



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# الفقه

آية الله العظمى  
الشيخ محمد باقر المجلسي  
رحمه الله

مكتبات  
الجهاد والتأييد



دار العلوم  
قم، إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الفقه: موسوعه استدلاليه فى الفقه الاسلامى

كاتب:

آيت الله سيد محمد حسينى شيرازى

نشرت فى الطباعة:

موسسه الفكر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٢	موسوعه استدلاليه فى الفقه الاسلامى المجلد ١
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٦	مصادر التخرىج
٣٣	تمهيد
٣٤	كتاب الاجتهاد والتقليد
٣٤	اشاره
٣٥	مقدمه المؤلف
٣٦	مسأله ١. فى وجوب الاجتهاد أو الاحتياط على المكلف
٣٦	معنى الوجوب
٣٧	معنى الاجتهاد
٤١	معنى التقليد
٤٢	أدله جواز التقليد
٤٦	الآيات الداله على جواز التقليد
٤٩	الأخبار الداله على جواز التقليد
٥٣	تنبيه حول حجيه تفسير العسكرى عليه السلام
٥٧	الأدله الداله على حرمة التقليد
٦٠	تتمه فى تعريف الاجتهاد
٦١	معنى الاحتياط
٦٣	فيما أورد على العمل بالاحتياط
٧٣	فيما لو استلزم الاحتياط التكرار
٧٦	تتمه فى تقديم العمل بالمقطوع و المظنون
٨١	مسأله ٢. فى جواز الاحتياط حتى لغير المجتهد

- مسأله ٣. فى أقسام الاحتياط ..... ٨٢
- الاحتياط فى الفعل أو الترك ..... ٨٢
- الاحتياط فى الجمع بين الفعل و الترك ..... ٨٣
- مسأله ٤ . فى جواز الاحتياط لو كان مستلزما للتكرار و أمكن الاجتهاد و التقليد... ٨٤
- مسأله ٥. فى شروط جواز الاحتياط ..... ٨٨
- مسأله ٦ . فى عدم لزوم التقليد فى الضروريات واليقينيات ..... ٩٠
- مسأله ٧ . فى بطلان عمل العامى إذا لم يكن عن تقليد أو احتياط ..... ٩٢
- مسأله ٨ . فى معنى التقليد ..... ٩٣
- اشاره ..... ٩٣
- فى لزوم تعيين المقلد ..... ٩٨
- مسأله ٩ . فى جواز البقاء على تقليد الميت ..... ١٠٢
- اشاره ..... ١٠٢
- الأقوال فى البقاء على تقليد الميت ..... ١١٠
- فى تقليد الميت ابتداءً ..... ١١٧
- مسأله ١٠ . فى عدم جواز الرجوع إلى الميت إذا عدل إلى الحى ..... ١٢١
- مسأله ١١. فى العدول عن الحى إلى الحى ..... ١٢٣
- اشاره ..... ١٢٣
- فى العدول عن الحى إلى الحى الأعلم ..... ١٢٧
- مسأله ١٢. فى تقليد الأعلم ..... ١٣٠
- اشاره ..... ١٣٠
- أدله القائلين بوجوب تقليد الأعلم ..... ١٣١
- فى جواز تقليد غير الأعلم ..... ١٣٥
- أدله القائلين بجواز تقليد غير الأعلم ..... ١٣٧
- فى وجوب تقليد الأعلم ..... ١٤٥
- فى وجوب الفحص عن الأعلم وعدمه ..... ١٤٧
- مسأله ١٣ فى التخيير فى انتخاب المجتهدين إذا كانا متساويين وتقديم الأورع ..... ١٥٢

- مسأله ١٤ فى أخذ الفتوى من غير الأعلم، إذا لم يكن للأعلم فتوى ----- ١٥٧
- مسأله ١٥ فى وجوب الرجوع إلى المجتهد الحى فى مسأله البقاء على تقليد الميت ----- ١٦٠
- اشاره ----- ١٦٠
- فى فروض مسأله البقاء على تقليد الميت ----- ١٦٢
- مسأله ١٦ فى أعمال الجاهل المقصر والجاهل القاصر إذا كانت مطابقه للواقع ----- ١٦٨
- مسأله ١٧ فى تعريف الأعلم، والمرجع فيه أهل الخبره والاستنباط ----- ١٨٠
- مسأله ١٨ فى ترك تقديم المفضول حتى فى صورته توافق أريه أرى الأفضل ----- ١٨٤
- مسأله ١٩ فى عدم جواز تقليد غير المجتهد، ووجوب التقليد حتى على أهل العلم ----- ١٨٥
- مسأله ٢٠ فى كيفيه معرفه اجتهاد المجتهد و أعلاميته ----- ١٨٧
- فى حجيه البيئه مطلقا ----- ١٨٧
- فى الاكتفاء على شهاده الواحد، أو لزوم التعدد ----- ١٨٨
- فى لزوم كون البيئه من أهل الخبره ----- ١٩٨
- فى تعارض البيئتين ----- ٢٠٢
- فى حجيه خبر الثقة ----- ٢٠٤
- مسأله ٢١ فى تقديم الأعلم، إذا لم يحصل العلم بأعلميته بل احتمل ذلك ----- ٢٠٨
- مسأله ٢٢ فيما يشترط فى المجتهد ----- ٢١١
- أدله اشتراط البلوغ فى المجتهد ----- ٢١١
- فى اشتراط العقل فى المجتهد ----- ٢١٥
- أدله اشتراط الإيمان فى المجتهد ----- ٢١٦
- أدله اشتراط العداله فى المجتهد ----- ٢٢٢
- أدله اشتراط الرجوليه فى المجتهد ----- ٢٢٨
- فى اشتراط الحربه فى المجتهد ----- ٢٣١
- فى اشتراط الاجتهاد المطلق فى المجتهد ----- ٢٣٣
- فى إمكان الاجتهاد المطلق ----- ٢٣٣
- فى جواز عمل المجتهد على طبق اجتهاده ----- ٢٣٤
- فى جواز الرجوع فى المسائل إلى المجتهد ----- ٢٣٥

- ٢٣٦ ..... فى نفوذ قضاء المجتهد شرعا
- ٢٣٨ ..... فى جواز تصدى المجتهد للأمر الحسبته
- ٢٣٩ ..... فى الولاية العامه للمجتهد
- ٢٤٧ ..... فى إمكان الاجتهاد المتجزى
- ٢٤٩ ..... فى جواز عمل المتجزى على طبق اجتهاده
- ٢٥٠ ..... فى حجيه قول المتجزى لغيره
- ٢٥٣ ..... فى نفوذ قضاء المتجزى
- ٢٥٧ ..... فى جواز تصدى المتجزى للأمر الحسبته
- ٢٥٧ ..... فى ثبوت الولاية العامه للمتجزى فيما اجتهد فيه
- ٢٥٨ ..... فى اشتراط الحياه والأعلميه فى المجتهد
- ٢٥٩ ..... فى اشتراط طهاره المولد فى المجتهد
- ٢٦٢ ..... أدله اشتراط طهاره المولد فى المجتهد
- ٢٦٧ ..... فى اشتراط عدم كون المجتهد مقبلا على الدنيا
- ٢٧٠ ..... مسأله ٢٣ فى تعريف العدالة، وكيفيه ثبوتها
- ٢٧٠ ..... اشاره
- ٣٠٣ ..... فى طرق معرفه العدالة
- ٣١٥ ..... مسأله ٢٤ فى عروض ما يوجب فقد بعض الشرائط على المجتهد
- ٣١٦ ..... مسأله ٢٥ فيما لو قلد من لم يكن جامعا لشا رنط التقليد
- ٣١٧ ..... مسأله ٢٦ فيما لو قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت ثم مات المقلد
- ٣١٨ ..... مسأله ٢٧ فى وجوب تعلم المسائل الشرعيه
- ٣١٩ ..... مسأله ٢٨ فى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو
- ٣٢١ ..... مسأله ٢٩ فى وجوب التقليد فى المستحبات والمكروهات والمباحات أيضا
- ٣٢٤ ..... مسأله ٣٠ فى جواز الإتيان بعمل لاحتمال كونه مطلوباً، وعكسه
- ٣٢٦ ..... مسأله ٣١ فى تبدل أرى المجتهد
- ٣٢٨ ..... مسأله ٣٢ فى عدول المجتهد إلى التوقف أو التردد
- ٣٣٠ ..... مسأله ٣٣ فى التخيير بين المجتهدين المتساويين، وجواز التبعض فى التقليد



- مسألة ٣٤ فيما لو قلد مجتهدا يقول بحرمة العدول إلى الأعم ..... ٣٣٢
- مسألة ٣٥ فيما لو اشتبه في المجتهد ..... ٣٣٥
- مسألة ٣٦ في طرق ثبوت الفتوى ..... ٣٣٧
- مسألة ٣٧ فيما لو قلد من ليس أهلا للفتوى ..... ٣٤٢
- مسألة ٣٨ فيما لو انحصر الأعم في شخصين ولم يمكن التعيين ..... ٣٤٤
- مسألة ٣٩ في جواز البقاء على تقليد المجتهد إذا شك بقاؤه على شروط التقليد ..... ٣٤٥
- مسألة ٤٠ فيما لو كانت أعماله السابقة بلا تقليد ولم يعلم مقدار ..... ٣٤٦
- مسألة ٤١ فيما لو شك في أعماله السابقة أنها كانت عن تقليد صحيح ..... ٣٥٢
- مسألة ٤٢ في وجوب الفحص لو شك في استجماع المجتهد للشروط المعتبره ..... ٣٥٣
- مسألة ٤٣ في حرمة الإفتاء والقضاء لمن ليس أهلا له ..... ٣٥٤
- اشاره ..... ٣٥٤
- في حرمة الترافع إلى من ليس أهلا للقضاء، وعدم نفوذ حكمه ..... ٣٦٠
- مسألة ٤٤ في اشتراط العدالة في المفتى والقاضي ..... ٣٦٥
- مسألة ٤٥ فيما لو شك في صحه تقليده بعد مده من الزمن ..... ٣٦٧
- مسألة ٤٦ في وجوب تقليد الأعم في مسألة تقليد الأعم ..... ٣٦٩
- مسألة ٤٧ في تبعض التقليد إذا كان هناك مجتهدان كل واحد منهما أعم من الآخر في ..... ٣٧١
- مسألة ٤٨ فيما لو اشتبه في نقل فتوى المجتهد، أو أخطأ المجتهد في بيان فتواه ..... ٣٧٢
- مسألة ٤٩ فيما لو عرضت مسألة في الصلاه وبنى على أحد الطرفين حتى يسأل عن الحكم ..... ٣٧٦
- مسألة ٥٠ في وجوب الاحتياط في زمن الفحص عن المجتهد ..... ٣٨٠
- مسألة ٥١ في انعزال الوكيل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله ..... ٣٨١
- مسألة ٥٢ فيما إذا بقي على تقليد الميت من دون رجوع إلى الحي ..... ٣٨٧
- مسألة ٥٣ في عدم لزوم التدارك مع العدول ..... ٣٨٩
- اشاره ..... ٣٨٩
- فيما لو كان مقلدا وصار مجتهدا فصار نظره بخلاف ما كان يعمله في حال تقليده ..... ٣٩٨
- مسألة ٥٤ في لزوم عمل الوكيل، بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه ..... ٣٩٩
- مسألة ٥٥ في اختلاف البائع والمشتري أو المتعاقدين في التقليد ..... ٤٠٦

- مسأله ٥٦ فى أنه هل تعيين الحاكم بيد المدعى أو المدعى عليه ..... ٤٠٩
- مسأله ٥٧ فى عدم جواز نقض حكم الحاكم ولو لمجتهد آخر ..... ٤١٧
- مسأله ٥٨ فى عدم لزوم الإعلام على من نقل فتوى مجتهد ثم تغير فتواه ..... ٤٢٨
- فيما لو تبين للناقل خطأه فى نقل الفتوى ..... ٤٢٩
- مسأله ٥٩ فى التعارض فى النقل ..... ٤٣٠
- مسأله ٦٠ فيما لو عرضت مسأله لا يعلم حكمها ..... ٤٣٢
- مسأله ٦١ فيما لو قلد مجتهدا ثم مات فقلد آخر فمات أيضا فقلد من يقول بوجوب البقاء على ..... ٤٣٩
- مسأله ٦٢ فيما يتحقق به التقليد ..... ٤٤١
- مسأله ٦٣ فى كيفية العمل بالاحتياطيات ..... ٤٤٤
- مسأله ٦٤ فى أقسام الاحتياط وأحكامه ..... ٤٤٧
- مسأله ٦٥ فى جواز التبعض فى التقليد لو كان المجتهدين متساويين ..... ٤٥٠
- مسأله ٦٦ فى تعارض الاحتياطيات ولزوم الترجيح ..... ٤٥٣
- مسأله ٦٧ فى نفي التقليد فى أصول الدين ..... ٤٥٦
- اشاره ..... ٤٥٦
- فى وجوب النظر وحرمة التقليد فى أصول الدين ..... ٤٦٣
- الآيات الداله على وجوب النظر فى أصول الدين ..... ٤٦٤
- الأخبار الداله على وجوب النظر فى أصول الدين ..... ٤٦٧
- أدله الفائلين بعدم وجوب النظر فى أصول الدين ..... ٤٧٠
- أدله الفائلين بحرمة النظر فى أصول الدين ..... ٤٧٤
- فى التقليد فى مسائل أصول الفقه ..... ٤٧٥
- فى التقليد فى مبادئ الاستنباط ..... ٤٧٨
- فى التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه ..... ٤٨١
- مسأله ٦٨ فى عدم اعتبار الأعلميه فى غير التقليد ..... ٤٨٥
- مسأله ٦٩ فى أنه هل يجب الإعلام عند تبدل أرى المجتهد ..... ٤٨٧
- مسأله ٧٠ فى عدم جواز إجراء الأصول للمقلد فى الشبهات الحكميه ..... ٤٩٠
- مسأله ٧١ فى عدم جواز تقليد المجتهد غير العادل ..... ٤٩٣

٤٩٥	مسأله ٧٢ فى عدم كفايه الظن بفتوى المجتهد فى العمل به
٤٩٩	فروع ملحقه بباب التقليد
٤٩٩	الفرع الأول: فى جواز تقليد الانسدادى
٥٠١	الفرع الثانى: فى جواز تقليد غير الأصولى
٥٠٣	الفرع الثالث: فى الجواب حسب رأى مجتهد السائل
٥٠٧	الفرع الرابع: فى تقليد الصبى وتفريعاته
٥٠٩	الفرع الخامس: فيما لو كانت الفتاوى حرجيه
٥١١	الفرع السادس: فيما لو اختلف رأى شخصين فى مسأله
٥١٣	الفرع السابع: فى أعمال الصبى
٥٢٥	المحتويات
٥٣٥	تعريف مركز

سرشناسه : حسینی شیرازی، محمد

عنوان و نام پدید آور : الفقه : موسوعه استدلالیه فی الفقه الاسلامی / المؤلف محمد الحسینی الشیرازی

مشخصات نشر : [قم] : موسسه الفکر الاسلامی، ۱۴۰۷ق. = - ۱۳۶۶.

شابک : ۴۰۰۰ ریال (هر جلد)

یادداشت : افست از روی چاپ : لبنان، دارالعلوم

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : اخلاق اسلامی

موضوع : مستحب (فقه) -- احادیث

موضوع : مسلمانان -- آداب و رسوم -- احادیث

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵-ح ۵۶ ۷۶ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۵۵۱۵

ص: ۱



الفقه

موسوعه استدلالیه فی الفقه الإسلامی

آیه الله العظمی

السید محمد الحسینی الشیرازی

دام ظلّه

کتاب

الإجتهد والتقلید

دار العلوم

بیروت لبنان

ص: ۳

الطبعة الثانية

١٤٠٧ هـ \_ ١٩٨٧ م

مُنقَّحه ومصَّحَّحه مع تخريج المصادر

دار العلوم \_ طباعه. نشر. توزيع.

بيروت \_ لبنان. ص.ب ٦٠٨٠ / ١١٤ شوران

ص: ٤





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٦

في تخريج مصادر هذه الموسوعة هي:

(أ)

- ١\_ الاحتجاج: لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، المطبوع سنة ١٣٨٦هـ، النعمان النجف.
- ٢\_ الاختصاص: لأبي عبد الله محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، ط الأولى بيروت سنة ١٤٠٢هـ\_ الأعلمی.
- ٣\_ اختيار معرفة الرجال: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ويسمى: «رجال الكشي» ط ١٣٤٨ جامعہ مشهد ایران.
- ٤\_ إرشاد القلوب: لأبي محمد الحسن الديلمي ط الرابعه بيروت ١٣٩٨هـ\_ الأعلمی.
- ٥\_ الأربعون حديثاً: لمحمد بن مكي العاملي الجزيني «الشهيد الأول» ط مدينة العلم قم.

ص:٧

- ٦\_ الاستبصار: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ط الثالثة دار التعارف عن دار الكتب الإسلاميه طهران.
- ٧\_ أسرار الصلاة: لزين الدين بن علي الجبجي العاملي «الشهيد» طبع مع عدده رسائل باسم: «رسائل الشهيد» قم بصيرت.
- ٨\_ إقبال الاعمال: لرضي الدين أبي القاسم بن علي بن موسى بن طاووس ط دار الكتب الإسلاميه طهران.
- ٩\_ الأمالي: لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، ط قم جماعه المدرسين ١٤٠٣هـ\_ إيران.
- ١٠\_ أمالي الصدوق: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط الخامسة بيروت ١٤٠٠هـ\_ الأعلمی.
- ١١\_ أمالي الطوسي: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط الأولى ١٣٨٤هـ\_ الوفاء بيروت.
- ١٢\_ إكمال الدين: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٤٠٥هـ\_ مؤسسه النشر الإسلامی قم.
- ١٣\_ الأنوار النعمانيه: للسيد نعمه الله الجزائري ط الرابعه ١٤٠٤هـ\_ الأعلمی بيروت.

(ب)

١٤\_ بدايه الأحكام: للسيد ميرزا مهدي الشيرازي ط الأول النجف.

ص: ٨

١٥\_ البيان: لمحمد بن جمال الدين مكى العاملى «الشهيد الأول» ط الأول قم مجمع الذخائر الإسلاميه.

١٦\_ بحار الأنوار: لمحمد باقر المجلسى ط الثانيه ١٤٠٣هـ\_ بيروت الوفاء.

(ت)

١٧\_ تاج العروس: لمحمد مرتضى الحسينى الزبيدى ط الكويت.

١٨\_ تاريخ ابن خلدون: «المقدمه» لعبد الرحمن محمد بن خلدون ط الأعلمى بيروت.

١٩\_ تحف العقول: للحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرّانى ط الخامسه بيروت ١٣٨٩هـ\_ الأعلمى.

٢٠\_ تحرير الأحكام: للعلامه الحلّى ط مؤسسه الطوسى إيران.

٢١\_ تحرير المجله: لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء ط قم الفيروزآبادى سنه ١٣٦١ هـ.

٢٢\_ تذكره الفقهاء: لجمال الدين الحسن الحلّى ط المكتبه المرتضويه لآحياء الآثار الجعفرية إيران.

٢٣\_ التعليقه على كتاب العروه الوثقى: للحاج آغا حسين البروجردى ط الأولى قم.

ص: ٩

٢٤\_ التعليق على كتاب العروه الوثقى: للسيد ميرزا مهدي الشيرازي ط الأولى ١٣٦٨ هـ\_ العلميه النجف.

٢٥\_ التعليق على كتاب العروه الوثقى: للسيد عبد الهادي الشيرازي ط الثانيه ١٣٧٥ هـ\_ الحيدريه النجف.

٢٦\_ تفسير العياشي: لأبي النضر محمد بن مسعود السمرقندي المعروف بالعيشي ط علميه قم.

٢٧\_ تفسير فرات الكوفي: لفرات الكوفي ط الأولى النجف الحيدريه.

٢٨\_ تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي ط العلامه قم.

٢٩\_ تفسير البرهان: للسيد هاشم البحراني ط الثانيه بيروت ١٤٠٣ هـ\_ الوفاء.

٣٠\_ تنبيه الخواطر ونزهه النواظر: «المعروف بمجموعه ورام» لورام بن أبي فراس الأشتري دار صعب بيروت.

٣١\_ تهذيب الأحكام: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي بيروت ١٤٠١ هـ\_ التعارف عن دار الكتب الاسلاميه.

٣٢\_ التوحيد: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٣٨٧ هـ\_ طهران مكتبه الصدوق.

(ث)

٣٣\_ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: لأبي جعفر محمد بن بابويه القمي «الصدوق» ط الرابعه ١٤٠٣ هـ\_ بيروت الأعلمي.

ص: ١٠

(ج)

٣٤\_ جامع الأخبار: لمحمد بن محمد الشعيرى ط الأخيره النجف ١٣٨٦ هـ\_ المكتبه العلميه النجف.

٣٥\_ جامع المقاصد فى شرح القواعد: للمحقق الكركى طبع بالأوفست طهران.

٣٦\_ جامع أحاديث الشيعة: للحاج آغا حسين البروجردى ط سنه ١٣٩٩ هـ\_ العلميه قم.

٣٧\_ جامع الشواهد: لمحمد باقر الأردكانى طهران ١٣٧٩ هـ\_ المصطفوى إيران.

٣٨\_ الجعفريات: الطبعه الحجريه طهران الإسلاميه.

٣٩\_ جمال الأسبوع: لرضى الدين على بن موسى بن طاووس ط الرضى قم.

٤٠\_ الجوامع الفقهيه: مجموعه كتب ورسائل فى الفقه والأصول والدرايه ط مكتبه المرعشى قم ١٤٠٤ هـ.

٤١\_ جواهر الكلام: لمحمد حسين النجفى ط السابعه بيروت ١٩٨١م إحياء التراث العربى عن طبعه النجف.

(ح)

٤٢\_ الحبل المتين: لبهاء الدين محمد بن الحسين العاملى ط بصيرتى قم.

٤٣\_ الحدائق الناصره: للشيخ يوسف البحرانى ط الثانيه بيروت ١٤٠٥ هـ\_ الاضواء.

ص: ١١

(خ)

٤٤\_ الخصال: لابن بابويه القمي «الصدوق» ط ١٣٨٩ هـ \_ طهران الصدوق.

٤٥\_ الخلاف: لمحمد بن الحسن الطوسي الطبعة الحجرية في مجلد واحد.

(د)

٤٦\_ دعائم الإسلام: للنعمان بن محمد بن منصور المغربي القاهره ١٣٨٣ هـ \_ طبع بالأوفست آل البيت (عليهم السلام) إيران.

(ذ)

٤٧\_ ذرائع الأحلام: لمحمد حسن المامقاني

٤٨\_ ذكرى الشيعة: لمحمد بن مكى العاملى ط بصيرتى قم.

(ر)

٤٩\_ رجال النجاشى: لأحمد بن على بن عباس النجاشى ط ١٣٩٨ هـ \_ عن الطبعة الحجرية \_ داورى قم.

٥٠\_ رساله فى الاجتهاد والتقليد: للشيخ مرتضى الأنصارى طبع مع أربع رسائل أخرى باسم «رسائل فقيهيه وأصوليه» قم المفيد ١٤٠٤ هـ.

٥١\_ روضه الواعظين: لمحمد بن الفتال النيسابورى، قم الرضى.

٥٢\_ روض الجنان: لزين الدين الجبعى العاملى ط آل البيت لإحياء التراث.

ص: ١٢

٥٣\_ رياض المسائل: للسيد على الطباطبائي ط ١٤٠٤ هـ\_ أوفست عن الحجريه قم آل البيت.

(ز)

٥٤\_ زبده البيان: لأحمد بن محمد الشهير بالمقدس الأردبيلي ط طهران المكتبه المرتضويه.

(س)

٥٥\_ السرائر: لأبي عبد الله محمد بن إدريس ط الثانيه ١٣٩٠ هـ\_ المعارف الإسلاميه طهران والمطبعه العلميه قم.

٥٦\_ سليم بن قيس الكوفى: ط الأعلمى بيروت.

٥٧\_ سنن أبى داود: لأبى داود سليمان بن الأشعث الأزدي ط دار الكتب العلميه بيروت.

(ش)

٥٨\_ شرح الألفيه: لأبى عبد الله بدر الدين محمد بن مالك «ابن الناظم» ط بيروت ١٣١٢ هـ\_ القديس جاورجيوس.

٥٩\_ شرائع الإسلام: لأبى القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن «المحقق الحلى» ط الثالثه بيروت ١٩٨٣م الوفاء.

(ص)

٦٠\_ الصحاح: لإسماعيل بن حماد الجوهري ط الثالثه بيروت ١٤٠٤ هـ\_ دار العلم للملايين.

ص: ١٣



٦١\_ الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصارى المطبوع بالأوفست عن طبعه سنة ١٣٠٥ هـ \_ بطهران نشر الرسول قم.

٦٢\_ صحيح البخارى: لأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى الجعفى ط بيروت ١٤٠١ هـ \_ دار الفكر.

٦٣\_ صحيح الترمذى: مع شرح ابن العربى المالكى ط بيروت دار الكتاب العربى.

٦٤\_ الصواعق المحرقة: لأحمد بن مجد الهيثمى ط الثانية سنة ١٣٨٥ هـ \_ مصر مكتبه القاهره.

(ع)

٦٥\_ العباس بن أمير المؤمنين (عليه السلام): لعبد الرزاق المقرم ط النجف الأولى.

٦٦\_ عده الداعى: لأحمد بن فهد الحلّى ط الأولى قم حكمت.

٦٧\_ عده الأصول: لمحمد بن الحسن الطوسى ط الأولى ١٤٠٢ هـ \_ آل البيت إيران.

٦٨\_ العروه الوثقى: لمحمد كاظم الطباطبائى اليزدى المجلد الأول ط المكتبه العلميه الإسلاميه بطهران، والمجلد الثانى والثالث مكتبه الداورى بقم.

٦٩\_ علل الشرائع: لابن بابويه القمى «الصدوق» ط الثانية بيروت ١٣٨٥ هـ \_ إحياء التراث العربى بيروت.

ص: ١٤

٧٠\_ العناوين: للميرزا فتاح ط ١٢٩٧ هـ\_ إيران.

٧١\_ عوالي اللثالي: لمحمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي المعروف بـ «ابن أبي الجمهور» ط الأولى ١٤٠٣ هـ\_ سيدالشهداء إيران قم.

٧٢\_ عيون أخبار الرضا (عليه السلام): لابن بابويه القمي «الصدوق» ط النجف ١٣٩٠ هـ\_ الحيدريه.

(غ)

٧٣\_ الغيبه: لمحمد بن إبراهيم النعماني ط مكتبه الصدوق طهران.

٧٤\_ الغيبه: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط ايران.

(ف)

٧٥\_ الفصول الغرويه: لمحمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الغروي ط ١٤٠٤ هـ\_ قم مؤسسه آل البيت عن الطبعه الحجريه المطبوعه سنه ١٢٦٦ هـ.

٧٦\_ فقه الرضا (عليه السلام): المنسوب إلى الإمام الرضا (عليه السلام) المطبوع سنه ١٢٧٤ هـ\_ ايران.

٧٧\_ فقه الشيعه: «تقريرات الخوئي» لمحمد مهدي الخلخالي ط الثانيه سنه ١٣٩٦ هـ\_ طهران.

٧٨\_ فلاح السائل: لأبي القاسم علي بن موسى بن طاووس ط نشر تبليغات قم.

ص: ١٥

(ق)

٧٩\_ قرب الاسناد: لعبد الله بن جعفر الحميري، الطبعة الحجرية طهران الإسلامية.

٨٠\_ القضاء: لمحمد حسن الآشتياني ط الأولى سنة ١٣٢٨ هـ \_ طهران.

(ك)

٨١\_ الكافي: لمحمد بن يعقوب الكليني الطبعة الرابعة بيروت ١٤٠١ هـ \_ دار التعارف عن الكتب الإسلامية.

٨٢\_ كامل الزيارات: لابن قولويه ط ١٣٥٦ هـ \_ المطبعة المباركة المرتضوية النجف.

٨٣\_ كشف الغم في معرفة الأئمة: لعلي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي ط بيروت دار الكتاب الإسلامي.

٨٤\_ كشف اللثام: للفاضل الهندي ط اصفهان.

٨٥\_ كفاية الأصول: لمحمد كاظم الخراساني ط ١٣٦٣ هـ \_ طهران المكتبة العلمية الإسلامية.

٨٦\_ كنز الفوائد: لمحمد بن علي الكراجكي الطرابلسي ط بيروت ١٤٠٥ هـ \_ الاضواء.

(ل)

٨٧\_ لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الإفريقي المصري ط بيروت.

ص: ١٦

- ٨٨\_ المبسوط: لأبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى ط المكتبه المرتضويه لإحياء الآثار الجعفريه طهران.
- ٨٩\_ المجتنى: لرضى الدين بن طاووس ط طهران ٢٣ هـ\_ المطبوع مع مهج الدعوات.
- ٩٠\_ مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي ط الثانيه بيروت ١٤٠٣ هـ\_ الوفاء.
- ٩١\_ مجمع البيان: لأبى على الفضل بن الحسن الطبرسى ط بيروت مكتبه الحياه.
- ٩٢\_ مجمع الفائده والبرهان: لأحمد الأردبيلى ط جماعه المدرسين قم.
- ٩٣\_ المحاسن: لأبى جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقى ط الثانيه قم دار الكتب الإسلاميه.
- ٩٤\_ مدارك الأحكام: للسيد محمد على العاملى الطباطبائى طبع بالافست فى طهران.
- ٩٥\_ المراسم فى الفقه الإمامى: لحمزه بن عبد العزيز الديلمى «الملقب بسلاّر» ط الأولى بيروت ١٤٠٠ هـ\_ الزهراء.
- ٩٦\_ المسائل «المطبوع فى البحار»: من أخبار على بن جعفر عن أخيه بغير روايه الحميرى.
- ٩٧\_ مسالك الأفهام: للشهيد زين الدين العاملى الجبعى ط بصيرتى قم.

- ٩٨\_ مستدرک الوسائل: للمیرزا حسین النوری ط الأولى طهران ١٣٨٢ هـ\_ المکتبه الإسلامیه العلمیه.
- ٩٩\_ مستمسک العروه الوثقی: للسید محسن الحکیم ط الرابعه ١٣٩١ هـ\_ مطبعه الآداب النجف.
- ١٠٠\_ مستند الشیعہ: لأحمد بن محمد مهدی النراقی ط مکتبه المرعشی قم.
- ١٠١\_ المصباح: لإبراهیم بن علی العاملی الکفعمی ط الثالثه ١٤٠٣ هـ\_ الأعلمی.
- ١٠٢\_ مصباح الفقیه: لمحمد رضا بن محمد هادی الهمدانی ط ١٣٥٣ هـ\_ طهران.
- ١٠٣\_ مصباح المنیر: لأحمد بن علی المقری الفیومی ط الأولى مصر ١٣١٥ هـ\_ المکتبه العلمیه.
- ١٠٤\_ مصباح المتهدّد وسلاح المتعبّد: لأبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی بالاوفست بإشراف إسماعیل الزنجانی ایران.
- ١٠٥\_ مطارح الأنظار: «تقریرات الشیخ الأنصاری» لأبی القاسم کلانتری المطبوع بالاوفست عن الطبعة الحجریه سنه ١٣٠٨ هـ\_ طهران.
- ١٠٦\_ معانی الأخبار: لأبی جعفر محمد بن بابویه القمی «الصدوق» ط بیروت ١٣٩٩ هـ\_ دار المعرفه.

- ١٠٧ \_المعتبر: للمحقق الحلبي طبع بالافست قم.
- ١٠٨ \_المغنى: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قوامه المقدسي ط دار الكتاب العربي ١٣٩٢ هـ.
- ١٠٩ \_مفاتيح الشرائع: لمحمد محسن الكاشاني ط قم ١٤٠١ هـ \_ مطبعه الخيام.
- ١١٠ \_مفتاح الكرامه: لمحمد جواد الحسيني العاملي مؤسسه آل البيت بالافست عن المطبعه الرضويه سنه ١٣٢٤ هـ.
- ١١١ \_الفهرست: للشيخ الطوسي ط الوفاء بيروت.
- ١١٢ \_المقنع: لابن بابويه القمي «الصدوق» المطبوع فى الجوامع الفقيهه ط مكتبه المرعشى قم.
- ١١٣ \_المقنعه: للشيخ المفيد ط الداورى قم.
- ١١٤ \_مكارم الأخلاق: لرضى الدين أبى الحسن الطبرسى ط السادسه بيروت ١٣٩٢ هـ \_الأعلمى.
- ١١٥ \_المكاسب: للشيخ مرتضى الأنصارى ط الثانيه سنه ١٣٧٥ هـ \_ تبرز الاطلاعات.
- ١١٦ \_الملل والنحل: لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني الطبعه الثانيه ١٣٩٥ هـ \_ دار المعرفه.
- ١١٧ \_من لا يحضره الفقيه: لابن بابويه القمي «الصدوق» بيروت ١٤٠١ هـ \_التعارف عن المكتبه الاسلاميه.

١١٨\_ مناقب آل أبي طالب: لأبي جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني ط الأولى قم العلميه.

١١٩\_ منتهى المطلب: للعلامه جمال الدين الحلي طبع بالاوفست طهران.

١٢٠\_ المنجد في اللغة: ط السادسة والعشرين بيروت دار المشرق سنه ١٩٨٢م.

١٢١\_ منظومه الطباطبائي: «الدرّه النجفيه» للسيد بحر العلوم ط المفيد قم.

(ن)

١٢٢\_ ناسخ التاريخ: للميرزا تقى لسان الملك ط طهران.

١٢٣\_ الناصريات: لأبي القاسم علي بن موسى الموسوي المطبوع في الجوامع الفقيهيه ط مكتبه المرعشي قم.

١٢٤\_ النافع يوم المحشر: «شرح الباب الحادي عشر» للفاضل المقداد ط الأولى سنه ١٣٩٥هـ\_ مطبعه الإسلام قم.

١٢٥\_ النهايه: لأبي جعفر الطوسي ط الثانيه ١٤٠٠هـ\_ دار الكتاب العربي بيروت.

١٢٦\_ نهج البلاغه: شرح محمد عبده ط الثانيه بيروت ١٣٨٢هـ\_ الأندلس.

١٢٧\_ نوادر الراوندي: لفضل الله بن علي الحسيني الراوندي ط الأولى النجف ١٣٧٠هـ\_ الحيدريه النجف.

ص: ٢٠

(هـ)

١٢٨\_ الهداياه: لأبى جعفر محمد بن بابويه «الصدوق» المطبوع فى الجوامع الفقهيه ط مكتبه المرعشى قم.

(و)

١٢٩\_ الوافى: للفيض الكاشانى ط سنه ١٣٢٥هـ\_ الإسلاميه طهران.

١٣٠\_ وسائل الشيعه: لمحمد بن الحسن الحر العاملى الطبعه الخامسه بيروت ١٤٠٣هـ\_ دار إحياء التراث العربى عن دار الكتب الإسلاميه.

١٣١\_ الوسيله: لعماد الدين أبى جعفر محمد بن على الطوسى المطبوع فى الجوامع الفقهيه ط مكتبه المرعشى قم.

١٣٣\_ وقعه صفين: لنصر بن مزاحم المنقرى ط الثانيه قم ١٤٠٣هـ\_ مكتبه المرعشى قم.

ص: ٢١



لقد بدأ سيدنا المؤلف \_ في موسوعته الفقيهيه هذه \_ بشرح كتاب (العروه الوثقى) لآيه الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدى (قدس سره)، وبما أنه لم يحتو على كل أبواب الفقه الإسلامى اعتمد المؤلف فى إتمام موسوعته على كتاب (شرائع الإسلام) لآيه الله العظمى المحقق الحلى (قدس سره)، والجدير بالذكر أنه لم يعتمد على نص كتاب الشرائع حرفياً، بل على روحه ومضمونه، كما وأنه أضاف المؤلف بعض المسائل التى لم يوردها العَلَمَان (رضوان الله عليهما).

ويجدر بنا هنا أن نقدم شكرنا الجزيل لكل الساده العلماء والأخوه \_ فى إيران ولبنان \_ الذين ساهموا معنا فى تخريج مصادر هذه الموسوعه، راجين من الله العلى القدير أن يوفقنا جميعاً لنشر تراث أهل البيت (عليهم السلام) إنه ولى التوفيق.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنه الدائمه على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذه شروح استدلاليه فى الفقه الإسلامى، حيث أرجو من الله تبارك وتعالى أن ينفعنى بها يوم لا ينفع مال ولا بنون، سائلاً المولى جلّ اسمه، السداد والتوفيق لما يحب ويرضى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

١٢ / رجب / ١٣٧٤هـ \_

محمد الحسينى الشيرازى

ص: ٢٤

معنى الوجوب

(مسأله ۱ \_ ۱): يجب

{مسأله ۱ \_ ۱}: قال (قدس سره): {يجب}، اعلم أن على الله سبحانه بحكم العقل، الإرشاد وإراءه الطريق إلى مرضاته \_ كما ثبت فى الكلام \_ وعلى العبد، وظيفه الإطاعه والامتثال بعد تبليغ الشارع.

ثم إذا علمنا أن الشارع أدى ما عليه فاللازم علينا الاطاعه، وهذا الوجوب المذكور فى كلام المصنف (رحمه الله) إما يراد به الوجوب الفطرى إذا كان مستنده القريب حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، وإما يراد به الوجوب العقلى إذا كان مستنده القريب حكم العقل بوجوب شكر المنعم، ومستنده البعيد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

توضيح المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: إنه هل حكم العقل عبارته عن رؤيه العقل الحسّن والقبیح \_ كما ذهب إليه جمع من المعاصرين \_ أم عبارته عن بعثه على الحسّن، وزجره عن القبیح، بعد الرؤيه \_ كما هو مشهور فى ألسنه القوم \_؟ الظاهر هو الثانى، لما نجده بالضروره من التنازع الواقع بين العقل والشهوه فى البعث، بعد ما كان الشىء موافقاً للعقل مخالفاً للشهوه أو بالعكس، فلو لم يكن هناك حكم، بل كان رؤيه محض، لم يكن باعث نحو ما يخالف الشهوه. وبهذا يشكل ما ذكروا: من أن العقل يرى والشهوه تحرك نحو المرئى.

الثانى: إن الضرر على نحوين: ضرر دنيوى، وضرر

أخروى. وكلا- الضررين مما يحكم العقل بوجوب دفعه. ثم إن احتمال كل من الضررين أيضاً مما يحكم العقل بدفعه، ولكن الأضرار الدنيوية قد تبلغ حد الهلاك فيكون الحكم أكد. وما يرى من عدم إيجاب العقلاء لدفع الضرر اليسير المحتمل فإنما هو لتكافئه مع احتمال النفع الكثير أو المساوى، كما لا يخفى.

الثالث: إن الضرر المحتمل كما يقتضى العقل دفعه كذلك يقتضى الشعور دفعه، كما نرى فى الحيوانات، ولهذا كان الأمر المستند إلى هذه القاعده امراً فطرياً، أى تحكم الفطره \_ إنساناً كان أو حيواناً \_ بدفعه.

الرابع: إن شكر المنعم واجب، ووجه وجوبه حكم العقل بأنه لو لم يشكر يحتمل انقطاع النعمه، وهو ضرر عظيم. فهذه القاعده مستنده إلى دفع الضرر المحتمل أيضاً ولكن مختصه بالعقلاء فقط، ولهذا قلنا: إن وجوب الإطاعه بأحد الأنحاء الثلاثه الآتية: الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط، إما فطرى \_ إذا كان مستنداً إلى قاعده دفع الضرر ابتداءً \_ وإما عقلى إذا كان مستنداً إلى قاعده الشكر، لأن شكر المنعم بهذه المناسبه \_ أعنى احتمال الانقطاع \_ مما يدركه العقل فقط.

ثم هل يمكن أن يكون هذا الوجوب شرعياً أم لا؟ الظاهر الإمكان، لعدم محذور فى إيجاب الشارع أحد الأمور الثلاثه، كما لا محذور فى ردع الشارع عن بعضها مثلاً. وبعد تماميه الإمكان وجواز

ثبوته، فالكلام يقع في مرحله الإثبات وأنه هل أوجب الشارع أم لا؟ فنقول: الشارع أوجب إحدى هذه الثلاث بما يأتي من أدله وجوب التعلم، فإن أدله وجوب التعلم الآتية بمعونه أن ليس المراد منها إلا- العمل على طبق الواقعيات تفيد وجوب إحدى الثلاث.

هذا، وقد يحتمل عدم وجوب إحدى الثلاث تخبيراً، لأن العلم إنما هو مقدمه العمل، فلو فرض أن شخصاً عمل بالواقع من دون أى طريق منها لم يكن مؤاخذاً، كما يوجد ذلك كثيراً فيمن مات في أوائل بلوغه إذا طابق عمله الواقع.

وعلى كل حال، فعلى تقدير وجوب العلم: فهل وجوب التعلم نفسى \_ كما ذهب إليه جماعه \_ أم وجوبه غيرى؟ الظاهر من حكم العقل والأدله الثانى، فإن العلم فى الفروع يخالف العلم فى الأصول، إذ المطلوب فى الأصول هو الاعتقاد، والمطلوب فى الفروع هو العمل.

وإذا ثبت كون وجوب العلم غيرياً فهل هو من قبيل ما لا بد منه أم لا؟ الظاهر إنه من القسم الثانى، إذ المقدمه قد تكون مقدمه الوجود \_ كنصب السلم للكون على السطح \_ فهذه لا بد منها فى حصول ذبيها، وقد تكون مقدمه للعلم المسماه بالمقدمه العلميه \_ كالغسل من فوق المرفق للعلم بدخول تمام الذراع فى الغسل \_ وهذه ليست مما لا بد منها، فلو حصل ذوها بدونها لم يكن وجه للزومها، والعلم بالأحكام مقدمه للعمل، ومن المعلوم أن العمل لا يتوقف

على كل مكلف في عباداته ومعاملاته

وجوده على العلم.

وبهذا تحقق أن الوجوب الشرعى لو كان فهو إرشادى، والفرق بين المولوى والإرشادى، أن المولوى ما فى مخالفه الهيئه عقاب، بخلاف الإرشادى، فإن العقاب إنما هو على مخالفه الماده فقط، والهيئه لا عقاب عليها كما فى أوامر الطبيب.

ولا يخفى أنه ليس كلما حكم به العقل كان حكم الشرع الذى على طبقه إرشادياً إذ الأمر الإرشادى خلاف الظاهر، فلا يلتزم به إلا مع القرينه، ولهذا ترى أن الحكم بحرمة الظلم مولوى يتبعه العقاب مع استقلال العقل بقبحه. نعم كلما كان حكم الشرع فى سلسله المعاليل كان إرشادياً لا محاله كالحكم بالإطاعه ونحوها، فتأمل.

وسياتى بعض الكلام فى هذه المقامات إن شاء الله تعالى.

{على كل مكلف} التفت إلى الحكم واحتمل الإلزام، إذ البالغ العاقل إذا لم يلتفت إلى الحكم، أو التفت ولم يحتمل الإلزام، بل قطع بعدمه، لم يكن مورداً للوجوب العقلى، وبهذا تبين أن المراد بالمكلف المكلف الفعلى لا- الشأنى، والمراد بالمكلف المكلف فى الجملة حتى يشمل المجنون الأدوارى حال الإفاقه.

هذا كله لو كان المراد بالوجوب، الوجوب العقلى، أما لو كان المراد الوجوب الشرعى فالمكلف أعم من الشأنى والفعلى، فتدبر.

{فى عباداته ومعاملاته} للمعاملات إطلاقات:

أن يكون مجتهداً

الأول: إطلاقها في مقابل الإيقاعات، فيراد بها العقود فقط.

الثاني: في الأعم من العقود والإيقاعات.

الثالث: في مقابل العبادات، فيشمل العقود والإيقاعات والأحكام، فالطهاره والبيع والطلاق والإرث كلها على هذا معاملات. ومراد المصنف (رحمه الله) هو الإطلاق الثالث، إذ الواجب على الشخص أحد الثلاثة في كافة الأفعال غير الضرورية مضافاً إلى قرينه التقابل، فإن مقابلتها للعباده مما تفيد إرادته الأعم، وبهذا تبين أنه لا- يرد الإشكال على المتن بأنه أخص من اللازم ذكره، وسيصرح المصنف بالتعميم.

{أن يكون مجتهداً} قد يفسر الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم من الأدله، والمخالف في هذا الأخباريون والعامه، فلم يجوزوا الاجتهاد بهذا المعنى: أما الاخباريون فلعدم حجيه الظن عندهم، وأما العامه فلأنهم ادعوا انعقاد الإجماع على حرمة الاجتهاد لما رأوا من إيجابه الفساد، فحصروا المذاهب في الأربعة \_ كما يتضح ذلك بمراجعته التواريخ \_.

وقد يفسر الاجتهاد بأنه "استفراغ الوسع في تحصيل الحجه على الحكم الشرعي"، وبعبارة أخرى: "في تحصيل الحجه عن مدرك شرعي"، وهذا مما لا ينبغي النزاع فيه حتى من الأخباريين، فإن تحصيل الحجه واجب حتى بمقتضى الأخبار. وأما العامه فلا يليق

ص: ٢٩



التعرض لكلامهم في هذا الباب، فإن الإجماع الذي ادعوه في حصر المذاهب فاسد من وجوه لا تخفى.

وعلى كل حال، فالدليل على وجوب هذا النحو من الاجتهاد العقل الملزم للعمل بالأحكام، فإنه يتوقف على فهمها، والاجتهاد أحد طرق الفهم، والنقل. وسيأتى الكلام فى الأدله النقليه إن شاء الله تعالى.

{أو مقلداً} والتقليد عبارته عن الرجوع إلى العالم من دون سؤال عن المدرك، وسيأتى الكلام فيه مشروحاً.

ثم إن التقليد جائز عقلاً وشرعاً: أما شرعاً فسيأتى نقل الأدله، وأما عقلاً فنقول: هو من باب الرجوع لأهل الخبره ولم يردع الشارع عنه. وهنا إشكالان:

الأول: إن التقليد ليس مثل الرجوع إلى أهل الخبره، إذ الواجب على كل مكلف هو التفقه، وهو عبارته عن تحصيل العلم، بخلاف سائر الصنائع، فإنه لا يجب على كل مكلف تعلم الطب \_ مثلاً \_، بل اللازم هو التحفظ على النفس من الهلاك، وهو يحصل بتعلم الطب تاره وبالرجوع إلى الطبيب أخرى.

والحاصل أنه لو قال المولى لعبيده: "تعلموا الطب" لم يجر الرجوع إلى طبيب فى أخذ المسائل عنه تقليداً، بل اللازم تعلم كل واحد منهم الطب، وهنا كذلك، إذ الشارع أوجب التفقه.

التعرض لكلامهم في هذا الباب، فإن الإجماع الذي ادعوه في حصر المذاهب فاسد من وجوه لا تخفى.

وعلى كل حال، فالدليل على وجوب هذا النحو من الاجتهاد العقل الملزم للعمل بالأحكام، فإنه يتوقف على فهمها، والاجتهاد أحد طرق الفهم، والنقل. وسيأتى الكلام فى الأدله النقلية إن شاء الله تعالى.

{أو مقلداً} والتقليد عبارته عن الرجوع إلى العالم من دون سؤال عن المدرك، وسيأتى الكلام فيه مشروحاً.

ثم إن التقليد جائز عقلاً وشرعاً: أما شرعاً فسيأتى نقل الأدله، وأما عقلاً فنقول: هو من باب الرجوع لأهل الخبره ولم يردع الشارع عنه. وهنا إشكالان:

الأول: إن التقليد ليس مثل الرجوع إلى أهل الخبره، إذ الواجب على كل مكلف هو التفقه، وهو عبارته عن تحصيل العلم، بخلاف سائر الصنائع، فإنه لا يجب على كل مكلف تعلم الطب \_ مثلاً \_، بل اللازم هو التحفظ على النفس من الهلاك، وهو يحصل بتعلم الطب تارة وبالرجوع إلى الطبيب أخرى.

والحاصل أنه لو قال المولى لعبيده: "تعلموا الطب" لم يجر الرجوع إلى طبيب فى أخذ المسائل عنه تقليداً، بل اللازم تعلم كل واحد منهم الطب، وهنا كذلك، إذ الشارع أوجب التفقه.

والجواب: أن إيجاب التفقه \_ كما يظهر من أدلته \_ هو الغيريه، أى إنه مقدمه للعمل لا- أنه نفسى كما يقول بعض العلماء، فاللازم هو العمل، فهذا قرينه على عدم إرادته تفقه كل مكلف، ويكون حاله حال ما إذا قال المولى: "تعلّموا الطب" وعلمنا أنه ليس نفسياً بل مقدمه لعدم الهلاك.

الثانى: إن ما يرشد إليه العقل هو الرجوع إلى أحد المجتهدين فى كل مسأله حتى الميت ابتداءً، وحتى لو قلّد فى هذه المسأله مجتهداً جاز تقليد غيره فيما بعد، مع أن الفقهاء لا يقولون به.

والجواب: إنا نلتزم بكل ذلك، وإنما الكلام فى تخصيص الدليل النقلى لهذا العموم \_ كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى \_.

ثم أن ما ذكره الأخباريون من حرمة التقليد، وما أوجبه من رجوع الجاهل إلى العالم، واللازم على العالم حينئذ نقل مضمون الروايه للجاهل، وإيكاله إلى فهمه منها ولو كان بخلاف فهم العالم \_ كما عن بعضهم \_ لا يرجع إلى محضّل، إذ التقليد قد يكون الاستيحاش من لفظه، وهذا غير صحيح، إذ أن لفظ التقليد قد ورد فى روايات عديده: منها قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه»<sup>(١)</sup>، ومنها روايه أبى بصير عن أم معبد إلى أن قالت

ص: ٣١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى ح ٢٠.

للإمام (عليه السلام): "قد قلدتك ديني" (١) إلى آخره، ومنها غير ذلك.

وقد يكون الاستيحاش من معناه، وسيأتى تفصيل المراد به عند المجتهدين وأنه من باب الرجوع إلى اهل الخبره كما تقدم.

وأما ما أوجبه من نقل مضمون الروايه فهو تقليد أيضاً، إذ العامى لا يدرى هل له معارض أم لا؟ وعلى تقدير المعارضه لا يدرى التكليف فيه، وأن المعارض مقدم أو هذا الذى يذكره العالم؟ وعلى كل تقدير فهل طريق هذا الخبر صحيح أم لا؟ وهكذا، مع أن المجتهدين أيضاً ينقلون مضمون الروايات بعد التنقيح فى الكتب العلميه لأخذ العوام. والحاصل أن الأخباريين يلتزمون عملاً بالتقليد ولا يلتزمون به لفظاً، والله الموفق.

وأما الأدله السمعيه الداله على جواز التقليد بالمعنى الأعم من الوجوب فأمر:

منها: السيره.

ومنها: الإجماع.

ومنها: كونه من ضروريات الدين، وكلها قابله للخدشه كما فى الكتب الأصوليه.

ومنها: الكتاب، وقد استدل بآيات:

ص: ٣٢

---

١- ([١]) الكافى: ج ٦ ص ٤١٣ باب من اضطر إلى الخمر للدواء ح ١.

الأولى: قوله تعالى: (فَأْمُرُوا بِالْعَدْلِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُصْنَعُونَ) (١) وقد ناقشوا فيها باحتمال أن يكون الإنذار لتحصيل العلم للمنذرين، لا للأخذ تعبدًا وإن لم يحصل العلم، والظاهر أن المقصود من الآية، بيان لزوم تعلم الجميع للأحكام، وذلك يحصل بتفقه جماعه وإنذار الآخرين، فالتفقه يشمل الاجتهاد والتقليد، إذ معنى التفقه هو تعلم الأحكام، وهو كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد.

ألا- ترى أنه لو كان بعض الطائفة ذهب إلى أبي ذر وسأله عن الأحكام وأجاب هو بالتناج من دون ذكر الروايات، التي سمعها عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو الوصى (عليه السلام) كانت الآية صادقه على ذلك البعض، ولم يصدق عليه عدم التفقه، وهكذا لو أتى بعض العوام من قريه إلى العالم، وسأله عن الأحكام ثم رجع إليهم وأنذرهم صدقت الآية على ذلك العامي.

إن قلت: هذا تقليد للعامي.

قلت: ليس تقليدًا للعامي بل هو تقليد للمجتهد بواسطته، والرجوع إلى أهل الخبره كما يحصل ابتداءً يحصل بواسطه، وأما المناقشه فليست بصحيحه، إذ لو فرض صدق عنوان المنذرين \_ أي

ص: ٣٣

كونهم صادقى اللهجه بحيث يكونوا ثقه \_ ومع ذلك لم يقبل المنذرون منهم معتذرين بعدم حصول العلم لهم لم تقبل معذرتهم، وهذا كاشف عن كون الآيه تحث على الطريق العادى، ولا مجال لهذا الإشكال وغيره فيها.

الثانيه: قوله تعالى: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١). وجه الدلاله: إن غير العالم يلزم رجوعه إلى العالم، فالعامى يلزم رجوعه إلى المجتهد، وهذا هو التقليد فى اصطلاح الفقهاء.

إن قلت: تفسير الآيه فى أهل الكتاب وتأويلها فى الأئمه (عليهم السلام)، فلا تصدق على المجتهد.

قلت: هذان من باب المصداق ولهذا لا يتنافيان، وإلا فكيف يمكن جمعهما فى الإراده مع أنه قد ورد فى بعض الروايات عن أئمه الهدى (عليهم السلام) إن الآيات تجرى فى كل قوم، ولا تختص بمن نزلت فيهم، وقد عللوا (عليهم السلام) ذلك، بأنها لو كانت مختصه لماتت الآيه بموت من نزل فيهم. وعلى كل حال فالمجتهدون هم أهل الذكر، فاللازم الرجوع إليهم.

إن قلت: معنى الآيه ارجعوا إلى أهل الذكر حتى تعلموا، فلو لم يحصل العلم لم يلزم العمل على طبق ما يقوله أهل الذكر، وهذا

ص: ٣٤

بخلاف ما تقولون في المجتهد فإنه يجب أخذ قوله \_ سواء حصل للمقلد العلم أم لا \_.

قلت: ليس في الآية حتى تعلموا، ولا- دلالة لها على هذه الغاية، بل الأمر بالعكس. ألا ترى أنه لو نصب المولى، شخصاً وقال لعييده: "اسألوا هذا إذا لم تعلموا مرادى وأوامرى"، فسأل بعضهم عن المنسوب، ولم يعمل بقوله معتذراً بأنه لم يحصل له العلم بل ظن بخلاف قوله لم يكن معذوراً عند العقلاء. ومنه تبين عدم لزوم العلم.

والحاصل أن الآيتين في كمال الظهور، وإن ناقشوا في دلالتهما بمناقشات كثيرة في الأصول. وإن شئت قلت: إن آية التفقه وآية السؤال حثتا على الأمر الإرتكازى في طريقه التعليم والتعلم، فكلما حكم به العقلاء في هذه الطريقة فهو مفهوم الآيتين. وهذا واضح لمن تدبر.

الثالثة: قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)(١). وجه الاستدلال بهذه الآية: إن الله تعالى ذم متبعي الآباء، لأنهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون، فتدل بالمفهوم على أن الشخص إذا كان يعلم شيئاً ويهتدى جاز تقليده، ومن المعلوم أن

ص: ٣٥

الفقهاء يعلمون الأحكام ويهتدون إليها، فيجوز تقليدهم، وبهذا تبين أن الاستدلال بالآية على حرمه التقليد \_ كما صدر عن بعض \_ ليس في محله، إذ الكلام في تقليد العالم المهتدى لا الجاهل الضال.

الرابعة: ومثل هذه الآيه في الدلاله، قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) (١).

وأما الإشكال في الآيتين بأنهما في أصول الدين، ولا يجوز التقليد في أصول الدين إطلاقاً فغير تام، إذ إطلاقهما كاف للاستدلال وإن كان خرج من الإطلاق أصول الدين.

الخامسة: آيه النبأ، وهي قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (٢) دلت بالمفهوم على أن العادل إذا جاء بالنبأ لم يلزم تبين كلامه، والفقهاء العادل إذا أخبر عن الحكم الواقعي أو الظاهري جاز الأخذ به، لأنه عادل قد أخبر، فلا يلزم تبين خبره.

والإشكال بأن الفقيه إنما يخبر عن رأيه، مردود بأن الفقيه إنما يخبر عن الأحكام الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام)، منتهى الأمر أن نظره معين للموضوع، فهو كأهل الخبره الذين يخبرون عن أمر واقعي ولكن باستنباطهم، فإذا قال أحدهم: "إن هذه الدار تعادل ألف دينار" كان

ص: ٣٦

١- ( [١] ) سورة البقره: الآيه ١٧٠.

٢- ( [٢] ) سورة الحجرات: الآيه ٦.



إخباراً عن القيمه الواقعيه للدار، ولكن إخباره عن حدسه ونظره لا عن سماعه وما أشبه.

وأما الأخبار الداله على جواز التقليد فكثيره:

منها: قول عبد العزيز بن المهتدي للإمام (عليه السلام): لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»<sup>(١)</sup>.

ومن البديهي أن معالم الدين يشمل الفتوى والروايه، رأيت أنه لو سئل ابن عبد الرحمن عن حال شيء خاص، فأفتاه بالطهاره مستنداً إلى روايه «كل شيء نظيف»<sup>(٢)</sup> لم يكن للإمام (عليه السلام) مؤاخذه بأنه لم أخذت بفتواه من دون ذكر الروايه. ثم إنه ينكشف من هذه الروايه أن قبول قول الثقة العالم كان مركزاً في ذهن الراوي، وإنما يسأل الامام (عليه السلام) عن الصغرى.

ومنها: ما أجاب به الإمام (عليه السلام) كتابه عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين؟ فكتب: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في أمرنا»<sup>(٣)</sup> وجه الدلاله ما تقدم من

ص: ٣٧

١- [١] الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

٢- [٢] الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

٣- [٣] رجال الكشي: ص ٤ ح ٧ طبعه مشهد. والمذكور فيه (فاصمدا في دينكما). ولكن النسخ مختلفه فمنها ما ذكرت الروايه هكذا: (فاعتمدا في دينكما) فراجع.

أن الاعتماد في الدين أعم من أخذ الروايه وأخذ الحكم، والمقصود بالمسن الثابت القدم فيه، إذ لا خصوصيه للسن كما لا يخفى.

ومنها: ما عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنه ليس كل ساعه ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيها» (١).

وجه الدلاله ما تقدم، بضميمه أنه من البديهي عدم دخل خصوص محمد بن مسلم في الرجوع، بل هو مصداق من مصاديق الثقة.

ومنها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) أيضاً قال: «ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري؟» (٢) بتقريب ما تقدم.

ومنها: ما عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيده ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين

ص: ٣٨

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٣.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٥ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٤.

والدنيا»(١).

ومنها: ما يدل على الأمر بالرجوع إلى علي بن حديد(٢).

ومنها: ما قاله الإمام (عليه السلام) لشعيب العرقوفى: «عليك بالأسدى \_ يعنى أبا بصير \_»(٣).

ومنها: قوله (عليه السلام) لأبان بن تغلب: «اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس، فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك»(٤). وهذا صريح فى المطلب، إذ الفتوى لا تحتمل الرواية، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال للكلىنى، مفتى، ولو قيل بالشمول فلا يضر، إذ عمومه حينئذ مسلم، ومن المعلوم أن الحثّ بالإفتاء مع عدم قبول المستفتى حثّ على اللغو.

ومنها: التوقيع عن الحججه (عليه السلام): «وأما الحوادث

ص: ٣٩

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

٢- ( [٢] ) الكافى: ج ٣ ص ٣٧٤ باب الصلاة خلف من لا يقتدى به ح ٥.

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٣ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٥.

٤- ( [٤] ) رجال النجاشى: ص ٧.

الواقعہ فارجمعوا فیہا إلی رواہ حدیثنا، فإنہم حجتی علیکم وأنا حجہ اللہ» (۱). والمناقشہ بأن اللام للعہد فلا یشمل غیرہا، غیر مستقیمہ، إذ التعلیل بقولہ «إنہم حجتی» مع تعقبہ بقولہ «وأنا حجہ اللہ» یوجب الظہور فی العموم إن لم نقل بالصراحہ.

إن قلت: الرواہ غیر المجتہدین.

قلت: المجتہدون من أظهر مصادیق الرواہ، أفہل یكون شیخ الطائفہ غیر راوٍ لكونہ مجتہداً، ویكون محمد بن یعقوب راویاً لعدم كونه مجتہداً؟!

ومنها: تقریر الإمام (علیہ السلام) لتقلید عوامنا علماءنا فیما لم یعرفوا منهم الفسق الظاہر والعصبیہ الشدیدہ والتکالب علی الدنیا وحرامہا \_ بالمفہوم (۲).

ومنها: الفقرہ الأخیرہ لہذہ الروایہ حیث قال (علیہ السلام): «فأما من كان من الفقہاء صائناً لنفسہ، حافظاً لدينہ، مخالفاً علی ہواہ، مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه» (۳). ووجه الدلالہ أوضح من أن یخفی.

ص: ۴۰

- 
- ۱- ( [ ۱ ] ) الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۱ الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي ح ۹.
  - ۲- ( [ ۲ ] ) الوسائل: ج ۱۸ ص ۹۴ الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضي ح ۲۰.
  - ۳- ( [ ۳ ] ) الوسائل: ج ۱۸ ص ۹۴ الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضي ح ۲۰.

والمناقشه بأن اللام فى قوله «فالعوام» لا يفيد إلا الجواز لا الوجوب. فالجواب عنه من وجهين:

الأول: إنه لردّ توهم الحصر، كقوله تعالى: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (١) كما يظهر ذلك لمن راجع صدر الروايه.

الثانى: بعد دوران الأمر بين الاجتهاد والتقليد، يتعين الثانى للعوام، وهذه قرينه عقليه لعدم إرادته الجواز فى مقابل ترك كلاً الأمرين، مضافاً إلى أن الكلام فى مقابل الأخبارى، وبعض علماء حلب المحرّم للتقليد، وإثبات الجواز كاف لهذا المقام.

وهنا تنبيه لا بأس بإيراده، وهو أن بعض العلماء خدش فى سند هذا الحديث «فالعوام أن يقلدوه» بادعاء أنه من تفسير الإمام العسكري (عليه السلام)، ونسبه الكتاب إليه (عليه السلام) محل نظر، لعدم وثاقه الرجلين الراويين للتفسير عن الإمام (عليه السلام)، كما أجمل ذلك السيد الحكيم وفصله السيد الخوئى فى المسأله الثانيه والعشرين من [المستمسك] (٢) و [فقه الشيعه] (٣)، ولكن الأقوى صحه نسبه التفسير الى الإمام (عليه السلام)، وإليك

ص: ٤١

١- ( [١] ) سورة النساء: الآيه ١٠١.

٢- ( [٢] ) المستمسك: ج ١ ص ٤٣.

٣- ( [٣] ) فقه الشيعه: ج ١ ص ١٢٣.

قال صاحب الوسائل فى الخاتمه: [ونروى تفسير الإمام الحسن بن على العسكرى (عليهما السلام) بالإسناد عن الشيخ أبى جعفر الطوسى عن المفيد عن الصدوق عن محمد بن القاسم المفسّر الإسترابادى عن يوسف بن محمد بن زياد وعلى بن محمد بن سيار \_ قال الصدوق والطبرسى: وكانا من الشيعة الإماميه \_ عن أبويهما عن الإمام (عليه السلام): وهذا التفسير ليس هو الذى طعن فيه بعض علماء الرجال، لأن ذاك يروى عن أبى الحسن الثالث (عليه السلام) وهذا عن أبى محمد (عليه السلام) وذاك يرويه سهل الديباجى عن أبيه، وهما غير مذكورين فى سند هذا التفسير أصلاً، وذاك فيه أحاديث من المناكير وهذا خال من ذلك، وقد اعتمد عليه رئيس المحدثين ابن بابويه فنقل منه أحاديث كثيرة فى كتاب من لا يحضره الفقيه وفى سائر كتبه، وكذلك الطبرسى وغيرهما من علمائنا] (١) انتهى.

فنقول: إن التفسير اعتمد عليه ابن بابويه أكبر الاعتماد، وكلما اعتمد عليه ابن بابويه ولم يظهر لنا وجه خدشه فيه كفانا حجه: أما الصغرى فإليك عبارته ابن بابويه فى أول من لا يحضره الفقيه... قال: [ولم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما رووه، بل

قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجه فيما بينى وبين ربي تقدّس ذكره وتعالى قدرته، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول وإليها المرجع.. إلى أن قال: وبالغت فى ذلك جهدى<sup>(١)</sup> انتهى. فهل ترى أكبر من هذا توثيقاً واعتماداً؟

وأما الكبرى فلأن الصدوق كاف اعتماده فى الحجيه إذا لم تظهر لنا خدشه، أما وجه الكفايه فلأنه عادل، وخبر العادل حجه.

لا يقال: إن فى الموضوعات يحتاج إلى عدلين والصدوق عدل واحد.

لأننا نقول: \_ مع الغض عن أن خبر العدل الواحد حجه لدينا \_ إن هذا ليس موضوعاً بل حكماً، فأى فرق بين أن يروى الصدوق الخبر عن الصفار عن العسكرى (عليه السلام) أو عن محمد بن القاسم عن الرجلين عن العسكرى (عليه السلام).

وأما أنه لم تظهر لنا خدشه فلأننا لما فحصنا الرجال، لم نجد غمزاً فى الطريق إلا من ابن الغضائرى، الذى لا يسلم من لسانه ومن سيف حجاج أحد \_ كما قال بعض \_ بالإضافة إلى أن ابن الغضائرى لم يخدش فى هذا التفسير بل فى تفسير آخر، كما تقدم فى

ص: ٤٣

---

١- [١] من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣.

وذكر صاحب الوسائل أن معارضها قطعي، وفيه: إنا لم نظفر بعدُ بالمعارض القطعي، وإن أراد بالمعارض عمومات الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير علم فهي مخصصة بالمستفيضة المتقدمة وغيرها مما ذكره صاحب الوسائل (قدس سره) في بابي عدم جواز تقليد غير المعصوم ووجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث. وإن كنا لم نظفر في الباب الأول بروايه تدل على عدم جواز تقليد فقهاء الشيعة المجتهدين، فراجع.

مضافاً إلى أن الرجوع إلى أهل الخبره الموثقين والعمل بقولهم ليس عملاً بغير علم.

ويأتي بعد دور الآيات والأخبار الداله على جواز التقليد الدليلان الآخران، وهما الإجماع والعقل. ومن الممكن دعوى الإجماع على جواز التقليد بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، وإنما الخلاف في الخصوصيات، كما أن العقل مستقل بجواز رجوع الجاهل إلى العالم، وقد جرى على ذلك بناء العقلاء في جميع العلوم والفنون.

ومن ذلك كله ظهر أن الأدله الأربعة القائمه على حرمة العمل بالظن مما يلزم الخروج عنها بهذه الأدله الأربعة الداله على وجوب التقليد أو جوازه، ولو لم نقل بما هو الظاهر من أن تلك الأدله لا تشمل محل الكلام أصلاً، ولسنا نحن الآن بصدد ذكر جميع ما يحتاج



إليه هذا الباب من الكلام خوفاً عن الخروج عن مقتضى الشرح. والله الموفق.

هذا تمام الكلام فى الأدله على جواز التقليد.

ثم إن جماعه من علماء حلب، وجلّ الأخباريين، حرّموا التقليد استناداً إلى الأدله الأربعة الداله على حرمه العمل بالظن، ولا يخفى أن خروج التقليد عن العمومات الناهيه بالأدله المتقدمه غنى عن التوضيح، إنما الكلام فى أن خروج التقليد على نحو التخصيص \_ كما ذهب إليه جمع \_ أو على نحو التخصيص.

حجه من قال بأن الخروج على نحو التخصيص: أن الأدله الداله على حرمه العمل بالظن إنما تنظر إلى الظنون الواهيه غير العقلانيه، والتقليد من الظنون العقلانيه.

وأما الأدله الداله على حرمه التقليد فالجواب عنها:

أولاً: إن الظاهر كونها فى مقام الذم على التقليد فى أصول الدين، لا مطلق التقليد.

وثانياً: بأنها تنهى عن تقليد الجاهل، كما يشهد له قوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) (١)، مع

ص: ٤٥

وضوح أن الآباء كانوا جهالاً. وقوله تعالى: (أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) (١).

ثالثاً: إن التقليد إنما يصح إذا لم يتم البرهان على خلافه، والذم إنما كان متوجهاً إليهم لتقليدهم مع قيام البرهان من المعجزات وغيرها على بطلان تلك التقاليد.

وحجه من قال بأن خروج التقليد عن الأدلة المحرمة على نحو التخصيص: إن عدم جواز التقليد وعدم اتباع الظن عام، وكون المورد التقليد في أصول الدين أو تقليد الجاهل غير مناف للعموم. وإنما نقول بتخصيصه بالأدلة الدالة على الرجوع إلى الثقة مما تقدم كثير منها، ولكن لا يخفى ما فيه. وعلى كل حال فخروج التقليد بالمعنى المصطلح عن العمومات مما لا شبهه فيه.

بقي الكلام في امرين:

الأول: بيان ما يعمله الأخباريون مع تحريمهم التقليد وعدم إمكان مراجعته الاجتهادية لكل أحد.

الثاني: فيما أشكل على الاجتهاد من لزوم الاختلاف المنهى عنه.

أما المقام الأول فنقول: لا محيص للأخباري، ولا لغيره إلا

ص: ٤٤

تجوز التقليد، وإلا لزم العسر والخرج واختلال النظام، ونكتفى في هذا المقام بذكر ما نقله الفصول مع جوابه عنهم، قال ما لفظه: [وربما خالف في ذلك شرذمه شاذه فحرّموه وأوجبوا على العامى الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة، فإن ساعد لغته على معرفه مدلولهما، وإلا- ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته، وإذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد، ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حذو ما مرّ، ولو احتاج إلى معرفه حال الراوى ذكر له حاله. وبشاعه هذا القول وفساده بالنسبه إلى أمثال زماننا مما يستغنى لوضوحه عن البيان، لظهور عدم مساعده أفهام كثير من العوام على فهم قليل من الأحكام بهذا الوجه مع عدم مساعده أكثر أوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج إليه بعض العوام](١) - إلى آخر ما ذكره -.

وأما المقام الثانى فربما يقال: إن الاجتهاد موجب لاختلاف العلماء، كما نراه بالوجدان، بل قد يؤدي إلى التشاجر والنزاع بين المقلّدين، وذلك مع أنه مرغوب عنه شرعاً ومنهى عنه فى أخبار كثيره. وكفاك فى هذا المقام ما ورد من ذمّ أمير المؤمنين (عليه الصلاه والسلام) لاختلاف العلماء فى الفتوى(٢) كما فى نهج البلاغه.

ص: ٤٧

---

١- ([١]) الفصول: الجزء الثانى ص ٤١١ س ٣٦.

٢- ([٢]) نهج البلاغه: ج ١ ص ٦٢.

والجواب أما نقضاً: فبأنه ما ذا يصنع المحرّم للتقليد، إذ على تقدير سد باب الاجتهاد، فاللازم إما تقليد شخص واحد لمن نظره مخالف له، وهذا باطل بضروره العقل، إذ كيف يجوز لمن نظره حرمة المواقعه بالعقد الفارسي تقليد من نظره جوازه والعمل على طبقه. وأما ما ذكره المحرّمون \_ كما تقدم من الفصول \_ فهذا مما يوجب اتساع الخرق، إذ في فرض تعدد المجتهدين إذا لزم الاختلاف، فكيف إذا صار كل عامى بمنزله مجتهد في ظنه أنه فهم الحكم.

وأما حالاً: فبأنه بعد ما ورد من نحو مقبوله عمر بن حنظله وغيرها \_ الصريحه في اختلاف الرواه من الصدر الأول وعدم ردع الإمام (عليه الصلاه والسلام) مع انفتاح باب العلم \_ لا مجال للخدشه من هذه الجبهه في زمن الانسداد، وأما ما روى من حديث نهى أمير المؤمنين (عليه الصلاه والسلام) فهو في مقام ذم المصوّبه، كما يشهد بذلك آخر الحديث الذي يقول: «فيصوّبُ آراءهم جميعاً»<sup>(١)</sup> فلاحظ.

(تتمه)

الاجتهاد قد يعرف بأنه "عبارة عن قوه وملكه، بها يتمكن

ص: ٤٨

أو محتاطاً.

الشخص من ضم الصغريات الوجدانية إلى الكبريات، المسبب لإنتاج الحكم الفرعى " أو "الانتهاى إلى الحكم فى مقام العمل". والاجتهاد بهذا المعنى كان مسلماً فى زمن النبى (صلى الله عليه وآله)، إذ من البديهى أنهم كانوا يتمسكون بالعام قبل ورود المخصص وكذا المطلق والمنسوخ، وكانوا يحملون الأمر على معناه ويحكمون مثل "لا- شك لكثير الشك" على نحو "إذا شككت فابن على الأ-كثر" وهكذا. وإنما منعه جمع من العامه بتوهم انعقاد الإجماع على المنع الناشىء عن أحكامهم الكثيره المخالفه للكتاب والسنة المستنده إلى اجتهادهم بزعمهم. وعلى كل حال فسدّ باب الاجتهاد مع مخالفته للضرورة \_ كما تقدمت الاشاره إليه \_ يناقض ما كتبه عمر بن الخطاب إلى ولاته الناص على لزوم الاجتهاد، كما يجده المتتبع فى كتبهم، منها الفقه على المذاهب الأربعة، فراجع.

نعم رماه جمع منهم بالوضع، وليس هذا مقام تفصيل الكلام والله الموفق.

{أو محتاطاً} وهو أن يعمل المكلف بما يتيقن معه بالبراءه، كما لو شك المكلف فى أن الواجب عليه، هل هو الإتيان بهذا الإناء أو بذاك الإناء، \_ فيما لو أمر المولى بإتيان أحد الإنئين \_؟ ثم شك المكلف فى المأمور به، فإنه لو أتى بهما فيما لم يكن هناك محذور تيقن بالبراءه. وهذا الطريق أحسن من الطريقتين الأولين، إذ فى كل من الاجتهاد والتقليد يحتمل مخالفه الواقع، بخلاف هذا الطريق، فإنه

محرز للواقع، وأما ذانك الطريقان فهما مؤمنان أو حجّتان على الواقع. وعلى كل حال فأحد طرفي الإحتياط قد يكون مما قام عليه الحجّه، كما لو شك في مطابقه صلاه الجمعه للواقع مع قيام الاماره عليها، فإنه لو احتاط بإتيان صلاه الظهر أيضاً أحرز الواقع قطعاً، وقد لا يكون كذلك، وفي كلا الحالين يستحسن الإحتياط.

ثم إنه لا- فرق فيما نحن بصدده من كفايه الإحتياط بين المتمكن من الامتثال التفصيلي أم لا- وبين كون المحتاط فيه من العبادات أم غيرها، وبين كون غيرها محتاجاً إلى الإنشاء كالمعامله أم لا، كالطهاره ونحوها.

ثم إن المحتاط لا- يلزم رجوعه إلى المجتهد أو المقلّد \_ كما زعم \_ وجه الزعم: أن المحتاط إما أن يكون عالماً بالأحكام الشرعيه فهو احتياط في الاجتهاد، وإما أن يكون جاهلاً ويرجع في الأحكام إلى المجتهدين فهو محتاط مع التقليد.

بيان الجواب: إن ها هنا شقاً ثالثاً، وهو أن لا يكون الشخص عالماً ولا مقلداً بل جاهلاً بحثاً، كما تقدم من مثال الاتيان بالظهر أو الجمعه، فإنه بعد قيام الضروره على عدم وجوب شيء غيرهما يوم الجمعه، لو أتى بهما من غير تقليد أو اجتهاد كان كافياً، فتدبر.

نعم للاحتياط شرائط: منها العلم بكيفيه الإحتياط، كما يأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ثم إن الاحتياط في الجملة مما لا شبهه في حسنه، والأدله من العقل والنقل على ذلك كثيره.

وقد أورد على العمل بالاحتياط أمور:

الإشكال الأول: إن تعلم الأحكام واجب، وفي الاحتياط ترك التعلم. وهذا الإشكال واهٍ لوجوه:

الأول: إن الاحتياط لا ينافي التعلم الواجب لو قلنا بوجوبه، فإنه يتمكن الشخص من تعلم المسائل اجتهاداً أو تقليداً، إذ الاحتياط إنما هو مربوط بالعمل ولا يربط له بالعلم حتى يضاده، فإن قولنا [يجب أن يكون المكلف مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً] بمعنى تطبيق العمل على طبق أحدها، لأن المراد التعلم الاجتهادي، أو التقليدي، أو الاحتياطي، كما لا يخفى.

الثاني: إن وجوب تعلم الأحكام إنما هو إرشادي لا نفسي، وإذا حصل الوصول إلى الواقع بدون التعلم لم يكن واجباً.

ولقائل أن يقول: وجوب التعلم نفسي، بيان ذلك: إن الظاهر من الأمر — كما تقرر في الأصول — هو النفسى العيني التعينى، إلا إذا كان هناك صارف يصرف عن هذا الظهور، وليس لنا دليل على كونه إرشادياً حتى يلتزم به.

إن قلت: إذا كان وجوب التعلم نفسياً يلزم أن يكون هناك

الأولى: على ترك التعلم.

والثانية: على ترك الصلاة مثلاً، وهذا مما لا يلتزم به.

قلت: لا مانع من الالتزام به، لأنه لم يجمع إجماع أو ضروره أو دليل لفظي على بطلانه، مع أن ظواهر الأوامر المتعلقة بالتعلم ثبوت العقاب على تركه.

الثالث: إن وجوب التعلم \_ على تقدير كونه نفسياً \_ لا ينافي العمل بالاحتياط، إذ على الفرض إنما هو عصي بترك التعلم، والعصيان على ترك واجب لا ينافي صحه العمل، فإن العصيان مربوط بالتكليف، والصحة مربوطه بالوضع \_ كما لا يخفى \_.

الإشكال الثاني على العمل بالاحتياط: يختص ببعض أقسامه.

بيان ذلك: إن الاحتياط إما في العبادات أو في غيرها، أما الثاني فلا إشكال في الاحتياط فيه \_ على نظر هذا المستشكل \_ إذ المطلوب فيها ذات الشيء وهي تحصل، ولو لم يعلم الإنسان حين العمل بكونه هو المطلوب. ولا فرق بين دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبين دورانه بين المتباينين، وكذلك لا فرق بين الاحتياج إلى الإنشاء كالعقود والإيقاعات أم لا.

نعم استشكل بعض في المحتاج إلى الإنشاء بما حاصله: إن الشخص لو لم يعلم حين إجراء الصيغه بأنها مفيدة للشيء المقصود،



مثلاً: لو لم يعلم الشخص بأن المفيد للزوجيه هي الصيغه المتعديه إلى الزوجين بنفسها أو بواسطة حرف الجر فحين إجراء كل من الصيغتين لا يعلم بإفادتها للزوجيه، لا يتمكن من قصد الإنشاء بكل منهما.

وفيه: إن الإنشاء خفيف المؤونه يحصل بمجرد قصده، ولهذا إن هذا القائل جوّز التعليق بالواقع في العقود، كأن يقول: "إن كان مالي فبعته بكذا" ويقول بصره هذه المعامله إذا كان الشيء ماله في الواقع.

وعلى كل حال فهذا الإشكال مما لا ينبغي الإصغاء إليه، وإنما الكلام في القسم الأول، وهي العبادات، فنقول: إنه إما أن يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد أو لا يتمكن، أما مع عدم التمكن فالظاهر جواز الاحتياط، وخالف في ذلك الحلّي وقال في الساتر المشتبه في الثياب الكثيره عند ضيق الوقت: [فيصلى عريانا](١).

وفيه: أولاً: إن أدله الميسور قاضيه بالصلاه في الثوب النجس القطعي فكيف بالمشتبه.

وثانياً: إن المفقود في المقام \_ إذا صلى فيهما \_ إنما هو الوجه والتمييز وهما غير معتبرين كما يأتي، ولو سلمنا وجود الإجماع على

ص: ٥٣

اعتبارهما، فالإجماع حيث إنه دليل لبي لا نسلّم شموله لما نحن فيه، بل الظاهر منه في مورد التمكّن من الامتثال التفصيلي.

وثالثاً: بأن اشتراط الوجه والتمييز ليس في عرض سائر الأجزاء والشروط، بل في طولها، بمعنى أن العبادة بعدما تمت جميع أجزائها وشروطها يلزم أن يؤتى بها بقصد الوجه، فلو لم يكن جامعاً للشروط لم يشترط الوجه، إذ المفروض أن الوجه متوقف على تلك، فلو لم يحصل بعضها لم يجب الوجه، وفيه نظر \_ فتأمل \_.

هذا كله فيما لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، أما لو تمكن من تحصيل العلم أو الحجج المعتمده اجتهاداً أو تقليداً، فإما أن يستلزم الاحتياط التكرار، كما لو تردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعه، أو لا يستلزم التكرار، كما لو ترددت السوره بين كونها جزءاً واجباً أم مستحباً. أما لو ترددت بين الجزء والمانع فهو ملحق بالمتباينين على قول، وبالأقل والأكثر لجواز الإتيان بالصلاه مع السوره احتياطاً لا تشريعاً، وإنما تحرم السوره على تقديرها تشريعاً على قول آخر.

أما لو لم يستلزم التكرار فقد أورد على جواز الاحتياط فيه بأنه مخلّ لقصد الوجه والتمييز، وهو معتبر في العباده كما ادعى عليه الإجماع.

وفيه: أولاً: إنه غير مخلّ بذلك، لأنه لا يلزم قصد الوجوب

والندب في كل جزء، بل اللازم قصد الجملة، بأن يقصد الإتيان بالصلاة الواجبه، فالعلم بحاله الجملة كاف. حتى إنه ربما يقال: بأنه لو علم بحاله الجزء لا يجوز قصد الوجوب أو الندب فيه، لأنه ليس أعمالاً متعدده، وقصد كل جزء مستقلاً، موجب لكونه أعمالاً متعدده وهو تشريع محرم. وإن كان هذا القول مدخولاً، لأنه لا دليل على أن قصد كل جزء موجب لتعدد العمل، فأى مانع من أن يقصد الإنسان الصلاة ثم يقصد التكبيره والحمد والسوره والركوع وغيرها بنيات مستقله، بل القول بعدم جوازه خلاف الضروره، فإن الإنسان إذا قصد مركباً فإنه يقصده أولاً إجمالاً، ثم حين الإتيان بكل جزء يقصد ذلك الجزء قصداً مستقلاً، ولهذا قالوا إن كل جزء من المركب مراد بإرادتين: إرادته إجماليه قبلاً، وإرادته تفصيليه حين فعله. وعلى كل حال فهذا القول عار عن الدليل.

وثانياً: إن اعتبار قصد الوجه والتمييز ممّا لم يقم عليه دليل، أما العقل فإنه وإن كان ربما يقال: بأن العقل يعتبر في صدق الإطاعه الإتيان بالعمل بقصد الوجه، ولكنه غير مستقيم، إذ اللازم في صدق الإطاعه عقلاً وعرفاً كون المحرك أمر المولى فقط أما أنه مستحب أو واجب فلا، وأما النقل فإنه لم يقم دليل على وجوب قصد الوجه لا كتاباً ولا سنه.

ثم لو شككنا في اعتباره في العباده فهل تجرى البراءه أو الاشتغال؟ ذهب بعض إلى الثاني لأنه شك في الإمثال، فاللازم

الإتيان بكل ما يحتمل دخله تحصيلاً للبراءة القطعية، ولا مجال هنا للتمسك بالبراءة: أما العقليه فلما تقدم لأن البراءة إنما تجرى فيما لو كان الشك في الاشتغال، أما لو كان في الامتثال فلا، إذ بعد ما عرف المكلف أنه مشغول الذمه بشيء لا يحصل له العلم بفراغها عنه، إلا بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه. وأما البراءة النقلية فلأن قصد الوجه إنما يعتبر بعد الأمر، لأنه من خصوصيات الإمتثال لا المأمور به، فلو أخذ في متعلق الأمر لزم الدور، إذ يتوقف قصد الإمتثال على الأمر والأمر يتوقف على الموضوع، فلو أخذ قصد الإمتثال في الموضوع لزم الدور. وعلى هذا فليس وضع هذا الشرط بيد الشارع، وحيث لم يكن وضعه بيد الشارع لم يكن رفعه بيده، فلا تجرى البراءة الشرعيه لو شك فيه. ولهذا الدليل لا يمكن التمسك بإطلاق المأمور به لنفيه، ومثل هذا الشرط سائر ما يعتبر في مقام الامتثال. والحاصل أنه لا يمكن التمسك لنفيه بالإطلاق أو البراءة.

والجواب: إنه لا نسلم بعدم الإطلاق، فإنه وإن سلم عدم جواز التمسك بإطلاق الكلام، ولكنه يمكن التمسك بالإطلاق المقامى لنفيه، وهو عبارته عن أن المتكلم إذا كان شيئاً دخلياً في غرضه، فاللزام الإشاره إليه ولو بنحو الجملة الخبرية ونتيجته التقييد، وإلا لزم نقض الغرض، فحيث إن قصد الوجه مغفول عنه للعامه ومع ذلك لم ينبه عليه الشارع فكشف عدم دخله في الغرض. واحتمال تنبيه الشارع وفقدان ذلك لاختفاء كثير من

الأحكام، مدفوع بأن مثل هذا الشرط مما تكثر الدواعي على ضبطه ولا داعي لإخفائه لأنه لا يمسّ بالخلافه ونحوها كما لا يخفى.

فتحصل أنا لا نسلم أن وضعه ليس بيد الشارع، بل يمكن وضعه بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد، بأن يحتم الشارع هذا القصد في أمر ثان، كما أنه يتمكن من التوسعه بنحو نتيجة الإطلاق.

هذا تمام الكلام في المقام. وقد يجاب عن احتمال اعتبار قصد الوجه والتمييز بما حاصله: إن حكم الإطاعة والمعصية \_ أعنى إيجاب الأول وتحريم الثاني \_ موكول إلى العقل من غير مدخليه للشرع. وأما موضوع الإطاعة والمعصية \_ بمعنى أن العمل الكذائي معصية أو طاعة \_ فإنه وإن كان موكولاً إلى العقل لكن يصح للشارع زياده قيد أو شرط فيها.

والحاصل: إن للشارع أن يعتبر شيئاً زائداً على ما يعتبر العقل في مقام الامتثال وهذا لا يخالف العقل، إذ العقل بالنسبة إلى هذا الشرط الزائد ساكت، لا أنه حاكم بالعدم. ألا ترى أنه يصح للمولى أن يقول لعبده بعد قوله "اسقني": "يعتبر في إطاعة السقى أن يكون الماء في إناء نظيف". وعلى كل حال فليس جميع شروط الامتثال وظيفه العقل إثباتاً ونفيًا، فللمولى أن يعتبر قصد الوجه والتمييز شرطاً في مقام الامتثال وإن لم يعتبرهما العقل.

فتحصّل أن الشرائط على قسمين: الأول: الشرائط العرفيه العقلية، وهذا لا يمكن فيه الزيادة والنقيصه. الثانى: الشرائط الشرعيه.

ثم إن الشك فى الشرائط العرفيه مرجعه الاشتغال، لعلمه باشتغال الذمه وشكه فى امتثال التكليف من دون ذلك المشكوك. وأما الشك فى الشرائط الشرعيه \_ كما لو لم يعلم بأن الشارع اعتبر الوجه والتميز فى العباده أم لا \_؟ فمرجعه البراءه، إذ حال هذا الشرط حال شرائط الأمر والمأمور به التى مرجعها البراءه.

هذا إذا لم يكن فى المقام إطلاق، وإلا فيتمسك به فى نفي الشرط المشكوك، فتأمل.

ولكن مع ذلك فالأحوط عدم الاحتياط فيما يمكن فيه العلم بالواقع أو بالحجه، لأن من شرع أحكاماً \_ حتى الموالى العرفيه \_ فإنما يريد الإتيان بأحكامه من طريقها لا ترك الطريق والإتيان بالاحتياط، ولهذا أمر بالتحري فيما لو اشتبه قبله، وحمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر، ومثله كثير فى الفقه كما لا يخفى على المتتبع.

هذا تمام الكلام فيما لو دار أمر العباده بين الأقل والأكثر، أما لو دار بين المتباينين فنقول: قد يقال بعدم جواز الاحتياط لوجه:

الأول: ما تقدم من إخلاله بقصد الوجه والتميز، وقد تقدم الجواب عنه.

الثانى: الإجماع المدعى على بطلان تارك طريقى الاجتهاد والتقليد.

وفيه منع من وجوه:

الأول: إن الإجماع غير مسلّم، فإنه قد خالف فيه كثير من العلماء كما لا يخفى.

الثانى: إنه على تقدير التسليم فلا يعلم أن هذا الإجماع إنما انعقد من العلماء بما هم فقهاء متشرعون أو بما هم متكلمون، وعلى التقدير الثانى ليس بحجه.

الثالث: إنه لو علم أن الاجماع انعقد بما هم متشرعون ولكن من المحتمل قريباً استنادهم إلى تلك الوجوه العقلية، وكلما احتتمل استناد الإجماع إلى مدرك سقط عن الحجية، لأنه لا يكشف حينئذ عن قول المعصوم (عليه السلام).

الثالث: من الوجوه المدّعاة على عدم جواز الإحتياط فيما لو استلزم التكرار ما ذكره بعض المحققين، وهو: أن حقيقه الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر وانطباق الأمر به عليه، وهذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقق، فإن الداعى له نحو العمل بكل واحد من فردى الترديد، ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق الأمر به عليه بالخصوص، إلى آخره.

وفيه: ما يحتاج إلى تمهيد مقدمه، وهى: إن الشرط المرتبط

بالتكليف على ثلاثة أنحاء:

الأول: شرط المأمور به، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

الثانى: شرط الأمر \_ أى التكليف نحو الاستطاعه التى هى شرط وجوب الحج على القول المنسوب إلى المشهور \_ والحاكم فى هذين هو الشرع.

الثالث: شرط الامتثال والإطاعه، والحاكم فى هذا الباب موضوعاً وحكماً هو العقل، فإن العقل يبين أن الإطاعه ما هى، ثم يبين أنها واجبه أو غير واجبه.

بيان ذلك: إن الأحكام العقلية على قسمين:

القسم الأول: غير المستقلات، كحسن ردّ هذه الوديعه الخاصه، وحسن هذا الإحسان الخاص، وقبح هذا الظلم المخصوص ونحوها. وهذا القسم مما يمكن للمولى مخالفه حكم العقل فيه إذا كان هناك ما لم يدركه العقل، ولهذا يلزم تأويل العقل بالشرع، لو تخالفاً. مثلاً: لو حكم المولى بعدم جواز ردّ وديعه شخص لم يكن للعقل مخالفته لحكمه بحسن رد الوديعه، لاحتمال أن يكون فى الردّ مفسده لا يدركها العقل. نعم اذا أدرك جميع الجهات وحكم بشىء لا يؤول العقل بالشرع، بل يؤول الشرع بالعقل. والحاصل أن العقل له حكم كلى، كحسن ردّ الوديعه فى الجملة، وله حكم جزئى كحسن ردّ هذه الوديعه الخاصه، ففى

ص: ٦٠



القسم الأول لا يمكن للشرع مخالفته، وفي القسم الثاني يمكن للشرع مخالفته، لعدم درك العقل جميع الخصوصيات. نعم إذا أدرك جميع الخصوصيات أول الشرع به.

القسم الثاني: المستقلات، فمما يستحيل مخالفه الشرع له، كالصحة فيما طابق المأتي به المأمور به، والفساد فيما لم يطابق، وكحجبه القطع طابق أم لم يطابق، وكباب الإطاعه والمعصيه في صورتى الموافقه والمخالفه. مثلاً: إذا طابق المأتي به للمأمور به استحال حكم الشرع بعدم الصحة وهكذا.

كذا قيل في تقسيم الحكم العقلي، والأولى في النظر أن نقول في مقام التقسيم: إن كل حكم عقلي اجتمع فيه شرائطه، وارتفع عنه موانعه كان حكم الشارع على خلافه ممتنعاً، من غير فرق بين الكلى والجزئى وباب الإطاعه وغيرها، وكل حكم عقلي حكم به اقتضائياً، من دون اطلاع على موانعه وشرائطه، فللشارع الردع. وهذا في الحقيقه تخطئه في المصداق وتنبهه إلى رفع الموضوع، كما لو قال بأن هذا \_ مشيراً إلى قسم من الظلم في نظر العقل \_ ليس بحرام، فإنه في الحقيقه ليس بظلم وإنما كان العقل مخطئاً في قوله بأنه ظلم.

نعم ربما يبقى الموضوع إجمالاً - ويرفع الحكم لفقد بعض شرائطه، كما لو أمر بعدم ردّ وديعه خاصه، فإن الموضوع باق وإنما الحكم بإحسانه مرتفع لفقد شرطه. وعلى كل حال فالإطاعه

والمعصية من الموضوعات المرتبطة بالعقل لا الشرع.

والدليل على كونهما عقلياً \_ مضافاً إلى بدايته \_ أن المولى لو أمر عبده بشيء من دون بيان كيفية الإطاعة موضوعاً ومن دون الأمر بها حكماً يأتي العبد بنفسه بالمأمور به ولا يتوقف على بيان كيفيتها والأمر بها، ولو كانت شرعية لتوقف حتى يأتي البيان والأمر. ولو فرض أن العبد لم يأت به معتذراً بأنى لم أعرف كيفية الإطاعة الشرعية \_ وإن عرف كيفية الإطاعة العرفية \_ أو اعتذر بأن المولى لم يأمره بالإطاعة لم يسمع منه ولا مه العقلاء.

وكيف كان فكون الإطاعة والمعصية من البديهيّات العقليه مما لا خفاء فيه ولا كلام، وإنما الكلام فى أنه هل يعقل أمر الشارع بهما مولوياً أم لا يمكن إلا إرشادياً؟ ربما قيل بعدم إمكان الأمر إلا إرشادياً وإلا لتسلسل، لأن الأمر بالصلاه لو احتاج إلى الأمر بالإطاعة فالأمر بالإطاعة بما هو أمر مولوى يحتاج إلى أمر آخر، وحيث إن هذا مولوى يحتاج إلى آخر، وهكذا حتى يتسلسل. والحق إمكان كونهما مولوياً ولا يتسلسل، لأنه ينقطع بانقطاع الأمر، والعقل مستقل بوجوب إطاعه الأمر الأخير، فلا يحتاج إلى "أطع" آخر كما كان مستقلاً بإطاعه الأمر الأول. ويتفرع على كون الأمر بالإطاعة مولوياً وعدمه الثواب والعقاب عليه، علاوه على الثواب والعقاب على الأمر الأول، فتدبر.

إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمه فنقول فى جواب هذا المحقق:

إننا لا نسلم اشتراط الإطاعة بعدم التكرار، لأن ما يشترط في العمل أربعه أمور كلها موجوده مع التكرار:

الأول: كون الداعى إلى الامتثال هو الأمر الإلهى.

الثانى: عدم تشريك شىء آخر فى هذا الداعى.

الثالث: عدم انبعاث الداعى الإلهى عن داع شهوى، كأن يكون الداعى إلى امتثال الصلاه حبّ المرأه المعشوقه له، بحيث لو لا داعى حبها لم يكن الأمر الإلهى باعثاً.

الرابع: أن لا يتصف العمل باللعب واللهو، حتى لا يكون العمل لغواً وعبثاً. ولو كرر الإنسان العمل العبادى بداع عقلانى اجتمع فيه هذه الأمور الأربعة، لوضوح أن الداعى إلى الصلاه إلى أربع جهات فيما أمكن العلم بالقبله ليس إلا أمر الله سبحانه بالصلاه، وليس شىء آخر شريكاً فى هذا الداعى كالرياء والسمعه، والداعى إلى جعل أمر الله داعياً إلى الصلاه إلى أربع جهات صعوبه التفحص مثلاً لا أمر شهوى. ومعلوم أن ذات الفعل صلاه وركوع وخشوع لا لعب كالرقص ونحوه.

إن قلت: هذا تشريع، لأنه لم يرد من الشرع إلا فيما لم يتمكن من قبله.

قلت: إن التشريع يضاد الاحتياط، إذ التشريع عباره عن إدخال ما ليس من الدين فى الدين بعنوان أنه من الدين، والاحتياط

عبارة عن الإتيان بالعمل الذي لا يعلم أنه من الدين باحتمال أنه مطلوب ورجاء أنه من الدين.

ثم إن بعض العلماء فضّل فيما لو استلزم الاحتياط التكرار بين قله الأطراف وكثرته، فجوز في الأول ومنع في الثاني. ومنع هذا التفصيل جمع. وربما يوجه التفصيل بأن كثره الأطراف موجه للعبث، مثلاً: لو اشتبه أمر القبلة بين طرفين وكان هناك داع عقلائي على عدم الفحص، فصلّى صلاتين، لم يعد في نظر العرف لاغياً، وأما لو اشتبهت القبلة في الأطراف واشتبه ثوبه الطاهر في خمسين، واشتبه المكان المغصوب منه بغيره، واشتبه مسجده بما لا يصح، فإنه لو صلى ثمانمائة صلاة على تقدير إمكانها يعدّ عابثاً ولاغياً، مع إمكان الفحص حتى يصلى صلاة واحدة، بل يمكن منع الإتيان بجميع الاحتمالات حتى في صوره عدم إمكان الفحص، فتدبر.

هذا تمام الكلام في مسأله التكرار، والله الموفق.

(تمه)

قد تقدم أنه لو كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي العلمي يجزيه الاحتياط \_ على ما اختاره المتأخرون \_ ولا شبهه في أن حال الامتثال التفصيلي الظني بالظن الخاص حال العلم، فيجوز الاحتياط وترك الاجتهاد والتقليد فيه ولو استلزم التكرار، إذ هو قطع تنزيلي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي أنه لا

يمكن مع الإتيان بمقطوع التكليف من الاحتياط، بخلاف الإتيان بمظنون التكليف بالظن الخاص، وذلك لأن موضوع الاحتياط احتمال الواقع، ومن البديهي أنه مع القطع لا يحتمل غير المقطوع، وأما مع الظن فإنه يحتمل أن يكون الواقع في خلاف مظنونه، فيصح الاحتياط مع الامتثال الظني التفصيلي، سواء كان في الموضوعات \_ كما لو قامت بينه على كون القبلة في هذه الجهة \_ أم في الأحكام \_ كما لو قام خبر العدل على كفايه صلاه الظهر يوم الجمعة \_ فإنه لو أتى بصلاتين في الأول وبالظهر والجمعه في الثاني لم يكن به بأس.

وكيف كان، فلو قامت الأماره أو الطريق على شيء وأراد المكلف الإتيان بجميع الاحتمالات احتياطاً، فهل يلزم عليه أن يأتي بالمظنون أولاً- كما نسب إلى جماعه من الأساطين، أم يجوز الإتيان بالاحتمال أولاً ثم بما قام عليه الطريق؟ مثلاً: لو سافر إلى أربعة فراسخ، وأراد الرجوع بعد يومين فهل يلزم تقديم التمام على القصر لمن استظهر وجوب التمام في الفرض، وتقديم القصر على التمام، لمن استظهر وجوب القصر، أم لا يلزم، بل للمكلف تقديم أيهما شاء؟

استدل من قال بلزوم تقديم المظنون: بأنه لو أخر لم يتمكن من قصد الوجه في المظنون، فلو كان التكليف حسب الظاهر من الأدله التمام في المثال ثم قدم المكلف القصر لم يتمكن بعده من إتيان التمام بقصد الوجه، إذ يحتمل كون المكلف به واقعاً هو القصر، فقصد الوجه وإن لم يكن لازماً ولكن مخالفته مخالفه الاحتياط، فيكون تقديم

المحتمل خلاف الاحتياط، ولهذا احتاط بعض في تقديم الوضوء على مطلق الأغسال، وإن أفتى بعدم كفايه كل غسل عن الوضوء.

والجواب من وجهين:

أولاً: إننا لا نحتاج إلى قصد الوجه كما تقدم.

ثانياً: إنه على تقدير لزومه لا إخلال بقصد الوجه، إذ بعد قيام الحجة على التمام مثلاً يصح قصد الوجه فيه، وإن احتمل كفايه القصد المتقدم عن الواقع. وعلى هذا فالظاهر جواز تقديم المحتمل على المظنون وبالعكس.

هذا كله فيما لو أراد الاحتياط مع الامتثال الظني الخاص، أما الظن المطلق فهل يجوز الإتيان بالمحتمل مع المظنون بالظن المطلق أم لا؟

نقول: إن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط للعسر أو الحرج أو غير ذلك فالمتعين القول بعدم صحه الإتيان بالمحتمل، إذ جواز الاحتياط وجواز العمل بالظن المطلق على هذا القول متضادان، فإنه لو قلنا بجواز الاحتياط لم تتم مقدمات الانسداد، فلا يكون الظن المطلق حجه، وإن قلنا بتمامه مقدمات الانسداد لم يجز الاحتياط، كما هو واضح. وإن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط فالمتعين جواز الجمع بينهما.

ص: ٦٦

وتتفرع على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: أنه هل يجوز ترك الامتثال الظني الانسدادي بالاجتهاد أو التقليد والعمل بالاحتياط أم لا؟ فمن يقول بأن من المقدمات عدم جواز الاحتياط لم يجوز ترك الطريقتين \_ كما حكى عن بعض \_ ولهذا منع من ترك الطريقتين، ومن يقول بأن من المقدمات عدم وجوب الاحتياط يجوز ترك الطريقتين والعمل بالاحتياط.

وبهذا ظهر أنه لا وجه لتعجب بعض الأساطين عن عدم إجازة صاحب القوانين للعمل بالاحتياط مع قوله بالانسداد، لأنه يرى من مقدماته عدم جواز الاحتياط.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي القائم على جواز الاحتياط مطلقاً حتى في العبادات، وحتى فيما لو استلزم التكرار وكان له طريق إلى العلم.

ثم إنه يصح الاستدلال على المطلب بالأخبار الداله على جواز الاحتياط، فإنها إما للاستحباب وإما للإرشاد، وعلى كل تقدير تدل على جوازه، إذ كل من الإرشاد والاستحباب فرع الجواز.

ثم إنه ربما نسب إلى بعض الأعظم المنع عن العمل بالاحتياط، واستدل له بأنه شرط في صدق الإطاعة كون أمر المولى محرراً، ولو عمل بالاحتياط لم يكن الأمر محرراً، بل احتمالاً، وهذا لا يصدق عليه الطاعة والانقياد.

والجواب: إن احتمال الأمر، إذا كان محرراً يصدق عليه الانقياد والإطاعة بطريق أولى \_ كما تقدم \_ ويشهد لذلك ما التزمه العلماء، حتى نفس هذا المستشكل، من حسن العمل بالاحتياط في الشبهه البدويه، مع أن المحرك احتمال الأمر والنهي لا القطع بهما، ويعدّ مثل هذا المحتاط شرعاً وعرفاً من أظهر مصاديق المطيع والمنقاد كما لا يخفى.

وربما يقال: إن الاحتياط إنما يحسن عقلاً- ويجوز شرعاً فيما إذا كان طرفاه مباحين أو نحو ذلك، أما لو كان أحد الأطراف محرماً لم يحسن الاحتياط. مثلاً: الصلاة بلا وضوء محرّمه، فالاحتياط بإتيان صلاتين بمائتين مشتبهين غير جائز، ولعله لذا ورد الأمر بالإراقة والصلاه مع التيمم، ويأتى لهذا مزيد توضيح فى بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.



## مسأله ٢. فى جواز الاحتياط حتى لغير المجتهد

(مسأله \_ ٢): الأقرى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا، لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد.

(مسأله \_ ٢): {الأقرى جواز العمل بالاحتياط} بمعنى تطبيق العمل على الاحتياط {مجتهداً كان} العامل على طبق الاحتياط {أو لا} بأن كان عامياً {لكن يجب أن يكون} غير المجتهد {عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد} وذلك لأنه لو لم يكن عارفاً بطريق الاحتياط من أحدهما لا يكون مأموناً من الضرر المحتمل. نعم لو كان طريق الاحتياط ضرورياً أو يقينياً فلا يحتاج إلى الاجتهاد أو التقليد فيه، كما تقدم.

الاحتياط فى الفعل أو الترك

(مسأله \_ ٣): قد يكون الاحتياط فى الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمة، وقد يكون فى الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه،

(مسأله \_ ٣): {قد يكون الاحتياط فى الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمة} من غير فرق بين العبادات وغيرها، وكذا لا فرق بين ما احتاج إلى التكرار أو لا، ولا يفرق فيما لا يحتاج إلى التكرار بين كون الاحتياط فى شىء ضمنى أو شىء مستقل.

مثلاً: قد يقتضى الاحتياط تكرار صيغه الطلاق أو إجراء أصل صيغه الطلاق \_ فيما لو شك بأن هذا العقد موجب للزوجه أم لا، وأراد الفك على تقدير وجود العلقه \_ وقد يقتضى تكرار العباده إما من نوع واحد، كالصلاه إلى أربع جهات، أو من نوعين، كصلاه الظهر والجمعه، أو من جنسين، كما لو نذر شيئاً وشك فى أنه كان صلاه ركعتين أم صوم يوم، وقد يقتضى الإتيان بالسوره فى ضمن الصلاه، وقد يقتضى الإتيان بالصلاه عند رؤيه الهلال. وقد ظهر أنه لا فرق فيه بين الموضوع والحكم.

{وقد يكون فى الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه} ويأتى فيه الأقسام السابقه، فقد يكون ترك معامله، وقد يكون ترك عباده، وعلى كل تقدير فقد يكون ترك أمرين، وقد يكون ترك أمر واحد، والأمر الواحد إما فى ضمن شىء، أو شىء

وقد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام.

مستقل، فالشئ غير العبادى المستقل بلا- تكرار، كترك معاملة محتمله الربويه، وترك قسم من الصوت المحتمل كونه غناءً، ومع التكرار كترك المعاملتين لكون أحدهما ربوياً، وكالخنثى، وغير المستقل كالتعليق فى ضمن الطلاق مثلاً والعبادى المستقل بلا تكرار كالجمعه إذا احتمل حرمتها فى زمان الغيبه، ومع التكرار كالإتيان بظهيرين فى يوم واحد، فإن التكرار محتمل للحرمة بلا احتمال للوجوب، والعبادى الضمنى كقراءه سوره السجده فى صلاه النافله مثلاً.

{وقد يكون} الاحتياط {فى الجمع بين أمرين} فعلين أو تركين كما تقدم، أو فعل وترك، كمن رأته الدم وكان تكليفها الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه.

وبهذا تبين أن قوله: {مع التكرار} زائد، إذ معنى الجمع بين أمرين هو التكرار. وإن شئت قلت: يلزم على المتن أحد الإشكاليين، بيانه: إنه لو قصد من الأمرين الأعم مما يصدق عليه التكرار {كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام} وما لا يصدق عليه كالخنثى والمستحاضه ثم أراد من التكرار القسم الأول خاصه لزم عليه عدم شموله لجميع أقسام الاحتياط، مع أنه لا-وجه لخروجه بالقيده، ولو قصد من الأمرين خصوص ما فيه التكرار لزم زياده هذا القيد فتدبر.

## مسأله ٤. فى جواز الاحتياط لو كان مستلزماً للتكرار و أمكن الاجتهاد و التقليد...

(مسأله \_ ٤): الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار، و أمكن الاجتهاد أو التقليد.

(مسأله \_ ٤): {الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار} فى العباده {و أمكن الاجتهاد أو التقليد}.

وقد تقدم تفصيل الكلام. وحاصله: أن الاحتياط إما أن يكون فى العباده، وإما أن يكون فى غيرها، وعلى كل حال فإما أن يستلزم التكرار أم لا، وعلى كل حال فإما أن يتمكن من تحصيل الحجه أم لا. ثم إن غير العبادات قد يكون مما يحتاج فيه إلى قصد الإنشاء كالعقود والإيقاعات أم لا، وعلى كل حال يجوز الاحتياط.

اللهم إلا- أن يقال: بأن العقلاء لا يرون حسن الاحتياط مطلقاً، ويدلّ على ذلك أنه لو أمر السلطان بعض عبيده بإطاعه خادمه الخاص ثم أمر خادماً بأمر، يحتمل فيه الاشتباه احتمالاً عادياً، ثم إن العبد إن لم يستمع إلى كلامه وذهب وأتى بكل الأطراف المحتمله، عباده كان أم غيره، يعدّ عند العقلاء مستوجباً للذم، لا لأنه لعب وعبث ولا لما تقدم من الإشكال، بل لكونه فى نفسه قاعده عقلائية، فتأمل.

وفى المقام لا بأس بإيراد كلام للشيخ محمد حسين الاصفهاني (رحمه الله) نقل عن بعض مخطوطاته، وهو: [ أن المانع إما عدم صدور العمل عن داعٍ إلهى بل من غيره، أو التشريك فى الداعى بحيث لا يكون الأمر مستقلاً فى الدعوه، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتى به بداعى الأمر بعنوان

والكل مفقود: أما الأول فلأن المفروض أن المحرك للفعل كل من المحتملات وهو الأمر المحتمل تعلقه به، وأما الثاني فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل، فلا- تشريك في الداعى، وإلا- فلو فرض التشريك، لم يكن فرق بين الداعى العقلانى وعدمه فى المفسديه، وعدم صدور العمل عن داع إلهى مستقل فى الدعوه، وأما الثالث فلأن المفروض أن ذات العمل صلاحه واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها من داع نفسانى شهوانى، ومع فرض صدورها عن داعى الأمر المستقل فى الدعوه لا- معنى لتعنون ذات الصلاه باللعب والعبث، وأما الرابع فلأن اتصاف المأتى به بداعى الأمر بوصف اللعب والعبث \_ بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلاى \_ والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضاه المولى أو غيرهما.

وتوهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر، لفرض صدور العمل عن داعى الأمر، وهو حسن بذاته. مدفوع بأن المأتى به بداعى الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسناً بذاته، بمعنى أنه لو خلى ونفسه، يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى وعنوان الإحسان إليه، لا- أن حسنه كحسن العدل، والإحسان ذاتى لا يتخلف عنه، بل التعظيم فى مورد يعرف به المولى فيقبل إحسانه إليه، ولو مع

انحفاظ عنوان الصدق فى المهلك للمؤمن، مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى، فلو فرض اتصاف المأتى به بداعى الأمر بعنوان اللب من حيث كون داعى الداعى غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه.

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضاً، أن الداعى إلى تحصيل اليقين بإطاعة الأمر أيضاً هو الداعى فى غير هذا المورد، وهو إسقاط العقاب فى وجدان الفعل مثلاً، بل لو كان هناك لعب ولغو، لكان فى كيفية تحصيل اليقين بإطاعة الأمر، وهو أجنبى عن اتصاف الإطاعة بعنوان اللب، بل عنوان تحصيل اليقين لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين بإطاعة الأمر.

توضيحه: إن لتحصيل اليقين بإطاعة الأمر طريقين:

الأول: معرفه الواجب وإتيانه بعينه، فيحصل له اليقين بإطاعة الأمر وإسقاطه.

الثانى: إتيان محتملات الواجب الواقعى، فإنه يوجب حصول اليقين بإطاعة الأمر الواقعى وسقوطه، فاختيار الطريق الثانى على الأول لأحد أمور ثلاثه: فتاره: يختار لداع محبوب، وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلاً فى مده مديده. وأخرى: يختاره لداع عقلائى، وهو فيما إذا كان تحصيل معرفه الواجب أكثر مؤونه من إتيان المحتملات، فسهوله الطريق تدعوه إلى اختياره. وثالثه: لا

لهذا ولا لذاك بل لمجرد غرض نفساني، فتحصيل اليقين من أصله وإن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالإطاعة.

ومنه تعرف أنه كما لا لعب ولا عبث في الأمر، كذلك في كيفية إطاعته، وإنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجح عقلائياً لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص [، انتهى كلامه رفع مقامه.

ص: ٧٥

## مسألة ٥. في شروط جواز الاحتياط

(مسألة ٥ \_ ٥): في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً لأن المسألة خلافية.

(مسألة ٥ \_ ٥): {في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً} وذلك لأن الاجتهاد والتقليد مؤمنان: أما كون الاحتياط مؤمناً فيتوقف على أحد أمرين:

الأول: أن يجتهد الشخص في هذه المسألة حتى يعلم جواز الاحتياط في الأحكام أو يحصل الحجة الاجتهادية على ذلك.

الثاني: أن يقلد مجتهداً في هذه المسألة.

ولكن لا- يخفى أنه يلزم أن يستقل عقله بجواز التقليد في هذه المسألة، وإلا- احتاج إلى حجة أخرى في هذا التقليد. وبعبارة أخرى: حيث إن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، فاللزام على الشخص إذا أراد الاحتياط في الأعمال من انتهائه إلى ما يستقل العقل بحجته، فإما أن يستقل العقل بكفايه الاحتياط ابتداءً، وإما أن لا يستقل ولكن يستقل بجواز التقليد في هذه المسألة، فالاحتياط مستند إلى التقليد والتقليد مستقل عقلي.

وبهذا تبين أن قول المصنف: {لأن المسألة خلافية} لا يصلح عليه لوجوب الاجتهاد أو التقليد في مسألة جواز الاحتياط، إذ لو فرضنا كون المسألة وفاقية جوازاً أو منعاً، لم ينفع الاتفاق على الجواز في جواز احتياط هذا الشخص، ما لم يستقل عقله بجوازه أو جواز التقليد فيه، وكذلك لم يضر الاتفاق على المنع في جواز الاحتياط، إذ



لو استقل عقله بجوازه لم يكن الاتفاق على المنع قادحاً له.

وقد تبين مما ذكرنا وجوب استقلال العقل بجواز الاستناد إلى كل من الاجتهاد والتقليد والاحتياط، أو جواز الاستناد إلى فتوى مجتهد يفتى بجواز الاستناد إلى أحدها.

ص: ٧٧

## مسأله ٦. فى عدم لزوم التقليد فى الضروريات واليقينيات

(مسأله \_ ٦): فى الضروريات لا حاجه إلى التقليد، كوجوب الصلاه والصوم ونحوهما، وكذا فى اليقينيات إذا حصل له اليقين، وفى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط وإن أمكن تخير بينه

(مسأله \_ ٦): {فى الضروريات لا حاجه إلى التقليد، كوجوب الصلاه والصوم ونحوهما} إذ التقليد عباره عن العمل على طبق قول أهل الخبره، الذى هو حجه شرعيه فى ظرف الشك فى الحكم، فلو علم بالحكم لا مجال للرجوع إلى الحجه، سواء كان مطابقاً \_ لأنه كالحجر فى جنب الإنسان \_ أو مخالفاً لأنه لو أوجب المولى الرجوع حينئذ كان مناقضاً فى نظر العبد، كما تقرر فى مبحث القطع فى الأصول. وبهذا ظهر أن المراد من قوله "لا حاجه" عدم صحه التقليد لا عدم وجوبه.

{وكذا فى اليقينيات إذا حصل له اليقين} أى القطع، وبين اليقينيات والضروريات عموم من وجه، فإن كثيراً من المطالب اليقينيّه ليست ضروريه، كما أن بعض الضروريات ليست يقينيّه عند بعض.

ومنه يعلم أن عدم التقليد فى الضرورى إذا كان ضرورياً عنده، أما إذا لم يكن ضرورياً وجب التقليد {وفى غيرهما} من الواجبات والمستحبات والمكروهات والمحرمات والمباحات والأحكام الوضعيه {يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً، إذا لم يمكن الاحتياط} أو أمكن ولم يجز {و} إلا ف \_ {إن أمكن} الاحتياط وجاز {تخير بينه} أى بين

وبين التقليد.

الاحتياط {وبين التقليد}.

وإن شئت قلت: إن الطرق الثلاثة، إن لم يتمكن المكلف إلا من أحدها كان متعيناً، وإن تمكن من اثنين منها أو من جميعها كان مخيراً.

والظاهر جواز العمل في المستحبات، والمكروهات، والمباحات \_ مما لا يحتمل الحرمة والوجوب \_ على طبق الكتب المؤلفة في هذا الباب، ككتاب حليه المتقين، ومرآة الكمال، ومفاتيح الجنان، ونحوها، مما أثبتت فيها الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم)، وذلك لجريان السيره المستمره على العمل بكتب الأدعيه والزيارات والآداب التي ألفها الثقات، فتأمل.

ثم إن هذه المسأله تبين المراد من المسأله الأولى الداله على حصر التقليد في العبادات والمعاملات، وقد تقدم وجه الحصر في الثلاثة ووجه جواز العمل على طبق كل واحد منها، فراجع.

ص: ٧٩

## مسأله ٧ . فى بطلان عمل العامى إذا لم يكن عن تقليد أو احتياط

(مسأله ٧ \_): عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل.

(مسأله ٧ \_): {عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل} إن أراد بالبطلان الفساد \_ كما هو ظاهر عبارته \_ ففيه: أنه لم تقم حجه على بطلانه مطلقاً، سواءً طابق الواقع وحصل منه قصد القربه \_ فيما احتاج إليه \_ أم لا، بل الظاهر صحة العمل إذا طابق الواقع وحصل منه القربه فيما يحتاج إليها، وإن أراد بالبطلان عدم الاكتفاء به فى نظر العقل لعدم حصول الأمان من العقاب \_ كما ربما يظهر من بعض الفروع الآتية \_ فهو وإن كان صحيحاً فى الجملة لكن يجب تقييده بالملتفت كما تأتى منه الإشاره إليه.

ص: ٨٠

اشاره

(مسأله \_ ٨): التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد

(مسأله \_ ٨): {التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد}. الذى يستفاد من العرف واللغه، أن التقليد عبارته عن اتباع الغير، فينقسم الى قسمين:

الأول: التقليد فيما لا يتعلق بالعمل وهو الإلتزام بقول الغير، كما يقال التقليد فى أصول الدين حرام.

الثانى: التقليد فيما يتعلق بالعمل.

والكلام الآن فى الثانى فنقول: اختلفوا فى معنى التقليد المتعلق بالعمل على أقوال شتى:

الأول: الإلتزام بالعمل بقول الغير، كما فى تعريف المصنف.

الثانى: قبول قول الغير.

الثالث: الأخذ بقول الغير.

الرابع: تعلم الأحكام عن الغير.

الخامس: رجوع الجاهل إلى العالم.

السادس: إنه نفس العمل بقول الغير.

والظاهر هو الأخير، وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمه: وهى، إن اللازم فى هذا المقام، هو اتباع الدليل الدال على وجوب أحد الطرق الثلاثه، لا ملاحظه المعنى اللغوى أو الاصطلاحى لها، إذ الكلام فى التقليد الواجب لا غيره.

إذا عرفت هذا قلنا: الثابت هو وجوب الاستناد إلى الحجّة أو تحصيل الواقع بالاحتياط، فكما أن الواجب على المجتهد هو العمل على طبق اجتهاده، كذلك الواجب على المقلد هو العمل على طبق فتوى الفقيه، وأما غير ذلك من المعاني فمميّ لا ربط له بالواجب.

والحاصل: إن التقليد الواجب، عبارة عن العمل المملون بلون مطابقه فتوى الغير ناشئاً عن فتواه، فلو كان مطابقاً بلا استناد إليه لم يكن تقليداً، ولو خالف الواقع لم يُعذر.

وأما الأقوال الأخر فنقول: أما الالتزام فليس بواجب أصلاً، لما تحقق في الأصول من أنه لا يجب بالنسبه إلى العمل، بل الالتزام واجب في الأصول الدينيه، والعمل واجب في الفروع.

وأما القائلون بالالتزام، فإنما التزموا به فراراً عن الدور. بيان ذلك: أن العمل متوقف على التقليد وإلا لم يكن صحيحاً، فلو كان التقليد هو العمل لزم كون العمل متوقفاً على العمل، وعن محذور لزوم عدم كون العمل مستنداً إلى التقليد، مع لزوم استناد العمل على الاجتهاد أو التقليد.

والحاصل أن التقليد مقابل الاجتهاد، فكما أن الاجتهاد سابق على العمل والعمل متفرع عليه، كذلك التقليد، ولكن هذين الأمرين غير تامين، أما الدور فلأنا نقول: العمل المملون بالمطابقه لرأى

الغير مع الاستناد إليه هو التقليد، وليس التقليد مقدمه للعمل، والعمل متوقفاً على التقليد، فالتقليد كالستر والاستقبال في الصلاة، فكما أن الصلاة مشروطه بالساتر والاستقبال ومع ذلك لا يتقدمان عليه، كذلك العمل الصحيح مشروط بكونه ملوناً بالتقليد ولا يتقدم عليه التقليد.

وبهذا تبين الجواب عن المحذور الثاني، وأن استناد العمل إلى التقليد لا يكون بمعنى كونه مقدماً على العمل، فالمجتهد والمقلد سواء في وجوب العمل، ولكن المجتهد يعمل على طبق رأيه، والمقلد يعمل على طبق رأى مجتهد.

نعم كل واحد منهما يحتاج في عمله إلى مقدمه، فالمجتهد يتوقف عمله على الاجتهاد، والمقلد يتوقف عمله على علمه برأى المجتهد.

وظهر من هذا الجواب: أنه لما كانت صحة العمل من غايات التقليد فاللازم تقدم التقليد عليه، إذ الغايه غير ذيه.

وجه الظهور: أن صحة العمل، متوقفه على تلؤن العمل بلون التقليد، كما أن صحة الصلاة متوقفه على تلؤن الصلاة بلون الاستقبال والستر، ولا يلزم تقدم التقليد على العمل، كما لا يلزم تقدم السطر والاستقبال على الصلاة.

هذا، وهنا كلامان آخران يؤيدان كون التقليد عباره عن الالتزام:

الأول: ظاهر روايه أبي بصير عن أم معبد المتقدمه، حيث قالت: "قد قلدتك ديني"<sup>(١)</sup> إلى آخره، فإن ظاهر (قلدتك) التزمت بالعمل على طبق قولك.

والجواب عدم تسليم الظهور، فإن معنى "قلدتك ديني" جعلت ديني كالقلاده في عنقك، بحيث تكون ملتزماً بصحته وفساده، وهذا ظاهر في العمل على طبق دستوره لا في الالتزام بالعمل.

ومن هذا الحديث يظهر أن ما ذكره شيخنا المرتضى (رحمه الله) في وجه التسميه بالتقليد من أن [التقليد لغيره جعل الغير ذا قلاده] <sup>(٢)</sup> \_ إنه إنما سمي بذلك لأن المقلد يجعل أقوال المجتهد قلاده لنفسه \_ منظور فيه، فإن المجتهد مقلد بالفتح لا مقلد بالكسر، كما يظهر من هذه الروايه وغيرها.

الثاني: إن الظاهر من العرف حيث يقولون "قلد فلان المجتهد الكذائي" هو الالتزام بالعمل على طبق أقواله لا نفس العمل، وهذا الفهم العرفي حجه في باب الألفاظ، إذ هم الملقى اليهم قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه»<sup>(٣)</sup>.

والجواب: أننا لسنا بصدد بيان معنى التقليد اصطلاحاً أو لغه،

ص: ٨٤

- 
- ١- ( [١] ) الكافي: ج ٦ ص ٤١٣ باب من اضطر الى الخمر للدواء \_ ح ١.
  - ٢- ( [٢] ) مجموعه رسائل فقيهيه واصوليه ص ٤٥ رساله الاجتهاد والتقليد.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.



بل تقدم أن المبحوث عنه هو الواجب على المجتهد والمقلد، ولم يقد دليل إلا- على وجوب العمل على طبق رأى المجتهد، بمعنى كون العمل ملوناً بلون التطبيق على رأيه. مع أنه كيف يكون معنى التقليد عرفاً هو الالتزام، مع أننا نعلم باستناد عرف المتشرعه الدائر لديهم هذا الاصطلاح إلى العلماء، وهم مختلفون فى معنى التقليد.

ويؤيد كون التقليد بمعنى العمل فقط لا الالتزام أنه لو التزم شخص بالعمل ولم يعمل إلى أن مات لا يسمى مقلداً عرفاً.

وكيف كان، فكون التقليد هو الالتزام غير تام.

وأما المعنى الثانى وهو قبول قول الغير، فليس واضح المراد، فإنه إن أراد الالتزام رجوع إلى الأول، وإن أراد العمل رجوع إلى ما ذكرنا، وإن أراد الأخذ أو التعلم رجوع إلى الثالث والرابع، وعلى كل حال، فلم يقد دليل عليه بغير ما لو أراد العمل، كما أنه لا دليل على وجوب التقليد بمعنى الأخذ والتعلم.

وأما المعنى الخامس \_ وهو رجوع الجاهل \_ فهو دليل وجوب التقليد وكونه حجة شرعاً لا أنه تقليد، بالإضافة إلى أن المراد بالرجوع إن كان العمل رجوع إلى ما ذكرنا وإن كان الالتزام ورد عليه الكلام السابق.

وقد ظهر عدم استقامه المعانى المذكوره وتعين المعنى المختار، كما أنه ظهر بطلان ما ربما يحكى عن بعض أهل العلم من تفسيره

معين، وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد.

التقليد بمعنى آخر، وهو تقبيل اليد بعنوان البيعه تمسكاً بأنه قسم منها، وهذا مع أنه يرجع إلى الالتزام الذى لا دليل عليه، أوضح فساداً من أن يخفى.

ثم لا- يخفى أن التقليد لو كان بمعنى الالتزام ونحوه صح تقسيمه إلى التقليد فى جميع الأحكام، وفى بعضها لإمكان الالتزام بالعمل فى جميع الأحكام على طبق رأى المجتهد، وأما لو كان بمعنى العمل فلا يصح التقليد فى جميع الأحكام، لمعلومية عدم إمكان العمل كذلك إلا بمعنى الأحكام التى هى محل الابتلاء.

{معين؛ وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد} إما مقابل للمردد، بأن لا يجوز تقليد أحد من زيد وعمرو مردداً، وإما مقابل للمشخص بأن لا يجوز تقليد مجتهد لا يعلم مشخصاته، وأما لو كان المراد المعنى الأول فهو صحيح، إذ لا وجود للواحد المردد كما حقق فى الأصول، وأما لو كان المراد المعنى الثانى، ففيه أنه لا دليل على هذا الاشتراط، إذ معرفه المشخصات لا دليل على وجوبها فى التقليد، فإن التقليد \_ كما سبق \_ عبارته عن رجوع الجاهل إلى العالم، وبالضرورة لا يشترط فيه عقلاً العلم بالمشخصات.

ألا ترى أنه لو عمل شخص بكتاب هندسى يعلم إجمالاً بكون مهندسه يصح الركون إليه عند العقلاء، من غير أن يعرف مؤلفه  
لم

يكن ملوماً عند العقلاء في ذلك، وسيأتي زياده توضيح لهذا إن شاء الله تعالى.

ثم إن المجتهد إما أن يكون واحداً، ولا إشكال في لزوم تقليده للعامي تخيراً بينه وبين الاحتياط، وإما أن يكون متعدداً، وعلى هذا فإما أن يكونوا مختلفي الآراء في المسأله المبتهى بها، أو متفقى الآراء، فالكلام يقع فى مقامين:

الأول: ما لو تعدد المجتهد مع اتفاق آرائهم، فيجوز تقليد أحدهم المعين \_ أى المشخص \_ وأحدهم غير المشخص، والجميع، ومعنى أحدهم غير المشخص، أنه يعلم أن هذه رساله أحدهم فيعمل على طبقها. ووجه الجواز مطلقاً، ما تقدم من أن الدليل إنما يدل على وجوب تطبيق العمل على طبق الحجّه، ولا دليل على وجوب وحدتها أو تعيينها، وذلك كما لو كان فى المسأله أخبار متعدده فيجوز الاستناد إليها جميعاً أو إلى بعضها معيناً أو غير معين.

ثم إنه قد تبنى مسأله جواز التقليد لواحد مردد على أنه مثل الصلاه جماعه التى لا يجوز الاقتداء بشخص غير معين \_ أى مردد \_ أم مثل الأخبار المتعدده التى لا يلزم الاستناد إلى أحدها المعين، فتأمل.

الثانى: ما لو تعدد المجتهد مع اختلافهم فى الآراء.

قد يقال: إنه يلزم حينئذ الالتزام بالعمل على طبق فتوى أحدهم ثم العمل، فالالتزام فى هذا المقام واجب مقدمه للعمل،

وذلك لأنه لو لم يلتزم بأحدهم لم يلتزم بالحجه، والالتزام بالحجه واجب. وهذا فاسد، إذ من المعلوم أنه لو عمل على طبق فتوى أحدهم لم يصدق عليه أنه لم يعمل بالحجه، والواجب هو العمل بالحجه فقط، كما تقدم.

وكيف كان، فالأمر دائر حينئذ بين أمور ثلاثه:

الأول: العمل بأحدهم المعين، بحيث لا يجوز له العمل على طبق فتوى غيره، وهذا ترجيح بلا مرجح.

الثاني: العمل بالواحد لا على التعيين، أى أيهم شاء. وربما يقال بعدم صحه هذا أيضاً؛ إذ الحجتان إذا تعارضتا تساقطتا، إلا فيما إذا دلّ دليل من الخارج على الأخذ بأحدهما، كما فى الأخبار العلاجيه، وسيأتى ما فيه.

الثالث: التساقت \_ كما هو مقتضى الأصل \_ والرجوع إلى الاحتياط الذى هو الشق الثانى من التخيير للعامى بقدر الإمكان. وهذا أيضاً باطل، لما قد يُدعى من الضروره والإجماع والسيره على عدم التساقت، فتدبر.

قيل: إن هذا كله على تقدير كون حجيه التقليد مستنداً إلى الأدله النقليه، وأما إذا كان من باب الرجوع إلى أهل الخبره، فالظاهر جواز الرجوع إلى أحدهم. ويرده إطلاق الأدله النقليه، فلا فرق بينها وبين الدليل العقلى فى جواز الرجوع إلى أحدهم تخيراً.

والذى ينبغى أن يقال: جواز الرجوع فى صورته الاختلاف إليهم كما كان جائزاً فى صورته الاتفاق.

نعم لا يتصور الرجوع إلى كلهم فى مسأله واحده، فى عمل واحد، إذا كانت الآراء متخالفه، وهل يجوز الرجوع إلى الثانى الذى يفتى بخلاف الأول بعد ما عمل بفتوى الأول؟ وجهان:

الأول: الجواز، على فرض كون التخيير استمرارياً.

الثانى: عدم الجواز، ولو على فرض كون التخيير استمرارياً، وذلك للزوم العلم بمخالفه الواقع. ومثل هذا الكلام مذكور فى الأصول فى مبحث مخالفه العلم الإجمالى.

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع إليهم جميعاً، بأن يعمل فى كل مسأله على طبق فتوى أحدهم، ثم إذا شاء أخذ بفتوى غيره فى نفس تلك المسأله مره أخرى.

وهذا إذا لم يلزم التناقض مسلّم، وفيما إذ لزم فالأحوط عدمه. نعم قد يقال بأن الظاهر من قوله (عليه السلام): «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا»<sup>(١)</sup> وقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» وأمثال ذلك لزوم تقليد شخص معين فى جميع المسائل، ولكن فيه ما لا يخفى.

ص: ٨٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١ ص ٢٣ الباب ٢ من أبواب مقدمه العبادات ح ١٢.

(مسأله ٩ \_): الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت

(مسأله ٩ \_): {الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت}. في المقام أطراف من الكلام:

الأول: في أنه لو لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده، إما لعدم وجود المجتهد، أو لعدم اجتماع الشروط فيه، فهل يجوز البقاء على تقليد الميت أم لا؟ الظاهر جواز البقاء، تخبيراً بينه وبين الاحتياط لو أمكن، وإلا تعين البقاء، ولا شبهه فيه، سواء كان دليل التقليد عقلاً أو نقلاً، أما العقل فلوضوح تجويزه الرجوع إلى أهل الخبره ولو كان ميتاً \_ فيما لم يكن حي من أهل الخبره \_ وأما النقل فلبداهه أن الأدله \_ ولو قلنا بانصرافها عن الميت فرضاً \_ إنما هي وارده في مقام الإمكان، وأما مقام عدم الإمكان فهي ساكنه لو لم تكن مطلقه، فالمرجع حكم العقل فقط.

الثاني: إن المسأله قد تكون في صوره موافقه فتوى الحى للميت، وقد تكون في صوره المخالفه، أما الكلام في الصوره الأولى، فربما يقال بأنه بناءً على كون التقليد هو العمل برأى الغير \_ واحداً كان أو متعدداً \_ لا تترتب صحه العمل واقعاً وعدمها على الجواز وعدمه، لأن العمل الموافق لرأى الميت موافق لرأى الحى، فيكون صحيحاً مطلقاً، أما بناءً على كونه الالتزام بالعمل، فصحه العمل عقلاً وعدمها تبتيان على حجيه رأى الميت وعدمها.

وفيه ما لا يخفى، أما أولاً: فلأن التقليد \_ ولو كان عباره عن العمل \_ لكن تقدم لزوم تلونه بلون الاستناد بحيث يتمكن من

استناده إلى المفتى لو كان مخالفاً للواقع، وصرف الموافقه غير كافيه.

ألا ترى أنه لو جعل المولى زيداً واسطه بينه وبين عبيده، ولم يجعل عمرواً كذلك، ثم إن العبد استند إلى عمرو في موضوع كان للمولى المعاقبه في صورته المخالفه ولو كان نظر عمرو موافقاً لنظر زيد، ولا يصح للعبد الاعتذار بتوافق الرأيين، لوضوح أنه لم يطابق عمله الواقع ولا استند إلى حجه.

وأما ثانياً: فلأن الالتزام \_ لو قيل به \_ صح الالتزام برأى الميت لو كان موافقاً للحى، على تقدير صحه الاستناد إلى الميت لو قيل بأن التقليد هو العمل.

والحاصل عدم الفرق بين الالتزام والعمل في ذلك. والصحيح أن يقال: إن جاز التقليد في صورته موافقه الرأيين، يبتنى على مسأله جواز تقليد الميت استدامه، فمن قال بالجواز هناك قال به هنا، ومن لم يقل هناك لم يقل هنا.

والحاصل أنه لو كان حجه صح الالتزام والعمل على طبقه، ولو لم يكن حجه لم يصح الالتزام ولا الاستناد.

وأما الكلام في صورته الثانيه \_ وهى مخالفه رأى الميت للحى \_ فنقول: ربما يقال لا مجال للتمسك بالأدله اللفظيه، لتكاذب الرأيين المانع من شمول الدليل لهما ولأحدهما للترجيح بلا مرجح، فلا بد

من إثبات الحجج من رأى الميت أو الحى، من الرجوع إلى دليل آخر.

وفيه نظر لأن بناء العقلاء على الأخذ بإحدى الحججتين فى صورته الاختلاف، ولو كانت حجيتهما مستنده إلى دليل لفظى، فلو قال المولى لعبده: "اسمع كلام زيد وعمرو" ثم قال زيد بوجوب الفعل الكذائى، وعمرو بحرمة، جاز للعبد أخذ أحدهما، وكان عند المولى والعقلاء معذوراً، وأخبار العلاج ثم التخيير على وفق القاعده العقلائيه، لا أنها مخالفه.

مع أن لنا التمسك ببناء العقلاء، فإن العقلاء يرجعون إلى أحد الشخصين من أهل الخبره المخالفين من غير فرق بين الأموات والأحياء، فلو راجع الشخص طبيياً ثم مات الطبيب عمل على طبق دستوره وإن كان الطبيب الحى مخالفاً له، ولو أمر الإمام بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن، لم يفهم السائل الرجوع إليه فى زمان حياته فقط، بل يعمل على طبق كلامه حتى بعد الممات، وحتى لو كان شخص آخر مثل يونس مخالفاً له فى الفتوى والحكم.

إذا عرفت هذا قلنا: إن تمت دلالة الأدله اللفظيه على جواز البقاء على تقليد الميت فهو، وإلا فإن كان هناك أصل عملى فاللازم الرجوع إليه، وإلا فالمرجع الاشتغال، لأن الشك فى الحجيه موضوع عدم الحجيه، كما تقرر فى الأصول، لكن الأدله اللفظيه شامله لما نحن فيه لعدم مانع عن إطلاقها ولم يقيد أحدها بالحياه ولا ظهور لها فيها



إلا بدوياً، فلا وجه لرفع اليد عنها.

وكيف كان، فالمهم حينئذ التكلم فى الأصل العملى، فنقول: قد يتمسك لجواز تقليد الميت استدامه بالأصل، وذلك بعده  
تقارير:

التقرير الأول: استصحاب الحجية، بأن يقال: كان رأى هذا الشخص حجه على فى زمان حياته، وحيث شككنا بعد موته فى حجيه  
رأيه فالأصل بقاء الحجية.

وقد أورد على هذا التقرير بأمرين:

الأول: إن الحجية ليست من الأحكام المجعولة ولا- أثر لها، وما ليست مجعولة ولا أثر مجعول له لا يجرى فيه الاستصحاب. أما  
الصغرى فلأن الحجية منتزعه عن وجوب العمل المستفاد من قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» وأمثاله، فهى ليست مجعولة  
بجعل متأصل ولا تكون موضوعاً لأثر شرعى، فلا يجرى الاستصحاب فيها، وحيث لم يجر الاستصحاب فيها، لم يجر فيما ينتزع  
منها من التنجيز والإعذار كما لا يخفى، فتدبر.

وأما الكبرى فلأن جعل الاستصحاب فى نحوه لغو صرف، لما تقدم من أنه لا يترتب عليه أثر شرعى، والاستصحاب إنما يجرى  
فيما له أثر شرعى ولو بالواسطة، لأن الحجية إنما يكون بلحاظ العمل كما تقرر فى الأصول. وكيف كان فاستصحاب الحجية غير  
جار.

الثانى: الإشكال فى بقاء الموضوع، وتقريره يتوقف على تمهيد مقدمه: وهى أن العناوين المأخوذه فى الموضوعات على ثلاثه أنحاء:

الأول: أن يكون العنوان معرفاً فقط، بلا- دخل له فى ترتيب الحكم أصلاً، نحو "الماء المتغير نجس" فإن التغير أخذ معرفاً، ولا شبهه فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم مع زوال التغير إذا شك فى بقاء النجاسه \_ على القول المشهور \_.

الثانى: أن يكون العنوان مقوماً للموضوع، حتى أنه لو ذهب العنوان ذهب الموضوع، وذلك كالفقر فى باب الزكاه، والعداله فى باب صلاه الجماعه، فإنه لو زال الفقر أو العداله، فلا شبهه فى عدم جواز إبقاء الحكم لتبدل الموضوع.

الثالث: أن يكون العنوان محتمل الأمرين، كالحياه فى الحيوان الحى، فإنه ما دام حياً يكون طاهراً حرام اللحم، فلو زالت الحياه وشك فى بقاء الموضوع \_ من جهه أنه الحيوان أو المقيّد بالحياه \_ لا يجرى الاستصحاب لاشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع والمفروض أن البقاء مشكوك.

إذا عرفت هذا قلنا: موضوع الحجّيه \_ أعنى رأى المجتهد \_ إن لم يكن من القسم الثانى فهو من القسم الثالث قطعاً، لاحتمال دخل الرأى حدوداً وبقاءً فلا يجرى الاستصحاب فيه.

وبعباره أخرى: الحكم قد يكون دائراً مدار العنوان حدوداً

فقط، بأن كان حدوث العنوان سبباً لوجود الحكم إلى الأبد، وذلك كالماء المتغير، فإن وجود وصف التغير آنأما، موجب لبقاء حكم النجاسة إلى الأبد، وقد يكون الحكم دائراً مدار العنوان حدوثاً وبقاءً، بأن كان وجود العنوان سبباً للحكم بحيث لو زال لم يكن حكم، وذلك كالفقر في باب الزكاه والعداله في باب الشهاده، فجاوز إعطاء الزكاه للشخص وصحه قبول قول الشاهد منوط بالفقر الفعلي والعداله الفعليه، وقد يكون مردداً بينهما، كما لو لم يعلم أن الحكم هل هو متوقف على حدوث العنوان آنأ ما، ولو عدم بعده أم متوقف على بقاء العنوان. وما نحن فيه \_ أعني حجيّه الرأى \_ لو لم يكن من القسم الثانى فلا أقل من كونه من القسم الثالث، ولا مجال حينئذ للاستصحاب.

ولكن ربما يقال: إن الموضوع للحجيّه نفس صدور الفتوى بغير مناقض، وذلك لأن بناء كافه العقلاء على الأخذ بالرأى غير المناقض برأى آخر من غير فرق بين الميت والحي، ألا- ترى أنه لو كان هناك مهندساً متخالفان فى بناء العماره، ثم أخذ الإنسان برأى أحدهما، وقبل الشروع فى البناء مات، لم يكن يرى العقلاء سقوط رأيه بل كان بعد الموت رأيه حجه كما كان قبل الموت.

وبهذا تبين أن صدور الفتوى، موضوع للحجيّه حدوثاً فقط فهو من القسم الأول. وإنما قيدنا الموضوع بغير المناقضه لوضوح عدم حجيّه الرأى فيما لو ارتأى المفتى مناقضه لا عقلاً ولا شرعاً، فإن

المهندس الذى أخذنا برأيه لو تبدل رأيه لم يكن رأيه الأول حجه عند العقلاء، وسيأتى فى هذا مناقشه فى المسأله ٣١.

وكيف كان فالظاهر تماميه الاستصحاب، والإشكال فيه بأنه لا موضوع حتى يستصحب \_ لأن الرأى كان موضوع الحجّه وبعد الموت يزول الرأى فلا موضوع للاستصحاب \_ باطل، لما تقدم من أن الرأى آناً ما موضوع للحجيه إلى الأبد.

وبهذا تبين أنه لا- نحتاج إلى القول ببقاء الرأى، لقيام الرأى بالنفس الناطقه الباقيه حتى يقال ليس كذلك، إذ الموضوع للاستصحاب هو الأمر العرفى، وهذا الشخص الميت يصدق عليه أنه لا رأى له.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الأدله اللفظيه وبناء العقلاء على البقاء.

التقرير الثانى: استصحاب الحكم الواقعى، بأن يقال: كان الحكم الواقعى فى زمان حياه هذا المفتى وجوب السوره، فنشك بعد موته فى سقوطها عن الوجوب والأصل البقاء.

وبعباره أخرى: استصحاب المكشوف بفتوى الفقيه.

وفيه: أنه لا- يقين بالواقع، إذ الفتوى ليس كاشفاً قطعياً كما لا يخفى، وعليه فلا شك فى البقاء، فإن الشك فى البقاء متفرع على اليقين بالوجود، والمفروض عدم اليقين بالوجود من الأول، وأما أصل الشك فى الحكم الواقعى حال الموت فلا يفيد بعد عدم يقين سابق، وما ذكره الآخوند (رحمه الله) تصحيحاً لمثل هذا الكلام فى التنبيه الأول من الاستصحاب محل

نظر، كما لا يخفى.

التقرير الثالث للاستصحاب: استصحاب الحكم الظاهري، إذ كانت السوره واجبه ظاهراً حال الحياه، فبعد الموت نشك في بقاء وجوبها، فالأصل البقاء.

وفيه: إنه يتم على مبنى القدماء القائلين بالحكم الظاهري، أما على مبنى المتأخرين المنكرين له \_ بل يقولون بالحكم الوضعي كالحجيه أو التنجيز والاعذار \_ فلا، إذ لا حكم في الزمان السابق متيقناً حتى يستصحب.

هذا كله فيما لم يكن في البين أعلم، وإلا- فلو كان الميت أعلم كان مقدماً على الحي وكذا العكس، لكن هذا إنما يتم على تقدير احراز بناء العقلاء على تقدم الأ-علم على غيره مطلقاً، أما في صورته الشك فإن كان الحي أعلم كان من مورد تعارض الاستصحاب المعين للميت مع بناء العقلاء على تقليد الأ-علم، فلو أحرز البناء سقط الاستصحاب، ولو لم يحرز جرى الاستصحاب، وإن كان الميت أعلم فالاستصحاب وبناء العقلاء متطابقان على الميت، وإنما تبقى شبهه الإجماع المدعى على حرمه تقليد الميت مطلقاً حتى استمرارياً.

وكيف كان فالظاهر جواز البقاء وجواز الرجوع مطلقاً إذا لم نقل بوجوب تقليد الأ-علم، وإلا تعين تقليد الأ-علم حياً كان أم ميتاً.

إذا عرفت ما ذكرنا نقول: إن الأقوال في البقاء على تقليد الميت

## الأقوال في البقاء على تقليد الميت

ثلاثة: الوجوب، والحرمة، والجواز.

الأول: "الوجوب"، والدليل عليه أمران:

الأول: الاستصحاب وهذا إنما يتم على تقدير كون التخيير بين المجتهدين ابتدائياً، وأما إذا قلنا بالتخيير الاستمراري كان الاستصحاب دليلاً على جواز البقاء لا وجوبه كما لا يخفى.

الثاني: الإجماع المدعى على عدم جواز الرجوع من الحي إلى الحي، فقد يقال بشمول معقده لما نحن فيه، كما إذا ادعى الإجماع على عدم جواز الرجوع من مجتهد إلى مجتهد مطلقاً، وقد يقال بعدم شمول معقده، وإنما يتم الحكم بالاستصحاب بأنه لو كان حياً لم يجز الرجوع منه إلى غيره ويستصحب ذلك بعد موته. هذا على تقدير صحتهما \_ أي الاستصحاب والإجماع \_ وإلا فاللازم التمسك بأصالة التعيين، فإنه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ويظهر الجواب عن هذه الأدلة بتقرير كلام من حرّم البقاء.

الثاني: "حرمة البقاء"، واستدل على ذلك بالإجماع بعد بطلان أدله القائلين بالوجوب، أما بطلان أدلتهم فلأن الاستصحاب موضوعه الرأي الفعلي ولا رأي بعد الموت، والإجماع لا يشمل ما إذا مات أحدهما بل القدر المسلم منه حال حياتهما، واستصحاب حال الحياة إلى ما بعد الموت بلا موضوع عرفي كما لا يخفى. والدوران المذكور معكوس عليهم لاحتمال تعيين الحي لمنع كثير من تقليد الميت

ولو استمراراً.

وأما تقرير الإجماع على حرمة البقاء فهو كما حكى عن بعض الأعاظم أن الإماميه اتفقوا على حرمة تقليد الميت من زمان اتفقت العامه على حصر المذاهب في أربعة، المفيد لوجوب تقليد الميت، وهذا الإجماع على الحرمة يشمل البدوى والاستمرارى، ولم يكن في القدماء أحد مخالفاً في هذه المسأله، وإنما حدثت المخالفه من صاحب القوانين وصاحب الحدائق، وعذرهما واضح:

أما الأول: فلأنه يرى حجيه الظن المطلق لكونه ممن يقول بالانسداد، وحيث إن قول الميت يحصل منه الظن كان حجه، ولهذا يرى (رحمه الله) جواز تقليد الميت ابتداءً أيضاً.

وأما الثانى: فلأنه لا يرى التقليد بالمعنى الذى ذكرناه، بل ما تقدم فى نقل قول بعض الأخباريين من كونه الرجوع إلى المجتهد لنقل لفظ الروايه أو معناها، ومن البديهي عدم سقوط الروايه لفظاً أو معنى عن الحجيه بعد موت الناقل كالراوى.

ثم تبع هذين العلمين فى مسأله جواز البقاء جماعه من المتأخرين لكن سبقهم الإجماع فلا تكون مخالفتهم مضره بالإجماع كما لا يخفى، مع أنه قد تقدم أن الأدله اللفظيه والعقليه لا تشمل صورته التعارض، فتقليد الميت المخالف لفتوى الحى لا يشمله دليل الحجيه، انتهى.

ولا يخفى ما فى هذه الدعاوى من الإشكال، وهناك دليلان

آخران على عدم جواز تقليد الميت:

الأول: ما ذكره في الكفايه من [الشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه] (١).

وفيه: أن الأصل مرفوع بالدليل الذي ذكرناه من بناء العقلاء كإفهامه على اعتبار الميت من أهل الخبره كالحى، فإنهم يرجعون إلى كتب المهندسين وأهل الحساب والطب وغيرها كما يرجعون إلى أحيائهم طابق النعل بالنعل، حتى أنه لو قيل لهم بعدم حجيتها بعد الموت لرأوا ذلك شبهه في مقابل البديهة لا يستحق جواباً واعتناءً، والرجوع إلى العالم فى الشرع مثل ذلك، لما تقدم من أن التقليد ليس إلا رجوع الجاهل إلى العالم.

الثانى: ما يحكى عن بعض من التمسك للتحريم ببعض الأدله اللفظيه، كقوله (عليه السلام) فى التوقيع: «أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (٢) إلى آخره، وذلك يتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: إن المراد من (الحوادث) جميع الأمور، لكونه جمعاً محلى باللام المفيد للعموم، وأما احتمال كونه جواباً عن أشياء خاصه فغير ضائر، إذ المورد ولو كان خاصاً غير مخصص كما لا يخفى.

الثانيه: إن المراد بالحوادث أحكام الحوادث لا نفسها، إذ ليس

ص: ١٠٠

١- ( [١] ) كفايه الأصول: ج ٢ ص ٤٤١.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.



شأن الفقيه الرجوع إليه في الموضوعات.

الثالثة: إن المراد من رواه الحديث من له نظر وعلم وفقه كما في الرواية الأخرى: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»<sup>(١)</sup>، إذ ليس المراد الرجوع إلى راوٍ لا يعرف انطباق الرواية على المورد، بأن لم يعرف كيفية التخصيص والتقييد والظهور والنص والتقديم في مورد التعارض والحكومه وكيفيه الدلاله وغيرها، فالمراد بالرواه: العالمون بذلك، وهذا لا ينطبق إلا على المجتهد.

إذا عرفت المقدمات قلنا: إحالة الإمام (عليه السلام) حكم الوقائع إلى الرواه، لا إلى الروايات، يدل على عدم صحه الرجوع إلى غير الراوى بالمعنى المتقدم. وإن شئت قلت: إنه لو لم يكن للنظر دخلاً لقال (عليه السلام) إلى أحاديثنا، وحيث أرجع إلى الرواه الظاهره في الأحياء لم يجز الرجوع إلى الميت.

وقد يؤيد عدم جواز البقاء بأن شرائط المجتهد المقلد كلها دخیل حدوثاً وبقاءً، كالعَداله والاجتهاد والإيمان وغيرها، فكيف يمكن انفراد هذا الشرط من بينها بدخلته حدوثاً لا بقاءً؟

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما فيهما:

أما الاستدلال بالتوقيع فمن وجوه:

ص: ١٠١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١.

الأول: إن المقدمات لا ترتبط بما نحن فيه، بل هي في صدد أمر آخر كما لا يخفى.

الثاني: إن الرجوع إلى الرواه إنما هو لأجل كونهم عالمين بالروايات لا لخصوصيه في الراوى، فهو مساوق مع الرجوع إلى كتب دُون فيها الأخبار \_ كما في الأصل المعروف على الإمام الرضا (عليه السلام) \_ ولكن لما كان الغالب في تلك الأزمنة أن الرواه كانوا حافظين للروايات كان الإرجاع إليهم من باب الإرجاع إلى الطرق المتعارفه، فهذا من باب أحد المصاديق لا من باب التعيين.

الثالث: عدم ظهور الرواه بقريته الحكم والموضوع في الحى، إذ لا- خصوصيه يفهمها العرف من هذه اللفظه للحياه فى الرجوع إلى قول الراوى، فإن العرف، لا يرون ربطاً بين هذه الروايه وبين مسأله البقاء على تقليد الميت أصلاً، مع أنه على تقدير تماميه دلالتها فإنما تدل على الرجوع إلى الحى، ولا تدلّ على عدم جواز الرجوع إلى الميت إلا بالسكوت، فيرتفع بالأصل العقلاني المسلّم من عدم الفرق بين الميت والحى فى ذلك كما تقدم بيانه.

وأما التأييد فإنه: أولاً: لم يثبت كون جميع شرائط المجتهد دخيلاً حدوداً وبقاءً، فمن أين لنا إثبات أنه لو زال اجتهاده لم يجز العمل على طبق آرائه حال الاجتهاد، وكذا العداله وغيرها.

وثانياً: إنه على تقدير تسليم ذلك فهو قياس، إذ كون غالب الشرائط بنحو خاص لا يستلزم كون الجميع كذلك، وعلى كل حال فلم يقدّم دليل



أوضح، ولا- يكون حينئذ تعليقياً، ولا- نحتاج إلى القول بأنه لو لم يكن آخذاً بالحجه كان مخيراً ثم نستصحب هذا التخيير "اللؤلئى".

وقد أورد على هذا الاستصحاب التعليقى باستصحاب تنجيزى حاكم عليه، وهو أن المقلد فى ظرف عدم الاختيار فى حال حياتهما لم يكن قول أحدهما حجه عليه \_ لما تقدم من عدم شمول أدله الحجه شرعاً وعقلاً لمورد التعارض \_ ثم صار قول من يأخذ بقوله حجه عليه من باب الالتزام الذى تقدم أنه يجب على المقلد الالتزام بقول أحدهما مقدمه للتقليد. وأما قول المجتهد الآخر فلم يكن حجه عليه \_ فى حال حياتهما \_ فنستصحب إلى ما بعد الموت عدم حجه قول الحى.

وبهذا تبين أن مفاد الاستصحاب \_ لو تم \_ وجوب البقاء لا جوازه.

ولكن لا- يخفى عليك ما فى كل من الدليل والجواب، لعدم انقطاع التخيير فى حال حياتهما بالأخذ بأحدهما، وشمول أدله الحجه لقولهما بلا مدخل للالتزام فى حجه أحدهما، فالحق ما تقدم من جواز البقاء والعدول لبناء العقلاء المسلم كما تقدم تقريره.

ثم إنه ربما انتصر للقول بوجوب البقاء بأمر ثلاثة:

الأول: شمول معقد الإجماع \_ القائل بعدم جواز العدول من الحى إلى الحى لما بعد الموت \_.

الثانى: إنه على تقدير تسليم عدم الشمول فحيث نشك بعد

ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

الموت نستصحب عدم الجواز، فعدم الجواز فى حال الحياه للإجماع وبعد الموت للاستصحاب.

الثالث: إنه حيث ذهب جماعه بوجوب البقاء على تقليد الميت نشك فى جواز العدول، ويدور الأمر بين تعيين الميت والتخير بينه وبين الحى، فاللازم الأخذ بالتعيين لما تقرر فى الأصول، من أن فى مورد دوران الأمر بينهما يلزم الأخذ بالتعيين لكفايته قطعاً، بخلاف التخير لاحتمال عدم الكفايه.

ولكن لا يخفى ما فى هذه الأدله الثلاثه، فإن الإجماع غير مسلّم حتى فى العدول من الحى إلى الحى، وبهذا يسقط الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالحرمة، وأما دوران الأمر فعلى تقدير تسليم ما قرر فى الأصول نقول: إنما يصح ذلك فيما إذا لم يكن احتمال التعيين فى كل منهما موجوداً، أما مثل المقام الذى يكون فيه احتمال تعيين الرجوع إلى الحى \_ لما ذهب إليه جماعه من حرمة تقليد الميت حتى استمراراً \_ فلا.

ثم إنه لو شك العامى بعد هذا التضارب، فى تعيين تقليد الميت أو الحى أو التخير، فاللازم عليه العمل بالاحتياط إن لم يستقل عقله بالتخير وإلا فالتخير، اللهم إلا أن يقوم إجماع حتى على عدم وجوب الاحتياط فى مثل هذا المقام:

{ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً} {لأمر:

الأول: الأصل، إذ الشك في الحجية موضوع عدم الحجية، ولا مجال لاستصحاب العدم، إذ الأثر للشك لا للمشكوك، فإن عدم الإحراز، موضوع لعدم الحجية، والاستصحاب إنما يجرى فيما كان الأثر للمشكوك، ومثل هذا أصالة الاشتغال، فإنها مقدمه على استصحاب الاشتغال، إذ موضوع الاشتغال هو الشك، فبمجرد الشك تجرى أصالة الاشتغال ولا تصل النوبة إلى استصحابه.

والجواب: عدم الشك في الحجية، إذ قد تقدم أن التقليد عبارته عن رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، والدليل عليه عقلى، ومن البديهي أن العقلاء كما يرجعون إلى الحى يرجعون إلى آراء الميت ابتداءً أو استمراراً، ألا ترى أنه لو ارتأى الطبيب بأن المرض الفلانى علاجه الدواء الفلانى، ثم مات الطبيب، ومرض شخص بذاك المرض، يؤخذ بقول الطبيب الميت من غير لوم من العقلاء.

الثانى: إن التقليد طريق جعلى للمكلف، فلو دار الأمر بين تقليد الحى معيناً أو بين تقليد الحى والميت مخيراً، وجب الأخذ بما يحتمل وجوب الأخذ به معيناً، وهذا أصل عقلى يجزئ العقلاء فى جميع أمورهم، فلو كان هناك طريقان، أحدهما موصل قطعاً والآخر احتمالاً ودار الأمر بين سلوك الطريق الأول معيناً أو سلوك أحدهما مخيراً، لا يعدلون عن سلوك المعين.

والجواب: إنه لو لم يقد دليل على التعيين، كان احتمالاً بدوياً مع

شمول الأدله لكلا الطريقتين، كما تقدم تقريره خصوصاً فيما كان احتمال التعيين في الميت بأن كان أعلم، فهل ترى العرف يحتملون التعيين في الطبيب الحي المفضول ويشكون في الميت الأفضل؟.

الثالث: الإجماع المدعى في المسأله: فعن شرح الألفيه للمحقق الثاني لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإماميه، وعن المسالك وآداب المعلم والمتعلم: نسبه اشتراط حياہ المجتهد في جواز العمل بلا خلاف معتد به إلى الأصحاب، وعن بعض: نسبه القطع إلى الأصحاب في عدم جواز تقليد الميت من غير نقل خلاف أحد، وعن المعالم: والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا، وعن القاساني: إنه كاد أن يكون إجماعاً، وعن ابن أبي جمهور الأحسائي: دعوى الإجماع على ذلك.

والجواب: أولاً: إن الإجماع المنقول ليس بحجه كما تقرر في الأصول.

وثانياً: إنه على تقدير حجتيه فإنما يصح التمسك به فيما لم يحتمل استنادهم إلى شيء، ومن المحتمل استنادهم إلى بعض الأدله التي تقدم تقريرها.

وثالثاً: إنه كيف يصح الاستناد إلى هذا الإجماع بعد ذهاب جماعه من العلماء إلى الجواز مطلقاً أو في الجملة، وإليك نص ما في التقريرات:

[بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتأخرين، وأشدهم خلافاً هم الأخباريه فذهب الاسترآبادي والقاساني فيما حُكي عنهما إلى الجواز مطلقاً، ونسبه الشهيد في محكى الذكري إلى بعض، وهو

المحكى عن القمى فى حجه الإسلام، والجزائرى فى منيع الحياه، ووافقهم التونى إذا كان المجتهد ممن لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله ومدلولاتها الصريحه أو الظاهره كالصديقين، وإن كان يفتى بالمدليل الالتزاميه غير البيئه فمنع عن تقليده حياً كان أو ميتاً، وذهب الأردبيلى والعلامه فيما حكى عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحى مطلقاً أو فى ذلك الزمان، والفاضل القمى أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى سواء حصل من قول الميت أو الحى فهو من المجوزين مطلقاً<sup>(١)</sup> انتهى.

بل ربما استدل للجواز بالإجماع كما فى التقريرات عند التعرض لأدله المجوزين.

وكيف كان فلم نجد فى المسأله إجماعاً يكشف عن قول المعصوم أو رضاه. والله العالم.

وهناك أدله أخرى من الطرفين يجدها الطالب فى التقريرات، وحيث إن ما ذكرنا من بناء العقلاء كاف فى المسأله خصوصاً إذا كان الميت أعلم فلا نطيل المقام بذكر سائر أدله الطرفين والنقض والإبرام الواقع فى البين.

هذا بالإضافة إلى إطلاق الأدله، ولو كان انصراف إلى الحى فهو بدوى كما لا يخفى. كل ذلك حسب الأدله العلميه، أما مقام العمل فالاحتياط طريق النجاه فيه كسائر الموارد التى قامت الأدله على طرف وأراد العامل الاحتياط. والله العالم.

ص: ١٠٨

---

١- [١] (تقريرات الشيخ: (مطرح الأنظار) ص ٢٨٠ س ٣٠.



## مسأله ١٠ . فى عدم جواز الرجوع إلى الميت إذا عدل إلى الحى

(مسأله \_ ١٠): إذا عدل عن الميت إلى الحى لا يجوز له العود إلى الميت.

(مسأله \_ ١٠): {إذا عدل عن الميت إلى الحى} على قول من يجوز كلاً من العدول والبقاء {لا يجوز له العود إلى الميت} وإنما قيدنا المسأله بذلك القيد، لأن من يُحرّم البقاء لا مجال له فى القول بالعود أصلاً، ومن يوجب البقاء لا يتمكن من القول بعدم جواز العدول، إذ هذا القائل يرى العدول لغواً من أصله. وكيف كان فهذه المسأله مشتركه مع كل من المسأله المتقدمه والمتأخره من جهه، ومفترقه عن كل منهما من جهه، أما جهه اشتراكها مع المسأله التاسعه، فلأنهما مشتركان فى كونهما تقليداً للميت ابتداءً، وأما جهه افتراقها معها، فلأن تلك كانت قبل الأخذ بالحجه وهذه بعد الأخذ بالحجه، وأما جهه اشتراكها مع المسأله الحاديه عشر فلأنهما عدول عن الحجه بعد الأخذ بها، وأما جهه افتراقهما فواضح لا يخفى.

ثم إن الدليل على عدم جواز العدول هو شمول معقد الإجماع على المنع عن الابتدائى لهذا الفرد، وإن كان المتبادر إلى الذهن من معقد الإجماع هو الابتدائى "المحض"، ولكن حيث منعنا عن ذلك فى المسأله الأولى فالمنع فى هذه أخرى، وفى الحقيقه أن هذه المسأله جامعته بين إشكالى تقليد الميت ابتداءً والعدول من الحى إلى الحى، فهذه أخرى بالمنع منهما، ولكن حيث عرفت سابقاً أن مسأله التقليد، مستنده إلى بناء العقلاء وبعض الأدله اللفظيه، وهما لا يفرقان بين تقليد الحى والميت لا ابتداءً ولا استمراراً فلا مانع من

العدول حتى إلى الميت، وسيأتي في المسأله الآتيه توضيح الكلام عن هذه المسأله. والله الموفق.

ص: ١١٠

(مسأله \_ ۱۱): لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى،

(مسأله \_ ۱۱): {لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى} واستدلوا لذلك بأمرين:

الأول: الإجماع المحكى عن جماعه فى صوره كون المعدول عنه أعلم، وفيه:

أولاً: إن المحصّل منه غير حاصل والمنقول غير مقبول.

وثانياً: إنه قد حكى الخلاف عن بعض الأعلام، كثنائى المحققين والشهيدىن كما فى قضاء الآشيانى، فلا يكون فى المسأله إجماع.

وثالثاً: إنه بعد تحصيل الإجماع فرضاً لا يصح الاستناد إليه لاحتمال كون مستند المجمعين هو الأدله التى سنذكر بعضها، كما قد يتراءى ذلك من استدلالهم للحرمة ببعض ما سأتى. وكيف كان فلا علم لنا بصحة هذا الإجماع بحيث يكشف عن حجه معتبره، مع أن هذا النحو من المسائل، هو من المسائل المستحدثه التى ليس لها فى كلام القدماء عين ولا أثر.

الثانى: دوران الأمر بين التعيين والتخير، فإنه بعد الأخذ بقول المجتهد الأول يقطع بمعدوريته عن الواقع، فهو كاف إما معيناً أو مخيراً بينه وبين المجتهد الثانى، والأصل فى مثله التعيين.

لا يقال: الأصل براه الذمه عن التعيين.

لأننا نقول: لو سلم جريان الأصل فإنما هو فى غير الطريقتين،

أما الطريقتان فالأصل هو التعيين، إذ المشكوك الطريقيه، كالمشكوك الحجيه، موضوع عدم الحجيه، كما قرر فى محله.

وكيف كان لا- حاكم على هذا الأصل، إذ الحاكم إما دليل عقلى أو دليل اجتهادى أو أصل نقلى، والكل مفقود، وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمه، وهى: إن الأصول والأدله أربعه:

الأول: الدليل العقلى \_ أعنى ما يحكم به العقل قطعاً \_ كحسن الإحسان ونحوه.

الثانى: الدليل النقلى، كخبر الواحد ونحوه.

الثالث: الأصل العقلى، كالعقاب بلا بيان، وأصالة التخيير، والاحتياط.

الرابع: الأصل النقلى، كالبراءة النقليه، والاستصحاب ونحوهما.

ومن الواضح تقدم الأول على الثانى، وتقدم كليهما على الآخريين، وتقدم الرابع على الثالث. مثلاً: لو كان هناك أصل عقلى يقضى بعدم وجوب السوره، كالعقاب بلا بيان، ثم كان هناك استصحاب على الوجوب كان دافعاً لموضوع الأصل العقلى كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا قلنا: مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير التى هى المستنده لعدم جواز العدول لا حاكم عليها من الأمور الثلاثه:

الأول: أما الدليل العقلي فلعدم ثبوت بناء من العقلاء على جوازه، بل قد يقال: بأنه كالأدلة اللفظية لا يشمل مورد التعارض أصلاً، كما تقدم من أن الطريقتين المتعارضتين يسقطان عن الحجية رأساً.

الثانى: وأما الدليل النقلى فلما أشير إليه من عدم شمولها لمورد التعارض، مضافاً إلى أنها ليست فى مقام الإطلاق بل هى فى مقام أصل التقليد، فقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» مجمل من هذا الحيث.

الثالث: وأما الاصل النقلى \_ وهو استصحاب التخيير، بمعنى أنه لو لم يأخذ بقول أحدهما كان مخيراً، فنستصحب التخيير بعد الأخذ على نحو الاستصحاب التعليقى \_ فلما أشير إليه من معارضته بالاستصحاب التخييرى، وأنه قبل الأخذ لم يكن أحدهما حجة لما تقدم من سقوط الطريقتين المتكافئتين، فالأخذ بالأول صيرته حجة من باب اللابديه، ويبقى الثانى على عدم حجيته. فتحصل أن الأصل هو التعيين ولا حاكم عليه، فلا يجوز العدول عن الحى إلى الحى.

وفيه: أولاً: لا نسلم وجوب الاحتياط فى الدوران، حتى فيما لو كان بين الطريقتين، لجريان أدله البراءة.

وثانياً: وجود الدليل العقلي فى المقام \_ وهو بناء العقلاء الذى تقدم تقريره \_ وقد سبق أن العقلاء عند تعارض الطريقتين، لا يتوقفون

عن العمل بترك كليهما الذى فيه مخالفه قطعيه، بل يجرون على طبق أحدهما بمرجحات لا مدخليه لها فى الطريقيه، ألا ترى أنه لو كان هناك طريقتان، علم بوجود الأسد فى أحدهما، ثم علم بأنه لو لم يسلكهما افتترسه الأسد فى محله، فإنه لا يقف ويعرّض نفسه للهلاك القطعى، بل يسلك أحد الطريقتين المحتمل للهلاك، وما نحن فيه كذلك، إذ عدم الأخذ بقول كلا المجتهدين مقطوع مخالفته للواقع، بخلاف الأخذ بقول أحدهما فإنه محتمل المخالفه، أما الاحتياط فلم أجد أحداً التزم به مطلقاً، بل ادعى بعض الإجماع على عدمه، وتؤيدّ عدمه: السير المستمره بين المتشرعه كما لا يخفى.

ولا- معنى لما ذكره بعضهم من لزوم الالتزام حينئذ مقدمه للعمل، إذ لا مدخليه للالتزام لا عقلاً، ولا عرفاً، ولا شرعاً، فهل يلزم على الشخص الخائف من الأسد الالتزام بأحد الطريقتين ثم سلوكه، أم يلزم سلوكه عملياً فقط؟.

وكيف كان، فالدليل العقلى الذى هو بناء العقلاء على الأخذ بأحدهما لا مانع منه ويشمل مورد التعارض، والقول بعدم ثبوت بنائهم مخالف للضروره، ألا- ترى أنهم يرجعون إلى أحد المهندسين، أو الطبييين المخالفين، فى النظرية، وكذا سائر موارد رجوعهم إلى أهل الخبره فى مورد تعارضهم.

ثالثاً: وجود الدليل النقلى فى المقام، فإن أدله التقليد النقليه، من إطلاق الآيات والروايات، لا وجه للقول بعدم شمولها لمورد

إلا إذا كان الثانى أعلم.

التعارض لما تقدم، ولا وجه للمنع عن إطلاقها، فهل ترى أن قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» لا يشمل تقليد شخص بعد تقليد آخر، فإذا قال المولى: عليك أن تأخذ بقول عبيدى، ثم أخذ بقول أحدهم، جاز له عرفاً وعقلاً الأخذ بقول شخص آخر منهم بلا نكير من أحد.

ورابعاً: بأن الاستصحاب لا- مانع منه ولا- يحتاج إلى جعله تعليقياً، بل يجرى الاستصحاب التنجيزى بلا معارض، فإنه كان قبل الأخذ مخيراً بينهما، وبعد الأخذ يشك فى تعيينه، فالأصل بقاء التخيير.

والقول بأن التخيير كان حكم المتحير ولا تحير بعد الأخذ، لا يرجع إلى محصل، لوضوح أن التقليد كان حكم الجاهل بالواقع والأدلة، وهذا بعد الأخذ أيضاً جاهل بهما، ولهذا علّق التقليد فى الرواية على كونه عامياً حيث قال (عليه السلام): «فللعوام». ومن البديهى بقاء هذا الموضوع على ما كان عليه.

وربما يحكى عن بعض الأعلام فى تقرير بقاء التحير بعد الأخذ كلام لا يخلو عن نظر.

وبهذا كله ظهر الإشكال فى قول الماتن: "لا يجوز العءول عن الءى إلى الءى"، وبقى الكلام فى وجه قوله: {إلا إذا كان الثانى أعلم} فإنه يجوز العءول إليه، وذلك لعدم جريان أدله المنع هنا: أما

الإجماع فقد تقدم أنه فيما لا يكون أحدهما أعلم، وأما دوران الأمر بين التعيين والتخير فلعدمه هنا، إذ قد تقدم أن هذه القاعده إنما هي فيما لا يكون احتمال التعيين في كل من الطرفين موجوداً، وما نحن فيه كذلك، إذ يحتمل تعين المعدول عنه لأنه أخذ بالحجه، ويحتمل تعين المعدول اليه لكونه أعلم.

أقول: إن مدرك تقليد الأعلّم إن كان دليلاً اجتهادياً وجب الرجوع إليه.

إن قلت: لا يجب لكونه أخذاً بالحجه.

قلت: هذا غير مفيد، إذ أدله الحجه قاصره عن مثل هذه الصوره \_ أعنى زمان وجود الأعلّم \_ فإن الجمع بين دليلى وجوب التقليد مطلقاً ووجوب تقليد الأعلّم يقتضى تخصيص الأول بالثانى، فلو لم يأخذ بالأعلّم فى زمان وجوده لم يكن أخذاً بالحجه. وإن كان دليله دوران الأمر بين التعيين والتخير لا يجوز الرجوع لتعارض القاعدتين، إذ من المحتمل تعيين الأول لزوال التحير، ويحتمل تعيين الثانى لكونه أعلم، فإذا سقطتا جرى استصحاب وجوب الأخذ بالأول بلا معارض. إلا أن يقال: إن الاستصحاب إنما يدل على جواز البقاء لا على وجوبه، للتخير الاستمرارى كما تقدم بيانه.

إن قلت: إنما يصح استصحاب التخير لو كان كلاهما سابقاً موجودين، أما لو كان أحدهما فقط ثم وجد الآخر فلا استصحاب



لعدم الموضوع.

قلت: أولاً: يصح التمسك بالاستصحاب التعليقي.

وثانياً: لا نحتاج إلى الاستصحاب، بل حيث كان دليل التقليد في مورد كون الشخص عامياً وهو باق على حاله جاز العدول. وكيف كان فالأقرب في النظر تعيين الرجوع لو قلنا بوجوب تقليد الأعم، سواء استند إلى دليل اجتهادي أم لا، وجواز الرجوع لو لم نقل به، وربما فصل في المسألة بما لا دليل عليه. والله العالم.

ص: ١١٧

(مسأله \_ ١٢): يجب تقليد الأعلم

(مسأله \_ ١٢): {يجب تقليد الأعلم}. فى وجوب تقليد الأعلم أقوال:

الأول: الوجوب مطلقاً.

الثانى: عدم الوجوب مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما لو كان بين الفقهاء أعلم وعُلم به، وبين غيره، فيجب فى الأول دون الثانى.

الرابع: التفصيل المتقدم مع إضافه عدم كون فتوى غير الأعلم موافقاً للاحتياط.

والكلام فى المسأله يقع فى مقامين:

المقام الاول: فى كون نظر غير الأعلم حجه فى الجمله أم لا.

والمقام الثانى: فى جواز تقليده. فنقول:

المقام الأول: فربما يقال بأن رأى غير الأعلم ليس حجه مطلقاً حتى بالنسبه إلى نفسه، فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظره، بل يجب عليه اتباع نظر الأعلم، وذلك لأن التقليد من فروع الإمامه، فكما لا يجوز للمجتهد فى عصر الإمام A اتباع نظر نفسه ومخالفه الإمام، كذلك فى ظرف وجود الأعلم، أما أن التقليد من فروع الإمامه فلأن المجتهد هو الواسطه بين الإمام A وبين الأمه كما كان الإمام A هو الواسطه بين الناس وبين النبى O، فقد نصب الفقيه الإمام مقام

نفسه، فيكون حاله حال من لا يجوز لأحد التخطى عن رأيه، ثم يدور الأمر بين الأفقه والفقيه، ومن البديهي أن احتمال التعيين في الأفقه موجب لتقدمه على الفقيه.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال ضعيف، إذ فرق بين الامام A والمجتهد، فإن المجتهد المخالف للأعلم، يرى خطأ الأعلّم، بخلاف المخالف نظره للإمام A لو فرض، فإنه يقطع بخطأ نفسه واقعاً، وكيف يعقل تكليف من يرى خطأ غيره باتباعه؟.

المقام الثاني: أعنى وجوب التقليد الأعلّم وعدمه، استدلل القائلون بوجوب تقليد الأعلّم بأمور:

الأول: الشهره العظيمه، بل الإجماع المنقول، فعن المعارج، والإرشاد، ونهايه الأصول، والتهذيب، والمنيه للعميدى، والدروس، والقواعد، والذكري، والجعفرية، وجامع المقاصد، وتمهيد الشهيد الثانى، والمعالم، والزبده، وحاشيه المعالم للصالح المازندراني، وصاحب الرياض، وجوب تقليد الأعلّم، بل عن علم الهدى والمحقق الثانى فى الذريعه وحاشيه الشرائع، الإجماع عليه.

وفيه: أما الشهره فغير صالحه للمستنديه، وأما الإجماع فمع قطع النظر عن كونه منقولاً وهو غير صالح للحجيه، يرد عليه:

أولاً: إنه موهون بوجود المخالف كثيراً، فعن الشهيد الثانى

وجماعه ممن تأخر عنه القول بالتخيير بينه وبين غير الأعلم.

وثانياً: إنه حيث نحتمل استناد الإجماع الى الأدله الآتیه \_ التى ادعيت دلالتها على وجوب تقليد الأعلم \_ لا يكون حجه ولو كان محصلاً فضلاً عن أن يكون منقولاً.

الثانى: بناء العقلاء، وتقريره من وجهين:

الأول: إنه قد استقر بناء العقلاء فى كافه أمورهم على الرجوع إلى الأعلم إذا لم يكن فى الرجوع إليه مؤونه زائده على الرجوع إلى غيره.

الثانى: إن رأى الأعلم أقرب إلى الواقع، وكلما كان أقرب يتعين الأخذ به عقلاً.

ولا يخفى أن هذا دليل عقلى، لا أصل عقلى، الذى هو عبارته عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فكم فرق بينهما.

وفيهما نظر:

أما الأول: فلعدم إحراز بناء من العقلاء على ذلك، كيف وإلا لزم تعطيل المفضول فى المهن مع أنه ليس كذلك.

وأما الثانى: فلأنه ممنوع صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فلوضوح أن رأى الأعلم ليس دائماً ولا غالباً أقرب، بل يمكن كثيراً أن يكون رأى غير الأعلم أقرب، بأن يطابق

ص: ١٢٠

فتواه فتوى المشهور أو الاحتياط، أو يكون المفضل أو ثق أو أحسن سليقه، أو يكون فتواه مطابقاً لفتوى ميت أعلم من هذا الأعلّم الحى، أو غير ذلك مما يوجب أقربيه فتوى المفضل إلى الواقع.

وأما الكبرى: فلأننا لا نسلّم أن المعيار فى باب الحجية هو الأقربيه فى نظرنا بل اللازم المراجعة إلى الأدله، فإنها قد تعين ما هو أبعد بنظرنا، لاحتمال ملاحظه الشارع جهه لا تصل إليها عقولنا، كما ترى ذلك جلياً فى تعارض الخبر والقياس فى مسأله قطع أصابع المرأه، فإن القياس وإن كان أقرب فى هذا المقام بل مظنون بظن قريب من العلم، ومفاد الخبر موهوم غايه الضعف، ومع ذلك فقد قدّم الشارع الخبر على القياس.

وكيف كان فهذا الوجه مع ضعفه فى نفسه يرد عليه: إطلاق الآيات، والروايات الآتيه، الداله على جواز التقليد مطلقاً حتى لغير الأعلّم فى ظرف وجود الأعلّم.

الثالث: من أدله وجوب تقليد الأعلّم الأخبار الكثيره المستفيضه الداله على وجوب تقليده: كمقبوله عمر بن حنظله وفيها، قال (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما»<sup>(١)</sup> الحديث. وروايه داوود بن حصين قال (عليه السلام): «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا»<sup>(٢)</sup>، إلى آخره، وما فى نهج البلاغه فى

ص: ١٢١

---

١- ([١]) الكافى: ج ١ ص ٦٧ كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث ح ١٠.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٠ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٠.

عهدده إلى مالك الاشر رضى الله عنه: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»<sup>(١)</sup>، إلى آخره، وما فى الوسائل عن النبى (صلى الله عليه وآله) قال: «من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>، إلى غيرها من الروايات المفيدة لهذا المضمون.

وفيه: إن هذه الروايات فى أحد مقامين:

الأول: مقام الحكومه والقضاء.

الثانى: مقام الإمامه والخلافه، فلا يصلح شىء منها للاستدلال بما نحن فيه.

إن قلت: تتعدى من موردها بالمناط، إذ الملاك هو الأخذ بالواقع وكلها طرق إليه.

قلت: إسراء الحكم من باب الحكومه والإمامه إلى الفتوى يحتاج إلى مناط قطعى ولا مناط هنا، إذ فرق بين باب الحكومه وباب الفتوى، فإن الحاكم جعل لفصل الخصومه ولا يحصل ذلك مع الاختلاف فلا بد من الترجيح، بخلاف باب الفتوى فإنه لا يحتاج إلا إلى الحججه، بل احتمال خصوصيه الحكومه كاف فى عدم جواز

ص: ١٢٢

---

١- ( [١] ) نهج البلاغه: ص ٥٢٦.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ٥ ص ٤١٥ الباب ٢٦ من أبواب صلاه الجماعه ح ١.

الإسراء، بل فى باب الحكومه أيضاً وجوب الرجوع إلى الأعلم محل نظر.

وكيف كان فقياس باب الفتوى، ببابى الحكومه والإمامه مع الفارق، وبهذا كله ظهر عدم صلاحية الأخبار للاستدلال بها على المطلب.

ثم إنه ربما يقال: إنه لو لم تتم هذه الأدله على وجوب تقليد الأعلم فلا بد من الشك، وحينئذ يدور الأمر بين التعيين والتخير، والأصل العقلى فى هذا المقام التعيين.

والجواب من وجهين:

الأول: عدم تسليم كون الأصل التعيين مطلقاً، مع أنه قد يعارض هذا التعيين بتعيين الرجوع إلى غير الأعلم، لموافقته لفتوى المشهور، أو غير ذلك مما تقدم.

الثانى: وجود الحاكم على هذا الأصل من الآيات والروايات كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

وقد يقال فى الجواب ما يحتاج بيانه إلى تحقيق مقدمه، وهى: إن دوران الأمر بين التعيين والتخير يتصور فى موارد ثلاثه:

الأول: أن يكون الشك فى الأحكام التكليفية الواقعيه فى مرحله الجعل ووضع التكليف، كأن لا يعلم بأن الشارع جعل الوجوب التعيينى لصلاه الجمع يومها أم جعل الوجوب التخييرى بينها وبين الظهر، وهذا دوران الأمر بين التعيين والتخير فى موارد التعارض كما

لا يخفى.

الثانى: أن يكون الشك فى باب التراحم، كما لو شك فى أهميه أحد الغريقين بحيث يجب إنقاذه تعييناً، فيشك فى التخيير بينه وبين الغريق الآخر أو تعيينه، وليس هذا شك فى مقام الجعل والإيجاب كما لا يخفى.

الثالث: أن يكون الشك فى التعيين والتخيير فى مقام الحجه وجعل الطريق، كما لو علم بحجيه قول الثقة الفقيه قطعاً، لكن لا يعلم بكونه معيناً أو مخيراً بينه وبين الثقة فقط بدون الفقاهه.

وحيث عرفت الأقسام الثلاثه نقول: أما القسمان الأولان، فقد وقع الخلاف بين العلماء فى جريان البراءه أو الاشتغال فيهما، فمنهم من ذهب إلى جريان البراءه، نظراً إلى أن المقامين مما يكون بيد الشارع وضعه ورفعته فيشملها أدله البراءه، ومنهم من ذهب إلى الاشتغال، نظراً إلى بعض الأمور المذكوره فى الأصول، وأما القسم الثالث، فلا شبهه فى عدم جريان البراءه فيه، وذلك لأنه شك فى الحجيه، والشك فى الحجيه موضوع عدم الحجيه.

إذا عرفت هذا قلنا فى الجواب: الأصل وإن كان التعيين فى المقام لو وصلت النوبه إليه، ولكن أدله التقليد تشمل بإطلاقها لما نحن فيه.

ثم إنه قد يقال: على تقدير تسليم سلامه هذا الأصل عن ورود

ص: ١٢٤



الدليل الاجتهادي عليه قد يعارض بأمرين:

الأول: الاستصحاب، وذلك فيما لو لم يكن أحد المجتهدين أعلم، وقلد أحدهما ثم صار الآخر أعلم، فإنه يستصحب جواز تقليد غير الأعلم، ويتم في غير الأعلم ابتداءً بعدم القول بالفصل، إذ لم يفصل أحد بين تقليد غير الأعلم ابتداءً وبين تقليده استمراراً. وفيه:

أولاً: عكس المطب، بأن يقال: لا يجوز تقليد غير الأعلم ابتداءً في ظرف وجود الأعلم، ويتم في غير الأعلم استمراراً لعدم القول بالفصل.

وثانياً: إن هذا الاستصحاب ليس بحجه، إذ انقطع بعدم الموضوع، ولا أقل من الشك فيه، فإن جواز التقليد هذا الشخص، إنما كان حيث لا أعلم في البين، وأما مع وجود الأعلم، فدليل حجه التقليد المخصص بوجوب تقليد الأعلم \_ لو كان \_ لا يشمل. وإن شئت قلت: إن الحكم العقلي بالتخير إنما كان فيما لا مرجح وهنا قد وجد الترجيح.

الثاني: إنه لا يستقيم فيما لو احتمل التعيين في غير الأعلم لأحد الأسباب المتقدمة.

وقد استدل القائلون بجواز تقليد غير الأعلم وأنه مخير بينه وبين الأعلم \_ وهو الأقرب إلى النظر \_ بأمور:

الأول: إطلاق الآيات والروايات، فإن قوله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ (١٧) الْآيَةَ، وقوله تعالى: (فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (٢٢) الْآيَةَ، وقوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء» (٣٢) الحديث، يشمل كلاً من الأعم وغيره. ألا ترى أنه يصح عرفاً أن يقال لمن أخذ بقول المفضل: إنه سأل أهل الذكر، وإنه قلّد من كان من الفقهاء كذا وكذا.

وقد أورد عليه:

أولاً: بأنها لا تدل على التقليد أصلاً، بل في مقام أخذ الرواية. وفيه ما سبق من شمولها للتقليد كما هو مسلّم بيننا وبين الطرف.

وثانياً: إنها لا إطلاق لها، بل كلها مسوقة لأصل جواز رجوع الجاهل إلى العالم، أما كون العالم أعم من الفاضل والمفضل فلا، كما لا إطلاق لها بالنسبة إلى سائر شرائط المجتهد، والعموم أو الإطلاق الأفرادي الموجود فيها لا يجرى بالنسبة إلى ما نحن بصدد من العموم الأحوالى، فكما أن قوله: "أكرم العلماء" مثلاً يدل على عموم الحكم لكل عالم، ولكن ليس في مقام وجوب الإكرام في كل حال من أحوالهم، كذلك الآيات والروايات.

وفيه: إن مقدمات

ص: ١٢٤

- 
- ١- ( [١] ) سورة التوبة: الآية ١٢٢.
  - ٢- ( [٢] ) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

الحكمه بالنسبه إلى كل منها تامه، أليس قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء» إلى آخره ظاهراً في بيان شرائط التقليد مطلقاً، حتى أنه لو كان هناك شيء آخر وجب التنبيه عليه، وأما سائر الشرائط فكل شرط منها يحتاج إلى دليل بحيث لو لاه لم يكن وجه للاشتراط. ألا ترى أن المولى لو قال لعبده: "أسأل العالم" ثم لم يسأل العبد العالم الموجود في البلد، معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسأله مع عدم كون ذلك العالم كذلك، لم يكن عند العقلاء معذوراً، ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً ولم يكن للمولى حق الاعتراض بأنه لم يكن لكلامى إطلاق يشمل هذا. ولو نوقش في الإطلاقات بمثل هذه المناقشه، لم يبق إطلاق سليماً عن نحوها، ولزم رفع اليد عن جميع الإطلاقات.

وثالثاً: إنها على تقدير الإطلاق لا يشمل مورد التعارض، كما هو مفروض الكلام، فلو كان بين الأعلم وغيره اختلاف في الفتوى لم يشمل الإطلاق أحدهما.

وفيه: ما تقدم من شمول الإطلاقات والعمومات لمورد التعارض شرعاً وعقلاً.

الثانى: \_ من أدله جواز تقليد المفضل \_: إن إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى يونس ونحوه، يفهم منه في العرف الإرجاع مطلقاً، حتى في ظرف وجود الأعلم منه. وقد أورد عليه بالإيرادات الثلاثه السابقه، وفيها ما عرفت فلا نطيل بذكرها.

وإن شئت قلت: إن بعد إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى

يونس، لو أخذ الشخص بقوله مع علمه بوجود أعلم منه في الأصحاب واختلافه معه في الحكم، لم يكن مورداً للاعتراض عليه، بل لو تركه لم يكن له عذر لو خالف الواقع.

والحاصل: إن الاجماع مطلقاً دليل على جواز الأخذ مطلقاً، كان هناك أعلم أم لا، علم باختلافهما أم لا.

الثالث: \_ من الأدله \_ ما عن الفصول، من أن تقليد المفضل لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الإمام (عليه السلام) تقليد أصحابه، بل كان عليهم الأخذ منه بلا واسطه، إلى أن قال ما مضمونه: إن الإمام (عليه السلام) أولى بالاتباع عيناً من المجتهد مع بداهه أخذهم من الصحابه ((1)). وأورد عليه ببطلان قياس المجتهد بالإمام أولاً، ومعلومه عدم رجوعهم إلى الصحابه مع علمهم باختلاف الإمام معهم ضروره ثانياً.

وفيه: إن التنظير بجامع وجوب الرجوع إلى الأقرب إلى الواقع لا مانع منه، فإنه كما يحتمل مخالفه الواقع بالنسبه إلى المفضل مع وجود الأفضل كذلك يحتمل مخالفه الواقع بالنسبه إلى الصحابه مع وجود الإمام A. نعم الفرق بين الأعلم والإمام (عليه السلام) \_ فيما لا يمت بموضوع البحث بصله \_ هو أن الإمام لا يحتمل في قوله ما يحتمل في قول الأعلم كما لا يخفى.

وأما قضيه عدم الرجوع إلى الصحابه مع العلم بمخالفتهم، فهو قياس مع الفارق، إذ مع مخالفه الصحابه يقطع بمخالفه قولهم

ص: ١٢٨

للواقع، بخلاف قول الفاضل المخالف للمفضول، فإنه يحتمل مطابقه قول كل منهما للواقع احتمالاً متساوياً، أو أرجح في الجملة، لا بحيث يسقط قول المفضول عن الحجّيه، بل ربما احتتمل أقربيه قول المفضول، لمطابقته لرأى الأعلّم من الأعلّم فى الأموات أو لقول المشهور أو نحو ذلك.

الرابع: \_ من الأدله \_ بناء العقلاء على الرجوع إلى كل من الفاضل والمفضول فى جميع أمورهم المهمه وغيرها، وإلا فلو لم يرجعوا إلى المفضول لانسد بابه.

لا يقال: الرجوع إلى المفضول إنما يكون لاعتقاد المراجع أفضليته أو تساويه.

لأننا نقول: بل يرجعون مع قطعهم بمفضوليته. ألا ترى إلى الأطباء المختلفين بضروره العرف، ومع ذلك يرجع إلى المفضول كما يرجع إلى الفاضل. وربما أورد عليه بأنهم إنما يرجعون فى صوره عدم العلم بالخلاف، وإلا لم يرجعوا لأنهم يأخذون بالأقرب إلى الواقع. وفيه: إن هذا غير مسلّم، بل المسلّم خلافه، فكثيراً ما نرى العرف يرجعون إلى المفضول حتى مع العلم بخلاف الأفضل معه. نعم يرى العرف أفضليه الفاضل.

الخامس: ما فى التقارير، ما حاصله: ادعاء السيره بين أهل التقليد من اعتمادهم على كل فقيه جامع للشرائط، من زمن الأئمه (عليهم السلام) إلى الحال، ولم يشر الإمام A إلى وجوب تقليد الأفضل، ولو كان واجباً لألزمهم بالرجوع إلى الأعلّم.

وأورد عليه بندره الاختلاف وأندريه العلم به، ومن أين ثبت أن الإمام A أو بعض أصحابه قد علم بتقليد المفضل، مع علم المقلد بمعارضه قوله مع قول الأفضل منه ولم يمنعه؟

وفيه: عدم تسليم ندره الخلاف، بل يمكن ادعاء استحاله الوفاق عادياً، كيف ومن البديهي اختلاف المحدثين والفقهاء في مسائل كثيرة لا تعدّ كثيره.

وتؤيد ذلك: كثره السؤال عن الأئمه % حول اختلاف الرواه أو الحكام، إذ من البديهي استنادهم إلى الأحاديث، وهي مختلفه غايه الاختلاف إطلاقاً وتقييداً، وعاماً وخاصاً، وتقيه وحكماً واقعياً، إلى غير ذلك، فمع كثره الخلاف وعدم تنبيه الإمام (عليه السلام) إلا في بعض موارد الحكومه، يمكن إدعاء عدمه، فإن عدم الدليل دليل العدم، في مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

السادس: من أدله المجوزين: لزوم العسر والحرَج في لزوم تقليد الأعلم، وتقريره من وجهين:

الأول: إن في وجوب تقليد الأعلم عسراً، إذ لا يعلم المراد بالإعلم أولاً، ثم لا يمكن تعيينه ثانياً. أما الأول فللاختلاف في معناه، فبعضهم فسره بالأجود ملكه، وآخر بالأجود فهماً إى انتقالاً، وثالث بالأكثر إطلاعاً بالمسائل ونظائرها وضبطاً. وأما الثاني فلأنه كيف يتمكن الإنسان من تعيين الأعلم إلا أن يكون الشخص مزاولاً لهما برهه غير قليله من الزمن.

وأورد عليه بأن معنى الأعلم، كمعنى الاجتهاد أمر عرفى لا يخفى على الفاضل، ولو اعتنى بهذا النحو من الاختلاف لم يبق لفظ خال عنه، وأما تشخيصه فليس أصعب من تشخيص المجتهد، فتأمل.

الثانى: إن فى إلزام الناس الرجوع الى الأعلم، عسراً عليهم، لعدم وصول يدهم إليه، وعسراً عليه لعدم تمكنه من إجابته مسائل الجميع. وأورد عليه: بأنه لا عسر بعد ضبط المسائل المبتهلى بها فى رساله ونحوها لا عليه ولا عليهم، وعلى فرض العسر فهو يتقدر بقدره، فتدبر.

وقد استدل بأدله أخرى، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل»<sup>(١)</sup> فإنه يقتضى الإطلاق، ومثل أنه: "إذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل" وقد دل الكتاب والسنه والعقل على نفى التساوى، إلى غير ذلك.

ولكن نحن فى غنى عنها بعد تماميه ما تقدم من الأدله، ولو لم يطمئن الشخص بكل واحد منها فى نفى وجوب تقليد الأعلم فى المجموع كفايه. والله العالم وهو الهادى.

ثم على القول بوجوب تقليد الأعلم فهل هو مطلق أو فى بعض

ص: ١٣١

---

١- ([١]) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٢.

الصور؟ تفصيل الكلام إنه على ثلاث صور:

الأولى: أن يكون بينه وبين غير الأعلم مخالفه، بمعنى أن يعلم المقلد بالخلاف بينهما تفصيلاً، ولا شك في وجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة، لما تقدم من أن الأدلة لا تشمل غيره، وبناء العقلاء \_ لو قيل بجواز الرجوع إلى غير الأعلم في الجملة \_ حيث إنه دليل لبي، كان القدر المتيقن منه صورته عدم التخالف، ولو وصلت النوبه إلى الأصل فهو يقتضى التعيين كما سبق بيانه مفصلاً، وإن باب الحجج ليس مثل سائر الأبواب، فإنه وإن قلنا بجريان البراهه عن التعيين في غير باب الحجه لا- نقول إلا بالاشتغال في هذا الباب.

الثانية: أن يعلم المقلد بالتخالف بينهما إجمالاً، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون العلم الإجمالى منجزاً، بأن يكون في التكليف الإلزاميه مع كون المسائل محلاً للابتلاء، وكون الشبهه محصوره وعدم الانحلال بالعلم بالقدر المتيقن من المخالفه والشك فيما زاد، وفي هذا القسم يجب أيضاً تقليد الأعلم لعين ما ذكر في مورد العلم التفصيلي، فتأمل.

الثانى: عدم تنجز العلم الإجمالى، كأن يعلم إجمالاً- بالمخالفه بينهما لكن يحتمل كون ذلك في غير الإلزاميات، أو يعلم أن المخالفه في الإلزاميات لكن بعض المسائل التى هى أطراف العلم الإجمالى

ص: ١٣٢



خارج عن محل الابتلاء، أو يعلم بدخول الجميع لكن كان من قبيل الشبهه غير المحصوره، أو كانت الشبهه محصوره لكنه فحص وعلم بعشره من موارد الاختلاف مثلاً- ولا- يعلم بكون مورد الخلاف أكثر من هذه، ففى جميع هذه الموارد الأربعة لا يجب تقليد الأعلم.

الثالثه: أن يحتمل التخالف بينهما، بأن لا يعلم وجود المخالفه وإنما يحتملها، فهل يجب الفحص حينئذ أم لا؟ تفصيل الكلام: إن احتمال المخالفه ينقسم الى قسمين:

الأول: أن يكون احتمالاً بدوياً.

الثانى: أن يكون احتمالاً بعد ما كان يعلم إجمالاً- ثم انحل العلم الإجمالى بأن كان له علم إجمالاً بالمخالفه ثم فحص وظفر بالقدر المعلوم وبقي الباقي مشكوكاً.

حكى عن بعض الأعاظم وجوب الفحص فى الصوره الأولى دون الثانية. قال: حال فتاوى المجتهدين المحتمل تخالفهما بعد العلم بأعلميه أحدهما حال العمومات والمطلقات بالنسبه إلى المجتهد، فكما لا يجوز للمجتهد التمسك بالعام والمطلق قبل الفحص، كذلك لا- يجوز للمقلد الأخذ بأحدهما قبل الفحص عن موارد المخالفه. وجه ذلك: إن مناط وجوب الفحص فى المجتهد آتٍ فى المقلد، وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمه، وهى: إن مناط وجوب الفحص عن المقيد والمخصص للمجتهد هو أحد أمرين:

الأول: العلم الإجمالي بوجود المقيدات والمخصصات وأمثالها بين الظواهر الواردة، فلا يمكن التمسك بالظواهر قبل الفحص.

الثاني: لما كان دأب المتكلم (عليه السلام) الاعتماد على المخصصات والمقيدات المنفصلة، بدون نصب قرينه، يوجب العقل الفحص وإن كان لم يعلم بوجودها لا- إجمالاً- ولا- تفصيلاً. والحاصل أن من وظيفه العبودية الفحص عن خصوصيات الكلام الملقى إليه إذا احتتم احتمالاً عقلياً بوجود مخصص أو مقيد أو نحوهما.

وإن شئت قلت: حيث إن المكلف يريد إجراء البراءة في الزائد عن العام والمطلق بالنسبة إلى الحكم المقيد والمخصص، فاللزم الفحص، إذ مدرك البراءة قبح العقاب أو الأدله السمعيه، وكلاهما متوقفان على الفحص.

إذا عرفت هذه قلنا: الوجه الأول لوجوب الفحص غير جار في المقلد، وأما الوجه الثاني، فهو جار بالنسبة إلى المجتهدين المختلفين، إذ كما أن الدأب على المخصصات المنفصلة أوجب الفحص، كذلك جريان الدأب على الاختلاف بين المجتهدين يوجب الفحص، فإنه لا- يعلم المقلد طريقه أحد القولين، إلا- إذا فحص وعلم بعدم الاختلاف، أو أخذ بالأ-علم في مورد الاختلاف. والحاصل أن حال المقلد في وجوب الفحص حال المجتهد. وأما الصورة الثانية \_ وهي احتمال المخالفه بعد الفحص \_ فهو غير مضر، بل هو مثل احتمال المجتهد إرادته خلاف ظاهر العام بعد الفحص

مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه.

وعدم الظفر.

هذا، ولكن لا- يخفى ما فى هذه الكلمات من الإيـرادات، ومن لا- يقول بوجوب تقليد الأـعلم \_ حتى فى مورد العلم بوجوده ومخالفته لغيره تفصيلا كما لم نستبعده \_ فهو فى فسحه عن هذه التشقيقات.

وكيف كان فقد ظهر لك النظر فى قول المصنف (رحمه الله): يجب تقليد الأعلم {مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه} بل لا يبعد القول بعدم وجوب تقليد الأعلم مع العلم به تفصيلا، ولا يجب الفحص عنه مع العلم به إجمالا، لما تقدم من شمول الإطلاقات والعمومات وبناء العقلاء له حتى فى مورد التخالف.

ثم إن بعض القائلين بتقليد الأعلم، فصل فى المقام قائلًا: المحتملات فى المسألة أربعة، لأنه إما أن يعلم إجمالا بوجود الأعلم أم لا، وعلى كل تقدير، فإما أن يعلم بالتخالف بينهما إجمالا أم لا.

الاحتمال الأول: أن يعلم بوجود الأعلم ويعلم بالمخالفه، وفى هذه الصورة يجب الفحص عن الأـعلم. ثم بناءً على عدم لزوم الأـعلم فى موارد الاتفاق إن أخذ بقوله فهو، وإلا- وجب الفحص عن الموارد المختلف فيها فىأخذ بقول الأـعلم، أما وجوب الفحص عن الأـعلم فلأنه بعد ما ثبت تعيين الأخذ بفتواه فى الجملة، كانت موارد الاختلاف من باب اشتباه الحجج باللاحجج، فيجب الفحص عن الحجج، وذلك يتحقق بالفحص عن الأفضل أولا. ثم إن شاء تقليد

غير الأفضل يجب عليه الفحص عن موارد التخالف ثانياً. والقول بأنه من باب تزاحم الحجتين ساقط، لما عرفت أنه من باب التعارض لو لم يكن أعلم في البين، ومن باب اشتباه الحجة باللاحجة لو كان. هذا بناءً على عدم لزوم تقليد الأعم في موارد الاتفاق، وإلا كفى الفحص الأول عن الفحص الثاني.

ثم إن فحص ووجد الأعم ولم يجد موارد الاختلاف لزم تقليد الأعم على القول بوجوبه مطلقاً، وإن وجد موارد الاختلاف ولم يجد الأعم لزم الأخذ بالاحتياط لو أمكن ولم نقل بثبوت الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط. أما لو لم يمكن الاحتياط أو أمكن ولكن لم نقل بوجوبه \_ للاتفاق على عدمه \_ كان الحكم التخيير بين قوليهما.

فتحصل أنه مع العلم بالتفاضل والاختلاف يجب الفحص، فإن ظفر بما أراد فهو، وإلا لزم الأخذ بأحوط القولين، إلا إذا كان دائراً بين المتباينين أو قام الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط فيتخير.

ولكن ربما يقال: لا- يجب الفحص، لبناء العقلاء على الأخذ بقول غير الأعم كالأعم ما لم يعرفوا الخلاف تفصيلاً وأنه محل الابتلاء، كما ترى أنهم يأخذون بقول الطبيب المفضول مع وجود الأفضل وأنهم يعلمون بالاختلاف بينهما إجمالاً، فتأمل.

الاحتمال الثاني: أن يعلم بوجود الأعم إجمالاً، لكن لا يعلم بالاختلاف بل يحتمله، وهنا قولان:

الأول: وجوب الفحص عن الأعلم وعن مورد الخلاف المحتمل \_ كما تقدم نقله عن بعض الأعاظم \_ وقد تقدم وجهه.

الثانى: عدم وجوب الفحص وجواز الأخذ بقول أحدهما، وذلك لأن العمومات والإطلاقات الداله على حجيه الفتوى إنما خصصت بمخصص لُبى، وهو استحاله شمولها لمورد التعارض، فلا يشمل المخصص مورد احتمال الخلاف، إذ الظاهر وجوب التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه الحاصله فى طرف المخصص.

مثلاً- لو قال: "أكرم العلماء" ثم قال: "لا تكرم الفاسق منهم" وعلمنا بأن زيداً فاسق، وشككنا فى أن عمراً فاسق أم لا، فاللازم التمسك بالعام فى أمر عمرو ويجب إكرامه كما قرر فى محله. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن عموم حجيه الفتوى خرج منه مورد التعارض ولا نعلم به فى ما نحن فيه \_ أعنى مورد احتمال التخالف \_.

الاحتمال الثالث: عكسه، وهو أن يعلم بوجود المخالفه ويشك فى التفاضل. وحيث أن إطلاق أدله الحجيه لا يشمل هذا المورد \_ لما تقدم من عدم شمول الأدله مورد التعارض \_ فاللازم التمسك بالإجماع على جواز الأخذ بأحدهما، إذ من المعلوم عدم سقوط التكليف، والإجماع قدره المتيقن بعد الفحص فيجب الفحص، فإن وجد أعلم أخذ بقوله أو أحوط القولين، وإن لم يجد أخذ بأحدهما تخيراً إن قام الاتفاق على عدم وجوب الأخذ بالأحوط.

إن قلت: لا نعلم بوجود الفحص في هذه الصورة، فالأصل البراءة عنه.

قلت: أصل البراءة لا تجرى في المقام، إذ وجوب الفحص ليس مولوياً بل إرشادى إلى دفع الضرر \_ كما تقدم تمثيله بالمجتهد الواجب عليه الفحص \_ إذ العقل لا يقبح عقاب من يقدر على الفحص ولم يفحص وخالف الواقع.

والحاصل: أن البراءة الشرعية لا تجرى، إذ وجوب الفحص عقلي لا شرعي، فتأمل. والبراءة العقلية إنما تجرى بعد الفحص، وقد تقدم أن إطلاق الأدلة لا تشملها فاللازم الفحص.

إن قلت: لا مانع من التمسك بالتخيير العقلي.

قلت: لا- تخيير في هذا المورد المفروض التعارض فيه، إذ التخيير الشرعي مخصوص بالخبرين لأدله العلاج، والتخيير العقلي لا يكون في هذا المقام، فإن الأصل التساقط عند التعارض. نعم إجماع عدم التساقط حاكم بالتخيير لكن بعد الفحص.

الاحتمال الرابع: أن لا- يعلم بالتفاضل ولا- الاختلاف، ولا- يجب الفحص على قول من يرى عدم وجوب الفحص في الصورة الثانية، وبالعكس على قول من يرى وجوبه هناك.

هذا تمام الكلام في المقام، وقد ظهر من خلال ما ذكرنا أدله القولين الآخرين المفصلين في مسأله تقليد الأعلام، وقد عرفت أن

الظاهر شمول الإطلاقات والعمومات والدليل العقلي لتقليد المفضول، حتى مع وجود الأفضل والعلم به عيناً والعلم بمخالفه فتواه لفتوى المفضول.

هذا مع أن كثيراً مما ذكر في هذه المقامات الأربع وما قبلها لا يخلو عن مناقشه. والله العالم.

ص: ١٣٩

## مسألة ١٣ فى التخيير فى انتخاب المجتهدين إذا كانا متساويين وتقديم الأورع

(مسألة \_ ١٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله يتخير بينهما،

(مسألة \_ ١٣): {إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله} بأن لم يكن أحدهما أعلم {يتخير} المقلد {بينهما} فيأخذ بقول أيهما شاء، ولو فى موارد الاختلاف بينهما: أما على مسلكنا فلما تقدم من شمول الأدله حتى مورد الاختلاف، وأما على مسلك القوم فللاجماع على عدم وجوب الاحتياط، والضروره على عدم الإهمال للمكلف حينئذ \_ كالبهائم \_ فيتخير عقلاً. وقد سبق نقد قول من قال بوجوب الالتزام ابتداءً مقدمه للتقليد حين الاختلاف، فراجع.

ثم إنه يجوز للمقلد حينئذ الالتزام برأى كليهما \_ أى تطبيق العمل عليهما فى صورته الوفاق \_ والاستناد على أحدهما غير المعين كما سبق، بمعنى أن يعمل بفتوى يعلم قطعاً أنه فتوى أحدهما وإن لم يعلم المفتى بعينه، خلافاً لما تقدم من المصنف (رحمه الله) من لزوم التعيين، ويجوز له أيضاً أن يأخذ بقول أحدهما فى واقعه ويأخذ بقول الآخر فى أخرى، كما يجوز له أن يأخذ بفتوى الثانى فى عين المسأله المبتهلى بها التى أخذ بفتوى الأول حين الابتلاء الأول إذا لم يستلزم القطع بمخالفه الواقع، كما إذا أخذ بفتوى الأول فى تجاوز حد الترخص قبل العشره القائل بقصر الصلاه ثم أخذ بفتوى الثانى القائل بتمامها، فإنه يعلم بمخالفه أحدهما للواقع. وأما فى مثل هذه الصوره، فلى فيها تأمل، وقد يحدث من ذلك علم إجمالى بأحد



إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع.

تكليفين، فإنه يعلم بعد الصلاة الثانية أن إحداهما باطله قطعاً فيجب قضاؤها.

وكيف كان فالأخذ بفتوى أيهما شاء، ما لا ينبغي الإشكال فيه في صورته التساوي، أما صورته الاختلاف في الورع فقال المصنف: {إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع} وهو المحكى عن النهايه، والتهذيب، والذكري، والدروس، والجعفرية، والمقاصد العليه، والمسالك، والتمهيد، وشرح الزبده، وقواه شيخنا المرتضى وكثير من متأخري المتأخرين. وما قيل أو يمكن أن يقال للاستدلال له، وجوه خمس:

الأول: الأصل العقلي المتقدم \_ أعنى دوران الأمر بين التعيين والتخير عند الشك \_ فإن الأخذ بفتوى الأورع مجز قطعاً، وبفتوى غيره مشكوك فيه، والأصل عدم الحجية.

إن قلت: لا نشك في ذلك فلا مجال لهذا الأصل، إذ لا سبب للشك، وهل الشك في هذا إلا كالشك في تعيين الهاشمي في صورته دوران الأمر بينه وبين غير الهاشمي؟

قلت: كفى في منشأ الشك ذهاب جملة من القدماء والمتأخرين إلى ذلك. وكيف كان فدعوى القطع عهدتها على مدعيها.

وفيه: إن هذا الأصل إنما يتم لو لم يكن وارداً أو حاكماً عليه، وقد عرفت أن العمومات والاطلاقات لا مانع منها، فتشمل مورد النزاع.

الثانى: الإجماع على تعيين الأورع. وفيه: أولاً: إنا لم نجد مدعياً للإجماع إلا ما يمكن عن المحقق الثانى فتأمل. وثانياً: إن المحصل غير حاصل والمنقول غير حجه.

الثالث: الروايه المرسله: «لا تحل الفتيا فى الحلال والحرام بين الخلق إلا لمن كان اتبع الخلق من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي (صلى الله عليه وآله)»<sup>(١)</sup> بضميمه أن الأورع اتبع، وإرسالها مجبور بعمل الأصحاب. وفيه: إن ظاهرها يخالف الإجماع، إذ لو عمل بها لكان اللازم أن يقال بأن من شرط المجتهد كونه اتبع أهل زمانه له (صلى الله عليه وآله)، وليس هذا الشرط من شرائط الفتوى بالإجماع، مضافاً إلى أنها مخالفه لنص قوله (عليه السلام): «اجلس فى مسجد المدينة وأفت الناس»<sup>(٢)</sup> فإن الراوى لم يكن اتبع بالضروره مع وجود الإمام (عليه السلام) فتأمل. وأما الجبر فهو غير معلوم، إذ الجبر إنما يكون إذا علم الاستناد، لا مجرد تطابق

ص: ١٤٢

---

١- ( [١] ) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٢١.

٢- ( [٢] ) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٨٨ الباب ١١ من أبواب القضاء ح ١٤.

فتوى العلماء مع مضمون الروايه. ثم بعد ذلك كله فهى غير قابله لتخصيص إطلاقات أدله التقليد وعموماتها العقلية والنقلية على كثرتها.

الرابع: إيجاب الأخذ بالأورع فى المقبوله بضميمه عدم فهم الخصوصيه، إذ الظاهر كونه من مرجحات النظر ولا خصوصيه لباب الحكم.

وفيه: ما تقدم من أنه من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع، مع كونه مع الفارق. والدليل على ذلك أن أحداً لا يقول بجريان جميع مرجحات باب العلاج فى مسأله التقليد.

الخامس: ما عن الشيخ فى التقريرات قال ما لفظه: [ويزداد قوه إذا فرض وثاقه بواسطه شده ورعه وبذل جهده](1).

وفيه: إنه إن صار بسببه أعلم فهو خارج عما نحن فيه، وإن لم يكن أعلم فلا دليل على الأخذ بالأوثق إلا مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقدم نقده. مضافاً إلى ما سبق من عدم الكليه، إذ قد يطابق فتوى غير الأورع للأورع من الأموات الذى هو أورع من هذا الحى، أو يطابق فتواه للأعلم منهم.

وربما زاد بعض دليلاً سادساً، حاصله: كلما كان الدليل لياً واحتملنا دخل خصوصيه، فاللازم الأخذ بها، إذ هو القدر المتيقن من الدليل اللبى، وحيث إن الاختلاف لا يشمل الإطلاق فالدليل

ص: ١٤٣

---

١- ( [١] ) تقريرات الشيخ: ص ٢٧٧ سطر ٢٩.

على جواز الأخذ لبي، يلزم الأخذ بقدره المتيقن \_ أعنى الأورع \_، وفيه: ما تقدم من شمول الإطلاق، مضافاً إلى إمكان النقض بمثله فيما لو احتمالنا تعين غير الأورع لمطابقتها لميت أورع أو أعلم أو شبه ذلك.

وبما ذكرنا ظهر عدم تعين تقليد الأورع مطلقاً، أما في صورته الاتفاق بينهما في الفتوى فظاهر، وأما في صورته الاختلاف فلعدم ما يعينه بعد عدم تماميه الأدله المتقدمه. والله العالم وهو الموفق.

ص: ١٤٤

## مسأله ١٤ فى أخذ الفتوى من غير الأعلم، إذا لم يكن للأعلم فتوى

(مسأله \_ ١٤): إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط.

(مسأله \_ ١٤): {إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم} بشرط ملاحظه الأعلم فالأعلم {وإن أمكن الاحتياط} أما عدم وجوب الاحتياط فلما تقدم من دعوى الإجماع عليه، وأما جواز الرجوع إلى غير الأعلم فلشمول أدله التقليد له، إذ أدله التقليد لا تشمل موضع التعارض فقط كما تقدم، وأما ملاحظه الأعلم فالأعلم فأنه حيث قلنا بوجوب تقليد الأعلم يجب مع عدم التمكّن تقليد الأعلم فى الباقيّن لتلك الأدله طابق النعل بالنعل، ولكن حيث عرفت عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً، لا يجب تقليد الأعلم من الباقيّن بل يجوز الأخذ بقول أحدهم ولو مع التعارض.

ثم إن ما ذكره المصنف لا يستقيم على مبنى من يرى تقليد الأعلم، بل اللازم التفصيل. بيانه: أن الأعلم الذى لا يفتى فى المسأله لا يخلو عن أحد أمرين:

الأول: أنه لم ير المسأله، بأن لم تكن له فرصه الرجوع مثلاً فيحتاط فى المسأله، ففى هذه الصوره يجوز الرجوع إلى غير الأعلم.

الثانى: أن يكون الأعلم رأى المسأله واجتهد فيها غاية الجهد، ولم يقدّم عنده ظهور الحديث مثلاً فى المعنى الكذائى، ولهذا يحتاط

وغير الأعمى اعتقد الظهور فلذا يفتى بما يوافق الظهور بزعمه، حتى أن الأعمى يخطئه في هذا الاستنباط وادعاء الظهور. مثلاً غير الأعمى يدعى ظهور الإقامة \_ الواردة في روايات السفر \_ في البقاء عشره أيام بلا خروج عن حد الترخيص ولو قدر ساعه، ولهذا يدعى أن الإقامة الشرعيه هي ذلك فيفتى بأنه لو خرج عن حد الترخيص ولو دقيقه وجب عليه القصر، والأعمى ينكر الظهور المدعى، مع أنه راجع العرف واللغه وكلمات الفقهاء حتى أنه يخطئ من يدعى الظهور المذكور، بل يقول بعدم الظهور للفظ الإقامة، لا في الاستمرار ولا في انقطاع ساعه ونحوها، وعليه فيحتاط بوجوب الجمع لمن خرج عن حد الترخيص ولو ساعه، فإنه في هذا المقام لا يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأعمى، بل اللازم القول بوجوب الاحتياط على المقام، إذ الأعمى ليس فتواه بالاحتياط من باب لا أدري، حتى يقال لا يعارضه قوله أدري من غير الأعمى، بل كلام الأعمى درايه عدم الظهور الموجب للتوقف، فهما في طرفي النقيض، فمن يقول بوجوب تقليد الأعمى، لا بد له وأن يقول بوجوب تقليده حتى في احتياطه الذي هو من هذا القبيل.

وإن خفى ذلك عليك أوضحنه بالعرف فنقول: لو حضر عند المريض طيبان أحدهما أعلم، ثم قال المفضل: إن المرض "مطبقه" للعلائم الكذائيه فيجب علاجه بالدواء الفلاني، وقال الفاضل: العلائم المذكوره "للمطبقه" غير منطبقه على هذا المرض بل في

المريض علائم تصلح للعلاميه "للمطبقه وللمحرقه"، فاللازم الاحتياط باستعمال ادويه "المطبقه" وأدويه "المحرقه"، بحيث إنه لو استعملت أدويه "المطبقه" فقط وكان المرض فى الواقع "محرقه" هلك المريض، فهل يقدم المريض على الأخذ بقول المفضل لأنه يقول "أدرى" ويترك الاحتياط الذى يقول به الفاضل لأنه يقول: "لا أدرى".

والحاصل: إن من يقول بوجوب الأخذ بقول الأءعلم لا- يمكنه القول مطلقاً بالأخذ بفتوى غير الأءعلم فيما كان للأءعلم احتياط. وعلى هذه المسأله تتفرع مسأله أخرى، وهى أنه هل يجوز للأءعلم الإرجاع فى عامه احتياطاته إلى غيره أم لا، فمن يقول بمقاله الماتن يلزمه الإجازة مطلقاً.

وعلى ما ذكرناه لا يجوز الإرجاع مطلقاً، بل يجوز الإرجاع فيما لم يكن من باب الدرايه، ولا يجوز فيما كان من بابها، ولكن من لا يرى وجوب تقليد الأءعلم فى سعه من هذه وأمثالها.

## مسأله ١٥ فى وجوب الرجوع إلى المجتهد الحى فى مسأله البقاء على تقليد الميت

### إشاره

(مسأله \_ ١٥): إذا قلّم مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله، بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء وعدمه.

(مسأله \_ ١٥): {إذا قلّم مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله} فلو قلّم زيداً، وكان يقول بجواز البقاء على تقليد الميت، ثم مات زيد، فلا يجوز لمقلّده أن يبقى على تقليده، ويستند فى جواز هذا البقاء إلى فتوى نفس الميت بجواز البقاء، لأنه يلزم منه الدور المصرح.

بيان ذلك: إن صحه البقاء متوقفه على حجيه رأيه على المقلد، إذ لو لم يكن رأى الميت حجه لم يصح البقاء على رأيه، وحجيه رأيه على المقلد متوقفه على صحه البقاء، إذ لو لم يصح البقاء لم يكن رأيه فى مسأله جواز البقاء حجه.

وإن شئت قلت: يتوقف جواز الأخذ برأيه فى مسأله جواز البقاء على جواز الأخذ برأيه، وهو دور ظاهر، وليس هذا إلا مثل أن يأخذ بقول العامى مستنداً إلى قول العامى بجواز الأخذ بقوله.

{بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء وعدمه} فإن أفتى بجواز البقاء جاز البقاء، وإن أفتى بوجوبه وجب، وإن أفتى بحرمة حرم، وإن توقف فى المسأله لزم الرجوع إلى الأعلم فالأعلم كما تقدم تقريره فى المسأله السابقه.



ولكن لا- يخفى أن الأعلم الموجود لا يمكن له الفتوى بجواز البقاء مطلقاً، إذ لو كان الحي أعلم من الميت، ولم يكن يرى الحي جواز تقليد المفضول لم يجر له إطلاق القول بجواز البقاء، بل لا- يجوز لمن يرى عدم جواز تقليد المفضول أن يطلق القول بجواز البقاء، بل لا بد وأن يقيد الجواز بالتساوى، أما لو كان الميت أعلم وكان الحي يرى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ولو كان ميتاً \_ بأن لم يجعل الحياه من مرجحات تقليد الحي حتى تقابل بالأعلميه فى الميت \_ كان عليه أن يقيد الجواز بالتساوى ومع الأعلميه يوجب البقاء.

وأما وجه لزوم الرجوع إلى الأعلم فى مسأله جواز البقاء فواضح عند من يرى وجوب تقليد الأعلم، وأما على ما سبق منا من عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً فاللازم الرجوع إلى أحد الاحياء ولو إلى المفضول.

نعم لو استقل عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الحي، جاز بقاؤه على تقليد الميت وإن اتفق الأحياء على عدم جواز البقاء، وذلك لاستناد تقليده الميت إلى ما استقل عقله، ولا يلزم حينئذ الدور ولا غيره، وهذه المسأله مصبها ما يستقل به عقل العامى، فلا يرد: أن هذا الاستثناء غير وارد، كما لا يرد: أن هذه المسأله منافية لما تقدم منه (رحمه الله) فى المسأله التاسعه.

ثم إن ما ذكرناه إلى هنا كان بناءً على ما هو ظاهر العبارة من المعنى، وقد يحتمل فى العبارة معنى آخر، وهو: أنه لو قلّد الشخص

مجتهداً يسمى زيداً ثم مات، وقلد مجتهداً يسمى عمراً ثم مات، وقلد ثالثاً يسمى بكراً، فكل من عمرو وبكر، إما أن يقولاً بجواز البقاء وإما بحرمة وإما بوجوبه، وعلى تقدير قولهما بجواز البقاء لا يخلو الحال من أنه إما بقى وأما عدل، فالصور اثنتى عشره حاصله من ضرب الاحتمالات الأربعة للثاني من وجوب البقاء وحرمة وجوازه مع العدول وجوازه مع عدمه في الصور الثلاث للثالث من وجوب البقاء وحرمة وجوازه.

وتفصيلاً الكلام يتم بعقد مسائل:

الأولى: لو حرّم البقاء تعين تقليد الثالث بديهه.

الثانية: لو حرّم الثاني البقاء، وأجاز الثالث فهل يبقى على تقليد الثاني \_ على فرض إرادته البقاء \_ أم يبقى على تقليد الأول؟ قد يقال بتعين لزوم تقليد الأول، لأن البقاء على الثاني مستلزم للتناقض أو التخصيص بلا مخصص. بيان ذلك: أنه لو قلده حتى في مسأله حرمة البقاء لزم المناقضة، إذ الثاني قائل بحرمة بقائه عليه والثالث قائل بجواز بقائه، والمفروض أنه مقلد لهما، ولو قلد في غير هذه المسأله لزم تخصيص قول الثالث في جواز البقاء بغير هذه المسأله وهو بلا مخصص. وفيه: أن تقليد الأول تقليد للميت ابتداءً، فعلى قول من لا يجوز تقليد الميت ابتداءً لا يجوز ذلك، وأما لزوم أحد المحذورين، ففيه: أنه لا يشمل قول الثالث لهذه المسأله، إذ من شموله لهذه المسأله يلزم تخصيص الأكثر، بيان ذلك: أن قول الثالث

بجواز البقاء أمره دائر بين الأخذ بهذه المسألة فقط \_ بأن يقلد الثاني في تحريم تقليد الميت ثم يأخذ بقيه المسائل عن الحي \_ وبين الأخذ بسائر المسائل \_ بأن يقلد الثاني في جميع المسائل سوى هذه المسألة \_ فالقول بشمول قول الثالث لهذه المسألة يلزم منه تخصيص الأكثر، بل لنا أن نقول: إن من يجوز البقاء ليس معناه إلا البقاء في غير هذه المسألة. وكيف كان مقتضى القاعده على مبناهم عدم جواز تقليد الأول، بل إما تقليد الثاني في جميع المسائل غير مسأله البقاء، وإما الرجوع إلى الثالث.

الثالثه: لو حرم الثاني البقاء وأوجب الثالث البقاء/ فهل يبقى على تقليد الأول أو الثاني؟ الكلام في هذه الصورة كالكلام في الصورة الثانيه، غير أنه لا- يجوز العدول عن الثاني إلى الثالث، وهذه أكثر وضوحاً من تلك في عدم شمول قول الثالث لتمام مسائل الثاني حتى مسأله حرمة البقاء.

الرابعه: لو أوجب الثاني البقاء وبقي على تقليد الأول، ثم أوجب الثالث البقاء أيضاً، ولا إشكال في وجوب البقاء على الأول، ولا يجوز العدول إلى الثاني لأنه لم يقلده إلا في مسأله واحده.

وإن شئت قلت: إن المستند في بقاءه على الأول كان قول الثاني، وحينئذ تبدل المستند إلى قول الثالث. وربما يقال بجواز العدول، وليس ذاك من تقليد الميت ابتداءً عند من يرى جواز البقاء على تقليد الميت ولو لم يعمل إلا بمسأله واحده، فتأمل.

الخامسة: لو أوجب الثاني البقاء وحرم الثالث، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إليه، ولا يجوز البقاء على الأول ولا على الثاني، لسقوط قول الثاني من الحجج بموته وحجيه قول الثالث.

السادسة: لو أوجب الثاني البقاء وأجاز الثالث، فلا إشكال حينئذ في أن المكلف مخير بين البقاء على الأول \_ مستنداً إلى قول الثالث \_ وبين عدوله عن الأول إلى الثالث: أما جواز عمله بمسائل الثاني ففيه نظر، إذ يشبه ذلك التقليد الابتدائي، فإنه لم يقلد الثاني في مسأله البقاء، وأما في سائر المسائل فقد كان مقلداً للأول إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة.

السابعة: لو أجاز الثاني البقاء وبقي ثم حرم الثالث، فإنه لا إشكال في لزوم العدول إلى الحي.

الثامنة: لو أجاز الثاني البقاء ولم يبق، بل عدل إلى الثاني ثم حرم الثالث، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إلى الحي.

التاسعة: لو أجاز الثاني وبقي على الأول ثم أوجب الثالث، ولا إشكال في بقاءه على الأول. أما عدوله إلى الثاني ففيه ما تقدم من أنه شبيه تقليد الميت ابتداءً، إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة.

العاشرة: لو أجاز الثاني ولم يبق، بل عدل إلى الثاني ثم أوجب الثالث، ولا إشكال في لزوم تقليد الثاني فقط، أما عدم إمكان

الثالث فواضح، وأما العدول إلى الأول فهو تقليد ابتدائي للميت كما سبق.

الحادي عشر: لو أجاز الثاني وبقي ثم أجاز الثالث، ولا إشكال في البقاء على الأول والعدول إلى الثالث، وفي الثاني ما تقدم.

الثاني عشر: لو أجاز الثاني ولم يبق ثم أجاز الثالث، فإنه يصح له البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث، وأما البقاء على الأول ففيه ما تقدم.

هذا ولا يخفى على الفطن، إمكان تشعب بعض الفروض الأخر من هذه الصور، على اختلاف القول في التقليد وأنه التزام أو عمل أو غير ذلك، فتأمل.

وسياتى في المسألة الواحدة ما ينفع المقام.

ثم هل يجوز للمجتهد الذى يرى جواز البقاء أو وجوبه، الإفتاء بذلك حين يعلم بمخالفه آراء الميت فى الفتوى \_ كأن يرى الحى وجوب صلاة الجمعة قطعاً وكان رأى الميت حرمه صلاة الجمعة \_ بحيث لو أجاز أو أوجب الحى على العامى البقاء علم باستلزامه ترك صلاة الجمعة مع أنه يرى مخالفته للواقع؟ تنظر فيه بعض علمائنا المعاصرين، من جهة أنه مستلزم للإغراء بالجهل وإضاعة الأحكام مع وجوب إزاحه عنه المكلف. قال: وذلك مثل ما لو علم زيد أنه لو بين للعامى حججه قول الشاهدين أوقعاه فى خلاف الواقع، كما لو

ص: ١٥٣

قاما على أجنبيه المرأة، أو ارتداد المسلم، وزيد يعلم بأنه لو أفتى العامى السائل عن حجيه قولهما بالحجيه أخذ بقولهما الموجب لنكاح الأم مثلاً، أو نكاح زوجه المسلم فرضاً، ومن الواضح عدم الفرق بين الفتوى فى واقعه شخصيه يعلم بمخالفتها للواقع، أو الفتوى بجواز البقاء كلياً مع العلم باستلزامه لخلاف الواقع.

لكن الذى يقرب فى النظر جواز ذلك، إذ ليس هذا إلا- إخباراً عن أمر واقع جائز الإخبار به، فهو مثل قوله: " هذا طيب يجوز الرجوع إليه " فيما لو علم أنه يقتل بعض المرضى بالاشتباه، بل إن تجويز الشارع قبول الشاهد ونحوه موجب لهذا. والله العالم وهو الموفق.

ثم لا يخفى أن مسأله أن القضييه الواحده لا تتحمل اجتهادين، لا ربط لها بالمقام، وتفصيلها يحتاج إلى بسط فى الكلام لا تسعه الرساله. والذى يمكن أن يقال مجملاً: إن هذه المسأله لا تصح إلا بشروط ثلاثه:

الأول: أن نقول بالإجزاء، وإلا فلو عمل وصلّى مثلاً باجتهاد مجتهد، ثم مات والوقت باق، وخالف فيه الحى المجتهد الأول، لزم إعادته الصلاه والإتيان بها على فتواه.

الثانى: أن يكون المكلف عمل بالمسأله على فتوى الأول، إذ لولا العمل لم يكن بأس فى الرجوع، كما لو أراد الصلاه بلا سوره لفتوى الحى الأول بصحتها ثم مات، وهو لم يصلّ بعدُ وأفتى الحى الثانى بوجوب السوره، فإنه يلزم الإتيان بالسوره.

الثالث: أن تكون القضية شخصيه، أما بالنسبه إلى أفراد الكلى فلا مانع، كما لو صلى برهه من الزمان بلا سوره ثم قلّد من يقول بوجوب السوره فلا مانع من صحه كلتا الطائفتين من الصلاه.

والحاصل: أن قولهم القضية الواحده لا تتحمل اجتهادين صحيح بشرط كون القضية شخصيه وقلنا بالإجزاء وكان المكلف عمل بها، فتدبر.

ص: ١٥٥

## مسألة ١٦ في أعمال الجاهل المقصر والجاهل القاصر إذا كانت مطابقه للواقع

(مسألة \_ ١٦): عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع، وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(مسألة \_ ١٦): {عمل الجاهل المقصر} في التعلم {الملتفت} حين العمل لاحتمال مخالفته للواقع {باطل وإن كان مطابقاً للواقع} كما لو كانت السوره في الواقع غير واجبه، ثم صلى الجاهل المقصر الملتفت بلا سوره مع احتمالها حين الصلاه بطلانها كانت باطله، كما هو صريح المتن وبعض آخر.

{وأما الجاهل القاصر} بأن لم يتمكن من التعلم ولا الاحتياط، أو كان متمكناً ولم يكن ملتفتاً ببطلان العمل، بل كان جاهلاً بالجهل المركب بأن قطع بصحة العمل {أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل} بأن كان قبل العمل ملتفتاً إلى احتمال وجوب السوره، وقادراً على السؤال فلم يسأل وشرع في الصلاه ثم غفل ولم يقرأ السوره {وحصل منه قصد القربه} في التعديلات {فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً} مبرراً للذمه {و} لكن {الأحوط مع ذلك} التطابق بفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك {مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل}.



بأن يكون العمل مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين.

وفى المقام طرفان من الكلام:

الأول: فى العمل غير العبادى، إذ العمل على قسمين: التبعدى والتوصلى، والتوصلى على قسمين: محتاج إلى قصد الإنشاء، وغيره. لا إشكال ولا شبهه فى التوصلى غير المحتاج إلى قصد الإنشاء، أنه لو طابق الواقع كان مبرئاً للذمه عن التكليف. مثلاً: لو كان جاهلاً- بأى نحو كان من أنحائه بأنه يجب الاجتناب عن الغساله، ثم لم يجتنب، وكانت فى الواقع طاهره، فإنه ليس مأخوذاً فى ذلك بديهه. نعم هنا فرق من جهه أخرى بين أقسام الجاهل، فإن القاصر والمقصر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً، أما المقصر الملتفت فإنه لو قلنا بحرمة التجزى، كان معاقباً من جهه، وإلا فكقسميه، وأما التوصلى المحتاج إلى قصد الإنشاء مع المطابقه للواقع فإن تمشى قصد الإنشاء، فلا إشكال فى عدم المعاقبه على الواقع والكلام فى التجزى كسابقه، وأما لو لم يتمشى قصد الإنشاء فلا إشكال فى بطلان المعامله، وترتيب الأثر عليها موجب للعقاب فى غير القاصر لبناء العقلاء على صحه مؤاخذه المقصر، حتى لو لم يلتفت حال العمل، فتدبر. ثم إن نظر المصنف على الظاهر إلى غير التوصلى.

الثانى: فى العمل التبعدى. وبيان الكلام فى هذا القسم يحتاج إلى تمهيد مقدمه، وهى أن المعيار فى صحه العمل وفساده \_ عند

ص: ١٥٧

المخطئه \_ مطابقه الواقع وعدمها، فلو طابق الواقع كان صحيحاً ولو لم يطابق الواقع كان فاسداً، فالعمل إذا طابق الواقع صح وإن خالف مؤدى الأماره، وإن لم يطابق الواقع فسد وإن وافق مؤدى الأماره. ثم نقول: الصور المتصوره فى المقام أربعه:

الأولى: أن يطابق العمل للواقع والأماره.

الثانيه: أن يخالفهما جميعاً.

الثالثه: أن يطابق الواقع ويخالف الأماره.

الرابعه: عكس الثالثه.

إذا عرفت هذا قلنا: إنه لا إشكال فيما طابق العمل الواقع والأماره، فإنه يصح بلا ريب. نعم لو لم يكن مستنداً إليها \_ بأن عمل العامى على طبق نظره مع احتماله مخالفته للواقع أو لقول المجتهد \_ كان متجرباً، فإن قلنا بثبوت العقاب على المتجرى، حتى هذا القسم كان معاقباً من هذه الجهه وإلا فلا عقاب أصلاً. اللهم إلا أن يدعى مدع بوجوب التعلّم نفسياً، فإنه يعاقب حينئذ على عدم التعلّم، كما أنه ربما يدعى بطلان العمل إذا لم يكن عن استناد للأخبار الداله على لزوم أن تكون الأحكام بدلاله ولى الله، والداله على من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ، والداله على أن القاضى الذى يحكم بالحق وهو لا يعلم فى النار، لكن الأولى تعريض بالعامه، والثانيه فى تفسير القرآن مع أن دلالتها غير تامه، إذ

لعل الخطأ للتجربى، والثالثه خاصه بباب القضاء، مع وجود الاحتمال المتقدم بالإضافة إلى أن فى بعض الأحاديث تحسين من عمل عملاً مع عدم علمه بأنه الواقع.

وكذا لا إشكال فى البطلان، إذا خالف العمل كليهما وكان معاقباً قطعاً على الواقع الواصل بسبب الأماره، إلا على قول ضعيف عمم حديث الرفع حتى فيما نحن فيه ولم يخص الرفع بالجاهل القاصر. وجه الضعف: أن العموم لو سئل كان مخصصاً بما دل على إبلاس المجرم، فإنه يقال له هلا عملت، فإن قال لم اكن أعلم يقال له: هلا تعلمت.

أما لو طابق العمل مع الواقع، وخالف مع الأماره، كأن صلى بلا- سوره وكان فى الواقع كذلك ولكن المجتهد كان يفتى بوجوبها، فهل يبطل العمل أم لا؟ قولان، والحق عدم البطلان، إذ لا مصلحه ملزمه فى مؤدى الأماره والطريق، بل ليست الأماره وأضرابها إلا مرئياً للواقع، والواقع هو المطلوب حقيقه، فالعمل المطابق له لا وجه لبطلانه إلا على قول المصوبه.

احتج القائلون بالبطلان بأمر أربعه:

الأول: عدم صدق الإطاعه، إذ هى منوطه بكون الأمر محرراً، فحيث لا يكون الأمر محرراً لا تكون إطاعه. أما اعتبار تحريك الأمر فى صدق الإطاعه فواضح، فإنه لو أتى العبد بالماء إلى

المولى بدون علمه بطلب المولى بل لغرض نفسه لم يصدق عليه أنه مطيع فيما كان المولى طالباً للماء حقيقه. وأما عدم محركه الأمر في محل البحث فلأن المفروض أنه لا يريد الإتيان بما يقوله الشارع وإلا لاتبع الأماره.

وفيه: إنا لا نسلم عدم صدق الإطاعه، فإن الأمر محرك فيما نحن فيه، إذ فرق بين أن يأتي بالفعل بلا علم بطلب المولى أصلاً، وبين أن يأتي بالفعل مع العلم بطلبه، وداعى طلبه، لكنه لا يتفحص عن خصوصياته، ويشهد لذلك، أنه لو علم بعدم أمر للمولى فى هذا المقام، لم يأت بالصلاه بلا سوره بخلاف مثال الماء.

نعم هذا الشخص تارك لواجب عقلى وهو لزوم الرجوع. وأما كون فعله هذا ليس بداعى الأمر فمما لا ينبغى أن يصغى إليه، ومثل ما نحن فيه حال أكثر الناس، حيث لا يأتون بالواجبات الصعبه على أنفسهم ولا يتركون المحرمات الصعبه مع ائتمارهم ببعض الأوامر وانتهائهم عن بعض النواهى. مثلاً: يصلّى ولا يزكى، ويغتاب ولا يشرب الخمر، فإنه هل يصح أن يقال: إن سائر إطاعاته ليس بطاعه، لأنه لو كان أمر المولى محركاً له لكان محركاً له فى جميع الأوامر والنواهى. وكيف كان فصدق الطاعه على هذا الفعل أظهر من أن يخفى.

ومثل ما نحن فيه الآتى ببعض أطراف المعلوم إجمالاً مع بنائه على ترك البقيه، فلا وجه للتفصيل بأنه إن أراد أول الأمر الإتيان

بجميع الأطراف، ثم بعد الإتيان ببعضها انصرف الباقي صح المأتى به لو كان مطابقاً للواقع لأنه قصد الإطاعة وحرّكه الأمر، وإن أراد من الأمر الإتيان ببعض الأطراف لم يصح ولو طابق الواقع.

الثانى: لزوم قصد الوجه فى العباده، وقبل الرجوع إلى المجتهد لا يتمكن من قصد الوجه، لأنه لا يعلم بصحة ما يأتى، ومع عدم العلم بالصحة كيف يتمشى منه قصد الوجه. وفيه: عدم لزوم قصد الوجه كما تقدم شطر من الكلام فيه، وتحريره موكول إلى الأصول.

الثالث: إن الجزم بالنيه معتبر فى العباده ولا- جزم فى المقام. وفيه: عدم اعتبار الجزم كما تقرر فى محله، وقد تقدم فى بعض المباحث السابقه النقض بالاحتياط فى الشبهه البدويه.

الرابع: عدم تمشى القربه فى المقام، إذ ليس يتمكن المقصّر الملتفت من قصد التقرب فى ظرف أنه لا يعلم بأن المأتى به موافق للمأمور به، مثلاً: لو لم يعلم الشخص أن المولى يحب الشىء الفلانى فهل يصح الإتيان به بداعى التقرب إلى المولى؟.

وفيه: أنه يقصد التقرب بداعى احتمال الأمر، وهذا أمر صحيح عقلاً، فإنه يقصد التقرب إلى المولى لو كان موافقاً. والحاصل أنه يأتى باحتمال مطابقته للواقع ولا محذور فيه. نعم لو لم يتمش من شخص قصد القربه لا إشكال فى البطلان. وكيف كان فالإتيان بهذا المحتمل ليس إلا بداعى القربه، وإلا فلو علم عدم

مقربيته لم يأت به قطعاً، وإنما ترك غيره من المحتملات بداعِ نفساني كما لا يخفى.

هذا كله بالنظر إلى الصحة والبطلان الواقعيين، وأما بالنظر إلى التكليف الفعلي فنقول: إن العمل المأتي به، قد يكون لبطلانه أثر من قضاء وإعادته ونحوهما، وقد لا يكون، لا كلام على الثاني، أما على الأول فحيث إن العقل لا يكتفى بالمأتي به \_ أي لا يؤمن الآتي به \_ ولا يعذره لو خالف، فلا بد تحصيلاً للأمن من العقاب من الرجوع إلى المجتهد. ثم هل المعتبر مطابقه العمل لفتوى المجتهد الذي يقلده فعلاً، أو لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل، أو لفتوى كليهما. الظاهر كفايه الرجوع إلى المجتهد الفعلي، إذ الرجوع إنما هو للحكم بثبوت القضاء والإعادته ونحوهما أو سقوطها، ومن البديهي أن نظر الميث لا مدخله له في ذلك، إذ ليس فعلاً حجه له، على المشهور من عدم جواز التقليد الابتدائي.

والحاصل: أن الميث ليس طريقاً حتى يكون معدراً فيما لو اكتفى بما فعله حال الجهل، ولا منجزاً فيما لو قال بوجوب الإعادة والقضاء وعدم كفايه ما فعله سابقاً، بخلاف المجتهد الفعلي فإنه حجه، معدراً ومنجزاً، كما لا يخفى.

وتوهم عدم فائده الرجوع إلى المجتهد الفعلي في الأعمال السابقة لأنها قد مضت، وليست في تلك الحال مستنده إلى الحجه والحال لا يعقل استنادها إليه فلا وجه للرجوع إلى الفعلي، في غايه البطلان،

إذ الرجوع ليس لتصحيح السابق بما هو كذلك، ولا استناده إليه، إنما هو لتصحيح الآثار الفعلية بمعنى سقوطها أو ثبوتها، لا لتصحيح ما مضت من الأعمال كما لا يخفى.

ثم إنه لو فرض بطلان العمل في الواقع، وأفتى المجتهد بالصحة، أو أفتى بالبطلان، وقضى المكلف أو أعاد، فهل يكون عليه عقاب أم لا؟

ربما يفصل بما حاصله: أنه لو أفتى بالبطلان كان معاقباً على العمل، لأنه لم يطابق الواقع ولم يستند إلى الحجة، ولو أفتى بالصحة لم يكن معاقباً لأن تكليفه في حين العمل كان هذا الطريق، فلم يصل حكم الله الواقعي حتى يكون معاقباً عليه، إذ يشترط في تحقق المعصية أمور ثلاثة:

الأول: وصول قول المولى.

الثاني: مخالفته.

الثالث: أن لا تكون مخالفته لمعذر. وهذه الشرائط لم تجتمع فيما نحن فيه.

والذى يمكن أن يقال: إنه لو خالف الواقع كان معاقباً، سواء أفتى المجتهد فيما بعد بالصحة أو بالبطلان، إذ عدم العقاب في صورته المخالفه منوط بالمعذر، ولا يوجد هنا حين العمل، فإنه لو سأله المولى لم فعلت هذا الفعل؟ لم يكن له عذر، بخلاف ما إذا استند إلى الحجة. وما ذكر من شرائط المعصية مسلّم، ولكن الخدشه في

ص: ١٦٣

الصغرى، إذ لا- نسلم عدم الوصول فيما نحن فيه، فإن الوصول أعم من الإجمالى كأن يطلعه على نصب الحجبه، والتفصيلي، والوصول بالمعنى الأول موجود فى المقام.

وإن شئت قلت: إنه لو ترك الصلاه مثلاً بترك بعض مقوماتها فهو معاقب بعقابين: عقاب ترك الأداء، وعقاب ترك القضاء. فلو أفتى المجتهد بلزوم القضاء وقضى المكلف ارتفع العقاب الثانى، وكذا لو أفتى بالصحة المقتضيه لعدم العقاب. أما ارتفاع العقاب الأول فلا وجه له.

لكن ربما يقال: إن العقاب فيما كان العمل موافقاً مع الأماره مع جهل المكلف بها من العقاب بلا بيان، إذ للمكلف أن يعتذر أن الواقع غير واصل أصلاً، وما ليس بواصل لا- يمكن العقاب عليه عقلاً، فإنه وإن تجرأ بعدم التعلم إلا أن الواقع غير الواصل لا يكون منجزاً حتى يصح عقاب من خالفه، فتدبر.

وأما الصورة الرابعه: \_ وهو ما خالف العمل الواقع ووافق الأماره \_ فمع الاستناد إليها معذور بلا شبهه، وبدون الاستناد معاقب لأنه خالف الواقع من غير عذر ويأتى فيه الكلام المتقدم.

فتحصل من جميع ذلك عدم العقاب فى قسمين من الأقسام الأربعة وهما: ما لو طابق العمل مع الواقع، خالف المجتهد أم لا، وكذا لا بطلان ولو خالف الواقع، فالبطلان قطعى طابق الأماره أم



لا، وفي العقاب تفصيل، لأن العمل المخالف للواقع إما يطابق الأماره أم لا، وعلى الأول فيما أن يكون مع الاستناد أم لا، وفي صورته عدم الاستناد كصوره عدم مطابقه الأماره إما أن يكون الشخص قاصراً أم لا، فالصور خمس، لا عقاب في صورته الاستناد وصور القصور، وفي غيرها العقاب على إشكال تقدم.

هذا بالنظر إلى الواقع، وأما بالنظر إلى الحكم الفعلي فاللازم الرجوع إلى المجتهد الفعلي فقط والأخذ بقوله، وأما الرجوع إلى المجتهد الذي كان يلزم عليه تقليده حين العمل فلا وجه له كما تقدم، إلا أن يقول قائل بالسببيه وتقييد الواقع بمؤدى الأماره والطريق، فإنه حينئذ يلزم عليه الرجوع إلى المجتهد السابق فى صحه الأعمال السابقه، فالمدار فى القضاء والإعاده هو ذاك، لأن الواقع بالنسبه إلى ذلك الزمان هو المجتهد الميت، فلا وجه للرجوع إلى الحى الفعلى أصلاً كما لا يخفى. ولكن من المعلوم مخالفه القول بالسببيه لمبنى المخطئه.

وكيف كان فالحق ما تقدم، ويأتى مثل هذه الكلمات فيما لو خالف نظريه الشخص اجتهاداً فى الزمان المتأخر لما عمله سابقاً، قاصراً أو مقصراً، ملتفتاً أو غير ملتفت حين العمل، فتأمل.

ثم: إن القوم كما حُكى عنهم قالوا بالملازمه \_ فى المقصير \_ بين البطلان والعقاب، والصحه وعدم العقاب، فكلمة بطل العمل استحق العقاب، وكلمة صح لم يستحق. إلا أن يقال بكون التعلّم واجباً

نفسياً، فيمكن الصحة مع وجود العقاب، لكنه على ترك التعلم لا على الواقع. أو يقال بحرمة التجري حتى في هذه الصورة، فإنه يصح \_ لو طابق الواقع \_ مع وجود العقاب ولكنه على التجري لا على الواقع.

وعلى كل حال، فقد استثنى من هذا التلازم بين العقاب وعدم الصحة موردان:

الأول: الإخفات والقصر.

الثاني: الإتمام والجهر، فإنه تصح الصلاة وإن كان معاقباً.

وقد استشكل في معنويه ذلك بأنه يلزم التناقض تقريباً، إذ الصحة معناها موافقه الأمور به، ومعها لا وجه للعقاب أصلاً، كما لا يخفى.

وأجيب عنه بوجه:

الأول: إن الصحة هنا ليست بمعنى موافقه الأمور به، بل بمعنى استيفاء الملاك أو قدر منه لا يمكن استيفاء الباقي بعده. وقد يمثل ذلك بمثال عرفي، وهو أنه لو كان المولى عطشاً مشرفاً على الهلاك، فأمر عبده بإسقائه الماء العذب، فأسقاها الماء الآجن فإنه يسقط التكليف، وإن كان معاقباً، فلا ملزم للإعادة لعدم الملاك، والعقاب إنما هو لعدم الاتيان بالأمور به.

الثاني: إن التكليف بنحو الترتب، كأن يقول المولى: " ائت بالجهر فإن

عصيت فانت بالإخفات"، فالصحة للثاني والعقاب للأول، فتأمل.

الثالث: عدم تسليم العقاب رأساً، لأنه لا دليل عليه إلا استحسان عقلي أو إجماع مدعى، وكلاهما لا يصلحان لإثباته، والله العالم.

ثم لا يخفى أن مورد الاستثناء، لا يخص هذين المذكورين، بل هناك موارد كثيرة يصح العمل المخالف مع الأمور به، كما يظهر ذلك لمن راجع كتاب الحج.

ص: ١٤٧

## مسأله ١٧ فى تعريف الأعلم، والمرجع فى أهل الخبره والاستنباط

(مسأله \_ ١٧): المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار.

(مسأله \_ ١٧): {المراد من الأعلم} الذى تقدم من المصنف (رحمه الله) وجماعه وجوب تقليده {من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله} عقليتها ونقليتها {وأكثر اطلاعاً لنظائرها} فإن للنظائر وأحكامها، دخلاً فى فهم الحكم والاستنباط، وإن لم نقل بالقياس، إذ العلم بكثرة النظائر، يوجب العلم بكون هذا الفرع نظير هذا أم ذاك. مثلاً: كون الزكاه من باب الحق، يفرق فيه بين كونها مثل حق الجنايه، أو حق الرهان، أو حق الغرماء، فى دين الميت، فإن المحيط بالفرق بين هذه الحقوق، بعد الإحاطه بفروع أحكام الزكاه، والآثار التى رتب الشارع لها عليها، يتمكن من استخراج سائر الفروع غير المنصوص عليها، وهكذا غير هذه المسأله كما لا يخفى.

{و} أن يكون أكثر اطلاعاً {للأخبار} الوارده فى المسأله {وأجود فهماً للأخبار} وفى الغالب تحصل هذه الجوده بمزاولة العرف، وتطبيق الأحكام على الفهم العرفى، فربما يدعى من لا- خبره له بالأمر العرفيه بانصراف اللفظ، والحال أن من زاول العرف يعرف عدم الانصراف وبدويته، ولهذا ترى أن الفقهاء المعاصرين يستحسنون مشرب الفقيه الهمدانى (رحمه الله) فى مصباحه لكثرة تطبيقه المطالب على العرف.

والحاصل ان يكون اجود استنباطاً.

{والحاصل أن يكون أجود استنباطاً} وتفصيل الكلام في المقام أنه قد اختلف في تعقل الأعلم بالنسبه إلى الأحكام وعدمه، وعلى تقدير التعقل فقد اختلف في معياره أيضاً، فنقول:

أما المقام الأول: فربما يتخيل عدم إمكان فرض الأعلم، لأن المجتهد عبارته عمن له ملكه الاستنباط لجميع الأحكام، وهذا هو ملاك التقليد فقط، فأمره دائر بين الوجود والعدم، إذ الملكة إما موجوده أو لا، ولا معنى لكثرة وجود الملكة وقتلتها. والجواب: إن الملكة مما تقبل الشده والضعف، فإن حالها حال الألوان الخارجيه، فكما أنها تقبل الشده والضعف كذلك هذه، ولهذا قد يعبر عنها باللون النفساني، وذلك كالشجاعه والعداله وغيرهما من سائر الملكات، فإنه قد تشتد ملكه العداله مثلاً إلى حيث العصمه، حتى لو أعطى الأقاليم السبع بما فيها لأن يأخذ جلب شعير من فم نمله لم يفعل (١) وقد تضعف حتى تكون تخالف الشرع بإصرار صديق ونحوه، وكذا الشجاع قد يقابل ألف فارس، كما في الستين من المسلمين الذين قابلوا ستين ألفاً من الكفار، وقد يقابل نفرين، وهذا واضح لا خفاء فيه.

وأما المقام الثاني: فنقول: الظاهر أن الأعلميه عبارته عن قوه الملكه وشدتها، وما ذكره المصنف وغيره من عللها أو معلولاتها، لا

ص: ١٦٩

---

١- ([١]) وهو مضمون كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) فراجع نهج البلاغه: ص ٤٢٦ السطر الأخير.

والمرجع فى تعيينه، أهل الخبرة والاستنباط.

حقيقتها، إذ كثره الاطلاع وجوده الفهم سببان لقوه الملكه، وحسن الاستنباط متفرع عليها.

إن قلت: لا مدخله لحسن الاستنباط، بل اللازم الاستخراج الفعلى، إذ مجرد حسن استنباطه لا يكفى للتقليد.

قلت: من البديهي لزوم فعلية الاستخراج، بمعنى لزوم عرفانه الحكم فعلاً أو عند الاحتياج، وإلا كان من تقليد الجاهل.

نعم ربما يقال: إن اللازم فى التقليد هو تقليد الأدق، فربما يلاحظ الأقوى ملكه المسأله فى زمان قصير، ويستبد برأيه بلا مراجعه كلام العلماء اعتماداً على حسن نظره، وغير الأقوى ملكه يلاحظ جميع جهات المسأله فى زمان طويل مع مراجعه كلمات الأعلام.

وفيه: إن الكلام الآن فى الموضوع \_ أعنى تشخيص الأعلم \_ لا الحكم \_ أعنى وجوب تقليده \_ ولا مانع من تقدم غير الأعلم على الأعلم لجهه أخرى، كما يقال فى مسأله تعارض الأورع والأعلم.

ثم إن بين القوه والملكه عمومياً مطلقاً، إذ الملكه \_ كما قرر فى محلها \_ هى القوه القريبه المشرفه على الفعل، بحيث ليس لها حاله انتظاريه إلا الالتفات، ويشكل زوالها بسهولة، بخلاف القوه، فإنها أعم منها ومن مجرد الاستعداد البعيد عن الفعل.

{والمرجع فى تعيينه أهل الخبرة والاستنباط} نعم لا يلزم أن

يكون أهل الخبره مجتهداً فعلياً، إذ أهل الخبره عباره عنن يميز، ومن المعلوم عدم لزوم الاجتهاد فى التمييز، وسيأتى تفصيل الكلام فى هذا الباب إن شاء الله.

ص: ١٧١

## مسألة ١٨ في ترك تقديم المفضول حتى في صورته توافق أريه أرى الأفضل

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

(مسألة \_ ١٨): {الأحوط عدم تقليد المفضول} مطلقاً {حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل} والظاهر أن مستند ذلك إطلاق دليل عدم جواز تقليد غير الأعم من الأدلة السابقة، فإنها تشمل مورد الوفاق والخلاف.

ولكن فيه: عدم تمامية المبنى \_ أعني تعيين تقليد الأعم \_ كما تقدم، مع أن ذلك إنما يتم، لو عمل بفتوى المفضول بشرط لا، بأن يقلد المفضول في المسألة فقط، أما لو قلده بشرط شيء، أعني استند إليهما معاً \_ كان كافياً وكان ذلك بمنزلة الأخبار المتعددة في المسألة، فإنه كما يجوز الاستناد إلى بعضها يجوز الاستناد إلى جميعها.

اللهم إلا أن يقال: على فرض عدم حجيه قول المفضول لا يصح الاستناد إليه ولو كان بشرط شيء، وكذلك الأخبار، فإنه لو كان هناك خبر لا يصح الاستناد إليه كان ضمه إلى خبر يصح الاستناد إليه مثل ضم الحجر إلى الإنسان، وربما يمنع شمول أدله وجوب تقليد الأعم \_ على فرض تماميتها \_ لصوره الموافقه، فتأمل.



## مسأله ١٩ فى عدم جواز تقليد غير المجتهد، ووجوب التقليد حتى على أهل العلم

(مسأله \_ ١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم.

(مسأله \_ ١٩): {لا يجوز تقليد غير المجتهد} فيما ليس مجتهداً فيه {وإن كان من أهل العلم} والفضل، وذلك لعدم الدليل على جواز تقليد غير المجتهد، حتى لو كان مشكوك الاجتهاد أو مظنون، إذ الظن لا يغنى من الحق شيئاً، وعلى ذلك انعقد الإجماع \_ كما قيل \_.

وكيف كان، فعدم حجيه قوله، مما تطابق عليه العقل والنقل، مع قطع النظر عن عدم شمول أدله الحجه له الكافى فى عدم صحه التقليد.

هذا كله فى غير المتجزى، وأما المتجزى فسيأتى الكلام فيه، ولهذا قيدنا المسأله بقولنا: فيما ليس مجتهداً فيه.

وحال شرائط المقلد الأخر، حال الاجتهاد فى عدم جواز تقليد فاقدتها: أما بالنسبه إلى عمل نفسه فيفرق بين الشرائط، مثلاً: لو لم يكن مجتهداً لم يجز حتى لنفسه العمل بغير تقليد، أما لو كان مجتهداً غير عادل جاز لنفسه أن يعمل بنظره.

{كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم} والفضل، ولو لم يكن عادلاً مع الاجتهاد لم يجز له التقليد، بل يعمل حسب رأيه وإن لم يجز لغيره تقليده، كما سيأتى فى شرائط المرجع.

ولا يخفى أن وجوب تقليد غير المجتهد مختص بما إذا لم يكن محتاطاً، إما إذا كان محتاطاً فلا، كما تقدم.

ص: ١٧٤

في حجيه البيئه مطلقا

(مسأله \_ ٢٠): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبره وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهاده عدلين من أهل الخبره.

(مسأله \_ ٢٠): {يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبره} والعلم {وعلم باجتهاد شخص} للمعاشره الموجه لذلك، فإن الملكه كسائر الصفات النفسيه تكشف عن آثارها، مثل الشجاعه والعداله والجبن وغيرها.

{وكذا يعرف بشهاده عدلين من أهل الخبره} وتحقيق المقام بالتكلم في أطراف ثلاثه:

الأول: في حجيه شهاده البيئه عاماً وخاصاً.

الثاني: في لزوم التعدد فيها.

الثالث: في لزوم كون البيئه من أهل الخبره \_ في مثل المقام \_ فنقول:

أما الطرف الأول: وهو حجيه البيئه مطلقاً، فلاأمور:

الأول: الإجماع المدعى، بأن الشارع جعل البيئه حجه مطلقاً في جميع الأمور.

إن قلت: المحكى عن الشيخ، والكاتب، والقاضي، المخالفه في بعض صغيريات المسأله.

قلت: خلافهم غير مضر، بعد العلم باستناد الخلاف إلى أمور

لا يصلح الاستناد إليها، كما سيأتى عن قريب إن شاء الله تعالى فى مسأله طريق ثبوت النجاسه والطهاره.

الثانى: بناء العقلاء على الأخذ بقول البينه فى جميع أمورهم، ولم يردع عنه الشارع بل أمضاها بما سيأتى.

إن قلت: البينه قد تورث العلم ولا- كلام لنافيه، إذ العلم حجه بنفسه وإن حصل عن قول من لا يصح الاعتماد على قوله، وقد لا تورثه وحينئذ فحججه لبناء العقلاء مشكل، إذ الآيات والأخبار الناهيه عن العمل بالظن تشمل المقام.

قلت: الأدله الناهيه عن العمل على الظن، منصرفه عن مثل هذه الأمور العقلانيه، بل ناظره إلى اتباع الظن فى أصول الدين أو إلى الظنون غير العقلانيه.

وكيف كان فلا تصلح وارده على بناء العقلاء المسلم، اللهم إلا أن يقال: بعدم بناء العقلاء مطلقاً، بل إنما هو فيما أوجب الوثوق، والكلام الآن فى الأعم منه، فتدبر.

الثالث: الروايات الوارده فى المقام عموماً أو خصوصاً، وبعض الآيات الوارده فى المقامات الخاصه كما سيأتى.

وأما الطرف الثانى: وهو لزوم التعدد فيها، فنقول: الظاهر كفايه الواحد إلا ما خرج بالدليل، وذلك لعدم الردع بعد استقرار طريقه

العقلاء، ويشهد له بعض الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة، مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال فيه: «إن الوكيل إذا وكل، ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً، والوكاله ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكاله بثقه يبلغه، أو يشافهه بالعزل عن الوكاله»<sup>(١)</sup>.

وخبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) على ثبوت الوصيه بخبر الثقة، قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي: إن حدث بي حدث، فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخى بقيه الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخى فتصدق منها بعشره دنانير اقسما في المسلمين \_ ولم يعلم أخوه أن عندي شيئاً \_ فقال: «أرى أن تصدق منها بعشره دنانير»<sup>(٢)</sup>، انتهى.

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يشتري الأمه من رجل فيقول: إنى لم أطأها فقال: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»<sup>(٣)</sup>.

ص: ١٧٧

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٣ ص ٢٨٦ الباب ٢ من أبواب أحكام الوكاله ح ١.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٣ ص ٤٨٢ الباب ٩٧ من أبواب الوصايا ح ١.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٤ ص ٥٠٣ الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد ح ١.

وعن سماعه قال: سألته عن رجل تزوج جاريه أو تمتع بها فحدثه رجل ثقه، أو غير ثقه فقال: إن هذه امرأتى وليست لى بينه. فقال: «إن كان ثقه فلا يقربها، وإن كان غير ثقه فلا يقبل منه»<sup>(١)</sup>.

وعن ذريح قال أبو عبد الله (عليه السلام): «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء، فإنهم أشد شىء مواظبه على الوقت»<sup>(٢)</sup> \_ إلى غير ذلك \_ مضافاً إلى الآيات الواردة فى باب الشهاده الصادقه على الواحد.

قال فى العناوين بعد نقل جمله من آيات الشهاده: [بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجيه الشهاده، وهى تصدق على العدلين قطعاً، وعلى الواحد أيضاً بمقتضى العرف واللغه]<sup>(٣)</sup>.

ومما يدل على كفايه الواحد فى غير ما نص على خروجه أدله حجيه خبر الواحد بأسرها، ومن المستبعد جداً، بل المحال عادةً، قبول قول العدل الواحد فى الحكم الإلهى الكلى الذى تترتب عليه إباحه الفروج والدماء والأموال أو تحريمها وعدم قبوله فى الموضوع الشخصى، وهذا وإن لم يصلح دليلاً لما قلنا ولكنه يصلح شاهداً ومؤيداً.

لا يقال: فكيف تحكمون فى باب الشهاده بلزوم التعدد مع أنه

ص: ١٧٨

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٤ ص ٢٢٦ الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح ح ٢.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ٤ ص ٦١٨ الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامه ح ١.

٣- ( [٣] ) العناوين: ص ٣٧٩ س ٢٥، العنوان ٨١.

يأتى فيه هذا الاستبعاد المذكور، فكيف يرتب الشارع الحكم على قول الثقة ولا يرتب الموضوع عليه، مع أن الحكم أشد من الموضوع الشخصى كما ذكرتم؟

لأننا نقول: حيث إن الدعوى مظنه التهمه بل الترافع تقابل دعويين لابد وأن يؤكد المدعى جانبه بالإشهاد، والمتعدد أقرب إلى التأكد، بخلاف باب الخبر، لعدم مظنه وتهمه وتقابل فيه، بالإضافة إلى توفر الدواعى فى باب الشهادات لغمط الحقوق، وأكل أموال الناس بالباطل، فالالتقان فيها مطلوب بخلاف باب الخبر، فتأمل.

وكيف كان فصرف النظر عن بناء العقلاء المستمر بما لا يصلح للردع فى غايه الإشكال، ولذا توقف جمع من الفقهاء، بل حكموا بترجيح قبول الواحد فى بعض الموارد، كما يظهر ذلك للمتبع.

وأما من قال بلزوم التعدد مطلقاً فقد استدل لهم بأمور:

الأول: الأصل خرج من المتيقن.

وفيه: إن الأصل منقطع بما ذكر من بناء العقلاء وإطلاق أدله حجيه خبر الواحد.

الثانى: الإجماع المدعى فى كلام بعض، قال فى العناوين بعد

العباره المتقدمه ما لفظه: [إلا أن الإجماع قام على اعتبار التعدد فى الشهاده](١).

وفيه: مع أن الإجماع المنقول غير مقبول، وأن المحتمل استناده إلى ما ادعى من الاستقراء الحاكم باعتبار شهاده الشاهدين فليس بحجه، وأن الإجماع إنما هو فى الشهاده فى باب الشهادات، ولا- كلام لنا فيه وإنما الكلام فى غير باب الترافع ونحوه، مخالفه جمع من الأعلام فى الموارد الخاصه مما يكشف عن عدم تسليمهم الإجماع.

قال فى العناوين: [وأما حجيه العدل الواحد ففيمادل عليه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد ونحو ذلك لا بحث، كما لو دل الدليل فيه على اعتبار التعدد، وأما فى موارد الشك فربما تردد فيه الأصحاب كما اتفق ذلك من الشهيد الثانى (رحمه الله) غالباً حيث يقول: وفى قبول خبر الواحد وجه](٢)، انتهى.

وقال الفقيه الهمدانى (رحمه الله) فى مصباحه فى باب ما تثبت به النجاسه ما لفظه: [وهل تثبت النجاسه بإخبار عدل واحد أم لا؟ قولان، حكى عن المشهور العدم، وحكى عن بعض القول بالثبوت، وهذا هو الأقوى](٣)، انتهى، وكذا عبارته غيره.

ص: ١٨٠

---

١- [١] ( العناوين: ص ٣٧٩ س ٢٦، العنوان ٨١.

٢- [٢] ( العناوين: ص ٣٨٠ س ٧، العنوان ٨١.

٣- [٣] ( مصباح الفقيه: الجزء الأخير من كتاب الطهاره ص ٩٥ س ٢٠.



الثالث: الأخبار الخاصه الداله على المطلب عموماً أو خصوصاً:

فمن الأول: ما عن الكليني، والشيخ، بسنديهما عن الصادق (عليه السلام) قال: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه» (١).

ومن الثاني: ما عنهما أيضاً عن الصادق (عليه السلام) في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة» (٢).

وفيه: أما الأخبار العامه \_ ومنها ما ذكر \_ فلا دلالة فيها على لزوم قيام شاهدين، إذ ليس في الروايه إلا لفظه البيئه، وهي عباره عن الحجّه وليس فيها لزوم كونها اثنين: ودعوى تبادل الاثنين من لفظ البيئه بضميمه أصاله عدم النقل يتم المطلوب، وأنه كان المراد

ص: ١٨١

---

١- ([١]) الكافي: ج ٥ ص ٣١٣ كتاب المعيشه باب النوادر ح ٢.

٢- ([٢]) الكافي: ج ٦ ص ٣٣٩ كتاب الأطمعه باب الجبن ح ٢.

من البيئه فى زمان صدور الروايه كذلك، غير مسموعه، فإن البيئه فى اللغه \_ حسب ما تصفحنا \_ عبارته عن الحججه مطلقاً، فكيف يمكن دعوى أصاله عدم النقل، مع أن التبادر مطلقاً ممنوع، بل إنما هو فى عرف الفقهاء لا عرف العرب كما لا يخفى على من راجعهم، ويدل على ذلك لفظه البيئه الواقعه فى القرآن فإنها بمعنى الحججه كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى التقابل بين الاستبانة وقيام البيئه؟

قلت: الاستبانة الظهور، بمعنى الاطمئنان، والبيئه قيام الحججه، بمعنى أن الأشياء كلها حلال إلا أن تعلم وتطمئن بحرمتها أو تقوم حججه شرعيه على الحرمة.

وأما الأخبار الخاصه \_ ومنها ما ذكر \_ فلا تشهد على المطلوب، بل هى كبعض الأخبار الداله على كفايه الواحد فى بعض الموارد، مضافاً إلى أن فى خبر الجبن إشكالا من جهه أخرى، وهى أن الأنفحه من الميتة طاهر حلال كما سيأتى فى بحث المستثنيات من الميتة، فلعل الحكم بذلك للتشديد فى هذا الأمر، خلافاً للعامه القائلين بحرمة مثل الأنفحه، لكونها من الميتة، فالإمام (عليه السلام) أراد أن يضيق الدائره، لا- لأن قيام الشاهدين موجب لتحريره، بل لضيق مجال الإشكال حتى أنه لو قام شاهد واحد قال الشيعى: إنه لم يقم عليه شاهدان، فتأمل.

ص: ١٨٢

وكيف كان فلم نجد في المسأله ما تطمئن إليه النفس.

نعم: في كثير من الأخبار المذكوره في كتاب الوسائل وغيره، في باب القضاء والشهادات، التصريح بلزوم الشاهدين، أو شاهد ويمين، أو شاهد وامرأتين، في كثير من الأحكام، ولكن لا- يمكن الاعتماد عليها في الحكم الكلى، لأنها استقراء ناقص لا يفيد علماً ولا عملاً.

وبذلك كله تبين لك كفايه الشاهد الواحد فيما نحن فيه مستنداً إلى السيره والإطلاق.

تمه

لا- بأس بالإشاره الى ما ذكر في الرياض، في بيان لزوم تعدد الشاهد مطلقاً، قال ما لفظه: [اعلم أن الأصل في الشهاده رجلان بحكم الاستقراء والأصل في الجملة وظاهر الآيات المأمور فيها باستشهاد رجلين وذَوَى عَدْلٍ، فإن الاقتصار عليهما في الذكر في معرض الإرشاد يدل على الاقتصار في الحكم، وحينئذ فلا تقبل الواحد مطلقاً إلا ما قيل في هلال رمضان<sup>(١)</sup>، انتهى.

وأنت خبير بأن الاستقراء غير صحيح، كيف وشهاده أربعة

ص: ١٨٣

---

١- ([١]) الرياض: ج ٢ ص ٤٤١ س ١٦.

رجال ورجل ويمين، ورجل وامرأتين، ورجل واحد وامرأه واحده، وامرأتان فقط إلى غير ذلك مقبولة في كثير من الموارد، مع أن الاستقراء لو كان كلياً لما أفاد إلا الظن، والظن لا يغنى من الحق شيئاً، والقول بالقطع بالمناط عهده على مدعيه، وأما الأصل فهو مع عدم جريانه في كل مورد يرد عليه بناء العقلاء والإطلاق المتقدمان. وأما ظاهر الآيات فليس إلا بعض جزئيات الاستقراء. فذكره في مقابله غير سديد، وليس في الآيات ما هو في صدد بيان الحكم الكلي، والله العالم.

ثم: إنه هل تعتبر عداله الشاهد أم يكفي كونه موثقاً؟ الظاهر كفايه الوثوق، لبناء العقلاء على الاكتفاء بخبره، ولم يردع عنه الشارع.

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه في باب ثبوت النجاسه بخبر العدل ما لفظه: [بل الأظهر عدم اشتراط العداله المصطلحه، وكفايه كون المخبر ثقه مأموناً محترزاً عن الكذب، لاستقرار سيره العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم، وليست حجيه خبر الثقه لدى العقلاء إلا- كحجيه ظواهر الألفاظ، ومن هنا استقرت سيره المتشرعه على أخذ معالم دينهم من الثقات، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك بل

ثبت تقريرهم على ذلك كما تقرر ذلك في الأصول عند البحث عن حججه خبر الواحد. ثم استشهد (رحمه الله) بروايته الوكيل والوصيه (١) المتقدمتين [٢]، انتهى.

أقول: ومنها تقريره (عليه السلام) لقول الراوى: أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ (٣). ومنها ما في الوسائل في كتاب الشهادات عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه» (٤). ومنها فيه أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن العلاء بن سيابه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق» (٥). ومنها فيه أيضاً عن الصادق (عليه السلام) في روايه علقمه الطويله حين سأله عن ميزان قبول الشهاده؟ قال (عليه السلام): «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبوله وإن كان في نفسه

ص: ١٨٥

١- [١] تقدم ذكرهما في ص ١٦٣ من هذا الكتاب.

٢- [٢] مصباح الفقيه: ج ١ الجزء الأخير من كتاب الطهاره ص ٩٥.

٣- [٣] الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣.

٤- [٤] الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٣.

٥- [٥] الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٦.

مذنباً»(١)، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الوارده بهذه المضامين.

وأما الأخبار التى ظاهرها اشتراط العدالة، فالأقوى فى النظر أن المراد منها الوثوق، كما يشهد لذلك خبر علقمه وغيرها.

قال صاحب الوسائل ما لفظه: [والذى يفهم من الأحاديث الكثيره عدم وجوب التفحص وإن الأصل العدالة، لكن بعد ظهور المواظبه على الصلوات وعدم ظهور الفسق]، انتهى.

ولتفصيل الكلام فى هذا المقام محل آخر، والله العالم.

وأما الطرف الثالث: وهو لزوم كون البينه من أهل الخبره فى مثل المقام \_ أى مقام الشهاده على الاجتهاد ونحوه \_ فنقول: إن طريق ثبوت الاجتهاد كسائر الموضوعات، وهى على قسمين:

الأول: ما لا- يحتاج إلى إعمال النظر كالشهادة بالنجاسه والطهاره والملك والوقف ونحوها، ويكفى فى هذا القسم مطلق البينه لعموم أدله البينه.

الثانى: ما يحتاج إلى إعمال النظر كالشهادة بالاجتهاد والعداله والأعلميه، فإنه لا يمكن معرفه هذه الأمور إلا لمن كان من أهل الخبره، لأنها أمور باطنيه لا تعرف إلا بآثارها، ولا يعرف الآثار،

ص: ١٨٤

إلا من له حظ في العلم وافر ومعاشره، أو له دراية بالواجبات وغيرها مع المعاشرة أيضاً، وإلا فكيف يمكن الشهادة بالاجتهاد لمن ليس من أهل العلم، أو الشهادة بالعدالة لمن لا يعرف ما معناها.

إن قلت: دليل حجيه البيئه مطلق، فلا وجه لتقييدها بأهل الخبره، بل لو شهد عامي ثقه باجتهاد شخص كان حجه.

قلت: دليل حجيه البيئه إما بناء العقلاء وليس إلا فيما كان الشاهد أهل الخبره في الأمور المحتاجه إلى النظر، فهل يقبل العقلاء ممن ليس من أهل خبره الأجناس، قوله في قيمتها وأنها في معرض الترقى أو التنزل، وأما أدله حجيه قول الثقه فليس لها إطلاق من هذا الحيث، إذ الحجج كما يقولون: ليست إلا- إمضائيات، ولا- تعبد في البين، وحيث إن بناء العقلاء على حجيه قول أهل الخبره فقط في مثل هذه الموضوعات فالممضى ليس إلا ذلك، إذ بناؤهم في الحجيه إنما هو في مورد غلبه الإصابه الموجه للظن النوعي، ومن المعلوم عدم غلبه الإصابه في غير أهل الخبره. ونظير ما نحن فيه عدم قبولهم خبر من غلب عليه السهو والنسيان، مع إطلاق ادله حجيه خبر الثقه.

والحاصل أن الشارع إنما أمضى الطريقه العقلانيه، والعقلاء ليس بناؤهم على الأخذ بقول غير أهل الخبره.

وفيه تأمل، إذ دليل حجيه البيئه ليس منحصرأ في بناء العقلاء،

وخبر حجيه الثقه، وإلا لم يكن يحتاج إلى التعدد، فإن عموم حجيه البيئه مما لا ريب فيه فى الجملة، فتأمل.

مضافاً إلى أنه لا- مانع من القول بإطلاق حجيه خبر الثقه، ولو لم يكن من أهل الخبره، فإن الوثوق أو العداله يمنع عن التكلم والشهاده بلا مدرك، فالشاهد يشهد حسب علمه أو ما هو بمنزله العلم لديه، سواء كان من أهل الخبره أم لا.

والقول بأنه يتكلم عن مدرك يعرفه هو مدركاً ويمكن عدم مدركيته لدينا لو عرفناه، مردود بأن أهل الخبره أيضاً كذلك.

والحاصل أن الوثوق بعدم التخرص فى القول يكفى فى قبول الشهاده وإن لم يكن من أهل الخبره، إذ من المعلوم أن الموثق العامى لا يتكلم إلا اعتماداً على قول من يكفى الاعتماد عليه فى نظره، وهذا كاف. مضافاً إلى أن كون الحجج من باب الإمضاء غير تام، إذ بين الحجج وبين بناء العقلاء عموم من وجه كما لا يخفى.

بل نقول: إن بناء العقلاء أيضاً على قبول قول الموثق ولو لم يكن من أهل الخبره حتى فيما يحتاج معرفته إلى خبره، ألا ترى أن العقلاء يقبلون قول من يثقون به فى كافه الأمور إذا علموا أنه يتكلم عن مشاهدته نفسه أو اعتماد على من يجوز الإعتماد عليه، فتأمل.

ثم: إن بعضهم زاد قيلاً آخر، وهو عدم كون الثقه حسن الظن سريع القبول، فينقسم الأخبار إلى أربعة: لأن المخبر إما أهل



خبره، أم لا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون سريع القبول، أم لا، فالقدر المتيقن هو ما لو كان أهل خبره غير سريع القبول، أما الصور الأخرى فلا.

أقول: إن سرعه القبول وغلبه السهو والنسيان في هذا الباب وباب خبر الواحد إن صار بحد ينصرف عنه إطلاق أدله حجيه خبر الثقة فهو وإلا فلا.

وبهذا كله تبين الإشكال في لزوم التعدد والعدالة وكونه من أهل الخبره، واحتمال أن يكفى في ثبوت الاجتهاد شخص واحد ثقه. هذا ما يقتضيه بادئ النظر وإن كان بعدد في ذلك تأمل، ولعل المتتبع يجد ما يفيدته اشتراط جميع الشروط الثلاثه، والله العالم.

ثم: إنه ربما ينقل عن بعض، القول بعدم كفايه العدلين من أهل الخبره في هذا الباب، ووجهه \_ على ما قيل وإن لم نتحقق قائله \_ أن الشهاده إنما تصح في الأمور المحسوسه، لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لمن أراه الشمس: «على مثلها، فاشهد»<sup>(١)</sup> وبعض الأخبار الأخر، مع أن الشهاده بمعنى الحضور، فاللازم كون المشهود عليه محسوساً. وحيث إن الاجتهاد ونحوه من قبيل الملكه وهى غير

ص: ١٨٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٥٠ الباب ٢٠ من أبواب الشهادات ح ٣.

إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرىن من أهل الخبرة ىنفىان عنه الاجتهاد.

محسوسه فلا تصح فى الشهاده، فلا تشمله الأدله المختصه بالمحسوسات.

وفىه: عدم اختصاص الأدله بالمحسوس بالمعنى المذكور، بل أعم منه ومما تكون آثاره محسوسه كجمىع الملكات، وهذا بديهى، فالشبهه فى مقابل البديهى كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى المقام، وتفصيله موكول إلى باب الشهاده ونحوها.

ثم إن المصنف (رحمه الله) اشترط قبول شهاده العدلىن فى المقام بقوله: {إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرىن من أهل الخبرة ىنفىان عنه الاجتهاد} فىسقطان كما هو مقتضى تعارض الطرق على القول بالطرىقه لا السببىه، والأخذ بالمرجح ثم التخرىر مختص بباب الخبر الخارج عن أصاله السقوط بالأخبار العلاجه.

والحق إعمال المرجحات العقلانىه فى المقام، لما تقدم من أن تعارض الطرق لا يقتضى سقوطها، بل إعمال المرجح العقلانى، ولو لم يكن فالتخرىر فى ظرف عدم طرىق متيقن آخر، ألا ترى أنه لو كان مضطراً إلى الطيب فتعارض الثقات أخذ بالمرجح ثم تخرىر، وهكذا لو كان مضطراً إلى سلوك طرىق فتعارض المخبرون، هذا يعىن طرىقاً والآخر يعىن غيره، أخذ بالمرجح ثم تخرىر، وهكذا أمثال ذلك، فى

المقام لو كان إحدى البيتين أكثر عدداً أخذ به.

والقول بعدم الاعتبار بكثره العدد مخدوش، بما تقدم من أنه طريق عقلائي. ويؤيد ذلك بعض الأخبار الواردة في بعض فروع الدعوى، كالصحيح: «إن علياً (عليه السلام) أتاه قوم يختصمون في بغله، فقامت البيه لهؤلاء أنهم أنتجوها على مذودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا \_ وقامت البيه لهؤلاء بمثل ذلك \_ فقضى (عليه السلام) بها لأكثرهم بينه واستحلفهم»<sup>(١)</sup>، الخبر. ومثل هذا الخبر بعض الأخبار الأخرى، والعمده في المسأله هو بناء العقلاء من غير ردع، وقد أفتى المصنف (رحمه الله) في الجزء الثاني من العروه الوثقى في باب تعارض البيتين في المسأله الثانيه، قال ما لفظه: [ثم الظاهر أن الأدله الداله على حجيه البيه شامله لصوره التعارض، فالبيتان حجتان متعارضتان، لا- أنهما تتساقطان بالمعارضه، كما أن أدله حجيه خبر الواحد كذلك شامله لصوره التعارض، بل الظاهر من الأخبار المذكوره أيضا عدم التساقت. كيف وإلا لم يكن وجه للترجيح بالأعدليه أو الأكثرية ولا للقرعه، وإذا كان الأمر كذلك فمقتضى القاعده الرجوع إلى المرجحات المنصوصه... بل والرجوع إلى سائر المرجحات كما هو الأقوى في

ص: ١٩١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٨١ الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم ح ١، والكافي: ج ٧ ص ٤١٨ ح ١ مع اختلاف بسيط.

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم.

الأخبار المتعارضة<sup>[١]</sup>، إلى آخره.

وهل يقدم الأعدل بينه على الأ-كثر، أو بالعكس، وبعده فهل هنا مجال للقرعه أم لا؟ فيه تأمل، والقول بلزوم العمل بها فى كل مقام يلزم تأسيس فقه جديد غير خال عن الإشكال، كما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى مفصلاً.

ثم فى كفايه شهاده النساء وولد الزنا والطفل والأعمى ونحو ذلك كلام لا يسعه المقام.

{وكذا يعرف} اجتهاد المجتهد {بالشياع المفيد للعلم} وهذا ليس قسيماً للطريق الأول \_ أعنى العلم \_ بل هو من أسبابه ، وإنما خصه بالذكر لحصول العلم منه غالباً.

إن قلت: بناء العقلاء على الأخذ بالخبر الشائع مطلقاً.

قلت: ممنوع بل إذا حصل العلم العادى \_ أعنى الاطمئنان \_ ولم يقم دليل شرعى على حجيته مطلقاً، فهو داخل تحت عموم حرمة العمل بالظن، إلا إذا كان فيهم ثقته تشمله أدله حجيه خبر الواحد، فيكون داخلًا فى الطريق الثانى.

والحاصل أن الشياع بما هو شياع ليس بحجه إلا فى موارد خاصه، كالنسب، والملك، والوقف، والزوجيه، والولاء،

ص: ١٩٢

وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البينه الغير المعارضه

والعتق، والرق، والعدالة، على اختلاف فى بعضها، مع أن فى كون الشيعاء فى تلك الموارد حجه مطلقاً، وفيه خلاف: فبعضهم قال بحجتيه فى ما أورث العلم القطعى، وقال آخرون بكفايه الظن المتآخم، وقال ثالث: بكفايه مطلق الظن. وإن كان لا يبعد القول بحجيه الشيعاء مطلقاً وإن لم يورث علما ولا ظناً، "لقصه اسماعيل بن الصادق" (١) (عليه السلام)، وإن ذلك داخل فى الاستبانة العرفيه، فيشمله قوله (عليه السلام): «حتى يستبين» (٢) إلى آخره، وسيأتى لهذا مزيد توضيح فى باب الزكاه والقضاء إن شاء الله تعالى.

ثم إن التواتر بشرائطه أيضاً طريق إلى الاجتهاد، والفرق بينه وبين الشيعاء واضح، فإن التواتر عبارته عن إخبار جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، والشيعاء أعم منه، فكل متواتر شائع، ولا عكس، فتدبر.

{وكذا الأعلمية تعرف بالعلم} الوجدانى {أو البينه الغير المعارضه} لا يخفى أن إدخال اللام على كلمه (الغير) فى مثل هذه المواضع غير صحيح، وتفصيله موكول إلى كتب الأدب، وقد

ص: ١٩٣

١- ([١]) الوسائل: ج ١٣ ص ٢٣٠ الباب ٦ من أبواب احكام الوديعه ح ١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

أو الشيع المفيد للعلم.

تعرض لذلك مفصلاً كليات أبي البقاء فراجع.

{أو الشيع المفيد للعلم} والكلام فيه كالكلام فى الاجتهاد طابق النعل بالنعل، فلا نطيل الكلام بإعادته.

ثم: إن بعض المعاصرين، ذهب إلى حجيه خبر الثقة، المخبر عن الاجتهاد بوجه آخر غير شمول أدله الحجيه للموضوعات، وغير بناء العقلاء. وتوضيحه أن أخبار الثقة حجه فى الحكم الفرعى الكلى، وهو أعم من أن يكون الحكم الكلى مدلولاً مطابقياً أو التزامياً، فالمطابقى كأن يقول بحرمة كذا أو وجوب كذا، والالتزامى كأن يخبر عن موضوع خارجى يستلزم الحكم الفرعى الكلى، كما فى ما نحن فيه، فإن الإخبار عن الاجتهاد إخبار عن الحكم الكلى الذى يؤدى إليه نظر المجتهد، إذ الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم. مثلاً: لو قامت البنيه على السرقة كان إخباراً عن حرمة التصرف فيها.

وعلى هذا فيفصّل فى الموضوعات بين ما كانت مستلزمه للحكم الكلى فقول الثقة حجه فيها، لشمول أدله الحجيه لها بلا مخصص، وبين ما كانت غير مستلزمه للحكم الكلى كالجزيئات فلا يقبل فيه قول الثقة إلا إذا كان معه غيره، أى تمت شرائط البينه.

فتحصل أن الإخبار عن الاجتهاد ليس حجه، من جهه أنه

ص: ١٩٤

إخبار عن الموضوع، بل هو حجه من جهه ملازمته مع الحكم الكلى.

ولا يخفى ما فى هذا الكلام، إذ المدلول الالتزامى إنما يتبع المدلول المطابقى، فلو كان هناك مدلول مطابقى علمياً أو علمياً، ترتب عليه المدلول الالتزامى، لما ثبت من حجه الطرق بالنسبه إلى اللازم والملزوم والملازم، وأما لو لم يثبت المدلول المطابقى، لا- علمياً ولا علمياً، فكيف يمكن ثبوت المدلول الالتزامى، ففى المقام إن ثبت الاجتهاد إما علمياً أو علمياً، ترتب عليه الحكم، أما فى مفروض الكلام فالاجتهاد غير ثابت لا علمياً لعدم العلم به، ولا علمياً لفرض عدم حجه قول الثقة بالنسبه إلى الموضوع، فكيف يمكن مع عدم ثبوت الاجتهاد إثبات لازمه عليه؟

إلا أن يقال: إن الإخبار بالاجتهاد منحل إلى أمرين:

الأول: الإخبار بأن هذا مجتهد وليس حجه.

والثانى: الإخبار بأن ما يقوله حكم إلهى، فيتترك إخباره الأول ويأخذ بالثانى. وهذا تمحل واضح، فالأقوى ما تقدم من شمول أدله حجه قول الثقة للموضوعات ومنها الاجتهاد، وقد تقدم أنه لا وارد عليها بالنسبه إلى الموضوعات حتى يرفع اليد عنها. نعم ربما يقال: بأنه لو قلنا بالحجه من باب بناء العقلاء فاللازم حصول الاطمئنان، فتأمل.

ص: ١٩٥

## مسأله ٢١ فى تقديم الأعلم، إذا لم يحصل العلم بأعلميته بل احتمال ذلك

(مسأله \_ ٢١): إذا كان مجتهدان لا- يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما ولا- البينه، فإن حصل الظن بأعلميه أحدهما تعين تقليده، بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلميه يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلميه الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

(مسأله \_ ٢١): {إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما ولا} قامت {البينه} أو خبر الثقة على ما تقدم عليها {فإن حصل الظن بأعلميه أحدهما} المعين {تعين تقليده} لدوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقدم أن مع الدوران فى باب الحجج يجب تقليد المعين، لأن الأصل عدم حجيه غيره {بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلميه يقدم} على الآخر {كما إذا علم أنهما إما متساويان} فى الفضيله {أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل أعلميه الآخر، فالأحوط} فى صوره الاحتمال {تقديم من يحتمل أعلميته} لما تقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وأما وجه الفرق، بين صورته الأولى الحاكم فيه بوجوب تقليد المظنون بخلاف الثانى، مع أن الظن كلاحتمال فى عدم الاعتبار شرعاً: أن الظن بالأعلميه رجحان عقلائى، فلو كان تقليد الأعلم من باب بناء العقلاء تعين لديهم المظنون الأعلميه، بخلاف الاحتمال فإنه لا يقطع باعتمادهم على الاحتمال.

هذا، ولكن تحقيق المقام يحتاج إلى بسط فى الكلام فنقول:



الصور المحتمله فى المقام أربع: لأنه إما أن يقطع بوجود الأ-علم فى البين إجمالاً- أو لا، وعلى كل تقدير فإما أن يظن بأعلميه أحدهما المعين أم لا- فالأولى أن يقطع بوجود الأعلم فى البين، ويظن أنه زيد مثلاً، والثانيه أن يقطع بوجود الأعلم فى البين ثم يشك فى أنه زيد أو عمرو، والثالثه أن يحتمل وجود الأعلم فى البين ويظن أنه زيد مثلاً على تقدير وجوده، والرابعه أن يحتمل وجود الأعلم فى البين ويشك فى أنه زيد أو عمرو.

وقول المصنف: «لا- يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما»، يشمل الصوره الأولى والثالثه، وقوله: «بل لو كان فى أحدهما» لم نعرف المراد منه، إذ الصوره الثانيه لا- تلائم مع قوله: «كما إذا علم أنهما إما متساويان» إلى آخره، والصوره الرابعه لا تلائم مع قوله: «ولا يحتمل أعلميه الآخر» اللهم إلا أن يريد من قوله: «لا يمكن» إلى آخر الصوره الأولى، ومن قوله: «بلا» إلى آخر الصوره الثالثه، فتأمل.

وكيف كان فحكم الصور المذكوره على ما تقتضيه الأدله \_ بعد الغض عن عدم وجوب تقليد الأعلم \_ أن الصوره الأولى يجب الأخذ بأحوط القولين، لأنه من باب تعارض الحججه مع غير الحججه، ولا- دليل على اعتبار الظن، وبناء العقلاء على الأخذ بالمظنون فى هذه المقامات غير معلوم، ألا ترى أنه لو تردد الأمر بين الطيب وغيره ألزم العقل بأحوط القولين لا الأخذ بالمظنون كونه طبيياً. هذا إن لم يقيم إجماع على عدم وجوب الاحتياط كما ادعاه بعض المعاصرين،

وإن كان فيه الظن فتدبر.

ثم: لو بنينا على عدم لزوم التعيين وعدم لزوم الاستناد كان ما ذكر من الأخذ بأحوط القولين في صورته المخالفه، وإلا ففي صورته الموافقه جاز التقليد المطلق، والصورة الثانيه أيضاً يجب الأخذ بأحوط القولين لولا الإجماع بالتفصيل المذكوره في الصورة الأولى، والصورة الثالثه إنما يجب الأخذ بأحدهما لأنه لا يعلم بوجود الأعلم، والظن بأن زيدا أعلم \_ على فرض وجود الأعلم \_ لا يفيد شيئاً، لعدم حجيه هذا الظن، فأدله حجيه قول المجتهد يشملهما جميعاً.

إلا- أن يقال: بأن في صورته التخالف، يسقط دليل الحجيه، فيجب الأخذ بأحوط القولين أو الالتزام مقدمه للعمل، إلا أنك قد عرفت ادعاء بعض الإجماع على عدم الأخذ بالأحوط، والالتزام لا دليل عليه أصلاً. والصورة الرابعه كالثالثه بل أضعف، لعدم الظن بأعلميه أحدهما المعين حتى على تقدير وجود الأعلم.

وحيث إنك عرفت عدم الدليل على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً جاز الأخذ بأحدهما في جميع الصور، بالإضافة إلى ما في بعض هذه الأدله من النظر الظاهر.

وقد يزداد على الصور الأربع المذكوره صورتان، وهما ما لو ظن بوجود الأعلم مع الشك في تشخيصه، أو الظن بأحدهما \_ على التقدير \_ ومما ذكرنا يظهر حكمهما، وكذا حكم بعض الفروض الأخر الممكنه في المقام، فتدبر.

ص: ١٩٨

أدله اشتراط البلوغ في المجتهد

(مسأله \_ ٢٢): يشترط في المجتهد أمور: البلوغ

(مسأله \_ ٢٢): {يشترط في المجتهد أمور: البلوغ} لا- يخفى أنه قد اختلف في اشتراط البلوغ في المرجع، والظاهر أن القائل بعدم الاشتراط شاذ. وكيف كان فما استدل به لكل من القولين، أو يمكن أن يستدل به أمور:

أما المشترطون فمن أدلتهم الأصل، فإن الشك في الحجية مقتضى لعدم الحجية بعد عدم شمول الأدله له، كما استدل به في الفصول وغيره. وفيه ما يأتي من عدم المانع من شمول الإطلاقات.

ومنها: إن غير البالغ لا تقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق أولى. وفيه عدم مسلميه المقيس عليه، وعلى تقدير التسليم فالقياس لا وجه له.

ومنها: فحوى ما دل على اعتبار العدالة، حيث إن الفاسق مع ما فيه من الحاجز عن معصية الله عز وجل في الجملة لا يجوز تقليده، فالصبي العالم بعدم معاقبته أولى بالمنع، مع أنه لا يؤمن من إخلاله ببعض ما يعتبر في الاستنباط.

ومنها: إن الاستفادة من اشتراط العدالة اشتراط بلوغه لأنها فرعه.

وفيهما ما لا يخفى، إذ الصبي ذو الحاجز مقدم عقلاً وشرعاً وعرفاً على من لا حاجز له، فلا يقاس إحداهما بالآخر، ألا ترى أن العقل يجوز استيمان الصبي الثقة بخلاف البالغ غير الثقة، والشرع قبل شهادته في بعض المواطن، والعرف يستأمنه فيجعله على حانوته،

دون غير الثقة، كالخائن ونحوه.

وأما اشتراط العدالة في المرجع فسيأتي الكلام فيها، وهل يكفي فيها الوثوق أم لا؟ فعلى القول بكفايه الوثوق، لا يبقى لهذا الفرع أصل، ولهذا تنظر فيه الفقيه الهمداني في مسأله اشتراط البلوغ في إمام الجماعة.

ومنها: بعض الروايات المشعره، كقوله (عليه السلام): «كل مسنّ في حينا» (١) فإنه لا يشمل الصبى. وفيه: أنه غير شرط قطعاً، إذ لا يعتبر في المرجع أن يكون مسناً.

ومنها: إنه كيف تصح مرجعيته في جميع الأمور، مع كونه محجوراً عن التصرف، ومرفوعاً عنه القلم، وعمده خطأ، ومؤلّف عليه، ولا يجوز الائتمام به في الصلاة ونحو ذلك. وفيه: أنه مع الخلاف في بعضها وإشعار بعض الروايات بجواز مثلها كالوصيه، والعتق، والائتمام، وكفايه الأذان، والشهاده، أنه على تقدير التسليم قياس لا يفيد علماً ولا عملاً.

ومنها: دوران الأمر بين التعيين والتخير، حيث كان هناك مجتهد بالغ أيضاً. وفيه: أنه لو قلنا بشمول الأدله فلا مجال له.

هذه أدله المشتريين، وأما ما يدل على عدم الاشتراط فأمر:

ص: ٢٠٠

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١١٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٥.

منها: إطلاقات الأدله الشرعيه كآيه الذكر ونحوها. وأورد عليها بعدم الإطلاق، إذ المفيد لما نحن فيه هو الإطلاق الأحوالي، وهذه الأدله فى مقام أصل بيان التشريع أو إمضاء طريقه العقلاء، فكما أنها لا تشمل حالتى العداله والفسق والإيمان والكفر ونحو ذلك كذلك لا- يشمل حالتى البلوغ وعدمه، بمعنى أنها غير ناظره إليها، ومثل قوله (عليه السلام): «فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (١) إنما لها إطلاق أفرادى لا أحوالى. وفيه: أنه لو انهدم الإطلاق بهذه التشكيكات لم يبق لنا إطلاق أصلاً. مثلاً نقول: لا- إطلاق لقوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) لأنه بيان حليه البيع فى الجملة مقابل تحريم الربا، وهو غير ناظر إلى أقسام البائع كالأصيل والوكيل والحر والعبد ونحوها، ولا- إلى أقسام البيع كالسلف والنسيئه، والنقد وقبل القبض ونحوها، ولا إلى أقسام المبيع كالدار والبستان والأموال ونحوها، وكذا غير هذه الأمور فلا يصح التمسك بإطلاق الآيه على أنه لو شك فى الإطلاق كانت أصاله الإطلاق محكمه، كيف ولا يقبل العذر عند العقلاء، فيما لو قال له: "ارجع إلى الطبيب" ثم لم يرجع معتذراً بأنه احتمال عدم شمول كلام المولى للشاب من الأطباء لقله تجربته، مع أنه كان الطبيب

ص: ٢٠١

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

٢- ( [٢] ) ( سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

ومنها: إطلاق بناء العقلاء على الأخذ بقول أهل الخبره. وأورد عليه بأنه دليل لبي، فاللازم الأخذ بالتقدير المتيقن \_ وهو البالغ \_ حتى أنه أضيّق من الإجماع، إذ الإجماع قد يكون له معقد يصح التمسك بإطلاقه بخلاف الدليل اللبي، مع أن سيره العقلاء على الخلاف، إذ انهم لا- يأخذون بقول الشاب فكيف بالصبي، كما يدل على ذلك نقاشهم في إماره أسامه وقضاوه إياس وأمثال ذلك مما لا يحصى، وبعد هذا فكيف يمكن ادعاء بناء العقلاء؟.

وفيه: أنه لا- نسلم الشك حتى نأخذ بالمتيقن، إذ المناط لما كان هو الاستنباط، فمن كان مستنبطاً كفى لكن مع الوثوق. وأما القول بعدم الوثوق بالطفل فوجهه أخرى لا- ربط لها بالمقام كما لا- يخفى، ويدل على ذلك أنه لو أخبر مخبر صادق كالنبي (صلى الله عليه وآله) والأئمه (عليهم السلام) بأن هذا الطفل في الاستنباط والوثوق كغيره أو أفضل، لم يكن عند العقل مانع عن الأخذ بقوله بل يراه كغيره. نعم الكبير قد يباه كما كان ذلك سبباً للمناقشه في الإمارة. وكيف كان فالبالغ لا شبهه في أجزاءه، والكلام في غير البالغ ما تقدم.

لكن الإنصاف أنه لا يبعد القول بانصراف الأدله الشرعيه عن مثله، مضافاً إلى أن قوله (عليه السلام): «إن القلم يرفع عن

والعقل

ثلاثه عن الصبى حتى يحتلم و...»(١١) يدل على أنه لا حكم على الصبى إطلاقاً، وهذا هو الأصل فى الصبى خرج منه ما خرج ولم يخرج منه الفتوى، فلا يمكن جعله حججه، فالأقوى هو الاشتراط كما ذهب إليه المشهور.

والذى يهون الخطب عدم كون المسأله مبتلى بها. والله العالم وهو الموفق.

{والعقل} والكلام فىه من وجهين:

الأول: اشتراط العقل ابتداءً، بمعنى اشتراطه حال الاستنباط، وهذا مما لا-شبهه فىه ولا خلاف على ما يظهر منهم، بل هو من البديهيات الأوليه بالنسبه إلى جميع أهل الخبره.

الثانى: اشتراطه استدامه، بمعنى أنه لو قلد مجتهداً جامعاً للشرائط ثم جنّ، فهل يجب الرجوع عنه والحال أن آراءه وفتاواه مدونه فى رساله مثلاً ويمكن الأخذ منها أم لا؟

قد يقال بوجوب الرجوع وعدم جواز البقاء، نوقش بأنه بعد إطلاق الأدله لا وجه للرجوع مع معلوميه بناء كافه العقلاء على البقاء على آراء أهل الخبره بعد الجنون. مثلاً: لو عمل شخص على

ص: ٢٠٣

دستور أحد الأطباء ثم جنّ الطبيب فهل يلام على البقاء على دستوره الذي أعطاه حال صحته.

ولا- نرى في المسألة إجماعاً مسلماً ولا ظهوراً لقوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء»<sup>(١)</sup> إلى آخره، ولا- لقوله: «لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما برويه عنا ثقاتنا»<sup>(٢)</sup> إلى آخره في لزوم العقل حال التقليد، ولذا لو روى الروايه ثم جن يعمل بروايته.

وكذا المجنون الأذواري، فإنه يعمل بنظره المستنبط حال الإفاقه وإن حفت بجنونين، إلا- أن الاطمئنان بكمال عقله الموجب لصحه استنباطه بين الجنونين مشكل.

والكلام في زوال الملكة بسبب مرض أو غلبه نسيان أو نحوهما كالكلام في الجنون بالنسبه إلى التقليد الاستمراري.

ومع ذلك فالمسألة محل توقف وإشكال، وإن كان القول بانصراف الأدله قوياً، خصوصاً بملاحظه أن المرجع حجه، وليس هذا حجه إلا حسب رأيه السابق، فتدبر.

{والإيمان} والمراد به كونه اثني عشرياً، فيخرج بذلك طوائف

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.



ثلاث: الكافر والمخالف وصاحب المذهب الباطل، كالفطحي (١)، والناووسى (٢)، والواقفى (٣)، ونحو ذلك.

وقد استدل بالأدله الاربعه على ذلك: فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالى: (وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (٤) ومن المعلوم أن الاعتماد فى جميع أمور الدين والدنيا على المجتهد من أظهر مصاديق الركون، مع أن صاحب هذه الأهواء ظالم قطعاً.

أقول: دلالة الآيه على المطلب فى كمال الظهور، لكنه قد ينتقض بالعمل بأخبارهم، فإنه يجوز الاعتماد على العامه فى الخبر

ص: ٢٠٥

١- ( [١] ) الفطحي: نسبه إلى فرقه تسمى (الفطحيه) وهى فرقه من فرق الشيعة، وتسمى أيضاً (العماريه) نسبه إلى زعيمها عمّار، وهم يسوقون الإمامه من بعد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) إلى ولده عبد الله.

٢- ( [٢] ) الناووسى: نسبه إلى فرقه تسمى (الناووسيه) وهى فرقه زعيمها رجل يسمى عجلان بن ناووس من أهل البصره ومن عقائدها أن الإمام الصادق (عليه السلام) حى بعد ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره وهو القائم المهدي.

٣- ( [٣] ) الواقفى: نسبه إلى مذهب يسمى (الواقفيه) وهم من توقفوا على الإمام الكاظم A، ومنهم الواقفيه الباقرية، والواقفيه الجعفرية، وهم من قال بتوقف الإمامه على الإمام الباقر (عليه السلام) ومن قال بتوقفها على الإمام الصادق (عليه السلام) ولذلك سميت بالواقفيه.

٤- ( [٤] ) سورة هود: الآيه ١١٣.

الذى رووه عن على (عليه السلام) عند إعواز النص، فعن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثه لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما رووه عن على (عليه السلام) فاعملوا به»<sup>(١)</sup> ولذا أن الطائفة عملت بأخبار الفطحيه، كعبد الله بن بكير، والواقفيه كسماعه بن مهران، والناووسيه كأبان بن عثمان، وأخبار بنى فضال، والطاطريين وغيرهم، مع أن الآيه غير قابله للتخصيص ظاهراً. اللهم إلا أن يفرق بين أخذ الروايه وأخذ الفتوى، فتدبر.

ومنها: قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)<sup>(٢)</sup> فالآيه تشمل الإفتاء \_ أى أخذ الفتوى \_ كما تشمل الخبر، ومن المعلوم أن صاحب هذه الأهواء فاسق.

ثم إنه لو تمت دلالة الآيات كما هو الظاهر، فهي مخصصة لآيات الرجوع إلى أهل الخبره، كآيه السؤال ونحوها، كما أنها مخصصة لبناء العقلاء ونحوه ما دل على جواز الرجوع إلى أهل الخبره مطلقاً، إلا- أن يقال: إن المراد بالفاسق غير الثقه، والمنصرف من آيه سؤال أهل الذكر، الثقه لبناء العقلاء فلا تخصيص.

ومن السنه روايات:

منها: ما عن على بن سويد قال: كتب إلى أبو الحسن الأول

ص: ٢٠٦

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٦٤ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

٢- ( [٢] ) سورة الحجرات: الآيه ٦.

وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكته ولعنه آبائي الكرام البرره ولعنتي ولعنه شيعتي إلى يوم القيامة» (١).

والمناقشه فيه: بأن المانع من الأخذ عن غير الشيعة هو عدم الائتمان كما يدل عليه ذيل الحديث، بعيد عن الانصاف، إذ الظاهر التلازم في غير الشيعة بين دينه وبين عدم ائتمانه، لا أن المراد هو مداريه عدم الائتمان في عدم القبول.

وادعاء انصراف الحديث إلى قضاة العامه الذين يعتمدون على القياس مدفوع، بأنه لو ذكر فيه القضاة ثم حملناه على المورد كان مردوداً، إذ المورد لا يخصّص، فكيف وإنه ليس منهم فيه ذكر. وأما ضعف السند إن كان فهو غير مضر بعد العمل.

ومنها: عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه \_ يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) \_ أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في

ص: ٢٠٧

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهم كافو كما إن شاء الله تعالى» (١).

أقول: المراد بالمسن في الحب، الكثير القدم، الثابت في الحب والميل إليهم (عليهم السلام) لا- المعمر، وعليه فحمله على الاستحباب وإسقاطه عن درجه الاعتبار للإجماع على خلاف ظاهره بمعزل عن التحقيق.

ومنها: ما عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) \_ وسيأتي تفصيله \_ قال: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة» (٢) \_ الحديث \_ وصراحه الحديث في المطلب أظهر من أن يذكر، ولا ضعف في السند كما عرفت.

وأما الإجماع فقد ادعى على ذلك ولم أجد فيه خلافاً، لكن الإجماع لا يصح التعويل عليه لأنه منقول أولاً، ومحمّل الاستناد إلى ما ذكر ثانياً، وقد بين في موضعه عدم صحه الاستناد إلى مثله، فلا وجه لجعل الإجماع عمده المستند.

ص: ٢٠٨

---

١- ( [١] ) رجال الكشي: ص ٤ ح ٧ طبعه مشهد. والمذكور فيه: (فاصمدا في دينكما) ولكن النسخ مختلفه، فمنها ما ذكرت الروايه هكذا: (فاعتمدا في دينكما) فراجع.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

وأما العقل فلأنه حيث يرى مناط الجواز الوثوق، ولا يرى وثوقاً بالنسبه إلى المخالف في العقيدة غالباً لا يرى الحجية.

نعم: لو حصل الوثوق، بأن علم من القرائن جدّه في الاستنباط، وأن ما يقوله هو مؤدى نظره فلا يرى مانعاً عن الأخذ بقوله. لكنه مردوع بما تقدم.

قال في الفصول في بيان وجه هذا الاشتراط ما لفظه: [للأصل وعدم ما يدل على حجّيته نظره، لاختصاص بعض الأدله بالمؤمن، وانصراف إطلاق البواقي إليه] (١)، انتهى.

وبالجملة اشتراط الإيمان في المرجع هو المتعين، لكن يبقى في المقام سؤال الفرق بين الروايه والفتوى، وقد تقدم أن دليل حجّيتهما شيء واحد لأنهما من واد واحد، اللهم إلا أن يقال بالفرق، فإنه أجزأ أخذ الروايه عن كل موثق، ولم يجزوا الاعتماد إلا على الشيعى، كما فى المقبوله وغيرها.

ثم: إنه لو كان مؤمناً ثم عرض له الانحراف، فهل يجوز البقاء على فتاواه السابقه أم لا؟ قد يقال بالعدم، لما ورد فى بنى فضال: «خذوا بما رووا، وذرّوا ما رأوا» (٢).

ص: ٢٠٩

١- ( [١] ) الفصول: ج ٢ ص ١٣٥ س ١٠ فى الشرائط المعتمده فى المفتى.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٢ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى ح ٧٩.

والعدالة

وفيه: أن الظاهر من الحديث ترك رأيهم في أصول الدين، لا آراؤهم الاجتهادية، والأحوط الترك لقوله (عليه السلام): «دع ما يرييك إلى ما لا يرييك»<sup>(١)</sup> فتأمل.

والفرق بين الجنون الاستمراري وعروض الانحراف، حيث نوقش في الأول بجواز البقاء دون الثاني: أن الجنون لا- دليل على اشتراطه استمراراً دون هذا، خصوصاً لاستبعاد الحجية لقول المنحرف، وإن صدر منه القول حال الاستقامه بمعنى بُعد جعل قوله مرجعاً وهو بهذه المكانه، فتدبر.

ثم: إن الرجوع إلى المنحرفين من الإماميه إلى المذاهب المبتدعه أيضاً غير جائز، لشمول بعض الأدله المتقدمه له، ومن رجع إلى (باب من يجوز أخذ العلم منه ومن لا يجوز) من كتاب (بحار الأنوار) لرأى شواهد ومؤيدات قطعيه على المطلب.

{والعداله} والدليل على الاشتراط أمور:

الأول: قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ<sup>(٢)</sup> الْآيِه، بضميمه أن الآيه تشمل الفتوى، إذ ليس الفتوى إلا إخباراً عن مفاد الدليل الوارد عن المعصوم، ولا وجه لخروجه عن مطلق الخبر.

ص: ٢١٠

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٢٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

٢- ([٢]) سورة الحجرات: الآيه ٦.

الثانى: قوله تعالى: (وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (١) بضميمه إطلاق الظلم فى قوله تعالى: (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (٢).

الثالث: روايه الاحتجاج المتقدمه، إذ الظاهر من مخالفه الهوى مخالفه مطلق هوى النفس الملحق بالزهد، أو مخالفتها فى المحرمات الموجبه للعداله. والقول بأن العداله ملكه لا الاجتناب الفعلى، وهذا الخبر يدل على الثانى لا الأول، غير تام لأنه ربما كان المستفاد من هذا الخبر فوق الملكه كما لا يخفى على المتدبر.

الرابع: قوله (عليه السلام): «فإنهم حجتى عليكم» (٣) ببيان أن الحججه لا يمكن أن يكون فاسقاً من جهه المناسبه المركوزه فى أذهان المتشرعه من أن حججه الحججه لا بد وأن يكون كالحججه.

الخامس: جواز قول الفاسق بخلاف معتقده أو تقصيره فى الاجتهاد فلا يمكن الاستناد إليه فى أهم الأمور مما يتوقف عليه الدين والدنيا.

ص: ٢١١

١- ( [١] ) سورة هود: الآيه ١١٣.

٢- ( [٢] ) سورة البقره: الآيه ٥٩، وفى سورة الأعراف الآيه ١٦٥: (وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ).

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

السادس: دوران الأمر بين التعيين والتخير، المقتضى للتعين.

السابع: الإجماع المدعى فى المسأله.

الثامن: السيره القطعيه.

وأما من قال بعدم اشتراط العداله، فالذى استدل له وجوه:

الأول: بناء العقلاء، فإنه لا يفرق فيه بين العادل والفاسق. نعم المعتبر الوثوق الموجب للاطمئنان، كما نرى من رجوع العقلاء إلى أهل الخبره مطلقاً إذا اطمأنوا إقتانهم فى الجبهه المطلوبه عنهم.

الثانى: إطلاق الآيات والروايات الداله على جواز التقليد كآيتى النفر والسؤال وبعض الروايات الأخر.

الثالث: أصاله عدم اشتراط العداله.

ولا وارد على هذه الأدله عدا الوجوه المذكوره فى أدله القول بالاشتراط وشىء منها لا يصلح للركون.

أما آيه النبأ فلو جهين:

الأول: إنها فى الخبر لا فى الفتوى. وفيه: ما تقدم من العموم، ولا وجه للتخصيص لأن الإفتاء أيضا نوع من الإخبار كما لا يخفى.

الثانى: إنه على تقدير التسليم فمقتضى الجمع بينهما وبين ما دل على اعتبار الوثوق وكفايته فى حجيه الخبر حمل التبين فيها على



الوثوق. وفيه: أن الاكتفاء بالوثوق في الخبر المروى عن الأئمة (عليهم السلام) لا يوجب حمل التبين على الوثوق مطلقاً، بل بقدر ما دل الدليل على كفايته، لإمكان الفرق بين الخبر الروائي والفتوائى بكفايه الوثوق فى أحدهما دون الآخر، كما أن الآيه تشمل الشهاده مع اشتراطها بشخص آخر.

والحاصل أن التوسعه فى بعض الأفراد والتضييق فى بعض آخر \_ كالشهادة فيما نحن فيه \_ لا توجب حمل سائر الأفراد على ذلك، فالآيه الداله على لزوم التبين الموجب لترك الخبر بدونه على حالها فى خبر الفاسق بعنوان الفتوى، فلا يجوز قبوله وإن جاز فى الخبر، كما أن العداله لا تكفى فى الشهاده بل تحتاج إلى شىء آخر، وذلك مثل ما لو قال المولى: "أكرم العلماء العدول" ثم قام الدليل على أن موثقيه علماء الفقه بمنزله العداله، وعداله علماء اللغه غير كافيه بل يلزم معها شىء آخر، فإنه لا يعنى ببقاء العام على ظاهره بالنسبه إلى علماء الكلام. اللهم إلا أن يقال: إن الفاسق هنا بقريته الحكم والموضوع مقابل الثقه لا مقابل العادل، فتدبر.

وأما آيه الركون فقد تنظر فى دلالتها صاحب الفصول ولم يبين وجهه، ويمكن أن يكون وجهه عدم مسلميه الصغرى، إذ المنصرف من قوله تعالى: (بما كانوا يفسقون) الفاسق الذى يعد فاسقاً عرفاً لا أن من يرتكب ذنباً، فإنه ليس فى نظر العرف مما يضر بالاعتماد إليه. وفيه عدم قبول الانصراف، ولا مدخلية للعرف فى هذا الأمر

وأما روايه خبر الاحتجاج فقد أشكل فيه المستمسك بما لفظه: [فإنه مع ضعفه فى نفسه ظاهر فى اعتبار الأمانه والوثوق، كما يظهر من ملاحظته بتمامه، مع أن مورده أصول الدين التى لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبدًا، فلا بد من حمله على غير التقليد الذى هو محل الكلام] (١)، انتهى.

وفيه: أما ضعف السند ففيه ما تقدم بالإضافة إلى أنه منجبر بالعمل، وأما اعتبار الأمانه والوثوق فقط دون العداله التى هى محل الكلام فقد تقدم أن المستفاد منها فوق العداله، فإن هذه الفقره مفيده للمطلوب وإن كان بعض فقراتها الأخر ظاهره فى كفايه الوثوق كما ذكر، وأما أن مورده أصول الدين فإنه \_ وإن كان صدر الحديث فى باب النبوه والولاية \_ ولكن المورد غير مخصص، إذ عموم قوله: «فأما من كان من الفقهاء» (٢) إلى آخره لا وجه لتخصيصه.

وأما قوله: «فإنهم حجتى عليكم» (٣) فأورد عليه تاره بأنه لا يعلم المراد منه، إذ هو فى جواب السؤال عن حوادث لم يعلم المراد منها. وفيه: أن خصوص السؤال على فرضه لا يضر عموم الجواب، وكون

ص: ٢١٤

١- ( [١] ) المستمسك: ج ١ ص ٤٣.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى ح ٢٠.

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

اللام للعهد خلاف الظاهر، ويؤيده قوله (عليه السلام) بعد هذه الفقره: «وأنا حجه الله» فإنه كما كان حجه في جميع الأمور كذلك الفقيه. وأخرى بأن الحجية لا تستلزم العدالة، كما أن قول الراوى الثقة حجه وإن لم يكن عادلاً. وفيه بطلان القياس، للفرق بين الحجية المطلقة والحجيه الخاصه، وخصوصاً بقريته الحكم والموضوع.

وأما تجويز قول الفاسق بخلاف معتقده إلى آخره، فأورد عليه بأن ذلك نزاع في الصغرى، إذ نفرض الكلام فيما قطع بأنه صادق مع الاجتهاد التام وإنما فسقه من سائر الجهات. نعم يقل العلم بذلك.

وأما دوران الأمر بين التعيين والتخير، فأورد عليه بأن ذلك فى مقام الشك، وبعد شمول الإطلاقات لا شك.

وأما الإجماع فغير تام لوجود المخالف أولاً. كما فى الفصول، وباحتمال استناده إلى الوجوه المذكوره فلا يكشف عن قول المعصوم ثانياً، وبأنه منقول وهو غير مقبول ثالثاً.

وأما السيره فلا يعلم اتصالها بزمان المعصوم فلا تكون حجه.

وبما ذكرنا من أجوبه الإيرادات التى وردت على أدله المشترطين تبين عدم استقامه الأدله الثلاثه للقول بعدم الاشتراط، إذ بناء العقلاء مردوع، والإطلاقات مقيده بما ذكر، والأصل لا مجال له بعد الدليل على الاشتراط.

والرجوليه.

ثم هناك شواهد لا اشتراط العداله من الروايات التى رواها فى البحار فى باب ذم علماء السوء، كما عن الخصال عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «قطع ظهري رجلان من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق، ورجل جاهل القلب ناسك، هذا يصد بلسانه عن فسقه، وهذا بنسكه عن جهله، فاتقوا الفاسق من العلماء، والجاهل من المتعبدين»<sup>(١)</sup> الحديث.

وفى هذا الباب روايات أخرى تؤيد المطلب كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «العلماء رجلان: رجل عالم أخذ بعلمه فهذا ناج، ورجل عالم تارك لعلمه فهذا هالك»<sup>(٢)</sup>، وقوله (عليه السلام): «إياكم والجهال من المتعبدين والفجار من العلماء»<sup>(٣)</sup>، وعن المحاسن عن علي (عليه السلام): فى حديث \_ إلى أن قال \_: «ولا دين لمن دان بطاعه من عصى الله»<sup>(٤)</sup> \_ الحديث \_ إلى غير ذلك.

وبالجملة فالقول بجواز تقليد الفاسق إذا كان ثقه مما لا وجه له.

{والرجوليه} وفى اشتراطها خلاف، واستدل لمن قال بجواز

ص: ٢١٦

١- ( [١] ) الخصال: ص ٦٩ ح ١٠٣.

٢- ( [٢] ) الخصال: ص ٥١ ح ٦٣.

٣- ( [٣] ) قرب الاسناد: ص ٣٤، والبحار: ج ١ ص ٢٠٧.

٤- ( [٤] ) المحاسن، للبرقى: ج ١ ص ٥ كتاب القرائن باب الثلاثه ح ٩.

تقليد الأنثى والخنثى بالاطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع.

وأما دليل القول بالاشتراط فأمرور:

الأول: قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) \_ على ما رواه فى المسالك والجواهر \_ : «لا يفلح قوم وليتهم امرأه»<sup>(١)</sup>.

الثانى: الإجماع على ما نقله فى الفصول عن الشهيد الثانى.

الثالث: ذم اتباع المرأة فى قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لأهل البصرة: «كنتم جند المرأة»<sup>(٢)</sup>.

لا يقال: اللام للعهد فلا يدل على ذم مطلق اتباع المرأة.

لأننا نقول: جعل اللام للعهد ينافى الذم، مضافاً إلى قرينه قوله (عليه السلام): «واتباع البهيمه»<sup>(٣)</sup>، فإن الذم لا ينافى البهيمه بما هو اتباع.

الرابع: وحده المناط فى بابى الإفتاء والقضاء، مع معلوميه اشتراط الرجوله فى القضاء للإجماع والروايات الخاصه، فعن المفيد بسنده إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى حديث: «ولو خلقت حواء من كله لجاز

ص: ٢١٧

١- ( [١] ) الجواهر: ج ٤٠ ص ١٤.

٢- ( [٢] ) نهج البلاغه: ج ١ ص ٥٣.

٣- ( [٣] ) نهج البلاغه: ج ١ ص ٥٣.

القضاء فى النساء كما يجوز فى الرجال»(١١)، وفى خبر يحكى قول الله تعالى لحواء لما خرجت من الجنة: «ولم أجعل منكن حاكماً ولم أبعث منكن نبياً»(١٢) إلى غير ذلك.

الخامس: ما فى خطبه أمير المؤمنين (عليه السلام) فى ذم النساء، وفى آخرها: «فاتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن فى المعروف حتى لا يطمعن فى المنكر»(١٣) ومعنى عدم إطاعتهم فى المعروف أن لا يأتى الشخص بالمعروف صادراً عن مجرد إطاعتهم، بل يلزم أن يؤتى به لأنه معروف وسنه. ووجه الدلالة: أن الحذر من الخيار ينافى أخذ الفتوى منهم على ما هو مركز فى الأذهان.

السادس: مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخير، إذ لا أقل من الشك.

السابع: السيره.

ص: ٢١٨

- 
- ١- ([١]) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٧٢ الباب ٢ من أبواب صفات القاضى ح ١.
  - ٢- ([٢]) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٧٢ الباب ٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢.
  - ٣- ([٣]) نهج البلاغه: ج ١ ص ١٣٤.

والحرىه على قول،

وأما أدله من يشترط: فالاطلاقات منصرفه، وبناء العقلاء مردوع، خصوصاً بعد كثرة الشواهد والمؤيىءات المشعره بعدم اعتناء الشارع للمرأة، بمعنى عدم إءخالها فى الشؤون العامه، حتى أن شهادتها على النصف ونحوه أو ساقطه كما فى باب الهلال.

وأما وجود كلمه S الرجل R فى بعض روايات الباب، وكون الفتوى أهم من القضاء الذى لا يجوز للمرأة، والجماعه التى لا يصح ائتمام الرجل بها فى الصلاه وغير ذلك. فمما يؤيد المطلب ويصلح للاستيناس ولا يصلح للدليليه، كما أن من راجع كتاب القضاء ظفر على ما يصلح دليلاً أو مؤيداً.

هذا ما ذكره أو يمكن أن يذكر فى المسأله، ولعل الممتبع يجد غير ذلك.

والأدله من الطرفين وإن كانت مخدوشه. إلا أن الاشتراط أقوى لقوه أدلته، والله العالم.

{والحرىه على قول} مشهور، كما ادعاه الشهيد الثانى على ما نقله عنه فى الفصول. وربما يقال بعدم الاشتراط لإطلاق الآيات والروايات وعموم بناء العقلاء، وليس ما يرد على ذلك عدا ما ذكر من أمور:

الأول: قوله تعالى: (عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) (١) وفيه:

ص: ٢١٩

إن جواز التقليد لا- يرتبط بالعبد، وإنما هو محجور في الإفتاء على الفرض، وعليه فلو فرض إجازة المولى للإفتاء لم يكن وجه للمنع لعدم شمول الآيه.

الثاني: قصور العبد عن هذا المنصب العظيم لأنه مشغول بحق المولى.

وفيه: عدم المنافاه، لما تقدم من إمكان إذن المولى وليس مثل الصغير مسلوب العبارة.

الثالث: الروايات الواردة على أن العبد لا يقدر على شيء.

وفيه: عدم الملازمه بين عدم قدره وبين عدم حجيه الفتوى.

وأما ادعاء انصراف الاطلاقات إلى الحر، ففيه: إن الانصراف إنما يكون سبباً لعدم الشمول، حيث كان موجباً لخروج الفرد عن تحت الإطلاق بحسب الذهن العرفي حتى يكون وجهه اللفظ إلى غير هذا الفرد، وأما الانصراف البدوي فلا.

وأما مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا وجه له بعد الإطلاق.

وأما القول بعدم الإطلاق لأنها في مقام أصل جواز التقليد ولا إطلاق أحوالي لها، فقد عرفت منعه.

وعلى ما ذكرنا فلا يفرق بين أقسام العبد: القن، والمدبر، والمكاتب، والمهايا، بل هو أولى بعدم الإشكال لإمكان إفتاءه في نوبته، والمبعض.

ثم المؤيد لعدم الاشتراط، رقيه بعض الرواه



فى إمكان الاجتهاد المطلق

وكونه مجتهداً مطلقاً.

المعتمد عليهم فى الأخبار، بضميمه ما تقدم من أن الإفتاء والروايه من باب واحد إلا فيما دل الدليل على خلاف ذلك.

هذا ولكن الفتوى بذلك مشكل، بعد الشهره كما ادعاها الشهيد (قدس سره) وطريق الاحتياط واضح.

{وكونه مجتهداً مطلقاً} فى قبال المتجزى كما سيأتى. وتفصيل الكلام فى المقام يتوقف على بيان أمور سته:

الأول: فى مرحله إمكان المجتهد المطلق، ووقوعه.

الثانى: جواز عمله لنفسه.

الثالث: جواز رجوع الغير إليه فى الفتوى.

الرابع: نفوذ قضائه.

الخامس: جواز تصديه للأموال الحسينيه.

السادس: ولايته العامه.

وهذه المطالب وإن تقدم بعضها، وبعضها الآخر ليس هنا محله لكن آثرنا ذكرها جمعاً للمطلب.

الأمر الأول: فى إمكان المجتهد المطلق، فنقول: ربما نسب إلى بعض، عدم إمكان الاجتهاد المطلق لتعذر الإحاطه بجميع الأحكام لغير المعصوم (عليه السلام)، ولذا ترى فحول العلماء كالشيخ، والمحقق، والعلامه، والشهيدىن، وغيرهم يخرجون من

بعض

المسائل مترددين، ولذا عرّف الاجتهاد فى الفصول بما لفظه: (المجتهد المطلق من كان له ملكه تحصيل الظن بجمله يعتد بها من الأحكام)<sup>(١)</sup> إلى آخره، ثم بين وجه عدم اعتبار الكل.

أقول: هذا الكلام مما لا وجه له، لأنه لو كان الاجتهاد عبارة عن استحضار جميع الأحكام فعلاً، أو كان عبارة عن ملكه تحصيل الحكم الواقعى عند الرجوع إلى الأدله، كان الحق مع من نفاه وقوعاً لا إمكاناً، لوضوح إمكان ذلك بالنسبه إلى غير المعصوم، وإنما هو شىء لم يقع حسب اطلاعنا. وأما على ما فسرنا الاجتهاد سابقاً من أنه عبارة عن ملكه يتمكن بها من تحصيل الحججه عند الرجوع إلى المدارك، فإمكانه ووقوعه بالنسبه إلى أصاغر المجتهدين \_ فكيف بكبرائهم \_ مما لا إشكال فيه. وأما تردد الفقهاء فى بعض المسائل فلشده تورعهم لا لانسداد الطريق الظاهرى كما لا يخفى.

الأمر الثانى: فى جواز عمله لنفسه على طبق اجتهاده، وكأنه لا- إشكال هنا إلا- من حيث تحريم العمل بالظن الشامل للظنون الاجتهاديه، إذ قلما يحصل القطع للفقهاء فى المسأله، لابتناء الاجتهاد على ما هو ظنى الدلاله أو السند.

ولكن لا- يخفى ما فيه، إذ الظواهر وخبر الواحد وأمثالهما خارج عن العموم تخصيصاً أو تخصصاً، كما حقق فى الأصول، فأدله حجه

ص: ٢٢٢

---

١- ([١]) الفصول: ج ٢ ص ١١٧ س ٢٠ فى التجزى والإطلاق.

المدارك عام بالنسبة إلى كل من قدر على فهم الحكم منها باستجماعه للشرائط مع عرفانه طرق العلاج عند المعارضه وغير ذلك.

الأمر الثالث: جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً، وأن رجوع الجاهل إلى العالم مما قامت عليه الأدلة الأربعة. وخلاف الأخباريين لا يضر بالإجماع لأنهم متفقون في أصل الرجوع وإنما الخلاف في كفيته، وتقدم الجواب عما يذكرونه من الكيفيه.

الأمر الرابع: في نفوذ قضائه شرعاً بحيث لا يجوز مخالفته، وهذا ما لا شبهه فيه لتواتر الروايات بذلك: منها مقبوله عمر بن حنظله وفيها: **كقلت فكيف يصنعان؟** قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والزاد علينا الزاد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله (R(1)).

ومنها: ما عن أبي خديجه قال: بعثنى أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: «قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنني قد جعلته عليكم

ص: ٢٢٣

المدارك عام بالنسبه إلى كل من قدر على فهم الحكم منها باستجماعه للشرائط مع عرفانه طرق العلاج عند المعارضه وغير ذلك.

الأمر الثالث: جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً، وأن رجوع الجاهل إلى العالم مما قامت عليه الأدله الأربعة. وخلاف الأخباريين لا- يضر بالإجماع لأنهم متفقون في أصل الرجوع وإنما الخلاف في كفيته، وتقدم الجواب عما يذكرونه من الكيفيه.

الأمر الرابع: في نفوذ قضائه شرعاً بحيث لا يجوز مخالفته، وهذا ما لا شبهه فيه لتواتر الروايات بذلك: منها مقبوله عمر بن حنظله وفيها: **كقلت فكيف يصنعان؟** قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والزاد علينا الزاد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله (R(1)).

ومنها: ما عن أبي خديجه قال: بعثنى أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: «قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنني قد جعلته عليكم

ص: ٢٢٣

قاضياً»(١١).

ومنها: التوقيع عن صاحب الزمان (عجل الله فرجه) قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»(١٢).

ومنها: عن أحمد بن الفضل الكناسي قال: قال لى أبو عبد الله (عليه السلام): «أى شىء بلغنى عنكم» قلت: ما هو؟ قال: «بلغنى أنكم أقعدتم قاضياً بالكناسه» قال: قلت: نعم جعلت فداك، رجل يقال له عروه القتات وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فنتكلم ونتساءل ثم يرد ذلك إليكم. قال: «لا بأس»(١٣).

ومنها: عن داود بن حصين... إلى أن قال (عليه السلام): «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه»(١٤).

ومنها: خبر النميري وفيه: «ينظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضى حكمه»(١٥).

ص: ٢٢٤

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠١ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣١.

٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٠ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

٥- ( [٥] ) التهذيب: ج ٦ ص ٣٠١ ح ٨٤٤.

إلى كثر من أمثال ذلك الذى ذكره فى كتاب القضاء، وتفصبل الكلام فى هذه الروايات وذكر الإشكالات والجواب عنها موكول إلى محله.

الأمر الخامس: جواز تصدبه للآمور الحسبه، والمراد بها الأمور التى لا ولى لها بالخصوص، كتولى الأوقاف العامه، وإداره شؤون القصر والغيب بالنسبه إلى أموالهم وما يتعلق بهم، كإجراء النفه على زوجه المجنون والحجر على السفبه والمفلس، وإجازة تجهيز الأموات الذين لا ولى لهم، وأمثال ذلك، حيث إن الدليل على تصدى الفقه لهذه الأمور أمران، أمر مختص بها وأمر مشترك بينها وبين المرتبه السادسة. فنذكر الدليل المختص ههنا والمشارك فى الأمر السادس، فنقول: لا إشكال فى جواز تصدى الفقه لهذا، وللجواز مسلكان:

الأول: إنه من باب المعروف الذى علم من الشارع إرادته وجوده فى الخارج، ألا ترى أنه لا يعقل أن يكون الشارع معطلا للميت الذى لا ولى له حتى يتتن، أو أن يخلى سببل المجنون والسفيه والصغير حتى يفسدوا، فإنه خلاف الحكمه القطعيه. وقد استدل الإمام الرضا (عليه الصلاه والسلام) لاحتياج الناس إلى الإمام بعلل منها ما لفظه: «إنا لا نجد فرقه من الفرق ولا مله من الملل بقوا وعاشوا إلا- بقم ورئس لما لا بد لهم منه فى أمر الدين والدنيا فلم يجز فى حكمه الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ولا قوام لهم

إلا به» (١) \_ الحديث \_ فإن هذه العله كما تراها صريحه في المطلب. ثم إنه لو شك أنه مطلوب وقوعه من كل أحد أو من شخص خاص وهو الفقيه فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخير يقتضى الثاني، لأن الأصل عدم نفوذ التصرف، فتأمل.

الثاني: إن هذه الأمور من فروع القضاء المأذون فيه شرعاً للفقيه الجامع للشرائط، كما نرى من رجوع هذه الأمور في هذه الأزمنة وما قبلها إلى الأحكام والقضاء، بل قد ادعى إطباق التواريخ على أنه كان كذلك في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأوصياء (عليهم السلام)، فإن القاضي المنصوب من قبلهم كان بيده هذه الأمور، كما أن الوالي كان بيده الأمور السياسيه كما سيأتى توضيحه في الأمر السادس. وعليه فحيث ثبت في الأمر الرابع جواز القضاوه للفقيه كان من فروعه جواز تصديه للأمر الحسيه، وهذا المسلك أقوى في النظر. وكيف كان فجواز التصدى مما لا ينبغي الشك فيه.

الأمر السادس: ولايته العامه في جميع الأمور الدينيه والأخرويه كالإمام (عليه الصلاه والسلام). ثم إن الولاية العامه على قسمين:

الأول: الولاية كالإمام طابق النعل بالنعل، في الدماء والفروج والأموال، حتى يتمكن من بيع الحر كما أراد على (عليه السلام) بيع

ص: ٢٢٤

بعض أولاد أهل الكوفة \_ كما روى \_ حيث قال: «من يشتري منى هؤلاء الأعداء فتوسطوا حتى عفى عنهم، وأمثال ذلك. وهذه الولايه وإن لم أتبع تماماً لكن المظنون أنه لم يقل بها للفقير أحد.

الثاني: المرتبه النازله من تلك الولايه وما فوق الأمور الحسينيه، كالولايه على الجهاد والحدود والسياسات ونحوها مما كانت بيد النبي (صلى الله عليه وآله) والخلفاء والولاه من قبلهم، وهذه المرتبه وإن كثرت فيها الكلمات واختلفت فيها الأقوال لكن الأقوى فى النظر جواز تصدى الفقيه لها إلا- ما خرج بالدليل الخاص، وذلك للروايات المتواتره الداله على المطلوب بضميمه إطلاق الآيات والروايات فى مثل الجهاد وصلاته الجمعه والعقوبات ونحوها.

منها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل»<sup>(١)</sup>، وجه الدلاله أن الظاهر من التشبيه العموم، إلا أن يكون أحد أوجه الشبه أقوى نحو زيد كالأسد، فإن الصفه الظاهره فى الأسد لما كانت هى الشجاعه كان التشبيه ظاهراً فيه، بخلاف الحديث فإنه ليس هناك ظهور خاص حتى يمنع من التمسك بالعموم. والإشكال بأنه لعل التنزيل كان بلحاظ تبليغ الأحكام \_ كما هو شأن أغلب أنبياء بنى اسرائيل \_ غير وارد، لعدم الظهور العرفى

ص: ٢٢٧

---

١- ([١]) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٨٩ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣١.



الموجب لصرف الظاهر عن ظهوره.

إن قلت: لعل المراد بالعلماء الأئمة (عليهم السلام)، إذ التشبيه بالأنبياء (عليهم السلام) من مراتب الأئمة لا العلماء.

قلت: بل الأمر بالعكس، إذ الأئمة (عليهم السلام) أفضل من الأنبياء (عليهم السلام) بلا خلاف، مع أن العموم لا وجه لرفع اليد عنه.

وقول أبي عبد الله (عليه السلام): «نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون»<sup>(١)</sup> لا دلالة له على المراد من «علماء أمتي» إذ قرينه المقابله في الحديث أوجبت اختصاص العلماء بهم، لا أن كل إطلاق للفظ العلماء يراد به الأئمة (عليهم السلام).

ومنها: قوله (عليه السلام): «مجارى الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه»<sup>(٢)</sup>، وجه الدلالة أن الجمع المضاف يفيد العموم فالمعنى أن جميع الأمور المرتبطة بالدين والدنيا مجراه على أيدي العلماء المتصفين بهذين الوصفين، العلم بالله والأمانة في الأحكام.

وأورد عليه بأن المراد منه الأئمة (عليهم السلام) بدليلين:

ص: ٢٢٨

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٤٦ الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ح ١٨.

٢- ([٢]) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٨٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٦.

الأول: قوله: «العلماء بالله» ولم يقل العلماء بأحكام الله، ومن المعلوم أن المراد من العالم بالله العالم بجميع المعارف وهو مختص بالإمام (عليه السلام). وفيه: إن معنى العلماء بالله من يعرف الله، وليس في الحديث العلماء بجميع المعارف.

الثاني: إن الظاهر من أمناء الله على حلاله وحرامه: الأمانة في الأحكام الواقعية، إذ المشتبه حاله في أداء الأمانة لا يسمى أميناً، وكثره اشتباهاً للمجتهدين مما لا يخفى، فالأمانة على الحرام والحلال الواقعيين مختص بالإمام (عليه السلام). وفيه: إن معنى الأمانة أداء ما يصل إليه من دون زياده ولا نقيصه \_ وأما الاشتباهاً المتعارفه فلا يضر بالأمانة، ويدل على هذا ما ورد في بعض الروايات من قول الرضا (عليه السلام) بالنسبة إلى زكريا بن آدم: «المأمون على الدين والدنيا»<sup>(١)</sup> مع بداهه عدم خلوه عن الاشتباهاً اللازمه للبشرية.

ومنها: قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله؟ ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدى يروون حديثي وسنتي»<sup>(٢)</sup>. وأورد عليه بأن الظاهر من التفسير الخلافه في روايه الحديث والسنه لا الخلافه المطلقه. وفيه: إن روايه الحديث والسنه علامه الخلافه، كما سأل الراوى عنهما فإنه كما

ص: ٢٢٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٦٥ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

لو قال (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد الترحم: Sالذى يجلس على منبرى R أو Sالذى يجاهد الكفارR، فإنه لا يفهم من ذلك إلا العلاميه لا اختصاص الخلفه به.

ومنها: التوقيع Sأما الحوادث الواقعة R إلى آخره، والإشكال فيه وإن كثر لكنه مع عدم قدحه بالظهور مدفوع بقوله (عليه السلام): «هم حجتى عليكم وأنا حجه الله»، فإنه لو كان هناك وكيل عن السلطان مفوض إليه جميع الأمور ثم سأل بعض عن الوكيل إلى من يرجع فى الواقعة الفلانيه، أو فى جميع الوقائع فقال: (زيد وكيلى وأنا وكيل السلطان) لا يرتاب العرف فى الوكاله المطلقه.

ومنها: مقبوله عمر بن حنظله المتقدمه. وأشكل عليها بأنها فى باب القضاء فلا تشمل الولايه. وأجيب بأن المراد بالقاضى فى الروايه الأعم من الوالى والقاضى، بقرينه صدرها وهو قول الراوى Sعن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان وإلى القضاء (R) الحديث، فإن الإمام (عليه السلام) ردع عن المراجعه إليهما وجعل مكانهما المراجعه إلى القاضى الشرعى، فما كانا يمضيانه جوراً أجاز (عليه السلام) إمضاء الشرعى له حقاً، فتدبر.

ص: ٢٣٠

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١.

ومنها: مشهوره أبي خديجه: «جعلته عليكم قاضياً»<sup>(١)</sup>، والاشكال فيها بعدم معلوميه صحه سندها، لا يدفع كونها مؤيده وإن لم تصلح للاستناد.

ومنها: ما تقدم من روايه العلل عن الرضا (عليه السلام)، وقد تقدم وجه الدلاله.

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في مظانه. وحيث لم يكن هذا موضع ذكر المطلب أضربنا عن التكلم حولها مفصلاً، وقد ذكر جملة من الأخبار في كتاب العناوين، فراجع.

ثم إن هنا إشكالين:

الأول: ما أشار إليه الشيخ في كتاب المكاسب بقوله: [مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادته الجبهه المعهوده المتعارفه من وظيفته من حيث كونه رسولاً- مبلغاً، وإلا- لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعدم سلطنه الفقيه على أموال الناس وأنفسهم إلا في موارد قليله]<sup>(٢)</sup>، انتهى.

وفيه: إن الولاية كما تقدم لها مرتبتان، فحيث قطع بعدم المرتبه العاليه للفقيه لا وجه لرفع اليد عن العموم بالنسبه إلى المرتبه الضعيفه، إذ ليس الأمر دائراً بين الولاية المطلقه وبين الأمور الحسينيه

ص: ٢٣١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٠ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

٢- ([٢]) المكاسب: ص ١٥٤ سطر ١٠.

فقط، بل بينهما واسطه، لا بد من القول بها لدلاله الأدله السابقه عليها. وإن شئت قلت: بعد عموم الأدله لا بد من تخصيصها بالقدر الخارج بالضروره والإجماع، وهو الولايه العامه كولايه الإمام (عليه السلام)، أما غير ذلك وهو المرتبه الثانيه من الولايه فلا دليل على خروجها عن العام.

الثاني: ما أشار اليه الفقيه الهمداني في مصباحه عند التعرض لصلاه الجمع، وكلامه وإن كان خاصاً بالنسبه إلى صلاه الجمع، لكن يفهم منه إشكال عام بالنسبه إلى الولايه، وتقريبه بتغيير ما في العبارة: أنه يقبح إيجاب الشارع الحكم على كافه الناس تولى شخص غير معين ويوكل تعيينه إلى إرادتهم، مع أنه لا يكاد يتفق آراء الجميع على واحد، مع ما في نفوس جلهم من الإباء عن تولى من يراه مثله أو دونه في الأهليه للولايه العامه، ما لم يمكن له ملزم شرعي، مع مجبوليه كل نفس بحب الرئاسه لنفسه، إذ المفروض تعدد المجتهدين الجامعين للشرائط، فليس مثل هذا الحكم إلا تأسيس ماده الجدل والنزاع، فيمتنع صدوره من الشارع، إلا أن يجعل لتعيين من يجب توليه طريقاً لا يبقى معه موقع للخصومه، وليس ذلك إلا بنصب وال خاص حتى يتعين فيه ويجب على غيره اتباعه. وإن شئت قلت: إنه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولايه عامه صار منشأ للنزاع، إذ هذا يحكم بالجهاد لأنه يراه صلاحاً، وذاك يحكم بعدمه لأنه يراه غير صلاح.

لا يقال: يحرم نقض الحكم الثانى.

لأنه يقال: إما لا- يرى الثانى اجتماع الأول للشرائط، وإما يراه خاطئاً بما يوجب تزلزل بيضه الإسلام بحيث يجب نقض حكمه (١).

أقول: هذا الوجه العقلى منظور فيه بالنسبه إلى الولاية العامه التى نحن بصدددها الآن، للنقض بجواز تصدى الفقيه للأمور الحسيه، الذى هو محل الوفاق بينهم ظاهراً، إذ يلزم التشاجر طابق النعل بالنعل، لأنه لو نصب الفقيه قيماً على الصغير، جاز للفقيه الآخر نقض قيمومته بأحد الوجهين السابقين، إما لأنه لا يراه أهلاً للتصدي، وإما لأنه لا يرى القيم للقيمومه، بحيث يوجب بقاؤه إتلاف مال الصغير بل فساد نفسه، فيرى وجوب نقض الحكم الأول ونصب قيم آخر، فما يقال فى الأمور الحسيه هو الذى نقوله فى الولاية العامه.

والجواب حلاً- عن الكل: إنه حيث كان عدم النصب أشد محذوراً من هذه المحاذير المستلزمه للنصب، جاز للشارع الحكيم النصب، وإن استلزم مثل هذه الأمور النادره، كما استدلوا بذلك لحجيه الأمارات والطرق المخالفه للواقع كثيراً، أو أحياناً بأن عدم الجعل أشد محذوراً من الجعل.

ص: ٢٣٣

فلا يجوز تقليد المتجزى

وحيث إن مسأله الولايه العامه ليس هنا محل ذكرها وإنما موضعه كتاب المتاجر فالأولى إيكال التفصيل إلى محله. والله الموفق وهو العالم.

وكيف كان فلا كلام فى جواز تقليد المجتهد المطلق، وأما المتجزى فقد ذهب المصنف (رحمه الله) إلى عدم جواز تقليده بقوله: {فلا يجوز تقليد المتجزى} واللازم هنا التكلم فى المراحل الست التى تقدمت فى المجتهد المطلق فنقول:

المرحله الأولى: فى إمكان المتجزى، فنقول: ذهب بعض إلى عدم إمكان المتجزى لوجهين:

الأول: إن الاجتهاد كما عرّفوه: ملكه استنباط الأحكام، والملكه بسيطه، ومن المعلوم أن البسيط غير قابل للتجزى والتبعيض، فالشخص أمره دائر بين الاجتهاد المطلق وعدم الاجتهاد مطلقاً، ولا يعقل الواسطه.

وفيه: إن الملكه تختلف بحسب اختلاف المتعلق بالقوه والضعف كما فى سائر الملكات، فإن الأشخاص الذين لهم ملكه الشجاعه مثلاً- يختلفون اختلافاً كثيراً، فقد يكون له ملكه المقابله مع رجل واحد، وقد يكون له ملكه مقابله جميع العرب، أو جميع أهل العالم، كما فى بعض كلام أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) حيث ذكر نفسه بالثبات، والاجتهاد ليس بدعاً من سائر الملكات، بل هذا وجدانى

بالنسبه إلى المجتهدين، ولا نقول نحن بتبعيض الملكه بمعنى اختلافها كما، بل نقول بالاختلاف كيفاً.

الثانى: ما ذكره فى الفصول بما لفظه: (إن من لا- إحاطه له بالجميع يجوز تجويزاً مساوياً فى كل مسأله يقف على مداركها ودلائلها الظنيه، أن يكون فى جمله ما لا- يحيط به من الدلائل، ما يعارض تلك الدلائل التى وقف عليها على وجه يساويها أو يترجح عليها، فلا يحصل له ظن منها)([١](#))، انتهى.

وفيه: إن كثيراً ما يقطع أو يطمأن بعدم ذلك، وذلك بمراجعته مظان المطلب. مثلاً: من اجتهد فى كتاب الصلاه، وطالع الجواهر، ومصباح الفقيه، والحدائق، والوسائل، والمستدرک، والمستند، ولم يجد معارضاً يقطع بعدمه، ولا أقل من الاطمئنان وهو كاف، فإن المجتهد المطلق لا يفعل أكثر من هذا القدر ضروره.

وبالجمله فالحق إمكان التجزى ووقوعه، بل نقول: إن كل مجتهد مطلق لا بد وأن يكون مسبقاً بالتجزى وإلا لزم الطفره، لبداهه تدرج العلم، واختلاف أدله الفقه والمدارك، من حيث الخفاء والظهور، وقد جعل بعض من قارب عصرنا - كما حكى - للمتجزئ مراتب وقال بتقدم بعضها على بعض، فقال:

ص: ٢٣٥

---

١- ([١]) الفصول: ج ٢ ص ١١٨ س ١٤ فى إمكان التجزى.



المرتبه الأولى: الاجتهاد فى المسائل الأصوليه واختيار المسلك، وبعد ذلك يستنبط الأحكام من الأدله القطعيه كالأخبار المتواتره وظواهر الكتاب، ولا يحتاج حينئذ إلى علمى الدرايه والرجال.

المرتبه الثانيه: الاجتهاد فى المظنونات، ويحتاج إلى العلمين المذكورين إلا أن يرى حجه ما فى الجوامع بحيث لا يحتاج إلى ملاحظه السند، كما يقوله ثله من الأخباريين والأصوليين.

المرتبه الثالثه: الاجتهاد فى القواعد الغامضه المرتبطه بباب المعاملات ونحوها، مما خلت عن النصوص فى الغالب، وإذا تمت هذه المرتبه حصلت له الملكه، وإنما يحتاج إلى فعليه النظر لعرفان الأحكام.

أقول: انحصار طريق الاجتهاد بذلك لا يخلو من نظر بل منع، بل نقول بعدم وقوع هذا الترتيب فى الخارج، فإن الغالب فى هذه الأزمنه قراءه الأصول والمعاملات سطحاً أولاً، ثم خارج الأصول والمعاملات أو العبادات، وبه يحصل التجزى شيئاً فشيئاً حتى تشتد الملكه، وتنتهى إلى الاجتهاد، وكيف كان فلا ينبغى الشك فى إمكان المتجزي ووقوعه كما أطبق عليه المحققون على ما فى الفصول.

المرحله الثانيه: فى جواز عمل المتجزي على طبق اجتهاده فى المسائل التى اجتهد فيها، قد يحتمل عدم الجواز لعدم إطلاق أدله

العمل على طبق النظر حتى يشمل المتجزي، الحق الجواز بل حرمه العمل على رأى الغير: أما أصل الجواز فلشمول أدله حجيه المدارك لكل من استنبط وفهم، وهذا فهم بالنسبه إلى تلك الجملة التي اجتهد فيها، وأما تحريم العمل على رأى الغير فلعدم شمول أدله التقليد له، فإنه ليس بجاهل بل عالم يرى خطأ غيره، مثلاً: من اجتهد فى مسأله بطلان المعاطاه، كيف يجوز له ترك نظر نفسه وتقليد من يقول بصحتها وبناء العمل عليها، فإنه ليس معذوراً لا عقلاً ولا شرعاً، وهذا أشبه شىء بمن اجتهد حتى أدرك أن هذا طريق بغداد ورأى خطأ من يقول بأن الطريق ليس هذا بل ذاك ثم عدل عما رآه وسلك طريق غيره.

المرحله الثالثه: حجيه قوله للغير، وقد اختلفوا فى ذلك، والظاهر الجواز لإطلاق الآيات والروايات وبناء العقلاء.

أما الآيات فقوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا (١)) الآية، وقوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ (٢)) الآية، وقوله تعالى: (فَسَيَتْلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ) (٣) الآية، فإنها تشمل بعمومها المتجزي. والقول بعدم الإطلاق \_ لأنها مسوقه لبيان أصل الجواز ولا إطلاق أحوالى لها \_

ص: ٢٣٧

- 
- ١- ( [١] ) سورة التوبه: الآية ١٢٢.
  - ٢- ( [٢] ) سورة الحجرات: الآية ٦.
  - ٣- ( [٣] ) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

وأما الروايات فقول الصادق (عليه السلام): «إن العلماء ورثة الأنبياء \_ إلى أن قال \_ فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً» (١) يدل على أن الآخذ بشيء من العلم يعد عالماً، كما أن الآخذ بجزء من المال يعد وارثاً، فيدخل تحت قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «علماء أمتي كأنبياء بنى إسرائيل» ونحوه الذي تقدمت دلالتها على الولاية العامة فكيف بالتقليد. إلى غير ذلك من الروايات المتقدمة.

وأما بناء العقلاء، فبديهي لا يحتاج إلى البيان، فإنهم يرجعون إلى النجار فيما يعرفه، وإن كان هناك شخص آخر يعرف أكثر منه. مثلاً: لو كان هناك نجاران متساويان في صنع الباب، لكن أحدهما يعرف جميع أقسام النجاره، وأحدهما لا يعرف إلا الباب فقط، رجع العرف إلى الثانى مثل ما يرجعون إلى الأول، وكذلك البناء، والطبيب، وغيرهم، فيرجعون إلى طيب العين فقط كما يرجعون إلى طيب جميع البدن.

والإشكال بأن بناء العقلاء حيث إنه دليل لبي، يلزم الأخذ بقدره المتيقن، غير تام، إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبه إلى سائر أهل الخبره، فليكن المتجزئ أحدهم.

ثم إنه ربما توهم أن الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزئ وعدمه، مبنى على عدم وجوب تقليد الأ-علم، أما من يقول بوجوب تقليد الأ-علم فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه، لوضوح أعلميه المجتهد المطلق.

أقول: ليس الأمر كذلك، بل المناط في الأ-علميه بالنسبه إلى المسأله المرجوع فيها، بل نقول: لا شك لأحد من العقلاء في أحسنه الرجوع إلى المتجزئ الأ-علم من المطلق في المسأله التي استنبطها، كما نرى من رجوعهم أكثرياً إلى الأخصائين من الأطباء مع أنهم لا- يعرفون إلا- موضوعاً واحداً. والحاصل أن الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزئ وعدمه، يأتي على كلا المبنيين من وجوب تقليد الأ-علم وغيره، لوضوح أنه لا- ربط لسائر المسائل بهذه المسأله، فلو كان المتجزئ أعلم فيها، كان الرجوع إليه أحسن على ما اخترناه من عدم وجوب تقليد الأ-علم.

ثم إن بعض من لم يجوز تقليد المتجزئ، خصص ذلك بإمكان تقليد المطلق، أما لو لم يمكن جاز تقليد المتجزئ قال: لأن الشرطيه إنما تكون في حال الاختيار كاشتراط الصلاه بالطهاره المائيه، وحيث إن إطلاق الآيات والروايات لا يمكن التفكيك فيها بالقول بشمولها للمتجزئ حال الاضطرار وعدم شمولها له حال الاختيار، التجأ هذا المفصل إلى بناء العقلاء.

وربما قيل، بأنه نشك في شمول الاطلاقات للمتجزئ حال

الاختيار، والأصل عدم الشمول، ولا نشك فى الشمول حال الاضطرار.

أقول: أما بناء العقلاء فله وجه \_ على تقدير أن نقول بعدم جواز تقليد المتجزئ حال الاختيار \_ وأما التفصيل فى الإطلاقات ففيه نظر واضح.

وكيف كان، فقد عرفت أن الأقوى فى النظر، بل المتعين، القول بجواز تقليد المتجزئ. نعم: ربما يقال بأنه لا يبعد لزوم صدق الفقيه ونحوه، فلا- يشمل الجواز من لم يستنبط إلا- مسأله واحده أو مسألتين أو نحوهما، كما أن شمول بناء العقلاء لمثله محل منع.

المرحله الرابعه: فى نفوذ قضاء المتجزئ، وفيه خلاف، فذهب جماعه إلى المنع، قالوا: لأن عمده دليل القضاء مقبوله عمر بن حنظله وهى لا- تشمل المتجزئ، إذ الظاهر من قوله (عليه السلام): «وعرف أحكامنا»<sup>(١)</sup> عرفان جميع الأحكام، إذ الجمع المضاف يفيد العموم.

لا يقال: هذه معارضه بمشهوره أبى خديجه عن الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٢٤٠

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٤٤ الباب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٥.

لأنهم يقولون: المشهور لا تقوى على معارضه المقبوله لوجوه:

الأول: أنها ضعيفه السند بأبى خديجه كما لا يخفى على من راجع الرجال.

الثانى: إعراض الأصحاب عنها كما قيل، لأنهم يشترطون فى القضاء الاجتهاد المطلق.

الثالث: لزوم الهرج لو كان كل من يعلم شيئاً من القضايا قاضياً.

الرابع: احتمال أن يكون تنوين S شيئاً R للتعظيم، على القول بكفايه الاستغراق العرفى فى جواز القضاء.

هذا مضافاً إلى ورود خبر خاص يدل على عدم جواز القضاء فى حضور من هو أعلم منه. فعن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره: ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنه الله والملائكه والناس أجمعين إلا أن يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه» (١).

أقول: الظاهر جواز القضاء لمن عرف شيئاً من الأحكام بالنسبه إلى ما عرف، أما المتجزئ الذى يعرف غالب الأحكام ففى كمال الوضوح، لصدق أنه يعرف أحكامهم، فإن الظاهر من نحو هذه

ص: ٢٤١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٥٨ الباب ٤ من أبواب اداب القاضى ح ١.

الجملة الاستغراق العرفي كما في (جمع الأمير الصاعه)، وأما المتجزئ الذي يعرف بعض الأحكام فلشمول إطلاق جواز القضاء له، كتوقيع صاحب الزمان (عجل الله فرجه)، وقول الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا؟ فقال: «ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسطح»<sup>(١)</sup>. وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم ارحم خلفائي» المتقدم، إلى غير ذلك من الآيات والروايات المستفيضة التي ذكرها صاحب الجواهر وغيره في كتاب القضاء، وإذ ليس هنا محل التفصيل أضربنا عن ذكرها صفحاً.

وأما ما ذكره المستدل لعدم الجواز، ففيه: إن التعارض بين المقبوله والمشهوره غير وارد، إذ لا دلالة للمقبوله إلا بالإطلاق في مقام التحديد المتوقع على تماميه مقدمات الحكمه التي منها عدم البيان، والمشهوره صالحه للبيان، والقول بضعف الروايه بأبي خديجه مخدوش، إذ لا يخفى على من راجع رجال المامقاني (رحمه الله) أنه ثقه، وكونه من أصحاب أبي الخطاب في أول أمره لا يضر بروايته بعد ثبوت توبته.

ولا يخفى أن أبا خديجه هذا يسمى: سالم بن مكرم بن عبد الله

ص: ٢٤٢

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٥ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٨.

وليس سالم بن سلمه أبى خديجه الرواجنى الكوفى المجهول، وذلك لروايه أبى جهم عنه، وكيف كان وعلى فرض ضعفها فالشهره جابره لها.

وأما إعراض الأصحاب عنها فلم أجد شاهداً له، بل فى الجواهر فى كتاب القضاء اختار جواز كون القاضى عامياً يقضى بفتوى مجتهدة، قال بعد الاستدلال على ذلك: (ولا- يخفى وضوح ذلك لدى كل من سرد نصوص الباب المجموعه فى الوسائل وغيرها، بل كاد يكون من القطعيات، خصوصاً مع احتمال أن كثيراً من هذه الشرائط للعامه كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم) (١)، انتهى.

وربما ادعى بالنسبه إلى العامى الإجماع على عدم جوازه، ورده فى الجواهر بعدم الإجماع.

وأما لزوم الهرج، فقد تقدم رده والنقض بما لو تعدد المجتهدون كما فى غالب الأزمنه.

وأما احتمال أن يكون تنوين S شيئاً R للتعظيم، فلا يدفع الظهور كما هو واضح.

وأما الخبر المتقدم عن أبى عبد الله (عليه السلام) فلا يدل إلا على عدم جواز الحكم لمن لا يعرف حكم المسأله لا من عرف المسأله

ص: ٢٤٣



ولم يعرف غيرها، مع أنه ربما يقال: بأن اللعنه لا تدل على التحريم. وفىه نظر ظاهر خصوصاً فى المقام.

ثم: إنه ربما يظهر من بعض، التفصبل بين المتجزي الذى يعرف غالب الأحكام وغيره، فقال بالجواز فى الأول، دون الثانى، لما تقدم من أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «عرف أحكامنا» إلى آخره الاستغراق العرفى لا الحقيقى، والأقوى ما تقدم.

ثم هل يكفى صرف الملكة فى القضاء وإن لم يكن مستحضراً لشيء من الأحكام، أم يشترط استحضارها فى الجملة؟ وجهان: من أن من له الملكة قادر على الرجوع، وعرفان الأحكام مقدمه لا- واجب نفسى، ومن أنه لا يصدق عليه S عرف أحكامنا R لظهوره فى الفعلية، والذى يخطر بالبال فى بادئ النظر التلازم بين الملكة فى الأحكام وعرفان جملة منها يكون الشخص معها متجزياً، فتدبر.

المرحلة الخامسة: جواز تصدى المتجزي للأمر الحسبى، والأقوى الجواز بالنسبه إلى المسائل التى اجتهد فيها، لما تقدم من جواز قضائه، بضميمه ما تقدم من أن تصدى الأمر الحسبى من فروع القضاء. وأما لو شك فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخير العدم لو كان هناك مجتهد مطلق، ولكن الأقوى عدمه.

المرحلة السادسة: ثبوت الولاية العامة له فىما اجتهد فىه، ولنا فىه تأمل. والله الهادى.

والحياه، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء كما مر.

وأن يكون أعلم، فلا يجوز \_ على الأحوط \_ تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل.

{و} من الأمور التى اعتبروها فى المفتى: {الحياه، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً} وقد عرفت الكلام فيه مفصلاً فيما سبق وإن كان مشهوراً {نعم يجوز البقاء} على تقليد الميت {كما مر} مفصلاً.

ثم: إنه هل يعتبر التقليد الصحيح على القول بجواز البقاء، فلو قد طفل ثم مات المجهتد وبلغ لم يجز له البقاء، أم يكفى مطلق التقليد، وجهان: من أنه تقليد فيعمه ما دل على جواز البقاء، ومن أن تقليد الطفل صورى لا مغزى له، والأقوى الأول.

{و} من شرائط المرجع {أن يكون أعلم، فلا يجوز \_ على الأحوط \_ تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل} وقد عرفت عدم الاشتراط، لعدم دليل عقلى ولا نقلى على ذلك، بل بناء العقلاء بالنسبه إلى اهل الخبره على عدم الاشتراط. نعم قام الدليل على الاشتراط فى بعض فروع القضاء ونحوه، ولا ربط له بالمقام.

وأما التفصيل بأنه إن وافق المفضول للاحتياط جاز، وإن لم نقل بجواز تقليده مطلقاً، وإن لم يكن موافقاً له لم يجز، فلم يظهر مستنده، لما عرفت من أنه لو لم يكن حجه لم يكن الآخذ بقوله S آخذاً بالحجه R فلربما كان الواقع خلافهما، فالآخذ بالمفضول الأحوط آخذ بغير الواقع وغير الحجه. مثلاً: لو كان الحكم فى الواقع وجوب الغسل

وأن لا يكون متولداً من الزنا،

من البول ثلاثاً وأفتى الأفضل بكفايه المره والمفضول بالمرتين، وأخذ المقلد بالمفضول، لم يأخذ لا بالواقع ولا بالحجه، لفرض أن الحججه منحصره فى قول الأفضل.

ومنه: يظهر حال تفصيل آخر فى المقام بين جواز الأخذ بالمفضول مع تطابق الأفضل فى الفتوى، وبين عدم جواز الأخذ به فى مورد تخالفهما، وذلك لأنه لو خالفا الواقع لم يكن الأخذ بالمفضول أخذاً بالواقع ولا الحججه.

{و} من الأمور المعتمده فى المرجع {أن لا يكون متولداً من الزنا}. ونقل عن شاذ ممن قارب عصرنا عدم اشتراطه فى المرجع، والذي يمكن أن يتمسك له أمور:

الأول: إطلاق الآيات الداله على الرجوع إلى المجتهد.

الثانى: إطلاق الروايات.

الثالث: بناء العقلاء على الإطلاق، كما نراه فى أهل الخبره، ولذا قال بعض الشراح: لا دليل على اعتبار طهاره المولد إلا الأصل المحكوم ببناء العقلاء.

الرابع: جواز الاعتماد عليه فى الروايه، والاجتهاد سنخ من نقل الروايه.

الخامس: إن الولاية العامه التي هي أعم مطلقاً من حيث الشرائط من المرجعيه لو لم تشرط بطهاره المولد لم تشرط المرجعيه بها، وجعل أمير المؤمنين (عليه الصلاه والسلام) زياد ابن أبيه والياً، يدل على الجواز.

السادس: أصاله عدم الاشتراط، لأنه شرط زائد تنفيه البراءه لدى الشك، كما أنه لو شك في اشتراط السن في المرجع نفته البراءه.

وأورد عليها: أما الإطلاقان فبأنهما لا إطلاق لهما، إذ هما في مقام أصل التشريع لا خصوصياته، والأصح في الجواب أن يقال: بعدم وضوح حال ولد الزنا عند الشارع \_ لما سيجيء من الروايات \_ لا- أقل من الشك في شمول الإطلاق له لو لم نقل بالانصراف، والشك في الحجيه موضوع عدم الحجيه كما حقق في محله.

وأما بناء العقلاء فهو وإن كان \_ لولا الروايات الآتية \_ حقاً، أما بعد ورودها فلا يبقى لبنائهم اعتبار.

وأما جواز الاعتماد في الروايه عليه، فغير معلوم، لعدم قبول شهادته لما سيجيء، مضافاً إلى عدم التلازم.

وأما قضيه زياد ابن أبيه، فأورد عليه بأنه لم يكن والياً من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) بل من قبل بعض ولاته.

وفيه نظر، لإقرار أمير المؤمنين (عليه السلام) له على ذلك، كما

يظهر من كتابه (عليه السلام) إليه المذكور في نهج البلاغه (١) ولو كان لا يقر (عليه السلام) توليته لعزله.

وربما يقال في الجواب: بأنه لم يكن محكوماً شرعاً بكونه ولد زنا، لأنه كان لأمه زوج وإن زنى بها أبو سفيان وغيره، فإن «الولد للفراش وللعاهر الحجر» (٢)، وقول الحسن (صلوات الله وسلامه عليه): «الدعى ابن الدعى» لم يعلم أن المراد منه كونه ولد زنا، لاحتمال إرادته معناه اللغوى لأنه ادعاه أبو سفيان. قال الله تعالى: (وَمَا جَعَلْ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ) (٣) الآية.

وفيه: إن الظاهر من كتاب الإمام الحسن (عليه السلام) إليه هو كونه ولد زنا.

وإن شئت تفصيل حال زياد بن أبيه، وأمه، وأبيه، وأبى سفيان، فراجع أحواله في البحار (٤)، وكيف كان فلا تتم الحججه بولايه زياد، وربما قيل: إن الإسلام يجب ما قبله شامل لمثل هذا، أو إن الأحكام بُلغت تدريجيه، ولم يكن في زمان الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) هذا الحكم واجب العمل به، فتأمل.

ص: ٢٤٨

---

١- ( [١] ) نهج البلاغه: ج ٣ ص ٤٥٧.

٢- ( [٢] ) مستدرک الوسائل: ج ٢ ص ٦٢٩ الباب ٧٣ من أبواب أحكام الأولاد ح ١.

٣- ( [٣] ) سورة الأحزاب: الآية ٤.

٤- ( [٤] ) البحار: المجلد الثامن ص ٤٦٠ وص ٤٩٦ الطبعة الحجرية، وسفينه البحار: ج ١ ص ٥٨٠.

وأما قضيه الأصل فهو معكوس، إذ الأصل عدم الحجية، والنقض بالسن غير صحيح للعلم بعدم اشتراطها.

ثم الذي استدل به أو يمكن أن يستدل للاشتراط: الإجماع الذي حكاه صاحب الفصول عن الشهيد الثاني، مضافاً إلى طوائف من الأخبار تشعر أو تصرح بالمطلوب.

منها: ما ورد في باب الشهادات، وهذه جملة منها: فعن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ولد الزنا أتجوز شهادته؟ فقال: «لا» (١). الحديث.

وفي حديث آخر قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا تجوز شهاده ولد الزنا» (٢).

وفي حديث آخر قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لو أن أربعه شهدوا عندى بالزنا على رجل وفيهم ولد زنا لحددتهم جميعاً لأنه لا تجوز شهادته» (٣). الحديث.

وعن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن شهاده ولد الزنا. فقال: «لا» (٤).

ص: ٢٤٩

- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٥ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ١.
- ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ٣.
- ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ٤.
- ٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ٦.

ومنها: ما يدل على أنه أسوأ حالاً من الكلب والخنزير، فعن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) وساق الحديث إلى أن قال: «لم يحمله \_ أي ولد الزنا \_ نوح في السفينه وقد حمل فيها الكلب والخنزير»<sup>(١)</sup>. وفي حديث آخر عنه (عليه السلام) قال: «إن نوحاً حمل الكلب في السفينه ولم يحمل ولد الزنا»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما يدل على عدم جواز الاقتداء به في الصلاه. فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خمسه لا يؤمون الناس على كل حال.. \_ وعدّ منهم \_ المجنون وولد الزنا»<sup>(٣)</sup>.

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا»<sup>(٤)</sup>.

وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «خمسه لا- يؤمون الناس ولا- يصلون بهم صلاه فريضه في جماعه... \_ وعدّ منهم \_ ولد الزنا»<sup>(٥)</sup>.

ومنها: ما يدل على نجاسته، بل نسب إلى الصدوق والسيد والحلي القول بكفره، فعن أبي عبد الله (عليه السلام): "إنه كره

ص: ٢٥٠

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ٩.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح ١٠.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاه الجماعه ح ١.
  - ٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاه الجماعه ح ٢.
  - ٥- ( [٥] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٧ الباب ١٤ من أبواب صلاه الجماعه ح ٤.

سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرک" (١).

وعن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها غساله الحمام، فإن فيها غساله ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة اباء» (٢).

وعن أبى الحسن الأول (عليه السلام) قال: «ولا تغتسل من البئر التى تجتمع فيها ماء الحمام، فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت» (٣).

ومنها: ما ورد من أن «ديه ولد الزنا ديه اليهودى، ثمانمائه درهم» (٤).

ومنها: ما يدل على أنه أسوء من الكفار، فعن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «لبن اليهوديه والنصرانيه والمجوسيه أحب الى من ولد الزنا» (٥).

ومنها: ما ورد من نفى الخير فيه، فعن الباقر (عليه السلام) قال: «لا خير فى ولد الزنا ولا فى بشره ولا فى شعره ولا فى لحمه ولا

ص: ٢٥١

- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١ ص ١٦٥ الباب ٣ من أبواب الأستار ح ٢.
- ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١ ص ١٥٩ الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ح ٤.
- ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١ ص ١٥٨ الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ح ١.
- ٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ١٩ ص ١٦٤ الباب ١٥ من أبواب ديات النفس ح ١.
- ٥- ( [٥] ) الوسائل: ج ١٥ ص ١٨٤ الباب ٧٥ من أبواب أحكام الأولاد ح ٢.



فى دمه ولا فى شىء منه» (١١).

ومنها: ما ورد فى أنه لا يدخل الجنة، فعن أبى عبد الله (عليه السلام): «خلق الله الجنة طاهره مطهره فلا يدخلها إلا من طابت ولادته» (٢٢).

وعنه (عليه السلام) فيما يخاطب الله (عزوجل) ولد الزنا ما لفظه: «وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر» (٣).

وعنه (عليه السلام) قال: «إن كان أحد من ولد الزنا نجا، لنجى سائح بنى إسرائيل» (٤)، الحديث.

وعن على بن الحسين (عليهما السلام) قال: «لا يدخل الجنة إلا من خلص من آدم» (٥).

وعن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «من طهرت ولادته دخل الجنة» (٦).

ومما هو أصرح فى المطلب، ما ورد فى باب أنه يدعى الناس بأسماء أمهاتهم، مما يدل على أن ولد الزنا ليس بشيعة، فعن

ص: ٢٥٢

١- ( [١] ) المحاسن: ج ١ ص ١٠٨ الباب ٤٨ ح ١٠٠.

٢- ( [٢] ) المحاسن: ج ١ ص ١٣٩ الباب ٩ ح ٢٩.

٣- ( [٣] ) البحار: ج ٥ ص ٢٨٥ ح ٥.

٤- ( [٤] ) المحاسن: ج ١ ص ١٠٨ الباب ٤٨ ح ١٠٠.

٥- ( [٥] ) المحاسن: ج ١ ص ١٣٩ الباب ٩ ح ٢٧.

٦- ( [٦] ) المحاسن: ج ١ ص ١٣٩ الباب ٩ ح ٢٨.

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا كان يوم القيامة دعى الناس بأسماء أمهاتهم سوى شيعتنا فإنهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم»<sup>(١)</sup>.

وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً بأسمائهم وأسماء أمهاتهم سترأ من الله عليهم، إلا شيعة على (عليه السلام) فإنهم يدعون بأسمائهم وأسماء آبائهم وذلك أن ليس فيهم عهار»<sup>(٢)</sup>.

وعن على (عليه السلام) قال: «إذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسمائهم إلا شيعتى ومحبي فإنهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب موالدهم»<sup>(٣)</sup>، إلى غير ذلك.

وهذه الأخبار بضميمه قوله (عليه السلام) فى خبر الاحتجاج: S بعض فقهاء الشيعة لا كلهم R مثبت للمطلوب.

لا يقال: كيف لا يدخل الجنة إذا كان مؤمناً صالحاً؟

لأننا نقول: يمكن عدم دخول ولد الزنا الجنة ولكن لا- يعاقب فى النار، إذ ليس حتماً على الله تعالى بقواعد العدل إدخال كل مؤمن الجنة، بل الذى يقتضيه العدل قبح عقاب المحسن، وهناك خبر يدل على ذلك، فعن يحيى الحلبي، عن أيوب بن حُر، عن أبي بكر قال: كنا عنده \_ أى عند الصادق (عليه السلام) \_ ومعنا عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف

ص: ٢٥٣

١- ( [١] ) البحار: ج ٧ ص ٢٣٨ ح ٣.

٢- ( [٢] ) المحاسن: ج ١ ص ١٤١ ح ٣٤.

٣- ( [٣] ) البحار: ج ٧ ص ٢٤١ ح ٩.

وإن لا

ويقال له ولد زنا، فقال: «ما تقول»؟ فقلت: إن ذلك ليقال له. فقال: «إن كان ذلك كذلك بنى له بيت فى النار من صدر \_ والظاهر من صبر وهو الجمد \_ يردّ عنه وهج جهنم» (١).

وهذه الأخبار جمعناها من بابى الشهادات والصلاه من الوسائل، وكتاب الطهاره للفقيه الهمدانى، وكتاب البحار ج ٣، فمن أراد التفصيل فليرجع إليها، وسيأتى بعض أخبار آخر بهذه المضامين فى كتاب الزكاه.

وكيف كان فبعد نقل الإجماع وعدم وجود قائل معلوم بين الفقهاء، وهذه الأخبار المشعره بالمطلوب، بل المصرحه، لا يمكن الفتوى بالجواز، بل ولا القول بالاحتياط، بل لا بد من الاشتراط.

نعم يجوز عمله لنفسه بحسب اجتهاده، وتكون أعماله الصالحه سبباً لدفع العقاب عنه، فعن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إن ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيراً جزى به، وإن عمل شراً جزى به» (٢).

واما قضاؤه، وتصديه للأموال الحسينيه، وولايته للأموال العامه، فيظهر حالها من حال الإفتاء وأنها لا تجوز، والله الهادى.

{و} من الشرائط التى اعتبرها المصنف (رحمه الله): {أن لا

ص: ٢٥٤

١- ([١]) البحار: ج ٥ ص ٢٨٧ ح ١٢.

٢- ([٢]) نفس المصدر: ح ١٤.

يكون مقبلاً- على الدنيا، طالباً لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها، ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه / حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

يكون { المرجع {مقبلاً- على الدنيا، طالباً لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها، ففي الخبر { المروى عن تفسير الإمام العسكري (عليه الصلاة والسلام): {«من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه { وذلك لا يكون إلا بعض الفقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة، فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامه»(1)، الحديث.

وهذا الخبر \_ بعد الإشكال في سنده، وفي دلالة على جواز التقليد المصطلح، بل هو في باب التقليد في أصول الدين، وإن كان الأظهر عدم صحه الإشكالين \_ قد اختلف فيه: فبعضهم ذهب إلى أن المستفاد منه اشتراط أن تكون ملكه الفقيه فوق العدالة، وبعضهم قال: إن المستفاد منه دون العدالة لأنه قابل الفقيه الجائر تقليده، بمن يركب القبائح والفواحش، ومن المعلوم الواسطه بين العادل وبين من يركب الفواحش والقبائح، وبعض قال: المستفاد منه العدالة.

والانصاف أنه لو لم يكن المستفاد منه اشتراط ما فوق العدالة فلا

ص: ٢٥٥

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

أقل من استفاده اشتراط العداله.

وكيف كان فالأخذ بظاهر الفقره الأولى من اشتراط الزهد، كالأخذ بظاهر الفقره الثانيه، مفهوماً من اشتراط عدم ركوب الفواحش والقبائح كالعامه مما لم يقل به أحد فيما أعلم.

والمصنف (رحمه الله) وإن كان يظهر منه الأول إلا أنه حيث كان من المحتمل جعله تفسيراً للعداله فلا وجه لنسبه أنه جعله شرطاً آخر إليه، فتدبر.

ص: ٢٥٦

(مسأله \_ ٢٣): العداله عبارته من ملكه إتيان الواجبات وترك المحرمات

(مسأله \_ ٢٣): {العدالة عبارته عن ملكه إتيان الواجبات وترك المحرمات}.

أقول: الكلام فى العداله يقع فى مقامين:

الأول: بيان مهيه العداله.

الثانى: بيان الذنوب المضرة بها، وملاك الصغيره والكبيره، فنقول وعلى الله التوكل:

أما الأول: فقد اختلفت الأقوال فيه على وجوه.

الأول: إنها عبارته عن كيفيه نفسانيه راسخه باعته على ملازمه التقوى، أو على ملازمه التقوى والمرؤه، وقد اختلفوا فى التعبير عن هذا المعنى بلفظ الكيفيه تاره، والحاله أخرى، والملكه ثالثه، والهيه رابعه، ولكن المراد بالجميع هو المعنى الواحد.

الثانى: ما اختاره بعض، بعد ما أورد على الأول بالغموض، والنقوض بأنها عبارته عن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يبعثه تدينه فى العاده على فعل الواجبات وترك المحرمات.

الثالث: إنها عبارته عن الاستقامه الفعلية لكن عن ملكه. والفرق بينه وبين الأول واضح، فإن الأول عبارته عن صفه نفسيه، وهذا عبارته عن استقامه جارجيه.

الرابع: إنها عبارته عن اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر.

الخامس: إنها عبارته عن الإسلام وعدم ظهور الفسق.

السادس: حسن الظاهر.

والأولى أن نذكر الأخبار أولاً ثم نشير إلى أدله الأقوال:

فمنها: صحيحه ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعه المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من عله، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سُئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاه ستر

ص: ٢٥٨

وكفاره للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلى إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعه المسلمين، وإنما جعل الجماعه والاجتماع إلى الصلاه لكي يعرف من يصلى ممن لا يصلى، ومن يحفظ مواقيت الصلاه ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلى لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هم بأن يحرق قوماً فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين، وقد كان فيهم من يصلى فى بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف يقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله (عز وجل) ومن رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه الحرق فى جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلا من عله (R(1)). وزاد فى بعض النسخ: وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا غيبه إلا لمن صلى فى بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعه المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره، فإن حضر جماعه المسلمين وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم» (2).

ومنها: خبر يونس عن بعض رجاله عن أبى عبد الله (عليه

ص: ٢٥٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح ١.

٢- ([٢]) نفس المصدر: ح ٢.



السلام) قال: سألته عن بينه اذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضى بقول بينه؟ فقال: «خمس أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبايح، والشهادات، والأنساب. فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه»<sup>(١)</sup>. وفي بعض النسخ ذكر بدل الأنساب "المواريث".

ومنها: خبر سماعه عن الصادق (عليه السلام) قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته، وظهر عدله، ووجب أخوته»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما عن الصادق (عليه السلام): S من صلى خمس صلوات في اليوم والليله في جماعه فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته<sup>(٣)</sup> (R).

ومنها: ما عن الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام): «ثلاث من كن فيه أوجب له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم

ص: ٢٦٠

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٣.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٣ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ٩.

٣- ([٣]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٢.

يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم. وجب أن يظهروا فى الناس عدالتهم، وتظهر فيهم مروته، وأن تحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم أخوته»(١).

ومنها: صحيحه حريز عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل اثنان ولم يعدل الآخران. فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادته الزور أجزت شهادتهم جميعاً وأقيم الحد على الذى شهدوا عليه، إنما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»(٢).

ومنها: روايه علقمه قال: قلت له: \_ أى الصادق عليه السلام \_ يا بن رسول الله أخبرنى عن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: «يا علقمه كل من كان على فطره الإسلام جازت شهادته». قال: فقلت له: تقبل شهادته مقترف بالذنوب؟ فقال: «يا علقمه لو لم تقبل شهادته المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادته الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام) لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل

ص: ٢٤١

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٦.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٨.

العدالة والستر وشهادته مقبوله وإن كان في نفسه مذنباً»<sup>(١)</sup>، الحديث.

ومنها: ما روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد لم يتب منه، أو معروف بشهاده الزور أو ظنين»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: روايه العلاء بن سيباه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهاده من يلعب بالحمام؟ قال: «لا بأس به إذا كان لا يعرف بفسق»<sup>(٣)</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات التي ذكرها في الوسائل في باب الشهادات وباب إمام الجماعة وغيرهما التي سيأتي بعضها في طي المبحث.

وقبل الشروع في الاستدلال لا بد من بيان أمرين:

الأول: إن اللازم في كل باب مراجعه الأخبار الواردة في ذلك

ص: ٢٤٢

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٣.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٥ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٢٣.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٦.

الباب لإثبات الحكم أو نفيه أو المراد بالموضوع الذى علق عليه الحكم. مثلاً: لو كان الحكم فى الشهادة معلقاً على العدالة، وكان الحكم فى باب الجماعه كذلك، كان اللازم الرجوع إلى أخبار باب الشهادة فى معنى العدالة المعتبره فى ذلك الباب، وكذا الرجوع إلى أخبار باب الإمامه فى معنى العدالة المعتبره فى ذلك، ولا يجوز الجمع بين تلك الروايات وحمل بعضها على بعض وجعل المجموع واحداً معلقاً عليه الحكم فى جميع الأبواب، فإن هذا أشبه شىء بالقياس.

نعم إذا قطع بوحده المناط جاز ذلك، ولكنه لا يفيد غير القاطع، ومن هذا القبيل باب الفتوى، وباب إمامه الجماعه، وباب الشهاده، فإن جواز إمامه الجماعه معلق على العدالة، بالمعنى الذى ذكر لها فى باب الإمامه، وقبول الشهاده معلق عليها بمعنى آخر، وشهاده الطلاق معلق عليها بمعنى ثالث، وبين المعانى عموم من وجه كما لا يخفى ذلك لمن راجع هذه الأبواب، فلا يصح عطف بعضها على بعض.

نعم كثير من الفقهاء فهموا الوحده، ولذا جعلوا العدالة المعلق عليها تلك الأحكام بمعنى واحد، وإن ذهب بعضهم إلى الاختلاف، ورأى العدالة فى باب الإمامه أسهل منها فى باب الشهاده، وهى فى باب الشهاده أسهل منها فى باب الفتوى.

وكيف كان فالأقرب فى النظر التفكيك بين الأبواب واتباع دليل كل باب، وقد ظفرت على كلام للشيخ الأنصارى (رحمه الله) فى

كتاب الصلاة يدل على التفكيك بين طريق إحراز العدالة في باب الشهادة وبين إحرازها في باب الإمامه، فراجع.

الثاني: إذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسأله لا- يصح أن يرجع ذلك الشرط إلى معنى آخر ثم النزاع في ذلك المعنى الثاني، بل اللازم الأخذ بنفس المعنى الأول واتباع ظهوره العرفي، ومن هذا القبيل ما نحن فيه، فإنه لم يرد في باب الفتوى روايه تدل على اشتراط العدالة في المرجع بهذا اللفظ، بل ليس في هذا المقام إلا- مثل روايه: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه»<sup>(١)</sup> الحديث، والشرط الذى تضمنها وهو صيانته النفس، وحفظ الدين، ومخالفته الهوى، وإطاعه المولى، وغير ذلك مما اشتمل عليه سائر فقراتها أمور مبينه عند العرف والشرع، فاللازم اشتراطها في المرجع لا إرجاعها إلى العدالة، ثم تفسير العدالة بالمعنى الذى ورد في باب الشهاده أو باب الجماعه، ثم النزاع في أنها ملكه أو حسن الظاهر أو غير ذلك.

والحاصل إن إرجاع باب الفتوى والأدله الوارده في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينيه إلى العدالة، ثم تفسير العدالة بالملكه أو غيرها، ثم الاستدلال ببعض الإشعارات الوارده في باب الإمامه والشهادة ونحوها أشبه شىء بالحاق باب بباب بلا جامع إلا أن يفهم من تلك المضامين العدالة كما ليس ببعيد.

ص: ٢٤٤

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٤ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى ح ٢٠.

إذا عرفت هذا فلنشرع في الاستدلال على طريقه الفقهاء فنقول:

قال الشيخ (رحمه الله): (العدالة لغه الاستواء، كما يظهر من محكى المبسوط والسرائر، أو الاستقامه كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائده، أو هما معاً كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام)<sup>(١)</sup>.

وقال الفقيه الهمداني في مصباحه: (وأما مهيه العدالة فهي عرفاً ولغته الاستقامه والاستواء، والمراد بها في إطلاقات الشارع وعرف المتشرعه هي الاستقامه على جاده الشرع، فرجل عدل أى مستقيم على الجاده غير خارج عنها بارتكاب المعاصي، وإنما يطلق ذلك فيما إذا صار صفه الاستقامه خُلُقاً له ناشئاً من تدينه، نظير قولنا "هذه الخشبه عدله" فإنه لا يكفى في اتصافها بهذه الصفه على الإطلاق مجرد عروض هذا الوصف له ولو بقسر قاسر)<sup>(٢)</sup>، انتهى.

ثم إنه قد استدلل للقول الأول \_ وهي أن العدالة عباره عن كيفيه نفسانيه راسخه باعته على ملازمه التقوى المعبر عنها بالملكه \_ بأمور:

الأول: الأصل، وإن تأمل فيه الشيخ الأعظم (رحمه الله) وتقريره أن الأحكام المعلقه على موضوع كالايتمام وقبول الشهاده ونحوهما إذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها عليها ما لم يحرز وجود الموضوع خصوصاً في الأمور المهمه. اللهم إلا أن

ص: ٢٤٥

١- ( [١] ) المكاسب: رساله العدالة، ص ٣٢٦ س ١.

٢- ( [٢] ) مصباح الفقيه: كتاب الصلاه ص ٦٦٨ س ٣٢.

يقال: بأن اعتبار الملكة زائداً على اجتناب الكبائر ونحوه مدفوع بالأصل، فالمرجع البراءة لا الاشتغال.

الثانى: ما ذكره الشيخ من الاتفاق المنقول المعتضد بالشهره المحققه، بل عدم الخلاف بناءً على أنه لا يبعد إرجاع كلام الحلى إلى المشهور كما لا يخفى.

وفيه: عدم تماميه الاتفاق المذكور بعد هذا الاختلاف العظيم كما يظهر من مراجعه الأقوال.

الثالث: ما دل على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعه وورعه، مع أن الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصى فى جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظن فيه ملكه الترك.

وفيه: أنه مضافاً إلى اختصاص ذلك بباب الجماعه لا مطلقاً فالدليل أخص من المدعى، وإلى اضطراب الروايه إذ روى الشيخ بإسناده عن على بن راشد قال: قلت لأبى جعفر (عليه السلام): إن مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعاً؟ فقال: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته»<sup>(١)</sup>.

وعن الكافى نقلها بإسقاط قوله: «وأمانته».

وتؤيد روايه الكافى روايه يزيد بن حماد المرويه عن رجال الكشى عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: قلت له (عليه السلام):

ص: ٢٦٦

---

١- ([١]) التهذيب: ج ٣ ص ٢٦٦ ح ٧٥٥.

أصلى خلف من لا أعرف؟ فقال: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه» (١).

وإلى معارضتها بخبر عبد الرحيم القصير قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فيقرأ القرآن فلا- تقرأ واعتد بقراءته» (٢) فتأمل، إنها لا- تدل إلّا- على الوثوق والأمانه، وهما في عرف المشرع أعم من الملكة والعدالة قطعاً، ولذا ترى الفقهاء لا يبالون في التوثيق مبالاتهم في التعديل، ولذا جعل الفقيه الهمداني (قدس سره) عمده مستند اشتراط عداله الإمام عدم الخلاف في الجملة بل الإجماع وإرسالهم له إرسال المسلّمات على وجه كاد يعد لديهم من ضروريات الفقه.

الرابع: ما دل على اعتبار المأمونيه، والعفه، والصيانه، والصلاح، وغيرها مما اعتبر في الأخبار من الصفات النفسانيه في الشاهد، مع الإجماع على عدم اعتبارها زياده على العدالة فيه وفي الإمام، ولو كانت العدالة أمراً وراء الملكة \_ بأن كانت العدالة مجرد اجتناب المحرمات \_ كانت المأمونيه وأخواتها أموراً زائده على العدالة.

وفيه: مع ما تقدم من أنه أخص من المدعى وعدم اعتبارها في باب الشهاده مطلقاً بل تقبل شهاده غير المتصف بها في كثير من الموارد، أنها أعم من الملكة، لبداهه أنا نرى في عرف المشرع يصفون بعض

ص: ٢٦٧

١- ([١]) رجال الكشي: ص ٤٩٦ ح ٩٥١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٦ الباب ١٢ من أبواب صلاه الجماعه ح ٤.



الكسبه أو الطلبه بأنه مأمون عفيف صائن صالح ومع ذلك لا يصفونه بالعداله، بل نرى أن هذه الأوصاف تصدق على غير المؤمن، بل غير المسلم، إذا كان كذلك، خصوصاً مع التصريح فى بعض الروايات بالاعتناء بشهاده مقترف الذنوب كروايه علقمه المتقدمه، بل فى بعضها جواز شهاده الناصب فى باب الطلاق إذا كان يعرف منه خير.

الخامس: ما تقدم عن الفقيه الهمدانى من قوله: (والمراد بها فى إطلاقات الشارع \_ إلى آخره، فإنه عقبه بقوله: \_ ومن هنا اشتهر بين المتأخرين أنها كيفيه نفسانيه باعته على ملازمه التقوى أو عليها مع المروه. وإن اختلفوا فى التعبير عنها بلفظ الكيفيه أو الحاله أو الهيئه أو الملكه)<sup>(١)</sup>، انتهى.

وفيه: إن اللازم مراجعه الروايات المفسره للعداله المعتبره فى موضوع الحكم، لا أن نرجع إلى العرف فى معناها. نعم لو وقعت العداله شرطاً للحكم مطلقاً بلا تفسير لزم الرجوع فى تفسيرها إلى العرف، ولكن الأمر ليس كذلك.

السادس: صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه<sup>(٢)</sup>، وقد أطال الشيخ الأعظم (رحمه الله) الكلام حولها، وحاصل الاستدلال بها،

ص: ٢٤٨

---

١- ([١]) مصباح الفقيه: كتاب الصلاه، ص ٦٦٨ س ٣٢.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١.

أن السؤال فيها وإن كان ظاهراً في كونه عن الطريق إلى العدالة لقوله: "بم تعرف عداله الرجل" إلى آخره، ولكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقريته جواب الإمام (عليه السلام) فإن الستر والعفاف من الملكات لا- من الأفعال، وهذا شائع في العرف، حيث إنهم يعبرون بالمعرفه ويريدون المهيه.

مثلاً: يقال بم يعرف أن الرجل مثرى، ويريدون السؤال عن مهيته. وعلى هذا فجواب الإمام (عليه السلام) عن السؤال عن مهيه العدالة بكونها الستر والعفاف اللذين هما في الملكات، لأنه لا يقال رجل ستير أو عفيف، إلا إذا كان له ملكه يدل على أن العدالة من قبيل الملكات وهو المطلوب.

وفيه: مضافاً إلى ماتقدم من اختصاصها بباب الشهاده فهو أخص من المدعى، وإلى التنافى بين جعل العدالة الستر والعفاف الظاهرين في الملكة - كما قالوا - وبين جعلها كف البطن والفرج الظاهرين في الفعلية، عدم ظهورها في الملكة أصلاً، إذ الستر والعفاف من الأمور الخارجيه العرفيه، ألا ترى أن المتشرعه يصفون الشخص بأنه ستير عفيف ولا يصفونه بالعداله، ولذا جعل الستر في حديث جنود العقل والجهل المروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في مقابل التبرج الذي هو من سنخ الأفعال قطعاً، وكذا جعل العفه في مقابل التهتك، فراجع.

وبما ذكرنا يخدم الاستدلال لاعتبار الملكة بموثقه ابن أبي يعفور

عن أخيه عن أبي جعفر (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديةهم» (١).

ثم إنه لا يذهب عليك أن صحيحه ابن أبي يعفور لا تدل على أكثر من حصول العدالة بالأمر المذكور، إذ لو دلت على انحصار العدالة في مفادها لزم خروج أكثر العدول، وذلك لما تضمنت من تعاهد الجماعة في الصلوات، وذلك ليس شرطاً في العدالة.

والقول بأنه جعل ذلك علامه لأصل الإتيان بالصلاه المشروطه بها العدالة لقوله (عليه السلام): «لكي يعرف من يصلى ممن لا يصلى» (٢)، مدفوع بعدم جعله علامه لقوله (عليه السلام): «قد كان فيهم من يصلى في بيته» كما يظهر ذلك لمن تدبر الروايه. وكيف كان فالروايه لا تدل على أكثر من عداله المتصف بهذه الصفات، وكونها في مقام التحديد المقتضى للانحصار لا بد من رفع اليد عنه.

ثم إن بين المعنى الذى اعتبرته هذه الروايه فى العدالة، وبين المعنى المنسوب إلى المشهور، عموماً من وجه، والمتبع مفادها. اللهم إلا أن يقال: إن الاهتمام بإحراق البيت شاهد على نفاق الذين لم

ص: ٢٧٠

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٤ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٢٠.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١.

يحضروا، وإلا فليس عدم حضور الجماعه من المحرمات قطعاً، فالروايه تفيد ما ذكره المشهور.

إن قلت: وكذلك بين هذه الروايه وبين سائر روايات العدالة عموم من وجه أو مطلق، فيقع التعارض، فلا يمكن الجزم بشيء منها إلا بعد الترجيح.

قلت: الظاهر أن كلها مبينه لمصاديق العدالة، فإن لها مراتب أدناها ما ذكر في أقل الروايات اشتراطاً وأعلىها ما هي في أفق العصمه أو هي هي. نعم لو قيل بأنها في مقام التحديد أشكل الأمر، والذي يهون الخطب عدم فهم التحديد منها عرفاً.

ثم إن اعتبار المروه في العدالة مختلف فيها، فالمحكى عن المحقق في الشرائع، والنافع، والعلامه في الإرشاد، وفخر المحققين في الإيضاح، عدم اعتبار المروه، والمشهور بين من تأخر عن العلامه (رحمه الله) اعتبارها كما حكى، ولم يذكرها المتقدمون إلا شاذ منهم.

ولا يخفى أن اعتبارها مما لا محل له، إذ أن هذه اللفظه إن كانت مساويه للمفاهيم الوارده في الروايات كالستر والعفاف ونحوهما، فلا وجه لتبديل لفظ بلفظ آخر، وإن لم تكن مساويه فات الغرض للأعميه أو الأخصيه، مع أن هذه اللفظه ليست أظهر عند العرف مفهوماً أو مصداقاً من الألفاظ الوارده في الروايات حتى تبدل بها طلباً

نعم إن كثيراً من الموهنات بمقام الإنسانيه عرفاً أو ماده مما ينافى الستر والعفه الواردين فى روايات العداله. مثلاً: لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً، أو صارع فى السوق مع سوقى لإظهار شجاعته، أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داع معتد به، لم يكن يصدق عليه أنه ساتر أو عفيف. والقول بأن المراد بالستر والعفه، التستر والتعفف عن المحرمات فقط، خلاف متفاهم العرف.

وكيف كان فقد استدل لاعتبار المروه بأمور:

الأول: صحيحه ابن أبى يعفور \_ ومحل الدلاله منها فقرات:

الأولى: قوله (عليه السلام): «بأن يعرفوه بالستر» على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعيه والعرفيه، ومن الأمور العرفيه ارتكاب منافيات المروه.

الثانيه: قوله (عليه السلام): «وكف البطن والفرج واليد واللسان»، بناءً على شمولها للكف عن منافيات المروه كشمولها للمحرمات الشرعيه.

الثالثه: قوله (عليه السلام): «والدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» فإنه يشمل العيوب الشرعيه والعرفيه كما تقدم.

وفى الكل ما تقدم من أنه لو كان منافى المروه ما ينافى الستر والعفاف عرفاً كان معتبراً وإلا لم يكن معتبراً.

وأما ما أجاب الشيخ (رحمه الله) من أن المراد بالستر ليس هو الستر الفعلى، مضافاً إلى أن المتبادر بالستر تعلقه بالعيوب الشرعيه دون العرفيه، إلى غير ذلك، فمخالف لما يستفاد فى العرف منها كما تقدمت الإشارة إليه.

الثانى: الإجماع المنقول، كما فى الجواهر عن بعض الكتب. وفيه: إن المنقول ليس بحجه، فضلاً عن مثل هذه المسأله المختلف فيها المحتمل استناده إلى الأدله اللفظيه المذكوره.

الثالث: الأصل، كما تقدم تقريره فى اعتبار أصل الملكه فى العداله، وقد تقدم الجواب عنه.

الرابع: قول الكاظم (عليه السلام) فى حديث هشام: «لا دين لمن لا مروه له، ولا مروه لمن لا عقل له» (١) بضميمه لزوم تدين العادل، ويؤيده ما تقدم من خبر سماعه عن الصادق (عليه السلام). وفيه: إن المراد نفى الدين الكامل، وإلا فلو فرض اجتناب المعاصى كافه والإتيان بالواجبات كذلك كان ممن له الدين ضروره، وأما المؤيد فليس المراد من المروه فيها ما هو المصطلح

ص: ٢٧٣

---

١- ( [١] ) تحف العقول: ص ٢٨٧.

لديهم قطعاً.

الخامس: ملازمه التقوى المشروطه فى العداله للمروره. وفيه: إن المقدار الذى تقدم أنه مناف للستر ملازم للتقوى وهو مشروط فى العداله، والزائد عليه لم يكن وجه معتمد للملازمه بينها وبين التقوى.

قال فى الجواهر بعد نفي اعتبار المروره: (بل روى أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يركب الحمار العارى ويردف خلفه، وأنه كان يأكل ماشياً إلى الصلاه بمجمع من الناس فى المسجد، وأنه كان يحلب الشاه ونحو ذلك. مع أنه ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فى الزهد ما لو وقع فى مثل هذا الزمان لكان أعظم منافٍ للمروره بالمعنى الذى ذكره، مثل ما ورد فى رقع جبهته حتى استحیی من راقعها) (١)، انتهى.

ولكن لا- يخفى أنه لا- يقاس زمان بزمان، ولا شخص بشخص؛ فربّ زمان يكون فيه عمل عيباً بحيث يكون منافياً للستر والعفه وليس كذلك فى زمان آخر، وهكذا بالنسبه إلى بعض الأشخاص، ولذا كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يشتري من السوق الطعام ويضعه فى كفه إلى البيت، ويظهر من حديث شرائه (عليه السلام) الثوب وقطع كم وإبقاء كم، وكان أحدهم (عليهم السلام) يمتنع

ص: ٢٧٤

---

١- ([١]) الجواهر: ج ١٣ ص ٣٠٣ فى عدم اعتبار المروره فى العداله.

عن ذلك، وعلله بأن أهل المدينة يعيرون ذلك.

السادس: إن قاعده الاحتياط قاض بذلك. وفيه: حكومه البراءه كما لا يخفى.

ثم إنه قد يشكل ما ذكرنا من التفصيل بين منافيات المروه، وأن منها ما ينافى العدالة وهي التي لا تنافي الستر، ومنها ما ينافيها وهي التي تنافيه بأمرين:

الأول: روايه علقمه المتقدمه التي فيها «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبوله» (١).

وجه الاشكال: أن هذه الروايه حاكمه على الأدله المعتبره للستر، فإن مفادها أن الستر والعفاف المأخوذ في تعريف العدالة ليس إلا عدم تظاهرة بالفسوق والعصيان.

وفيه: إنها وإن سلّمت حكومتها لكن لا بد من تقيدها بما لا ينافى الروايات المستفيضه المعتبره للستر الظاهر في منافاه بعض العيوب العرفيه له، مضافاً إلى صحه سند الأولى بخلاف هذه، فتأمل.

الثانى: إطلاق جمله من الروايات الوارده في باب الشهاده التي ليس فيها إشعار بشرطيه الاجتناب عن منافيات المروه في قبول الشهاده، مثل ما ورد من نفى البأس عن شهاده الجمال والمكارى

ص: ٢٧٥

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٣.



والملاح إذا كانوا صلحاء.

وفيه: حكومه الأخبار المعتبره لها \_ أى القدر الملازم من المروه للستر والعفاف \_ على هذه الإطلاقات.

فتحصل فى المسأله احتمالات ثلاثه:

الأول: اعتبار المروه مطلقاً.

الثانى: عدم اعتبارها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما كان ملازماً للستر فيعتبر، وبين غيره فلا يعتبر، وهذا هو الذى اخترناه جمعاً بين الأدله، وإن كان القول الثانى أيضاً لا يخلو من وجه، فتدبر، والله العالم.

والدليل للقول الثانى الذى فسر العدالة بالمبالاه بالدين أمور:

الأول: صحيحه ابن أبى يعفور، فإنها لاشتمالها على الستر والعفاف تدل على كونهما حالته لا وقوعهما عنه اتفاقاً، فإنه لا يقال رجل ستر أو عفيف، إلا إذا كان مبالياً بستره وعفافه، وذلك لأن الستر والعفاف قد يكون ناشئاً عن عدم الابتلاء بخلافهما، وقد يكون ناشئاً عن أمر اتفاقى، وقد يكون ناشئاً عن داع نفسانى دائمى، ومن المعلوم لدى العرف أن الاتصاف بالستر والعفاف، لا يكون إلا فى القسم الثالث دون الأولين، وهذا إنما يتم بعد بطلان استفاده الملكه من الصحيحه.

ص: ٢٧٦

والحاصل أن أمر الصحيحه دائر بين إفادتها للملكه، وبين إفادتها للاستقامه الفعلية بدون استنادها إلى حاله نفسانيه، وبين إفادتها للاستقامه الفعلية المستنده إلى مبالاه نفسانيه، وحيث أن الأول غير مستفاد منها لما تقدم من ورود النقوض والغموض عليه، والثاني خلاف متفاهم العرف من لفظي الستر والعفاف، تعين الثالث وهو المطلوب.

وفيه: إن الستر والعفاف ولو كان كذلك إلا أن الروايات الأخر الداله على كفايه الاستقامه الفعلية \_ كروايه علقمه وغيرها \_ تدل على عدم انحصار العدالة في مفاد صحيحه ابن أبي يعفور.

الثاني: أصاله عدم الاكتفاء بأقل من هذا القدر في الأمور الشرعيه المتوقفه على العدالة.

وفيه: ما تقدم من حكمه أصاله عدم شرط المبالاه النفسانيه على هذا الأصل، مضافاً إلى أن الأصل لا مجال له بعد ظهور الأدله الاجتهاديه في المطلوب.

الثالث: بعض الروايات الوارده في باب إمام الجماعه المشتمله على اعتبار الوثوق في إمام الجماعه، منها روايه علي بن راشد المتقدم، ومنها ما في الفقه الرضوي: «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه»<sup>(١)</sup>، ومنها خبر

ص: ٢٧٧

---

١- ( [ ١ ] ) فقه الرضا: ص ١٤ س ١٤، مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٤٩٠ الباب ٩ من أبواب صلاه الجماعه: ح ٢، وفيه «وتدين بدينه».

المرفقى: «إذا كنت خلف الإمام تولاه وتثق به» (١).

وفيه: إنها مع معارضتها فى موردها بخبر عبد الرحمن القصير المتقدمه، وخبر خلف، الناهى عن الصلاه خلف المجاهر بالفسق، ومرسله الصدوق، كذلك المفهوم منها جواز الصلاه خلف غيره بلا اشتراط للوثوق، لا تدل إلا على الوثوق بالدين المجتمع مع ترك المعاصى ولو دون مبالاه نفسانيه، فإن من لا يخون ولو لا لحاله نفسانيه ولا للخوف من الله تعالى يوثق به وهكذا، فتأمل.

والدليل للقول الثالث الذى فسر العداله بالاستقامه عن ملكه أمور:

الأول: صححيه ابن أبى يعفور، لأنها جمعت بين الستر والعفاف اللذين هما عباره عن الملكه، وبين كف البطن والفرج واليد واللسان الذى هو الفعلية، وكذا قوله: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه».

وفيه: ما تقدم من أن الستر والعفاف ظاهران فى الفعلية لا الملكه، بشهاده العرف حين إطلاق هذين اللفظين، مضافاً إلى قرينه المقابله بينها وبين التبرج والتهتك فى حديث جنود العقل والجهل المروى عن الصادق (عليه السلام) كما سبق.

الثانى: الروايه المتقدمه عن الفقه الرضوى، بتقريب أن الورع

ص: ٢٧٨

---

١- ([١]) الوسائل: ج ٥ ص ٤٢٤ الباب ٣١ من أبواب صلاه الجماعه ح ١٥.

لا- يكون إلا- عن كيفية نفسانيه، فهو ملكه وعمل، فمن كانت له الملكة ولكن لم يتفق له عمل لا يسمى ورعاً كالعكس. وفيه: إنها مع معارضتها بما تقدم في أدله القول الثاني أن الورع عبارته عن الاجتناب الخارجى ولو لا لملكه، فتأمل.

الثالث: ما تقدم عن الفقيه الهمداني من أن العدالة عرفاً ولغته الاستقامه، بضميمه ما فهم من الأخبار من اشتراط كونها عن ملكه، وفيه: عدم تسليم إفاده الأخبار لذلك، بل الظاهر من كثير منها نفس الاستقامه كقوله (عليه السلام): «فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»<sup>(١)</sup> وروايه علقمه وغيرهما.

والدليل للقول الرابع الذى فسّر العدالة بأنها الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر، وظاهره أنها عبارته عن الاستقامه الفعلية من دون اعتبار الملكه بأمر:

الأول: بعض الروايات، كروايه الأذان: «إذا دخلت من باب المسجد فكبرت وأنت مع إمام عادل ثم مشيت إلى الصلاة أجزاءك»<sup>(٢)</sup>. سماعه: سألته عن رجل كان يصلى فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعه من صلاه فريضه قال: «إن كان إماماً عدلاً

ص: ٢٧٩

- 
- ١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٣.
  - ٢- ([٢]) الوسائل: ج ٤ ص ٦٥٣ الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ح ٩.

فليصل أخرى وينصرف»<sup>(١)</sup>، الحديث.

وجه الدلالة ما ذكره الشيخ الأعظم (رحمه الله) في مسأله صلاه الجماعه بما لفظه: (والمراد بالعدل في الروايتين: العادل في دينه أصولاً وفروعاً، فعدم عدالته قد يكون من جهه فسقه في أصول الدين كالمخالف ... وقد يكون من جهه فسقه في فروع الدين كالمؤمن الفاسق بجوارحه، والعداله بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه أصحابنا من الملكه الخاصه، وحينئذ فلا تدل الروايتان إلا على اعتبار العداله \_ أعنى الاستقامه الفعلية أصولاً\_ وفروعاً \_ ولا يدل على اعتبار العداله بمعنى الملكه حتى لا تجوز الصلاه خلف المؤمن الذى لم تصدر منه كبيره ولم تحصل له ملكه بعد، بل ظاهره اعتبار عدم المعصيه أصلاً)<sup>(٢)</sup>، انتهى.

وقال في موضع آخر: (ومما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأخبار الأخر التي أشير فيها إلى اعتبار العداله في الإمام، مثل قوله (عليه السلام) في علل الفضل في عله كون صلاه الجمعه ركعتين قال: «لأن الصلاه مع الإمام أتم لعلمه وفقهه وعدالته»<sup>(٣)</sup>)<sup>(٤)</sup>، انتهى.

ص: ٢٨٠

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٨ الباب ٥٦ من أبواب صلاه الجماعه ح ٢.

٢- ( [٢] ) كتاب الصلاه، للأنصارى: ص ٣٦٣ س ١٠.

٣- ( [٣] ) عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ١١٠ س ٤ الباب ٣٤ ذكر الروايه هكذا: S إن الصلاه مع الإمام أتم وأكمل لعلمه وعدله وفضله R.

٤- ( [٤] ) كتاب الصلاه، للأنصارى: ص ٣٦٤ س ١٠.

وأورد (عليه السلام) بأن اعتبار الوثوق في بعض الروايات ظاهر في الملكة، إذ لا وثوق بمن لا ملكة له.

وأجيب بأن الوثوق يحصل بمجرد عدم المعصية ولو لا عن ملكة، فلو علمنا من شخص أنه لا يعصى ولو من باب الاتفاق، حصل لنا الوثوق به، كما يظهر ذلك من تنظير الايمان به بما نحن فيه، فإن من علمنا أنه لا يخون ولو لا عن ملكة نأتمنه، ولو علمنا بعدم حصول الملكة له، فتأمل.

الثاني: صحيحه ابن أبي يعفور، بتقريب أن المراد بالستر والعفاف الفعلية، لأنها الظاهره منهما عرفاً لا الملكة، والقربنه على ذلك عطف قوله (عليه السلام): «وكف البطن» إلى آخره عليه، ويكون قوله (عليه السلام): «ويعرف باجتنب الكبائر» إلى آخره يراد به أنه لو كان مجتنباً عن المعاصي الظاهره للناس كشف ذلك عن اجتنابه عن جميع المعاصي حتى الخفيه منها كوطء الحائض والرياء في العباده.

وأورد عليه بأن السؤال لما كان عن الطريق إلى العدالة فالستر والعفاف واجتناب المعاصي كلها طرق إليها، فليس اجتناب المعاصي نفس العدالة، وإلا لزم اتحاد الطريق وذى الطريق.

وأجيب بأن السؤال ليس عن طريق العدالة، بل السؤال عن نفس العدالة، ومثله شائع في العرف، فإنه يقال \_ فيما علق الحكم

على وصف مجهول \_ ما الدليل على هذا الوصف؟ يراد به السؤال عن الوصف، فتدبر.

ويدل على أن الستر والعفاف نفس العدالة لا الطريق إليها، موثقه ابن أبي يعفور المتقدمه، حيث قال (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوه إذا كن مستورات» إلى آخره، فإن تعليق القبول بالستر دون غيره يدل على أن الموضوع للحكم هو الستر لا أنه شيء آخر يكون الستر طريقاً إليه.

الثالث: ما أشار إليه الشيخ بقوله: (وما ذكره بعض المعاصرين تبعاً للمحدث المجلسي من أن التصريح باشتراط ملكه العدالة لم يقع في الأخبار لا يخلو عن وجه، وأن استغراب بعض آخر من المعاصرين لصدور ذلك عن مثل المحدث المذكور لا يخلو عن نظر)<sup>(١)</sup>، انتهى. وفيه: ما لا يخفى.

والدليل للقول الخامس الذي هو عبارته عن الإسلام وعدم ظهور الفسق بأمور:

الأول: الإجماع القولي على ما ادعاه الشيخ في محكي الخلاف حيث قال: إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما، ولا يعرف فيهما جرحاً، حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث \_ إلى أن

ص: ٢٨٢

---

١- ([١]) كتاب الصلاة، للأنصاري: ص ٣٦٣ س ١٨.

قال \_ دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم. وفيه: إن الاجماع منقول، وربما أورد عليه بأنه لا إجماع فى المقام مع هذا الخلاف العظيم، ولكن لا يخفى أن هذا ليس خدشاً فى إجماع الشيخ، وإنما هو خدش فى الاستناد إلى هذا الإجماع، وذلك لأن المخالفين إنما هم بعد الشيخ حسب ما حكى لنا كلماتهم، أما قبل الشيخ لم يعلم مخالف، ولعله كان إلى زمانه الإجماع محققاً.

وبهذا تبين أنه لا- ينفى الإجماع المتقدم بالخلاف المتأخر. نعم يسقط الإجماع بالنسبه إلى المتأخر عن الحجية لعدم وجود الإجماع بالنسبه إليه. اللهم إلا أن يكون مستند الإجماع قاعده اللطف، فإن انعقاد الإجماع فى زمان كاف للاستناد، إلا إذا انعقد الإجماع على خلافه بعده، فتدبر.

الثانى: الإجماع العملى كما ادعاه الشيخ بقوله المحكى، وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث فى أيام النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا فى أيام الصحابه ولا أيام التابعين، وإنما هو شىء أحدثه شريك بن عبد الله القاضى، ولو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه.

وفيه: ما قاله الفقيه الهمدانى (رحمه الله) بما لفظه: (وأما السيره العمليه فى عصر الصحابه والتابعين لو تحققت فهى غير ناهضه للحجيه لعدم كون قضائهم فى تلك الأعصار غالباً منوطاً برضى الحججه وإمضائه بل بخلافه، وأما فى عصر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم تثبت، بل المروى عن حال النبى



(صلى الله عليه وآله وسلم) خلافه على ما عن هدايه الشيخ الحر العاملى مرسلًا، أنه كان إذا اختلفت إليه رجلان \_ إلى أن قال \_ وإذا جاؤوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار أصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود فى قبائلهم ومحلل-تهم، فإذا أثنوا عليهم قضى حينئذ على المدعى عليه \_ إلى أن قال \_ وإن لم يعرف لهم قبيله سأل عنهما الخصم فإن قال ما علمت منهما إلا خيراً أنفذ شهادتهما(١))، انتهى.

الثالث: أصاله عدم الفسق، وقد أشار إليه الشيخ (رحمه الله) فى محكى عبارته بقوله: (وأيضاً الأصل فى المسلم العداله، والفسق طار عليه يحتاج إلى دليل)(٢)).

أقول: إن أريد بالعداله الملكه فالأصل عدمها لا وجودها، لأنها أمر حادث يحتاج إلى دليل، وإن أريد منها عدم الفسق \_ كما يشعر بذلك قوله (والفسق طار عليه) \_ فالأصل وإن كانت هى العداله لا أن الأخبار الداله على كونه ستيراً عفيفاً صالحاً ونحوها حاكمه عليه كما لا يخفى.

إن قلت: أصاله عدم فعل الواجب حاكم على أصاله عدم الفسق، فلا يتم أصاله عدم المعصيه.

ص: ٢٨٤

١- ( [١] ) مصباح الفقيه: كتاب الصلاه ص ٦٧١ س ٢٧.

٢- ( [٢] ) المكاسب: رساله العداله، ص ٣٢٦ س ٢١.

قلت: هي مثبتة فلا تفيد، فتأمل.

الرابع: أصالة الصحة في أفعال المسلمين وأقوالهم، وهي المعبر عنها بظهور حال المسلم في عدم الفسق. وفيه: إن أريد بالعدالة الملكة فلا ظهور لحال المسلم فيها ولم يقم دليل على هذا النحو من الظهور، وإن أريد بها ترك المعاصي وأريد بأصالة الظهور ظهور الحال لأذن الظاهر من حال المسلم وقوفه على الحدود الشرعية، ففيه: أنه لا- دليل على هذا الظهور إلا- الغلبة، والغلبة بالعكس، إذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود كما لا يخفى.

الخامس: بعض الروايات، مثل ما روى عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال لشريح: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يتب منه أو معروف بشهادته الزور أو ظنين»<sup>(١)</sup>.

وقول الصادق (عليه السلام) لعلقمه: «كل من كان على فطره الإسلام جازت شهادته»<sup>(٢)</sup>.

وصحيحه حريز المتقدمه وفيها: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادته الزور أجزت شهادتهم جميعاً»<sup>(٣)</sup>، إلى غير

ص: ٢٨٥

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٥ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٢٣.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٣.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٨.

ذلك.

وأورد عليه: أما روايه على (عليه السلام) فبأنه إذا استثنى خاص عن عام، لزم حين إرادته ترتيب الأثر الفحص، فلا يكفى مطلق الإسلام، بل العدالة محدوده بهذه الثلاثه، فاللازم الفحص حتى يثبت عدم كون الشاهد منهم. وأما روايه علقمه فبأن الظاهر من ذيلها اعتبار حسن الظاهر، مع أنها لا- تقاوم الروايات التي اشترطت الستر والعفاف ونحوهما. وأما صحيحه حريز ففيها ما أورد على الأول، فتأمل.

والإنصاف أن المستفاد من مجموع الروايات عدم كفايه الإسلام وعدم ظهور الفسق، وإن لم يكن المستفاد منها الملكه واجتناب جميع الذنوب أيضاً، بل المستفاد أمر متوسط بين هذه الأقوال.

والدليل للقول السادس وهو حسن الظاهر أمور.

ولا بد قبل بيان المطلب من التنبيه على أمر، وهو أن الشيخ (رحمه الله) ذكر في رساله العدالة أن حسن الظاهر وكذا عدم ظهور الفسق لا- يعقل أن يكون عداله وإنما هو طريق للعداله، واستدل لذلك بما لفظه: (مع أنه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة، لأن ذلك يقتضى كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهذا لا يجامع كون ضده - أعنى الفسق - أمراً واقعياً لا دخل للذهن فيه، وحينئذ فمن

ص: ٢٨٤

كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم أن يكون عادلاً في الواقع فاسقاً في الواقع، لأن المفروض أن وجودها الواقعي عين وجودها الذهني. وأما بطلان اللزوم فغنى عن البيان، وكذا لو اطلع على أن شخصاً كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل أحد مصراً على الكبائر يقال كان فاسقاً ولم يطلع ولا يقال كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا) (١)، انتهى.

أقول: إن كانت العدالة عباره عن الملكة، أو عن اجتناب المعاصي، أو نحوهما من الأمور الواقعيه، كان الأمر كما ذكره (رحمه الله)، وأما إن كانت العدالة عباره عن حسن الظاهر، أو عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق، كان ضدتها عباره عن عدم حسن الظاهر، وعدم ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو ظهور الإسلام مع ظهور الفسق. والحاصل أنه لو قيل إن ضد العدالة هو عباره عن عدمها \_ فكل معنى اعتبر للعدالة كان ضدتها ضد ذلك المعنى، لا أن العدالة هي حسن الظاهر وضدتها الفسق حتى يلزم ما ذكره (رحمه الله)، من اجتماع العدم والملكة أو شبهه \_ لم يكن به بأس، فالشارع علق أحكاماً بالعدالة بهذا المعنى لا أكثر ولا أقل، ولم يرتب تلك الأحكام على ضده.

نعم لو كان الفسق الذي هو ضد العدالة هو عباره عن اقتراف

ص: ٢٨٧

الذنب كان لما ذكر وجهه، ولكن الكلام فيه، فإن من يعتبر العدالة بمعنى حسن الظاهر أو نحوه، يفسر الفسق بأنه عبارة عن عدم حسن الظاهر وشبهه، مضافاً إلى أنا لم نجد في الأخبار ما قابل فيه العدالة بالفسق، بل الموجود هو تعليق الحكم على العدالة أو ما يراد فيها، وبعد تفسيرها بحسن الظاهر لا يبقى مجال لهذا الإشكال، فإنه جمع بين العدالة المفسره بحسن الظاهر في الأخبار وبين الفسق المفسر بالعصيان في لسان العلماء.

نعم يقع الكلام في الدليل على ذلك، وهو عده من الأخبار: منها صحيحه ابن أبي يعفور المتقدمه، وجه الدلاله أنها فسرت العدالة بالستر والعفاف وكف الأعضاء الأربعة، ومن المعلوم عدم التنافي بينه وبين العصيان واقعاً، فمن كان حسن الظاهر بسبب هذه الأمور كان عادلاً قبلت شهادته للمسلمين وعليهم.

وأورد عليه بأنها في مقام بيان الطريق إلى العدالة بشهادة السؤال، لأن الراوى إنما سأل بم تعرف عداله الرجل، إلى آخره، وأجيب بعدم تسليم ذلك كما تقدم في أدله القول الرابع وغيره. بل في هذا الخبر مواضع للدلاله على المطلب كما قاله الفقيه الهمداني.

ومنها: خبر يونس المتقدم، وفيه: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»<sup>(١)</sup>.

ص: ٢٨٨

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ٣.

ومنها: خبر سماعه عن الصادق (عليه السلام) المتقدم، حيث قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم» إلى قوله: «وظهر عدله»<sup>(١)</sup>.

ومنها: خبر الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام) المتقدم المشبه لخبر سماعه.

ومنها: ما عن الأمالي عن الصادق (عليه السلام): «من صلى خمس صلوات في اليوم والليله في جماعه فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: خبر عبد الرحيم القصير المتقدم<sup>(٣)</sup> المصرح بأن ائتمام الناس بشخص يقرأ القرآن كاف في الاقتداء به، فإنه ظاهر في كفايه هذا القدر من حسن الظاهر.

ومنها: غير ذلك مما تقدم بعضها في دليل القول الخامس.

وقد تقدم أن المستفاد من مجموع الروايات هو شيء متوسط بين الملكة واجتناب المحرمات وبين ظهور الإسلام، فالأول إفراط، والثاني تفريط، وقد اقتصرنا في هذا المبحث على رؤوس المطالب خوفاً من التطويل، وسنذكر بعض ما يتعلق بالمطلب في مبحث إمام

ص: ٢٨٩

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٣ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ح ٩.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٢.
  - ٣- ( [٣] ) التهذيب: ج ٣ ص ٢٧٥ باب فضل المساجد والجماعه ح ١١٨.

وَتُعَرَفُ بِحَسَنِ الظَّاهِرِ الكَاشِفِ عَنْهَا عِلْمًا أَوْ ظَنًّا، وَتَثَبَتْ بِشَهَادَةِ العَدْلَيْنِ، وَبِالشِّيَاعِ المَفِيدِ للعلم.

الجماعه إن شاء الله تعالى.

{وَتُعَرَفُ} العداله بأى معنى كانت بأمر:

الأول: العلم الوجدانى، من غير فرق بين أن تكون العداله بمعنى الملكه أو حسن الظاهر أو غيرهما.

الثانى: ما أشار إليه المصنف بقوله: {بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً} وهذا إنما يكون طريقاً إلى العداله، لو كان المراد منها اجتناب الكبائر أو الملكه أو نحوهما، أما لو كانت العداله عباره عن حسن الظاهر \_ كما لا يستبعد استفادته من النصوص المتقدمه \_ فلا يكون حينئذ طريقاً، بل يكون نفس العداله.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: {وتثبت بشهادة العدلين} لما تقدم من حججه البينه.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: {وبالشياح المفيد للعلم} لما تقدم أيضاً.

الخامس: الوثوق وإن لم يكن مستنداً إلى أحدهما، كما لو قام عنده خبر ثقه بدون حصول العلم ونحوه.

السادس: ما ذكره الشيخ الأنصارى فى كتاب الصلاه من كون الملكه طريقاً إلى العداله التى هى اجتناب المعاصى.

هذا مجمل الكلام فى المقام وتفصيله:

أما الأول: وهو العلم الوجدانى فلا شك فى كونه طريقاً إلى العدالة، فيجوز ترتيب آثار العدالة على من علم عدالته، ولو ظهر بعد ذلك كونه جهلاً- مركباً ابتنى على مسأله الأجزاء وعدمه لو لم تكن فى المسأله روايه خاصه، كما وردت فى مسأله صلاه الجماعه، وإلا لزم الحكم بمقتضاها.

وأما الثانى: وهو حسن الظاهر فهو مبنى على القول بعدم كون العدالة هو حسن الظاهر، وإلا لم يعقل جعله طريقاً إليها، والدليل على طريقته الروايات المتقدمه:

منها: صحيحه ابن أبى يعفور، فإن قوله (عليه السلام): «والدلاله على ذلك كله» إلى آخره، بيان للطريق إلى الستر والعفاف اللذين هما من قبيل الملكه \_ كما قالوا \_ ومن المعلوم أن الساتريه للعيوب عباره أخرى عن حسن الظاهر.

ومنها: خبر سماعه: «من عامل الناس فلم يظلمهم» إلى آخره، فإن هذا ليس إلا حسن الظاهر.

ومنها: روايه علاء بن سبابه، فإن قوله: «إذا كان لم يعرف بفسق» كالصريح فى المطلب.

ومنها: روايه علقمه وما روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى غير ذلك من الروايات المتقدمه خصوصاً قوله (عليه السلام) فى خبر يونس:



«فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه».

ثم هل أن حسن الظاهر كاف في العدالة بشرط إفادته العلم، أو الوثوق، أو الظن، أو عدم الظن بالخلاف، احتمالات.

استدل للأول، بأن المعتبر في ترتب الأحكام على الموضوعات العلم بها، وحيث إن حسن الظاهر في الغالب يورث الاطمئنان الذي هو أدنى مراتب العلم جعله الشارع طريقاً، وفي الحقيقة ليس هذا طريقاً شرعياً بل تنبيه وإرشاد إلى ما جرت العادة، فليس حسن الظاهر طريقاً مجعولاً.

وفيه: إن الأمر بالعكس، فإن حسن الظاهر لا يوجب في الغالب العلم، مضافاً إلى أنه لم يظفر بقائل به، كما لا يخفى على المتتبع.

وللثاني بأن المستفاد من النصوص بعد الجمع حسن الظاهر الموجب للوثوق، فإن قوله (عليه السلام): «لا تصل إلا خلف من تنق بدينه» وكذا ما أشبهه صريح في اعتبار الوثوق، والجمع بينه وبين ما دل على حسن الظاهر يقتضى القول بكفايه حسن الظاهر بموجب للوثوق، ولو شك في اعتبار الوثوق كان مقتضى الأصل اعتباره.

وفيه: ما أشار إليه بعض الأعاظم (١) بعد اختيار اكتفاء حسن الظاهر بقوله: (وتوهم جرى هذه الأخبار مجرى الغالب من إفاده حسن الظاهر الوثوق بالعدالة، مدفوع بأن الأمارات التي اشير إليها في الأخبار من حضور الجماعه أو حسن المعاشره مع الناس بعدم التعدى عليهم فى المعامله وخلف الوعد وكذب الحديث أو عدم تظاهره بالفسق ونحوها لا تفيد غالباً أزيد من الظن، فهى أمارات نوعيه قد لا تفيد الظن أيضاً، ولكن الشارع اعتبرها طريقاً للحكم بالعداله مطلقاً على ما يقتضيه إطلاق أدلته، وإن لم تفد الظن فى خصوص المورد فضلاً عن الوثوق، ويشهد لذلك \_ مضافاً إلى ذلك \_ قوله (عليه السلام) فى خبر الأمالى: «من صلى خمس صلوات فى اليوم والليله فى جماعه فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته» (٢).

وفى خبر آخر: «من صلى خمس صلوات فى اليوم والليله فى جماعه فظنوا به كل خير» (٣)، إذ الظاهر أن المراد به الأمر بالمعامله معه معامله الظن، وإلا فنفس الظن عند حصول هذا السبب ليس أمراً اختيارياً قابلاً لأن يتعلق به التكليف (٤)، انتهى.

فتحصل أن أخبار حسن الظاهر حاكمه على الأخبار المعتمره

ص: ٢٩٣

---

١- ( [١] ) هو الفقيه الهمدانى.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩١ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٢.

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٢ الباب ١١ من أبواب صلاه الجماعه ح ٣.

٤- ( [٤] ) مصباح الفقيه: كتاب الصلاه ص ٦٧٢ سطر ١٨.

للوثوق، فلا وجه للجمع بما ذكر، بل اللازم تقديمها عليها.

وللثالث بأن المستفاد من قوله (عليه السلام): «فظنوا به كل خير»، وقوله (عليه السلام): «فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته» أن المعتبر هو حصول الظن، وإلا فلو لم يعتبر حتى الظن لم يكن وجه لذكره بل لزم أن يقال فرتبوا أثر العدالة.

وقد استدل لاعتبار مطلق الظن في مقابل من اعتبر الوثوق لا في قبال من لم يعتبر حتى الظن، بالانسداد.

قال الشيخ (رحمه الله): (ويشهد للأول \_ أي اعتبار مطلق الظن \_ انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها إلى أصله عدمها وإلا بطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين الرجوع فيها إلى الظن كما في نظائره من الموضوعات، بل أكثر الأحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبره بالخصوص بأكثر الأحكام) (١)، انتهى.

والحاصل تشكيل مقدمات انسداد صغير في خصوص باب العدالة، كتشكيلهم لها في باب الرجال ونحوه.

ثم إن الشيخ (رحمه الله) بعد ذلك أخذ في رده وتقويه القول باعتبار الوثوق.

وكيف كان فلا وجه لاعتبار الظن أيضاً، بل هذا القول

ص: ٢٩٤

كالتولين الأولين ضعيف، لما تقدم من إطلاق أدله كفايه حسن الظاهر.

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) بعد عبارته المتقدمه ما لفظه: (فتلخص مما ذكرنا أن الأقوى ما ذهب إليه المشهور من كفايه حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وإن لم تحصل الوثوق بها حتى في باب الجماعه، وهل يشترط إفادته للظن أم يكفي مطلقاً؟ وجهان بل قولان، أشبههما الثاني لإطلاق الروايات الداله عليه، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك كما عرفته آنفاً)<sup>(١)</sup>، انتهى.

وبهذا كله ظهر أن الأقوى هو كفايه حسن الظاهر ولو مع الظن بالخلاف. نعم ينبغي أن يقال: إن من الأمور المذكوره في لسان الأدله كحضور الجماعه وعدم التعدى في الوعد والمعامله والحديث ونحوهما من طرق إفاده حسن الظاهر أن المعرفه منحصره بها.

هذا كله بناءً على اعتبار كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة، وإلا- فقد عرفت أن في الروايات ما هو أعم من ذلك، كجواز الائتمام بمن يأتهم به الناس ويقرأ القرآن، وروايه علقمه المتقدمه ونحوهما.

وأما الطريق الثالث: وهي شهاده العدلين، وفيه جهتان من الكلام:

ص: ٢٩٥

---

١- ( [ ١ ] ) مصباح الفقيه: كتاب الصلاه ص ٦٧٢ س ٣٢.

الجهة الأولى: فى الشهاده القوليه، ولا شك فى اعتبارها فى الجملة لما تقدم من الأدله، إنما الكلام فى أنها هل هى معتبره تبعداً حتى لو كان الظن مستنداً على خلافها، أو يشترط عدم الظن على خلافها، أو يشترط أفادتها الظن، أو التفصيل بين ما إذا كان احتمال كونه مخالفاً للواقع مستنداً إلى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنوناً، وبين كونه مستنداً إلى اشتباهه ونحوه فيعتبر عدم الظن به؟ وجوه.

والاقوى: الأول، لأن أدله حجتيه تجعله حجه مطلقاً، ولا نسلم أنه من باب الإمضاء حتى يقال بأن العقلاء إنما يعتمدون على ما لا يحصل الظن بالخلاف، وإلا فلو كان من باب الامضاء لزم اعتبار الوثوق، إذ العقلاء لا يستندون إلا إلى ما يحصل الوثوق لهم، مع أنه غير معتبر فى الشهاده قطعاً.

إن قلت: لو لم يكن من باب الإمضاء فلم تقولون بسقوط قول كثير السهو عن الاعتبار مع شمول أدله الشهاده له.

قلت: ذلك للانصراف، فإن المنصرف من الأدله هى الأفراد العاديه التى يفهمها المخاطب من اللفظ، لا الأفراد النادره الخارجه عن طريق المفاهمه عند المحاوره.

الجهة الثانيه: فى الشهاده الفعليه، وهل هى معتبره كالشهاده القوليه أم لا؟ مثلاً لو صلبى عدلان خلفه مع انتفاء احتمال الضروره أو طلقاً عنده أو نحو ذلك والشيخ المرتضى (رحمه الله) أشكل فى ذلك واعتبر الوثوق فقال ما لفظه: (ولكن الاعتماد على ذلك إذا

لم يفد الوثوق بالعدالة في غايه الإشكال، لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً<sup>(١)</sup>، انتهى.

أقول: الأقوى الاعتبار مطلقاً حتى مثل الكتابه ومثل ما لو سُئل العدلان فأشارا برأسيهما ونحو ذلك، لأمر:

الأول: أن الشهاده تشمل الشهاده الفعلية، كما نرى أن الناس يكتبون في ذيل الأوراق الشاهد فلان مع أنه لم ينطق بلفظ أصلاً، قال الله سبحانه: (قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي ۖ وَاللَّهُ شَهِيدًا بَيْنَكُمْ) <sup>(٢)</sup> فإن شهاده الله عباره عن عدم ردعه للنبي (صلى الله عليه وآله)، إذ لا يمكن أن يكون المراد بشهادته أقواله القرآنيه، إذ كان موضعاً للإنكار.

الثاني: عموم ما دل على تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله.

الثالث: إن القول ليس معتبراً إلا- من حيث إنه منبئ عما في الضمير، وليس له موضوعيه بنظر العقلاء إلا في موارد خاصه ليس المقام منها، ومن المعلوم أن الشهاده الفعلية منبئه كالشهاده القوليه.

الرابع: بعض الروايات التي تظهر منها كفايه الفعل في الاستناد، كخبر عبد الرحيم القصير المتقدم قال: سمعت أبا جعفر

ص: ٢٩٧

١- ( [١] ) المكاسب: رساله العدا له ص ٣٣٧ س ٣.

٢- ( [٢] ) سورة الرعد: الآيه ٤٣.

(عليه السلام) يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته» (١).

قال الشيخ في رساله العدالة: (ويؤيد ما ذكرنا أنه لم يتأمل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبه في كتبهم من أجل أن الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابه، مع ذهاب أكثرهم إلى أن التعديلات من باب الشهاده، ولا في العمل بالأخبار المودعه في كتب الحديث من دون سماعها مشافهه عن المحدث، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدله حجه الخبر والنبأ، ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهه آيه النبأ ونحوه. ودعوى أن العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهه لمن كان أخذ منه الحديث، تكلف ضعيف) (٢)، انتهى.

ولهذا لو أمر المولى بقبول قول زيد ثم كتب زيد شيئاً ولم يعمل به العبد معتذراً بأنه لم يحصل له الوثوق لم يقبل عذره وعوقب عليه.

ثم لا يذهب عليك أن في باب العدالة أدله خاصه تدل على حجه الشهاده فيه، فلا توقف له على الأدله العامه الداله على اعتبار الشهاده مطلقاً، فمن تلك الأدله الخاصه صحيحه ابن أبي يعفور

ص: ٢٩٨

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٦ الباب ١٢ من أبواب صلاه الجماعه ح ٤.

٢- ( [٢] ) المكاسب: رساله العدالة، ص ٣٣٦ السطر ما قبل الأخير.

«فإذا سُئِلَ عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً» (١).

ومنها: مفهوم روايه علقمه: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر» (٢).  
بضميمه عدم الفرق بين العدالة والفسق.

ومنها: ما روى من أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يبعث رجلين من خيار صحابته كما تقدم، إلى غير ذلك.

وأما الطريق الرابع: وهو الشيعاء، فقد تقدم أن اعتباره من باب كونه من الاستبانة، فيشملة قوله (عليه السلام): «حتى يستبين»، بل نقول: إنه حجه في المقام من جهة أخرى ولو لم يقد العلم ولا الظن لبعض الروايات الخاصة منها صحيحة ابن أبي يعفور، ومنها ما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) فإنهما دلا على أن الشيعاء بين أهل المحله والقبيله كاف في ترتيب آثار العدالة، ومنها خبر عبد الرحمن القصير المتقدم الدال على جواز الاستناد في الايتمام بايتمام الناس به، فإنه شيعاء عملي كما لا يخفى.

وأما الطريق الخامس: وهو الوثوق فيدل على اعتباره أمور:

الأول: إنه طريق عقلائي، فحيث لم يرد من الشارع ردعه جاز الاستناد إليه.

الثاني: بعض الروايات الواردة في المقام، منها روايه على بن

ص: ٢٩٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٣.



راشد وفيها: «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته»<sup>(١)</sup>، ومنها ما عن الفقه الرضوي مرسلًا عن العالم (عليه السلام) قال: «ولا تصلّ خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه»<sup>(٢)</sup> إلى آخره، ومنها خبر حماد المتقدم وفيه: «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه»<sup>(٣)</sup> بضميمه عدم الفرق بين باب الصلاة وغيره، ومنها بعض الأخبار الأخر المتقدمة التي منتهى دلالتها اعتبار الوثوق.

الثالث: بعض الأخبار المذكوره في باب خبر الواحد الداله على كفايه الوثوق في قبول الخبر، فإنه لو أخبر الثقة بعداله الإمام شمله تلك الأخبار لوجب قبول خبر هذا الثقة وترتيب أثره عليه، فتأمل. وكيف كان فحيث تقدم كفايه أدنى من الوثوق فالوثوق كاف قطعاً.

وأما الطريق السادس: فقد ذكره الشيخ (رحمه الله) بما لفظه: (اللهم إلا أن يقال بعد تسليم دلالة الصحيحه) أي صحيحه ابن أبي يعفور (على اعتبار الملكه أن السؤال في الصحيحه إنما هو عما به تعرف العدالة: هي الاستقامه الفعلية، فإن الاستقامه الفعلية بترك المحرمات وفعل الواجبات وإن أمكن إحرازها بأصالة الصحه في

ص: ٣٠٠

- 
- ١- ([١]) الوسائل: ج ٥ ص ٣٨٨ الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.
  - ٢- ([٢]) فقه الرضا: ص ١٤ س ١٤.
  - ٣- ([٣]) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٥ الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ١.

أمور المسلم كما سيجيء، إلا- أن الشارع لم يكتف بها في مقام الشهاده، بل اعتبر انكشافها ولو ظناً، فجعل الملكة التي هي المقتضيه للاستقامه الفعلية علامه لها في مرحله الظاهر إذا شك في تحققها، فلو تحققت من دون ملكه كفت، فالعداله المعتبره في الإمامه والشهاده هي الاستقامه الفعلية لا- ملكتها، وإنما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهاده، فيحتاج إليها عند الشك في تحقق الاستقامه الفعلية لا عند القطع بها(1)، انتهى.

وربما يستغرب هذا الكلام لأنه عباره أخرى عن أن يقول الشارع العداله هي الاستقامه الفعلية، والدليل عليها الملكة والكاشف للملكه الاستقامه الفعلية.

اللهم إلا- أن يقال: إن العداله هي الاستقامه الفعلية والكاشف عنها الملكة، والكاشف عن الملكة الاستقامه في الجملة، فإننا إذا رأينا الإقدام في حربين من قائد كشفنا عن ملكه الشجاعه فيه، وهي بدورها كاشفه عن الإقدام في جميع الحروب، فيصح لنا الاعتماد عليه إذ أردنا المحاربه.

ص: ٣٠١

---

١- ( [ ١ ] ) كتاب الصلاه، للأنصاري: ص ٣٦٣ السطر الأخير.

## مسأله ٢٤ فى عروض ما يوجب فقد بعض الشرائط على المجتهد

(مسأله \_ ٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدته للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره.

(مسأله \_ ٢٤): {إذا عرض للمجتهد} المقلد {ما يوجب فقدته للشرائط} كأن صار مجنوناً أو فاسقاً أو كافراً أو ميتاً أو مفضولاً أو نحو ذلك {يجب على المقلد العدول إلى غيره} وقد تقدم الكلام فيه سابقاً مستوفى.

ولا يخفى أن مراد المصنف (رحمه الله) فى غير الموت، إذ تقدم عدم وجوب العدول عن الميت، وحيث عرفت سابقاً عدم الدليل على لزوم استمرار ما دل على اشتراط بعض الشرائط فى الجملة فالأمر هين.

وقد يستبعد جواز التقليد مع انتفاء الشرط، بأنه كيف يمكن أن تكون الواسطه بين الشخص وبين الله سبحانه كذلك، وفيه: أنه ليس فى هذا الحال واسطه بل فى حال استقامته، ويؤيده ما ورد فى أخبار بنى فضال، فإن التقليد ليس إلا من باب بناء العقلاء الذى له الإطلاق قطعاً، والأدله اللفظيه والقدر المتيقن منها الاشتراط حال الإفتاء لا بعده، فتأمل.

## مسأله ٢٥ فيما لو قلد من لم يكن جامعاً لشيء من شرائط التقليد

(مسأله ٢٥ \_): إذا قلد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر.

(مسأله ٢٥ \_): {إذا قلد من لم يكن جامعاً} للشرائط \_ بأن لم يكن مجتهداً أو عادلاً أو غير ذلك \_ {ومضى عليه برهه من الزمان} كان يعمل على طبق نظره {كان كمن لم يقلد أصلاً} سواء كان قلده بدون الطريق إلى إحراز جامعته أو كان بالقطع أو البينه أو غيرهما من سائر الطرق {فحاله حال الجاهل القاصر} فيما لم يكن مقصراً في التقليد، بأن كان له طريق معتبر إلى جامعته للشرائط أو غافلاً عن ذلك {أو المقصّر} فيما لم يكن له طريق معتبر ولم يكن غافلاً بأن تساهل وقلد رجاءً، وقد تقدم حالهما مستوفى، فراجع.

## مسألة ٢٦ فيما لو قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت ثم مات المقلد

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

(مسألة \_ ٢٦): {إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت} كما لو قلد زيدا {فمات وقلد من يجوز البقاء} كعمرو، فهل يجوز له البقاء بملاحظه أن من يجب الرجوع إليه فعلا يجوز ذلك، أم لا يجوز بملاحظه أن البقاء بإجازه هذا الحي مستلزم لعدم البقاء وما يلزم من وجوده عدمه محال؟ بيان الشرطية: إن جواز البقاء مستلزم للجواز في جميع المسائل، والجواز في جميع المسائل يقتضى عدم الجواز في الجميع، لأن منها مسألة حرمه البقاء، أم يفصل في المسألة فيجوز له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا- مسألة حرمه البقاء {لأن البقاء في غير هذه المسألة لا يستلزم محالا فيجوز، والبقاء فيها يستلزم محالا فلا يجوز؟ احتمالات، والأقوى الأخير، فيجوز له البقاء على تقليد الأول والعدول إلى الثانى، ومنه يعلم حكم ما لو كان الحي يوجب البقاء والميت يحرمه، أو الحي يجوز البقاء والميت يوجبه.

(مسأله \_ ٢٧): يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً.

(مسأله \_ ٢٧): {يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات} بل المعاملات فى الجملة {وشرائطها وموانعها ومقدماتها} الظاهر الاستغناء عن قوله: (مقدماتها) إلا أن يقال بأن المراد من المقدمات ما يجب مقدمه للعمل ولا دخل له فى العمل صحه وفساداً، كالفحص عن الماء غلوه سهم أو سهمين إذا قلنا بصحة الصلاه من دونه، فتأمل.

{ولو لم يعلمها، لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح} والقول بعدم صحه الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلى غير تام، وقد تقدم ويأتى أنه لو لم يعلم ذلك ولكن طابق عمله الواقع كفى، وإن لم يحصل العلم بالفراغ ولو إجمالاً، وكان فى نظر العقل غير فارغ الذمه، وما ذكره بعض من الكفايه أيضاً فى صورته مطابقتة لرأى مجتهدة فى غير محله، إذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض، فلا صحه، ولا مستنداً إلى قول الحجه فلا معذوريه، فلو قيل له يوم القيامه لم عملت هذا العمل؟ لم يمكن له أن يقول لفتوى مجتهدى، وقد سبقت الإشاره إلى ذلك.

فتحصل أنه يصح العمل إذا طابق الواقع {وإن لم يعلمها تفصيلاً} ولا إجمالاً.

(مسألة \_ ٢٨): يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً،

(مسألة \_ ٢٨): لا- يخفى أن هذه المسألة أيضاً من صغريات المسألة الأولى، فكان الأولى تركها خصوصاً مع بعض الخلل فيها كما سيأتى.

وكيف كان فنقول: {يجب} بالوجوب العقلى من باب شكر المنعم، أو الفطرى من باب دفع الضرر المحتمل، أو الشرعى للأدله الداله على التعلم {تعلم مسائل الشك والسهو} وإنما خص هذه المسائل بالذكر مع وجوب تعلم مسائل الصلاة عامه بمقدار الابتلاء، ومسائل الصوم ونحوهما، لأن هذه المسائل فى الغالب معرض عن تعلمها بخلاف مسائل أصل الصلاة والصوم ونحوهما. وربما قيل: بأن وجه التخصيص بالذكر هو أن الابتلاء بها غالباً يكون فى الصلاة، وإذا لم يعلم المسألة قطع الصلاة أو أتى بما يخالف الشرع وكلا الأمرين محرم، فتأمل.

وكيف كان فإنما يجب تعلم هذه المسائل {بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً} بل بالمحتمل كونها محلاً للابتلاء بقاعده دفع الضرر المحتمل، والفرق أن مقدار محل الابتلاء غير معلوم، فاللازم أن يقيد بما يحتمل أن يبتلى الإنسان بها.

نعم لو اطمأن من نفسه، أنه لا يُبتلى بالشك والسهو، صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها.

{نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله} اللازم أن يقال: لو اطمأن لم يلزم التعلم، لا أن يقال: صح عمله، إذ لا- ربط لصحة العمل بالاطمئنان وعدمه، بل صحة العمل الظاهريه متوقفه على مطابقه العمل للحجه، وصحة العمل الواقعيه متوقفه على مطابقته للواقع، فلو طابق عمله الواقع صح وإن كان قاطعاً بابتلائه بالشك والسهو ولم يتعلم، وإن لم يطابق الواقع بطل وإن كان قاطعاً بعدم ابتلائه.

نعم إذا قطع بعدم الابتلاء ثم ابتلى، وأتى بالعباده فاسده كان معذوراً إن قلنا بعدم وجوب التعلم نفسياً، وإلا كان معاقباً أيضاً.

ثم إن إطلاق وجوب تعلم المسائل في غير مورده، بعد ما عرفت في المسأله الأولى من كفايه الاحتياط، فلو علم وجه الاحتياط في مسائل الشك والسهو كفى ولم يجب التعلم لا اجتهاداً ولا تقليداً، إلا إذا منع مانع عن الاحتياط للوجوه المتقدمه في المنع عنه مع التمكن عن الامتثال التفصيلي فراجع.

فتحصل من ما ذكر، أن العمل صحيح إذا طابق الواقع {وإن لم يحصل العلم بأحكامهما} ولا دخل لمسأله الاطمئنان وعدمه وإنما دخله في العقاب وعدمه في الجملة.



## مسأله ٢٩ فى وجوب التقليد فى المستحبات والمكروهات والمباحات أيضا

(مسأله \_ ٢٩): كما يجب التقليد فى الواجبات والمحرمات يجب فى المستحبات والمكروهات والمباحات.

(مسأله \_ ٢٩): {كما يجب} على العامى غير المحتاط {التقليد فى الواجبات والمحرمات} غير اليقينيّات والضروريّات {يجب} عليه التقليد {فى المستحبات والمكروهات والمباحات} وذلك لشمول أدله التقليد، فإن هذه الثلاثة وإن لم يكن فى كل من فعلها وتركها عقاب، لكن حيث يحتمل وجوب المستحب \_ كالدعاء عند رؤيه الهلال \_ وحرمة المكروه \_ كالدخول فى السوم \_ ووجوب المباح أو حرمة، يلزم بحكم العقل التقليد أمناً عن عقاب الفعل فى محتمل الحرمة، وعن عقاب الترك فى محتمل الوجوب، لكن إذا أتى بمقطوع عدم الحرمة رجاءً، أو ترك مقطوع الوجوب كان مأموناً من العقاب.

وهنا أمر لا بد من التنبيه عليه، وهو أنه لا يبعد القول بكفايه العمل على طبق كتب الأصحاب (رضوان الله عليهم) المدونه فى هذه الأبواب كالمصباح للشيخ، والإقبال للسيد، وزاد المعاد والحليه للمجلسي، وغيرها فيما تضمنها من المستحبات والمكروهات بدون تقليد فيها للمقلد كما جرت على ذلك سيره المتدينين خلفاً عن سلف، وذلك لشمول الأدله كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد من مواليّنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (١) وغير ذلك، فإن

ص: ٣٠٨

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

الشيخ، والسيد، والمجلسي، وأضرابهم لا شك في كون كل واحد منهم ثقة ومأموناً على الدين والدنيا، وكذلك لا شك في أنهم كتبوا هذه الكتب للعمل لا للاجتهد، فيكون العمل على طبقها جائزاً، بل العامل يكون مثاباً قطعاً ثواب الواقع أو البلوغ.

وما ذكرنا أمر ارتكازي للمتدينين بلا شبهه، والذي يمكن أن يقال على ذلك أمور:

الأول: إنه تقليد للميت وهو غير جائز. وفيه: ما تقدم في باب تقليد الميت من أنه لم يقم عليه دليل معتد به، مضافاً إلى أنه يحصل غالباً من هذه الكتب الاطمئنان وهو كاف في الاستناد، على أن هذا ليس تقليداً، بل عملاً بأخبار دونتها أصحاب الكتب للعمل، فيشمل العامل حديث S من بلغ R، فتأمل.

الثاني: إن المقلد لا علم له بأحوال الرجال، فربما كان في السند غال أو ضعيف لا يعتمد عليه، وفيه: كفايه الاستناد إلى المؤلف الذي كتب للعمل، مضافاً إلى التسامح في أدله السنن.

الثالث: إن المقلد غير قادر على علاج المعارضه الواقعه في الأخبار المتضمنه للاستحباب والكراهه. وفيه: عدم لزوم العلاج في باب المستحبات والمكروهات، خصوصاً لو قيل بمقاله الكليني من التخيير.

وبهذا كله تبين جواز إرجاع المجتهد المقلد إلى إحدى تلك

بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه، سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.

الكتب بدون أن يكون طالعها واجتهد فيها، وذلك مثل إرجاعه إلى اهل الخبره بدون أن يكون ناظراً إلى أدلتهم ونظرياتهم.

تمه

ذهب بعض إلى المنع عن نقل الحديث بلفظ: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو قال الصادق (عليه السلام) وأمثال ذلك، بل اللازم الإسناد إلى الكتاب الذى نقل عنه أو مؤلفه، بأن يقول روى المجلسى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مثلاً.

وذهب بعض آخر إلى جواز الإسناد ابتداءً بدون الإسناد إلى الكتاب أو المؤلف.

واستدل الأول بأنه لا يعلم أن النبى (صلى الله عليه وآله) قاله، فيكون إسناده إليه مع الشك كذباً أو شبيهاً به، والظاهر عندى ما ذهب إليه المجوز، إذ المتبادر عند العرف عن هذه اللفظه وأشباهاها أن القائل يستند إلى كتاب أو نحوه فى النقل، لمعلوميه أنه لم يشاهد المروى عنه.

{بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات} حتى بالنسبه إلى اللباس ونحوه لاحتمال كونه تشبيهاً محرماً، وقد عرفت تفصيل الكلام فى معنى الوجوب.

ص: ٣١٠

## مسأله ٣٠ فى جواز الإتيان بعمل لاحتفال كونه مطلوباً، وعكسه

(مسأله \_ ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتى به لاحتفال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب. وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتفال

(مسأله \_ ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتى به لاحتفال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب.

لا- يخفى عدم استقامه هذا الحكم ولو قلنا بجواز الامتثال الإجمالى حتى فى صورته التمكن من الامتثال التفصيلى، وذلك لأن العبارة تعطى جواز كل من الفعل والترك، مع عدم جواز إجراء البراءة حتى فى الشبهه الوجوبيه قبل الفحص، ومن المعلوم عدم تمكن المقلد من الفحص. نعم لو أتى بالفعل بقصد القربه كان كافياً بناءً على جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن عن التفصيلى، وإن كان فيه تأمل من جهه أخرى، حيث إن ما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى من جهه الكراهه كيف يمكن أن يؤتى به رجاء التقرب. اللهم إلا- أن يريد من قوله: "يجوز" الجواز مقابل التعلم والتقليد، بأن يكون المراد أن المكلف حينئذ مخير بين أحد الأمرين: التعلّم أو الإتيان، ولكن يبقى فيه إشكال عدم صحه التقرب بمحتمل المبغوضيه.

{وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح} أو مستحب \_ ولم نعلم وجه إسقاطه \_ {له أن يتركه لاحتفال

كونه مبغوضاً

كونه مبغوضاً { ولا- يحتاج إلى التقليد، والكلام في هذه كالكلام في سابقتها، إلا أنه لا يأتي هنا إشكال عدم إمكان التقرب  
بمحتمل المبغوضيه. ومنه يظهر حكم ما لو علم بأنه ليس بحرام ولا- واجب وشك في الباقيات، فإنه يجوز له كل من الفعل  
والترك.

ص: ٣١٢

## مسأله ٣١ فى تبدل رأى المجتهد

(مسأله \_ ٣١): إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول.

(مسأله \_ ٣١): {إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول} هذه المسأله أشبه شىء بالضرورة، ولهذا لم أر من علّق عليها، والدليل عليه أن قول الفقيه إن كان طريقاً فهو ساقط عند تبدل رأيه، وإن كان موضوعياً \_ بناءً على القول بسببيه بعض الأمارات والطرق \_ فالموضوعيه إنما هي فى صورته عدم التبدل.

وتوهم بعض: جواز البقاء لأن رأيه بمنزله رأى فقيهين متساويين، فكما يجوز تقليد أيهما شاء كذلك يجوز اتباع كلا رأى الفقيه الواحد. وفيه: إن رأى كل واحد حجه عند العقلاء \_ بناءً على عدم تساقط الطريقين المتعارضين \_ بخلاف الرأى الأول للمجتهد، فإنه لا حجه له أصلاً.

وتوهم شمول الإطلاقات له، مدفوع بالقطع بعدم الشمول، فإنه لو لم نقل بعدم الإطلاق لها أصلاً فلا أقل من الانصراف القطعى.

إن قلت: فلم كان الفقهاء المتقدمون يثبتون آراءهم الأولى فى الكتب الفقيهيه مع تبدل رأيهم.

قلت: لم يكن الإثبات للتقليد، بل لأنه شىء صدر وانتشر، ولم يكونوا متمكنين من محوه، مع ما حكى عن فخر الدين من أن

الإبقاء كان إعلماً لعدم انعقاد الإجماع في ذلك الزمان. وكيف كان فهذه المسألة مما لا شبهة فيها.

ص: ٣١٤

## مسألة ٣٢ فى عدول المجتهد إلى التوقف أو التردد

(مسألة \_ ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد، يجب على المقلد الاحتياط، أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد.

(مسألة \_ ٣٢): {إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد} كما لو كان فتواه أولاً-البقاء على حكم التمام فى قاصد الإقامه إذا خرج عن محل الترخص، ثم تردد فى المسألة واحتاط بالجمع {يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد} أما عدم البقاء على فتواه الأول، فلما تقدم فى المسألة السابقه لاعتراف المرجع بخطئه، وأما وجوب التقليد أو الاحتياط فلأنهما طريقتان للعامى كما تقدم، وأما وجوب العدول إلى الأعم فهو غير لازم، بناءً على عدم وجوب تقليد الأعم كما استظهرناه سابقاً، وأما بناءً على وجوبه فنقول: هذا إنما يتم إن قلنا بأن مطلق الأعم واجب، وإلا جاز الرجوع إلى غير الأعم المطابق فتواه للأعم.

ثم إن هذا الحكم \_ وهو جواز الرجوع إلى الأعم فى المسألة التى توقف فيها المرجع \_ فيه مناقشه، لما تقدم من أن الأعم المتردد قد يكون لأجل عدم علمه بالمسألة، وقد يكون لأجل علمه بعدم تماميه الأدله الداله على طرفى المسألة، وحينئذ فهو يرى خطأ من يفتى بأحد الطرفين، فكيف يجوز الرجوع مع أنه رجوع من الحى إلى الحى الذى فيه إشكال بنظرهم؟.

وكيف كان فهذا الحكم \_ أى وجوب الرجوع إلى الأعم فى



الباقين \_ إنما يتم إذا وجد الأعلم، وإلا جاز الرجوع إلى كل واحد من الباقين.

ص: ٣١٤

## مسأله ٣٣ فى التخيير بين المجتهدين المتساويين، وجواز التبعض فى التقليد

(مسأله \_ ٣٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء.

(مسأله \_ ٣٣): {إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم، كان للمقلد تقليد أيهما شاء} من غير فرق بين أن يكونا متوافقين أو متخالفين، وافق فتوى أحدهما للاحتياط أم لا.

وأورد عليه بأن التخيير فى صورته التعارض لا وجه له، لأن الطريقتين المتعارضتين يسقطان، إلا ما إذا دل الدليل عليه كما فى باب الأخبار، ولذا أشكل تعدى حكم الخبرين إلى الإجماعين والشهرتين ونحوهما.

ورد بالإجماع من القائلين بجواز التقليد، على عدم وجوب الاحتياط حينئذ، بضميمة ضروره عدم سقوط التكليف. وفيه: نظر لما عن بعض المحشين، من وجوب الاحتياط حينئذ فلا- إجماع، على أن الإجماع من طائفه خاصه ليس كاشفاً حدساً عن قول المعصوم.

أقول: قد مر منا عدم سقوط الطريقتين المتعارضتين، لضروره بناء العقلاء على سلوك أحدهما، مع شمول أدله التقليد لقول كل واحد منهما.

إن قلت: شمول أدله التقليد مستلزم للتناقض، إذ لو قال هذا بوجوب صلاه الجمعة، وذاك بحرمتها، فشمول أدله التقليد مستلزم لأن يقول المولى: هذا واجب وحرام.

قلت: لا يستلزم التناقض، لأن الحكم بالوجوب بالنسبه إلى

ويجوز التبعض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

هذا المرجع ومقلده، وبالحرمة بالنسبة إلى ذلك ومقلده، فحاله حال شمول الاستصحاب لكل من واجدى المنى، وشمول البراءة لكل طرف من الإناءين فيما لم ينتجز التكليف على كل من صاحبهما.

ثم لا يخفى أنه مع التوافق بين المجتهدين لا يلزم تقليد أحدهما معيناً، بل يجوز تقليد كليهما أو تقليد أحدهما غير معين عند المقلد، بأن يأخذ رساله يعلم بأنها رساله أحدهما ويعمل على طبقها.

{ويجوز التبعض في المسائل} بأن يأخذ بعض المسائل من هذا وبعضها من ذاك، لكن تقدم أنه حيث لا يستلزم العلم بمخالفته للواقع، كما لو أتم الصلاة بعد خروجه عن محل الترخص ثم عاد إلى محل الاقامه بفتوى هذا، وأفطر بفتوى ذاك {وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في} غير العلم من {العدالة أو الورع أو نحو ذلك} كالوثاقه {فالأولى بل الأحوط اختياره} وقد عرفت سابقاً عدم تعيينه، فيجوز له تقليد أيهما شاء فراجع، والظاهر أن الاحتياط استحبابي \_ في المتن \_ لكونه مسبقاً بالفتوى وإن كان ظاهر كلمه (بل) ينافيه، وإنما استثنينا الأرجحيه في العلم على مذاق المصنف (رحمه الله)، فتأمل.

## مسألة ٣٤ فيما لو قلد مجتهدا يقول بحرمه العدول إلى الأعلم

(مسألة \_ ٣٤): إذا قلد من يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

(مسألة \_ ٣٤): {إذا قلد من يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال {المجتهد {الأول بعدم جوازه}.

وإن قلت: لا- يخلو الحال من أن يكون مجتهده يحرم العدول أو لا- يحرم، فعلى الثانى فهو خارج عن مفروض المسألة، وعلى الأول فهو غير مقلد لمن يقول بوجوب العدول، فلا مجال لهذه المسألة أصلاً.

قلت: ليس كل مسألة يبين حكمها بالنسبة الى العامى المحض، فهذه المسألة إنما بين حكمها بالنسبة إلى المقلد الذى هو من أهل الفضيله.

وقد يقال فى الجواب: إنه بناءً على أن التقليد نفس العمل، فالمقلد فى هذه المسألة لم يقلد بعد، فلا مانع من أن يقلد غير مجتهده فى هذه المسألة، فإذا أفتى بوجوب الرجوع إلى الأعلم، وعلى هذا فلا يرد الإشكال.

قلت: تقليد غير مجتهده فى هذه المسألة مستلزم للرجوع عن مجتهده فى سائر المسائل، فالأخذ بقول المجتهد الثانى وإن لم يكن بنفسه رجوعاً ولكنه مستلزم له، وأما بناءً على قول من يقول أن

التقليد هو الالتزام فالأمر أوضح، لأنه مقلد لمجتهده في جميع المسائل التي منها مسأله حرمة العدول إلى الأعلـم.

ثم إنه ربما يقال: بأن عدم الرجوع إلى الأعلـم لفتوى مجتهده بالتحريم مستلزم للدور، لأن عدم اعتبار الأعلـم متوقف على حجيه فتوى مجتهده، وحجيه فتوى مجتهده متوقفه على عدم اعتبار الأعلـم، فلو قيل بلزوم عدم الرجوع باستناد فتوى مجتهده كان مستلزماً للدور.

وأورد عليه: بأن عدم الرجوع ليس لأجل فتوى مجتهده بالتحريم، بل لأجل الاستصحاب، لأنه بعد وجود الأعلـم يشك في لزوم الرجوع وعدمه، فاستصحاب جواز البقاء على تقليد مجتهده لا مانع منه.

وردّ بأن بناء العقلاء على وجوب تقليد الأعلـم مطلقاً، ابتداءً واستمراراً، مقدم على الاستصحاب.

وأجيب عنه: بأن الإجماع على حرمة العدول مطلقاً وارد على بنائهم، وفيه: نظر لعدم وجود الإجماع في المسأله أصلاً، ولو سلّم فإنما هو بالنسبه إلى العدول من المساوي إلى المساوي لا مطلقاً حتى إلى الأعلـم.

ولا يخفى ما في جميع هذه الكلمات من النظر، لما تقدم من عدم وجوب تقليد الأعلـم مطلقاً، وعدم حرمة العدول مطلقاً، فللمقلد

البقاء على الأول والعدول إلى الثاني. والإجماع والاستصحاب وبناء العقلاء على لزوم تقليد الأعم كلفها مخدوش.

ثم إن إطلاق قول المصنف {فالأحوط العدول} يتم على تقدير لزوم تقليد الأعم مطلقاً، وأما من يفصل في المسألة بين صورته الموافقة والمخالفة فلا يلزم على تقدير موافقه.

ثم إن الاحتياط في العدول في هذه المسألة إما مبني على الاحتياط في أصل مسألة تقليد الأعم، كما تقدم عن المصنف (رحمه الله) من عدم جزمه بوجوب تقليد الأعم، وإما مبني على تعارض دليلي وجوب تقليد الأعم وحرمة العدول، فالقائل بالوجوب في أصل المسألة له أن يحتاط في هذه الصورة.

ثم إن المقلد، إما أن يتوجه إلى مسألة العدول والبقاء، وإما أن لا يتوجه، فعلى الثاني لا كلام، وعلى الأول فهو ما يستقل عقله، أو قام لديه الدليل إذا كان من الأفاضل، من الاحتياط أو العمل بأحوط القولين أو الرجوع أو البقاء.

وهنا فرض آخر، وهو أنه يرجع إلى الأعم، فيقول الأعم بعدم وجوب فتوى الأعم فيبقى على تقليد الأول.

(مسأله \_ ٣٥): إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد، فبان عمرواً، فإن كانا متساويين في الفضيله ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا فمشكل.

(مسأله \_ ٣٥): {إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمرواً} كما لو أخذ رساله زعمها لزيد وعمل على طبقها ثم بأن كونها لعمر و {فإن كانا متساويين في الفضيله ولم يكن {تقليده لزيد {على وجه التقييد صح، وإلا فمشكل} والأظهر الصحه مطلقاً، سواء كانا متساويين أم لا، وسواء كان على وجه التقييد أو الخطأ في التطبيق، وسواء كانا متفقين في الفتوى أم مختلفين، وذلك لأن قول كل واحد منهما حجه، والتقييد غير مضر لعدم دخل القيد في المأمور به، فهو كمن يأتي بالماء بزعم أنه سمن وقد كان كل منهما مأموراً بإتيانه، كما عرفت عدم لزوم الأعلمية في المرجع وعدم لزوم الاتفاق في الفتوى.

هذا وربما يفصل في المسأله، فيقال: الصور أربعه:

الأولى: ما كانا متساويين في الفضيله والفتوى، وحينئذ يصح العمل سواء كان من باب التقييد، بأن يقول إنى أقلد زيدا \_ لكونه من عشيرتي \_ لا عمراً \_ لكونه من عشيره عدوى \_، أم من باب الخطأ في التطبيق بأن يقول إنى أقلد الجامع للشرائط وبزعمه زيدا حتى لو كان عمراً لقلده أيضاً.

الثانيه: ما كانا متساويين في الفضيله مختلفين في الفتوى، فمن يذهب إلى القول بالاحتياط في صوره الاختلاف، يلزم الاحتياط

مطلقاً سواء كان خطأ في التطبيق أم على وجه التقييد، فيلزم عليه تدارك ما فات منه، ومن يذهب إلى القول بالتخيير يرى صحة العمل على وجه الخطأ في التطبيق، ويشكل فيما كان على وجه التقييد.

الثالثة: ما لو كان أحدهما أعلم مع الاتفاق فلا إشكال، سواء كان خطأ في التطبيق أو على وجه التقييد، بناءً على عدم وجوب تقليد الأعم في صورته الاتفاق، ولا يفرق حينئذ بين ما لو كان المعدول عنه أعلم أو المعدول إليه.

الرابعة: ما لو كان أحدهما أعلم مع الاختلاف، وحينئذ فمن يرى وجوب تقليد الأعم في هذه الصورة، كان عمله غير صحيح إذا كان المعدول عنه أعلم، وصحيحاً إذا كان المعدول إليه أعلم، من غير فرق بين الخطأ في التطبيق أو التقييد، ومن لا يرى وجوب تقليد الأعم حتى مع الاختلاف لا إشكال فيه عنده.

أقول: وأنت خبير بما في كثير من هذه الكلمات، كما أن الشقوق أكثر بملاحظه قول من يقول بأن التقليد عمل أو التزام وغير ذلك، والأصح ما تقدم من عدم الإشكال في جميع الصور. والله سبحانه أعلم.



## مسأله ٣٦ فى طرق ثبوت الفتوى

(مسأله \_ ٣٦): فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

(مسأله \_ ٣٦): {فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً} ولا شبهه فى هذا، واحتمال السهو والنسيان والغلط مدفوع بالأصل العقلاى المسلم، واحتمال التقيه فى مظانها أيضاً غير معتنى به.

نعم إذا غلب على المجتهد السهو ونحوه، أو كثرت التقيه، بحيث لا يعتبر فى العرف أصلاً عدمها لم يمكن الاعتماد، وذلك لأن السماع شفاهاً من الطرق العقلايه الممضاه من قبل الشارع، وليس من طريقهم الاعتماد على المشافهه ممن يغلب عليه السهو أو التقيه ونحوهما.

ثم هل التلفزيون، والراديو، والتلغراف، واللاسلكى، والشريط، والمكبره، ونحوها بحكم الشفاه أم لا؟ الأقوى ذلك فيما إذا تيقن بكون المتكلم هو المفتى، لبناء العقلاء المقطوع به، فإنهم يعتمدون عليها فى الأنفس والأموال والأعراض، بل فى مثل الحرب ونحوها، مما هو فى كمال الأهميه بنظرهم، فالوسوسه بأنها من قبيل تحويل الصوت إلى القوه ثم القوه إلى الصوت ولا يؤمن الصواب فيها فى مقابل البدييه.

إن قلت: إن حجه بناء العقلاء منوطه بإمضاء الشارع، ولم يعلم الامضاء بالنسبه إليها، بل عدمها لكونها أموراً حادثه لم يكن فى

الثانى: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً.

زمان الشارع.

قلت: إذا اطمأن الشخص بكون المتكلم هو المجتهد \_ كما هو المفروض \_ حصل القطع بالفتوى، وحجته بنفسه كما تقرر فى الأصول. نعم إذا لم يحصل الاطمئنان أشكل الاعتماد كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال: إنها من الاستبانه العرفيه، فيشملها قوله (عليه السلام): «حتى يستبين». ثم إن الظهور كاف فى الأخذ، فلا يلزم أن يكون كلامه نصاً فى المطلب.

{الثانى: أن يخبر بها عدلان} وقد تقدمت حججه البينه ومعنى العدل.

{الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً} على الأقوى، وعلى هذا كان المدار فى جميع الأعصار والأمصار، من زمن النبى (صلى الله عليه وآله) إلى زماننا هذا، وهو مع كونه طريقاً عقلائياً ممضاه من قبل الشارع مورث للاطمئنان غالباً.

ثم هل هو طريق تعبدى يجوز الأخذ به، حتى مع الشك، بل مع الظن بالخلاف، أم يشترط فيه الظن بالوفاق، أم عدم الظن بالخلاف؟ احتمالات، والأقوى الأول، لا لبناء العقلاء إذ ربما يخدش

ص: ٣٢٥

فيه بأن بناءهم على العمل إذا حصل الاطمئنان، وإن كان فيه تأمل، بل يستفاد من الروايات من حجيه قول الثقة مطلقاً، كقوله (عليه السلام): «لا- عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»، وقوله: «عليك بزكريا بن آدم»، و: «عليك بالأسدي»، و: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة»، و: آيه P الذكر O، إلى كثير من أمثال ذلك مما تقدم شطر منه.

إن قلت: بالنسبة إلى الحكم الكلي، والناقل لقول المجتهد يخبر عن رأيه، وبالالتزام يخبر عن الحكم، ولا- حجيه له، إذ رأى المجتهد موضوع والموضوع لا يثبت إلا بعدلين، لقوله (عليه السلام): «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيه»<sup>(1)</sup>. والحاصل أن الدلالة المطابقية لخبر الواحد، هو كون رأى المجتهد كذا، وهو موضوع ولازمه \_ وهو كون الحكم كذا وإن كان حكماً كلياً \_ يثبت بخبر الثقة، إلا أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية، فحيث لم يثبت الموضوع لا وجداناً ولا شرعاً، لم يثبت لازمه.

قلت: أولاً: هذا ليس من الموضوع وإن تضمنه، وإلا لزم كون الحاكي لقول الإمام (عليه السلام) أيضاً من الموضوع، لأنه يقول إن الإمام قال كذا، وهذا إخبار عن كيف محسوس، أو إن الإمام

ص: ٣٢٤

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

(عليه السلام) فعل كذا، أو قرر كذا، وهما من الأعراض، أما الوضع كالاتكاء على اليد حاله الأكل، أو الأين كالكون في الحمام حال الصلاة، أو بقاء الوضع الأولى حال عمل غيره عملاً، أو غير ذلك من المقولات المختلفه.

وثانياً: إنه لو سلم كونه موضوعاً فحيث إنه مما يرتبط بالحكم الشرعى يقبل فيه قول الواحد، كإخبار أبى بصير بأن حماداً مثلاً قال كذا عن الإمام (عليه السلام)، فإن إخبار أبى بصير أن حماداً قال كذا، إخبار عن الموضوع وهو قول حماد، ومع ذلك يقبل لمدخلته فى الحكم، ولا يطلب شاهد آخر على كون حماد قال كذا، مع أنه لو كان إخباراً عن الموضوع المجرد \_ كأن يقول قال حماد هذه الدار لزيد \_ احتيج إلى شاهد ثان لإثبات إقرار حماد بذلك، ولذا ترى الفقهاء يعتمدون على الواحد فى باب الرجال وليس ذلك من باب الانسداد الصغير كما ربما يقال، إذ لا عين لذلك فى كلام القدماء ولا أثر، وإنما هو شىء حدث فى كلام جملة من المتأخرين.

وثالثاً: لا نسلم أن الموضوعات كلها فى غير مقام الشهادات ونحوها التى نص على لزوم التعدد أعم من الاثنين أو الأربعة لا تثبت إلاّ باثنين. إذ قوله (عليه السلام): «حتى يستبين» شامل لخبر الثقة قطعاً، ولذا لو حذر ثقة شخصاً عن فعل، ثم فعله ووقع فى المحذور معتدراً بأنى لم أعلم ذلك لم يعذره العقلاء، وقالوا بعد شهادته الثقة الأمر معلوم. وكيف كان فاعتماد العقلاء على الثقة بضميمه

الرابع: الوجدان فى رسالته، ولا بد أن تكون مأمونه من الغلط.

قوله (عليه السلام): «حتى يستبين» كاف فى المطلب. فتحصل أنه لا يشترط حصول الاطمئنان من قول الثقة، كما أن الاطمئنان كاف ولو من غير الثقة.

{الرابع: الوجدان فى رسالته، ولا بد من أن تكون مأمونه من الغلط} وليس هذا إلا من باب الاطمئنان المعول عليه عند العقلاء وصدق الاستبانة عليه، فيشمله قوله (عليه السلام): «إلا أن تستبين»، وإلا فليس دليل خاص على ذلك إلا إشعار المكاتبات التى كانت بين الأئمة (عليهم السلام) وبين أصحابهم على حجية الكتابه فى الجملة.

ثم إن الظاهر كفايه أصاله عدم الخطأ العقلائيّه.

إن قلت: لا تجرى الأصاله المذكوره، لاشتمال الكتب وخصوصاً المطبوعه منها على الخطأ.

قلت: اليسير من الخطأ لا يضر، بالنسبه إلى الأحكام الكثيره الموجوده فى رساله، كيف ولو أفتى المجتهد شفاهاً بمثل هذه الكثره من الأحكام لأخطأ فى بعضها بمقتضى الطبيعه البشريه.

ص: ٣٢٨

## مسأله ٣٧ فيما لو قلد من ليس أهلاً للفتوى

(مسأله \_ ٣٧): إذا قلد من ليس له أهليه الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلد. وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم،

(مسأله \_ ٣٧): {إذا قلد من ليس له أهليه الفتوى ثم التفت} إلى ذلك {وجب عليه العدول} وهذا ليس عدولاً إلا صورته، إذ هو فى الحقيقه تقليد ابتدائى للجامع للشرائط.

{وحال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلد} وقد تقدم الكلام فيه، إلا أن نقول بالإجزاء، إذا كان تقليده له على حسب الموازين الشرعيه.

{وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم} عند من يرى وجوب تقليد الأعلم، ولكن قد يستشكل حتى عند من يرى وجوب تقليد الأعلم: بأن عمدته دليل وجوب تقليد الأعلم هو دوران الأمر بين التعيين والتخير ونحوه، ودليل حرمه العدول هو الإجماع المدعى، ودليل الأعلم لا يقاوم الإجماع لاحتمال التعيين فى غير الأعلم، فلا يدور الأمر حينئذ بين تعيين الأعلم والتخير بينه وبين غيره، بل يحتمل تعيين كل واحد منهما، فالإجماع بحاله.

إلا أن يقال: إن القدر المتيقن من الإجماع هو صورته التساوى، فلا دليل على حرمه العدول فى هذه الصوره. ولكن قد عرفت

وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.

الخدشه فى الجانبين، فالأقوى أنه مختار بين البقاء على تقليد غير الأعلم والعدول إلى الأعلم، وأما حال الأعمال السابقة فلا ينبغي الإشكال فى صحتها، وأنها مثل ما لو مات المجتهد فقلد غيره فى صحة تقليد الأول وعدم الاحتياج لألى التدارك، فتأمل.

ومن هذه المسأله يعرف الحال فى قوله: {وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط} ويزيد هنا استصحاب تعيين الأعلم السابق، ولكن فيه أن موضوعه الأعلميه فمع انتفائه لا يجرى الاستصحاب.

ص: ٣٣٠

## مسأله ٣٨ فيما لو انحصر الأعم في شخصين ولم يمكن التعيين

(مسأله \_ ٣٨): إن كان الأعم منحصرأ في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما.

(مسأله \_ ٣٨): {إن كان الأعم منحصرأ في شخصين ولم يمكن التعيين} فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعم الأمر واضح، وأما على مبنى من يوجب تقليد الأعم {فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط}.

وربما يقال من الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامى أو السيره على ذلك، ففيه: أما الاتفاق فغير مسلّم إن لم يكن مسلّم العدم، فإن هذه المسأله غير معنونه فى كلام جمع من العلماء، وأما السيره فحجيتها ليست إلا من حيث إمضاء المعصوم، وذلك غير ثابت، مضافاً إلى احتمال استناد ذلك إلى عدم لزوم تقليد الأعم.

{وإلا كان مخيراً بينهما} والظاهر أن مراده التخيير فى خصوص المسأله التى لا يمكن الاحتياط فيها، لا أنه لو لم يمكن الاحتياط فى بعض المسائل تخير مطلقاً، إذ لا- وجه للتخيير إلا- قاعده العسر والحرج، أو عدم إمكان الاحتياط، للتضاد ونحوه، وذلك يقتضى الاقتصار على مورده، فلو لم يمكن الاحتياط فى باب صلاه الجمع مثلاً وأمكن فى باب صلاه الميت لزم وهكذا. ثم إن حال الأكثر من الاثنين حال الاثنين فيما ذكر، لعموم ما تقدم من الأدله.



## مسأله ٣٩ فى جواز البقاء على تقليد المجتهد إذا شك بقاؤه على شروط التقليد

(مسأله \_ ٣٩): إذا شك فى موت المجتهد، أو فى تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال.

(مسأله \_ ٣٩): {إذا شك فى موت المجتهد، أو فى تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال} لاستصحاب جواز التقليد، أو استصحاب الحكم، بمعنى أنه كان تكليفه صلاه الظهر يوم الجمعة، فيشك فى تبدل تكليفه فالأصل البقاء، ولكن قد تقدمت المناقشه فى استصحاب الحكم: بأن المراد منه إن كان التكليف الظاهرى فعلى مبنى من يقول بعدم الحكم فى الظاهر، وإنما هو تنجيز وإعذار، لا حكم حتى يستصحب، وإن كان التكليف الواقعى فلا يقين بذلك، إذ لا يعلم أن صلاه الظهر فى يومها هو التكليف الواقعى، فتأمل.

هذا كله فى الشك الطارئ، أما الشك السارى فانسحاب الحكم السابق فيه مبنى على حجتيه وهو محل الخلاف. هذا، ولكن إذا كان الأمر مورداً للفحص العقلائى لم يكف الاستصحاب، للزوم الفحص حتى فى الشبهات الموضوعيه على المختار، فتأمل.

## مسأله ٤٠ فيما لو كانت أعماله السابقه بلا تقليد ولم يعلم مقدار

(مسأله \_ ٤٠): إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مده من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقته للواقع أو لفتوى المجتهد الذى يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو.

(مسأله \_ ٤٠): {إذا علم أنه كان في عباداته بلا- تقليد مده من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقته للواقع أو لفتوى المجتهد الذى يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو} لا يحتاج إلى الإعادة والقضاء، أما فى صورته المطابقه للواقع فلأن المطلوب ليس أكثر منها، سواء طابق فتوى المجتهد أم لا، إذ المجتهد طريق صرف منجز عند الإصابه، ومعذر عند الخطأ، ولا موضوعيه له أصلاً كسائر الطرق والأمارات، واحتمال البطلان لأنه يلزم أن يكون العمل بدلاله ولى الله، ولا دلاله هنا، فى غير محله، إذ المراد الأئمه فى مقابل الأعداء، وقد تقدم البحث حول ذلك فراجع.

وأما فى صورته التطابق لفتوى المجتهد، فيقع الكلام فيه فى مقامين:

الأول: فى المعيار فى المجتهد الكافى لصحة عمله فى صورته المطابقه، فنقول: الظاهر \_ عند معتبر استمرار الشرائط \_ هو اعتبار المجتهد حين الالتفات إلى ذلك لا حين العمل، لأن المجتهد حين العمل ليس فعلاً حجه، والرجوع إلى المجتهد فعلاً إنما هو لحكم القضاء والإعادة، كما تقدم فى المسأله السادسه عشره، ولكن لا يخفى أنه بناءً على جواز تقليد الميت \_ ولو ابتداءً \_ يكفى الرجوع إلى

كل واحد منهما فى سقوط القضاء والإعاده أو ثبوتهما.

الثانى: إنه لو أفتى بسقوط القضاء والإعاده لم يؤثر فى الواقع، بمعنى أنه لو كانت صلاته باطله عوقب على أصل الصلاه، لأنه حين الإتيان لم يكن مطابقاً للواقع ولا مستنداً إلى الحجه، وقد تقدم تفصيل ذلك هناك.

ثم هل احتمال مطابقه عمله حين الإتيان للواقع أو الأماره كاف فى عدم وجوب الإعاده والقضاء، أم لا؟ قولان:

الأول: الكفايه بحجه أن الشك بعد الوقت أو الفراغ لا- اعتبار به، مضافاً إلى أنه بالنسبه إلى القضاء تجرى أصله العدم، لأن القضاء بأمر جديد. إلا أن يقال: إن القضاء والأداء من باب تعدد المطلوب، كما دل على ذلك بعض الرويات فى باب الصوم، بأن الله كلف العباد صوم شهر رمضان فى تمام السنه، فإن لم يتمكن من الإتيان به فى شهر رمضان يأتى به فى غيره. وعليه فالعلم بأصل المطلوبيه حاصل ويشك فى المسقط، فالأصل عدمه ويلزم الإتيان به، فتأمل.

الثانى: عدم الكفايه، لأن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراهه اليقنيه، ولكن الأقوى هو الأول لأصالة الصحه، التى هى من القواعد الكليه المسلّمه المعمول بها فى جميع أبواب الفقه التى تدل على صحتها \_ مضافاً إلى الإجماع المنقول مستفيضاً، وسيره المتشرعه بل

ص: ٣٣٤

وغيرهم \_ موثقه سماعه عن الباقر (عليه السلام): «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»<sup>(١)</sup>، ويدل عليها في خصوص باب الطهاره والصلاه قول الصادق (عليه السلام) في خبر سماعه: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعاده عليك فيه»<sup>(٢)</sup>. فإن عمومها يشمل جميع الصور التي منها ما نحن فيه.

وأما أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءه اليقنيه، ففيه: إن الأصل مدفوع بالدليل، ولكن ذلك فيما إذا لم يعلم وجه العمل وأنه كيف أتاه، أما لو علم وعرف أنه كان مخالفاً للأماره، واحتمل موافقته للواقع، لم يكف إذ الأماره يجب اتباعها كما لا يخفى.

تمه

لو علم بأن أعماله مطابقه لفتوى المجتهد، لكن يعلم بعدم مطابقتها للواقع، لم يكف في الحكم بعدم القضاء والإعاده، بخلاف العكس، لما تقدمت الإشاره إليه من أن فتوى المجتهد طريق، فحجيته إنما هو ما لم ينكشف الخلاف بخلاف الواقع، فلو عمل بلا تقليد، ثم قلد مجتهداً يقول بصحتها ثم اجتهد بنفسه، ورأى

ص: ٣٣٥

---

١- ([١]) الوسائل: ج ٥ ص ٣٣٦ الباب ٢٣ من أبواب الخلل ح ٣.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١ ص ٣٣١ الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٦.

وإلا فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن.

مخالفتها للواقع لزم عليه القضاء والإعادة.

{وإلا} يعلم مطابقتها للواقع أو لفتوى المجتهد، ولم يحتمل ذلك {فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن} بطلانه، أما علماً أو تقليداً، فمورد القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفه المأتى للواقع ولو تنزيلاً، وكون تلك المخالفه موجباً للقضاء بنظر من يجب الرجوع إليه فعلاً، أما لو لم يعلم بمخالفته للواقع \_ بأن علم مطابقته له \_ أو قلّد من يقول بالمطابقه، أو كان مخالفاً ولكن قال مجتهداً بعدم وجوب القضاء لم يجب القضاء، فالصور خمس:

لأنه إما أن يعلم بمخالفه للواقع، أو بالمخالفه للفتوى، أو يشك، وعلى التقديرين الأولين إما أن تكون المخالفه موجباً للقضاء بنظر من يجب تقليده فعلاً - أو لا - فإن علم بمخالفته للواقع وأوجب مجتهداً القضاء، وكذا إن علم بالمخالفه لفتوى المجتهد وأوجب القضاء.

وإن علم بالمخالفه للواقع أو لفتوى المجتهد ولم يوجب المجتهد القضاء، فلا إشكال فى عدم القضاء أيضاً، وإنما الكلام فى صورته الشك فى كيفية ما عمل، والظاهر عدم لزوم القضاء لقاعده أصاله الصحه الجاربه حتى فى أعمال نفس الشخص.

قال المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (رحمه الله): (وحيث إن العمده من مدار هذا الأصل هى السيره التى لا يختص

بالمسلمين، بل من كل ذى دين فهى غير مختصه بخصوص عمل الغير، بل السيره قائمه على عدم الاعتناء بالشك إذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادره منه قبلاً، وقلماً يتفق لأحد عدم الشك فى أعماله الماضيه)، انتهى.

هذا مضافاً إلى قاعده الفراغ المعول عليها، بل استفاض نقل الإجماع عليها، وتقتضيها جمله من الأخبار الوارده فى باب الوضوء والصلاه ونحوهما التى أعمها صحيحه محمد بن مسلم الآتيه فى المسأله ٤٥ وسيأتى عدم اختصاصها بصوره عدم الشك على تقدير الالتفات.

وأما كون الوجه فى عدم لزوم القضاء هو أن القضاء بأمر جديد ولم يعلم الأمر، أو كون موضوع القضاء فوت الواجب ولا يمكن إحرازه بالأصل، ففيه: ما تقدم من أن القضاء والأداء شىء واحد بنحو تعدد المطلوب، كما يدل عليه بعض روايات باب الصوم فيجربى الاستصحاب، مع أن الفوت المأخوذ موضوعاً مجرد ترك الواجب، لا أنه عنوان وجودى حتى لا يمكن إحرازه بالأصل.

وكيف كان، فهذا كله فيما إذا شك بعد العمل، أما إذا كان الشك مقارناً للعمل فلا يجربى أصل الصحه وقاعده الفراغ، إلا فى موارد جريان قاعده التجاوز، كالصلاه والغسل والتيمم، وكالوضوء

على ما يستفاد من بعض الأخبار وإن لم يقل به المشهور.

ولا يخفى أن ما تقدم من عدم لزوم القضاء إنما هو فيما إذا علم الإتيان بأصل العمل وكان الشك في صحته وبطلانه، أما إذا شك في أصل الإتيان به \_ كما لو كان غير مبال بالجهات الدينيه حتى أنه لا يعرف هل أتى في رمضان بالصيام أم أتى بالصلاه والوضوء وهكذا \_ فاللازم الإتيان بكل ما شك في الإتيان به، ولا يكفى الظن بالفراغ، أو الأخذ بالقدر المتيقن، لأنه علم بتنجز التكليف ولم يعلم بالفراغ، وقد عرفت جريان الاستصحاب في مثله، اللهم إلا أن يقال بكفايه المتيقن على ما يأتي في كتاب الصلاه في مسأله الشك، انتهى.

نعم لو كان الشك في القضاء ناشئاً من الشك بالتكليف \_ كما لو شك في أن بلوغه كان في سن خمس عشره، أم في سن أربع عشره \_ فقد قال في المستمسك: (لا ريب في عدم وجوب القضاء لأصالة البراءه)<sup>(١)</sup>، ولكن فيه تردد، لاحتمال كون احتمال التكليف المنجز منجزاً، ولكن هذا فيما إذا كان ملتفتاً حين التكليف إلى بلوغه، وأما لو لم يلتفت إلى بلوغه فأصل البراءه مانع منه، وسيأتي في المباحث الآتيه بعض ما يرتبط بالمطلب.

ص: ٣٣٨

---

١- ([١]) المستمسك: ج ١ ص ٦٨.

## مسأله ٤١ فيما لو شك في أعماله السابقه كانت عن تقليد صحيح

(مسأله \_ ٤١): إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحه.

(مسأله \_ ٤١): {إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحه} ويتصور ذلك فيما إذا قلد شخصاً ثم بعد مده شك في أنه هل كان حين التقليد جامعاً للشرائط أم لا، ولكنه في الحال الحاضر جامع للشرائط وقد خالف فتواه الأول، وفيما إذا قلّم شخصاً ثم اجتهد هو بنفسه وخالف فتواه مجتهده مع الشك في أن تقليده للأول كان تقليداً صحيحاً أم لا، وفيما إذا قلد شخصاً ثم خرج عن قابليه التقليد بالفسق ونحوه وقّلد آخر مع المخالفه، وفيما إذا عدل عنه اختياراً بناءً على جوازه كما هو المختار، أو صار غيره أعلم بناءً على وجوب العدول إلى الأعلّم. ثم أنه حين الشك بينى على الصحه، بمعنى أن تقليده كان صحيحاً، فلا تبعه عليه من حيث بطلان التقليد لأصاله الصحه المسلّمه.



## مسأله ٤٢ فى وجوب الفحص لو شك فى اجتماع المجتهد للشروط المعترفه

(مسأله \_ ٤٢): إذا قلد مجتهداً ثم شك فى أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص.

(مسأله \_ ٤٢): {إذا قلد مجتهداً ثم شك فى أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص} إذا كان الشك سارياً، بأن قلد ثم شك فى اجتماعه للشرائط من أول الأمر، وذلك لأن الشك فى الحجيه، لا يفرق فيه بين الشك الابتدائى والاستمرارى، فكما يجب الفحص فى مشكوك الحجيه ابتداءً يجب فى مشكوكها بعد التقليد.

وأما إذا كان الشك طارئاً فلا مانع من الاستصحاب والبناء على بقائها إن لم يكن من مورد الفحص العقلانى.

ثم فى مورد الشك السارى يكون حاله بالنسبه إلى الأعمال السابقه حال من لم يقلد إن تبين بعد الفحص عدم أهليته.

(مسأله \_ ٤٣): من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء.

(مسأله \_ ٤٣): {من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء} يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى جواز إفتائه.

والثانى: فى جواز الأخذ بفتواه.

اما الأول فنقول: قد يكون من ليس أهلاً للفتوى من جهه عدم علمه بالأحكام الشرعيه، وهذا لا إشكال فى حرمه إفتائه وإن طابق الواقع.

وتدل على ذلك روايات مستفيضه:

فعن أبى عبيده قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه وملائكه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»<sup>(١)</sup>.

وعن مفضل بن يزيد قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتى الناس بما لا تعلم»<sup>(٢)</sup>.

وعن النبى (صلى الله عليه وآله): «من أفتى الناس بغير علم

ص: ٣٤١

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٢.

فليتوا مقعده من النار»(١).

وعن موسى بن بكر قال: قال أبو الحسن (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء»(٢)، إلى غير ذلك من الاخبار الكثيره التي ذكروها فى كتاب القضاء.

وأما الثانى: وقد يكون من جهه عدم اجتماعه لبعض الشرائط الأخر، كما لو كان فاسقاً، أو امرأه، أو غير بالغ، أو نحو ذلك، وظاهر بعض الحرمة حتى بالنسبه إليه.

وربما يستدل لذلك، بأن الإفتاء منصب للنبي (صلى الله عليه وآله) والإمام من بعده، ولا يجوز بغير إذنهما، ولا إذن مع فقد بعض الشرائط.

وفيه: إن الأدله الداله على حرمة الإفتاء فى الجملة، والداله على جوازه فى الجملة كليهما ناظرتان إلى الإفتاء بغير علم أو بعلم، وليستا فى مقام الحرمة والحليه من سائر الجهات. وكون الإفتاء منصب النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) غير مناف لجوازه لغيرهما بإجازتهما، والمفروض إجازة القول بالعلم أو بالهدى، فلو علم أحد مسأله واحده، أو كان على هدى من الله

ص: ٣٤٢

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٦ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٦ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٣١.

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس،

تعالى جاز أن يقولها وإن لم يكن يعرف غيرها، وكذلك يجوز للمقلد نقل فتوى مجتهد جامع للشرائط لأنه من أقسام الهدى، إذ هو طريق فعلى وليس من الإغراء بالجهل فى شىء.

وهنا قول بالتفصيل بين ما لو كان الفتوى إغراءً بالجهل، بأن ظنَّ المستفتى أنه جامع للشرائط فيسأله ثم يعمل بقوله، فهو غير جائز، لأن المفتى يوقع المستفتى فيما لا يجوز له، فإنه يعمل بقوله وهو غير جائز بعدم جواز تقليد غير الجامع للشرائط، وإلا جاز، وفيه تأمل.

وأما الأخذ بفتواه فلا إشكال فى حرمه اتباع فتوى غير العالم بالحكم، لحرمة اتباع ما ليس بعلم ولا بمنزلته، قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١١)، وأما اتباع فتوى غير جامع الشرائط فإن اطمأن صدقه وأن ما يقوله مطابق لمدلول الأدلة فالظاهر أنه لا مانع منه لمكان الاطمئنان وإلا فلا. هذا كله فى غير من يفقد شرط كونه اثنى عشرياً، وإلا فلا يجوز بأى حال كان، لإطلاقات أدله المنع.

{وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس} أما إذا كان عدم أهليته لعدم علمه، فيقع الكلام تاره فى قضائه بنفسه وأخرى فى الترافع إليه.

أما قضاؤه بنفسه فيحرم بلا إشكال، وادعى عليه الإجماع،

ص: ٣٤٣

ويدل عليه مستفيض الروايات:

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «القضاء أربعة ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»<sup>(١)</sup>.

وعن سليمان بن خالد عنه (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومه، فإن الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي»<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك.

أقول: وإنما يجوز القضاء للعلماء لأنهم نواب الأئمة (عليهم السلام)، ولا ينافي جواز قضائهم الحصر المذكور في هذا الخبر وغيره.

وأما الترافع إليه فلا يجوز، قال الصادق (عليه السلام) في خبر ابن طيار: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: (فستلوا أهل الذكر إن

ص: ٣٤٤

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١١ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٧ الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣.

كنتم لا تعلمون» (١١).

وأما إن كان لفقده سائر الشرائط، فإن كان من جهة عدم كونه اثني عشرياً، فلا إشكال في حرمة قضائه والترافع إليه، أما حرمة قضائه: فعن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي» (٢٢)، إلى غير ذلك، وهو من الضروريات فلا يحتاج إلى التطويل.

وأما حرمة الترافع إليه فلروايات مستفيضه، مضافاً إلى الإجماع: فعن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): في رجل كان بينه وبين أخ له مماراه في حق فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء: «كان بمنزله الذين قال الله (عز وجل): (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به (الآية)» (٢٣)، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة، كمقبوله عمر بن حنظله وفيها: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت» (٢٤) وغيرها.

ص: ٣٤٥

- 
- ١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٢ الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.
  - ٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٦ الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢.
  - ٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٣ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٢.
  - ٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٣ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

وأما إن كان لفقده العدالة، فالظاهر أنه كفقده الانثى عشريه في حرمه القضاء والترافع، وتدل عليه روايه الاحتجاج عن العسكري (عليه السلام) وفيها: «وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصبيه الشديده والتكالب على حطام الدنيا وحرامها ... فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه فقهاءهم، 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 جميعهم»<sup>(١)</sup>، الحديث. والظاهر أن التقليد في هذه الروايه أعم من الترافع، كما يكون في اليهود كذلك.

وإن كان لفقده الرجولي، فكذلك لم يجر، لما دل على عدم قضاء المرأه مما تقدم في شرائط التقليد.

وأما إن كان لفقده الفقاهاه المطلقه عند مشروطها، أو نحو ذلك، فالظاهر أنه لا مانع من قضائه والرجوع إليه، فعن روايه أبي خديجه عن أبي عبد الله (عليه السلام): «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»<sup>(٢)</sup>. بل قد تقدم ويأتي في كتاب القضاء إن شاء الله تعالى جواز قضاء المقلد على طبق فتاوى المجتهد والله العالم.

ص: ٣٤٦

---

١- ( [ ١ ] ) الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٦٣.

٢- ( [ ٢ ] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٤ الباب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٥.

وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً.

{وحكمه ليس بنافذ} لعدم نصبه عن له النصب، والأصل عدم النفوذ {ولا يجوز الترافع إليه} لما تقدم {ولا الشهادة عنده} لأنه نوع من الإعانة، مضافاً إلى أن حضوره في المجلس محرم إذا كان من العامة.

قال محمد بن مسلم: مرّ بي أبو جعفر أو أبو عبد الله (عليهما السلام) وأنا جالس عند قاض بالمدينة، فدخلت عليه من الغد فقال لي: «ما مجلس رأيتك فيه أمس؟» قال: فقلت: جعلت فداك إن هذا القاضى لى مكرم فربما جلست إليه، فقال لي: «وما يؤمنك أن تنزل اللعنه فتعم من فى المجلس» (١).

مضافاً إلى أنه من التحاكم المنهى عنه، فيكون حاله حال الترافع.

{والمال الذى يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً} ديناً كان أم عيناً، كلياً أم جزئياً، لمقبوله عمر بن حنظله قال (عليه السلام): «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الجبت والطاغوت المنهى عنه، وما حكم له به فإنما يأخذ سحتاً وإن

ص: ٣٤٧



كان حقه ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ومن أمر الله عز وجل أن يكفر به»<sup>(١)</sup>، الحديث. بل ربما ادعى عليه الإجماع.

وذهب بعض إلى أن المحرم هو الترافع والأخذ بحكمه، أما المال فهو حلال جائز التصرف فيه، لقول الصادق (عليه السلام) في خبر عبد الله بن سنان: «أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومه إلى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الإثم»<sup>(٢)</sup>.

وعن علي بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني وقرأته بخطه، سأله ما تفسير قوله تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ)<sup>(٣)</sup> فكتب بخطه: «الحكام القضاة» ثم كتب تحته: «هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور في أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم»<sup>(٤)</sup>.

وعن أبي عبد الله (عليه السلام): «الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم أهل الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم

ص: ٣٤٨

١- ( [١] ) الاحتجاج: ج ٢ ص ١٠٦.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٢ الباب ١ من أبواب صفات القاضى ح ١.

٣- ( [٣] ) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

٤- ( [٤] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٥ الباب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده

الجاهلية»<sup>(١)</sup>. بضميمه أن من المعلوم أن وصول مال الشخص إليه حكم الله تعالى.

وأجيب عن المقبوله بأن قوله (عليه السلام): S فإنما يأخذ R مؤول بالمصدر أى أخذه، ونحن نسلّم أن الأخذ حرام، ولكن الكلام فى المال المأخوذ.

ولكن لا يخفى أن قوله (عليه السلام): «سحتاً» يدل على كون المال سحتاً، إذ الأخذ لا يصدق عليه سحت. اللهم إلا أن يقال: إن السحت كما يفسره المجمع وغيره بمعنى الحرام، وحمل الحرام على الأخذ لا- إشكال فيه. ثم إنه يرد على المقبوله أن المراد بكون المال سحتاً أنه سحت بقول مطلق، فيلزم أن يكون المال الحلال الطاهر كالخمر بعد حكم الحاكم الجائر، وهو مما لم يقل به أحد. وفى الكلام طول، يأتى فى كتاب القضاء إن شاء الله تعالى.

ثم إن مورد المقبوله وإن كان قضاء العامه، إلا أن الظاهر عموم الحكم لكل قاض فاقده للشرائط، فيشمل قضاء الشيعة الحاكمين بغير قوانين الإسلام، لتعليل الإمام (عليه السلام) ذلك بقوله: «لأنه أخذه بحكم الطاغوت ومن أمر الله أن يكفر به».

{إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده} ولو لامتناع خصمه

ص: ٣٤٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١١ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٧.

من المرافعه إلا إليهم، فيكون للممتنع حراماً ولهذا حلالاً، ويدل على الجواز حينئذ ترفع الإمام السجاد (عليه السلام) مع زوجته الخارجيه إلى والى المدينه، وترافع أحد الباقرين (عليهما السلام) مع بعض مدعى أمواله إلى القاضى وפלجه فى الدعوى وقوله (عليه السلام):

«إن عادت العقرب عدنا لها وكانت النعل لها حاضره»

بل ترفع أمير المؤمنين (عليه السلام) مع اليهودى إلى شريح، وترافع النبى (صلى الله عليه وآله) مع المدعى إلى أبى بكر وعمر، إلى غير ذلك، مضافاً إلى أدله S لا ضررR، و: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١١)) و: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (٢))، بل فى جملة من النصوص إشعار إليه:

ففى روايه أبى بصير المتقدمه نزل الإباء عن الترافع إلا- إلى قضاءه الجور منزله الذين قال الله تعالى: (ألم تر... الآية). دون من يريد التحاكم إلى حاكم العدل (٣).

وكذلك قوله (عليه السلام) فى حديث: «يا أبا محمد إنه لو كان

ص: ٣٥٠

١- ( [١] ) سورة الحج: الآية ٧٨.

٢- ( [٢] ) سورة البقره: الآية ١٨٥.

٣- ( [٣] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٣ الباب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٢.

لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقتضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت»<sup>(١)</sup> الحديث، إلى غير ذلك، ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء إلى الجواز في هذه الصورة خلافاً لجماعه، بل عن الأكثر المنع عنه لإطلاق الأدلة المحرمة، وقد عرفت ما فيها. وحيث إن هذه المسألة لا ترتبط بالمقام لم نطل الكلام حول خصوصياتها.

ص: ٣٥١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٣ الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٣.

## مسألة ٤٤ فى اشتراط العدالة فى المفتى والقاضى

(مسألة \_ ٤٤): يجب فى المفتى والقاضى العدالة.

(مسألة \_ ٤٤): {يجب فى المفتى والقاضى العدالة} أما المفتى فقد تقدم وجه اشتراط العدالة فيه، وأما القاضى فلبعض الروايات:

منها: عن سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومه، فإن الحكومه إنما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين، لنبى [كنبى] أو وصى نبى» (١).

ومنها: مقبوله عمر بن حنظله، وفيها: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما فى الحديث» (٢)، الحديث، فإن ذكر الأعدليه يدل على كون العدالة مفروغاً عنها، كما أن الأفقيه والأصديه كذلك.

ومنها: روايه الاحتجاج قال: «فإنه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقه العامه فلا تقبلوا منا عنه شيئاً ولا كرامه، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقه يتحملون عنا فيحرفونه بأسره بجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقله معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا» (٣). فإنها وإن كانت فى مورد الفتاوى إلا أن العله عامه وهى منصوصه،

ص: ٣٥٢

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٧ الباب ٣ من أبواب صفات القاضى ح ٣.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١.

٣- ( [٣] ) الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٦٤.

وتثبت العدالة بشهاده عدلين، وبالمعاشره المفيده للعلم بالملكه أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم.

فيجوز التعدى عنها، إلى غير ذلك من الأخبار المشعره.

هذا كله مضافاً إلى الإجماع الذى ادعاه غير واحد على اشتراط العدالة فى القاضى.

وتثبت العدالة بشهاده عدلين، وبالمعاشره المفيده للعلم بالملكه أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم { وقد تقدم الكلام فى ذلك فى المسأله الثالثه والعشرين فراجع.

ص: ٣٥٣

## مسألة ٢٥ فيما لو شك في صحه تقليده بعد مده من الزمن

(مسألة \_ ٢٥): إذا مضت مده من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحه في أعماله السابقه، وفي اللاحقه يجب عليه التصحيح فعلاً.

(مسألة \_ ٢٥): {إذا مضت مده من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحه في أعماله السابقه} لأصالة الصحه {وفي اللاحقه يجب عليه التصحيح فعلاً} لأنه مكلف في الحال بالعمل الصحيح، ولا يتمكن منه إلا بالحجه التي هي إما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فيجب عليه تصحيح العمل بالإتيان به بأحد الأنحاء الثلاثة.

لا- يقال: صحه الأعمال السابقه تلازم صحه الأعمال اللاحقه، فالتفكيك بينهما بالتزام الصحه في الأعمال السابقه ووجوب التصحيح في الأعمال اللاحقه تفكيك بين المتلازمين.

لأننا نقول: مقتضى القاعده الأوليه هو البطلان في الجميع، إلا أن الدليل دل على الصحه في الأعمال الماضيه: ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١). مضافاً إلى الروايات الوارده في أمر الصلاة والوضوء وغيرهما، فيبقى الباقي \_ وهي الأعمال الآتية \_ محتاجاً إلى التصحيح.

ص: ٣٥٤

نعم الظاهر من الصحيحه وغيرها، ترتيب آثار الصحه إلى الآخر، فلو شك في النكاح وأنه كان عن صيغه صحيحه أم لا مثلاً، لا يجب عليه النكاح ثانياً، وقد تقدم في المسأله الأربعين ما ينفع المقام فراجع.

ثم إن الفرق بين هذه المسأله، والمسأله الواحده والأربعين، أن ههنا يشك في أصل التقليد، وهناك يعلم بالتقليد ويشك في صحته، مثلاً: قد يشك في أن الصلاه التي صلاها هل كانت مع التقليد أم لا، وقد يعلم أنه كانت مع التقليد لكن يشك في أن تقليده كان صحيحاً، أم كان تقليداً عمن لم يجمع الشرائط، فتأمل.

ص: ٣٥٥



## مسأله ٤٦ فى وجوب تقليد الأعلم فى مسأله تقليد الأعلم

(مسأله \_ ٤٦): يجب على العامى أن يقلد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم،

(مسأله \_ ٤٦): {يجب على العامى أن يقلد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه} إلا إذا استقل عقله بعدم لزوم تقليد الأعلم، وقلنا بأن مسأله التقليد حتى من هذه الجهه من المسائل العقلية لا الشرعية.

والحاصل أنه إذا شك فى جواز تقليد الأعلم وعدم جوازه، لزم أن يرجع فى هذه المسأله إلى الأعلم، لأنه إذا رجع إلى غير الأعلم وأفتاه بعدم وجوب تقليد الأعلم، فقلد غير الأعلم، وكان فى الواقع يجب تقليد الأعلم، كانت أعماله صادره عنه بغير حجه، فإن خالفت الواقع صح عقابه.

نعم إذا لم يقلد الأعلم فى هذه المسأله وقلده فى سائر المسائل ابتداءً صح قطعاً، بل هو من المستقلات العقلية بعد تماميه أصل جواز التقليد، إذ مسأله تقليد الأعلم أو غيره طريقى لا موضوعى كما لا يخفى.

{ولا يجوز} للشاك فى جواز تقليد غير الأعلم {أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم} فقلد غير الأعلم، أما إذا قلده فى هذه المسأله فأجاز طرفيها فقلد الأعلم فإنه وإن كان عن تقليده لكنه صحيح، إذ هو بالنتيجه تقليد الأعلم.

بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامى تقليد الأعلّم فى الفرعيات.

{بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه} لا إشكال فيه أصلاً فى فرض شك العامى، كما عن غير واحد من المعلقين، وأى فرق بين هذه المسأله ومسأله تقليد الحى فى جواز البقاء على تقليد الميت الذى قد سبق منه (رحمه الله) الجزم به من أنه تقليد فى حكم التقليد.

نعم لو استقل عقل العامى بعدم الجواز، لم ينفعه فتوى الأعلّم بالجواز، فهذه المسأله كسائر مسائل حكم التقليد من تقليد الأورع وعدمه، وتقليد الميت وعدمه، وجواز الرجوع عن الحى إلى الحى وغيرها، كلها غير مرتبطة فى مرحله التقليد وعدمه بالمسائل الفرعية التقليديه، فلو استقل العامى بأحد الطريقتين جازت مخالفه مجتهده فى ذلك، وإن لم يستقل لزم عليه اتباعه. نعم لو كان دليل شرعى فى البين لم ينفع الاعتماد على العقل كما لا يخفى.

وبما ذكر يشكل قوله: {فالقدر المتيقن للعامى تقليد الأعلّم فى الفرعيات} وإن شئت قلت: إن المسأله إن كانت من الفرعيات فلا معنى لقوله {بل لو أفتى} إلى آخره، وإن كانت من العقليات فلا معنى لقوله {يجب على العامى} إلى آخره.

ثم إنك قد عرفت فيما سبق عدم وجوب تقليد الأعلّم وجواز الأخذ بقول أحد المجتهدين مطلقاً، ومنه يعلم الحال فى المسأله الآتية.

## مسأله ٤٧ فى تبعض التقليد إذا كان هناك مجتهدان كل واحد منهما أعلم من الآخر فى

(مسأله \_ ٤٧): إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات، والآخر أعلم فى المعاملات، فالأحوط تبعض التقليد، وكذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلاً، والآخر فى البعض الآخر.

(مسأله \_ ٤٧): {إذا كان مجتهدان} أو أكثر {أحدهما أعلم فى أحكام العبادات والآخر أعلم فى المعاملات} أو أحدهما أعلم فى الصلاه والآخر فى الزكاه والحج، والثالث فى بقيه الفقه {فالأحوط تبعض التقليد} بأن يقلد الأعلم فى كل باب {وكذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلاً، والآخر فى البعض الآخر}.

قالوا: لأن دليل تقليد الأعلم \_ وهو بناء العقلاء وغيره \_ أعم من الأعلم فى الكل وفى البعض، ولكن قد عرفت ما فيه.

## مسألة ٢٨ فيما لو اشتبه في نقل فتوى المجتهد، أو أخطأ المجتهد في بيان فتواه

(مسألة \_ ٢٨): إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه،

(مسألة \_ ٢٨): {إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه} يقع الكلام فيه في مقامات:

الأول: إن وجوب الإعلام هل يختص بهذا الناقل أم يعم غيره.

الثاني: هل يختص بصوره نقل الفتوى بإباحه الواجب أو الحرام أم يعم غيرهما مطلقاً.

الثالث: هل أن وجوب الإعلام عام حتى إذا وافق نظر الناقل للكلام المنقول المخالف لفتوى المنقول عنه أم يختص بصوره عدم موافقه نظره لنقله الخطأ.

فنقول: أما المقام الأول فالظاهر عدم اختصاص الوجوب بهذا الناقل، بل يعم كل من علم بذلك، إذا كان مقلداً لهذا المجتهد، أو هو المجتهد، أو مجتهداً يرى رأيه، أو مقلداً لمن يرى رأيه، لأن أدله تبليغ الأحكام عامه لكل أحد، وأما المخالف له تقليداً أو اجتهاداً، أو المحتاط الشاك في صحه فتواه، فلا يجب عليه، لأنه لا يرى أنه حكم الله أو أنه لا يعلم أنه كذلك، فتأمل.

نعم الأرجح في النظر أولويه الوجوب بالنسبه إلى الناقل، لاستناد عمل العامي الخطأ إلى نقله، فهو من قبيل الإضلال. نعم لا يلحقه وزر المضل قبل تنبهه بخطئه، لو كان أتقن في النظر

وتدل عليه روايه ابن ابي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقه ربيعه الرأى، فجاء أعرابي فسأل ربيعه الرأى عن مسأله فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد عليه المسأله، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعه. فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «هو في عنقه». قال: «أو لم يقل وكل مفت ضامن»<sup>(١)</sup>.

ومثلها سائر الروايات الداله على ضمان المفتى، ومثل ما روى عن أبي عبيده، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه وملائكه العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»<sup>(٢)</sup>.

أما الاستدلال لذلك بالتسبب ونحوه، فهو مما يحتاج إلى الدليل، لا- أنه دليل شرعى بنفسه وإن كان مؤيداً عقلياً، ومثله الاستدلال بما دل على ضمان المفتى بتقليم الأظافر فى باب الحج، أو ضمان من حفر بئراً فوق فيها شخص، أو ما دل على حرمه تنجيس الغير أو نحو ذلك، فإنها كلها فى موارد خاصه ولا تفيد إلا ما يفيد الاستقراء

ص: ٣٦٠

---

١- [١] الكافى: ج ٧ ص ٤٠٩ باب أن المفتى ضامن ح ١.

٢- [٢] الكافى: ج ٧ ص ٤٠٩ باب ان المفتى ضامن ح ٢.

الناقص ولا يعتمد عليه. اللهم إلا أن يفهم منها مناط قطعي، وأنّي لنا بذلك بعد ما نعلم من عدم المشابهة في الأحكام الشرعية، كما يدل عليه خبر ديه أصابع المرأه وأنها على الثلث ثم ترجع إلى النصف، وكذلك عدم ضمان المفتي بالجماع ونحوه في باب الحج وغيره ذلك.

ثم الظاهر أن المرد بالإفتاء هو معناه اللغوي من بيان الحكم، ولا يخص المجتهد كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوقف في الوجوب فيما إذا علم الناقل أن المنقول إليه لا يعمل بهذه الفتوى، إما لعدم تقليده لهذا المجتهد، وإما لعدم مبالاته أصلاً، مع العلم بعدم عمل آخر به لنقل المنقول إليه إلى مقلد المجتهد المنقول عنه، من أنه لا يترتب عليه شيء، ومن أنه حكم بغير ما أنزل الله (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (١)). لكن الأقرب الأول، لأنه كذب صدر ولا دليل على وجوب تداركه إذا لم يترتب عليه شيء، والآية لا تدل على لزوم التدارك.

وأما الثاني: فالظاهر عدم اختصاص ذلك بصوره نقل الفتوى بإباحه الواجب أو الحرام، فلو بدل كل واحد من الأحكام الخمسه التكليفية أو الأحكام الوضعية لزم عليه بيانه والإعلام، لأن قوله الأول حكم بغير ما أنزل الله ظاهراً، ومن المعلوم بالملازمه العرفيه أن الحكم بغير ما أنزل الله كما هو مبغوض ابتداءً مبغوض استمراراً،

ص: ٣٤١

وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

مضافاً إلى كونه إضلالاً فيجب دفعه.

وأما الثالث: فلا يبعد كون ذلك خاصاً بصوره عدم موافقه لنظر الناقل، إذ فتوى المجتهد ليس إلا طريقياً، فلو كان نظر الناقل كون الغساله طاهره فنقل عن مجتهد المقلد ذلك ثم علم أنه يفتى بالنجاسه لم يلزم عليه الإعلام لعدم دليل على وجوبه، إذ بنظر الناقل ليس نقل النجاسه تليغاً للحكم ولا الحكم بالطهاره حكماً بغير ما أنزل الله ولا إضلالاً، وليس في المقام إلا أنه ليس مقلداً لهذا، وهو غير شرط في نقل الناقل. نعم كان نقله الطهاره كذباً، ولكنه كان معذوراً لخطئه، ولا دليل على وجوب الإعلام حين التنبيه لكذبيه قوله الخطأ.

{وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام} لما تقدم، ولا فرق في ذلك بين الفتوى بإباحه الحرام والواجب، وبين الفتوى بغير ذلك من سائر صور التبدل، لما تقدم من أنه إضلال، وحكم بغير ما أنزل الله استمراراً، بعد كونه معذوراً ابتداءً، ولو تبدل رأى المجتهد إلى الحكم الذي أفتى به — كما لو كان رأيه سابقاً عدم صحه العقد بالفارسي وأفتى خطأ بصحته ثم لما تنبه إلى خطئه انقلب نظره إلى الصحه — لم يلزم التنبيه، كما تقدم في المقلد.

ص: ٣٦٢

## مسأله ٤٩ فيما لو عرضت مسأله فى الصلاه وبنى على أحد الطرفين حتى يسأل عن الحكم

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

(مسأله \_ ٤٩): إذا اتفق فى أثناء الصلاه مسأله لا يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل على الحكم بعد الصلاه، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة.

لكن حيث قد عرفت فيما سبق صحه الصلاه بمطابقتها للواقع مطلقاً، فالصلاه صحيحه إن طابقته، سواء قصد السؤال بعد الصلاه أم لا، وسواء قصد الإتيان بها ثانياً على تقدير الخطأ أم لا.

ثم إنه لو خالف الواقع بما يوجب العقاب، وأفتى المجتهد بالصحه، فالظاهر أنه يرتفع العقاب بالنسبه إلى ترك القضاء والإعادة، وأما العقاب المرتب على ترك الصلاه أو الإتيان بما يوجب نقصها فهو فى محله، لأنه إنما يعتذر عن ترك القضاء والإعادة بقيام الحجه وليس له عذر عن فعله المحرم، لأنها لم تطابق الواقع ولا تستند إلى الحجه.

وقد يتوهم عدم العقاب لأمرين:

الأول: إن التكليف الفعلى لم يكن أزيد من الرجوع إلى



الحججه، والفرض أن الحججه لو كان رجع إليها لم ترشده إلى غير ما فعل.

الثانى: إشعار بعض الأخبار بذلك، فعن ابن بكير: عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأه معهم فقدموا إلى الميقات وهى لا تصلى، فجهلوا أن مثلها ينبغى أن تحرم فمضوا بها كما هى، حتى قدموا مكه وهى طامث حلال، فسألوا الناس فقالوا: تخرج إلى بعض المواقيت فتحرم منه، فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج، فسألوا أبا جعفر (عليه السلام) فقال: «تحرم من مكانها قد علم الله نيتها»<sup>(١)</sup>.

فإنها تدل على أن من جهل المسأله وعمل بأحد الطرفين بقصد السؤال والعمل على طبق التكليف يكون معذوراً ولو خالف الواقع وقامت الحججه على الخلاف، فكيف إذا لم تقم الحججه إلا على الوفاق للواقع، فإنه مع قيام الحججه على الخلاف كان تكليفه الظاهرى غير ما فعل، فهو غير معذور ظاهراً وواقعاً، بخلاف قيام الحججه على الوفاق فإنه معذور ظاهراً.

ولكن شيئاً من الوجهين لا يصلح لذلك:

أما الأول: فلأنه وإن كان تكليفه الظاهرى حين الرجوع هو

ص: ٣٦٤

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ٨ ص ٢٣٩ الباب ١٤ من أبواب المواقيت ح ٦.

الإتيان بما أتى به لكنه حين الإتيان لم يكن مستنداً إلى الحججه ولا طابق الواقع، كما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقه. اللهم إلا أن يقال: إن العقاب لا يكون إلا على التكليف الواصل، والتكليف هنا غير واصل فلا عقاب.

وأما الثاني: فلأن الإمام (عليه السلام) لم يكن في مقام بيان العقاب، بل في مقام بيان التكليف الفعلي، وأنها لا يجب عليها الرجوع إلى الميقات، وعلى تقدير كون البيان من جميع الجهات فعدم العقاب إنما هو لاشتباه الواجب بالحرام الذي يتخير المكلف فيه بين الفعل والترك، ولعلها كانت قاصره عن الفحص عن التكليف قبل الوقوع فيه، كما هو الشأن في أكثر أهل أزمته الأئمه (عليهم السلام).

وكيف كان، فإننا لا نريد إثبات العقاب على المتورط في مخالفه التكليف تقصيراً بلا استناد إلى حججه، كما يدل عليه ما ورد في تفسير (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) ((١))، وأنه يقال: Sهلا- علمت، فإن قال ما كنت أعلم، يقال له هلا تعلمت R. بل نريد إثبات عدم الحججه لمخالف التكليف إذا أريد عقابه.

وكيف كان، فالظاهر لزوم تقييد المسأله بما لم تكن له مندوحه، وإلا فلو تمكن في أثناء الصلاه من الرجوع إلى الرساله أو ما أشبهه، لزم إذا

ص: ٣٤٥

كان الامر دائراً بين ضدين، لحرمة قطع الفريضة المحتمل لدى المخالفه واحتمال التكليف المنجز \_ في مثل ما نحن فيه منجز \_ .  
ثم الظاهر لزوم البناء على الاحتياط لو كان أحد الطرفين موافقاً للاحتياط، فلو شك في الصلاه أن السوره واجبه أم مستحبه لزم عليه الإتيان بها للأمن من العقاب. وكذا لو شك في أن الدعاء بالفارسيه جائز أم ممنوع، تركه لذلك.  
ثم يعرف مما تقدم: الكلام في سائر العبادات والمعاملات، كالصيام والحج والحدود وغيرها، كما أنه يجب عقلاً عدم ترتب الآثار على ما فعله قبل الفحص والسؤال، فإذا أتى في الحج بما احتمال فساد حجه مما احتمال بقاؤه محرماً تجنب محرماته.

ص: ٣٦٦

## مسأله ٥٠ فى وجوب الاحتياط فى زمن الفحص عن المجتهد

(مسأله \_ ٥٠): يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله.

(مسأله \_ ٥٠): {يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله} لأنه إحدى الطرق الثلاثه من الاجتهاد والتقليد والاحتياط المؤمنه للعقوبه، ويكفى فى الاحتياط الأخذ بأحوط الأقوال فى صوره الفحص عن المجتهد إذا علم بأن بينهم مجتهداً، وإلاّ- فلا- يكفى إذ الاحتياط فيما بين جماعه \_ لا يعلم وجود المجتهد بينهم \_ لا يعلم بكونه احتياطاً حقيقياً، ولا- مطابقاً لنظر المجتهد الذى يجب عليه تقليده، وأما فى صوره الفحص عن الأعلم، مع العلم بوجود المجتهدين فلا إشكال فى كفايه الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال، لأنه مطابق لنظر مجتده الأعلم، لكن ذلك إذا استقل عقله بحسن الاحتياط، أو كان فتاوى المجتهدين المردد بينهم جوازه، وإلا فلو قال بعضهم بعدم جواز الاحتياط، واحتمل أنه الأعلم ولم يستقل عقله بذلك، كان من دوران الأمر بين المحذورين، واختار عقلاً فى الأخذ بالاحتياط أو بفتوى أحدهم، ولكن حيث عرفت سابقاً عدم وجوب تقليد الأعلم جاز الأخذ بأحدهم وإن جهل أنه الأعلم أو علم أن الأعلم غيره.

## مسأله ٥١ فى انعزال الوكيل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله

(مسأله \_ ٥١): المأذون والوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف أو فى أموال القَصْر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيمياً على القَصْر فإنه لا تبطل توليته وقيومته على الأظهر.

(مسأله \_ ٥١): {المأذون والوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف أو فى أموال القَصْر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيمياً على القَصْر فإنه لا تبطل توليته وقيومته على الأظهر}.

قد يأذن الإنسان لأحد فى أن يأخذ من ماله شيئاً فهذا يطلق عليه الإذن، ولا تطلق عليه الوكالة والنصب ونحوهما، وقد يأذنه فى بيع داره أو تولى أمور صغاره ما دام غائباً، أو يأذن الملك بعض رعيته فى إصلاح شؤون قريه أو قطر وهكذا، وفى هذا النحو من الإذن يجوز للمأذون ما جاز للآذن من التصرف والإدارة، ولكن بقدر ما أعطاه من الإذن، وعن هذا النحو يعبر بعبارات مختلفه، فيعبر تارة بالتوليه، وأخرى بالإذن، وثالثه بالوكالة، ورابعه بأنه منصوب من قبله، وخامسه بالقيومه.

نعم قد تختلف الألفاظ المعبره عن إعطاء السلطه بحسب اختلاف المأذون فيه، فيعبر عنم أذن له فى رفع الخصومات بالقاضى، وعنم أذن له فى إدارة شؤون المملكه بالوالى، وعنم أذن له فى إدارة شؤون الصغار بالقيم، وهكذا، وهذا الاختلاف ليس

إلا معبراً عن الاختلاف في مراتب الإذن.

وحيث إن الإذن أمر اعتبار قائم بالمعتبر، جاز له اعتباره حسب إرادته سعةً وضيقاً، طولاً وقصرًا، بمقدار ما له شرعاً أو اعتباراً عقلائياً. مثلاً: ليس للمولى إعطاء الإذن للتصرف في عبده قتلاً لكونه ممنوعاً شرعاً، وإن كان له إعطاء الإذن في التصرف فيه حملاً ونقلاً وتكليفاً سعةً كأن يأذن له في أن يأمره بكل ما يصح أن يأمره المولى به، وضيقاً بأن يأذن له في أن يأمره بكنس الدار فقط، وهكذا في طرف طول الزمان وقصره، فله أن يأذنه في استخدامه ساعه أو إلى آخر عمره، ولكن ليس له أن يأذنه في استخدامه إلى ما بعد موت المولى إلا بنحو الوصيه وأشباهها، للمنع شرعاً، لانتقاله إلى الورثه، ولولاه لأمكن، لاعتبار العقلاء صحه ذلك.

ولا يرد أن الإذن مستند إلى الآذن، فإذا مات الآذن فقد الإذن، لامتناع الاستناد بدون المستند، لأن ذلك إنما يصح في الأمور الاعتبارية التكوينية لا الأمور الاعتبارية الحاصلة بمجرد الاعتبار، ولذا يصح شرعاً نصب الوصى والقيم والناظر ونحوهم، مع أن الناصب \_ وهو من كان بيده الإذن \_ قد مات ولا أثر له فعلاً أصلاً.

فتحقق مما تقدم أمور ثلاثه:

الأول: إن الاختلاف إنما هو في مراتب المأذون فيه لا في الأمور المتأصله.

ص: ٣٦٩

الثانى: إن مرجع هذه الأمور هو الاعتبار العقلائي، فتكون التوسعه والتضييق، والطول والقصر، بيد من بيده الاعتبار مع إمضاء العقلاء له، وحاصله أن يكون اعتباراً صحيحاً عند العقلاء.

الثالث: إن هذه الاعتبارات العقلانيه متبعه عند أهل الشرع إلا ما ردع عنه الشارع.

إذا تحقق ما ذكر نقول: إن من بيده الاعتبار، لو اعتبر شيئاً مستمراً، كان اللازم القول باستمراره إلى أن يجيء الرافع، وفيما نحن فيه حيث إن الإمام (عجل الله تعالى فرجه) اعتبر ولاية الفقيه العامه فى زمان الغيبه \_ كما سبق \_ فالنصب من الفقيه حكمه حكم النصب من الإمام، فلو نصب الفقيه، أو وكل، أو أذن فى شىء مستمراً، كان للمأذون التصرف ولو مات المجتهد، لأن انزاله بالموت لا يخلو من أن يكون إما لعدم اعتبار عقلائي لذلك، وفيه: إن العقلاء يعتبرون ذلك، ولذا نرى فى الحكومات الفعلية أن الملك أو الوزير لو أعطى منصب المتصرفيه لأحد، ثم عين المتصرف شخصاً للجبايه أو الحراسه أو نحوهما، كان له حق ذلك ولو بعد موت المتصرف أو عزله أو نحوهما، إلا بردع من المتصرف الثانى. وإما لردع الشارع عن ذلك الاعتبار، وفيه: أن لا دليل على الردع. وإما لعدم ولاية عامه للفقيه، ففيه: إن الدليل الذى يدل على حق الفقيه فى نصب أصل المتولى ونحوه دليل على العموم مطلقاً، كما عرفت سابقاً الولاية العامه للفقيه، فلو وكل الفقيه شخصاً أو أذن له أو

أعطاه التولية أو القيمومه أو نحو ذلك مستمراً، كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته.

وغايه ما يمكن أن يقال في توجيه الانعزال ما ذكره الأشثيانى (رحمه الله) فى كتاب القضاء بما لفظه: (فالحق فى أيضاً الانعزال، لعدم ما يدل على بقاءه هنا، كما دل فى النائب العام عن الإمام (عليه السلام)، وقد عرفت أن مقتضى الأصل بعد عدم الدليل على البقاء هو الانعزال وعدم جواز التصرف. وما يمكن أن يقال وجهاً للبقاء وعدم العزل هو أن مقتضى عموم ما دل من الأخبار على نفوذ تصرف الحاكم \_ ولو بعد الموت \_ هو بقاء النيابة وعدم ارتفاعها بالموت، لكن ضعفه ظاهر، لعدم دليل يدل بعمومه على نفوذ جميع تصرفات الحاكم ولو بعد الموت، إذ ليس هو كالإمام مالكاً لجميع الأعصار كما لا يخفى) (١)، انتهى.

وفيه: إن الأصل مرتفع بالدليل الذى ذكرناه من اعتبار العقلاء ذلك ولم يردع عنه الشارع، والقول بعدم عموم يدل على نفوذ جميع تصرفات الحاكم مدفوع بما تقدم من الأدله، وإلا فما هو الجواب لو قيل بأنه لا دليل لنفوذ تصرف الحاكم فى جعل القيم والناظر والمتولى والوكيل إلى غير ذلك بالولاية الشرعيه لا فى الأمور الشخصيه. وأما عدم ملكه لجميع الأعصار فذلك لا يلزم عدم نفوذ تصرفه،

ص: ٣٧١



فالتصرف فى المثال المتقدم، مع أنه لا يملك جميع أعصار استمرار الدوله، يتمكن من جعل المستمر إلى ما بعد وجوده، وليس ذاك إلا لأن الإذن المعطى له حين كونه متصرفاً عام يشمل جميع أعصار استمرار الدوله، لأن من بيده الاعتبار \_ وهو الملك أو الوزير \_ أعطاه الإذن كذلك.

وقد تبين من جميع ما تقدم أمران:

الأول: عدم الفرق بين عنوان النصب وعنوان الوكالة والإذن ونحوها، بل المناط هو مقدار الاعتبار، فإن قال: أذنت لك فى إداره شؤون الأيتام، كان كما لو قال: جعلتك قيماً، من غير فرق أصلاً.

الثانى: عدم انعزال الوكيل والمأذون والقيم وغيرهم بعنوان الولاية الشرعيه مقابل العنوان الشخصى، عن جواز التصرف فى تلك الشؤون المجاز فيها، بموت المجتهد، فيبقى على ما كان عليه، بل ادعى فى محكى الإيضاح نفى الخلاف عن عدم انعزال الأولياء والقوَّام المجهولين من قبل المجتهد. نعم يصح للمجتهد عزلهم، ولا وجه لما عن بعض من الإشكال فيه.

وأما التفصيل بين جعل المجتهد القيم ونحوه عن نفسه، وبين جعله عن الإمام (عليه السلام) فلا دليل لذلك شرعاً، ولا يساعده الاعتبار العقلانى، إذ ليس للمجتهد جعل عن نفسه، لأنه ليس له شىء فى نفسه.

ص: ٣٧٢

نعم يصح جعله طويلاً كما يصح جعله قصيراً، وإنما يتصور الجعل عن النفس وعن الغير في مثل الحاكم المستقل بنفسه الذي له الوكالة عن حاكم مستقل آخر، فإنه يمكن أن ينصب شخصاً عن نفسه كما يمكن أن ينصب عن موكله.

قال في المستمسك: (إن المرتكز في أذهان المتشرعة ويستفاد من النصوص أن منصب القضاء منصب نيابي، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل خصومه ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابه عن الإمام، فمنصوبه منصوب الإمام، ولا يقصد به كونه نائباً عن الإمام أو عن المجتهد، ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت) (1)، انتهى.

ثم إن التكلم في الاستصحاب وأنه يجري أم لا - لا - حاجه إليه بعد ما عرفت من وجود الدليل الاجتهادي، وتفصيل الكلام في كتابي القضاء والوكالة.

ص: ٣٧٣

## مسألة ٥٢ فيما إذا بقي على تقليد الميت من دون رجوع إلى الحي

(مسألة \_ ٥٢): إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد.

(مسألة \_ ٥٢): {إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد}.

يحتمل أن يكون المراد بهذه المسألة: مسألة أن المنصوب من قبل المجتهد لا تبطل ولايته بموت المجتهد، فيكون المراد أنه لو مات المجتهد الذي نصب هذا الشخص متولياً، وكان رأيه عدم البطلان بموت المجتهد لا يتمكن هذا المتولى على البقاء على تقليده في هذه المسألة، بأن يتصرف في المولى عليه بتلك التولية، التي أعطاها إياه المجتهد الميت. ووجه ذلك أن المجتهد المعطى للتولية قد مات، فلا حجيه لنظره في المسألة \_ أعنى بقاء التولية \_ كما لا حجيه لنظره في سائر المسائل، فاللازم تقليد مجتهد حي، إما في البقاء على تقليد الميت مطلقاً، وإما في هذه المسألة إذا كان نظره مطابقاً لنظر الميت فيها، فلو لم يجوز الحي تقليد الميت مطلقاً، ولم يكن نظره في هذه المسألة بقاء التولية بعد موت المجتهد المعطى لها، لم يكن للمتولى التصرف في المولى عليه، لأنه لا حق له ظاهراً، ويكون حاله حال العامل بغير تقليد، الموجب للعقاب والبطلان لو كان باطلاً في الواقع. نعم لو استقل نظره بعدم الانعزال \_ فيما كان متجزياً \_ كفى، ولكنه ليس من باب البقاء على تقليد الأول.

ويحتمل أن يكون المراد بهذه المسألة شيء آخر، وهو أن المقلد إذا مات مجتهد القائل بجواز البقاء على تقليد الميت لا يتمكن من

البقاء على تقليد الميت مستنداً بهذه المسأله التي كان يقولها، إذ لو بقي على تقليده اتكأء على هذه المسأله لزم الدور، فإنه يقلد الميت لقول الميت، وعليه فلو قلده استناداً إلى فتواه كان كمن عمل من غير تقليد، فإن كان عامداً عالماً وخالف الواقع كان معاقباً، وإن كان عن جهل أو غفله معذورين أو طابق الواقع لم يكن معاقباً، ولكن لو كان في صوره العمد والجهل والغفله فعليه العمل بما تقتضيه الأدله بالنسبه إلى القضاء والإعاده، وكذا لو قلد الميت دون الاستناد إلى فتوى الميت بجواز تقليد الميت. وقد تقدم الكلام في مثل المسأله فراجع، ومن القريب أن يكون مراد المصنف هو الفرع الأول، وإلا كانت المسأله أجنبيه عما بينهما كما لا يخفى.

(مسأله \_ ٥٣): إذا قلد من يكتفى بالمره مثلاً فى التسييحات الأربع، واكتفى بها، أو قلد من يكتفى فى التيمم بضربه واحده، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا- يجب عليه إعاده الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحه، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى،

(مسأله \_ ٥٣): {إذا قلد من يكتفى بالمره مثلاً فى التسييحات الأربع واكتفى بها أو قلد من يكتفى فى التيمم بضربه واحده ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى}.

واستند فى ذلك بأمر ربما تبلغ السبعه أو الأزيد:

الأول: إنه مبنى على أن موافقه الأمر الظاهرى مقتضى للإجزاء، فإن فتوى المجتهد الأول أمر ظاهرى فيقتضى الإجزاء. وفيه نظر من جهتين:

الأولى: إنه قد تقرر فى الأصول عدم اقتضائه للإجزاء إلا فيما دل الدليل على ذلك، فلا يمكن الحكم بذلك مطلقاً.

الثانية: إنه على تقدير التسليم أخص من المدعى، لاختصاص

مسأله الإجزاء بخصوص الواجبات بخلاف هذه المسأله فإنها تعم التكاليفيات والوضعيات، والعبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الفقه، كما نبه عليه بعض محشى الكفايه، بل فى حاشيه المشكىنى أن بينهما عموماً من وجه.

الثانى: الإجماع، بل عن بعض دعوى الضروره عليه. وفيه: مضافاً إلى ما ربما ينقل عن العلامه والعميدى من دعوى الإجماع على خلافه، عدم حجيه مثل هذا الإجماع كما مر غير مره، فلا يمكن الاستناد إليه.

الثالث: ما أشار إليه فى الفصول بقوله: (ولئلا يرتفع الوثوق فى العمل، من حيث إن الرجوع فى حقه محتمل، وهو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد)<sup>(١)</sup>، انتهى.

والحاصل: إنه لو كان الحكم فى معرض البطالان فيلزم القضاء والإعاده والضمان وبطالان الأنكحه والبيوع وغير ذلك لم يبق وثوق بفتوى الفقيه، فيلزم نقض الغرض، إذ الغرض الداعى من نصب المجتهد هو تسهيل الأمر على الناس بعدم الاحتياط والاجتهاد وجعل المؤمن، ففى كونه معرضاً للزوال نقض لهذا الغرض، وهو قبيح، نشأ من عدم الاعتبار بالاجتهاد حين الاضمحلال بالنسبه إلى الآثار، والقبيح ممتنع فى حق الحكيم، فارتفاع الآثار ممتنع أيضاً.

ص: ٣٧٧

وفيه: أولاً: النقص بكثير من موارد الأحكام الظاهرية، فإنه لو توضعاً بماء مستحب الطهاره أو بأصل الطهاره ثم تبين نجاسه الماء لزم عليه إعادته الصلاه السابقه، ولو قطع بكون القبلة في هذا الطرف فصلى إليه ثم تبين الاستدبار لزمته الإعادته والقضاء وهكذا بالنسبه إلى غيرها.

وثانياً: الحل، وهو أن الداعى التسهيل ولو اختلف اللاحق مع السابق، فإن الأمر لو دار بين اجتهاد الجميع أو احتياطهم وبين الأخذ بفتوى المجتهد وإن وجب بعد ذلك قضاء صلوات وإعادته بيوع، كان الأول أصعب بكثير، ولا يلزم من داعى التسهيل فى الجملة كونه بالنسبه إلى جميع الأحكام مطلقاً.

الرابع: إن السيره جرت على عدم القضاء والإعادته ونحوهما فى صورته تبدل الرأى أو تغيير المجتهد، وهى حجه.

وفيه: إنها غير ثابتة، بل قد يرى من المتدينين إعادته الأعمال، خصوصاً وأن حجيتها مشروطه باتصالها بزمن المعصوم وعدم ردع الإمام (عليه السلام) عن ذلك، وإثبات هذه المقدمات مشكل.

الخامس: ما أشار إليه فى الفصول أيضاً فى مسأله اختلاف رأى المجتهد من لزوم العسر والجرح، قال: (ولئلا يؤدى إلى العسر والجرح المنفيين عن الشريعه السمحه، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد، فيؤدى إلى الاختلال فيما بينى فيه عليها من

وفيه: إن العسر النوعى إنما يرفع التكليف من أصله ولو فى موارد غير العسر إذا كان حكمه للتشريع، كملاحظه العسر فى رفع وجوب السواك، وإما إذا لم يكن كذلك فالعسر يرفع الحكم بقدره.

السادس: ما أشار إليه فى الكفايه من أنه مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام، فلو طلق رجل زوجته مثلاً فى حضور عدلين ظاهريين وكفى المجتهد السابق بذلك، ولم يكف اللاحق ثم تزوجت برجل آخر، لزم الترافع بينهما، وكذا لو قال الثانى بفساد المعامله فيقع النزاع والمخاصمه بين جميع الناس.

وفيه: إن ذلك يرتفع بالحكمه العادله، أو الجائره كهذه الأزمنه، فلا يستلزم ذلك اختلالاً كما هو المشاهد مع اختلاف آراء المجتهدين.

السابع وهو العمده: استصحاب بقاء الأحكام التى عمل بها فى زمن الأول على ما هى عليها من الكفايه وعدم لزوم القضاء والإعاده، فإن المفروض أنه كان حجه فسقوطها عن الحجيه بالنسبه إلى الأعمال التى كانت أقواله حجه بالنسبه إليها يحتاج إلى دليل، وليس فى البين إلا- دليل حجيه قول الحى، وهو إن اختص بوقائع جديده \_ كما ادعاه بعض \_ فهو وإلا- كان من باب تصادم الحجيتين،

ص: ٣٧٩



وقد اخترنا فيما سبق جواز الأخذ بكل واحد منهما، لبناء العقلاء على ذلك وإطلاق الأدله.

ومن ذلك تعرف عدم الفرق بين كون الثانى أعلم أم لا، لما تقدم من كون الأعلم بنظر العقلاء أولى لا أنه متعين كما لا يخفى على من راجعهم فى موارد رجوعهم إلى ذوى الصناعات وغيرهم، مضافاً إلى إطلاق الأدله. هذا بالإضافة إلى أن معنى جعل الحجية لقول أحد هو تجويز اتباعه وترتيب الأثر عليه ما لم ينكشف الخلاف، والمفروض أنه لم ينكشف الخلاف بقول المجتهد الثانى.

هذا كله فى الأمور المضرة بالصحة حتى مع الجهل ونحوه، وأما فيما لا يضر مع السهو والجهل ونحوهما فلا شبهه فى عدم لزوم الإعادة والقضاء وترتيب سائر الآثار، كما أن الكلام إنما هو فيما كان له أثر بعد الرجوع من الإعادة والقضاء والنجاسه والضمان وغيرها، أما فيما لا أثر له أصلاً فلا كلام فيه كما لا يخفى.

ومثل ما نحن فيه: ما لو عدل عن المجتهد الحى إلى مجتهد آخر، إما لفقد شرط فى الأول، أو لزياده شرط كالأعلميه فى الثانى، بناءً على الجواز أو الوجوب أو مطلقاً ولو من دون فقد شرط أو زياده شرط كما تقدم.

بقى الكلام: فيما لو عدل المجتهد عن الفتوى فهل لا- يلزم على المقلد التدارك بالنسبه إلى الأعمال السابقه مطلقاً، أو يلزم مطلقاً،

أو يفصل بين ما ينقضى بانقضاء الزمان وبين غيره، أو تفصيل بين ما لو بقى وبين ما لو عدل، احتمالات.

احتج للأول: بأن المقلد يجب عليه العمل بالفتاوى اللاحقه، ولا إطلاق لها بالنسبه إلى الأعمال السابقه لأحد الأمور السبعه المتقدمه.

واحتج للثاني: بأن اعتراف المفتى بخطئه فى فتواه الأولى، مانع عن صحه الاعتماد عليها من أول الأمر، كما لو اعترف بأنه كان من أول الأمر غير عادل، أو غير مؤمن، أو غير مجتهد، أو أشباه ذلك، إذ الحجيه مشروطه بعدم ذلك كله، ولذا لو علم المقلد من أول الأمر أنه يرجع عن فتواه ويظهر خطأه بعداً لا يجوز الاعتماد عليه، كما لو علم بأنه سيظهر كونه فاسقاً من أول الأمر، وليست فتاواه من قبيل فتوى المجتهدين، لأن كل واحد منهما حججه فى نفسه بخلاف نظيره فإن أحدهما ليس حججه، ولذا ترى العقلاء يرجعون إلى أحد أهل الخبره المتخالفين ولا يرجعون إلى النظر الأول من الخبير الذى تبدل نظره ويعترف بخطئه.

واحتج للثالث: بأن مصب الفتوى على قسمين:

الأول: ما ينقضى بانقضاء الزمان، وليس للزمان عليه مروران كالصلاه بلا سوره والعقد الفارسى ونحوهما، فحيث لا بقاء لها، بل لها ثبوت واحد فى ظرفها، وإن بقيت متعلقاتها كالمراه المعقوده، وحيث قد فرض أنها وقعت صحيحه بمقتضى الحججه، فلا دليل على

انقلابها فاسده بعد فرض وقوعها صحيحه. قيل: وهذا معنى كلام الفصول إن الواقعه الواحده لا تتحمل اجتهادين.

الثانى: ما لا ينقضى بانقضاء الزمان، بل له بقاء وإن تغير حكمه، كالحيوان \_ المذبوح الموجود فى الحال \_ الذى بنى على حليته فذكاه فإنه باق، والمفروض أن حكم هذا الموضوع الباقي هى الحرمة، وأما التذكيه فهى مبنيه على حليته، وهو على الفرض فعلاً محرم، وكعرق الجنب عن الحرام وملاقيه فإنهما موضوعان مر عليهما الزمان مرتين، وحكهما فعلاً النجاسه فكيف يعامل معهما معامله الطاهر. نعم الصلاه التى صلاها فى عرق الجنب صحيحه لما تقدم فى القسم الأول.

واحتج للرابع: وهو التفصيل بين ما لو بقى وبين ما لو عدل، بأنه لو بقى على تقليد الأول إما لعدم مجتهد آخر أو لعدم إرادته العدول، فاللازم عليه القضاء والإعاده ونحوهما، لأنه يقول ببطلان جميع الأعمال السابقه، فهو يقول: إن ما صليت لم تكن صلاه، وإن هذه المرأه ليست بزوجتك، وهكذا، وقد تقدم ارتفاع الحجيه عن رأيه الأول بمصادمه الرأى الثانى الذى هو حجه فعلاً، فاللازم القضاء والتزويج من جديد وإن كان معذوراً بالنسبه إلى الأعمال السابقه لو كانت مخالفه للواقع لاستنادها إلى الحجبه فى ذلك الوقت، لكنه بالنسبه إلى القضاء والوطء الجديد ونحوهما ليس بمعذور، وإن عدل إلى رأى من يقول بصحه تلك الأعمال فلا يلزم، إذ هو بالنسبه إلى أصل الفعل

وأما إذا قلد من يقول بطهاره شىء كالغساله، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقه محكومہ بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأما نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا فى الحليه والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

كان معذوراً، وبالنسبه إلى القضاء ونحوه أيضاً معذور، لاستناده إلى هذا الرأى الذى هو حجه.

وهذا القول لا يخلو عن وجه، وعن العميدى دعوى الإجماع على النقض فى نكاح المرتضعه إذا تبدل رأيه، لكن الجواهر فى كتاب القضاء قال: (لم نتحققه، بل لعله على العكس كما هو مقتضى السيره) (١). وهذا ولكن لا يبعد الاكتفاء بما عمل سابقاً مطلقاً، وإنما يلزم التجديد بالنسبه إلى ما يتجدد، فتأمل.

ومما تقدم يعرف الكلام فى قوله: {وأما إذا قلد من يقول بطهاره شىء كالغساله، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقه محكومہ بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأما نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا فى الحليه والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

ص: ٣٨٣

يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحه الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا.

يقول: بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحه الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا} لكن لم يظهر الفارق بين بقاء عين الشيء كالحيوان المذبوح، وبين بقاء آثاره كالعقد على المرأه فيما كان الثانى يقول ببطلانه، ثم إنه ليس محل الكلام ما لو بقى على تقليد الأول كما لا يخفى.

بقى الكلام: فى حال المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه، ويقع الكلام فيه من جهتين:

الأولى: فيما إذا تبدل نظره، كما لو كان نظره طهاره الغساله ثم بدت له نجاستها، أو طهاره مشكوك الكريه ثم بدت له نجاسته وهكذا، وفى هذه الصوره لا بد له من تدارك جميع الأعمال السابقه التى لا مدخله للعلم والجهل فيها، فلو صلى مع الوضوء بماء الغساله لزم عليه الإعادة، ولو حج فاتبع العامه فى الموقف ثم بدا له بطلان الحج كذلك لزم عليه الإتيان به ثانياً، إلى غير ذلك من العبادات، وكذا فى المعاملات بالمعنى الأعم، فلو تزوج امرأه رضعت معه عشر رضعات وكان نظره سابقاً حليتها ثم بدا له الحرمه لزم معامله المحرمه معها، وكذا فى سائر الأحكام الوضعيه من الطهاره والنجاسه والحليه والحرمه والصحة والبطلان إلى غير ذلك، كما أنه ينعكس فلو فعل فعلاً كان بنظره الأول محرماً للذبيحه، ثم رأى حليتها جاز أكلها

## فيما لو كان مقلدا وصار مجتهدا فصار نظره بخلاف ما كان يعمله في حال تقليده

إذا كانت موجوده، وهكذا، وذلك لأن رأيه فعلاً عام لما تقدم ويأتي، إذ الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقه، لا فرق بين الوقائع السابقه واللاحقه، ودليل الفتوى لا يصلح للركون إليه لتبين خطئه، فحاله حال القطع بدون تفاوت أصلا.

الثانيه: فيما لو كان مقلداً ثم اجتهد وصار نظره بخلاف الأعمال التي كان يعملها حال تقليده، والظاهر أنه كالأول في لزوم التدارك، إذ ليس شيء من تلك الوجوه السبعه المتقدمه صالحه للاستناد في صحه الأعمال السابقه، فإن أقوى الوجوه كما عرفت هو الاستصحاب، والاستصحاب لا يجرى مع قيام الدليل الاجتهادي أو الحاكم عليه ولو استصحاب آخر كالسببي، ويمكن أن يكون الوجه فيما اشتهر في الألسن وإن لم أر له مدركاً صحيحاً من إعادته بعض العلماء أعماله ثلاث مرات، ذلك. والله تعالى هو العالم.

وبذلك كله ظهر حال التفصيلات الكثيره والتشقيقات الواقعه في هذه المسأله التي أضربنا عنها صفحاً.

## مسأله ٥٤ فى لزوم عمل الوكيل، بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه

(مسأله \_ ٥٤): الوكيل فى عمل عن الغير كما إجراء عقد أو إيقاع، أو إعطاء خمس أو زكاه أو كفاره، أو نحو ذلك، يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين،

(مسأله \_ ٥٤): الوكيل فى عمل عن الغير كما إجراء عقد أو إيقاع، أو إعطاء خمس أو زكاه، أو كفاره، أو نحو ذلك { كالحج الاستيجارى عن الحى الذى لا يقدر { يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين { ولم يكن تقليد نفسه أحوط.

أقول: الوكاله والاستيجار والوصايه على نحوين:

الأول: أن يكون على وجه التقييد، كأن يوكل الموكل الوكيل فى إجراء العقد بالعربيه، ويستأجر المستأجر زيدا للصلاه عن أبيه مع الإتيان بالسوره، ويوصى المالك فى أن يأتى الوصى بالحج عنه مع الاحتياط بإتيان المشعر مع غير العامه أيضاً.

الثانى: أن لا يكون كذلك، بل يستخدم للإتيان بالعمل الصحيح ولو كان هذا ارتكازاً، بل ولو كان بنظره أن العمل الصحيح ينحصر بالعقد العربى لكن لم يكن مقيداً للوكاله مثلاً.

ثم فى القسم الأول، قد يكون القيد الذى ذكره، موجباً لبطلان العمل بنظر المستخدم، وقد لا يكون كذلك، فالأقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون مقيداً بقيد موجب لبطلان العمل بنظر المستخدم، كما لو وكله فى إجراء العقد بالفارسى، وكان الوكيل مجتهداً

يرى بطلان ذلك، أو وكله في بيع داره الموقوفه بظن أنه جائز لوجود أحد الأسباب المجوزه للبيع اجتهاداً أو تقليداً، وكان الوكيل يرى عدم جوازه، أو استأجره للإتيان بالصلاه التمام عن أبيه وكان المؤجر يرى الترتيب وأن الأب كان يسافر في أيام السنه، فاللازم الجمع المستلزم لبطلان الصلاه بنحو التمام بعد سفره وهكذا، والظاهر في هذه الصوره عدم جواز عمل الوكيل والوصى والمؤجر على طبق الوكاله ونحوها، لا على طبق نظره لأنه لم يوكله فيه، ولا على طبق نظر المستخدم لأنه باطل بنظره، فيكون عملاً غير مشروع كالصلاه بلا سوره، أو موجباً للمحرم وسبباً له كما لو عقد له بالفارسي وكان ذلك سبباً لزنانه بهذه المرأه بنظر المجري الذي يرى بطلان هذا العقد وأن وجوده كعدمه، فيكون مثله مثل من يرى أن هذا غزال فيعطى السهم لمن يرى أنه إنسان ويأمره بضربه. نعم لو لم يكن يترتب على عمله أى محرم، كما لو وكله في أن يطهر ما بنظر الوكيل طاهر، فالظاهر بطلان الوكاله ويكون أخذ الثمن بإزائه لو فرض أكلاً للمال بالباطل.

الثانى: أن يكون العمل الموكل فيه، أو الموصى به، أو المستأجر عليه، مقيداً بقيد لا يوجب بطلان العمل بنظر العامل، وهذا لا إشكال فى لزوم الإتيان على طبقه، لأن الإيدن خاص بهذه الصوره، فلو وكله فى إجراء العقد بالعربى وكان الوكيل يرى جواز العقد بالفارسي كان اللازم عليه العقد بالعربى وإلا كان فضولياً.



الثالث: أن يكون الاستيجار والتوكيل والوصاية للإتيان بالعمل الصحيح، وحينئذ فعلى المختار من جواز العمل لكل أحد بفتوى أحد المجتهدين، يجوز له الإتيان بمقتضى تقليد الموكل، كما يجوز له الإتيان بمقتضى تقليد نفسه، وذلك لأن كلاً منهما طريق يجوز الرجوع إليه.

وأما عند من لا يرى جواز الأخذ بفتوى أحد المجتهدين ففيه احتمالات:

الأول: ما ذهب إليه الماتن من لزوم اتباع تقليد الموكل، لأن الوكالة استنابه في حال الحياه كالاستيجار والوصاية مما هي استنابه في حال الممات، وحيث إن تكليفه كان العمل الكذائي كان المسقط عنه هو العمل الكذائي، وهكذا بالنسبة إلى العقد، فإن الزوجه الجائزه الاستمتاع بالنسبه إليه هو المعقود بالعريه لا الفارسيه، فيجوز له الاستمتاع بها حين عقد عليها بالعريه وهكذا.

الثاني: ما ذهب إليه بعض من لزوم اتباع تقليد نفسه، لأن مقلد العامل كما يرى صحه الفارسيه بالنسبه إليه يراها بالنسبه إلى جميع الناس، وكما يرى وجوب السوره وحرمة إعطاء الفطره للساده له كذلك يراها لغيره، فكما يجوز العمل لنفسه على طبق فتواه كذلك يجوز العمل لغيره على طبق فتواه، وكما يحرم العمل لنفسه على خلاف فتواه يحرم العمل لغيره على خلاف فتواه، فيكون حال المقلد حال القاطع أو المجتهد في أنه يجوز اتباع طريقته ولا يجوز اتباع

مخالفه في الجملة.

الثالث: لزوم اتباع الطريقتين، وإلا- لا- تجوز المداخله لأنها في مورد المخالفه، إن وافق مجتهده كان مخالفاً لتكليف الموكل ونحوه، لأنه مأمور بالعمل لنفسه بما هو تكليفه فعلاً، فلا يسقط عنه إذا أتى بحسب تكليف غيره، ولا يصح العقد له حسب اعتقاد غيره، وإن وافق مجتهده موكله ونحوه، كان سبباً للوقوع في الحرام بنظر مجتهده اللازم اتباعه مطلقاً لأعمال نفسه وأعمال غيره وهكذا.

وأما المتبرع فلا- إشكال في صحه الإتيان على طبق نظر مجتهده، حتى مع التفات المتبرع عنه ومنعه، لأن التبرع إنما هو منوط بحصول الجهات المصححه للتبرع، فإذا علم المتبرع بحصولها جاز له العمل.

نعم لا- يمكن اكتفاء المتبرع عنه بهذا العمل لو رأى اجتهاداً أو تقليداً خطأه، فلو أعطى المتبرع الفطره عن غير الهاشمى المتبرع عنه للهاشمى - لأنه كان يرى كفايه ذلك وحرمة الزكاه المالىه فقط لبني هاشم - وكان المتبرع عنه يرى عدم صحه ذلك، يجب عليه الإعطاء ثانياً، إذ الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراهه اليقينييه، وهى لا تحصل بهذا الإعطاء، بل الحججه الشرعيه للمتبرع عنه قاضيه بالاشتغال اليقيني بعد.

وأما الولي للصغير فلا ينبغي الإشكال في لزوم العمل على طبق

ص: ٣٨٩

نظرة أو نظر مجتهدة وإن كان الصغير يقلد من يقول بخلافه. مثلاً: لو كان الصغير يقلد من يقول بعدم جواز إعطاء الزكاة من مال اليتيم، وكان الولي يقلد من يقول بجوازه فإنه يجوز له إعطاء الزكاة وإن كان لا يرضى الصغير بذلك، لأن معنى الولاية إيكال الأمر بنظره، فنظره هو المتبع شرعاً، ولذا لا- حق له بعد البلوغ في الاعتراض عليه وتغريمه لو أدى نظره اجتهاداً أو تقليداً على خلافه.

بقي في المقام شيء: وهو أن ما اخترناه من جواز العمل على طبق أحد التقليدين إنما هو فيما لم يكن مجتهد الموكل بنظر الوكيل غير جامع للشرائط، وإلا فلو كان كذلك لم يجز له العمل على طبق فتوى مجتهد الموكل، وحينئذ يتعين عليه العمل على طبق فتوى نفسه أو فتوى مقلده.

والقول بأنه نائب عن الموكل في العمل، فاللازم الإتيان بعمل صحيح بنظر الموكل، غير تام، إذ الموكل لا يريد إلا العمل الصحيح ظاهراً، وليس هو بنظر الوكيل إلا المطابق لفتوى مقلده، ومثل هذا لو كان الوكيل مجتهداً يرى كفايه ما يطابق نظره وإن كان يرى جامعياً مجتهد الموكل للشرائط، فإنه يجوز له العمل على طبق نفسه، كما لو وكله من يقلد مجتهداً يقول ببطلان المعاطاة والحال أن الوكيل يرى صحتها، فإنه تجوز له المعاملة المعاطاتية. ولذا جرت سيره المجتهدين على العمل على طبق نظرهم فيما وكلوا فيه من أعمال العوام من غير سؤال كون العامي الموكل مقلداً لمن يرى صحه

وكذلك الوصى، فى مثل ما لو كان وصياً فى استيجار الصلاه عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت.

نظريه المجتهد الوكيل، وكذا جرت سيره المشرعه الوكلاء بسؤال مجتهدهم عن حكم المسأله الموكل فيها، من دون فحص عن نظريه مجتهد الموكل. والله العالم.

{وكذلك الوصى، فى مثل ما لو كان وصياً فى استيجار الصلاه عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت}.

وربما استشكل فى الوصى، بل مطلق الأجير عن الميت بما حاصله: إنه لا يتمكن من الإتيان بالعمل على طبق فتوى مقلده ولا مقلد الميت ولا الجمع بينهما، بل يلزم عليه الإتيان بجميع الاحتياطات، ومع ذلك لا يعلم بالكفايه.

لأن الميت صار مشغول الذمه بالواقع، ولا يرفع العقاب عنه إلا الإتيان بالواقع، فإنه لو كان صلى عن اجتهاد أو تقليد كان معذوراً، أما لو ترك الصلاه عوقب بعقاب الواقع، ثم لا يرفع هذا العقاب عنه إلا الإتيان بالصلاه الواقعيه.

ولكن هذه الشبهه فى كمال الوهن، إذ التكليف ليس إلا الصلاه ثم قضاؤها، وحيث أنها فاتت كلف بقضائها بنفسه ثم بالوصيه، وليس للإتيان بالقضاء طريق إلا التقليد أو الاجتهاد، فانحصر الأمر فيهما.

ثم هل المناط تقليد الميت أو الوصى أو الآتى بالعمل؟

احتمالات: من كون الصلاة تكليف الميت، فاللازم الإتيان على طبق تكليفه، ومن أن الوصى هو المكلف بالإعطاء ولا يعلم فراغ ذمته إلا بالإتيان حسب تكليفه، مثلاً: لو كان مجتهد الميت يرى صحة الصلاة بسائر الأغسال غير الجنابه، والوصى مجتهد يرى بطلانها، لا- يصح له إعطاء صلاة الميت لمن يأتي بها بالغسل غير الجنابه، لأنه كان بنظره متلفاً للمال من غير فراغ ذمه الميت. ومن أن الصلاة التي يؤتى بها فعل الأجير، والواجب عليه فيها رعايه تقليده، إذ معنى التقليد هو العمل طبق فتوى المجتهد فى جميع الأعمال لنفسه كان أو لغيره.

وذهب بعض المعاصرين إلى رعايه أحوط التقليدين، وقيل بالفرق بين نحو الصلاة ونحو الحج، ففي الثانى لا يراعى تقليد الميت أصلاً، إذ ليس هو مكلفاً بالحج القضائى حتى يراعى تقليده، وإنما هو شىء حدث بعد موته، كما سيأتى تفصيله فى المسأله المائه والواحد من كتاب الحج. وفى الأول يختار كل من الوصى والعامل فى العمل على أحد التقاليد الثلاثه بناءً على المختار من جواز تقليد مجتهد جامع للشرائط مطلقاً، لكن الأقوى عدم الفرق، لكن يشترط عدم تقييد الموصى أو الوصى بنحو خاص، وإلا لزم اتباعه فيما لم يكن ذلك المقيد باطلاً بنظر الوصى أو العامل اجتهاداً، وتقدم فى الوكيل ما ينفع المقام فراجع.

## مسأله ٥٥ فى اختلاف البائع والمشتري أو المتعاقدين فى التقليد

(مسأله \_ ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاه مثلاً أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين.

(مسأله \_ ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاه مثلاً أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البائع أيضاً، لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين { فإنه لا- يعقل وجود أحد المتضائفين الفعلين وشبههما دون الآخر، لكن الأقرب فى النظر \_ وفاقاً للسيد الوالد (قدس سره) وغالب المعاصرين \_ الصحة بالنسبه إلى من يرى صحتها، فإن التلازم فى الصحة والفساد واقعاً لا يلازم ذلك ظاهراً، وكم لذلك من نظائر، فإن الماء الواحد قد يكون طاهراً فى حق أحد المكلفين ونجساً فى حق الآخر ظاهراً، بل ما نحن فيه أولى من ذلك، لإمكان التفكيك الواقعى بين أمرين، بأن يكون حكم هذا جواز التصرف فى طرف، وحكم ذاك عدم جواز التصرف فى مقابله بخلاف الشيء الواحد، فإنه لا يمكن أن يكون طاهراً ونجساً إلا إذا كان العلم دخيلاً فى الموضوع.

والحاصل أن الأمور الاعتباريه يمكن فيها التفكيك، والقول باستلزام ذلك للمناقضه فى نظر الثالث، منقوض بجميع موارد اختلاف المجتهدين ووقوع النزاع والخصومه بسبب ذلك والشارع لا يجيز ما يكون سبباً له غير مانع، إذ الخصومه بدويه فترتفع بالمراجعه

إلى الحاكم كسائر الموارد.

لا- يقال: لا- ترتفع الخصومه بالمراجعه إلى الحاكم فى جميع الموارد، إذ ربما كان طرفا النزاع مجتهدين، فإنه لا أولويه لترك أحدهما رأيه بسبب رأى الحاكم، وربما كان أحد الطرفين أعلم من الحاكم فى هذه المسأله. مثلاً لو باع وكيلا المجتهدين بالمعاطاه ثم ترافعا إلى الحاكم ورأى صحتها فحكم للقائل بالصحه، لم يكن للقائل بالفساد رفع اليد عن نظره، وربما كان أعلم من الحاكم، لنظر الحاكم.

لأننا نقول: يلزم عليه رفع اليد عن نظره ولو كان أعلم من الحاكم، ويجبره الحاكم لو لم ينقلع، إذ أدله الترافع ولزوم الأخذ بقول الحاكم تشمل ما نحن فيه، وإلا لزم مخالفه حتى العامى للحاكم إذا كان رأى الحق له، لأنه لا فرق بين العامى والعالم من هذه الجهه، فإن العامى لو كان يعلم أن هذا الشىء له وخاصمه مدعيه إلى الحاكم وأتى بالبينه فرضاً لم يكن للعامى المخالفه قطعاً. مع أنه لو تمشى ما ذكر من الإشكال فى حق العالم لتمشى فى حق العامى أيضاً، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهه وإن كان فرق بينهما من جهه كون علم العامى موضوعياً وعلم العالم حكماً.

والحاصل: إن الحاكم نُصب لأجل رفع الخصومات بنظره التابعه للأدله الشرعيه من الأيمان والبيانات والإخبار وغيرها، ولا حق لأحد من المتخاصمين للنزاع معه ولو كان أحدهما يقطع باشتباهه، كما مثلنا فى العامى القاطع بكون الشىء له إذا حكم الحاكم على حسب

ص: ٣٩٤

وكذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.

الموازن الشرعيه عليه.

نعم يبقى القاطع عامياً أو عالمياً بينه وبين ربه ملزوم العمل على طبق علمه الذى لا يستلزم نقض الحكم، فلو علم ببطلان المعاطاه ولم نقل بإحداث الحكم الملك لا يتمكن من التصرف فى ملك الطرف إلا بنحو المقاصه، وهكذا.

وكذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته { كعقد النكاح وغيره، فلو عقد وكيل المجتهد والمرأه بعقد فارسى، ورأى المجتهد بطلانه وترافعا، أجبره الحاكم على ترتيب آثار النكاح، وإن كان يلزم عليه الاحتياط لو عرف خطأ الحاكم بعقد جديد أو طلاق. ومثل العقود الإيقاعات كما لو طلق الوكيل بما يختلف الزوج والزوجه فى صحته وفساده، وأما احتمال القرعه فمثل هذه الموارد من اختلاف المتنازعين اجتهاداً، فليس له وجه، لأن الحكم قبل القرعه.

ص: ٣٩٥



## مسأله ٥٦ فى أنه هل تعيين الحاكم بيد المدعى أو المدعى عليه

(مسأله \_ ٥٦): فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى.

(مسأله \_ ٥٦): {فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى} وفقاً للمستند، قال: (إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر يتخير فيهما الرعيه فالحكم لمن اختاره المدعى وهو المتبع له إجماعاً ولأنه المطالب بالحق ولا حق لغيره أولاً، فمن طلب منه المدعى استنقاذ حقه يجب عليه الفحص فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره) (١). انتهى.

والدليل على ذلك هو ما يظهر من هذا الكلام من الإجماع، وهذا الوجه الاعتبارى.

وفيهما ما لا يخفى: أما الإجماع فمسلم العدم، إذ كثير من الفقهاء لم يتعرض لهذه المسأله، ففى الجواهر فصل بين ابتداء المتنازعين وغيره، قال فى جواب الإشكال على نصب قاضيين فى البلد ما لفظه: (والتنازع يندفع بتقديم من سبق دأعيه منهما، ولو جاء معاً حكم بالقرعه، ولو ابتدأ المتنازعان بالذهاب إليهما من غير دعاء قدم من يختاره المدعى) (٢)، انتهى.

وأما الوجه الاعتبارى فلأن المطالبه بالحق لا تلازم تقدم مختار المدعى، وفى المستمسك وافق المستند للإجماع المدعى. وأما الوجه

ص: ٣٩٦

١- ( [١] ) مستند الشيعة: ج ٢ ص ٥٢٢ المسأله التاسعه.

٢- ( [٢] ) الجواهر: ج ٤٠ ص ٦٠.

الاعتبارى فأشكل فيه، قال: (وقد استدل على الحكم المذكور بأن المدعى له الحق، فإن كان المقصود منه الإشارة إلى الإجماع المذكور فهو، وإلا توجه عليه الإشكال: بأن المراد من الحق إن كان الحق المدعى فهو غير ثابت، وإن كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له) (١)، انتهى.

وكيف كان فالأقرب في النظر عدم كون اختيار الحاكم بيد المدعى، ويدل عليه مضافاً إلى الأصل إطلاق بعض الروايات الداله على إمضاء الإمام (عليه السلام) لترافع المتخاصمين إلى حاكمين، من دون تفصيل بين كونهما متداعيين أم لا، ففي مقبوله عمر بن حنظله: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما \_ إلى أن قال \_ : فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم [حديثنا] 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 يفضل [ليس يتفاضل] واحد منهما على صاحبه. قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه

ص: ٣٩٧

إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم،

لا ريب فيه»<sup>(١)</sup>، الحديث.

ونحوها من هذه الجهة خبر النميرى وداود، اللهم إلا- أن يقال: إن هذه الأخبار اشتملت على رضا المتخاصمين بالحكمين، فالعمده الأصل الخالي عن الحاكم عليه.

والقول بأنه لو رفع أحد الخصمين أمره إلى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجبت عليه الإجابة، وهذا لا يطرد في المنكر، لأنه لو رفع أمره إلى الحاكم لا يسمع منه إنكاره، وإن طلب تخليصه من دعوى المدعى لا تجب على الحاكم إجابته، ممنوع بأنه لا دليل على عدم إجابته الحاكم، فإن الحاكم منصوب لرفع الخصومات رجع إليه المدعى أو المنكر، كما يدل على ذلك إطلاق أدله الحكومه.

هذا كله فيما لو كان في البين مدع ومنكر، وأما لو كانا متداعيين فلا إشكال في عدم كون تعيين الحاكم بيد أحدهما لعدم دليل عليه مع أنه ترجيح بلا مرجح، وإن قال في المستند: (وإنما الإشكال إذا كان كل منهما مدعياً من وجه)<sup>(٢)</sup>، إلى آخره.

{إلا- إذا كان مختار المدعى عليه أعلم} فيقدم مختاره على مختار المدعى لإطلاق ما دل على وجوب الرجوع إلى الأعلم بما يأتي لكن

ص: ٣٩٨

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢- ( [٢] ) المستند: ج ٢ ص ٥٢٢، المسألة التاسعة.

بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

يأتى ما فيه {بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً}.

أقول: المسألة المتنازع فيها إما أن تكون من الشبهه فى الأحكام وإما أن تكون من الشبهه فى الموضوعات، وعلى كل فإما أن يكون بين الفاضل والمفضول اختلاف فى النظر أم لا، أما إذا كانت من الموضوعات سواء كان بينهما اختلاف أم لا فقد ادعى الآشتياني فى القضاء عدم الإشكال بل عدم الريب فى عدم الفرق فيها بين الفاضل والمفضول، فيجوز التحاكم إلى المفضول مع وجود الفاضل. قال: (لإطلاق ما دل على الرجوع إلى العارف بالأحكام والعالم بها وعدم ما يقتضى تقييده، إذ ليس ما يصلح له إلا الإجماع المنقول والمقبوله الناطقه بوجوب تقديم الأفقه والأعلم، ومعلوم عدم صلاحيتهما له، أما الإجماع فلأن القدر المتيقن منه بل المعلوم إنما هو نقله بالنسبه إلى الأحكام، وإن كان ربما يظهر من كلام بعض التعميم لكنه يزول بالتأمل. وأما المقبوله فلأن ظاهرها بل صريحها هو الحكم بتقديم الأعلم فى الشبهات الحكيمه، وأما الشبهات الموضوعيه فلا) (١)، انتهى.

وأما فى الشبهات الحكيمه مع الاتفاق فى النظر فقد قال

ص: ٣٩٩

---

١- ([١]) كتاب القضاء للآشتياني: ص ٢٣ س ١٢.

الآشثيانى أيضاً: (الحق فىه عدم وجوب الرجوع فىه إلى الفاضل وجواز الرجوع إلى المفضول أيضاً، لإطلاق بعض الأدله وعدم ما يصلح للتقيد، لأن المقبوله وغيرها من الروايات والإجماعات إنما هى فى مقام الاختلاف فى الحكم والرأى) (١)، انتهى.

وأما فى الشبهات الحكميه مع الاختلاف فغايه ما استدل القائل بوجوب الرجوع إلى الأفضل، أمران: الإجماع المنقول، والمقبوله ونحوها كروايه داوود عن أبى عبد الله (عليه السلام): فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فى خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر» (٢).

وخبر النميرى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سُئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما. قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان. فقال: «ينظر إلى

ص: ٤٠٠

---

١- ( [١] ) كتاب القضاء للآشثيانى: ص ٢٤ س ٢١.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٠ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٠.

أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضى حكمه»(١).

ثم إنه زاد القائل بتعيين الأفضل أنه لو شككنا في الدليل الاجتهادى فالمرجع الأصل العملى، وهو يقتضى تعيين الأفضل، لأصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، وأصالة عدم نفوذ حكم المفضول مع وجود الأفضل.

أقول: لكن الظاهر عدم تماميه ما ذكر من الأدله فى الموارد الثلاثة.

أما المواردان الأولان \_ أعنى الشبهه الموضوعيه والحكميه مع الاتفاق \_ فلأذن الروايات، وأصالة التعيين، وأصالة عدم نفوذ الحكم على تقدير تسليم دلالتها وتاميتها كلها آتية فيهما، إذ كون القدر المتيقن من الروايات الشبهات الحكميه مع الاختلاف فى النظر غير تام، بل وكذلك الإجماع كما اعترف به الأشتياني.

وأما المورد الأخير فنقول: أما أصالة التعيين واستصحاب عدم النفوذ فلا مجال لهما بعد وجود الدليل الاجتهادى.

وأما الإجماع فهو مسلّم العدم كما تعرف، وأما الروايات فلأنها إنما تدل على تقديم الأفقه ونحوه فى صورته الإجماع والاختلاف لا فى صورته المراجعة إلى واحد فقط.

ص: ٤٠١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٨٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٥.

قال فى الجواهر عند قول المصنف: "إذا وجد اثنان متفاوتان فى الفضيله" إلى آخره ما لفظه: (والظاهر الجواز، لإطلاق أدله النصب المقتضى حجه الجمع على جميع الناس، وللسيره المستمره فى الإفتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم فى الفضيله) إلى أن قال: (والنصوص السابقه إنما هى فى المتنازعين فى حق وقد حكما فى أمرهما رجلين دفعه فحكم كل واحد منهما لكل واحد منهما، ولا- وجه للتخير هنا) إلى أن قال: (وهذا غير أصل التخيير فى الترافع والتقليد المستفاد من إطلاق أدله النصب المعتضد بالعمل فى جميع الأعصار والأمصار، بل لعل أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجرى على قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل من القطعيات التى لا ينبغى الوسوسه فيها، خصوصاً بعد ملاحظه نصوص النصب الظاهره فى نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الأفضل منهم، وإلا لوجب القول "انظروا إلى الأفضل منكم" لا "رجل منكم").

ثم استغرب اعتماد بعض الأصحاب على هذه الروايات فى ذلك، ثم قال: (وأغرب من ذلك الاستناد إلى الإجماع المحكى عن المرتضى فى ظاهر الدرعيه، والمحقق الثانى فى صريح حواشى الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداءً إلى الأفضل وتقليده، بل ربما ظهر من بعضهم أن المفضول لا- ولايه له أصلاً مع وجود الأفضل، ضروره عدم إجماع نافع فى أمثال هذه المسائل، بل لعله بالعكس).

ثم قال: (وإجماع المرتضى مبنى على مسأله تقليد المفضول فى الإمامه العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه ضروره) (١)، إلى آخره.

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً، لعموم أدله الحكومه من غير دليل حاكم عليها، وإنما ناقشنا فى دليل الموردين الأولين بعد تسليم القائل المورد الثالث وإن كنا موافقين له فى أصل المسأله فيهما، والآشيتانى (رحمه الله) وإن أصر فى متن كتاب القضاء على تقدم الأفضل فى المورد الثالث إلا أن عليه حاشيه ظاهرها كونها منه (رحمه الله)، استدلال بإطلاق الأخبار على جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً، وحيث إن محل هذه المسأله كتاب القضاء نكتفى هنا بهذا القدر.

ص: ٤٠٣

---

١- ([١]) الجواهر: ج ٤٠ ص ٤٥.



## مسألة ٥٧ في عدم جواز نقض حكم الحاكم ولو لمجتهد آخر

(مسألة \_ ٥٧): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر،

(مسألة \_ ٥٧): {حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر} الصور المتصوره للنقض كثيره، لأن الناقض إما نفسه، أو المترافعان، أو مجتهد آخر، أو شخص آخر، وعلى كل تقدير، فالنقض إما مستند إلى القطع، أو إلى دليل شرعي، أو إلى الشك في صحة الحكم والمستند على أقسامه الثلاثه إما أن يكون للخدشه في الطريق كما لو حكم بالهلال وعلمنا بفسق الشاهدين، أو في نفس الحكم كما لو علمنا بأن الهلال لا يثبت شرعاً بشهاده النساء مع أنه حكم على مقتضى شهادتهن.

ثم إنه قد يكون النقض في الشبهه الحكميه كما لو حكم بكون الحبوه للولد الأ-كبر ثم رجع مثلاً وقد يكون في الشبهه الموضوعيه كما لو حكم بكون هذه الدار لزيد استناداً إلى شاهدين، ثم عرف عدم عدالتهما، ولنتكلم في مقامات:

المقام الأول: في كون الناقض هو بنفسه، والظاهر أنه لا إشكال فيه إذا تبين خطأه قطعاً موضوعاً كما لو عرف فسق الشاهدين، أو حكماً كما لو تبين لديه الإجماع المعتضد إلى ظاهر الكتاب بدون معارض، بأن تبين لديه اشتباهه في مدرك المسأله، بل النقض واجب في هذه الصوره لشمول قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (١١))، والحكم بغير ما أنزل

ص: ٤٠٤

الله يشمل الابتدائي والاستمراري، لكن النقض إنما يكون إذا كانت تبعته موجوده وإلا فلا معنى للنقض أصلاً كما لا يخفى.

وأما إذا تبين خطأه اجتهاداً كما لو حكم بكون الشاهد للدخل ثم تغير اجتهاده ولم يعلم الواقع "النفس الأمرى" ولم يقطع به، فهل له نقض حكمه أم لا؟ احتمالان بل قولان، المصنف (رحمه الله) فى المجلد الثانى أفتى بعدم نقضه للحكم الأول تبعاً للمستند، قال: (فالظاهر نفوذ حكمه مع عدم العلم بكونه خلاف الواقع، وإن كان مخالفاً لذلك الخبر أو الدليل الظنى فلا يجوز له ولا لغيره نقضه، لأن ما أدى إليه اجتهاده مع فرض عدم تقصيره حجه شرعية وحكمه حكم الله) (١)، انتهى.

بل فى الجواهر حكاية الإجماع عن بعض (من عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك) (٢)، لكن المحكى عن الإرشاد والقواعد وغيرهما نقض الحكم.

قال الأول: وكل حكم ظهر بطلانه فإنه ينقضه، سواء كان هو الحاكم أو غيره، وسواء كان مستند الحكم قطعياً أو اجتهادياً.

وقال الثانى: الأقرب أن كل حكم ظهر له أنه خطأ، سواء كان هو الحاكم أو السابق، فإنه ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه، وقد

ص: ٤٠٥

---

١- ( [١] ) العروه الوثقى: ج ٣ ص ٢٨ المسألة ٣٨.

٢- ( [٢] ) الجواهر: ج ٤٠ ص ٩٦.

فهم الشهيدان من العبارة إرادته الأعم من القطع والظن بظهور الخطأ، وقد أشكل في الجواهر في الإجماع المدعى.

وكيف كان فالأقوى الأول، وهو عدم جواز النقض، لأنه حسب اجتهاده الأول صار حكمه حكم الله، وكان الرد عليه رداً عليهم (عليهم السلام)، والاجتهاد الثاني لم يكشف عن الواقع وإنما كشف عن رأى آخر، فلم يعلم بطلان حكمه الأول حتى يرتفع عنه ما حكم به أولاً فلا- وجه لنقضه هذا، بالإضافة إلى لزوم الهرج والمرج، فإن من يعرف كثره اختلاف أنظار المجتهد الواحد حسب اختلاف اجتهاده وعرف كثره الوقائع المراجع فيها علم ذلك بدهاه، مضافاً إلى لزوم عدم الوثوق بقوله.

وأما إذا شك الحاكم في صحة اجتهاده السابق أو في أصل مستنده أو في مستند حكمه فأولى بعدم النقض، ومما تقدم ظهر عدم الفرق بين الموضوع والحكم.

المقام الثاني: في كون الناقض مجتهداً آخر، والظاهر عدم الإشكال في جواز نقضه إذا عرف المجتهد الثاني خطأه قطعاً، وقد ادعى على ذلك الإجماع، لكن عن الشيخ والعلامة في بعض كتبه: التفصيل بين ما كان مصب الحكم حقاً للناس فلا ينقض، وبين ما كان حقاً لله تعالى كالعق والطلاق ونحوهما فينقض.

واستدل لذلك بأن صاحب الحق ربما أسقط حقه، بخلاف حق

الله تعالى فإنه لا معنى لإسقاطه بالحكم.

والقول الأول هو الأقوى، لأن إظهار الحق واجب وإبقاء الحكم الأول المخالف إبقاء للمنكر، ولا يشمل قوله (عليه السلام): «علينا رد والراد علينا كافر»<sup>(١)</sup> لأنه ليس رداً للحق بل للباطل.

وما عن الشيخ غير تام، إذ مجرد احتمال رضاه لا يرفع الخطاب بإظهار الحق، كما أنه يجوز النقض إذا عرف المجتهد الثاني عدم اجتماع الحكم الأول لشرائط الحكم، كأن كان فاسقاً أو غير مجتهد أو نحو ذلك، كما وقع نحو ذلك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وبعض الأئمة (عليهم السلام) بالنسبة إلى أحكام حكام الجور. والحاصل أن الثاني يجوز له نقض حكم الأول إذا علم قطعاً بخلل فيه، إما في نفس الحاكم أو استنباطه، بأن عرف أنه أخطأ في هذا الاجتهاد الذي هو مبنى الحكم، أو في طريق حكمه كأن عرف فسق الشهود قطعاً، وذلك لوجود المقتضى للنقض، وهو إبطال الباطل وإظهار الحق، وعدم المانع لعدم شمول: «علينا رد» لما نحن فيه، من غير فرق بين الشبهه في الموضوع أو الحكم وكونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى.

نعم إذا عرف إبراء ذى الحق حقه، لم يكن مجال للنقض إلا إذا

ص: ٤٠٧

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١ ص ٢٣ الباب ٢ من أبواب مقدمه العبادات ح ١٢.

كانت للحكم تبعه غير حق الناس أو من حق الناس غير ما أبراه ذو الحق.

وهل يجوز النقض فيما إذا اختلف المجتهدان في الاستنباط؟ الظاهر العدم، وفاقاً للمصنف في قضاء العروه تبعاً للمستند وغيره، بل في قضاء الآشثياني أنه المشهور المعروف بل لا يبعد دعوى الإجماع عليه.

ثم قال: (والمترائي من كلام بعض بل جماعه هو جوازه، وربما يجرى على لسان بعض مشايخنا المتأخرين (طاب ثراه) التفصيل بين تراضى الخصمين فيجوز وإلا فلا يجوز)<sup>(١)</sup>، انتهى.

استدل القائل بالجواز: بأن حكم الأول بنظر هذا الحاكم ليس حكمهم (عليهم السلام)، فيجوز رده بل يجب إظهاراً للحق. وفيه: إن الحاكم الثاني لا يعلم أنه حكمهم (عليهم السلام) أم لا، إذ المفروض عدم معرفته الواقع، بل حسب ما أدت إليه الأدلة الظاهرية بنظره، أن مؤدى نظره هو الحكم المنجز، وإذا لم يعلم علماً قطعياً ببطلان حكم الأول لم يجز له رده لأن الراد عليهم كالراد على الأئمة (عليهم السلام).

لا يقال: قوله (عليه السلام): «فإذا حكم بحكمنا» إنما يفيد

ص: ٤٠٨

---

١- ( [١] ) قضاء الآشثياني: ص ٥٤ س ٢٢ وما بعده لما يأتي في الصفحة التاليه.

حرمه النقض فيما إذا علم أنه حكمهم (عليهم السلام)، فإذا لم يعلم الحاكم الثاني ذلك \_ كما هو المفروض \_ جاز النقض.

لأننا نقول: معنى S حكم بحكمنا R، الحكم الصادر عن الأدلة المستنده إليهم لا معرفه أنه حكمهم (عليهم السلام) واقعاً.

وقد استدلل الآشتياني (رحمه الله) على عدم جواز نقض الحكم بأمر خمسه: أصاله عدم نقض الحكم، والإجماع المنقول البالغ حد الاستفاضه، وما دل على جواز الحكم من الكتاب والسنه كقوله (عليه السلام): «فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً» ثم قال (عليه السلام): «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه»<sup>(١)</sup> إلى آخره، ولزوم الهرج والمرج.

وكيف كان فقد ظهر من ذلك عدم جواز النقض في صورته شك الثاني في صحه الحكم الأول وعدمه.

المقام الثالث: في كون الناقض المترافعين أو شخصاً ثالثاً، لا إشكال في عدم جواز النقض إذا شكنا في الحكم الأول أو كان استنباطهما مخالفاً لاستنباط الحاكم، بأن كانا مجتهدين، لما تقدم في المقامين الأولين، وأما إذا علما علماً قطعياً بمخالفه حكمه للواقع، فالظاهر من جماعه جواز نقضه مطلقاً، وصرح الآشتياني بذلك قائلاً: (ما لو علم بمخالفه حكمه للحكم الواقعي "النفس الأمري"، فنقول: إن الحق فيه جواز النقض بل وجوبه بالنسبه إلى

ص: ٤٠٩

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١.

المترافعين والحاكم، سواء كان المترافعان مجتهدين أو مقلدين أو مختلفين<sup>(١)</sup>، انتهى.

واختار السيد الخوئي في فقه الشيعة عدم النقض إذا كان القضاء على الموازين الصحيحة، ثم أيد ذلك بقوله: (ويؤيد ما ذكرناه من نفوذ حكمه من هذه الجهة \_ أي جهة فصل الحكومه وقطع النزاع \_ على الإطلاق: أنه لا إشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعيه مع أن الغالب أن كلا منهما يدعى العلم بكذب الآخر أو كذب بينته، وإلا لم تقع بينهما خصومه، ولو كان العلم بخطأ القاضى مجوزاً لنقض حكمه فيها لعطل أمر الخصومات غالباً، والإطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد)<sup>(٢)</sup>، انتهى.

أقول: لكن الأقوى جواز النقض، كما اختاره من تقدم إذا علم علماً قطعياً باشتباهه وفساد حكمه، إذ الأدلة الداله على نقض الحكم مخصصه بالدليل العقلي والنقلي بغير هذه الصوره لو فرض شمولها لها، فإن العقل مستقل بأن الشرع لم يجعل القضاء إلا لإنقاذ الحقوق وردها إلى أهلها بالإضافة إلى الأدله الشرعيه المؤيده له، ففي صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنما أفضى بينكم بالبينات

ص: ٤١٠

١- ( [١] ) قضاء الأشتياني: ص ٥٥ س ١١.

٢- ( [٢] ) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٣٧ المسأله ٥٧.

إلا إذا تبين خطأه.

والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأیما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعه من النار» (١)، فإنه صريح في عدم الموضوعية.

لا- يقال: لعل الشارع أعطى للحكم \_ ولو مخالف الواقع منه \_ صبغه الإمضاء حتى لا يقع الهرج، فليس عدم جواز نقضه لأجل كون الحكم موضوعياً بل لمصلحه أخرى.

لأننا نقول: هذا يحتاج إلى الدليل، والدليل مفقود، فإن أدله حرمه النقض لا تشمل صورته العلم بالخلاف، وأما ما ذكره السيد (دام ظله) من التأييد، ففيه عدم غالبية معلوميه الحق، بل الأكثر في الدعاوى كون كل طرف يرى الحق بجانبه ظناً أو عرفاً، ولا يعلم بالحق شرعاً، فوقع الخصومه لأجل الظن أو الاطمئنان المستند على الموازين العرفيه، وقل ما يعلم أحد المترافعين كون الحق له صريحاً. وقد أطال الآشتياني (رحمه الله) الكلام والإشكال والجواب حول المطلب، فراجع.

وقد تبين مما تقدم صحه قول الماتن (رحمه الله) وأنه لا يجوز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط {إلا إذا تبين خطأه}.

ثم إن معنى جواز نقض الحكم جواز عدم ترتيب الأثر عليه، فيكون وجود الحكم كعدمه. نعم لو حكم الحاكم فيما لم يعلم

ص: ٤١١

---

١- ([١]) الوسائل: ج ١٨ ص ١٦٩ الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح ١.



الشخص بطلان حكمه مما وجبت عليه إطاعته، ولم يجز له نقض حكمه، لكن رأى أحد المتخصصين اجتهاداً أو تقليداً خلاف الحكم، فهل يجب ترتيب الأثر مطلقاً، أو في مورد الحكم مطلقاً، أو في مورد الحكم بالنسبة إلى جهة، أو يفرق بين كيفية الحكم؟ احتمالات وأقوال.

مثلاً: إذا تنازع البائع والمشتري في صحة بيع العصير العنبي مثلاً بعد الغليان، فيدعى المشتري بطلانه ووجوب رد الثمن من حيث كون فتواه أو تقليده على النجاسة، وادعى البائع صحته من حيث كون تقليده أو فتواه على الطهارة، فترافعا عند مجتهد فحكم بالطهارة أو بصحة البيع.

فعلى الأول: \_ وهو وجوب ترتيب الأثر مطلقاً \_ يكون حكمه دليلاً معتبراً على طهاره العصير مطلقاً، حتى بالنسبة إلى غير مورد المنازعة، فالمجتهد الذى كان طرف النزاع يجوز له بعد ذلك استعمال العصير مطلقاً، كما لو كان فتواه الطهارة من أول الأمر، وكذا بالنسبة إلى سائر الآثار.

وعلى الثانى: \_ وهو وجوب ترتيب الأثر فى مورد الحكم مطلقاً \_ يحكم بخروج هذا الفرد من حكم العصير العنبي بالنسبة إلى جميع آثاره مثل شربه وبيعه واستعماله، وإن كان فتواه قبل الحكم النجاسة وعدم جواز ترتيب الأثر، لكن حكم الحاكم إنما أخرج هذا الفرد، أما سائر أفراد العصير فيبقى فتواه أو تقليده المقتضى للنجاسة على

وعلى الثالث: \_ وهو وجوب ترتيب الأثر فى مورد الحكم بالنسبه إلى جهه الحكم \_ يحكم بخروج هذا الفرد من العصير من حيث جواز إعادته الثمن وبطلان البيع، فالحكم إنما أثر للمشتري المفتى بنجاسه العصير من حيث إنه لا- يجوز له إعادته الثمن وإبطال البيع، أما شرب هذا العصير وبيعه من ثالث فلا يجوز.

وعلى الرابع: يفرق بين ما لو حكم الحاكم بالطهاره فيترب على هذا الفرد من العصير جميع آثار الطاهر كالثانى، وبين ما لو حكم بصحه البيع فيترب عليه عدم جواز استرجاع الثمن، أما الطهاره فلا كالثالث. المحكى عن بعض: الأول، قال: للملازمه بين هذا الفرد وسائر الأفراد، وهذا الأثر وسائر الآثار، فإذا حكم بطهاره هذا العصير كان حكماً عاماً بطهاره كل عصير، وعاماً بترب جميع الآثار على العصير الطاهر من البيع وغيره.

وفى الجواهر اختار الثانى، قال: (والمراد بنقضها إبطال حكم الكلّى فى خصوص الجزئى الذى كان مورد الحكم بالنسبه إلى كل أحد) إلى أن قال: (لإطلاق ما دل على وجوب قبول حكمه وأنه حكمهم (عليهم السلام) والراد عليه راد عليهم) (١).

واختار الآشتيانى الثالث، قال ما حاصله: إن مورد النزاع هو

استرداد الثمن، وقد حكم الحاكم بعدم رده فلا- يجوز نقض حكمه من هذه الجهة، وأما الحكم بطهارته في حقه حتى لا يلزم عليه الاجتناب فلم يقع مورداً للخصومه أصلاً حتى يحكم بورود الحكم على تكليف المشتري من جهته أيضاً.

وأما دليل الرابع وإن لم نجد به قائلًا صريحاً، إن مورد الحكم يلزم تنفيذه، فإن كان المورد عاماً من حيث الآثار عم، وإن كان خاصاً خص، والأقرب في النظر هو الثالث لأنه مصب النزاع ومصب الحكم، والتلازم بينه وبين سائر الأفراد كما قال الأول، أو سائر الآثار في هذا الجزئي كما قال الثاني، أو ملاحظه سعه الحكم وضيقه كما قال الرابع، غير تام، لعدم جعل الحجية لأكثر من مصب النزاع، والعموم كما يقول الرابع ليس مصباً للنزاع حتى يلزم نفوذ حكمه.

وهنا كلام آخر، وهو أنه لو قطع المتخاصمان أو غيرهما ببطلان الحكم جاز له نقضه، ولم يجز له ترتيب الأثر عليه، فلو حكم بزوجه امرأه وعلم الزوج أنها ليست زوجته لم يجز له وطؤها وهكذا، وربما يحكى عن بعض جواز ترتيب الأثر، وهو غريب، والكلام في المقام طويل نكتفي بهذا القدر. والله العالم.

## مسألة ٥٨ في عدم لزوم الإعلام على من نقل فتوى مجتهد ثم تغير فتواه

(مسألة \_ ٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط.

(مسألة \_ ٥٨): {إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة} فإن كان الفتوى الأولى أحوط فلا إشكال، وإلا- فهل يجب الإعلام أم لا؟ احتمالان، الأقوى أنه {لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى} لأنه نقل الحجة، فلا يكون وقوع المنقول إليه فى خلاف الفتوى الثانى وزراً على الناقل، إذ لا يصدق عليه التسبب إلى الحرام {وإن كان أحوط} لأن التسبب استمراراً كالتسبب ابتداءً بنظر العرف، فإذا تبدل رأى المجتهد يوم الجمعة مثلاً، وكان الناقل نقل الفتوى يوم الخميس، لم يكن فرق بينه وبين أن ينقل الفتوى الأولى خطأ يوم السبت فى رؤيه العرف كون عمل المقلد يوم الأحد مستنداً إلى نقله، فكما يجب الإعلام فيما نقل يوم السبت خطأ كذلك يجب الإعلام فيما نقل يوم الخميس.

وإنما الفرق بينهما فى كون الاستناد استمرارياً فى الثانى، وابتدائياً فى الأول، وكأنه لذلك جعل الاحتياط لا يترك السيد الاصطهباناتى (رحمه الله)، لكن الأقوى ما ذكره الماتن من عدم الوجوب، واختاره أغلب المعلقين كالوالد، وابن العم، والحكيم، والخوئى، وغيرهم، وذلك لما عرفت من عدم صدق التسبب إلى الحرام، وانصراف ما دل على أن وزر الفتوى الخطئى على المفتى لو سلم الشمول،

## فيما لو تبين للناقل خطأه في نقل الفتوى

بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

وذلك {بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام} لما تقدم في المسألة الثامنة والأربعين فراجع.

وتؤيد الحكمين: السيره المستمره بين المشرعه، فإنهم ينقلون الفتاوى من دون أن يروا أنفسهم مكلفين بنقل ما إذا تبدل الرأي، بخلاف صورته الخطأ، وقد تقدم ما ينفع المقام فراجع.

وينبغي التنبيه هنا على أمر، هو أنه: قد يجب الإعلام في صورته تغيير الفتوى إذا كان ذلك داخلاً في باب تبليغ الأحكام، ولكن ليس معنى التبليغ إعلام كل فرد فرد، بل بالموازن العقليه العرفيه حتى بالنسبه إلى الجهال، إذ لا شك في أن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمه (عليهم السلام) والعلماء والأخيار، لم يكونوا يلاقون كل فرد، ويسألون منه المسائل ليعلموا من يعرف ممن لا يعرف مقدمه لتبليغ الأحكام، مع القطع بأن كثيراً من الناس في كل زمان لا يعلمون أحكامهم المبتلى بها، فلو نقل الناقل ثم تبدل الفتوى لا- يجب عليه من باب التبليغ أكثر من أن يعلن ذلك على المنبر إذا كان من نقله الفتاوى ونحو ذلك، أما أن يطلب من الناس إحضار أصدقائهم أو يلتمس منهم تبليغ الشاهد الغائب أو نحو ذلك فليس هو من التبليغ الواجب.

## مسأله ٥٩ فى التعارض فى النقل

(مسأله \_ ٥٩): إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطاً، وكذا البيتان، وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدم السماع،

(مسأله \_ ٥٩): {إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطاً} على مبنى المصنف (رحمه الله) هنا، تبعاً لجماعه آخرين، لكن قد عرفت فى المسأله العشرين عدم التساقط، بل إعمال المرجحات ثم التخيير فراجع، كما عرفت أن المصنف (رحمه الله) عدل عن ذلك فى الجزء الثانى من الكتاب {وكذا البيتان} والشياعان لو فرض تحققهما ولم نقيده بإفاده العلم كما سبق.

{وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً} وعلم بالعدول أخذ بالمتأخر، وكذا لو احتمل العدول احتمالاً عقلاً لا مجرد الاحتمال، إذ الاستصحاب رافع له، وحينئذ يجب الفحص مقدمه للعمل.

أما إذا تعارضاً وتيقن وحده التاريخ أو قطع بعدم العدول {قدم السماع} من المجتهد على النقل، وذلك لأن قول المجتهد طريق إلى فتواه والنقل طريق إلى الطريق، والعقلاء يقدمون الطريق على طريق الطريق، لاحتمال الثانى من الاشتباه ما لا يحتمله الأول، وحيث كان من اللازم تحصيل الأحكام بالطرق المتعارفه كان السماع مقدماً على النقل.

نعم لو كان هناك ما يرجح الثانى، بأن قلّ ضبط المجتهد فاحتمل فى كلامه ما لا يحتمل فى كلام الناقل، لكونه كان حاضراً مجلس

وكذا إذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع، وفى تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة مع الأمن من الغلط.

درسه أو ما أشبهه قدم النقل على السماع، كما أنه إذا تعارض المرجحان تساقطا على ما تقدم.

{وكذا إذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع} فالسماع مقدم، لأن الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر. وما ذكره بعض من تقدم الرسالة لأن الكتابه أضبط لا يخفى ما فيه. نعم إذا كانت الرسالة بخط المجتهد كان كما ذكره المستمسك من الإشكال فى الترجيح، (لأن الخط حاك عن الفتوى، فيكون التعارض قائماً بين خطه وقوله، وأصالة عدم الخطأ فيهما على حد واحد)<sup>(١)</sup>، انتهى.

{وفى تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة} إذا كانت بخطه {مع الأمن من الغلط} أمناً متعارفاً يوجب جريان أصالة عدم الخطأ وإن لم تكن بخطه كان من باب تعارض النقلين. ومجمل القول إن المعيار تقديم الأرجح عرفاً مطلقاً.

ص: ٤١٨

---

١- ([١]) المستمسك: ج ١ ص ٩٦.

(مسألة \_ ٦٠): إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها.

(مسألة \_ ٦٠): {إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها} فلا- يخلو إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً أو عامياً أو بغير تقليد كـبعض الناس، فإن كان مجتهداً وتمكن من إرجاء الواقعة أو الاحتياط فلا إشكال، ويتخير بينهما فيما تمكن من كليهما، وهل يجوز له التقليد حيثئذ أم لا؟ احتمالان من أن التقليد أحد طرق الوصول إلى الواقع فيجوز له التقليد، ومن أن أدله التقليد كقوله تعالى: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (١))، وقوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» ونحوهما لا تشمله، إذ لا يصدق عليه أنه لا يعلم بل هو من أهل الذكر، فإن عدم العلم بمعنى عدم القوه العلميه، وإلا جاز للمجتهد المستنبط أن لا يراجع رسالته ليعلم فتواه بل يراجع رساله مجتهد آخر، كما لا يصدق عليه العامي فلا يشمله الحديث، وهكذا بالنسبه إلى سائر أدله التقليد.

لكن لا يبعد القول بالجواز، لما تقرر في أول مسائل التقليد أن الطرق ثلاثه: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فالتقليد أحد الطرق، والعقلاء أيضاً يرون ضروره رجوع الطبيب الذي لا يعلم مرض نفسه، وليس فعلاً متمكناً من مراجعته كتبه، أن يقلد طبيباً آخر في التشخيص والعلاج، وكذلك بالنسبه إلى سائر المهن، ويصدق عليه حينئذ أنه لا يعلم، إذ المراد من العلم وعدمه بالنسبه إلى كل واقعه

ص: ٤١٩



واقعه لا فى الجملة، وعدم شمول قوله (عليه السلام): «فللعوام» غير مضر بعد شمول غيره من الأدله العقلية والنقلية له، مضافاً إلى وجود المناط، وهو أن العامى إنما يجوز له الرجوع لدرك الواقع عن هذا الطريق، ويشترك العالم الذى لا يعلم حكم هذه المسأله والعامى مطلقاً فى هذه الجبهه.

نعم لو تمكن من الرجوع إلى مداركه ليستنبط بنفسه، أو تمكن من الرجوع إلى ما استنبطه سابقاً لا يبعد عدم جواز التقليد، لعدم المعذوريه العقلانيه لو خالف الواقع، ويمكن أن يكون ذلك وجهاً لانصراف مطلقات التقليد، لعدم كون الرجوع حينئذ طريقاً عقلائياً، والشارع إنما أمضى الطريقه العقلانيه فى غير ما علم الردع عنها. وبهذا يفرق بين المتمكن من استخراج نظره وبين غيره، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

والمتحصل أن المجتهد الذى لا يعلم أنه لا يتمكن من استخراج نظره فهو مخير بين الإرجاء والاحتياط والتقليد إن تمكن من جميعها، وإلا تعين ما يتمكن عليه، ولو لم يتمكن من شىء منها \_ بأن كانت الواقعه فوريه ولم يكن للاحتياط مجال ولم يتمكن من التقليد لعدم مجتهد آخر أو رسالته \_ جرى فى حقه ما يجرى فى حق المقلد مما سيأتى، مع اختلاف يسير لا يخفى على الخير.

هذا كله فى المجتهد الذى لا يعلم حكم المسأله، وأما المحتاط الذى لا يعلم المسأله وكيفيه الاحتياط فيها، فإن تمكن من الطريقين

ولم يكن الأ-علم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعه إلى السؤال يجب ذلك وإلا- فإن أمكن الاحتياط تعين. وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته.

الآخرين \_ الاجتهاد أو التقليد \_ لزم، لما سبق من أنهما طريقان كالا احتياط، وإن لم يتمكن إلا من أحدهما تعين وإلا فحاله حال المقلد الجاهل، كما أن العامى بغير تقليد كذلك.

أما المقلد الذى لا يعلم حكم المسأله ولا يتمكن من الاجتهاد {ولم يكن الأعلم حاضراً} بناءً على وجوب تقليد الأعلم {فإن أمكن تأخير الواقعه إلى السؤال} عن الأعلم الذى يقلده الآن أو سيقلده بعداً بعد موت مجتدهه مثلاً {يجب ذلك} تعييناً، بناءً على عدم جواز الاحتياط فى صورته التمكن من الامتثال التفصيلى، وتخييراً بناءً على الجواز، والأول ظاهر العبارة، والثانى مقتضى ما تقدم منه (رحمه الله) من التخيير بين الطرق الثلاثه {وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين} لتعينه عند تعذر عدليه الاجتهاد والتقليد {وإن لم يمكن} تأخير الواقعه ولا- الاحتياط أو جهل كفيته ولم يتمكن من استعلامها {يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر} مع مراعاة {الأعلم فالأعلم} والأقرب عندنا كون الإرجاء والاحتياط والرجوع إلى مجتهد آخر كلها على حد سواء، لما عرفت سابقاً فى مسائل التقليد من عدم لزوم تقليد الأعلم وجواز العدول.

{وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته} ولا تمكن من طريق آخر إليه، كالسؤال ممن يعلم مسألته والاتصال البرقى ونحوه به

يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور.

{يجوز العمل} على وفق مقدمات الانسداد بالرجوع إلى الظن الأقوى فالأقوى بناءً على أن النتيجة مهملة، أو مطلقاً بناءً على أن النتيجة كليه.

ثم يفرق في بعض الفروع الآتية كون المقدمات تقتضى الكشف أو الحكومه، والمصنف (رحمه الله) كان بناؤه على الإهمال، فاللازم اتباع الأقوى فالأقوى، فيجوز العمل {بقول المشهور بين العلماء إذا كان} قادراً على استخراج قول المشهور، كأن كان من أفاضل الطلاب فيطالع الكتب الاستدلالية ليطلع على المشهور، من غير أن يكون قادراً على الاستنباط بنفسه، أو كان {هناك} من يقدر على تعيين قول المشهور}.

وهل الظن الحاصل من قول المشهور أقوى أم الظن الحاصل من فتوى الثقة غير العدل؟ احتمالان، وقيل: لا يحصل الظن من غير العدل مطلقاً، لأن الشارع لم يجعله حجه. وفيه ما لا يخفى.

نعم الظاهر أن النوع الذى هو مناط حجيه الظن الانسدادى يحصل له من المشهور ظناً أقوى بمراتب من الظن الحاصل من قول شخص واحد وإن كان ثقة وعلمنا صدقه فى إخباره عن رأيه وجهده الكثير فى استخراج المسألة، وذلك لأن رأى هذا رأى واحد، بخلاف المشهور فإنه آراء جماعه.

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء

ولا يخفى أن الأخذ بالانسداد في المقام إنما هو على القول بجريان المقدمات للانسداد الصغير، وإلا فهل يتخير بين الاحتمالات كما في المستمسك (1)، أو يلزم العمل بالمشهور كما يقتضيه إطلاق المتن؟ الأقوى الثاني، لأن المشهور طريق عقلائي، والأدلة الدالة على الشرائط في التقليد منصرفه عن مثل الفرض، فيبقى مطلق الرجوع إلى أهل الخبره من العقل والنقل سليمه عن المقيدات، فيتعين العمل بها، ولذا نرى العقلاء لا يشكون في لزوم العمل بقول الأموات من الأطباء بعد تشخيص المرض وتطبيق العلاج ويقدمونه على التخيير بين الاحتمالات.

هذا كله بناءً على القول المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وعدم جواز العدول، أما بناءً على القول الآخر يتعين حينئذ تقليد الميت وإن لم يكن قوله موافقاً للمشهور، لأن حاله كحال الحي، وقد تقدم في مسألتى تقليد الميت والعدول ما ينفع المقام، فراجع.

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء { فيما يحتاج إليهما كما أن عليه الأخذ بفتوى مجتهده في سائر الآثار إذا كانت للواقعه آثار من كفاره وفديه

ص: ٤٢٣

وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه،

وضمنان ونجاسه وغيرها، وإنما تجب الإعادة وأخواتها بناءً على كون التمسك بقول المشهور من باب الانسداد الحكمي، أما بناءً على أنه طريق أو على الانسداد الكشفي فلا، أما بناءً على الطريقية، فلما عرفت في المسألة الثالثة والخمسين، وأما على الانسداد الكشفي فلأن قول المشهور حينئذ كاشف عن الواقع، فيكون حال المشهور حال مجتهدة إذا مات فقلد من يقول ببطلان أعماله السابقة، فيرجع الكلام أيضاً إلى المسألة الثالثة والخمسين.

{وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات} لأن الظن النوعي الحاصل منه أقوى من ظن نفسه، كما أنه أضعف من الحاصل من قول المشهور، فيكون متوسطاً بينهما، أو لأن هذا الطريق طريق عقلائي فتشمله مطلقاً التقليد عقلاً ونقلًا، بعد عدم شمول أدله المقيديات له {وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه} إن لم يتمكن من تحصيل قول أحد الأموات وإلا قُدم عليه، سواء قلنا بالانسداد أو بالطريقية.

وهل يقدم الثقة غير العادل على ظنه؟ الظاهر ذلك، لأنه طريق عقلائي كما عرفت. ومثله سائر من فقد بعض شرائط التقليد كالحريه ونحوها إذا لم يكن ردع قطعي عن الشارع، وربما يؤيد ذلك ما دل على الرجوع إلى العامه فيما رووه عن علي (عليه السلام) إذا لم يجد الحكم من طريق الخاصه.

وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعلية الإعادة أو القضاء.

ثم الظاهر جواز العمل بالرواية المذكورة في كتاب ثقة كالكتب الأربعة التي بنيت على الدقة، ولا يبعد أن يكون رتبته هذا بعد التقليد ولو عن شخص ميت، لأن الظن الانسدادي الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من الرواية، لاحتتمال المعارضه ونحوها.

{وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما} تخيراً عقلياً، وإن لم يحصل له ظن أصلاً عمل بما ارتآه {وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه} وكان له آثار {فعلية الإعادة أو القضاء} أو ترتيب سائر الآثار، لكن مما عرفت سابقاً تعرف اختلاف الصور وأن بعضها لا يحتاج إلى ترتيب الآثار، فلا نطيل بالإعادة.

ص: ٤٢٥

## مسأله ٦١ فيما لو قلد مجتهداً ثم مات فقلد آخر فمات أيضاً فقلد من يقول بوجوب البقاء على

(مسأله \_ ٦١): إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول، أو الثاني؟

(مسأله \_ ٦١): {إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟} احتمالان: من أن تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني، فلا يبقى مجال للعدول إلى الأول لأنه من التقليد الابتدائي، فالواجب أو الجائز البقاء على الثاني.

وهذا هو مختار المصنف وجمع من الفقهاء منهم السيد الوالد، ولذا قال: {الأظهر الثاني}. ومن أن معنى البقاء على التقليد بنظر الثالث هو البقاء مطلقاً، سواء كان التقليد في ظرف اجتهاد هذا المجتهد أم قبله أم بعده، فهو يرى أن تقليد المقلد للمجتهد الأول صحيح حدوثاً وبقاءً، فللمقلد البقاء على الأول.

وهناك قول ثالث اختاره السيدان ابن العم والحجه، وأشار إلى وجهه السيدان الحكيم والخوئي. قال الثاني بما لفظه: (فإن كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الأول، لبطلان العدول عنه إلى الثاني في نظر الثالث، لبقاء قول الميت على الحجية التعيينية في نظره، فلا مصحح للعدول عنه، وإن كان قائلاً بالجواز صح العدول من الأول إلى الثاني، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث، لانقطاع تقليد الأول بالعدول الصحيح إلى الثاني، فليس له الرجوع إليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائي

الأظهر الثاني، والأحوط مراعات الاحتياط.

للميت]، انتهى (١).

لكن حيث عرفت في بعض المباحث السابقه عدم دليل على هذه التقييدات، بعد شمول الإطلاقات العقليه والنقلية للرجوع إلى كل مجتهد جامع للشرائط فلا بد من القول بصحة تقليد الأول، ولو بعد تقليد الثاني، والبقاء على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث.

نعم من يرى وجوب البقاء فالمسألة عنده مبتنيه على مسأله حجية رأى اللاحق بالنسبه إلى الوقائع السابقه وعدمها كما لا يخفى، وقد تقدم فى المسأله الخامسه عشره ما ينفع المقام.

{و} لا يخفى أن {الأحوط مراعاة الاحتياط} بالجمع أو الإتيان بأحوط القولين.

ص: ٤٢٧

---

١- ([١]) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٤٣.



## مسأله ٤٢ فيما يتحقق به التقليد

(مسأله \_ ٤٢): يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرساله والالتزام بالعمل بما فيها، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهدة يجوز له البقاء.

(مسأله \_ ٤٢): قد عرفت فيما سبق أنه لا- {يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرساله والالتزام بالعمل بما فيها} فإنها من مقدمات التقليد، والتقليد إنما هو العمل عن استناد إلى فتوى المجتهد الجامع للشرائط، لكن المصنف (رحمه الله) ومن يرى رأيه حيث اكتفوا بالالتزام رتبوا آثار التقليد عليه، فلو أخذ الرساله ملتزماً بالعمل كان مقلداً {وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل} ولو بمسأله واحده {فلو مات مجتهدة} الذى التزم بالعمل بما فى رسالته {يجوز له البقاء} على القول بجواز البقاء، ويجب على القول بالوجوب.

أما من يرى أن التقليد هو العمل عن استناد، فلا يجوز التقليد بعد موته، وإن أخذ الرساله وعلم بما فيها لكنه لم يعمل بعد، لأنه من التقليد الابتدائى الذى قالوا بعدم جوازه، وإن نظرنا فيه سابقاً لعدم دليل عليه.

ثم على القول بأنه العمل، الظاهر أنه لا يشترط الإتيان بعمل تام على طبق نظر مجتهدة، بل لو شرع فى الصلاه وأتى بمقدار منها كفى فى جواز البقاء لو مات المجتهد فى الأثناء، لشمول الأدله العقلية والنقلية له، ولو عمل برأى المجتهد ثم مات، وتبين بعد ذلك أنه كان عادلاً عن رأيه ذلك إلى رأى آخر قبل عمله، فالظاهر أنه كمن لم يقلد فى عدم جواز البقاء، وكذا لو عمل براءه المطابقه طابق أم لم

وإن كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل، ولو كان بعد العلم عدم البقاء.

يطابق، لأن العمل عن استناد هو التقليد، وليس العمل رجاءً من التقليد.

والسيد الخوئي في فقه الشيعة (١) فصل بين التعلم من الرساله أو شفاهاً أو ممن ينقل عنه بانياً على العمل، وبين أخذ الرساله والالتزام بالعمل من دون تعلم، فأجاز في الأول البقاء دون الثاني. وفيه: عدم الفرق، سواء قلنا إنه الالتزام أم العمل، لوجود الالتزام في كلتا صورتين، وعدم العمل في كليهما، والتمسك بالإطلاق ونحوه للفرق غير تام.

كما أن التمسك بالإجماع اثباتاً ونفيّاً في بعض الصور \_ كما في المستمسك (٢) \_ لا يخلو من إشكال، إذ الإجماع محصله غير حاصل، ومنقوله ليس بحجه، مضافاً إلى أن محتمل الاستناد من الإجماع يسقط من الحجيه. وكيف كان فعلى المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً الأقوى عدم الجواز بدون العمل، كما في تعليقه السيد الوالد، وبدون الالتزام كما يراه المصنف.

{وإن كان الأحوط} عنده (رحمه الله) {مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم بعدم البقاء} على الميت الملتزم بالعمل

ص: ٤٢٩

١- ( [١] ) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٤٤.

٢- ( [٢] ) المستمسك: ج ١ ص ١٠٠.

والعدول إلى الحي بل الأحوط استحباباً \_ على وجه \_ عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

بفتاواه {والعدول إلى الحي} ووجه الاحتياط أن كون الالتزام تقليداً مختلف فيه، فتركه إلى الحي أوفق بالاحتياط.

نعم يعارض هذا الاحتياط احتياط البقاء لمن يرى وجوب البقاء، وإذا تعارضوا ولم يرجح أحدهما على الآخر كان مقتضى القاعده التخيير إذا لم يكن هناك أصل موضوعي أو حكمي.

{بل الأحوط استحباباً \_ على وجه \_} وهو عدم جواز البقاء مطلقاً {عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل} لاحتمال شمول معاهد الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت لما نحن فيه من التقليد الاستمراري.

ص: ٤٣٠

(مسأله \_ ٦٣): فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره، الأعلم فالأعلم.

(مسأله \_ ٦٣): {فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم}.

أما وجه التخيير فلأن احتياط الأعلم كاشف عن عدم علمه بالمسأله، فيكون عمل المقلد على طبق احتياطه من باب العمل بالاحتياط القسم للتقليد والاجتهاد، ففى فرض كون الشخص عامياً لا يبقى لديه إلا أحد أمرين الاحتياط أو التقليد. وأما لزوم مراعاة الأعلم فالأعلم فلما تقدم منه (رحمه الله) من لزوم تقليد الأعلم، فإذا لم يكن للأعلم مطلقاً فتوى كان اللازم اتباع الأعلم بعده وهكذا.

ومعنى الأعلم فالأعلم هنا، أنه لو لم يكن للأعلم الثانى فتوى، بل احتاط فى المسأله أيضاً، أو لم يراجع المسأله فليس له فتوى ولا احتاط، وصلت النوبه إلى الأعلم الثالث وهكذا، لكن قد عرفت سابقاً ورود الإشكال فى كلا الحكمين، إذ تجوز الرجوع فى الاحتياطات لمن يرى وجوب تقليد الأعلم وحرمة العدول من الحى إلى الحى مشكل، إذ الاحتياط قد يكون مقترناً بتخطئه الأعلم لرأى المفضل، وهذا وإن كان جهلاً بالواقع لكن ليس بناء العقلاء \_ على القول بلزوم الأعلم \_ على تقديم المفضل على المخطئ له.

هذا بالنسبة إلى الرجوع في الاحتياط، وأما لزوم الرجوع إلى الأعم فالأعلم فقد عرفت سابقاً عدم دليل على لزوم تقليد الأعم، وهذا من فروع تلك المسألة.

وفى تعليقه ابن العم على قوله: {يتخير} ما لفظه: (هذا إذا لم ينته إلى مخالفه الأعم في الفتوى من جهة أخرى، كما إذا أفتى بعدم حرمة شيء وتردد بين وجوبه واستحبابه فاحتاط وأفتى غيره بالحرمة)، (١) انتهى.

وقد بنى المسألة السيدان: الحكيم (٢) والخوئي (٣) على جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

أقول: الظاهر أن الاحتياط الذي هو محل الكلام بين الفقهاء والأصوليين في أنه هل يجوز مع التمكن من الامتثال التفصيلي أم لا؟ هو الاحتياط المطلق لا مثل هذه الاحتياطات، فإنها في الحقيقة تقليد، ولذا من لم يجوز الاحتياط مع التمكن يثبت في رسالته احتياطاته، وليس ذلك إلا أنه من جهة عمل المقلدين ولا يرى العرف أنه من العمل بالاحتياط القسم للاجتهاد والتقليد. نعم بعض أدله حرمة الاحتياط كإخلاله بقصد الوجه ونحوه آت هنا.

ص: ٤٣٢

---

١- ( [١] ) تعليقه السيد عبد الهادي الشيرازي على العروه: ص ٦ المسألة ٦٣.

٢- ( [٢] ) المستمسك: ج ١ ص ١٠٠.

٣- ( [٣] ) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٤٥.

والحاصل أن أدله التقليد تشمل مثل احتياطات الفقهاء بلا مانع، فكونها من التقليد دون الاحتياط القسيم له أظهر.

ص: ٤٣٣

(مسأله \_ ٤٤): الاحتياط المذكور فى الرساله إما استحبابى: وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحقاً بالفتوى. وإما وجوبى: وهو ما لم يكن معه فتوى.

(مسأله \_ ٤٤): {الاحتياط المذكور فى الرساله إما استحبابى: وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحقاً بالفتوى} وذلك لأنه لا معنى للاحتياط الوجوبى مع الفتوى بخلافه، ومعنى كون الاحتياط استحبابياً أنه يرجح العمل على طبق الاحتياط، لا- أنه يثاب عليه كسائر المستحبات، إذ من الممكن أن يكون وجه الاحتياط خروجاً عن خلاف من أوجب أو ما أشبه ذلك، فمعنى الاستحباب ليس أحد الأحكام الخمسه بل معناه اللغوى. اللهم إلا- أن يكون المراد الاستحباب المستفاد من قوله (عليه السلام): «فاحتط لدينك»<sup>(١)</sup> وما أشبه ذلك.

ثم إن المراد كون الفتوى فى عرض الاحتياط، فإذا كان سابقاً عليه أو لاحقاً بتبدل الرأى، بأن كان له فى المسأله فتوى ثم عدل إلى الاحتياط أو بالعكس، كما يتفق للمجتهدين فى رسالتين حسب اجتهادين، فليس الاحتياط حينئذ استحبابياً، بل اللازم العمل بالمتأخر منهما.

{وإما وجوبى: وهو ما لم يكن معه فتوى} والمراد بالوجوبى هو

ص: ٤٣٤

ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأما القسم الأول فلا

اللازم فعله، لا- أحد الأحكام الخمسة أيضاً، فإذا قال الفقيه: يجب الاجتناب عن الإنائين المشتبهين لا يريد بذلك أنه واجب كوجوب الصلاه مثلاً، بل يريد الإلزام الأعم من الشرعى، وإن كان منشأ الإلزام شرعياً لوجوب أحد الأمرين واقعاً، أو لوجوب ذى المقدمه الذى هذا مقدمته أو ما أشبه ذلك.

{و} هذا القسم من الاحتياط {يسمى بالاحتياط المطلق} لإطلاق الاحتياط بلا- تجويز للترك بخلاف الاحتياط الاستجابى {وفيه} أى فى الاحتياط المطلق [يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر} له فتوى فى المسأله، أما الرجوع إلى مجتهد آخر يحتاط أيضاً فهو مشكل على مبنى المصنف (رحمه الله) وغيره ممن يرى عدم جواز العدول من الحى إلى الحى، سواء كان الاحتيطان متماثلين أم مختلفين، لأنه من الرجوع عن الحى إلى الحى بدون كونه رجوعاً من جاهل إلى العالم الذى هو مصحح العدول، كما وأن من شق التخيير العمل بالاحتياط المطلق، لكن حيث إن الكلام فى العامى الذى لا يريد الاحتياط المطلق لم يذكره المصنف (رحمه الله) كما لم يذكر الاجتهاد شقاً له، وقد عرفت سابقاً أن فى إطلاقهم جواز الرجوع فى الاحتياطات نظراً.

{وأما القسم الأول} من الاحتياط وهو الاستجابى منه {فلا



يجب العمل به ولا يجوز الرجوع إلى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به.

يجب { على المقلد {العمل به} لفرض كونه استجبائياً {ولا يجوز الرجوع إلى الغير} لأنه من العدول من الحى الذى لا يجوز، سواء كان المعدول عنه أعلم أم مساوياً، أما ما فى (فقه الشيعة) (١): من أنه رجوع إلى غير الأعلّم فى مقابل الأعلّم، فهو أخص من كلام المصنف (رحمه الله)، وإن كان ربما يذكر قرينيه المسأله السابقه له، لكن لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه.

{بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به} أى بالاحتياط، وبين الاحتياط المطلق، لأنه ليس من الرجوع من الحى إلى الحى الذى ذكروا عدم جوازه.

ص: ٤٣٦

---

١- ([١]) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٤٥.

## مسأله ٦٥ فى جواز التبعض فى التقليد لو كان المجتهدين متساويين

(مسأله \_ ٦٥): فى صوره تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى فى أحكام العمل الواحد، حتى إنه لو كان \_ مثلاً \_ فتوى أحدهما وجوب جلسه الاستراجه واستحباب التلث فى التسيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول فى استحباب التلث، والثانى فى استحباب الجلسه.

(مسأله \_ ٦٥): {فى صوره تساوى المجتهدين} بصيغه التثنيه لا الجمع {يتخير بين تقليد أيهما شاء} لعموم أدله التقليد، وقد سبق إطلاق الجواز حتى فى صوره العلم بالمخالفه، وقد سبقت هذه المسأله وتكرارها هنا من جهه جعلها مقدمه لما سيأتى، وهو وقوله {كما يجوز له التبعض حتى فى أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان \_ مثلاً \_ فتوى أحدهما وجوب جلسه الاستراجه واستحباب التلث فى التسيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول فى استحباب التلث والثانى فى استحباب الجلسه} وذلك لعموم أدله التقليد وعدم مانع منه، عدا ما يتصور من أن هذا العمل مخالفه لهما، لأنه لو سئل عن كل واحد منهما عن صحه هذا العمل أو فساده أفتى بفساده، لأنه بنظر الأول فاقد لشيء واجب وهو جلسه الاستراجه، وبنظر الثانى فاقد لشيء واجب وهو التلث. وفيه: أن مخالفتهما فى غير مورد التقليد لهما، أما فى مورد التقليد لهما فهى موافقه لهما لا غير، كما يظهر من مقايسه المقام بالتبعض فى عمليين كالصلاه والصيام كما فى المستمسك.

وفى فقه الشيعه: فصل بين الموارد التى يحصل العلم الوجدانى بالبطلان من التبعض للعلم بالملازمه الواقعيه \_ كأن يقلد أحد المجتهدين فى الإفطار والآخر فى إتمام الصلاه \_ فلا يجوز، وبين غيره مما يمكن فيه عدم وجوب شىء من الجلسه والتلث واقعاً فلا محذور فيه، واحتاط بعدم التبعض فى العمل الواحد السيدان: ابن العم والبروجردى.

أقول: أدله التقليد لا تشمل التبعض فى مثل المقام، إذ العقليه منها تابعه للعقلاء، ولا يكادون يشكون فى عدم جواز الإتيان بعمل يتفق أهل الخبره على بطلانه وعدم جوازه، رأيت لو كان هناك مريض، رأى أحد الأطباء أن علاجه منحصر فى إعطائه معجوناً مشتملاً على الزعفران، بدون اشتراط اشتماله على السكر، ورأى طبيب آخر انحصار علاجه فى إعطائه ذلك المعجون مشتملاً على السكر، بدون اشتراط اشتماله على الزعفران، فأعطاه الممرض المعجون خالياً عن كلاله الشينين كان ملوماً عند العقلاء بمخالفه الأطباء، ولا يقبل عذره بأنه وافق كل واحد منهما فى جهه، فإن العمل الواحد المأتى به مخالف لكليهما، والموافقه الجزئيه لا تعد موافقه بعد المخالفه، ولذا يعد التارك لجزء عاصياً وإن كان آتياً بجزء.

وهل يقول المصنف (رحمه الله) ومن تبعه بصحه الإتيان بصوم يرتس فى بعض زمانه ويحتقن فى بعض أزمانه، ويستند فى كل زمان إلى فتوى من يجوز ذلك الشىء وإن رأى الآخر بطلانه. والنقله من أدله

التقليد منصرفه إلى المقصد المتعارف من الرجوع إلى أهل الخبره، فلا إطلاق لها من هذه الجهه، ولولا هذا لم يكن وجه لعدم الجواز فى العملين المرتبطين واقعاً كالتقصير والإفطار، إذ لا مانع من التفكيك عملاً مع العلم بالارتباط واقعاً، كمورد الانفكاك بين الأصول، ومورد الإقرار لشخصين بعين واحده، ومورد شهاده امرأه واحده ونحوها بالوصيه، ومورد الإقرار بالولد بعد النفي، ومورد شهاده الإناث فى باب السرقة، حيث يحكم بطهاره اليد وعدم الوضوء فى الأول، وكون العين للشخص الأول وثمانها للثانى فى الثانى، وبثبوت ربح الوصيه ونحوه فى الثالث، وإرث الولد دون الأب فى الرابع، والمال دون القطع فى الخامس، وهكذا من الموارد الكثيره، فأى مانع من الإفطار لقول أحدهما والتمام لقول الآخر؟.

والحاصل أنه لولا عدم شمول أدله التقليد للفرضين لكان اللازم القول بالصحة فيهما، أما وأدله التقليد لا تشمل مثل هذه الموارد فاللازم القول بعدم صحه التبعض فى العمل الواحد ذى الأجزاء أو الأزمان كالصلاه والصيام وفى عملين علم ارتباط أحدهما بالآخر كالإفطار والتقصير، وهذا ليس من جهه الاستحاله العقليه \_ وإلا لما أمكن التفكيك فى الموارد التى ذكرناها \_ وإنما من جهه عدم الدليل.

## مسألة ٦٦ فى تعارض الاحتياطات ولزوم الترجيح

(مسألة \_ ٦٦): لا- يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام، ومع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا بد من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضى به، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استجابياً، والأحوط الجمع بين التوضى به والتيمم،

(مسألة \_ ٦٦): {لا- يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى، إذ لا- بد فيه من الاطلاع التام} ولا يلزم فى ذلك الرجوع إلى المجتهد مطلقاً كما قيل، بل يتمكن العامى إذا كان من أهل الفضل من تشخيص ذلك بالرجوع إلى كتب الاستدلال وإن كان لا يقوى على استخراج الحكم {ومع ذلك قد يتعارض الاحتيطان} أو الاحتياطات {فلا بد من الترجيح} ولا يتمكن العامى منه {وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة} أصلاً {حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط} بمعنى أن الاحتياط ليس احتياطاً فى كل زمان وحال حتى يحتاط فى هذا الزمان والحال أيضاً {مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه} كان {الأحوط التوضى به} لا التيمم {بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استجابياً، والأحوط الجمع بين التوضى به والتيمم}.

وأيضاً الأحوط التثليث فى التسيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين

ومنه يعلم أن الفتوى الجزمى بشىء لا يصح، إلا بعد أن تم الدليل بحيث لا يكون للطرف الآخر المحتمل فى المسألة وجه أصلاً، وإلا-لزم منه ترك الاحتياط فى موارد الضروره. مثلاً: من رجح كون الكر ثلاثه وأربعين شبراً تقريباً، مع احتمال كفايه ستة وثلاثين أو سبعة وعشرين احتمالاً شرعياً عن الأدله، إن أفتى بذلك جزماً لزم منه ترك الوضوء عند فقدان كر كذلك، وإن وجد المقداران الآخران مع ملاقاتهما للنجاسه.

{و} من أمثله الاحتياط الذى يلزم تركه لاحتياط آخر أقوى {أيضاً} ما يحتاط به فى وقت دون وقت أو حال دون حال، مثل أن {الأحوط التثليث فى التسيحات الأربع لكن إذا كان فى ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه} لأن الوقت مقدم، وهكذا الأحوط مراعاة الترتيب فى الغسل لمن تمكن منه، أما إذا لم يتمكن ودار الأمر بين ترك الترتيب بين الجانبين وبين ترك الغسل رأساً فالأحوط الغسل بغير ترتيب {وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين،

\_\_ مثلاً \_\_ فالأحوط الجمع وهكذا.

\_\_ مثلاً \_\_ فالأحوط الجمع وهكذا{.

هذا وقد نبه السيد الوالد في البدايه إلى تعذر الاحتياط على العامى غالباً بقوله: (لا بد للعامى من التقليد، ولا يمكنه الاحتياط للاختلاف فى جوازه إذا استلزم التكرار، بل وفى مطلق العبادات، ولعدم تمكنه من معرفه طريق الاحتياط فى عباداته ومعاملاته مع كثره اختلاف العلماء فيها وتضاد الأقوال فى بعض المسائل، مضافاً إلى تعسره نوعاً، بل وتعذره فيما دار بين الواجب والحرام، أو دار المال بين شخصين للشبهه الحكميه أو لعدم مجال الوقت للإحتياط أو نحو ذلك، وإلى أنه قد يكون الاحتياط فى بعض الموارد أو بالنسبه إلى بعض الأشخاص مما لا- يطاق، وإلى تراحم الاحتياطات فى بعض الموارد من جهات، وإلى أنه كثيراً ما يكون أعماله مبنياً على عمل الغير غير المحتاط، مثلاً- معاملات الناس جاريه نوعاً على المعاطاه فلا يمكنه الاحتياط بالمعامله بالصيغه، وطهاره الحياض والخزائن مبنيه على جواز اختلاف سطوح الماء فلا يمكنه الالتزام بتساويها، إلى غير ذلك من وجوه الإشكال)([\(١\)](#))، انتهى.

ص: ٤٤٢

---

١- ( [١] ) بدايه الأحكام: ص ١١.

(مسأله \_ ٦٧): محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيه العمليه، فلا يجرى فى أصول الدين.

(مسأله \_ ٦٧): {محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيه العمليه} وعطف العمليه على الفرعيه إما بيانى أو لإخراج الفرعيه الأصوليه، كتفاصيل القيامه والقبر والجنه والنار، فإنها من فروع الأصول الخمسه {فلا يجرى} التقليد {فى أصول الدين}.

وللأصول إطلاقان:

الأول: الخمسه الاعتقديه أو الثلاثه المشتركه.

الثانى: كلما لا يتعلق بالعمل ويتعلق بالاعتقاد كتفاصيل صفات الله وأحوال النبى والأئمه والمعاد بالإضافة إلى الأصول.

وكيف كان فالكلام فى هذا الباب يقع فى مقامين:

الأول: إن الشخص الذى لم يعتقد بالحق \_ بأن عرفنا عنه ذلك وإن كان فى الظاهر مقراً بالشهادتين أو مضافاً إلى الأئمه (عليهم السلام) \_ هل تترتب عليه أحكام الإسلام من حليه الذبيحه والطهاره وجواز المناكحه والدفن فى مقابر المسلمين، أو أحكام الإيمان من جواز أن توضع العارفه عنده وعدم التعصيب، وكيفيه الصلاه فى التكبيره الرابعه، وعدم صحه طلاق الثلاث وغيرها، من أحكام الإسلام والإيمان، أم لا تترتب بل يعامل معه على حسب معتقده لا على حسب ما يظهر؟ احتمالان، بل قولان.



وإنما ذكرنا هذا البحث هنا مقدمه لبحث التقليد فى أصول الدين، لأنه ربما يتوهم عدم جدوى النزاع فى باب التقليد فى أصول الدين، لأن المناط الإظهار وإن خالف القلب بالنسبه إلى الأحكام الدينويه، وأما الثواب والعقاب فلسنا مكلفين بهما حتى نبحت عنهما.

وفيه: مضافاً إلى الاختلاف حتى بالنسبه إلى الأحكام الدينويه لأن كل فريق من المختلفين يخالف الآخر فى جريان أحكام الإسلام وعدمه، فإن من يرى حرمه التقليد فى أصول الدين مثلاً يحكم بعدم إجراء أحكام الإسلام على المقلد، بخلاف من يرى جوازه فيجربى أحكام الإسلام عليه، إن البحث عن الثواب والعقاب مهم جداً، إذ المقلد المؤمن إذا عرف أنه لا يكفيه تقليده عن الله شيئاً نظر واجتهد حتى يعلم الأصول، فليس المهم بنظر الناس المعتقدين بالآخره أمر الدنيا فقط حتى يقال إن الثواب والعقاب بيد الله تعالى، وليس لنا أن نتكلم فيمن يستحق الثواب وفى من يستحق العقاب.

وكيف كان، فقد استدلل القائل بكفايه الإظهار وإن علمنا مخالفه ظاهره لباطنه بما دل على معاشره النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) للمنافقين، مع أن النبى والمسلمين كانوا يعلمون بنفاقهم بإخبار الله

تعالى، كقوله تعالى: (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) (١) في عبد الله بن أبي وأضرابه، فلو كانت الأحكام الإسلامية لا تجرى إلا فيمن عرف مطابقه لسانه لجنانه، أو شك في ذلك \_ على الأقل \_ كان اللازم طرد المنافقين عن حوزة المسلمين، مع أن الواقع خلافه.

مضافاً إلى أن الناس الذين كانوا يسلمون في أول الإسلام كان يحث غالبهم الطمع أو الخوف، ومع ذلك كان النبي يعاشرهم معاشره المسلمين الذين دخل الإيمان قلوبهم، ويدل على ذلك قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) (٢) فإنه مع عدم دخول الإيمان في قلوبهم حكم القرآن بإسلامهم، كما يشعر بذلك قوله تعالى: (ولكن قولوا أسلمنا).

هذا واستدل القائل بعدم الكفايه بما دل على لزوم الاعتقاد وأن الشاك كافر، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا» (٣)، وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) حينما اعتذر عن قتل بعض أظهر الإسلام، بأن إسلامه لم يكن عن اعتقاد: «فلا كشفت الغطاء عن قلبه» (٤) مما دل على أنه لو

ص: ٤٤٥

١- ( [١] ) سورة المنافقون: الآية ١.

٢- ( [٢] ) سورة الحجرات: الآية ١٤.

٣- ( [٣] ) الكافي: ج ٢ ص ٣٩٩ ح ٢.

٤- ( [٤] ) تفسير البرهان: ج ١ ص ٤٠٦ ح ٢.

كان عالماً حقيقه بأن إسلامه كان غير واقع جاز قتله.

وبما أنّ من يظهر الإسلام قد يظهره لبعض حوائجه، كما لو أراد الكافر أن يتزوج بمسلمه فقيل له لا تحل لك وأنت كافر فأظهر الشهادتين لهذه الغايه فقط، أو أراد أن يدخل مساجد المسلمين فيظهر الشهاده حتى يأذنوا له بالدخول، مع العلم أنه لو خرج عاد إلى ما كان عليه، أو علمنا أنه حين أظهر الشهاده لتعينه في تجسسه ثم يرجع إلى بلاده بعد ما أنهى مهمته وأمثال ذلك.

وهذا مما لا شك فيه أنه لا يقبل منه الإسلام، والاستدلال له بالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) غير تام، إذ المنافق الذي كان يظهر هاتين الكلمتين من دون أن يعمل بسائر أحكام الإسلام لم يكن يقبله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ الذين كان يقبلهم النبي هم الذين كانوا منقادين لأحكام الإسلام صغيرها وكبيرها، فمن أظهر الشهادتين فقط بدون عمل أصلاً لا يستدل بقبول إسلامه بقبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إسلام المنافقين في صدر الإسلام.

أما من أظهر الإسلام وعلمنا أنه كافر باطناً، وإنما أسلم لبعض مآربه وأذعن للأحكام الإسلاميه فصلّى وصام وحجّ وزكّى وبرّ وأحسن كل ذلك للتعميه ووصولاً إلى مآربه، فعدم قبول إسلامه هو القوى على فرض العلم بباطنه، كما لو علمنا بأنه من جواسيس الدول الكافره وإنما يفعل ما يفعل تميمًا لمقصده ثم يرجع إلى بلاده

ليطلعهم على عورات المسلمين. ولا يقاس ذلك بمنافقى أول الإسلام، إذ الدين لا يقام إلا بالتدريج وقبول كل من أظهر، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل أول إظهار الدعوه عن الرجل أن يتفوه بالشهادتين فقط، مع العلم أنه بعد قوه الإسلام لم يكن ينفع.

ويدل على ذلك عقوبات النبي (صلى الله عليه وآله) لمسلم لم يكن يعمل ولو بواجب واحد من واجبات الإسلام، كما نزلت آيه المخلفين وآيه مسجد الضرار وغيرهما.

والحاصل أن قبول النبي (صلى الله عليه وآله) إسلام أولئك الذين كان يعلم عدم إيمانهم قبلاً كان حكماً طبيعياً بالنسبه إلى ابتداء الدعوه، وهذه قرينه قويه تكفى فى صرف المطلقات عن الإطلاق، لو كانت فى المقام مطلقات. ومع هذا لا مجال للتمسك بـ: «حلالى حلال إلى يوم القيامة» (١)، وبقوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (٢).

هذا بعض الكلام فى المقام الأول، أما المقام الثانى وهو التقليد فى أصول الدين فالأقوال فيه ثلاثه:

الأول: حرمه التقليد ووجوب النظر.

ص: ٤٤٧

---

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٨ ص ١٢٤ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤٧.

٢- ( [٢] ) سورة الأحزاب: الآيه ٢١.

الثاني: حرمة النظر ووجوب التقليد عكس الأول.

الثالث: التخيير بين التقليد والنظر.

وقبل ذكر أدله الأقوال لا بد من بيان أمرين:

الأمر الأول: إن القائل بحرمة التقليد ووجوب النظر لا يقول بأنه لو قلد الشخص وترك النظر وطابق تقليده الواقع، بأن قلّد في الأمور الحقه الواقعيه يعذب على الكفر كما يعذب سائر الكفار، فليس حال مقلد الحق حال الكافر من حيث الأحكام والثواب والعقاب، وإنما يراه مقصراً في تكليف إلزامي ومعاقباً عليه لأنه فعل حراماً وإثمياً.

لا يقال: إذاً فما الفرق بين مقلد الحق ومقلد الباطل، مع أن كلاهما خالف التكليف فلم يعاقب الثاني على معتقده دون الأول، مع أنهما من هذا الحيث سواء.

لأننا نقول: مخالف الطريق يصح عقابه مطلقاً، لكنه لو وصل إلى الغايه صدفه لم يصح عقابه على ترك الوصول لانتفاء الموضوع، بخلاف من لم يصل. الأقوى أنه لو قال المولى لعبديه: "اسمعا كلام الحاجب في الإذن بالدخول على" فلم يستأذناه وأذن أحدهما لعدو المولى والآخر لصديق المولى في الدخول عليه صح عقاب الأول من جهه المخالفه وإيصال عدو المولى ولم يصح عقاب الثاني إلا من جهه المخالفه، أما إدخال صديق المولى فلم يكن فيه محذور حتى يعاقب.

ص: ٤٤٨

والحاصل أن العقاب على أمر كان باختيار المكلف صحيح، أما العقاب على أمر ليس فيه عقاب وإن كان سلوكه من غير الطريق المقرر غير صحيح، كما ذكروا مثله في باب التجري.

هذا مضافاً إلى ما عن تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) من الفرق بين عوامنا وعوام اليهود، على أننا نلتزم بأنه لا يصح عقاب المخالف للواقع المقلد إذا كان قاصراً، وإنما يمتحن يوم القيامة، كما ورد في باب الأطفال وأشباههم، فإن مقتضى العدل ذلك.

الأمر الثاني: في أن الإذعان معتبر في الاعتقادات، فالشك غير كاف، كما أن الظن الذي لا تطمئن به النفس غير كاف. وهذا على كلا القولين القائل بوجوب النظر والقائل بوجوب التقليد.

نعم لا يعتبر جماعه القطع الجازم الذي لا يزحزحه شيء، وكأن هذا مراد من اكتفى بالظن، وإلا فالظن بالمعنى الاصطلاحي هو والشك سواء، وقد صرح بهذا الفصول وغيره فراجع، بالإضافة إلى دعوى الإجماع على اعتبار الإذعان، وهو لا يلائم الظن الاصطلاحي.

إذا عرفت هذا قلنا في صدد بيان الأدلة: لا شك أن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى ولو أورث التشكيك في العقائد الحق، كما فيمن يعلم من حاله ذلك، كما أن القائل بوجوب التقليد لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى فيما علم بأنه لو نظر اكتسب

## فى وجوب النظر وحرمة التقليد فى أصول الدين

اليقين بالعقائد الحقه أو قوى إذعانه، وإنما يقولان بالوجوب فى المتعارف من الناس، وحينئذ ففى الأفراد المتعارفه الأقوال فى جواز التقليد والنظر أو وجوب أحدهما ثلاثه:

الأول: وجوب النظر وحرمة التقليد. ذهب إليه غير واحد واستدلوا لذلك بالأدله الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأشكل عليهم فى الاستدلال بالأدله النقليه بأنه مستلزم للدور، لأن وجوب النظر متوقف على النقل، والنقل لا يثبت إلا بعد وجوب النظر.

والجواب بعد الغض عن المناقشه فى بيان كيفيه الدور، أن المراد إثبات وجوب النظر بالنقل على من كان مؤمناً بطريق النقل إذا اعتقد بالعقائد لكنه لا يعلم هل يجب النظر أم لا، فإذا نظر إلى الأدله النقليه واستفاد منها وجوب النظر وجب عليه النظر، مضافاً إلى أن غير المؤمن لو احتمل صحه النقل وأن الناقل نبى عن الله تعالى ألزمه عقله بلزوم النظر دفعاً للضرر المحتمل.

وكيف كان فمن الكتاب، تدل على وجوب النظر طوائف من الآيات:

منها: ما دلّ على ذم الكفار باتباعهم آباءهم من غير نظر وفكر، كقوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم

## الآيات الداله على وجوب النظر في أصول الدين

اليقين بالعقائد الحقه أو قوى إذعانه، وإنما يقولان بالوجوب في المتعارف من الناس، وحينئذ ففى الأفراد المتعارفه الأقوال فى جواز التقليد والنظر أو وجوب أحدهما ثلاثه:

الأول: وجوب النظر وحرمة التقليد. ذهب إليه غير واحد واستدلوا لذلك بالأدله الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأشكل عليهم فى الاستدلال بالأدله النقليه بأنه مستلزم للدور، لأن وجوب النظر متوقف على النقل، والنقل لا يثبت إلا بعد وجوب النظر.

والجواب بعد الغض عن المناقشه فى بيان كيفيه الدور، أن المراد إثبات وجوب النظر بالنقل على من كان مؤمناً بطريق النقل إذا اعتقد بالعقائد لكنه لا يعلم هل يجب النظر أم لا، فإذا نظر إلى الأدله النقليه واستفاد منها وجوب النظر وجب عليه النظر، مضافاً إلى أن غير المؤمن لو احتمل صحه النقل وأن الناقل نبى عن الله تعالى ألزمه عقله بلزوم النظر دفعاً للضرر المحتمل.

وكيف كان فمن الكتاب، تدل على وجوب النظر طوائف من الآيات:

منها: ما دلّ على ذم الكفار باتباعهم آباءهم من غير نظر وفكر، كقوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم



مُقْتَدُونَ(١) وقوله: (ما يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ)(٢).

لا يقال: إنه ذم للتابع عن الباطل، فأين هو من اتباع عوام المسلمين عن علمائهم تقليد الذى هو حق.

لأننا نقول: لو جاز التقليد فى شرع الإسلام لكان بإمكان الكفار إفحام المسلمين بأنهم كيف يقلدون، ولا مجال لأن يقول المسلمون حينئذ بأننا نقلد الحق وأنتم تقلدون الباطل، لأن كلاً من المقلدين يعتقد بأنه على حق، والاختلاف فى الواقع غير مجدٍ فى الفرق.

وأما القول بأنهم كانوا يعرفون الحق وينكرونها، كما فى بعض الآيات الأخر كقوله تعالى: (يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا) (٣)، وقوله: (كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ) (٤)، وقوله: (وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) (٥) وأشباهاها \_ فالذم إنما توجه إليهم لأنهم يقلدون فيما يعلمون أنه باطل. ففيه أن بعضهم كانوا كذلك بلا إشكال، وأما السواد الأعظم فلم يكونوا يعرفون الحق، كما فى كل زمان.

ص: ٤٥١

- ١- ( [١] ) سورة الزخرف: الآية ٢٣.
- ٢- ( [٢] ) سورة هود: الآية ١٠٩.
- ٣- ( [٣] ) سورة النحل: الآية ٨٣.
- ٤- ( [٤] ) سورة البقرة: الآية ١٤٦.
- ٥- ( [٥] ) سورة النمل: الآية ١٤.

ومنها: ما دل على وجوب العلم، كقوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (١)، بضميمه آيه التأسى وهى قوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) (٢)، وقوله تعالى: (اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) (٣)، وقوله: (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٤)، وغيرها.

لكن يشكل الاستدلال بهذه الآيات بأن العلم أعم من التقليد المورث له، كما يقول الطبيب للمريض اعلم أنه لا بد لك من شرب العقار الفلانى، فإنه لا يفهم من أمثاله إلا أن العلم بذلك لازم أما اجتهاداً فلا. وأشكل فيها بإشكالات غير وارده أضر بنا عنها.

ومنها: الآيات الداله على وجوب النظر والتدبر والتفكر والتعقل مما ينافى التقليد، كقول الله تعالى: (أَوْ لَعَمْرُوتُ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ) (٥) وقوله: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) (٦) وقوله: (قُلْ انظُرُوا ماذا فى

ص: ٤٥٢

١- ( [١] ) سورة محمد: الآيه ١٩.

٢- ( [٢] ) سورة الأحزاب: الآيه ٢١.

٣- ( [٣] ) سورة الحديد: الآيه ١٧.

٤- ( [٤] ) سورة البقره: الآيه ١٠٦.

٥- ( [٥] ) سورة الروم: الآيه ٨.

٦- ( [٦] ) سورة النساء: الآيه ٨٢.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (١) والقول بأنها ندب خلاف ظاهر الأمر، كما أن تخصيصها بالكفار دون المؤمنين بلا مخصص.

وتدل على وجوب النظر من السنه روايات:

منها: أنه لما نزل: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) (٢) قال النبي (صلى الله عليه وآله): «ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها» (٣).

ومنها: ما عن الإمام الرضا (عليه السلام): «فإن قال قائل فلمَ وجب عليهم الإقرار والمعرفة» (٤) قيل لعلل، إلى آخره، مما دل على مسألته وجوب المعرفة كقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «أول الدين معرفته» (٥) وقول الإمام الرضا (عليه السلام) في المنقول عن فقه الرضا (عليه السلام): «إن أول ما افترض الله على عباده وأوجب على خلقه معرفه الوحدانيه» (٦)، وقوله الآخر: «أول عباده الله معرفته» (٧)، وما عن أبي الحسن موسى (عليه السلام):

ص: ٤٥٣

- ١- ( [١] ) سورة يونس : الآيه ١٠١.
- ٢- ( [٢] ) سورة آل عمران: الآيه ١٩٠.
- ٣- ( [٣] ) شرح الباب الحادى عشر: ص ٨.
- ٤- ( [٤] ) علل الشرايع: ص ٢٥٥.
- ٥- ( [٥] ) نهج البلاغه: ص ٢٤.
- ٦- ( [٦] ) فقه الرضا: ص ١، والبحار: ج ٣ ص ١٣ ح ٣٢.
- ٧- ( [٧] ) التوحيد: ص ٣٤ ح ٢.

قال: «يقال للمؤمن في قبره من ربك؟ فيقول الله ... فيقال: كيف علمت بذلك؟ فيقول: أمر هداىي الله له وثبتنى عليه، فيقال له: نم نومه لا- حُلْم فيها نومه العروس، ثم يفتح له باب إلى الجنة فيدخل إليه من روحها وريحانها ... ويقال للكافر: من ربك؟ فيقول: الله ... فيقال: من أين علمت ذلك؟ فيقول: سمعت الناس يقولون فقلت، فيضربانه بمرزبه لو اجتمع عليها الثقلان الإنس والجنّ لم يطيقوها، قال: فيذوب كما يذوب الرصاص»<sup>(١)</sup>، فإنه لو كان التقليد مجزياً لاكتفى منه بذلك.

وقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنه زالت الجبال ولم يزل»<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيره التي يجدها الطالب في كتاب البحار المجلد الأول من الطبعه الحجريه، وكتاب القضاء من الوسائل والمستدرک وغيرها.

ولا يخفى أن بعض هذه الأحاديث وإن كانت فيها الدلاله إلا- أن بعضها الآخر لا دلالة فيها، فالتمسك بها لا يخلو من نظر، وبالجملة فاستفاده وجوب النظر وعدم الاكتفاء بالتقليد المجرد

ص: ٤٥٤

---

١- ([١]) الكافي: ج ٣ ص ٢٣٨ باب المسأله في القبر ح ١١.

٢- ([٢]) الوسائل: ج ١٨ ص ٩٥ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

ويدل على وجوب النظر من الإجماع: ما ادعاه العلامة (رحمه الله) في الباب الحادى عشر بقوله: (أجمع العلماء كافة على وجوب معرفه الله تعالى وصفاته الثبوتيه والسلبيه وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوه والإمامه والمعاد بالدليل لا بالتقليد)([1](#))، انتهى.

ويدل على وجوب النظر من العقل: أنه لا- إشكال فى استقلال العقل فى أن من ترك النظر، واكتفى بالتقليد فى الأصول كان معرضاً للخطر العظيم، فىجب النظر تجنباً عن الخطر المحتمل، أما معرضيه تارك النظر، فلأن الأديان والمذاهب مختلفه متشتمته، وكل صاحب دين يرى أن الحق معه، وأن تارك دينه معاقب بالعقاب الشديد، فلو اكتفى الشخص بالتقليد، احتمل مخالفه دينه للواقع مما يعرضه للعقاب الدائم، فىجب النظر تخلصاً من المعرضيه، وهذا ما استقل به العقل، وهو المعبر عنه بأن دفع الضرر المحتمل واجب. وهذا عمده ما يوجب النظر على الجميع من الذين لم يقصروا عن إدراك هذه المسأله، أما القاصرون عن إدراكها فإن طابق تقليدهم الواقع فهو، وإلا كان مقتضى قاعده العدل امتحانهم فى الآخره.

هذا تمام الكلام فى أدله القائلين بوجوب النظر، أما من منع

ص: ٤٥٥

وجوب النظر فقد استدل لذلك بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل، أما من الكتاب فبمطلقات ما دل على العلم والإيمان والسؤال، كقوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (١) الصادق مع التقليد بأنه علم كما تقدم، وقوله تعالى: (آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) (٢) الصادق مع التقليد، فإن الإذعان بالشيء إيمان به وإن كان عن تقليد، وقوله تعالى: (فَسَيُكَلِّمُوا الْأَهْلِيَّةَ الَّذِينَ لَا تَعْلَمُونَ) (٣)، وهو أعم من أصول الدين بل مورده أصول الدين، إلى غيرها من الآيات.

وأما من السنة فروايات:

منها: مطلقات ما دل على العلم والمعرفة مما تقدم بعضها في أدله القول الأول مما تشمل بعمومها أو إطلاقها المعرفة والعلم عن تقليد.

ومنها: خبر الاحتجاج قال رجل للصادق (عليه السلام): إذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فقال (عليه)

ص: ٤٥٦

١- ( [١] ) سورة محمد: الآية ١٩.

٢- ( [٢] ) سورة النساء: الآية ١٣٦.

٣- ( [٣] ) سورة النحل: الآية ٤٣، والأنبياء: الآية ٧.

السلام): «بين عوامنا وعلماؤنا وعوام اليهود وعلماؤهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استوتوا فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم. وأما من حيث افرقوا فلا. قال: بين لى يا بن رسول الله، قال (عليه السلام): إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وبأكل الحرام والرشاء وبتغير الأحكام \_ إلى أن قال \_ واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم، وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه فقهاءهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»<sup>(١)</sup>. فإنه يدل على جواز التقليد في أصول الدين إطلاقاً ومورداً لمن عرف منه الصلاح من الفقهاء.

ومنها: ما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: «عليكم بدين العجائز» يعنى تدينوا مثل دينهن. ومن المعلوم أن دينهن من التقليد تاره ومن النظر أخرى، فيجوز الأمران.

ص: ٤٥٧

هذا كله مضافاً إلى أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يكتفى ممن أسلم بشهادته الشهادتين ولم يكن يأمره بالنظر والاجتهاد، ولو كان واجباً لم يكتف منهم بذلك.

وأما العقل: فلأن وجوب النظر مستلزم للدور، إذ وجوب النظر إنما يثبت بالشرع والشرع إذا كان متوقفاً على النظر لزم الدور، مضافاً إلى أن مسائل الأصول أعمض من مسائل الفروع، فإذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول بطريق أولى.

وفي الكل ما لا يخفى:

أما الآيات، فلأن العلم والإيمان وإن كان أعم، لكن ما دل على وجوب العلم عن اجتهاد \_ كما تقدم في أدله القول الأول \_ صالح للتخصيص، وقوله: (فسئلوا أهل الذكر) مشروط بعدم العلم، فيدل على أن السؤال لأجل العلم، وهو يقيد بما دل على وجوب النظر، إذ لا ينافي السؤال مع النظر بل السؤال مقدمه للنظر.

وأما الروايات، فالمطلقات قد عرفت حالها، وأنها صالحة للتقييد بما دل على وجوب النظر، وأما خبر الاحتجاج فلا يبعد أن يكون المراد منه التقليد في صفات النبي (صلى الله عليه وآله)، كما هو الظاهر من سياقه بقريته صدره، وصفات النبي (صلى الله عليه وآله) ليست من أصول الدين. كذا قيل، وفيه مناقشه، وأما المرسله عن النبي (صلى الله عليه وآله) فسندها ودلالاتها مخدوشان، وأما



اكتفاء النبي بإسلام من لفظ بالشهادتين ففيه:

أولاً: أنه كان يحصل لهم النظر بأقوال النبي (صلى الله عليه وآله) وإرشاداته.

وثانياً: يكفي لعدم تماميه الاستدلال بذلك ما دل من الآيات والروايات بوجوب النظر، فكان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل إسلامهم ثم ترشداهم الآيات على وجوب النظر فكانوا ينظرون، بالاضافه إلى ما تقدم من عدم استواء أول الدعوه وحين قوتها.

وأما الدور العقلي، فهو إنما يستقيم على مذهب الأشاعره القائلين، بكون وجوب النظر إنما يثبت بالشرع، ولا نقول به. وأجاب الفصول عنه بالمنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به، بل على مجرد حصوله أو على ثبوته بالعقل فلا دور.

وأما قضيه قياس المسائل الأصوليه بالمسائل الفرعيه، ففيه: عدم تسليم أن الأصول أغمض، كيف وأن للكون إلهاً، وأن له سفراء، وأنه يعيد الخلق للإدانه، مما يمكن اثباتها بالدليل في ظرف نصف يوم لمن لم يتلوث ذهنه بالشبهات ولم يعاند.

هذا، ولكن الانصاف أن بعض المناقشات في أدله المجوز لكلا الطرفين لا يخلو من الاعتساف، فإطلاق القول بعدم جواز التقليد لا يخلو من نظر.

وأما من قال بحرمة النظر فقد استدل بالسنه والعقل:

ص: ٤٥٩

أما السنه: فلما روى عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه سُئِلَ عن القدر فقال: «طريق مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا تتكلفوه» (١)، كما سُئِلَ منه (عليه السلام) عن القدر فقال: «بحر عميق فلا تلحقوه» (٢). وقوله المتقدم: «عليكم بدين العجائز». إذ معناه وجوب التدين بما دانوا بها من غير مناقشه وجدال.

وأما العقل: فلأن النظر في الأصول مظنه للوقوع في الشبهه والخروج من الدين لكثرة الشبهات، فيجب ترك النظر دفعاً لما يترتب عليه من خوف الضرر.

وفيهما ما لا يخفى: إذ مسأله القدر من معضلات المسائل، فإذا خاض فيه من لا يعرف \_ كما هو الغالب \_ زلق وقال بالجبر أو كفر، فالنهي عن مسأله خاصه، لا عن مسائل الأصول على الإطلاق، و«عليكم بدين العجائز» قد عرفت الإشكال في سندها ودلالاتها.

أما الدليل العقلي، ففيه: المنع عن كون مطلق النظر مظنه للوقوع في الشبهه، كيف وكثير من المسلمين يعرفون المسائل الأصوليه عن دليل ولو إجمالي، وإنما يوجب ذلك التوغل في مسائل حكميه، اعتماداً على أوهام لا دليل لها عقلاً ولا نقلاً.

ص: ٤٦٠

١- ( [١] ) نهج البلاغه: ص ٦٢٤ ح ٢٨٧.

٢- ( [٢] ) البحار: ج ٥ ص ١٢٣ ح ٧٠.

وفى مسائل أصول الفقه.

ولا يخفى أن هذه المسألة من أمهات مسائل الكلام، والبحث فيه طويل جداً، ذكر طرفاً منه القوانين، والفصول، وعماد الإسلام، وكفايه الموحدين، فمن شاء فليرجع إليها، وإنما اكتفينا بهذا القدر لئلا نخرج عن موضوع البحث.

{و} هل يجرى التقليد {فى مسائل أصول الفقه} أم لا؟ احتمالان بل قولان، المصنف وغير واحد من المعلقين كالسيدين: الوالد وابن العم، وغيرهما على عدم جريانه فيها، بمعنى أنه لو كان هناك فاضل يتمكن من استخراج المسائل الفقهيه عن الأدله الأربعة ولكن لا يتمكن من تنقيح مباحث الأصول لم يجز له أن يقلد فى المباحث الأصوليه وبضميمه نتائجها يستخرج الأحكام الشرعيه عن الأدله. فمثلاً: يأخذ نتيجة رأى مجتهد فى كون الأمر للوجوب والنهى للتحريم، فيضمها إلى قوله (عليه السلام) مثلاً: اغتسل للجمعه، و(لا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) (١١) مثلاً، فيفتى بوجوب الأول وحرمة الثانى.

والسيدان الخونسارى فى تعليقه والخوئى فى فقه الشيعه على الجواز فى الجملة، قال الثانى: (ولكن الانصاف: أنه لا مانع من شمول الإطلاقات لمطلق الأحكام الشرعيه الفرعيه والأصوليه، فلا نرى محذوراً فى أن يقلد مجتهداً فى مسأله من مسائل أصول

ص: ٤٦١

الفقه، فيستنبط منه الأحكام إذا تم عنده باقى المقدمات من فهم الظواهر، وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه وبين المجتهد فى مقام التطبيق، فيجوز له أن يعمل بما استنبط وإن لم يجز رجوع الغير إليه(١)، انتهى.

كما أن السيد الحكيم(٢) فصل بين ما لو فرض وقوعها محلاً للابتلاء ولو بتوسط النذر ونحوه فلا مانع من عموم أدله التقليد لها، وبين غيره فلا تشمله أدله التقليد.

ففى المسأله أربعة أقوال: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والتفصيلان.

أما وجه المنع مطلقاً: فانصراف أدله التقليد عنه عقلاً ونقلاً، وأما وجه التفصيلين فقد عرفت، وأما وجه الجواز مطلقاً \_ وهذا لا يخلو عن قوه \_ فشمول الإطلاقات العقلية والنقلية له، وذلك فإن العقل لا يفرق فى جواز الرجوع إلى الغير بين أين يكون التطبيق والمقدمات كلها باجتهاده، أم كان الأول دون الثانى، أم الثانى دون الأول باجتهاده، والغالب فى أهل الخبره الذين هم المرجع فى الأمور التبعية، فالمهندس والطبيب والحاكم وغيرهم لا يجتهدون إلا فى بعض المسائل، أما كلها فلا يساعد الوقت ولا يشترطه العرف، وأقل

ص: ٤٦٢

---

١- ( [١] ) فقه الشيعة: ج ١ ص ٢٥٠.

٢- ( [٢] ) المستمسك: ج ١ ص ١٠٤.

رجوع إليهم أو اقل إمام في مصادر علومهم كاف في الاطلاع على هذه الجبهه، وليس الفقيه إلا كأحدهم.

ثم ليس الفقهاء الذين اجتهدوا في الأصول، ممن توفر فيهم الاجتهاد في جميع مقدمات الاستنباط، من اللغه والصرف والنحو والمنطق والبلاغه والرجال وغيرها، بل الغالب الذي يشذ خلافه أنهم يأخذون في المسائل النحويه ومعانى الكلمات اللغويه وغيرهما بأراء المجتهدين في تلك العلوم كالفيروز آبادى وابن مالك وغيرهما، ولو احتاج الفقه إلى الاجتهاد في جميع ذلك حتى يكون الفقيه مجتهداً في اللغه والنحو والمنطق وغيرها لم يتسن التفقه في مائه عام.

هذا وأما الأدله النقليه الداله على التقليد والاجتهاد، فلا تشذ عن بناء العقلاء في هذه الجبهه، ولا دليل على ذلك، والانصراف غير تام. وعليه فإذا أخذ الشخص نتائج مسائل الأصول عن الأصولى، كأخذه نتائج الإعراب والبناء عن النحوى، ثم اجتهد بتطبيق الكبريات على الصغريات، لم يكن بأس في أن يعمل باجتهاده وأن يعمل الغير بفتاواه على مقتضى القاعده.

أما تفصيل المستمسك فلي فيه تأمل، إذ المسأله الأصوليه لا تقع بالندر محلاً للابتلاء، فإن ما يقع محلاً للابتلاء إنما هو المسأله الفرعيه، فلو نذر الإنسان أن يأتي بواجب، وكان نظر المجتهد أن مقدمه الواجب واجبه شرعاً مثلاً، فاكتفى بإتيان المقدمه في

صدد برّ

ص: ٤٦٣

ولا فى مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما.

نذره، لم يكن ذاك من التقليد فى المسأله الأصوليه، وإنما هو تقليد فى مسأله فرعيه وأن هذا الشئ واجب، وليس من تطبيق الكبرى الكلى على الصغرى. فهو مثل أن يقلد مجتهد فى أن غسل الجمعة واجب فيبّر نذره بإتيان غسل الجمعة.

اللهم إلا- أن يقال: إن فهم الأحكام منوط بفهم المسائل الأصوليه حتى لو لم يفهم الإنسان لها عن اجتهاد لم يفهم الحكم عن مدرك، وفرق بين المسائل الأصوليه ومسائل الأدبيات، فإن فهم الأحكام لا يتوقف على الثانى ويتوقف على الأول. والله العالم.

ومما تقدم تعرف وجه الإشكال فى قوله: {ولا-} يجرى التقليد {فى مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما} والتعليل للعدم بالسيره المستمره بين الفقهاء من التعرض لبعض المسائل الأدبيه المختلف فيها عند الاستنباط \_ ككون الواو للجمع المطلق أو الترتيب، كما يقول القراء فى مسأله الوضوء وغيره \_ وبأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه إلى أهل الخبره، فإنها ترجع إلى إثبات الظهور فى الكلام فى معنى خاص، والظهور العرفى لا يثبت بفتوى أحد، وبانصراف أدله التقليد والاجتهاد عن الفقيه الذى تبع غيره ولو فى مسأله أدبيه، وبأن مقتضى الأصل التعيين لو دار الأمر بينه وبين غيره ممن اجتهد فى المبادئ لو وصلت النوبه إلى الأصل، وبغيرها مما يذكر فى هذا المقام، غير تام، إذ مثل هذه السيره لا حجيه فيها، مضافاً إلى أن التعرض لهذه المسائل فى الفقه للاستظهار بعد ما يشك

الفقيه فى الظهور الذى يوجب الشك فى الحكم الذى جعل هذا الظاهر دليلاً عليه.

وكون هذه المسائل لا يرجع فيها إلى أهل الخبرة مخالف للمحسوس من دراسه الطلاب، فإن غاية درجه الأديب أن يعرف النحو والصرف مثلاً \_ على ما ذكره ابن الحاجب أو الرضى أو ابن مالك \_ والذى يجتهد فى المسائل يعدّ من الأئمه لا من الأدباء، وهل رأيت شخصاً يجتهد فى النحو كما اجتهد ابن مالك وابن هشام فى المعنى وغيرهما. اللهم إلا أن يكون نحويًا.

هذا مع أن الظهور يثبت بفتوى أهل الخبرة، بمعنى أن الشخص إذا رجع إلى أهل الخبرة ورآهم يفسرون لفظاً بمعنى اطمئن بالظهور، وهذا هو معنى التقليد، إذ ليس القصد من التقليد الأخذ بقول الغير فى الموارد التى يشك المقلد فيها، بل معناه العمل بقول الغير من غير حجه، وأى فرق بين العامى الذى يأخذ بفتوى المجتهد، وبين الفقيه الذى يأخذ بقول اللغوى، فإن كليهما غالباً يطمئن بقول مرجعه.

والتفريق بأن العامى يلزمه الأخذ وإن ظن بالخلاف، والفقيه لا يجوز له الأخذ إذا ظن بالخلاف غير سديد، إذ الفقيه إذا رأى أهل الخبرة من اللغويين يفسرون لفظاً بمعنى ولم يكن له حجه على خلافه لم يجوز له بناء الحكم الشرعى على خلاف آرائهم وإن ظن بالخلاف، لوضوح عدم معذوريه الشخص إذا اعتذر فى مخالفه الأمر بأنه لم يفهم من الأمر ما يفهمه اللغه والعرف. وقد تقرر فى محله أن الظواهر

حجه ولا- تشترط بالظن بالوفاق أو الخلاف. وانصراف أدله التقليد دعوى يشهد العرف على خلافه، ودوران الأمر بين التعيين والتخير لا محصل له فى المقام.

وفصل فى المستمسك(1) بين ما يقع فى طريق استنباط الحكم الكلى فلا- يجرى التقليد فيه، وبين ما يقع فى طريق تطبيق الحكم الكلى \_ كمسائل النحو والتجويد المحتاج إليها فى الصلاة والعقود والإيقاعات والمد والوقف على الساكن ونحوها \_ فىجرى فيها التقليد.

أقول: قد عرفت التأمل فى الشق الأول من التفصيل، وأما الشق الثانى فجرىان التقليد فيها إنما هو لكون الفقيه من أهل الخبره فى هذه المسائل لا لكونه من أهل الخبره فى الحكم الشرعى، ولذا لو كان المقلد عالمًا بهذه المسائل وعرف أن فتوى المجتهد على طرف من المسألة إنما هو لاجتهاده فى تلك المسألة لا لوجود دليل شرعى عليه لم يكن له تقليده. مثلاً: لو كان المقلد من أفضل أهل العلم وكان بنظره الأدبى يجوز الوقف على الحركة، وأفتى المجتهد ببطالان الصلاة التى وقف على الحركة فيها فتوى مستنداً إلى اجتهاده الأدبى \_ بأن علم المقلد بأنه ليس هناك دليل شرعى يقتضى ذلك \_ لم يجر فيه التقليد وجازت له الصلاة مع الوقف على الحركة، لأن التقليد إنما هو

ص: ٤٦٦



## فى التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه

ولا فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه.

للجاهل وليس هذا جاهلاً فى هذه المسأله.

لا يقال: إذا كانت صلاته باطله واقعاً لم يكن له حينئذ أن يعتذر بفتوى المجتهد.

لأننا نقول: لو كانت باطله من جهه الوقف على الحركه كان له أن يستند إلى اجتهاده، وهو معذور فيه لعموم أدله الاجتهاد بالنسبه إليه، كما تعم بالنسبه إلى الفقيه من هذه الجهه الأدبيه، ولو كانت صلاته باطله من جهه أخرى، كان له الاعتذار بفتوى الفقيه لأنه قلده فى تلك الجهه.

{ولا} {يجرى التقليد} {فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه} خلافاً للسيدین الوالد وابن العم فى تعلیقتیہما.

ففى الأولى: (بل یجرى فیها كما فى الغناء والآنیه والصعید مما یكون الشبهه فیہ فى المفهوم لرجوعه إلى التقليد فى الحكم) (١).

وفى الثانیه: (یجب التقليد فى الموضوعات المستنبطه المستتبعه للأحكام الشرعیه) (٢). وما بمضمونهما فى کثیر من التعلیقات والشروح.

والمراد بالموضوع المستنبط العرفی واللغوی: ما اختلف العرف واللغه فیہ مع كونه موضوعاً لحکم شرعی ولم یحدده الشارع \_ ولو كان

ص: ٤٦٧

١- ( [١] ) تعلیقه السید میرزا مهدی الشیرازی على العروه: ص ٤ المسأله ٦٧.

٢- ( [٢] ) تعلیقه السید عبد الهادی الشیرازی على العروه: ص ٦.

ولا فى الموضوعات الصرفه، فلو شك المقلد فى مائع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله.

فى الأصل لغوياً \_ كالكرّ فلا يعد من المستنبط، كما أنه لو لم يكن موضوعاً لحكم شرعى فلا كلام.

وعلى هذا فموضوعات الأحكام على أربعة أقسام: الشرعى المحض كالصيام والصلاه، واللغوى أو العرفى المحض كالخمير والماء، واللغوى أو العرفى الشرعى كالكر والكعب مما حدده كل من اللغه أو العرف والشرع، والمستنبط العرفى أو اللغوى مما لم يحدده الشرع واختلف فيه اللغه أو العرف.

لا إشكال فى جريان التقليد فى الأول، لأن المرجع فيه الشرع وحده، كما لا إشكال فى عدم جريانه فى الثانى، كما أشار إليه المصنف (رحمه الله) بقوله {ولا فى الموضوعات الصرفه، فلو شك المقلد فى مائع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد إنه خمير لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله} على الاختلاف فى قبول الواحد فى الموضوعات.

ولا- ينبغى الإشكال فى الثالث، لأنه لا مجال للغه أو العرف بعد تحديد الشرع، إذ التحديد الشرعى معين لمصب الحكم، فلا معنى للتوسعه والتضييق فى الحكم تبعاً لكون المعنى العرفى أو اللغوى أوسع أو أضيق.

كما فى إخبار العامى العادل وهكذا، وأما

وأما القسم الرابع \_ وهو موضوع الكلام \_ فمن الممكن أن يقال: إن النزاع بين المصنف وبين المستشكلين عليه أشبه باللفظى، إذ الظاهر أن مراد المصنف (رحمه الله) أن الموضوع لَمَّا كان مما لم يعينه الشارع، كان الفقيه وغيره بالنسبه إليه على حد سواء، فلا- يقلد فيه، كما لا تقليد فى سائر الموضوعات المبينه، وإنما الرجوع إليه لو كان، فهو من باب الرجوع إلى أهل الخبره. ومراد المستشكلين أن الشبهه لما كانت فى المفهوم جُرَّ الشك منها إلى الشبهه فى الحكم، فىكون مرجع الشك فى هذه الموضوعات أن الشك فى الشبهه الحكميه التى أمرها بيد المجتهد ويجب فيها التقليد، فالنزاع بين الفريقين فى أن الشك فى الموضوع كما يقول المصنف، أم فى الحكم كما يقوله المستشكلون.

وقول المصنف أقرب، إذ فيما لم يرد فيه نص من الشارع، يكون حاله حال الموضوع المبين فى أن المرجع العرف واللغه، منتهى الأمر ذاك مبين وهذا مبهم، وإبهام الموضوع لا يوجب التقليد، فشان الفقيه أن يقول حكم الإتمام على المتوطن، أما أن الوطن ما هو، فتشخيصه له ليس إلا من قبيل تشخيص اللغوى. وعلى هذا فلو اختلف الفقيه والمقلد فى الموضوع المستتب \_ كالغناء مثلاً \_ لم يجب للعامى التقليد فيه، بل يرجع إلى اجتهاد نفسه فى تعيين الموضوع، وإلى المجتهد فى الحكم المتعلق.

وعلى كل حال فقبول قول المجتهد فى مثل هذه الأمور لكونه مخبراً عادلاً {كما فى إخبار العامى العادل} أو الثقه {وهكذا، وأما

الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم ونحوهما فيجربى التقليد فيها كالأحكام العمليه.

الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم { مما اخترعها الشارع بكيفيتها الخاصه { ونحوهما } كالحج والاعتكاف وغيرهما { فيجربى التقليد فيها كالأحكام العمليه }.

ثم لا يخفى أن المراد بالتقليد فى هذه المسأله: مطلق الرجوع إلى الغير فى الأصول أو الفروع، لا التقليد المصطلح فى الفروع مما تشترط فيه الشروط المذكوره فى السابق، كما يظهر ذلك لمن لاحظ سوق الأدله والأجوبه. فمثلاً ليس المراد بالتقليد فى أصول الدين جوازاً أو منعاً التقليد عن مجتهد جامع للشرائط، بل المراد مطلق التقليد ولو عن كلامى ثقه، فتأمل.

ص: ٤٧٠

## مسأله ٤٨ فى عدم اعتبار الأعلميّه فى غير التقليد

(مسأله \_ ٤٨): لا يعتبر الأعلميّه فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا فى التقليد، وأما الولايه على الأيتام والمجانين والأوقاف التى لا متولى لها، والوصايا التى لا وصى لها، ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلميّه.

(مسأله \_ ٤٨): {لا يعتبر الأعلميّه فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا فى التقليد} لكن قد عرفت سابقاً عدم لزوم الأعلميّه حتى فى مرجع التقليد {وأما} سائر الأمور المرتبطه بالفقيه، مثل {الولايه على الأيتام والمجانين والأوقاف التى لا متولى لها، والوصايا التى لا وصى لها، ونحو ذلك} من الولايه على الأموات الذين لا ولى لهم، بل وفوق ذلك من المناصب الحكوميه من سياسه العباد وإداره البلاد {فلا- يعتبر فيها الأعلميّه} بل يجوز لكل مجتهد عادل جامع لسائر الشرائط القيام بها، وذلك لإطلاق الأدله الداله على أن للفقيه مطلقاً حق ذلك، وقد تقدم شطر من الكلام فى ذلك سابقاً عند قول المصنف "وكونه مجتهداً مطلقاً".

وأما ما ذكر من كون عمدّه أدله الولايه الإجماع والضروره، وبما أنهما دليلان لبيان فالقدر المتيقن ولايه الأعلّم، أو كون عمدّه الأدله ما دل على كون المجتهد قاضياً حيث إن هذه الأمور من شؤون القضاء، فيشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاء والحكام، أو كون العمدّه أن الله تعالى لم يشأ ضياع هذه الأمور، فالقدر المتيقن من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ولايه الأعلّم. ففيه: عدم تسليم كون العمدّه ذلك، وإنما هى من

نعم الأحوط في القاضى أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

الأدلة، وقد تقدم بعض الكلام في ذلك، وحيث إن ليس هنا محل للتفصيل أرجأناه إلى موضعه.

{نعم الأحوط} عند المصنف (رحمه الله) {في القاضى أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه} وذلك لإطلاق بعض أدله القضاء، كقوله (عليه السلام) لمالك الأشتر حين ولّاه مصر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١).

وفيه: إن تعيين ذلك للوالى ليس معناه وجوب الرجوع إليه فقط، فإطلاقات ما دل على جواز الرجوع إلى كل من علم قضاياهم (عليهم السلام) أو شيئاً من قضاياهم محكمه، وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة السادسة والخمسين، فراجع.

ثم هل المراد بما استثناه المصنف من الحرج الشخصى أم النوعى؟ احتمالان: من أن الحرج النوعى يرفع التكليف إذا نص عليه الشارع كالسواك وشبهه، فالحرج فى كلامه شخصى. ومن أن أدله الأعلم ضعيفه فلا تصلح حاكمه على وجوب الرجوع إلى الأعلم حتى فى صورته الحرج النوعى، ففيها تحكم مطلقات القضاء، فالحرج نوعى.

ص: ٤٧٢

## مسأله ٦٩ فى أنه هل يجب الإعلام عند تبدل رأى المجتهد

(مسأله \_ ٦٩): إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه

(مسأله \_ ٦٩): {إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه} احتمالات: وجوب الإعلام مطلقاً، سواء كان الفتوى الثانى أحوط أو بالعكس، أو لا- احتياط فى البين بل كان العدول إلى المتباين أو شبهه، وذلك لوجوب تبليغ الأحكام وحرمة التسبب إلى خلاف حكم الله ولو بقاءً، وهذا جار ولو كان الفتوى الأول أحوط. إذ ليست التسبيحات الثلاث مثلاً حكم الله تعالى على حسب رأيه الثانى، وإنما حكم الله تعالى تسبيحه واحده، فتسبيبه الأول بقاءً مثل التسبب حدوداً فى عدم الجواز. هذا بالإضافة إلى احتمال لزوم قصد الوجه فى العباده، وعلى تقدير عدم اللزوم فلا يبعد أن يقصد المقلد التقييد فيضرب بفعله.

وعدم وجوبه مطلقاً لأنه وقت إفتائه كان رأيه ذلك، والتسبب المحرم إنما هو التسبب إلى الحرام، وليس هذا منه، بل لا يعلم الفقيه بنفسه أن أى رأيه مطابق للواقع، فالتمثيل لذلك بما إذا أفتى بالجهد ثم تبين له خطأه ابتداءً أو استمراراً مما يوجب رده، وإلا سبب إراقه الدماء المحترمه وانتهاك الأعراض وسلب الأموال، فى غير موضعه.

والتفصيل بين ما لو قطع بالخلاف حسب اجتهاده الثانى فيجب الإعلام، وبين ما لو قامت الأماره لديه فلا يجب، والتفصيل بين

تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقه للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفه فالأحوط الإعلام بل لا يخلو عن قوه.

الأمر المهمه كالجهاد فى المثال المتقدم، وبين غيرها فيجب فى الأول دون الثانى، والتفصيل بين ما لو علم بعمل المقلد بفتواه الأول فيجب، وبين ما لم يعلم أو علم بعدم عمله فلا يجب، والتفصيل بين ما استلزم تحليل الحرام، كما إذا أفتى بحرمه ما أجازة سابقاً ومثله تحريم الحلال، وبين غيره، فلا يجب فى الثانى دون الأول، ولكل واحد من هذه التفصيلات وجه اعتبارى واضح، فلا نطيل بيانه.

وهناك {تفصيل} اختاره المصنف (رحمه الله) وغير واحد من المعلقين عليه، منهم السيدان الوالد وابن العم، بينه بقوله: {فإن كانت الفتوى السابقة موافقه للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب} لعدم لزوم الإغراء بالجهل وغيره مما يأتى فى الطرف الثانى الذى بينه بقوله: {وإن كانت مخالفه} للاحتياط {فالأحوط الإعلام} للزوم الإغراء بالجهل والتسيب إلى خلاف الواقع {بل لا يخلو عن قوه}.

ومنه يعلم حكم ما لو كان بين الفتويين تبايناً أو نحوه، كما إذا كانت فتواه أولاً وجوب الجمع، ثم ارتأى حرمتها، أو كانت الفتوى السابقة التخيير بين الظهر والجمعه ثم ارتأى التعيين لإحدهما.



وقيد السيد الخوئي في فقه الشيعة (١١) وجوب الإعلام في هذه الصورة بما إذا كان سكوت المجتهد عن الإعلام إمضاءً لها، كما إذا فرض أن المقلد يترك السوره في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره بإتيانها.

أقول: قد تقدم في المسأله الثامنه والأربعين ما ينفع المقام، وحاصله أنه لو احتمل ترتب عمل الغير على فتواه، وكانت الفتوى الأولى غير جائزه العمل بنظره الثانى لزم الإعلام للاستناد، من غير فرق بين الابتدائى منه والبقائى، وإلا لم يجب إلا من باب تبليغ الأحكام الذى يعم الفقيه وغيره.

لا يقال: جرت سيره الفقهاء على عدم الإعلام، فإنهم مع كثره تغير فتاواهم لا يعلمون المقلدين بالفتوى الثانیه.

لأننا نقول: بالإضافة إلى عدم كشف هذه السيره عن إمضاء المعصوم لعدم اتصالها بزمانه، أن للإعلام مراتب، ولا نسلم عدم إعلام الفقهاء، فإن إعلامهم إنما هو بواسطة الذكر فى مجلس الدرس، وإثبات الفتوى الثانیه فى الرساله والتعليقه عند طبعهما، وهذه هى الطرق المتعارفه للإعلام، أما الإعلام أكثر من ذلك فعسر وخرج غالباً، وهو مرفوع. والأدله لا تدل على أزيد من هذا النحو من الإعلام المتعارف، كما لم تدل على أزيد من التبليغ المتعارف كما تقدم.

ص: ٤٧٥

## مسأله ٧٠ فى عدم جواز إجراء الأصول للمقلد فى الشبهات الحكميه

(مسأله \_ ٧٠): لا يجوز للمقلد إجراء أصاله البراءه أو الطهاره، أو الاستصحاب فى الشبهات الحكميه،

(مسأله \_ ٧٠): {لا يجوز للمقلد إجراء أصاله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب} أو الحليه أو التخيير أو ما اشبه {فى الشبهات الحكميه} لأن إجراء هذه الأصول مشروط بالفحص، لأنها إنما تجرى حيث لا دليل، والمقلد غير قادر على الفحص، فلا يجوز له إجراؤها. مضافاً إلى أن هذا المورد هل هو مجرى أصل الاحتياط أو البراءه مثلاً، يحتاج إلى الاجتهاد، وهو غير قادر عليه.

لكن قد عرفت فى المسأله السابعه والستين جواز التقليد فى مسائل أصول الفقه، وحينئذ جاز للمقلد التقليد فى هذه المسأله، ثم إن قدر على الفحص وما يتبعه فحص وطبق بنفسه، كما إذا كان من أفضل أهل العلم، وإلا قلّد فى الفحص أيضاً.

والحاصل: إن إجراء الأصل فى الشبهات الحكميه يحتاج إلى أمرين:

الأول: الاجتهاد فى المسأله الأصوليه.

الثانى: الفحص وتشخيص مورد الأصل وأدله التقليد كأدله الاجتهاد تشمل الموردين، فمن اجتهد فيها فهو مجتهد، ومن اجتهد فى أحدهما جاز له التقليد فى الآخر، وترتيب النتيجة العمليه على المقدمات المركبه من اجتهاده وتقليده، فمثلاً: لو قلّد فى عدم دليل على حرمة التباك، واجتهد فى المسأله الأصوليه من إجراء البراءه فى

وأما فى الشبهات الموضوعيه فيجوز بعد أن قلده مجتهدة فى حجيتها. مثلاً: إذا شك فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس

الشبهات التحريميه جاز له إجراء البراءة عن تحريم التباك، كما أنه إذا عكس \_ بأن قلده فى المسألة الأصوليه واجتهد فى الفحص عن الدليل على الحرمة وفى التطبيق \_ جاز له إجراء البراءة.

ومثل البراءة سائر الأصول الجارية فى الشبهات الحكميه {وأما} إجراء الأصول {فى الشبهات الموضوعيه فيجوز بعد أن قلده مجتهدة فى حجيتها} بعد الفحص، إذا أوجب مجتهدة ومن دونه إذا لم يوجب، وذلك لأن الشبهات الموضوعيه من المسائل الفرعيه والمقلد ليس بعاجز عن الفحص، لأن الفحص عن الموضوع مما يستطرق فيه باب العرف، والمجتهد والمقلد سواء فى ذلك وقد عرفت سابقاً.

وسياتى الإشكال فى إطلاقهم عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه، وأن الأدله الداله على الفحص فى الشبهات الحكميه آتية فى الشبهات الموضوعيه، إلا فيما خرج بالدليل كالطهاره والنجاسه ونحوهما، ولذا أوجبوا الفحص إلزاماً أو احتياطاً بالاختبار فى الدم المردد بين الحيض والعذرة، وفى باب الاستطاعه فى الحج، وبلوغ النصاب فى الزكاه، والزياده عن المؤونه فى الخمس، وغيرها.

{مثلاً: إذا شك فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس

له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

له إجراء أصل الطهارة { لأن الحكم بالنجاسة وعدمها من شأن الشارع، فليس للشخص إجراء أصل الطهارة بدون الفحص } لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

ثم لا- يخفى أن تمييز كون المسألة من الشبهات الحكمية، أو الشبهات الموضوعية، مما لا- يتسنى إلا لأفضل الطلاب، فلا بد للعامي من التقليد حتى في هذه الجهة، كأن يقول له المجتهد: كلما شككت في مكان أو لباس أنه نظيف أو قذر فابن على طهارته، إذا كان منشأ شكك أنه لاقى النجاسة أم لا مما كانت النجاسة معلومه لديك كالبول، لا مما تشك في نجاسته كعرق الجنب والمسوخ.

ص: ٤٧٨

## مسألة ٧١ في عدم جواز تقليد المجتهد غير العادل

(مسألة \_ ٧١): المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده، وإن كان موثقاً به في فتواه، ولكن فتاواه معتبره لعمل نفسه. وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامه، ولا ولايه له في الأوقاف والوصايا وأموال القُصْر والغُيب.

(مسألة \_ ٧١): {المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده} إذ غير العادل فاقد الشرط، ومجهول الحال مشكوك وجود الشرط فيه {وإن كان موثقاً به في فتواه} لما عرفت في شرائط مرجع التقليد من اعتبار العدالة وعدم كفايه الوثوق.

{ولكن فتاواه معتبره لعمل نفسه} لأنه عالم بالحكم، وكل عالم يلزم عليه العمل بما علمه، إذ لا معنى لتقليده لمن خالفه في النظر لأنه يرى خطأه، ولا لمن وافقه لأنه كالحجر في جنب الإنسان، مضافاً إلى أن التقليد لا يشمل.

{وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامه، ولا ولايه له في الأوقاف وأموال القُصْر والغُيب} لاشتراط جميع هذه الأمور بالعدالة، وهي مفقوده حسب الفرض.

هذا في فاقدها، أما مجهول الحال فالمراد بعدم النفوذ، عدم النفوذ ظاهراً، أما واقعاً فهو دائر مدار وجود العدالة وفقدانها. نعم من لا يعلم بعدالته معذور في عدم الإنفاذ إن كان عادلاً واقعاً، وكذا بالنسبة إلى نفسه إذا لم يعلم هل أنه عادل أم لا، فإنه لا يصح

له التصرف والتولى للشك في استجماعه للشرائط.

ومثل العدالة فيما ذكر بعض الشرائط الأخر، كالرجوله، وطهاره المولد، والحريه، ونحوها، فإن المجتهد إذا كان فاقداً لها لم يجز لغيره تقليده، أما لنفسه فعليه العمل بما استنبطه.

ص: ٤٨٠

## مسأله ٧٢ فى عدم كفايه الظن بفتوى المجتهد فى العمل به

(مسأله \_ ٧٢): الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا- يكفى فى جواز العمل، إلا- إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه فى رسالته. والحاصل أن الظن ليس حجه، إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

(مسأله \_ ٧٢): {الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى فى جواز العمل} لما دل على عدم حجية الظن من الأدله الأربعة. نعم إذا تشكلت مقدمات الانسداد بالنسبه إلى المقلد فى نظر المجتهد، جاز العمل بالظن، كما يجوز للمجتهد العمل بالظن إذا تمت مقدمات الانسداد بالنسبه إلى الأحكام {إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه فى رسالته} لما دل على حجية الظواهر.

لكن لا- يخفى أن المراد بالظن هنا هو مرتبه الاطمئنان العقلانى الحاصل من الظواهر، أما لو فرض إجمال كلام الفقيه بما يحتمل الأمرين وكان أحدهما أرجح ظناً لم يجوز اتباع الراجح، لعدم الدليل على حجية هذا الظن، بل عمومات المنع عنه محكمه.

{والحاصل أن الظن ليس حجه إلا- إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل} ومثله فى الحجية الحاصل من ظواهر الإشاره، لعدم الفرق عند العقلاء بين الحاصل من اللفظ أو الكتابه أو الإشاره، فيعمها دليل الحجية.





فروع

ملحقه بباب التقليد

من كتاب العروه الوثقى

ص: ٤٨٣



الفرع الأول: في جواز تقليد الانسدادى

(الفرع الأول): الظاهر جواز تقليد العالم القائل بالانسداد.

(الفرع الأول): {الظاهر جواز تقليد العالم القائل بالانسداد} خلافاً لصاحب الكفايه حيث قال ما لفظه: (بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما \_ أى باب العلم والعلمى \_ فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضيه مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره) (١) انتهى.

وفيه: أما قوله: "فإنه من رجوع الجاهل إلى الجاهل" ففيه ما لا- يخفى، فإن أحداً لا يتوهم أن رجوع العامى إلى مثل صاحب القوانين من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

وأما أن قضيه مقدمات الانسداد كذا فليس مفيداً للمنع، إذ المجتهد الانسدادى كما يرى حجية الظن على نفسه يرى حجية الظن على الجميع، وليس مثله إلا- مثل ما لو رأى المجتهد عدم صحة الروايه لجرح فى أحد روايتها فعمل بالبراءه فى موردها، ورأى المجتهد الآخر صحتها فعمل بها، فهل يصح أن يقال: لا يجوز تقليد المجتهد القائل بالبراءه لأن قضيه اجتهاده عدم حجية الروايه عليه لا

ص: ٤٨٥

وعلى كل حال، فالدليلان في غاية الضعف. وعليه فحيث تشمله أدله رجوع الجاهل إلى العالم كان اللازم القول بجواز تقليده. والتفصيل بين القول بانتهاء الانسداد إلى الحكومه أو الكشف خال عن شاهد، إذ كلاهما يقول بحجيه الظن الذي هو عبارته عن كذا، فلا يفرق فيه اختلافهما في الكشف والحكومته.

نعم إذا عمل المجتهد الانسدادي بالظنون الخارجة عن الروايات، بحيث أوجب فقهاً جديداً لم يصح للمجتهد الانفتاحي أن يفتي لمن يسأله عن تقليده بالجواز، لأنه يرى عدم حجيه قوله قطعاً، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الفرع الثاني إن شاء الله تعالى.

## الفرع الثاني: في جواز تقليد غير الأصولي

(الفرع الثاني): في جواز تقليد المجتهد غير الأصولي تفصيلاً، وربما قيل بجواز تقليده إن كان يعمل بالأصول واقعاً وإلا فلا.

(الفرع الثاني): في جواز تقليد المجتهد الأصولي تفصيلاً وربما قيل { بالتفصيل وذلك } بجواز تقليده إن كان يعمل بالأصول واقعاً { وإن لم يجتهد فيها مفصلاً، {وإلا فلا} يجوز تقليده.

تفصيل الكلام: إن مدعى الاجتهاد على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون كالمجتهدين الفعلين يقرؤون الأصول مفصلاً ثم يجتهدون فيه ثم يقرؤون الفقه، أو يقرؤونهما في عرض واحد.

الثاني: أن لا يقرأ الأصول أصلاً، ولكنه من أهل الفضل والعلم والبحث والتنقيب، فيعمل القواعد الأصولية بالنظر إلى فهمه العرفي أو عقله الفطري أو ظواهر الأدلة المرتبطة بالقواعد الكلية، فيحمل الأمر على الوجوب بطبعه، والنهي على التحريم، ويقدم الخاص على العام، ويرى فساد عباده نهى عنها، ويستصحب لقوله "لا تنقض"، ويجرى البراءة لقوله "رُفِع"، أو يعمل بالاحتياط لحديث التلث، ويقدم الأشهر من الخبرين في باب التعادل ونحوه. نعم ليس له اطلاع بخصوصيات الأقوال والاختلافات والاستدلالات.

الثالث: أن لا يكون كالقسم الثاني، بل هو عامي يعمل بالخبر بمجرد من دون فهم صحيح مستفاد من مزاولة الأخبار والعرف ولا فحص عن التعارض ولا علم بالعلاج.

أما القسم الأول فلا- شبهه ولا- إشكال في جواز تقليده، إلا إذا علمنا بخروجه عن الموازين العرفيه في الفهم، لكثرة تعمقه في المسائل الأصوليه المستتبع لانهدام فهمه العرفى ممن لا يشملته دليل التقليد.

وأما القسم الثانى فلا- شبهه أيضاً في جواز تقليده، إذ لا- موضوعيه للأصول، وإنما هو جمع للفهم العرفى وللروايات المفيده للقواعد الكليه، والفرض حصول كليهما عند هذا المجتهد. فمثل المجلسى (رحمه الله)، وصاحب الحدائق، وصاحب الوسائل ونحوهم، لا شبهه في جواز تقليدهم وأخذ الأحكام منهم.

وأما القسم الثالث فهو جاهل بلا شبهه، لا يعتمد على أقواله فى شىء من الأحكام الشرعيه، بل يجب على نفسه التقليد.

## الفرع الثالث: في الجواب حسب رأى مجتهد السائل

(الفرع الثالث): إذا سأل العامى المجتهد أو العارف بالفتوى عن مسأله يجوز لهما الإفتاء حسب رأى مجتهد السائل وغيره، إلا إذا قطع بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز نقل فتواه.

(الفرع الثالث): {إذا سأل العامى المجتهد أو {العارف بالفتوى عن مسأله يجوز لهما { أى للمجتهد أو العارف {الإفتاء حسب رأى مجتهد { الذى يقلده {السائل و { يجوز لهما الإفتاء حسب رأى {غيره { أى غير رأى مجتهد السائل، فيفتى المجتهد على رأيه ويفتى العارف برأى من يقلده. {إلا إذا قطع { وعلم المجتهد أو العارف {بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز { لهما {نقل فتواه { أى فتوى المجتهد الذى يقلده السائل، وفي المسأله تفصيل: وهو هل يجوز للمجتهد أن يفتيه بفتوى نفسه، أم يلزم عليه الاستفسار والسؤال بأنه مقلد لأى شخص، فإن كان مقلده أفتاه بفتواه وإلا لم يجز إلا إفتاؤه بفتوى مجتده، وكذا فيما إذا سأل العامى من يعرف فتوى المجتهد، فهل يجوز لهذا العارف أن يفتيه على طبق فتوى مجتده أو أحد المجتهدين ولو لم يكن هذا العارف يقلده، أو يلزم عليه ما لزم فى ما لو كان المسؤول المجتهد؟

فصل فى المسأله بعض من قارب عصرنا، وتبعه بعض الأساتيد بما حاصله: أنه لو قطع هذا المجتهد أو العارف المسؤول بصحه تقليد هذا العامى لمجتهده أو احتمال الصحه \_ بناءً على حمل الفعل على الصحيح \_ لزم عليه أن يقول له فتوى مجتهده، فلو تردد بين أن

يكون هو مجتهده أو غيره لزم السؤال عنه بأنه مقلد له أو لغيره ثم إفتاؤه بفتوى مجتهده، أما لو قطع بأنه غير مقلد أصلاً، أو قطع بأنه مقلد لمجتهد لا يصح تقليده، لزم عليه تنبيهه أولاً، ثم إفتاؤه بفتوى مجتهد يصح تقليده فعلاً.

واستدل لذلك:

أما لزوم نقل فتوى مجتهده لو قطع بالصححة أو احتمالها، فلأن الحجة حينئذ على هذا المقلد هو قول مجتهده، لا قول هذا المجتهد، أو مجتهد العارف المسؤول، إذ لا يجوز العدول من هذا المجتهد الحي إلى حي آخر كما تقدم تقريره، وعلى هذا فلو أفتى المجتهد المسؤول بفتوى نفسه لزم الإغراء بالجهل، ولا فرق بينه وبين أن يقول له قول غير المجتهد.

وأما لزوم التنبيه في الصورتين الثانيةين فلأنه إما جاهل فيلزم إرشاده، أو غافل فيلزم تنبيهه، أو مقصر فيلزم رده من باب النهي عن المنكر، فاللازم على كل تقدير أن يبين للسائل خطأه وأنه يلزم عليه تقليد صحيح ثم نقل فتوى مجتهد يجوز لهذا تقليده. هذا غاية ما يستدل لهذا القول.

وربما فصل بتفصيل آخر: هو الفرق بين ما كان المجتهد المسؤول قاطعاً بخطأ مجتهده فيلزم عليه تنبيهه ونقل فتوى نفسه له، وبين غيره. واستدل لذلك بأنه لو أفتى بفتوى مجتهد السائل مع

ص: ٤٩٠



القطع بخطئه كان المسؤول سبباً لإيقاع هذا في خلاف الواقع، وهو غير جائز بخلاف غيره.

وهناك تفصيل ثالث: بين ما لو قطع بخطأ مجتهده مع أهميه المسأله فيلزم عليه فتوى نفسه لا مجتهد المقلد. مثلاً: لو سأل عنه ما حكم المسأله فى تزويج من بينهما الرضاع \_ بناءً على عموم المنزله \_ فكان رأى المسؤول الحرمة قطعاً ورأى مجتهد السائل الحليه، كان فتواه على طبق رأى مجتهد العامى موجباً لإباحه فرج حرام باعتقاده، وبين غيره فلا يلزم. إلى غير ذلك من تفاصيل غير مستقيمه.

والحق أن مبنى التقليد حيث كان هو مراجعه العامى إلى أهل الخبره \_ كما تقدم تحقيقه \_ جاز لكل من المجتهد والعارف المسؤولين، الإفتاء حسب رأى مجتهد السائل وغيره، ولذا جرت سيره الفقهاء على بيان فتاواهم إذا سئلوا عن مسأله من غير تحقيق عن السائل عن مقلده.

نعم فيما لو قطع بخطئه لم يجز، وكان ذلك مثلما لو رجع الشخص المراجع إلى طبيب دائماً، إلى طبيب آخر وكان رأى طبيب المريض أن وجع عين المريض مثلاً. من باب الرمد النافع فيه الدواء الكذائى، وكان رأى الطبيب المرجوع إليه فعلاً أنه موجب للعمى، فلو أعطى دواء الطبيب الأول وعمى المريض كان ملوماً عند العقلاء كما لا يخفى.

نعم لو سأله عن رأى طبيبه القديمى لزم عليه أن يبين رأيه ويبين خطأه، إذ لو بين رأى نفسه وعمى \_ فرضاً \_ كان ملوماً عندهم أيضاً.

هذا ما هو المتعارف عند العرف المستفاد من العقل فى باب الرجوع إلى أهل الخبره، وحيث إن التقليد منه، كان حكمه كحكمه طابق النعل بالنعل. والله العالم وهو المسدد.

ص: ٤٩٢

الفرع الرابع: فى صحه تقليد الصبى احتمالان.

ففف

{الفرع الرابع: فى صحه تقليد الصبى احتمالان} الصحه وعدمها.

ويتفرع عليه أمور:

منها: أنه لو قلّم ثم بلغ جاز له الرجوع إلى حى آخر أم لا؟ فإنه لو كان تقليده صحيحاً لم يجز له العدول، بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً فإنه يجوز له العدول.

ومنها: أنه لو قلّد ومات مجتهدة قبل البلوغ وقلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز له البقاء بعد البلوغ، بناءً على الصحه، ولم يجز بناءً على العدم.

ومنها: أنه لو أوصى مثلاً حال عدم البلوغ مع بلوغه عشرًا ثم مات، فإن كان تقليده صحيحاً وكان مقلّده يقول بصحه وصيه من بلغ عشرًا، لزم على الوصى إنفاذ وصيته. بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً على قول من يعتبر مجتهد الموصى.

ومنها: غير ذلك.

أقول: قد يقال بابتناء الصحه وعدمها على مسأله كون عمل الصبى شرعياً أم تمرينياً، فإن كان شرعياً كان تقليداً صحيحاً يبتنى عليه ما يبتنى على تقليد الكبير من الفروع، وإن كان تمرينياً كان تقليداً غير صحيح، وكان حاله حال عدمه.

ولا- يخفى أنه على مبنى جواز رجوع الكبير عن الحى إلى الحى وجواز تقليد الميت ابتداءً تنتفى الثمرتان الأوليان. وأما الثمره الثالثه فلا- ربط لها بالمسأله، بل هى مبتنيه على مسأله اختلاف الوصى والموصى فى الاجتهاد أو التقليد، أما لو كان الوصى والموصى كلاهما يقلدان من يقول بنفوذ وصيته وبالعكس لم يجب.

وأما مسأله الشرعيه والتمرينيه فستأتى إن شاء الله تعالى فى بعض الأبحاث الآتیه.

ص: ٤٩٤

الفرع الخامس: لو كان اتباع فتوى الأعلّم حرجياً يقلد العامى غيره.

{الفرع الخامس: لو كان اتباع فتوى الأعلّم حرجياً} فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعلّم {يقلد العامى غيره}، وعلى القول بوجوب تقليد الأعلّم ففيه تفصيل، لأنه قد يكون فى تحصيل فتواه حرج، لكونه فى بلد ناءٍ يحتاج تحصيله إلى الذهاب ونحوه، وقد يكون العمل على طبق فتواه حرجاً، كأن يقول بالمضايقه فى الفوائت، والمقلد تكون عليه المضايقه مشكله.

أما فى الأول: فالمقلد إما أن يعلم بمخالفه فتواه لفتوى غيره، وحينئذ يجب عليه الاحتياط إن أمكن وإلا أخذ بفتوى غيره. وإما أن لا يعلم بالمخالفه، وحينئذ فمن يذهب إلى جواز الأخذ بفتوى الأعلّم فى هذه الصوره جاز، وإلا كان كصوره العلم بالمخالفه.

وأما فى الثانى: فاللازم على المقلد اتباع فتواه فى غير قدر الحرج، لا اتباع فتوى غير الأعلّم مطلقاً. مثلاً: لو كان يتمكن كل يوم من صلاه خمسه أيام لا أزيد، صلاها ويترك غيرها مما يسعه الوقت، لا أن يرجع إلى فتوى غير الأعلّم القائل بالتوسعه حتى لا يصلّى فى بعض الأيام مطلقاً، وذلك لوضوح أن الضرورات تقدر بقدرها.

وربما أشكل بعض على هذه القضيّه بأنها لا مدرك لها. وفيه: مع قطع النظر عن حكم العقل، أن المقدار الذى لا عسر فيه من فتاواه لا تشمله الأدله الثانويه المتكفله لحكم الضرر والحرج الحاكمه على الأدله

المتكفله للأحكام بعناوينها الأولى، فلا وجه لإجراء حكم الضروره عليها. نعم المقدار الموجب للخرج خارج لأدلته الثانويه.

ص: ٤٩٦

## الفرع السادس: فيما لو اختلف رأى شخصين فى مسأله

(الفرع السادس): لو اختلف الشخصان اجتهاداً أو تقليداً فى مسأله لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه.

{الفرع السادس: لو اختلف الشخصان اجتهاداً، أو تقليداً} أو بالاختلاف {فى مسأله لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه} من غير فرق بين أن يقطع كل منهما بالمسأله على خلاف الآخر، أو يقوم عنده الحجه بدون القطع. مثلاً: لو قامت الحجه عند أحدهما بنجاسه العصير العنبى بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين، وقامت عند الآخر بطهارته، فإن القائل بالنجاسه لا تجوز له الصلاه خلف القائل بالطهاره الذى توضع بيده النجسه عند المأموم، وهكذا.

ويظهر من بعض من قارب عصرنا التفصيل \_ على ما حكى \_ فإنه ذهب إلى الفرق بين صورته القطع، فيجب على كل اتباع قطعه، وبين قيام الحجه. ثم فصل فى هذه الصوره أيضاً، فقال فى مسأله ما لو باع أحدهما هبه لم يخمسها بالآخر، وكان أحدهما يقول بعدم تعلق الخمس بالهبه، والآخر يقول بتعلقه بها، فإن كان البائع يقول بعدم التعلق جاز للمشتري الاشتراء ولا يلزم عليه الخمس، لأنه أخذه من مالكة القائل بأنه لا خمس عليه، وإن كان البائع يقول بالتعلق وجب على المشتري إخراج خمسه ولو كان يقول هو بعدم التعلق، لأن المالك يقر بأن خمسه ليس له.

هذا، ولا يخفى أنه لو عكس المطلب كان أولى، إذ المشتري فى

الأول قامت الحجج عنده بعدم ملكية هذا الشيء بتمامه للبائع، وبالعكس في الثاني، وأى فرق بين القطع وبين قيام الحجج؟

ولا يخفى أن هذه المسألة لا ترتبط باب الإجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنه بناءً على عدم لزوم البقاء على تقليد المجتهد، بل جواز العدول حتى في المسألة التي قلّد فيها جاز عدول المقلّد المشتري إلى مجتهد البائع أو رأيه إن كان هو مجتهداً وبالعكس، فيسهل الأمر في بعض المسائل. نعم يلزم عدم العمل بما يحصل له العلم بالمخالفة القطعية كما تقدم بعض الكلام فيه، فراجع.

ص: ٤٩٨



الفرع السابع: الأظهر عندنا أن الأصل الأولى جواز أعمال غير البالغ المميز مطلقاً، والأصل الثانوى عدم جواز أعماله المرتبطه بالشريعته مطلقاً.

{الفرع السابع}: فى أعمال الصبى مطلقاً، وإنما جعلناها من تتمه التقليد لأن كثيراً من أعمال المقلدين مرتبطه بها وإن كان محلها باب المعاملات.

وكيف كان فـ {الأظهر عندنا أن الأصل الأولى، جواز أعمال غير البالغ المميز مطلقاً، والأصل الثانوى عدم جواز أعماله المرتبطه بالشريعته مطلقاً} عبادياً كان أم توصلياً، لقوله (عليه السلام): «القلم يرفع»<sup>(١)</sup> فإنه حاكم على أدله الأحكام.

نعم تستعبد حكومتها على الأمور العقلانيه، التى لا ربط للشرع بها إلا الإمضاء، أو زياده شرط ونحوها، كالبيع والهبة والعاريه والوديعه والنكاح والطلاق والعتق والوصيه والإجاره والرهن وغيرها، والدليل على ما ذكر: العرف، فإنه لو كانت أمور رائجه عند قوم، ثم بعث الوالى حاكماً إليهم وشرع فيهم قوانين ثم قال: "لا- قانون على النساء" فهموا منه أن القوانين التى شرعها ليست عليهم، ولا- تكون هذه الكلمه ردعاً للنساء عن المعاملات التى كانت متعارفه بينهن إلا إذا ورد دليل خاص، ولا يفرق فى ذلك بين الأمور المحتاجه إلى القصد وغيرها، ولا الأمور

ص: ٤٩٩

١- ([١]) الوسائل: ج ١ ص ٣٢ الباب ٤ من أبواب مقدمه العبادات ح ١١.

العقلية والشرعية ولا اللازم والجائز، ولا الوضعيات والتكليفات.

إن قلت: ظاهر الرفع رفع التكليف، فالوضع غير اللازم من المكروه والمباح والمستحب تشملها عمومات الأحكام بالنسبة إلى الصبي.

قلت: لا وجه لهذا الادعاء، بل حال الصبي حال المجنون، فكما أن معنى الرفع بالنسبة إليه رفع القلم مطلقاً، كذلك بالنسبة إلى الصبي، والحاصل أن حال الصبي بعد الشرع حاله قبل البعثه في جميع الأشياء إلا ما علم بارتفاعه.

إن قلت: إن ظاهر هذا الحديث كونه في مقام الامتنان، وما كان في مقام الامتنان إنما يرفع به ما فيه منه على الأمله كافه، ولا امتنان في رفع الأمور الوضعية، كالضمانات بالنسبة إلى المالك المتلف منه، وكذا لا امتنان في رفع المستحب والمكروه في حق الصبي، لأنه موجب لقطع يده عن الثواب المترتب عليهما فعلاً وتركاً، نعم في الاقتضائيات الرفع يقتضى رفعها، لأنه منه عليه في عدم إلزامه.

قلت: لا نسلم ظهور الحديث في الامتنان، إذ هذا الحديث يشمل الصبي غير المميز، والمجنون ونحوهما، ومن المقطوع أنه لا امتنان بالنسبة إليهم. والقول بأن المستفاد من الحديث الامتنان بالنسبة إلى المميز والرفع المطلق بالنسبة إلى غيره بعيد عن الفهم العرفي.

ص: ٥٠٠

إن قلت: أليس سياق هذا الحديث سياق حديث الرفع، ومن المسلّم أنه في مقام الامتحان كما تقرر في الأصول، فليكن هذا كذلك.

قلت: لا نسلم ذلك، إذ في هذا الحديث: «القلم يرفع» وفي حديث الرفع: «رفع عن أمتي» (١٢) بدون لفظ القلم بإضافه S أمتي R، وهذا مما يقرب فهم الامتحان إلى الأذهان العرفيه، مع أن لنا في ذلك أيضاً كلاماً ليس هنا محل ذكره.

إن قلت: على هذا يلزم عدم ضمان الصبي والمجنون، وعدم استحباب المستحبات وكراهه المكروهات وإباحه المباحات عليهما.

قلت: فليكن كذلك إلا ما خرج بالدليل، وأما بالنسبه إلى المباحات فقد ذكرنا أن الحديث يجعلها مطلق السراح كقبل البعته.

هذا، وقد اختلفت الكلمات واضطربت الأقوال حول هذه المسأله، فقد ذهب بعض الأعلام إلى تفصيل طويل حول المسأله، فقال: إن الأمور المتعلقة بالصبي على قسمين:

القسم الأول: الوضعيات كالضمان، والجنابه، والطهاره، والنجاسه، وأمثالها مما لا يعتبر فيه القصد والنيه، وهذا القسم لا

ص: ٥٠١

إشكال في ثبوته في حق الصبي، واستدل لذلك بأمرين مضافاً إلى ما ادعى من الإجماع.

الأول: عمومات هذه الأحكام، فإنها تشمل الصبي كما تشمل غيره، وفيه ما عرفت من حكومه خبر «رفع القلم» على العمومات كإفهامه، وليس له ظهور في التكليفات، خصوصاً وأن التقسيم إلى الوضع والتكليف حادث، ما كان يعرفه المخاطبون، حتى يقال بمناسبه الحكم والموضوع كان يتبادر التكليف إلى أذهانهم لا الوضع، خصوصاً إذا قلنا بعدم الحكم الوضعي أصلاً، كما هو مشرب جماعه من الأعظم، وقد تقدم المثال العرفي لهذه الحكومه فراجع.

الثاني: إن الأمور الوضعيه كسائر الأمور التكوينية، فكما ليس للشارع رفع رطوبه الثوب، أو سواد الجدار، كذلك الأمور الوضعيه، ولذا لا يعتبر فيها القصد. ويدل على ذلك بعض أفراد الوضع كالنجاسه، فإن الصبي إذا تلوثت يده بالدم كان قدراً عرفاً وحقيقه، ولا معنى لرفع الشارع هذه القذاره التكوينية.

وفيه: إنه مغالطه، لأن الكلام في ما اعتبره الشارع من الوضعيات التي ليست من الأمور التكوينية مرفوع عن الصبي، لا أن التكوينية التي لا ربط لها بالشارع مرفوعه عنه، فالجانبه مثلا التي اعتبر الشارع الغسل بالكيفيه الخاصه عقبها حتى تترتب عليه الأحكام مرفوعه عن الصبي، لا أن قذاره المنى مرفوعه، وكذلك النجاسه التي تترتب عليها أحكام خاصه \_ إلى غير ذلك \_ ولذا يمكن

أن يقال بعدم وجوب غسل الجنابه والاستحاضه والتطهير من النجاسات ونحوها على الصبي إذا بلغ، وقد سبق عليه أسبابها، بل حالها حال الصلاة، فكما لا تجب القضاء عليه كذلك لا تجب هذه الأمور، فتدبر.

وأما الإجماع المدعى، فالمحصل منه غير حاصل، ولو حصل لم يفد لاحتمال الاستناد إلى هذه الوجوه المخدوشه، فكيف بالمنقول، وتظهر من كتاب الحجر من الحدائق الخدشه في ثبوت الأحكام الوضعيه على الصبي فراجع.

القسم الثاني: غير الوضعيات مما يتوقف على القصد، وينقسم لدى هذا البعض إلى عقليه وغيرها، وقد حكم باستحباب المستحبات العقليه بل والواجبات إذا أدركها عقل الصبي، فالأصول الخمسه وسائر المعارف المستحبه إذا تمكن الصبي من فهمها كانت حالها مثل حالها بالنسبه إلى الكبير، واستدل لذلك بأمور:

الأول: إن حديث «رفع القلم» لا يشمل مثلها كما تقدم، فيشملها العموم. وفيه: إنه لا وجه لعدم الشمول، بل حاله حال المجنون، فالكلام فيهما سواء، ولذا قال بعض الفقهاء أنه كالاتجاه في مقابله المقطوع به نصاً وفتوى من رفع القلم.

الثاني: ما عن مجمع البرهان بما لفظه: (إن الحكم بإسلام المراهق غير بعيد لعموم من قال: "لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو

مسلم"، و"فاتلوهم حتى يقولوا لا إله إلا الله". قال: وأمثاله كثيرة، وأنهم إذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدله وجوب الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه وجوب المعرفة والإسلام يمكن أن يجب عليهم ذلك، لأن دليل وجوب المعرفة عقلي ولا استثناء في الأدله العقلية)، انتهى.

وفيه: أما العموم فقد تقدم ما يدل على محكوميته بأدله الرفع، وأما أنه لا استثناء في الأدله العقلية، فإن أريد بها أن عقله يلزمه بذلك فالكلام تام، وإن أريد أن الشارع يرتب الأثر وجوداً وعدمياً كما يرتب على البالغ فغير مسلّم، إذ لا ربط لكون الأمر عقلياً بترتيب الشارع للآثار، إذ ترتيب الآثار اعتبارى شرعى لا حكم عقلي، بل حاله حال المجنون في عدم الترتيب لظاهر حديث الرفع.

إن قلت: فعلى هذا لا يحكم بإسلامه لو أسلم، بمعنى أنه لا تترتب عليه أحكام الإسلام.

قلت: ثبت الدليل من الخارج على القبول، فهو مستثنى، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى في مطهره الإسلام، أما إسلام مولانا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) فقد أورد عليه بعض المعاندين بهذا.

قلت: ذلك مردود بوجوه:

ص: ٥٠٤

الأول: ما عن الجواهر باحتمال كونه من خواصه (عليه السلام).

الثانى: إن قبول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) له (عليه السلام) مما يدل على الكفايه وهو ما ادعيناه من الدليل، فإن فعله (صلى الله عليه وآله) حيث إنه حجه كاف.

الثالث: ما ذكره العلامة المتتبع السيد عبد الرزاق فى كتابه العباس (عليه السلام) بما لفظه: (ولو تنازلنا عن جميع ذلك فمن أين علمنا أن اشتراط البلوغ فى التكليف كان مشروعاً فى أول البعثه، فلعله كبقية الأحكام التدريجيه نزل به الوحي فيما بعد، ولقد حكى الخفاجى فى شرح الشفا ج ٣ ص ١٢٥ فى باب دعاء النبى (صلى الله عليه وآله) على صبي عن البرهان الحلبى والسبكى أن اشتراط الأحكام بالبلوغ إنما كان بعد واقعه أهد، وعن غيرهما أنه بعد الهجره، وفى السيره الحلبيه ج ١ ص ٣٠٤ أن الصبيان يومئذ مكلفون، وإنما رفع القلم عن الصبي عام خير، وعن البيهقى أن الأحكام إنما تعلق بالبلوغ فى عام الخندق والحديبيه وكانت قبل ذلك منوطه بالتمييز)<sup>(١)</sup>، انتهى.

وتؤيد ذلك أصاله عدم الاشتراط، فإن إسلام أمير المؤمنين (عليه السلام) \_ حسب الظاهر \_ إنما كان فى أول مجلس دعاهم النبى (صلى الله عليه وآله)، ومن المعلوم أن أول التكاليف كان

ص: ٥٠٥

---

١- ([١]) كتاب العباس (عليه السلام): ص ٢٨.

قوله: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله".

هذا كله على حسب الظاهر، أما حسب الواقع فلا- إشكال في أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان أمير المؤمنين و آدم (عليه السلام) بين الماء والطين، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) كذلك.

وكيف كان فهذا الدليل \_ أعنى رفع القلم \_ محكوم إما عموماً أو خصوصاً بالنسبة إلى الإسلام كمحكوميته بالنسبة إلى أحكام آخر لها أدله خاصة، وأما ما ذكره بعض الأعلام من أن حديث رفع القلم ظاهر في رفع قلم السيئات عنه، الحاصل برفع الالتزام لا غير، فلا يقتضى لغويه إسلامه كما لا يقتضى لغويه سائر عباداته. ففيه: مع مخالفته للظاهر \_ كما تقدم \_ أن النصوص داله على مطلق القلم، كالمروى في باب الحجر من الجواهر، قال: فمنها النبوى المرسل في محكى الخلاف والتذكرة: «إذا استكمل المولود خمس عشره سنه كتب ما له وما عليه وأخذ منه الحدود»(١).

القسم الثالث: الأمور المحتاجه إلى القصد غير الوضعيات، وينقسم لديه إلى مستحبات وغيرها، فحكم في المستحبات بعدم السقوط، واستدل لذلك بأمور:

الأول: السيره، وفيه: إنه ما ثبت السيره فيه كان كما ذكر. نعم

ص: ٥٠٦

١- ( [ ١ ] ) الجواهر: ج ٢٦ ص ٢٤.



الظاهر من عادة المسلمين ذلك بالنسبة إلى العبادات والصدقة ونحوها.

الثانى: بعض النصوص بضميمه عدم القول بالفصل، كنصوص الصدقه والحج ونحوهما. وفيه: إن عدم القول بالفصل غير مجد فى المقام لو سلم أصل كونه مجدياً.

الثالث: إن حديث الرفع للامتنان، ولا امتنان فى رفع المستحب، لأنه تفويت للثواب عليه. وفيه: ما تقدم من عدم تسليم كونه للامتنان أولاً- وعدم معلوميه عموميه ملاك المستحب، فمن المحتمل خصوصيه الملاك بالبالغين ثانياً، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصه، الداله على عدم كتابه الثواب للصبى إلا إذا دخل فى ثلاث عشره سنه أو أربع عشره سنه، نقلها فى كتاب الحجر من الجواهر(1) فراجع.

القسم الرابع: غير المستباحات، وينقسم إلى عبادات واجبه وغيرها، فحكم فى العبادات بأنها صحيحه شرعيه لأمرين:

الأول: السيره وبعض النصوص الخاصه كنصوص الصلاه والصوم والحج ونحوها.

أقول: ما ثبت فيه النص أو السيره المتصله فلا بأس به لحكومته

ص: ٥٠٧

---

١- ( [١] ) الجواهر: ج ٢٦ ص ٣٤ و ص ٣٥.

على حديث رفع القلم، وأما ما لم يثبت فيه فالأمر مشكل.

الثاني: ما ذكره في الدليل الثالث في القسم الثالث وقد تقدم بيانه بما فيه.

القسم الخامس: العقود والإيقاعات، وقد فصل منها بين ما صدر بدون إذن الولي فلا إشكال في عدم صحتها إلا في بعض الموارد، وبين ما صدر بإذنه وإجازته.

واستدل لذلك بنحو قوله (عليه السلام): «لا يجوز طلاق الغلام حتى يحتلم»<sup>(١)</sup>، وقوله (عليه السلام): «والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشر سنة أو يحتلم أو يشعر»<sup>(٢)</sup> الحديث. هذا بضميمه الانصراف إلى التصرف المستقل، لا مثل ما صدر عن إجازته الولي أو لحق به الإجازة.

أقول: في باب العقود والإيقاعات بين النصوص وكذا الفتاوى تدافع عجيب يحتاج الحكم في المسألة إلى تتبع تام، والأولى إحالة كل واحد منها إلى بابه.

ولا يذهب عليك أن اللازم \_ كما تقدم في مسأله العداله \_ ملاحظه أدله كل باب على حده، والحكم على طبق المستفاد منها في

ص: ٥٠٨

١- ( [١] ) الوسائل: ج ١٥ ص ٣٢٥ الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٨.

٢- ( [٢] ) الوسائل: ج ١ ص ٣٠ الباب ١ من أبواب مقدمه العبادات ح ٢.

خصوص ذلك الباب، لا عطف بعضها على بعضها، وزعم المعارضه بينها مع كون بعضها في باب الوصيه وآخر في باب العتق ونحوه، ثم جعل النتيجة واحده ساريه في الجميع. اللهم إلا أن يقطع بوحده الملاك.

هذا آخر ما أردنا بيانه في باب التقليد، وقد أضربنا عن بعض الفروع الأخر خوف التطويل. والله الموفق للصواب، والهادى إلى سواء السبيل.

ص: ٥٠٩



٧	مصادر التخريج.....
٢٢	تمهيد.....
٢٤	مقدمه المؤلف.....
٢٥	مسأله ١ _ فى وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على المكلف.....
٢٥	معنى الوجوب.....
٢٩	معنى الاجتهاد.....
٣٠	معنى التقليد.....
٣٠	أدله جواز التقليد.....
٣٤	الآيات الداله على جواز التقليد.....
٣٧	الأخبار الداله على جواز التقليد.....
٤١	تنبيه حول حجيه تفسير العسكرى عليه السلام.....
٤٥	الأدله الداله على حرمة التقليد.....
٤٨	تممه فى تعريف الاجتهاد.....
٤٩	معنى الاحتياط.....
٥١	فيما أورد على العمل بالاحتياط.....

- فيما لو استلزم الاحتياط التكرار..... ٦١
- تمه في تقديم العمل بالمقطوع والمظنون..... ٦٤
- مسألة ٢ \_ في جواز الاحتياط حتى لغير المجتهد..... ٦٩
- مسألة ٣ \_ في أقسام الاحتياط..... ٧٠
- الاحتياط في الفعل أو الترك..... ٧٠
- الاحتياط في الجمع بين الفعل والترك..... ٧١
- مسألة ٤ \_ في جواز الاحتياط لو كان مستلزما للتكرار وأمكن الاجتهاد والتقليد... ٧٢
- مسألة ٥ \_ في شروط جواز الاحتياط..... ٧٦
- مسألة ٦ \_ في عدم لزوم التقليد في الضروريات واليقينيات..... ٧٨
- مسألة ٧ \_ في بطلان عمل العامي إذا لم يكن عن تقليد أو احتياط..... ٨٠
- مسألة ٨ \_ في معنى التقليد..... ٨١
- في لزوم تعيين المقلد..... ٨٦
- مسألة ٩ \_ في جواز البقاء على تقليد الميت..... ٩٠
- الأقوال في البقاء على تقليد الميت..... ٩٨
- في تقليد الميت ابتداءً..... ١٠٥
- مسألة ١٠ \_ في عدم جواز الرجوع إلى الميت إذا عدل إلى الحي..... ١٠٩
- مسألة ١١ \_ في العدول عن الحي إلى الحي..... ١١١
- في العدول عن الحي إلى الحي الأعلم..... ١١٥
- مسألة ١٢ \_ في تقليد الأعلم..... ١١٨

- أدله القائلين بوجوب تقليد الأعلم..... ١١٩
- في جواز تقليد غير الأعلم..... ١٢٣
- أدله القائلين بجواز تقليد غير الأعلم..... ١٢٥
- في وجوب تقليد الأعلم..... ١٣٣
- في وجوب الفحص عن الأعلم وعدمه..... ١٣٥
- مسألة ١٣ \_ في التخيير في انتخاب المجتهدين إذا كانا متساويين وتقديم الأورع..... ١٤٠
- مسألة ١٤ \_ في أخذ الفتوى من غير الأعلم، إذا لم يكن للأعلم فتوى ... ١٤٥
- مسألة ١٥ \_ في وجوب الرجوع إلى المجتهد الحي في مسأله البقاء على تقليد الميت ... ١٤٨
- في فروض مسأله البقاء على تقليد الميت..... ١٥٠
- مسألة ١٦ \_ في أعمال الجاهل المقصر والجاهل القاصر إذا كانت مطابقه للواقع..... ١٥٦
- مسألة ١٧ \_ في تعريف الأعلم، والمرجع فيه أهل الخبره والاستنباط ... ١٦٨
- مسألة ١٨ \_ في ترك تقديم المفضل حتى في صورته توافق رأيه رأى الأفضل..... ١٧٢
- مسألة ١٩ \_ في عدم جواز تقليد غير المجتهد، ووجوب التقليد حتى على أهل العلم... ١٧٣
- مسألة ٢٠ \_ في كيفية معرفه اجتهاد المجتهد وأعلميته..... ١٧٥

- ١٧٥ ..... فى حجيه البينه مطلقا
- ١٧٦ ..... فى الاكتفاء على شهاده الواحد، أو لزوم التعدد
- ١٨٦ ..... فى لزوم كون البينه من أهل الخبره
- ١٩٠ ..... فى تعارض البينتين
- ١٩٢ ..... فى حجيه خبر الثقه
- مسأله ٢١ \_ فى تقديم الأعلم، إذا لم يحصل العلم بأعلميته بل احتمال ذلك ... ١٩٦
- مسأله ٢٢ \_ فيما يشترط فى المجتهد ..... ١٩٩
- أدله اشتراط البلوغ فى المجتهد ..... ١٩٩
- فى اشتراط العقل فى المجتهد ..... ٢٠٣
- أدله اشتراط الإيمان فى المجتهد ..... ٢٠٤
- أدله اشتراط العدالة فى المجتهد ..... ٢١٠
- أدله اشتراط الرجوليه فى المجتهد ..... ٢١٦
- فى اشتراط الحريره فى المجتهد ..... ٢١٩
- فى اشتراط الاجتهاد المطلق فى المجتهد ..... ٢٢١
- فى إمكان الاجتهاد المطلق ..... ٢٢١
- فى جواز عمل المجتهد على طبق اجتهاده ..... ٢٢٢
- فى جواز الرجوع فى المسائل إلى المجتهد ..... ٢٢٣
- فى نفوذ قضاء المجتهد شرعا ..... ٢٢٣
- فى جواز تصدّى المجتهد للأمور الحسينيه ..... ٢٢٥
- فى الولايه العامه للمجتهد ..... ٢٢٦





- ٢٣٤ ..... فى إمكان الاجتهاد المتجزى.
- ٢٣٦ ..... فى جواز عمل المتجزى على طبق اجتهاده.
- ٢٣٧ ..... فى حجيه قول المتجزى لغيره.
- ٢٤٠ ..... فى نفوذ قضاء المتجزى.
- ٢٤٤ ..... فى جواز تصدى المتجزى للأمر الحسيه.
- ٢٤٤ ..... فى ثبوت الولايه العامه للمتجزى فيما اجتهد فيه.
- ٢٤٥ ..... فى اشتراط الحياه والأعلميه فى المجتهد.
- ٢٤٦ ..... فى اشتراط طهاره المولد فى المجتهد.
- ٢٤٩ ..... أدله اشتراط طهاره المولد فى المجتهد.
- ٢٥٤ ..... فى اشتراط عدم كون المجتهد مقبلا على الدنيا.
- ٢٥٧ ..... مسأله ٢٣ \_ فى تعريف العداله، وكيفيه ثبوتها.
- ٢٩٠ ..... فى طرق معرفه العداله.
- ٣٠٢ ..... مسأله ٢٤ \_ فى عروض ما يوجب فقد بعض الشرائط على المجتهد ....
- ٣٠٣ ..... مسأله ٢٥ \_ فيما لو قلد من لم يكن جامعا لشرائط التقليد.
- ٣٠٤ ..... مسأله ٢٦ \_ فيما لو قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت ثم مات المقلد ....
- ٣٠٥ ..... مسأله ٢٧ \_ فى وجوب تعلم المسائل الشرعيه.
- ٣٠٦ ..... مسأله ٢٨ \_ فى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو.
- ٣٠٨ ..... مسأله ٢٩ \_ فى وجوب التقليد فى المستحبات والمكروهات والمباحات أيضا.

- مسأله ٣٠ \_ فى جواز الإتيان بعمل لاحتمال كونه مطلوباً، وعكسه..... ٣١١
- مسأله ٣١ \_ فى تبدل رأى المجتهد..... ٣١٣
- مسأله ٣٢ \_ فى عدول المجتهد إلى التوقف أو التردد..... ٣١٥
- مسأله ٣٣ \_ فى التخيير بين المجتهدين المتساويين، وجواز التبعض فى التقليد..... ٣١٧
- مسأله ٣٤ \_ فيما لو قلد مجتهداً يقول بحرمه العدول إلى الأعلم..... ٣١٩
- مسأله ٣٥ \_ فيما لو اشتبه فى المجتهد..... ٣٢٢
- مسأله ٣٦ \_ فى طرق ثبوت الفتوى..... ٣٢٤
- مسأله ٣٧ \_ فيما لو قلد من ليس أهلاً للفتوى..... ٣٢٩
- مسأله ٣٨ \_ فيما لو انحصر الأعلم فى شخصين ولم يمكن التعيين..... ٣٣١
- مسأله ٣٩ \_ فى جواز البقاء على تقليد المجتهد إذا شك بقاؤه على شروط التقليد..... ٣٣٢
- مسأله ٤٠ \_ فيما لو كانت أعماله السابقة بلا تقليد ولم يعلم مقدارها..... ٣٣٣
- مسأله ٤١ \_ فيما لو شك فى أعماله السابقة أنها كانت عن تقليد صحيح .... ٣٣٩
- مسأله ٤٢ \_ فى وجوب الفحص لو شك فى استجماع المجتهد للشروط المعتمده..... ٣٤٠

- مسألة ٤٣ \_ فى حرمه الإفتاء والقضاء لمن ليس أهلا له..... ٣٤١
- فى حرمه الترافع إلى من ليس أهلا للقضاء، وعدم نفوذ حكمه..... ٣٤٧
- مسألة ٤٤ \_ فى اشتراط العدالة فى المفتى والقاضى..... ٣٥٢
- مسألة ٤٥ \_ فيما لو شك فى صحه تقليده بعد مده من الزمن..... ٣٥٤
- مسألة ٤٦ \_ فى وجوب تقليد الأعلم فى مسأله تقليد الأعلم..... ٣٥٦
- مسألة ٤٧ \_ فى تبعض التقليد إذا كان هناك مجتهدان كل واحد منهما أعلم من الآخر فى بعض الأحكام ٣٥٨
- مسألة ٤٨ \_ فيما لو اشتبه فى نقل فتوى المجتهد، أو أخطأ المجتهد فى بيان فتواه..... ٣٥٩
- مسألة ٤٩ \_ فيما لو عرضت مسأله فى الصلاه وبنى على أحد الطرفين حتى يسأل عن الحكم بعد الصلاه ٣٦٣
- مسألة ٥٠ \_ فى وجوب الاحتياط فى زمن الفحص عن المجتهد..... ٣٦٧
- مسألة ٥١ \_ فى انزال الوكيل بموت المجتهد، بخلاف المنسوب من قبله .... ٣٦٨
- مسألة ٥٢ \_ فيما إذا بقى على تقليد الميت من دون رجوع إلى الحى..... ٣٧٤
- مسألة ٥٣ \_ فى عدم لزوم التدارك مع العدول..... ٣٧٦
- فما لو كان مقلدا وصار مجتهدا فصار نظره بخلاف ما كان يعمله فى حال تقليده... ٣٨٥
- مسألة ٥٤ \_ فى لزوم عمل الوكيل، بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه..... ٣٨٦

- مسألة ٥٥ \_ فى اختلاف البائع والمشتري أو المتعاقدين فى التقليد..... ٣٩٣
- مسألة ٥٦ \_ فى أنه هل تعيين الحاكم بيد المدعى أو المدعى عليه..... ٣٩٦
- مسألة ٥٧ \_ فى عدم جواز نقض حكم الحاكم ولو لمجتهد آخر ٤٠٤
- مسألة ٥٨ \_ فى عدم لزوم الإعلام على من نقل فتوى مجتهد ثم تغير فتواه .... ٤١٥
- فيما لو تبين للنقل خطأه فى نقل الفتوى..... ٤١٦
- مسألة ٥٩ \_ فى التعارض فى النقل..... ٤١٧
- مسألة ٦٠ \_ فيما لو عرضت مسألة لا يعلم حكمها..... ٤١٩
- مسألة ٦١ \_ فيما لو قلد مجتهدا ثم مات فقلد آخر فمات أيضا فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت ٤٢٦
- مسألة ٦٢ \_ فيما يتحقق به التقليد..... ٤٢٨
- مسألة ٦٣ \_ فى كيفية العمل بالاحتياطات..... ٤٣١
- مسألة ٦٤ \_ فى أقسام الاحتياط وأحكامه..... ٤٣٤
- مسألة ٦٥ \_ فى جواز التبعض فى التقليد لو كان المجتهدين متساويين .... ٤٣٧
- مسألة ٦٦ \_ فى تعارض الاحتياطات ولزوم الترجيح..... ٤٤٠
- مسألة ٦٧ \_ فى نفي التقليد فى أصول الدين..... ٤٤٣
- فى وجوب النظر وحرمة التقليد فى أصول الدين..... ٤٥٠
- الآيات الداله على وجوب النظر فى أصول الدين..... ٤٥٠
- الأخبار الداله على وجوب النظر فى أصول الدين..... ٤٥٣

- أدله القائلين بعدم وجوب النظر فى أصول الدين..... ٤٥٦
- أدله القائلين بحرمه النظر فى أصول الدين..... ٤٦٠
- فى التقليد فى مسائل أصول الفقه..... ٤٦١
- فى التقليد فى مبادئ الاستنباط..... ٤٦٤
- فى التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه..... ٤٦٧
- مسأله ٦٨ \_ فى عدم اعتبار الأعلميه فى غير التقليد..... ٤٧١
- مسأله ٦٩ \_ فى أنه هل يجب الإعلام عند تبدل رأى المجتهد..... ٤٧٣
- مسأله ٧٠ \_ فى عدم جواز إجراء الأصول للمقلد فى الشبهات الحكميه.... ٤٧٦
- مسأله ٧١ \_ فى عدم جواز تقليد المجتهد غير العادل..... ٤٧٩
- مسأله ٧٢ \_ فى عدم كفايه الظن بفتوى المجتهد فى العمل به..... ٤٨١
- فروع ملحقه بباب التقليد
- الفرع الأول: فى جواز تقليد الانسدادى..... ٤٨٥
- الفرع الثانى: فى جواز تقليد غير الأصولى..... ٤٨٧
- الفرع الثالث: فى الجواب حسب رأى مجتهد السائل..... ٤٨٩
- الفرع الرابع: فى تقليد الصبى وتفريعاته..... ٤٩٣
- الفرع الخامس: فيما لو كانت الفتاوى حرجيه..... ٤٩٥
- الفرع السادس: فيما لو اختلف رأى شخصين فى مسأله..... ٤٩٧
- الفرع السابع: فى أعمال الصبى..... ٤٩٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

