتّصاف العمل بالصحّة، بل مجرد الانطباق ومطابقة العمل لفتوى المجتهد كاف في الحكم بالصحّة، وسيأتي توضيحه^(٢) فانتظر .

(١) في ص ٦٣ .

(٢) في ص ٢٦٢-٢٦٩ مسألة ٢٠ .

[شروط مرجع التقليد]

مسألة ٣: يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله، بل غير مكبّ على الدنيا، ولا حريصاً عليها وعلى تحصيلها جاهاً ومالاً على الأحوط. وفي الحديث: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه^١.

١- أقول: كما أنّ البحث في أصل مسألة التقليد ورجوع العامي إلى المجتهد تارة: يقع فيما هو المستند للعامي والمحرّك له على الرجوع، وأخرى: فيما يستنبطه المجتهد من الأدلّة، كذلك البحث في شروط المجتهد الذي يجب الرجوع إليه لأخذ الفتوى والعمل على طبقها، تارة: يقع فيما يحكم به عقل العامي الذي لا مستند له إلا هو ولا محرّك له إلا إدراكه، وأخرى: فيما يستفاد من الأدلّة الواردة في هذا الباب وما يستنبطه المجتهد منها.

أمّا من الجهة الأولى: فقد عرفت أنّه لا يمكن أن يجري التقليد في أصل مسألة التقليد وجوازه^(١). وكذا في شؤونه وشروطه؛ للزوم الدور أو التسلسل، فلا بدّ أن يرجع العامي إلى عقله ويتبع ما يقتضيه إدراكه من أصل التقليد وفروعه، فإذا رجع إلى من يكون جامعاً للشروط المعتبرة أو المحتملة عنده يكون اللازم حينئذٍ تطبيق العمل على فتواه ونظره، ورعاية رأيه في الخصوصيّات المعتبرة في المرجعيّة للفتوى، كما هو ظاهر.

وأمّا من الجهة الثانية: فنقول: قد اشترطوا في المقلّد الذي يرجع إليه في التقليد

أُموراً متعدّدة:

الأول: البلوغ، من الواضح الذي لا ينبغي الارتياب فيه أنّ أدلّة حجّية فتوى المجتهد وجواز تقليده لا دلالة فيها على اعتبار البلوغ أصلاً؛ فإنّ مقتضى الأدلّة اللفظيّة من الآيات والروايات - على تقدير تماميّة دلالتها على حجّية الفتوى كما عرفت المناقشة في بعضها^(١) - هو كون الموضوع عنوان الفقيه، وأهل الذكر، والعارف والناظر في الحلال والحرام، وأشباهاها من العناوين التي لا ريب في صدقها على الصبي إذا اتّصف بالاجتهاد.

والسيرة العقلائيّة التي هي العمدة في باب التقليد وشؤونه لا فرق فيها بين البالغ وغيره، فإنّ الملاك فيها هو رجوع الجاهل إلى العالم، ولا فرق في هذا الملاك بينهما، خصوصاً مع وجود ما هو أولى من المقام بمراتب في الشرع؛ فإنّه كان من الأنبياء والأوصياء - صلوات الله عليهم - من بلغ مرتبة النبوّة والإمامة قبل أن يصير بالغاً. وعليه: فيرتفع الاستبعاد الذي ربما يمكن أن يتّكل عليه في المقام، وإن كان في هذه المقايسة نظر، كما هو غير خفيّ على أهل النظر.

وبالجملة: أدلّة جواز التقليد خالية عن اعتبار البلوغ، كما أنّ ما ورد من أنّه رفع القلم عن الصبيّ حتى يحتمل^(٢) لا دلالة له على اعتبار البلوغ في مثل المقام؛ فإنّ رفع قلم المؤاخذه أو أصل التكليف لا يلزم خروجه عن صلاحية التقليد الذي هو عمل الغير ووظيفته. وأمّا ما ورد من أنّ عمد الصبي وخطأه واحد، فإن كان مذليّاً بما في ذيل إحدى روايته من قوله: تحمله العاقلة، أو يحمل على العاقلة^(٣).

(١) في ص ٧١ - ٨٩.

(٢) النخصال: ٩٣ ح ٤٠ و ١٧٥ ح ٢٣٣، وعنه وسائل الشيعة: ٤٥ / ١، أبواب مقدّمة العبادات ب ٤ ح ١١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢٣٣ / ١٠ ح ٩٢١، وعنه وسائل الشيعة: ٤٠٠ / ٢٩، كتاب الديات، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٣.

فالظاهر عدم دلالة إلا على كون عمدته في باب القتل والجناية خطأً، وتكون الدية ثابتة على العاقلة محمولة عليها. وأما لو كان خالياً عن الذيل كما في إحدى الروايتين^(١) فلا يبعد أن يقال بدلالته على المقام ونحوه؛ فإن مقتضى إطلاق كون عمدته خطأً أن الأفعال والأقوال والاستنباطات التي تصدر من الصبي مع التوجه والالتفات تكون كالتى تصدر من غيره بدون التوجه والقصد والإرادة.

ومن الواضح أن الاستنباط الذي هو فعل من الأفعال إذا صدر من غير توجه ونظر لا يكون معتبراً بوجهه، ولا يجوز للعالمي أن يستند إليه أصلاً. كما أنه على تقدير احتمال الرواية على الذيل يمكن أن يقال بأن الذيل بيان لمصدق من الكبرى الكلية، والقاعدة العامة التي أُفيدت في الصدر، لأنّه قرينة على اختصاصه بخصوص باب القتل والجناية، والتحقيق موكول إلى محله.

وكيف كان، فالدليل على اعتبار البلوغ الإجماع الذي ادّعي في خصوص المقام^(٢)، والإجماع بل الضرورة التي ادّعاها صاحب الجواهر^(٣) على أن الصبي مسلوب العبارة^(٤)، فإذا كانت عبارته مسلوقة فاستنباطه ونظره بطريق أولى، مضافاً إلى ذكر «الرجل» في حسنة أبي خديجة^(٤) - بناءً على دلالتها على حجّة الفتوى، وكون المراد بـ«الرجل» ما يقابل الصبي أيضاً - وإلى أن اعتبار العدالة كما سيجيء يلازم اعتبار البلوغ أيضاً.

ثمّ إنّه لا يخفى أن محلّ الكلام هو اعتبار البلوغ في زمان العمل بفتواه وأخذها منه

(١) تهذيب الأحكام: ٢٣٣/١٠ ح ٩٢٠، وعنه وسائل الشيعة: ٤٠٠/٢٩، كتاب الديات، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٢.

(٢) الروضة البهية: ٦٢/٣، مسالك الأفهام: ٣٢٦/١٣ - ٣٢٧، مفتاح الكرامة: ٩/١٠، مستند الشيعة: ٣٣/١٧.

رياض المسائل: ٣٣٦/٩.

(٣) جواهر الكلام: ١٤٣/٢٩.

(٤) تأتي في ص ١١١.

لا في زمن تحقّق الاستنباط ، فإذا تصدّى المجتهد للاستنباط قبل البلوغ فأراد المقلّد الرجوع إليه بعده فلا مانع منه أصلاً ، بل هو خارج عن محلّ النزاع ، كما أنّه إذا رجع إليه المقلّد في حال بلوغه فمات المجتهد فله أن يبقى على تقليده ، وإن كان استنباطه قبل البلوغ ولم يعمل بفتاويه بعد البلوغ أصلاً ؛ لما سيمرّ عليك من عدم مدخليّة العمل في جواز البقاء .

الثاني : العقل ، واعتباره في المرجع ظاهر عند العقلاء والمشرّعة ، وقد ادّعي أنّه ممّا أجمع عليه الخلف والسلف^(١) ، وادّعى الاتّفاق شيخنا الأعظم الأنصاري^{رحمته} على ما حكى عن ظاهر عبارته^(٢) ، وأدّله التقليد وحجّيّة فتوى المجتهد ظاهرة في اعتباره ؛ فإنّه وإن لم يقع التعرّض لاعتبار العقل فيها بوجه ، إلّا أنّ نفس العناوين المأخوذة فيها لا ينطبق إلّا على العاقل ؛ فإنّ المجنون لا ميزان لفهمه واستنباطه ، كما أنّه لا ملاك لأعماله وأقواله ، وكذلك السيرة العقلانيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم ؛ فإنّه لا خفاء في اختصاصها بالعالم العاقل .

نعم ، المجنون الأدواري في حال الإفاقة لا مانع عند العقلاء من الرجوع إليه ، كما قد حكى القول به عن بعض متأخري المتأخّرين ؛ كصاحبى المفاتيح^(٣)

(١) قال في مستمسك العروة الوثقى : ٤٢٨ ، فقد قيل : إنّ ممّا أجمع عليه الخلف والسلف ، وفي الروضة البهية : ٦٢٣ ، إجماعاً ، وفي مسالك الأفهام : ٣٢٦/١٣ - ٣٢٧ ، عندنا موضع وفاق ، وفي كشف اللثام : ١٧/١ ، اتّفاقاً ، وفي مفاتيح الشرائع : ٢٤٦٣ ، بلا خلاف في شيء من ذلك عندنا ، وفي رياض المسائل : ٢٣٦/٩ ، بلا خلاف في شيء من ذلك أجده بيننا ، بل عليه الإجماع في عبارة جماعة ، كالمسالك وغيره .

(٢) راجع رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري : ٥٧ ، والحاكي هو صاحب التقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ٢١٧ .

(٣) مفاتيح الأصول : ٦١١ .

والاشارات^(١)، كما أنه لو فرض أن المجنون الدائم كان جنونه في جهة خاصة وأمر مخصوص، بحيث لا يتعدى عن تلك الجهة بوجه ولا يكون له مظهر غيرها، لا يبعد أن يقال بعدم خروجه عن السيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى العالم، فإنه لو فرض أن الطبيب كان جنونه منحصرأ في جهة غير مرتبطة بالطبابة أصلاً، وعلم بعدم تعدّي جنونه عن غير تلك الجهة، فهل هو خارج عن جريان السيرة؟ الظاهر عدم، اللهم إلا أن يكون الإجماع منعقدأ على عدم حجّية فتواه في المقام.

ثمّ إنه يدلّ على اعتبار العقل - مضافاً إلى ما ذكر - الدليل على اعتبار العدالة على ما سيجيء، فإنّ اعتبار العدالة لا ينفكّ عن اعتبار العقل، كما هو غير خفيّ.

الثالث: الإيمان، والمراد من اعتبار الإيمان - الذي مرجعه إلى كونه شيعياً إمامياً - أنه هل يجوز الرجوع إلى غير الإمامي إذا كانت فتاواه وآراؤه مأخوذة عن المدارك المعتمدة عند الإمامي، وكان استنباطه منحصرأ في خصوص الأدلّة التي يرجع إليها المجتهد الإمامي، وإلاّ فعدم جواز الرجوع إلى غير الإمامي في فتاويه المأخوذة عن المدارك المعتمدة عند نفسه ممّا لا ينبغي النزاع فيه، وهو خارج عن محلّ الكلام كما هو ظاهر.

وقد استدللّ على اعتبار الإيمان في المجتهد الذي يرجع إليه للتقليد بوجوه:

منها: دعوى الإجماع من السلف والخلف على شرطية الإيمان في المجتهد الذي يرجع إليه^(٢).

وأورد على هذه الدعوى بأنّ الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبدية

(١) لم نعثر على كتاب اشارات الأصول ج ٢. نعم، حكى عنه السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى:

٤٢/١

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٢/١.

حتى يستكشف به قول المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال أن يكون مستنداً إلى بعض الوجوه التي استدلل بها على اعتبار الإيمان، ومعه لا مجال للاعتداد عليه^(١).
والجواب عن هذا الإيراد - مضافاً إلى أنه لا يجتمع الإيراد بذلك مع ما صرح به المورد في أدلة اشتراط العدالة؛ من أن المرتكز في أذهان المسترعة الواصل ذلك إليهم يبدأ بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عدالة له فضلاً عن العقل والإيمان^(٢)؛ فإن ثبوت هذا الارتكاز ينافي دعوى عدم استكشاف قول المعصوم عليه السلام، وعدم العلم برأيه ونظره -: أن مجرد احتمال الاستناد إلى بعض الوجوه الضعيفة غير الصالحة للاستدلال لا يقدر في أصالة الإجماع واستكشاف رأي الإمام عليه السلام، كما هو ظاهر.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة وحسنة أبي خديجة. في الأولى: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا»^(٣) وفي الثانية: «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا خ ل)»^(٤)؛ فإن قوله عليه السلام: «منكم» في الروايتين ظاهر في اعتبار المائتة في الإيمان والاعتقاد بإمامتهم.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى من أن مورد الروايتين باب القضاء وفصل الخصومة، ولا ملازمة بين اعتبار شيء في القاضي واعتباره في المفتي -: أن تخصيص الحكم بخصوص الواجد لوصف الإيمان على ما هو المفهوم عرفاً من الروايتين إنما هو لأجل كون غير الواجد لا تكون فتاواه مأخوذة عن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٣.

(٣) تاتي في ص ١١٠-١١١.

(٤) تأتي بتمامها في ص ١١١-١١٢.

المدارك المعتبرة عند الإمامي غالباً، فلا دلالة لها على عدم اعتبار نظره إذا حكم بحكمهم عليه السلام، وأفتى على طبق رواياتهم والأصول المعتمدة في الفتوى عند المجتهد الإمامي.

ومنها: رواية علي بن سويد المتقدمة قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم أئتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، الحديث (١).

ويرد على الاستدلال بها أن الظاهر منها كون المانع هي الخيانة الموجبة لعدم الإئتمان والوثوق والاطمئنان لا مجرد اعتقاد الخلاف، وإن علم باستناد فتواه إلى المدارك المعتبرة عند الإمامية، ويؤيده أن الرواية شاملة للرجوع إلى راوي الحديث وأخذ الرواية منه، مع أنه لا يعتبر فيه الإيمان بل يكفي الوثوق والاطمئنان. هذا، مضافاً إلى ضعف سند الرواية.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه المتقدمة أيضاً في أدلة حجية الفتوى قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبتنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا؛ فإنها كافوكما إن شاء الله تعالى (٢).

ويرد على الاستدلال بها - مضافاً إلى ضعف السند أيضاً -: أن الأمر بالاعتقاد على المسنّ في حبههم وكثير القدم في أمرهم إنما هو لما ذكرنا من عدم الإئتمان بغير

الإمامي ، مع أنّ اعتبار هذين الوصفين مخالف للإجماع القطعي ؛ لأنّ غاية ما هناك اعتبار الإيمان بل العدالة كما سيجيء . وأمّا كونه مسنّاً في الحبّ وله قدم كثير في أمرهم فلا يكون بمعتبر قطعاً ، مع أنّ صدر الرواية يدلّ على اعتبار الوصفين وذيلها على كفاية وصف واحد ، فلا تخلو عن شبه مناقضة ، فتأمل .

فانقدح أنّ الدليل على اعتبار الإيمان هو الإجماع الكاشف بضميمة ما يدلّ على اعتبار العدالة ، فإنّ اعتبارها لا ينفكّ عن اعتبار الإيمان كما هو ظاهر .

الرابع : العدالة ، واعتبارها في المفتي الذي يرجع إليه للتقليد لا يكاد يستفاد من شيء من الأدلّة الواردة في باب التقليد وحجّيّة فتوى المجتهد ؛ لعدم دلالة الأدلّة اللفظية على اعتبارها وعدم التعرّض لها ، والسيرة العقلانيّة التي هي العمدة في الباب غايتها إفادة اشتراط الوثاقة ؛ فإنّه وإن كان ملاكها رجوع الجاهل إلى العالم ، إلّا أنّه حيث يكون الغرض من الرجوع رفع الجهل والوصول إلى الواقع ، وهذا لا يتحقّق مع عدم الوثاقة والاعتماد ، فلا محالة تكون الوثاقة معتبرة ، وأمّا الزائد عليها فلا .

وقد استدلّ على اعتبار العدالة - مضافاً إلى الإجماع بالنحو الذي عرفت في اعتبار الإيمان^(١) - برواية الاحتجاج - الطويلة المتقدّمة^(٢) في أدلّة حجّيّة فتوى المجتهد - عن أبي محمّد العسكري عليه السلام ، المشتملة على قوله عليه السلام في الذيل : « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلّدوه ، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم ، الحديث .

(١) في ص ٩٥-٩٦.

(٢) في ص ٨٢-٨٣.

والكلام في هذه الرواية تارة: من حيث السند، وأخرى: من جهة الدلالة. أما من الجهة الأولى: فقد روى الصدوق عن محمد بن القاسم الأسترابادي - مشافهة من غير واسطة - التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام (١)، وأكثر من النقل عنه في أغلب كتبه الموجودة بأيدينا (٢)، واعتمد على ما فيه، وتبعه على ذلك جملة من الأساطين، كصاحب الاحتجاج (٣) وصاحب الخرائج (٤)، وابن شهر آشوب صاحب المناقب في مواضع عديدة (٥)، والمحقق الكركي (٦)، والشهيد الثاني (٧)، والمجلسيين (٨).

ولكنه ضعف العلامة في «الخلاصة» محمد بن القاسم بقوله: ضعيف، كذاب روى - يعني الصدوق - عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين: أحدهما يُعرف بيوسف ابن محمد بن زياد، والآخر علي بن محمد بن سيار، عن أبيهما، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، والتفسير موضوع عن سهل الديباجي، عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير (٩) (١٠).

-
- (١) التفسير المنسوب إلى أبي محمد العسكري عليه السلام: ٩.
(٢) كالفقيه: ٢١١/٢ ح ٩٦٧ والأمالى: ٤٣٩ ح ٥٨٠ وعلل الشرائع: ٤١٦ ب ١٥٧ ح ٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٦٦٧ ب ٢٧ ح ١.
(٣) الاحتجاج: ٧/١ رقم.
(٤) الخرائج والجزائج: ٥١٩/٢ ح ٢٨.
(٥) المناقب لابن شهر آشوب: ٩٢/١.
(٦) بحار الأنوار: ٧٨/١٠٨ - ٧٩.
(٧) منية المرید: ٢٣ وما بعده وبحار الأنوار: ١٦٩/١٠٨ - ١٧٠.
(٨) روضة المتقين: ٢٥٠/١٤، بحار الأنوار: ٢٨/١ و ٧٠ - ٧٣.
(٩) خلاصة الأقوال: ٤٠٤.
(١٠) خاتمة مستدرک الوسائل: ١٨٦٥ - ١٩٢.

قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک بعد نقل هذه العبارة: ولم يسبقه فيما بأيدينا من الكتب الرجالية والحديث أحد سوى الغضائري، ولم يلحقه أيضاً أحد سوى المحقق الداماد. ثم ذكر عين عبارته وأورد عليه ما أورده المحققون من الطعن، ثم ذكر في ذيل كلامه أسامي جماعة من المعتمدين على هذا التفسير، كالأستاذ الأكبر في التعليقة، والمجسّين والحرّ العاملي والمحدث الجزائري وجمع آخر، واختار هو أنّ التفسير داخل في جملة الكتب المعتمدة^(١).

أقول: محصل الإشكال في هذا المجال تارة: من جهة ضعف محمد بن القاسم الأسترابادي وجهالة الرجلين اللذين رواه عنها، وأخرى: من جهة أنّه حكى عن صاحب المناقب في معالم العلماء أنّ الحسن بن خالد البرقي أخا محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من إمام عليه السلام مائة وعشرين مجلداً^(٢). مع أنّ التفسير الموجود بأيدينا مجلّد واحد مشتمل على تفسير سورة الفاتحة وبعض سورة البقرة. ويمكن دفع الإشكال من الحيثية الأولى بأنّ اعتماد الصدوق عليه وإكثار نقله عنه في كتبه المتعدّدة يكفي في توثيقه، وتضعيف الخلاصة مستند إلى الغضائري الذي اشتهر ضعف تضعيفاته، والرجلان اللذان روى عنها قد حكى عن الطبرسي التصريح بأنّهما من الشيعة الإمامية^(٣).

ومن الحيثية الثانية بأنّ الظاهر كون التفسير الموجود جزءاً من ذلك التفسير الكبير لا مغائراً له؛ فإنّ ابن شهر آشوب الذي هو الأصل في النسبة إلى البرقي ينقل

(١) خاتمة مستدرک الوسائل: ١٨٦/٥ - ٢٠٠.

(٢) معالم العلماء: ٣٤ رقم ١٨٩.

(٣) الاحتجاج: ٧/١ رقم ٢، والحاكي هو الشيخ النوري في خاتمة مستدرک الوسائل: ١٩٥/٥.

في مناقبه عن التفسير الموجود الذي رواه الأسترابادي، فيظهر من ذلك عدم انحصار السند بالأسترابادي، ومع ذلك كلّه فلا يحصل للنفس اطمئنان بالكتاب المذكور، خصوصاً مع ملاحظة اشتاله على ما لا يوجد في غيره من المعاجز الغربية والقصاص الطويلة.

وأما من جهة الدلالة: فربما يقال كما قيل بأن الرواية لا تدلّ على اعتبار أزيد من الوثيقة؛ لأنّها وردت في مقام بيان ما هو الفارق بين عوامنا وعوام اليهود في تقليدهم علماءهم، نظراً إلى أنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وأكل الحرام والرشا، وتغيير الأحكام، والتفتوا إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، ومع هذا قلّدهم، فلذلك ذمّهم الله، ثمّ بين عليه السلام أنّ عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة الشديدة، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود «فأما من كان من الفقهاء» الخ، فحاصل كلامه عليه السلام: أنّه إنّما يجوز ممّن هو مورد الوثوق ومأمون عن الخيانة والكذب، ولا دلالة له على اعتبار أزيد من الوثيقة بوجه (١).

ولكنّه يرد على هذا القول بأنّ صدر الرواية وإن كان في مقام مذمّة اليهود ومذمّة عوامنا إذا كانوا مثل عوامهم، إلّا أنّ ذيلها وهو قوله عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء» الخ، في مقام إفادة ضابطة كئيّة وقاعدة عامّة لمورد جواز التقليد، ومن الواضح أنّ القيود المأخوذة في هذه الضابطة لا تكاد تنطبق على أقلّ من العدالة المصطلحة، ومع ملاحظة هذا الذيل المشتمل على الضابطة لا يحيص عن الالتزام

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢-٢٢٣.

باعتبار العدالة؛ لعدم المنافاة بينه وبين صدره الوارد في مقام مذمة اليهود ومذمة عوامنا إذا كانوا مثلهم، كما هو ظاهر.

ثم إنّه ربما يستدلّ على اعتبار العدالة - المستلزم لاعتبار العقل والإيمان بل البلوغ أيضاً - بأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يبدأ ببدء عدم رضى الشارع بزعامته من لا عدالة له، فضلاً عنّ لا إيمان له أو لا عقل له؛ فإنّ المرجعيّة في التقليد من أعظم المناصب الإلهيّة بعد الولاية، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدّى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعية المراجعين إليه، خصوصاً بعد ملاحظة عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في الجماعة، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة، فما ظنك بالزعامه العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية^(١).

ومرجع هذا الوجه إلى الأولويّة القطعيّة بالإضافة إلى اعتبار العدالة في الزعامه والمرجعيّة، التي هي الفضيلة المتوسّطة بين منصب الولاية، الذي يعتبر فيه العصمة، وبين منصب الإمامة للجماعة الذي لا يكفي فيه أقلّ من العدالة المصطلحة، فإذا كانت العدالة معتبرة فيه قطعاً، فاعتبارها في المنصب الذي هو فوق هذا المنصب بدليل اعتبار الاجتهاد وملكة الاستنباط بطريق أولى.

لا يقال: الأولويّة ممنوعة، والسند عدم اعتبار العدالة في الراوي الذي هو مستند المجتهد باعتبار روايته في الوصول إلى الحكم واستنباطه، فإذا كان مجرد الوثاقة كافياً في الراوي كما هو الحقّ في المجتهد أيضاً كذلك، ويؤيّد عدم اعتبار أزيد من الوثاقة في السيرة العقلائيّة التي هي الأساس في باب التقليد ورجوع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٣

الجاهل إلى العالم، كما مرّ مراراً^(١).

فإنّه يقال: قياس المرجعيّة بباب الراوي والرواية مع الفارق؛ فإنّه لا يعتبر في الراوي بما هو راوٍ أزيد ممّا يعتبر في سائر الإخبارات والحكايات؛ فإنّ الرواية مصداق من مصاديق الخبر والحكاية، ولا يعتبر فيه عند العقلاء والشارع أزيد من الوثاقة الموجبة للاعتقاد بصدق الراوي، وعدم تعمّده للكذب وبيان خلاف الواقع. وأمّا المرجعيّة في الفتوى فهي من المناصب الإلهية، ولها خصوصيات وشرائط زائدة على الخصوصيات المعتمدة عند العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا كانت العدالة معتبرة في منصب الإمامة للجماعة مع أنّه منصب جزئيّ لا يبلغ من الأهميّة منصب المرجعيّة بوجهه، فاعتبارها في المرجع بطريق أولى.

فالإنصاف تاميّة هذا الوجه وعدم جواز المناقشة في اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه للتقليد وأخذ الفتوى.

الخامس: الرجوليّة، غير خفيّ أنّ السيرة العقلانيّة التي هي الأساس في باب التقليد والعمدة في جوازه، لا فرق فيها بين أن يكون العالم الذي يرجع إليه الجاهل رجلاً أو امرأة، فلا بدّ في إثبات الاختصاص بالرجل في الشرع من إقامة دليل رادع عن هذه الطريقة وإعمالها في الشريعة، وما يمكن أن يكون رادعاً أمور:

أحدها: مشهورة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: **إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجُورِ، وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا (قَضَائِنَا خ ل)**^(٢).

(١) في ص ٦٨ - ٧١، ٩٢، ٩٨.

(٢) سنن أبي داود في ص ١١١ - ١١٢.

وقد أُورد على الاستدلال بها لاعتبار الرجولية تارة بأنّ ذكر «الرجل» لا دلالة فيه على دخالته واعتباره؛ لأنّ ذكره إمّا يكون لأجل كونه أحد المصاديق، كما في قوله: «رجل شك بين الثلاث والأربع» وأشباهه، وإمّا لأجل أنّ الغالب المتعارف في القضاء هو الرجوليّة، بل لم تستعهد قضاة النساء ولو في مورد واحد، فأخذ عنوان الرجوليّة من باب الغلبة لا من جهة التعبّد وإفادة المحصر، وأخرى بأنّ الرواية واردة في باب القضاء، ولم يقدّم دليل على ثبوت الملازمة بينه، وبين باب الإفتاء فضلاً عن الأولويّة، كما لا يخفى^(١).

ويمكن الجواب عن الإيراد الأوّل بأنّ ذكر «الرجل» في مقام إلقاء الضابطة الكلية وإفادة القاعدة العامّة ظاهر في الاختصاص والدخالة، واحتمال كونه أحد المصاديق، أو كون ذكره من باب الغلبة لا مجال له مع ظهور القيد في الاحتراز، كما هو الأصل في باب القيود المأخوذة في الموضوعات.

وبالجمله مع احتمال مدخليّة القيد لا وجه لرفع اليد عن الظهور إلاّ أن يقوم دليل على العدم، كما في المثال المذكور.

وأما الإيراد الثاني: فالظاهر وروده؛ فإنّ اعتبار الرجوليّة في القاضي الذي يرجع إليه المترافعان - ولازمه تحقّق التشافه - لا دلالة فيه على اعتبارها في المرجع الذي لا يكون المهم إلاّ آراؤه ونظراته، وربما تكون مجموعة في رسالة منتشرة لا يحتاج المقلّد إلى الرجوع إلى شخصه طيلة حياته، مع أنّ القاضي لا بدّ وأن يكون رجلاً حتى يمكن له حفظ التعادل، ولا يقع متأثراً عن دعوى المدّعي أو إنكار

(١) المورد هو المحقّق الإصفهاني في بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٦٨، والسيد الخونيني في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٥.

المنكر، والنساء بعيدة عن المتانة وعدم التأثر بمراحل، وأين هذا من المرجعية التي لا يعتبر فيها شيء من ذلك، فقيام الدليل على اعتبار الرجولية في القاضي لا يلازم الدلالة على اعتبارها في باب الإفتاء بوجه.

ثانيها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة. وفيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا^(١).

ويرد على الاستدلال بها - مضافاً إلى ما عرفت من عدم الملازمة بين باب القضاء وباب الإفتاء - عدم الدلالة على اعتبار الرجولية في باب القضاء أيضاً؛ فإنّ قوله عليه السلام: «من كان» مطلق لا اختصاص له بالرجال، وضمير الجمع المذكور لا يفيد ذلك بوجه؛ لأنّ النظر إنّما هو إلى اعتبار الماثلة في الإيمان والاعتراف بالولاية والإمامة، كما هو غير خفيّ.

ثالثها: قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج المتقدمة^(٢): «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه» الخ، فإن فرض الموضوع الفقيه المذكور باعتبار الجمع يمكن أن يقال بدلالته على الاختصاص، وعدم سعة دائرة التقليد بنحو يشمل النساء أيضاً، فتأمل.

رابعها: وهو العمدة، والأولية القطعية للمقام بالإضافة إلى باب الإمامة للجماعة، الذي لم يرض الشارع فيه بإمامة المرأة للرجال في صلاة الجماعة؛ فإنه إذا لم يجز للمرأة التصدي لمنصب الإمامة مع أنّه من المناصب التي لا يبلغ من الأهمية والعظمة منصب المرجعية والزعامة، فعدم جواز تصديها لذلك المنصب بطريق أولى.

(١) ستأتي في ص ١١٠-١١١.

(٢) في ص ٨٢-٨٣.

نعم، نتيجة هذا الدليل عدم جواز رجوع الرجال إليها في أخذ الفتوى والعمل عليها، وأما عدم جواز رجوع النساء أيضاً مع أنه يجوز لها الإمامة للنساء فلا بد من الاستدلال له بعدم القول بالفصل في المقام قطعاً؛ ضرورة أنه لم يحتمل أحد الفرق في المقام بين رجوع الرجال ورجوع النساء، كما لا يخفى.

فانقده من جميع ذلك اعتبار الرجولية في المرجعية، خصوصاً مع وضوح مذاق الشارع بالإضافة إلى هذه الطائفة التي لا تكون الوظيفة المرغوبة منهنّ إلا التسترّ والجهات الراجعة إلى الأمور البيئية الداخلية، لا الاجتماعية المطلوبة من الرجال. السادس: الحرّية، وقد حكى عن جماعة، منهم: الشهيد الثاني رحمته الله اعتبارها^(١)، بل نسب إلى المشهور^(٢)، ونسبه صاحب العروة إلى القليل مشعراً بتردده فيه، بل ميله إلى عدم^(٣)، وهو الأقوى؛ لعدم ثبوت الردع عن السيرة العقلية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرق بين أن يكون العالم حرّاً أو مملوكاً.

وقد مرّ مراراً أنّها هي الأساس والعمدة في باب التقليد ورجوع العامي إلى المجتهد في الأحكام الشرعية^(٤)، ومجرّد كون المملوك غير قادر على شيء كما وصف الله - تبارك وتعالى - إياه بقوله عزّ من قائل: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^(٥) لا دلالة فيه على عدم صلاحيته للمرجعية؛ فإنّ عدم القدرة مرجعه إلى عدم الاستقلال وافتقار أعماله وأفعاله إلى رضا المولى وإذنه أو إجازته،

(١) الروضة البهية: ٦٢/٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٣٣٠/١٣، رياض المسائل: ٢٤٤/٩.

(٣) العروة الوثقى: ٩/١ مسألة ٢٢.

(٤) في ص ٦٨-٦٩، ٧١، ٩٢، ٩٨، ١٠٣.

(٥) سورة النحل: ٧٥/١٦.

وعدم الاستقلال لا يلازم عدم الصلاحيّة لها، كما أنّه ليس منقصة موجبة للسقوط عن الوقار والأنظار؛ لعدم مدخلية الرقيّة في تنقيص الجهات الكماليّة الدنيويّة أو الأخرويّة، كما هو ظاهر.

السابع: كونه مجتهداً مطلقاً، لا خفاء في أنّ المجتهد المتجزّي - بناءً على إمكان التجزّي في الاجتهاد وجواز حصول مرتبة من ملكة الاستنباط بحيث يقدر بها على استنباط بعض المسائل كما هو الحقّ - يجوز له بل يجب عليه أن يعمل على طبق آرائه ونظراته، ولا يجوز له الرجوع فيما استنبطه أو فيما يقدر على استنباطه من المسائل - على الخلاف المتقدّم^(١) - إلى الغير؛ لعدم وجود ملاك التقليد فيه؛ فإنّ مناطه رجوع الجاهل إلى العالم لا العالم إلى مثله، خصوصاً مع اختلافهما في النظر واعتقاد خطأ الغير واشتباهاه.

وأما جواز رجوع العامّي إلى المتجزّي في خصوص ما استنبطه من الأحكام فمحلّ إشكال، وقد صرح صاحب العروة^(٢) بعدم الجواز^(٣)، وهو ظاهر سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه؛ فإنّ ظاهر اعتبار كونه مجتهداً هو اعتبار كونه مجتهداً مطلقاً، ولكنّه لا بدّ في هذا الأمر - كسائر الأمور المتقدّمة - من إقامة الدليل على ثبوت الردع عن السيرة العقلانيّة في محيط الشريعة بالإضافة إلى هذه الخصوصيّة، ومع عدم ثبوته يكون مقتضى السيرة عدم الفرق بين المطلق والمتجزّي؛ ضرورة أنّ العقلاء يرجع جاهلهم في شيء إلى العالم بذلك الشيء، ولا يعتبرون العلم بغيره أصلاً، بل ربما يرجّحون المتجزّي على غيره فيما إذا كان

(١) في ص ٢٤ - ٢٧.

(٢) العروة الوثقى: ٩/١ مسألة ٢٢.

أعلم فيما استنبطه من المطلق؛ لممارسته فيه وصرف عمره في الجهات والخصوصيات الراجعة إليه.

وبالجملة: لا إشكال في عدم الفرق من جهة السيرة بين المطلق والمتجزئ، فلا بدّ للقائل بالفرق من إقامة دليل على الردع.

فنقول: ما يمكن أن يكون رادعاً أمور:

الأول: آية النفر المتقدّمة^(١) الدالّة على اعتبار إنذار «الفقيه» وترتيب الأثر على قوله ورأيه.

وفيه: - بعد الغضّ عن عدم دلالة الآية على جواز التقليد بالكيفيّة التي هي محلّ البحث، كما أسلفنا فيه الكلام مفصّلاً^(٢) :-

أولاً: أنّ غاية مفاد الآية حجّية قول الفقيه، ولا دلالة لها على حصر الحجّية فيه حتى تصلح للردع عن السيرة، ومجرّد إثبات الحجّية لرأي الفقيه لا ينافي ثبوتها لرأي غيره من المتجزئ الذي استنبط واحداً أو اثنين من الأحكام الإلهيّة إلا إذا استفيد الانحصار، والآية بعيدة عن إفادته.

وثانياً: أنّ المراد من «الفقيه» المذكور في الآية ليس إلا العارف بكثير من المسائل الفقهيّة، لا خصوص المجتهد المطلق الذي يكون له ملكة استنباط جميع المسائل. وبعبارة أخرى: النسبة بين عنوان «الفقيه» وعنوان «المجتهد المطلق» عموم وخصوص من وجه؛ ضرورة أنّه ربما لا يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً، كما فيما إذا لم تكن له تلك الملكة، وربما لا يكون المجتهد المطلق فقيهاً، كما فيما إذا لم يتصدّد المطلق للاستنباط أصلاً، وإن كانت الملكة حاصلة له.

(١، ٢) ص ٧١-٧٧.

ودعوى أنّ الملكة تتوقّف على الاستنباط فكيف يمكن حصولها بدونها؟ مدفوعة بأنّ الاستنباط يتوقّف على الملكة، فلو كانت الملكة متوقّفة عليه لدار، من دون فرق في هذه الجهة بين المطلق والمتجزّي، فكما أنّ الملكة في الثاني تكون متقدّمة على الاستنباط، فكذلك في الأوّل، وعليه: فلا دلالة للآية على اعتبار الاجتهاد المطلق بوجه.

الثاني: آية السؤال المتقدّمة^(١) أيضاً، ودلالاتها على وجوب السؤال عن خصوص أهل الذكر، وإن كانت ظاهرة باعتبار ظهور الوجوب في الوجوب التعييني عند دوران الأمر بينه وبين التخييري، كما حقّق في محلّه من الأصول^(٢)، إلاّ أنّه يرد على الاستدلال بها تارة: عدم دلالتها على حجّية فتوى الفقيه ورأي المجتهد بوجه، لا بلحاظ سياقها الظاهر في كون المراد بأهل الكتاب هم علماء اليهود والنصارى، ولا بلحاظ ما ورد في تفسيرها من كون المراد به الأئمّة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين^(٣). وأخرى: عدم ملازمة الأهليّة للذكر للاجتهاد المطلق؛ لما بيّنا من أنّ النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

الثالث: رواية الاحتجاج المتقدّمة^(٤) المشتملة على قوله عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه الخ». وقد مرّ الكلام في سندها وما يتعلّق بالتفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام^(٥). وأمّا دلالتها، فربما يقال: إنّ دلالتها على

(١) في ص ٧٧.

(٢) أصول فقه شيعه: ٤٢٠/٣ - ٤٣٤.

(٣) الكافي: ٢١٠/١، باب أنّ أهل الذكر... هم الأئمّة عليهم السلام.

(٤) في ص ٨٢-٨٣.

(٥) في ص ٩٩-١٠١.

الحصر مورد المناقشة؛ لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد - بالفتح - يعتبر أن يكون فقيهاً، وإنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود وعلماؤنا، وعوامهم وعوامنا، وأن عوامهم مع أنهم كانوا يعرفون علماءهم بأنواع الفسق والفجور، والتفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده واتباعه، قد قلّدوهم واتبعوا آراءهم، ولذلك ذمهم الله سبحانه. وأما عوامنا فلا يكونون مثلهم إلا إذا عرفوا من علماؤهم الفسق الظاهر، ومع ذلك لم يرفعوا أيدهم عن تقليدهم، فهم أيضاً مثل عوام اليهود، فالرواية بصدد بيان الفارق من هذه الجهة وليست بصدد بيان اعتبار الفقاهة بوجه.

والجواب عن هذا الكلام ما ذكرنا سابقاً^(١) من أن اشتغال الرواية على بيان قصة علماء اليهود وعوامهم، والفرق بين عوامنا وعوامهم لا يلازم عدم كون ذيلها متعرّضاً لبيان ضابطة كليّة وقاعدة عامّة لمن يجوز الرجوع إليه وتقليده في المسائل. والظاهر كونه مسوقاً لذلك وأنه بصدد بيان القاعدة حتى تكون هي المرجع في الباب، ومن الواضح أن أخذ الفقاهة في الموضوع ظاهر في الخصوصية والمدخلية، وأنه لا يجوز تقليد غير الفقيه والرجوع إليه في آرائه.

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

الرابع: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة^(٢)، المشتلمة على قوله ﷺ: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا

(١) في ص ١٠١-١٠٢.

(٢) تقدّمت في ص ٩٦ و ١٠٥.

فليرضوا به حكماً^(١)؛ فإنّ المصدر المضاف وكذا الجمع المضاف يفيدان العموم، فاللازم حصول الملكة المطلقة التي يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام من أدلتها، ودالتها على الحصر واضحة بعد كونها بصدد بيان القيود المعتبرة فيمن يجوز أن يرضوا به حكماً.

ولكنّه يرد على الاستدلال بها - مع الغضّ عن الكلام في سندها، وعن عدم دلالتها على حكم المقام؛ لورودها في باب القضاء الذي لا ملازمة بينه وبين باب الإفتاء -: أنّه لا مجال لحمل الرواية على كون المراد بها هو معرفة جميع الأحكام والنظر في جميع المحلّلات والمحرّمات؛ ضرورة امتناع المعرفة الفعلية والنظر الفعلي في جميعها، وحمل المعرفة والنظر على قوّة المعرفة وملكة النظر - مع أنّه مناف لظاهر هذين اللفظين - مخالف لقوله: «روى حديثنا»؛ فإنّه من الواضح أنّه ليس المراد منه إلاّ الرواية الفعلية، لا الصلاحيّة للرواية والقابلية لها، كما لا يخفى.

فاللازم - بعد عدم كون المراد به هو رواية الحديث ولو واحداً، والنظر في الحلال والحرام كذلك - حمل الرواية على كون المراد هو الذي ينطبق عليه عرفاً أنّه راوي أحاديث أهل البيت عليهم السلام والناظر في حلالهم وحرامهم، والعارف بأحكامهم، وهو يصدق بالنظر في جملة معتدّ بها من المسائل ومعرفة شيء كثير من أحكامهم، وعليه: فلا دلالة لهذه الرواية أيضاً على اعتبار الاجتهاد المطلق أصلاً.

ثمّ إنّّه ربما يقال بأنّه يعارض المقبولة في نفس موردها حسنة أبي خديجة المعروفة المتقدّمة أيضاً، المشتملة على قول أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل

(١) الكافي: ٦٧/١، قطعة من ح ١٠، وعنه وسائل الشيعة: ١٣٧/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي

منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا خ ل) فاجعلوه بينكم؛ فإنِّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه^(١).

نظراً إلى أنّها تدلّ على أنّ العلم ببعض أحكامهم وقضاياهم كاف في باب القضاء؛ لظهور كلمة «من» في التبويض، ولا يمكن أن تكون بيانية؛ لأنّه - مع مخالفته لظاهر مثل هذا التعبير كما هو غير خفيّ - يلزم على هذا التقدير أن يقال: «أشياء من قضايانا» أو بنحو الجنس كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٢).

وبالجملة: لا مجال للمناقشة في دلالة الرواية على كفاية العلم ببعض نظراً إلى كلمة «من». ولا فرق من هذه الجهة بين ما ورد على طريق الشيخ عليه السلام في التهذيب^(٣) من قوله: «من قضايانا» وما ورد على طريق الكليني^(٤) والصدوق عليه السلام^(٥) من قوله عليه السلام: «من قضائنا»؛ ضرورة أنّ كلمة «القضاء» بنحو الأفراد لا ظهور فيها في خصوص الحكم في مقام الترافع، بل هو بمعنى طبيعة الحكم وماهيته، فالاختلاف بينه وبين قوله: «قضايانا» إنّما هو في الأفراد والجمع كما هو غير خفيّ.

وبالجملة: فالحسنة تعارض المقبولة بحسب الظاهر.

(١) وسائل الشريعة: ١٣/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥، وقد تقدّمت قطعة منها في ص ٩٦ و ١٠٣.

(٢) سورة الحج: ٢٢/٣٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ٦/٢١٩ ح ٥١٦.

(٤) الكافي: ٧/٤١٢ ح ٤.

(٥) الفقيه: ٣/٢ ح ١.

ولكن مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين - بعد عدم ظهور المقبولة في اعتبار المعرفة بجميع الأحكام كما عرفت، وعدم دلالة الحسنة على تقدير التبعض أيضاً على كفاية مجرد العلم ببعض الأحكام ولو واحداً أو اثنين؛ لأنه مضافاً إلى عدم المناسبة حينئذٍ بين الحكم والموضوع، ضرورة أن مجرد العلم بحكم واحد لا يوجب صلاحية العالم به لأن يصير حكماً، يكون المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد كون أحكامهم وعلومهم كثيرة جداً، بل غير متناهية بالإضافة إلى غيرهم من البشر، هو العلم بجملة معتدّ بها من أحكامهم كما في نظائر المقام؛ فإنه لا يقال لمن عنده درهم: إن عنده شيئاً من المال، ولمن عرف مسألة واحدة من علم النحو مثلاً أنه لا يكون خالياً عن هذا العلم - أن يقال:

إنه لا بدّ من أن يكون عنده مقدار من أحكامهم بحيث يصدق عليه عنوان «الراوي لحديثهم» و«الناظر في حلالهم وحرامهم» و«العارف بأحكامهم» فلا معارضة بين الروايتين أصلاً، بل الجمع العرفي موجود، ولكتهما - كما مرّت الإشارة إليه مراراً - واردتان في باب القضاء الذي لا ملازمة بينه وبين باب الإفتاء، مع عدم دلالتها على اعتبار الاجتهاد المطلق الذي هو المدعى في المقام.

وانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لم يثبت الردع عن السيرة العقلائية الجارية على عدم الفرق بين المطلق والمتجزئ في مقام الرجوع. نعم، لو كان هناك إجماع على عدم الجواز بالإضافة إلى المتجزئ في محيط الشريعة، وإلا فمقتضى القاعدة والأدلة عدم الفرق.

نعم، لا يبعد أن يقال: إن الاستفادة من مجموع الأدلة المتقدمة مع عدم خلوّ شيء منها عن المناقشة سنداً أو دلالة اعتبار الفقاهة والنظارة ومعرفة جملة معتدّ بها من الأحكام، بحيث تنطبق عليه هذه العناوين بنظر العرف، وأنه

لا يجوز تقليد المتجزئ الذي لم يتجاوز استنباطه عن مسألة واحدة أو اثنتين أو الثلاث ونظائره.

الثامن والتاسع: من شرائط المفتي الذي يجوز الرجوع إليه وتقليده: الحياة والأعلمية، وسيأتي البحث عن كل واحد منها مفصلاً إن شاء الله تعالى^(١)، فانظر.

العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنا.

أقول: لم يقدّم دليل خاصّ على اعتبار هذا الأمر في المرجع، ومجرد كونه منقصة لا يقتضي ذلك، مع أنه لو أريد بها المنقصة الدينيّة - كما هو الظاهر - فلا نعي بها إلاّ عدم الصلاحيّة لبعض الشؤون والمناصب، وهو أول الكلام في المقام؛ ضرورة أنّ البحث بعد فرض إسلامه وعدالته وترتب أحكام المسلمين عليه، وإن كان المراد بها المنقصة الدنيويّة الراجعة إلى انحطاط مقامه وشأنه بالإضافة إلى غيره، فكونها مانعة عن ذلك لم يدلّ عليها دليل، وإلاّ يلزم عدم صلاحيّة مثل الأعمى للمرجعيّة أيضاً.

نعم، الدليل على ذلك الأولويّة القطعيّة الثابتة للمقام بالإضافة إلى الإمامة للجماعة، فإذا ثبت أنّ الشارع لم يرض بإمامته لهم في الجماعة مع أنه منصب جزئيّ فكيف يرضى بصلاحيّته للرجوع إليه وزعامته؟ مع أنه من المناصب المهمّة الإلهيّة كما لا يخفى.

الحادي عشر: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها.

(١) في ص ١٣٨ مسألة ٥ و ص ١٨٩ مسألة ١٣.

وهذه العناوين مقتبسة من العناوين المأخوذة في رواية الاحتجاج المتقدمة^(١)، وظاهر الماتن - دام ظلّه - أنّ مفادها أمر زائد على العدالة، وقد مرّ البحث عن سند الرواية مفصلاً^(٢). وأمّا دلالتها، فربما يقال بأنّ ما يمكن أن يستفاد منه أمر زائد على العدالة هو قوله عليه السلام: «مخالفاً هواه»؛ لأنّ سائر العناوين لا يدلّ على أزيد من العدالة بوجه.

وربما يورد عليه بأنّه إن كان المراد به هي المخالفة للهوى ولو في المباحات الشرعية فلا مساع للأخذ به؛ لعدم تحقّق الاتّصاف بذلك في غير المعصوم عليه السلام إلاّ بنحو الشذوذ غايته، وإن كان المراد المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع فهو عبارة أخرى عن العدالة ولا يكون أمراً زائداً عليها.

ولكنّ الظاهر أنّ المراد به هي المخالفة للهوى في خصوص المباحات، ولكن لا يصدق على من ارتكب مباحاً واحداً أو متعدّداً أنّه لم يخالف هواه؛ ضرورة أنّ المفاهيم عرفاً من ذلك أن يكون عبداً لهواه تابعاً له في كلّ ما يشتهي ويتلذّد به، ومجرّد الإتيان بمجملة من المباحات لا ينافي المخالفة له بوجه.

فالإنصاف أنّ هذه الجملة تدلّ على أمر زائد على العدالة، ولا توجب انحصار الدائرة في أفراد يكونون في غاية القلّة والشذوذ، فاللازم - بناءً على اعتبار سند الرواية - الالتزام بذلك ولا مانع منه؛ فإنّ المرجعية من المناصب المهمة الإلهية مرجعها إلى الزعامة الكبرى والرئاسة العظمى في عصر الغيبة، فالأحوط بملاحظة ما ذكرنا اعتبار هذا الأمر أيضاً.

(١) في ص ٨٢-٨٣.

(٢) في ص ٩٩-١٠١.

[التخيير عند تساوي المجتهدين، والعدول من الحيّ إلى الحيّ]

مسألة ٤: لا يجوز^(١) العدول بعد تحقّق التقليد من الحيّ إلى الحيّ المساوي على الأحوط، ويجب العدول إذا كان الثاني أعلم على الأحوط^١.

١- أقول: ينبغي قبل الورود في هذه المسألة التكلّم في مسألة التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة التي تعرّض لها سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - في المسألة الثامنة .

فنقول: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، أو كان كلّ منهما محتمل الأعلميّة، فلا إشكال في ثبوت التخيير بينهما من جهة التقليد فيما إذا لم تعلم المخالفة بينهما واحتملت الموافقة في الرأي والاعتقاد. وأمّا مع العلم بالمخالفة، فالمعروف بين الأصحاب هو التخيير أيضاً، وما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه أمور:

الأول: شمول إطلاقات أدلّة التقليد وحجّيّة فتوى المجتهد ورأيه لكلا المجتهدين وكلا الرأيين والنظرين، ونتيجته ثبوت التخيير بينهما^(٢).

وأورد عليه بأنّ فساد هذا الوجه مستغن عن البيان؛ لأنّ إطلاق أدلّة الاعتبار لا يمكن أن يشمل المتعارضين؛ لأنّ شمولها لأحدهما من غير مرجّح، وشمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدّين أو التقيضين^(٣).

ويمكن النظر في هذا الإيراد - مضافاً إلى ما صرّح به المورد في آخر كلامه من

(١) التعبير بـ «لا يجوز» مطابق للطبعة الأولى من التحرير، والشرح ناظر إليه، وفي الطبقات الأخيرة وقع التعبير بـ «يجوز».

(٢) درر الفوائد للشيخ عبد الكريم للحائري: ٧١٥/٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٧.

ثبوت معنى معقول للحجبة التخيريّة. غاية الأمر عدم الدليل عليه في مقام الإثبات؛ فإنّ مرجع ذلك إلى إمكان شمول الدليل في ذلك المقام، فينافي دعوى عدم الإمكان في هذا المقام، كما هو ظاهر^(١):- بأنّه لا مانع من شمول الإطلاقات بالنحو الذي سيأتي في البحث عن معنى الحجبة التخيريّة^(٢).

الثاني: السيرة العقلائيّة الجارية على التخيير في مثل المقام؛ فإنّهم لا يتوقّفون عن العمل بقول الطبيب مثلاً، وترتيب الأثر عليه ولو علموا بالمخالفة بينه وبين طبيب آخر في كفيّة العلاج أو في أصل تشخيص المرض، بل السيرة المتشرّعيّة أيضاً جارية على ذلك؛ لأنّهم يرون أنفسهم مخيّرّين عند تساوي أصحاب الآراء من الفقهاء والمجتهدين في العلم والفضيلة.

وأورد عليه بأنّ جريان سيرة العقلاء على التخيير مع العلم بالمخالفة ممنوع، ومثال الطبيب أقوى شاهد على ذلك؛ فإنّهم في مثله يحتاطون مع إمكان الاحتياط، أو يتوسّلون إلى وجود مرجّح لا محالة، والسيرة المتشرّعيّة لم يحرز كونها متّصلة بزمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين؛ إذ لم يصل إلينا وجود مثل ذلك في زمانهم، ولم يردع الأئمّة عليهم السلام عنه حتّى يكون ذلك كاشفاً عن الرضا والإمضاء، ومن الجائز أن تكون السيرة ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير^(٣).

ويمكن دفع هذا الإيراد بأنّ اتصال سيرة المتشرّعة بزمانهم عليهم السلام ورضاهم بذلك يستفاد من الإرجاع إلى أشخاص متعدّدين، ورجوع المسلمين بأنفسهم إلى أصحابهم، مع العلم بتساوي جمع منهم في الفضيلة وثبوت الاختلاف إجمالاً.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٧٠.

(٢) في ص ١٢٢-١٢٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٧-١٦٨.

وبالجملة: بعد ما كان التقليد أمراً ثابتاً في زمن الأئمة عليهم السلام - كما تدلّ عليه الروايات الكثيرة^(١) - لا مجال لدعوى اختصاصه بما إذا كان المفتي من الأصحاب محرز الأعلمية، أو لم تعلم المخالفة بينه وبين غيره في الرأي والاعتقاد، كما هو واضح. فالإنصاف وجود السيرة المتشرّعية على ذلك واتّصالها بزمانهم بحيث يكون كاشفاً عن رضاهم، بل التأمّل في تلك الروايات من حيث السؤال والجواب في بعضها يعطي مفروغية التخيير، فتأمّل.

الثالث: دعوى الإجماع على ثبوت التخيير في المسألة، وتؤيدها الشهرة المحقّقة بين الأصحاب على ذلك^(٢).

وأورد عليه بأنّه إجماع منقول بخبر الواحد، ولا يمكن الاعتماد عليه على أنّ الاتفاق غير مسلم؛ لأنّ المسألة من المسائل المستحدثة، ولم يتعرّض لها الفقهاء في كلماتهم، بل لو فرض العلم باتّفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى أحد الوجوه المذكورة في المسألة، فلا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام^(٣).

والجواب عن هذا الإيراد: أنّ نقل الإجماع في المقام إنّما يكون على نحو تكون المسألة مورداً للتسالم بين الأصحاب، وأرسلها الناقل إرسال المسلّمات، وفي مثل

(١) تقدّمت هذه الروايات في ص ٨٢-٨٨.

(٢) مناهج الأحكام والأصول: ٣٠٢ سطر آخر، رسالة في تقليد الأعلّم للمحقّق الرشتي: ٦٠-٦٢. وانظر مفاتيح الأصول: ٦٣١. وحكاة عن الشيخ عليه السلام في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦، لكن لم نعر عليه في كتبه التي بأيدينا عاجلاً. نعم، يمكن استظهار الإجماع من رسالته في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل: ٧٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٨.

ذلك لا مجال لدعوى أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد لا يمكن الاعتماد عليه .
 ودعوى كون المسألة من المسائل المستحدثة ، غريبة جداً؛ لأنّها عبارة عن
 خصوص المسائل التي لم يكن لها موضوع في الأزمنة السابقة ، بل حدث
 موضوعها تكويناً في القرون المتأخّرة ، ومن المعلوم في المقام خلاف ذلك ، وعدم
 تعرّض الفقهاء في كتبهم لا دلالة فيه على كونها كذلك؛ لأنّ عدم التعرّض إنّما هو
 لوضوح الحكم في المسألة ، كما هو المرتكز في ذهن المتشرّعة ، بحيث لا يحتمل
 واحد منهم خلاف ذلك ، واحتمال الاستناد إلى أحد الوجوه المذكورة - مع ما عرفت
 من جريان السيرة العقلائيّة على خلافه ، وكون إرسالها على نحو إرسال المسلمات -
 غير معتنّ به .

فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشة في هذا الوجه ، بل هو العمدة في الباب .
 الرابع : دعوى الإجماع - كما في كلام بعضهم - على أنّ العامّي لا يجب عليه
 الاحتياط ، بل يجوز له الاستناد دائماً إلى فتوى المجتهد مع وجوده^(١) .
 وأورد عليه بأنّه من الإجماع المنقول بخبر الواحد ؛ وهو ممّا لا اعتبار به ، مع أنّه
 على تقدير تحقّقه وانعقاده لا يقتضي الالتزام بالتخيير؛ لأنّ عدم العمل بالاحتياط
 كما يجتمع مع ثبوت التخيير في المقام ، كذلك يجتمع مع سقوط كلتا الفتويين عن
 الاعتبار ، واختيار العمل على وفق إحداها من جهة تنزيل العقل إلى الامتثال
 الاحتمالي عند عجز المكلف من الامتثال الجزمي ؛ بمعنى عدم لزوم الاحتياط عليه ،
 وعدم ثبوت حجّة لديه ولو تخييراً^(٢) .

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري ، ضمن مجموعة رسائل : ٤٨ - ٤٩ ، مستمسك العروة

الوثقى : ٢١ / ١٠ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ١٧١ .

الخامس: عموم الأخبار العلاجية^(١) - الواردة في الخبرين المتعارضين، الدالة على ثبوت التخيير في المتكافئين، وفيما إذا لم يكن مرجح في البين - وشموها للمجتهدين المتساويين:

إمّا لأجل كون المقام من مصاديق موضوعها؛ لأنّ مرجع الفتوى إلى الرواية. غاية الأمر أنّها رواية منقولة بالمعنى كما صرح به المحدث الجزائري رحمته في عبارته التي سيأتي نقلها^(٢).

وإمّا بدعوى إلغاء الخصوصية، نظراً إلى أنّ الفتوى وإن كانت مغايرة للرواية، إلاّ أنّه لا خصوصية للخبرين المتعارضين في الحكم بالتخيير، بل يشمل تعارض مطلق الحجّتين المتكافئتين ولو لم تكونا خبرين، فتدلّ على ثبوت التخيير في المقام أيضاً^(٣).

والجواب عن هذا الوجه: أنّ دعوى كون الفتوى من مصاديق الرواية - غاية الأمر أنّها رواية منقولة بالمعنى - ممنوعة جداً، كما ستعرف في البحث عن جواز تقليد الميت^(٤)، كما أنّ دعوى إلغاء الخصوصية أيضاً كذلك؛ لوضوح الفرق بين الفتوى والرواية، فكيف يمكن تعميم الحكم بالتخيير الثابت فيها، خصوصاً مع كون الحكم في موطنه على خلاف القاعدة العقلية، المتضمنة للتساقط في مورد التعارض وعدم وجود المرجح؟

(١) وسائل الشيعة ١٠٦/٢٧ - ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩.

(٢) في ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) درر الفوائد للشيخ عبدالكريم الحائري: ٧١٤/٢ - ٧١٥.

(٤) في ص ١٩٢ - ١٩٣.

مضافاً إلى أن لازم ذلك إعمال المرجّحات في ذلك الباب في المقام أيضاً، فترجّح الفتوى المخالفة للعامة مثلاً على الفتوى الموافقة لهم، وغير ذلك من المرجّحات، ومن الواضح عدم ثبوت ذلك في باب الفتاوى والآراء، فهذا الوجه غير صحيح.

السادس: خصوص موثقة سماعه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه^(١).

بتقريب أن مورد السؤال ليس الاختلاف في مجرد نقل الرواية، بل الاختلاف في الفتوى والنظر الناشئ من الاختلاف في الرواية؛ فإنّ التعبير بالأمر والنهي إنّما يناسب مقام الإفتاء ولا يلائم مع نقل الرواية؛ فإنّ الراوي بما هو راوٍ وليس له الأمر والنهي، فورد الموثقة اختلاف الفتوى والنظر، وسياق السؤال يعطي عدم ثبوت مزية في البين واشتراك الرجلين في الجهات الموجبة للرجوع إليهما، كما لا يخفى، فالحكم بالسعة في الجواب المساوق للتخيير وارد في المقام^(٢).

والجواب: أن مورد السؤال وإن كان ما ذكر، إلّا أنّ الجواب لا دلالة فيه على التخيير بوجه، بل مرجعه إلى لزوم التأخير إلى أن يلقي من يخبره، وعدم ثبوت ضيق واستحقاق عقوبة عليه بالنسبة إلى التأخير حتى يلقاه، فدلالته على عدم الاعتناء بكلا الرجلين وعدم الأخذ بشيء من النظرين وعدم ترتيب الأثر على الأمر والنهي أقرب من دلالته على التخيير، والإنصاف أنّه لا يستفاد من هذه

(١) الكافي: ١/٦٦٦ ح ٧، وعنه وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥.

(٢) درر الفوائد للشيخ عبد الكريم الحائري: ٢/٧١٤-٧١٥.

الرواية حكم المقام نفيًا وإثباتًا.

وقد تحصل مما ذكرنا أنّ الحكم بالتخير في المجتهدين المتساويين - نظراً إلى الإجماع وثبوت السيرة - مما لا مجال للمناقشة فيه أصلاً.

نعم، يبقى الكلام في معنى الحجية التخييرية، فنقول:

ذكر بعض الأعلام في شرح العروة - على ما في تقريراته - أنّ الحجية التخييرية مما لا يعقل في مقام الثبوت، ومحصل ما أفاده في وجهه أنّه يحتمل فيها وجوه أربعة:

أحدها: جعل الحجية التخييرية؛ بمعنى جعل الحجية على هذا وذاك؛ وهو مسلّم للجمع بين الضدين أو النقيضين؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الشارع قد اعتبر المكلف عالماً بالحرمة وعالماً بعدمها، أو عالماً بجرمة شيء وعالماً بوجوبه، ولأجله لا تشمل أدلة الحجية لشيء من الفتويين.

ثانيها: جعلها بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين؛ وهو عنوان أحدهما الذي هو عنوان انتزاعي، وهو أيضاً غير معقول في المقام وإن كان متصوّراً في غيره، ولأجله التزمنا في الواجبات التخييرية بأنّ التكليف فيها إنّما تعلق بعنوان أحدهما، وأنّ الفعل المأتيّ به في الخارج فرد للواجب ومصدق له، لأنّه الواجب بنفسه.

وجه عدم المعقولية في خصوص المقام؛ أنّ مرجعه إلى ما ذكرنا من اعتبار المكلف عالماً بالنقيضين أو الضدين، وهو غير متصوّر. مضافاً إلى أنّه لو سلّم التصوّر في مقام الثبوت فلا ينبغي التردد في عدم إمكانها بحسب الإثبات؛ لأنّ الأدلة لا تساعدنا بوجه؛ لأنّ مقتضاها حجية فتوى كلّ فقيه متعيّنة لا حجية إحدى الفتاوى.

ثالثها: جعلها بمعنى جعل الحجية على كل منها مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر، ليكون كل منها حجةً تعيينية مشروطة بعدم الأخذ بالآخر، وهو أيضاً كسابقه؛ فإن مثل ذلك وإن كان متصوراً في باب التكاليف؛ لأنه من الترتب من الجانبين، وهو يلزم في الجواز مع الترتب من جانب واحد، إلا أن ذلك في الحجية غير معقول؛ لأن لازمه اتصاف كل منها بالحجية الفعلية إذا ترك المكلف الأخذ بهما معاً؛ لحصول شرط حجية كل واحدة منهما، وجعل الحجية على كليهما مستلزم للمحال كما ذكر.

رابعها: جعلها بمعنى جعلها على كل منها مشروطاً بالأخذ به، وهذا أمر معقول بحسب مقام الثبوت، ولا يترتب عليه المحذور المتقدم، إلا أنه لا دليل عليه في مرحلة الإثبات؛ لأن ما دلّ على حجية فتوى الفقيه لا يكون مقيداً بالأخذ بها، وعليه: فمقتضى إطلاقها وشمولها لكليهما هو الجمع بين النقيضين أو الضدين كما عرفت^(١)، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه - مضافاً إلى عدم انطباق الدليل على المدعى؛ لأن المدعى هو عدم معقولية الحجية التخيرية في مقام الثبوت بوجه، والدليل المشتمل على بيان الاحتمالات يدلّ على ثبوت المعقولية في هذا المقام على بعض الوجوه والاحتمالات؛ وهو الاحتمال الرابع كما صرح به -:

أولاً: أن عدم مساعدة الأدلة بحسب مقام الإثبات مع تسليم التصور في مقام الثبوت، إنما يتمّ لو كان الدليل على الحجية التخيرية هي الإطلاقات الواردة في أصل مسألة التقليد الدالة على حجية الفتوى، وجواز الرجوع إلى المفتي. وأمّا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٨ - ١٧٠.

لو كان الدليل هو الإجماع القائم في خصوص المقام على التخيير، أو السيرة العمليّة الجارية عليه في مثل المقام، فلا مجال لهذه الدعوى أصلاً، وقد عرفت تماميّتها، وأنّ المستند للقول بالتخيير إنّما هو الإجماع والسيرة لا الإطلاقات.

وثانياً: أنّه يمكن أن يقال بالفرق بين حال التعارض في مثل المقام، وبين حاله في مثل الخبرين، نظراً إلى أنّ الطبيعة في حجّيّة خبر الثقة إنّما أخذت بنحو الوجود الساري؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد طبيعة الخبر مشمول لدليل الحجّيّة تعييناً، ويجب على المجتهد الأخذ به وتصديق مخبره وترتيب الأثر عليه، ولأجله لا يعقل أن يكون كلّ من المتعارضين فيه حجّة كذلك، فلا مناص إلا القول بعدم شمول دليل الحجّيّة وإطلاقه لحال التعارض.

وأما في المقام، فحجّيّة قول الفقيه إنّما أخذت بنحو البدليّة؛ ضرورة أنّه لا يعقل أن يجعل قول كلّ فقيه حجّة بنحو الطبيعة السارية والوجوب التعيني حتى يكون المكلف في كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع الفقهاء وترتيب الأثر عليه، بل من الواضح أنّه إذا أخذ بقول واحد منهم فقد أطاع، وحينئذٍ فلا مانع من دعوى إطلاق دليل الحجّيّة وشموله لحال التعارض بخلاف الخبرين المتعارضين، حيث لا يعقل شمول الإطلاق لهما لما عرفت.

فانقدح من ذلك أولاً: معنى الحجّيّة التخييريّة في المقام، وأنّ مرجعها ليس إلى جعل الحجّيّة بنحو يكون مشروطاً بالأخذ به، بل إلى الحجّيّة البدليّة المساوقة لجواز الأخذ بكلّ من الفتويين. وثانياً: عدم اقتضاء شمول الإطلاق لأن يقع فيه قيد «الأخذ» وشبهه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا يقع الكلام في أصل المسألة؛ وهي مسألة العدول، فنقول: بعد ما ظهر لك ثبوت التخيير للعامة ابتداءً تصل النوبة إلى البحث عن أنّ

التخيير الثابت هل يكون تخييراً بدوياً فلا يجوز له العدول عمّن قلده إلى الآخر المساوي له في الفضيلة ، أم استمرارياً فيجوز له العدول عنه إليه؟ قولان: فالمحكي عن ظاهر التهذيب^(١) وشرحه^(٢) والذكرى^(٣) عدم الجواز، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه^(٤)، واختاره شيخنا الأنصاري^(٥) في محكي رسالة الاجتهاد والتقليد^(٥)، وحكي التصريح بجوازه عن المحقق والشهيد الثانيين في الجعفرية والمقاصد العلية^(٦) تبعاً للمحكي عن النهاية^(٧)، واختاره المحقق الاصفهاني^(٨) في رسالة الاجتهاد والتقليد^(٨)، وهو الظاهر، وقد استدلل له بوجهين:

أحدهما: الإطلاقات؛ لأنّ ما دلّ على حجّية فتوى المجتهد وجواز الأخذ بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره، بل مقتضى إطلاقها الحجّية وإن رجع إلى الغير وأخذ بفتويه^(٩).

وأورد عليه بعض الأعلام في شرح العروة على ما في تقريراته بأنّه لا يعقل شمول الإطلاق للمتعارضين؛ لأنّه يستلزم الجمع بين المتنافيين، ولا يشمل أحدهما المعين؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا أحدهما غير المعين؛ لأنّ الحجّية

(١) تهذيب الوصول: ٢٩٣.

(٢) شرح تهذيب الوصول المطبوع مع تهذيب الوصول: ١٠٥، المبحث الرابع، طبع طهران.

(٣) ذكرى الشيعة: ٤٣/١ - ٤٤.

(٤) قوانين الأصول: ٢/٢٦٤، مستمسك العروة: ١/٢٥.

(٥) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٨٦.

(٦) رسائل المحقق الكركي: ١/٨٠، المقاصد العلية: ٥١.

(٧) حكي عنه في مفاتيح الأصول: ٦١٧.

(٨) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٤٨.

(٩) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٥٤ - ١٥٥.

التخيريّة ممّا لا يمكن المساعدة عليه^(١).

وأنت خير بأنّ البحث في هذه المسألة - مسألة العدول - إنّما هو بعد الفراغ عن أصل التخير وثبوته بدأً ومعقوليّة الحجية التخيرية، ضرورة أنّه مع عدم المعقولية أو عدم مساعدة الأدلّة على أصل التخير، لا مجال للبحث عن كونه استمراريّاً أو لا، فدعوى أنّ الحجية التخيريّة ممّا لا يمكن المساعدة عليه لا ارتباط لها بهذه المسألة، كما هو واضح.

نعم، يمكن المناقشة في التمسك بالإطلاق في المقام بعدم كون المطلقات في مقام البيان من جهة الاستمرار وعدمه، بل إنّما هي بصدد إثبات أصل التخير وإن ذكر المحقّق الاصفهاني^(٢) في مقام دفع هذه المناقشة ما لفظه: الإنصاف أنّه - يعني الإطلاق في المقام - كسائر الإطلاقات التي يتمسك بها في غير المقام، واحتمال تعيين الحكم بمجرد الأخذ بأحد الخبرين أو إحدى الفتويين كسائر الاحتمالات التي لا يُعنى بها في رفع اليد عن الإطلاق.

والذي يقربّه؛ هو أنّه لا شبهة في إطلاق أدلّة الترجيح والتخير لما إذا أخذ بأحد الخبرين فيما إذا جاءه خبر فعلم به، ثمّ جاءه آخر أرجح أو ما يعادله ويساويه، فكما لا شبهة في الحكم بالترجيح والتخير هناك من دون احتمال الإهمال من حيث العمل بالخبر الأوّل، فكذلك هنا، مضافاً إلى أنّ مصلحة التخير - كما في الخبر^(٢) - هو التسليم لما ورد عنهم^(٣)، ومصلحة التسليم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب٩ ح٦ وص ١١٢ ذح ١٩ وص ١١٣

ح ٢١ وص ١٢١ ح ٣٩.

لا تختصّ مجال دون حال ، كما أفاد شيخنا الأستاذ رحمته (١) ونعم ما أفاد (٢).
 ثانيهما: - وهو العمدة - الاستصحاب ، نظراً إلى أنّ المكلف كان قبل الأخذ
 بفتوى أحدهما مخيراً بين الأخذ بهذا أو ذاك ؛ لأنّ المفروض تساوي المجتهدين
 وحيّة فتوى كلّ واحدٍ منهما ، فإذا أخذ فتوى واحدٍ منها واختارها نشكّ في أنّ
 فتوى الآخر هل تكون باقية على حجّيتها التخيريّة ، أو سقطت عن الاعتبار
 بسبب الأخذ بالأوّل ، فيجري حينئذٍ استصحاب الحجّية التخيريّة ؟ ومقتضاه
 ثبوت التخيير في الآن اللاحق كما كان في الزمان السابق (٣).

وناقش في جريان هذا الاستصحاب بعض الأعلام في «شرح العروة» على ما
 في تقريراته من جهات لا بأس بذكرها على سبيل الإجمال ، وبيان ما يرد عليها من
 الإشكال ليّتضح بذلك الحال ، فنقول - وعلى الله الاتّكال - :

الجهة الأولى: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضية المشكوكة
 والمتيقّنة ، ولا يتحقّق هذا الإبقاء الموضوع ، مع أنّه لم يجرز بقاؤه في المقام ؛ لأنّ
 الحكم بالتخيير إنّ قلنا: إنّ موضوعه من لم يقم عنده حجّة فعليّة ، فلا شبهة في أنّ
 ذلك يرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين ؛ لأنّها صارت حجّة فعليّة بأخذها ، فلا يبق
 موضوع لاستصحاب التخيير ، وإن قلنا: إنّ موضوعه من تعارض عنده الفتويان ،
 نظير «من جاءه حديثان مختلفان» الذي هو الموضوع للحكم بالتخيير في باب
 الخبر - على القول به - فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين ، فلو شكّ في
 بقاء الحكم بالتخيير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه ، ولكن حيث إنّ

(١) كفاية الأصول: ٥٠٨.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٤٨ - ١٥٣.

الدليل في المقام إنما هو الإجماع والسيرة وهما دليان لبيان، لا يبقى مجال لاستظهار أن الموضوع هل يكون على النحو الأوّل أو الثاني؟ وهذا بخلاف تعارض الخبرين، حيث استظهر وأنّ الموضوع للحكم بالتخير فيها «من جاءه حديثان مختلفان» وهو باق بعد الأخذ بأحدهما قطعاً، وأمّا المقام فأمر الموضوع دائر فيه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، وفي مثله لا مجال للاستصحاب لا في الحكم؛ لعدم إحراز بقاء موضوعه، ولا في موضوعه بوصف الموضوعيّة؛ لرجوعه إلى استحباب الحكم، ولا فيه بذاته؛ لعدم الشكّ فيه؛ لدورانه بين المقطوعين.

الجهة الثانية: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّ الاستصحاب على تقدير تماميته إنما يجري فيما إذا كانت الحالة السابقة هو التخير، ولا يجري فيما إذا كان المجتهد الأوّل في زمان الأخذ بفتواه أعلم، فأراد الرجوع إلى الغير الذي كان دونه في الفضل، ثمّ بلغ مرتبة الأوّل بحيث صاراً متساويين؛ فإنّه حينئذٍ ليس للتخير حالة سابقة حتى يستصحب، كما هو واضح.

الجهة الثالثة: أنّ هذا الاستصحاب من الاستصحابات الحكميّة التي بيّنا في محله أنّها غير جارية؛ للابتلاء بالمعارض دائماً.

الجهة الرابعة: أنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب في الأحكام أيضاً، لم يكن مجال للاستصحاب في المقام؛ لابتلائه بالمعارض، وهو استصحاب الحجّية الفعلية للفتوى المأخوذ بها؛ وذلك لأنّ المعنى المعقول من الحجّية التخيريّة هو أن يكون أمر الحجّية قد أوكل إلى اختيار المكلف؛ بأن يتمكّن من أن يجعل ما ليس بحجّة حجّة بأخذه فتوى أحد المتساويين.

وهذا المعنى لا يكون مورداً للاستصحاب؛ لأنّ فتوى أحد المتساويين إذا

اتّصفت بالحجّية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها ، وشككنا في جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر ، يجري فيها استصحابان متعارضان : أحدهما : استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر ؛ لأنّه مسبق بالجواز على الفرض ، ثانيهما : استصحاب حجّية ما اتّصف بالحجّية الفعلية بالأخذ به ، فاستصحاب بقاء التخيير معارض باستصحاب بقاء الحجّية الفعلية فيما أخذ به .

وماعن الشيخ الأنصاري رحمته من حكومة استصحاب التخيير على الاستصحاب الآخر ^(١) فمّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ لعدم كون الحجّية الفعلية من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجّية التخيرية ، بل من الآثار العقلية التي لا تترتب على الاستصحاب بوجه .

ثمّ قال : والصحيح أنّ استصحاب الحجّية التخيرية غير جار في نفسه ؛ لأنّه بمعنى استصحاب الحجّية الشأنية ؛ أعني الحجّية على تقدير الأخذ بها ، وهو من الاستصحاب التعليقي ، ولا نقول به حتّى إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في موارد الأحكام التخيرية ، ومع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا في حجّية فتوى المجتهد الذي يريد العدول إليه ، لا مناص من الحكم بعدم حجّيتها ؛ لأنّ الشكّ في الحجّية يساوق القطع بعدمها ^(٢) .

أقول : ويرد على الجهة الأولى :

أولاً : ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمته ما ملخصه : أنّه لا بدّ من ملاحظة موضوع أدلّة التقليد اللفظية وغيرها . أمّا موضوع قضية الفطرة والجبلة فهو الجاهل ، ومن

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري ، ضمن مجموعة رسائل : ٨٧ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ١٢٠ - ١٢٤ .

المعلوم أنه لم يرتفع جهله حقيقة بالرجوع إلى العالم، بل هو على حاله، وإنما صار منقاداً له فيما يراه، وكذا موضوع السيرة العقلانية، وأما آية النفر^(١) فهي تدلّ على حجّية الفتوى إذا كان التفقه موقوفاً على إعمال النظر، ومن الواضح أنّ مقابل الفقيه بهذا المعنى هو من ليس له قوّة إعمال النظر.

وأما آية السؤال^(٢)، فموضوع وجوب السؤال وإن كان هو الجاهل في قبال العالم بالحكم الفعلي؛ لما مرّ منّا من أنّ ظاهرها السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد عليه، وبعد حصول العلم الشرعي بسبب الجواب لا موضوع لوجوب السؤال، ومقتضاه عدم جواز العدول؛ لعدم دليل على تقليد الغير بعد تقليد الأوّل، إلا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه؛ لأنّ موضوع وجوب السؤال وإن كان هو الجاهل بذلك المعنى، لكن موضوع وجوب التقليد عملاً كان أو التزاماً هو العالم بعد السؤال، ولذا لو سأل شخصين من أهل الفتوى كان له العمل بفتوى أيّ واحد منهما، وهذا الموضوع باق بعد العمل، وإن لم يكن موضوع السؤال كذلك.

وأما مثل قوله ﷺ: «فللعوام أن يقلّدوه»^(٣)، فمن الواضح أنّ العامّي في قبال ما فرضه مرجعاً وهو الفقيه، فحاله حال آية النفر إشكالاً وجواباً. وأمّا عنوان المتخير، ومن ليس له طريق إلى مقصده، ومن لم يختر، ومن لم يأخذ بشيء، فكلّها عناوين - انتزاعية باجتهاد منّا في تنقيح موضوع الحكم بالتخير ببعض المناسبات - لا دخل لها بما أخذ شرعاً في موضوع الدليل^(٤).

(١) سورة التوبة: ١٢٢/٩.

(٢) سورة الأنبياء: ٧/٢١.

(٣) تقدّم في ص ٨٣.

(٤) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٥٣-١٥٤.

وثانياً: أنه لو سلم عدم إحراز الموضوع بالإضافة إلى دليل التخيير الذي هو الإجماع والسيرة، فذلك لا يمنع عن جريان الاستصحاب؛ وذلك لأنه لو أريد إجراء الاستصحاب في الحكم الكليّ الثابت بمقتضى الدليل، فعدم إحراز الموضوع قادح في جريانه: وأمّا بعد انطباق الحكم الكليّ على مورد لأجل تحقق موضوعه في ذلك المورد، فإذا شكّ في بقاءه فيه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في خصوص المورد الذي ثبت فيه الحكم.

مثلاً إذا دلّ الدليل على أنّ الماء المتغيّر أحد أوصافه بالنجاسة نجس، وشكّ في بقاء النجاسة في الماء الخارجي الذي زال تغيّره من قبل نفسه، وارتفع فيه الوصف العرضي الحاصل من قبل النجاسة؛ فإن كان المراد استصحاب الحكم الكليّ الثابت لعنوان «الماء المتغيّر» إذا شكّ في بقاءه من جهة، فهذا لا يستقيم إلاّ مع حفظ الموضوع وبقاء عنوان «الماء المتغيّر»، وأمّا إذا كان المراد انطباق هذا العنوان على الماء الخارجي الموجود في حوض مخصوص، وصار ذلك الماء متّصفاً بالنجاسة؛ لصيرورته مصداقاً لذلك العنوان، فإذا شكّ في بقاء نجاسته لأجل زوال التغيّر من قبل نفسه، واحتمال دخالة التغيّر فيه بقاءً - كدخالته حدوثاً - فأيّ مانع من جريان الاستصحاب بالإضافة إلى هذا الماء الخاصّ؟

ولا وجه لدعوى عدم إحراز بقاء الموضوع بعد كون الموضوع للنجاسة هو نفس الماء الباقي بعد زوال التغيّر قطعاً، وفي المقام أيضاً لا مانع من جريان استصحاب التخيير بالإضافة إلى شخص المقلّد، الذي كان الحكم بالإضافة إليه بمقتضى دليل التخيير - وهو الإجماع والسيرة - هو التخيير، وشكّ في بقاءه من جهة احتمال كون التخيير بدويّاً لا استمرارياً، فبمعونة الاستصحاب يثبت الاستمرار ويجوز له الرجوع إلى المجتهد الآخر وإن كان قد رجع إلى المجتهد الأوّل، كما لا يخفى.

وعلى الجهة الثانية: أنّها وإن كانت واردة على إطلاق عبارة مثل «العروة»^(١)، إلاّ أنّه لا وجه لورودها فيما هو المهمّ - المفروض في المقام - من تساوي المجتهدين ابتداءً واستدامةً.

وعلى الجهة الثالثة: أنّ الاستصحابات الحكيمية أيضاً جارية بمقتضى دليل الاستصحاب، والتحقيق في محله.

وعلى الجهة الرابعة: عدم ابتلاء استصحاب التخيير بالمعارض، لا لأجل عدم كون المعارض في رتبته وكونه محكوماً بالإضافة إليه، كما ادّعاه الشيخ المحقق الأنصاري^(٢)، بل لأجل أنّه ليس هنا إلاّ استصحاب واحد؛ وهو استصحاب الحجية الثابتة بنحو البدلية وصرف الوجود؛ ضرورة أنّه مع الرجوع إلى أحد المجتهدين لا تبدّل عن البدلية ولا تتّصف بالفعليّة، فإذا قال المولى: «أكرم رجلاً» فالواجب بمقتضى أمر المولى هو إكرام فرد من طبيعة الرجل بنحو البدلية، فإذا أكرم زيدا مثلاً لا يصير إكرام زيد واجباً فعلياً، بل هو على ما كان من الوجوب البدلي، وفي المقام كان الثابت مجرد الحجية البدلية، والآن نشكّ في بقائها فتستصحب، وليس هنا استصحاب آخر حتى يكون معارضاً له أو محكوماً بالإضافة إليه، كما هو ظاهر.

ثمّ على تقدير وجود كلا الاستصحابين، لا مناص عن الالتزام بما أفاده الشيخ^(٣) من حكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحجية الفعلية؛ لخصوص الفتوى المأخوذ بها، وما أورده عليه: من أنّ عدم الحجية الفعلية ليس

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ١١.

(٢) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٨٧.

من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخيرية، بل هو من الآثار العقلية التي لا تترتب على الاستصحاب بوجه مخدوش؛ بأن عدم ترتب الآثار العقلية إنما هو فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية التي لها أحكام شرعية ولوازم عقلية أو عادية.

وأما إذا كان المستصحب نفس المعول الشرعي والأثر المضاف إلى الشارع، فلا محالة يترتب على استصحابه جميع الآثار؛ لتحقق موضوعها بتامها، فيترتب على استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً وجوب الإطاعة والموافقة، الذي هو حكم عقلي.

وفي المقام يكون التخيير المستصحب حكماً شرعياً، قد دلّ عليه الدليل من الإجماع أو السيرة كما هو المفروض، فيترتب عليه الآثار مطلقاً ولو كانت عقلية، ومن جملتها عدم الحجية الفعلية لخصوص الفتوى المأخوذ بها، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا الجواب عن الجهات الأربع وتامة استصحاب التخيير بالنحو الذي ذكرنا، ومقتضاه جواز العدول، وقد مرّ أنه هو العمدة في الباب^(١)، والمهم للقاتل بالجواز.

وأما أدلة القول بعدم جواز العدول:

فمنها: الاستصحاب، وتقريبه أنه تارة: تستصحب الحجية الفعلية الثابتة في حق المقلد بالأخذ بفتوى المجتهد الذي عدل عنه، وأخرى: يستصحب الحكم الواقعي الذي استكشف من فتواه، حيث تكون طريقاً إليه وكاشفة عنه،

وثالثة: يستصحب الحكم الظاهري المجمعول عقيب كلّ أمانة وطريق .
ومنها: فتوى الفقيه .

والجواب: أمّا عن استصحاب الحجّية فما عرفت من أنّه ليس هنا إلاّ الحجّية الثابتة بنحو البدليّة، واستصحابها ينتج جواز العدول وعدم تعيين فتوى المجتهد الأوّل، وأمّا الاستصحابان الآخران فسيأتي الجواب عنها مفصّلاً - إن شاء الله تعالى - في مسألة البقاء على تقليد الميّت^(١)، فانتظر .

ومنها: أنّ جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعيّة العمليّة في بعض المواضع، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، والآخر بوجوب التمام فيه، فقلّد المكلف أحدهما فقصر، ثمّ عدل إلى الآخر فأتمّ؛ فإنّه يستلزم العلم بتحقيق المخالفة وبطلان صلواته المقصورة أو غيرها إجمالاً، بل لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين - كما في الظهرين مثلاً - يعلم تفصيلاً ببطلان الثانية، إمّا لبطلانها من جهة نفسها، وإمّا لبطلانها من جهة بطلان الأولى وعدم ترتّب الثانية عليها .

والجواب:

أمّا أوّلاً: فبالنقض بموارد وجوب العدول، كما إذا فرضنا أنّ المجتهد الثاني يكون أعلم، أو أنّ الأوّل خرج عن صلاحية التقليد بموت، أو جنون، أو فسق مثلاً .
وأما ثانياً: فبعدم انطباق الدليل على المدّعى؛ فإنّ المدّعى عدم جواز العدول وتعيين المجتهد الأوّل، وأنّصاف فتواه بوصف الحجّية فقط، والدليل يدلّ على عدم جواز الاقتصار على مجرد ترتيب الأثر على كلتا الفتويين؛ للزوم المخالفة العمليّة

القطعية إجمالاً أو تفصيلاً.

فلقائل أن يقول بلزوم إعادة أعماله السابقة على طبق فتوى المجتهد الثاني حتى لا يلزم ذلك التالي الفاسد، كما أن القاعدة أيضاً تقتضي ذلك، إلا أن يقوم دليل على صحته وجواز الاجتزاء به، كحديث لا تعاد^(١) في خصوص باب الصلاة، حيث يدل على عدم وجوب إعادتها في غير الخمس المستثناة فيه، بناءً على عدم اختصاصه بالناسي، والتحقيق في محله كالتحقيق في باب القضاء من جهة كونه بأمر جديد، ومن جهة موضوعه.

وبالجملة: فبطلان جملة من الأعمال، وعدم جواز الاقتصار عليها لا يرتبط بمسألة جواز العدول وعدمه أصلاً.

ومنها: دعوى الإجماع من المحقق القمي رحمته الله - على ما حكى عنه - على عدم الجواز^(٢).

والجواب عنها واضح.

ومنها: قاعدة الاشتغال؛ لحكم العقل بالتعيين في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مثل المقام، وهي مسألة الحجية، فإن فتوى المجتهد الأول حجة قطعاً، وفتوى الثاني مشكوكة الحجية. وقد اشتهر أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

والجواب: أن هذه القاعدة إنما تجري فيما إذا لم يكن هناك أصل شرعي مثبت للتخيير دالاً على ثبوت الحجية لمشكوكها، وقد عرفت جريان استصحاب التخيير

(١) الفقيه: ١/١٨١ ح ٨٥٧، وعنه وسائل الشيعة: ٤/٣١٢، كتاب الصلاة: أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) قوانين الأصول: ٢/٢٦٤.

وخلوّه عن جميع المناقشات^(١)، ولأجل هذه الجهة يفترق المقام عن المسألة الآتية؛ وهي جواز الرجوع عن الميّت على تقدير جواز البقاء على تقليده، حيث إنّه لا يجري هناك استصحاب التخيير إلا في بعض فروضه، كما إذا كان المجتهد الحيّ الذي يريد الرجوع إليه موجوداً في حياة المجتهد الميّت، حيناً أراد المكلف الرجوع إليه والأخذ بفتواه، ومع عدم جريانه - كما في غير مثل هذا الفرض - لا محيص عن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال وحكم العقل بأصالة التعيين. وأمّا في مثل المقام من موارد جريان استصحاب التخيير، فلا يبقى مجال لتلك القاعدة العقلية، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا جواز العدول إلى المجتهد الثاني، وإن كان مساوياً للأوّل في الفضيلة والعلم، وأنّ الحكم بعدم الجواز بنحو الاحتياط الوجوبي - كما في المتن - مبنيّ على قاعدة الاشتغال، وحكم العقل بأصالة التعيين في موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين، إمّا مطلقاً، أو في خصوص باب الحجّية كما عرفت، وقد ظهر لك أنّه لا مجال للقاعدة إلا في موارد عدم جريان استصحاب التخيير، وأنّه لا مانع من جريانه في المقام أصلاً. هذا كلّ في العدول إلى المجتهد المساوي.

ولو كان الثاني أعلم، فإن قلنا بقيام الدليل على تعيّن تقليد الأعم، فالظاهر وجوب العدول إلى الأعم، وإن قلنا بلزومه من باب قاعدة الاحتياط وحكم العقل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير، فالظاهر جواز العدول دون وجوبه، ولأجله يجتمع الحكم بجواز العدول إلى الأعم مع الحكم بلزوم تقليد

.....

الأعلم من باب الاحتياط ، كما في «العروة»^(١) . وأمّا سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - فيمكن الإيراد عليه بأنّه لا يكاد يجتمع الحكم بعدم جواز العدول إلى المساوي بنحو الاحتياط اللزومي ، مع الحكم بوجوب العدول إلى الأعلم كذلك ، وكون أصل اللزوم أيضاً من باب الاحتياط اللزومي ، كما سيصرّح به في المسألة الآتية .

توضيح الإيراد: أنّ هنا تجري قاعدتا الاشتغال والاحتياط ، إحداهما في مسألة العدول ؛ وهي تقتضي عدم الجواز احتياطاً ، والأخرى في مسألة تقليد الأعلم ؛ وهي تقتضي تعيينه كذلك ، فإذا أراد العدول إلى خصوص الأعلم يكون مقتضى القاعدة الأولى عدم ، ومقتضى القاعدة الثانية لزوم العدول ، وحيث لا مرجّح لإحدهما على الأخرى ، فلا محيص عن الحكم بجواز العدول ، ولا يبقى مجال لوجوبه كما في المتن ، فتأمل جيّداً .

[تقليد الأعم والأفحص عنه]

مسألة ٥: يجب تقليد الأعم مع الإمكان على الأفحص، ويجب الفحص عنه، وإذا تساوى المجتهدان في العلم، أو لم يعلم الأعم منهما، تختير بينهما. وإذا كان أحدهما المعين أروع، أو أعدل، فالأولى الأفحص اختياره، وإذا تردد بين شخصين يحتمل أعلمية أحدهما المعين دون الآخر، تعين تقليده على الأفحص^١.

١- الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعين تقليد الأعم وعدمه.

فنقول: لا خفاء في أنّ هذه المسألة - كأصل مسألة التقليد - لا تكون تقليدية؛ بمعنى أنّ الذي يحمل العامي على الرجوع إلى الأعم حينما يريد التقليد والرجوع إلى الغير، ليس إلاّ حكم عقله وإدراكه، وإلاّ فالحامل له عليه ليس فتوى المجتهد بلزوم الرجوع إلى الأعم؛ للزوم الدور، فتأمل. فإذا تعين عليه الرجوع إلى حكم عقله، فإن احتمل تعين تقليد الأعم واختصاص جواز الرجوع به، فلا مناص له عن الرجوع إليه؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخير، وحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه والأخذ بالذي يحتمل فيه التعين؛ لأنّه بالأخذ به لا يكون الضرر والعقاب محتملاً أصلاً.

وأما مع الرجوع إلى غير الأعم، يكون احتمال العقاب الذي هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً، فهذه القاعدة العقلية تحكم عليه بلزوم الرجوع إلى الأعم.

وإن لم يحتتمل تعيّن تقليد الأعلّم، ولم يقع في ذهنه هذا الاحتمال أصلاً، بل حكم عقله بالتساوي، فلا يكون هنا أيّ ملزم على الرجوع إلى الأعلّم، بل يسوغ له أخذ فتوى غيره والرجوع إليه، فإن حكم بلزوم تقليد الأعلّم فالواجب حينئذٍ بمقتضى فتواه العدول عنه إلى الأعلّم، وإن لم تكن فتواه تعيّن، بل كان الرجوع إلى الغير جائزاً عنده، وبقي العامي على تقليده للتالي، فلا مجال لمؤاخذته بوجه أصلاً، كما لا يخفى. هذا بالنسبة إلى ما هو المستند للعامي والحامل له.

وأما بالنسبة إلى ما يستنبطه المجتهد من الأدلّة الاجتهاديّة، فتارة: يظهر له منها أحد طرفي المسألة من التعيّن وعدمه، وأخرى: لا يظهر له ذلك، بل يبقى متردداً شاكاً. فإن بقي متردداً فاللزام الحكم بالتعيّن من باب الاحتياط اللازم، الذي يحكم به العقل عند دوران الأمر بين التعيّن والتخيير في باب الحجّية؛ ضرورة أنّه مع وجود الأعلّم واحتمال تعيّن، تكون فتوى غير الأعلّم مشكوكة الحجّية، والشكّ فيها يساوق القطع بعدمها.

ومنه يظهر أنّه لا مجال لقياس المقام على الدوران بين التعيّن والتخيير في باب التكاليف، كما إذا دار الأمر بين عتق خصوص الرقبة المؤمنة، والتخيير بينه وبين عتق الرقبة الكافرة، حيث إنّ مجرى البراءة؛ نظراً إلى أنّ أصل التكليف بالإعتاق معلوم، والشكّ في كلفة زائدة وضيق آخر؛ وهو عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فتجري البراءة العقلية الناشئة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمؤاخذة بلا برهان.

وذلك، أي وجه بطلان القياس ما عرفت من أنّ الشكّ في مثل المقام إنّما هو في اتّصاف فتوى غير الأعلّم بالحجّية، وما لم يقدّم دليل عليها في هذا الحال نقطع بعدمها، وعدم ترتّب شيء من آثار الحجّية عليها، فالقياس مع الفارق. هذا حكم صورة الشكّ والتردد.

وأما بالنظر إلى الأدلة الاجتهادية، فنقول: إنَّ للمسألة صوراً:
 إحداها: ما إذا كانت فتوى الأعلام مخالفة لغيره وعلمت المخالفة بين الفتويين.
 ثانيها: ما إذا علمت الموافقة بينهما.
 ثالثها: ما إذا لم تعلم الموافقة والمخالفة بينهما.
 وليعلم أنَّ محلَّ الكلام في جميع الصور إنما هو ما إذا كان الأعلام مشخّصاً من
 غيره، وأمکن الرجوع إليه، والأخذ بقوله، وتطبيق العمل على فتواه؛ فإنّه
 حينئذٍ وقع الخلاف في تعيين فتواه للحجّية وعدمه على قولين، ولا بدّ من التعرّض
 لما استدلّ به لكلا الطرفين ليظهر ما هو الحقّ في البين، فنقول:
 أمّا الصورة الأولى: فقد استدلّ للقول بلزوم الأخذ بفتوى الأعلام فيها بوجوه:
 الأول: دعوى الإجماع عليه، حيث ادّعاه صريحاً المحقّق الثاني عليه السلام في محكي
 حاشية الشرائع^(١). وعن الذريعة لعلم الهدى عليه السلام أنّه من المسلّمات عند الشيعة^(٢).
 وعن صاحب المعالم هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم^(٣). وجعله في
 محكي التمهيد هو الحقّ عندنا^(٤). بل لم ينقل الخلاف في ذلك عمّن تقدّم على الشهيد
 الثاني عليه السلام، فإنّ التخيير والقول به إنّما حدث لجماعة ممّن تأخّر عنه، وفاقاً
 للحاجي^(٥) والعضدي^(٦) والقاضي^(٧). واختار التخيير أيضاً صاحب

(١) حاشية شرائع الإسلام، المطبوع مع حياة المحقّق الكركي وآثاره: ١١٤/١١.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٢٥/٢، وحكى عنه في مطارح الأنظار: ٥٢٦/٢.

(٣) معالم الدين: ٢٤٦.

(٤) تمهيد القواعد: ٣٢١.

(٥-٧) راجع مختصر المنتهى وشرحه: ٣٠٩/٢، شرح مختصر الأصول: ٤٨٤، على ما في هامش كفاية

الأصول: ٥٤٢، المستصفي للغزالي: ٣٩١/٢.

الفصول عليه السلام ^(١)، وبالجملة: فالظاهر اتفاق من تقدّم عليه على تعيين الأعم للتقليد. والجواب عن هذه الدعوى واضح؛ لعدم صلاحية الإجماع المنقول للاستناد، خصوصاً مع ملاحظة كون المسألة خلافية، بحيث حكى عن «المسالك» أنه نسب هذا القول إلى الأشهر ^(٢)، وهو مشعر بعدم كون القول الآخر متّصفاً بالشذوذ والندرة، ومع ذلك لا يبقى مجال لاستكشاف موافقة المعصوم عليه السلام، خصوصاً مع قوّة احتمال أن يكون مستند المجمعين هو أحد الوجوه المذكورة لهذا القول، فالإجماع في مثل هذه المسألة لا أصالة له بوجه، ولا اعتبار له أصلاً.

الثاني: أن مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية إنّما ثبتت بالكتاب والسنة وبغيرهما، ومن المعلوم أن المطلقات الواردة في الكتاب والأخبار لا تشمل المتعارضين، فإذا سقطت فتوى غير الأعم عن الحجية بالمعارضة يتعيّن الرجوع إلى الأعم؛ للعلم بعدم وجوب الاحتياط، وكذا لو كان الدليل على المشروعية دليل الانسداد؛ فإنّه لا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الأعم؛ لأنّ النتيجة لا تكون كلية، بل هي عبارة عن حجية فتوى عالم ما، والقدر المتيقن فتوى الأعم، وقد استدلّ بهذا الوجه بعض الأعلام في «شرح العروة» على ما في تقريراته ^(٣).

ويرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت ^(٤) - من عدم امتناع شمول الإطلاقات للمتعارضين في مثل المقام، ممّا كانت الحجية ثابتة بنحو البدلية وصرّف الوجود لابنحو الوجود الساري: - أنّه ليت شعري ما الفرق بين المقام وبين تعارض

(١) الفصول الغروية: ٤٢٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٣٤٣/١٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٤٢.

(٤) في ص ١٢٥-١٢٧.

المجتهدين المتساويين في الفضيلة؟ حيث اختار هناك التسايط ووجوب الرجوع إلى الاحتياط مع إمكانه، ولم يعتن بما مر^(١) من قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العاطي، وهنا اختار تعين الرجوع إلى الأعلّم نظراً إلى العلم بعدم وجوب الاحتياط عليه.

الثالث: - وهو العمدة - استمرار السيرة العقلية واستقرارها على الرجوع إلى العالم الذي له مزية على غيره في العلم والفضيلة^(٢)، ولتوضيحه لا بدّ من ملاحظة خصوصيات ما هو المفروض في المقام؛ ليظهر تعين الأعلّم لديهم للرجوع إليه والالتقياد له، والأخذ بقوله، وتطبيق العمل عليه، فنقول:

لا بدّ من فرض المورد فيما إذا كان هناك عالم وأعلم، وأحرز الاختلاف بينها في الرأي والاعتقاد والنظر والفتوى، وأمكن الوصول إلى الأعلّم والرجوع إليه، والأخذ بقوله، وكان المورد من الموارد الخطيرة التي لا مجال للمسامحة فيها بوجه، ولا للإغماض عنها من جهة، كما إذا كان المريض مشرفاً على الهلاك، بحيث يكون علاجه مؤثراً في بقاء حياته، وعدمه موجباً للاطمئنان بموته، ففي مثل هذا المورد لا خفاء في استمرار سيرتهم وجريانها على الرجوع إلى الطبيب المعالج الذي يكون أعلم من غيره في معالجة مثل هذا المرض، بحيث لو رجع واحد منهم إلى غيره ولم يتحقّق العلاج، فمات المريض بسبب مرضه لا يكون معذوراً عندهم، وهذا بخلاف ما لو رجع إلى الأعلّم فلم يؤثر علاجه؛ فإنّه حينئذٍ يكون معذوراً بلا إشكال. وبالجملة: لا مجال للمناقشة في أصل جريان السيرة العقلية - التي كانت هي

(١) في ص ١١٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٨/١، دروس في فقه الشيعة: ٧٩/١، التنقيح في شرح العروة الوثقى،

الأساس في باب التقليد ورجوع العامي إلى المجتهد - على تعيين الرجوع إلى الأعم مع حفظ الخصوصيات المذكورة المفروضة في محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، فإذا لم يثبت ردع الشارع عن هذه الطريقة في محيط الشريعة، فلا بدّ من الالتزام بها وإعمالها فيها.

فالإنصاف أنّ هذا الوجه خال عن الإشكال لو لم يتمّ ما استدللّ به على عدم تعيين تقليد الأعم من الوجوه التي سيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى^(١)؛ ضرورة أنّه مع تماميّة واحد منها يتحقّق الردع وعدم الإمضاء، كما لا يخفى.

الرابع: أنّ فتوى المجتهد إنّما اعتبرت من باب الطريقة إلى الأحكام الواقعيّة، ومن المعلوم أنّ فتوى الأعم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره؛ لسعة اطلاعه وكثرة إحاطته بما لا يطّلع عليه غيره؛ من النكات والدقائق والمزايا والخصوصيّات، فلا محيص عن الأخذ به والرجوع إليه دون غيره^(٢)، فهذا الوجه مركّب من صغرى وكبرى.

وقد أُجيب عنه بمنع الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: فلأنّ فتوى غير الأعم ربما تكون أقرب؛ لموافقتها لفتوى من هو أعلم منه من الأموات، أو من الأحياء غير الواجدين لشرائط جواز الرجوع إليهم من العقل والعدالة وشبههما، بل ربما تكون موافقة لفتاوي جملة من الأحياء الواجدين لها، فيكون الظنّ بها أقوى من الظنّ الحاصل من فتوى الأفضل^(٣).

ولكنّه دفع هذا الجواب المحقّق الإصفهاني^(٤) في رسالته بما حاصله: أنّ الفتوى

(١) في ص ١٥٤-١٦٦.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٢٥/٢، معالم الدين: ٢٤٦.

(٣) كفاية الأصول: ٥٤٤، نهاية الأفكار: ٤، القسم الثاني: ٢٥١.

إذا كانت حجة شرعاً أو عقلاً لأجل إفادة الظن، وأنها أقرب إلى الواقع من غيرها فلا محالة ليس لأجل مطلق الظن بحكم الله تعالى، ولذا لا يجوز للعامي العمل بظنه، بل لأجل أنه خصوص ظنّ حاصل من فتوى من يستند إلى الحجة القاطعة للعذر، فالحجة شرعاً أو عقلاً هو الظنّ الحاصل من الفتوى، لا الظنّ بما أفتى به المجتهد وإن لم يحصل من فتوى المجتهد.

وعليه: فالفرق بين الأقربيّة الداخليّة والخارجيّة في كمال المتانة، مضافاً إلى أنّ مطابقة فتوى المفضول لفتوى الأفضل من الأموات وإن كانت تفيد ظناً أقوى من الحاصل من فتوى الأفضل، إلاّ أنّه لا حجّيّة لفتوى الميّت حتى يكون الظنّ الحاصل من مطابقة المفضول له حجة أقوى، فمطابقته له كمطابقته لسائر الأمارات غير المعتمدة، كما أنّ مطابقة فتوى المفضول لفتاوي جملة من الأحياء لا تفيد ظناً أقوى؛ إذ المطابقة لتوافق مداركهم وتقارب أفهامهم وأنظارهم، فالمدرّك واحد والأنظار المتعدّدة في قوّة نظر واحد، ولا يكشف التوافق عن أقوائيّة مدرّكهم، وإلاّ لزم الخلف؛ لفرض أقوائيّة نظر الأفضل من غيره.

ومنه يظهر بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين، حيث إنّ تعدّد الحكاية في واحدٍ منهما يوجب ترجيحه؛ لعدم كونها بمنزلة حكاية واحدة^(١).

ويمكن الإيراد عليه بأنّ غرض المجيب مجرد إنكار الأقربيّة مطلقاً، بمعنى أنّ فتوى الأعلّم لا تكون أقرب في جميع الموارد، وليس الغرض إثبات أقربيّة غير الأعلّم في بعض الموارد بنحو يعتمد عليه ويحتجّ به، فإثبات عدم حجّيّة الأقربيّة الحاصلة - بالإضافة إلى فتوى المفضول - لا مدخل له فيما هو المهمّ.

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٥٣ - ٥٤.

وبالجملة: الغرض في هذا المقام مجرد تحقق الصغرى وعدمه؛ ضرورة أنّ الأقربيّة الحاصلة لفتوى الأعم تكون حجّيتها أوّل الكلام، فالبحث ليس في مقام الاحتجاج، بل في أصل وجود الأقربيّة وعدمها، فالفرق بين الأقربيّة الداخليّة والخارجيّة خارج عمّا هو المهمّ في البحث عن الصغرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى: فقد أجاب عنها المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية؛ بأنّ ملاك حجّية قول الغير تعبّداً ولو على نحو الطريقيّة لم يعلم أنّه القرب من الواقع، فلعلّه يكون ما هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً. نعم، لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجّة بنظر العقل لتعيّن الأقرب قطعاً^(١).

وقد اعترض على هذا الجواب المحقّق الاصفهاني رحمته الله بما حاصله: أنّه إن أُريد أنّ القرب إلى الواقع لا دخل له أصلاً، فهو خلاف الطريقيّة، وإن أُريد أنّه ليس بتمام الملاك فغير ضائر بالمقصود؛ لأنّ فتوى الأفضل وإن ساوت فتوى غيره في بعض الملاك؛ لكنّها ترجّح عليها في بعضه الآخر وهو الأقرب إلى الواقع؛ لأنّه ليس المراد بالأعم من هو أقوى معرفة، بحيث لا تزول بتشكيك المشكّك، بل المراد به من كان أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه الشرعيّة والعقليّة من حيث مبادئ تحصيله وكيفيّة تطبيقه على مصاديقه، فهو أكثر إحاطة بالجهات الموجبة لاستنباط الحكم من غيره، فالتسوية بينه وبين غيره ترجع إلى التسوية بين العالم والجاهل^(٢).

(١) كفاية الأصول: ٥٤٤.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٥٤-٥٥.

ويرد عليه: أن الأعلمية - بالمعنى الذي أفاده - إن كانت مؤثرة في أصل الاستنباط وتحقق الاجتهاد، كما ربما يؤيده تعبيره عن غيره بالجاهل الغافل عن الجهات الموجبة لاستنباط الحكم، فاللازم حينئذٍ عدم جواز تقليد غيره مطلقاً، ولو مع فقدّه ووجوب رجوعه إليه أيضاً، كسائر العوام، وإن لم تكن مؤثرة في أصله، بل في حسن الاستنباط وجودته، فاللازم إقامة الدليل على مرجحية حسن الاستنباط في مقام التقليد ورجوع العامي إليه، وليس في كلامه ﷺ ما يدل على ذلك.

فالإنصاف أن هذا الدليل المركّب من الصغرى والكبرى ممّا لا يتم الاستدلال به بوجه أصلاً.

الخامس: طائفة من الروايات التي يمكن استفادة هذا الأمر منها:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة - التي رواها المشايخ الثلاثة - قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما - إلى أن قال: - فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقها، واختلفا فيما 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. قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يُفضّل (ليس يتفاضل خ ل) واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من رواياتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإن المجمع عليه لا ريب فيه - إلى أن قال: -

فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق

حكّمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة، والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقها الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّمهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكّمهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلتقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(١).

وفي رواية الصدوق: «وخالف العامة فيؤخذ به، جعلت فداك ووجدنا أحد الخبرين».

والمروي في الكافي إنما هو صدر المقبولة^(٢)، المشتمل على النهي عن التحاكم إلى الطاغوت، ووجوب الرجوع إلى قاضي الشيعة، كما أن المروي في الفقيه إنما هو ذيلها، المشتمل على السؤال عن اختلاف الحكمين إلى آخر المقبولة، وليس التهذيب والاستبصار موجودين عندي فعلاً حتى أراجعهما. وقد أوضح تقريب الاستدلال بها المحقق الرشتي^(٣) في رسالته في مسألة تقليد الأعلام، قال بعد ذكر المقبولة: دلّت على تقديم قول الأفقه والأصدق في الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف في حكم الله تعالى.

(١) الفقيه ٣/٥١٨، تهذيب الأحكام: ٦/٣٠١ ح ٨٤٥، وعنهما وسائل الشيعة: ٢٧/١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

(٢) أي في الكافي: ٧/٤١٢ ح ٥، ولكن روى في الكافي: ١/٦٧ ح ١٠ تمامها.

لا يقال: المراد بالحكم هو فصل الخصومة بقريضة السؤال في منازعة الرجلين «في دين أو ميراث»، فلا دلالة لها على تقديم فتوى الأفقه؛ لأننا نقول:

أولاً: أن الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى، فكل من قال بتقديم حكم الأعلم قال بتقديم فتواه أيضاً - إلى أن قال: - فالظاهر أن إنكار هذا الإجماع مكابرة واضحة اعترف به شيخنا - دام ظلّه العالی^(١) - وهو كذلك. نعم، الظاهر أنه لا عكس؛ فإن من يقول بوجوب تقليد الأعلم لعلمه لا يقول بوجوب المرافعة عند الأعلم، وإن كان الحقّ خلافه.

وثانياً: أن المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو المصطلح عليه عند الفقهاء؛ أعني القضاء، بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوي المتناول للفتوى، مثل قوله - تعالى - في غير موضوع: «وَمَنْ لَّمْ يَخْضَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْآيَةَ^(٢)» يدلّ على ذلك - زيادة على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الحكم - قول الراوي: «وكلاهما اختلفا في حديثكم»؛ فإن المتبادر كونه بياناً لاختلاف الحكم، ومن الواضح أن الاختلاف في نفس القضاء ليس اختلافاً في الحديث.

نعم، الاختلاف في فتوى رواة عصر الإمام عليه السلام اختلاف في الحديث، نظراً إلى اشتراك الفتاوي ورواياتهم في الاستناد إلى السماع عن الإمام عليه السلام عموماً أو خصوصاً، فيكون الاختلاف في الفتوى اختلافاً في الحديث. وكذا يدلّ عليه قول الإمام عليه السلام: «الحكم ما حكم به... وأصدقهما في الحديث»؛ فإن صدق الحديث إنما

(١) رسالة في تقليد الأعلم للميرزا حبيب الله الرشتي: ٣١-٣٢.

(٢) سورة المائدة: ٤٥/٥.

يناسب ترجيح الفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء، ولا دلالة في منازعة المتحاكمين على كون المراد به القضاء؛ لأنّ المتنازعين ربما ينشأ نزاعهما من جهة الاشتباه في الحكم الشرعي، فيرجعان إلى من يحكم بينهما بالفتوى دون القضاء، والظاهر أنّ نزاع الرجلين كان من هذه الجهة، لا من جهة الاختلاف في الموضوع، ومرجعه إلى الادعاء والإنكار، وإلا لما كان لاختيار كلّ منهما حكماً وجه؛ فإنّ فصل الخصومة حينئذٍ يحصل من حكم واحد.

ثمّ قال: واعلم أنّ جمع الحكّمين أو الحكّام في مسألة أو نزاع يتصوّر على وجوه: الأول: أن يكون المقصود من اجتماعهم صدور الحكم منهم أجمع. والثاني: أن يكون المقصود صدور الحكم من أحدهم، ويكون المقصود من حضور الباقي إعانتهم للحاكم في مقدّمات الحكم لتلايخاً. والثالث: أن يكون الحكم مقصود الصدور من بعض، ومن الباقي إنفاذ حكمه وإمضائه.

ولا ريب أنّ الفرض الغالب المتعارف من جمع الحكّام دائر بين الصورتين الأخيرتين. وأمّا الصورة الأولى: فبعيدة في الغاية، ولم نسمع وقوع ذلك في شيء من الأزمنة، ولو حملنا الحكم في الرواية على الحكم المصطلح لم تكد تنطبق على شيء من الصور. أمّا على الأخيرتين: فواضح؛ لأنّ صريح الرواية صدور الحكم من كلّ من الحكّمين، والمفروض في هاتين الصورتين عدم صدور الحكم إلا من أحدهما. وأمّا على الصورة الأولى: فمع ما فيه من تنزيل الرواية على فرض نادر ينافيه ما فيها بعد ذكر المرجّحات. قال: «فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يُفضّل واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من

روايتها عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك»؛ فإنّ الأمر بالنظر إلى مدرك الحكمين من الروايات، والأخذ بالمشهور، لا يلائم تعارض الحكم المصطلح من وجهين:

أحدهما: أنّ شغل المترافعين ليس النظر في مدرك الحكمين والاجتهاد في ترجيح أحدهما على الآخر إجماعاً.

والثاني: أنّه إذا تعارض الحكمان ولم يكن في أحد الحاكمين مزية على الآخر في شيء من الأوصاف المزبورة، فالمرجع حينئذٍ هو أسبق الحكمين، بل لا يبقى بعد صدور الحكم من أحد الحكام محلّ لحكم الآخر، ولو حملت الرواية على ما إذا كان الحكمان قد صدرا دفعة واحدة - فمع بعده وإمكان القطع بعدمه عادة - يدفعه أنّ الحكمين يتساقطان حينئذٍ، فلا وجه للأخذ بالمرجّحات^(١)، انتهى كلامه، نقلناه بطوله لاشتغاله على فوائد.

ولكنّه يرد عليه - مضافاً إلى أنّ فرض الشبهة حكمية، وجعل التنازع بين الرجلين في حكم كليّ شرعيّ لا يلائم مع كونها غير مجتهدين، كما هو الظاهر من مفروض السؤال؛ فإنّ النزاع في الحكم الكليّ ليس من شأن العامي، بل وظيفته الرجوع إلى من يقلّده، وإلى أنّ حمل الرواية على الفتوى لا يناسب النظر في مدرك الفتوى؛ فإنّ العامي ليس من شأنه النظر في مدرك فتوى المجتهد، ولا يكون أهلاً لذلك، كما أنّه ليس للمترافعين النظر في مدرك الحكم، وترجيح أحد المدركين على الآخر:-

أولاً: أنّ ظاهر الرواية كون مجموع الأوصاف الأربعة مرجّحاً واحداً،

(١) رسالة في تقليد الأعلام للمحقّق الرشتي: ٣١-٣٥.

لا خصوص كل واحد من الأعدلية والأفقيته والأصديته والأورعية، وهو لا ينطبق على المدعى من كون المزية مجرد الأفقيته والأعلمية. وثانياً: أن المزية المفروضة في المقبولة مجرد الأعلمية والأفقيته الإضافية؛ يعني الأعلمية بالإضافة إلى خصوص الطرف الآخر لا الأعلمية المطلقة التي هي المدعى؛ ضرورة أن مجرد الأعلمية الإضافية لا يكفي في ترجيح أحد المجتهدين على الآخر، كما هو واضح.

هذا كله مضافاً إلى الإشكال^(١) في سند الرواية من حيث عدم كون الراوي - وهو عمر بن حنظلة - وارداً فيه مدح أو قدح، واشتهارها بكونها مقبولة ليس بثابتة يمكن الغض عن سندها، فالاستدلال بها لتعين تقليد الأعم - على فرض ثبوت الدلالة - غير خال عن الإشكال.

ومنها: رواية داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقيتهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر^(٢).

ومنها: رواية موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم كل واحدٍ منهما للذي اختاره

(١) قد رجحنا في بحث التعادل والترجيح من الأصول صحة سند الرواية، فليراجع (المؤلف دام ظلّه).

(٢) الفقيه ٥/٣، تهذيب الأحكام: ٣٠١/٦ ح ٨٤٣، وعنهما وسائل الشيعية: ١١٣/٢٧، كتاب القضاء،

أبواب صفات القاضي ب ٢٠٩ ح ٢٠.

الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه^(١). وتقريب الاستدلال بهما، وكذا الجواب يظهر مما ذكر في المقبولة.

ومنها: ما في عهد مولانا أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^(٢) حيث إن مفاده وجوب اختيار الأعلم للحكم الذي هو أعم من القضاء المصطلح؛ لشموله لمقام الفتوى.

ولكنه يرد على الاستدلال به - مضافاً إلى أن الحكم لو سلّم عمومه وعدم اختصاصه بالقضاء المصطلح، إلا أنه بملاحظة المورد لا ينبغي الارتياح في الاختصاص به، نظراً إلى أن تفويض أمر الحكم إلى الغير إنما هو من جهة عدم سعة وقت الوالي للتصدي لمقام القضاء؛ لكثرة اشتغاله بالجهات المتعددة الراجعة إلى إدارة المملكة وحفظ شؤونها، وإلا فمجرد الفتوى وبيان الحكم لا يضاد مع سائر الاشتغالات، كما هو واضح.

وكذا قوله عليه السلام: «بين الناس» قرينة على عدم كون المراد بالحكم هو الحكم الكلي الإلهي؛ لظهور هذا التعبير في الحكم الراجع إلى فصل الخصومة والنزاع الموجود بين الناس -: أن الرواية تدل على مرجحية الأفضلية الإضافية غير الخارجة عن حدود رعيتيه، والمدعى في المقام - كما مرّ آنفاً - هي الأفضلية المطلقة.

ومنها: ما حكى عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تعلم علماً

(١) تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٠١ ح ٨٤٤، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٤٥ ح ٤٥.

(٢) نهج البلاغة: ٦٠٠، كتاب ٥٣، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٥٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٨.

ليأري به السفهاء، أو لياهي به العلماء، أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إنَّ الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة^(١).

ومثل هذه المراسيل، ممّا أسنده المرسل إلى المعصوم عليه السلام من دون النسبة إلى الرواية والحكاية، وإن كان لا يبعد القول بكونه حجّة فيما إذا كان المرسل مثل المفيد - عليه الرحمة - ممّن يعتمد على توثيقه ومدحه؛ لأنَّ الإسناد إليه عليه السلام عبارة أخرى عن توثيق الوسائط والاطمئنان بصدقهم وصدور الرواية عنه عليه السلام، إلا أنّ الظاهر أنّ محطّ النظر في الرواية إلى الرئاسة والخلافة والتسلّط على الناس وأخذ أمورهم باليد، لا مجرد المرجعيّة في الفتوى وأخذ مسائل الحلال والحرام ومعالم الدين منه، كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه أيضاً في محكي البحار، عن عيون المعجزات، عن الجواد عليه السلام، أنّه قال مخاطباً عمّه: يا عمّ إنّّه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم، وفي الأئمة من هو أعلم منك؟^(٢)

ولم يعلم كون المراد بالفتوى هي الفتوى المصطلحة، بل لا يبعد القول بأنّ المراد بها هي الخلافة الراجعة إلى دعوة الناس إلى نفسه مع ثبوت الأعلّم بين الناس، مع أنّ سند الرواية لا يمكن الاعتماد عليه.

وقد انقدح من جميع ذلك أنّ الأدلّة التي استدللّ بها على تعيّن تقليد الأعلّم كلّها مخدوشة إلاّ السيرة العقلانيّة الجارية على الرجوع إلى خصومه، وقد تقدّم

(١) الاختصاص: ٢٥١، وعنه بحار الأنوار: ١١٠/٢ ح ١٦.

(٢) عيون المعجزات: ١٢٠، وعنه بحار الأنوار: ١٠٠/٥٠ ح ١٢.

توضيحها^(١).

وأما ما استدلّ به على عدم تعين تقليد الأعلّم، فوجهه أيضاً:
 منها: التمسك بإطلاق الأدلّة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه، وحجّية فتوى
 المجتهد من الآيات والروايات^(٢) الدالّة على ذلك بنحو العموم؛ فإنّ مقتضاها أنّ
 موضوع الحجّية هو إنذار الفقيه، وكون المجيب أهل الذكر، وكون الفقيه واجداً
 للأوصاف المذكورة في رواية الاحتجاج^(٣)، وإطلاقها يقتضي جواز الرجوع إلى
 كلّ من الأعلّم وغيره مع صدق هذه العناوين، من دون فرق بين صورة عدم العلم
 بالمخالفة بينها وصورة العلم بها، كما لا يخفى^(٤).

والجواب - بعد تسليم الدلالة على مشروعية التقليد وأصل حجّية فتوى
 المجتهد، حيث عرفت سابقاً المناقشة في ذلك -: إنّنا وإن ذكرنا^(٥) أنّه لا مانع من
 شمول إطلاق أدلّة الحجّية لصورة التعارض وفرض الاختلاف؛ لعدم كون الحجّية
 المعمولة بنحو الوجود الساري والطبيعة الصادقة على كلّ فرد، بل بنحو البدليّة
 وصرف الوجود، ولا مانع حينئذٍ من الشمول للمختلفين، إلّا أنّ ذلك فرع تاميّة
 الإطلاق وتحقّق شرائط التمسك به، ووجود مقدّمات الحكمة التي عمدتها كون
 المتكلّم في مقام البيان، وذكر جميع الخصوصيّات التي لها دخل في ترتّب الحكم
 وثبوته.

(١) في ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) تقدّم ذكرها في ص ٧١-٨٨.

(٣) تقدّمت في ص ٨٢-٨٣.

(٤) الفصول الغروية: ٤٢٣، جواهر الكلام: ٤٣/٤٠-٤٤.

(٥) في ص ١٢٥-١٢٧، ١٤١-١٤٢.

ومن الواضح عدم تحقق هذا الشرط في الآيات؛ لوضوح أن آية النفر إنما تكون بصدد بيان إيجاب النفر على طائفة من كل فرقة ليتفقوا في الدين ولينذروا بعد الرجوع، ولازم ذلك وإن كانت هي الحجية، إلا أنها لا تكون بصدد إفادة الحجية المطلقة، الشاملة لصورتي وجود الأعم وعدمه، وفرضي التعارض وعدمه، وكذا آية السؤال؛ فإن غاية مفادها لزوم التداوي على الجاهل بالرجوع إلى العالم. وأما أن قول العالم حجة مطلقاً وفي جميع الموارد والفروض، فلا دلالة لها عليه بوجه. وهذا نظير إزام المريض بالرجوع إلى الطبيب؛ فإن النظر فيه إنما هو بيان أن المريض إذا أراد الشفاء والتخلص من مرضه، يكون طريق ذلك هو الرجوع إلى الطبيب وترتيب الأثر على قوله ورأيه، ولا دلالة في هذا الكلام على لزوم تطبيق العمل على قوله، ولو مع وجود الأعم منه وثبوت الاختلاف بين النظيرين والتعارض بين الاعتقادين.

ولعمري أن هذا من الواضح بمكان، وهكذا الرواية العامة المذكورة؛ فإن النظر فيها إنما هو نفي جواز تقليد الفقيه غير المتصف بالأوصاف المذكورة فيها، مثل علماء اليهود المرتكبين للمعاصي والمحرمات. وأما أن كل فقيه واجد لتلك الأوصاف فهو جازئ التقليد؛ سواء كان الأفقه موجوداً أم لا، والتعارض بين الفتويين ثابتاً أم لا، فلا دلالة له عليه كما هو غير خفي، فالتمسك بالإطلاق مخدوش من هذه الجهة.

ومنها: - وهو العمدة في الباب - الروايات الكثيرة الدالة على أن الأئمة عليهم السلام قد أرجعوا جماعة من الشيعة إلى جمع من أصحابهم؛ كزرارة، ويونس بن عبدالرحمن، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، وزكريا بن آدم، وغيرهم^(١)، والتمسك

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٣٦ - ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١.

بهذه الطائفة من جهتين:

الجهة الأولى: أن الإرجاع إلى غيرهم من الأصحاب مع وجود أنفسهم الشريفة عليهم السلام بين الناس، دليل على عدم تعين تقليد الأعلام، وإلا لما جاز الإرجاع مع وجود أنفسهم عليهم السلام، كما هو ظاهر.

الجهة الثانية: أن الإرجاع إلى متعدّدين - مع ثبوت الاختلاف بينهم من حيث الفضيلة أولاً، ومن حيث النظر والعقيدة ثانياً، كما هو الغالب فيها - دليل على عدم تعين تقليد الأعلام، وإلا لكان اللازم الإرجاع إلى خصوص الأعلام من الأصحاب ^(١).

والجواب: أن الظاهر عدم ثبوت الاختلاف بين الأصحاب، وكذا بينهم وبين الإمام عليه السلام في الرأي والاعتقاد؛ لأننا وإن قلنا بثبوت الاجتهاد والاستنباط في زمن الأئمة عليهم السلام، إلا أنه حيث تكون المدارك في ذلك الزمان معلومة غالباً؛ لعدم ثبوت الوساطة بينهم وبين أئمتهم عليهم السلام، فالاختلاف لا يكاد يتحقّق إلا نادراً، والإرجاع إنّما هو لأجل ذلك.

مضافاً إلى أن مفروض الكلام إنّما هي صورة وجود الأعلام وإمكان الوصول إليه وأخذ الفتوى منه، وهذا لا يتحقّق غالباً في ذلك الزمان؛ لأنّ الوصول إلى الإمام عليه السلام كان أمراً متعسّراً غالباً لأجل بُعد الأمكنة وكثرة الفواصل وقلّة الوسائل، أو لأجل الجهات السياسيّة الموجبة للتقيّة والمحدوديّة، خصوصاً في بعض الأزمنة، كما يشهد به التاريخ وغيره.

فالإنصاف أنّ هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على عدم تعين تقليد

الأعلم فيما هو مفروض الكلام.

ومنها: دعوى جريان سيرة المتشرّعة على الرجوع إلى المجتهد الواجد للشرائط من غير الفحص عن كونه متّصفاً بالأعلميّة، ولو كان تقليد الأعلّم متعيّناً لما جرت السيرة بهذه الكيفيّة^(١).

والجواب: - مضافاً إلى أنّ هذه الصورة خلاف مفروض الكلام من صورة وجود الأعلّم وغيره، والعلم بالاختلاف بينهما في الفتوى - أنّ جريان السيرة بهذا النحو ممنوع جدّاً، وسيأتي البحث عن الفحص في المقام الآتي إن شاء الله تعالى^(٢).
ومنها: أنّ وجوب تقليد الأعلّم عسر على المكلفين؛ لأجل عدم تشخيص مفهوم الأعلّم أولاً، وعدم الطريق إلى تشخيص مصداقه ثانياً، وعدم إمكان الإطلاع على آرائه وفتاويه نوعاً ثالثاً^(٣).

والجواب عنه - مضافاً إلى ما عرفت من أنّه خلاف ما هو المفروض في المقام -:
أنّ مفهوم الأعلّم في الفقه لا يغيّر مفهومه في سائر الفنون والصناعات والحرف والعلوم؛ فإنّ المراد به ليس إلّا من كان أعلم بالقواعد التي يتركّب منها العلم، وأجود استنباطاً، وأحسن سليقة في تطبيق الكبريات على صغرياتهما، وتشخيص المورد لها؛ فإنّ الأعلّم في الطبّ مثلاً ليس إلّا من كان أعلم بقواعد هذا العلم، وأحسن في تشخيص المورد وتطبيق القاعدة عليه، فكذا في علم الفقه.

غاية الأمر اختلاف علم الفقه مع سائر العلوم في كون قواعده محتاجة

(١) الفصول الغروية: ٤٢٤، جواهر الكلام: ٤٣/٤ - ٤٤، وحكاة المحقّق الرشتي عن الحاجبي والعضدي في

رسالته في تقليد الأعلّم: ٢٨؛ فلاحظ مختصر الأصول: ٣٠٩.

(٢) في ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٣) الفصول الغروية: ٤٢٤.

إلى الاستنباط وإعمال دقة النظر؛ لعدم ابتناؤه على الأمور المحسوسة كأكثر العلوم، وهذا لا يوجب الخفاء في مفهوم الأعلم كما هو غير خفي، وتشخيص مصداقه ليس أشدّ حرجاً وأكثر صعوبة من تشخيص أصل الاجتهاد، وكون الرجل بالغاً إلى ذلك الحدّ، بل يثبت كلّ منهما بالعلم الوجداني، وبالشيعاء، وبالبيئته، كما سيأتي البحث عند تعرّض الماتن - دام ظلّه - له^(١) والاطّلاع على رأي الأعلم، خصوصاً في مثل هذه الأزمنة التي تداول فيها جمع الفتاوى في رسالة، وطبعها وانتشارها ممكن كما هو ظاهر.

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الدليل تعيّن تقليد الأعلم في الصورة الأولى؛ وهي ما إذا علم الاختلاف بينه وبين غيره، وأنّ الدليل هو جريان سيرة العقلاء على الرجوع إلى الأعلم في الموارد الجامعة للخصوصيات المفروضة في محلّ البحث، وعدم ثبوت الردع عن هذه الطريقة في الشريعة؛ لما عرفت من عدم تماميّة شيء ممّا استدلّ به على عدم تعيّن تقليد الأعلم، فبقيت السيرة بلا رادع، وهو الدليل الوحيد في هذا الباب.

وقد عرفت^(٢) أنّه مع عدم دلالة الدليل يكون مقتضى حكم العقل بأصالة التعيين في دوران الأمر بينه وبين التخيير في باب الحجّية، هو تعيّن تقليد الأعلم أيضاً. غاية الأمر أنّه لو كان الوجوب بنحو الفتوى يكون مقتضاه التعيّن في جميع الموارد والفروض، وأمّا لو كان بنحو الاحتياط - كما هو مقتضى حكم العقل ومختار سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن «دام ظلّه» يكون لازمه عدم التعيّن في بعض الموارد.

(١) في ص ٢٤٧ مسألة ١٩.

(٢) في ص ١٣٨ - ١٣٩.

ففي الحقيقة تترتب ثمرة عمليّة على كون المستند في وجوب تقليد الأعلّم هو الدليل أو حكم العقل بالاحتياط ، وذلك فيما إذا كان هناك مجتهد واحد قلده المكلف العامّي في برهة من الزمان ، ثمّ وجد من هو أعلم منه ، أو كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة ، اختار المكلف واحداً منهما ، ثمّ صار الآخر أعلم ؛ فإنّه إذا كان المستند في وجوب تقليد الأعلّم هو حكم العقل والاحتياط العقلي لما كان له - أي لحكم العقل - مجال في هذين الفرضين ؛ فإنّ أصالة التعيين إنّما تجري فيما إذا لم يكن هناك أصل شرعيّ مثبت لجواز الأخذ بالطرف الآخر .

ضرورة أنّه مع جريان الأصل الشرعي لا يكون الأمر دائراً بين التعيين والتخيير حتى يحكم فيه العقل بالاحتياط والأخذ بالمعيّن ، مع أنّه في الفرض الأوّل يكون مقتضى الاستصحاب بقاء حجّية فتوى المجتهد الأوّل الذي قلده ، فيجوز البقاء على تقليده وإن وجد من هو أعلم منه ، وفي الفرض الثاني يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الحجّية التخيريّة الثابتة قبل بلوغ الآخر إلى مقام الأعلميّة ، فيجوز البقاء على تقليد الأوّل .

وأما لو كان المستند هو الدليل وكان الوجوب بنحو الفتوى لما كان مجال للاستصحاب في الفرضين ؛ لأنّه مع قيام الدليل على تعيّن تقليد الأعلّم لا يجري الاستصحاب ولا غيره من الأصول العمليّة ، كما هو المحقّق في محلّه .

وقد اعترضنا سابقاً^(١) على سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - بأنّه لا يكاد يجتمع الحكم بلزوم تقليد الأعلّم من باب الاحتياط مع الحكم بعدم جواز العدول إلى المساوي احتياطاً ، والحكم بوجوب العدول إلى الأعلّم كذلك ، وذكرنا

أن مقتضى لزوم تقليد الأعلّم احتياطاً هو جواز العدول إليه إذا كان مبنى عدم جواز العدول إلى المساوي أيضاً هو حكم العقل، ومقتضى ذلك ترتب ثمره عمليّة أخرى على كون المستند في لزوم تقليد الأعلّم هو الدليل، أو حكم العقل بالاحتياط.

فإنّه في الصورة الأولى يجب العدول إلى الأعلّم في الفرض المذكور. وفي الصورة الثانية يجوز العدول إليه من دون أن يكون واجباً؛ لأنّ مبنى كلا الحكمين على الاحتياط وحكم العقل، من دون أن يكون هناك مرجّح في البين، فلا يبقى مجال إلاّ للجواز كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: ما إذا علمت الموافقة بينهما في الفتوى، ولا يترتب في هذه الصورة على القول بتعيين تقليد الأعلّم ثمره أصلاً؛ لما ستعرف من عدم لزوم الاستناد بوجه.

الصورة الثالثة: ما إذا لم تعلم الموافقة والمخالفة بينهما، ونقول: حكم هذه الصورة عند الشكّ وعدم دلالة الدليل على أحد الطرفين حكم الصورة الأولى؛ ضرورة أنّ حكم العقل بالاحتياط يجري في هذه الصورة أيضاً، من دون فرق بينها وبين الصورة الأولى. وأمّا مع ملاحظة الأدلّة فلا خفاء في أنّه لو لم نقل بتعيين تقليد الأعلّم في الصورة الأولى لكان لازمه القول بعدم التعيّن هنا بطريق أولى، فالنزاع في هذه الصورة يختصّ بالقائل بالتعيّن في الصورة الأولى، كما هو ظاهر.

فنقول: قد استدلّ على تعيّن تقليد الأعلّم في هذه الصورة بما استدلّ به عليه في تلك الصورة من الأدلّة الكثيرة المتقدّمة؛ من الإجماع والسيرة والأقربيّة والروايات المتعدّدة من المقبولة وغيرها؛ بدعوى أنّ مقتضاها عدم الفرق بين ما إذا كانت المخالفة بين الأعلّم وغيره معلومة أو كانت مشكوكة، وعدم اختصاص تلك

الأدلة من حيث مفادها بخصوص صورة العلم بالمخالفة، فالصورتان مشتركتان من حيث الدليل.

أقول: أمّا ما عدا السيرة من تلك الأدلة فقد عرفت عدم نهوضها على لزوم تقليد الأعلّم في الصورة الأولى فضلاً عن المقام؛ لما مرّ من المناقشة أو المناقشات فيها، وعلى تقدير تسليم صلاحيتها للاستدلال بها في تلك الصورة لا مجال لدعوى شمولها للمقام؛ فإنّ الإجماع لا إطلاق لمعقده يشمل المقام، بل القدر المتيقّن هي صورة العلم بالمخالفة وتحقّق الاختلاف، والأقربيّة غير محرزة في المقام؛ لأنّها فرع المخالفة وهي مشكوكة، والمقبولة موردها صورة العلم باختلاف الحكمين ومستند الرأيين، وكذا ما يشابهها من الروايتين، فلا تغفل.

وأما السيرة، فالظاهر جريانها في المقام أيضاً؛ فإنّه إذا رجع المريض إلى الطبيب غير الأعلّم مع وجود من هو أعلّم منه، وإمكان الوصول والمراجعة إليه، واحتمال الاختلاف بينهما في النظر والرأي وكيفيّة المعالجة والتداوي، وكون المرض ممّا لا يجوز عند العقلاء التسامح فيه وفي علاجه؛ لكونه من الأمراض المهلكة؛ فإنّه مع ذلك إذا رجع إلى غير الأعلّم ولم يؤثّر علاجه بوجهه، فهل يكون معذوراً عند العقلاء؟ وهل يصحّ الاحتجاج بمجرد احتمال عدم اختلاف رأيه مع رأي الأعلّم؟! الظاهر العدم، بل يستحقّ الملامة والتوبيخ، ولا يعدّ معذوراً بوجه.

فالإنصاف أنّ السيرة العقلانيّة الجارية على الرجوع إلى الأعلّم في الصورة الأولى موجودة في المقام. غاية الأمر أنّه لا بدّ من ملاحظة أدلة القائل بعدم لزوم تقليد الأعلّم في هذه الصورة، فإنّ تمتّ تكون رادعة عن السيرة، وإلّا يكون عدم الردع كاشفاً عن الرضا والإمضاء، كما استكشفتها في الصورة الأولى.

وأما ما استدللّ به على عدم التعيّن في هذه الصورة فأمر:
 الأوّل: إطلاقات الأدلّة القائمة على حجّية فتوى الفقيه من الآيات والروايات المتقدّمتين^(١)، وقد خرجنا عنها في صورة العلم بالمخالفة، وبقيت صورة العلم بالموافقة وصورة الشكّ في المخالفة مشمولتين لها باقيتين تحتها، فقضى الإطلاقات حينئذٍ جواز الرجوع إلى غير الأعم، كما هو ظاهر^(٢).

وقد نوقش فيه بأنّه لا مجال للتمسك بالإطلاقات بعد خروج صورة العلم بالمخالفة؛ لأنّه من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدّاقة للمقيّد، وهو كالتمسك بالعام في الشبهة المصدّاقة للمخصّص غير جائز، كما حقّق في بحث العام والخاص من الأصول.

وأجيب عن هذه المناقشة بأنّ التمسك بالعموم وكذا بالمطلق في الشبهة المصدّاقة وإن كان غير جائز، إلّا أنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان المخصّص أو المقيّد لفظياً، وأمّا إذا كان لبيّياً، كما إذا كان الدليل عليه هو الإجماع أو حكم العقل فلا مانع عن التمسك به.

والأمر في المقام كذلك؛ فإنّ صورة العلم بالمخالفة إنّما خرجت من المطلقات من جهة أنّ شمولها لها يستلزم الجمع بين الضدّين أو النقيضين، فالمخصّص إنّما هو حكم العقل، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعموم.

وأورد على هذا الجواب بأنّه لا فرق في عدم الجواز بين أن يكون المخصّص لفظياً أو لبيّياً؛ لأنّ التقييد والتخصيص يوجبان تعنون المطلق والعامّ لا محالة بعنوان ما؛ لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت، وعليه: لا يجرز أنّ العنوان المقيّد

(١) في ص ٧١-٨٨.

(٢) مفاتيح الأصول: ٦٣٢، درر الفوائد للشيخ عبد الكريم الحائري: ٧١٣.

صاّدق على المورد المشكوك فيه .

وربما يقال : إنّ الصحيح في الجواب أن يُقال : إنّ المناقشة غير وارّدة في نفسها ؛ لأنّ الشبهة وإن كانت موضوعيّة مصداقيّة ، إلّا أنّ هناك أصلاً موضوعيّاً يحرز به أنّ المورد المشتبه من الأفراد الباقية تحت العموم ؛ إذ لا فرق في إحراز الفرديّة بين أن يكون من طريق الوجدان أو بالتعبّد .

وفي المقام يجري استصحاب عدم المخالفة بين المجتهدين بالعدم الأزلي ؛ لأنّ المخالفة أمرٌ حادث مسبوق بالعدم ، نظير أصالة عدم القرشيّة في المرأة التي يشكّ في قرشيّتها ، الحاكمة بدخولها تحت الأدلّة الدالّة على أنّ المرأة تحيض إلى خمسين ، بل يمكن ذلك بالاستصحاب النعتي أيضاً ؛ لأنّ المجتهدين كانا في زمان ولم يكونا مخالفين في الفتوى ولو من جهة عدم بلوغها مرتبة الاجتهاد ، ومقتضى الأصل أنّها الآن ، كما كانا سابقاً^(١) .

أقول : وفي جميع ما ذكر نظر .

أمّا الاستدلال بالإطلاقات ، فيرد عليه - ما مرّ منّا^(٢) - : من أنّه ليس في هذا الباب إطلاق يصحّ الاحتجاج به والاستناد إليه ؛ لعدم كون المطلقات في مقام البيان من هذه الحيثيّة ، فلا مجال للتمسك بها .

وأما المناقشة فيه بأنّه من قبيل التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة للمقيّد ، فيرد عليها : أنّ دعوى المستدلّ إنّما ترجع إلى أنّ الخارج من الإطلاقات خصوص

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ١٥٩ - ١٦٠ ومصباح الأصول : ٤٥٥ / ٣ ،

ودروس في فقه الشيعة : ٨٩ / ١ - ٩٠ ، حتى يظهر لك أنّ المناقشة وجواب المناقشة وجواب الجواب كلّها

من السيد الخوئي .

(٢) في ص ١٥٤ - ١٥٥ .

صورة العلم بالمخالفة، والشك في خروج صورة الشك إنما هو من الشك في تقييد زائد؛ وهو كالشك في تخصيص زائد لا يرجع فيه إلا إلى الإطلاق.

وبعبارة أخرى: لو كان مدعى المستدل راجعاً إلى أن الخارج هي صورة المخالفة الواقعية بين الفتويين، لكان التمسك في فرض الشك من ذلك القبيل، وأمّا مع صراحة دعواه في أن الخارج هي صورة العلم، فلا مجال للمناقشة في دليله بكون التمسك في صورة الشك إنما هو من ذلك القبيل، وهذا كما لو كان الخارج عن عموم «أكرم العلماء» خصوص معلوم الفسق منهم؛ فإنه مع الشك في تحقق الفسق وعدمه، وعدم ثبوت الحالة السابقة لأحد الطرفين لا محيص عن الرجوع إلى العام، كما هو واضح.

وأما الجواب عن المناقشة بأنه إذا كان المخصّص لبيئاً لا مانع من الرجوع، والمقام من هذا القبيل، فيرد عليه بأنه لو سلمنا أن الخارج عن المطلقات إنما هي صورة المخالفة الواقعية، والتمسك بها مع الشك في المخالفة من قبيل التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدقية للمقيّد؛ لكنّه نقول: إنّ خروج المخالفة ليس لأجل حكم العقل بلزوم اجتماع النقيضين أو الضدّين حتى يكون المخصّص لبيئاً؛ فإنه على هذا التقدير لا يبقى فرق بين صورة اختلاف المجتهدين في الفضيلة وتساويهما، بل لأجل خصوص ما يدلّ على خروج صورة مخالفة المجتهدين مع اختلافهما في الفضيلة ودوران الأمر بين العالم والأعلم.

وبعبارة أخرى: محلّ الكلام خروج صورة المخالفة في المقام لا مطلقاً، ومن المعلوم - كما مرّ - أن الدليل على خروجها إنما هو مثل المقبولة المتقدّمة^(١)،

ولا ينحصر بالأدلة اللبّية؛ لما عرفت^(١) من الوجوه المتقدّمة المتعدّدة الدالّة على تعيّن تقليد الأعلّم، مع العلم بالاختلاف، فراجع.

وأما ما أُفيد أخيراً من إحراز الفرديّة بمعونة الأصل الموضوعي، فيرد عليه: عدم تامّيته في المقام؛ لأنّ إجراء استصحاب عدم المخالفة نظير استصحاب عدم القرشيّة قد حقّقنا في الأصول عدم تامّيته؛ لعدم وجود الحالة السابقة، وإجراؤه بنحو الاستصحاب النعتي أيضاً غير تام؛ لأنّ عدم الاختلاف في الفتوى قبل الاجتهاد أو الاستنباط إنّما هو بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، ومجرّد ثبوت الشخصين لا يصحّح النعتيّة بوجه، بل لا بدّ من ملاحظة وجود موضوع الاختلاف وهو الفتوى والنظر والرأي والاعتقاد، وليس له حالة سابقة كما هو ظاهر. هذا، وقد عرفت^(٢) الجواب عن أصل الاستدلال؛ وهو منع الإطلاق كما مرّ.

الثاني: أنّ الأئمّة عليهم السلام قد أرجعوا عوامّ الشيعة إلى خواصّ أصحابهم؛ كزرارة، ومحمّد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، وأضرابهم، وهم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة، فلا أقلّ من أنّ بينهم الإمام عليه السلام الذي لا يَحتمل فيه الخطأ والاشتباه أصلاً، فالوجه في الإرجاع إنّما هو عدم معلوميّة الاختلاف بينهم وبينه عليه السلام.

وحينئذٍ نقول: إذا جاز تقليد غير الأعلّم مع وجود الأعلّم الذي لا يجري فيه احتمال الخطأ عند عدم العلم بالاختلاف، فجوازه مع وجود الأعلّم الذي يجري فيه هذا الاحتمال في هذه الصورة بطريق أولى^(٣).

(١) في ص ١٤٠-١٥٣.

(٢) في ص ١٥٤.

(٣) التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٢.

والجواب عنه ما مرّ سابقاً^(١) من أنّ الظاهر أنّ الإرجاع إنّما هو لأجل عدم الاختلاف بينهم وبينه لعدم الوساطة، لا لأجل عدم العلم بالاختلاف، مضافاً إلى أنّ الوصول إلى الإمام عليه السلام لم يكن ميسوراً غالباً؛ لوجود موانع كثيرة وروادع متنوّعة، وقد صرح ببعضها في بعض روايات الإرجاع، كرواية الإرجاع إلى زكريا بن آدم، حيث يقول الراوي: شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت^(٢). فلا مجال للاستدلال بهذه الروايات على حكم المقام.

الثالث: التمسك بالسيرة العقلائية مع عدم العلم بالاختلاف^(٣).

والجواب ما مرّ سابقاً^(٤) من أنّ السيرة قد استقرّت على الرجوع إلى الأعلّم ولو مع الشكّ في المخالفة. غاية الأمر فيما إذا كانت الخصوصيات التي ذكرناها محفوظة. فالإنصاف أنّه لا فرق في تعيّن تقليد الأعلّم بين صورة العلم بالمخالفة وصورة الشكّ فيها أصلاً، وأنّ الدليل على التعيّن في المقامين واحد. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في وجوب الفحص عن الأعلّم، والدليل على الوجوب هو الدليل على وجوب الفحص عن المجتهد؛ لأنّه إذا لم يرد المكلف العامّي العمل على طبق الاحتياط الذي به يحصل القطع بالامتثال وتحقّق الفراغ عن عهدة التكليف

(١) في ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»: ٥٩٥ ح ١١١٢، وعنه وسائل الشيعة: ١٤٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٧.

(٣) رسالة في تقليد الأعلّم للمحقّق الرشتي: ٧١؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٦٣-١٦٢.

(٤) في ص ١٦١.

المعلومة بالإجمال، المنجزة عليه بسبب هذا العلم، وأراد الاستناد إلى الحجّة وتطبيق العمل عليها، فلا بدّ له من الفحص عنها ليظفر بها، وكما أنّ فتوى المجتهد حجّة عليه مع الانفراد فيجب الفحص عنها، كذلك فتوى الأعلّم حجّة عليه تعييناً، بناءً على تعيّن تقليده كما اخترناه، فيجب الفحص عنها، كما أنّ المجتهد يجب عليه الفحص عن الحجّة إذا لم يرد الاحتياط، ومما ذكرنا ظهر أنّ وجوب الفحص وجوب عقليّ إرشاديّ، والغرض منه عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفة المستتعبة للعقوبة، كما هو واضح.

المقام الثالث: فيما إذا تساوى المجتهدان في العلم، أو لم يعلم الأعلّم منها. أمّا صورة إحراز التساوي، فقد مرّ^(١) البحث عنها مفصّلاً في المسألة الرابعة المتعرّضة لبحث العدول.

وأما صورة عدم العلم بالأعلّم منها؛ بمعنى وجود الأعلّم يقيناً بينهما وجريان احتمال الأعلميّة في كلّ منهما، فالحكم فيها لا محالة هو التخيير؛ لثبوت الحجّيّة لكلتا الفتويين وعدم مزيّة في البين؛ لجريان احتمال الأعلميّة في كلا المجتهدين؛ لكنّه فيما إذا لم يكن المورد من موارد إمكان الاحتياط، إمّا لأجل عدم إمكانه بنفسه، وإمّا لأجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، وأمّا إذا كان المورد من موارد إمكان الاحتياط فسيأتي البحث عنه في المسألة السادسة، ولا فرق بين أن تكون المخالفة بينهما معلومة أو مشكوكة.

نعم، لو كان هناك احتمال التساوي أيضاً يتحقّق فرق، من جهة أنّه - مع عدم هذا الاحتمال - لا مجال لجريان استصحاب عدم الأعلميّة بوجه؛ لأجل المعارضة

(١) في ص ١١٦ - ١٣٦.

والمخالفة للعلم الإجمالي بوجود الأعم في البين، ومعه لا مانع من جريانه من هذه الحيثية؛ لعدم وجود العلم الإجمالي، إلا أنه لا يترتب عليه ثمرة؛ لأن الحكم بالتساوي الذي هو حكم العقل إنما يكون موضوعه مجرد جريان احتمال الأعلمية في كلا المجتهدين، فلا حاجة إلى إثبات التساوي بالاستصحاب، وهذا نظير حكم العقل بلزوم الإتيان بالواجب الذي شك في الإتيان به وتحقق الفراغ عن عهده؛ فإن مجرد الشك يكفي في حكم العقل بالاشتغال، ولا حاجة إلى إثبات عدم الإتيان بالاستصحاب، كما هو غير خفي.

المقام الرابع: فيما إذا كان المجتهدان متساويين في العلم، ولكنه كان أحدهما المعين أروع أو أعدل، وقد حكم في المتن بأن الأولى الأحوط اختياره، ومرجه إلى عدم تعيينه؛ لعدم كون الاحتياط بنحو الوجوب، ولكنه ربما يقال بأنه يجب على المكلف العامي اختياره، وأن الأورعية مرجحة مثل الأعلمية، بل يظهر من العروة^(١) قيام الدليل على مرجحية الأورعية، واقتضاء حكم العقل بالاحتياط مرجحية الأعلمية، وعليه: فتكون الأورعية أقوى من الأعلمية، وكيف كان، فما يمكن أن يستدل به على مرجحية الأورعية أمور:

أحدها: المقبولة وما يشابهها من الروايات الواردة في باب القضاء، الدالة على الترجيح بالأورعية، ففي المقبولة: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما^(٢).

والجواب: ما عرفت من ورودها في باب القضاء وفصل الخصومة^(٣)، ولم يرقم

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ١٣.

(٢) تقدمت في ص ١٤٦.

(٣) في ص ١٤٧-١٥١.

دليل على أن كل ما هو مرجح هناك فهو مرجح في باب التقليد والفتوى، ولا مجال لإلغاء الخصوصية بعد كون غرض الشارع في ذلك المقام هو فصل الخصومة وقطعها، بحيث لا يبقى نزاع بين المؤمنين الذين هم إخوة ويد واحدة، ولا مجال فيه للتوقف أو التخيير أو أشباههما، وهذا بخلاف باب التقليد الذي مناطه رجوع الجاهل إلى العالم، وأخذ العامي بالحجة فراراً عن الاحتياط اللازم بحكم العقل، وهذا لا ينافي التخيير بوجه.

مع أن ظاهر المقبولة كون الأوصاف الأربعة مرجحة في حال الاجتماع، لا كون كل واحد مرجحاً مستقلاً، فالاستدلال بمثل ذلك مما ليس له مجال.

ثانيها: دعوى الإجماع على أن العامي لا يجب عليه الاحتياط، بل يجوز له أن يستند في أعماله مطلقاً إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين^(١).

وقد أورد عليها بأن الإجماع المدعى إن قلنا بأنه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعية مرجحة في المقام؛ لأن العامي مكلف بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة، فإذا كان أحدهما أروع - كما هو الفرض - دار الأمر بين أن تكون فتوى كل منهما حجة تخييرية وأن تكون فتوى الأروع حجة تعيينية، وقد مرّ أن الأمر في الحجية إذا دار بين التعيين والتخيير يجب الأخذ بما يحتمل تعيينه، وإن قلنا بأنه غير تام - كما هو كذلك - فلا مجال لمرجحية الأورعية أصلاً^(٢).

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن الإجماع على تقدير تماميته لا يقتضي مرجحية الأورعية، بل المقتضي لها - كما ذكر - إنما هو حكم العقل بوجود الأخذ

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٨ - ٤٩، مستمسك العروة الوثقى: ٢١/١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٧٥.

بما يحتمل تعيّنهُ، فهذا الحكم العقلي لا ارتباط له بالإجماع؛ فإن غاية مفاده هو عدم وجوب الاحتياط، وهو يجتمع مع التخبير في المورد المفروض، إلا أن يقال بتركّب الدليل من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط، وحكم العقل بالتعيين عند الدوران بينه وبين التخبير. وعليه: فيتحدّد مع الدليل الثالث؛ لأنّ مبناه عدم وجوب الاحتياط.

ثالثها: - وهو العمدة - حكم العقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيّنهُ عند دوران أمر الحجّية بين التعيين والتخبير، كما مرّ مراراً^(١).

وناقش في هذا الدليل بعض المحقّقين بأنّ قياس الأورعيّة بالأعلميّة قياس مع الفارق؛ لأنّ احتمال التعيين في الثاني مستند إلى أقوائيّة الملاك في الأعلم عن الملاك في غيره؛ لأنّ الملاك في حجّية الفتوى والنظر هو العلم والفاهمة، وأمّا الأوّل فاحتمال التعيين فيه مستند إلى أمر خارج عن الملاك، ولا يقتضي الأصل فيه التعيين؛ لتساويهما فيما هو ملاك الحجّية الذي هو العلم، ومجرّد أورعيّة أحدهما لادخاله فيه فيما هو الملاك أصلاً^(٢).

ويرد عليه: أنّه إن كان المراد من ذلك أنّه لا يجري احتمال الترجيح بالإضافة إلى الأورع، بل يقطع بعدم المزيّة للأورعيّة، نظراً إلى تساوي الملاك فيهما، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ المفروض صورة جريان هذا الاحتمال وعدم القطع بالعدم. وإن كان المراد أنّه مع جريان هذا الاحتمال نظراً إلى احتمال أن يكون الشارع قد جعل للأورع مزيّة ورجحاناً - وإن كان بحسب نظر العقلاء وملاك سيرتهم

(١) في ص ١٣٨-١٣٩، ١٥٨.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٦٤-٦٥.

لادخالة فيه أصلاً؛ لأنّ الملاك عندهم مجرد رجوع الجاهل إلى العالم من دون مدخليّة لخصوصيّة أخرى، إلّا أنّنا نعلم بأنّ الشارع اعتبر بعض الخصوصيّات غير المعتبرة عند العقلاء؛ كالعدالة والحريّة والرجوليّة على خلاف في بعضها. وحينئذٍ نحتمل أنّ خصوصيّة الأورعيّة كانت دخيلة في مقام الترجيح عند الشارع، خصوصاً مع ملاحظة دخالتها في الترجيح في باب القضاء كما في المقبولة^(١)، ومع ذلك لا يكون مرجحاً عند ذلك البعض.

فنقول: إنّه لا محيص حينئذٍ عن الأخذ بخصوص فتوى الأورع؛ لأنّها حجّة قطعاً، وفتوى غيره مشكوكة الحجّية. فلم يبق فرق حينئذٍ بين المقام، وبين مسألة تقليد الأعلّم في المقام الأوّل.

فالإنصاف أنّ مقتضى حكم العقل من باب الاحتياط بلزوم الأخذ بالمعيّن؛ هو لزوم الأخذ بخصوص فتوى الأورع، كلزوم الأخذ بخصوص فتوى الأعلّم. غاية الأمر قيام الدليل على التعيّن في الثاني، واقتضاء أصالة التعيّن العقلية له في الأوّل، عكس ما اختاره صاحب العروة^{عليه السلام}، ولا يعرف وجه - لما أفاده - ممّا مرجعه إلى أقوائيّة مرجّحيّة الأورعيّة بالإضافة إلى الأعلميّة، كما أنّه لا وجه لما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه؛ لأنّ حكم العقل بالاحتياط في مسألة الأعلّم يجري بعينه في هذه المسألة، من دون فرق بينهما.

المقام الخامس: فيما إذا تردّد الأمر بين شخصين يحتمل أعلميّة أحدهما المعيّن دون الآخر، وقد حكم في المتن بتعيّن تقليد محتمل الأعلميّة على نحو الاحتياط اللزومي، والحقّ كما أفاده؛ لدوران الأمر بين ما يكون مقطوع الحجّية، وبين

.....

ما يكون مشكوك الحجية . وقد مر^(١) أن مقتضى حكم العقل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بينه ، وبين التخيير في باب الحجية ، هو الأخذ بالمعين ؛ لأنّ الشكّ في الحجية يساوق القطع بعدمها ، وعدم ترتّب شيء من آثار الحجية عليه .

ولا فرق فيما ذكر بين صورة إمكان الاحتياط وعدمه ، ولا بين صورة العلم بالمخالفة والشكّ فيها ، وذلك - لما مرّ سابقاً^(٢) - من عدم قصور أدلّة الحجية في مثل المقام عن الشمول للمتعارضين ؛ لأنّ الحجية المجعولة إنّما هي بنحو البدلية لا الطبيعة السارية ، وما مرّ^(٣) أيضاً من عدم الفرق في تعين تقليد الأعلّم بين ما إذا علم بالمخالفة أم لم يعلم بها ، فلا فرق بناءً على هذين المبنيين بين الموارد ، ومقتضى حكم العقل في جميعها تعين الرجوع إلى محتمل الأعلمية .

نعم ، ربما يقال^(٤) بجرى استصحاب عدم الأعلمية بالإضافة إلى من يجري فيه احتمالها ، فالحكم حينئذٍ هو التخيير ؛ لما عرفت^(٥) من أنّ حكم العقل بأصالة التعيين إنّما هو فيما إذا لم يجر أصل شرعيّ مقتضى للتخيير ، وعدم لزوم الأخذ بخصوص الطرف الواحد .

وقد نوقش في جريانه تارة بأنّه معارض باستصحاب عدم تحصيله قوّة مساوية لقوّة الآخر ، نظراً إلى أنّ قوّة الاجتهاد إنّما تكون على نحو الكليّ المشكّك ، ويكون الاختلاف بين المصاديق بالشدة والضعف والكمال والنقص ، من دون

(١) في ص ١٣٨-١٣٩، ١٥٨ .

(٢) في ص ١٢٥-١٢٧، ١٤١-١٤٢ و ١٥٤ .

(٣) في ص ١٤٠-١٦١ .

(٤) أنظر رسالة في تقليد الأعلّم للمحقّق الرشتي: ٦٥-٦٧ .

(٥) في ص ١٥٨-١٥٩ .

مسألة ٦: إذا كان الأعلّم منحصراً في شخصين ولم يتمكّن من تعيينه، تعيّن الأخذ بالاحتياط، أو العمل بأحوط القولين منهما على الأحوط مع التمكن، ومع عدمه يكون مخيراً بينهما^١.

أن يكون هناك تركّب في البين، بحيث تكون القوّة الكاملة مركّبة من القوّة الناقصة مع الزيادة حتّى يكون أصل القوّة معلومة والزيادة مشكوكة يجري فيها الأصل، بل الاختلاف إنّما هو بما ذكر من الكمال والنقص، فاستصحاب عدم تحصيل القوّة الكاملة معارض باستصحاب عدم تحصيل القوّة الناقصة؛ للعلم الإجمالي بوجود إحدى القوّتين وتحقيق إحدى الملكتين.

وأخرى بأنّه مثبت؛ لأنّه لا يثبت به التساوي الذي هو الموضوع للحكم بالتخيير^(١).

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة: بأنّ استصحاب عدم الأعلميّة يكفي في نفي لزوم الأخذ بفتواه وعدم تعيّنّه، ولا يلزم إثبات التساوي؛ لعدم كون التساوي فقط موضوعاً للحكم بالتخيير، فتدبّر.

١- هذه المسألة تقييد لما أطلقه الماتن - دام ظلّه - في المسألة السابقة من الحكم بالتخيير فيما إذا لم يعلم الأعلّم من الشخصين، وكان كلّ واحدٍ منهما محتمل الأعلميّة، ومرجعها إلى أنّ التخيير المذكور هناك إنّما هو فيما إذا لم يتمكّن من الاحتياط، إمّا لأجل عدم إمكانه بنفسه، وإمّا لأجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، أو الأخذ بأحوطها.

وأما مع التمكن من الاحتياط، أو العمل بأحوط القولين منهما، فالمتعيّن بمقتضى

مسألة ٧: يجب على العاقي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم، فإن أفتى بوجوبه لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعية، وإن أفتى بجواز تقليد غير الأعلّم تخيّر بين تقليده وتقليد غيره. ولا يجوز له تقليد غير الأعلّم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم. نعم، لو أفتى بوجوب تقليد الأعلّم يجوز الأخذ بقوله، لكن لا من جهة حجّية قوله، بل لكونه موافقاً للاحتياط^١.

الاحتياط اللازم عقلاً هو الأخذ بالاحتياط، أو العمل بأحوطهما؛ وذلك لأنّ انحصار الأعلّم في شخصين يوجب العلم الإجمالي بوجود الفتوى التي هي حجّة في البين، وهي فتوى الأعلّم من المجتهدين، وحيث لا سبيل له إلى الوصول إليها تفصيلاً، وتطبيق العمل عليها كذلك، والمفروض تمكّنه من الأخذ بالاحتياط، أو أحوط القولين، فلا بدّ له من الاحتياط المطابق للواقع قطعاً، أو الأخذ بأحوط القولين غير المخالف لفتوى الأعلّم كذلك.

وأما مع عدم التمكن من شيء منها، فلا مناص عن التخيير؛ لعدم ثبوت الترجيح في البين، وعدم طريق له غير فتوى المجتهدين، كما هو ظاهر.

١- البحث في هذه المسألة يقع في أمور:

الأمر الأول: أنّه يجب على العاقي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم، وقد عرفت في المسألة السابقة المتعرّضة للبحث عن تقليد الأعلّم: أنّ مسألة وجوب تقليد الأعلّم لا تكون تقليديّة، كأصل مسألة التقليد^(١)؛ بمعنى أنّ الذي يحمل العاقي على الرجوع إلى الأعلّم حينما يريد التقليد والرجوع إلى الغير، ليس إلّا حكم عقله وإدراكه، وإلّا فالحامل له عليه لا يكاد يمكن

(١) في ص ١٣٨-١٣٩.

أن تكون فتوى المجتهد، ولو كان أعلم بلزوم الرجوع إلى الأعلّم؛ للزوم الدور، فتأمل.

فإذا تعيّن عليه الرجوع إلى حكم عقله، فإن احتمل تعيّن تقليد الأعلّم واختصاص جواز الرجوع به، فلا مناص له عن الرجوع إليه؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخير، وحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه بالأخذ بما يحتمل فيه التعيّن؛ لأنّه بالأخذ به لا يكون الضرر والعقاب محتملاً أصلاً، وأمّا مع الرجوع إلى غير الأعلّم يكون احتمال العقاب الذي يكون هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً، فهذه القاعدة العقليّة تحكم عليه بلزوم الرجوع إلى الأعلّم. وإن لم يحتمل تعيّن تقليد الأعلّم ولم يقع في ذهنه احتمال تعيّنّه أصلاً، بل حكم عقله بالتساوي، فلا يكون هنا ملزم له على الرجوع إلى الأعلّم، بل يسوغ له أخذ فتوى غيره والرجوع إليه، كما هو ظاهر.

الأمر الثاني: إذا رجع بمقتضى حكم عقله إلى الأعلّم، فتارة: يفتي الأعلّم بوجوب تقليد الأعلّم. وأخرى: يفتي بجواز تقليد غيره.

ففي الصورة الأولى: لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعيّة، بل يجب عليه تطبيق العمل على فتاويه في جميع المسائل، ولا وجه لجواز الرجوع إلى الغير في المسائل الفرعيّة أصلاً، كما هو واضح.

وفي الصورة الثانية: يتخيّر بين الأخذ بفتاوي الأعلّم في تلك المسائل، والأخذ بفتاوي غيره فيها، ولا يسمّى ذلك عدولاً حتّى لا يجوز قطعاً؛ لأنّه من العدول من الأعلّم إلى غيره، بل الأصل في فتوى غيره والأخذ بها إنّما هو تجويز الأعلّم وفتواه، ففي الحقيقة يكون مقلّداً للأعلّم ومستنداً إليه، فلا وجه لتحقق العدول كما هو ظاهر.

الأمر الثالث: إذا رجع إلى غير الأعم، فتارة: يفتي بعدم وجوب تقليد الأعم، وأخرى: يفتي بوجوبه.

ففي الصورة الأولى: إن كان مستند الرجوع إلى غير الأعم هو حكم عقله بالتساوي وإداركه عدم ثبوت المزية للأعم بوجه، فيجوز له تقليده في سائر المسائل وتطبيق العمل على فتاويه فيها، وإن كان الرجوع مع احتمال تعيين الأعم وثبوت المزية له فلا يجوز له تقليده فيها، والأخذ بفتاويه في المسائل الفرعية؛ لما عرفت من أنه مع احتمال تعيين الأعم يكون مقتضى أصالة التعيين العقلية - الجارية في دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب الحجية - هو الأخذ بقوله والاستناد إلى فتاويه وتطبيق العمل عليها.

وفي الصورة الثانية: يجب الرجوع إلى فتاوي الأعم والأخذ بقوله؛ سواء كان ذلك مع احتمال تعيين الأعم أم كان بدونه. أما إذا كان بدونه؛ فلأن فتوى المجتهد غير الأعم - التي حكم العقل بحجيتها وعدم ثبوت المزية لفتوى الأعم - هي وجوب الرجوع إلى الأعم والأخذ بقوله. نعم، بناءً على جواز العدول، يمكن له أن يرجع إلى مجتهد آخر لا يفتي بوجوب الرجوع إلى الأعم.

وأما إذا كان مع احتمال تعيين الأعم؛ فلأن وجوب الرجوع إلى الأعم ليس حينئذٍ لأجل فتوى غير الأعم به، بل لأجل مطابقته للاحتياط اللازم عقلاً عند الدوران المذكور، فالأخذ بقوله ليس لأجل حجية قول غير الأعم، بل لأجل المطابقة المذكورة، فتأمل.

[جواز التبعض في التقليد]

مسألة ٨: إذا كان المجتهدان متساويين في العلم يتخير العاَمي في الرجوع إلى أيّهما، كما يجوز له التبعض في المسائل بأخذ بعضهما من أحدهما وبعضها من الآخر^١.

١- أمّا التخيير في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم ولم يكن لأحدهما مزية على الآخر مثل الأورعية، فقد تقدّم البحث عنه في المسألة الرابعة^(١) بما لا مزيد عليه، وذكرنا هناك أنّ الحجية التخييرية مع كونها معقولة في مقام الثبوت - بالمعنى الذي ذكرنا - قام الدليل عليها من النصّ والإجماع والسيرة في مقام الإثبات، من دون فرق بين ما إذا كانت المخالفة بينها مشكوكة أو معلومة، فلا حاجة إلى إعادة هذا البحث.

وأما جواز التبعض في المسائل والرجوع إلى أحدهما في بعضها، وإلى الآخر في البعض الآخر، فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لفرض حجية كلا الرأيين، وجواز الرجوع إلى كلا المجتهدين، وليس الدليل على التخيير منحصرًا بالإجماع حتّى يناقش في شموله لصورة التبعض؛ بدعوى أنّ القدر المتيقّن منه التخيير في الرجوع بالإضافة إلى جميع المسائل لا التبعض. هذا إذا كانت المسائل مختلفة لا ترتبط بأجزاء عمل واحد أو شرائطه.

وأما إذا كانت مرتبطة بها، كما إذا قلّد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة، والآخر في الاكتفاء بالتسبيحات الأربع مرّة واحدة، وصلى بهذه الكيفية المركّبة من عدم السورة والتسبيحات مرّة واحدة، فهل يجوز التبعض حينئذٍ،

وتكون صلاته صحيحة أم لا؟

ربما يقال بأنه إذا قلنا باختصاص جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم تعلم المخالفة بينهما في الفتوى، فالتبويض بهذه الكيفية أيضاً جائز، وأما إذا عممنا الجواز لصورة العلم بالمخالفة، فلا يجوز التبويض بالإضافة إلى مركب واحد؛ لأنّ صحّة كلّ جزء من الأجزاء الارتباطيّة مقيّدة بما إذا أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فمع بطلان جزء منها تبطل الأجزاء بأسرها، فإذا أتى بالصلاة مع الكيفية المذكورة واحتمل بعد ذلك بطلان ما أتى به؛ لعلمه بمخالفة كلا المجتهدين، فلا محالة يشكّ في صحّة صلاته وفسادها، ولا بدّ من أن يستند في ذلك إلى الحجّة المعتمدة، والمفروض عدما؛ لبطلان الصلاة عند كلا المجتهدين وإن اختلفا في مستند الحكم بالبطلان.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ تجويز التبويض بهذه الكيفية أيضاً بناءً على الاختصاص غير واضح؛ لأنّ مجرد عدم العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى وإن كان موجباً لجواز الرجوع إلى كلّ واحد من المجتهدين، إلّا أنّ صحّة الصلاة لا بدّ وأن تكون مستندة إلى الحجّة المعتمدة القائمة عليها، والمفروض عدم إحرازها. غاية الأمر أنّ الفرق بينه وبين القول بالتعميم أنّه بناءً على الثاني يكون بطلان الصلاة عند كليهما معلوماً للمقلّد. وأمّا بناءً على الأوّل، فلم يحرز حكم واحد منهما بالصحة وإن لم يعلم الحكم بالبطلان أيضاً، ومجرد ذلك لا يكفي، بل لا بدّ من إحراز الحكم بالصحة، كما هو ظاهر.

وثانياً: أنّ معنى صحّة العمل المركّب ليس إلّا اشتماله على الأجزاء المعتمدة فيه والجهات المرعية وجوداً أو عدماً، فإذا فرضنا أنّه لا طريق له إلى تشخيصها غير

الرجوع إلى العالم بها، والمفروض وجود عالين متساويين لا يفضل واحد منهما على الآخر، وليس الحكم في مثله هو التساقط والرجوع إلى أمر آخر، فما المانع من الرجوع في تشخيص الأجزاء إلى كليهما، فيترك السورة استناداً إلى فتوى أحدهما بعدم الجزئية، ويترك الزائدة على الواحدة في التسيبحات الأربع استناداً إلى فتوى الآخر بعدم لزوم الزائد، ولا وجه لاعتبار أن يكون المجموع محكوماً بالصحة عند واحدٍ منهما؛ فإنَّ الصحة ليست إلاَّ عبارة عمّا ذكرنا، ولا معنى لعدمها بعد ثبوت التخيير في المتساويين ولو مع العلم بالمخالفة بينهما، فالأقوى بمقتضى ما ذكرنا جواز التبعض بهذه الكيفيّة بناءً على القولين.

ثمَّ إنَّ التبعض بمعنى الرجوع في كلّ واقعة إلى أحدهما - كأن يرجع في حكم صلاة الجمعة في جمعة إلى واحد، وفي حكمها في جمعة أخرى إلى آخر - يرجع إلى ما تقدّم البحث عنه مفضلاً من أن التخيير بين المجتهدين المتساويين هل يكون ابتدائياً أو استمرارياً؟ فعلى الأول: لا مجال له. وعلى الثاني: يكون التخيير مستمراً في كلّ جمعة.

وقد مرَّ أن مقتضى التحقيق هو الثاني^(١).

[وجوب الاحتياط في زمان الفحص]

مسألة ٩: يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعمى أن يعمل بالاحتياط. ويكفي في الفرض الثاني الاحتياط في فتوى الذين يحتمل أعلميتهم؛ بأن يأخذ بأحوط أقوالهم^١.

١- أمّا وجوب الاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعمى، فلما مرّ في المقدمة^(١) من أنّه يحكم العقل - بعد الالتفات إلى أصل التشريع، وحصول العلم بشبوت أحكام إلزامية كثيرة في الشريعة، ولزوم رعايتها والتعرّض لامتهاها؛ لعدم كون الناس مهملين في أمورهم، مفوضين إلى اختيارهم، مضافاً إلى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرّض - بلزوم التخلص عن ترتّب العقوبة وتحصيل المؤمن من العذاب، وهو يحصل إمّا بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، وحيث لا يكون مجتهداً كما هو المفروض، ولم يتحصّل له فتوى المجتهد أو الأعمى؛ لأنّه بعد في زمان الفحص عن الحجّة ولم يصل إليها، فيتعيّن عليه الاحتياط حتّى يتحقّق له الطريق الآخر، فيتخيّر بينها، كما لا يخفى.

وأما الاكتفاء في خصوص الفرض الثاني بالاحتياط - في فتوى الذين يحتمل أعلميتهم بالأخذ بأحوط أقوالهم - فللعلم الإجمالي بوجوب الحجّة؛ وهي فتوى الأعمى بينهم، فالأخذ بأحوط أقوالهم يوجب الأخذ بقول الأعمى أيضاً، فلا يجب عليه الاحتياط المطلق الموافق للواقع قطعاً، بل يتخيّر بينه وبين الأخذ بأحوط أقوالهم، وهو ظاهر.

[جواز تقليد المفضول فيما يعلم توافق فتواه مع فتوى الأفضل]

مسألة ١٠: يجوز تقليد المفضول في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفضل فيها، بل فيما لا يعلم تخالفهما في الفتوى أيضاً^١.

١- قد ذكرنا في مسألة تقليد الأعم^(١) أن تعين الأعم للتقليد ووجوب الرجوع إليه إنما هو فيما إذا علمت المخالفة بينه وبين غيره في الفتوى، أو احتملت المخالفة. وأما مع العلم بالموافقة، فلا مجال لتعينه للتقليد؛ لعدم ترتب ثمرة عملية عليه إلا على القول بلزوم الاستناد ووجوبه، كما قد حكي عن بعض الأعاظم، حيث ذكر أن الحجج لا تكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجي، وإنما يكون اتصافها بهذه الصفة فيما إذا استند المكلف إليها في مقام العمل^(٢)؛ فإنه على هذا التقدير يلزم على المقلد في مقام العمل أن يكون عمله مستنداً إلى فتوى الأعم، التي هي الحجّة على ما هو المفروض، ولا مجال للاستناد إلى غير الأعم بعد عدم كونه حجّة، فإذا استند إلى غير الأعم وقلده تصير فتوى الأعم بلا استناد، فلا تكون حجّة، وفتوى غيره لم تكن حجّة من الأوّل على ما هو المفروض من تعين تقليد الأعم، ولذا احتاط في العروة بعدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل^(٣).

هذا، ولكن هذا القول - وهو القول بلزوم الاستناد إلى الحجّة في مقام الامتثال -

(١) في ص ١٤٢-١٤٣، ١٥٨، ١٦٠ و ١٦٦.

(٢) حكاة في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١١٤ عن أستاذه.

(٣) العروة الوثقى: ١/٨ مسألة ١٨.

لم يرقم عليه دليل ، والاستناد لا دخالة له في الحجية والأثر المترتب عليها من التنجيز والتعذير ؛ ضرورة أن الملاك في التنجيز وبلوغ الحكم الواقعي إلى مرحلة استحقاق العقوبة على مخالفته ، وانقطاع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، والمؤاخذة بلا برهان إنما هو وجود الحجّة واقعاً وكونها في معرض الوصول ، بحيث لو تفحص عنها لظفر بها ، ولأجل ذلك اشتهر أن الاحتمال في الشبهات الحكيمية قبل الفحص لا يكون مجرى أصالة البراءة وشبهها ، وهكذا التعذير ؛ فإن ما يصح أن يحتجّ به المكلف في مقام المخالفة للتكليف الواقعي إنما هو وجود الحجّة المعتبرة ونهوضها على خلافه ، بضميمة علم المكلف به وعدم علمه بمخالفتها للواقع وإن لم يستند إليه في مقام العمل ، ولم تكن مخالفته مستندة إلى نهوضها وناشئة عن قيامها ، كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى أن ما أفاده بعض الأعاظم بظاهره مستلزم للدور ؛ لأنّ الاتّصاف بهذه الصفة - أي صفة الحجية - في الحجج إذا كان متوقفاً على استناد المكلف إليها في مقام العمل ، والمفروض أن الاستناد أيضاً متوقّف على الحجية ؛ لأنّه لا معنى للاستناد قبل تحقّق الاتّصاف وحصول وصف الحجية ، فالاستناد متأخّر عن الحجية ، فإذا كانت الحجية متأخرة عن الاستناد أيضاً يلزم الدور المحال لا محالة ، فتأمل .

هذا كله بالإضافة إلى المسائل التي يعلم توافق الأفضل والمفضول فيها .
وأما فيما لا يعلم توافقهما في الفتوى فقد حكم سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - بجواز الرجوع إلى المفضول فيها أيضاً ، ولكنك عرفت في مسألة تقليد

.....

الأعلم^(١) أنّ الدليل القائم على تعيين تقليد الأعلم في صورة العلم بالمخالفة بينه ، وبين غيره في الفتوى - وهي السيرة العقلائيّة الجارية على الرجوع إليه الحاكمة بتعيينه بضميمة عدم الردع من الشارع ، الكاشف عن الرضا والإمضاء - قائم على تعيينه في صورة الشكّ في الموافقة والمخالفة أيضاً ، فالإنصاف أنّ هذه الصورة ملحقة بصورة العلم بالمخالفة ، لا بصورة العلم بالموافقة ، فتدبر .

(١) في ص ١٦٠-١٦١، ١٦٦.

[إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة]

مسألة ١١: إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز الرجوع في تلك المسألة إلى غيره ؛ مع رعاية الأعمم فالأعلم على الأحوط^١ .

١- والدليل على جواز الأخذ من غير الأعمم مع عدم ثبوت الفتوى له ، أن مبنى التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم كما مرّ مراراً^(١) ، ومبنى تعيين الرجوع إلى الأعمم أنه إذا قيس رأيه مع رأي غيره ، ولو حظت فتواه مع فتوى غيره ، يكون هو الحجّة ؛ لقيام ما مرّ من الدليل عليه^(٢) ، ومن الواضح أنّ تحقّق كلا الملاكين إنّما هو فيما إذا كان للأعلم رأي ونظر . وأمّا مع عدم الرأي - لما يأتي من الجهة الموجبة للعدم - فلا وجه لأخذ الفتوى منه ؛ لعدم ثبوت الفتوى له أصلاً ، كما أنّه لا مانع من الرجوع إلى غيره الذي يصدق عليه عنوان الفقيه وأهل الذكر وأشباههما ؛ لعدم الترجيح حينئذٍ بعد عدم ثبوت الفتوى وعدم تحقّق النظر .

ثمّ إنّ عدم ثبوت الفتوى للأعلم إن كان لأجل عدم وروده في المسألة ، وعدم استنباط حكمها من جهة عدم كونها مورداً لابتلائه ، أو احتياطه فيها على تقدير الابتلاء ، فهذا لا ريب في جواز الرجوع إلى الغير فيه ؛ لكونه بالإضافة إلى هذه المسألة لا يتّصف إلا بالجهل ، ولا يعدّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم أصلاً .

كما أنّه لو كان عدم ثبوت الفتوى لا لأجل عدم الورد فيها رأساً ، بل لأجل

(١) في ص ٦٨-٧١، ٩٢، ٩٨، ١٠٣ .

(٢) في ص ١٣٨-١٦٦ .

احتياجها إلى مزيد تتبع وتفحص، أو تحقيق وتأمل، كما ربما يتفق بالإضافة إلى بعض المسائل، فلا ريب أيضاً في جواز الرجوع فيه إلى الغير ما دام لم يتحقق منه التتبع أو التأمل؛ لعدم اتصافه بكونه عالماً قبل ذلك.

وأما لو كان عدم الفتوى مستنداً إلى عدم تمامية أدلة الطرفين، أو الأطراف في المسألة، أو ثبوت التعارض والتكافؤ فيها، بحيث لا محيص من الرجوع إلى الاحتياط بمقتضى حكم العقل، كما إذا رأى تعارض الأدلة وعدم ثبوت الترجيح بينها، فيما إذا سافر إلى أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه، بحيث لا مجال عنده إلا للاحتياط على ما هو مقتضى حكم العقل في موارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف، وعدم دليل على جواز الأخذ بأحد الطرفين أو الأطراف ولو على سبيل التخير، فالظاهر عدم جواز الرجوع حينئذٍ إلى الغير الذي تكون فتواه تعين أحدهما، أو أحدها، أو التخير.

وذلك لأن مستند رأي غير الأعلم حينئذٍ يكون باطلاً بنظر الأعلم مخدوشاً عنده، غير قابل للاستناد إليه والحكم على طبقه، وهذا أمرٌ يكون للأعلم فيه النظر والرأي، حيث إنه يرى ذلك، فلا مجال حينئذٍ للحكم بجواز الرجوع إلى غيره.

وقد انقده مما ذكرنا أن ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعلم في الاحتياطات الوجوبية المطلقة للأعلم ليس بتمام على إطلاقه، بل إنما يجوز ذلك في خصوص ما إذا كان منشأ الاحتياط الوجوبي عنده عدم تمامية الاستنباط عنده وعدم كماله لديه، لا ما إذا كان المنشأ عدم تمامية الأدلة أيضاً.

اللهم إلا أن يقال بأن عدم تمامية الدليل عند الأعلم لا يوجب بطلان الحكم وفتوى الغير عنده؛ ضرورة أنه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط، بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد، مع احتمال كون الحكم الواقعي مطابقاً لمدلوله،

وعليه: فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأي للأعلم؛ فإنه لا رأي له أصلاً، بل يمضي على طبق الاحتمال، ويجري على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط.

وبعبارة واضحة: ما يجري فيه التقليد إنما هو النظر والرأي بالإضافة إلى الحكم الإلهي، والمفروض عدم ثبوته بالنسبة إلى الأعم، وعدم صلاحية الدليل للاستناد لا يصيره ذا فتوى وصاحب النظر والرأي فيما يجري فيه التقليد؛ لما ذكرنا من أن بطلان الاستناد لا يوجب بطلان الحكم والفتوى، وإلا لا يبقى مجال للاحتياط، وعليه: فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعم في الاحتياطات المطلقة على إطلاقه، ولا يتحقق فرق بين الموارد أصلاً.

ثم إنه لا خفاء فيما إذا جاز الرجوع إلى الغير في وجوب رعاية الأعم فالأعلم؛ لعين الدليل القائم على تعيين تقليد الأعم، كما هو ظاهر.

[وجوب العدول إلى مجتهد آخر في موارد]

مسألة ١٢: إذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى ، ثمّ التفت وجب عليه العدول . وكذا إذا قلّد غير الأعمّ وجب العدول إلى الأعمّ على الأحوط . وكذا إذا قلّد الأعمّ ثمّ صار غيره أعمّ منه على الأحوط في المسائل التي يعلم تفصيلاً مخالفتها فيها في الفرضين^١ .

١- أمّا وجوب العدول في الفرض الأوّل ، فلانكشاف عدم الأهلية للفتوى ، وعدم كون تقليده تقليداً صحيحاً وإن كان معذوراً لو استند في تقليده إلى طريق عقليّ أو شرعيّ ، كالعلم أو قيام البيّنة ، ولكنه ليس بعدول واقعاً؛ لعدم صحّة تقليده بوجه .

وأما وجوب العدول إلى الأعمّ بنحو الاحتياط اللزومي في الفرض الثاني ، فهو مبنيّ على عدم الجزم بلزوم تقليد الأعمّ ، وكون تعيينه من باب الاحتياط ، كما هو مختار الماتن - دام ظلّه - فيما تقدّم^(١) ، ولكنه يرد عليه - مضافاً إلى أنّ المختار تعيين تقليد الأعمّ بنحو الجزم والفتوى ، وعليه : فيتعيّن العدول - : أنّك عرفت^(٢) أنّ لازم مختاره في مسألة تقليد الأعمّ ، وفي مسألة العدول هو جواز العدول لا وجوبه ؛ لأنّ كلتا المسألتين مبنيّتان عنده على أصالة التعيين العقلية ، ولا مرجّح لأحدهما على الأخرى ، فيتخيّر بينهما .

ومنه يظهر الكلام في الفرض الثالث ، ويخصّص هذا الفرض بجرّيان استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل ، وهو يمنع عن حكم العقل بأصالة التعيين . نعم ، لا مجال

.....

للاستصحاب على المختار من قيام الدليل على تعيّن تقليد الأعلم .
ثم إنّ تخصيص المسائل التي يجب العدول فيها احتياطاً ، بخصوص ما علم
تفصيلاً مخالفة المجتهدين فيه ، مبنيّ على مختاره - دام ظله - من اختصاص تعيّن
الرجوع إلى الأعلم بصورة العلم بالمخالفة . وأمّا بناءً على المختار لا يبقى فرق بينها
وبين صورة الشك فيها ، فيجب العدول في هذه الصورة أيضاً .

[جواز تقليد الميِّت ابتداءً وبقاءً وعدمه]

مسألة ١٣: لا يجوز تقليد الميِّت ابتداءً. نعم، يجوز البقاء على تقليده بعد تحقّقه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً، ولو في المسائل التي لم يعمل بها على الظاهر، ويجوز الرجوع إلى الحيّ الأعم، والرجوع أحوط، ولا يجوز بعد ذلك الرجوع إلى فتوى الميِّت ثانياً على الأحوط، ولا إلى حيّ آخر كذلك إلا إلى أعلم منه؛ فإنه يجب على الأحوط، ويعتبر أن يكون البقاء بتقليد الحيّ، فلو بقي على تقليد الميِّت من دون الرجوع إلى الحيّ الذي يفتي بجواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد^١.

١- قد وقع الاختلاف بينهم في جواز تقليد الميِّت وعدمه، وبعبارة أخرى: في اشتراط الحياة في المفتي، ومن يرجع إليه ويستند على آرائه ونظراته في مقام العمل، والأقوال بينهم بحسب بادئ النظر خمسة:

الأول: ما هو المعروف بين أصحابنا الإمامية من اشتراط الحياة في المفتي مطلقاً، وعدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً ولا استدامة^(١).

الثاني: ما هو خيرة الأخباريين من أصحابنا من عدم الاشتراط مطلقاً، وأنه يجوز تقليد الميِّت كذلك^(٢)، كما هو المنسوب إلى العامة، بل المجمع عليه بينهم، حيث إنهم يقلّدون أشخاصاً معيَّنين من أموات علمائهم^(٣)، وحكي عن المحقّق القميّ رحمته الله الموافقة للأخباريين في موضعين من جامع الشتات، حيث إنّه سئل في أحدهما عن

(١) الفصول الغروية: ٤١٩، مطارح الأنظار: ٥٦٠/٢ و ٦٢٠، مفاتيح الأصول: ٦١٨.

(٢) الفوائد المدنية: ١٤٩، مفاتيح الشرائع: ٥٢/٢، وقد حكي عنهما في مطارح الأنظار: ٥٦٣/٢.

(٣) المستصفي من علم الأصول: ٤٠٧/٢، البحر المحيط: ٣٨٤/٨.

جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل، فأجاب بما حاصله: أن الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء، فلا مانع من الرجوع إليه. وقال في ثانيهما: إن الأحوال الرجوع إلى الحي^(١).

والظاهر أن الاحتياط في هذا الكلام هو الاحتياط المستحب دون الواجب.
الثالث: التفصيل بين البدوي والاستمراري، كما اختاره الماتن - دام ظلّه - وكثير من متأخري المتأخرين^(٢)، وحكاه شارح الوافية عن بعض معاصريه^(٣).
الرابع: التفصيل بين وجود المجتهد الحي، فلا يجوز تقليد الميت مطلقاً، وبين عدمه فيجوز، حكاه فخر المحققين عن والده العلامة رحمته^(٤)، وحكي عن الأردبيلي^(٥) وبعض آخر^(٦) أيضاً.

الخامس: ما ذهب إليه الفاضل التوني - على ما حكي عنه - من الجواز فيما إذا كان المفتي ممن علم من حاله، أنه لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة، كالصدوقين ومن شابههما من القدماء، وعدم الجواز فيما إذا كان ممن يعمل بالأفراد الخفية للعمومات، واللوازم غير الجلية للملزومات، وفي هذه الصورة لا يجوز تقليده ولو كان حياً^(٧).
والظاهر أن هذا ليس تفصيلاً في المسألة وما هو محلّ النزاع؛ فإنّ مورد البحث

(١) راجع جامع الشتات: ٤/٦٩ و٤٧٧.

(٢) الفصول الغروية: ٤٢٢، مفاتيح الأصول: ٦٢٤، نهاية الأفكار: ٤، القسم الثاني: ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٣) حكي عنه في مطراح الأنظار ٢: ٦٢٠.

(٤) إرشاد المسترشدين وهداية الطالبين في أصول الفقه (مخطوط) ورقة ١٨٣ على ما في هامش حاشية الشرائع للمحقق الكركي، المطبوع ضمن حياته وأثاره: ١١٥/١١.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان: ٥٤٧/٧.

(٦) منية المرید: ١٦٧، باختصار، معالم الدين: ٢٤٨.

(٧) الوافية: ٣٠٧.

يرجع إلى اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده من حيث هو، وهذا تفصيل في أصل التقليد، وأن من يجوز الرجوع إليه عبارة عن خصوص مثل الصدوقين، فهذا لا يرتبط بالمقام، كما أن التفصيل المحكي عن العلامة أيضاً لا يكون كذلك، فإن محلّ البحث إنما هو خصوص صورة وجود المجتهد الحيّ، ودوران الأمر بين الرجوع إليه وبين الرجوع إلى المجتهد الميت، فغير هذا الفرض خارج عن المسألة.

والظاهر أن منشأ تجويز المحقق القميّ عليه السلام تقليد الميت ابتداءً؛ إنما هو ذهابه إلى انسداد باب العلم بالأحكام، والقول بحجية الظنّ المطلق لأجله، نظراً إلى قوله باختصاص حجّية الظواهر بخصوص من قصد إفهامه؛ فإنّ دعوى الانسداد إنما هي تبتنى على ذلك، أو على القول بعدم حجّية خبر الواحد مطلقاً، فعلى تقديره يكون ظنّ المكلف حجّة من أيّ طريق حصل، ومن أيّ سبب تحقّق، فإذا حصل الظنّ من فتوى المجتهد الميت، خصوصاً إذا كان أعلم، يكون الظنّ الحاصل من قوله حجّة، ويجوز ترتيب الأثر عليه.

ويرد عليه - مضافاً إلى منع المبنى وعدم تمامية مقدّمات دليل الانسداد، نظراً إلى حجّية خبر الواحد بمقدار يفي بمعظم الفقه، وعدم اختصاص حجّية الظواهر بخصوص المقصودين بالإفهام، كما حقّقنا كلا الأمرين في الأصول^(١) -: منع البناء؛ فإنّ فرض الانسداد وتامية مقدّمات ذلك الدليل لا يفيد إلاّ حجّية الظنّ الحاصل للمجتهد من أيّ طريق حصل؛ فإنّ الفرق بينه وبين الظنّ الخاصّ إنما هو من جهة دخالة السبب الخاصّ في الثاني، وعدم دخالته في الأوّل.

فكما أنّ حجّية الظنّ الخاصّ مقصورة على المجتهد، ولا اعتبار له بالإضافة إلى

(١) سبى كامل در اصول فقه: ١٠/٢٤٧ وما بعده، و ص ٣٦٥ وما بعده.

كلّ مكلف، وكذلك اعتبار الظنّ المطلق، والاكتفاء به إنّما هو بالإضافة إلى خصوص المجتهد. غاية الأمر أنّه يفتي على طبق ظنّه، فيعمل المقلّد على طبق رأيه وظنّه، فالدليل - على تقدير التماميّة - لا جدوى فيه بالنسبة إلى المقلّد، ومن بصدد التقليد وتطبيق العمل على رأي الغير وفتواه.

ومما ذكرنا انقدهم الخلل فيما في قرارات بعض الأعلام؛ من أنّ عدم حجّية الظنّ الحاصل للعالمي إنّما هو لأجل عدم حصول الظنّ له بالحكم الواقعي من فتوى الميت عند مخالفة الأحياء، بل الأموات أيضاً معه في المسألة، خصوصاً إذا كان الأحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، والاختلاف في الفتوى بين العلماء ممّا لا يكاد يخفى على أحد، ومعه لا يحصل للعالمي ظنّ بأنّ ما أفتى به الميت مطابق للواقع^(١).

وذلك أي وجه الخلل ما عرفت من أنّه على فرض حصول الظنّ له لا دليل على حجّيته أصلاً.

وأما الأخباريون، فالظاهر أنّ منشأ مخالفتهم وترخيصهم تقليد الميت ابتداءً، إنّما هو إنكار مشروعيّة التقليد بالمعنى المصطلح، وأنّ الرجوع إلى المجتهد إنّما هو من باب الرجوع إلى الراوي. غاية الأمر أنّ المجتهد ينقل الرواية بالمعنى، ومن المعلوم عدم اعتبار الحياة في الراوي بوجه.

قال السيّد الجزائري رحمته الله: إنّ كتب الفقه شرح لكتب الحديث، ومن فوائدها تقريب معاني الأخبار إلى أفهام الناس؛ لأنّ فيها العامّ والخاصّ والمجمل والمبين إلى غير ذلك، وليس يقدر كلّ أحد على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٩٧.

جهدهم في بيان ما يحتاج إلى البيان وترتيبه على أحسن النظام، والاختلاف بينهم مستند إلى اختلاف الأخبار، أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة، حتى لو نقلت تلك الأخبار لكانت موجبة للاختلاف، كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين، مع أن عملهم مقصور على الأخبار المنقولة.

وبالجملة: فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتأليف في الحديث^(١).

ويرد عليهم أيضاً - مضافاً إلى منع المبنى؛ لأن الرجوع إلى المجتهد ليس من باب الرجوع إلى راوي الحديث وناقل الخبر، بل التقليد الاصطلاحي الذي استفيد جوازه من الأدلة، مرجعه إلى تطبيق العمل على رأي العالم ونظره؛ من جهة أنه أهل الخبرة والاطلاع والنظر والاجتهاد، ولذا يعتبر فيه الفقاهاة والبلوغ إلى مرتبة النظر، ولو كان الرجوع إليه من جهة كونه راوي الحديث، لما كان يعتبر فيه الفقاهاة؛ لعدم مدخليتها في الراوي بما هو راوٍ أصلاً - منع البناء؛ فإنه على تقدير صحة المبنى، لا مجال لجواز الرجوع إلى الميِّت بعد ثبوت الاختلاف بين العلماء أحيائهم وأمواتهم، خصوصاً إذا كان الترجيح مع غير من يريد الرجوع إليه من الأموات؛ فإنه بناءً على ذلك تصير آراء المجتهدين بمنزلة الروايات المختلفة المتعارضة، فلا بد من الأخذ بذي الترجيح منها، أو التخيير لو قام دليل عليه في مثل هذه الصورة أيضاً، وإلا ففتضى القاعدة في تعارض الأمارتين سقوطهما عن الحجية، كما هو المحقق في محله.

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في جواز تقليد الميِّت ابتداءً وعدمه، وبعبارة أخرى: في اشتراط

الحياة في المفتي ابتداءً وعدمه، وقبل الخوض في ذكر أدلة الطرفين، وبيان ما استدللّ به أصحاب المذهبين، وتحقيق ما هو الحقّ في البين، نقول:

لا خفاء في أنّ مقتضى الأصل - على تقدير الشك ووصول النوبة إليه - عدم حجّية فتوى الميّت بحسب الابتداء؛ لأنّ مرجع الشك في الاشتراط إلى الشك في أصل الحجّية بالإضافة إليه، ومقتضى الأصل الأوّلي في كلّ أمانة مشكوكة الحجّية عدم ترتّب شيء من آثار الحجّية عليها.

ولذا اشتهر أنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها، فما يحتاج إلى الدليل إنّما هو القول بعدم اشتراط الحياة وسعة دائرة الحجّية المجمولة، وشموها لفتوى المجتهد الميّت أيضاً، ومع ذلك فالمناسب بيان أدلّة كلا الطرفين، فنقول:

أمّا ما استدللّ به على الاشتراط وعدم جواز تقليد الميّت فوجوه:
الأوّل: دعوى الإجماع على ذلك عن جملة من أعظم الفقهاء وأكابر العلماء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، ولا بأس بنقل جملة من الكلمات المشتملة على هذه الدعوى. قال المحقّق الثاني في محكيّ شرح الألفيّة: لا يجوز الأخذ عن الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بلا خلاف بين علماء الإماميّة^(١).

وقال الشهيد الثاني في محكيّ المسالك: قد صرّح الأصحاب في هذا الباب - من كتبهم المختصرة والمطوّلة - وفي غيره، باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله، ولم يتحقّق إلى الآن في ذلك خلاف ممّن يعتدّ بقوله من أصحابنا، وإن كان للعامّة في ذلك خلاف مشهور^(٢).

(١) شرح الألفيّة، المطبوع مع حياة المحقّق الكركي وأثاره: ٢٥٣/٧.

(٢) مسالك الأفهام: ١٠٩/٣.

وقال أيضاً في محكيّ الرسالة - المعمولة في المسألة -: ونحن بعد التتبّع الصادق لما وصل إلينا من كلامهم، ما علمنا بأحد من أصحابنا - ممّن يعتبر قوله، ويعوّل على فتواه - خالف في ذلك، فعلى مدّعي الجواز بيان القائل به، على وجه لا يلزم منه خرق الإجماع.

ثمّ قال: ولا قائل بجواز تقليد الميت من أصحابنا السابقين وعلماؤنا الصالحين؛ فإنّهم ذكروا في كتبهم الأصوليّة والفقهيّة قاطعين بما ذكرناه^(١).

وقال صاحب المعالم في محكيّها: العمل بفتاوي الموقى مخالف لما يظهر من اتّفاق علماؤنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت، مع وجود المجتهد الحيّ^(٢). وعن الوحيد البهبهاني في فوائده: أنّ الفقهاء أجمعوا على أنّ الفقيه لو مات لا يكون قوله حجّة^(٣). وقال في موضع آخر: وربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة^(٤).

وعن ابن أبي جمهور الأحسائي: لا بدّ في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه، فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع إلى غيره، إذ الميت لا قول له^(٥)، وعلى هذا انعقد الإجماع من الإماميّة، وبه نطقت مصنّفاتهم الأصوليّة، لا أعلم فيه مخالفاً منهم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مخالفة المحقّق القميّ رحمته الله إنّما هي مبتنية على مسلكه، ومتفرّعة على مبناه من الانسداد الذي لا نقول به، وكذا مخالفة الأخباريين مبتنية

(١) رسائل الشهيد الثاني: ٤٤ / ١.

(٢) معالم الدين: ٢٤٨.

(٣، ٤) الفوائد الحائريّة للبههاني: ٢٦٠ و ٣٩٧ و ٥٠٠.

(٥) الأقطاب الفقهية: ١٦٣.

على إنكارهم للتقليد الاصطلاحي، وعلى تقدير خلاف ذلك لا يضرّ بدعوى الإجماع، واستكشاف رأي المعصوم عليه السلام من طريق الحدس، كما هو مبنى المتأخرين في باب الإجماع.

وقد أورد على هذا الدليل بأن الإجماع المدعى على تقدير تحققه ليس إجماعاً تعبدياً موجباً لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام به؛ لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أصالة الاشتغال، أو ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده، أو غير ذلك، ومع هذا الاحتمال ينسدّ باب الحدس واستكشاف رأي المعصوم عليه السلام، الذي هو الملاك في الحجية عندنا؛ ضرورة عدم ثبوت وصف الحجية للإجماع بما هو إجماع^(١)، كما قد حقق في محلّه.

والجواب عن هذا الإيراد: أنّه وإن كان احتمال الاستناد إلى الدليل، أو الأصل مانعاً عن ثبوت وصف الحجية للإجماع، إلّا أنّه لا مجال لهذا الاحتمال في المقام، خصوصاً بعد استقرار رأي المخالفين، واستمرار عملهم على تقليد الميت، والرجوع إلى أشخاص معيّنين من الأموات، ففي الحقيقة يكون هذا من خصائص الشيعة وامتيازات الإمامية.

والعجب من هذا المورد: أنّه كيف يناقش في تحقّق الإجماع واستكشاف رأي المعصوم عليه السلام، مع تصريحه فيما يأتي من كلامه^(٢)؛ بأنّ ضرورة مذهب الشيعة تقتضي عدم الأخذ بفتوى المجتهد الميت ولو فيما إذا كان أعلم؛ فإنّه كيف تجتمع دعوى الضرورة والبداهة مع المناقشة في دعوى الإجماع.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٤.

(٢) في ص ١٩٩.

الثاني: اختصاص الأدلة الدالة على حجية فتوى المجتهد، وجواز الرجوع إليه والأخذ بها، بخصوص المجتهد المتّصف بوصف الحياة، وعدم شمولها لغير الواجد لهذا الوصف.

أما قوله تعالى في آية النفر: ﴿لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(١) فلظهوره في أنّ الإنذار - الذي يتعقبه الحذر - إنّما هو الإنذار الحاصل من المنذر الحيّ؛ لعدم معنى لإنذار الميت، كما أنّه لا معنى لاتّصافه بالفقاهة فعلاً، ويؤيّدته تعليق وجوب الإنذار على الرجوع الظاهر في الحياة.

وكذا قوله تعالى: ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) ظاهر فيمن يكون متّصفاً بهذا الوصف فعلاً، خصوصاً بعد إيجاب السؤال؛ فإنّه وإن لم يكن للسؤال مدخلية في حجية قول أهل الذكر ونظيره، إلا أنّ المفروض في الآية إمكان الرجوع إليه والسؤال عنه، وهذا الوصف لا يتحقّق في الميت بوجه.

وكذا الروايات الدالة على حجية فتوى المجتهد، أعمّ ممّا يدلّ عليها بنحو العموم، كقوله عليه السلام - فيما حكى عن تفسير العسكري عليه السلام -: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه إلخ^(٣). في الإرجاع إلى أشخاص معيّنين؛ فإنّ ظهورها في الواجد للأوصاف المذكورة فيها فعلاً، خصوصاً الطائفة الثانية منها واضح لا ينبغي الارتياح فيه.

وكذا السيرة العقلانية - التي هي العمدة في أدلة حجية فتوى الفقيه كما

(١) سورة التوبة: ١٢٢/٩.

(٢) سورة الأنبياء: ٧/٢١.

(٣) تقدّم في ص ٨٣.

عرفت^(١) - لا تشمل فتوى المجتهد الميِّت .

توضيحه: ما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - في رسالته في الاجتهاد والتقليد، ومحصّله: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء، وحكم العقل بين فتوى الحيّ والميِّت؛ ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما.

لكن مجرّد ارتكازهم وحكمهم العقلي بذلك لا يكفي في جواز العمل، بل لابدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميِّت كالحَيّ، وتعارفه لديهم حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إمضائه، وإلّا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميِّت - وإن لم يكن يتفاوت في عالم ارتكازهم مع الحيّ أصلاً - لا يكون للردع مورد حتّى يكشف عدمه عن إمضاء الشارع.

والحاصل: أنّ جواز الاتّكال على الأمارات العقلائيّة موقوف على إمضاء الشارع لفظاً، أو استكشافه من طريق عدم الردع، وليس في المقام ما يدلّ عليه لفظاً، واستكشاف ذلك من طريق عدم الردع موقوف على جري العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم، ومع عدمه لا معنى لردع الشارع، ولا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

ومن الواضح عدم تعارف الأخذ عن الميِّت في الصدر الأوّل؛ لعدم كون تدوين الكتب الفتواييّة متعارفاً حتّى يقال: إنهم كانوا يراجعون الكتب؛ فإنّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمّ بعد أزمة متطاولة صار بناؤهم على تدوين كتب نحو متون الأخبار، ككتب الصدوقين، ومن في

(١) في ص ٦٨ - ٧٠، ١١٧، ١١٩.

طبقتها، أو قريب العصر بهما، ثم بعد مرور الأزمنة جرت عاداتهم على تدوين الكتب التفرعية والاستدلالية، إلى أن انتهى تدوين الفتاوى خالية عن الدليل بنحو الرسالة العملية، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأول، ولا متعارفاً أصلاً^(١).

وفي تقارير بعض الأعلام - في مقام عدم جواز الاستدلال بالسيرة - ذكر أن لازم حصر المجتهد المقلد في شخص واحد في الأعصار بأجمعها؛ لأن أعلم علمائنا من الأموات والأحياء شخص واحد لا محالة، فإذا فرضنا أنه الشيخ أو غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسب مقتضيه السيرة العقلية، وذلك للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا، ومع العلم بالمخالفة يجب تقليد الأعم فقط، من دون فرق في ذلك بين عصر وعصر، وهو مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة، ولا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمة ثلاثة عشر، وبهذا تكون السيرة العقلية مردوعة في الشريعة^(٢).

والجواب عن هذا الدليل:

أما عن الآيات: فلأنها لا تنطبق على المدعى؛ ضرورة أن المدعى عبارة عن اشتراط الحياة في المفتي، ومن يجوز الرجوع إليه، ومقتضاه عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الميِّت، مع أنها - أي الآيات على تقدير دلالتها على جواز التقليد، وعدم المناقشة فيها بما مرّ مفصلاً^(٣) - تكون غاية مفادها حجّة فتوى المجتهد الحي، ولا دلالة فيها على اشتراط الحياة بنحو يفيد عدم حجّة فتوى الميِّت بوجه، فلا بدّ

(١) الاجتهاد والتقليد للإمام الخميني: ١٣٢ - ١٣٤.

(٢) التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٧.

(٣) في ص ٧١ - ٨٢.

فيها من الرجوع إلى دليل، أو أصل جارٍ في مورد الشك. وبالجملة: الآيات ساكتة عن حجّية فتوى غير الحيّ، لا نافية لها، كما هو المدّعى، فلا تنطبق عليه.

وأما عن الروايات: فما كان منها يدلّ بنحو العموم، فهو وإن كان ظاهراً في بيان الاشتراط، وعدم جواز الرجوع إلى غير المتّصف بالأوصاف المذكورة فيها، إلّا أنّها مخدوشة من حيث السند كما عرفت^(١). وما كان منها يدلّ على الإرجاع إلى أشخاص معيّنين يجري فيها ما ذكرنا - في الآيات - من عدم تعرّضها لفتوى غير الحيّ، ولا دلالة فيها على نفي الحجّية بوجه، بل لا بدّ من الرجوع إلى دليل آخر. وأما السيرة: فيرد على التقريب الذي أفاده الأستاذ دام ظلّه - مضافاً إلى أنّ حكم العقل لا يحتاج إلى إمضاء الشارع، وإلّا ينسُدّ باب التقليد على العامي؛ لأنّ الحامل له على التقليد - كما عرفت^(٢) - ليس إلّا إدراك عقله وحكمه برجوع الجاهل إلى العالم، فلو كان حكم العقل أيضاً مفتقراً إلى الإمضاء من الشارع لكان باب التقليد منسُدّاً عليه؛ لعدم إطلاع العامي على الإمضاء، كما هو واضح -:

أنّه إن أراد أنّ السيرة العقلائيّة غير جارية في مقام العمل على الرجوع إلى آراء الأموات، وترتيب الأثر عليها، وجعلها طريقاً لرفع الجهل، فن الواضح خلافه؛ لما نراه بالوجدان من مراجعتهم إلى كتب الأقدمين في الفنون المختلفة في جميع الأعصار، وأخذ الآراء منها والاستفادة وترتيب الأثر عليها، بحيث لا يفرّقون بينها وبين الكتب المصنّفة في حياتهم أصلاً، فالسيرة العملية العقلائيّة جارية في كلا

(١) في ص ٩٢-١١٥.

(٢) في ص ٦٨-٧٠.

الأمرين ، من دون ارتياب في البين .

وإن أراد أن السيرة العقلية وإن كانت عامّة في مقام العمل ، إلا أنه لا بدّ من ورودها في محيط الشرع ، وجريانها في الأمور المضافة إلى الشارع حتى يكون عدم الردع كاشفاً عن تصويبه ورضاه بذلك ، فيرد عليه : أن عدم الردع الكاشف عن الإمضاء لا يتوقف على ذلك ، بل يكفي مجرد جريان السيرة على معنى عامّ يكون الأمر الشرعي أيضاً من مصاديقه .

ألا ترى أن حجّية ظواهر الكتاب المستفادة من سيرة العقلاء بضميمة عدم الردع ، لا يكون منشؤها جريان السيرة في ظواهر الكتاب ، وعدم ردع الشارع عنها ، بل جريان السيرة على العمل بكلّ ظاهر ، وعدم الردع عنها في الشرعيّات كاف في استكشاف رضا الشارع وإمضائه ، كما لا يخفى .

ويرد على التقريب - الذي أفاده بعض الأعلام - أن انحصار مرجع التقليد في مثل الشيخ عليه السلام لا يكون مخالفاً لما هو ضروريّ من المذهب . غاية الأمر أنّه مخالف للإجماع ؛ لانعقاده على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً ، وقد عرفت ^(١) أنّه لا تجتمع دعوى الضرورة من المذهب مع المناقشة في الإجماع ، ودعوى عدم كونه كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام ؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى مثل أصالة الاشتغال .

ثمّ إنّ الاستلزام للانحصار إنّما هو على تقدير كون الأعم - الذي هو شخص واحد - واضح الأعلمية بالإضافة إلى كلّ أحد ، وإلا فلو فرض اختلاف الأنظار في تشخيص الأعم ، كما ربما يتفق ، فالانحصار لا يكاد يتحقّق بوجه ، كما أنّ بطلان الانحصار - لكونه مخالفاً لما هو ضروريّ من المذهب ، كما هو فرضه - لا يوجب

(١) في ص ١٩٦ .

الالتزام باشتراط الحياة، كما هو المقصود، بل يكون له طريق آخر؛ وهو عدم تعيين الأعم للتقليد.

وبعبارة أخرى: الانحصار مترتب على أمرين: عدم اشتراط الحياة، واشتراط الأعلمية، وبطلانه - لما ذكر - لا يوجب نفي الأمر الأول، بل له طريق آخر؛ وهو رفع اليد عن الأمر الثاني، واختيار عدم اشتراط الأعلمية وتساوي الأعم وغيره، من حيث جواز الرجوع إليه. وعليه: فيتخير المكلف بينه وبين غيره، فيرتفع الانحصار.

كما أن ما أفاده من استلزام انحصار صيرورة الأئمة ثلاثة عشر ممنوع جداً؛ لأن المرجعية لا تبلغ من حيث المرتبة إلى الإمامة بوجه، ولعمري أن مثل هذا التعبير من طغيان البيان أو القلم، فإنه من الواضح أن أبناء السنة مع استمرار عملهم على الأخذ بفتاوي أشخاص معينين من الأموات، لا يحكمون بإمامتهم وخلافتهم ووجوب الإطاعة لهم، كما يقولون به في الخلفاء.

والتحقيق: أنه لا مجال للمناقشة في أصل السيرة العقلانية، وجري عملهم على الأخذ بالآراء مطلقاً، من دون فرق عندهم بين أن يكون صاحب الرأي حياً، أو ميتاً. غاية الأمر أنها مردوعة في الشريعة؛ لقيام الإجماع الكاشف عن موافقة المعصوم عليه السلام على عدم الجواز، وهو يكفي في الردع من دون حاجة إلى أمر آخر.

الثالث: أن فتوى الميت - على تقدير كونها حجة - فيما أن يقال بحجيتها فيما إذا كان الميت مساوياً لغيره من الأموات والأحياء في الفضيلة والمرتبة العلمية، وإما أن يقال بها في خصوص ما إذا كان أعلم من غيره من تلك الجهة، ولا مجال للقول بها في كلتا صورتين:

أما الصورة الأولى: فلا دليل على الحجية فيها؛ لأنه مع الاختلاف بينه وبين غيره في الفتوى والنظر - كما هو الغالب والمفروض - يكون الدليل قاصراً عن شموله؛ لأن المتعارضين غير مشمولين لأدلة الحجية، والقاعدة تقتضي التسايط مع التعارض، كما قد تقدّم البحث عنه^(١)، والإجماع القائم على التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة على تقدير ثبوته - كما ادّعاها شيخنا الأنصاري^(٢) - لا يشمل المقام؛ فإن القدر المتيقن منه تساوي المجتهدين من الأحياء؛ فإن الأموات أنفسهم قد ادّعوا الإجماع على عدم جواز الأخذ بآرائهم بعد انقضاء حياتهم، كما مرّ نقل كلمات جملة من أعلامهم^(٣).

وأما الصورة الثانية: فلأن مقتضى السيرة العقلية الجارية على الأخذ برأي الميت من ناحية، وعلى الأخذ بقول الأعم من المتخالفين من ناحية أخرى، وإن كان هو الجواز، إلا أنك عرفت^(٤) أن مجرد جريان السيرة لا يكفي ما دام لم يكن مورداً لإمضاء الشارع لفظاً، أو مستكشفاً من طريق عدم الردع، وعدم ثبوت الإمضاء يكفي في عدم جواز ترتيب الأثر عليه، فضلاً عما إذا ثبت الردع من طريق الإجماع الكاشف عن موافقته لرأي المجمعين، وعدم تجويزه الأخذ برأي الميت والرجوع بفتواه، كما عرفت.

ومما ذكرنا يظهر مواضع الردّ والقبول والخلط في هذا الدليل، فتأمل.

(١) في ص ١٤١-١٤٢.

(٢) حكى عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٦، ولم نثر عليه في كتب الشيخ، إلا أنه يمكن استظهاره من رسالته في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل: ٧١.

(٣) في ص ١٩٤-١٩٥.

(٤) في ص ٦٨-٧٠.

وأما ما استدللّ به على عدم الاشتراط وجواز الرجوع إلى فتوى المجتهد الميّت ابتداءً فوجوه أيضاً:

الأول: إطلاق أدلّة جواز التقليد وحجّية فتوى المجتهد من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب^(١)؛ فإنّها غير مقيدة بحال الحياة، فكما أنّها تدلّ على حجّية فتوى الحيّ، كذلك تشمل فتوى المجتهد الميّت، نظراً إلى إطلاقها.

والجواب عنه - مضافاً إلى أنّ أغلب تلك الأدلّة غير خالية عن المناقشة في الدلالة على أصل جواز التقليد وحجّية الفتوى، بالنحو الذي هو محلّ البحث، لما عرفت سابقاً^(٢) - ما مرّت الإشارة إليه؛ من أنّ العناوين المأخوذة فيها ظاهرة في الفعلية التي لا تجتمع إلّا مع وصف الحياة، فكما أنّ قوله: «الخمر حرام» ظاهر في الخمر الفعلي لا ما كان خمراً سابقاً، وقوله: «العالم يجب إكرامه» ظاهر في المتّصف بالعلم فعلاً، كذلك قوله: «الفقيه المنذر» ظاهر في المتّصف بهما فعلاً.

وهكذا سائر العناوين المأخوذة فيها، وإن شئت قلت: إنّ المشتقّ ظاهر في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال؛ لأنّه حقيقة فيه، ومن المعلوم أنّ الاتّصاف بالفعل ملازم لوجود قيد الحياة.

نعم، قد عرفت^(٣) أنّه لا دلالة لهذه الأدلّة على اشتراط وصف الحياة بنحو يفيد نفي الحجّية بالإضافة إلى الميّت، بل هي ساكنة عن التعرّض لها.

ومن هنا ينقدح أنّه لا دلالة لها على قول النافين ولا المثبتين، بل تجتمع مع

(١) الوافية: ٣٠٥-٣٠٦.

(٢، ٣) في ص ١٩٧-٢٠٢.

كليهما؛ لسكوتهما عن الدلالة على النفي، أو الإثبات فيما هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام. نعم، قد عرفت أنّ هنا رواية واحدة عامّة ظاهرة في اشتراط الحياة، ضعيفة من حيث السند.

الثاني: جريان السيرة المستمرة العمليّة من العقلاء على الرجوع إلى آراء العلماء وأنظار المطلّعين، من دون فرق بين الأحياء والأموات^(١)، ولا مجال للإشكال فيه، كما عرفت^(٢).

والجواب عنه: أنّ حجّية السيرة موقوفة على إمضاء الشارع وعدم ردعه عنها، وقد مرّ^(٣) أنّ الإجماع الكاشف عن موافقة المعصوم عليه السلام لرأي المجمعين، وحكمهم بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً كاف في مقام الردع، وعدم اتّصاف السيرة بوصف الحجّية، كما هو ظاهر.

الثالث: استصحاب حجّية فتوى المجتهد الميت؛ لأنّها كانت مقطوعة قبل موته، وبعده يشكّ في بقائها، فلا مانع عن استصحابها أصلاً، ويكفي هذا الاستصحاب الذي لازمه جواز الأخذ بفتوى الميت في الخروج عن الأصل الأوّلي، الذي كان مرجعه إلى أنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها؛ لأنّه مع جريانه لا يبقى شك في الحجّية، كما لا يخفى^(٤).

وقد أورد على جريان هذا الاستصحاب بوجوه متعدّدة:

منها: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعيّاً، أو موضوعاً لأثر شرعيّ، وهذا الشرط متحقّق في المقام على تقدير كون الحجّية

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠١.

(٢، ٣) في ص ٢٠٠-٢٠٢.

(٤) درر الفوائد للشيخ عبد الكريم الحائري: ٧٠٣/٢-٧٠٥؛ بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٢١-٢٤.

المستصحية متأصلة في الجعل، بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها، وتترتب عليها آثارها عقلاً من صحة اعتذار كل من المولى والعبد بها، مع أنه غير ظاهر، بل الظاهر أنها منتزعة عن الحكم الظاهريّ الراجع إلى الأمر بالعمل بالواقع - على تقدير المصادفة - نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشك، وإلى الترخيص على تقدير المخالفة؛ فإن ذلك هو منشأ صحة الاعتذار والاحتجاج^(١).

والجواب عنه: أن الحجية - كما قد حقق في محله - من الأحكام الوضعية القابلة لتعلق الجعل بها مستقلاً^(٢)، ويصح انتزاعها من مجرد جعلها، فهو مجعول شرعيّ لمانع من جريان الاستصحاب فيها بوجه.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني^{رحمته} في الكفاية، وحاصلة: أن جريان الاستصحاب يتوقف على بقاء موضوع المستصحب عرفاً، والموضوع في المقام غير باق؛ لأنّ الرأي متقوم بالحياة بنظر العرف، والموت عند أهل العرف موجب لانعدام الميت ورأيه، وإن لم يكن كذلك واقعاً؛ لتقوم الرأي بالنفس الناطقة غير الزائلة بالموت لتجردها، لكنّ المدار في الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف.

ودعوى أن الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أنه لا حاجة إلى بقاء الرأي، بل مجرد حدوثه في حال الحياة يكفي في جواز تقليده بعد موته، كما هو الحال في الرواية، حيث لا مدخلية لبقاء حياة الراوي في حجية

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٥/١-١٦.

(٢) سيرى كامل در اصول فقه: ٣٢٦/١٤ وما بعدها.

روايته وجواز الأخذ بها.

مدفوعة بأنه لا شبهة في أنه لا بدّ في جواز التقليد من بقاء الرأي، ولا يكفي مجرد الحدوث، ولذا لو زال مجنون وتبدّل، أو مرض أو هرم لما جاز قطعاً^(١).

ويؤيّدُه أنّ حجّية الرأي بالإضافة إلى العامّي ليست بأعظم منها بالإضافة إليه نفسه، ومن المعلوم أنّ حجّية الرأي بالإضافة إلى نفسه لا يكفي فيها مجرد الحدوث؛ ضرورة أنّ الحجّية الثابتة لرأي المجتهد بالإضافة إلى نفسه، موضوعها في كلّ زمان، الرأي في ذلك الزمان، لا صرف الحدوث؛ ضرورة أنّه لو زال رأيه بشبهة ونحوها لزلت الحجّية عنه قطعاً، مضافاً إلى أنّ الموت ملازم لارتفاع الرأي غالباً قبله ولو آنأماً، فلا مجال لاستصحابه.

وأجيب عن هذا الإيراد بوجهين:

أحدهما: ما في المستمسك من أنّ الإجماع على عدم حجّية رأي المجتهد مع اختلال الشرائط - لو تمّ - لا يقتضي عدم الحجّية مع ارتفاع الحياة إذا كان محلاً للخلاف، وارتفاع الحجّية بتبدّل الرأي إنّما هو لكون الحجّية مشروطة بعدم ظهور الخطأ له في المستند، لا لكونها منوطة بالرأي حدوثاً وبقاءً، ولذا ترى الشهادة تسقط عن مقام الحجّية إذا ظهر للشاهد الخطأ في المستند، مع أنّها حجّة بحدوثها إلى الأبد، ولا ترتفع حجّيتها بموت الشاهد أو نسيانه، وارتفاع الرأي قبل الموت غالباً إن قام إجماع على قدحه فهو خارج عن محلّ الكلام - والكلام في غيره من الفروض - وإن لم يتم إجماع على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب.

وبالجملة: احتمال حجّية الرأي بحدوثه إلى الأبد لا رافع له، فلا مانع

من الاستصحاب^(١).

ثانيهما: ما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - من أنّ مناط عمل العقلاء على رأي كلّ ذي صنعة في صنعته هو أماريّته وطريقيّته إلى الواقع، وهو المناط في فتوى الفقهاء؛ سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء الممضى، أو الأدلّة اللفظيّة؛ فإنّ مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأنّ صلاة الجمعة واجبة، طريق إلى الحكم الشرعيّ وحجّة عليه، وإنّما تتقوم طريقيّتها وطريقيّته كلّ رأي خبير إلى الواقع إذا أفتى وأخبر بنحو الجزم، لكنّ الوجود الحدوثي للفتوى بنحو الجزم يوجب كونها طريقاً إلى الواقع أبداً، ولا ينسلخ عنها ذلك إلاّ بتجدّد رأيه، أو التردّد فيه، وإلاّ فهو طريق إلى الواقع، كان صاحب الرأي حيّاً أو ميتاً.

فإذا شككنا في جواز العمل به؛ من حيث احتمال دخالة الحياة شرعاً في جوازه، فلا إشكال في جريان الاستصحاب ووحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، فرأي العلامة وقوله وكتاب قواعده كلّ كاشف عن الأحكام الواقعيّة، ووجوده الحدوثي كاف في كونه طريقاً، وهو المناط في جواز العمل شرعاً، ولدى العقلاء.

وإن شئت قلت: جزم العلامة أو إظهار فتواه جزمًا، جعل كتابه حجّة وطريقاً إلى الواقع، وجائز العمل في زمان حياته، ويشكّ في جواز العمل على طبقه بعد موته فيستصحب^(٢)، انتهى موضع الحاجة من كلامه دام ظلّه.

أقول: وفي كلا الوجهين نظر:

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ التفكيك بين المقامين من جهة قيام الإجماع هناك وعدمه

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٧/١.

(٢) الاجتهاد والتقليد للإمام الخميني: ١٢٢-١٢٣.

هنا ممنوع؛ لما عرفت من قيام الإجماع هنا أيضاً على عدم الجواز^(١)، فلا فرق بينها، ولو فرض عدم تحقق الإجماع في المقام، فأَيّ مانع من استفادة حكمه من تلك الموارد التي يكون الرأي فيها باقياً، ولا يجوز للمقلد الرجوع إليه والأخذ به، مع أنه في حال الحدوث كان جائز الأخذ، كما إذا عرض له الفسق مثلاً، بل لا فرق ظاهراً بين المقام، وبين الموارد التي لا يكون الرأي باقياً لأجل جنون، أو مرض، أو هرم.

نعم، في خصوص صورة التبدّل أو التريّد لا مجال لاستفادة حكم المقام منه؛ لما أفاده صاحب الوجه. وبالجملة: فالموارد مختلفة، والملاك في أكثرها موجود في المقام.

وأما الوجه الثاني: فلأنّه لو استندنا في المقام إلى علم العقلاء واستمرار سيرتهم على الرجوع إلى الخبر في كلّ فنّ وصنعة، واستكشفنا أنّ المناط في عملهم هو الأماريّة والطريقيّة إلى الواقع، وهي منقوّمة بالوجود الحدوثي وأصل تحقق النظر والفتوى بنحو الجزم، فلا حاجة لنا إلى الاستصحاب، ولا يبقى شكّ في بقاء حجّية الرأي بعد موت صاحبه. غاية الأمر أنّ عدم الردع على فرض تماميّته يكشف عن الرضا والإمضاء، فالحاجة إلى الاستصحاب إنّما هو مع قطع النظر عن السيرة العقلائيّة واستكشاف مناط عملهم، وبهذه الملاحظة لا دليل على بقاء الموضوع عرفاً، بعد ما يكون الموت عند أهل العرف موجباً لانعدام الشخص ورأيه رأساً، كما هو غير خفيّ.

ومنها: أنّ الحجّية المجعولة الراجعة إلى جواز العمل على طبق فتوى المجتهد إن

كانت بنحو القضية الخارجية؛ بمعنى أن كلَّ مكلف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه، فهو لا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخرة، وإن كانت بنحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أن كلَّ من وجد في الخارج، وكان مكلفاً في كلِّ زمان كان فتواه حجةً بالإضافة إليه، فإن أُريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا وجه له؛ لعدم إدراك المتأخرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، وإن أُريد الاستصحاب التعليقي فجريلانه بهذا النحو ممنوع.

وبعبارة أخرى: أن المراد بالحجبة المستصحية إن كان هي الحجبة الفعلية فلا يقين بحدوثها؛ لأن الفعلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد، والمفروض عدم تحققه، وإن كان هي الحجبة الإنشائية، فهي وإن كانت متيقنة على الفرض، إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب؛ للشك في سعة دائرة الحجبة المنشأة وضيقها، وعدم العلم بأنها هي الحجبة على خصوص من أدرك المجتهد وهو حي، أو أنها تعم من لم يدركه كذلك، فلا علم لنا بثبوت الحجبة الإنشائية بعد الممات ليكن استصحابها^(١).

ويمكن الجواب عنه بأن جعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية ليس مرجعه إلى أن لكل فرد من أفراد عنوان الموضوع إذا وجد يكون حكماً مجعولاً برأسه، بحيث يكون هناك التكثر في الجعل حسب تكثر المصاديق وأفراد الموضوع، بل لا يكون في القضية الحقيقية إلا جعل واحد متعلق بعنوان واحد، لكن هذا الجعل الواحد يكون حجةً بحكم العقل، وعند العقلاء لكل من يكون مصداقاً للعنوان، ومنطبقاً عليه الموضوع، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٣؛ تهذيب الأصول: ١٩٣/٣.

إِلَيْهِ سَبِيلًا»^(١) لا يتضمَّن إلا جعلاً واحداً متعلّقاً بعنوان واحد؛ وهو «مَنْ استطاع»، ولكن هذا الجعل - مع وحدته وعدم تكثّره - حجّة على كلّ متّصف بهذه الصفة .
 فحينئذٍ لو علمنا بوجوب الحجّ بهذا النحو، ثم شككنا في بقاءه من جهة طرؤ النسخ، أو جهة أخرى موجبة للشكّ في بقاء الحكم، كما إذا احتملنا في وجوب صلاة الجمعة مثلاً، أن يكون مشروطاً بحضور الإمام عليه السلام، بحيث يرتفع الوجوب بانعدام هذا الشرط وارتفاعه، فأبى مانع من جريان الاستصحاب؟ وفي المقام أيضاً كذلك، وقد حقّقنا في محلّه أن جريان الاستصحابات الحكميّة ممّا لا مانع منه أصلاً^(٢).

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا في هذا المقام - أي المقام الأوّل - بطلان جميع الوجوه التي استند إليها للقول بجواز التقليد الابتدائي للميِّت، فلا يحيص عن الالتزام باشتراط قيد الحياة في التقليد كذلك.

المقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميِّت وعدمه، وبعبارة أخرى: في اشتراط الحياة في المفتي بقاءً وعدمه، والكلام فيه يقع في صورتين؛ لأنّه إمّا أن لا تعلم المخالفة بينه وبين الحيّ - الذي كان يجب الرجوع إليه على فرض عدم جواز البقاء على تقليد الميِّت - في الفتوى والرأي، وإمّا أن تعلم المخالفة بينها فيها.
 أمّا الصورة الأولى: فقد استدلّ فيها على جواز البقاء بوجوه:

منها: الاستصحاب^(٣)، وتقريبه أنّه تارة: يستصحب الحكم الوضعي؛ وهي الحجّية الثابتة لفتوى المجتهد الميِّت قبل موته. وأخرى: يستصحب الحكم التكليفي،

(١) سورة آل عمران: ٩٧/٣.

(٢) سيرى كامل در اصول فقه: ٣٨/١٤ وما بعدها و ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٣) مفاتيح الأصول: ٦٢٤، الفصول الغروية: ٤٢٣.

وعلى هذا التقدير تارة: يستصحب الحكم الواقعيّ الثابت لصلاة الجمعة مثلاً، الذي تكون فتوى المجتهد الميتّ طريقاً إليه، وكاشفة عن ثبوته وتحققه. وأخرى: يستصحب الحكم الظاهري بناءً على كون الحجية المجعلولة للأمانة مستلزمة لإنشاء أحكام ظاهريّة على طبق مؤدّاهها مطلقاً؛ سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له، كما نسب إلى المشهور^(١).

أقول: أمّا استصحاب الحجية فلا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكورة في الاستصحاب المتقدم في المقام الأوّل عدا كون الموضوع هو الرأي والنظر، وهو لا يكون باقياً بعد الموت بحسب نظر العرف والعقلاء، حيث يرون الموت موجباً لانعدام الشخص بجميع شؤونه وآثاره؛ وذلك لأنّ الحجية الفعلية تكون مجرى الاستصحاب في هذا المقام؛ لأنّ المفروض وجود المكلف في عصر المجتهد الميتّ، وثبوت الحجية لفتواه بالإضافة إليه، فلا مانع من استصحابها إلا على تقدير عدم جريان الاستصحابات الحكمية، أو دعوى عدم كون الحجية مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعيّ، وكلاهما خلاف التحقيق.

وأما استصحاب الحكم الواقعي، فيرد عليه: اختلال كلاركني الاستصحاب؛ لعدم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء. أمّا اليقين بالحدوث؛ فلعدم ثبوت اليقين الوجدانيّ، واليقين التعبديّ - الذي هو نتيجة حجية فتوى الميتّ، وكونها كاشفة عنه وطريقاً إليه أيضاً - غير ثابت بعد الموت؛ لأنّ المفروض الشكّ في الحجية بعد الموت، فلا يقين بالحدوث في حال الشكّ في البقاء.

وتنظير المقام بموارد ثبوت العلم التعبديّ في الأحكام أو الموضوعات

(١) لاحظ كفاية الأصول: ٥٤٧.

المخارجية - كما إذا دلت الرواية المعتبرة على حكم وشك في بقاءه من جهة؛ كبقاء وجوب صلاة الجمعة بعد ارتفاع الحضور، أو قامت البيّنة على نجاسة شيء، ثم شك في بقائها وزوالها بالتطهير، حيث يجري الاستصحاب في هذه الموارد - في غير محلّه؛ فإنّه في تلك الموارد يكون اليقين التبعدي في حال الشك في البقاء محفوظاً؛ لعدم الشك في بقاء حجّية الرواية واعتبار البيّنة، وهذا بخلاف المقام.

نعم، لو فرض الشك في بقاء الحجّية بالإضافة إليهما لا مجال حينئذٍ لاستصحاب الحكم الذي هو مفادهما، بل اللازم الرجوع إلى استصحاب الحجّية كما في المقام.

وأما الشك في البقاء، فانفتاؤه ظاهر؛ لأنّ الحكم الواقعي - على تقدير حدوثه وثبوته - يكون باقياً قطعاً؛ لأنّه لم يحدث شيء يشكّ معه في البقاء على ما هو المفروض، فاستصحاب الحكم الواقعي ممّا لا مجال له أصلاً.

وأما استصحاب الحكم الظاهري، فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ استتباع الحجّية المعهولة للأحكام الظاهرية على طبق مؤدّى الحجّة ومفادها ممنوع، بل لا يترتب على جعل الحجّية إلا آثارها من المنجزية والمعدّرية بالإضافة إلى الأحكام الواقعية؛ لعدم الفرق بين حجّية القطع، وحجّية الظنون المعتبرة فيما يرجع إلى معنى الحجّية وآثارها أصلاً - : ما أورده عليه المحقّق الخراساني رحمته الله في «الكفاية» من أنّه من المحتمل، بل المقطوع أنّ الأحكام التقليدية عند أهل العرف لا تكون أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنّما تكون أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، وبمجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحّة

استصحابها؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً^(١). وهذا الإيراد يمكن وروده على استصحاب الحكم الواقعي أيضاً؛ فإنّ العرف يرى الحكم الواقعي منجزاً ما دام الرأي باقياً، فإذا زال بالموت، أو بالتبدّل، أو بغيرهما لا يكون منجزاً عندهم بوجه.

ومنها: إطلاق الأدلّة اللفظيّة الدالّة على التقليد من الآيات والروايات الواردة فيه عموماً أو خصوصاً^(٢)؛ فإنّ مقتضى إطلاقها أنّه لا فرق في حجّية الإنذار ووجوب الحذر عقبيه، واعتبار قول أهل الذكر، وجواز تقليد من كان واجداً للأوصاف المتعدّدة، وترتيب الأثر على قول مثل زرارة، ومحمّد بن مسلم، وزكريّا ابن آدم، ويونس بن عبد الرحمن^(٣)، بين البقاء على الحياة بعد تحقّق الرجوع والتقليد والأخذ والتعلّم، وبين عدم البقاء عليها. غاية الأمر اعتبار الحياة في الحدوث؛ لظهور العناوين في الفعلية كما عرفت^(٤). وأمّا بحسب البقاء فلا دلالة فيها على الاعتبار، بل مقتضى إطلاقها العدم، كما هو ظاهر^(٥).

ومنها: - وهو العمدة في المقام - السيرة العقلانيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ وصنعة، من دون فرق بين أن يكون العالم - الذي رجع إليه - باقياً على حياته عند العمل بقوله، أم لم يكن كذلك، ومن الواضح عدم تحقّق الردع عن هذه السيرة العمليّة العقلانيّة، والإجماع الرادع عن السيرة في التقليد الابتدائي غير

(١) كفاية الأصول: ٥٤٧.

(٢) سبق ذكرها في ص ٧١-٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨-١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤، ٨، ٩، ١٤-٢٣، ٢٥، ٣٥-٣٣، ٣٠.

(٤) في ص ١٩٧-٢٠٢.

(٥) الفصول الغرويّة: ٤٢٣، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٩-١١٠.

متحقّق هنا. نعم، حكى عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله (١) دعوى الإجماع، واستظهاره من إطلاق كلمات المجمعين، ولكنها ممنوعة جداً؛ لذهاب جمع كثير وجمّ غفير إلى جواز البقاء على تقليد الميِّت، فلا مجال معه لدعوى الإجماع (٢).

هذا، ويمكن دعوى السيرة العمليّة من المتشرّعة في الصدر الأوّل، حيث إنهم بعد الرجوع إلى أحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وأخذ المعالم منه، لم يكن واحد منهم متوقّفاً عن العمل حتى يثبت له بقاء حياة من رجع إليه، أو يرجع إلى الغير بعد ثبوت الممات، خصوصاً مع بعد الشقّة، كما ورد في بعض الروايات المتقدّمة (٣).

فالإنصاف أنّ هذا الدليل كاف في جواز الاعتماد عليه، والحكم بجواز البقاء على تقليد الميِّت وعدم وجوب الرجوع عنه إلى الحيّ.

نعم، هنا أمران ربما توهم اعتبارهما في جواز البقاء:

الأوّل: العمل بفتوى المجتهد الميِّت على تقدير كون التقليد عبارة عن الاستناد إلى قول الغير في العمل؛ فإنّه على هذا التقدير لو لم يتحقّق من المقلّد عمل على طبق فتوى المجتهد الميِّت يكون العمل به بعد الموت تقليداً ابتدائياً لا محالة، وقد مرّ أنّه غير جائز (٤). وهذا بخلاف ما لو كان التقليد بمعنى الالتزام أو غيره من الأمور التي لا يكون للعمل فيها دخل أصلاً؛ فإنّه لا يكون جواز البقاء على تقليد الميِّت مشروطاً بسبق العمل، بل يكفي مجرد الالتزام ونحوه في جواز البقاء.

ولكن لا يخفى أنّ مسألة جواز البقاء على تقليد الميِّت لا تكون بهذا العنوان

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٦٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٥/١ و ١٩، التقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١١٠-١١١.

(٣) في ص ٨٦.

(٤) في ص ١٩٣-٢١١.

وهذه العبارة واردة في دليل من آية أو رواية، ليكون الحكم بالجواز دائراً مدار عنوان البقاء على التقليد؛ كي يلزم ملاحظة معنى التقليد أولاً، وعنوان البقاء ثانياً، بل هذه العبارة واقعة في كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. واللازم ملاحظة الأدلة الدالة على الجواز ليظهر أنها هل تدلّ على اشتراط الجواز بالعمل في حال الحياة أم لا؟

فنقول: أمّا استصحاب الحجية، فمقتضاه بقاء فتوى الميت على وصف الحجية الراجعة إلى التنجيز والتعذير بعد موته، فالموضوع هو رأي المجتهد وفتواه، ولا نظر له إلى حال المكلف الذي قلده من جهة العمل على طبق فتواه وعدمه، كما هو واضح.

وأما الإطلاقات، فهي أيضاً كذلك؛ لأنّ الملاك في وجوب الحذر هو إنذار المنذر الحيّ، وفي وجوب ترتيب الأثر هو كون المسؤول أهل الذكر من دون مدخلية لعمل المكلف في ذلك أصلاً.

وهكذا السيرة العقلانية التي هي العمدة في أصل مسألة التقليد؛ فإنّ عدم مدخلية العمل عند العقلاء في ترتيب الأثر على قول العالم بعد الرجوع إليه واضح لا ريب فيه.

فانقدح أنّ العمل لا دخل له في جواز البقاء. نعم، بناءً على كون التقليد عبارة عن العمل لا بدّ من تحقّق العمل في الجملة ولو ببعض المسائل، فيجوز له حينئذٍ البقاء بالإضافة إلى جميع المسائل ولو فيما لم يعمل بها؛ وذلك لئلا يلزم التقليد الابتدائي الذي قام الدليل على عدم جوازه، فالفرق حينئذٍ بين مدخلية العمل في معنى التقليد وعدمها يظهر في جواز البقاء على الثاني مطلقاً - ولو لم يعمل على طبق فتوى الميت أصلاً، فلا يجب عليه العدول إلى المجتهد الحيّ - وعدم جواز البقاء إلاّ

على تقدير العمل ببعض المسائل ، فيجوز له البقاء ولو بالنسبة إلى ما لم يعمل بها ، وفي غير هذا التقدير يجب عليه العدول إلى الحيِّ ؛ لأنَّه مع البقاء لا يتحقَّق إلاَّ التقليد الابتدائي الذي لا يكون جائزاً ، ولذا ذكر في المتن أنَّ جواز البقاء إنما هو بعد تحقُّق التقليد بالعمل ببعض المسائل ، فتأمَّل جيِّداً .

الثاني : أن يكون المقلِّد ذاكراً لفتوى الميِّت بعد موته ، بحيث لو نسيها بعد ما أخذها وتعلَّمها لم يجوز له البقاء ، وقد اختار مدخلية هذا الأمر في جواز البقاء بعض الأعلام في شرح العروة على ما في تقريراته ، وأفاد في وجهه : أنَّه بالنسيان ينعدم أخذه السابق ورجوعه إلى الميِّت قبل موته ؛ لأنَّ المقلِّد حينئذٍ إنما يعلم أنَّ الميِّت أفتى في مسألة العصير مثلاً إنما بنجاسته - على تقدير غليانه - أو بطهارته ، وهو كالعلم الإجمالي بأنَّ الحكم الواقعي إنما الحرمة أو الإباحة ليس بمورد للأثر ، بل يحتاج إلى رجوع جديد ، وجواز الرجوع إلى الميِّت حينئذٍ يحتاج إلى دليل ؛ لأنَّه تقليد ابتدائيٌّ للميِّت ، وقد تحقَّق عدم جوازه^(١) .

ويرد عليه : أنَّه إن كان المراد بهذا الشرط هو الذكر في مقابل النسيان ، بحيث كان المقلِّد بنفسه ذاكراً ، ومع عدمه لم يجوز له البقاء - وإن كان الاطلاع على فتواه ممكناً بالرجوع إلى رسالته العمليَّة ، أو سائر مقلِّديه الذاكرين لفتواه - فلا دليل على اعتباره في جواز البقاء ، وكون النسيان موجباً لأن يصير رجوعه من التقليد الابتدائي ممنوع جدًّا ؛ فإنَّ الذكر لا دخالة له في عنوان البقاء بوجه ؛ فإنَّ المقلِّد لو نسي فتوى المجتهد في حال حياته ، ثمَّ اطَّلَع عليه وتعلَّمه ثانياً ، هل يصير ذلك موجباً لتقليد جديد في تلك الحال ، أم لا يكون هناك إلاَّ البقاء على التقليد الأوَّلِي ؟

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ١١٢ .

فإذا عمل في الحجّ على طبق آرائه ومناسكه، ثمّ نسيها فأراد الحجّ ثانياً، فهل يعدّ هذا تقليداً ابتدائياً، أم لا يكون إلاّ بقاءً على التقليد الأوّل؟

مضافاً إلى ما عرفت؛ من أنّ البقاء بعنوانه لا دليل على جوازه، بل مقتضى الأدلّة بقاء حجّية فتوى الميّت بعد موته، وجواز الأخذ به لمن كان مقلّداً له في حال الحياة، ولا دلالة لها على اعتبار الذّكر وعدم النسيان بوجه، وإلى أنّه لو كان مثل هذا يعدّ تقليداً ابتدائياً لم يقدّم دليل على عدم جواز هذا النحو من التقليد الابتدائيّ، فتأمل.

وإن أريد بالذّكر هو الذّكر في مقابل النسيان، بحيث لا يكون الاطلاع على فتواه ممكناً؛ لعدم وجود رسالة عمليّة له، وعدم من كان مطّلعاً على نظره، فاعتبار هذا المعنى وإن كان مسلماً إلاّ أنّه دخيل في إمكان البقاء، لا في جوازه؛ ضرورة أنّه مع عدمه لا يعقل أن يبقى على تقليد الميّت، فلا مجال للحكم بأنّه تقليد ابتدائيّ للميّت، كما هو واضح.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا علمت المخالفة بين المجتهد الميّت والحيّ في الفتوى والنظر، فتارة: تكون أعلميّة أحدهما بالإضافة إلى الآخر معلومة، وأخرى: غير معلومة.

ففي الفرض الأوّل: يجب الرجوع إلى الأعلّم الحيّ أو البقاء على تقليد الميّت الأعلّم؛ لما عرفت من تعيّن الأعلّم للتقليد^(١).

وفي الفرض الثاني: قد يقال: بأنّه لا يكاد يشكّ في أنّ الفتويين ساقطتان حينئذٍ عن الاعتبار؛ لأنّ الإطلاقات لا تشمل المتعارضين، فلا حجّية لفتوى

الميت ولا الحي، ومعه يتعين على المكلف الاحتياط فيما إذا تمكن منه، ومع عدم التمكن؛ إما لدوران الأمر بين المحذورين؛ وإما لعدم سعة الوقت للاحتياط، كما إذا أفق أحد المجتهدين بوجود القصر في مورد، وأفق الآخر بوجود التمام فيه، ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والإتمام، فالفتويان أيضاً ساقطتان عن الحجية، والوظيفة هو الامتثال الاحتمالي؛ وهو العمل على طبق إحداها مخيراً؛ لأن المكلف إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمي والعلمي الإجمالي في مورد، يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي، كما لا يخفى.

أقول: هذا مبني على عدم كون الحكم في المجتهدين المتساويين في الفضيلة - إذا كانا حيين - هو التخيير من حيث التقليد، أو على اختصاص الدليل على التخيير بما إذا كانا كذلك، فلا يشمل مثل المقام. وأما لو قلنا بأن الحكم هناك هو التخيير، وعدم اختصاصه بتلك الصورة، وشمول دليل التخيير من الإجماع أو السيرة أو غيرهما لمثل المقام، فلا مجال للرجوع إلى الاحتياط والحكم بوجود الامتثال العلمي الإجمالي أولاً، والتنزل إلى الامتثال الاحتمالي ثانياً، خصوصاً مع ملاحظة ما ادّعي من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العامي، كما مرّ البحث عنه مفصلاً^(١).

ثم إن عدم العلم بأعلمية أحدهما يجتمع مع احتمالها في خصوص واحد منها، مع أنك عرفت^(٢) أنه إذا كان واحد منها على نحو التعيين محتمل الأعلمية، يكون مقتضى أصالة التعيين العقلية الأخذ به.

(١) في ص ١١٩.

(٢) في ص ١٣٨-١٣٩، ١٥٨، ١٧١-١٧٢.

بقي في هذه المسألة - وهي المسألة الثالثة عشرة - فروع لا بدّ من التعرّض لها : أحدها : أنّه يجوز الرجوع عن تقليد الميّت إلى الحيّ الأعلم ، وذكر في المتن أنّ الرجوع أحوط ، وتخصيصه جواز الرجوع بما إذا كان المجتهد الحيّ أعلم ، إنّما هو مبنيّ على حكمه بعدم جواز العدول إلى المساوي احتياطاً ، كما أنّ احتياطه بالرجوع إلى الحيّ الأعلم مبنيّ على عدم تعيين الأعلم للتقليد ، وأنّ لزوم تقليده إنّما هو من باب حكم العقل بالاحتياط في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب الحجّية .

وقد تقدّم^(١) أنّ مقتضى التحقيق جواز العدول إلى المساوي ، فيجوز له الرجوع عن الميّت إلى الحيّ المساوي ، وتقدّم أيضاً تعيين الأعلم للتقليد لقيام الدليل عليه^(٢) . وعليه : فيجب العدول إلى الحيّ الأعلم .

وقد مرّ منّا الإشكال على سيّدنا العلامة الأستاذ - دام ظلّه^(٣) - بأنّه إذا كان عدم جواز العدول مبتنياً على الاحتياط العقلي ، والحكم بلزوم تقليد الأعلم أيضاً مبتنياً عليه ، فعند دوران الأمر بينهما لا ترجيح لاختيار الأعلم ، ولا مجال للحكم بلزوم تقليده كذلك والعدول إليه ، بل مقتضى ما أفاده مجرّد الجواز ، وتخيير المكلف بين العدول والرجوع وبين البقاء ، كما لا يخفى .

ثانيها : ما أفاده في المتن بقوله : « ولا يجوز بعد ذلك الرجوع إلى فتوى الميّت ثانياً على الأحوط » . والظاهر أنّ مراده - دام ظلّه - عدم جواز الرجوع إلى فتوى الميّت ثانياً بعد رجوعه إلى الحيّ الأعلم ، والوجه في عدم جواز الرجوع حينئذٍ واضح ؛

(١) في ص ١٢٤ - ١٣٦ .

(٢) في ص ١٤٠ - ١٦٦ .

(٣) في ص ١٣٧ ، ١٥٩ - ١٦٠ .

لأنه من الرجوع عن الأعلم إلى غيره. وبعبارة أخرى: بعدما كان الرجوع إليه واجباً ولو احتياطاً كيف يجوز العدول عنه إلى الميِّت مع كونه مفضولاً؟ خصوصاً مع ملاحظة أنه لا يجوز العدول إلى المساوي أيضاً عند الماتن دام ظلّه، ومقتضى ما ذكرنا أنّ عدم الجواز يكون بنحو الفتوى، لا على سبيل الاحتياط اللزومي. هذا، وقد عنون في العروة هذا الفرع بقوله: إذا عدل عن الميِّت إلى الحيّ لا يجوز له العدول إلى الميِّت^(١).

وقد حمل بعض الأعلام في شرحها - على ما في تقريراته هذه العبارة على موردين؛ لدعوى اختصاص صحّة العدول بهما - حيث قال: إنّ صحّة العدول إنّما تكون في موردين: أحدهما: فيما إذا كان الحيّ أعلم من الميِّت.

وثانيهما: فيما إذا كان الميِّت أعلم إلا أنّ المكلف نسي فتواه، إذ معه لا مسوّغ للبقاء على تقليد الميِّت - والمفروض أنّ عدوله إلى الحيّ صحيح، ومع فرض صحّة العدول لا يجوز بوجه للعدول عنه إلى تقليد الميِّت^(٢).

أقول: لا ينبغي الإشكال في عدم كون المراد بالعبارة هذين الموردين، بل المراد هي الصورة التي يكون المقلّد مخيراً في البقاء وعدمه، وهو فيما إذا كانا متساويين في الفضيلة والعلم؛ سواء علمت المخالفة بينهما في الفتوى أم لم تعلم. غاية الأمر أنّه لا بدّ من البحث والتكلّم حينئذٍ في الجواز وعدمه.

فنعول: الوجه في الجواز هو استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع عن الميِّت؛

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ١٠.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١١٨.

بمعنى أن المقلد كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الحي الذي وقع الكلام في جواز العدول عنه، كما كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الميت، فهو كان مخيراً بين الأمرين، وله الأخذ بكل واحد من الفتويين، والآن كما كان بمقتضى دليل الاستصحاب. والوجه في عدم الجواز - مضافاً إلى أصالة الاحتياط؛ لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخير.

والإيراد عليه بأنه لا مجال لها، إذ كما يحتمل وجوب البقاء على تقليد الميت، يحتمل وجوب العدول عنه، فاحتمال التعيين موجود في كل من الطرفين، كما يحتمل أيضاً التخير، وفي مثله يجب البناء على التخير بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي^(١) حتى أحوط القولين المتعينين في نظر العقل لولا الإجماع المذكور.

مندفع بأنه لا منشأ لاحتمال وجوب العدول عن الميت، بعد ملاحظة كون المفروض صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة، وكون البقاء على تقليد الميت جائزاً بمقتضى الاستصحاب، أو غيره من الأدلة، فع لحاظ هذين الأمرين لا مجال لاحتمال وجوب العدول وتعيين المجتهد الحي، فالمورد من قبيل الدوران بين التعيين والتخير الذي يحكم العقل فيه بأصالة التعيين.

كما أن الإيراد عليه بأنه لو فرضنا تساوي الميت والحي مع العلم بالمخالفة بينهما، يكون مقتضى القاعدة سقوط فتوائيهما عن الاعتبار؛ للمعارضة، ولا يبقى معه الدوران بين التعيين والتخير.

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الانصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٤٨ - ٤٩، مستمسك العروة

مندفع أيضاً - مضافاً إلى أن محلّ البحث أعمّ من صورة العلم بالمخالفة بينهما؛ لما عرفت من أن مورد البحث صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة؛ سواء علمت المخالفة أم لم تعلم - : بأن هذا مبنيّ على ما هو المشهور، ومقتضى التحقيق من ثبوت التخير في مثل هذا المورد، وعدم سقوط كلتا الفتويين عن الاعتبار - كما تقدّم البحث عنه - هو كون العدول عن الحيّ إلى الميت تقليداً ابتدائياً للميت، وقد قام الإجماع على عدم الجواز والمنع عنه^(١)، اللهم إلا أن يمنع شموله لمثل المقام، ممّا كان المكلف مقلداً للميت في برهة من الزمان.

ثمّ إنّه لا يختلف الحكم بعدم جواز العدول عن الحيّ إلى الميت بالاختلاف في معنى التقليد، وأنّه هو الالتزام وشبهه، أو العمل استناداً إلى قول الغير؛ لما ذكرنا من أن مبني عدم جواز العدول هو كونه تقليداً ابتدائياً للميت، فحمل الحكم بعدم الجواز على مبني كون التقليد هو الالتزام، ممّا لا وجه له أصلاً.

نعم، هذا الاختلاف إنّما يثمر في أصل موضوع العدول، حيث إنّ العدول على تقدير كون التقليد بمعنى الالتزام، يتحقّق برفع اليد عن الالتزام الأوّل، والالتزام بالرجوع إلى آخر ثانياً. وأمّا على تقدير كونه بمعنى العمل فهو لا يتحقّق إلا بالعمل، فإذا أفتى أحدهما بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، والآخر بجرمتها، فالعدول عن تقليد القائل بالحرمة إنّما يتحقّق بالإتيان بها استناداً إلى فتوى القائل بالوجوب، فالاختلاف في معنى التقليد إنّما يثمر في موضوع العدول، لا في حكمه من الجواز وعدمه، فتدبّر جيّداً.

(١) جامع المقاصد: ٤٩١/٣، شرح الألفيّة، والمطبوع مع حياة المحقّق الكركي وأثاره: ٢٥٣/٧؛ مسالك الأنهام: ١٠٩/٣؛ رسائل الشهيد الثاني: ٤٤/١؛ مستمسك العروة الوثقى: ٢٢/١.

ثالثها: ما ذكره في المتن بقوله: «ولا إلى حيٍّ آخر كذلك إلا إلى أعلم منه؛ فإنه يجب على الأحوط»، والمقصود أنه بعد ما رجع عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول عن الحي إلى حيٍّ آخر احتياطاً، إلا إذا كان أعلم من الحي الأول؛ فإنه يجب العدول إليه احتياطاً، وقد ظهر ممّا ذكرنا وجه ما أفاده، كما أنه ظهر أنّ المختار جواز العدول في المستثنى منه إذا كانا متساويين، ووجوبه في المستثنى بنحو الفتوى.

رابعها: أنه لا بدّ وأن يكون البقاء على تقليد الميت مستنداً إلى فتوى الحي الذي يفتي بجواز ذلك، بحيث لو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع إلى الحي كان كمن عمل من غير تقليد، وهذا إنّما هو فيما إذا احتل المكلف العامي ارتفاع الحجية عن الفتوى بالموت حتى يجب عليه الرجوع إلى العالم. وأمّا لو فرض ثبوت القطع له ببقاء الحجية، لا يبقى مجال للرجوع إلى الحي في ذلك كما هو واضح، كما أنه ربما يكون الحامل له على الرجوع إلى الحي فتوى المجتهد الميت بأنه يعتبر في البقاء الرجوع إلى الحي؛ فإنه مع ملاحظة هذه الفتوى، إذا أراد البقاء لا بدّ وأن يرجع إلى الحي؛ لأنّ لازم البقاء على تقليد الميت في جميع فتاواه - التي منها اعتبار الرجوع إلى الحي في البقاء - الرجوع إلى الحي، وهو ظاهر.

[وجوب العمل بفتوى الحيّ في البقاء على تقليد الميّت]

مسألة ١٤: إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات ، فقلّد غيره ثمّ مات ، فقلّد في مسألة البقاء على تقليد الميّت من يقول بوجوب البقاء أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل ، أو الثاني؟ الأظهر البقاء على تقليد الأوّل إن كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء ، وينخبر بين البقاء على تقليد الثاني ، والرجوع إلى الحيّ إن كان قائلاً بجوازه^١.

١ - المفروض في هذه المسألة ما إذا لم يكن المجتهد الثاني - الذي قلّده بعد موت الأوّل - قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميّت ؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من تقليده إيّاه هو تقليده في جميع المسائل ، لا خصوص مسألة البقاء على تقليد الميّت ، والقول بعدم وجوب البقاء وإن كان يجتمع مع القول بحرمة البقاء ، إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد غير هذه الصورة ، فينحصر في القول بالجواز.

وجه الظهور: أنّ الظاهر كون المراد من تقليد الثاني هو تقليده اختياراً ، بحيث كان للمكلّف العامّي الرجوع إليه وتقليده ، وكان له البقاء على تقليد الأوّل ، وقد اختار المقلّد الشقّ الأوّل ، فالمفروض في العبارة ظاهراً هو: ما إذا كان الثاني قائلاً في مسألة البقاء بجوازه ، ولكنّه لا مانع من توسعة دائرة البحث والتكلم فيما إذا كان قائلاً بالحرمة أيضاً ، فهنا فرضان :

الفرض الأوّل: ما إذا كان المجتهد الثاني قائلاً بجواز البقاء ، واختار المكلّف عدمه والرجوع إلى الحيّ في سائر المسائل ، وقد مرّ أنّه المقصود من العبارة ، وفيه صورتان :

إحدهما: ما إذا كان المجتهد الثالث أيضاً قائلاً بالجواز.
والأخرى: ما إذا كان الثالث قائلاً بالوجوب.

أمّا الصورة الأولى: فلا إشكال فيها في جواز البقاء على تقليد الثاني في سائر المسائل؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف قد قلّده بعد موت الأوّل، والثالث الحيّ قائل بجواز البقاء على تقليد الميت، فيجوز له البقاء على تقليد الثاني بعد موته، كما أنّه يجوز له الرجوع إلى الثالث بلا ريب. وأمّا جواز البقاء على تقليد الأوّل، فبيّنتي على ملاحظة أنّ فتوى الثالث بجواز البقاء، هل يجوز أن تشمل البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء، كما تشمل سائر المسائل، أم لا يمكن شمولها له؟ فعلى تقدير الإمكان لا مانع من البقاء على تقليد الأوّل؛ لأنّه يجوز للمكلف استناداً إلى فتوى الثالث الحيّ البقاء على تقليد الثاني في جميع المسائل التي منها مسألة البقاء، التي حكم الثاني فيها بالجواز، كما أنّه على تقدير عدم الإمكان لا مجال له للبقاء؛ لأنّ البقاء على الأوّل يصير بلا مستند؛ لأنّ المفروض أنّ فتوى الثالث لا تشمل مسألة البقاء. وفتوى الثاني وإن كانت هي الجواز، لكنّه حيث اختار المكلف عدمه والرجوع إليه، يكون البقاء على الأوّل حينئذٍ عدولاً، كما إذا أراد العدول إلى الأوّل في حياة الثاني، وقد مرّ عدم جواز هذا النحو من العدول^(١). والظاهر عدم إمكان الشمول، من دون فرق بين ما إذا كان نظر الثاني والثالث متّحداً فيما هو الموضوع للحكم بالجواز، ومتّفقاً من حيث الإطلاق والتقيد أم لا، ومن دون فرق أيضاً في صورة الاختلاف من هذه الجهة، بين ما إذا كان نظر الثالث أوسع من الثاني، كما إذا كان البقاء جائزاً عنده مطلقاً ولو فيما لم يعمل به من

(١) في ص ٢٢٠-٢٢٤.

المسائل، أو لم يتعلَّم، وكان جواز البقاء عند الثاني مقيداً بما إذا عمل مثلاً، وبين ما إذا كان نظر الثاني أوسع من الثالث .
والدليل على عدم الشمول أمران:

أحدهما: اللغويّة وتحصيل الحاصل؛ وذلك لأنّ شمول فتوى الثالث الحيّ بجواز البقاء لفتوى الثاني الميِّت بالجواز لا يترتب عليه أيّ فائدة؛ لأنّ الشمول إن كان بلحاظ استفادة الجواز في نفس هذه المسألة، فمن الواضح أنّه بعد حكم الحيّ بالجواز لا حاجة إلى استفادة الجواز من فتوى غيره أيضاً، وإن كان بلحاظ استفادة الجواز بالإضافة إلى سائر المسائل الفرعيّة، فمن الواضح أنّها أيضاً لا تحتاج إلى الحكم بالجواز ثانياً؛ لأنّ فتوى الحيّ بالجواز صارت موجبة لآتصاف فتوى الميِّت فيها بالحجيّة، فلا تفتنر إلى الاتّصاف بالحجيّة ثانياً من طريق فتوى الميِّت بجواز البقاء، التي صارت حجّة لأجل فتوى الحيّ بالجواز، بل لا يعقل ذلك؛ لأنّ الحجّيّة بعد الحجّيّة، والمنجزيّة بعد المنجزيّة، والمعذريّة بعد المعذريّة غير معقولة .

وهذا فيما إذا كان النظران متّحدين، أو كان نظر الحيّ أوسع واضح . وأمّا مع كون نظر الميِّت أوسع بحيث كان الجواز عند الحيّ مقيداً بصورة العمل مثلاً، والمفروض أنّه لم يعمل بجميع المسائل، فالوجه في عدم الشمول - مضافاً إلى ما ذكر - عدم تحقّق العمل بفتوى الميِّت في هذه المسألة؛ لأنّ المفروض أنّه لم يبق على تقليد المجتهد الأوّل حتّى يكون بقاؤه عليه عملاً بفتوى الثاني بالجواز .

ودعوى أنّ الرجوع إلى الثاني وتقليده أيضاً عمل بفتواه بالجواز في مسألة البقاء؛ لأنّ اختيار أحد الطرفين لا يوجب عدم تحقّق العمل بوجه، مدفوعة بأنّه يكون كذلك إذا كان مختاره الطرف الآخر؛ وهو البقاء الذي لا يجتمع مع الحكم

بالحرمة. وأما إذا كان مختاره الرجوع إلى الثاني وتقليده إياه في المسائل، فلا يعدّ هذا عملاً بفتواه بالجواز؟ ضرورة أنّ الرجوع إليه يجتمع مع الحكم بالحرمة أيضاً، فكيف يكون عملاً بالجواز؟! فتدبر جيداً.

ثانيهما: استحالة أخذ الحكم في موضوع نفسه؛ نظراً إلى أنّ جواز البقاء - الذي هو حكم - كيف يعقل أن يؤخذ في موضوع نفسه، ويقال بأنّه يجوز البقاء في جواز البقاء؟

ودعوى أنّ المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه، نظراً إلى أنّ مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وإنشائه. وأما في مثل المقام فلا مانع منه، نظراً إلى أنّه لا مانع من أن تكون حجّية فتوى الميّت بجواز البقاء مترتبة على حجّية فتوى الحيّ به؛ لأنّها فتويان.

مدفوعة جداً بأنّه ليس البحث في حجّية فتوى الحيّ، بل في إمكان شمول فتواه - التي لا إشكال في حجّيتها - لفتوى الميّت بجواز البقاء، ومن المعلوم أنّ جواز البقاء ليس إلّا حكماً واحداً. غاية الأمر اتّحادهما في هذا الحكم واتفاقهما في هذه الفتوى، فكيف يعقل حينئذٍ أن يصير الحكم موضوعاً في نفسه، بحيث يصير جواز البقاء ظرفاً ومتعلّقاً لنفس جواز البقاء؟ كما هو ظاهر.

ولعلّه لما ذكرنا اختار سيّدنا العلامة الأستاذ - دام ظلّه - في المتن: أنّ العامي مخير بين أن يبقى على تقليد الثاني، وبين أن يرجع إلى الثالث الحيّ فيما إذا كان قائلاً بجواز البقاء، وقد عرفت أنّ الظاهر كون المفروض في العبارة ما إذا كان الثاني أيضاً قائلاً بالجواز، ولازم ما أفاده عدم جواز البقاء على تقليد الأوّل في هذه الصورة بوجه.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان الثالث قائلاً بالوجوب، وقد اختار - دام ظلّه - في هذه الصورة تعيين البقاء على تقليد الأوّل، والوجه فيه: أنّ رجوعه إلى

الثاني بعد موت الأوَّل كان باطلاً بمقتضى فتوى الثالث بوجوب البقاء؛ لأنَّ وظيفة المكلف كانت من أوَّل الأمر البقاء على تقليد الأوَّل، ولم يكن له الرجوع إلى الثاني بعد موت الأوَّل. غاية الأمر أنَّه كان معذوراً في ذلك ما دام كان الثاني موجوداً، والآن ارتفع العذر ويجب عليه البقاء على التقليد الذي كان صحيحاً؛ وهو تقليد الأوَّل فقط.

نعم، فيما إذا فرض مجتهدان فقط، مات أحدهما والآخر حيِّ، وقد قلَّد العامي الأوَّل وهو معتقد بجواز البقاء، والآن يكون الحيِّ قاتلاً بوجوب البقاء، وقع البحث في أنه هل تشمل فتوى الحيِّ بالوجوب فتوى الميِّت بالجواز، ومرجعه حينئذٍ إلى التخيير بين البقاء، وبين العدول إلى الحيِّ، فيجوز له العدول إلى الحيِّ وأخذ فتاويه في سائر المسائل الفرعيَّة، أو أنَّها لا تشمل إيَّاه، فيجب عليه البقاء على تقليد الميِّت في غير هذه المسألة من سائر المسائل؟

ربما يقال بالعدم؛ نظراً إلى أنَّ مرجع فتوى الحيِّ بوجوب البقاء إلى كون فتاوي الميِّت حجةً على مثل هذا المقلِّد على نحو التعيين، ولا يجوز له العدول إلى الغير وأخذ الفتوى منه، ومرجع فتوى الميِّت بالجواز إلى كون فتاواه حجةً على سبيل التخيير، فإذا قلنا بشمول فتوى الحيِّ بالوجوب لفتوى الميِّت بالجواز، يلزم أن تكون سائر فتاوي الميِّت متَّصفة بالحجَّة التعينيَّة والتخييريَّة معاً، وهذا من المستحيل؛ لأنَّه يشبه الجمع بين المتناقضين.

والأظهر أنَّه لا مانع عن الشمول؛ سواء كان نظرهما متَّحداً من حيث ما هو الموضوع للحكم بالوجوب، أو الجواز، أو مختلفاً؛ وذلك لعدم كون الاتِّصاف بالحجِّيَّين في رتبة واحدة وعرض واحد؛ فإنَّ اتِّصافها بالحجَّة التعينيَّة إنما هو لأجل فتوى الحيِّ بالوجوب، وشمولها لها من دون واسطة، وبالحجَّة التخييريَّة

إنّما هو بلحاظ توسيط فتوى الميِّت بالجواز، وهذا ممّا لا مانع منه أصلاً، كما أنّ فتوى الحيّ بوجود السورة مثلاً في الصلاة، لا تنافي فتواه بوجود البقاء على تقليد الميِّت، مع فرض كون فتوى الميِّت هو عدم وجوب السورة؛ فإنّ الحكم بالوجوب إنّما هو لاقتضاء اجتهاده له من دون توسيط، والحكم بعدم الوجوب إنّما هو بلحاظ فتوى الميِّت بالعدم، وثبوت حجّيتها بعد الموت أيضاً كما هو ظاهر. هذا تمام الكلام في الفرض الأوّل.

وأما الفرض الثاني: وهو ما إذا كان المجتهد الثاني قائلاً بجرمة البقاء ووجوب الرجوع عن الميِّت إلى الحيّ، والمجتهد الثالث قائلاً بوجود البقاء وعدم جواز العدول، أو بجوازه، ففيه أيضاً صورتان:
الصورة الأولى: ما إذا كان الثالث قائلاً بوجود البقاء وعدم جواز العدول، وفيه أقوال:

أحدها: ما حكى عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسالة الاجتهاد والتقليد ممّا يرجع إلى أنّه بعد عدم إمكان شمول فتوى الحيّ بالوجوب لفتوى الميِّت بالحرمة، نظراً إلى لزوم التناقض يجب عليه البقاء على رأي الثاني في المسائل العمليّة التي رجع فيها بفتوى الثاني عن الأوّل؛ لأنّ تقليد الثاني ورجوعه عن الأوّل بالنسبة إلى تلك المسائل وقع صحيحاً، فيجب البقاء عليه.
ثمّ احتمل رحمته الله ترجيح الأوّل؛ نظراً إلى أنّ تقليد الثاني في المسائل المعدول عنها إنّما هو بتقليده في وجوب الرجوع، فإذا كان الإفتاء بالبقاء لا يشمل على ما هو المفروض، فلا يشمل ما يترتب عليه أيضاً^(١).

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل: ٦٦.

ويرد عليه - مضافاً إلى أن عدم شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع ليس لأجل التناقض ، بل لأنّ المسألة الواحدة لا تحتل تقليدين ولا تصلح للرجوع فيها إلى شخصين ، ولو لم يكن اختلاف في البين وكانت الفتويان مترتبتين ؛ فإنه بعد ما رجع فيها إلى فتوى الحيّ بمقتضى حكم العقل ، وأخذها وقدّ الحيّ فيها ، لا يبقى في هذه المسألة مجال للتقليد وموقع للأخذ بفتوى الغير أصلاً ؛ لعدم الفرق بينها وبين سائر المسائل في عدم الاحتمال للتقليدين وعدم القابلية للرجوع إلى شخصين ، فوجه عدم الشمول ما ذكرنا لما أفاده من التناقض :- أن ما أفاد أولاً من وجوب البقاء على رأي الثاني غير تامّ ؛ لأنّه لو كان الملاك فيه هو اتّصاف التقليد الثاني بالصحة ووقوعه كذلك ، فمن الواضح أنّ التقليد الأوّل أيضاً يكون صحيحاً ومتّصفاً بوصف الصحة ، ولا مرجّح للتقليد الثاني بعد اتّصاف كليهما بتلك الصفة لو لم نقل باختصاص الوصف بالتقليد الأوّل ، كما هو ظاهر .

ضرورة أنّه بملاحظة فتوى الثالث بوجوب البقاء ، يستكشف بطلان التقليد الثاني ؛ لأنّ وظيفته كانت هو البقاء على التقليد الأوّل ، ولم يجز له الرجوع إلى الثاني . غاية الأمر أنّه كان معذوراً في ذلك لأجل استناده إلى الحجّة ؛ وهي فتوى الثاني بحرمة البقاء ، ولكنّ المعذوريّة إنّما تدوم ما دام الثاني حيّاً ، فإذا مات وكانت فتوى الحيّ وجوب البقاء ، يستكشف أنّ وظيفته كانت من أوّل الأمر البقاء على التقليد الأوّل ، فبملاحظة فتواه يعلم عدم وقوعه صحيحاً ، فكيف يجب البقاء عليه .

ثانيها : ما اختاره المحقّق الاصفهاني رحمته الله في رسالة الاجتهاد والتقليد ، وحاصله يرجع إلى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني في المسائل العمليّة ، نظراً إلى أنّه لا يلزم التناقض من شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب

الرجوع؛ لأنّ رأي الثاني وإن تعلّق بحكم كليّ - وهو وجوب الرجوع - من دون اختصاصه بمن سبقه في الإفتاء، لكنّه ليس كلّ ما هو مقتضى الأدلّة ومتعلّق بالرأي يصحّ التقليد فيه .

ألا ترى: أنّ مقتضى الأدلّة وجوب التقليد، مع أنّه لا يمكن التقليد في أصل لزوم التقليد؛ للزوم الدور والتسلسل، وكذلك المقام؛ فإنّه لا يعقل تقليد المفتي بوجوب الرجوع حتّى في الرجوع عن نفسه بعد موته؛ فإنّ حجّية رأيه وفتواه بعد موته في هذه المسألة وغيرها على حدّ سواء. فلا يعقل الاستناد إلى رأيه ولو في هذه المسألة بنفس رأيه حدوثاً وبقاءً. وميزان التقليد في المسألة الكلّيّة صحّة العمل على طبقها في جميع أفرادها وإن لم يعمل إلّا في بعضها.

ومن الواضح عدم صحّة العمل على طبقها كلياً حتّى في الرجوع عنه بعد موته، أو البقاء على رأيه بعد موته، فلا محالة لا تعقل حجّية رأيه بوجوب الرجوع إلّا بالإضافة إلى من سبقه في الإفتاء. ولا بأس حينئذٍ بشمول الفتوى بوجوب البقاء لهذه المسألة؛ فإنّ معنى وجوب الرجوع عن غيره عدم جواز تطبيق العمل على رأي الغير، والبقاء على هذا الرأي معناه موافقة الثالث للثاني في عدم جواز تطبيق العمل على فتوى الأوّل ورأيه .

ومنه يظهر أنّه لا يعقل تساوي نسبة وجوب البقاء إلى كلا التقليدين، بل يترجّح جانب الثاني قهراً، مضافاً إلى أنّ وجوب البقاء، إن كان لأجل استصحاب الأحكام المقلّد فيها فالترجيح للثاني؛ لانقطاع الاستصحاب في الأوّل بالرجوع إلى الثاني، وإن كان لاستصحاب حرمة العدول، فهو أيضاً منقطع بجواز الرجوع

إلى الثاني^(١)، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه: ما عرفت من عدم احتمال مسألة البقاء على تقليد الميت لتقليدين ولو كانا مترتبين، فمع الرجوع إلى فتوى الحي بوجوب البقاء، لا يبقى مجال للرجوع فيها إلى الغير؛ سواء كان هو الميت أو الحي الآخر، وسواء كان في طوله أو في عرضه، ومع عدم الشمول لا أثر لما تكلفه من إثبات اختصاص فتوى الميت بوجوب الرجوع بخصوص من سبقه بالإفتاء، حتى يتحقق التوافق بين الثاني والثالث على عدم حجبية فتوى المجتهد الأول؛ ضرورة أن ثمره سعة دائرة هذه الفتوى وضيقتها إنما هي على فرض الشمول، وبدونه لا ينتج ما أفاده أصلاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أن فتوى الثالث بوجوب البقاء إنما يكون موضوعها التقليد الصحيح، وتقليد الثاني لا يكون صحيحاً عند الثالث؛ لأنه كانت وظيفة المكلف بحسب رأي الثالث؛ هو البقاء على تقليد المجتهد الأول ولم يكن له الرجوع إلى الثاني. غاية الأمر أنه كان معذوراً في الرجوع إليه ما دام الثاني باقياً، وبعد موته وفتوى الحي بوجوب البقاء يستكشف أنه لم يكن له الرجوع إلى الثاني.

ومن هنا ظهر أن ما أفاده من ترجيح جانب التقليد الثاني قهراً ممنوع؛ لعدم تساويه مع الأول، فضلاً عن كونه راجحاً عليه، كما أن التمسك باستصحاب الأحكام المقلد فيها لا يوجب ثبوت الرجحان للثاني؛ لأن جريانه فرع ثبوتها بسبب التقليد الصحيح، والمفروض - بمقتضى فتوى الثالث - عدم كون تقليد الثاني تقليداً صحيحاً؛ لأنه كان يجب عليه البقاء على الأول.

ومنه يظهر النظر في اقتضاء استصحاب حرمة العدول ذلك؛ لأن العدول المحرم

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٢٩ - ٣١.

إِنَّمَا هُوَ الْعَدُولُ عَنِ التَّقْلِيدِ الصَّحِيحِ، لَا عَن كُلِّ تَقْلِيدٍ وَإِن لَمْ يَكُن مَتَّصِفًا بِهَذَا الْوَصْفِ .

ثالثها: ما اختاره في المستمسك من تعين البقاء على تقليد الأول، حيث إنه بعد بيان أنه إذا قلّد بكرًا - وهو المجتهد الثالث - في مسألة البقاء، يمتنع الرجوع إلى عمرو - وهو المجتهد الثاني - في هذه المسألة؛ لأنّ المسألة الواحدة لا تحتمل تقليدين مترتبين؛ لأنّه لو بني على جواز اجتماع المثليين في رتبتين، فلا أقلّ من لزوم اللغويّة مع اتّفاقهما عملاً، أو التناقض مع اختلافهما.

ولا مجال لتوهم أنّه يكون هناك مسألتان لاختلاف موضوعيهما؛ نظراً إلى أنّ فتوى الميّت حرمة البقاء على تقليد زيد - وهو المجتهد الأول - وفتوى الحيّ وجوب البقاء على تقليد عمرو، فلا مانع من الرجوع في كلّ واحدة إلى واحد، وذلك لأنّ خصوصيّة عمرو ليست مقوّمة للقضيّة الشرعيّة التي يرجع فيها العامّي إلى بكر؛ ضرورة أنّ فتواه وجوب البقاء بنحو الكلّيّة، قال: ومن ذلك يظهر أيضاً أنّه لو كان رأي بكر وجوب البقاء، وجب البقاء على تقليد زيد وإن كان رأي عمرو وجوب العدول^(١).

ويرد عليه: أنّ ما أفاده في وجه عدم شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميّت بوجوب الرجوع وإن كان صحيحاً، وكذا ما رتب عليه من الثمرة من وجوب البقاء على تقليد زيد، إلّا أنّ ترتّب هذه الثمرة ممّا لم يعلم وجهه، ولم يظهر من تلك المقدّمة أصلاً، والوجه فيها ما عرفت من عدم كون تقليد الثاني صحيحاً حتّى يجب البقاء عليه، وعلى تقدير النزّل عن ذلك والاكتفاء بالصحة - ولو مع انكشاف

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٣/١ - ٣٤.

الخلاف - يجوز البقاء على تقليد كلّ من الأوّلين، فتدبّر.

الصورة الثانية: ما إذا كان الثاني قائلاً بوجوب العدول، والثالث بجواز البقاء، وفي هذه الصورة لا إشكال في جواز الرجوع في سائر المسائل العمليّة إلى المجتهد الثالث الحيّ، والأخذ بفتاويه وتطبيق العمل عليها؛ لأنّ المفروض تجويزه البقاء والعدول معاً، وقول الثاني بوجوب العدول أيضاً يساعده. وأمّا إذا أراد البقاء مستنداً إلى فتوى الثالث بجوازه، فهل يبقى على تقليد الأوّل أو الثاني، أو يتخيّر بين الأمرين؟ وجوه واحتمالات.

والظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنّ رجوعه إلى الثاني والأخذ بفتاويه كان صحيحاً على طبق رأيه ورأي الثالث، فالعدول عنه إلى الأوّل، وتطبيق العمل على فتاويه يكون عدولاً، وقد مرّ أنّ هذا النحو من العدول غير جائز^(١)، سيّما إذا لم يكن الثاني الأوّل متساويين من حيث الفضيلة، بل كان الأوّل مفضولاً بالإضافة إليه، فتأمل جيّداً.

(١) في ص ٢٢٠-٢٢٤.

[انعزال وكيل المجتهد بموته دون المنصوب من قبله]

مسألة ١٥ : المأذون والوكيل عن المجتهد - في التصرف في الأوقاف ، أو الوصايا ، أو في أموال القصر - ينعزل بموت المجتهد . وأما المنصوب من قبله ؛ بأن نصبه متولياً للوقف ، أو قيماً على القصر ، فلا يبعد عدم انعزاله ، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بتحصيل الإجازة ، أو النصب الجديد للمنصوب من المجتهد الحي^١ .

١ - أمّا الانعزال بالموت في المأذون والوكيل ؛ فلقيام الإجماع على بطلان الوكالة بموت الموكل^(١) ، مضافاً إلى أنّ الوكالة متقومة بالإذن من الموكل ، والموت يخرجها عن أهلية التصرف والإذن ، فلا مجال للنيابة عنه والقيام مقامه ، كما هو ظاهر .

وأما عدم الانعزال بالموت في المنصوب من قبله ، كما في المتولي للوقف ، أو القيم على الصغير ، فالحكى عن الإيضاح : أنّه نفي الخلاف عن عدم انعزال الأولياء والقوّم المجعولين من قبل المجتهد^(٢) . وقال صاحب الجواهر^{رحمته} بعد حكاية ما في الإيضاح : إن تمّ إجماعاً فذاك ، وإلا كان المتجه ما ذكرنا ؛ يعني الانعزال . نعم ، لو كان النصب وكيلاً أو ولياً عن الإمام^{عليه السلام} ، وكان ذلك جائزاً له لم ينعزل قطعاً^(٣) .

والمستفاد من هذه العبارة أنّ المجتهد الجاعل للولاية والناصب للولي تارة ؛ يجعلها عن نفسه للولي ، بحيث تكون ولاية الولي من شؤون ولاية المجتهد الذي

(١) مفتاح الكرامة : ٦١٢/٧ ، جواهر الكلام : ٣٦٠/٢٧ .

(٢) إيضاح الفوائد : ٣٠٥/٤ .

(٣) جواهر الكلام : ٦٦/٤٠ .

ولآه. وأخرى: يجعلها عن الإمام عليه السلام فتكون من شؤون ولاية الإمام عليه السلام وإن كان الجاعل لها المجتهد، وعليه: فالمجتهد واسطة في الثبوت، كما أنه يستفاد منها أنّ النصب بالنحو الأوّل وجوازه ممّا لا إشكال فيه، ولكن عدم الانزال فيه يتوقف على تاميّة الإجماع على خلاف القاعدة المقتضية للانزال، وبالنحو الثاني يكون أصل جوازه مشكوكاً، لكن عدم الانزال على فرض الجواز مسلّم على طبق القاعدة؛ لأنّه حينئذٍ وليّ عن الإمام عليه السلام ولا تبطل ولايته بموت المجتهد، ولا ينحصر ذلك بالولاية، بل يجري في الوكالة أيضاً.

هذا، ولكن ربما يستشكل في أصل جواز الجعل بكلا النحوين، بأنّ ذلك مبنيّ على ثبوت الولاية المطلقة في زمان الغيبة، إذ حينئذٍ يتمكّن من نصب المتولّي والقيّم ونحوهما. وأمّا بناءً على عدم ثبوت الولاية المطلقة له، فلا يجوز له إعطاء هذه المناصب لغيره بعد عدم دلالة دليل عليه؛ فإنّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: **فإني قد جعلته عليكم حاكماً**^(١) لا يفيد الولاية كذلك؛ فإنّ الحاكم فيها ليس إلّا بمعنى القاضي، كما ورد في صحيحة أبي خديجة، حيث قال: **فإني قد جعلته قاضياً**^(٢). بل زاد المستشكل فقال ما ملخصه:

إنّه لو سلّمنا ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء على النصب، فالقدر المتيقّن إنّما هو ولايته على النصب وهو حيّ، وأمّا ولايته على النصب - ما دام كون المنصوب حيّاً وإن مات المجتهد - فهي مشكوكة الثبوت، ومقتضى الأصل العدم. ودعوى جريان

(١) الكافي: ٦٧/١ ح ١٠، تهذيب الأحكام: ٢١٨/٦ ح ٥١٤ وص ٣٠١ ح ٨٤٥، وعنهما وسائل الشيعة: ٢٧/

١٣٦ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٢) الكافي: ٤١٢/٧ ح ٤، الفقيه: ٢/٣ ح ١، تهذيب الأحكام: ٢١٩/٦ ح ٥١٦، وعنهما وسائل الشيعة: ٢٧/

١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥، وص ١٣٩ ب ١١ ح ٦.

السيرة على إعطاء هذه المناصب من القضاة، مندفعة بأن السيرة على ذلك غير ثابتة، وأن المقدار الثابت أن القضاة لهم نصب القيم والمتولي حال حياتهم، وأما أن لهم النصب إلى الأبد الباقي بعد الموت فلا، ولا مجال للتمسك بالاستصحاب بعد كونه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية غير الجارية عندنا، وعلى تقدير جريانها أيضاً لا يجري في المقام؛ لعدم إحراز الموضوع بعد احتمال أن تكون ولاية القيم، أو المتولي من آثار ولاية القاضي وشؤونها^(١).

ولكن الظاهر - كما يأتي في محله - ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة، وأنه يتمكن من نصب المتولي والقيم كما يتمكن الإمام عليه السلام من نصبها، ويؤيده جريان السيرة على إعطاء هذه المناصب، وبقائها بعد موت الناصب، بل قد عرفت من الإيضاح دعوى عدم الخلاف فيه، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب، مع أنه على تقدير وصولها إليه لا مجال للإشكال في جريانه؛ لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أولاً؛ وعدم الإشكال من ناحية إحراز الموضوع ثانياً؛ لأن احتمال كون ولاية القيم أو المتولي من آثار ولاية القاضي وشؤونها، لا يرجع إلا إلى احتمال البقاء والعدم، وإلا فالموضوع هو الشخص المنصوب الذي بقاؤه محرز بالوجدان، فلا وجه للإشكال في الاستصحاب أصلاً.

وقد انقح مما ذكرنا أنه كما لا ينزل القيم أو المتولي بموت المجتهد فيما إذا كان منصوباً على النحو الثاني المذكور في كلام صاحب الجواهر رحمته الله، كذلك لا ينزل فيما إذا كان منصوباً على النحو الأول أيضاً، لا لمجرد قيام الإجماع عليه على تقديره، بل لأن كون ولايته من شؤون ولاية القاضي الجاعل لا تلازم الانعزال بالموت؛

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٧٩ - ٣٨١.

.....

لاحتمال عدم كون نيابته عنه من قبيل نيابة الوكيل، التي تبطل بموت الموكل إجماعاً^(١) وقاعدةً، بل من قبيل نيابة الوصي غير الباطلة بموت الموصي. فمجرد النيابة والتبعية لا تلازم الانعزال بالموت، ولكن الاحتياط المذكور في المتن لا ينبغي تركه.

(١) مفتاح الكرامة: ٦١٢/٧، جواهر الكلام: ٣٦٠/٢٧.

[صحة الأعمال السابقة في صورة اختلاف المجتهد الحي مع

الميت]

مسألة ١٦: إذا عمل عملاً - من عبادة، أو عقد، أو إيقاع - على طبق فتوى من يقلده، فمات ذلك المجتهد فقلد من يقول بطلانه، يجوز له البناء على صحة الأعمال السابقة، ولا يجب عليه إعادتها وإن وجب عليه فيما يأتي، العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني^١.

١ - وفي العروة بعد حكمه بمثل ما في المتن قال: وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء. وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بجرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا^(١).

أقول: الحكم في المسألة بعدم وجوب الإعادة في العبادات وصحة المعاملات الواقعة على طبق فتوى المجتهد الأول وحلية أكل الذبيحة وبيعها، مبني على مبحث الأجزاء، الذي وقع البحث فيه مفصلاً في الأصول، وقد اختلف فيه على أقوال مختلفة. ولكن الذي ينبغي التعرض له هنا خروج بعض فروض المسألة عن النزاع في باب الأجزاء، كالاكتفاء بالتسيحات الأربع مرة واحدة؛ فإن مثل ذلك من

(١) العروة الوثقى: ١٥/١ مسألة ٥٣.

الأجزاء والشرائط غير الركنية لا يكون الإخلال به موجبا للإعادة ولو كان العمل مخالفاً للواقع قطعاً، فضلاً عن مثل المقام.

وذلك لاقتضاء حديث «لا تعاد»^(١) عدم وجوب الإعادة إلا من ناحية الخمسة المستثناة فيه؛ وهي الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، وقد حققنا في محله عدم اختصاص الحديث بالناسي وشموله للجاهل القاصر، بل المقصّر^(٢).

كما أنه ربما يقال بأنه لا فرق بين مثال الغسالة ومثال الحيوان المذبوح الموجود، وبين الزوجة المعقود عليها بالفارسية، التي تبقى على الحلية بعد العدول إلى الثاني الذي لا يرى جواز العقد بالفارسية، نظراً إلى أن طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقة النجاسة في مقام التطهير، والملاقة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الأول لا الثاني، وكذا الحال في حلية لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد؛ فإنها من آثار تذكيتها بغير الحديد، وهي واقعة في السابق، والمرجع فيها فتوى الأول وترتب عليه أحكامها، فلا فرق بين مثال الزوجة والمثاليين.

والمعيار أن الأثر الثابت حال تقليد الثاني، إن كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأول، فالعمل فيه على تقليد الأول، وإن كان من آثار أمر حاصل حين تقليد الثاني، فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأول. مثلاً لو كان عنده مسكر فأفتى الأول بطهارته فرتب عليه أحكام الطهارة، ثم مات فقلد من يقول بنجاسته، وجب عليه اجتنابه؛ لأن الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة، بخلاف الأمثلة المذكورة.

(١) الفقيه: ١/١٨١ ح ٨٥٧، وعنه وسائل الشيعة: ٤/٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الطهارة، النجاسات وأحكامها: ٣٤٢-٣٤٥، سيرى كامل

بقي في هذا المقام شيء ينبغي التنبيه عليه؛ وهو أن ظاهر الماتن - دام ظلّه - هنا، وفي المسألة الخامسة والعشرين الآتية - إن شاء الله تعالى - أن الحكم بصحة الأعمال السابقة إنّما هو لأجل وقوعها مع التقليد، الذي تكون صحته مقطوعة أو محرزة بأصالة الصحة. ولازم ذلك أنه إذا كانت الأعمال السابقة المطابقة للمرجع في ذلك الزمان واقعة، لا عن تقليد رأساً - عمداً أو غفلة - لا مجال حينئذٍ للحكم بصحتها، ففي الحقيقة صحة الأعمال السابقة من آثار صحة التقليد، ووقوعها مستندة إلى فتوى المجتهد، مع أنك ستعرف فيما يأتي^(١) - إن شاء الله تعالى - أن صحة التقليد لا يترتب عليها أثر إلا في مسألة العدول ومسألة البقاء.

وأما من ناحية الأعمال والحكم بصحتها فلا أثر للتقليد في ذلك، بل الملاك هي المطابقة للواقع أو لفتوى المجتهد، وقد صرح الماتن - دام ظلّه - بذلك في المسألة الثانية المتقدمة.

نعم، وقع الاختلاف في أن الملاك في الصحة هل هي المطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع حال العمل، أو لفتوى المجتهد الذي يريد الرجوع إليه حال الالتفات أو الندامة؟ وسيأتي ما هو التحقيق في ذلك إن شاء الله تعالى^(٢)، فانتظر.

(١) في ص ٢٩٧.

(٢) في ص ٢٦٥ - ٢٦٩.

[إذا قلّد مجتهداً من غير فحص]

مسألة ١٧: إذا قلّد مجتهداً من غير فحص عن حاله، ثم شكّ في أنّه كان جامعاً للشرائط، وجب عليه الفحص. وكذا لو قطع بكونه جامعاً لها ثم شكّ في ذلك على الأحوط. وأمّا إذا أحرز كونه جامعاً لها، ثم شكّ في زوال بعضها عنه - كالعذالة والاجتهاد - لا يجب عليه الفحص، ويجوز البناء على بقاء حالته الأولى^١.

١ - الظاهر أنّ المراد من فرض المسألة ما إذا قلّد مجتهداً مع إحراز كونه واجداً لشرائط المرجعيّة من الاجتهاد والعذالة ونحوهما، إمّا بالعلم الوجداني كما في الفرض الثاني، أو بقيام البيّنة كما في الفرض الأوّل، ثمّ بعد مضيّ برهة من الزمان شكّ في أنّه هل كان عند تقليده واجداً للشرائط أم لا؟ وذلك لاحتمال خطئه في العلم باستجماعه للشرائط، أو لظهور فسق البيّنة التي قامت عليه.

وقد حكم - دام ظلّه - في الفرض الأوّل بوجوب الفحص؛ لأنّ البيّنة القائمة قد انكشفت سقوطها عن الاعتبار بانكشاف فسق الشاهدين أو أحدهما، وكما أنّ حدوث التقليد لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى قيام الحجّة ونهوض الدليل، كذلك البقاء على التقليد، ولم يبق دليل على أنّ مجرد قيام البيّنة ولو مع انكشاف الفسق بعد ذلك يكفي في البقاء، بل يجب عليه الفحص.

وأمّا الفرض الثاني: فيبني على قاعدة اليقين والشكّ الساري، فإن قلنا بحجّيتها، كما أنّ الاستصحاب حجّة معتبرة يكفي مجرد العلم في جواز البقاء، وإن زال العلم وتبدّل إلى الشكّ لقيام الدليل التعبدي عليه، لكنّ الحقّ - كما قد حقّق في محلّه^(١) -

(١) فرائد الأصول: ٣/٣٠٢ وما بعدها؛ سبى كامل در أصول فقه: ١٥/٣٥٠ وما بعدها.

أنّه لا دليل على حجّية قاعدة اليقين، وأنّ الأخبار^(١) الناهية عن نقض اليقين بالشكّ لا دلالة لها إلاّ على حجّية خصوص الاستصحاب، ولا تعمّ كلتا القاعدتين، وليس هنا دليل آخر في البين. وعليه: فلا مناص من الالتزام بوجود الفحص. وممّا ذكرنا ظهر أنّ عدم وجوب الفحص في الفرض الثالث - الذي يكون الشكّ بحسب البقاء فقط ولم يكن سارياً إلى الحدوث - إنّما هو لاستصحاب بقاء الشرائط من العدالة والاجتهاد ونحوهما، وقد قرّر في محلّه أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة لا يجب الفحص في مجراها، بل تجري من دون فحص، بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة، حيث إنّ جريانها مشروط بالفحص^(٢). ثمّ إنّ وجوب الفحص في الفرضين الأوّلين بلحاظ البقاء، إنّما هو في مورد حرمة العدول، وفي غيره لا يجب الفحص، فإذا فرض أنّه كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، فاختر واحدًا منهما فقلّده، ثمّ شكّ في استجماعه للشرائط بحسب الحدوث، يجوز العدول إلى الآخر من دون فحص إذا قلنا بكون التخيير استمرارياً. وعليه: فوجوب الفحص إنّما هو في مورد حرمة العدول، كما إذا كان المجتهد الذي قلّده - على تقدير الاستجماع - أعلم من غيره، أو لم نقل بالتخيير الاستمراري في المجتهدين المتساويين في الفضيلة، أو لم نقل بجواز العدول أصلاً. ويمكن أن يقال: إنّ وجوب الفحص وجوب شرطيّ، مرجعه إلى أنّ شرط جواز البقاء على تقليد من شكّ في استجماعه حدوثاً هو الفحص. وعليه: فلا فرق بين مورد حرمة العدول وغيره، كما هو ظاهر.

(١) وسائل الشريعة: ٢٤٥/١، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١، وج ٤٧٧/٣، أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١، وج ٢١٦/٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣.

(٢) سيرى كامل در اصول فقه: ٢٧٣/١٣ - ٤٠٦.

[لو عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط]

مسألة ١٨: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط - من فسق أو جنون أو نسيان - يجب العدول إلى الجامع لها، ولا يجوز البقاء على تقليده. كما أنه لو قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط، ومضى عليه برهة من الزمان، كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر، أو المقصّر^١.

١- أمّا وجوب العدول إلى الجامع في الفرض الأول - الذي عرض للمجتهد ما يوجب فقده لبعض الشرائط - فلظهور الأدلّة في أنّ جواز التقليد متوقّف على تحقق الشرائط حدوثاً وبقاءً، وإذا زالت الشرائط بأجمعها أو ببعضها يرتفع جواز التقليد، فيجب عليه الرجوع إلى غيره الواجد للشرائط. نعم، في خصوص شرط الحياة قام الدليل على عدم اعتباره بقاءً، وأنّه يجوز البقاء على تقليد الميت، كما تقدّم البحث عنه مفصلاً^(١). وأمّا في غيره؛ فظاهر الأدلّة اعتبارها في البقاء أيضاً. وعليه: فلا مجال لما نسب إلى بعض؛ من القول بكفاية حصول الشرائط حدوثاً.

والظاهر أنّ المراد بالنسيان - الذي مثّل به أيضاً في المتن - ليس نسيان فتاواه وآراءه؛ فإنّ ذلك لا يكون موجباً للعدول عنه بعد اطلاع المقلّد عليها؛ لأجل اشتغال رسالته العمليّة عليها، أو غيره، بل المراد به هو نسيان طريق الاستنباط، وزوال قوّة الاجتهاد عنه، بحيث لا يتمكّن منه ولا تكون له هذه القوّة بالفعل.

وأمّا الفرض الثاني - الذي يكون المقلّد فيه كمن لم يقلّد أصلاً - فلبطلان تقليده

فيه؛ لأنّ المفروض عدم كون مقلّده جامعاً لشرائط التقليد، ووضوح كون المعتمد من الشرائط هي الواقعيّة منها، لا العلميّة وإن كانت مخالفة للواقع، فمن كان واجداً للشرائط واقعاً يجوز تقليده كذلك وإن لم يعلم باستجماعه لها، ومن لم يكن واجداً لها لا يجوز تقليده وإن علم باستجماعه لها، كما لا يخفى.

وأما كون حاله في هذا الفرض حال الجاهل القاصر أو المقصّر، فهو يختلف باختلاف الموارد، فإذا كان معذوراً في تقليده لأجل حصول العلم له، أو قيام البيّنة على كونه جامعاً للشرائط، يكون حاله حال الجاهل القاصر، وإذا لم يكن معذوراً في تقليده، كما إذا قلّده من دون علم ولا قيام طريق شرعيّ، فحاله حال الجاهل المقصّر، ولكن هذا التفصيل إنّما يثمر بناءً على اختلاف الجاهلين في الحكم، وأمّا بناءً على عدم الاختلاف، فلا يترتب على هذا التفصيل ثمره، وسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى في المسألة العشرين، فانتظر.

[ما يثبت به الاجتهاد والأعلمية]

مسألة ١٩: يثبت الاجتهاد بالاختبار، وبالشياع المفيد للعلم، وبشهادة العدلين من أهل الخبرة. وكذا الأعلمية. ولا يجوز تقليد من لم يعلم أنه بلغ مرتبة الاجتهاد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد أن يقلد أو يحتاط وإن كان من أهل العلم وقريباً من الاجتهاد^١.

١- الطريق إلى معرفة الاجتهاد وثبوتها، وكذا الأعلمية - بعد رجوع الوجه الثاني إلى الأول؛ لا اشتراكها في حصول العلم، واختلافها في مجرد السبب الموجب لحصول العلم - أمران:

الأول: العلم بحصول الاجتهاد أو الأعلمية من أيّ طريق حصل أو أيّ سبب تحقق؛ لأنه حجة عقلية ولا تناله يد الجعل شرعاً، نفيّاً أو إثباتاً. نعم، لا يبعد أن يقال بأنه يعامل مع العلم العادي الذي يعبر عنه بالاطمئنان معاملة العلم الواقعي؛ لأنه أيضاً حجة، غايته أنه حجة عقلائية، كما أن الأول حجة عقلية.

الثاني: شهادة عدلين من أهل الخبرة وقيام البيّنة، وحيث إن البيّنة من الطرق غير العلمية ولا تكون حجة عقلية، فلا بد من إقامة الدليل على حجيتها وخروجها عن القاعدة المعروفة؛ وهي أن مشكوكة الحجية مقطوع عدم حجيتها، والشك فيها يساوق القطع بالعدم، فنقول:

ما يمكن أن يستدل به على اعتبار البيّنة أمور:

منها: دعوى الإجماع^(١) على اعتبارها في الموضوعات الخارجية، التي يترتب

(١) غنية النزوع: ٤٣٨، جواهر الكلام: ١٧٢/٦؛ العناوين: ٦٥٠/٢.

عليها حكم أو أحكام في الشريعة المقدّسة، كالنجاسة والغصبيّة والملكيّة والعدالة والاجتهاد وأشباهها.

وقد أورد على هذه الدعوى بأنّ هذا الإجماع - على تقدير تحقّقه - لا يكون واجداً لملاك الحجّية، ولا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال أن يكون مستند المجمعين شيئاً من الوجوه الآتية، وعليه: لا يبقى للإجماع أصالة، بل يلزم النظر في تلك الوجوه واستفادة حكم البيّنة منها، كما لا يخفى^(١).

ويمكن الجواب عن الإيراد بأنّه حيث لا تكون الوجوه الآتية ظاهرة الدلالة على حجّية البيّنة، بل أكثرها أو كلّها مخدوشة، فالإجماع على اعتبارها بنحو يكون كإرسال المسلمات، لا يبعد أن يقال بكشفه عن موافقة المعصوم عليه السلام؛ لعدم التلائم بين هذا النحو من الإرسال، وبين الوجوه التي لا تكون دلالتها على حجّية البيّنة ظاهرة، كما هو ظاهر.

ومنها: أنّه لا إشكال في اعتبار البيّنة في مورد الترافع والخصومة وتقدّمها على غير الإقرار، مثل اليمين ونحوها، فإذا كانت معتبرة في ذلك الباب مع وجود المعارض وثبوت المكذّب، حيث إنّ المنكر بإنكاره يكذب البيّنة ويعارضها، ففيما إذا لم يكن لها معارض كما في المقام ونحوه، تكون معتبرة بطريق أولى، فالدليل على حجّية البيّنة في ذلك الباب يدلّ بمفهوم الموافقة على الحجّية في مثل المقام^(٢).

وأورد عليه: بأنّ اعتبار شيء في باب المرافعات والخصومات لا دلالة له على اعتباره في غيرها أصلاً، فضلاً عن أن يكون بطريق أولى؛ لأنّ بقاء التنازع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٨.

(٢) العناوين: ٦٥٥/٢-٦٥٦.

.....

والتخاصم ينجزّ إلى اختلال النظام، وهو مبغوض للشارع، وغرضه رفعها بأيّ نحو كان، فاعتبار شيء في ذلك الباب لا يلزم الاعتبار في غيره، كما أنّ اليمين مع اعتبارها في فصل الخصومة لا تكون معتبرة في غيره^(١).

ومنها: الروايات التي يمكن الاستفادة اعتبار البيّنة منها^(٢)، وعمدتها رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبيل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة^(٣).

والكلام في هذه الرواية تارة: من حيث السند، وأخرى: من جهة الدلالة: أمّا من الجهة الأولى: فقد عبّر عنها الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله^(٤) بالموثّقة، ولعلّ هذا الاتّصاف مشهور بينهم، مع أنّه لم يوثّق مسعدة - راوي الحديث - في شيء من الكتب الرجاليّة القديمة التي هي الأساس لسائر الكتب، بل المحكي عن العلامة والمجلسي وغيرهما تضعيفه^(٥)، وغاية ما ذكر في مدحه أنّ رواياته غير

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٠٢/١ - ٢٠٥، العناوين: ٦٥١/٢ - ٦٥٦، القواعد الفقهيّة للمحقّق البجنوردي: ١١/٣ - ١٩.

(٣) الكافي: ٣١٣/٥ ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧ ح ٩٨٩، وعنهما وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٤) فرائد الأصول: ٣٥١/٣ و ٣٨٩.

(٥) خلاصة الأقوال: ٤١٠ رقم ١٦٦١، والحاكي هو السيّد الخوثي في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٩.

مضطربة المتن، وأن مضامينها موجودة في سائر الموثقات.

هذا، ولكن توثيق الشيخ عليه السلام بضميمة وقوع الرجل في سند بعض الروايات الواقعة في كامل الزيارات^(١) لابن قولويه مع تصريح مؤلفه في ديباجته بأنه لم يرو في ذلك الكتاب إلا الأخبار التي رواها الثقات من الأصحاب، ولا تكون متصفة بالشذوذ^(٢)، يكفي في جواز الاعتماد عليها وإن كان الرجل عامياً.

وأما من الجهة الثانية: فتقريب دلالتها أنه عليه السلام بعد الحكم بثبوت الحلّية الظاهرية للأشياء التي شك في حلّيتها وحرمتها، وإيراد أمثلة لذلك حكم بأن الأشياء كلّها كذلك محكومة بالحلّية إلا مع استبانة الحرمة والعلم بها، أو قيام البيّنة وشهادة العدلين عليها، فيستفاد منها اعتبار البيّنة في موارد الشك في الحلّية والحرمة، وبضميمة أنه لا فرق بين الشبهات الموضوعيّة في باب الحلّية والحرمة، وبينها في غير ذلك الباب، كموارد الطهارة والنجاسة - ولم يقل أحد بالفصل - يتم المطلوب؛ وهي حجّية البيّنة في جميع الموارد التي منها الاجتهاد والأعلميّة المبحوث عنها في المقام، فتدبر.

وقد استشكل فيها بوجوه من الإشكال:

أحدها: وهو العمدة - أن الرواية ظاهرة بل صريحة في أن الحكم بالحلّية في الموارد المذكورة فيها مستند إلى أصالة الحلّية، التي يدلّ عليها قوله عليه السلام في صدر الرواية: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» وأن تلك الموارد من أمثلة القاعدة المذكورة وصغريات هذه الكبرى الكلّية، مع أن الحلّية

(١) كامل الزيارات: ٣٠٦ ح ٥١٦.

(٢) كامل الزيارات: ٣٧، مقدّمة المؤلف عليه السلام.

فيها لا تستند إلى قاعدة الحلّية بوجه .

ضرورة أنّ الحلّية في مثال الثوب مستندة إلى اليد التي هي أمارة على الملكية عند العقلاء وفي الشريعة، وفي مثال العبد إلى الإقرار أو اليد أيضاً، وفي مثال المرأة إلى استصحاب عدم تحقّق الرضاع، وعدم اتّصافها بكونها رضية له، وإلى استصحاب عدم الأخيثة بناءً على جريانه، وعلى فرض عدم الجريان - كما هو الحقّ - لا يكون هناك حلّية أصلاً، بل الثابت هي أصالة الفساد وعدم ترتّب الأثر على النكاح .

ومن الواضح استهجان إيراد قاعدة كئيّة، ثمّ ذكر أمثلة خارجة عن تلك القاعدة، خصوصاً مع التصريح بالقاعدة ثانياً وتكرارها في الذيل كما في الرواية، وخصوصاً مع كون الحكم في بعضها على خلاف القاعدة المذكورة^(١).

والجواب: أنّ هذا الإشكال وإن كان ممّا لا سبيل إلى حلّه، إلّا أنّه لا يضرّ بالاستدلال بالرواية على ما هو المقصود في المقام من حجّية البيّنة؛ فإنّ عدم انطباق القاعدة على الموارد المذكورة والأمثلة لا يستلزم خروج ذيل الرواية - الدالّ على اعتبار البيّنة، وأنّ قيامها يوجب سقوط أصالة الحلّية - عن الاعتبار والحجّية، فتأمّل .

ثانيها: أنّ كلمة «البيّنة» لم تثبت لها حقيقة شرعيّة ولا متشرعيّة، وإنّما استعملت في الكتاب^(٢) والأخبار بمعناها اللغوي؛ وهو ما به البيان والظهور. وبعبارة أخرى: هي بمعنى الحجّة، فلا مجال للاستدلال بالرواية على حجّية البيّنة

(١) فرائد الأصول: ١٢٠/٢ و ٣٥١/٣ و ٣٥٣.

(٢) سورة الأنعام: ٥٧ و ١٥٧، سورة الأعراف: ٧٣/٧، ٨٥، ١٠٥، سورة هود: ٥٣/١١، سورة العنكبوت

٣٥: ٢٩، سورة البيّنة: ١/٩٨، ٤، وغيرها .

بالمعنى الاصطلاحي الذي هو محلّ البحث والكلام^(١).

والجواب: أنّ ظهور «البيّنة» مع الإطلاق، وعدم وجود قرينة على المخلاف في هذا المعنى الاصطلاحي ممّا لا ينبغي إنكاره، ويدلّ عليه استعمالها فيه من الصدر الأوّل في مثل قوله ﷺ: «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر»^(٢)، وقوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»^(٣)، وغيرهما من الموارد الكثيرة، ولم يعلم استعمالها في الكتاب وغيره في غير هذا المعنى الاصطلاحي من دون قرينة، كما في التعبير المعروف: «دعوى فلان خالية عن البرهان والبيّنة».

ويدلّ على كون المراد بالبيّنة في الموثّقة خصوص المعنى الاصطلاحي؛ أنّه لو كان المراد بها هو المعنى اللغويّ يلزم أن تكون الاستبانة أيضاً من مصاديق البيّنة، فيكون العطف من قبيل عطف العامّ على الخاصّ؛ وهو خلاف ما هو المتفاهم عرفاً منها، كما لا يخفى.

ثالثها: أنّه على تقدير تماميّة دلالة الموثّقة على اعتبار البيّنة بمعناها المصطلح، لادلالة لها على اعتبارها في المقام؛ وهو الاجتهاد والأعلميّة؛ لأنّهما ليسا من الأمور الحسيّة، بل يُستكشفان بالحدس والاختبار، والبيّنة إنّما تكون معتبرة في خصوص المحسوسات^(٤).

والجواب: أنّ هذين الأمرين، وكذا مثلها كالعادلة من الأمور الحدسيّة القرينية

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٩٣، كتاب القضاء، أبواب كفيّة الحكم ب ٢٥ ح ٣، السنن الكبرى للبيهقي: ١٥/٣٩٣ ح ٢١٨٠٥.

(٣) الكافي: ٧/٤١٤ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كفيّة الحكم ب ٢ ح ١.

(٤) راجع مستمسك العروة الوثقى: ١/٣٨ و ٢٠٥ والتنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١٢.

إلى الحسّ، وقد قام الدليل في باب العدالة، وهو كذلك عند العقلاء أيضاً؛ لأنّه يعامل معها عندهم معاملة الأمور المحسوسة، كما يظهر بمراجعتهم.

وتؤيّد الموثقة في الدلالة على اعتبار البيّنة رواية عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنب قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة^(١).

وقد انقدهم ممّا ذكرنا أنّه لا مجال للإشكال في اعتبار البيّنة وحجّيتها في الموضوعات الخارجيّة، التي يترتب عليها حكم شرعيّ، ومنها الاجتهاد والأعلميّة.

ثمّ إنّّه ربما يقال: بأنّ الاجتهاد والأعلميّة كما أنّهما يثبتان بقيام البيّنة وشهادة العدلين، كذلك يثبتان بخبر الواحد العادل، بل لا حاجة إلى عدالة المخبر، بل تكفي الوثاقة في ذلك، كالخبر الواحد القائم على حكم من الأحكام الشرعيّة. وما قيل في وجه الاعتبار أمران:

الأول: استمرار السيرة العقلائيّة وجريانها على الاعتقاد عليه في الموضوعات الخارجيّة، ولم يتحقّق عنها ردع في الشريعة، فلا محيص عن الالتزام بالحجّة كما في الأحكام العمليّة الفرعيّة. أمّا جريان السيرة على ذلك فمما لا ريب فيه. وأمّا عدم الردع، فلأنّ ما يتخيّل أن يكون رادعاً هو موثقة مسعدة بن صدقة المتقدّمة، نظراً إلى أنّ ذيلها وهو قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة» يدلّ على حصر المثبت بالاستبانة وقيام البيّنة، فلو كان

(١) الكافي: ٦/٣٣٩ ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

خبر الواحد أيضاً مثبتاً لما كان وجه للحصر، ولكان اللازم ذكره مع البيّنة كما هو ظاهر.

وأجيب عنه أولاً: بمنع كون الموثّقة بصدد الحصر؛ لوضوح عدم اختصاص المثبت بالأمرين المذكورين في الرواية؛ لأنّ الاستصحاب والإقرار وحكم الحاكم وأشباهها أيضاً مثبتات للتحريم في مواردّها، فلو كانت بصدد الحصر يستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن.

وثانياً: بأنّ البيّنة في الموثّقة بمعنى الحجّة وما به البيان، ولا بدّ من تشخيص الصغرى من الخارج، ولا دلالة لها على أنّ ما به البيان ماذا، فإذا أقننا الدليل على اعتبار الخبر في الموضوعات الخارجيّة، استكشفنا بذلك أنّه أيضاً - كالبيّنة المصطلحة - مصداق للكبرى ومن أفراد الحجّة.

وثالثاً: بأنّ عدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم والبيّنة، إنّما هو من جهة خصوصيّة في موردّها، وهي: أنّ الحليّة في مفروضها كانت مستندة إلى قاعدة اليد في مسألة الثوب، ومن الواضح عدم اعتبار خبر الواحد مع وجود اليد، فكأنّه لا يخلو كان بصدد بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الإطلاق^(١).

ويرد على هذا الجواب - مضافاً إلى ما ذكرنا في بيان المراد من الموثّقة من عدم كون المراد بالبيّنة فيها إلاّ البيّنة المصطلحة -: أنّ رادعيّة الموثّقة لا تتوقّف على دلالة ذيلها على الحصر؛ فإنّ نفس دلالتها على اعتبار البيّنة مرجعها إلى عدم اعتبار خبر الواحد العادل فضلاً عن الثقة؛ فإنّ البيّنة إنّما تغاير مع خبر الثقة في أمرين:

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١١-٢١٢.

أحدهما: التعدّد، والآخر: العدالة، ومع اشتغالها على هذه المزيّة والإضافة من جهة الكميّة والكيفيّة، لو كان خبر الواحد الثقة مثل البيّنة معتبراً في الموضوعات الخارجيّة، لكان ذكر البيّنة والحكم عليها بالاعتبار - خصوصاً في مقام إلقاء القاعدة الكلّيّة وإفادة حكم كليّ - لغواً لا يترتب عليه إلاّ إيهام الخلاف.

فذكر البيّنة في هذا المقام من أقوى الشواهد على دخالتها في الحكم بالاعتبار، وعدم كون ما ينقص عنها من إحدى الجهتين مشتركاً معها في الحجّية، خصوصاً مع ملاحظة أنّ شهادة الشخصين لا تقع في الخارج نوعاً إلاّ تدريجاً، بمعنى وقوع إحدى الشهادات متأخّرة عن الأخرى. وعليه: فلو كانت الشهادة الأولى كافية في مقام ترتيب الأثر وثبوت الحكم لكانت الشهادة الثانية لغواً، ومن قبيل تحصيل الحاصل.

وبالجملة: لو لم يكن خبر الواحد الثقة متسانحاً مع البيّنة أصلاً، لم يكن اعتبار البيّنة في الموثّقة دالّاً على عدم اعتباره، من جهة عدم إفادتها للحصر بوجه. وأمّا مع وجود التسانح وثبوت الاختلاف من جهة الكميّة والكيفيّة فقط، لا مناص عن الالتزام بأنّ اعتبارها يدلّ على مدخليّة الكيفيّة والكميّة في الحكم به، وهو يدلّ على عدم اعتبار الناقص من إحدى الجهتين أو كليتهما، كما لا يخفى.

وعليه: فرادعيّة الموثّقة لا تتوقّف على دلالتها على الحصر بوجه، بل نفس دلالتها على حجّية البيّنة تصلح رادعة عن السيرة العقلانيّة، ومانعة عن إعمالها في الشريعة المطهّرة.

وأما الجواب الثالث: فيرد عليه: أنّ استناد الحليّة في مسألة الثوب إلى قاعدة اليد، التي لا يكون خبر الواحد معتبراً معها، لا يصلح للإغماض عن ذكر خبر الواحد في مقام إفادة القاعدة الكلّيّة وإلقاء الضابطة العامّة، خصوصاً مع ملاحظة

ما تقدّم من الوجه الأوّل من وجوه الإشكال على الرواية، من عدم استناد الحليّة في شيء من الأمثلة إلى نفس القاعدة الكلّيّة، التي هي محطّ نظر الرواية والغرض الأصلي لها، كما لا يخفى.

وقد انقذح ممّا ذكرنا كفاية الموثّقة في مقام الردع عن السيرة. وعليه: فالموارد التي قام الدليل فيها على حجّية خبر الواحد الثقة، لا يمكن أن يتعدّى منها إلى غيرها من الموضوعات الخارجيّة وتلك الموارد، مثل الإخبار بدخول الوقت، والإخبار بعزل الوكيل، وإخبار البائع باستبراء الأمة، أو بوزن المبيع الموزون وأشباهاها.

الثاني: ما في المستمسك من ثبوت الاجتهاد بخبر الثقة؛ لعموم ما دلّ على حجّيته في الأحكام الكلّيّة، إذ المراد منه ما يؤدّي إلى الحكم الكلّي؛ سواء كان بمدلوله المطابقيّ أم الالتزاميّ، والمقام من الثاني؛ فإنّ مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعيّ الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد، ثمّ قال:

فإن قلت: أدلّة حجّية خبر الثقة مختصّة بالإخبار عن حسّ ولا تشمل الإخبار عن حدس، ولذا لم تكن تلك الأدلّة دالّة على حجّية فتوى المجتهد، مع أنّها إخبار عن الحكم الكلّي، إلّا أنّ مستنده الحدس.

قلت: الإخبار عن الاجتهاد من قبيل الإخبار عن الحسّ. نعم، المدلول الالتزامي وهو الحكم الكلّي إنّما كان بتوسّط الحدس، لكن هذا المقدار لا يقدر في الحجّية؛ لأنّ الحسّ إنّما يعتبر في المدلول المطابقي، لا في الملازمة التي يتوقّف عليها ثبوت المدلول الالتزامي، وإلّا فخبر زرارة مثلاً عن قول الإمام عليه السلام، الذي هو إخبار عن موضوع، يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلّي ويكون حجّة على

المجتهد، وربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذي هو حجة عليه أيضاً.
وبالجملة: الإخبار عن الاجتهاد كالإخبار عن قول الإمام عليه السلام، ودلالاتها على الحكم الكلي بالالتزام إنما يكون بتوسط الحدس. غاية الأمر أن الحدس في الثاني من المجتهد وحجة عليه، والحدس في الأول من المجتهد وحجة على العامي المقلد له، وعلى هذا المبني يكفي توثيق رجال السند بخبر الثقة، وكذا في إثبات المعنى بإخبار اللغوي الثقة^(١).

ويرد عليه - مضافاً إلى أن أدلة حجية خبر الواحد لا دلالة لها على حجية الخبر في خصوص الأحكام الكلية، حتى تصل النوبة إلى البحث عن أن إخبار الثقة بالاجتهاد هل يكون مشمولاً لعمومها أم لا؟ فإن عمدتها هي السيرة العقلانية الجارية على العمل بخبر الثقة، ومن الواضح كما عرفت أنه لا فرق في جريان السيرة بين ما إذا كان الخبر به حكماً أو موضوعاً، بل مورد آية النبأ^(٢) هو الإخبار بالموضوع الخارجي؛ وهو ارتداد بني المصطلق. وعليه: فلا بد من البحث في ثبوت المانع عن شمول الأدلة لخبر الثقة في الموضوعات الخارجية، لا في وجود المقتضي للاعتبار وعدمه، وقد عرفت ثبوت المانع؛ وهي موثقة مسعدة بن صدقة الدالة على الردع وعدم الاكتفاء بالواحد بدلاً عن الاثنين، والوثاقة بدلاً عن العدالة. وإلى أن ما أفاده على تقدير تماميته إنما يتم في مثل الاجتهاد مما يكون مفاده الإخبار عن الحكم الكلي الإلهي، لا في مطلق الموضوعات الخارجية التي لا يترتب عليها نوعاً إلا الأحكام الجزئية :-

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٨/١ - ٣٩.

(٢) سورة الحجرات: ٦/٤٩.

أولاً: أن مجرد الإخبار عن الاجتهاد لا يكون إخباراً عن الحكم الكلي الإلهي ولو بنحو المدلول الالتزامي؛ فإن الاجتهاد بمجرد - الذي يرجع إلى ثبوت الملكة وتحقق القدرة - لا يلازم الحكم ما لم يتحقق منه الاستنباط خارجاً؛ فإنه يمكن أن لا يتحقق من المجتهد استنباط أصلاً وإن كانت الملكة موجودة له. وعليه: فكيف يكون مجرد الإخبار عن الاجتهاد إخباراً عن الحكم الإلهي؟ وكيف يمكن دعوى ثبوت الملازمة وتحقق المدلول التزمي كما هو غير خفي؟

وثانياً: يكفي في الفرق بين الإخبار عن الاجتهاد، وإخبار زرارة مثلاً عن قول الإمام عليه السلام، أن إخبار زرارة يكون إخباراً عن الحكم وحاكياً له، بحيث لا يرى الموضوع الخارجي وهو قول الإمام عليه السلام واسطة أصلاً. وأما الإخبار عن الاجتهاد فلا يتجاوز عن المخبر به ولا يعد إخباراً عن الحكم بوجه، وكيف يكون إخباراً عن الحكم، مع أنه ربما لا يكون المخبر عالماً بوجود رسالة لمن يخبر عن اجتهاده، فضلاً عن الأحكام الموجودة فيها؟ فالإنصاف أن إقامة الدليل على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية من هذا الطريق مشكلة لو لم تكن ممنوعة، كما عرفت.

ثم إن هنا روايات استدلت بها على حجّية خبر الواحد العدل أو الثقة:

منها: حسنة حريز أو صحيحته المروية في الكافي، وفيها بعد أنه وبخ الصادق عليه السلام ابنه اسماعيل في دفعه دنائير إلى رجل شارب الخمر بضاعة ليعامل بها، ويعطي مقداراً من النفع لاسماعيل، فأتلف النقود ذلك الرجل، قال عليه السلام له: لم فعلت ذلك ولا أجر لك؟ فقال اسماعيل: يا أبه إنني لم أره يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله - عز وجل - يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ^(١) يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم^(٢).

بتقريب: أن ذيل الرواية يدل على تصديق شهادة المؤمنين وترتيب الأثر على إخبارهم، ومن المعلوم أنه ليس المراد هو التصديق فيما إذا شهد جميع المؤمنين، كما هو مقتضى الجمع المعرف باللام، بل المراد هو تصديق شهادة كل مؤمن، فالمؤمن بما أنه مؤمن إذا شهد بشيء يرتب الأثر على شهادته؛ وهو معنى وجوب قبول خبر الواحد العادل أو الثقة.

وفيه أولاً: أن النسبة بين الرواية وبين المدعى عموم وخصوص مطلق، أو من وجه؛ لأن المدعى اعتبار خبر العادل أو الثقة، والرواية دالة على اعتبار خبر المؤمن، والنسبة بين العنوانين ما ذكر، فلا ينطبق الدليل على المدعى.

وثانياً: ليس المراد من وجوب التصديق في الرواية وجوب ترتيب الأثر على المخبر به، بحيث كان إخباره بمنزلة العلم المتعلق به، فيرتب أثر شرب الخمر في مورد الرواية، بل المراد هو التحذّر عمّا أخبر به مع احتمال أن يكون على تقدير الصدق فيه ضرر عليه، كما يدل عليه التأمل في الرواية وفي الاستشهاد بالآية.

وثالثاً: لو فرض دلالة الرواية على ذلك تقع المعارضة بينها، وبين موثقة مسعدة المتقدمة^(٣)، فينبغي تقييد إطلاقها بها والحكم بالاعتبار مع العدالة والتعدد.

ومنها: مضرة سماعه قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال: إن كان ثقة

(١) سورة التوبة: ٦١/٩.

(٢) الكافي: ٥/٢٩٩ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ١٩/٨٢، كتاب الودعة ب ٦ ح ١.

(٣) في ص ٢٤٩.

فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه^(١).
 وفيها أولاً: أنها معارضة ببعض الروايات الأخر التي أفتى المشهور على طبقها،
 مثل رواية يونس قال: سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسأها ألكِ
 زوج؟ فقالت: لا، فتزوجها، ثم إن رجلاً أتاه فقال: هي امرأتي، فأنكرت المرأة
 ذلك، ما يلزم الزوج؟ قال عليه السلام: هي امرأته إلا أن يقيم البينة^(٢).

وثانياً: اعتبار خبر الثقة في مورد المضمرة لا دلالة فيه على اعتباره في جميع
 الموضوعات الخارجية، الذي هو المدعى في المقام، ومن المحتمل أن يكون الوجه
 في اعتباره فيه هي شدة حسن الاحتياط في الفروج، وقد مرّ أنه قام الدليل على
 الاعتبار في موارد متعددة، لكنّ البحث في جواز التعدي عن تلك الموارد، ولم يقيم
 دليل إلى الآن على عموميّة الاعتبار وعدم الاختصاص بتلك الموارد.
 بقي الكلام في هذه المسألة في أمرين:

أحدهما: عدم جواز تقليد من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وإن كان من أهل العلم،
 والدليل عليه: أن العناوين الواقعة في الأدلة لا تصدق على غير المجتهد بوجه،
 وقد مرّ الكلام مفصلاً في أنّ من شرائط المرجعيّة للتقليد هو الاجتهاد المطلق، وأنّ
 المتجزئ لا يجوز تقليده، فضلاً عنّ لم يبلغ مرتبة الاجتهاد أصلاً^(٣).
 ثانيهما: أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم. والدليل عليه

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤٦١ ح ١٨٤٥، وعنه وسائل الشيعة: ٢٠/ ٣٠٠، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد
 ب ٢٣ ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤٦٨ ح ١٨٧٤ و ص ٤٧٧ ح ١٩١٤، وعنه وسائل الشيعة: ٢٠/ ٣٠٠، أبواب عقد
 النكاح وأولياء العقد ب ٢٣ ح ٣.

(٣) في ص ١٠٧-١١٤.

.....

ما ذكرنا في أوّل الكتاب من حكم العقل وإيجابه على المكلف، التقليد، أو الاجتهاد، أو الاحتياط^(١)، فعلى تقدير عدم تحقّق الاجتهاد - وإن كان من أهل العلم، وحاز مرتبة من المراتب العلميّة، وعدم إرادة الاحتياط - ينحصر طريقه بالتقليد والرجوع إلى المجتهد وتطبيق العمل على فتواه، وقد مرّ البحث مفصّلاً في المراد من هذا الوجوب في أوّل الكتاب، كما أنّنا قد تعرّضنا سابقاً لحكم المجتهد الواجد لملكة الاستنباط والبالغ مرتبة الاجتهاد^(٢)، وأنّه هل يجوز له تقليد مجتهد آخر إذا لم يستنبط فعلاً ولم يتصدّد للاستخراج بعد، أو يجب عليه إمّا الاحتياط، وإمّا التصدّي للاستنباط والعمل على طبق الاستنتاج؟

لكنّ الكلام هناك في جواز الرجوع إلى مجتهد آخر مستنبط، والبحث هنا في وجوب الرجوع إلى المجتهد البالغ هذه المرتبة والمستنبط بالفعل.

(١) في ص ٩-١٣.

(٢) في ص ٢٤-٢٧.

[عمل الجاهل المقصّر أو القاصر من غير تقليد]

مسألة ٢٠: عمل الجاهل المقصّر الملتفت من دون تقليد باطل، إلا إذا أتى به برجاء درك الواقع، وانطبق عليه، أو على فتوى من يجوز تقليده. وكذا عمل الجاهل القاصر أو المقصّر الغافل - مع تحقق قصد القربة - صحيح إذا طابق الواقع، أو فتوى المجتهد الذي يجوز تقليده^١.

١- يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في الجاهل المقصّر الملتفت حال العمل، ولازمه التردد في كون المأتيّ به هو المأمور به، وقد صرح صاحب العروة^(١) ببطلان عمله وإن كان مطابقاً للواقع؛ يعني وإن علم بعد العمل مطابقتها له؛ ضرورة أنه ليس المراد مجرد المطابقة ولو كانت مجهولة، حتى يصير ذلك قرينة على كون المراد بالبطلان معنى آخر، كما سيأتي بيانه. كما أنه لا خفاء في كون المراد بالعمل هو العمل العبادي الذي يفتقر في تحققه وحصوله إلى قصد الامتثال ونية التقرب، والدليل عليه - مضافاً إلى قوله دام ظلّه: «مع تحقق قصد القربة» -: أن معروض الصحة والبطلان إنما هو العمل العبادي. وأما الواجب التوصلّي فأمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يتّصف بالصحة والبطلان أصلاً.

وكيف كان، فما يمكن أن يستدلّ به للقول ببطلان عبادة الجاهل المقصّر الملتفت - ولو انكشف له بعد العمل المطابقة للواقع، فضلاً عن المطابقة لفتوى المجتهد - أمور: أحدها: ما يظهر من العروة؛ من أن الجاهل المفروض لا يتمشى منه قصد

(١) العروة الوثقى: ١/٨ مسألة ١٦.

القربة، نظراً إلى أنه كيف يجتمع التردد والشك في انطباق الأمور به على المأتيّ به، مع قصد التقرب وجعل العمل مقرباً له إليه تعالى؛ فإن من لا يعلم أن وظيفته القصر أو الإتمام، أو لا يعلم أنه مكلف بصلاة الظهر يوم الجمعة، أو بالجمعة، كيف يتمشى منه قصد التقرب بإحدى الصلاتين، مع الالتفات وإمكان الرجوع إلى المجتهد، أو إمكان الاستنباط إن كانت له ملكة الاجتهاد؟ ومن الواضح أن قوام العمل العبادي، بقصد التقرب والإتيان به بما أنه موجب لحصول القرب.

والجواب: أنه لا يعتبر في العبادة إلا أن يكون الداعي إلى إتيانها والمحرك لإيجادها أمراً مضافاً إلى الله تبارك وتعالى، ولا يكون شيء من الأمور الدنيوية مؤثراً في حصولها دخيلاً في تحققها.

ومن المعلوم أن الداعي إلى الصلاة قصراً، بالإضافة إلى الجاهل المفروض ليس إلا احتمال تعلق الأمر بها وكونها هي الأمور بها؛ لأن المفروض أنه ليس له الداعي سوى ذلك من الرياء وغيره.

غاية الأمر: أنه كانت وظيفته بحكم العقل إما الاحتياط والإتيان بكلا المحتملين؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، أو الرجوع إلى العالم لو كان عامياً، أو الاستنباط لو كانت له ملكة الاجتهاد، ومع الإخلال بهذه الوظيفة لا يجوز له الاقتصار على المأتيّ به، إلا أن هذا الحكم يستمر ويدوم ما دام لم ينكشف موافقة عمله للواقع، أو لرأي العالم، أو لمقتضي الاجتهاد، أما بعد الانكشاف وتحقق العلم بالموافقة - الذي هو محل الكلام في المقام - فأبي خلل في عمله؟ ولم كان خالياً عن قصد التقرب، مع أنه لم يكن المحرك له إلا الامتثال، لا بنحو يقطع بتحقيقه، بل بهذا المقدار وهو مجرد الاحتمال؟

نعم، العبادة بهذه الكيفية خالية عن الجزم، وقد حقق في محله عدم اعتباره، ومرّ

البحث عنه سابقاً^(١) في أجزاء الاحتياط ، وكفاية الامتثال العلمي الإجمالي ، ولو مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي ، فانقذح أن هذا الوجه - الذي هو العمدة في هذا الباب - لا يصلح لأن يستند إليه في الحكم بطلان عبادة الجاهل المفروض .

ثانيها: ما حكاه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته من أن ظاهر كلام السيّد الرضي رحمته في مسألة «الجاهل بوجوب القصر^(٢)» وظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى رحمته له^(٣) ، ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها^(٤)؛ فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد بالعلم هو العلم الوجداني ، بل أعمّ منه ومن الطريق المعتبر القائم على أحكام الصلاة ، وخصوصيّاتها من القصريّة والتماميّة وغيرهما من الجهات ، كما أنّ شموله للجاهل المفروض في المقام مسلّم لو لم نقل بأنّه القدر المتيقّن من معقد الإجماع ، كما هو غير خفيّ .

والجواب أولاً: ما ذكرناه في محلّه^(٥) من عدم حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد ، وعدم شمول أدلّة حجّية الخبر لحكاية الإجماع .

وثانياً: أنّه على تقدير تحقّق الإجماع لا يكون واجداً لملاك الحجّية ؛ لعدم كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام بعد احتمال كون مستند المجمعين عدم اجتماع التردد مع قصد التقرب ، أو مع بعض الجهات الأخر المعتبرة في صحّة العبادة عندهم ، كالجزم ونحوه .

(١) في ص ٣٣ - ٦٠ .

(٢) حكى عنه قبل الشيخ ، الشهيد الأول في ذكرى الشيعة: ٣٢٥/٤ ، ولكن لم نعر عليه في مضانّه من كتب السيّد .

(٣) رسائل الشريف المرتضى: ٣٨٣/٢ - ٣٨٤ .

(٤) رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري ، ضمن مجموعة رسائل: ٤٩ .

(٥) سيرى كامل در اصول فقه: ٦١٤/٩ - ٦١٥ .

وثالثاً: - وهو العمدة - أن المراد بالبطلان في هذه العبارة ومثلها - كالعبرة المعروفة؛ وهو أن عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل - هو عدم جواز الاقتصار على الصلاة، أو العمل الذي لا يعلم حاله وحكمه؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي لزوم تحصيل العلم بالبراءة أو الحجّة عليها، وليس المراد بالبطلان هو البطلان ولو مع انكشاف الموافقة للواقع، أو للفتوى، أو للاجتهاد، كما هو واضح. ثالثها: دعوى الإجماع على بطلان عمل خصوص الجاهل المقصر؛ والقدر المتيقن منه الجاهل المفروض في المقام.

والجواب عنها هو الجواب عن دعوى الإجماع المتقدمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لا دليل على بطلان عبادة الجاهل المقصر الملتفت، بحيث تجب عليه الإعادة ولو بعد انكشاف المطابقة للواقع، فضلاً عن المطابقة لفتوى المجتهد.

المقام الثاني: في الجاهل القاصر، والمقصر الغافل، وبعدهما اخترنا صحّة عبادة الجاهل المقصر الملتفت، تكون الصحّة في هذا المقام بطريق أولى، فلا كلام فيه من هذه الجهة، إنما الكلام في أنه لو لم يكن انكشاف المطابقة للواقع وجداناً ثابتاً من طريق العلم واليقين كما هو الغالب، بل كان الطريق منحصراً بالاجتهاد، أو بالرجوع إلى المجتهد، فهل الملاك في القسم الثاني - وهو الرجوع إلى المجتهد - الرجوع إلى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل، أو الرجوع إلى المجتهد الفعلي - وهو حال الالتفات - فيما إذا كانا متعدّدين، مع ثبوت الاختلاف بينهما في الفتوى والنظر، كما إذا كانت فتوى أحدهما القصر في بعض المواضع المرددة بين القصر والإتمام، والآخر الإتمام؟

وعبارة المتن مجملة من هذه الحيثية، ولا دلالة لها على أن المراد بالمجتهد الذي

يجوز الرجوع إليه هو المجتهد حال العمل، أو المجتهد الفعلي .
ولكنّ الذي اختاره صاحب العروة عليه السلام: هو اعتبار المطابقة لفتوى المجتهد الذي
قلّده بعد ذلك، والاحتياط بالمطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده
حال العمل ^(١).

والوجه في ذلك - على ما أفاده بعض الأعلام في شرحه على العروة - : أنّ
الأحكام الواقعيّة لا تتغيّر عمّا هي عليه بفتوى المجتهد، أو بقيام الأمانة على
خلافها، بناءً على ما هو الحقّ من الطريقيّة لا السببيّة، وحيث إنّ الإعادة وعدمها
فعل من أفعال المكلف، وهو لا يدري حكمها عند الالتفات إلى عمله، فلا مناص
له من أن يرجع في حكمها إلى من يجب عليه تقليده في زمان الابتلاء بالشكّ في
وجوب الإعادة؛ فإنّه إذا أفتى بالصحة فعناه عدم وجوب الإعادة، وإذا أفتى
بالفساد معناه وجوب الإعادة.

وأما فتوى المجتهد الأوّل فلا يترتب عليها أثر؛ لأنّها قد سقطت عن الحجية
بالموت، أو النسيان، أو غيرهما، والمجتهد الثاني وإن لم تكن فتواه متّصفة بالحجية
من الابتداء، وإنّما حدثت حجيتها بعد ذلك؛ إمّا لأنّه لم يكن لها موضوع سابقاً
لعدم كونه مجتهداً، وإمّا لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالأعلميّة أو العدالة، إلّا
أنّ ما تنضمّنه تلك الفتوى بعد اتّصافها بالحجية حكم كلّ إلهي لا يختصّ بوقت
دون وقت، بل يعمّ الأزمنة المتقدّمة والمتأخّرة، فيشمل العمل في حال وقوعه في
السابق، فالملاك في اتّصاف العمل بالصحة هو المطابقة لفتوى المجتهد الثاني، التي

(١) العروة الوثقى: ١/٨ مسألة ١٦.

لا تختص بعصر دون عصر، ولا زمان دون زمان^(١).

ويرد عليه: أنه إن كان المراد أن الإعادة وعدمها فعل حالي من المكلف، وظرف وقوعه لا يمكن أن يكون هو الزمان الماضي المقارن للمجتهد الأول، فيجب على الجاهل الرجوع في حكمه إلى المجتهد الفعلي؛ لعدم اتّصاف فتوى المجتهد الأول بالحجية في حال الإعادة، كما هو المفروض.

فالجواب: أن الإعادة وعدمها لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم شرعيّ تعبديّ حتى يجب أن يرجع في حكمه إلى المجتهد؛ لأنّ لزوم الإعادة وعدمها إنّما هو من الأحكام العقلية؛ فإنّ العقل بعدما رأى صحّة العمل الواقع، ومطابقتها للمأمور به من جميع الجهات والخصوصيات، يحكم بعدم لزوم الإعادة، كما أنّه لو رأى عدم المطابقة يحكم بلزوم الإعادة، فالحاكم باللزوم وعدمه إنّما هو العقل، ولا مجال فيه للتقليد والرجوع إلى المجتهد.

ودعوى أن حديث «لا تعاد»^(٢) المعروف الوارد في الصلاة، الدالّ على عدم لزوم الإعادة من ناحية الإخلال بغير الخمسة المستثناة فيه، يدلّنا على أنّ المتصدّي لبيان حكم الإعادة نفيّاً وإثباتاً إنّما هو الشارع والتعبّد الشرعي، فلا مجال لما ذكر من اختصاص الحاكم بالعقل.

مدفوعة بأنّ مرجع عدم لزوم الإعادة المذكور فيه إلى عدم مدخلية غير تلك الخمسة في الصلاة المأمور بها في جميع الحالات، كما أنّ مرجع اللزوم إلى مدخلية الخمسة في الصلاة في تمام الحالات، ولا محيص من حمل الحديث على ذلك، وإلّا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٠-٢٠١.

(٢) الفقيه: ١/١٨١ ح ٨٥٧، وعنه وسائل الشيعة: ٤/٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

فواضح أنّ الإعادة ليست من المسائل التقليديّة التي كان الواجب فيها الرجوع إلى الفقيه .

وإن كان المراد أنّ الطريق إلى الأحكام الواقعيّة التي لا تتغيّر عمّا هي عليه بقيام الأمانة على خلافها منحصر بالفعل في فتوى المجتهد الثاني، التي لا تختصّ ما تضمّنه بوقت دون وقت، فالجواب أنّ الطريق الفعلي وإن كان منحصرًا بذلك، إلّا أنّ الطريق في حال وقوع العمل كان موجوداً؛ وهو فتوى المجتهد الأوّل، ومجرد عدم تحقّق التقليد منه في ذلك الزمان، وعدم الاستناد إلى فتواه فيه لا يوجب عدم الاتّصاف بالصحة، إلّا أن يقال بأنّه على فرض التقليد أيضاً يكون اللازم عليه رعاية فتوى المجتهد الثاني، وقد تقدّم بطلانه في المسألة السادسة عشر المتقدّمة .

وبالجملة: فأبّي فرق في اتّصاف العمل بوقوعه صحيحاً وعدمه، بين أن يكون معنوياً بعنوان التقليد ومستنداً إلى فتوى المجتهد، وبين أن لا يكون؛ فإنّ التقليد لا يكون من شرائط صحّة العمل، ووجوبه - أي وجوب التقليد - بأيّ نحو كان - مقدّمياً أو نفسياً أو طريقيّاً - لا يقتضي أن تكون المخالفة معه موجبة للبطلان؛ لوضوح عدم كونه وجوباً شرطياً مرجعه إلى مدخليّة متعلّقه في صحّة العمل، وما ذكرنا من كفاية المطابقة لفتوى المجتهد الأوّل في اتّصاف العمل بالصحة لا يوجب أن تكون حجّية الفتوى واعتبارها من باب السببيّة، بل على تقدير كونها من باب الطريقيّة - كما هو الحقّ - تكفي المطابقة لها، بل هي الملاك في الصحة وعدمها، كما اختاره المحقّق الاصفهاني رحمته الله، حيث قال:

إنّ الفتوى حجّة على العامّي ومنجزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه إلى ذلك المفتي، فتؤثّر في الوقائع المتجدّدة والأعمال المستقبلية. ووجوب القضاء وعدمه هنا وإن كان مربوطاً بالأعمال المستقبلية، لكنّه فرع بطلان العمل وصحّته

.....

المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع إليه والأخذ منه، وهو أعلم عصره حال العمل دون هذا المفتي، بل ربما لا وجود له في تلك الحال، أو لم يكن بمجتهد، أو كان مفضولاً بالإضافة إلى غيره^(١).

فانقدح مما ذكرنا أن الملاك في الصحة وعدمها ولزوم الإعادة وعدمه هي المطابقة لخصوص فتوى المجتهد، الذي كان يجب الرجوع إليه حال العمل، فتدبر.

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨٨.

[طرق ثبوت فتوى المجتهد]

مسألة ٢١: كيفية أخذ المسائل من المجتهد على أنحاء ثلاثة: أحدها: السماع منه. الثاني: نقل العدلين أو عدل واحد عنه أو عن رسالته المأمونة من الغلط، بل الظاهر كفاية نقل شخص واحد إذا كان ثقة يُطمأنّ بقوله. الثالث: الرجوع إلى رسالته إذا كانت مأمونة من الغلط^١.

١ - ذكر الماتن - دام ظلّه - أنّ العلم بفتوى المجتهد والاطّلاع على رأيه يحصل بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يسمع منه شفاهاً؛ سواء أفاد قوله العلم أم لا، نظراً إلى حجّية ظاهر الكلام عند العقلاء من دون اختصاص بما إذا أفاد الظنّ الشخصي بالمراد، أو بما إذا لم يكن هناك ظنّ شخصيّ بالخلاف، أو بخصوص من قصد إفهامه؛ لما حقّق في محله^(١) من أنّ ظاهر الكلام حجّة عقلائية مطلقاً مع تشخيص الصغرى وإحراز الظهور العرفي. هذا، مضافاً إلى أنّه من أوضح مصاديق الإنذار، والجواب عن السؤال الواجب بمقتضى آية السؤال^(٢)، وإلى دلالة الروايات الواردة في الإرجاع إلى أشخاص معيّنين^(٣).

ثانيها: إخبار عدلين أو عدل واحد أو ثقة يُطمأنّ بقوله عنه، أو عن رسالته المأمونة عن الغلط.

أقول: أمّا إخبار عدلين وقيام البيّنة فمما لا إشكال في حجّيته في الموضوعات

(١) سيرى كامل در اصول فقه: ٢٠٥/١٠ وبعدها.

(٢) سورة الأنبياء: ٧/٢١.

(٣) تقدّم ذكرها في ص ٨٢-٨٨.

الخارجية بأجمعها إلا ما قام الدليل على التخصيص فيه؛ مثل الزنا ونحوه، وقد قدمنا البحث عن حجية البيئنة بما لا مزيد عليه^(١).

وأما إخبار عدل واحد أو ثقة واحد فالإكتفاء به مبني على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية أيضاً، وقد تكلمنا في هذه الجهة فيما سبق^(٢)، وذكرنا أن إقامة الدليل عليها في غاية الإشكال، وأن نفس اعتبار البيئنة وجعل الحجية لها دليل على أنه لا يجوز الاكتفاء بالواحد مقام المتعدد، وبالوثاقة مقام العدالة.

نعم، ربما يقال بأنه لا ينبغي التأمل في حجية إخبار الثقة في محل الكلام وإن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية؛ لأن الإخبار عن الفتوى إخبار عما هو من شؤون الأحكام الشرعية؛ لأنه في الحقيقة إخبار عن قول الإمام عليه السلام مع الوساطة، ولا فرق في حجية خبر الثقة بين أن يتضمن نقل قول المعصوم عليه السلام ابتداءً، وبين أن يتضمن نقل الفتوى التي هي إخبار عن قوله عليه السلام^(٣).

ولكنه غير خفي أن الإخبار عن الفتوى ليس إخباراً عن الحكم وقول الإمام عليه السلام بوجه؛ فإن الفتوى عبارة عن نظر المجتهد ورأيه، ولا سيما مع الإضافة إلى شخص خاص ومجتهد مخصوص، والإخبار عن النظر والرأي لا يكون إخباراً عن قول الإمام عليه السلام أصلاً، بل هو إخبار عما أدى إليه نظره، فعلى تقدير عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية - كما هو المفروض - لا مجال لدعوى الاعتبار في خصوص المقام.

نعم، يبقى الكلام في الفرق بين المقام، وبين ثبوت الاجتهاد والأعلمية؛ حيث

(٢، ١) في ص ٢٤٧ - ٢٦٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣١٥ - ٣١٦.

إِنَّ ظَاهِرَ الْمَاتِنِ - دَامَ ظَلُّهُ - هُنَاكَ عَدَمُ ثُبُوتِ شَيْءٍ مِنْهُمَا بِشَهَادَةِ عَدْلٍ وَاحِدٍ، فَضْلاً عَنِ الثِّقَةِ غَيْرِ الْعَادِلِ، وَصَرِيحِهِ هُنَا الثَّبُوتُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ أَوْ الثِّقَةِ، فَيَقَعُ الْكَلَامُ فِي الْفَرْقِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ خَبَرُ الْعَدْلِ أَوْ الثِّقَةِ حُجَّةً فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ فَلَيْمَ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِي بَابِ الْاجْتِهَادِ وَالْأَعْلَمِيَّةِ؟ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ حُجَّةً فِيهَا فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى اعْتِبَارِهِ فِي مَفْرُوضِ الْمَسْأَلَةِ؟

وَدَعَوَى أَنَّهُ قَدْ قَيَّدَ اعْتِبَارَ خَبَرِ الثِّقَةِ بِمَا إِذَا كَانَ يَطْمَأَنَّ بِقَوْلِهِ، وَقَدْ مَرَّ^(١) أَنَّ الْاطْمِئْنَانَ هُوَ الْعِلْمُ الْعَادِي الَّذِي يَعَامَلُ مَعَهُ عِنْدَ الْعُقُلَاءِ مَعَامَلَةَ الْعِلْمِ وَيَكُونُ حُجَّةً عَقْلَانِيَّةً، كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ الْحَقِيقِي حُجَّةً عَقْلِيَّةً.

مَدْفُوعَةٌ - مِضَافاً إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاطْمِئْنَانِ فِي الْمَقَامِ هُوَ الْاطْمِئْنَانَ الشَّخْصِي، بَلِ الظَّاهِرُ هُوَ حُصُولُ الْاطْمِئْنَانِ نَوْعاً، وَإِلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْاطْمِئْنَانَ الشَّخْصِي أَيْضاً فَلَيْسَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْاطْمِئْنَانَ الَّذِي يَعَامَلُ مَعَهُ عِنْدَ الْعُقُلَاءِ مَعَامَلَةَ الْعِلْمِ - بِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَبْقَى سَوَالُ الْفَرْقِ بِحَالِهِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِثُبُوتِ الْاجْتِهَادِ وَالْأَعْلَمِيَّةِ بِمِثْلِ هَذَا الْاطْمِئْنَانِ مَعَ كَوْنِ الْمَقْصُودِ ثُبُوتَهُمَا بِهِ أَيْضاً، فَتَدْبِرُ. وَالظَّاهِرُ أَنَّ مِحْطَ النَّظَرِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ فَإِنَّمَا يَكُونُ حُجَّةً فِي خُصُوصِ الْمَحْسُوسَاتِ مِنْهَا، وَأَمَّا الْأُمُورُ الْحَدْسِيَّةُ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ دَائِرَةِ الْاعْتِبَارِ وَالْحُجِّيَّةِ، وَحَيْثُ إِنَّ الْاجْتِهَادَ وَالْأَعْلَمِيَّةَ يَكُونَانِ مِنَ الْأُمُورِ الْحَدْسِيَّةِ، فَلَا تَكُونُ شَهَادَةُ الْعَدْلِ الْوَاحِدِ حُجَّةً فِيهَا فَضْلاً عَنِ الثِّقَةِ، وَهَذَا بِخِلَافِ نَقْلِ الْفَتَاوَى وَالنَّظَرِ؛ فَإِنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ؛ لِأَنَّ

(١) فِي ص ٢٤٧.

المفروض أنّ الناقل إنّما ينقل عن نفس المجتهد أو عن رسالته، ولكنك عرفت في بحث حجّية البيّنة^(١) أنّ الاجتهاد والأعلميّة وإن لم يكونا من الأمور الحسيّة، إلّا أنّهما حيث يكونان من الأمور الحدسيّة القريبة إلى الحسّ يعامل معهما عند العقلاء معاملة الأمور المحسوسة، كما يظهر بمراجعتهم، وإلّا لا تكون البيّنة فيهما أيضاً حجّة، كما لا يخفى.

ثالثها: الوجدان في رسالته، فإذا كانت الرسالة بخطّه أو ملحوظة له بتامها فالدليل على حجّيتها هو الدليل على حجّية قوله ولفظه، وكما يجري في لفظه أصالة عدم الخطأ والاشتباه المعوّل عليها عند العقلاء، كذلك يجري في رسالته أيضاً في مورد اعتماد العقلاء عليها، وهو ما إذا لم يكن هناك ظنّ شخصي بالخطأ والاشتباه ناشئ عن كثرته، ولا يعتبر الظنّ الشخصي بعدم الخطأ، كما ربّما يشعر به عبارة المتن، فتدبر.

وأما إذا لم تكن الرسالة بخطّه ولم تكن ملحوظة له بتامها، فالدليل على حجّيته هو الدليل على حجّية خبر الثقة، وحيث إنك عرفت عدم حجّيته في الموضوعات الخارجيّة فلا بدّ من قيام البيّنة وشهادة العدلين بكونها موافقة لآرائه ونظراته.

[حكم صور تعارض الطريقتين]

مسألة ٢٢: إذا اختلف ناقلان في نقل فتوى المجتهد فالأقوى تساقطهما مطلقاً؛ سواء تساويا في الوثاقة أم لا، فإذا لم يمكن الرجوع إلى المجتهد أو رسالته يعمل بما وافق الاحتياط من الفتويين، أو يعمل بالاحتياط^١.

١ - قد عرفت في المسألة المتقدمة طرق ثبوت فتوى المجتهد والاطلاع عليها وكيفية أخذ المسائل منه، والمقصود هنا بيان حكم صور تعارض الطريقتين، وقد تعرّض الماتن - دام ظلّه - لفرض واحد منها؛ وهو اختلاف الناقلين في نقل الفتوى، والتفصيل: أن التعارض قد يتحقق بين فردين من نوع واحد، وقد يتحقق بين نوعين من أنواع الطرق المتقدمة.

الأول: كما إذا تعارضت البيّتان أو الناقلان - بناءً على حجّية نقل الواحد التي قد عرفت المناقشة فيها^(١) - أو تعارضت الرسالتان أو فردان من السماع، كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرّة، وبالحرمة أخرى، وفي هذه الصورة إذا لم يكن التاريخ مختلفاً - على فرض إمكانه - أو كان ولكن علم بعدم العدول وعدم تبدّل الرأي له، فاللّازم الحكم بالتساقط وسقوط كلّ من الطريقتين عن الحجّية على ما هو مقتضى القاعدة في تعارض الأمارتين وتنافي الدليلين. وأمّا مع اختلاف التاريخ، وعدم العلم بالعدول، واحتمال حصول تبدّل الرأي، فمقتضى القاعدة حجّية الطريق المتأخّر، ولا مجال لاستصحاب عدم العدول بعد ثبوت الأمانة ووجود الدليل، كما هو ظاهر.

(١) في ص ٢٧١ - ٢٧٣.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الحكم في جميع موارد التعارض بين فردين من نوع واحد في غير الفرض الأخير هو التساقط وعدم اعتبار شيء من الطريقتين .

الثاني: وهو ما إذا كان التعارض بين النوعين، ففيه فروض: منها: تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً، وقد حكم صاحب العروة^(١) فيه بتقدّم السماع، والوجه فيه - بعد وضوح كون المفروض صورة اتّحاد التاريخ، أو الاختلاف مع العلم بعدم العدول، وكون المفروض صورة عدم حصول العلم من السماع منه، وإلاّ يكون تقدّمه من باب تقدّم القطعي على الظنيّ - ما يقال: من أنّ النقل طريق إلى السماع، فالعلم بالسماع يستوجب العلم بمخالفته للواقع .

ولكن هذا الوجه غير صحيح؛ فإنّك عرفت أنّ المفروض صورة عدم حصول العلم من السماع، فكون النقل طريقاً إليه لا يوجب تأخّره عنه وسقوطه عن الحجّية لدى المعارضة، فالإنصاف أنّه لا بدّ إمّا أن يقال بعدم تقدّم السماع على النقل فيما هو المفروض؛ لتحقّق المعارضة المقتضية للتساقط، وإمّا أن يقال بأنّ الوجه هو تقدّم السماع على النقل عند العقلاء، وانصراف دليل حجّية النقل عن صورة المعارضة للسماع، فتدبّر .

ومنها: تعارض الرسالة مع السماع، والظاهر أنّ الرسالة إذا لم تكن بخطّه، ولم تكن ملحوظة له بتمامها، تكون بمنزلة النقل والإخبار عن المجتهد، ويجري فيه ما يجري في تعارض النقل والسماع. وأمّا إذا كانت بخطّه، أو كانت ملحوظة له بأجمعها، فلا وجه لتقديم السماع عليها بعد جريان أصالة عدم الخطأ في كليهما، بل

(١) العروة الوثقى: ١٦/١ مسألة ٥٩ .

لا بدّ إمّا من القول بالتساقط، كما فيما إذا تعارض فردان من السماع على ما عرفت، وإمّا من القول بتقديم الرسالة على السماع، نظراً إلى جريان السيرة العقلائية على عدم إجراء أصالة عدم الخطأ في فرض السماع عند تعارضه مع الكتابة. ولعلّ السرّ فيه: أنّ الاحتفاظ والعناية المعمولة في الكتابة بمقدار لا يبلغه الاحتفاظ المرعي في القول، وذلك مستند إلى تصرّف القول وانعدامه بعد وجوده والكتابة باقية، خصوصاً لو فرض تكثيرها بسبب الطبع ونحوه، كما هو المعمول في هذه الأزمنة، ومن هنا لا يبعد القول بتقدّم الرسالة الكذائية المأمونة من الغلط على القول والسماع.

ومنها: تعارض الرسالة مع نقل الغير، وقد ظهر ممّا ذكرنا حكمه؛ فإنّه إذا كانت الرسالة بخطّه، أو كانت ملحوظة له بتمامها تكون الرسالة متقدّمة؛ لأنها إذا كانت متقدّمة على السماع من نفسه لما ذكرنا من الوجه، فتقدّمها على السماع من الغير بطريق أولى، وإذا لم تكن الرسالة كذلك، بل كانت مكتوبة للثقة الذي جمع فتاوي المجتهد فيها، فلا يبعد أيضاً القول بتقدّم الرسالة لأجل أنّها أضبط، والعناية المعمولة في الكتابة لا تكون مرعيّة في القول نوعاً.

ولكن قيّد صاحب العروة^(١) هذا التقدّم بما إذا كانت الرسالة مأمونة من الغلط^(١)، وهل المراد بهذا القيد ما إذا كانت الرسالة مأمونة من الغلط، زائدة على المقدار الذي يعتبر في جواز الاعتماد على الرسالة، وإن ناقشنا في اعتباره، نظراً إلى أنّ المعتبر عدم الظنّ الشخصي بالخطأ، لا وجود الظنّ الشخصي بعدم الخطأ، أو أنّ المراد منه وجود نفس ذلك القيد المعتبر في جواز الاعتماد على الرسالة؟ وعلى الأوّل

(١) العروة الوثقى: ١٦/١ مسألة ٥٩.

.....

يكون مرجع هذا التقييد إلى وجود المرجح الموجب لتقدّم الرسالة، وعلى الثاني تكون الرسالة بنفسها متقدّمة على النقل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا حاجة إلى وجود المرجح، بل الرسالة بنفسها متقدّمة على النقل إذا كانت واجدة لشرط الحجّية والاعتبار؛ وهو الأمن من الغلط بالمعنى الذي ذكرنا، لا ما يشعر به ظاهره، فتدبّر جيّداً.

[وجوب تعلّم المسائل التي هي محلّ الابتلاء غالباً]

مسألة ٢٣: يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو وغيرها ممّا هو محلّ الابتلاء غالباً، إلا إذا اطمأنّ من نفسه بعدم الابتلاء بها، كما يجب تعلّم أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها. نعم، لو علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقده للموانع، صحّ وإن لم يعلم تفصيلاً^١.

١ - الظاهر أنّ المراد من الوجوب هو الوجوب الشرطيّ الذي مرجعه إلى أنّ تعلّم مسائل الشكّ والسهو ونحوها بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً، ولا يطمئنّ من نفسه بعدم الابتلاء به، دخيل في صحّة العبادة ووقوعها موافقة للأمر المتعلّق بها، وذلك بقريئة الحكم بالصحة في مورد العلم الإجمالي بكون عمله واجداً لجميع الأجزاء والشرائط؛ لدلالته على كون محطّ البحث هي الصحة والبطان، والأمور الدخيلة في الأوّل، أو الموجبة للثاني كما لا يخفى، مع أنّه لا وجه للوجوب الشرطيّ.

ضرورة أنّه لو لم يتعلّم مسائلها أصلاً، واتفق عدم الابتلاء بها، لا مجال للحكم ببطلان عمله، كما أنّه إذا اتفق الابتلاء ولكنّه عمل على طبق حكمه من دون أن يعلم به - كما لو فرض أنّه بنى على الأكثر في الشكّ بين الثلاث والأربع، ثمّ انكشف أنّه عمل على طبق وظيفته - لا يكون العمل باطلاً، وكذلك إذا اتفق الابتلاء ولكنّه رفع اليد عن صلاته وأتى بصلاة أخرى خالية عن الشكّ والسهو يكون عمله صحيحاً، فالوجوب الشرطيّ ممّا لا وجه له، من دون فرق بين ما إذا تمكّن من إحراز الامتثال بالاحتياط، وما إذا لم يتمكّن.

نعم، مع عدم التمكن من إحراز الامتثال به ربما يقال كما قيل بأنّه يجب عقلاً تعلّم مسائل الشكّ والسهو مع علمه بالابتلاء أو احتاله، بناءً على ما اختاره المشهور من حرمة قطع الصلاة وإبطائها^(١)، نظراً إلى أنّ إحراز الامتثال حينئذٍ يتوقّف على تعلّم المسائل؛ لعدم تمكّنه من قطع الصلاة وإبطائها واستئنافها، وعدم جواز البناء على أحد طرفي الشكّ وإتمامها مع الإعادة؛ لاحتمال أن يكون المتعيّن في حقّه هو البناء على الطرف الآخر، وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك، وهذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصاً عن الواجب أو زائداً عليه، ويكون مع الإتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمداً وهو موجب لبطلانها، فبناءً على مسلك المشهور لا سبيل إلى إحراز امتثال الأمر بالصلاة سوى التعلّم، فيصير حينئذٍ واجباً عقلياً^(٢).

ولكنّه يرد عليه: أنّ المراد من عدم التمكن من قطع الصلاة واستئنافها إن كان هو عدم التمكن عقلاً لضيق الوقت وشبهه، فبناءً على ذلك على مسلك المشهور من حرمة قطع الصلاة وإبطائها، غير صحيح؛ إذ لا فرق مع عدم التمكن كذلك بين القول بجرمة قطع الصلاة والقول بعدمها. وإن كان المراد به هو عدم التمكن شرعاً بلحاظ حرمة قطع الصلاة على مسلك المشهور، فيرد عليه: أنّ حرمة القطع لا تقتضي توقّف إحراز الامتثال على التعلّم حتى يجب عقلاً؛ فإنّه يمكن إحرازه بدون التعلّم، وإن كان ملازماً لارتكاب محرّم وهو قطع الصلاة، فالجمع بين الأمرين اللذين هما حرمة قطع الصلاة وإبطائها، وكون التعلّم مقدّمة إحرازية للامتثال ممّا لم يعلم له

(١) مفتاح الكرامة: ٤٥/٣، جواهر الكلام: ١١/١٢٣، كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ٤٢٧، كتاب الصلاة

للشيخ عبد الكريم الحائري: ٣٠٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٩٨-٢٩٩ و ٣٧٥-٣٧٦.

وجه ، هذا كله مع العلم بالابتلاء .

وأما مع الشكّ فيها فربّما يقال بأنّه لا مانع من جريان استصحاب عدم الابتلاء في نفسه؛ لأنّه كما يجري في الأمور الحاليّة يجري في الأمور الاستقباليّة أيضاً ، والمجوعول في باب الاستصحاب هو الطريقيّة والوسطية في الإحراز؛ أعني جعل ما ليس بعلم علماً تعبّداً ، كما هو الحال في جميع الطرق والأمارات ، إلّا أنّ المانع من جريان الاستصحاب هي الأدلّة القائمة على وجوب التفقّه والتعلّم ؛ لدالتها على وجوب التعلّم وجوباً طريقيّاً في كلّ مورد استند ترك الواجب في ظرفه إلى ترك التعلّم .

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب مع عدم كون المستصحب مجعولاً شرعيّاً ، ولا مترتباً عليه أثر شرعي ، ممنوع - : أنّه بناءً على ما أفاده من أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو الطريقيّة والوسطية في الإحراز ، وجعل ما ليس بعلم علماً تعبّداً لا مجال لدلالة تلك الأدلّة على وجوب التفقّه والتعلّم في المقام ؛ لوضوح أنّ موردها ما إذا احتمل ترك الواجب مستنداً إلى ترك التعلّم ، ومع وجود العلم التعبّدي بعدم الابتلاء لا يحتمل ذلك حتّى تجري تلك الأدلّة .

وبعبارة أخرى : كما أنّه مع العلم الوجداني بعدم الابتلاء لا دلالة لتلك الأدلّة على وجوب تعلّم مسائل الشكّ والسهوبالوجوب الطريقي ، كذلك مع العلم التعبّدي الذي هو بمنزلة العلم الوجداني ؛ فإنّه إذا كان عدم الابتلاء معلوماً في محيط الشرع ، فلا وجه حينئذٍ للحكم بلزوم التعلّم كما هو ظاهر . نعم ، مع عدم جريان الاستصحاب كما هو المختار لا بأس بالرجوع إلى تلك الأدلّة والحكم بوجوب التعلّم .

تنبيه

نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري رحمته أنه حكم في رسالته العمليّة بفسق من ترك تعلّم مسائل الشكّ والسهو^(١)، وظاهره أن مجرد الترك موجب لصيرورته فاسقاً وإن لم يتحقّق الابتلاء بالشكّ والسهو أصلاً، وقد وقع الكلام في وجه هذه الفتوى واحتمل استنادها إلى أحد أمور أربعة:

أحدها: أن ترك التعلّم مع العلم بالابتلاء أو احتمالهما كما هو المفروض من أظهر مصاديق التجريّ على المولى؛ لكشفه عن عدم الاعتناء بأحكام الله تعالى، وعدم المبالاة بأوامره ونواهيه، والتجريّ - مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه - من المحرّمات في الشريعة المقدّسة، ومن المعلوم أن ارتكاب المحرّم موجب للاتّصاف بالفسق.

وأورد عليه بأنّ هذا الوجه - مضافاً إلى عدم التزام الشيخ رحمته به - لا ينبغي الالتزام به؛ لعدم قيام الدليل على حرمة التجريّ وإن كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه^(٢).

ثانيها: أن التجريّ وإن لم يكن محرّماً في نفسه، إلاّ أنّه يكشف عن عدم ملكة العدالة لا محالة؛ لأنّه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفة والمعصية، فبالتجريّ يستكشف أن المتجريّ لا رادع له عن ارتكاب المعصية، والمعتبر عند الشيخ وجماعة كثيرين اعتبار الملكة في العدالة^(٣).

(١) صراط النجاة (رسالة عمليّة للشيخ الأعظم الأنصاري): ١٧٥ مسألة ٦٨٢، والناسب هو السيّد الخوئي في

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٠١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٠١.

(٣) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ٧-١١، صراط النجاة (رسالة عمليّة للشيخ الأنصاري): ٣٨ مسألة

٣٧، بحر في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ٧٠.

وأورد عليه - مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبار الملكة في العدالة - بأن مقتضى ذلك عدم اتّصافه بالعدالة، لا اتّصافه بالفسق؛ لعدم استلزام القول باعتبار الملكة لإنكار الوساطة بين الفسق والعدالة؛ فإنّ من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصي والمحرّمات، ولم يحصل له ملكة العدالة، ليس بعادل ولا فاسق، ففي المقام مقتضى ثبوت التجري عدم تحقّق ملكة العدالة، لا ثبوت وصف الفسق كما هو المدعى^(١).

ثالثها: أنه حيث إنّ التعلّم واجب نفسي يكون تركه مستلزماً لتحقّق الفسق وإن لم يتبلّ المكلف بمسائل الشكّ والسهو أصلاً^(٢).

وأورد عليه بأنّ الشيخ^(٣) لا يلتزم بالوجوب النفسي في التعلّم، وإنّما يراه واجباً بالوجوب الطريقي الذي لا يترتّب على مخالفته إلاّ التجري دون الفسق^(٣).

رابعها: أنّ التجري وإن لم يكن محرّماً في الشريعة المقدّسة، إلاّ أنّ المتجري لا يمكن الحكم بعدالته؛ لأنّها عبارة عن الاستقامة في جادة الشرع، وكون الحركة بإذن الشارع وترخيصه، والتجري وإن لم يكن محرّماً إلاّ أنّه غير مرخص فيه من قبل الشارع، ولا يطلق عليه عنوان «الصالح» أو «الحخير»، ولا يعدّ من الموثوقين بدينه، وهذا كما في غير المقام من موارد عدم كون الفعل مرخصاً فيه، كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومة حرمة أحدهما؛ فإنّه وإن لم يكن محرّماً شرعياً، إلاّ أنّه غير مرخص فيه من قبل الشارع، ويكون ارتكابه خروجاً عن جادة الشرع، مانعاً عن تحقّق الاستقامة فيها، وقد اختار هذا الوجه بعض الأعلام على ما في

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٠١-٣٠٢.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٤١٢/٢-٤٢٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٠٢.

تقريرات بحثه في شرح العروة^(١).

ولكنّه يرد عليه - مضافاً إلى عدم تاميّة كون العدالة عبارة عن الاستقامة الكذائيّة، بل هي كما سيأتي إن شاء الله تعالى^(٢)، عبارة عن ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة أو بضميمة المروءة، ومن المعلوم أنّ مجرد عدم الترخيص من قبل الشارع لا ينافي تحقّق العدالة بهذا المعنى - : أنّ المقصود توجيه فتوى الشيخ^(٣) على طبق مسلكه ومرامه لا مطلقاً، ومن الواضح عدم كون ارتكاب ما لم يقع فيه ترخيص من الشارع مانعاً عن العدالة عنده لو فرض عدم كونه محرّماً شرعياً.

والحقّ أنّه لا يمكن توجيه هذه الفتوى بناءً على مبناه إلاّ بارتكاب خلاف الظاهر في العبارة، إمّا بأن يكون مراده من الفسق عدم تحقّق ملكة العدالة، وعدم جواز ترتيب الآثار المترتبة على العدالة، لا تحقّق وصف الفسق وترتب آثاره عليه. وإمّا بأن يكون مراده خصوص صورة الابتلاء، وارتكاب مثل قطع الصلاة المحرّم على المشهور، والإصرار عليه المتحقّق بالعزم على العود على المعصية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى^(٣).

هذا كلّ ما يتعلّق بلزوم تعلّم مسائل الشكّ والسهو وشبهها.

وأما لزوم تعلّم أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها، فنقول: لا إشكال فيما أفاده في المتن من كفاية الامتثال العلمي الإجمالي وجواز الرجوع إلى الاحتياط

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٠٢-٣٠٣.

(٢) في ص ٣٠٣-٣٠٧.

(٣) في ص ٣٥٢-٣٥٥.

ولو مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي ، وقد تقدّم البحث فيه ^(١) بما لا مزيد عليه ، فلا حاجة إلى الإعادة . إنّما الكلام والإشكال في أنّه هل يجوز الاكتفاء بالعبادة التي يحتمل أن تكون واجدة للأجزاء والشرائط ، وفاقة للموانع مع التمكن من الامتثال التفصيلي ؛ بأن يتعلّم كيفيّتها ، أو الإجمالي ؛ بأن يمتثل على نحو يقطع بحصول المأمور به إجمالاً ، أم لا؟

والظاهر هو الثاني ؛ لقاعدة الاشتغال الحاكمة بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بتوجّه التكليف وتنجزه على المكلف ، ومن المعلوم توقّف تحصيل العلم بالفراغ على تعلّم العبادة بأجزائها وشرائطها وموانعها .

وبه يظهر أنّ الحاكم بوجوب التعلّم ليس إلّا العقل من باب توقّف العلم بالفراغ عليه ، فالوجوب عقلي لا يترتب على مخالفته إلّا استحقاق العقوبة المترتب على ترك العبادة لو صادف عمله مع المخالفة للواقع ، كما أنّه يظهر أنّ التعلّم اللازم لا يكون موقتاً بوقت مخصوص ، بل يلزم في وقت يقدر معه على الإتيان بالواجب يقيناً ؛ سواء كان الواجب من الواجبات المطلقة أو المشروطة أو الموقّته ، ففي غير الأوّل لا يلزم أن يكون التعلّم قبل حصول الشرط أو مجيء الوقت ، بل يكفي التعلّم بعدهما مع الإمكان .

إنّما الإشكال فيما لو لم يتمكن من التعلّم بعد حصول الشرط ، أو مجيء الوقت مع التمكن من التعلّم قبلها ، فهل يجب عليه التعلّم حينئذٍ مع عدم اتّصاف التكليف بالفعليّة لعدم تحقّق شرطه أو مجيء وقته ، أم لا؟

ذكر بعض الأعلام في شرحه على العروة أنّ هذه الصورة على قسمين ؛ لأنّ

(١) في ٣٤-٤٧ .

التعلم حينئذ قد يكون مقدّمة إحرارية للامتثال، ولا يترتب على تركه إلا عدم إحراره مع التمكن من الإتيان بالواجب في وقته، وقد يكون مقدّمة وجودية؛ بمعنى أنّه لو لم يتعلّم لا تكون له قدرة على الإتيان به.

أما القسم الأول: فلا ينبغي التأمل في أنّه يجب عليه التعلم قبل الشرط أو مجيء الوقت؛ لاستقلال العقل بلزومه؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب. وأما القسم الثاني: ففيه إشكال، نظراً إلى أنّ المكلف بعد دخول الوقت أو حصول الشرط لا يكون مكلفاً؛ لفرض العجز ووضوح كون القدرة من شرائط التكليف، كما أنّه غير مكلف قبلها، فلا معنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدّمة.

ثمّ قال في حلّ الإشكال ما ملخصه: إنّ القدرة قد تكون دخيلة في الملاك، كما أنّها دخيلة في الخطاب، وقد تكون دخيلة في الخطاب فقط من غير أن تكون دخيلة في الملاك، ولا ينبغي التأمل في وجوب التعلم في الصورة الثانية؛ لأنّ تركه حينئذ مفوّت للملاك الملزم في ظرفه، وتفويت الملاك كتفويت الواجب قبيح لدى العقل؛ لأنّ الملاك روح التكليف.

وأما الصورة الأولى: فهي التي يجري فيها الإشكال، نظراً إلى أنّ الملاك والتكليف إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة، وفرضنا أنّ المكلف لو لم يتعلّم الواجب قبل مجيء وقته، أو فعلية شرطه، لا يتمكن منه بعدهما، فلماذا يجب تعلّمه قبلها؟

نعم، لو تعلّم كان متمكناً من العمل في ظرفه، إلا أنّه ممّا لا ملزم له، ولأجل هذا

الإشكال التجأ المحقق الأردبيلي رحمته (١) ومن تبعه (٢) إلى الالتزام بالوجوب النفسي، وأن العقاب إنما هو على ترك التعلّم نفسه، مع أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب التفقه والتعليم ظاهرة في الوجوب الطريقي، وأنّ التعلّم مقدّمة لامتنال الأحكام الواقعيّة، لا أنّه واجب نفسيّ. وعليه: فلا دليل في شيء من المقدّمات المفوّته على وجوب تحصيلها قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه.

ثمّ قال ما ملخصه أيضاً: إنّ الصحيح أنّ التعلّم خاصّة ليس كسائر المقدّمات المفوّته، وأنّه أمرٌ واجب؛ لإطلاق الأدلّة القائمة على وجوبه. غاية الأمر أنّ وجوبه طريقيّ، ومعناه أنّه إذا كان ترك الواجب مستنداً إلى ترك التعلّم استحقّق العقاب عليه لا على ترك التعلّم. وتظهر الثمرة بيننا، وبين المحقّق الأردبيلي فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر غير ترك التعلّم؛ فإنّ المكلف حينئذٍ لا يستحقّ العقوبة بناءً على ما ذكرنا، ويستحقّها بناءً على ما ذكره رحمته (٣).

والتحقيق أنّ التعلّم إذا كان مقدّمة وجوديّة بحيث لم يكن له أيّ قدرة على الإتيان بالمكلف به بعد فعليّة أمره بتحقّق شرطه أو مجيء وقته، يجري عليه حكم القدرة، والحقّ في باب القدرة أنّها لا مدخليّة لها لا في الملاك ولا في الخطاب؛ لعدم قيام الدليل عليه، بل الذي يحكم به العقل أنّ العجز مانع عن تنجز التكليف وموجب لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته، لا أنّ القدرة شرط.

والدليل عليه: أنّه لو كانت القدرة شرطاً لكان اللازم مع الشكّ فيها هو

(١) راجع مجمع الفائدة والبرهان: ١٩٥/٢، ٢١٢، وج ١٨٧/٣ - ١٩٠.

(٢) راجع كشف اللثام: ٤١٨/٣ - ٤١٩، والحدائق الناضرة: ١٠٩/٨، ومفتاح الكرامة: ٣٧٢/٢، وجواهر

الكلام: ٢٠٨/٩ - ٢٠٩ و ٣٠٠ - ٣٠١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٩٣ - ٢٩٧.

الرجوع إلى أصالة البراءة عن التكليف كما هو واضح، مع أنّ الظاهر عدم التزامهم به أصلاً، فلا يحيص عن الالتزام بكون العجز مانعاً، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ هذا النوع من العجز - الذي مرجعه إلى إمكان رفعه قبل حصول الشرط، أو مجيء الوقت - هل يكون مانعاً عند العقل عن تنجز التكليف، أم لا؟ والظاهر هو العدم. ضرورة أنّه لو علم العبد بأنّه يريد المولى بعد ساعة شرب الماء لرفع العطش وهو لا يقدر على تحصيل الماء في ذلك الزمان، ولكنّه يقدر على تحصيله في الحال، لا يكون العجز في ظرف الإرادة والتكليف مانعاً عن توجّه التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته. وعليه: فلا حاجة إلى التمسك بالأدلة القائمة على وجوب التفقه والتعلم حتى تتمكن المناقشة فيه بأنّه لم يثبت لها إطلاق يشمل ما هو المفروض في المقام، فتأمل جيّداً.

[العمل بلا تقليد مدّة]

مسألة ٢٤: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدّة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقته لفتوى المجتهد الذي رجع إليه، أو كان له الرجوع إليه فهو، وإلا يقضي الأعمال السابقة بمقدار العلم بالاشتغال، وإن كان الأحوط أن يقضيها بمقدار يعلم معه بالبراءة^١.

١ - أقول: أمّا من جهة الكيفيّة فقد تقدّم البحث فيها في المسألة العشرين المتقدّمة ولا حاجة إلى الإعادة، وتقدّم أنّ الملاك في الصحّة هي المطابقة للواقع، أو الموافقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع إليه سابقاً، ولا يكفي المطابقة لفتوى المجتهد الفعلي فقط، والمستفاد من المتن كفاية المطابقة لإحدى الفتويين، وقد مرّ الكلام من هذه الجهة في تلك المسألة، فراجع.

وأما من جهة الكميّة التي هي العمدة في هذه المسألة والمقصود منها، ففيها أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره الماتن - دام ظلّه - من جواز الاكتفاء في قضاء الأعمال السابقة بمقدار يعلم بالاشتغال؛ وهو المقدار الذي تيقّن بطلانه بالمخالفة للواقع، ولفتوى المجتهد الذي وظيفته الرجوع إليه.

ثانيها: القضاء بالمقدار الذي يعلم معه بالبراءة، ويقطع بفراغ الذمّة بالإتيان بقضاء الموارد المشكوكة أيضاً، نسب ذلك إلى المحقق صاحب الحاشية رحمته الله^(١).

(١) راجع هداية المسترشدين: ٥٥٩/٣، وحكى عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٣.

ثالثها: ما هو المنسوب إلى المشهور^(١) من وجوب القضاء بمقدار يظنّ معه بالفراغ.

والدليل على القول الأوّل أمران:

الأمر الأوّل: وهو العمدة، أنّ المكلف وإن علم بتنجّز التكليف عليه سنة واحدة مثلاً، وكان الواجب عليه في تلك المدّة الصلاة مع الكيفية الخاصّة التي يشكّ في أنّه أتى بها بتلك الكيفيّة أم لا، إلاّ أنّه عالم بسقوط هذا التكليف في كلّ يوم؛ للقطع بامثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المعلوم المنجّز معلوم، وإنّما الشكّ في سببه، وحيث إنّ القضاء بأمرٍ جديد، وموضوعه الفوت الذي هو أمر وجوديّ، ففي الزائد على المقدار الذي يتيقّن بطلانه يشكّ في أصل توجّه التكليف بالقضاء، فلا مجرى إلاّ لأصالة البراءة.

نعم، لو قلنا بأنّ القضاء بالأمر الأوّل، أو أنّ موضوعه الفوت، وهو أمر عدميّ يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في المدّة الزائدة، أو قلنا بجريان الأصول المثبتة، لكان اللازم الإتيان بالمقدار المشكوك أيضاً، إمّا لقاعدة الاشتغال، وإمّا للاستصحاب.

الأمر الثاني: أصالة الصحّة، نظراً إلى أنّه يحتمل مصادفته للواقع، بناءً على جريانها في مثل المقام ممّا كانت صحّة العمل مشكوكة على تقدير الالتفات أيضاً، وأمّا بناءً على الاختصاص بغير هذه الصورة فلا مورد لها، وسيأتي التعرّض لذلك في بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى^(٢).

(١) رياض المسائل: ١٩/٣، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٦.

(٢) في ص ٢٩٧-٣٠٠.

وأما الدليل على القول الثاني: - فمضافاً إلى ما ظهر من تقرير دليل القول الأول من أنه لو قلنا بأن القضاء بالأمر الأول، أو أن موضوعه أمرٌ عدمي، أو أمر وجودي يثبت بالاستصحاب العدمي، لكان اللازم نظراً إلى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب الإتيان بالمقدار المشكوك أيضاً - ما هو المحكي عن المحقق المزبور ممّا حصله :

أنّ في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلايين وإن كان مقتضى القاعدة الاقتصار على المقدار المتيقّن، ودفع احتمال الزائد بأصالة البراءة، كما في مورد تردّد الدين بين الأقلّ والأكثر، إلا أنّ ذلك فيما إذا تعلق الشكّ بشبوت تكليف واقعيّ زائداً على المقدار المتيقّن، كما في المثال المذكور. وأمّا إذا شكّ في وجود تكليف منجزّ واصل للمكلف زائداً على القدر المتيقّن، فهو مورد للاحتياط؛ لأنّ احتمال التكليف المنجزّ منجزّ؛ لأنّه مساوق لاحتمال الضرر، ودفع العقاب المحتمل ممّا استقلّ العقل بلزومه .

وهذا كما في غالب الفسقة، فترى أنّه يوماً يترك الصلاة ويعلم بفوات فرائضه ووجوب قضائها، ثمّ يتركها في اليوم الثاني كذلك، وهكذا في اليوم الثالث والرابع إلى مدّة، ثمّ بعد ذلك يشكّ في أنّ القضاء المنتجزّ وجوبه عليه في كلّ يوم - بعلمه والتفاته - هو الأقلّ أو الأكثر؛ فإنّه مورد للاحتياط؛ لوجوب دفع العقاب المحتمل لدى العقل، وهذا بخلاف مثال الدين؛ فإنّه لا يعلم فيه أنّ ما أخذه من الدائن ويجب عليه أدائه، هو الأقلّ أو الأكثر^(١).

(١) راجع هداية المسترشدين: ٥٥٩/٣، وحكى عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٣.

وأورد عليه بوجهين :

أحدهما: أنّ ما أفاده لو تمّ فإنّما يتمّ فيما إذا كان التنجّز سابقاً على زمان الشكّ والتردد بين الأقلّ والأكثر، كما في المثال الذي ذكره. وأمّا إذا كان زمان التنجّز متّحداً مع زمان الشكّ والتردد؟ كما إذا نام وحينما استيقظ شكّ في أنّ نومه هل استمرّ يوماً واحداً أو أزيد؛ فإنّ وجوب القضاء لم يتنجّز عليه إلاّ في زمان الشكّ والتردد.

والمقام أيضاً من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف اعتقد صحّة ما أتى به لا عن تقليد، ولم يعلم أنّ أعماله مخالفة للواقع ليتنجّز عليه قضاؤها، وإنّما علم بالمخالفة بعد صدورها، وفي الوقت نفسه يتنجّز عليه وجوب القضاء مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وعلى الجملة: لم يتنجّز عليه وجوب القضاء شيئاً فشيئاً، وعلى نحو التدرّج في كلّ يوم كما في المثال، وإنّما تنجّز عند العلم بالمخالفة وهو زمان الشكّ والتردد، فلا مجرى إلاّ لأصالة البراءة.

ثانيهما: أنّ ما أفاده لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّ التنجّز يدور مدار المنجّز حدوثاً وبقاءً، ومن هنا قلنا بجريان الأصول في موارد قاعدة اليقين؛ لزوال اليقين بالشكّ الساري لا محالة، وعلى ذلك فالمكلف فيما مثّل به وإن كان علم بوجود قضاء الصلوات في اليوم الأوّل، ولأجله تنجّز عليه وجوب القضاء، إلاّ أنّه عند الشكّ والتردد بين الأقلّ والأكثر لا علم له بما فاتته من الصلوات، وإذا زال العلم زال التنجّز لا محالة. ولا يكفي العلم السابق بحدوثه في التنجّز بحسب البقاء، كما أنّه في مثال الدين إذا استدان من زيد متعدّداً وتردد في أنّه الأقلّ أو الأكثر، جرت البراءة مع العلم بتنجّز وجوب ردّ الدين حين استلامه من الدائن.

وبالجملة: الشكّ في المقام من الشكّ في أصل ثبوت التكليف الزائد، فتجري فيه

البراءة الشرعية والعقلية^(١).

ويرد على الوجه الأول: أنه لا ملائمة بين هذا الكلام، وبين ما جعله المورد محلّ النقض والإبرام في المقام، حيث قال قبل ورود في ذكر أدلة الأقوال ما ملخصه: إن محلّ الكلام - يعني بين أصحاب هذه الأقوال الثلاثة - هو ما إذا علم بتنجز التكليف على المكلف في زمان، وتردد بين الأقل والأكثر، لا ما إذا شك في أصل ثبوته، كما إذا علم أنه لم يصل من حين بلوغه إلى اليوم، ولم يدر أنه مضى من بلوغه شهر واحد أو شهران. ومثله ما لو نام مدة فاتته فيها صلوات، ثم انتبه ولم يدر مقدارها؛ يعني لأجل الجهل بمقدار النوم، وذلك لأنه لا خلاف في عدم وجوب القضاء زائداً على القدر المتيقن في مثل تلك الموارد وأنه مورد للبراءة، من دون فرق بين القول بأن القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول، وكذا بين القول بأن موضوعه الفوت الذي هو الأمر الوجودي، أو مجرد عدم الإتيان بالمأمور به في وقته^(٢).

فإن مقتضى هذا الكلام أن النزاع في المقام إنما هو مع العلم بتنجز التكليف على المكلف في زمان. وعليه: فلا يبقى مجال للإيراد بنحو الوجه الأول، فتأمل. وعلى الوجه الثاني: أن تنظير المقام بموارد قاعدة اليقين وقياسه عليها في غير محلّه؛ لأنه في تلك الموارد يسري الشك إلى نفس متعلق اليقين، ويزول اليقين بعروض الشك لا محالة، فلا مانع من جريان الأصول العملية بعد تحقق مجاريها. وأما في المقام، فهو لا يشك فعلاً في أن علمه السابق كان علماً واقعياً مطابقاً

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٤-٣٣٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣١.

للوّاقع؛ ضرورة أنّه في هذا الحال يتيقّن إجمالاً بما هو المتعلّق لليقين السابق .
والظاهر أنّ نظير المقام ما إذا علم شيئاً ثمّ نسّيه مع الالتفات إلى أنّه كان عالماً
به، وكان علمه مطابقاً للواقع، وفي مثل ذلك لا محيص عن العمل على طبق اليقين
السابق ورعاية الاحتياط؛ للزوم دفع العقاب المحتمل عند العقل، كما أنّه في مثال
الدين إذا علم بأنّه كان عالماً به في السابق، وكان واجباً عليه ردّه، ثمّ تردّد بين
الأقلّ والأكثر، لا يبعد الالتزام بوجود الاحتياط، فتدبّر.

والدليل على القول الثالث المنسوب إلى المشهور: أنّ مثل المقام وإن كان مورداً
للبراءة في نفسه، إلّا أنّ إجراء البراءة يستلزم كثيراً العلم بالوقوع في مخالفة
التكليف الواقعي، وقد صرّحوا بذلك في جملة من الموارد - كما إذا شكّ في
الاستطاعة أو في بلوغ المال حدّ النصاب، أو شكّ في ربحه أو في الزيادة على
المؤونة - وقالوا: إنّها وإن كانت مورداً للبراءة في نفسها، إلّا أنّ إجراءها يستلزم
العلم بالمخالفة، ومقتضى ما ذكر وإن كان هو القضاء في المقام بمقدار يتيقّن معه
بالفراغ، إلّا أنّ إيجابه يستلزم العسر والحرج، فيكفي الظنّ بالفراغ؛ لأنّه أوسط
الأُمور وخير الأُمور أوسطها.

وأورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ جريان البراءة في تلك الموارد وإن كان يستلزم العلم بالوقوع في
مخالفة الواقع، إلّا أنّ الكلام في أنّ هذا العلم يحصل لأيّ شخص، أَللمقلّد
أم للمفتي؟ أمّا المقلّد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع عند إجراء البراءة، وإنّما
يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة.

وأما المفتي، فهو وإن كان يحصل له العلم بذلك، إلّا أنّ علم المجتهد إجمالاً
بمخالفة عمل العامّي للواقع لا يترتّب عليه أثر؛ لأنّه إنّما يفتي بلحاظ وظيفة

المقلد، بل لو علم علماً تفصيلياً بوقوع المقلد في مخالفة الواقع بتجويز المجتهد لم يترتب أثر عليه، كما إذا علم أن زيدا مستطيع، غير أن المقلد لم يكن عالماً بذلك؛ فإن له أن يتمسك بالبراءة.

ثانيهما: أنه على تقدير كون المقام من موارد الاشتغال دون البراءة لا يكون للاكتفاء بالظن وجه صحيح. وكون الاحتياط موجبا للعسر والجرح إنما يقتضي عدم وجوبه في خصوص ما إذا كان موجبا له؛ لأن المدار هو الحرج الشخصي دون النوعي، فإذا لم يكن حرجياً، كما إذا دار أمر الفاتت بين صلاتين أو ثلاث، فيجب عليه الاحتياط حينئذ؛ لأنه لا حرج على المكلف في الإتيان بالمحتمل الأكثر، فلا وجه للتنزل من الامتثال اليقيني إلى الظني أصلاً^(١).

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: لا ينبغي الإشكال في أن القضاء إنما يحتاج إلى أمر جديد، ولا معنى لأن يكون بالأمر الأول؛ فإنه لو أريد به أن الأمر الأول بنفسه يدل على وجوب الإتيان بالصلاة مثلاً في الوقت، ومع عدم الإتيان بها في خارج الوقت، بحيث يكون الأمر الأول مستعرضاً لحال كلتا الصورتين، فمن الواضح عدم ثبوت الأمر بهذه الكيفية في مثل الصلاة؛ لأن الأدلة الواردة فيها بين ما لا يكون في مقام بيان الوقت أصلاً؛ كقوله تعالى في مواضع متكررة من الكتاب العزيز: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، وبين ما يدل على التقييد بالوقت، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٧-٣٣٨.

(٢) سورة البقرة: ٤٣/٢، ٨٢، ١١٠، وسورة النساء: ٧٧/٤، وسورة يونس: ٨٧/١٠، وسورة النور: ٥٦/٢٤،

وسورة الروم: ٣١/٣٠، سورة المزمل: ٢٠/٧٣.

(٣) سورة الإسراء: ٧٨/١٧.

وإن أُريد به أن الأمر الأوّل وإن كان لا يدلّ على أزيد من وجوب الإتيان بالمأمور به في وقته، إلا أن مقتضى الجمع بينه، وبين أدلة القضاء، الحكم بكون القضاء بالأمر الأوّل. فيرد عليه: أن المراد بكونه بالأمر الأوّل إن كان هي دلالة الأمر الأوّل عليه في مقام الإثبات، بحيث لا تكون حاجة إلى الأمر الثاني، فمن الواضح بطلانه؛ ضرورة أن الأمر الأوّل لا دلالة له بحسب مقام الإثبات على أزيد من لزوم الإتيان بالمأمور به في وقته، كما هو المفروض.

وإن كان المراد به هو أن وجوب الأداء في الوقت بنحو تعدّد المطلوب، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن تعدّد المطلوب أمر، وكون القضاء محتاجاً إلى أمر جديد أمر آخر؛ ضرورة أنه لو لم يكن هناك أمرٌ بالقضاء لما كان يستكشف تعدّد المطلوب، فلا يلزم هذا المعنى كون القضاء بالأمر الأوّل، فتأمل جيّداً.

وقد انقذ من ذلك أنه لا معنى لكون القضاء بالأمر الأوّل، الذي مرجعه إلى عدم الحاجة إلى الأمر الثاني، كما أن الظاهر أن المراد من الفوت المأخوذ في موضوع دليل القضاء، هو مجرد ترك الواجب في وقته، وعدم الإتيان بالمأمور به في ظرفه، ولا يكون أمراً وجودياً ملازماً للترك.

وعليه: فمقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به فيه، فيتحقق الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء الثابت بالأمر الثاني.

ومع قطع النظر عن هذه الجهة يكون المقام من موارد جريان البراءة؛ لعدم العلم بثبوت التكليف بالقضاء أزيد مما يعلم، إذ المفروض أنه في حال الاشتغال بالعمل لم يكن ملتفتاً إلى عدم التقليد واحتياج العمل إليه، بل الالتفات إنما حصل بعد مضيّ مدة عمل فيها أعمالاً كثيرة، فيفترق المقام عن مثال الفاسق المذكور في كلام

المحقق صاحب الحاشية.

فالإنصاف أنّه مع قطع النظر عن الجهة المذكورة يجري في المقام أصالة البراءة عن وجوب إتيان الزائد على القدر المتيقّن.

نعم، هنا شيء ينبغي الالتفات إليه؛ وهو أنّ مجرد المخالفة لا يكفي في الحكم بلزوم القضاء، بل لابدّ من ملاحظة فتوى المجتهد الذي تكون وظيفة هذا المقلّد الرجوع إليه، وأنّ المخالفة هل تكون بكيفية موجبة للقضاء عنده، أم لا؟ فوجوب القضاء في مورده إنّما هو على تقدير عدم الدليل على صحّة العمل مع اتّصافه بالمخالفة، والملاك في تشخيص الصحّة هي فتوى المجتهد، فتأمل جيّداً.

[الشك في صدور العمل عن تقليد صحيح]

مسألة ٢٥: إذا كان أعماله السابقة مع التقليد، ولا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم فاسد، يبني على الصحة^١.

١ - الكلام في هذه المسألة قد يقع في أصل التقليد الواقع، وأنه هل وقع صحيحاً، أم لا؟ وقد يقع من جهة الأعمال التي وقعت مع التقليد المشكوك صحته وفساده، وأنه هل تجب الإعادة والقضاء، أم لا؟
 أما من الجهة الأولى: فنشأ الشك في صحة التقليد، إما الشك في أن المجتهد الذي كانت أعماله السابقة مطابقة لأرائه، هل كان مستجعماً للشرائط المعتمدة في المرجعية من العدالة والاجتهاد وغيرهما؟ وإما الشك في أنه بعد العلم بكونه مستجعماً لتلك الشرائط، هل يكون تقليده إتياءً مطابقاً للموازن الشرعية؟
 أما الشك في الفرض الأول: فالحكم فيه هو وجوب الفحص عن الاستجماع وعدمه، ولا يكفي العلم السابق به بعد زواله بالشك، والظاهر عدم كونه هو المراد من العبارة؛ لأنه - دام ظلّه - تعرّض لهذه الصورة في المسألة السابعة عشر المتقدمة.

هذا، مضافاً إلى أن نفس صحة التقليد في هذا الفرض مما لا يترتب عليه أثر أصلاً؛ لأن الأثر المترتب على الصحة إنما هي حرمة العدول عنه إلى غيره، وجواز البقاء على تقليده بعد فرض موته، ومن المعلوم أنه مع الشك في أصل استجماعه للشرائط وعدمه، لا معنى لحرمة العدول وجواز البقاء كما هو واضح، فهذا الفرض خارج عن العبارة التي يكون الحكم فيها هو البناء على الصحة، الظاهر في البناء

على صحة التقليد.

وأما الشك في الفرض الثاني: فهو مما لا وجه له؛ لأنه بعد العلم بكون المجتهد جامعاً للشرائط، وأن أعماله كانت مستندة إلى آرائه ونظراته، ومطابقة لفتاويه، لا معنى للشك في صحة التقليد؛ لأن الشرائط المعتمدة إنما تكون معتبرة في المرجع، والمفروض وجودها، ولا يعتبر في صحة التقليد أمرٌ زائد على ذلك، ولو فرض لزوم الاستناد فالمفروض تحققه أيضاً، فلا يبقى موقع للشك في الصحة أصلاً.

وعليه: فيشكل المراد من العبارة، حيث إن ظاهرها الحكم بصحة التقليد مع الشك فيها، والشك في الفرض الأول قد تعرّض لحكمه في المسألة المذكورة المتقدمة، وفي الفرض الأخير مما لا يتصور، فأين يحكم بالبناء على صحة التقليد. اللهم إلا أن يقال: إن نظر الماتن - دام ظلّه - ومن عبّر بمثل هذه العبارة كصاحب العروة^(١) ليس الحكم بصحة التقليد من جهة ترتب أثر حرمة العدول، أو جواز البقاء عليه، بل صحته من جهة الحكم بصحة الأعمال السابقة الواقعة عن تقليد لا يعلم كونه صحيحاً أم فاسداً، نظراً إلى ما صرح به في المسألة السادسة عشر المتقدمة من أن الأعمال السابقة الواقعة عن تقليد صحيح، لا تجب إعادتها ولا قضاؤها في العبادات، ولا تكون محكومة بالبطلان في المعاملات، وإن كان مقتضى التقليد الفعلي بطلانها.

فالغرض من هذه المسألة هو الحكم بصحة الأعمال السابقة مع الشك في كونها عن تقليد صحيح، نظراً إلى جريان أصالة الصحة في التقليد؛ فإن صحة التقليد وإن لم يكن يترتب عليها أثر شرعي بنفسه بهذه الملاحظة، إلا أنه يكفي في جريان

(١) العروة الوثقى: ١٣/١ مسألة ٤١.

مسألة ٢٦: إذا مضت مدّة من بلوغه وشك بعد ذلك في أنّ أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً^١.

أصالة الصحة مدخلية الصحة في ترتّب الأثر الشرعي وإن لم تكن تمام الموضوع، فإذا فرض صحة الأعمال السابقة - عبادة كانت أو معاملة - مع وقوعها عن تقليد صحيح، فمع الشك في وقوعها عنه تجري أصالة الصحة في التقليد ويترتب عليها صحة تلك الأعمال.

والظاهر أنّ هذا هو المراد من العبارة، حيث جمع فيها بين فرض الموضوع هي الأعمال السابقة، وبين الحكم بالبناء على صحة التقليد، كما عرفت أنّه الظاهر من العبارة.

نعم، يمكن البحث والإشكال في صحة الأعمال مع صحة التقليد أيضاً، وقد مرّ الكلام فيه مفصلاً^(١)، ولكن هذه المسألة بعد فرض كون الحكم في تلك الصورة هي الصحة. وعليه: فلا وجه للتفكيك بين صحة التقليد وفساده، وبين صحة الأعمال السابقة وبطلانها، وجعل المدار في الثانية هي المطابقة لخصوص الواقع، كما صنعه بعض الأعلام في الشرح على العروة^(٢)، فتدبر جيّداً.

١ - الظاهر أنّ هذه المسألة هي المسألة المتقدّمة بعينها، ولا فرق بينهما إلا في أنّ الشكّ هنا يجتمع مع احتمال عدم تحقّق التقليد رأساً، والمفروض في المسألة المتقدّمة العلم بالتقليد والشكّ في الصحة، والمقصود من هذه المسألة بيان أنّ البناء

(١) في ص ٢٤٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٩ وما بعدها.

.....

على الصّحة إنّما يجدي في خصوص الأعمال السابقة، ولا يكفي ذلك البناء في الحكم بصّحة الأعمال اللاحقة المطابقة لها، وإن كان بينهما التلازم في الصّحة واقعاً، بل يجب عليه في الأعمال اللاحقة التصحيح فعلاً؛ لأنّ أصالة الصّحة الجارية فيما مضى لا تثبت الصّحة فيما يأتي، نظير قاعدة الفراغ الجارية في الصلاة التي شكّ في وقوعها مع الطهارة مثلاً؛ فإنّها لا تثبت جواز الدخول في الصلاة الثانية بلا إحراز الطهارة كما هو ظاهر.

[اعتبار العدالة في المفتي والقاضي وطرق ثبوتها]

مسألة ٢٧: يعتبر في المفتي والقاضي العدالة، وتثبت بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم أو الاطمئنان، وبالشياخ المفيد للعلم، بل تُعرف بحسن الظاهر ومواظبته على الشرعيات والطاعات وحضور الجماعات ونحوها، والظاهر أنّ حسن الظاهر كاشف تعبدى ولو لم يحصل منه الظنّ أو العلم^١.

١ - أمّا اعتبار العدالة في المفتي، فقد عرفت الكلام فيه في شرائط من يرجع إليه للتقليد^(١).

وأما اعتباره في القاضي، فيدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع، وإلى الأولوية القطعية الثابتة للمقام بالإضافة إلى إمام الجماعة والشاهد؛ فإنه إذا اعتبرت العدالة في إمام الجماعة، مع أنه لا يبلغ من الأهمية منصب الإفتاء والقضاء، فاعتبارها فيها بطريق أولى، وإلى أن التحاكم والترافع إلى الفاسق من المصاديق الظاهرة للركون إلى الظلمة المنهي عنه في الشريعة المقدّسة، وإلى أن الخصوصيات التي اعتبرها الشارع في القضاء والقاضي لا تلائم إلاّ مع ثبوت وصف العدالة للقاضي، كما هو ظاهر لمن تأملها - روايات:

منها: صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اتّقوا الحكومة؛ فإنّ

(١) في ص ٩٨-١٠٣.

الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ^(١). ومنها: صحيحة أبي خديجة قال: بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: قل لهم: إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجالاً قد عرف حلالنا وحرامنا؛ فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً. وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر^(٢).

فإنّ في تعليق النهي عن التحاكم على وصف الفسق إشعاراً بل دلالة على أنّ الفاسق لا يكون أهلاً لذلك.

ثمّ إنّ طريق ثبوت العدالة ما ستعرف مفصلاً إن شاء الله تعالى، ويأتي^(٣) أنّه قد جعل الشارع لها أمانة موسومة بحسن الظاهر، وأنّ كاشفيتها لا تختصّ بما إذا أفاد العلم أو الاطمئنان، بل هو كاشف شرعيّ تعبديّ، وأنّ حسن الظاهر قد يحرز من طريق المعاشرة، وقد يحرز من غير هذا الطريق، فانتظر.

(١) الكافي: ٤٠٦/٧ ح ١، الفقيه: ٤/٣ ح ٧، تهذيب الأحكام: ٢١٧/٦ ح ٥١١، وعنها وسائل الشيعة: ٢٧ /

١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٣ ح ٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٠٣/٦ ح ٨٤٦، وعنه وسائل الشيعة: ١٣٩/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي

ب ١١ ح ٦.

(٣) في ص ٣٠٥-٣٠٦ و ٣٦٥-٣٦٩.

[معنى العدالة ومفهومها]

مسألة ٢٨: العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى ؛ من ترك المحرمات وفعل الواجبات .

مسألة ٢٩: تزول صفة العدالة حكماً بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر ، بل بارتكاب الصغائر على الأحوط ، وتعود بالتوبة إذا كانت الملكة المذكورة باقية^١

١- الكلام في هاتين المسألتين يقع في مقامين :

المقام الأول: معنى العدالة ومفهومها ، وهي لغة بمعنى الاستواء أو الاستقامة أو هما معاً ، وقد اختلف الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - في بيان المراد من هذه اللفظة الواردة في كلام الشارع والمشرّعة على أقوال يرجع ظاهرها إلى خمسة :

أحدها: ما هو المشهور بين العلّامة^(١) ومن تأخّر عنه^(٢) ، بل نسب إلى المشهور بقول مطلق ، بل إلى العلماء أو الفقهاء أو الموافق والمخالف^(٣) ، من أنّها كفيّة نفسانيّة راسخة في النفس ، باعثة على ملازمة التقوى ، أو عليها مع المروءة ، وقد وقع الاختلاف بين أصحاب هذا القول من جهة التعبير بلفظ الكيفيّة ، أو الملكة ، أو

(١) إرشاد الأذهان: ١٥٦/٢ ، مختلف الشيعة: ٥٠١/٨ .

(٢) ذكرى الشيعة: ١٠١/٤ ، التنقيح الرائع: ٢٨٩/٤ ، جامع المقاصد: ٣٧٢/٢ ، الروضة البهية: ٣٧٨/١ - ٣٧٩ .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٥١/٢ وج ٣١١/١٢ ، مفتاح الكرامة: ٨٠/٣ ، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح

الشرائع: ٤٢٨/١ .

الحالة، أو الهيئة، أو أشباه ذلك، ولكن المراد واحد؛ وهو الأمر النفسانيّ الباعث على ذلك.

ثانيها: أنّ العدالة عبارة عن مجرد الاجتناب عن المعاصي، أو خصوص الكبيرة منها، وهو الظاهر من محكيّ السرائر، حيث قال: حدّ العدل هو الذي لا يُجَلّ بواجب، ولا يرتكب قبيحاً^(١). وعن المحدث المجلسي^(٢) والمحقق السبزواري^(٣) نسبة هذا القول إلى الأشهر، ومرجعه إلى أنّ العدالة عبارة عن الاستقامة العمليّة في جادة الشريعة في أفعاله وتروكه، من دون اعتبار كون ذلك ناشئاً عن الملكة والحالة النفسانيّة.

والظاهر أنّ المراد بهذا القول هو القول الأول؛ فإنّ ظاهر عدم الإخلال بالواجب - خصوصاً مع التعبير عنه بصيغة المضارع - هو أن لا يكون من شأنه الإخلال بالواجب وارتكاب القبيح، وهو لا يكاد ينطبق إلاّ على الملكة والحالة النفسانيّة، وبعبارة أخرى: ليس المراد بعدم الإخلال إلاّ عدمه مطلقاً ولو في الاستقبال، وهذا لا يكاد يحرز مع عدم الملكة أصلاً.

ويؤيّد ما عرفت من أنّه نسب هذا القول المحدث المجلسي والمحقق السبزواري^(٤) إلى الأشهر، مع أنّه لا ريب في أنّ التفسير بالملكة أشهر، فبدل ذلك على أنّ مرادهما من الاجتناب عن المعاصي، وعدم الإخلال بالواجب؛ هو ما يكون ناشئاً عن الملكة، كما هو ظاهر.

ثالثها: أنّه عبارة عن الاستقامة الفعلية العمليّة منضمة إلى الملكة النفسانيّة،

(١) السرائر: ٢٨٠/١.

(٢) بحار الأنوار: ٢٥/٨٨.

(٣) كفاية الفقه، المشتهر بكفاية الأحكام: ١٣٨/١.

وهذا المعنى وإن كان بظاهره يغير المعنى الأوّل؛ فإنّ الملكة التي فُسِّرت بها العدالة - بناءً على المعنى الأوّل - لا تتّفا في حصول المعصية الكبيرة، كما أنّ الاجتناب عن المعاصي يمكن أن يتحقّق من دون ملكة، إلّا أنّه بعد ملاحظة أنّ مراد القائل بالمعنى الأوّل ليس مجرد حصول الملكة ولو لم يتحقّق الاجتناب عن المعاصي فعلاً؛ للإجماع على أنّ فعل الكبيرة قادح في العدالة.

فاللزام أن يُقال بأنّ مراده هي الملكة والاجتناب الفعلي، فلا مغايرة بين التفسيرين، ولا تنافي بين المعنيين إلّا في مجرد أنّ مرجع الوجه الأوّل إلى أنّ العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على الاجتناب العملي، ومرجع الوجه الأخير إلى أنّها عبارة عن العمل الخارجيّ، والاجتناب الفعلي الناشئ عن الحالة النفسانيّة، وهذا المقدار من الفرق لا يترتب عليه ثمرة أصلاً.

رابعها: الإسلام وعدم ظهور الفسق، وهو المحكي عن ابن الجنيّد^(١)، والمفيد في كتاب الإشراف^(٢)، والشيخ في كتابي المبسوط^(٣) والخلاف^(٤) مدّعياً عليه الإجماع، وحكي هذا المعنى عن أبي حنيفة من العامّة^(٥).

خامسها: حسن الظاهر، ومرجعه إلى كونه في الظاهر يعدّ رجلاً صالحاً مطيعاً

(١) حكى عنه في مختلف الشيعة: ٥١٣/٢.

(٢) لم نعر عليه في كتاب الإشراف، المطبوع في ضمن المجلّد التاسع من سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد. نعم حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٨٠/٣، وجواهر الكلام: ٢٨٠/١٣، والشيخ الأنصاري في رسالته في العدالة.

(٣) المبسوط: ٢١٧/٨.

(٤) الخلاف: ٢١٧/٦-٢١٨ مسألة ١٠.

(٥) المغني لابن قدامة: ٣٠/١٢، الشرح الكبير: ٤٠/١٢، المبسوط للسرخسي: ١٣٢/١٦، الخلاف: ٣٠١/٦.

.....

للأوامر والنواهي الشرعيّة، نسب هذا القول إلى جماعة، بل إلى أكثر القديماء^(١). والظاهر أنّ هذين المعنيين ليسا قولين في العدالة وتفسيرين لها؛ لأنّها من الأوصاف الواقعيّة والفضائل النفس الأمريّة، ومجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر لا يوجب أن يكون الشخص متّصفاً بهذه الصفة واقعاً؛ فإنّه يمكن أن يكون في الواقع فاسقاً. غاية الأمر أنّه لم يظهر فسقه، بل كان ظاهره حسناً.

وبعبارة أخرى: مقتضى ذلك أن تكون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهذا لا يلائم مع كون ضدّها - وهو الفسق - من الأمور الواقعيّة التي لا دخل للذهن فيها، ولا مدخليّة للعلم في تحقّقها.

والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماع - إضافة كلمة الظهور إلى الفسق في التفسير الرابع، وعليه: فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم أن يكون عادلاً واقعاً وفاسقاً واقعاً. وكذا لو علمنا بأنّ زيداً مع اتّصافه بحسن الظاهر سابقاً كان في ذلك الزمان مرتكباً للكبائر، يلزم أن يكون في ذلك الزمان عادلاً واقعاً لا يتّصافه بحسن الظاهر، وفاسقاً كذلك لأجل الارتكاب للكبيرة، وبطلان هذا أوضح من أن يخفى.

فاللزام أن يقال بأنّ هذين المعنيين طريقان للعدالة، والمقصود أنّ ما يترتب عليه الأثر من الأحكام المترتبة على العدالة هو هذا المعنى، الذي يكون كاشفاً عن العدالة شرعاً.

والدليل عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه -: أنّ الشيخ رحمته الله في الخلاف بعد ما تمسك لمذهبه في قبّال الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما؛ وهو عدم وجوب البحث عن

(١) جواهر الكلام: ١٣ / ٢٩٠، رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ٨.

الشاهد الذي عرف إسلامه ولم يعرف جرحه، بإجماع الفرقة وأخبارهم، قال: وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل. وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي ﷺ ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي الخ^(١). فإن تمسكه بالأصل، وكذا بعدم ثبوت البحث في تلك الأيام المختلفة المتعاقبة، ظاهر في أنه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقة العدالة وبيان معناها، بل المراد بيان ما يكفي في حكم الحاكم بشهادة الشاهدين، وأن الملاك في ذلك مجرد معروفة إسلامها وعدم معروفة جرحها، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ذلك أن العدالة لا يكاد يكون لها إلا معنى واحد وحقيقة فاردة؛ وهي المشتملة على الملكة والحالة النفسانية التي هي من المراتب التالية للعصمة. غاية الأمر أن العصمة عبارة عن الملكة التي تحصل للنفوس الشريفة ويمتنع معها صدور المعصية عادة. وأما ملكة العدالة، فلا يمتنع معها صدورها كذلك، ولكن يتعسر ويصعب.

ثم إن بعض الأعلام ذكر في شرحه على العروة كلاماً في معنى العدالة محصّله: أنه لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا متشرعية، وإنما هي بمعناها اللغوي؛ أعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف، وهي قد تستند إلى الأمور المحسوسة، فيقال: هذا الجدار عدل. وقد تستند إلى الأمور غير المحسوسة، فيراد منها الاستقامة المعنوية، فيقال: عقيدة فلان مستقيمة. وقد تستند إلى الذوات، فيقال: زيد عادل، وهذا هو المراد من العدالة المطلقة، ومعناها حينئذ هي الاستقامة العملية

(١) الخلاف: ٦/٢١٨ مسألة ١٠.

التي هي صفة خارجيّة وليست من الأوصاف النفسانيّة .
 ثمّ قال في توضيحه ما ملخصه : إنّ ترك المحرّمات والإتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضي لفعل الحرام أو ترك الواجب ، كما إذا لم تكن له قوّة شهويّة أو غضبيّة . وهذا مجرد فرض لا وقوع له ، أو لو كان متحقّقاً فهو من الندرة بمكان .
 وكيف كان ، فعلى تقدير تحقّقه لا يكفي ذلك في تحقّق العدالة بوجه ؛ لأنّ المكلف وإن لم ينحرف حينئذٍ عن جادّة الشرع ، إلّا أنّه لم يسلك جادّته برادع عن المحرّمات ، وإنّما سلكها لا عن مقتضٍ لارتكابها ، وهو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة والفسق .

وقد يكون ترك المحرّمات وفعل الواجبات مستنداً إلى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضي لارتكابها ، وهذا الرادع قد يكون تسلّط القوّة العاقلة على العقل العملي ؛ بمعنى أنّ العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطرة تامّة ، فيلاحظ الأعمال التي يريد المكلف إصدارها ، فيصدر ما هو محبوب منها لله سبحانه ، كما حكي ذلك عن السيّد الرضي عليه السلام ، وأنّه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلاً عن الحرام والمكروه ، ومن الواضح أنّ العدالة المعتبرة في الموارد الكثيرة لا يكاد يكون المراد بها هذا المعنى الذي هو تلو مرتبة العصمة .

وقد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضي لها رجاء الثواب ، أو الخوف من العقاب ، كما لعلّه الغالب في آحاد المكلفين ، وهذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الأحكام الشرعيّة .

ثمّ إنّ الرادع عن ارتكاب المحرّم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء ، فلا يخلو إمّا أن يكون أمراً محرّماً في نفسه كالرياء ، ومن البديهي أنّ ذلك لا يكون من العدالة في

شيء، بل هو محكوم بالفسق، وإما أن يكون أمراً مباحاً، كما إذا كان الرادع الشرافة والجاه والخوف عن السقوط عن أعين الناس، وفي هذه الصورة يكون المكلف خارجاً عن عنواني العادل والفاسق معاً.

فانقدح أن العدالة هي الاستقامة العمليّة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب؛ وهي صفة عمليّة وليست من الأوصاف النفسانيّة، لكنّه يعتبر أن تكون هذه الاستقامة مستمرّة بحيث تصير كالطبيعة الثانويّة للمكلف، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان، أو مكان دون مكان، كما في المساجد والمشاهد، لا تكون عدالة أصلاً. نعم، لا يضربها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان - لغلبة الشهوة أو الغضب - فيما إذا ندم بعد الارتكاب^(١).

ويرد عليه - بعد وضوح أنه ليس المراد بالاستقامة هي الاستقامة فيما مضى فقط أو بضميمة الحال، بل الاستقامة الدائمة المطلقة الحاصلة بترك المحرم والإتيان بالواجب في الاستقبال أيضاً - : أن هذا النحو من الاستقامة الناشئة عن الخوف أو الرجاء لا تكاد تنفك عن الملكة؛ فإنّ القائل باعتبار الملكة في العدالة لا يريد بها إلاّ الحالة التي إذا اطّلع الغير عليها يطمئنّ بعدم صدور المعصية من صاحبها، إلاّ أن يحاط به ويغلب عليه الشهوة أو الغضب على خلاف العادة.

ومن المعلوم أن تحقّق الخوف الدائم والرجاء كذلك لا ينفك عن هذه الحالة والكيفيّة، بل لا مغايرة بين الأمرين؛ فإنّ الحالة الكذائيّة ليست إلاّ حالة الخوف المرتكزة في النفس الحاصلة بعد تحقّق مبادئها، التي هي عبارة عن الاعتقاد بالوحدانيّة وبالرسالة وبغيرهما من الأمور الاعتقاديّة، وبما يترتب على مخالفة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٥٤-٢٥٨.

التكليف من التبعة، فالتحقيق أنّ هذا يرجع إلى النزاع اللفظي، ولا نزاع معنوياً في البين كما هو ظاهر.

نعم، لا بدّ من ملاحظة ما استدللّ به على اعتبار الملكة في العدالة، وهي أمور مذكورة في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته على ما في رسالة العدالة^(١):
الأول: الأصل، والظاهر أنّ المراد به أصالة عدم ترتّب الآثار المرغوبة من العدالة والمطلوبة منها على مجرّد الاجتناب العملي، الذي لم يكن ناشئاً عن الملكة النفسانية، وأشار إلى ضعف هذا الدليل بأمره بالتأمّل، ولعلّ الوجه فيه: أنّه ليس الشكّ في حصول مفهوم مبينّ وتحقّقه في الخارج، بل الشكّ في أصل المفهوم والمعنى، وإجراء الأصل لا يثبت كون المفهوم معتبراً فيه الملكة إلاّ على القول بالأصول المثبتة، وهو خلاف التحقيق.

الثاني: الاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحقّقة، بل عدم الخلاف، وهذا الدليل وإن كان يساعده ما ذكرناه من رجوع الأقوال المختلفة إلى قول واحد، إلاّ أنّ بلوغه إلى مرحلة الاتفاق غير ثابت، والاتفاق المنقول لا يكون واجداً لوصف الحجية على ما قرّر في الأصول^(٢).

الثالث: ما دلّ على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه؛ فإنّ الوثوق لا يحصل بمجرّد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكة الترك.

وأورد عليه بالمنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنّه يأتي بواجباته

(١) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ١١.

(٢) فرائد الأصول: ١٢٥/١ وما بعدها، سيرى كامل در أصول فقه: ٢٩١/١ وما بعدها.

ويترك المحرّمات مع عدم إحراز الملكة فيه؛ لأننا إذا عاشرنا زيداً مثلاً مدةً، ورأينا أنه يخاف حيواناً من الحيوانات الموزية مثلاً يحصل لنا الوثوق بذلك في حقّه، وكذلك الحال في المقام، فإننا إذا عاشرناه مدةً، ورأينا أنه يخاف الله سبحانه، ولا يرتكب محرّماً، ولا يُجِلُّ بواجب، يحصل لنا الوثوق بديانته، ولو لم تكن الملكة موجودة فيه^(١).

والجواب عن ذلك ما ذكرنا من أنّ حصول الوثوق بتحقيق الخوف الدائمي، أو الرجاء كذلك فيه الموجب لعدم الإخلال بالواجب، وعدم الإتيان بالمحرّم عبارة أخرى عن حصول الوثوق بالملكة والحالة النفسانيّة؛ ضرورة عدم كون مراد القائل باعتبار الملكة أزيد من ذلك.

الرابع: ما ورد في الشاهد ممّا يدلّ على اعتبار المأمونيّة والعفّة والصيانة والصلاح وغيرها فيه^(٢)، مع الإجماع على عدم اعتبارها زائداً على العدالة، ووضوح كونها من الصفات النفسانيّة.

وأورد عليه بأنّ العناوين المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانيّة، فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانيّة، وتفصيل ذلك: أنّ كون الرجل مرضياً بمعنى أن يكون أفعاله ممّا يرضى به الناس، فهي من صفات الأعمال الخارجيّة، وليس من الصفات النفسانيّة.

نعم، الرضا صفة نفسانيّة، إلاّ أنّه صفة قائمة بالغير؛ لأنّ العادل هو المرضي، والراضي عن أفعاله هو الغير، وكذا كونه صالحاً معناه أن لا يكون فاسد العمل،

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٩١، كتاب الشهادات ب ٤١.

وكذا كونه مأموناً؛ فإنَّ الأمن وإن كان بمعنى اطمئنان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها، إلاَّ أنه أمرٌ قائمٌ بالغير دون المتَّصف بالعدالة، والخير هو الذي كانت أعماله خيراً، والصائن من ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها.

والستر بمعنى التغطية، وكون المكلف ساتراً إمَّا بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه، فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصي، وإمَّا بمعنى كونه مستوراً لدى الناس؛ بمعنى أنه لا يتجاسر بالمعاصي ولا يتجاهر بها، فهذا أيضاً ليس من الصفات النفسانية.

والعفة بمعنى الامتناع عمَّا لا يحلُّ، والامتناع هو من عناوين الأفعال الخارجيّة، فهذه الصفات والعناوين لا تكاد تنطبق على الصفات النفسانيّة بوجه (١).

والجواب عن هذا الإيراد يظهر ممَّا ذكرنا من أنّ هذه العناوين لا يكاد يراد بها إلاَّ تحقُّقها في جميع الحالات والأزمنة الثلاثة، لا خصوص الماضي والحال، ومن المعلوم أنّ إحرازها كذلك لا يكاد ينفكُّ عن تحقُّق الملكة، خصوصاً بعد اعتبار كون الاجتناب ناشئاً عن الخوف النفساني والرجاء كذلك؛ فإنَّ إحراز الخوف الدائم عبارة أخرى عن إحراز الملكة المانعة عن ارتكاب المحرّم والباعثة على الإتيان بالواجب.

هذا، مع ما سيأتي (٢) من أنّ بعض هذه العناوين قد فسّر في اللغة بما لا ينطبق إلاَّ على الصفة النفسانيّة، كالستر والعفاف وأشباههما.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) يأتي في ص ٣١٨.

[حول صحیحة عبدالله بن أبی یغفور]

الخامس: - وهو العمدة في الباب - صحیحة عبدالله بن أبی یغفور التي رواها الصدوق في الفقيه، والشيخ في التهذيب.

أما الأول: فقد رواها باسناده عنه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يجرم على المسلمين ما وراء ذلك؛ من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين.

وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه؛ فإن ذلك يميز 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، ولو لا 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 وسلم هم بأن يحرق قوياً 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 - عزّ وجلّ - ومن رسوله ﷺ فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين إلا من علة^(١).

وأما الثاني: فقد رواه بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور نحوه، إلا أنه أسقط - على ما حكاه في كتاب الوسائل - قوله: فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه - إلى قوله -: ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، وأسقط قوله: فإن رسول الله ﷺ هم بأن يحرق - إلى قوله -: بين المسلمين، وزاد وقال رسول الله ﷺ: لا غيبة إلا لمن صلى في بيته، ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذّره، فإن حضر جماعة المسلمين، وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته بينهم^(٢).

والكلام في هذه الرواية الشريفة يقع في أمرين:

الأمر الأول: سندها، وقد حكي عن العلامة الطباطبائي رحمه الله أنه حكم بصحة هذه الرواية، حيث قال - في محكي ما صنّفه في مناسك الحج -: الصحيح عندنا في الكبائر أنّها المعاصي التي أوجب الله تعالى سبحانه عليها النار، وقد ورد تفسيرها بذلك في كثير من الأخبار المرويّة عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين؛

(١) الفقيه: ٢٤/٣ ح ٦٥، وعنه وسائل الشيعة: ٣٩١/٢٧، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٤١/٦ ح ٥٩٦، الاستبصار: ١٢/٣ ح ٣٣، وعنهما وسائل الشيعة: ٣٩٢/٢٧، كتاب

الشهادات ب ٤١ ح ٢.

نحو صحيحة عبدالله بن أبي يعفور الواردة في صفة العدل الخ^(١). لكن في مفتاح الكرامة بعد نقل هذه العبارة قال: الظاهر أن الخبر غير صحيح لا في التهذيب ولا في الفقيه^(٢).

والظاهر أن منشأ الإشكال في التهذيب هو اشتال السند على محمد بن موسى الهمداني، وفي الفقيه اشتاله على أحمد بن محمد بن يحيى العطار، حيث لم يقع عنه ذكر في الكتب المصنفة في الرجال حتى يعدل أو يجرح، مع أن التحقيق كما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ البروجردي رحمته الله يقضي بعدم الاحتياج إليه^(٣).

توضيح ذلك: أن الكتب الموضوعية في هذا الباب لا تتجاوز عن عدّة كتب، ككتاب رجال الشيخ، ورجال الكشي، وفهرستي النجاشي والشيخ، وعدم التعرّض في هذه الكتب لبعض الرواة لا يوجب عدم الاعتناء بروايته؛ لأنّ كتاب رجال الشيخ لا يكون مشتملاً على جميع الرواة؛ لأنّ الظاهر أنّه كان بصورة المسوّدة، وكان غرض الشيخ الرجوع إليه ثانياً لتنظيمه وترتيبه وتوضيح حال بعض المذكورين ممّن لم يتعرّض لبيان حاله، كما يشهد لذلك الاقتصار في بعض الرواة على ذكر مجرد اسمه واسم أبيه، من دون تعرّض لبيان حاله من حيث الوثاقفة وغيرها، وكذا ذكر بعض الرواة مكرّراً، كما يتفق فيه كثيراً مع عدم التعرّض لذكر بعض آخر.

فهذا وأمثاله ممّا يوجب الظنّ الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حدّ النظم والترتيب والخروج بصورة الكتاب، وذلك كان مستنداً إلى كثرة اشتغال الشيخ رحمته الله

(١) حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٩١/٣.

(٢) مفتاح الكرامة: ٩١/٣.

(٣) نهاية التقرير: ٢٣٠/٣ - ٢٣٢.

.....

بالتأليف والتصنيف في الفنون المختلفة الإسلامية من الفقه والأصول، وجمع الأحاديث والتفسير والكلام والرجال وغير ذلك من العلوم، بحيث لو قسّمت مدّة حياته على تأليفاته لايقع في مقابل كتابه هذا إلا ساعات معيّنة معدودة. وأما رجال الكشي، فالظاهر - كما يظهر لمن راجع إليه - أنّه كان غرضه منه جمع الأشخاص الذين ورد في حقّهم الرواية مدحاً أو قدحاً أو غيرهما. وأما الفهرستان، فالغرض منها إيراد المصنّفين ومن برز منه تأليف أو تصنيف، فعدم التعرّض لبعض الرواة فيها لأجل عدم كونه مصنّفاً، لا دلالة فيه على عدم وثاقته.

فانقدح أنّ عدم التعرّض في هذه الكتب الأربعة لا يدلّنا على عدم الوثاقة، بل يمكن استكشاف وثاقة الراوي من طرق آخر، منها: تلاميذه الذين أخذوا عنه الحديث، فإذا كان الآخذ مثل الشيخ أو الصدوق أو المفيد، أو غيرهم من الأعلام، خصوصاً مع كثرة الرواية عنه، لا يبقى ارتياب في وثاقته أصلاً، ولأجل ذلك يحكم في المقام بوثاقة أحمد بن محمد بن يحيى؛ لرواية مثل الصدوق والشيخ عنه، خصوصاً مع كثرة رواياته، حيث إنّ كان راوية كتب أبيه بإجازة منه، فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشة في مثل هذا السند، وأنّ ما أفاده العلامة الطباطبائي من الحكم بصحّة هذه الرواية في كمال الصحّة، فافهم واغتم.

الأمر الثاني: دلالتها، ونقول: الظاهر أنّ السؤال فيها إنّما هو عن حقيقة العدالة وما هو المراد منها في لسان الشارع، وإن كان ظاهر عبارته يعطي أنّ السؤال إنّما هو عن الأمانة المعرّفة لها بعد العلم بحقيقتها، وأنّها هي الملكة النفسانيّة الكذائيّة، نظراً إلى أنّها لو لم تكن من الصفات النفسانيّة لما احتاجت إلى الأمانة الكاشفة، فالسؤال عنها دليل على كونها عبارة عن الملكة.

وذلك - أي وجه كون السؤال عن حقيقة العدالة - أن لفظ «العدالة» وكذا «الفسق» وإن كان مستعملاً كثيراً في صدر الإسلام، وفي عصر نزول القرآن بل قبله، وقد ورد في الكتاب العزيز موارد كثيرة استعملت فيها هذه اللفظة، وكذا مضادها، إلا أنه حيث كانت حقيقتها وما يراد من مفهومها في الاستعمالات الشرعية مورداً لاختلاف المراجع في الفتوى للمسلمين في ذلك الزمان؛ كأبي حنيفة وغيره، حيث إن المحكي عن الأول كما عرفت^(١) أنه فسرها بمجرد ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق، وعن غيره تفسيرها بالاجتناب عن جميع الأمور التي تعلق النهي بها تحريماً أو تنزيهاً، وارتكاب الطاعات كذلك واجبة أو مستحبة، أراد السائل - وهو ابن أبي يعفور - الاستفهام عما هو المراد منها عند أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين.

وليس مرادنا من ذلك أن سؤاله إنما هو عن المعرف المنطقي حتى يكون قوله: «بم تعرف» بصيغة المجهول من باب التفعيل، حتى يورد عليه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر العبارة، خصوصاً بقريته قوله عليه السلام في الجواب: «أن تعرفوه» - بأنّ المعرف المنطقي إصطلاح خاصّ بين المنطقيين حدث بعد صدور الرواية^(٢)، بل مرادنا أن سؤاله إنما هو عن مجرد ما أريد من العدالة في لسان الأئمة عليهم السلام في قبال مثل أبي حنيفة.

ولا ينافي ما ذكرنا من كون المراد من السؤال ذلك، قوله عليه السلام في الجواب: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»، نظراً إلى أن المعرفة طريق للعدالة لا نفسها،

(١) في ص ٣٠٥.

(٢) المورد هو السيد الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٦٤ - ٢٦٥.

وذلك لأن المعرفة المأخوذة في الجواب إنما أخذت آلة لتعريف العدالة وإفادة حقيقتها، مع أن هذا الإشكال مشترك الورد؛ ضرورة أنه لو كان المراد السؤال عن طريق معرفة العدالة لا نفسها لم يكن الطريق المذكور في الجواب إلا الستر والعفاف لا المعروفة بهما، فتدبر.

اللهم إلا أن يقال: إن الأمانة هي نفس المعرفة والمعروفة، والستر والعفاف وكف البطن إلخ عبارة أخرى عن حقيقة العدالة وماهيتها في لسان الشارع، وعليه: فيرجع إلى ما ذكرنا، كما لا يخفى.

وأما الجواب، فقولہ ﷺ: «أن تعرفوه بالستر والعفاف إلخ» معناه أن يكون الرجل معروفاً عند المسلمين، بحيث يعرفونه أو تعرفونه أنتم بالستر الذي هو الحياء، وبالعفاف الذي هو الحياء أيضاً.

قال في لسان العرب: السِتر - بالكسر - الحياء، والحِجر العقل^(١). وقال في لغة عَفَّ: العِفَّة: الكفَّ عمًا لا يحلَّ ويحْمَلُ، عَفَّ عن المحارم والأطماع الدنيئة يعفَّ عِفَّةً وَعَفَاءً وَعَفَافاً وَعَفَافَةً - بفتح العين - فهو عَفِيفٌ، وَعَفَّ أَي كَفَّ وَتَعَفَّفَ^(٢).

وبالجملة: أن يكون الرجل معروفاً بالكفَّ عمًا لا يجمل له بالحياء المانع عن ارتكابه، وأن يكون معروفاً بكفَّ البطن والفرج واليد واللسان عمًا لا يليق بها ولا يجمل لها، ومنشأ هذا الكفَّ هو الستر والحياء؛ لأنه معه يتعسر من الشخص صدور ما لا ينبغي أن يصدر من مثله بحسب المتعارف. فهذه الجملة تدلُّ على اعتبار المروءة في العدالة، كما هو المشهور بين المتأخرين^(٣)؛ لأنها ليست إلا عبارة

(١) لسان العرب: ٢٤٣/٣.

(٢) لسان العرب: ٣٧٦/٤.

(٣) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ١٧.

عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة، وسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى^(١). وقوله ﷺ: «ويُعَرَّفُ» الظاهر أنه منصوب معطوف على قوله ﷺ: «أن تعرفوه» المنصوب بكلمة «أن» الناصبة، كما أن الظاهر أنه بصيغة المذكر، كما في الوسائل وغيرها، والضمير فيه يرجع إلى الرجل الذي يراد معرفة عدالته، ومعناه حينئذٍ أن يكون الرجل معروفاً أيضاً باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار؛ من شرب الخمر، والزنا، والربا الخ.

وعليه: تكون كل واحدة من الجملتين بعض المعرف للعدالة؛ لأن الجملة الأولى تدلّ على اعتبار المروءة، والثانية على اعتبار الاجتناب عن الكبائر التي أوعد الله عليها النار، وليست الجملة الأولى تمام المعرفة للعدالة؛ والثانية دليلاً على المعرفة؛ لأنه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر العبارة التي هي بصيغة المذكر كما عرفت، وإلى أنه لا يبيح فرق حينئذٍ بين المعرفة والدليل عليه أصلاً - يلزم أن لا يكون الدليل دليلاً على تمام المعرفة؛ لأنه حينئذٍ لا بدّ من حمل المعرفة على الأعمّ من الأعمال غير اللاتقة بحاله عرفاً، بحيث يشمل غير الجائزة شرعاً أيضاً، مع أن الدليل والطريق ينحصر بخصوص الثانية.

ودعوى أن العطف على الجملة الأولى يلزم منه الاختلاف بين المعطوف والمعطوف عليه؛ من جهة أن المعطوف عليه هو معرفة المسلمين للرجل، والمعطوف هو معرفة الرجل عندهم.

مدفوعة بأنّه لا مانع من ذلك، بل وقع نظيره في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ^(١). حيث نسب الخوف أولاً إلى الزوجين ثم إلى أهلها، وليس ذلك إلا لأجل كون مجرد المعرضية كافياً في النسبة، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالظاهر أن هذه الجملة جزء أخير من معرّف العدالة، ومعطوفة على الجملة الأولى، وهو مطابق لما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ البروجردي رحمته على ما قرّرت في كتاب «نهاية التقرير»^(٢) الذي يشتمل على تقريراته في جلّ مباحث الصلاة، وقد طبع في ثلاثة أجزاء.

ولكن فيه شيء؛ وهو أن ذكر المروءة أولاً في تفسير العدالة، وبيان حقيقتها قبل ما هو بمنزلة الركن في معناها - وهو اجتناب الكبائر بالوصف المذكور فيها - ربما لا يلائم مقام التعريف وبيان المعنى، خصوصاً مع ذكر عبارات مختلفة وجهات متنوعة. فالأولى أن يقال: إن الجملة الأولى تدلّ على اعتبار كلا الأمرين من المروءة واجتناب الكبيرة، والجملة الثانية تخصيص بعد التعميم، وامتيازها إنما هو من جهة كونها الركن في معناها، وبها قوام العدالة، ويؤيده - مضافاً إلى ما ذكرنا - تفسير العفة في اللغة كما عرفت بالكف عمّا لا يحلّ ويحجّل، حيث جمع بين الاجتناب عن غير الجميل والاجتناب عن غير الحلال، وبناءً على ذلك يكون اعتبار الملكة في العدالة، ودلالة الرواية عليه واضحاً؛ لما عرفت من أن الستر والعفاف من الأوصاف النفسية.

وأما كفّ البطن والفرج إلخ، فهو أيضاً يرجع إلى حالة نفسانيّة؛ لأنّه - مضافاً إلى

(١) سورة البقرة: ٢/٢٢٩.

(٢) نهاية التقرير: ٣/٢٣٧.

دلالة لفظ «الكف» عليها؛ لأنّه ليس مجرد الترك والاجتناب كما هو ظاهر - قد عرفت أنه ليس المراد مجرد الكف في بعض الحالات وبعض الأزمنة بل في جميعها، وهذا لا ينطبق إلا على وجود حالة مانعة عن ارتكاب الحرام وباعثة على الإتيان بالواجب. وعليه: فقوله عليه السلام بعد ذلك: «ويُعرف باجتناب الكبائر» إذا كان تخصيصاً بعد التعميم لا بدّ وأن يكون المراد به هو ملكة الاجتناب.

وأما بناءً على ما أفاده الأستاذ عليه السلام من كون كلّ من الجملتين بعض المعرف للعدالة، فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في الجملة الأولى واضحة. وأما الجملة الثانية، فدلالتها عليه مبنية على ما ذكرنا من أنّ المعرفيّة باجتناب الكبائر في جميع الحالات لا يكاد ينطبق إلا على وجود حالة نفسانيّة وملكة راسخة مانعة عن ارتكابها، مضافاً إلى أنّ اعتبار الملكة في ناحية المروءة يستلزم اعتبارها في طرف الاجتناب عن الكبيرة بطريق أولى، فتدبر.

كما أنّ تفسير الكبائر بالتّي أوعد الله عليها النار يشعر بل يدلّ على اعتبار كون الاجتناب ناشئاً لا عن عدم المقتضي، ولا عن داعٍ نفسانيّ، بل عن إبعاد الله - تبارك وتعالى - عليها النار والخوف من ترتّب العقاب عليه، وعلى ما ذكرنا فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في العدالة على كلا التقديرين واضحة.

ثمّ إنّّه يشعر بل يدلّ على أنّ العدالة عبارة عن حالة نفسانيّة، نصب الطريق والدليل عليه في هذه الرواية بقوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كلّ» الخ، ومعناه أنّ الدليل الشرعي والكاشف عن وجود تلك الحالة، بحيث يكون وجوده كافياً في مقام ترتيب الآثار المترتبة على العدالة والمرغوبة منها، أن يكون الشخص سائراً لجميع عيوبه على تقدير وجودها، أعمّ من العيوب المنافية للمروءة، وغير الجائزة شرعاً.

وثمره سترها أنه معه يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته وغيوبه وتفتيش خلف الساتر، بل يجب عليهم حينئذٍ تركيته وإظهار عدالته في الناس مع سؤالهم عن حاله.

وحيث إن المعاصي على قسمين: وجودية؛ وهو ارتكاب شيء من المحرمات. وعدمية؛ وهو ترك شيء من الواجبات، والمعاصي الوجودية على تقدير تحققها تحتاج إلى الستر الذي به يرائى عدم تحققها؛ لأنه يحرم على المسلمين التفتيش والتفحص.

وأما المعاصي العدمية، فيكفي في تحققها مجرد الترك وعدم صدور الفعل، فلا محالة يحتاج في إراءة خلافها إلى إيجاد الفعل، فلذا جعل الدليل على خلافها التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة.

وتخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات إنما هو باعتبار كون ما عداها منها، إما أن لا يكون وجوبه مطلقاً، بل مشروطاً بمثل الاستطاعة المالية أو البدنية، أو كليهما، أو ببعض الأمور الأخر. وإما أن لا يكون الشخص قادراً على مخالفته باعتبار إجبار الحاكم إياه عليه، كالزكاة ونحوها، وما عدا ما ذكر ينحصر في الصلوات الخمس، فلذا جعل التعاهد عليها دليلاً على العدالة، مضافاً إلى أن الاهتمام بها من بين الواجبات بحيث يكون قبولها دائراً مدار قبولها أوجب تخصيصها من بينها، ويؤيده قوله عليه السلام في الرواية: «لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين».

وهذا الذي جعله الإمام عليه السلام على طبق هذه الرواية طريقاً وأمانة شرعية ويرجع محصله إلى حسن الظاهر مركب من أمرين، كما انقدح ممّا ذكرنا:

أحدهما: كون الرجل ساتراً لعيوبه حتى لا يطَّلَع على المعاصي الوجودية والقبايح العرفية الصادرة منه - على تقديره - غيره من المسلمين، بل كان طريق أطّاعهم منحصراً بالتفتيش والتفحص عمّا وراء الساتر وهو محرّم عليهم.

ثانيهما: كونه متعاهداً للصلوات الخمس، ومعنى تعاهده لها إمّا الالتزام بالحضور في جماعات المسلمين حتى يصليّ معهم جماعة لأجل مدخليّتها في قبول الصلاة، كما يستفاد من ذيل الرواية الدالّة على أنّه لا صلاة لمن لا يصليّ في المسجد مع المسلمين بعد الحمل على نفي القبول لا نفي الصلّة. وإمّا كون حضوره فيها دليلاً على أنّه لا يتحقّق منه ترك الصلاة، لا لأجل مدخليّة الجماعة في قبولها، فالملاك هو نفس الإتيان بالصلاة، لا هي مع وصف الجماعة.

هذا ما يقتضيه التحقيق في معنى الرواية الشريفة من الجهة التي هي محطّ البحث، وبه يظهر الخلل فيما أفادوه في هذا المقام، ولا بأس بالتعرّض للبعض، فنقول:

منها: ما أفاده بعض الأعاظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة، ومحصّله: أنّ الظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة في الخارج لا بيان مفهومها، وظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة أن يكون مفهومها معلوماً معيّنًا عند السائل؛ لأنّها عرفاً هي الاستقامة والاستواء، وإذا أطلق الشارع فلا يشكّ في أنّ مراده هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية؛ وهي التدبّر الباعث له على ملازمة التقوى. وحيث لم يكن لهذا المعنى أثر خاصّ وكاشف قطعيّ الجأّ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الإمام عليه السلام، وهذا بخلاف سائر الملكات، كالشجاعة والسخاوة وأمثال ذلك؛ فإنّها تُستكشف قطعاً عند وجود آثارها الخاصة، فعرفه الإمام عليه السلام الطريق إلى تشخيصها وأجابه بالستر والعفاف إلخ.

وهذه العناوين المذكورة في الجواب وإن كانت مشتملة على الملكة، ولكن لا تدلّ على الملكة الخاصّة التي هي التديّن والخوف من عقوبة الله - جلّت عظمته - التي هي عبارة عن العدالة، فلا ينافي جعلها طريقاً تعبيرياً إلى ثبوت العدالة. ثمّ إنّّه حيث تحتاج معرفة الشخص بالستر والعفاف، وأنّه تارك للقبائح على وجه الإطلاق إلى معايشرة تامّة في جميع الحالات، وهذه ممّا لا يتفق لغالب الناس، فجعل الشارع لذلك دليلاً وطريقاً آخر؛ وهو كونه ساتراً لعيوبه في الملأ وبين أظهر الناس، وطريقاً ثالثاً نافعاً لمن ليس له معايشرة مع شخص مطلقاً إلاّ في أوقات حضور الصلاة مع الجماعة، فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته، وأنّه لا يرتكب القبائح الشرعيّة مع الجهل بأحوال ذلك الشخص، بل لحضوره في صلاة الجماعة ثلاث فوائد:

الأولى: أنّ ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يعدّ إعراضاً عنها من أعظم الذنوب، فمن تركها كذلك فليس ساتراً لعيوبه، بل هو مظهر لها.
الثانية: أنّ من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على أنّه يصليّ.

الثالثة: أنّ حضوره للجماعة دليل شرعاً على كونه تاركاً لما نهى الله عنه وعاملاً بكلّ ما أمر الله - تعالى - به، وقد أشار إلى كلّ واحدٍ من هذه الفوائد الصحيحة المتقدّمة، فتدبرّ فيها^(١).

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّ جعل الأمانة المعرفة للعدالة وبيانها للسائل، مع جعل أمانة لتلك الأمانة ومعرفةً لذلك المعرفة كما بيّنه ﷺ بعيد جداً؛ لأنّه لا حاجة إلى جعل الأمانة المعرفة حينئذٍ أصلاً، وإلى أنّ مجرد الحضور لجماعة

(١) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحانري: ٥١٧-٥١٨.

المسلمين لا ينافي عدم كونه ساتراً لعيوبه ، فلا معنى لجعله طريقاً في قبال الستر للعيوب ، خصوصاً مع كون ظاهر الرواية هو كون الستر للعيوب ، والحضور لجماعة المسلمين معاً طريقاً ودليلاً ، لا كل واحد من الأمرين :- أن ذلك كله خلاف ظاهر الرواية ؛ فإنك عرفت أن السؤال فيها إنما هو عن معنى العدالة ومفهومها ؛ لاختلاف المراجع في ذلك العصر في معناها ، وكان غرض السائل السؤال عما يُراد منها عند أئمة أهل البيت عليهم السلام ، والجواب لا ينطبق إلا على ذلك كما حققناه .

ثم إن ظاهر هذا التفسير أنه جعل قوله عليه السلام «ويُعرف باجتنب الكبائر» تتمّة للأمانة الأولى وجزءاً للمعرّف والطريق ، وحينئذٍ يرد عليه : أن ظاهره كون الملكة المانعة عن اجتناب الكبيرة ناشئة عن الخوف والعقاب الذي أوعده الله تعالى على ارتكابها ، وحينئذٍ فلا يبقى فرق بين العدالة ، وبين الأمانة الكاشفة عنها أصلاً ، كما لا يخفى .

ومنها : ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في رسالة العدالة في معنى قوله عليه السلام : «وتُعرف باجتنب الكبائر» من أن الضمير في «تُعرف» إمّا راجع إلى العدالة ؛ بأن يكون معرّفاً مستقلاً ، وإمّا راجع إلى الشخص ؛ بأن يكون من تتمّة المعرّف الأوّل ، وإمّا أن يكون راجعاً إلى الستر وما عطف عليه ليكون معرّفاً للمعرّف ، وقوله عليه السلام : «والدليل على ذلك .. الخ» معرّفاً ثالثاً . واستظهر في ذيل كلامه أن أظهر الاحتمالات المتقدّمة هو كونه تتمّة للمعرّف ؛ بأن يجعل المراد بكفّ البطن والفرج واليد واللسان ، كفّها عن المعاصي الخاصّة التي تتبادر عند إطلاق نسبة المعصية إلى إحدى الجوارح . وحينئذٍ فيكون قوله عليه السلام : «وتُعرف باجتنب الكبائر» من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الإطلاق ، تنبيهاً على أن ترك مطلق المعاصي

غير معتبر في العدالة^(١).

ويرد عليه: أنه لا مجال لجريان الاحتمالات الثلاثة بعد كون قوله ﷺ: «ويُعرف» بصيغة المذكر كما في الوسائل وغيرها. وعليه: فلا بدّ من رجوع الضمير إلى الرجل، وأن تكون الجملة عطفاً على الجملة الأولى تتمّة للمعرّف وجزءاً للمعنى والمفهوم. نعم، المغايرة بين الجملتين - بناءً على ما اخترنا - إنما هو بالتخصيص والتعميم من جهتين: من جهة شمول الجملة الأولى لملكة المروءة، والاجتناب عن مطلق المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة، واختصاص الثانية بخصوص المعصية الكبيرة.

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام في الشرح على العروة، ويرجع حاصله إلى أنّ الرواية لا دلالة لها بوجه على اعتبار الملكة في العدالة، بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو بلازمها، وإنما أوكلته إلى الراوي نفسه؛ لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية؛ أعني الاستقامة وعدم الانحراف، وإنما سيقّت الرواية لبيان كاشفها ومعرّفها، وقد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار والمعروفية والستر وغيرهما ممّا ورد في الحديث، إذن هي كواشف تعبدية عن العدالة، وحيث إنّ معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقّف على الصحبة وطول المعاشرة، فقد جعل ﷺ الاجتناب عن الكبائر طريقاً وكاشفاً عن المعروفية بترك المحرّمات والإتيان بالواجبات.

ثمّ إنّ كونه مجتنباً عن الكبائر لم يكن أمراً ظاهراً في نفسه، وكان محتاجاً إلى طول المعاشرة احتياج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه؛ وهو كون الرجل ساتراً

(١) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ١٣، ١٥، ١٦.

لجميع عيوبه، وهذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر، كما أنه جعل الإتيان بالفرائض في الجماع علناً وبمردئ ومنظر من الناس كاشفاً عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات، بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في الجماع لم يحكم بعدالته، وبعد ذلك لا دلالة في الرواية على اعتبار الملكة في العدالة بوجه، بل هي بمعنى الاستقامة العمليّة في جادة الشرع. نعم، لا بدّ وأن تكون مستمرّة وكالطبيعة الثانويّة للانسان حتى يصدق أنه مستقيم؛ فإنّ الاستقامة في بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة، إنتهى ملخصاً^(١).

وبملاحظة ما ذكرنا في معنى الرواية ينقدح الخلل في هذا الكلام من جهات كثيرة:

من جهة أنّ السؤال في الرواية إنّما هو عن معنى العدالة ومفهومها، لا عن الأمانة الكاشفة بعد وضوح معناها عند السائل. وعليه: فقولهُ ﷺ في الجواب: «أن تعرفوه» بيان لحقيقة العدالة وماهيّتها في لسان الشارع.

ومن جهة أنّه على تقدير كون السؤال عن الأمانة، تكون الأمانة هي نفس عناوين الستر والعفاف وأشباههما، لا المعروفيّة بهذه العناوين، وليت شعري أنّه ما معنى كون الكاشف هو الاشتهار والمعروفيّة والستر وغيرهما؛ فإنّ جعل مثل الستر كاشفاً في مقابل الاشتهار والمعروفيّة ممّا لا يتصوّر؛ فإنّه إن كان الكاشف هو المعروفيّة، فلا وجه لكون الستر بنفسه كاشفاً. وإن كان الكاشف هو الستر، فلا معنى لكون المعروفيّة كاشفة في مقابل الستر. ثمّ إنّ بعد ما لا تكون الملكة معتبرة في العدالة - كما هو مدّعا - لا يظهر وجه لكون مثل الستر والعفاف كاشفاً

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٦٨ - ٢٧٠.

عنها؛ لعدم المغايرة بين الكاشف والمكشوف عنه أصلاً.
ومن جهة دلالة عناوين الستر والعفاف وأشباههما على اعتبار الملكة، كما
عرفت.

ومن جهة أنّ قوله ﷺ: «ويُعرف» تنمّة للمعرّف الأوّل وجزء لمعنى العدالة
ومفهومها، لا أمانة عليها، بل لا وجه للأماريّة بعد عدم دخالة الملكة في شيء من
المعرّف والمعرّف؛ فإنّه أيّ فرق بين اجتناب الكبيرة، وبين مثل الستر والعفاف.
وإن أريد بهما المعرفيّة، فمن الواضح أنّ مجرد الاجتناب لا دلالة فيه على المعرفيّة
أصلاً.

ومن جهة أنّ التعاهد للصلوات الخمس لم يجعل في الرواية طريقاً لخصوص
الاجتناب عن الكبيرة، بل هو جزء من الطريق المركّب منه، ومن كونه ساتراً
لجميع عيوبه بالنحو الذي ذكرنا.
ومن غير هذه الجهات الذي لا يكون مخفياً على المتأمل فيما ذكرناه وما أفاده.

في الكبيرة والصغيرة

والكلام في هذا الباب يقع في أمرين:
الأمر الأوّل: صحّة تقسيم المعاصي إلى الكبائر والصغائر، واختلاف المعاصي
من هذه الجهة التي يرجع إلى اتّصاف بعضها بكونها كبيرة مطلقة، وبعضها الآخر
بكونها صغيرة كذلك، فنقول:

غير خفيّ على الناظر في صحیحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة^(١) أنّها مشعرة

بل دالّة على أنّ المعاصي الشرعيّة على قسمين: كبيرة، وصغيرة. كما أنّها تشعر بأنّ ضابط الكبيرة هو ما أوعده الله تعالى عليها النار، بناءً على كون الوصف توضيحياً لا احترازياً، كما هو الظاهر.

ويدلّ على ذلك قبل الرواية قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^(٢). حيث إنّ الآيتين تدلّان على أنّ بعض المنهيات والآثام بوصف الكبر، وبعض آخر بخلافه.

نعم، تمكن المناقشة في الجميع؛ بأنّه لا دلالة لشيء منها على كون المعاصي على قسمين، بل غاية مفادها أنّ الأمور التي تعلق بها النهي، وينطبق عليها عنوان الإثم على قسمين، وحيث إنّ النهي على قسمين: تحريمي، وتنزيهي، فيمكن أن يكون المراد بالكبيرة خصوص ما تعلق به النهي التحريمي، الشامل لجميع المعاصي في قبال ما تعلق به النهي التنزيهي، وإطلاق السيئة على المكروه لا مانع منه أصلاً، كما أنّ انطباق الإثم عليه أيضاً كذلك، ولا يكون في الرواية دلالة على أنّ المضاف إليه في قوله ﷺ: «ويُعرف باجتنب الكبائر» هو خصوص المعاصي، فلعلّ المراد به المنهيات التي تكون أعمّ من المعاصي.

ولكنّ الظاهر أنّ هذه المناقشة موهونة، والاحتمال لا يقاوم ظهور الآيتين والرواية في كون المحرّمات والمعاصي على قسمين: كبيرة، وصغيرة. ويؤيّد ما عرفت من ظهور الرواية في كون الوصف توضيحياً لا احترازياً، وأنها بصدد إفادة

(١) سورة النساء: ٣١/٤.

(٢) سورة النجم: ٣٢/٥٣.

الضابطة، ومن المعلوم عدم جريانها في جميع المعاصي والمحرمات؛ لعدم إبعاد الله - تبارك وتعالى - عليها النار؛ لأن الظاهر أن المراد به هو الإبعاد عليه بالخصوص، لا الإبعاد بنحو العموم في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَلَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(١) الآية.

وأما الأصحاب، فالقدماء منهم لا يظهر من كلماتهم هذا التقسيم أصلاً. نعم، ذكر ذلك الشيخ رحمته في كتاب المبسوط، حيث قال - بعد تفسير العدالة في الشريعة بأنها عبارة عن العدالة في الدين، والعدالة في المروءة، والعدالة في الأحكام، وبعد تفسير كل واحد من هذه الأمور الثلاثة -: فإن ارتكب شيئاً من الكبائر - ثم عدّ جملة منها - سقطت شهادته، فأما إن كان محتنباً للكبائر، واقعاً للصغائر؛ فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبته للمعاصي، وكان يواقع ذلك نادراً قبلت شهادته، وإن كان الأغلب موافقته للمعاصي، واجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته. قال: وإنما اعتبرنا الأغلب في الصغائر؛ لأننا لو قلنا: إنه لا تقبل شهادة من أوقع اليسير من الصغائر، أدى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد؛ لأنه لا أحد ينفك من واقعة بعض المعاصي^(٢).

ولكنه أورد عليه ابن إدريس بقوله: «وهذا القول لم يذهب إليه رحمته إلا في هذا الكتاب؛ أعني المبسوط، ولا ذهب إليه أحد من أصحابنا؛ لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها، وما خرج واستدل به من أنه يؤدي ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد؛ لأنه لا أحد ينفك من واقعة بعض المعاصي، فغير واضح؛

(١) سورة الجن: ٢٣/٧٢.

(٢) المبسوط: ٢١٧/٨.

لأنه قادر على التوبة من ذلك الصغير، فإذا تاب قبلت شهادته، وليست التوبة ممّا يتعذّر على إنسان، ولا شكّ أنّ هذا القول تخريج لبعض المخالفين، فاختره شيخنا هاهنا ونصره، وأورده على جهته ولم يقل عليه شيئاً؛ لأنّ هذا عادته في كثير ممّا يورده في هذا الكتاب^(١).

وذهب جماعة أخرى من القدماء أيضاً إلى أنّ المعاصي كلّها كبيرة^(٢)، ولكنّ المشهور بين المتأخّرين، بل المنسوب إلى أكثر العلماء، أو إلى العلماء، أو إلى المشهور المعروف، هو اختلاف المعاصي^(٣) واتّصاف بعضها بالكبر في حدّ ذاته وبعضها بالصغر كذلك.

والتحقيق أنّه لا مجال للمناقشة في أصل التقسيم؛ لأنّه - مضافاً إلى ما عرفت من دلالة الكتاب والسنة عليه - يدلّ على ذلك أنّه مع دعوى الإضافة أيضاً لا محالة ينتهي الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق، وهذا الذي ليس له فوق، كما أنّه كبيرة بالإضافة إلى ما دونه من الذنوب، كذلك كبيرة في حدّ نفسها وبقول مطلق؛ إذ لا يتصوّر فوق بالإضافة إليه - كما هو المفروض - حتى يتّصف هذا الذنب بالصغر بملاحظته.

وهكذا الأمر في طرف الصغيرة؛ فإنّه مع دعوى الإضافة أيضاً لا محالة ينتهي الأمر إلى ذنب أو ذنوب لم يكن دونه ذنب، وهذا الذي ليس تحته ذنب، كما أنّه

(١) السرائر: ١١٨/٢.

(٢) أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد: ٤/٨٣-٨٤، العدة في أصول الفقه: ١/١٣٩، مجمع البيان: ٣/٦٧، وراجع الكافي في الفقه: ٤٣٥، والمهذب: ٢/٥٥٦، كما حكى عنهما في مسالك الأفهام: ١٤/١٦٦.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ١٢/٣١٨-٣٢٠، مصابيح الظلام: ١/٤٤٤، مفتاح الكرامة: ٣/٨٩، جواهر الكلام: ١٣/٣٠٥.

صغيرة بالإضافة إلى ما فوقه، كذلك هي صغيرة بقول مطلق، إذ المفروض أنه ليس تحته ذنب أصلاً، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بوجود الكبيرة والصغيرة بقول مطلق. وعليه: فلا مانع من الأخذ بمقتضى الروايات الدالة على وجود الكبائر وتعدادها.

غاية الأمر أن اختلافها - كما سيجيء^(١) - محمول على اختلاف المراتب، كما أنه في نوع واحد من الكبائر يتصور المراتب أيضاً؛ فإن الظلم مثلاً الذي هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدة المعصية وعدمها، وكذلك غيره من الكبائر، وهذا هو الذي يساعده الاعتبار أيضاً.

[كلام بحر العلوم في تعداد الكبائر، وإيراد صاحب الجواهر عليه]

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك في عدد الكبائر، والمحكي عن العلامة الطباطبائي^{رحمته} أنه بعد اختياره ما عليه المشهور - من أن الكبائر هي المعاصي التي أوعدها الله سبحانه عليها النار أو العذاب؛ سواء كان الوعيد بالنار صريحاً أو ضمناً - حصر الوارد في الكتاب في أربع وثلاثين، منها: أربع عشرة مما صرح فيها بخصوصها بالوعيد بالنار، وأربع عشرة قد صرح فيها بالعذاب دون النار، والبقية مما يستفاد من الكتاب وعيد النار عليها ضمناً أو لزوماً.

أما ما صرح فيها بالوعيد بالنار:

فالأول: الكفر بالله العظيم؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَلِيدُونَ»^(١). وغير ذلك، وهي كثيرة.

والثاني: الإضلال عن سبيل الله؛ لقوله - تعالى -: «ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ»^(٢). وقوله - تعالى -: «إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ»^(٣).

والثالث: الكذب على الله تعالى والافتراء عليه؛ لقوله - تعالى -: «وَإِذَا كَانُوا لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ»^(٤). وقوله تعالى: «قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَّعْ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ»^(٥).

وقد أورد عليه في الجواهر بأنه ليس في الآية الثانية ذكر النار^(٦).

والرابع: قتل النفس التي حرم الله قتلها، قال الله - تعالى -: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَّعِدًا فَجْزَ آوَاهُ جَهَنَّمَ خَلِيدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»^(٧).

وقال - عز وجل - : «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَنْ يَفْعَلْ

(١) سورة البقرة: ٢٥٧/٢.

(٢) سورة الحج: ٩/٢٢.

(٣) سورة البروج: ١٠/٨٥.

(٤) سورة الزمر: ٦٠/٣٩.

(٥) سورة يونس: ٧٠/١٠-٦٩.

(٦) جواهر الكلام: ٣١١/١٣.

(٧) سورة النساء: ٩٣/٤.

ذَلِكَ عُدُوْنَا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا^(١).

والخامس: الظلم، قال الله - عز وجل - : ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا^(٢).

والسادس: الركون إلى الظالمين، قال الله - تعالى - : ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ^(٣).

والسابع: الكبر؛ لقوله - تعالى - : ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ^(٤).

والثامن: ترك الصلاة؛ لقوله - تعالى - : ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ^(٥).

والتاسع: المنع من الزكاة؛ لقوله - سبحانه - : ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ^(٦).

والعاشر: التخلف عن الجهاد؛ لقوله - سبحانه - : ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ

(١) سورة النساء: ٤/٢٩ - ٣٠.

(٢) سورة الكهف: ١٨/٢٩.

(٣) سورة هود: ١١/١١٣.

(٤) سورة النحل: ١٦/٢٩.

(٥) سورة المدثر: ٧٤/٤٢ - ٤٣.

(٦) سورة التوبة: ٩/٣٤ - ٣٥.

خَلَفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرَهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿١﴾.

والحادي عشر: الفرار من الزحف؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (٢).

والثاني عشر: أكل الربا؛ لقوله - عز وجل -: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٣).

والثالث عشر: أكل مال اليتيم ظلماً؛ لقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (٤).

والرابع عشر: الإسراف؛ لقوله - عز وجل -: ﴿وَأَنْ أَلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (٥).

وأما المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهي أربع عشرة أيضاً:
الأول: كتمان ما أنزل الله؛ لقوله - عز وجل -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ

(١) سورة التوبة: ٨١/٩.

(٢) سورة الأنفال: ١٦٧/٨.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥/٢.

(٤) سورة النساء: ١٠/٤.

(٥) سورة غافر: ٤٣/٤٠.

الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(١).

الثاني: الإعراض عن ذكر الله؛ لقوله - عز وجل -: ﴿وَقَدْ آتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا * مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا * خَلِيدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا﴾^(٢).

هذا، والظاهر أن المراد بالذكر في الآية هو الكتاب العزيز، الذي عبر عنه بالذكر في بعض الآيات الأخر أيضاً؛ كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٣).

وقد فصلنا القول في تفسير هذه الآية، وإثبات أن المراد بالذكر فيها هو القرآن المجيد، في رسالتنا في مسألة عدم التحريف^(٤)، وبالجملة: فالآية المستدل بها لا تنطبق على عنوان الإعراض عن ذكر الله، إلا أن يكون المراد بالذكر في العنوان أيضاً هو القرآن بقرينة الاستدلال بالآية، فتدبر.

الثالث: الإلحاد في بيت الله عز وجل؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالإِلْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾^(٥).

الرابع: المنع من مساجد الله؛ لقوله - تعالى شأنه -: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمُهُمْ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ

(١) سورة البقرة: ١٧٤/٢.

(٢) سورة طه: ٩٩/٢٠-١٠١.

(٣) سورة الحجر: ٩/١٥.

(٤) مدخل التفسير: ١٩٧ وما بعدها.

(٥) سورة الحج: ٢٢/٢٥.

يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(١).
 الخامس: أذية رسول الله ﷺ؛ لقوله - تعالى -: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»^(٢).
 السادس: الاستهزاء بالمؤمنين؛ لقوله - عز وجل -: «الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(٣).

السابع والثامن: نقض العهد واليمين؛ لقوله - تعالى -: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(٤).
 التاسع: قطع الرحم، قال الله - تعالى -: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»^(٥).

وقال - عز وجل -: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ* أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ»^(٦).
 وأورد عليه في الجواهر بأن «أولئك» في الآية الأولى لم يعلم كونه إشارة إلى كلِّ

(١) سورة البقرة: ٢/١١٤.

(٢) سورة الأحزاب: ٥٧/٣٣.

(٣) سورة التوبة: ٧٩/٩.

(٤) سورة آل عمران: ٣/٧٧.

(٥) سورة الرعد: ١٣/٢٥.

(٦) سورة محمد ﷺ: ٤٧/٢٢-٢٣.

واحد من النقص والقطع والإفساد، والآية الثانية - مع ذلك - لم تشتمل على وعيد بالعذاب، إلا أن يقال: إنه يفهم من اللعن وما بعده^(١).

العاشر: المحاربة وقطع السبيل، قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢).

وأورد عليه في الجواهر، بأنه قد يرجع ذلك إلى الكفر والوعيد على الأمرين معاً^(٣).

الحادي عشر: الغناء؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٤).

الثاني عشر: الزنا، قال الله - تعالى -: ﴿وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾^(٥).

الثالث عشر: إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٦).

الرابع عشر: قذف المحصنات، قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ

(١) جواهر الكلام: ٣١٤/١٣.

(٢) سورة المائدة: ٣٣/٥.

(٣) جواهر الكلام: ٣١٤/١٣.

(٤) سورة لقمان: ٦/٣١.

(٥) سورة الفرقان: ٦٨/٢٥ - ٦٩.

(٦) سورة النور: ١٩/٢٤.

أَلْغَفَلْتِ الْمُؤْمِنَتِ لِعُنُوفِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(١).
وأما المعاصي التي يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً ولزوماً فهي ستة:
الأول: الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، قال الله - عز وجل -: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢).

الثاني: اليأس من روح الله عز وجل، قال الله - تعالى -: ﴿وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣).

الثالث: ترك الحج، قال الله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٤).

الرابع: عقوق الوالدين، قال الله - تعالى -: ﴿وَبِرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾^(٥). مع قوله - تعالى -: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِّنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾^(٦).

وقوله - تعالى -: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾^(٧).

الخامس: الفتنة؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(٨).

السادس: السحر، قال الله - تعالى -: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانِ عَلَىٰ مُلْكِ

(١) سورة النور: ٢٤-٢٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٤/٥.

(٣) سورة يوسف: ٨٧/١٢.

(٤) سورة آل عمران: ٩٧/٣.

(٥) سورة مريم: ٣٢/١٩.

(٦) سورة إبراهيم: ١٦-١٥/١٤.

(٧) سورة هود: ١٠٦/١١.

(٨) سورة البقرة: ١٩١/٢.

سُلَيْمَنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا
أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هُنُوتَ وَمَرْوَتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا
نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ
بِضَّآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا
لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ^(١).

انتهى محكي ما أفاده العلامة الطباطبائي^(٢) في هذا الباب^(٣)، وظاهره أن الملاك هو إبعاد الله - تبارك وتعالى - في خصوص الكتاب العزيز. وأورد عليه صاحب الجواهر^(٤) ستة إیرادات:

أحدها: أنه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد أن يكون ما عداها صغائر، وأنه لا يقدح في العدالة فعلها، بل لا بد من الإصرار، وبدونه تقع مكفرة لا تحتاج إلى توبة، فمثل اللواط، وشرب الخمر، وترك صوم يوم من شهر رمضان، وشهادة الزور، ونحو ذلك من الصغائر التي لا تقدح في العدالة، ولا تحتاج إلى توبة، بل تقع مكفرة، ولا يثبت بها جرح، وهو واضح الفساد، وكيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البيّنة على أنه لا ط في غلام في زمان قبل زمان أداء الشهادة بيسير، كما لا يخفى على المخالط لطريقة الشرع!؟

وإن شئت فانظر إلى كتب الرجال وما يقدحون به في عدالة الرجل، على أن في رواية ابن أبي يعفور السابقة^(٥): «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج

(١) سورة البقرة: ١٠٢/٢.

(٢) حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٩٢/٣ - ٩٤ وجواهر الكلام: ٣١٠/١٣ - ٣١٦.

(٣) في ص ٣١٣.

واللسان» ونحو ذلك. بل في ذلك إغراء للناس في كثير من المعاصي؛ فإنه قلّ من يجتنب من المعاصي من جهة استحقاق العقاب بعد معرفته أن لا عقاب عليه.

ثانيها: أنه قد ورد في السنّة في تعداد الكبائر ما ليس مذكوراً فيها حصراً، مع النصّ عليه فيها بأنّه كبيرة، وقوله ﷺ: «إِنَّ الْكَبِيرَةَ كُلَّ مَا أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ»^(١) لا ينافيه، ولو لكونه ﷺ يعلم كيف توعد الله عليها بالنار، قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد الله عليه النار.

فنحكم بكونه كبيرة، وإن لم نعرف كيف وعد الله عليه النار. فانظر إلى ما في حسنة عبيد بن زرارة لما سأله ﷺ عن الكبائر فقال: هنّ في كتاب عليّ ﷺ سبع - إلى أن قال - فقلت: فهذا أكبر المعاصي؟ فقال: نعم، قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: ترك الصلاة، قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر! قال: أيّ شيء أوّل ما قلت لك؟ قلت: الكفر، قال: فإنّ تارك الصلاة كافر، يعني من غير علّة^(٢). كيف أدخل ترك الصلاة في الكفر مع استحضاره ﷺ لقوله - تعالى -: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ»^(٣).

ثالثها: أنه قال الله - تعالى -: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ»^(٤)؛

(١) الفقيه: ٣٧٣/٣ ح ١٧٥٨، وعنه وسائل الشيعة: ٣٢٧/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٤.

(٢) الكافي: ٢٧٨/٢ ح ٨، وعنه وسائل الشيعة: ٣٢١/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه

ب ٤٦ ح ٤.

(٣) سورة المدثر: ٤٣-٤٢/٧٤.

(٤) سورة المائدة: ٣/٥.

فإنه إن أُريد بالإشارة إلى الأخير، أو كلِّ واحدٍ فقد حكم بالفسق، واحتمال إرادة الإصرار بعيد، كاحتمال إرادة ما لا ينافي العدالة من الفسق، بل مجرد المعصية أو من غير مجتنب الكبائر.

رابعها: أنه قد ورد في السنّة التوعّد بالنار - وأيّ توعّد - على كثير من المعاصي، وبناءً على ما ذكر لا بدّ وأن يراد بها إمّا الإصرار عليها، أو من غير مجتنب الكبائر، وكلّه مخالف للظاهر من غير دليل يدلّ عليه.

خامسها: أن فيما رواه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر، معللاً ذلك بأنّ الله تعالى نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمّداً، أو شيئاً مما فرض الله؛ لأنّ رسول الله ﷺ قال: من ترك الصلاة متعمّداً فقد برىء من ذمّة الله وذمّة رسوله ﷺ^(١). فانظر كيف استدّل على كونه كبيرة بما ورد من السنّة.

سادسها: نقل الإجماع على أنّ الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر^(٢)(٣). وقد أورد عليه بهذا الأخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: وليت شعري ماذا يقول في الإصرار على الصغائر؛ فإنّه كبيرة إجماعاً، وليس في القرآن المجيد وعيد عليه بالنار، ولعلّي أسأله عنه شفاهاً^(٤).

وأورد عليه ابن أخيه سيّدنا العلامة الأستاذ البروجردي رحمه الله - مضافاً إلى ما أوردته عليه في الجواهر من الإيرادات السنّة المتقدّمة - بأنّ الظاهر كون المقسم

(١) الكافي: ٢/ ٢٨٧/ ٢، قطعة من ح ٢٤، وعنه وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ قطعة من ح ٢.

(٢) تحرير الأحكام: ٥/ ٢٤٧، ذخيرة المعاد: ٣٠٥.

(٣) جواهر الكلام: ١٣/ ٣١٦-٣١٨.

(٤) مفتاح الكرامة: ٣/ ٩٤.

.....

للكبيرة والصغيرة هي المعاصي الوجودية التي تتحقق بالوجودات الصادرة من المكلف. وعليه: فيسقط من جملة ما عدّه من الكبائر؛ مثل ترك الصلاة، ومنع الزكاة، والتخلّف عن الجهاد، وكتان ما أنزل الله، ونقض العهد واليمين، وقطع الرحم، وعدم الحكم بما أنزل الله، وترك الحج؛ لأنّها كلّها معاصي عدميّة.

أمّا مثل ترك الصلاة ومنع الزكاة فواضح. وأمّا كتان ما أنزل الله، فالآية الواردة فيه ظاهرة في أنّ الواجب هو التبيين، والكتان تركه، وهكذا نقض العهد واليمين، وكذا قطع الرحم، والحكم بغير ما أنزل الله، كما يظهر من آيتيهما.

وأيضاً الظاهر أنّ المراد بالمعاصي الكبيرة هي المعاصي التي يمكن أن تقع من المسلم غير الكافر. وعليه: فيسقط من جملة ما ذكره مثل الكفر بالله العظيم، والإضلال عن سبيل الله، ولذا لم يعدّ في جملة الكبائر في بعض الروايات الدالّة على أنّ الكبائر خمس^(١)، حيث إنّ بعد ذلك عدّها ستّاً، وهذا دليل على أنّه لا يكون مثل الشرك بالله معدوداً من الكبائر.

وأيضاً تدخل جملة ممّا عدّه من الكبائر في الظلم الذي عدّه منها، فتلك الجملة من أقسام الظلم، لا أنّها قسيمة له، وذلك مثل قتل النفس، وأكل مال اليتيم، والمنع من مساجد الله، والاستهزاء بالمؤمنين، وإيذاء رسول الله ﷺ، وقذف المحصنات، والمحاربة، وقطع السبيل. وعليه: فلا يبقى إلا مقدار قليل لا يتجاوز عن الإثني عشر، كما لا يخفى^(٢).

ويمكن المناقشة في بعض ما أورده صاحب الجواهر^(٣)؛ بأنّ مرجع النزاع

(١) مثل رواية ابن أبي عمير الآتي في ص ٣٤٧.

(٢) نهاية التقرير: ٢٥٩/٣ - ٢٦٠.

إلى ضابط الكبيرة، وأنها هل هي عبارة عن خصوص ما أوعده الله - تعالى - عليها النار، أو العذاب في خصوص الكتاب العزيز، أو يشمل ما أوعده الله عليها بلسان نبيه ﷺ والأئمة من عترته عليهم السلام؟ وقد عرفت ^(١) أن العلامة الطباطبائي استظهر الاحتمال الأوّل الذي هو خلاف الظاهر، كما أنّ دعوى الإجماع على أنّ الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر، لعلّ المراد بها ترتّب حكم ارتكاب الكبيرة عليه من حيث قادحيّته في العدالة، لا أنّه كبيرة واقعاً، وسيجيء البحث فيه ^(٢).

كما أنّه يمكن المناقشة في بعض ما أورده الأستاذ رحمته الله، بأنّ اختصاص الكبيرة بخصوص المعاصي الوجوديّة، ينافي مع ما في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة ^(٣)؛ من جعل المواظبة على الصلوات الخمس، والحضور في جماعة المسلمين، أمانة شرعيّة ودليلاً تعبدياً على تحقّق العدالة، التي يكون قوامها باجتناب الكبيرة على ما في الصحيحة، كما أنّ إخراج الشرك بالله عن عنوان الكبيرة ينافي مع ما في الروايات الكثيرة الدالّة على أنّه من جملة الكبائر، بل من أعظمها.

والتحقيق أنّه لا بدّ في المقام من ملاحظة الروايات الواردة في الباب، التي أوردها في الوسائل في الباب السادس والأربعين من أبواب جهاد النفس، ولكنها مختلفة من حيث المفاد؛ لأنّ جملة منها واردة في تفسير الكبائر وبيان الضابط لها، وجملة منها دالّة على عددها وأنها خمس أو سبع أو تسع، أو أزيد على اختلاف بين هذه الطائفة أيضاً، وجملة منها واردة في عدّ بعض المعاصي من الكبائر، من

(١) في ص ٣٣٢، ٣٤٠.

(٢) في ص ٣٥٥ - ٣٦٠.

(٣) في ص ٣١٣.

غير تعرّض لتفسيرها ولا كونها في مقام تعدادها، وبعض منها غير مرتبط بعنوان الباب، مثل رواية الأصبغ^(١).

[سائر الروايات الواردة في الكبيرة]

والروايات الدالة على أنها سبع كثيرة:

منها: رواية ابن محبوب.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة.

ومنها: رواية أبي بصير.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم.

ومنها: رواية أحمد بن عمر الحلبي.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن كثير^(٢).

ولكن ذكر في رواية أبي بصير أنّ الكبائر سبعة وعدّها ثمانية، لكنّه قال عليه السلام في ذيلها: «والتعرّب والشرك واحد». وفي رواية محمّد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين، وعدّ السابعة كلّ ما أوجب الله عليه النار، مع أنّه تعريف للكبائر وضابط لها، لا أنّه من أفرادها، ولذا يحتمل أن يكون الراوي قد سهى عن العقوق، وذكر موضعه هذه الضابطة.

وفي رواية عبد الرحمن بن كثير أسقط التعرّب وأكل الربا بعد البيّنة، وذكر موضع السابعة «إنكار حقنا». ولا مانع من إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك؛ لأنّه

(١) الكافي ٢/ ٢٨١ ح ١٦، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٢١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥/ ٣١٨، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ١، وص ٣٢١ ح ٤ وص ٣٢٢ ح ٦ وص ٣٢٤ ح ١٦ وص ٣٢٦ ح ٢٢ وص ٣٢٩ ح ٣٢.

بمنزلته، كما مرّ في رواية أبي بصير، وفي رواية أبي الصامت^(١) ذكر أنّ أكبر الكبائر سبع، وأسقط التعرّب وأكل الربا بعد البيّنة، وذكر موضع السابعة «إنكار ما أنزل الله عزّ وجلّ». لكن قد عرفت أنّ إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا بأس به؛ لأنّ مرجع التعرّب إلى الرجوع إلى الحالة التي كان عليها قبل الهجرة إلى دار الإسلام لغرض الإسلام والإيمان، فرجعه إلى الرجوع والإرتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الكفر إليه.

وفي رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام عدّها عشرة من غير تعرّض لكونها عشرة، وأضاف إلى السبع المذكورة في الروايات السابقة: القنوط من رحمة الله، والياس من روح الله، والأمن من مكر الله^(٢). والظاهر أنّ الأوّلين واحد، وقد ذكرت هذه الزيادة في رواية عبد العظيم الآتية.

وفي رواية أخرى لمحمد بن مسلم^(٣) عدّ أكبر الكبائر ثمانية من غير تعرّض لكونها ثمانية، وحيث إنّ عدّها فيها التعرّب والشرك أمرين، وقد عرفت أنّهما واحد، فلا اختلاف بينها، وبين الروايات الدالّة على أنّها سبعة.

وفي رواية أخرى لعبيد بن زرارة^(٤) ذكر أنّ الكبائر خمس، وأسقط العقوق

(١) تهذيب الأحكام: ٤/ ١٤٩ ح ٤١٧، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب٤٦ ح ٢٠.

(٢) الكافي: ٢/ ٢٨٠ ح ١٠، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب٤٦ ح ١٣.

(٣) الخصال: ١١ ح ١٥، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب٤٦ ح ٣٥.

(٤) الخصال: ٢٧٣ ح ١٧، علل الشرائع: ٣ ح ٤٧٥، وعنهما وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب٤٦ ح ٢٨.

والتعرب، ولكن ذكر في موضعه «الشرك» من غير عدّها من جملة الخمس، ففي الحقيقة لم يذكر فيها خصوص العقوق.

وفي مرسل ابن أبي عمير^(١) ذكر أنّها خمس كالرواية السابقة، وعدّ الشرك والتعرب أمرين، وبعد ما عرفت من اتّحادهما يرجع إلى الأربعة، ففي الحقيقة أسقطت فيها ثلاثة: القتل، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات.

وأما الروايات الدالّة على أنّ الكبائر أزيد من ذلك فهي ثلاث روايات: منها: رواية الأعمش الدالّة على أنّها ثلاث وثلاثون^(٢).

ومنها: رواية عبد العظيم الدالّة على أنّها عشرون^(٣).

ومنها: رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام الدالّة على أنّه ثلاث و ثلاثون^(٤)، والظاهر اتّحادهما مع رواية الأعمش، والاختلاف بينهما يسير؛ لأنّه ذكر في رواية الأعمش أنّ الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله - عزّ وجلّ - مكروهة، وقد عدّت هي من الكبائر في رواية الفضل، ولكنه لم يعلم أنّ المراد بها هي الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة، وإلا لم يكن وجه لتخصيصه بالذكر في مقام ذكر المعاصي الكبيرة وتعدادها، فلعلّ المراد بها هي المرتبة الضعيفة من

(١) علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٢، الخصال: ٢٧٣ ح ١٦، وعنهما وسائل الشيعة: ٣٢٧/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٧.

(٢) الخصال: ٦١٠ ح ٩، وعنه وسائل الشيعة: ٣٣١/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٦.

(٣) الكافي: ٢٨٥/٢ ح ٢٤، وعنه وسائل الشيعة: ٣١٨/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٥/٢ - ١٢٦ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ٣٢٩/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٣.

مراتب الكبيرة، فتأمل .

وقد انقذح من جميع ما ذكرنا أنه لا يحيص عن الالتزام باتّصاف سبع من المعاصي بكونها كبيرة بقول مطلق؛ وهي السبع المذكورة في الروايات الدالّة على أنّ الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو أنّ رتبة سائر الكبائر أدنى من رتبة هذه السبع، كما تدلّ عليه رواية الأعمش. وأمّا ما عدا السبع، فما ذكر في مثل رواية الأعمش فالظاهر أنّها كبيرة بالإضافة إلى ما دونها، صغيرة بالإضافة إلى السبع التي هي فوقها، وبمثل هذا يجمع بين ما دلّ على أنّ الزنا والسرقة ليستا من الكبائر؛ كروايي محمد بن حكيم^(١) ومحمد بن مسلم^(٢). وما دلّ على أنّها منها؛ كروايي الفضل والأعمش.

وجه الجمع أنّ ما دلّ على عدم كونها من الكبائر يُراد به عدم كونها من الكبائر بقول مطلق، وعدم كونها في عرض الكبائر والمعاصي التي هي أكبر الكبائر، وما دلّ على كونها منها يُراد به أنّها كبيرتان بالإضافة إلى ما تحتها من المعاصي.

[تعداد الكبائر]

ولا بأس بذكر الكبائر حسب ما تستفاد من الروايات الواردة في هذا المقام، رجاء أن يكون اللاحظ لها والناظر فيها يجتنب عن جميعها بعد النظر والتوجّه لو لم يكن مجتنباً.

(١) الكافي: ٢/ ٢٨٤ ح ٢١، وعنه وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٤٦٦ ج ١٨.

(٢) الخصال: ٤١١ ح ١٥، وعنه وسائل الشيعة: ١٥ / ٣٣٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٤٦٦ ج ٣٥.

- فنقول : هي عبارة عن :
- ١- الشرك بالله تبارك وتعالى .
 - ٢- قتل النفس التي حرم الله تعالى .
 - ٣- عقوق الوالدين .
 - ٤- الفرار من الزحف .
 - ٥- أكل مال اليتيم ظلماً .
 - ٦- أكل الربا بعد البيئته .
 - ٧- قذف المحصنات ، وهذه هي السبع التي تكون من الكبائر بقول مطلق .
 - ٨- الزنا .
 - ٩- اللواط .
 - ١٠- السرقة .
 - ١١- أكل الميتة .
 - ١٢- أكل الدم .
 - ١٣- أكل لحم الخنزير .
 - ١٤- أكل ما أهلّ لغير الله - تعالى - به من غير ضرورة .
 - ١٥- البخس في المكيال والميزان .
 - ١٦- الميسر .
 - ١٧- شهادة الزور .
 - ١٨- اليأس من روح الله .
 - ١٩- الأمن من مكر الله .
 - ٢٠- معونة الظالمين .

- ٢١- الركون إليهم .
- ٢٢- اليمين الغموس الفاجرة؛ والمراد بها هي اليمين الكاذبة على الإخبار عن شيء مع العلم بالكذب، والتعبير عنها بالغموس لعلّه لأجل أنّها تغمس صاحبها في الإثم والعقاب .
- ٢٣- الغلول؛ والظاهر أنّ المراد به هي الخيانة في خصوص المغنم .
- ٢٤- حبس الحقوق من غير عسر .
- ٢٥- الكذب .
- ٢٦- استعمال التكبرّ والتجبرّ .
- ٢٧- الإسراف والتبذير .
- ٢٨- الخيانة .
- ٢٩- الاستخفاف بالحجّ؛ والظاهر أنّ المراد به هو الإتيان به عن استخفاف، لا الترك رأساً، الذي أُطلق عليه الكفر في الآية الشريفة .
- ٣٠- المحاربة لأولياء الله .
- ٣١- الاشتغال بالملاهي .
- ٣٢- السحر .
- ٣٣- الإصرار على الصغيرة .
- ولابدّ من التكلّم في هذا الأخير والبحث عن أنّ الإصرار على الذنوب - أي الصغائر منها - هل يكون من الكبائر أم لا؟ مقتضى روايتي الأعمش والفضل وغيرهما من الروايات الأخر - الواردة في هذا الباب، التي جمعها في الوسائل في الباب (٤٦) و(٤٧) من أبواب جهاد النفس - أنّ الإصرار على الصغائر من الذنوب، أيضاً من جملة الكبائر، وفي بعضها: أنّه لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة

مع الاستغفار^(١).

وقد روي هذا المضمون بطرق العامة عن ابن عباس^(٢) أيضاً، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في أن الإصرار على الصغيرة كبيرة، إمّا حقيقة وإمّا حكماً، من جهة القادحيّة في العدالة لو لم يكن أصل الإتيان بالصغيرة من غير إصرار مضرّاً بها، ومن جهة الافتقار إلى التوبة والاستغفار؛ فإنّ الظاهر افتراقهما؛ أي الكبيرة والصغيرة في الافتقار إلى التوبة وعدمه، ولو لم نقل بافتراقهما في باب العدالة أصلاً؛ فإنّ ظاهر قوله - تعالى -: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٣) - بناءً على ما استظهرنا منه^(٤) من أن المراد به هي الكبائر من خصوص المحرّمات، وبالسيئات هي الصغائر منها لا الكبائر من المنهيات التي هي أعمّ من المحرّمات، والصغائر منها التي لا تنطبق إلّا على المكروهات - أن اجتناب الكبيرة يوجب التكفير للصغائر من دون حاجة إلى التوبة والاستغفار. نعم، مع عدم الاجتناب عنها يحتاج كالكبيرة إليها.

وبعبارة أخرى: المجتنب للكبيرة إذا ارتكب صغيرة لا يكون مكلفاً بالتوبة؛ لعدم الحاجة إليها، وإذا ارتكب كبيرة يكون مكلفاً بها بالإضافة إلى الصغيرة أيضاً؛ لانحصار الطريق حينئذٍ فيها.

(١) الكافي: ٢/٢٨٨ ح ١، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/٣٣٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه

ب ٤٨ ح ٣.

(٢) الكشاف: ١/٥٠٣.

(٣) سورة النساء: ٤/٣١.

(٤) أي في ص ٣٢٨-٣٢٩.

[معنى الإصرار على الصغيرة]

إنما الإشكال في معنى الإصرار وأنه يتم بتحقيق، ونقول: لا إشكال في تحقق الإصرار مع الإكثار فعلاً، والإتيان بالمعصية في الخارج مكرراً؛ سواء كانت من سنخ واحد، أو من جنسين أو الأجناس، كما أنه لا إشكال في عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتيان بذنب مرّة واحدة ثم الندم عليه، بحيث كان يسوؤه التذکر والالتفات إليه، والظاهر تحقق هذا العنوان أيضاً مع الإتيان به مرّة، وكونه بحيث لو تهيأت له مقدّماته يأتي به ثانياً.

إنما الإشكال في تحقّقه بمجرد الإتيان مع الالتفات إليه وعدم الندم عليه، وعدم كون تذكّره مسيئاً له، وعدم كونه كذلك؛ أي بحيث لو تهيأت له مقدّماته يأتي به ثانياً؟ قيل: الظاهر تحقّقه به أيضاً؛ لقوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١). حيث إنّه يشعر بأن الإصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار مع التوجّه والالتفات.

ولما ورد في تفسير الآية من رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار^(٢).

ولرواية محمد بن أبي عمير قال: سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله - تعالى -: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ

(١) سورة آل عمران: ١٣٥/٣.

(٢) الكافي: ٢/٢٨٨ ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/٣٣٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه

.....

مَا تُتَهَوَّنَ عَنْهُ نُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا^(١) قال: قلت: فالشفاعة لمن تجب؟ فقال: حدثني أبي، عن آبائه، عن عليٍّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا ابن رسول الله، فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر، والله - تعالى - يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ أَرْتَضَى﴾^(٢). ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟! فقال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنباً إلا ساءه ذلك وندم عليه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كفى بالندم توبة، وقال: من سرّته حسنته وساءته سيّئته فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، ولم تجب له الشفاعة - إلى أن قال - قال النبي صلى الله عليه وآله: لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار، الحديث^(٣).

هذا، ويمكن المناقشة في دلالة الآية والروايتين على ما ادّعاه القائل؛ من أنّ الإصرار على الذنب إنما يتحقّق بمجرد الإتيان بالمعصية، وعدم التوبة والاستغفار مع الالتفات إلى صدورهما والإتيان بها.

أما الآية والرواية الأولى، فموردهما هو الذنب الذي يفتقر إلى الاستغفار كي يكفر، فيمكن أن يقال بملاحظة الآية المتقدّمة: إنّ موردهما هي المعصية الكبيرة. وأما الرواية الثانية، فلم يظهر دلالتها على مدعى القائل أصلاً، فتأمل.

(١) سورة النساء: ٣١/٤.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٨/٢١.

(٣) التوحيد: ٤٠٧ ح ٦، وعنه وسائل الشيعة: ١٥/٣٣٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه

نعم، لا مجال للإشكال على هذا القول؛ بأنه بناءً عليه لا يبقى مورد للآية الشريفة: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية، نظراً إلى أنه إذا توقّف تكفير الصغيرة أيضاً على التوبة، لم يتحقّق فرق بينها وبين الكبيرة، فلا يبقى مورد لهذه الآية أصلاً.

وذلك؛ لأنّه يمكن أن يجيب عن ذلك؛ بأنّ الذنب الصغير المكفّر باجتناب الكبائر هو الذنب الذي كان غافلاً عنه بعد الإتيان به، أو غافلاً عن وجوب التوبة عليه، وبه يتحقّق الفرق بينه وبين الكبيرة، حيث إنّ ما لم تتحقّق التوبة عنها لا تكون مكفّرة أصلاً.

وهذا الجواب وإن كان غير صحيح؛ لأنّه - مضافاً إلى مخالفته لظاهر الآية الشريفة الدالّة على أنّ اجتناب الكبائر موجب لتكفير الصغائر مطلقاً، من دون فرق بين صورتي الغفلة وعدمها - يكون منافياً لرواية ابن أبي عمير المتقدّمة الدالّة على انحصار الشفاعة بخصوص أهل الكبائر، والظاهرة في عدم احتياج الصغيرة إلى الاستغفار ما لم يبلغ حدّ الإصرار، فتدبّر، إلّا أنّه يكفي في إثبات بيان المورد للآية الشريفة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه حكى في مفتاح الكرامة عن الفاضل السبزواري أنّه استضعف هذا القول^(١). ولكنّه ذكر نفسه - بعد الاستدلال برواية جابر ثمّ الحكم بضعف سندها - أنّه يمكن أن يقال: إنّهُ لَمَّا عَصَى ولم يتب فهو مخاطب بالتوبة، ولَمَّا لم يتب في الحال فقد عَصَى، فهو في كلّ آن مخاطب بالتوبة، ولَمَّا لم يتب فقد أقام واستمرّ على عدم

(١) ذخيرة المعاد: ٣٠٥.

التوبة التي هي معصية^(١).

ويرد عليه: أن التكليف بالتوبة إنما هو في خصوص المعصية الكبيرة، أو الصغيرة غير المكفّرة باجتنب الكبائر. وأمّا الذنب الصغير المكفّر باجتنبها، فلا يحتاج إلى التوبة أصلاً، فهذا الدليل فاسد.

فينقدح من جميع ما ذكرنا صحّة ما حكى^(٢) عن الشهيدين^(٣) والمقدّس الأردبيلي^(٤) - قدّس الله أسرارهم - من أنّهم بعد تقسيم الإصرار إلى فعليّ وحكيّ، وأنّ الفعليّ هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنسها كذلك، قالوا: والحكيّ هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها، إذ أنّ الظاهر عدم تحقّق الإصرار بمجرد الارتكاب وعدم الندم وإن كان متوجّهاً إلى صدوره ملتفتاً إلى إتيانه.

[اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر في تحقّق العدالة]

الأمر الثاني: في أنّ المعتبر في العدالة هل هو اجتناب خصوص الكبائر الشاملة للإصرار على الصغائر، أو الأعمّ منه ومن اجتناب الصغائر أيضاً؟ والعمدة في مستند القول الأوّل صحيحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة^(٥)، بناءً على ما استظهرنا منها^(٦) من أنّ قوله عليه السلام: «ويُعزّف باجتنب الكبائر» عطف على قوله عليه السلام: «أنّ تعرفوه بالستر والعفاف».

(١) مفتاح الكرامة: ٨٨/٣.

(٢) القواعد والفوائد: ٢٢٧/١، قاعدة ٦٨، الروضة البهية: ١٣٠/٣.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢٠/١٢.

(٥) في ص ٣١٣.

(٦) في ص ٣١٩.

وعليه: فيكون من تتمة المعرف للعدالة أو تخصيصاً بعد التعميم، ويصير حاصل المراد أنّ العدالة هي ملكة الستر والعفاف الرادعة عن ارتكاب شيء من القبائح العرفية غير اللائقة بحاله، وملكة الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة التي أوعدها الله عليها النار، ولازمه حينئذٍ أنّ ارتكاب شيء من المعاصي الصغيرة عند عدم الإصرار عليه لا يكون بقادح في العدالة.

ودعوى أنه كيف لا يكون ارتكاب المعصية قادحاً في العدالة؟ مدفوعة بأنّها مجرد استبعاد لا يقاوم الظهور اللفظي بعد كون ارتكابها مكفّرة باجتنب الكبائر المفروض في المقام.

نعم، لو قيل بأنّ قوله ﷺ: «ويُعرف باجتنب الكبائر» ليس من أجزاء المعرف للعدالة، بل أمارة شرعية عليها - كما استظهره بعض الأعاظم من المعاصرين على ما عرفت من كلامه^(١) - فلا دليل حينئذٍ على كون العدالة هي الملكة الرادعة عن ارتكاب خصوص الكبائر، بل مقتضى قوله ﷺ: «أن تعرفوه بالستر والعفاف إلخ» أنّ العدالة هي ملكة الستر والعفاف الباعثة على كفّ البطن والفرج واليد واللسان عن كلّ ذنب؛ سواء كان من الكبائر أو من الصغائر.

غاية الأمر أنّ الأمانة الشرعية على ذلك إنّما هو الاجتناب العملي عن خصوص الكبائر، ومن المعلوم أنّ الرجوع إلى الأمانة إنّما هو مع عدم العلم بخلافها الذي يتحقّق بارتكاب صغيرة من الصغائر.

هذا، وقد عرفت^(٢) أنّ هذا المعنى بعيد عن سياق الرواية مخالف لقوله ﷺ:

«يُعرَف» بصيغة المذكَّر.

نعم، يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأنَّ اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة ينافي قول الإمام عليه السلام في ذيل الرواية: «والدلالة على ذلك كَلِّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»؛ فإنَّ مقتضاه أن يكون ساتراً للذنوب الصغيرة أيضاً، بدهاة أتمها أيضاً من العيوب، ومقتضى هذا القول أن يكون ساتراً لجميعها.

ولكنَّ الجواب عنه - مضافاً إلى إمكان دعوى كون المراد من العيوب هي خصوص الكبائر منها، بقرينة قوله عليه السلام في الصدر: «ويُعرف باجتنب الكبائر» في مقام تعريف العدالة وبيان معناها -؛ أنَّه لا مانع من الالتزام بكون المراد بالعيوب هنا جميعها، نظراً إلى أنَّ الأمانة الشرعيَّة على العدالة هي أن يكون الشخص ساتراً لعيوبه بأجمعها، ولا منافاة بين أن يكون المعتبر في حقيقة العدالة وماهيتها خصوص الاجتناب عن الكبيرة، وبين أن يكون الدليل الشرعي عليها هو الستر لجميع المعاصي؛ فإنَّ الرجوع إلى الأمانة إنما هو مع الشكِّ وعدم العلم.

ضرورة أنَّه لا مجال للأمانة مع العلم بالواقع، ففي صورة الشكِّ في تحقُّق العدالة وحصول الاجتناب عن الكبيرة تكون الأمانة الشرعيَّة هو الستر لجميع عيوبه وإخفاء جمع المعاصي وآثامه، كما أنَّه لا يحيص عن الالتزام بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا من عدم كون ترك الواجبات معدوداً من الكبائر؛ لما عرفت^(١) من تعدادها، وعدم كون ترك شيء من الواجبات منها، بضميمة ما في ذيل الصحيحة من اعتبار المواظبة على الصلوات الخمس والحضور في جماعة المسلمين؛ فإنَّ ترك الصلاة حينئذٍ لا يكون من الكبائر، فكيف جعلت المواظبة عليها أمانة شرعيَّة على تحقُّق

العدالة التي تتقوم بالاجتناب عن خصوص الكبائر فقط؟ فإن الجمع بين الأمرين إنما يتحقق بأنه لا يلزم أن يكون المعتبر في الأمانة على شيء أن لا يتعدى عن الخصوصيات الدخيلة فيه، خصوصاً إذا كانت أمانة شرعية تعبدية.

اللهم إلا أن يقال: إن المواظبة على الصلوات الخمس وحفظ مواقيتها لا يتوقف على الحضور في جماعة المسلمين دائماً، بل يكفي الحضور فيها نوعاً، وحينئذٍ لا مانع من جعل ذلك أمانة شرعية؛ لأن ترك الصلاة أيضاً بناءً على ذلك يكون الإصرار عليه قادحاً في تحقق العدالة لفرض كونه صغيرة، إلا أن يستبعد كون ترك الصلاة من جملة المعاصي غير الكبيرة؛ لكنه لا يقاوم هذا الاستبعاد مع الروايات الكثيرة المتقدمة الواردة في تعداد الكبائر^(١)، ولم يقع فيها التعرض لكون ترك الصلاة منها، كما عرفت^(٢) مدلول الروايات إجمالاً.

فالإنصاف أنه لم يظهر من ذيل الرواية ما ينافي صدرها، الظاهر في اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة في تحقق العدالة واقعاً.

ثم إن المحقق الهمداني^(٣) ذكر في هذا المقام كلاماً محصّله: أن الذي يقوى في النظر أن صدور الصغيرة أيضاً إذا كان عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها كالكبيرة منافٍ للعدالة، ولكن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها، فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب، أو يلتفتون إليها ولكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة، كترك الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، أو الخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً، مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل

الستر والعفاف والخير والصلاح.

وهذا بخلاف مثل الزنا واللواط ونظائرهما مما يرونها كبيرة؛ فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة، فهذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة وكبيرة، فإن ثبت بدليل شرعي أن بعض الأشياء التي يتسامح فيها أهل العرف ولا يرونها كبيرة، كالغيبية مثلاً حاله حال الزنا، والسرقة لدى الشارع في كونها كبيرة، كشف ذلك عن خطأ العرف في مسامحتهم، وأن هذا أيضاً كالزنا منافٍ للعدالة مطلقاً، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلي ونفسه كافاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية، ومجتنباً بالفعل عن كل ما هو كبيرة شرعاً أو في أنظار أهل العرف^(١).

والجواب عن ذلك أنه - بعد دلالة الصحيحة المتقدمة على أن الذي تنقوم به العدالة هو الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة، كما استظهرنا منها. وبعد ورود الروايات الكثيرة في تعداد الكبائر - لا مجال لتوهم كون ارتكاب الصغيرة أيضاً قادحاً في العدالة، وإن كان حال الارتكاب ملتفتاً إلى حرمتها ولم يكن هناك عذر موجب للتسامح أصلاً، كما لا يخفى.

هذا، مع أنه لم يعلم حقيقة مرامه عليه السلام، وأنه هل هو بصدد التفصيل بين ما يراه العرف صغيرة، وبين ما يراه كبيرة. أو بصدد التفصيل بين ما يكون هناك عذر موجب للتسامح، وبين ما لا يكون كذلك. أو بصدد التفصيل بين ما إذا كان حال الارتكاب متوجهاً إلى حرمتها، وبين ما إذا لم يكن. أو في مقام الفرق بين الشرع والعرف؟ والظاهر بطلان التفصيل بجميع احتمالاته الأربعة، والتفصيل الصحيح

(١) كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ٦٧٥.

ما اخترناه من عدم قدح ارتكاب الصغيرة شرعاً في تحقق العدالة ما لم يبلغ حدّ الإصرار الموجب لكونه كبيرة أو للحوقه بها، فتدبّر جيّداً.

[كون الإتيان بالكبيرة مانعاً عن قبول الشهادة وعدمه]

ثمّ إنّه قد اتفقت آراء المسلمين تقريباً على أنّ مجرّد الإتيان بالكبيرة يمنع عن قبول الشهادة، وما يجري مجراه من جواز الاقتداء به في الصلاة وغيره. كما أنّه قد ادّعى الإجماع جماعة من المتأخّرين على أنّ التوبة عن الكبيرة والرجوع عنها تزيل حكم المعصية، ومعها تقبل الشهادة ويجري سائر أحكام العدالة^(١).

وقد وقع الخلاف في ذلك بين المسلمين، ومورد الخلاف بينهم هي مسألة القذف، والمنشأ له هي الآية الشريفة^(٢)، وقد تعرّض لهذه المسألة الشيخ رحمته في كتاب الخلاف في باب الشهادات، حيث قال: القاذف إذا تاب وصلاح قبلت توبته وزال فسقه بلا خلاف، وتقبل عندنا شهادته فيما بعد. وبه قال عمر بن الخطاب، وروي عنه أنّه جلد أبا بكر حين شهد على المغيرة بالزنا، ثمّ قال له: تب تقبل شهادتك^(٣)، وعن ابن عباس أنّه قال: إذا تاب القاذف قبلت شهادته^(٤). ولا يخالف لهما، ثمّ عدّ جماعة من التابعين والفقهاء الموافقين لذلك.

ثمّ قال: وذهبت طائفة إلى أنّها تسقط، فلا تقبل أبداً، ذهب إليه في التابعين شريح، والحسن البصري، والنخعي، والثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه^(٥). ثمّ

(١) ذخيرة المعاد: ٣٠٥، مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢١/١٢.

(٢) سورة النور: ٤/٢٤.

(٣) الأمّ: ٤٨٧/٩٤، السنن الكبرى للبيهقي: ١٧١/١٥، كتاب الشهادات ح ٢١١٣٢ و ٢١١٣٣.

(٤) الأمّ: ٤٨٧/٩٤، السنن الكبرى للبيهقي: ١٧٢/١٥، كتاب الشهادات ملحق ح ٢١١٣٥ وح ٢١١٣٦.

(٥) الأمّ: ٤٧٧/٤٨، المغني لابن قدامة: ٧٤/١٢-٧٥، الحاوي الكبير: ٢١/٢٥-٢٦، المبسوط للسرخسي: ١٦/١٢٥.

قال: والكلام مع أبي حنيفة في فصلين:

عندنا وعند الشافعي تردّ شهادته بمجرد القذف، وعنده لا تردّ بمجرد القذف حتى يجلد، فإذا جلد ردّت شهادته بالجلد لا بالقذف.

والثاني: عندنا تقبل شهادته إذا تاب، وعنده لا تقبل ولو تاب ألف مرّة. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم.

والدليل على أنّ ردّ الشهادة يتعلّق بمجرد القذف، ولا يعتبر الجلد، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾^(١) فذكر القذف وعلّق وجوب الجلد بردّ الشهادة، فثبت أنّها يتعلّقان به.

والذي يدلّ على أنّ شهادتهم لا تسقط أبداً، قوله - تعالى - في سياق الآية: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢). ووجه الدلالة أنّ الخطاب إذا اشتمل على جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو، ثمّ تعقبها استثناء، رجع الاستثناء على جميعها إذا كانت كلّ واحدة منها ممّا لو انفردت رجع الاستثناء إليها - إلى أن قال -: فإن قالوا: الاستثناء يرجع إلى أقرب المذكورين، فقد دللنا على فساد ذلك في كتاب أصول الفقه^(٣).

والثاني: أنّ في الآية ما يدلّ على أنّه لا يرجع إلى أقرب المذكورين؛ فإنّ أقربه الفسق، والفسق يزول بمجرد التوبة، وقبول الشهادة لا يثبت بمجرد التوبة، بل تقبل بالتوبة وإصلاح العمل^(٤).

(١) سورة النور: ٢٤/٤-٥.

(٢) عدّة الأصول: ١/٣٢٠-٣٢١.

(٤) الخلاف: ٦/٢٦٠-٢٦٢ مسألة ١١.

ولا يخفى أنّ اعتبار الإصلاح مضافاً إلى التوبة ينحصر بباب القذف، ولا دليل عليه في غير ذلك الباب.

وكيف كان، فلا تنبغي المناقشة في قبول الشهادة وما يجري مجراه بعد التوبة عن المعصية. نعم، ربما يناقش في ذلك بأنّ العدالة هي الملكة النفسانيّة الكذائيّة على ما دلّت عليه صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة^(١)، وبعد زوالها بإتيان الكبيرة لا دليل على عودها بمجرد الاستغفار والتوبة حتى تقبل الشهادة، ولذا خصّ بعض المعاصرين^(٢) - على ما حكى عنه - قبول الشهادة بالتوبة بما إذا عادت معها الملكة التي كانت حاصلة له قبل الإتيان بالمعصية الكبيرة.

ولكنّ الظاهر أنّ الإتيان بالكبيرة لا يؤثّر في زوال الملكة، بل الملكة بعده أيضاً باقية وإن لم تتحقّق التوبة بعد. نعم، العدالة لا تكون عبارة عن مجرد الملكة، بل الاجتناب الناشئ عنها؛ لما عرفت من أنّ الدليل على اعتبار الملكة هي الصحيحة المتقدّمة الدالّة على اعتبار الاجتناب العملي عن الكبيرة. غاية الأمر قيام بعض القرائن على اعتبار كون الاجتناب ناشئاً عن الملكة، فقدح الإتيان بالكبيرة إنّما هو لأجل عدم تحقّق الاجتناب، لا لأجل زوال الملكة.

نعم، حيث إنّ التوبة تكفّر الخطيئة، والاستغفار يزيل المعصية، فلا محالة تترتب آثار العدالة بعد التوبة، ويعود الشخص كما كان قبل صدور المعصية، وقد اشتهرت: النائب من الذنب كمن لا ذنب له^(٣)، إلّا أن تتحقّق منه المعصية

(١) في ص ٣١٣-٣١٤.

(٢) راجع كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٥١٩.

(٣) الكافي: ٢/٤٣٥ ح ١٠، عيون أخبار الرضا: ٢/٧٤ ح ٣٤٧، وعنهما وسائل الشيعة: ١٦/٧٤ و٧٥،

كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٨٦ ح ٨ و ١٤.

مكررة، فإنه يوجب زوال الملكة، فلا تعود العدالة وإن تاب عن كل واحدة منها بعد تحققها، إلا أن تتحقق مقدمات ثبوتها كالابتداء، كما لا يخفى.

تتميم: [اعتبار المروءة في العدالة]

المعروف بين المتأخرين - على ما نسب إليهم - هو اعتبار المروءة في العدالة^(١)، وأن ارتكاب خلافها ينافي العدالة ويمنع عن تحققها، والظاهر أن الدليل المهم على ذلك قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور المتقدمة^(٢) في مقام الجواب عن السؤال عن ماهية العدالة وحقيقتها: «أن تعرفوه بالستر والعفاف». بناءً على ما نقلنا عن كتب اللغة في معنى العفاف؛ من أنه هو الكف عما لا يحل ويحمله^(٣)، فارتكاب ما لا يكون جميلاً لائقاً بحال الشخص، مناسباً لمقامه وشؤونه العرفية محل بالعدالة، مانع عن تحقق عنوان العفاف المعتبر فيها على ما هو ظاهر الرواية، وكما أن المعتبر في ناحية المعاصي هي ملكة الاجتناب، كذلك المعتبر في طرف المروءة أيضاً ملكتها - التي يتعسر معها - أن يصدر من الشخص ما لا ينبغي أن يصدر من مثله بحسب المتعارف.

فالدليل المهم على اعتبار المروءة ما ذكرنا، لا قوله عليه السلام في الصحيحة في مقام جعل الأمانة الكاشفة: «والدلالة على ذلك كله أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه» - بتقريب أن «العيوب» عامة شاملة لجميع أفرادها الشرعية والعرفية - حتى يدفع بأن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، وكون الإمام عليه السلام هو الملقى للكلام

(١) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ١٧.

(٢) في ص ٣١٣.

(٣) في ص ٣١٨.

أن يكون المراد منها خصوص العيوب المضافة إلى الشرع والمرتبطة بالشارع. ولا الملازمة بين عدم الخجلة من الناس، وعدم الاستحياء من غير الله، وبين عدم الخجلة والاستحياء من الله - تبارك وتعالى - حتى يدفع بمنع الملازمة، وعدم كون عدم الاستحياء من غير الله كاشفاً عن عدمه من الله تبارك وتعالى، خصوصاً بالإضافة إلى من يكون متفانياً في الله وفي الأمور المعنوية و متمحّضاً فيها، بحيث لا يعتني بالناس وبالشؤون التي يترقبونها منه.

فالإنصاف بمقتضى ما ذكرنا اعتبار ملكة المروءة في العدالة، واستبعاد مدخلية المروءة فيها دون الاجتناب عن الصغيرة - نظراً إلى أنه كيف يكون ارتكاب أمر مباح قادحاً في العدالة. والإتيان بالمحرّم الشرعي غير قادح فيها؟ - لا يقاوم ظهور الدليل، خصوصاً بعد ملاحظة كون الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر القادحة، وأنه يتحقّق بمجرد الإتيان بالذنب والعزم على العود إليه، بل بمجرد الإتيان به وعدم الندم عليه وإن لم يعزم على العود، كما اختاره بعض الأعظم من المحقّقين^(١) على خلاف ما اخترناه.

وليعلم أنّ محلّ الكلام في ارتكاب خلاف المروءة من جهة كونه قادحاً في العدالة؛ هو ما إذا لم ينطبق عليه عنوان محرّم. وأمّا إذا انطبق عليه عنوان محرّم كاهتك ونحوه فلا إشكال في دخوله حينئذٍ في الذنوب التي يكون الإتيان بها مانعاً عن تحقّق العدالة إذا تحقّق الإصرار. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل الذي كان البحث فيه مرتبطاً بمفهوم العدالة ومعناها.

(١) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٥١٩.

[كاشفية حسن الظاهر عن العدالة]

المقام الثاني: في الكاشف عن العدالة، والأمانة الشرعية التعبدية عليها، والكلام فيه يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أصل وجود الكاشف والأمانة عليها بالخصوص زائداً على الأمانة، أو الأمانات الشرعية العامة، كالبينة وإخبار عادل واحد أو ثقة كذلك على اختلاف في الأخيرين، كما مرّ في مبحث اعتبار البينة وحجيتها^(١).

والظاهر كما هو المتسالم عليه بين الأصحاب وجود أماره خاصّة، وأنّ حسن الظاهر كاشف شرعيّ عن العدالة، وهذا مع قيام الدليل عليه يساعده الاعتبار؛ إذ لولاه لم يمكن كشف العدالة نوعاً، ولو مع كمال المعاشرة وطول المخالطة؛ لعدم إمكان العلم نوعاً بعدم صدور المعصية منه كما هو واضح، وقيام البينة لابدّ وأن يكون مستنداً إلى العلم لا محالة ولو كانت هناك واسطة، كبينة أخرى إذا قلنا بجواز استناد البينة إلى مثلها.

وبالجملة: لا إشكال في عدم إمكان كشف العدالة نوعاً لو لم يكن أمانة شرعية خاصة عليها، فالاعتبار يساعده وجودها.

وأما الدليل، فالعمدة كما عرفت هي صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة^(٢) المشتملة على أنّ الدليل الشرعي على تحقّق ملكة العدالة والقيود المعتمدة فيها،

(١) في ص ٢٥٣ - ٢٦٠.

(٢) في ص ٣١٣ - ٣١٤.

هو الأمر المركّب من الستر لجميع العيوب في المعاصي الوجوديّة، والمحافظة على الصلوات الخمس في المعاصي العدميّة، وقد عرفت^(١) النكته في تخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات بالذكر. وهذا الأمر المركّب هو الذي يعبر عنه بحسن الظاهر. وعليه: فلا ينبغي الإشكال في كونه كاشفاً عن العدالة في الجملة. وتؤيّد الصحيحة في الدلالة على ذلك روايات أخرى لا يخلو بعضها عن الخلل في السند، أو المناقشة في الدلالة:

منها: رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران، فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، الحديث^(٢). ومن المعلوم أنّه لا خصوصيّة لشهادة الزور، بل المعتبر هو عدم المعرفيّة بارتكاب المعاصي، ويرجع ذلك إلى حسن الظاهر.

ومنها: موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً^(٣).

ومنها: رواية علقمة قال: قال الصادق عليه السلام وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمّن تُقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: يا علقمة كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء

(١) في ص ٣٢٢-٣٢٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦/٢٧٧ ح ٧٥٩، الاستبصار: ٣/١٤ ح ٣٦، وعنهما وسائل الشيعة: ٢٧/٣٩٧، كتاب

الشهادات ب ٤١ ح ١٨.

(٣) الفقيه: ٣/٢٧ ح ٧٧، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/٣٩٥، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠.

والأوصياء عليهم السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله، داخل في ولاية الشيطان^(١).

ثم إنه لا مجال لدعوى اعتبار المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر، بحيث لو كان الشخص منزوياً جالساً في بيته غير مرئي في الاجتماع إلا في حال الصلاة مثلاً لا يكون هنا طريق إلى عدالته من جهة حسن الظاهر، وذلك لأنه - مضافاً إلى أن نفس الحضور في جماعة المسلمين والجهات الملازمة لذلك لا يكاد ينفك عن المعاشرة كما هو واضح - لا دليل على اعتبارها أصلاً؛ فإن الأمانة الشرعية هي الساترية للعيوب بأجمعها، ونفس الإنزواء وعدم المخالطة من جملة الطرق للستر. نعم، لا بد من تحقق العلم بحصول الأمانة الشرعية أو ما يقوم مقامه، كالبيئنة لو فرض اعتبارها في جميع الموارد، فإذا قامت البيئنة على ثبوت حسن الظاهر يكفي، كما إذا قامت على شهادة البيئنة بنجاسة الشيء الفلاني أو حرمنه، فتدبر جيداً.

المرحلة الثانية: في أن كاشفية حسن الظاهر هل تختص بما إذا أفاد العلم، أو الظن الشخصي بتحقق ملكة العدالة والجهات المعتبرة فيها، كما هو ظاهر عبارة العروة بل صريحها^(٢)، أو أنه كاشف مطلقاً ولو لم يفد العلم بل ولا الظن، كما استظهره سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن - دام ظلّه - في ذيل المسألة السابعة والعشرين المتقدمة؟ والظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنك عرفت أن العمدة في هذا

(١) أمالي الصدوق: ١٦٣ ح ٣، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/٣٩٥، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

(٢) العروة الوثقى: ١/١٠١ مسألة ٢٣.

الباب هي الصحيحة المتقدّمة الدالّة على أنّ الساتريّة والحضور في جماعة المسلمين كاشف عن العدالة ودليل شرعيّ عليها، ولم يقع فيها التقييد بما إذا أفاد العلم أو الظنّ الشخصيّ بتحقيق الملكة وسائر الأمور المعتبرة.

وقد استدللّ على مختار العروة بروايتين:

إحدهما: مرسلّة يونس بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه^(١). نظراً إلى أنّ توصيف الظاهر بكونه مأموناً مرجعه إلى حصول الوثوق والاطمئنان بكونه مطابقاً للواقع.

والجواب عنه: أنّ المأمونيّة إنّما هي في مقابل الفسق والفجور، ومعنى الرواية أنّه إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً دينياً، عاملاً بالوظائف، مجتنباً عن المعاصي، فشهادته جائزة، في مقابل من كان ظاهره الفسق والفجور والإخلال بالوظائف الشرعيّة.

وبعبارة أخرى: الرواية ظاهرة في أنّ الظاهر على قسمين: أحدهما: المأمونيّة، والأخرى: مقابلها، وليست فيها دلالة بوجه على أنّ من كان ظاهره القيام بالوظائف الشرعيّة، يجب أن يحصل منه الظنّ بالمطابقة مع الواقع حتى تكون شهادته جائزة، كما هو ظاهر.

ثانيتهما: رواية أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك

(١) الفقيه: ٣/٩٠ ح ٢٩، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧/٣٩٢، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣.

قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه^(١)؛ فإن ظاهره اعتبار الوثاقة الشخصية بالدين، أو به والأمانة، كما في رواية الشيخ. والجواب: أن الوثاقة بالدين ظاهرة في الوثاقة بكونه إمامياً إثني عشرياً ولا كلام فيه، وأمّا الوثاقة بالأمانة - كما فيها رواه الشيخ - فالظاهر عدم اعتبارها في جواز الاقتداء لو كان المراد بها هي الوثاقة الشخصية؛ لوضوح جواز الاقتداء بمن قامت البيّنة على عدالته، أو كان مقتضى الاستصحاب بقاء عدالته، إذا فالمراد بالوثاقة إمّا الوثاقة النوعية، أو الوثاقة بكونه أميناً في الظاهر، ومرجعه إلى الوثوق بوجود الأمانة الكاشفة عن العدالة والاطمئنان بتحقق حسن الظاهر.

وبالجملة: فلم يبق في مقابل ما دلّ على كاشفة حسن الظاهر بنحو الإطلاق الشامل لصورة عدم حصول الظنّ فضلاً عن العلم، دليل على التقييد بخصوص ما إذا أفاد العلم أو الظنّ، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمبحث العدالة، وقد انقذح ممّا ذكرنا أن العدالة لا تكون عبارة عن مجرد الملكة الراسخة الباعثة، كما أفاده الماتن دام ظلّه، بل هي بضميمة الاجتناب العملي تحقق التقوى خارجاً، بحيث لو تحقق ارتكاب الكبيرة لا تتحقق العدالة بوجه، ومنه يظهر أن ارتكاب الكبيرة إنما يؤثر في زوال صفة العدالة حقيقة، ويمنع عن تحققها واقعاً؛ لدخالة الاجتناب عنها في الحقيقة والماهية، كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أن ارتكاب الصغيرة من دون إصرار لا يقدر في العدالة أصلاً، وأنّ ملكة المروءة دخيلة فيها بمقتضى الرواية، فتأمل جيداً.

(١) الكافي: ٣/٣٧٤ ذح ٥، تهذيب الأحكام: ٣/٢٦٦ ح ٧٥٥، وفيه: بدينه وأمانته، وعنهما وسائل الشيعة: ٨/٣٠٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٢.

[الخطأ في نقل الفتوى أو خطأ المجتهد في بيان فتواه]

مسألة ٣٠: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلّم منه^١.

١- الخطأ في نقل فتوى المجتهد، وكذا في بيان المجتهد فتوى نفسه، تارة: بنحو تكون الفتوى الواقعية عبارة عن الحكم اللزومي من الوجوب أو الحرمة، والناقل ينقله بنحو الإباحة، وأخرى: بالعكس، فهنا صورتان:

أما الصورة الأولى: فقد استدلّ على وجوب الإعلام فيها بوجهين:

الأول: ما اعتمد عليه بعض الأعلام في الشرح على العروة ممّا حاصله: أنّه يتحقّق بذلك التسبب إلى فعل الحرام، والمستفاد من دليل الحرمة في جميع الموارد حسب المتفاهم العرفي إنّما هو مبعوضيّة انتساب العمل المحرّم إلى المكلفين، من دون فرق في ذلك بين أن يكون بالمباشرة أو بالتسبب، ومن هنا يكون تقديم الطعام النجس إلى الجاهل لياكله أمراً حراماً؛ لأنّ النهي والتحريم وإن كانا قد تعلقا بأكل النجس، إلاّ أنّ العرف يفهم من ذلك أنّ أكل النجس مبعوض مطلقاً؛ سواء صدر ذلك عن المكلف بالمباشرة، أم صدر بالتسبب وإن كان الآكل حينئذٍ معذوراً بجهله، بل يمكن أن يقال باستقلال العقل أيضاً بذلك؛ لأنّ ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسبب، وحيث إنّ الناقل أو المجتهد في المقام أفتى بإباحة ما هو لازم فعله أو تركه، فقد سبّباً إلى وقوع المكلف في الأمر المبعوض. نعم، ما دام غافلين معذوران في التسبب، فإذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما الإعلام.

وأيد ذلك بل استدلّ عليه بما ورد من أنّ المفتي ضامن، كما في صحيحة

عبدالرحمن بن الحجاج المتقدِّمة في بحث التقليد^(١)، قال: «كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابيٌّ، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلمَّا سكت قال له الأعرابيٌّ: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردِّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابيٌّ: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه. قال: أو لم يقل: وكلّ مفت ضامن؟!». بناءً على أنّ المفتي عبارة عن مطلق من ينقل الحكم، فيشمل المجتهد والناقل كليهما. قال: بل ورد في بعض الأخبار^(٢) أنّ كفارة تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه، وتدلُّ عليه أيضاً صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدًى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه^(٣). وكذلك غيرها من الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم^(٤)، وذلك لأنّ الفتوى بالإباحة في المقام أيضاً من غير علم وإن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داماً مشتبهين أو غافلين، إلّا أنّه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليها إعلام الجاهل بالحال كما مرّ^(٥).

أقول: الكلام في هذا الوجه تارة: من حيث الكبرى، وأنّ التسبب إلى الحرام هل يكون حراماً أم لا؟ وأخرى: من حيث الصغرى، وأنّ المقام هل يكون مصداقاً لتلك القاعدة أم لا؟

(١) في ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٦٤ - ١٦٥، كتاب الحج، أبواب بقیة کفارات الإحرام ب ١٣.

(٣) الكافي: ٤٠٩ / ٧، ح ٢، وعنه وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٠، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي ب ٤ ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٠ - ٣١، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي ب ٤.

(٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٧١ - ٣٧٢.

أما من الجهة الأولى: فسيأتي تفصيل البحث فيها في بعض مباحث النجاسات إن شاء الله تعالى .

وأما من الجهة الثانية: فربما يقال بعدم كون المقام من صغريات تلك القاعدة، نظراً إلى أن عمل العامي المباشر لترك الواجب أو فعل الحرام إن أُريد كونه مستنداً إلى الفتوى بالإباحة أو نقلها، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن ذلك يقتضي الحرمة لو كان عمداً، والمفروض خلافه. وإن أُريد استناده إلى ترك الإعلام الذي هو محلّ الكلام، فهو غير صحيح؛ لعدم استناد عمل العامي إلى ترك الإعلام أصلاً، فالمقام لا يكون من صغريات قاعدة حرمة التسبب على فرض تماميتها.

والظاهر أنه لا مجال للمناقشة في هذه الجهة؛ فإن الفتوى أو نقلها وإن لم يكن عن عمد حتى يكون التسبب مقتضياً لحرمة، إلا أن ظهوره في البقاء والاستمرار الناشئ من البيان وترك الإعلام أمرٌ عمديّ والفعل مستند إليه؛ ضرورة أن الفعل لا يكون مستنداً إلى الفتوى ولو مع رفع اليد عنها وإعلام خلافها، بل هو مستند إلى الفتوى مع بقائها وعدم رفع اليد عنها، وهو يحصل بترك الإعلام كما هو ظاهر، والمفروض أنه عمديّ، فبناءً على حرمة التسبب يكون محرماً.

نعم، ربما يناقش في أن مقتضى ذلك حرمة السكوت وترك الإعلام لا وجوب الإعلام، كما أنه ربما يناقش بأن قاعدة حرمة التسبب إنما يكون مجراها خصوص التسبب إلى فعل المحرم، ولا تشمل التسبب إلى ترك الواجب؛ لعدم كون ترك الواجب محرماً، بل الواجب ما كان فعله واجباً، كما أن الحرام ما كان فعله محرماً لا ما كان تركه واجباً.

وأما الروايات، فيمكن المناقشة في دلالتها - مضافاً إلى أنها تختص بخصوص المجتهد؛ لظهور عنوان «المفتي» أو «من أفتى» في خصوص المجتهد، ولا يشمل

الناقل بمجردده - بأنَّ صحيحة عبدالرحمن ظاهرة إمَّا في ضمان كلِّ مفت ولو كانت فتواه عن علم وهدى من الله . وإمَّا في ضمان خصوص من كانت فتواه على خلاف الواقع عن عمد وقصد ، وعلى أيِّ فلا دلالة لها على الحرمة في المقام ، إلاَّ أن يقال : إنَّ فتواه بخلاف الواقع وإن لم تكن في المقام عن عمد واختيار ، إلاَّ أن ترك الإعلام الموجب لظهورها في البقاء موجب لذلك ، كما لا يخفى ، وصحيحة أبي عبيدة لادلالة لها إلاَّ على ثبوت وزر من عمل بفتياه للمفتي .

وهذا - مضافاً إلى أنَّه لا يلزم الوجوب الشرعيّ ، بل غايته اللزوم العقلي من جهة تخفيف الوزر - يكون مورده الفتوى بغير علم ؛ وهو لا يشمل المقام إلاَّ على النحو الذي ذكرنا .

الوجه الثاني : ما أفاده في المستمسك من أنَّ المستفاد من آية النفر الشريفة^(١) وجوب الإعلام ، حيث يترتب عليه إحداث الداعي العقلي إلى العمل بالواقع الذي هو متعلّق الإعلام لاختصاص الإنذار بذلك ، فإذا كان المكلف غافلاً عن الحكم الكليّ ، أو قاطعاً بالخلاف ، أو متردداً على نحو يكون جهله عذراً ، وجب إعلامه ؛ لما يترتب عليه من إحداث الداعي العقلي ، وإذا كان جاهلاً جهلاً لا يعذر فيه لا يجب إعلامه .

وكذا لو انحصر الإعلام بطريق الخبر الذي لا يكون حجة في نظر السامع ؛ فإنه لا يجب ؛ لعدم ترتب الأثر المذكور ، ولا تبعد استفادة ذلك أيضاً ممَّا تضمّن أنّ الغرض من إرسال الرسل قطع أعدار المكلفين وإقامة الحجّة عليهم ؛ مثل قوله - تعالى - : ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ

وَتَذِيرٌ^(١). «لَثَلَا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^(٢). «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ»^(٣) ونحوه، فتأمل.

ثم إن الظاهر اختصاص هذا الصنف من الآيات بالحكم الإلزامي، فإذا كان المجهول حكماً غير إلزامي لم يجب إعلامه.

وأما آية الكتمان^(٤)، فظاهرها وجوب الإظهار في مقام الاستعلام؛ سواء ترتب عليه الإنذار أم لا، وسواء كان الاستعلام بطريق السؤال - كما في المتردد إذا سأل عن الحكم - أم بمحض وجود الداعي إلى معرفة الحكم والعلم به وإن كان غافلاً عن ذلك؛ سواء كان معتقداً لخلاف الواقع، أم غافلاً عنه، أم متردداً غافلاً عن وجود من يجب سؤاله، أم غير ذلك من موارد وجود الرغبة النفسانية في معرفة الحكم، ولو لم تدفع إلى السؤال لوجود المانع، فيكون بين مفاد الآية الشريفة، وما سبق العموم من وجه، ولعدم التنافي بين المفادين - لكونها من قبيل المثبتين - يتعين العمل بهما معاً، ولازم ذلك وجوب البيان مع السؤال، وإن لم يكن السائل معذوراً في جهله، بل لعلها تقتضي وجوبه مع عدم اعتقاد السائل حجيت الخبر، وقد عرفت عدم اقتضاء آية النفر وجوب الإعلام حينئذٍ.

وكيف كان، ففي فرض المسألة كما يجب على الناقل أو المفتي خطأً إخبار الجاهل، كذلك يجب على غيره من المكلفين؛ لعموم الأدلة الدالة على وجوب الإعلام^(٥) انتهى.

(١) سورة المائدة: ١٩/٥.

(٢) سورة النساء: ١٦٥/٤.

(٣) سورة الأنعام: ١٤٩/٦.

(٤) سورة البقرة: ١٥٩/٢.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٧٧-٧٥/١.

وأنت خير بأن مرجع ما أفاده ﷺ إلى وجوب تبليغ الأحكام الشرعية وبيانها للناس وحفظها عن الخفاء والاندراس، ولأجله صرح في ذيل كلامه بأنه «كما يجب على المفتي أو الناقل خطأً إخبار الجاهل، كذلك يجب على غيره من المكلفين؛ لعموم الأدلة الدالة على وجوب الإعلام» مع أن الظاهر أن المقصود في هذه المسألة وجوب الإعلام على خصوص الناقل أو المفتي خطأً دون سائر المكلفين، مضافاً إلى اختلاف كيفية الإعلام في المقامين؛ فإن الإعلام هناك إنما يتحقق ببيان الأحكام الشرعية على النحو المتعارف الذي يتمكن العامي من الوصول إليه، والإعلام هنا إنما هو بإعلام كل فرد ممن تعلم الفتوى على خلاف الواقع بأي نحو أمكن، فبين المقامين فرق ظاهر.

وأما الصورة الثانية: أعني ما إذا كانت الفتوى الواقعية غير الزامية، والناقل أو المجتهد نقلها بنحو الإلزام، فربما يقال بعدم وجوب الإعلام حينئذٍ، لعدم جريان قاعدة حرمة التسبب في هذه الصورة؛ لأن المفروض أن الفتوى صارت سبباً لترك أمر مباح، أو فعل أمر لا يكون واجباً، وليس شيء منها مجرام، وأدلة وجوب تبليغ الأحكام - مضافاً إلى أن مقتضاها وجوب البيان بالنحو المذكور، لا وجوب إيصالها إلى آحاد المكلفين - مختصة بالأحكام الإلزامية، ولا تشمل الأحكام الترخيضية، إما لاقترانها بالقرينة في نفسها، وإما لأن التعلم واجب طريقي.

والوجه فيه هو التحفظ على المصالح لئلا تفوت، والتجنب عن الوقوع في المفاسد، ومن الظاهر عدم وجوب التعليم إلا فيما وجب فيه التعلم، والتعلم إنما يجب في خصوص الأحكام الإلزامية؛ لأن الأحكام الترخيضية لا يجب فيها التعلم والتقليد.

هذا، ويمكن أن يقال بأن التضييق على العامي المكلف بسبب ترك إعلامه بعدم الوجوب أو الحرمة مخالف لما هو المقصود للشارع المقدس، ولكون هذه الشريعة المطهرة سمحة سهلة؛ ضرورة أن إيقاعه في الكلفة والمشقة من دون موجب مما لا يرتضيه الشارع، وأدلة وجوب تبليغ الأحكام لا وجه لدعوى اختصاصها بالأحكام الإلزامية، خصوصاً في مثل المقام؛ فإنه تارة: يكون الحكم الترخيبي مسكوتاً عنه، وأخرى: يحكم مكانه بحكم إلزامي موجب لوقوع المكلف في الضيق؛ فإنه لا تبعد دعوى وجوب الإعلام في الصورة الثانية ليخرج المكلف بسببه عن المشقة والكلفة، فتدبر جيداً.

[ابتلاء المصلّي في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه]

مسألة ٣١: إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها ولم يتمكن حينئذ من استعلامها، بنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأن يعيدها إذا ظهر كون المأتي به خلاف الواقع، فلو فعل كذلك فظهرت المطابقة صحت صلاته^١.

١ - الظاهر أن المراد بهذه المسألة ما إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن يعلم أو يحتمل اتّفاقها؛ فإن صورة العلم أو الاحتمال قد تقدّم البحث عنها سابقاً في المسألة الثالثة والعشرين، وفي المقام إذا كان الاحتياط ممكناً بالإضافة إليه، كما إذا شكّ في قراءة الفاتحة بعد الدخول في السورة، ولم يعلم أن حكمه عدم الاعتناء بهذا الشكّ لأجل تحقّق التجاوز عن المحلّ، أو الاعتناء به لعدم تحقّق التجاوز إلا بالدخول في الركوع مثلاً، فالظاهر وجوب الاحتياط عليه عقلاً بناءً على القول بحرمة قطع الصلاة، كما هو المنسوب إلى المشهور^(١).

وأما إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا حصل له مثل هذا الشكّ بالنسبة إلى الركن الذي تكون زيادته ونقيصته موجباً للبطلان مطلقاً عمداً وسهواً، فعلى تقدير عدم كون قطع الصلاة محرّماً، أو عدم كون الحرمة ثابتة في المقام؛ لأنّ الدليل عليها منحصر بالإجماع، والقدر المتيقّن منه غير المقام ممّا كان المكلف متمكناً من إتمام الصلاة مع الجزم بصحتها، يجوز له أن يقطع الصلاة ويأتي بصلاة أخرى فاقدة لمثل هذا الشكّ،

(١) مفتاح الكرامة: ٤٥/٣، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٩٨ و ٣٧٦.

كما أنّه يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد السؤال عن الحكم بعد الصلاة، وأنّه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع؛ بحيث كان الواجب عليه الإعادة، يعيد صلاته، فإذا فعل ذلك، وكان عمله مطابقاً للواقع أو مخالفاً له بنحو لم تكن الإعادة واجبة، لا تجب عليه الإعادة، بل لا يبعد أن يقال كما مرّ بأنّه لو بنى على أحد الطرفين مطلقاً، ولم يقصد الإعادة على فرض المخالفة ووجوبها، يحكم بصحة عمله مع المطابقة، أو مثلها إذا لم يكن ذلك محلاً بقصد القرية، كما عرفت في بعض المسائل السابقة^(١).

وأما لو قلنا بجرمة قطع الصلاة وشمول دليلها لمثل المقام، فالطريق ينحصر بالثاني. نعم، قد عرفت في المسألة الثالثة والعشرين المتقدمة أنّه بناءً على هذا المبني أيضاً لو ارتكب قطع الصلاة المحرّم لا يكون ذلك محلاً بما هو المقصود في المقام من تحقق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف العبادي المتوجّه إليه؛ فإنّ حرمة قطع الصلاة أمر، وتحقق الامتثال وحصول وصف الصحة للعبادة أمر آخر، وقد وقع بينهما الخلط في بعض الكلمات فلاحظ^(٢).

(١) في ص ٢٦٢-٢٦٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٩٨-٢٩٩.

[حكم الوكيل في عمل عن الغير والأجير عن الوصي أو الولي]

مسألة ٣٢: الوكيل في عمل عن الغير - كإجراء عقد أو إيقاع ، أو أداء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحوها - يجب عليه أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين ، وأما الأجير عن الوصي أو الولي في إتيان الصلاة ونحوها عن الميت ، فالأقوى لزوم مراعاة تقليده لا تقليد الميت ولا تقليدهما . وكذا لو أتى الوصي بها تبرعاً أو استئجاراً يجب عليه مراعاة تقليده لا تقليد الميت ، وكذا الولي^١ .

١- ربما يقال في مقام الإشكال على ما أفاده الماتن - دام ظله - من وجوب عمل الوكيل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين ما ملخصه : أنه لا ينبغي التأمل في أن إطلاق الوكالة يقتضي إيكال تطبيق العمل الموكل عليه إلى نظر الوكيل . نعم ، إذا اتفق التفات الموكل إلى الاختلاف في التطبيق فقد يشكك ذلك من جهة أن نظر الموكل مانع عن عموم التوكيل لمورد الاختلاف ، ولكن يدفعه أنه وإن كان يمنع عن عمومه بنظر الموكل تفصيلاً ، لكن لا يمنع عن عمومه إجمالاً ، وهو كاف في جواز العمل .

مثلاً إذا وكله في أن يعقد له على امرأة ، وكان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسيّة ، والوكيل يعتقد صحته ؛ فإن موضوع الوكالة - وهو العقد الصحيح بإطلاقه الإجمالي - ينطبق على العقد بالفارسيّة وإن كان لا ينطبق بإطلاقه التفصيلي بنظر الموكل . نعم ، إذا كانت قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل ، أو كان ما يصلح أن يكون قرينة على ذلك ، لم يكن عمل الوكيل المخالف لنظر الموكل

صحيحاً، وإن لم يكن كذلك، فإطلاق التوكيل يقتضي جواز عمل الوكيل بنظره، ومجرد التفات الموكل إلى الاختلاف لا يكفي في تقييد إطلاق التوكيل مع وجود مقدّماته، وكذلك الكلام في الوصي؛ فإن الوصاية استنابة في التصرف بعد المات^(١).

والتحقيق أنّه يقع الكلام تارة: فيما هو وظيفة الوكيل، وما يجب عليه بعد قبول الوكالة والالتزام بالفعل الموكل عليه، وأخرى: في جواز اكتفاء الموكل بما عمله الوكيل بمقتضى تقليد نفسه.

أما الأول: فالظاهر كما أفاده المستشكل من أنّه لا يجب على الوكيل إلا ما هو الصحيح بنظره الموضوع لترتب الآثار عليه؛ فإنه لم يلتزم إلا بالإتيان بالفعل الموكل عليه بنحو يكون صحيحاً موضوعاً للأثر، والمفروض أنّه أتى به كذلك، وهذا لا فرق فيه بين صورتي العلم بالاختلاف وعدمه، كما أنّه لا فرق بين أن يكون العالم بالاختلاف هو الموكل أو الوكيل أو هما معاً، ولا وجه لوجوب العمل بمقتضى تقليد الموكل كما أفاده الماتن دام ظلّه، فإذا التزم بأن يعقد للموكل ويزوجه امرأة، وهو يعتقد صحّة العقد بالفارسيّة، وزوجه كذلك، فقد وفى بما هو مقتضى الوكالة وعمل بما التزم عمله.

وأما الثاني: فالظاهر أنّه لا يجوز للموكل ترتيب الأثر على ما لا يراه موضوعاً للأثر، فإذا لم يكن يعتقد صحّة العقد بالفارسيّة، والوكيل زوجه كذلك، فلا وجه لترتيب آثار الزوجيّة على العقد الكذائي؛ فإنه لا يكون وجود العقد بالفارسيّة عند الموكل إلا كالعدم، فلا يبقى مجال لاحتمال وجوب ترتيب الآثار عليه أصلاً.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١/٨٦-٨٧.

نعم، يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأن الجمع بين جواز اقتصار الوكيل على ما هو الصحيح بنظره، غير الصحيح عند الموكل كما هو المفروض، وبين عدم جواز ترتيب الموكل آثار العمل الصحيح عليه غير وجيه؛ فإنه حينئذ لا يكون عمل الوكيل إلا لغواً غير موضوع للأثر، فكيف يكون العمل الموصوف بكونه لغواً موضوعاً للحكم الشرعي بالجواز، فتدبر.

ومن هنا يمكن أن يقال بأن العمل الموكل عليه إذا كان راجعاً إلى تفرغ ذمة الموكل عن التكليف المتوجه إليه، فلا وجه للاقتصار على ما هو الصحيح عنده، الذي لا يؤثر في فراغ ذمة الموكل أصلاً، كما أن الأمر في الوصي نوعاً كذلك. نعم، في المتبرع والولي - كالولد الأكبر - الحكم هو تفرغ الذمة بما هو الصحيح عندهما لا عند الميت، وذلك لأن التكليف الوجوبي أو الاستحبابي متوجه إليهما ابتداءً، بخلاف الوكيل والوصي اللذين هما نائبان وبمزالة الموكل والموصي قائمان مقامه.

وأما الأجير، فإن كان مورد الإجارة أمراً عبادياً، فعلم الأجير بطلانها لا تصح الإجارة عليها؛ لأنه لا يتمشى منه قصد التقرب؛ ضرورة أنه كيف يمكن أن يقصد التقرب بما يعلم عدم كونه مقرباً مطلوباً للمولى بوجه؟ نعم، مع احتمال الصحة المساوق لاحتمال المطلوبية ورجائها يصح الإتيان بها كذلك، ويتمشى منه قصد التقرب بهذه الكيفية الراجعة إلى الإتيان بها برجاء المحبوبة، كما في موارد احتمال تعلق الأمر في أعمال نفسه، كالإتيان بغسل الجنابة مع احتمالها.

وأما إذا كان المستأجر عالماً بالبطلان، والأجير معتقداً للصحة، فالظاهر أيضاً بطلان الإجارة؛ لعدم اشتغال العمل المستأجر عليه على منفعة عائدة عقلائية عند المستأجر، فأكل المال في مقابله أكل المال بالباطل، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فالظاهر أنه لا يجب على الأجير عند الإطلاق إلا

الإتيان بما هو صحيح بحسب اعتقاده وما هو الموضوع للأثر على نحو ما مرّ في الوكالة.

وأما لو كان مورد الإجارة أمراً غير عبادي، كما إذا استأجره لإجراء عقد أو إيقاع، فهل المعتبر حينئذ لزوم الإتيان بما يكون صحيحاً عنده، أو أنه لا بدّ من رعاية الصحيح عند المستأجر؟ ربما يقال بأنّه في مقام الإثبات إن كان هناك قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين، تعيّن العمل عليها، وإلا كان مقتضى إطلاق الإجارة العمل بنظر الأجير على نحو ما تقدّم في الوكيل.

ومقتضى ذلك جواز الاقتصار على الصحيح عنده، ولو مع العلم بالبطان عند المستأجر، مع أنّه يمكن أن يقال ببطلان الإجارة في هذا الفرض أيضاً؛ فإنّه مع العلم ببطلان العقد عند المستأجر، وأنّه لا يكون موضوعاً للأثر الشرعي بوجه لا يكون العمل المستأجر عليه حينئذٍ إلّا لغواً خالياً عن الفائدة، مع أنّه يعتبر في صحّة الإجارة على المشهور^(١) أن يكون في العمل المستأجر عليه منفعة عائدة إلى المستأجر ونفع واصل إليه، فإذا لم يكن العقد بالفارسيّة عنده إلّا كالعدم، فكيف يصحّ الاستئجار عليه وبذل المال في مقابله؟!

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مورد الإجارة ليس خصوص العقد بالفارسيّة حتى لا يصحّ الاستئجار عليه، بل إيقاع عقد صحيح بنحو كليّ. غاية الأمر أنّ الأجير اختار من مصاديقه ما يكون صحيحاً بنظره غير صحيح بنظر المستأجر، إلّا أن يناقش في صحّة الإجارة بهذه الكيفيّة الراجعة إلى كون العمل المستأجر عليه كلياً قابلاً للانطباق على ما لا يكون فيه منفعة عائدة إلى المستأجر، والتحقيق في محله.

(١) راجع بحوث في الفقه، كتاب الإجارة: ٣، والمستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الإجارة: ٣ - ٤، ٤. أخذاً من تعريف الإجارة.

[اختلاف المتعاملين في التقليد]

مسألة ٣٣: إذا وقعت معاملة بين شخصين ، وكان أحدهما مقلداً لمن يقول بصحتها ، والآخر مقلداً لمن يقول ببطلانها ، يجب على كل منهما مراعاة فتوى مجتهده ، فلو وقع النزاع بينهما ، يترافعان عند أحد المجتهدين أو عند مجتهد آخر ، فيحكم بينهما على طبق فتواه وينفذ حكمه على الطرفين . وكذا الحال فيما إذا وقع إيقاع متعلق بشخصين ؛ كالطلاق والعتق ونحوهما ^١ .

١- في هذه المسألة وجوه ، بل أقوال ثلاثة :

أحدها : ما اختاره صاحب العروة ^(١) من الحكم ببطلان المعاملة من كلا الجانبين ؛ لأنها متقومة بالطرفين ، ومعاقدة وارتباط بين الالتزامين ، فلا يعقل أن يكون صحيحاً من جانب واحد ، فإذا حكم ببطلانه من طرف واحد ، فاللازم الحكم بالبطلان من كلا الطرفين .

ثانيها : ما اختاره المحقق الاصفهاني ^(٢) في حاشية المكاسب من الحكم بصحة المعاملة من كلا الطرفين ، وجواز ترتيب الأثر عليها من كل من المتعاملين ؛ لأن المعاملة أمرٌ يتقوم بطرفي المعاملة ، فإذا كانت محكومة بالصحة من طرف واحد فقتضى ذلك صحتها من الطرف الآخر أيضاً للدلالة الالتزامية .

ثالثها : ما اختاره الماتن - دام ظلّه - والشارحان ^(٣) للعروة من أنه لا مانع

(١) العروة الوثقى : ١٦/١ مسألة ٥٥ .

(٢) راجع حاشية المكاسب للاصفهاني : ١/٢٩٥-٢٩٦ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١/٨٨-٨٩ ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد : ٣٨٥ .

من التفكيك والحكم بصحة المعاملة من طرف، وبطلانها من الطرف الآخر، فالمعاملة عند من يرى جواز العقد بالفارسيّة وأوقعها كذلك صحيحة مؤثرة في النقل والانتقال، وعند من لا يرى جواز ذلك لم يؤثر في التمليك والتملك بوجه.

ودعوى أنّه كيف يمكن التفكيك مع العلم ببطلانه؟ فإنّ المعاملة إذا كانت صحيحة تكون كذلك من الجانبين، وإذا لم تكن صحيحة تكون كذلك من الطرفين، وبعبارة أخرى: لا يعقل تأثيرها في نقل المبيع مثلاً فقط، من دون أن تكون مؤثرة في انتقال الثمن أو بالعكس، فكيف يمكن تحقّق التأثير بالإضافة إلى الثمن دون المثلث؟

مدفوعة بأنّ ذلك إنّما هو بالإضافة إلى الحكم الواقعي؛ فإنّ المعاملة بهذه الملاحظة لا يعقل أن تكون صحيحة وفسادة معاً. وأمّا بالإضافة إلى الحكم الظاهري - الذي هو مفروض البحث في المقام؛ لأنّ الكلام في التقليد الذي هو أمانة شرعيّة وتكون نتيجته الحكم الظاهري - فلا مانع من التفكيك كما في سائر موارد الحكم الظاهري، أعمّ ممّا كان مدلولاً لأمانة شرعيّة أو مقتضى أصل عمليّ، فإذا قامت البيّنة على كون مائع خمرأ، يكون شربه حراماً على من قامت عنده البيّنة، وإذا قامت بيّنة أخرى على عدم كونه كذلك، يكون حلالاً على من قامت عنده هذه البيّنة، كما أنّه إذا كان أحد الشخصين عالماً بأنّ الثوب كان في السابق نجساً، وقد شكّ فعلاً في طهارته، يكون مقتضى الاستصحاب الجاري في حقّه بقاء نجاسته، ووجوب الاجتناب عنه بالإضافة إلى هذا الشخص، ومقتضى أصالة الطهارة الجارية في حقّ الشخص الآخر - الذي لم يكن عالماً بحالته السابقة - أنّه طاهر، ولا مانع من اجتماع الحكمين بالإضافة إلى الشخصين.

نعم، في مثل المقام - وهو المعاملة المتقومة بالطرفين والمضافة إلى الشخصين، أعمّ ممّا إذا كان عقداً، أو إيقاعاً كالعقود والطلاق - ربما يؤدي التفكيك إلى الاختلاف والنزاع بين المتعاملين، فاللازم حينئذ الرجوع إلى الحاكم؛ من دون فرق بين كونه أحد المجتهدين المقلّدين لهذين الشخصين أو مجتهداً ثالثاً، فيحكم بينهما على طبق فتواه وينفذ حكمه على الطرفين، فيرتفع النزاع من البين، كما في سائر موارد فصل الخصومة بين الشخصين، فإذا حكم الحاكم بثبوت المال الذي هو مورد الاختلاف للمدّعي لا يجوز للمنكر مزاحمته والتصرف فيه بوجه، ولو كان عالماً بكذب المدّعي وعدم كونه مالاً للسهال بوجه، والتحقيق في محله، والظاهر هو هذا الوجه الثالث لما عرفت من وجهه.

[الفرق بين الاحتياط المطلق وغير المطلق]

مسألة ٣٤: الاحتياط المطلق في مقام الفتوى من غير سبق فتوى على خلافه أو لحوقها كذلك لا يجوز تركه، بل يجب إتمام العمل بالاحتياط، أو الرجوع إلى الغير؛ الأعم فالأعم. وأما إذا كان الاحتياط في الرسائل العملية مسبقاً بالفتوى على خلافه، كما لو قال بعد الفتوى في المسألة: وإن كان الأحوط كذا، أو ملحوقاً بالفتوى على خلافه، كأن يقول: الأحوط كذا وإن كان الحكم كذا، أو وإن كان الأقوى كذا، أو كان مقروناً بما يظهر منه الاستحباب؛ كأن يقول: الأولى والأحوط كذا، جاز في الموارد الثلاثة ترك الاحتياط^١.

١ - الفرق بين الاحتياط المطلق الذي يعبر عنه بالاحتياط الوجوبي أيضاً؛ وهو الذي يذكر في مقام الفتوى ومكانها، من غير سبق فتوى على خلافه أو لحوقها كذلك، ومن غير اقتران بما يدل على جواز تركه. وبين الاحتياط غير المطلق الذي يعبر عنه بالاحتياط الاستحبابي - وهو ما يقابل الأول - إنما هو في أمرين:

أحدهما: أن الاحتياط المطلق لا يجوز تركه، والاحتياط الاستحبابي يجوز تركه، وهذا هو الفارق المهم بين الاحتياطين، والوجه فيه واضح؛ لأن الاحتياط المطلق إنما قام مقام الفتوى، وقد اعترف المجتهد فيه بعدم وصوله إلى الحكم الواقعي ولو من طريق الأمانة، فلا محيص حينئذٍ عن الاحتياط عقلاً؛ لكون المورد من موارد، وهذا بخلاف الاحتياط غير المطلق الذي وصل المجتهد فيه إلى الحكم. غاية الأمر أنه يحتاط للعلم بتحقق الواقع مع عدم لزومه بنظر العقل، وهذا

الفرق مصرّح به في المتن .

ثانیهما: أنّ الاحتياط المطلق يجوز فيه الرجوع إلى الغير مع رعاية الأعلّم فالأعلّم، والاحتياط الاستحبابي لا يجوز فيه الرجوع إلى الغير. والوجه فيه: أنّه في مورد الاحتياط الوجوبي لا يكون للأعلّم رأي ونظر، فلا مانع من الرجوع إلى الغير الذي يكون صاحب الرأي مع الرعاية المذكورة؛ ضرورة أنّ ما دلّ على عدم جواز الرجوع إلى الغير إنّما هو في مورد ثبوت الرأي للأعلّم. وأمّا مع عدمه - كما هو المفروض في مورد الاحتياط الوجوبي - فلا مانع من الرجوع إليه .

وأمّا في الاحتياط الاستحبابي، فالمفروض فيه ثبوت الفتوى والرأي للأعلّم، فلا مسوّغ للعدول عنه إلى غيره بعد تعيّن الأعلّم للتقليد؛ ضرورة أنّه ليس المراد الرجوع إلى الغير بالإضافة إلى الاحتياط؛ لما مرّ مراراً^(١) من أنّ الاحتياط طريق ثالث في مقابل الطريقتين: الاجتهاد والتقليد، بل المراد الرجوع إليه بالنسبة إلى الفتوى التي تكون مسبوقه بالاحتياط أو ملحوقه به، ومع ثبوت الفتوى للأعلّم وتعيّنه للتقليد - كما هو المفروض - لا مجال للرجوع إلى الغير ولو مع الرعاية المذكورة، وهذا الفرق وإن لم يقع التصريح به في المتن، إلاّ أنّه يظهر منه باعتبار التصريح بجواز الرجوع إلى الغير في خصوص الاحتياط المطلق، الظاهر في عدم الجواز في مقابله .

نعم، هنا شيء قد وقع البحث عنه سابقاً في ذيل المسألة الحادية عشر المتقدّمة؛ وهو أنّ ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعلّم في الاحتياطات الوجوبيّة المطلقة للأعلّم، هل يكون تماماً على إطلاقه، أو أنّ جواز ذلك إنّما يختصّ

بما إذا كان منشأ الاحتياط الوجوبي عنده، عدم تمامية الاستنباط عنده وعدم كماله لديه؟ وأما إذا كان المنشأ عدم تمامية الأدلة للحكم بأحد الطرفين، أو الأطراف عنده، فلا يجوز الرجوع إلى الغير الذي تكون فتواه تعين أحدهما أو أحدها أو التخيير.

وذلك لأنّ مستند رأي غير الأعم حينئذٍ يكون باطلاً بنظر الأعم، مخدوشاً عنده، غير قابل للاستناد إليه والحكم على طبقه، وهذا أمرٌ يكون للأعم فيه النظر والرأي، حيث إنّه يرى ذلك ويعتقد البطلان، فلا مجال حينئذٍ للحكم بجواز الرجوع إلى الغير.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ عدم تمامية الدليل عند الأعم لا يوجب بطلان الحكم وفتوى الغير عنده؛ ضرورة أنّه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط، بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد مع احتمال كون الحكم الواقعي مطابقاً لمدلوله وموافقاً لمفاده، وعليه: فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأي للأعم؛ فإنّه لا رأي له أصلاً، بل يمضي على طبق الاحتمال، ويجري على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط.

وبعبارة أخرى: البطلان الذي يعتقده الأعم إنّما هو بطلان الدليل؛ بمعنى عدم صلاحيته للاستناد في مقام الفتوى، لا بطلان مضمونه وكونه مخالفاً للواقع، والرأي الذي يمنع عن الرجوع إلى الغير إنّما هو الرأي بالإضافة إلى الحكم الشرعي والاعتقاد بالنسبة إليه، ولو من طريق أمارة أو أصل، والذي يكون ثابتاً في الاحتياطات الوجوبية المفروضة هو الأوّل دون الثاني. وعليه: فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعم في مطلق الاحتياطات المطلقة على حاله من الصحة والتمامية، فافهم واغتم.

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق بيد العبد المفتاق إلى رحمة ربّه الغني: محمّد الموحّدي اللنكراني، الشهير بالفاضل، ابن العلامة الفقيه الفقيد آية الله المرحوم الفاضل اللنكراني قدّس سرّه القدوسي، وحشره الله مع من يحبّه ويتولّاه من النبيّ والأئمّة المعصومين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، والرجاء من فضل الله وكرمه أن يكون مقبولاً عنده وإن كان غير لائق للقبول، وأن يوفّقني لإتمام هذا الشرح، وإن كانت الموانع غير معدودة والمصائب الفردية والاجتماعية الدينيّة والدينيّة متعدّدة، والرجاء من القارئ أن ينظروا إليه بعين الإغماض؛ فإنّه ليس المعصوم إلا من عصمه الله - تعالى - من الأفراد المعدودة المخصوصة.

وكان ذلك في يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر ربيع المولود من سنة ١٣٩٤ من الهجرة النبويّة، على مهاجرها آلاف الثناء والتحيّة في بلدة «يزد» المعروفة بدار العبادة، وأنا مقيم فيها بالإقامة الموقّنة الإجماريّة، ولعلّ الله يُحدّث بعد ذلك أمراً، إن شاء الله تعالى.

1. What is the main purpose of this document?

2. Who is the target audience?

3. What are the key findings or conclusions?

4. What are the next steps or recommendations?

5. What are the limitations of the study?

6. What are the strengths of the study?

7. What are the implications of the findings?

8. What are the sources of data or information?

9. What are the methods used in the study?

10. What are the results of the study?

11. What are the conclusions drawn from the study?

12. What are the limitations of the study?

13. What are the strengths of the study?

14. What are the implications of the findings?

15. What are the sources of data or information?

16. What are the methods used in the study?

17. What are the results of the study?

18. What are the conclusions drawn from the study?

19. What are the limitations of the study?

20. What are the strengths of the study?

21. What are the implications of the findings?

22. What are the sources of data or information?

23. What are the methods used in the study?

24. What are the results of the study?

25. What are the conclusions drawn from the study?

مصادر التحقيق

القرآن الكريم

- ١ - الاجتهاد والتقليد، للإمام الراحل السيّد روح الله الموسوي الخميني (قده) (١٢٨١ - ١٣٦٨ش) مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٢ - الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (من أعلام القرن السادس) دار الأسوة، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ هـ.
- ٣ - الاختصاص، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٢) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ٤ - اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ«رجال الكشي»، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.
- ٥ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
- ٦ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ

- ٧- الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.
- ٧- الإشراف، المطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، المجلد التاسع، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، (٣٣٦ - ٤١٣) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ٨- اصول فقه شيعة، لآية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.
- ٩- الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، للشيخ محمد بن زين الدين أبي الحسن علي ابن حسام الدين إبراهيم بن حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الهجري الأحسائي (من أعلام القرن العاشر) مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
- ١٠- الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤) دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ١١- الأمالي، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (م ٣٨١) مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٢- أوائل المقالات، المطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، المجلد الرابع، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٣٦ - ٤١٣) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ١٣- إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، لفخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف ابن المهظ الحلي (٦٨٢ - ٧٧١) المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.
- ١٤- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، للعلامة المولى محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠، ١١١١) دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ١٥- البحر المحيط، لبدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي

- ٧٤٥-٧٩٤) دار الكلتي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
- ١٦- بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن علي أكبر بن آقا بابا بن آقا كوجك النخجواني، المعروف بالمحقق الاصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
- ١٧- بحوث في الفقه، كتاب الإجارة، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن علي أكبر بن آقا بابا بن آقا كوجك النخجواني، المعروف بالمحقق الاصفهاني، (١٢٩٦ - ١٣٦١) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
- ١٨- تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحليّ (٦٤٨ - ٧٢٦) مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- ١٩- تحرير الوسيلة، للإمام الراحل السيّد روح الله الموسوي الخميني رحمه الله (١٢٨١ - ١٣٦٨ ش) مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- ٢٠- تحف العقول عن آل الرسول عليه السلام، لأبي محمد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني (من أعلام القرن الرابع) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.
- ٢١- التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٢- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الطهارة، النجاسات وأحكامها، لسماحة الفقيه آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، المطبعة العلميّة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ ش.
- ٢٣- تمهيد القواعد، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
- ٢٤- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، لجمال الدين أبي عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد

- ابن الحسين بن محمد السيوري، المعروف بالفاضل المقداد (م ٨٢٦) مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
- ٢٥- التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيّد أبي القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣) للميرزا علي الغروي التبريزي (١٣٤٩-١٤١٨) مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.
- ٢٦- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٧ هـ.
- ٢٧- تهذيب الأصول، تقريراً لبحث سيّدنا العلامة الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني (١٢٨١ - ١٣٦٨ ش) للشيخ جعفر السبحاني، دار الفكر، قم.
- ٢٨- تهذيب الوصول، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦) مطبعة ستارة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- ٢٩- التوحيد، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) منشورات جماعة المدرّسين، قم.
- ٣٠- جامع الشتات، لميرزا أبي القاسم ابن المولى محمد حسن بن نظر عليّ الجيلاني الشفتي الجبلاقي القمي، المعروف بالميرزا القمي (١١٥٢-١٢٢١، ١١٥٠-١٢٣١) انتشارات كيهان، ١٣٧١ ش.
- ٣١- جامع المقاصد في شرح القواعد، لنور الدين أبي الحسن عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمحقّق الثاني (٨٦٨ - ٩٤٠) مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٤١٥ هـ.
- ٣٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن بن باقر بن عبد الرحيم النجفي (م ١٢٦٦) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة.
- ٣٣- حاشية شرائع الإسلام، المطبوع مع حياة المحقّق الكركي وآثاره المجلد العاشر، لنور

- الدين أبي الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمحقق الثاني (٨٦٨-٩٤٠) منشورات الاحتجاج، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٣٤- حاشية كتاب المكاسب، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن علي أكبر بن آقا بابا ابن آقا كوچك النخجواني، المعروف بالمحقق الاصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١) دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- ٣٥- الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤، ٤٥٠) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ٣٦- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، لشيخ المحدثين يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٣٧- الخرائج والجرائح، لأبي الحسين سعيد بن عبدالله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن، الشهير بـ«قطب الدين الراوندي» (م ٥٧٣) مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٨- الخصال، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.
- ٣٩- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦) نشر الفقاهة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٤٠- الخلاف، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.
- ٤١- درر الفوائد، للشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر مهرجدي الحائري اليزدي (١٢٧٦ - ١٣٥٥) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨ هـ.
- ٤٢- دروس في فقه الشيعة (مدارك العروة الوثقى) تقريراً لأبحاث السيّد أبي القاسم بن

- علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣) للسيّد محمد مهدي بن السيّد فاضل الخلخالي (ولد ١٣٤٤) مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
- ٤٣- ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، للمحقّق المولى محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني السبزواري (م ١٠٩٠) مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٤٤- الذريعة إلى أصول الشريعة، لأبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦) انتشارات دانشگاه، ١٣٧٦ ش.
- ٤٥- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، لشمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهير بالشهيد الأول (٧٣٤ - ٧٨٦) مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٤٦- رجال النجاشي، لأبي العباس أحمد بن عليّ بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (٣٧٢ - ٤٥٠) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السادسة، ١٤١٨ هـ.
- ٤٧- رسائل الشريف المرتضى، لأبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى ابن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦) مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ٤٨- رسائل الشهيد الثاني، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- ٤٩- رسائل المحقّق الكركي، لنور الدين أبي الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمحقّق الثاني (٨٦٨ - ٩٤٠) مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٥٠- رسالة في الاجتهاد والتقليد، المطبوع ضمن مجموعة رسائل، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) منشورات مكتبة المفيد، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.

- ٥١- رسالة في تقليد الأعلام، للمحقق الميرزا حبيب الله الرشتي النجفي (م ١٣١٢) ١٣٢٢ هـ.
- ٥٢- رسالة في العدالة، المطبوع ضمن رسائل فقهيّة، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
- ٥٣- روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
- ٥٤- الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٥- روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للمولى محمد تقي المجلسي، المشتهر بالمجلسي الأوّل (١٠٠٣ - ١٠٧٠) بنياد فرهنك إسلامي لكوشانپور، طهران.
- ٥٦- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، للسيد عليّ بن محمد عليّ بن أبي المعالي الطباطبائي الحسني الحائري (١١٦١ - ١٢٣١) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
- ٥٧- زبدة الأصول، لمحمد بن الحسين بن عبد الصمد بن محمد الحارثي الهمداني العاملي البجعي، المشتهر بـ«الشيخ البهائي» (٩٥٣ - ١٠٣٠) مدرسة وليّ العصر عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٥٨- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم العجلي (٥٤٣ - ٥٩٨) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
- ٥٩- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨) دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٦٠- سيري كامل در اصول فقه، لشيخنا المؤلّف آية العظمى الشيخ محمد الفاضل

- اللنكراني، انتشارات فيضية، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ - ١٣٨٨ ش.
- ٦١ - شرح الألفية، المطبوع مع حياة المحقق الكركي وآثاره، لنور الدين أبي الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمحقق الثاني (٨٦٨ - ٩٤٠) منشورات الاحتجاج، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٦٢ - الشرح الكبير، لشمس الدين أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، (٥٩٧ - ٦٨٢) دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٣ - شرح العضدي لمختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية التفتازاني وغيره، لعبد الرحمن ابن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي الشافعي عضد الدين (٧٠٨ - ٧٥٦) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣ هـ.
- ٦٤ - صراط النجاة (رسالة عملية) للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) باقري، والمؤقر العالمي بمناسبة الذكرى لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، ١٣٧٣ ش.
- ٦٥ - العدة في أصول الفقه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) المطبعة ستارة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٦٦ - العروة الوثقى، للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٢٤٧ - ١٣٣٧) مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٦٧ - علل الشرائع، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) المكتبة الحيدرية ومطبتها، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.
- ٦٨ - العناوين، للسيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني المراغي (م ١٢٥٠) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٦٩ - عيون أخبار الرضا عليه السلام، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) دار العلم، قم، ١٣٧٧ هـ.

- ٧٠- عيون المعجزات، للشيخ حسين بن عبد الوهّاب (من أعلام القرن الخامس) منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٦٩ هـ.
- ٧١- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، للسيد أبي المكارم حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبي، المعروف بابن زهرة (٥١١ - ٥٨٥) مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٧٢- فرائد الأصول، المعروف بـ«الرسائل» للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٧٣- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الاصفهاني الحائري (م ١٢٥٠) دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٤٠٤ هـ.
- ٧٤- الفقيه = من لا يحضره الفقيه = للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القميّ (م ٣٨١) دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٩٠ هـ.
- ٧٥- فوائد الأصول، من إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٢٧٦ - ١٣٥٥) للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١٧ هـ.
- ٧٦- الفوائد الحائريّة، للآقا محمد باقر بن المولى محمد أكمل بن محمد صالح بن أحمد، المعروف بالوحيد البهبهاني (١١١٧ - ١٢٠٥، ١٢٠٦) مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
- ٧٧- الفوائد المدنيّة، لمحمد أمين بن محمد شريف الأخباري الأسترابادي، المدعوّ بـ«المولى» (م ١٠٣٣، ١٠٣٦) دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.
- ٧٨- القواعد الفقهيّة، للميرزا السيّد محمد حسن البجنوردي (١٣١٦ - ١٣٩٦) نشر الهادي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٧٩- القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، لأبي عبد الله شمس الدين محمّد بن

- جمال الدين مكّي العاملي، المعروف بالشهيد الأوّل (٧٣٤ - ٧٨٦) مكتبة المفيد، قم.
- ٨٠- قوانين الأصول، لأبي القاسم ابن المولى محمّد حسن بن نظر علي الجيلاني الشفتي الجابلاقي القميّ، المعروف بالميرزا القميّ (١١٥٢ - ١٢٢١) مكتبة الإعلام الإسلامي، مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.
- ٨١- الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ - ١٣٨٩ هـ.
- ٨٢- الكافي في الفقه، لأبي الصلاح تقيّ الدين بن نجم الدين بن عبيدالله بن عبدالله بن محمد الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧) مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣ هـ.
- ٨٣- كامل الزيارات، لأبي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القميّ (م ٣٦٨) نشر الفقاهة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٨٤- كتاب الصلاة، للشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر مهر جردي الحائري اليزدي (١٢٧٦ - ١٣٥٥) الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ.
- ٨٥- كتاب الصلاة من مصباح الفقيه، للشيخ آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢) انتشارات مكتبة النجاح، طهران، ١٣٧٤ هـ.
- ٨٦- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨) دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٦ هـ.
- ٨٧- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، لأبي الفضل بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهاني، المشهور بالفاضل الهندي (١٠٦٢ - ١١٣٧) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ - ١٤٢٤ هـ.
- ٨٨- كفاية الأصول، للشيخ محمد كاظم ابن المولى حسين الخراساني، المعروف بـ«الآخوند الخراساني» (١٢٥٥ - ١٣٢٩) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ.

- ٨٩- كفاية الفقه، المشتهر بـ«كفاية الأحكام»، للمحقّق محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني السبزواري (م ١٠٩٠) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٩٠- كمال الدين وتمام النعمة، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
- ٩١- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم ابن حبة بن منظور الأنصاري الأفرريقي المصري (٦٣٠ - ٧١١) دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
- ٩٢- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحليّ (٦٤٨ - ٧٢٦) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ.
- ٩٣- المبسوط، لشمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر سهل السرخسي الحنفي (م ٤٩٠) دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- ٩٤- المبسوط في فقه الإماميّة، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ.
- ٩٥- مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ٤٧٠ - ٥٤٨) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ٩٦- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، للمولى أحمد بن محمد، الشهير بالمحقّق والمقدّس الأردبيلي (م ٩٩٣) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ - ١٤١٦ هـ.
- ٩٧- مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية التفتازاني وغيره، لجمال الدين أبي عمرو عثمان

- ابن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المالكي، المعروف بابن الحاجب (٥٧٠ - ٦٤٦) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣ هـ.
- ٩٨ - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ - ١٤١٨ هـ.
- ٩٩ - مدخل التفسير، لسماحة الفقيه المحقق آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ.
- ١٠٠ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، لزين الدين بن علي بن أحمد العمالي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ - ١٤١٩ هـ.
- ١٠١ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل وخاتمته، للميرزا حسين بن الميرزا محمد تقي ابن الميرزا علي محمد بن تقي النوري الطبرسي (١٢٥٤ - ١٣٢٠) مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ - ١٤٠٩ هـ.
- ١٠٢ - مستطرفات السرائر، لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجلي (٥٤٣ - ٥٩٨) مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
- ١٠٣ - مستمسك العروة الوثقى، للسيد محسن بن السيد مهدي الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الرابعة، ١٣٩٠ هـ.
- ١٠٤ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، للمولى أحمد بن محمد مهدي الزاقي (١١٨٥ - ١٢٤٥) مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥ - ١٤٢٠ هـ.
- ١٠٥ - المستند في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد أبي القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣) للشيخ مرتضى البروجردي (١٣٤٨ - ١٤١٨) مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

- ١٠٦- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد زين الدين محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠-٥٠٥) مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٠٧- مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، للآقا محمد باقر بن المولى محمد أكمل بن محمد صالح بن أحمد، المعروف بالوحيد البهبهاني (١١١٧-١٢٠٥، ١٢٠٦) مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
- ١٠٨- مصباح الأصول، تقريراً للأبحاث السيد أبي القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣) للسيد محمد سرور بن الحسن الواعظ الحسيني البهسودي (١٢٨٩-١٣٥٧) مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.
- ١٠٩- مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١) للعلامة المحقق الميرزا أبي القاسم الكلانترى الطهراني (١٢٣٦-١٢٩٢) المطبعة شريعت - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.
- ١١٠- معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدمة في أصول الفقه، لجمال الدين أبي منصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني بن علي بن أحمد العاملي الجبعي، المشهور بصاحب المعالم (٩٥٩-١٠١١) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٠٤٦ هـ.
- ١١١- معالم العلماء، لأبي جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (م ٥٨٨) المطبعة الحيدريّة النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.
- ١١٢- معاني الأخبار، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
- ١١٣- المغني، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعي الحنبلي (٥٤١-٦٢٠) دار الكتب العلميّة، بيروت.
- ١١٤- مفاتيح الأصول، للسيد محمد بن علي بن محمد علي بن أبي المعالي الطباطبائي الحسيني الحائري، المعروف بالسيد المجاهد (حدود ١١٨٠-١٢٤٢) مؤسسة آل البيت عليه السلام

- لإحياء التراث، قم.
- ١١٥ - مفاتيح الشرائع، لمحمد بن مرتضى بن محمود، المدعوّ بالمولى محسن والمشتهر بالفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١) مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٠١ هـ.
- ١١٦ - مفتاح الكرامة، لمحمد جواد بن محمد بن أحمد بن قاسم الحسيني (م ١٢٢٨) مؤسّسة آل البيت عليه السلام بالأفست عن الطبعة الحجرية.
- ١١٧ - المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١١٨ - المكاسب، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ - ١٤٢٠ هـ.
- ١١٩ - مناقب آل أبي طالب عليه السلام، لأبي جعفر محمد بن عليّ بن شهر آشوب السروي المازندراني (م ٥٨٨) انتشارات علامة، المطبعة العلمية، قم.
- ١٢٠ - مناهج الأحكام والأصول، للمولى أحمد بن المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ، المعروف بالفاضل الزاقي (١١٨٥ - ١٢٤٥).
- ١٢١ - المناهل، للسيّد محمد بن عليّ بن محمد علي بن أبي المعالي الطباطبائي الحائري، المعروف بالسيّد المجاهد (حدود ١١٨٠ - ١٢٤٢) مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم.
- ١٢٢ - منية المرید في آداب المفيد والمستفيد، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ.
- ١٢٣ - المهذّب، للشيخ سعد الدين عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، المعروف بالقاضي ابن البرّاج (٤٠٠ - ٤٨١) مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦ هـ.

- ١٢٤ - نهاية الأفكار، تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين ابن المولى محمد العراقي (١٢٧٨ - ١٣٦١) للشيخ محمد تقي البروجردي (م ١٣٩١) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ١٢٥ - نهاية التقرير في مباحث الصلاة، تقريراً لما أفاده السيّد حسين بن علي بن أحمد الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠) لآية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل النكراني، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.
- ١٢٦ - نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن علي أكبر بن آقا بابا بن آقا كوجك النخجواني، المعروف بالمحقق الاصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١) مطبعة أمير، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ.
- ١٢٧ - نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن إبراهيم ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، المعروف بالسيّد الرضي (٣٥٩ - ٤٠٦) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الهجرة. قم.
- ١٢٨ - هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، للشيخ محمد تقي بن محمد رحيم بن محمد قاسم الأيوان كيني الرازي الأصبهاني النجفي (م ١٢٤٨) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٢٩ - الوافية في أصول الفقه، للمولى عبدالله بن محمد التوني البشروي الخراساني، المعروف بالفاضل التوني (م ١٠٧١) مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
- ١٣٠ - الوجيزة في الرجال، للعلامة المولى محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، (١١١١) وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٣١ - وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمد ابن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤) مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ - ١٤١٢ هـ.



فهرس الموضوعات

٣	مقدمة المؤلف دام ظلّه
٩	وجوب التقليد أو الاحتياط لغير المجتهد
١٨	تقدّم الاجتهاد على التقليد وعدمه
٢٤	جواز التقليد للمجتهد وعدمه
٢٨	جواز العمل بالاحتياط والاكتفاء به ولو كان مستلزماً للتكرار
٣٥	الأمر التي يمكن الاستناد إليها بعدم جواز الاحتياط والجواب عنها
٤٢	الاستدلال بروايتين على بطلان الاحتياط في العبادة والجواب عنه
٤٤	حكم صورة الشكّ
٤٧	الأمر التي ينبغي أو يجب التنبيه عليها في باب الاحتياط
٥٩	معنى التقليد
٦٣	ذكر أمور مرجحة لكون التقليد بمعنى نفس العمل
٦٨	أدلة جواز التقليد؛ وهي أمور: الأول: العقل
٦٩	الثاني: بناء العقلاء واستمرار سيرتهم
٧٢	الثالث: الآيات، منها: آية النفر

- ومنها: آية السؤال ٧٧
- الآيات التي استدلّ بها على النهي عن التقليد والجواب عنها ٨١
- الرابع: الروايات ٨٢
- شرائط مرجع التقليد؛ وهي أمور: ٩١
- الأول: البلوغ ٩٢
- الثاني: العقل ٩٤
- الثالث: الإيمان ٩٥
- الرابع: العدالة ٩٨
- الخامس: الرجوليّة ١٠٣
- السادس: الحرّيّة ١٠٦
- السابع: كونه مجتهداً مطلقاً ١٠٧
- الثامن والتاسع: الحياة والأعلميّة ١١٤
- العاشر: أن لا يكون متولّداً من الزنا ١١٤
- الحادي عشر: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا ١١٤
- التخيير عند تساوي المجتهدين، والعدول من الحيّ إلى الحيّ ١١٦
- ما قيل أو يمكن أن يقال بالاستدلال على التخيير مع العلم بالمخالفة أمور: ١١٦
- الأول: شمول اطلاقات أدلّة التقليد وحجّيّة فتوى المجتهد لكلاهما ١١٦
- الثاني: السيرة العقلائيّة ١١٧
- الثالث: دعوى الإجماع على ثبوت التخيير في المسألة ١١٨
- الرابع: دعوى الإجماع على أنّ العامّي لا يجب عليه الاحتياط ١١٩
- الخامس: عموم الأخبار العلاجيّة الواردة في الخبرين المتعارضين ١٢٠
- السادس: خصوص موثقة سماعه ١٢١
- معنى الحجّيّة التخيريّة ١٢٢

- ١٢٥ . الاستدلال على جواز العدول من أحدهما إلى الآخر عند تساويهما في الفضيلة بوجهين
- ١٢٥ أحدهما: الإطلاقات الدالّة على حجّية فتوى المجتهد
- ١٢٧ ثانيهما: استصحاب
- ١٢٧ مناقشة سيّد الخوئي في جريان هذا الاستصحاب والجواب عنه
- ١٣٣ أدلّة القول بعدم جواز العدول والجواب عنها
- ١٣٨ تقليد الأعلّم والفحص عنه، وفيه مقامات: المقام الأوّل: تعيّن تقليد الأعلّم وعدمه
- ١٤٠ أدلّة لزوم الأخذ بفتوى الأعلّم؛ وهي وجوه:
- ١٤٠ الأوّل: الإجماع
- ١٤١ الثاني: عدم شمول إطلاقات الكتاب والسنة للمتعارضين وتعيّن الرجوع إلى الأعلّم بالعقل
- ١٤٢ الثالث: استمرار السيرة العقلانيّة
- ١٤٣ الرابع: اعتبار فتوى المجتهد من باب الطريقيّة
- ١٤٦ الخامس: طائفة من الروايات التي يمكن الاستفادة هذا الأمر منها
- ١٥٤ ما استدللّ على عدم تعيّن تقليد الأعلّم؛ وهو وجوه أيضاً:
- ١٥٤ منها: التمسك بإطلاق الأدلّة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه
- ١٥٥ ومنها: الروايات الدالّة على إرجاع الأئمّة عليهم السلام جماعة من الشيعة إلى جمع من أصحابهم
- ١٥٧ ومنها: جريان سيرة المتشرّعة
- ١٥٧ ومنها: كون وجوب تقليد الأعلّم عسراً على المكلفين
- ١٦٠ الاستدلال على تعيّن تقليد الأعلّم فيما إذا لم تعلم الموافقة والمخالفة بينها
- ١٦٢ الاستدلال على عدم التعيّن في هذه الصورة بأمور:
- ١٦٢ الأوّل: إطلاقات الأدلّة القائمة على حجّية فتوى الفقيه من الآيات والروايات المتقدّمتين
- ١٦٥ الثاني: إرجاع الأئمّة عليهم السلام عوامّ الشيعة إلى خواصّ أصحابهم
- ١٦٦ الثالث: السيرة العقلانيّة
- ١٦٦ المقام الثاني: وجوب الفحص عن الأعلّم

- المقام الثالث: إذا تساوى المجتهدان في العلم، أو لم يعلم الأعملم منها ١٦٧
- المقام الرابع: مرجحيّة الأورعيّة ١٦٨
- المقام الخامس: تعيّن تقليد محتمل الأعلميّة بمقتضى حكم العقل ١٧١
- كون الأعملم منحصرأً في شخصين ١٧٣
- لزوم تقليد الأعملم في مسألة وجوب تقليده ١٧٤
- جواز التبويض في التقليد ١٧٧
- وجوب الاحتياط في زمان الفحص ١٨٠
- جواز تقليد المفضول فيما يعلم توافق فتواه مع فتوى الأفضل ١٨١
- إذا لم يكن للأعملم فتوى في مسألة ١٨٤
- وجوب العدول إلى مجتهد آخر في موارد ١٨٧
- جواز تقليد الميّت ابتداءً وبقاءً وعدمه ١٨٩
- اشتراط الحياة في المفتي مطلقاً وعدمه ١٨٩
- جواز تقليد الميّت ابتداءً وعدمه ١٩٣
- الاستدلال على اشتراط الحياة في المفتي وعدم جواز تقليد الميّت ١٩٤
- الاستدلال على عدم الاشتراط وجواز الرجوع إلى فتوى الميّت ٢٠٤
- جواز البقاء على تقليد الميّت وعدمه ٢١١
- الاستدلال على جواز البقاء فيما لا تعلم المخالفة بينه وبين الحيّ، منها: الاستصحاب ٢١١
- ومنها: إطلاق الأدلّة اللفظيّة ٢١٤
- ومنها: السيرة العقلانيّة ٢١٤
- توهم اعتبار أمرين في جواز البقاء والجواب عنه ٢١٥
- صورة العلم بمخالفة المجتهد الحيّ والميّت في الفتوى ٢١٨
- جواز الرجوع عن تقليد الميّت إلى الحيّ الأعملم ٢٢٠
- عدم جواز الرجوع إلى الميّت ثانياً بعد الرجوع عن الميّت إلى الحيّ الأعملم ٢٢٠

- ٢٢٤ عدم جواز العدول في الفرض المذكور إلى حيّ آخر إلا إلى أعلم منه
- ٢٢٤ لزوم كون البقاء على تقليد الميّت مستنداً إلى فتوى الحيّ
- ٢٢٥ وجوب العمل بفتوى الحيّ في البقاء على تقليد الميّت
- ٢٢٥ إذا كان المجتهد الثاني قائلاً بجواز البقاء
- ٢٣٠ لو كان المجتهد الثاني قائلاً بحرمة البقاء ووجوب الرجوع إلى الحيّ
- ٢٣٦ انزال وكيل المجتهد بموته دون المنصوب من قبله
- ٢٤٠ صحّة الأعمال السابقة في صورة اختلاف المجتهد الحيّ مع الميّت
- ٢٤٣ إذا قلّد مجتهداً من غير فحص
- ٢٤٥ لو عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط
- ٢٤٧ ما يثبت به الاجتهاد والأعلميّة، والطريق إلى ثبوتها أمران:
- ٢٤٧ الأول: العلم بمحصول الاجتهاد أو الأعلميّة من أيّ طريق حصل، أو أيّ سبب تحقّق
- ٢٤٧ الثاني: شهادة عدلين وقيام البيّنة
- ٢٤٧ ما يمكن أن يستدلّ به على اعتبار البيّنة أمور: منها: الإجماع
- ٢٤٨ ومنها: عدم الإشكال في اعتبار البيّنة في مورد الترافع والخصومة
- ٢٤٩ ومنها: الروايات التي يمكن استفادة اعتبار البيّنة منها
- ٢٥٣ ثبوت الاجتهاد والأعلميّة بخبر الثقة
- ٢٥٨ الروايات التي استدلّ بها على حجّية الخبر الواحد العدل أو الثقة
- ٢٦٠ عدم جواز تقليد من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد
- ٢٦٠ وجوب التقليد على غير المجتهد
- ٢٦٢ عمل الجاهل المقصّر أو القاصر من غير تقليد
- ٢٧٠ طرق ثبوت فتوى المجتهد
- ٢٧٤ حكم صور تعارض الطريقتين
- ٢٧٨ وجوب تعلّم المسائل التي هي محلّ الابتلاء غالباً

- حكم الشيخ الأنصاري رحمته بفسق من ترك تعلّم مسائل الشكّ والسهو والجواب عنه ٢٨١
هل يجوز الاكتفاء بالعبادة التي احتمل كونها واجدة للأجزاء والشرائط مع التمكن من الامتثال
التفصيلي أو الإجمالي، أم لا؟ ٢٨٤
العمل بلا تقليد مدّة ٢٨٨
الشك في صدور العمل عن تقليد صحيح ٢٩٧
كون البناء على الصحّة مجدياً في خصوص الأعمال السابقة ٢٩٩
اعتبار العدالة في المفتي والقاضي وطرق ثبوتها ٣٠١
معنى العدالة ومفهومها ٣٠٣
كلام السيّد الخوئي رحمته في معنى العدالة والجواب عنه ٣٠٧
ما استدللّ به على اعتبار الملكة في العدالة ٣١٠
حول صحیحة عبد الله بن أبي يعفور ٣١٣
الكلام في سندها ٣١٤
الكلام في دلالتها ٣١٦
ما أفاده الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته في معنى الرواية ٣٢٣
ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري في ذلك ٣٢٥
ما أفاده السيّد الخوئي رحمته في ذلك ٣٢٦
الكبيرة والصغيرة ٣٢٨
كلام السيّد بحر العلوم في تعداد الكبائر، وإيراد صاحب الجواهر عليه ٣٣٢
المعاصي التي صرّح في الكتاب بالوعيد بالنار ٣٣٢
المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار ٣٣٥
المعاصي التي يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً ولزوماً ٣٣٩
سائر الروايات الواردة في الكبيرة ٣٤٥
تعداد الكبائر ٣٤٨

- ٣٥٢ معنى الإصرار على الصغيرة
- ٣٥٥ اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر في تحقق العدالة
- ٣٦٠ كون الإتيان بالكبيرة مانعاً عن قبول الشهادة وعدمه
- ٣٦٣ اعتبار المروءة في العدالة
- ٣٦٥ كاشفية حسن الظاهر عن العدالة
- ٣٧٠ الخطأ في نقل الفتوى، أو خطأ المجتهد في بيان فتواه
- ٣٧٧ ابتلاء المصلّي في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه
- ٣٧٩ حكم الوكيل في عمل عن غير، والأجير عن الوصي أو الولي
- ٣٨٣ اختلاف المتعاملين في التقليد
- ٣٨٦ الفرق بين الاحتياط المطلق وغير المطلق
- ٣٩١ فهرس مصادر التحقيق
- ٤٠٥ فهرس الموضوعات