



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا  
عليكم يا صابغين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

موسوعة الأمام الخوئي

المجلد الثاني

الموسوعة الفقهية الإسلامية  
المجلد الثاني

١٣١٧-١٤١٣ هـ

موسوعة الأمام الخوئي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المستند فى شرح العروه الوثقى ( موسوعه الامام الخوئى )

كاتب:

آيت الله سيد ابوالقاسم خوئى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٧	المستند فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الامام الخوئى) المجلد ١
١٧	اشاره
١٨	[مقدمه التحقيق]
١٨	اشاره
١٨	كلمه المؤتسسه
١٩	المجموعه الفقهيّه:
١٩	مزايا هذه الموسوعه:
٢٠	مقدمه موسوعه الإمام الخوئى
٢٠	اشاره
٢٠	الإمام الخوئى قائداً للذّين و رائداً للعلم
٢٢	المرجعيتيه بدايتها و نهايتها:
٢٢	مقومات المرجعيه و مراحلها:
٢٤	دعم مدرسه أهل البيت:
٢٥	ركائز الحكم الإسلامى:
٢٥	اشاره
٢٦	الأوّل مفهوم النيايه العاتّه:
٢٩	الثانى - مفهوم الولايه المطلقه:
٢٩	اشاره
٣٠	الولايه فى القرآن:
٣٣	مناقشات حول الولايه المطلقه:
٣٥	ولايه الفقيه:
٣٧	الثالث المرجعيّه العليا:
٣٧	اشاره

٣٨	مُعْطِيَات مَرْجِعِيَّة الإمام الخوئي العليَا:
٤٠	مَسْؤُولِيَّات مَرْجِعِيَّة الإمام الخوئي:
٤١	بَيْن الحُكُومَة الإِسْلَامِيَّة وَ حَاكِمِيَّة الإِسْلَام:
٤٤	حَيَاتِهِ السِّيَاسِيَّة:
٤٧	خِصَائِصُهُ السُّلُوكِيَّة وَ الذَّاتِيَّة:
٤٨	سِيَاسَتُهُ الحُزُورِيَّة:
٥١	سِيَاسَتُهُ الفُتَوَائِيَّة:
٥٢	وَأَقْعُ الاجْتِهَادِ عِنْدَ الإمام الخوئي:
٥٣	مَوْقِفُ الإمام الخوئي مِنَ الاجْتِهَادِ السِّيَاسِي:
٥٤	الِاتِّجَاهَاتُ التَّجَدُّدِيَّة:
٥٤	مَنْهَجِيَّةُ الإمام الخوئي فِي إِحْيَاءِ العُلُوم:
٥٤	إِشَارَةٌ
٥٤	إِبْدَاعَاتُهُ فِي عُلُومِ القُرْآن:
٥٤	إِشَارَةٌ
٥٥	الْمَنْهَجُ التَّفْسِيرِيُّ لِلإمام الخوئي:
٥٥	إِشَارَةٌ
٥٦	مَوْضُوعُ النَّاسِخِ وَ المَنْسُوخِ:
٥٦	إِشَارَةٌ
٥٦	١- نَسْخُ التَّلَاوَةِ دُونَ الحُكْمِ:
٥٧	٢- نَسْخُ التَّلَاوَةِ وَ الحُكْمِ:
٥٨	٣- نَسْخُ الحُكْمِ دُونَ التَّلَاوَةِ:
٥٩	إِعْجَازُ القُرْآنِ عَلى مَفْهُومٍ جَدِيدٍ:
٥٩	نِزْعَةُ التَّعَايُشِ المَذْهَبِي فِي تَفْسِيرِهِ:
٦١	وَ جِهَاتُ النِّظَرِ حَوْلَ تَفْسِيرِ البَيَانِ:
٦١	تَفَاعُلَاتُ حَوْلَ القُرَاءَاتِ وَ الأَحْرَافِ السَّبْعَةِ:
٦١	إِشَارَةٌ

٦٤	مردودات الباحثين:
٦٧	اشادات المعنّيين بعلوم القرآن:
٧١	من إبداعاته في الأصول:
٧١	اشاره
٧١	بدء نشوء اللّغه
٧٤	علاقه اللّفظ بالمعنى
٧٥	من إبداعاته في الفقه و القواعد الفقهيّه:
٧٨	من إبداعاته في الفلسفه الإسلاميه:
٧٨	من إبداعاته في علم الرّجال:
٧٨	اشاره
٧٨	علم الرّجال بين النصّ و الاجتهاد:
٨١	خاتمه المطاف:
٨٢	عوداً على بدء:
٨٢	مقدمه المؤلّف
٨٤	كتاب الاجتهاد و التقليد
٨٤	اشاره
٨٤	المسأله الأولى في أن وجود الاجتهاد و عدليه عقلي أو شرعي؟
٨٤	اشاره
٩١	[كل مكلف يجب أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً]
٩٤	مباحث الاجتهاد
٩٤	اشاره
٩٤	١- تعريف الاجتهاد:
٩٨	٢- مبادئ الاجتهاد:
١٠٢	٣- أقسام الاجتهاد:
١٠٢	اشاره
١٠٤	١- الاجتهاد بالقوه و الملكه

- ١٠٨ ..... ٢- التجزّي في الاجتهاد
- ١٠٨ ..... اشاره
- ١٠٨ ..... الجبهه الاولى: في إمكان التجزى و استحالته
- ١١٠ ..... الجبهه الثانيه: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه
- ١١٠ ..... الجبهه الثالثه: جواز الرجوع إليه و تقليده فيما استنبطه من الأحكام
- ١١٢ ..... ٣- التخطئه و التصويب
- ١١٩ ..... ٤- الإجزاء
- ١٤١ ..... ٥- هل الأمور الثلاثه في عرض واحد؟
- ١٤١ ..... اشاره
- ١٤١ ..... الاولى: أن المتمكن من الاجتهاد و التقليد هل له أن يمثل بالاحتياط فهو في عرض الأولين أو أنه في طولهما؟
- ١٤٢ ..... الثانيه: أن المتمكن من الاحتياط هل له الامتثال بالتقليد أو الاجتهاد
- ١٤٢ ..... الثالثه: أن الاجتهاد هل هو مقدم على التقليد أو أنهما في عرض واحد؟
- ١٤٣ ..... ٦- حكم الاجتهاد في نفسه
- ١٤٥ ..... [مباحث الاحتياط]
- ١٤٥ ..... [الاحتياط في المعاملات]
- ١٤٧ ..... [الاحتياط في العبادات]
- ١٥١ ..... [أقسام الاحتياط]
- ١٥٢ ..... [في حكم الاحتياط المستلزم للتكرار]
- ١٥٥ ..... [التقليد في مسأله جواز الاحتياط و في الضروريات و اليقينيات]
- ١٥٦ ..... [مباحث التقليد]
- ١٥٦ ..... [مسأله في حكم العمل بلا تقليد و لا احتياط]
- ١٥٧ ..... [معنى التقليد]
- ١٥٧ ..... اشاره
- ١٥٨ ..... معنى التقليد بحسب اللغه
- ١٥٨ ..... معنى التقليد بحسب الأخبار
- ١٦٠ ..... معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى



- ١٦٣ ..... ما يمكن أن يعتمد عليه العامي
- ١٦٥ ..... ما دلّ على جواز التقليد
- ١٧١ ..... الآيات الناهية عن التقليد
- ١٧٦ ..... [اشتراط الحياه فى المرجع]
- ١٧٦ ..... اشاره
- ١٧٧ ..... ١- تقليد الميت ابتداءً
- ١٧٧ ..... اشاره
- ١٨١ ..... أدله المثبتين
- ١٨١ ..... اشاره
- ١٨١ ..... منها: دعوى أن الآيات و الروايات الواردة فى حجيه فتوى الفقيه غير مقيده بحال الحياه
- ١٨٤ ..... و منها: السيره
- ١٨٥ ..... و منها: الاستصحاب
- ١٨٧ ..... أدله المانعين
- ١٨٧ ..... اشاره
- ١٨٧ ..... الأول: ما عن جمله من الأعظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز
- ١٨٨ ..... الثانى: أن الأدله الداله على حجيه فتوى الفقيه ظاهره الدلاله على اعتبار الحياه فى جواز الرجوع إليه
- ١٩٠ ..... الثالث: أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها
- ١٩١ ..... ٢- البقاء على تقليد الميت
- ١٩١ ..... اشاره
- ١٩٢ ..... أدله المثبتين
- ١٩٢ ..... الأول: الاستصحاب
- ١٩٣ ..... الثانى: المطلقات
- ١٩٤ ..... الثالث: السيره العقلانيه
- ١٩٥ ..... بقى أمران
- ١٩٥ ..... أحدهما: أنه هل يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه، العمل بفتواه قبل موته أو لا يشترط فيه العمل؟
- ١٩٦ ..... و ثانيهما: أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط فى جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكرًا لفتواه بعد موته

- ٢٠١ ..... [أحكام العدول من مجتهد إلى آخر]
- ٢٠١ ..... [فى حكم العود إلى الميت بعد العدول إلى الحي]
- ٢٠٢ ..... [فى حكم العدول عن الحي إلى الحي]
- ٢٠٢ ..... اشاره
- ٢٠٤ ..... حكم التخيير عند تساوى المجتهدين
- ٢٠٤ ..... أدله القول بجواز العدول
- ٢٠٤ ..... أحدهما: الإطلاقات
- ٢٠٥ ..... و ثانيهما: الاستصحاب
- ٢٠٥ ..... اشاره
- ٢١٣ ..... تتميم:
- ٢١٥ ..... أدله القول بعدم جواز العدول
- ٢١٥ ..... اشاره
- ٢١٥ ..... الأول: الاستصحاب
- ٢١٥ ..... الثانى: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية فى بعض المواضع
- ٢١٧ ..... الثالث: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو
- ٢١٨ ..... الرابع: ما عن المحقق القمى (قدس سرّه) من دعوى الإجماع على عدم الجواز
- ٢١٨ ..... الخامس: قاعده الاشتغال
- ٢٢٠ ..... [تقليد الأعلّم]
- ٢٢٠ ..... [وجوب تقليد الأعلّم]
- ٢٢٣ ..... أدلّه عدم وجوب تقليد الأعلّم
- ٢٢٣ ..... اشاره
- ٢٢٣ ..... [الوجه الأول التمسك بإطلاق الأدله الوارده فى جواز الرجوع إلى الفقيه و حجيه رأيه و فتواه]
- ٢٢٨ ..... الوجه الثانى: أن وجوب تقليد الأعلّم عسر على المكلفين
- ٢٢٩ ..... الوجه الثالث: سيره المتشرعه
- ٢٣٠ ..... الوجه الرابع: أن الأئمه (عليهم السلام) قد أرجعوا جماعه من العوام إلى أشخاص معينين من أصحابهم
- ٢٣٠ ..... أدله وجوب تقليد الأعلّم

- ٢٣٠ ..... اشارة
- ٢٣٠ ..... الأول: أن مشروعيه التقليدي في الأحكام الشرعيه إنما أثبتناها بالكتاب و السنه أو بدليل الانسداد أو السيره
- ٢٣٢ ..... الثاني: ما عن المحقق الثاني (قدّس سزه) من دعوى الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلّم.
- ٢٣٢ ..... الثالث: الروايات: .....
- ٢٣٧ ..... الشك في حجيه فتوى غير الأعلّم .....
- ٢٣٧ ..... اشارة .....
- ٢٣٩ ..... فهناك مقامان للكلام: .....
- ٢٣٩ ..... المقام الأول: ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف .....
- ٢٤٠ ..... المقام الثاني: ما إذا كان الواقع منجزاً على المكلف بالعلم الإجمالي الكبير أو العلم الإجمالي المتحقق في بعض الموارد .....
- ٢٤٩ ..... و أما ما استدل به على جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم، إذا لم يعلم المخالفه بينه و بين الأعلّم فهو أمور: .....
- ٢٤٩ ..... الأول: إطلاقات الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه من الآيه و الأخبار .....
- ٢٥٣ ..... الثاني: أن الأئمه (عليهم السلام) قد أرجعوا عوام الشيعة إلى أصحابهم .....
- ٢٥٤ ..... الثالث: السيره العقلايه .....
- ٢٥٤ ..... وجوب الفحص عن الأعلّم .....
- ٢٥٧ ..... [التخيير عند تساوى المجتهدين] .....
- ٢٥٧ ..... اشارة .....
- ٢٥٨ ..... و ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه: .....
- ٢٥٨ ..... الأول: إطلاقات الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه .....
- ٢٥٩ ..... الثاني: السيره العقلايه .....
- ٢٥٩ ..... الثالث: دعوى الإجماع على التخيير في المسأله. ....
- ٢٦٠ ..... الحجيه التخييريّه غير معقوله .....
- ٢٦٠ ..... اشارة .....
- ٢٦٢ ..... معنى آخر للحجيه التخييريّه .....
- ٢٦٣ ..... [الترجيح بالأورعيه] .....
- ٢٧٠ ..... [إذا لم يكن للأعلّم فتوى] .....
- ٢٧١ ..... [تقليد الأعلّم في مسأله البقاء] .....

- ٢٧١ ..... اشارة
- ٢٧٤ ..... إذا أفتى كل من الميت و الحي بجواز البقاء أو بوجوبه و هي أربع صور: -
- ٢٧٤ ..... اشارة
- ٢٧٤ ..... [الصورة الأولى] فتوى الحي و الميت بجواز البقاء -
- ٢٨٠ ..... [الصورة الثانية] فتوى الحي و الميت بوجوب البقاء -
- ٢٨٠ ..... [الصورة الثالثة] فتوى الحي بوجوب البقاء و الميت بجوازه -
- ٢٨٤ ..... فتوى الحي بجواز البقاء و الميت بوجوبه -
- ٢٨٤ ..... اختلاف الحي و الميت فى مسألة البقاء -
- ٢٩٠ ..... [حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر] -
- ٢٩٠ ..... اشارة
- ٢٩٠ ..... أحدهما: أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقه للواقع، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب؟ -
- ٢٩١ ..... [المقام الثانى أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحه أو باطله؟] -
- ٢٩٩ ..... [ما يراد من الأعلم] -
- ٣٠٢ ..... [تقليد غير الأعلم فيما توافق مع الأعلم] -
- ٣٠٤ ..... [طرق ثبوت الاجتهاد] -
- ٣١٣ ..... [شروط المرجع] -
- ٣١٣ ..... اشارة
- ٣٣٩ ..... تنبيهات -
- ٣٣٩ ..... التنبيه الأول [اعتبار الشروط فى المرجع بقاء] -
- ٣٤٢ ..... التنبيه الثانى [الاستنباط من الطرق غير المتعارفه] -
- ٣٤٥ ..... التنبيه الثالث [التقليد فى موارد استناد المجتهد إلى الأمارات] -
- ٣٤٥ ..... اشارة
- ٣٥٠ ..... [الرجوع إلى المجتهد فى موارد الأصول العمليه] -
- ٣٥٢ ..... التنبيه الرابع [حكم تعذر الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط] -
- ٣٥٤ ..... [أبحاث فى العدالة] -
- ٣٥٤ ..... [فى معنى العدالة] -

- العدالة و الصغائر ..... ٣٧٧
- العدالة و المرؤه ..... ٣٨٥
- [كاشفيه حسن الظاهر] ..... ٣٨٧
- اعتبار المعاشره و عدمه: ..... ٣٩١
- [طرق ثبوت العدالة] ..... ٣٩٥
- [زوال شروط المرجع] ..... ٣٩٧
- [إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات و قلد من يجوز البقاء] ..... ٣٩٩
- [أبحاث فى التعلم] ..... ٤٠٠
- [وجوب التعلم و مواده] ..... ٤٠٠
- [تعلم مسائل الشك و السهو] ..... ٤٠٧
- اشاره ..... ٤٠٧
- [نسبه فسق تارك تعلم الأحكام إلى الأنصارى] ..... ٤١٠
- [التقليد فى الواجبات و المحرمات] ..... ٤١٣
- [حكم من لم يعلم حرمه الفعل و كذا سائر أحكامه] ..... ٤١٤
- [عدم جواز البقاء على رأى المجتهد مع تبدل فتواه] ..... ٤١٤
- [حكم عدول المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد] ..... ٤١٦
- [حكم التقليد مع تساوى المجتهدين و التبعض فى التقليد] ..... ٤١٦
- [حكم تقليد القائل بحرمه العدول حتى إلى الأعلم] ..... ٤١٨
- [حكم من قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً] ..... ٤١٨
- اشاره ..... ٤١٨
- الفارق بين الداعى و التقيد ..... ٤١٨
- معنى الاشتراط ..... ٤٢٢
- [طرق تعلم الفتوى] ..... ٤٢٧
- [تقليد من ليس أهلاً للفتوى] ..... ٤٢٨
- [تعذر معرفه الأعلم] ..... ٤٣٠
- [الشك فى موت المجتهد] ..... ٤٣١

- ٤٣١ ..... [العمل بلا تقليد]
- ٤٣١ ..... اشاره
- ٤٣٤ ..... [شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر]
- ٤٤٤ ..... [دوران الفائت بين الأقل و الأكثر]
- ٤٥٤ ..... [الشك في صحة التقليد]
- ٤٦٠ ..... [الشك في أن المجتهد جامع للشرائط أو لا]
- ٤٦٦ ..... [أبحاث في الفتاوى]
- ٤٦٦ ..... [فتوى من لا أهليه له في الفتوى]
- ٤٦٦ ..... اشاره
- ٤٦٩ ..... [فضاؤه من لا أهليه له للقضاء]
- ٤٧٣ ..... [اعتبار الاجتهاد في القاضي]
- ٤٧٨ ..... [عدم نفوذ حكم من لا أهليه له للقضاء]
- ٤٨٣ ..... [اعتبار العدالة في القاضي]
- ٤٨٥ ..... [إذا مضت مدة فشك في أن إعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]
- ٤٨٧ ..... [التقليد في مسأله تقليد الأعلم]
- ٤٨٩ ..... [التبعيض في التقليد]
- ٤٩١ ..... [حكم الخطأ في بيان الفتوى]
- ٤٩٦ ..... [ابتلاء المصلى بمسأله يجهل حكمها]
- ٥٠٠ ..... [وجوب الاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم]
- ٥٠٠ ..... [انعزال الوكيل بموت المجتهد]
- ٥٠٣ ..... [البقاء على تقليد الميت بلا رجوع إلى الحي]
- ٥٠٤ ..... [إذا قلد مجتهدا يخالف نظره فتوى من قلده سابقا]
- ٥٠٦ ..... [الوكيل في العمل عن الغير]
- ٥٠٨ ..... [اختلاف المتعاملين تقليدا أو اجتهادا]
- ٥١١ ..... [تعيين الحاكم في المرافعات]
- ٥١٢ ..... [عدم جواز نقض حكم الحاكم]

- ٥١٨ ..... [تبدل الرأى بعد نقل الفتوى]
- ٥٢١ ..... [تعارض نقل الفتوى]
- ٥٢٦ ..... [الابتلاء بمسأله مع غياب الأعلم]
- ٥٢٩ ..... [تعاقب تقليد الأموات]
- ٥٣٣ ..... [ما يتحقق به التقليد]
- ٥٣٤ ..... [فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى]
- ٥٣٥ ..... [أقسام الاحتياط فى الرسائل العمليه]
- ٥٣٦ ..... [التبعيض فى التقليد]
- ٥٣٧ ..... [أبحاث فى التقليد]
- ٥٣٧ ..... [أمورد التقليد و محله]
- ٥٣٧ ..... اشاره
- ٥٣٧ ..... [التقليد فى أصول الدين]
- ٥٣٩ ..... ٢- التقليد فى الموضوعات الصرفه:
- ٥٤٠ ..... ٣- التقليد فى الموضوعات المستنبطه:
- ٥٤١ ..... ٤- التقليد فى مبادئ الاستنباط:
- ٥٤٢ ..... [٥- التقليد فى أصول الفقه]
- ٥٤٦ ..... [عدم اعتبار الأعلميه فى المجتهد لغير التقليد]
- ٥٤٧ ..... الولايه المطلقه للفقيه:
- ٥٤٧ ..... اشاره
- ٥٤٧ ..... [أدله ولايه الفقيه]
- ٥٥٣ ..... [ولايه الفقيه فى الأمور الحسيه]
- ٥٥٧ ..... [اعتبار الأعلميه فى القاضى]
- ٥٦٣ ..... [إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟]
- ٥٦٤ ..... [حكم إجراء أصله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه]
- ٥٦٤ ..... [تقليد المجتهد غير العادل أو مجهول الحال]
- ٥٦٥ ..... [ثبوت الفتوى بالظن]





## المستند فی شرح العروه الوثقی (موسوعه الامام الخوئی) المجلد ۱

### اشاره

سرشناسه : خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

عنوان و نام پدید آور : المستند فی شرح العروه الوثقی / [محمد کاظم یزدی]؛ تقریرا الایحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ تالیف مرتضی البروجردی.

مشخصات نشر : قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (قدس)، ۱۴۰۱.ق. = ۲۰۲۰.م. = ۱۳۰۱.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام الخوئی.

شابک : ج. ۱۱، چاپ دوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۹؛ ج. ۱۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۳-۰؛ ج. ۱۲، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۴۴-۹؛ ج. ۱۳، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۶-X؛ ج. ۱۴: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۰-۳؛ ج. ۱۵: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۳-۸؛ ج. ۱۶، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۰-۴؛ ج. ۱۷، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۴-۷؛ ج. ۱۸، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۳-۹؛ ج. ۱۹، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۲-۰:

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتاب حاضر قبلا تحت عنوان "مستند العروه الوثقی" به چاپ رسیده است.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد یازدهم: ۱۴۲۱.ق. = ۲۰۰۰.م. = ۱۳۷۹.

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۴۲۶.ق. = ۲۰۰۵.م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱۱-۱۸ (چاپ سوم: ۱۴۲۸.ق. = ۲۰۰۷.م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۱۴ (چاپ سوم: ۱۴۲۱.ق. = ۱۳۷۹).

یادداشت : ج. ۳۰ (چاپ؟: ۱۴۲۲.ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت : ج. ۳۰ (چاپ سوم: ۱۴۲۸.ق. = ۲۰۰۷.م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : عنوان عطف: شرح عروه الوثقی.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱۱. الصلاة. - ج. ۳۰. الاجاره.

عنوان عطف : شرح عروه الوثقی.

عنوان دیگر : العروه الوثقی. شرح.

عنوان دیگر : شرح العروه الوثقی.

موضوع : یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. عروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق.

شناسه افزوده : بروجردی، مرتضی، ۱۹۲۹ - ۱۹۹۸ م

شناسه افزوده : موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵ ی/ع۴۰۲۱۳۷۷ ۴۰۲۱۳۷۷ ی الف

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۲۱۱۶۷

## [مقدمه التحقیق]

### اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### کلمه المؤتسسه

ترى مؤتسسه إحياء آثار الإمام الخوئی من الواجب عليها أن تنهض بإخراج هذه الآثار العلمیة، فى مسلسلات فقهیة و أصولیة و تفسیریة من أبحاث الإمام الخوئی التى ألقاها على الفضلاء، من طلاب الحوزه العلمیة فى النجف الأشرف بتنسيق فريد، و مزایا تليق بهذا المستوى من الآثار العلمیة.

و كان شروعه (قدس سرّه) بتدريس فروع العروه الوثقی فى ۲۷/ربيع الأول من سنة ۱۳۷۷ هـ، مبتدئاً بكتاب الاجتهاد و التقليد.

تقدّم المؤسسه الأبحاث الفقهيّه فى مسلسلات و حلقات و مجلّدات مترابطه:

١- (التنقيح) فى شرح العروه الوثقى: تقرير تلميذه آيه الله الشيخ ميرزا على الغروى، فى مجلّد واحد يبحث عن (التقليد)، و تسع مجلّدات اخريات فى موضوع (الطّهارة).

٢- (المُستند) و هو تقرير آيه الله الشيخ مرتضى البروجردى، فى عشر مجلّدات تبحث عن (الصّلاه) و مجلّدان فى (الصّوم)، و مجلّدان آخران فى (الزّكاه)، و مجلّد واحد فى (الخُمْس)، و مجلّد واحد فى بحث (الإجاره).

٣- (المُعتمد) و هو تقرير آيه الله السيّد محمّد رضا الموسوى الخلخالى، فى أربع مجلّدات، تبحث فى (الحج).

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢

٤- (المبانى) و هو تقرير الشهيد السعيد حجّه الإسلام و المسلمين السيّد محمّد تقى الخوئى، نجل الامام الخوئى، فى مجلّدين فى مبحث (النّكاح)، و مجلّد واحد فى (المُضاربه) و (المُساقاه).

و تبلغ مجموعه القسم الفقهيّ فى هذه الموسوعه الكبرى أربعاً و ثلاثين مجلّداً مع الفهارس.

### مزايا هذه الموسوعه:

١- بذل الجهد فى تقويم المتن و الشّرح، و ضبطه و تصحيحه، مع التحفّظ و التحرّز مهما أمكن على حفظ نصوص هذه الكتب، و أسلوبها البيانى.

٢- تحديد النصوص، و جعل العلامات المناسبه لها.

٣- ضبط و إلحاق تعليقات الإمام الخوئى على حاشيه العروه الوثقى.

٤- تخريج الآيات و الأحاديث، و الأقوال و الآراء، و غيرها، و إرجاعها إلى المصادر الام.

٥- تعيين ما أُشير إليه فى الكتب من صفحات حول: (ما تقدّم) و (ما يأتى)، و ما أُحيل فيه إلى سائر الأبحاث الفقهيّه و الأصوليه و الرّجاليه و غيرها.

٦- تنظيم فهارس عامّه تشمل أهم موضوعات الكتب و مصادرهما و آياتها و رواياتها.

و جميع هذه الكتب الفقهيّه فى الوقت الحاضر بيد التحقيق و الإخراج.

هذا و نسأله تعالى أن يحالفنا التوفيق إلى

إنجاز هذا العمل العلمي إحياءً لفقهِ العتره الطاهره، حسبه لله و طلباً لمرضاته، والله ولي التوفيق.

مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي ١٠/ ذى الحجه الحرام / ١٤١٧ هـ ق.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٣

## مقدمه موسوعه الإمام الخوئي

### إشاره

للعلامه السيّد مرتضى الحكمي

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤

المرجعيه بدايتها و نهايتها. مقومات المرجعيه و مراحلها. دعم مدرسه أهل البيت (عليهم السلام). ركائز الحكم الإسلامى. مفهوم النيايه العامه. مفهوم الولايه المطلقه. الولايه فى القرآن. مناقشات حول الولايه المطلقه. ولايه الفقيه. المرجعيه العليا. مُعطيات مرجعيه الإمام الخوئي العليا. مسؤوليات مرجعيه الإمام الخوئي. بين الحكومه الإسلاميه و حاكميه الإسلام. حياته السياسيه. خصائصه السلوكيه و الذاتيه. سياسته الحوزويه. سياسته الفتاويه. واقع الاجتهاد عند الإمام الخوئي. موقف الإمام الخوئي من الاجتهاد السياسى. الاتجاهات التجدديه. منهجيه الإمام الخوئي فى إحياء العلوم. إبداعاته فى علوم القرآن. النهج التفسيرى للإمام الخوئي. موضوع الناسخ و المنسوخ. إعجاز القرآن على مفهوم جديد. نزعه التعايش المذهبى فى تفسيره. و جهات النظر حول تفسير البيان. تفاعلات حول القراءات و الأحرف السبعه. مردودات الباحثين. اشادات المعنيين بعلوم القرآن. من إبداعاته فى الأصول. من إبداعاته فى الفقه و القواعد الفقهيّه. من إبداعاته فى الفلسفه الإسلاميه. من إبداعاته فى علم الرجال. خاتمه المطاف. عوداً على بدء.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

## الإمام الخوئي قائدًا للدين و رائدًا للعلم

«١» الواقع: إن الإشاده بشخصيه الإمام الخوئي الكفوءه، ذات الأبعاد الشاسعه، المشحونه بالروائع و الأحداث، و ملابسات الأمور يصعب الإلمام بها، و البتّ فيها.

فإن أوفى المتحدث عن تاريخ حياته العامه، فإنه يقصر عن الإيفاء بمكانته العلميه، و إن استطاع أن يلم بقدر من ذلك، فإنه يذهل أمام بطولاته الجهاديه و السياسيه، و مجمل مواهبه، و ميزاته، و عبقرياته.

و الحق: أن حياه الإمام الخوئي كلها مزايا علميه، و جهاديه، و سلوكيه تفرّد بها، كما تفرّد بما اوتى من إبداعات علميه، كشفت

عَمَّا وَهَبَهُ اللَّهُ مِنْ قُوَّةِ الْإِبْتِكَارِ، وَعَمَقِ التَّفْكِيرِ، وَتَوَقُّدِ الذَّهْنِ،

و دقّة النظر، تلك العوامل التي كوّنَت منه الشخصيّة الملهمة، و جمعت فيه عناصر النبوغ في العلوم العقليّة و النقلية، على مستوى القمّة من العلم و الإبداع.

كان يتحلّى بالجهد في رفع مستوى العلم و الاجتهاد، تذوب زعامته في الجهاد العلمي و السياسي و الاجتماعي، و دعم الصحوة الإسلاميّة بالريادة و القيادة.

تنزع شخصيّة إلى الوحده الإسلاميّة، و التعايش المذهبيّ في توحيد ثقافه المسلمين، و عقيدتهم بالثوابت من الإسلام، حاول في كلّ ذلك بلوره العقائد الإسلاميّة الماثوره حتّى أصبح مؤثلاً للمسلمين.

(١) وُلِدَ عام ١٣١٧ هـ، و توفّي عام ١٤١٣ هـ.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٦

### المرجعيّة بدايتها و نهايتها:

بدأت المرجعيّة في الإسلام بالرجوع إلى النبيّ (صلى الله عليه و آله) و الأئمّه (عليهم السلام)، فيما شرّعه الله في هذه الآيات فلا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ... «١» وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ ... «٢» لخلافتهم عن الرسول، و بما أودعهم من علم و قضاء و حكم، ثمّ إلى النّوّاب الأربعة في النيابه الخاصّه في الغيبه الصغرى، ثمّ إلى الأمثل من الفقهاء الذين حقّت أهليّتهم للنيابه العامّه في عصر الغيبه الكبرى.

و بذلك يحقّ لنا أن نقول: بدأ الدّين بالوحي و البلاغ، و انتهى إلى الفتوى و التقليد، و بتعبير آخر بدأ بالتمسك بالرساله الإلهيّة، و حُتِمَ بالأخذ من الرساله العمليّة للفقهاء.

### مقومات المرجعيّة و مراحلها:

١- المرجعيّة الدينيّة: و تستلزم قدره على الاجتهاد و الإفتاء، و تيسير الأحكام للمكلّفين.

٢- المرجعيّة العلميّة: و تتطلّب التأهيل لإداره الحوزه العلميّه، و رفع مستواها، و محاوله تطوير العلوم الإسلاميّه، و تحويرها، بما يُلقَى عليها من دروس اجتهاديّه حرّه مستجدّه، في مباني الفقه و الأصول، و التفسير، و الرّجال و هي من معدّات الاجتهاد و بما يعدّها من أبحاث، و مجتهدين.

٣- المرجعيّة العامّه: و تتحقّق بالتأهيل لتلك المقوّمات العلميّه و الدينيّه، لتكون قاعده صلده، قادره على أداء مسؤولياتها، في تقويه الدين و الإيمان، و الثّبات عليه.

٤- المرجعيّة العُليا: و تستقر على ركائز القيادة العامّه، التي تميّزها الأعلميّه، و الاقتدار الفائق على حفظ رقعهِ الإسلام، و تحصيل

المسلمين، فى مختلف الأحداث العالميه التى تهددهم و تهدفهم، و تحاول الإطاحه بهم، و تعمل على نهب ثرواتهم، و سحق

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) النساء: ٨٣.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٧

مقدساتهم، و التلاعب

بمقدراتهم، كما تمكنهم من الوقوف صفًا واحدًا، و يداً واحده على أعدائهم، بالتماسك، و النفر، و الجهاد، و الوقوف وراء هذه المرجعيه العليا التي تميّزت بأفضل ما تميّزت به المرجعيّات الأخرى، و أن تعدّ لهم ما استطاعوا من قوّه، و فى مقدّماتها وحده الكلمه و وحده القياده، و التمسك بكلمه التوحيد.

و على ذلك تدرّج الإمام الخوئى من مرحله إلى أخرى، حتّى حاز المرجعيه العليا، بجداره، و تفوّق، و حتّى قاد الثوره على الظلم و الطغيان.

و هكذا تدرّج الإمام الخوئى، فى نبوغه طالباً للعلم، ثم استاذاً للعلوم، ثم محققاً يعدّ المجتهدين، ثم زعيماً يقود المسلمين فى العالم الإسلامى.

فكان السيد الخوئى فى مرجعيته العالميه شديد الاحتياط فى الدين، و شديد الحذر و التحفّظ فى السياسه، و حديد النظر فيما يجرى من أمور، لا يقدم على شىء يستغلّه الحكّام فى مجرى السياسه و حركاتها.

و بقى طيله حياته؛ مدافعاً عن الإسلام و المسلمين، مُسانداً للحوزات العلميه من أن تمتد إليها يد الاستعمار و أذنابه بالتحرف.

### دعم مدرسه أهل البيت:

و من الثابت أنّ لأهل البيت (عليهم السّلام) مدرسه و طريقه، و ليست مذهباً كسائر المذاهب التى نجمت عن اجتهاد المجتهدين، و ما يُسمّى بمذهب أهل البيت (عليهم السّلام) تجوّزاً ليس إلّا واقع الإسلام، واصله الذى بنى عليه الرسول رسالته التشريعيه و الاعتقاديّه.

فإنّ أهل البيت (عليهم السّلام) ليسوا إلّا حملة الرساله و حُماتها، لا يختلفون فى أقوالهم و أفعالهم عمّا جاء به الرسول (صلّى الله عليه و آله)، و لذلك اقتضت عصمتهم و إمامتهم بعد الرسول (صلّى الله عليه و آله)، و كانوا أحد الثقلين المتماثلين الذين يجب التمسك بهما.

و الواقع: أنّهم ليسوا برواه كغيرهم بل هم يفرغون عن سنّه النبى (صلّى الله عليه



و آله)، تلك التي ضاعت بين السنن، و المذاهب فأكدوا عليها من غير رأى أو اجتهاد.

و كان الإمام الخوئي يسعَى جاهداً في أداء ما مضى عليه أهل البيت (عليهم السّلام). و كان

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٨

يتعامل مع هذه المسئولية على مستوى ما يتطلّبه عصره، من فهم و تحليل، و إبداع في العلوم الإسلاميه، و قيام بالنيابه العامه، كما أحيى بفقاهته فقه آل محمّد في عصره.

و يصرّح في عقيدته الولائيه لأهل البيت (عليهم السّلام) عن عليّ و فاطمه و ابنتهما (عليهم السّلام) بقوله:

١- عليّ بن أبي طالب: (أنّه بمنزله نفس الرسول الأكرم (صلى الله عليه و آله) و خليفته المنصوص عليه، في حديث الغدير، و غيره).

٢- فاطمه الزهراء: (و هي معصومه بضروره مذهبنا، و لو لا عليّ لما وجد لها كفؤ، لأنّها سيّده نساء العالمين، علي ما نطقت به الروايات).

٣- زينب: (أنّها شريكه أخيها الحسين (عليه السّلام) في الذبّ عن الإسلام، و الجهاد في سبيل الله، لا تخضع عند الجابره ... تقول حقّاً و صدقاً) «١».

و انبرى الإمام الخوئي للإشاده بشيخ الأزهر الشريف علي فتواه الشهيره في جواز التعيّد بالمذهب الخامس الإمامي، فقهاً و عقيدةً، دعماً للوحده بين المسلمين، و لمدرسه أهل البيت (عليهم السّلام)، و لحقّهم المضاع.

## ركائز الحكم الإسلامي:

### إشاره

و علي ضوء أنّ الدين الإسلامي دين خالد، كان ينبغي أن يؤزر بحجّه خالده هما القرآن و العتره (عليهم السّلام)، و يعزّز بحكم إسلامي يرتكز على الإمامه و النيايه العامه.

و من هذا المنطلق: يحقّ لنا أن نعرف: إنّ النيايه العامه هي التي صدرت عن الإمام الغائب، و هي التي أعطت الولايه العامه للنوّاب، و هي التي أوجدت المرجعيه القائمه.

و لهذا حقّ لنا أن نبحت عن

أمور ثلاثه على الترتيب:

١- النيابة العامه ٢- الولاية المطلقه ٣- المرجعيه العليا.

(١) معجم رجال الحديث و طبقات الزواه، بتقديم الكاتب، انظر تراجم رقم ٧٨٥٠ و ١٥٦٦١ و ١٥٦٢٥.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٩

### الأول مفهوم النيابة العامه:

ولا بد لنا من الخوض في تفصيل ذلك، من أن نطرح قبل كل شىء موضوع النيابة العامه التي نشأت عنها الولاية و المرجعيه، واحده تلو الأخرى.

و عند انتهاء أمد النيابة الخاصه بالنواب الأربع في الغيبه الصغرى، و غياب الإمام المهدي الغيبه الكبرى لحكمه من الله، و مصلحه للمسلمين

ما دامت دوله الدنيا للفاسقين «١»

حيث

لا يجد المؤمن ملجأً يلتجئ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلاً من عترتي فيملا الأرض قسطاً و عدلاً، كما ملئت ظلماً و جوراً «٢»  
فلم يقطع الإمام الغائب عن الأئمه هدايته و إمامته في مختلف العصور، و لم يتركهم بلا راعٍ يرعاهم، و دون حججه تأخذ بأيديهم، و هو الإمام الذي

يستضيئون بنوره، و ينتفعون بولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس، و إن تجلأها السحاب «٣»

. و قد أناب عنه رواه أحاديثهم بهذه التصريحات:

-١

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حججه الله عليهم «٤»

، ممّن يليق بهم أن يكونوا حججه على الناس.

و في هذا النص دلالات واضحه لا يمكن الخروج عليها بحال من الأحوال:

أ- إنَّ هذه النيابة العامّة التي جعلت النّوّاب حجّجَه على الناس، إنّما أعطوها من دون أصله، أو استقلال.

ب- وقد خصّوا بها بوصفهم رواه أحاديثهم، ليرجعوا إليها في تصريف الأمور، و تدبير الحوادث، ممّن يستطيعون أن يصلوا إلى أحكام الله بالاجتهاد و الفتوى.

ج- لم تكن هذه النيابة التي أعطتهم الولاية على الناس مطلقه حدّ الإطلاق الذي

يغنيهم عن أن يكون الإمام الغائب حجّه عليهم، و أن لا يحرزوا رضاه، و هو

(١) بحار الأنوار ١/ ٢٤٦.

(٢) المستدرک علی الصحيحين ٤/ ٤٦٥.

(٣) تفسير البرهان ١/ ٣٨١.

(٤) وسائل الشيعه ج ١٨ باب ١١ من صفات القاضي ح ٩، و إكمال الدين ٢/ ١٦٢.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٠

غائب عنهم.

د- إن هذه الولاية لم تنتزع من المعصوم الولاية المطلقة التي تستدعي انتقال العصمه، و العلم بالغيب، و الإعجاز، و الخصائص الأخرى الخارقة التي خولته الولاية المطلقة على حدّها. غير أنّه لا يمنع ذلك من انتقال هذه الولاية بحكم النيابة العامه على مستوى الزعامه الكبرى، و على حدّ مسؤوليته الحكم و سعتها، و مختلف شؤونها «١» و أحوالها. و هذه الولاية، و إن كانت من الموضوعات، و ليست من الأحكام، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون هؤلاء الرّواه نقله إلى غيرهم، و قد ارجع إليهم بالذات النّظر في الحوادث كلّها. و لذلك كان المقصود بهم المجتهدون من أصحاب الحكم و الفتوى، كما أنّ المقصود من الفقيه هو الأفقه في الدّين و الأبصر بمقدرات الأمّه و مستلزماتها، ليصحّ الرجوع إليه دون غيره، و لأنّه يشمل رجوع الجاهل إلى العالم، باعتباره أوصل ممّن يجهل مبلغ علمه و فقاوته.

-٢-

مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله، الامناء على حلاله و حرامه «٢»

، و قد أعطى الفقهاء مسؤوليته الحكم، بما فيه التصدّي للفتوى، و الأمور العامه التي تنتاب حياه المسلمين و بقاءهم.

-٣-

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مُخالفاً على هواه، مُطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يُقلّدوه «٣»

هذا المنصب الخطير.

و لا يعيننا سند ذلك «٤»، لأنّ العقل يحكم بضروره هذه المزاي و الشروط، لمن يريد أن

يحكم الناس بالنيابة و غيبه الإمام الغائب تقتضى أن يكون له نواب عامون كما كان له نواب خاصون. و الدليل على وجود النواب الأربعة هو الدليل على وجود نواب آخرين بالنيابة العامة، يُنتخبون بالوصف، لا- بالاسم. فإذا لم يحرز رضاه بالحاكم القائم، أو إذنه له، فلا دليل على نيابته أبداً.

□  
(١) الحاكمية في الإسلام، لآية الله السيد محمد مهدي الخليفي / ١٩٢.

(٢) مستدرک الوسائل ٣ / ١٨٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٦، و تحف العقول / ٢٣٨.

(٣) وسائل الشيعه ١٨ / ٩٤ ح ٢٠.

(٤) راجع الحاكمية في الإسلام، ملحق رقم ٣.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١١

## الثاني - مفهوم الولاية المطلقة:

### اشاره

و هل هناك اتجاه لبعض الفقهاء أن يساوى بين ولاية المعصوم نبياً كان أو إماماً و ولاية الفقيه، المبسوط اليد على المسلمين، من دون أى تفاوت أو فرق بينهما، على أن منها ما تكون على مستوى النبوه و الإمامه، و منها ما تكون على مستوى النيابة العامة عن المعصوم (عليه السلام).

و مهما تكن هذه الولاية الممنوحة لهم، فإن إحداهما حججه على الأخرى. □ إذ لا يمكن تصعيد النبوه إلى مقام الربوبية في الولاية، و لا- تصعيد الإمامه إلى منزله النبوه فيها، كما لا يمكن تصعيد الفقيه إلى أيه منزله ولائيه من هذه المنازل، حتى و لو كانت مجارى الأمور على أيدي العلماء، و حق للعوام أن يقلدوهم هذا المنصب الإلهي. □ فالولاية التي تقومها العصمه، و العلم بالغيب، و قدره على الإعجاز لا تكون كالولاية التي تقومها العدالة، و تبررها النيابة العامة هي نفسها التي أعطيت للنبوه و الإمامه، لمكانه الشروط التي لا يمكن أن تؤتي أحداً، و الشروط التي يمكن أن تتأتي لكل أحد. و هذه المزايا التي أعطيت للنبوه أو

الإمامه كانت تأهلاً لهم لهذه الولاية التي اختصوا بها.

□  
و ما ينتقل من الولاية عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى الإمام (عليه السلام)؛ عامله المشترك هو الإمامه التي تتواجد في النبي والإمام معاً. و أما ما ينتقل إلى الفقيه فلم تكن هذه الإمامه قاسمها المشترك بينهما؛ بل هو النيابة العامه، و زعامه المسلمين، في مجارى الأمور، و تصاريف الأحداث.

□  
و قد جعل الله في النبوه و الإمامه الولاية التكوينية، دعماً لها، و دليلاً على صدقها و تثبيتها. و أمّا الفقيه فليس له أية ولاية تكوينية، أو تشريعية، بل له ولاية الفتوى و الحكم و الزعامه على قدر نيابته في قياده الأمة و ريادتها.

## الولاية في القرآن:

□  
و قد فصلت في هذه الآيه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ «١» الولاية بوضوح

(١) النساء: ٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٢

□  
١- ولاية الله هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ «١» و هي ولاية الإطاعة، التي تشمل العبودية المختصة بالله.

□  
٢- ولاية النبي (صلى الله عليه وآله) النبي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ «٢» ولاية تمتد إلى الاعراض و النفوس و الأموال.

□  
٣- ولاية الإمام (عليه السلام) وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ «٣» و التلازم بين هذه الولاية و الإطاعة، و اشتراكهما بين النبي و الأئمة للمشاكله في الولاية، و المسانحة بين النبي و بين خلفائه في العلم، و قدره على الإعجاز بإذن الله؛ و ذلك تصديقاً للنبوه، و تثبيتاً للإمامه، و شرط العصمه، باعتبارها القائمه على رساله على واقعها، و المحافظه لها.

□  
٤- ولاية الفقيه: فيأذن من الإمام الغائب الذي نصبهم نواباً عنه، ليكونوا حججه على الناس، و يكون حججه عليهم، و ولاية الأفقه هو القدر المتيقن

من الفقهاء كما مرّ.

□ □  
و هكذا تتسع الولاية المطلقة من غير حدود لله، و في حد النبوه و الإمامه للنبي (صلى الله عليه و آله) و الإمام (عليه السلام)، و في حد النيابة العامه للفقيه الذي قد يُخطئ في فقاوته و يُصيب، و هو معذور في ذلك. أما النبي و الإمام فهما النص الإلهي الذي لا-ريب فيه. و بسط يد الفقيه لا- يجعله في مصاف الأنبياء و الأئمه في الحكم و التشريع. و الولاية المطلقة لا- يمكن انتقالها بإطلاقها إلى النيابة الخاصه، فضلاً عن النيابة العامه، إلّا على قدر الزعامه، و بسط اليد و القدره.

و يفصل الإمام الصادق (عليه السلام) الفارق بين مدارج هذه الولاية، و اختصاصاتها في هذه الروايه

□  
إنّ الله تبارك و تعالى أدب نبيه، فانتهي إلى ما أراد، قال: و إنّك لعلی خلقٍ عظيم، ففوض إليه دينه، فقال: ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا «٤»

. و معنى ذلك أنّ هذه الولاية لا تنتقل بعينها إلى غيره؛ لأنّه يفقد هذا الخلق العظيم في الدين.

---

(١) الكهف: ٤٤.

(٢) الأحزاب: ٦.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) البحار ١٧/ ٥٥.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٣

□  
و كان يرى الإمام الخوئي: ولاية الله مطلقه بإطلاق ذاته، و ولاية الرسول متّسعه باتّساع نبوته و خاتميتها، و ولاية الأئمه المعصومين (عليهم السلام) قائمه على مستوى إمامتهم، و ولاية الفقيه محدّده بحدود فقاوته و مسؤوليته في الزعامه. إلّا أنّه يفقد أموراً فتقيد بأمثال هذه الفوارق:

١- البداءه بالجهد مختص بالإمام الأصل «١».

٢- ليس للفقيه ولاية على الفقهاء الآخرين «٢».

□  
٣- لا يعفو عن الحدود التي لله من هو دون الإمام (عليه السلام) «٣».

٤- للنبي و الإمام الولاية التكوينيّه «٤».





فى بعض الأحكام الإلهية على أساس: (ولاية التفويض) كما مرّ.

٦- إطلاق ولاية التصرف فى الأموال و النفوس للنبي و الإمام دون غيرهم «٥»، و نفى هذه الولاية للفقهاء الجامع للشرائط «٦».

٧- لم يُعط الفقيه الولاية التكوينية، فإنها مختصة بالنبي تصديقاً للنبوة، و بالإمام المعصوم تشبيهاً للإمامه.

٨- و ليس للفقهاء ولاية التشريع، بل له ولاية الحكم و الفتوى، و هى أقلّ درجه من ولاية التفويض.

### مناقشات حول الولاية المطلقة:

يذهب عامّة الفقهاء إلى أنّ ولاية النبي و الأئمة ولاية مطلقة، تشمل التصرف فى النفوس و الأموال. إلّا أنّ بعضهم يشترط فى ذلك مصلحة المسلمين «٧».

(١) تحرير الوسيلة، للإمام الخميني ١/ ٤٦٣ مسألة ٢.

(٢) ولاية الفقيه، للإمام الخميني / ٦٦.

(٣) مباني تكمله المنهاج، للإمام الخوئي / ١٧٧ و ٢٤٤.

(٤) الحاكمية فى الإسلام / ٦١، نقلًا عن أصول الكافي / ١ / ٢٦٥.

(٥) المكاسب المحرّمة، للشيخ الأعظم الأنصاري / ١٥٣.

(٦) كتاب البيع، للإمام الخميني ٢ / ٤٨٩.

(٧) الحاكمية فى الإسلام، موضوع ولاية التصرف فى النفوس و الأموال، نقلًا عن المحقّق الإيرواني فى حاشية المكاسب / ١٥٥.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٤

و الواقع: إنّ مقتضى النبوة و الإمامه: أن يتصرف النبي و الإمام فى النفوس و الأموال بكلّ ما هو من مصلحة المسلمين. على أنّ ولاية الله المطلقة عدا ولاية العبودية هى التى انتقلت إليهم، فلا يمكن تحديدها، أو تقييد إطلاقها بشىء من التضييق.

و من الغفلة عن مقام النبوة و الإمامه أن نتصرف فى ولايتهم، بمصلحه نقدّرها نحن بعقولنا و إن أمكن من جهة أخرى، إناطه ذلك بما هو الضرورى من التصرف. و من المصلحة أن تكون ولايتهم نافذه على الأئمة، من دون تصرف منّا فى إطلاقها و سعتها.

و يفرّق العلامه بحر العلوم بين ولايه التصرف بمعنى نفوذ تصرف النبي

و الإمام في نفوس الرعيه و أموالهم، فله ذلك، و بين أن تكون له أنحاء التصرف فيهم، حسبما تتعلق به إرادته، لعدم نهوض الأدله عليه «١». و ذلك بمعنى الفرق بين فعلية النفوذ و شأنيته، و لعله يشير بذلك إلى اقتضاء التصرف و ضرورته كما قلنا و حينئذ يلزمه إطاعته.

## ولاية الفقيه:

أمّا عن الولاية المطلقة للفقيه للجامع للشرائط، فيجب الإمام الخوئي على ذلك بقوله: (في ثبوت الولاية المطلقة للفقيه للجامع للشرائط خلاف، و معظم فقهاء الإمامية يقولون بعدم ثبوتها. و إنما ثبت في الأمور الحسينية فقط) «٢».

و هو و إن لم يرجح أحد القولين في هذا المقام، إلا أنه يوجب إقامة الحدود (حفظاً للنظام)، و الحدود لا يمكن أن يقيمها إلا الحاكم المبسوط اليد. و لا يتأتى ذلك بيسر إلا بعد إقامة حكم إسلامي يقوى على ذلك. و لهذا نعرف مدى رأيه في اتساع الأمور الحسينية، و ولاية الفقيه.

ففي كتاب القضاء يصرّح: (القضاء واجب كفاي، و ذلك لتوقّف حفظ النظام المادي و المعنوي عليه) «٣».

---

(١) بلغة الفقيه ٣/ ٢١٧.

(٢) مسائل و ردود ١/ ٥، فتاوى الإمام الخوئي و آراؤه.

(٣) مباني تكمله المنهاج ١/ ٤٠.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٥

و في مكان آخر يصرّح أيضاً: (يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود ... إن إقامة الحدود إنما شرّعت للمصلحة العامه، دفعاً للفساد، و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس. و هذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان. و ليس لحضور الإمام دخل في ذلك قطعاً. فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود تقتضى بإقامتها في زمان الغيبه، كما تقتضى بها زمان الحضور ...) «١».

و على هذا الاتساع في ولاية الأمور الحسينية تفرّد الإمام الخوئي بالقول في عصرنا الحاضر بوجود الجهاد الابتدائي

فى عصر الغيبه: (... إن الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد فى عصر الغيبه، و ثبوته فى كافه الأعصار لى توفر شروطه ... إنا لو قلنا بمشروعته أصل الجهاد فى عصر الغيبه فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر (قدس سره)، اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك زمن الغيبه. و هذا كلام غير بعيد ... فإنه يتصدى لتنفيذ هذا الأمر من باب الحسبه، على أساس أن تصدى غيره يوجب الهرج و المرج، و يؤدى إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب كامل) «٢».

و فى أهميه حفظ النظام، و حتى فى توقفه على لزوم تعاطى حرفه الطبابه، يُفتى: (فإنها و إن كانت واجبه بالعرض باعتبار توقف النظام عليها، كسائر أنواع الحرف و الصناعات الدخيله فى حفظ النظام ...) «٣»، يجوز أخذ الأجره على الطبابه، و إن كانت من الواجبات الكفائيه، ضماناً لحقوق الفرد و المجتمع، و ذلك لاستتباب النظام.

ثم على أساس شمول هذه الولايه الحسيه أيضاً جميع الأمور العامه للمسلمين، السياسيه منها، و الاجتماعيه، و الدينيه و الجهاديه و القضائيه: قام الإمام الخوئى فيما قام به من إصدار أحكام سياسيه، عُرف بها.

و ولايه الحسبه كما عرّفها تلميذه و مقرّره فى التعليق على أبحاثه فى الاجتهاد و التقليد

---

(١) مبانى تكمله المنهاج ١/ ٢٢٤ مسأله ١٧٧.

(٢) منهاج الصالحين، للإمام الخوئى، ج ١، قسم العبادات، ٣٦٥ ٣٦٦.

(٣) مستند العروه الوثقى، كتاب الإجاره، باب أخذ الأجره على الطبابه، من تقارير الأبحاث الفقهيّه للإمام الخوئى. رجعتُ إليها (سلسله مفاهيم إسلاميه) برقم (٥٠) فى كراسه (الملاحح الأساسيه لنظريه السوق التجاريه فى الإسلام) / ٦.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ١٦

□  
(هى بمعنى القربه المقصود منها التقرب إلى الله تعالى، و

موردها هي: كل معروف علم إرادته وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين) «١».

## الثالث المرجعيه العليا:

### اشاره

و الحق: أنّ المرجعيه العليا تلك التي تمثل النيابة العامه و إن لم تكن كالحكومه الإسلاميه في بسط يدها، إلا أنّها استطاعت طوال التاريخ أن تسعى لحاكميه الإسلام في أعماق المجتمع الإسلامى.

و كانت هذه المرجعيه منذ عصر الغيبه الكبرى تنوب عن الإمامه، بالنيابه العامه. فكان الكيان الدينى الذى خلفه الإمام الغائب، فأصدر توقيع الشريف فيها: (و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا فإنهم حجّه عليكم، و أنا حجّه الله عليكم) «٢».

و ممّا يبعث على التفسير و التحليل أكثر فأكثر هو الإشعار ب (الحوادث الواقعه التي لا- بدّ و أن تكون الحوادث السياسيه و الاجتماعيه، و هي من أهم ما ينتاب حياه المسلمين فى كلّ عصر، و إلاّ فإنّ أحكام العبادات مثلاً لا يعينها هذا النص، كما أنّ الاشعار بقوله: (فارجعوا فيها) إليهم هو الذى ولد لهم أرضيه هذه المرجعيه، فأطلق عليهم بعد ذلك مراجع الدين، تسميه خاصه بهم.

فالمرجعيه المتأصله كانت و لا- تزال هي الحافظه للإسلام و كيان المسلمين، تُدافع عن حقوقهم، و ترعى مصالحهم، و تدبر الحوزات العلميه، و مراكز التعليم و الثقافه، و تُعدّ الفقهاء، و النوّاب المأذونين، و مراجع التقليد، و قاده المسلمين الذين يقفون دون انهيارهم فى الفكر و العقيد، و يدعمهم باستقلال الرأى أمام المذاهب و التيارات، و حيال السلطات الجائره، و الحكومات الظالمه، يحكم فيهم بشرائع الله و سننه، و هي التي تقيم لهم الحكومه الإسلاميه العتيده.

و أمر التقليد فى هذه المرجعيه، كان العامل الجذرى فى هذه الحاكميه، إذ لم تُقبل أفعال

---

(١) فقه الشيعه (الاجتهاد و التقليد)، تقرير آيه الله الخلى

لأبحاث أستاذه الإمام الخوئي.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمه ج ١، ص: ١٧

المكلفين إلماً بالتقليد، و الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط، و هو معنى حاكمية الإسلام على المسلمين، كما هو السبيل الأقوم إلى وحده المسلمين تحت رايه واحده، و شدّهم إلى الإسلام.

و هذه المرجعية منذ الغيبة الكبرى هي التي أُذِنَ لها أن تخلف الإمام الغائب، و تُباشر حاكمية الإسلام، و تُفقه المسلمين، و توغيهم بالدين.

و قد عهد إلى المسلمين أن يستظلّوا بها، انقياداً للنيابة العامّة، في إطار المرجعية العُليا، التي وضع خطوطها و خيوطها الإمام الغائب (عليه السّلام)، فهي و إن لم تكن لتقيم الحكومه الإسلاميه في أكثر أدوارها، إلماً أنّها كانت تُعنى بحاكمية الإسلام، و إعلاء كلمه المسلمين.

و الواقع: إنّ هذه المرجعية العُليا: هي التي أقامها الإمام الغائب لشيخته خلفاً له على المسلمين.

### مُعطيات مرجعية الإمام الخوئي العُليا:

و عند ما انتهت إلى الإمام الخوئي هذه المرجعية العُليا بكل معضلاتها و ثقلها في جيل مُثقل بالضغوط و الإعصار و الملابس، أخذ يتابع في خطواته سيره الأئمة المجاهدين، و سياستهم في مختلف أدوار حياتهم و إمامتهم في إداره هذه المرجعية، و النهوض بها، لهدف حاكمية الإسلام ذاتها.

فكان من الأئمة من يُجاهد في سبيل الله بالسيف، و كان منهم من يُصالح أعداء الإسلام و مناوئيه حقناً للدماء، و صلاحاً للمسلمين، و كان منهم من يشهر سلاح العلم و العقيدة، و كان آخرهم من جعل النيابة العامّة سبيلاً إلى إمامته حتّى ميعاد ظهوره و قيامه.

و كان الإمام الخوئي و هو عالم بزمانه - «١» يقيم هذه الأدوار التي عاشها، و قام بمسؤولياته فيها، قد تبين كل ذلك، من دعم للجهاد، و نهوض بالعلم، و

استجابته لحاجات المسلمين العقيدية، و الثقافية، و السياسية، و الاجتماعية. كل ذلك في اطار هذه

(١) تحف العقول، للحراني / ٢٦١.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٨

المرجعيه، تلك التي اتسعت أرجاء العالم، الذي يعيش فيه المسلمون، تحت وطأه مختلف الأنظمة و السلطات الجائره.

و ظل الإمام الخوئي المرجع الأعلى للمسلمين، يحتل صداره المرجعيه علماً و عملاً و جهاداً، و سيظل ما تركه من آثار لا تمحوها الأيام، مناراً على قمه الحوزات العلميه الخالده. و قد ألحق بها كثيراً من الجهد الاجتماعي و الثقافي، يتسع لمشاريع إنسانيه ترعى مصالح المسلمين في أنحاء العالم.

و كانت تتسع مرجعيه الإمام الخوئي ما اتسع الإسلام من شموليه و تعميم لكل الشؤون، في كل ما يرجع إلى نصره الإسلام، في عامه الميادين، و يتمثل في:

١- الجهاد العلمي: فيما خلف من آثار علميه، أعد بها العلماء و المجتهدين، و مراجع الدين، و فيما خلف من ابتكارات في الرأي و المبنى، و إبداعات في العلوم الإسلاميه و تطويرها.

٢- الجهاد السياسي: في دعم الحركات الإسلاميه، التي لاذت بالمرجعيه، و انطلقت منها لصالح الإسلام و المسلمين.

٣- الدعم الثقافي: في إيجاد المؤسسات الثقافيه، و التعليميه، و مكاتب عامه، و مدارس مرحليه، و دور للنشر، و مراكز للعباده في مختلف عواصم العالم. و في المحتوى الثقافي أيضاً، أن أناط إلى أحد تلاميذه: أن يضع رسائل مشبعه في الأصول الاعتقاديه: من المبدأ و المعاد، و النبوه، و الإمامه، و العدل الإلهي، و حياه المهدي المنتظر، بأسلوب عصري يلائم ثقافه الشباب المتطلع في البلاد الإسلاميه. فتناولها الشباب الجامعي قبل غيرهم، بكل إعجاب و تقدير «١».

٤- الدعم الاجتماعي: في إيجاد مبرّات خيريه، و مراكز صحيه، و إمدادات اجتماعيه، و مجتمعات سكنيه انتشرت

(١) كتبها العلامة الشيخ محمد حسن آل ياسين، نجل آية الله العظمى شيخ الفقهاء الشيخ محمد رضا آل ياسين، و وضع مقدمتها الكاتب.

(٢) و أهم هذه المؤسّسات: مؤسّسه الإمام الخوئي المركزيه في لندن، بنظاره نجليه الفاضلين الأستاذ السيّد عبد الصاحب و العلامة السيّد عبد المجيد الخوئي.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ١٩

٥- الدّعم الاقتصادي: في تدويل الأموال و الوجوه الشرعيّه من الطّبقات المُثرفه و المُرفّهه إلى الطّبقات المُعدمه و المُعسره. و العمل على أن يكون بيت المال ثروه عامّه تجرى في عروق المجتمع، و تدور في قلب الحوزات العلميّه، لتكون غنيّه عن سطوه السلطان، بعيده عن نفوذّه.

### مسؤوليات مرجعيّه الإمام الخوئي:

و كان الإمام الخوئي: زعيماً حكيماً، حديد النظر، عالماً بزمانه، يترسّم خطى الأئمّه الهداه (عليهم السّلام) واحداً بعد آخر، فيما يشبه زمانه بزمانهم، يتصرّف في الأمور وفق تصرّفهم حراسه على حياه المسلمين العقليّه و الثقافيّه و العقيديه.

كما كان يرى: أنّ الحوزه العلميّه حصناً للإسلام، و منطلقاً للصمود، باعتبارها وديعه الإمام الغائب، على امتداد الغيبه الكبرى.

كان يرى أنّ المرجعيّه هي المسئوله عن المسلمين، و هي ترعى واقعتين:

١- واقعيّه مكنونه و يَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ «١» و الله هو الحافظ لها إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ «٢» و قد أوعد أنّه يحفظه بحراسته و صيانته.

٢- واقعيّه اعتقاديّه: و هي التي ينبغى للناس أن يحافظوا هم عليها إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «٣».

فإنّ ما يداهم الناس من إخطار على الدّين فهي على ما عند الناس من دين و إيمان و عقيدته. و أمّا ما هو الحجّه عليهم، فلا تناله الأخطار لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ



«٤»، و إنما يأتي الباطل من كلّ حدب و صوب على ما عند الناس من دين و إيمان.

(١) الأنفال: ٣٩.

(٢) الحجر: ٩.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) فصلت: ٤٢.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٢٠

و قد أدرك الإمام الخوئي هذه الأخطار فأقدم على دعم الدين على صعيدين:

١- صعيد الكتاب و السنه بما أحبي من علوم القرآن، و بما بنى على الكتاب و السنه من أحكام.

٢- و على صعيد الدعوه إلى الإسلام، و نصره الدين و إعزازه، و نصره المسلمين و حمايتهم.

### بين الحكومه الإسلاميه و حاكميه الإسلام:

كانت و لا تزال هذه المرجعيه العليا تستهدف حاكميه الإسلام في أوساط المسلمين. و من هذا المنطلق: يظهر أنّ هناك فرقاً بين الحكومه الإسلاميه، كدوله ذات سياده و استقلال، و بين حاكميه الإسلام، كعقيده و مبدأ يعتنقه المسلمون، و يتعبّدون به.

و على أساس هذا الفارق، فأيتهما تكون: الهدف و الغايه و أيتهما تكون الوسيله و الطريق:

١- البنيه الشكلية: و هي التي تتقوم بالسلطات التنفيذية، و الأنظمه الإداريه، و الطاقات البشريه، المجتده لها.

٢- البنيه التحتيه: و تتقوم بالرساله الإسلاميه، المتمثله في التشريعات الإلهيه، و الأحكام الدينيه، و المفاهيم الاعتقاديّه.

و في الحقيقه: إنّ البنيه الأولى: هي الوسيله و الطريق، و البنيه الثانيه هي الهدف و الغايه.

و كلّما كانت الوسيله أتمن و أقوم كان الوصول إلى الهدف أقرب إلى المستوى المنشود. ثمّ إنّّه قد لا تتوقف حاكميه الإسلام و نفوذها الواقعي على إقامه حكومه إسلاميه ذات بنيه شكلية، عند ما تتعدّر إقامتها، شأن جميع الأديان السماويه، التي فقدت شكلية الحكم في عمل الأنبياء، خلافاً للدين الإسلامي، الذي كُتب له الخلود، فاقترضى ذلك إقامه خلافه إلهيه تحكّم المسلمين، كما تحكّمهم الرساله الإسلاميه نفسها.

و من المسلم: أنّ محتوى الرسالة الإسلاميه يبتنى على

ثلاثة أمور:

١- العقائد الأصول، و ما نشأ عنها من الفلسفه الإسلاميه (علم الكلام) و هي تبنتى

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢١

على محاسبات العقل «١»، و مآثورات النقل المُعتبر.

٢- الفقه الإسلامى، و أساسه شرائع الله، و ما يتفرع عنها من أحكام عامه تنتظم بها الحياه العمليه للناس.

٣- الأخلاق الدينيه، و هي المناهج السلوكيه، و المثل التربويه، تلك التى تعمل على تهذيب النفس و تكاملها

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

«٢». و من يدعى التضلع فى معرفه الإسلام، و ليس له أدنى اختصاص بتلك المحتويات، فلا يمكن أخذ الإسلام على واقعه عنه.

و تلك هي أسس الرساله الإسلاميه و محتواها، و رساله الإسلام بكل أبعادها هي التى تبعث على مكارم الأخلاق. و فرائضها هي التى تنمى هذه المكارم، فتكون خلقاً ينطوى عليه الإنسان.

و الواقع: أن الشريعه الإسلاميه هي التى جاءت لتقويم السلوك الإنسانى مع الإنسان الآخر، و مع نفسه، و مع الله، بما شرح له من وظائف سلوكيه، و آداب اجتماعيه، و تكاليف عباديه.

و إن الإنسان المسلم لا يمكنه أن يرتبط مع الله، و يكون ظالماً لنفسه، أو لأحد من عباده، أو أن يكون ظالماً لله بالشرك و الجحود إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ «٣».

و من هذا المنطلق يمكن أن توجد حاكميه إسلاميه، دون أن تكون هناك حكومه إسلاميه أو حاكم إسلامى، كما يمكن أن تكون بالفعل دوله إسلاميه، و لا- تكون للإسلام فيها مصداقيه، أو واقعيه، تغطى حياه المسلمين و شؤونهم، كما كان الأمر فى أكثر الحكومات الإسلاميه الحاضره و البائده.

ثم أنه ما قيمه تلك الحكومات الإسلاميه التى تفقد حاكميه الإسلام و سلطانها، كأكثر أدوار الخلافه الإسلاميه التى اتُخذ الإسلام فيها دعماً لها، دون أن يتخذ الإسلام

(١) راجع (دراسه علميّه) لكتاب دلائل الصّدق للإمام الشيخ محمّد حسن المظفر ج ٢، ط دار العلم بالقاهره، بقلم الكاتب.

(٢) مكارم الأخلاق، للطبرسي / ٨.

(٣) لقمان: ١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمه ج ١، ص: ٢٢

هدفاً يتحقّق في حياه المسلمين.

و أكثر الحكومات الإسلاميه، كانت تصرف جلّ اهتماماتها و قدراتها للإبقاء على أنفسها، في مختلف شؤونها السياسيه و الإداريّه ما كانت تستنزف الجهد المضني في سبيل تركّزها، و دعم حاكميّتها.

و انطلاقاً من إحساس الأُمّه الإسلاميه في سلفها بضروره الحكم الإسلامى الذى بدأه النبى، و استغلّت بعد ذلك بالإجماع الذى رضى له المسلمون، و اختلفوا أيضاً في مفهومه و مغزاه:

١- الإجماع- عند الإماميه- مجراه في فروع الأحكام الفقهيّه، الكاشف عن قول المعصوم (عليه السّلام)، و وجوده فيه، و رضاه به، و ذلك بقاعده اللّطف الإلهي، و هو دليل حجّيته، فهو إجماع فقهي ذو حجّه شرعيّه ينجز العمل به.

٢- الإجماع عند السنّه و المراد به طاعه الأُمراء، و ترك الخروج عليهم. و دليل حجّيته الآيات و الروايات «١» اللّاتى اقحمت فيه، و هو إجماع سياسى، بوصفه مستنداً للخلافه، و تولّى الأمور. و فى واقع الأمر هو دليل نفسه، لضعف الاستدلال بما استدلّ عليه.

و قد عاش الإمام الخوئي ظروفاً عصييه، متشعبه الاتجاهات و التّزعات، و هو يريد للأُمّه عزّتها، و منعته، و عودتها إلى نهجها الإسلامى القويم، لتكون كلمه الله هى العُليا.

علّي أنّ الإسلام: لم يفقد أسلوب الحكم السياسى، و الضّمان الاجتماعى الأفضل، و المذهب الاقتصادى العادل و الشامل.

### حياته السياسيه:

و تطالعنا حياته الكريمه بمؤشّرات، و نماذج من الجهاد السياسى، فيما قام به من مناهضات على مستوى الجهاد الدينى.

و كان ينظر إلى عالم السياسه بالنظره الدينيه. و يرى عرض السياسه على الدّين، و هو

(١) الأصول العامّة للفقّه المقارن، للعلّامة السيد محمّد تقى الحكيم / ٢٥٧ و ٢٦١.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٣

المحكّم فيهما. و لم ينس المسلمون خروجه على السياسات الاستعماريه القائمه فى إيران و غيرها، و طعنه فى مشروعيتها، و شجب سياساتها، و التألّب عليها فى تصريحات خطيره، قال فيها: (... نحن نقف إلى جانب الشعوب الإسلاميه فى صراعها مع الحكومات الجائره. إنّنا ننشد الخير و الصيّاح لأمّتنا. و قد نهضنا للوقوف مع الحق، و صد تيار الظلم و الخيانه. و نشدّ فى كفاحنا إذا اشتدّ الخطر المحدق بنا. إنّنا لا نتصوّر حكماً أسوأ من التغلغل اليهودى فى إيران. إنّنا لا نطالب بدماء الأبرياء بقدر ما نطالب بالأهداف التى قُتِلوا من أجلها. إنّ العلماء الأعلام لا يمكنهم أن يتخلّفوا عن كفاح الأُمّة الإيرانيه، أو يعزلوا أنفسهم عن مآسيها. إنّ اليهود لم يتمكّنوا من سيطره الاقتصاديه، إلّا بعد أن أشاعوا فى الشعب الإيراني التحلّل و الانشقاق. إنّ أبشع صور الكبت هو مصادره الحريّات الدينيه لشعب متديّن. إنّ الحكومات التى لا تقوى على حلّ مشاكل الناس، تجد الحل الحاسم فى رفع شعارات الحديد و النار. إنّ الشعب الإيراني يهدف إلى حكم يضمن حرّيته، و إلى حياه تتسم بالخير و الرّخاء. إنّ تنازلنا عن هذه الأهداف معناه توافقنا على هذا الحكم الجائر) «١».

و قد خاض الإمام الخوئى معارك إعلاميه كثيره فى مناهضه الحكم الملكى القائم فى إيران، و اذى مسؤوليته فى خلق أرضيه لقيام حكومه إسلاميه فيها، تضمن بعث الإسلام من جديد، و إحياء سننه، و أحكامه، و حدوده، و الأخذ بنظمه الاجتماعيه و السياسيه و الاقتصاديه.

و كان يرى: أنّ من أهم مسؤولياته فى هذه المرجعيّه: التصدّى للأحداث التى تنتاب

حياه المسلمين، و تعترض سبيلهم. يناضل خصوم الإسلام، و يدعم الحركات الإسلاميه السليمه التي تؤمن بالمرجعيه، و تلوذ بها. كما شدّد النكير على السياسات المناوئه فى العراق قياماً بالولايه الحسيه، و مسؤوليات النيايه العامه، تلك التي أوجبت عليه هذه الحمايه فى الثوره الشعبائيه، التي أعلن عنها: (لا شك أنّ الحفاظ على بيضه الإسلام، و مراعاة مقدّساته، واجب على كل مسلم، و أهيب بكم أن تكونوا مثالاً صالحاً للقيم

---

(١) التصريحات الخطيره حول التغلغل اليهودى فى إيران، للإمام الخوئى، تقرير الكاتب.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٤

الإسلاميه الرفيعه، فعليكم الحفاظ على ممتلكات الناس و أموالهم و أعراضهم. و كذلك جميع المؤسّسات العامه، لأنّها ملك الجميع فى ١٨ شعبان المعظّم سنه ١٤١١ هـ النجف الأشرف الخوئى) «١».

و قام أيضاً بإصدار حكم سياسى ثورى و تنظيمى لتنصيب هيئه تنفيذيه عُليا من العلماء يمثّلون المرجعيه الجهاديه، بما نصّ عليه: (فانّ البلاد تمرّ هذه الأيام بمرحله عصيبه، تحتاج فيها إلى حفظ النظام، و استتباب الأمن و الاستقرار، و الإشراف على الأمور العامه، و الشؤون الدينيه، و الاجتماعيه، تحاشياً من خروج المصالح العامه من الإدارة الصحيحه إلى التسيّب و الضياع. من أجل ذلك نجد أنّ المصلحه العامه للجميع تقتضى منا تعيين لجنه عُليا تقوم بالإشراف على إدارة الشؤون كلّها، بحيث يمثّل رأيها رأينا ... فعلى أبنائنا المؤمنين أتباعهم و الانصياع إلى أوامرهم، و إرشاداتهم، و مساعدتهم فى إنجاز هذه المهمه فى ٢١ شهر شعبان المعظّم سنه ١٤١١ هـ النجف الأشرف الخوئى) «٢».

□  
و قد أشاد بمواقفه السياسيه فى إيران و العراق قائد الثوره الإسلاميه آيه الله الخامنئى فى بيانه الصادر عقب وفاته ما ترجمته:  
(كان هذا الرجل العظيم ممّن يعمل منذ بدء

النهضة الإسلاميه فى إيران بقيادة الإمام الخمينى على توجّهات الحوزه العلميه فى النجف إلى حوادث إيران، إذ كان يسعى جاهداً مواكبه هذه الحركه العظيمة لرجال الدين و الشعب المسلم، كما كان فى الثوره الدمويه فى رمضان ١٤١٣ هـ قطب رحي النهضة الإسلاميه، و مركز صدور الحكم بالقيام الإسلامى فى العراق) «٣».

و من الخلفيات السياسيه لهذه الحركه أن اغتيل نجله الشهيد، انتقاماً منه فى حادث مفتعل، بعد رحله الإمام الخوئى بعامين «٤».

و كان الإسلام لم يفقد عنده أسلوب الحكم السياسى، و الضمان الاجتماعى

---

(١) مجله الموسم اللبنايه، العدد ١١، المجلد الثالث، سنه ١٤١٢ / ٩٩٨ ٩٩٩.

(٢) مجله الموسم اللبنايه، العدد ١١، المجلد الثالث، سنه ١٤١٢ / ٩٩٨ ٩٩٩.

(٣) البيايئه الرسميه الصادره عن سماحته.

(٤) ذكرى السيّد محمّد تقى الخوئى / ٥١.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٥

الأفضل، و المذهب الاقتصادى السليم و العادل.

و الاعتقاد بأنّ السياسه لا تجتمع مع الدين خطأ محض و فريه على الدين، ما دام الدين هو السياسه الإلهيه فى خلقه.

ثمّ أنّ المرجعيه هى التى تعطى الأّمه الوعى السياسى، لما يدور حولها، و الوعى الثقافى و الاعتقادى، و كانت الحافظه عليها بمدادها و جهادها، و بقائها عبر الأجيال.

و لم ينس المسلمون أيضاً مناهضته للشيوعيه العالميه، بفتواه الخالده: (الانتماء إلى فلسفه الشيوعيه كفر و الانتماء إلى مبادئها الاقتصاديه فسق).

### خصائمه السلوكيه و الذاتيه:

كان يترفع عن طلب الجاه، و حبّ الرئاسه، لا يستسيغ لنفسه أن يجرى وراء الرّعامه، تلك التى انتهت إليه، و أته منقاد طائعه، و هو راغب عنها، تعشّقاً للعلم، و تفرّغاً للعباده، و تقشّفاً فى العيش، و زهداً فى الحياه، و إثارة للناس.

و هكذا عرفته الأوساط العلميه نادره من نواذر العلم و التقوى و الإيثار، و قائداً فذاً من

قاده الرأى، يمتاز بقوّه الابتكار، وعمق التفكير، وتوقّد الذّهن، ودقّه الإحساس، وهى العوامل التى كوّنت منه الشّخصيه الموهوبه، و الزّعيم الملهّم كما أسلفنا. و كان علماً من أعلام الإسلام يخفق على قمه الحوزه العلميه فى النجف الأشرف، تدور على حوزته الدراسيه رحى التحصيل، فكان صاحب الآراء القيمه، والنظريات العلميه الحديثه.

## سياسته الحوزويه:

و الحديث عن حوزته العلميه، و ما تميّزت به من كفاءات فى صياغه أجيال من الفقهاء و المجتهدين، الذين فقههم فى الدّين، و أعدّهم أقطاباً للعلم، و أبطالاً للحركه، و قاده للمرجعيه، ذلك لأنّه كانت براعته فى تطوير العلوم الإسلاميه التى خاضها؛ هى التى أمكنته من أن يحدث فيها تفتّحاً علمياً عميقاً، درج عليه العلماء من تلامذته، و هم يفتحون بدورهم آفاقاً علميه جديده فى مختلف العلوم الإسلاميه، و معارفها.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٦

و قد أحدث الإمام الخوئى فى الحوزه العلميه حركه علميه جيّاره، دفع بأمثال العلّامه المظفّر إلى أن يضع فى أصول الفقه كتاباً يقارب فيه بين الدراسه على مستوى السطوح، و بين خارجها، ينشد فيه الإبداع و التجدّد. و لذلك عرض عامّه الجزء الأوّل من كتابه (أصول الفقه) على الإمام الخوئى. و كان يلاحظ عليه ما يساعده على إدخال التقارب بين الدراسات الأصوليه المختلفه المراحل.

و قد أشاد الإمام الخوئى فى مقدّمه الكتاب بقوله: (إنّ الكتب الأصوليه التى نسخ كثير من مسائلها، و أقوالها، هى التى يدرسها الطالب المبتدئ و المتوسّط اليوم، و لذلك فإنّ الطالب حينما يصل إلى الدرس العالى، يجد أنّه لا علاقه بين ما تعلّمه، و بين ما يتعلّمه. و كنتُ منذ زمن بعيد أرغب أن يؤلّف كتاب فى هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث



العاليه، و يعمّم تدريسه على طلاب العلوم الدينيه، حتّى قدّم العلامه الحجه الشيخ محمّد رضا المظفر دامت تآيداته ما رتبه من مباحث أصوليه فى القسم الأوّل من كتابه (مبادئ علم الأصول) ترتيباً جميلاً، فألفيته بحمد الله وافياً بالمقصود، و جامعاً لموجز من القواعد و الأصول، التى تدور عليها الأبحاث فى عصرنا الحاضر. و جدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب، ليتهيأ بذلك للانفتاح على الدراسات العاليه. و نسأل الله أن يوفّق المؤلّف دام فضله لإنجاز القسم الثانى من كتابه. و الله ولىّ التوفيق حرّره فى الليله الحاديه عشر من شهر ربيع الأوّل سنه ١٣٧٧ هـ الخوئى) «١».

على أنّ الكتاب الذى أشاد به، و أوصى طلاب العلم بدراسته، لا يمثّل كلّ وجهه نظر الإمام الخوئى فى علم الأصول، و ما أبدع فيه من تجديد حرفاً بحرف. و لأستاذنا الحجه المظفر مختارات فى الأصول لم يتخلّ عنها بحال من الأحوال.

و من المسلمّ: أنّه تخرّج على يديه العشرات من الفضلاء المبرزين، الذين بلغ كثير منهم درجه الاجتهاد، و لتكاثر حوزته، و اتّساع المهاجرين إليها، لم يعد من المقدور عدّهم و إحصاؤهم، عدا الأعلام منهم، ممّن اشتهروا بأثارهم، و عُرفوا بمكانتهم فى الأوساط العلميه و المرجعيه الدينيه، و إداره الحوزات العلميه.

---

(١) أصول الفقه، للعلامه الشيخ محمّد رضا المظفر، مقدّمه الطبعه الاولى، و كان ذلك بخط الكاتب.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٢٧

و يوعز كلّ ذلك إلى منهجيّه الإمام الخوئى فى التدريس، و طريقته فى أعداد الفحول من العلماء. فقد اجتهد فى تطعيمهم بالمباني العلميه، بما يستدر أفهامهم، و يُضاعف من تفتّحهم، و حرصهم على التزوّد من العلم. و كان سماحته أهم مصادر الحرکه العلميه فى النجف الأشرف.

و من

الأعلام الذين أشادوا بشخصيته العلمية و التعليميه، فقيه أهل بيت العصمه، بقوله، (فكم ربّي بها أعلاماً، نَمّي جوانب عاليه في طاقاتهم الراقيه، فرجعوا إلى مقاعدهم المشيده، مبشرين و منذرين بحقائق الشرع، و تعليم جوامع الفروع، أو بقوا إلى حين مدرسين في جوامع الحوزه، أو مصايح رواق الروضه) «١».

□  
و قد ألمح إلى شخصيته أحد الأعلام من تلامذته: (و كان أعلى الله مقامه نموذج السلف الصالح، لعبقريته الفذه، و مواهبه الكثيره، و ملكاته الشريفة، التي أهلته لأن يعدّ من الطليعه من علماء الإماميه، الذين كرسوا حياتهم لنصره الدين و المذهب) «٢».

و قد قدّر أحد تلامذته النابهين و هو السيّد الشهيد الصدر مكانه أستاذه، قائلاً: في علاقاته الروحيه معه: (... هي من أشرف و أطهر و أقدس العلاقات في حياتي ... هذا الأستاذ الذي بصرت نور العلم في حوزته، و ذقتُ معنى المعرفة على يده. و إنّ أعظم ما ينعم الله على الإنسان بعد الإيمان العلم، و لئن كنتُ قد حصلتُ على شىء من هذه النعمه، فإنّ فضل ذلك يعود إليه. فلستُ إلّا ثمره من ثمرات جهوده، و فيضه الشريف، و ولداً من أولاده الروحانيين) «٣».

---

□  
(١) مجلّه النور، العدد ١٧، السنه ١٤١٣ هـ، من بيان آيه الله العظمى السيّد البهشتي.

□  
(٢) نفس المصدر، آيه الله العظمى السيّد السيستاني، و هو اليوم من أشهر المراجع في العالم الإسلامي.

(٣) مجلّه الموسم اللبنانيه، العدد ١١، سنه ١٤١٢ / ٩٩٦. و رأيت ذلك بخط يده، و فيه إضافات منها: (... إنني أتعامل مع السيّد الخوئي دام ظلّه و سأظلّ كذلك كما يتعامل الابن مع أبيه، و التلميذ مع أستاذه، و الطالب مع مرجعه. و لا يجوز مسّ مقام المرجعيّه العليا ... إنني أبتهل إلى

المولى سبحانه و تعالى أن يمّتعنا بدوام وجود السيّد الأستاذ و الاستقلال بظّله الوارف و القيام بواجب البنوّه له).

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٢٨

و ممّن تحدّث عن شخصيّته من أعلام المدرّسين، إذ قال: (و كان في عنفوان شبابه يمتاز بالتّبوغ و الذّكاء، و قوّه الابتكار، و كانت هذه المزايا هي التي جعلته يبدأ بتدريس الخارج سنه ١٣٥٠ هـ و كان من تلاميذه البارزين آيه الله بهجت) «١».

و تحدّث عن مقالاته العلميه و التعليميه أستاذ جامعي و حوزوي، حيث قال: (... فمنذ وصولي إلى النجف الأشرف حضرتُ أبحاث عدد كبير منهم، إلى أن وُفقتُ بعد جهد و اختبار طويلين أن أختار أوحدهم، و أعمقهم، و أدقّهم، و أكثرهم فائده، العالم الذي استفدتُ منه كثيراً... و يمكنني القول أنّ شطراً كبيراً من علومى فى الفقه و الأصول و غيرهما يعود الفضل فيها إليه ... أنّه آيه الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئي) «٢».

و قد أعطى سّته إجازات علميه تشهد باجتهاده المبكّر، من أعظم العلماء، و جهابذه الأساتذه، و هم: آيات الله النائيني، و الإصفهاني، و العراقي، و ميرزا على آقا الشيرازي، و السيّد أبو الحسن الأصفهاني، و الشيخ جواد البلاغى، ترجع تواريخها إلى سنه ١٣٥٠ ١٣٥٢ هجريّه، و هي فى غايه الوصف و بالغ التعظيم «٣».

### سياسته الفتوائيه:

كان فى سياسته الفتوائيه: أن يتحرّز عن الإفتاء بالأحكام الثانويه، لأنّه يرى كفايه الأحكام الأوليه، بما سار عليه الرسول الأعظم (صلّى الله عليه و آله) فى إصلاح المجتمع الجاهلى المتردّى، من دون أن يلجأ إلى غيرها من الأحكام الاضطراريه.

غير أنّ الإمام الخوئي يرى أنّ الأحكام الثانويه البديله إنّما تكون فى ظروفها النادره بقوّه الأحكام الأوليه، من حيث الفعلية

والتنجز، ولا يتحقق ذلك إلا بتبدل الموضوع إلى موضوع جديد، و تبدل الأحكام بتبعه.

□ □  
(١) ذكرى الامام الخوئي (يادنامه آيه الله العظمى خوئي) / ٣٥، بقلم آيه الله السبحاني، و هو من أعلام المدرّسين.

(٢) دائره المعارف الإسلاميه، قسم التحقيقات الإسلاميه / ٢٠٤، و هو الأستاذ الدكتور الشيخ أبو القاسم الكرجي، أستاذ في جامعه طهران.

(٣) كتاب (مشهد الامام علي)، ترجمه شخصيه الإمام الخوئي، بقلم الكاتب.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٢٩

### واقع الاجتهاد عند الإمام الخوئي:

□ كان يرى: أنّ الاجتهاد يتسع نطاقه لكل ما يصلح أن يكون من معدّات الاجتهاد و مقوماته من قريب أو بعيد. اجتهاداً في الفقه و الأصول على مستوى التهذيب و التشذيب، و الإبداع، و اجتهاداً في التفسير، و خاصه منها آيات الأحكام، و اجتهاداً في الرجال، بما يخرجها عن حدّ الجمود و التقليد.

و لو قُدّر لمجتهد أن يقلّد فقيهاً في قاعده من القواعد الفقهيّه، أو في مبنى من المباني الأصوليه، أو يتابع رجائياً اجتهاد في توثيق من التوثيقات، أو يتعبّد بمذهب من مذاهب المفسّرين و أقوالهم، لكان في نهايه الأمر مقلّداً لغيره في أحكامه و استنباطاته و فتواه، إلّا فيما هو ضروري أو ثابت. بل لا بدّ لكل مجتهد مطلق الاجتهاد من أن يختار أصوله و مبانيه، و عامّه ما تسعه رقعته الاجتهاد، ليصحّ له أن يجتهد من دون تقليد، و يكون حكمه حكم الله الذي ينبغي أن لا يُردّ.

و هكذا كان الإمام الخوئي مجتهداً، بنى اجتهاده على أصولٍ و مبانيٍ جديده مختاره، حتّى في معدّات الاجتهاد و مقدماته، لئلا يكون مقلّداً في شيء من ذلك، إلّا ما هو تعبّدّي من الدّين، أو توقيفي من العلم، كما ظهر ذلك في ممارسته للعلوم الإسلاميه، التي تناولها من جذورها

بالبحث و التدريس، و العرض الشامل على الطلاب.

و لهذا استطاع أن يكون صاحب مدرسه فى الاجتهاد، و نهج فى عرض العلوم الإسلاميه، بكل دقه و تفوق.

### موقف الإمام الخوئى من الاجتهاد السياسى:

أنّ الاجتهاد على ضوء السياسه إنّما يرتكز على تغليب السياسه على الدين، و هو من أخطر أنواع الاجتهاد فى مقابل النص، و هو ما كان ياباه الإمام الخوئى.

على أنّ الشيعة لم تكن لتفصل الدين عن السياسه فى أئمتها (عليهم السلام) و قادتها و فقهاؤها فى فقه الإمامه و السياسه. و كان للتشيع منذ فجر التاريخ الإسلامى رؤيه سياسيه مستقله مناهضه لكل السياسات التى تتاجر بالدين، و هى لا تستند إلى ركن ركين. و يرى أنّ فى الدين سياسات كفوءه، قادره على أن تقود المسلمين إلى حياه حرّه كريمه تغنيهم عن

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣٠

الانصهار فى سياسات وارده غير مشروعه.

و إذا كان الاجتهاد على ضوء السياسه، ممّا يدفع إلى الاستقلال، و مقارعه الطغاه و مناهضه أعداء الدين، فى دعاياتهم و سياساتهم، أو تبرير حكمهم، فإنّ هذه السياسه هى ما وُصفَ به الأئمه الهداه من أنهم

ساسه العباد و أركان البلاد

«١». و العقيده الشيعيه لم تر أن تحكّم السياسه على الدين، بل ترى أن تحتكم فى أمر السياسه إلى الدين. و لم تكن لتغلب المتغيّرات السياسيه على ثوابت الإسلام، و مسلّمات أصوله. و فى رؤيه الإمام الخوئى أن يكون الدين هو الحكم فى السياسه، و المرجع لها، حتى تجرى السياسه وراء الدين، و لا يجرى وراءها تبعاً لها.

و العقيده الشيعيه ترفض الاجتهاد من أجل السياسه، المتّخذة لصالح الحكّام، و لتبرير حكمهم. على أنّها كانت و لا تزال تجتهد فى السياسه نفسها على ضوء الدين، و تتعرّف على ما

يحيط بها من ملابسات الأمور،

العالم بزمانه لا تهجم عليه اللّوابس

«٢».

### الاتجاهات التجديديه:

كانت شخصيته ذات نزعه تجديديه خارقه، ترعى المستجدات العلميه و الفكرية، و يطفو عليها، بما كان يدرك من أنّ الدين كله ثوره على الأوضاع كلها. و من هذا المنطلق، وجد أنّ أفضل الجهاد فى سبيل الله أن يبدأ بالعلم و العقيدة، فألهبت فيه تلك النزعه حركة الجهاد فى العلم، و العمل الجهادى الدائب. و قد استطاع أن يحقّق بذلك الثوره العلميه فى أروقه العلم و المعرفة.

### منهجه الإمام الخوئى فى إحياء العلوم:

#### اشاره

كانت منهجيه فى مختلف العلوم الإسلاميه التى مارسها، و أودعها فى الحوزه العلميه، هى نزعه التحقيق و الابتكار، و الخروج عن الجمود و السلفيه مهما أمكن.

(١) زياره الإمام الهادى.

(٢) تحف العقول، للحزّانى / ٢٦١.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣١

### إبداعاته فى علوم القرآن:

#### اشاره

و فى الوقت الذى كان يسعى جاهداً للحفاظ على مقدّرات الحوزه العلميه، و متطلّباتها، و إصلاح مناهجها، كان يطرح فيها أمّهات العلوم الإسلاميه، تشييطاً لحركتها و رسالتها العلميه و الإسلاميه، و فى مقدّماتها دراسته للقرآن الكريم، و الإناره بعلومه، فى حين كانت الحوزه العلميه عازفه عن الاهتمام بها، بما فيها آيات الأحكام الجانِب الفقهي فى القرآن و كانت تتّجه فيها إلى نزعه التقليد، و فى علم الحديث و الرّجال أيضاً، و كل ذلك من ركائز الاجتهاد و أركانه.

فحفز الإمام الخوئي الحوزه العلميّه على أن تتّجه إلى هذه العلوم، فكان قدوه لها، و كان من ثمار ذلك، و امثولتها، كتاب (البيان في تفسير القرآن) الذي ألقى الكثير من بحوثها على الفضلاء من طلباه، ليتدرّجوا على أسلوبها و مناهجها، و كتاب (معجم رجال الحديث و طبقات الرّواه). كما عقد العزم على إعداد حقل آخر من العلوم الإسلاميّه، و هو فقه الخلاف المقارن، و خاصّه في (فقه القرآن على المذاهب الخمس) «١». إلّا أنّه لم تواته ذلك للظروف العصيّه، غير الملائمه، من تمزّق الحوزه، و إجلاء الفضلاء المبرزين، ممّن يستطيعون أن يعوا دقائق هذه العلوم، و يهتدوا إلى لبابها.

## المنهج التفسيري للإمام الخوئي:

### إشاره

□ كان الإمام الخوئي، و آيه الله الطباطبائي مؤلّف (الميزان في تفسير القرآن) زميلي دراسه في علوم القرآن عند آيه الله البلاغي في النجف الأشرف، و هو إمام المفسّرين في عصره، و قد وصفه الإمام الخوئي ب (بطل العلم المجاهد) «٢». و قد غلب في بعض الأبحاث الجانب الفلسفي في كتاب (الميزان)، و غلب على (البيان) الجانب الفقهي فيها. (... و على ما أعهد، فإنّه كان محيطاً بالأبحاث الفلسفيّه، إذ كلّما دعت المناسبه ضمن

---

(١) لاحظ مقدّمه البيان (بين يدي الكتاب)، للسيد

(٢) البيان فى تفسير القرآن، للإمام الخوئى / ١١٩.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣٢

أبحاثه إلى الإشاره إلى المباحث العقلية، فإنه يبدى رأيه فيها كخبير مُصْطَلَع ...» (١).

و من خصائص تفسيره أنه أنكر النَّسخ فى آيات الأحكام، تلك التى ادعى نسخها. وقد عالجهآ آيه آيه من الناحية التفسيرية و الفقهية، و أرجع موضوعاتها، إلى التقييد و التخصيص، و إخراج الخاص و المقتيد من شمول العام و المطلق، فيما يصطلح عليه أيضاً بالنسخ الجزئى، إلّا فى مورد واحد من نسخ الحكم بين آيتين:

١- الناسخ: آيه الإشفاق «٢».

٢- المنسوخ: آيه النجوى «٣».

### موضوع الناسخ و المنسوخ:

### إشاره

وقد وقع النسخ الثابت فى القرآن فى مورد واحد بين آيتى النجوى و الإشفاق، إلّا أنّ مفسرى أهل السنّه اتّسعوا فى هذا النَّسخ، و عدّوا أقسامه إلى ثلاثة:

### ١- نسخ التلاوه دون الحكم:

و هو ما أتى به عمر، و ادّعى أنه من القرآن، فلم يُقبل منه: (إذا زنى الشيخ و الشيخه فارجموهما البتّه نكالا من اللّهِ. وَ اللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) «٤».

و ليس هذا من النَّسخ فى شىء.

أ- لم يثبت أنه آيه من القرآن، و لم يدخل فى المصحف، حتّى يخرج منه. و ما هو مرفوض أن يكون من القرآن لا- يسمّى نسخاً. و قد ذكر الإمام الخوئى فى صيانته القرآن من التحريف: (إنّ القول بنسخ التلاوه، و هو بعينه القول بالتحريف) «٥».

---

(١) ذكرى الامام الخوئى (يادنامه آيه الله العظمى خوئى) / ١٨٥، بيان الدكتور السيّد جعفر الشهيدى، من الأساتذه و المحققين



فى جامعته طهران، و هو من تلامىذ حوزة الإمام الخوئى فى النجف الأشرف.

(٢) المآءله: ١٣.

(٣) المآءله: ١٥.

(٤) البىان فى تفسير القرآن / ٢٢٠ و ٣٠٤ ٣٠٥.

(٥) نفس المصدر / ٢١٩.

موسوعه الإمام الخوئى، مقءمهج ١، ص: ٣٣

ب- و حكم الرآءم إءما ءبء بالسنة، فلم يكن حكماً قرآئياً، ءءى ءنسخ ءلاوته و ببقى حكمه.

## ٢- نسخ ءلاوه و الحكم:

و يستءل على ذلك ىنسخ الرضعاء العشر بالرضعاء الخمس ءى ءاءء بها عائشه. و اءءء أن ناسخها و منسوخها كلاهما من القرآن: (عشر رضعاء معلوماء) «١»، روىء عن عائشه أنها قالء: كان فى القرآن أن ما يحرم من الرضاع عشر رضعاء، ءم نسخ و نزل أن ما يحرم خمس رضعاء).

و على رأى الامام الخوئى أن هءىن القسمىن، يعدان من القول بءءرف القرآن ءلاوه و حكماً «٢».

و قد علق الامام الخوئى رءا على هءا ءنسخ: (و من هنا ءهب إلى كل منهما طائفه فإنه بعء الاعءراف بنسخ ءءءءء بالعشر، و نزول ءءءءء بالخمس كىف ىسوغ الإءءاء بأن الحد هو العشر اسءناءاً إلى القرآن المنسوخ) كما لا ىءوز الإءءاء

بـخمس رضعات و لا بالعشر لعدم وجود هذا النسخ فى القرآن «٣».

و نسخ التلاوه للآيه القرآنيه بعد نسخ حكمها أمر محال فى التشريع، كما هو الأمر فى آيتى النجوى و الإشفاق. إذ أنّ الأحكام هى التى تُنسخ، فترفع عن كاهل العباد، دون تلاوه الآيات المرفوع حكمها، ليبقى الناسخ و المنسوخ كلاهما من حيث دلالتيهما على النسخ الواقع فى القرآن.

### ٣- نسخ الحكم دون التلاوه:

و من أهم ما يستند إلى ذلك، هو آيه النجوى، و آيه الإشفاق. و على ما قدّمنا لم يبق من أنواع النسخ فى القرآن إلّا نوع واحد، و هو نسخ الحكم دون التلاوه.

(١) البيان فى تفسير القرآن / ٢٢٣ و ٣٠٤.

(٢) نفس المصدر / ٣٠٤.

□  
(٣) أحكام الرّضاع فى فقه الشيعه، تقرير آيتى الله الإيروانى و الخلىالى / ١٢٠، و هو من أبحاث الامام الخوئى، و فى مقدّمه الكتاب بقلم: الكاتب / ١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣٤

و ذكر مؤلّف كتاب (النسخ فى القرآن) شقّاً آخر من النسخ، و هو: (النسخ قبل دخول الوقت) بقوله: (ثمّه واقعه خامسه يستدلّون بها، هى الإجماع على أنّ الله تعالى أمرنا بالصّوم عاماً، جاز أن ينسخه بعد شهر واحد، و ذلك نسخ للصوم فى باقى العام قبل دخول وقته).

ثمّ قال: (بقيت واقعه وحيداً يروى منها أقوى أدلّتهم، و هى الصّيلوات الخمس المكتوبات للخمسين التى فُرِضَتْ ليله المعراج على ما هو مشهور فى الأحاديث الصّحاح التى ذكرت قضيه المعراج، و ما كان فيها من لقاء محمّد (صلّى الله عليه و آله) لموسى (عليه السّلام)، و استتبعه هذا اللّقاء من تكرار التوجّه إلى الله بطلب التخفيف حتّى أصبحت خمساً، و كانت خمسين .. و جعل أجرهنّ مع ذلك أجر خمسين ... إنّ الحديث يروى عن الله

عزّ وجلّ، بعد النسخ إلى خمس. أنه قال

هي خمس و هي خمسون لا يُبدل القول لدى

(«١»). و نقل مثل ذلك: صاحب البحار عن الصادق (عليه السلام) قال: (جزى الله موسى عن هذه الأمة خيراً) «٢».

و هذا هو معنى البداء الذى تقول به الشيعة، و يعبر عنه القرآن بالمحو و الإثبات يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ هو إثبات تقدير، و محوه بتقدير آخر، قبل نزوله و وقوعه «٣».

و يمكن أن يُناقش هذا الفرض من النسخ بأنه لم تنزل به آية ليتحقّق النسخ. و قد حدّد الإمام الخوئى معنى النسخ و عزّفه بقوله: (هو رفع أمر ثابت فى الشريعة الإسلاميه بارتفاع أمده و زمانه ... و إنّما قيدناه بالرفع بالأمر الثابت فى الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه، كارتفاع وجوب الصّوم بانتهاء رمضان) «٤».

(١) النسخ فى القرآن، للدكتور مصطفى زيد ١٨٦ / ١٨٧.

(٢) البحار ١٨ / ٣٣٠ ٣٣١.

(٣) البيان فى تفسير القرآن / ٤٠٧، راجع تفاصيل موضوع البداء.

(٤) البيان فى تفسير القرآن / ٢٩٦.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣٥

### إعجاز القرآن على مفهوم جديد:

و حين تحدّى القرآن بلغاء العرب، و خفف عليهم ثقل المعارضه فأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ... «١»، و دعاهم إلى صنع ما عرض عليهم من نماذج قرآنيه ليسهل عليهم معارضته و مشاكلته. فالمعنى الجديد فى إعجاز القرآن هو إثبات استغناء القرآن عن كل ثقافه، و حاجتها هى إليه، و هو فوق الفكر البشرى و أنّه من عالم العلم الإلهى المطلق «٢».

### نزعه التعايش المذهبي فى تفسيره:

نهج هذا النهج الوجدوى فى جميع آيات الأحكام التى نسخها المفسّرون. و قد بدأ يازاله هذا الاختلاف من رحاب القرآن، و هو كتاب الهدايه و التوحيد. فوضع اطروحته فى صيانه القرآن، و عصمته من التحريف زياده و نقصاناً و قد نهج فى التقارب بين المذاهب الإسلاميه، و التخفيف من حدّه التوتّر بينها. و حاول التعايش و الوحده بين طوائف المسلمين، بالرجوع إلى أصل

الإسلام، و عصر الرسول. و قد عالج هذه الوحده بتوحيد عقائد الأُمّه و ثقافتها من خلال الكتاب العزيز، و طرح ذلك من زاويتين:

الاولى: ما ألقاه خصوم الإسلام من التخرّصات و الشبهات حول القرآن، و قد أكّد في هذا العرض على إعجاز القرآن في حقائقه و تشريعاته و هداياته.

الثانيه: ما أصاب الكتاب العزيز من انطباعات المفسّرين للآيات التي بدأ لهم النسخ فيها، من دون تمييز بين النسخ الجزئي، و النسخ الكلّي. فإن كان النسخ صحيحاً عندهم كان من شأنه تعطيل كثير من الأحكام القرآنيّه، و سقوطها عن العمل بها، و إن يكن هذا النسخ غير صحيح، فتبقى آياتها متعارضه، و مختلفه فيما بينها من دون تخريج. و قد عالج الإمام الخوئي تلك الآيات، و رفع عنها التعارض و التناسخ. و أدلى بعاصميه القرآن من هذا النسخ

(١) البقره: ٢٣.

(٢) راجع مقدّمه البيان (بين يدي الكتاب)، للكاتب.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٣٦

### وجاهات النظر حول تفسير البيان:

١- (و سيجد القارئ أيضاً أنّ كثيراً ما أستعين بالآيه على فهم أختها، واسترشد القرآن إلى إدراك معاني القرآن، ثم اجعل الأثر المرويّ مرشداً إلى هذه الاستفادة) «١».

٢- (و إنني أسأل الله أن ينفع بكم، و أن يجعل لكم جهداً مذكوراً، في جمع الشمل، و إناره الطريق أمامه المسلمين، تظلمهم نعمه الاخوه، و يستأنفوا أداء رسالتهم الكبرى، في إسعاد أهل الأرض، و تحقيق قوله تعالى وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) «٢».

٣- (و إذا لم يكن الكتاب فريداً في موضوعاته، فإنه يقدّم للقارئ و جهه نظر المؤلف الذي عرف من هو، و ما هي مكانته كما يحمله من حيث يشعر و لا- يشعر على الإيمان بأنّ طبيعه الإسلام لا تنفك عن العلم و العقل. و هنا تكن قيمه الكتاب، و فائدته العلميه و العمليه) «٣».

٤- (و يمتاز هذا الكتاب أيضاً بمحاوله إسلاميه يستهدفها و ينشدها، تلك هي مناهضته للمنازعات المذهبيه التي جعلت من القرآن مسرحاً لها. و مع أنّ آياته الباهره جاءت هدى للناس و رحمه، تدعوهم إلى التوحيد و التماسك، و توجّههم إلى حياه عقليه واحده، توّطر المسلمين، و تجمعهم على شريعه واحده، لئلا تفرّق بهم السبل، أو تمزّقهم الأهواء) «٤».

### تفاعلات حول القراءات و الأحرف السبعه:

#### اشاره

و قد أحدثت منهجيتها هذه في التفسير تفاعلات حول الأحرف السبعه و القراءات،

(١) البيان فى تفسير القرآن / ٢٢، وصف المؤلف لتفسيره.

(٢) نفس المصدر / ١٣، إشاده العالم الأزهرى: أحمد حسن الباقورى فى مقدّمه (بين يدي الكتاب)، للكاتب.

(٣) نفس المصدر / ١٦، إشاده العلامة الشيخ محمّد جواد مغنيه فى مقدّمه (بين يدي الكتاب)، للكاتب.

(٤) نفس المصدر / ١٣، من مقدّمه البيان للسيد الحكيمى.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٣٧

و رفض أن تكون متواتره عن الرسول،

قياساً على تواتر القرآن.

وقد ناقش الإمام الخوئي أدلة القائلين بتواتر القراءات، واستخلص إلى القول: (بأن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، لأن الاختلاف في كَيْفِيَّةِ الكَلِمَةِ لا تنافي الاتفاق على أصلها ... وإن الواصل إلينا بتوسط القراء إنما هو خصوصيات قراءاتهم. أما أصل القرآن فهو واصل إلينا بالتواتر بين المسلمين) (١).

ورضى في ذلك بأقوال المعنيين بعلوم القرآن، من أمثال الزركشي في البرهان: (القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي الإلهي المنزل على محمد (صلى الله عليه وآله) للبيان والإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف ... و التحقيق أنها متواتره عن الأئمة السبعة. أما تواترها عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ففيه نظر) (٢).

و أنكر الإمام الخوئي حججه القراءات، و استدلل على ذلك بقوله: (إن كل واحد من هؤلاء القراء يحتمل فيه الغلط و الاشتباه، و لم يرد دليل من العقل، و لا من الشرع على وجوب اتباع قارئ منهم بالخصوص).

و في جواز القراءه بها في الصلاه، قال: (و الحق أن الذي تقتضيه القاعدة الأولى هو عدم جواز القراءه في الصلاه بكل قراءه لم تثبت القراءه أنها من النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أو من أحد من المعصومين (عليهم السلام) لأن الواجب في الصلاه قراءه القرآن، فلا تكفى قراءه شىء لم يحرز كونه قرآناً) (٣)، بل قد تبطل الصلاه به.

قال الإمام الخوئي: (و قد يتخيل أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات التي دلت على أن القرآن نزل على سبعة أحرف) (٤).

---

(١) البيان في تفسير القرآن / ١٧٣ / ١٧٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر / ١٨٣.

(٤) نفس المصدر /

**مردودات الباحثين:**

و قد ناقش الامام الخوئي فيما ذهب إليه باحث مصري «١» بقوله: و يمثل رأى الشيعة الإماميه طرفاً آخر فى قضيه الأـحرف السبعه.

قد عبّر عن رأيهم فى تفصيل و وضوح السيّد أبو القاسم الخوئي، فى كتابه (البيان فى تفسير القرآن) تناقضات الرواه الوارده عن الأـحرف السبعه، و قال: (قال الصادق أنّ القرآن واحد، نزل من عند الواحد، و لكن الاختلاف يجىء من قبل الرواه. و قال أيضاً أنّ الصادق (عليه السّلام) حكم بكذب الروايه المشهوره بين الناس: نزل القرآن بسبعه أحرف، و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد. و قريب من هذا أيضاً ما رواه ابن أبى داود، عن ابن مسعود، حين أعلن رضاه عن جمع عثمان للمصحف) «٢».

و استطرد القول: (أمّا الأساس الذى بنى عليه الشيعة موقفهم من هذا الحديث و غيره هو أنّ المرجع بعد النبى (صلّى الله عليه و آله) فى أمور الدّين إنّما هو كتاب الله، و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهرهم تطهيراً) «٣».

و علّق على ذلك بقوله: (و هذا القول لم يسلم أيضاً من التناقض، فالمعروف أنّ ترتيب المراجع فى أمور الدّين يجعلها هكذا: القرآن، ثمّ السنّه، و لكنّه جعل النبى أوّلماً، ثمّ القرآن، ثمّ أهل البيت. و على أيّه حال، فإنّ لكل جماعه مسوغاتها فى تقرير آرائها) «٤».

و قد فات الباحث: أنّ النبى (صلّى الله عليه و آله) هو القائل

إنّى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و أهل بيتى

«٥»، و فى هذا الحديث أيضاً تقديم النبى (صلّى الله عليه و آله) على القرآن. فأما سنّه النبى (صلّى الله عليه و آله) عند الإماميه، فهى كل ما



أثر منها عن أهل البيت (عليهم السّلام).

و عقب أيضاً على القول بتناقضات الروايات التي فصّلها الامام الخوئي بقوله: (لا تعدو أن تكون ملاحظات شكليته، ما دامت نتيجة المواقف دائماً الأمر، أو

---

(١) تاريخ القرآن / ٣٠، للدكتور عبد الصبور شاهين.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) مناقب عليّ بن أبي طالب، لابن المغازلي الشافعي / ٢٣٤.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٣٩

الإخبار، أو الترخيص بالقراءة على سبعة أحرف. و إنّما يهوّن شأن هذه الشكليات كثرة الطّرق التي انتقل بها هذا الحديث، فلا معنى لهذه الكثرة ما لم توجد اختلافات يسيره، تنتهي دائماً نهايه واحده، فالثابت المتواتر في نظرها هو هذه النهايه التي أجمع هذا الجمهور من الرواه و الأسانيد) «١».

و لم يلاحظ مؤلّف تاريخ القرآن ما أورده الإمام الخوئي من تصريحات نفاه تواتر القراءات، من أئمه الحديث، و التفسير، و علوم القرآن، و ما أورده من تضعيف القراء عن طرقهم.

و يهون عليه التناقض، و هو من القضايا العقلية الضرورية التي تنتهي إليها بديهيّات الأمور. و تواتر هذه التناقضات هو الذي يفند تواتر كل واحد من أطراف هذه الأحاديث، و تناقضات الروايات هو عين اختلاف النصوص في ألفاظها. و ذلك هو الذي يهون في شكليات الأحاديث.

و مضى في انتقاده أن قال: (و أخطر قضيه في هذا النصّ بعد نفي الأحرف الستّه القول: بأنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواه، و هي لازمه لنفي الأحرّف. و مقتضى ذلك القول بعدم التوقيف، و اعتبار ما ورد من القراءات و الأوجه في القرآن تحريف و عبث من الرواه. و معاذ الله أن يُقال هذا بحق أصحاب القرآن، فهم هم ورعاً و ضبطاً في الروايه و الآراء ...) «٢».

و يمكن التعليق على

- ١- لم يتفق القوم على معنى محدد و محصل للأحرف السبعة ليكون يسراً للأمة.
- ٢- أن الاختلافات في مصداقها، قد أورثت البلبه، و جعل الأمة في حيره من أمرها.
- ٣- إن النبي (صلى الله عليه و آله) قد أورث عترته مسؤوليه الحفاظ على القرآن: (في كل خلف من أمتى عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين، و تأويل

(١) تاريخ القرآن / ٣١.

(٢) نفس المصدر / ٢٥ ٢٦.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤٠

الجاهلين) «١». و لم يعط هذه المسئوليه لأى صحابي، أو تابعي لهم.

٤- لم يتناقض كل راويه من الصحابه مع نفسه، ليتهموا بالتحلل من الضبط، و إنما اختلف أحدهم مع الآخر. و محاكمه الأحاديث و نقدها و تمحيصها، هو غير محاكمه الرواه و تضعيفهم، و الطعن فيهم. على أنه ليس ذلك ببدع في كتب الرجال، كما مر في حقل (أضواء على القراء) و تضعيفهم عن طرقهم «٢».

٥- و ليس أبدع، و لا أكثر طبيعته من هذا القول: (نزل القرآن على حرف واحد من عند الواحد، و هو معنى قوله تعالى وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا «٣»).

٦- و إن عثمان لم يعد يتحمل اختلاف النسخ للقرآن، فأحرقها إلّا نسخه واحده، خوفاً من الاختلاف، و لم يكن هذا الأمر طعناً في الصحابه و لا في القراءات السبعة، و لا تعريضاً بأهل القرآن و رواه الأحاديث، و هو أقوى دلاله و درايه من روايات الصادقين (عليهما السلام) تلك التي أوردها الإمام الخوئي. و قد نقل الدكتور نفسه آنفاً: (و قريب من هذا ما رواه ابن أبي داود، عن ابن مسعود، حين أعلن رضاه عن جمع عثمان للمصحف) «٤».

و قد تمسك

الإمام الخوئي بأقوال أهل البيت (عليهم السّلام) (الَّذِينَ لَا يُقَاسُ بِهِمْ أَحَدٌ وَ هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ، وَ لَجَأُ أَمْرِهِ، وَ عِيْبَهُ عِلْمُهُ، وَ مَوْتُهُ حِكْمُهُ) «٥»، بينما تمسّك الدكتور بنقول الصحابه في مقابل ذلك.

## إشادات المعنّيين بعلوم القرآن:

١- أشاد مؤلّف كتاب تاريخ القرآن في مكان آخر من هذا البحث، بالإمام الخوئي، فقال: (و هذه الأوجه السّبعة هي التي صنّفها من قبل الإمام ابن قتيبه بنصّها، و إن كان

---

(١) الصواعق المحرقة، لابن حجر العسقلاني / ٩٠.

(٢) البيان في تفسير القرآن.

(٣) النساء: ٦٢.

(٤) تاريخ القرآن / ٣٠.

(٥) نهج البلاغه: الخطبه ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤١

ابن الجزري يؤكّد أنّ ذلك عنده من محض معاناته و إمعانه.

و قد علّق الخوئي على هذا الحصر للأحرف السّبعة، فيما قرّره ابن قتيبه، و ابن الجزري تعليقا منطقيا ذكيا، فات الأقدمين ملاحظته، قال: إنّ كثيراً من القرآن موضع اتّفاق بين القراء، و ليس مورداً للاختلاف. فإذا أضفنا موضع الاتفاق إلى موارد الاختلاف بلغ ثمانية. و معنى هذا أنّ القرآن نزل على ثمانية أحرف. و هذا احتمال لم يأخذه القدماء في اعتبارهم، حين حصروا وجوه الاختلاف) «١».

و احتجّ صاحب تاريخ القرآن برأى الإمام الخوئي في صيانه القرآن و عاصميته من التحريف بالزيادة و النقصان، و ما ورد من إشادات في القرآن لفضايا عليّ (عليه السّلام)، قال: (و بحسبنا في دفع هذه الروايات أن نعيد هنا ذكر ما قاله أحد مجتهدي الشيعة المعاصرين، و هو السيد الخوئي في أثناء حديثه عمّا قيل من أنّ عليّاً (عليه السّلام) كان له مصحف غير المصحف الموجود، و أنّه كان مشتملاً على ألفاظ ليست موجوده في القرآن الذي هو بين أيدينا كهذه الأبعاض الموضوعه و غيرها ممّا سوف نعرض له قال:

إِنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ تِلْكَ الزِّيَادَاتُ كَانَتْ تَفْسِيرًا بِعِنَاوَانِ التَّأْوِيلِ (٢)».

٢- وقد أشاد بمنهج الإمام الخوئي في التفسير صاحب كتاب (القرآن و التفسير) تحت عنوان (منهج الخوئي في التفسير)، بقوله: (لقد كانت اولى علامات المنهج عند السيد الخوئي أنه بعد أن عرّف التفسير بأنه: (إيضاح مراد الله تعالى في كتابه العزيز)، قال: (فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون و الاستحسان، و لا على شىء لم يثبت أنه حجّه من طريق العقل، أو من طريق الشرع، للنهي عن أتباع الظنّ، و حرمة إسناد شىء إلى الله بغير إذنه، قال تعالى قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ و قال تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الناهية عن العمل بغير العلم و الروايات الناهية عن التفسير بالرأى).

و تحت عنوان (تمسكه بظاهر القرآن و الفرق بينه و بين الرأى) نقل عنه قوله: و قال

---

(١) تاريخ القرآن / ٣٨.

(٢) نفس المصدر / ١٧١، نقلًا عن البيان في تفسير القرآن / ١٧٢ ١٧٣.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤٢

لا بدّ للمفسّر من أن يتبع الظواهر التي يفهمها العربى الصحيح، و قد أقام الأدلّه فى البحث الذى خصّيه لحجّيه ظواهر الكتاب ص ٢٨١ و ما بعدها من القرآن و السنّه المتواتره، و العقل، و أبطل فى هذا البحث حجج الذين منعوا من العمل بالظاهر. و هو فى هذا البحث فرّق بين التفسير بالرأى المنهى عنه، و التفسير بالظاهر. و ذلك لأنّ الظاهر هو التفسير بما يفهمه العرب من اللفظ، أو بما تدلّ عليه القرائن المتّصله و المنفصله، فان حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتّصله و المنفصله من الكتاب و

السنة، أو الدليل العقلي لا يُعدّ من التفسير بالرأى. بل ولا من التفسير نفسه؛ لأنّ التفسير هو كشف القناع، فلا يكون حمل اللفظ على ظاهره تفسيراً، لأنّه ليس بمستور حتى يُكشف.

إذن فهو يرفض التفسير بالرأى، ولكنّه يقبل التفسير بالظاهر لهذا الفرق بينهما، الذى يتلخّص فى أنّ التفسير بالرأى هو العمل بالعمومات، أو المطلقات من غير فحص عن المخصّص أو المقيد، بينما التفسير بالظاهر أخذ بظاهر اللفظ و لكن بعد الفحص عن المخصّص أو المقيد.

و أدام البحث أيضاً تحت عنوان: (تفسير القرآن بالقرآن) بما صرّح به الإمام الخوئى، و سيجد القارى أنّ كثيراً ما أستعين بالآيه على فهم أختها، و استرشد بالقرآن إلى إدراك معانى القرآن، ثمّ أجعل الأثر المروى مرشداً إلى هذه الاستفادة، و نجد هذا المنهج شائعاً فى تفسيره «١».

و كمثل عليه أنّه ينقل عن الطبرى و تفسير البرهان للسيد هاشم البحرانى فى كلمه الرّحمن الرّحيم: أنّ بعض الروايات تقول: الرّحمن اسم خاص معناه عام و الرّحيم اسم عام و معناه خاص، و أنّه مختص بالآخره أو المؤمنين. فردّ هذه الروايات مستدلاً باستعمال القرآن لفظ الرّحيم من غير اختصاص بالمؤمنين، أو بالآخره، مثل فَمَنْ تَبِعَنِي فَمِنْهُ مَنْ عَصَانِي فَمِنْكَ غُفُورٌ رَحِيمٌ، و مثل تَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ، و أمثالها ممّا يدلّ على عدم اختصاص الرّحيم بالمؤمنين، كذلك فإنّ كثيراً من الروايات و الأدعية تقول رحمن الدنيا و الآخره و رحيمهما.

---

□  
(١) القرآن و التفسير/ للدكتور عبد الله محمود شحاته / ٢٢١.

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٤٣

□  
و انتهى إلى البحث تحت عنوان (اعتماده السنة الصحيحه): (و هو يعتمد فى تفسيره على السنة الصحيحه عن النبى (صلّى الله عليه و آله)

أو عن أهل بيته (عليهم السلام) الذي أوصى النبي (صلى الله عليه وآله) بوجوب التمسك بهم، فقال  
إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ، كِتَابَ اللَّهِ وَعَتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا ...

مسند أحمد ٣/ ١٢، ١٧، ٢٦، ٥٩.

و لا فرق عنده في السنّه الثابته بين المتواتر منها، و الآحاد، فهو يذهب إلى حجّيه الخبر الواحد الثقه، ص (٤٢٣) «١».

و تحت عنوان: (اعتماد حكم العقل)، فقال في هذا الباب: (و يتبع المفسّر ما حكم به العقل الفطرى الصحيح، فإنّه حجّه من الداخل، كما أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) حجّه من الخارج، ص (٤٢٢).

و هذا الذى قاله عن الدليل العقلى هو ما التزم به الشيعة الإماميه فى ذهابهم إلى: حجّيه العقل، و جعل الأدله عندهم أربعه: الكتاب و السنّه، و الإجماع، و العقل.

و شواهد أدله العقل فى تفسيره، و الاحتكام إلى العقل الفطرى السليم أكثر من أن تخصص، و لا حاجه لضرب الأمثال لها، فإنّ أكثر أدلته عقليه) «٢».

و هكذا اختار الإمام الخوئي هذا الاتجاه فى التفسير، خلافاً لما اختاره المفسّرون من أن يوسعوا آفاق القرآن بأرائهم، و استحسانهم، تاركين ألفاظه لله، و معانيه لأنفسهم، و فاتهم أنّ التصرّف فى معنى القرآن تصرّف فى الوحي بتحريفه عن أكمل وجوه اعجازة، و بالتالى هبوطه إلى مستوى الفكر البشرى القاصر، و إقصائه عن المسحه الإلهيه. فكان من الطبيعى أن يختار هذا المنهج فى التفسير، جرياً وراء إعجاز القرآن و خصائص الوحي «٣».

و قد سئل الإمام الخوئي عن تفسير القرآن بالقرآن، فأفتى: (أحسن التفسير تفسير

---

(١) نفس المصدر/ ٢٢٢.

(٢) القرآن و التفسير / ٢٢٠ ٢٢٣، نقلًا عن البيان.

(٣) راجع مقدّمه (قبس من تفسير القرآن) للحجّه

الشهيد السيد محمد تقي الخوئي بقلم السيد الحكيمى.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤٤

القرآن بالقرآن، حيث فهم الآيه من خلال آيات اخرى) «١».

## من إبداعاته في الأصول:

### إشاره

و لقد أجال النظر فى هذا العلم، سواء فيما يرجع إلى تنسيقه من الخلط و الفوضى، أو ما يرجع إلى تحريره من الحشو و الزوائد. تبني فيه مباني بلور حقائقها و أدلتها حتى انتهى بها إلى غايه ما وصل إليه هذا العلم من تقدم و تجديد. و كان منها هذه النماذج:

أ- الوضع: و هذا التلازم بين اللفظ و المعنى، يتم ذلك بالنطق من جهه، و القصد من جهه أخرى. و على أساس هذا الوضع تكون الدلاله الحاصله بينهما دلاله تصديقيه، غير تصوريه. و يتعهد المتكلم بها عند النطق بالألفاظ.

### بدء نشوء اللغه

و فى نشوء اللغه فى صحه الوضع أشاد الدكتور الفضلي بالنظريه التجريبيه للإمام الخوئي، و تفضيلها على نظريه (جبرسن) الاستقرائيه، من إلماحه إلى عزل الأطفال، قبل تعليم اللغه من أسرهم و محيطهم، و اختراعهم لغه خاصه بهم «٢».

و الحقيقه: أنه يوم خلق الله آدم و حواء، و أسكنهما الجنه، فى رغد من العيش، بعيداً عن معاناه الحياه و ملبساتها، كان لا بد من أن ينطقهما، كما أنطق الله كل شىء. «٣» بل علمه البيان بمجرد خلقه الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان «٤».

و يبدو أن هذه المعرفه الحياتيه، قد حصل عليها آدم و حواء، و اتسعت بعد ذلك-

---

(١) مسائل و ردود ١/ ١٤٤.

(٢) مجله النور اللندنيه، السنه الثالثه، العدد ٢٩، السنه ١٤١٣ هـ / ٢٨. و الشيخ عبد الهادى الفضلى من أساتذته الجامعات السعوديه، و هو من تلاميذ الإمام الخوئي فى حوزته العلميه بالنجف الأشرف.

(٣) فصلت: ٢١.

(٤) الرّحمن: ٤١.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤٥

في أبنائهما و سلالتهما، على مستوى ما اتّسعت الحياه و متشابهكاتهما، فكان واضح اللّغه و



ملهمها هو الله، بادئ ذي بدء، و يُؤثر أنّ آدم أنّما سُمّي بآدم، لأنّه خُلِقَ من أديم الأرض.

□  
وقد ساعد على ذلك ما أنطق الله الأحجار حين انحدارها من الجبال لطققتها، والأشجار حين اشتدّت بها الرّيح بحفيفها، و المياه حين تلاطمت بخيرها، و كذلك الطيور بزغردتها، و العجماوات بخوارها، و عوائها، و زئيرها، و الرّعد برعديده، و ما إلى ذلك من الأصوات التي صنعت منها أسماء الأصوات التي تحاكيها.

و من جهة أُخرى، إذا كانت أصوات الطبيعة و ضجيجها هي الباعث في كلّ لغة ساعدت على وضع كثير من مفرداتها لكانت لغه واحده، إلّا أنّها كانت و لا تزال مختلفه.

و لو أنّها كانت موضوعه على غير انسجام، لم تكن لها كل تلك الخصائص التي جمعتها على نسق واحد، ذات هيئات لصيغها المختلفه، صيغه الماضي و المضارع و الأمر، و صيغ لاسم الزمان، و الظروف المكائيه، و أسماء الآلات في أوزان مختلفه، تختصّ بها دون غيرها. و لذلك وُجِدَت منسجمه، و متّسقه غير عشوائيه. فيها أسرار لغويّه و بلاغيّه مطرده.

□  
و هكذا كان المعلّم الأوّل، هو الله، و الملقّن هو الطّبيعه المستعان بها، و واضعها قبل ذلك هو الحكيم العالم.

ثمّ استطاع الإنسان أن يجد المعاني المجرّده، يتلقّى أسماءها، كالتعبير عن العقل و العلم و الفهم و الشعور و الإدراك، و هي من الذخائر النفيسه الدفينه، الوادعه، التي لا جلبه لها، و لا ضوضاء.

و لذلك: فكان من المسلّم أن تكون هناك إمدادات غيبية مجرّده، فُطرَ عليها الإنسان.

و قد وصل في ذلك إلى وضع لغات غليظه للقوّه الغصبيه، باعتبار آثارها من الزمجره و الهياج، و لصفه الشجاعه، و ما ينشأ عنها من تفاعلات.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٤٦

كان احتكاك الشعوب بعضها ببعض، و تعارفها و اختلاطها، و تعاملها فيما بينها، قد أحدث التطور السريع.

و لا بد لنا أن نقول بارتباط اللغه بالهندسه الفكرية، و الوعي الإنساني، و استطلاعاته، و إلا لما كانت مثلًا للغه العربية كل هذه الضوابط المطرده، و القواعد العامه التي لا تخلو عامتها من حكمه و تعقل و تجريد.

## علاقه اللفظ بالمعنى

و هناك اتجاهات أصولية، تعرض لها علماء الأصول، في الترابط بين المعنى و اللفظ، و تلتخص في هذه الموارد:

١- اختصاص اللفظ بالمعنى بعد الوضع و التخصيص «١».

٢- جعل اللفظ علامه على إرادته المعنى «٢».

٣- علاقته اللفظ بالجعل و الاعتبار، على أساس واقع خارجي «٣».

٤- الاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار «٤».

٥- العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى بواسطه جعل اللفظ «٥».

٦- الربط بالملازمه و العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى بالجعل «٦».

إلا أنه ليست مشكله البحث مما تقتصر على الترابط بين اللفظ و المعنى، بعد الاطلاع عليها، بقدر ما تكون المشكله فيمن وضعها، و أوجد فيها هذه العلقه و الترابط.

أما بعد الوضع، فلا بد و أن يكون بينهما هذا الترابط الدائم، و العلقه التصوريه

---

(١) كفايه الأصول.

(٢) الأصفهاني.

(٣) العراقي.

(٤) البجنوردي.

(٥) المشكيني.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمه ج ١، ص: ٤٧

و الارتكازيه أولًا، ثم العلقه التصديقيه المتقنه، بمجرد تصوّر اللفظ، و تداعى المعنى من مرحله التصوّر إلى التصديق.

ب- جواز التمسك بالشبهات المصداقيه في العام، بضمّ الوجدان إلى الأصل، و لو باستصحاب العدم الأزليّ.

ج- الشهره غير جابره للخبر الضعيف، إذ لا يمكن لغير الحجّه أن يجعل الغير حجّه، إلّا في الموارد التي تكون هذه الشهره جابره لنقاط الضعف، أو تكون مؤثّره على اختلاف مواردها.

### من إبداعاته في الفقه و القواعد الفقهيه:

أ- يرى أنّ المكره على القتل لم يتعلّق به القصاص، بل يجب عليه إعطاء الدية «١».

ب- ضمان العاقله في دفع الدية حكمه تكليفي، و هو لا- يختلف عن وجوب نفقه الأقارب. أمّا الحكم الوضعي فعلى الجاني نفسه.

ج- يرى عدم إطلاق قاعده: «الحدود تدرأ الشبهات» و تختص بمورد معيّن: (المراد بالشبهه عن قصور أو تقصير في المقدمات الموجهه لسقوط الحد هو الجهل مع اعتقاد

د- موضوع رؤيه الهلال: يرى أنّ بدايه الشهر القمري بدايه واحده، لا يمكن أن يكون حلول الشهر القمري حلولاً نسبياً يختلف فيه أفق عن أفق، بل يكون خروجه عن المحاق، و دخوله فيه دفعي غير تدريجي، حتى يُقاس على مشارق الشمس و مغاربها. و أمّا القمر فإن يدخل في المحاق فهو نهايه شهر منصرم، و إن يخرج منه فهو بدايه شهر جديد و مُقبِل «٣».

ه- عدم تنجيس المنتجس.

(١) مباني تكمله المنهاج، ج ١، مسأله ١٣/١٧.

(٢) نفس المصدر، ج ١ مسأله ١٣٤ و ١٦٩.

(٣) منهاج الصالحين، قسم العبادات/ ٢٧٨، نقلًا بالمضمون و الاختصار.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمه ج ١، ص: ٤٨

و- و عدم تحريم الموسيقى بقول مطلق، بل بتفصيل يرجع إلى إيقاعها، و سماعها، و استعمال آلاتها، و بيعها و اقتنائها، فأفتي: (تختلف الآلات الموسيقية: بعضها لهويّه، فلا يجوز استعمالها و لا بيعها و لا شراؤها، و بعضها الآخر غير لهوي، فلا بأس ببيعها و شرائها، و النوع اللّهوي يرجع وصفه إلى أهل الخبره من العُرف. كما ذكرنا سابقاً الموسيقى المحرّمه هي الأغاني التي تناسب حفلات اللّهو و الرقص مثلاً، و يستعمل لها. و أمّا الألحان غير اللّهويّه فليست محرّمه، كالتى تُستعمل في العزاء، أو الحرب، أو ما شاكلها) «١».

ز- الإفتاء بحرمه التدخين، مع الإضرار الموجب لحرمته، و تأثيره على الجنين «٢».

ح- و مسائل ترجع إلى البنوك و الشركات، من المسائل التي تواكب الحياه الحضاريه، ممّا أدى إلى رفع الحيره عن المسلمين «٣».

ط- تطبيقات فقهيه لقاعده الإلزام. فلو التزم قوم أو طائفه بقاعده من القواعد الشرعيّه فإنّ لغيرهم إلزامهم بها «٤».

و قد تطرّق في المسائل المستحدثه إلى أعقد المسائل الفقهيه التي يواجهها الجيل الحاضر: كالتلقيح الصناعي،

و التشريح، و الترقيع، و العقم المؤقت، و عدم اعتبار الاختبارات الطيبه فى إلحاق النسب، و الأدوية الممزوجه بماده الكحول، و حكم الشطرنج، و نقض حكم الحاكم.

و إحساساً منه بمتطلبات العصر الحاضر و ضرورتها و قيام الحكومات الإسلاميه، و التزام بعضها بإجراء الحدود و التعزيرات، أَلَف كتاب (تكملة المنهاج) فى القضاء المستدل.

و من القواعد الفقهيّه التى نظر إليها قاعده (لا ضرر و لا ضرار)، و اعتبر أنّ قصه سمره ابن جندب لا تستند إلى هذه القاعده بقوله: (فإنّ ما يستفاد من الروايه الوارده أمران

---

(١) منيه السائل (استفتاءات الإمام الخوئى) / ١٧١ ١٧٣.

(٢) نفس المصدر / ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) مسائل و ردود، ج ١، و كتاب منيه السائل (فتاوى الإمام الخوئى).

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٤٩

أحدهما: عدم جواز دخول سمره على الأنصارى بغير استئذان.

ثانيهما: حكمه بقلع العذق.

و الإشكال المذكور مبنى على أن يكون الحكم الثانى بخصوصه، أو منضمّاً إلى الحكم الأوّل مستنداً إلى نفى الضرر. و كان الحكم الثانى الناشئ عن ولايته على أموال الأمّه و أنفسهم، دفعاً لماده الفساد، أو تأديباً له لقيامه معه مقام العناد و اللجاج، كما يدلّ عليه قوله: (اقلعها و ارم بها وجهه)، و قوله لسمره: (فاغرسها حيث شئت)، مع أنّ الظاهر و الله العالم سقوط العذق بعد القلع عن الإثم، و عدم الانتفاع بغرسه فى مكان آخر، فهذان الكلامان ظاهران فى غضبه على سمره، و كونه فى مقام التأديب كما هو فى محلّه لمعاملته معه معامله المعاند، التارك للدنيا و الآخرة، و للإطاعه و الأدب معاً، كما يظهر من مراجعه القضيه بتفصيلها. فتلخص: أنّ حكمه بقلع العذق لم يكن مستنداً إلى قاعده نفى الضرر) «١».

و يعتقد أنّه أبيض للنبي ذلك،

منعاً لإيذائه، و التمرّد عليه، إلى حدّ أن يكون سمره مهذور المال في هذه الشجره، و مسلوب الملكيه لها.

### من إبداعاته في الفلسفه الإسلاميه:

كان الإمام الخوئي يحسن الفلسفه، و يأخذ بها دعماً للدين، و دحضاً للشبهات، و قد قرّر عنه أحد تلاميذه موضوع (الأمر بين الأمرين) «٢» و هو من مدرسه أهل البيت التي تفرّدت بها، كما تطرّق إلى أكثر الفلسفات التي عنى بها القرآن، من أمثال مسؤوليه العباد عن أفعالهم، و عقيدة المحو و الإثبات (البداء)، و أقسام القضاء المحتوم و المعلق، و صفات الله الكماليه و الجلاليه و الذاتيه و الأفعاليه، تبعاً لما جاء في القرآن «٣».

---

(١) مصباح الأصول ٢ / ٣٢، تقرير العلّامه البهودي.

(٢) الأستاذ الجعفري، صاحب الآراء و الدراسات الفلسفيه العاليه.

(٣) البيان في تفسير القرآن / ١١٠، ٤٠٧، ٤٤٠، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٦٥، ٥٦٦، قسم التعليقات.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٥٠

### من إبداعاته في علم الرجال:

#### إشاره

قد يبدو أنّ التحدّث عن رجال الحديث من الحقول الاختصاصيه التي لا- يمكن أن يتدارسها إلّما النزر من ذوى الخبره و الاختصاص، و المتمرّسين بالمعرفه الرجاليه القدامى، الذين اسبغوا على هذا العلم التوقيفيه و التعبد، أولئك الذين ظلّت خبراتهم، و دراياتهم حجّه قاطعه على من تخلف عنهم بينما ظلّت أقوال المتأخّرين، و خبراتهم حجّه اجتهاديه، يمكن مناقشتها، و النّظر فيها، و الحكم لها أو عليها.

### علم الرجال بين النصّ و الاجتهاد:

و يمكن أن تكون الحجّه في الأخذ بما ركّز عليه الرواد الأوائل في الكتب الأصول، كأساس موثوق به، و هو قرب عهدهم بالأئمه و الرجال، و بمناهج الحديث، و طبقات المحدثين بالمصادر التي مكنتهم من المعرفه الخاصه بأحوالهم.

كما يمكن أن تكون الحجّه في إمكانيّه النظر و الاجتهاد في كلّ ما جاؤوا به من مبانٍ و أحكام على مصاير الرجال، فيما أمكن لموضوعات هذا العلم من أن تنسلخ عن إطار أصولها، و قواعدها التقليديه الموروته، و نطاق نصوصها، و أحكامها التوقيفيه، و ما أمكن أيضاً لتفريعاته و لواحقه من أن تدخل في عداد المسائل الاجتهاديه لهذا العلم، كان ذلك هو الجانب الرجالي الذي ظلت دراسته، و النظر فيه من مقومات الأخذ بالتشريع الإسلامي، الذي يعتمد المجتهدون في ممارستهم لعمليّات الاجتهاد و الإفتاء.

و ما أثبتته الرجاليون القدامى من ترجمه الرجاليه في حقّ المحدثين و الزواه، فأمر موثوق به، لا ملزم إلى مناقشته و النظر فيه. إلّا أنّ ما وضعوه من القواعد الرجاليه التي استندوا إليها في مجال التعديل و التوثيق فهو أمر يمكن مؤاخذته، و

النقض عليه، فإنّ هذا الجانب إنّما يستند إلى الرأى والاجتهاد، و يقع ضمن قاعده، أو مبنى رجالي، لا- يتبناه الرجاليون المحدّثون، أو قد يسعهم مناقشته، و الطعن فى حجّيته.

و لا بدّ من أن ندرك أنّ مصادر التشريع و أصوله التى تستند إليه أحكام الفقه الإسلامى، و إن اختلفت أو تعدّدت، إلّا أنّ غالبيّه هذه الأحكام التفصيليه إنّما تستند فى تشريعها و استنباطها على مصدر واحد، يتّسع دوره و نطاقه هو السنّه المرويّه، فإنّ

موسوعه الإمام الخوئى، مقدمهج ١، ص: ٥١

الأخذ بها لا بدّ من أن يتوفّر فيها الدليل المؤمن الذى يضمن سلامتها من الضعف و الدس، و صيانتها من الوضع و الاختلاق. و على هذا الأساس من الحذر و الحيطة نشأ البحث على معيار يمكن أن يركن إليه فى التأكد من سلامه سند الحديث و مسلسلاته، ليضمن حكماً أو بعض حكم من التشريع الإسلامى المطلوب. و من هنا نتبين مهمّه هذا العلم و عطاءاته.

و قد استطاع الإمام الخوئى أن يطوّر هذا العلم، و يجلى الصّدأ عنه، و يبني قواعد رجاليه مستجدّه كالتوثيق الجماعى. و قد أفضى من الحجّيه قواعد مألوفه كالتوثيق بالوكاله المالىه و مسائل اخرى كانت من اجتهادات الرجاليين، يمكن نقضها و الخروج عليها.

كما استطاع أن يبعث على دراسته فى الأوساط العلميه من جديد لعاملين:

١- خلوّ الدراسات الحوزويه من هذا الاختصاص، و الإعراض عنه.

٢- الإحساس بضروره دراسته على أسس جديده فيما لم يكن توقيفياً، بل اجتهادياً منهم.

و بهذا استطاع أن يكون صاحب نهج مستقلّ فى علم الرّجال، أو فيمن يروون، أو روى عنهم.

و ناقش جملة من القواعد الرجاليه، التى استند إليها الرجاليون فى تقرير مصاير الرّجال «١».

و قد أحدث ذلك هزّه علميه حول



الرّجال في أروقه العلم، و خاصّه بين طّلابه الذين استدرجهم إلى ممارسه هذا العلم النافع، فظهرت دراسات رجاله جديده في كتب مستقله لطلّابه، و أهمّها:

□  
١- تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرّجال، لآيه الله الأبطحيّ.

□  
٢- ثقات الرّواه، لآيه الله السيّد حسن الموسوي الأصفهانيّ.

□  
٣- الثقات في أسانيد كامل الزيارات، لآيه الله الشيخ غلام رضا عرفانيان.

---

(١) راجع الكتاب الأوّل و المدخل، و ما قدّم له بعنوان (على أعتاب الكتاب)، للكاتب.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٥٢

و بهذا دفع بهذا العلم إلى أجيال علميه مستقبله.

#### خاتمه المطاف:

لقد اتّخذ كبار الفقهاء المتأخّرين، من عصر الفقيه الأعظم السيّد الطباطبائيّ اليزدي العروه الوثقيّ مداراً للأبحاث الاجتهاديه في الفقه، تعليقاً عليها، أو شرحاً لها، و هي التي استوعبت أكثر الكتب الفقهيه من تقارير الإمام الخوئي في هذه الموسوعه من آثاره، مارس فيها فقاوته و مهارته و أعلميته بأعلى المستويات بقوّه الاستدلال و عمق البحث و المناقشه و الاجتهاد، تلك التي أعدّها الفقهاء و المراجع، ممّن درجوا عليها من تلامذته، الذين كتب لتقاريراتهم بعد ملاحظه ما تيسّر منها تقارير تليق بشأنهم.

□  
إلّا أنّ لزيم الحوزه العلميه و مبدعها، أبحاث فقهيه تقريريه اخرى، تدور حول (المكاسب المحرّمه) للشيخ الأعظم الأنصاري، و هي على قمه من الدقه و التحقيق، و الدراسه، و الشرح المستوفى بتقرير آيه الله المرحوم الشيخ التوحيدى.

و كان حصيله جهاده العلمى و التعليمى طيله حياته أن أصبح جلّ مراجع التقليد المعلن عنهم من تلاميذه:

□  
١- سيّد الفقهاء و المجتهدين آيه الله العظمى السيستاني، من مراجع التقليد المشهورين في العالم الإسلامى.

□  
٢- شيخ الفقهاء و المحدثين آيه الله العظمى بهجت، من مراجع التقليد في قم المشرفه.

□  
٣- المرجع آيه الله العظمى الشيخ وحيد الخراسانى، في قم المشرفه.

٤- المرجع

آيه الله العظمى الشيخ ميرزا جواد التبريزي، في قم المقدسه.

و كان يرى الامام كاشف الغطاء انه أعلم معاصريه، و هو أصغرهم سنًا، و أكبرهم حوزةً، و ذلك في بيان صدر بتوقيعه في مدرسته العلميه بالنجف الأشرف.

موسوعه الإمام الخوئي، مقدمهج ١، ص: ٥٣

### عوداً على بدء:

و كان الإمام الخوئي على قمه المرجعيه العليا، ذات النيايه العامه، التي خولته أن يحمل رايه الإسلام، و رسالته في العلم و الجهاد، و العقيدته و سياسته، و في الجهد الثقافي و الاجتماعي، على نحو مشاريع عامه حققت متطلبات المسلمين في أنحاء العالم جهد المستطاع ..

و كانت وفاته ثلمه في الإسلام لا يسدها شيء، و إن بقيت آثاره خالده لا تمحوها الأيام. و قد وقعت عليه ظلامات كثيره، و قضى نحبته و هو مظلوم. و الله نسأل أن يجزيه عن الإسلام الجزاء الأوفى.

و قد قامت مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي بتنسيق هذه الآثار في مسلسل موسوعي تميز بالتحقيق و الضبط، و التخريج، و تصحيح الأخطاء، و إخراجها بصورة فنيه، و طباعه حديثه أنيقه، و فهارس عامه ..

و كان الباعث على هذه الفكره حفيد الإمام الخوئي «١»، نجل الشهيد السيد محمد تقى الخوئي ..

و يستحق هذا الجهد العظيم الذي نهض بأعبائه الأفاضل المحققون، و بذلوا قصارى جهدهم كل شكر و أجر و تقدير ..

□  
و من الله نستمد العون، و نرجو من وليه الإمام الغائب (عج) القبول و الرضا.

□  
و الله من وراء القصد.

مرتضى الحكمي طهران ١ / ذى الحجه الحرام / ١٤١٧ هـ

---

(١) فضيله السيد جواد الخوئي.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١

### مقدمه المؤلف

□  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين محمد، وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم الدين.

وبعد، فقد سبق أن وعدنا رواد العلم الشريف المعاودة إلى تحرير مسائل الاجتهاد والتقليد من كتاب «العروة الوثقى» للإمام الفقيه محمد كاظم الطباطبائي طاب رسمه.

و بعد أن فرغنا من تنسيقها وإعدادها منذ عهد

غير بعيد عزمنا على طبعها إجابته للطلب المتواصل من جم غفير من رجال العلم و حمله الفقه دامت تأييداتهم غير أن الاهتمام و الانصراف إلى نشر كتابنا «التنقيح» أجزاء متتاليه حال دون ذلك.

و لَمَّا أن تكرر الطلب من شتّى الجهات الذى ظلّ يحفّزنا على إخراجها آونه بعد اخرى، بادرنا إلى نشرها قبل إصدار الجزء الرابع مُتّكِلين فى ذلك على الله سبحانه و مستمدّين من تأييداته، إنّه نعم الوهاب.

المؤلف.

## كتاب الاجتهاد و التقليد

### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد خير خلقه و آله الطاهرين.

و بعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمه ربه محمد كاظم الطباطبائي: هذه جمله مسائل مما تعم به البلوى و عليها الفتوى، جمعت شتاتها و أحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون و تكون ذكراً ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون و الله ولى التوفيق.

[الاجتهاد و التقليد]

### [المسألة الأولى فى أن وجوب الاجتهاد و عدليه عقلى أو شرعى؟]

#### اشاره

[١] مسأله ١: يجب على كل مكلف (١).

(١) و هل هذا الوجوب شرعى (نفسى أو طريقي أو غيرى) أو أنه عقلى؟

الصحيح أنه عقلى و معنى ذلك أن العقل يدرك أن فى ارتكاب المحرّم و ترك الواجب من دون استناد إلى الحجة استحقاّقاً للعقاب، كما أن فى ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب لتنجز الأحكام الواقعيه على المكلفين بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال كما يأتى تفصيله فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب و هذا يحصل بأحد الأمور الثلاثة:

فإن المجتهد إما أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجدان كما فى القطعيات و الضروريات و هو قليل، و إما أن يعمل على طبق ما قطع بحجتيه من الأمارات و الأصول. كما أن المقلد يستند إلى فتوى المجتهد و هو حجه عليه على ما يأتى فى مورده. و أما العامل بالاحتياط فهو يأتى بعمل يسبب القطع بعدم استحقاّقه العقاب.

.....

---

إذن وجوب الأمور الثلاثة عقلى بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب. و يترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهاد و التقليد و الاحتياط، على ما نبينه فى الفرع السابع إن شاء الله.

و ليس هذا الوجوب غيرياً و لا طريقياً و لا نفسياً.

أمّا عدم كونه

غيرياً فلائِنَّ مقدّمه الواجب على ما بيناه في محلّه ليست بواجبه شرعاً، و ليس أمرها مولوياً بوجه و إنّما هي واجبه عقلاً لعدم حصول الواجب إلّا بها.

على أنّا لو سلمنا وجوب المقدمه فليس الاحتياط مقدمه لأي واجب فان ما أتى به المكلف إما أنه نفس الواجب أو أنه أمر مباح، و هو أجنبي عن الواجب رأساً لا- أنه مقدمه لوجود الواجب و تحققه، بلا- فرق في ذلك بين أن يكون أصل الوجوب معلوماً و كان التردد في متعلقه كما في موارد الاحتياط المستلزم للتكرار، و بين أن يكون أصل الوجوب محتملاً كما في موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار، و معه كيف يكون الاحتياط مقدمه لوجود الواجب.

نعم، ضمّ أحد الفعلين إلى الآخر مقدمه علميه للامثال، لأن به يحرز الخروج عن عهده التكليف المحتمل. و كذلك الحال في الاحتياط غير المستلزم للتكرار، لا أنه مقدمه وجوديه للواجب ليجب أو لا يجب، هذا كلّه في الاحتياط.

و كذلك الاجتهاد و التقليد، لأنهما في الحقيقه عبارتان عن العلم بالأحكام و معرفتها، و لا يكون معرفه حكم أي موضوع مقوماً لوجود ذلك الموضوع و مقدمه لتحقيقه بحيث لا يتيسّر صدوره ممن لا يعلم بحكمه، فهذا كَرْد السلام فإنه ممكن الصدور ممن لا- يعلم بحكمه، و كذلك الحال في غيره من الواجبات إذ يمكن أن يأتي بها المكلف و لو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالماً بحكمها، فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد أو التقليد.

نعم، لا- يتمكن المكلف في بعض الموارد من الإتيان بالعمل إلّا إذا علم بما اعتبر فيه من القيود و الشروط، كما في الموضوعات المركبه مثل الصلاه و الحج فإن الجاهل بأحكامهما غير متمكن على اصداهما،

إلّا أنه من الندره بمكان.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣

.....

و أمّا عدم كونه وجوباً طريقيّاً فلأمن المراد به ما وجب لتنجز الواجب أو التعذير عنه و ليس الاحتياط منجزاً للواقع بوجه، لما سيأتي «١» من أن الأحكام الواقعيه إنما تنجزت بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال لمكان الشبهه قبل الفحص، أو لوجود الأمارات القائمه عليها في مظانها كما تأتي الإشاره إليه. فالأحكام متنجزه قبل وجوب الاحتياط لا أنها تنجزت بسببه، فلا معنى للوجوب الطريقي بمعنى المنجزيه فيه، كما لا- معنى له بمعنى المعذريه لأنه لا- يتصوّر في الاحتياط مخالفه للواقع ليكون وجوبه معذراً عنها، لأنه عباره عن إتيان الواقع على وجه القطع و البت فلا تتحقق فيه مخالفه الواقع أبداً. إذن لا معنى محصل للوجوب الطريقي في الاحتياط.

و أمّا الاجتهاد و التقليد فقد يبدو للنظر أنهما كالاختياط لا- معنى للوجوب الطريقي فيهما بالإضافة إلى التنجز، لأن الأحكام الشرعيه كما أشرنا إليه تنجزت قبل الأمر بهما من جهه العلم الإجمالي أو الاحتمال، لا أنها تنجزت بسببهما. ثمّ على فرض عدم العلم الإجمالي من الابتداء أو انحلاله بالظفر بجمله معتد بها، يستند التنجز إلى الأمارات القائمه على الأحكام في مظانها لأن بها يستحق المكلف العقاب على مخالفه الواقع لا أنها تنجز بالاجتهاد، و من هنا لو ترك الاجتهاد رأساً كانت الأحكام متنجزه في حقّه و استحق بذلك العقاب على تقدير مخالفه عمله الواقع، هذا في الاجتهاد.

و منه يظهر الحال في التقليد، لتنجز الأحكام الواقعيه بوجود فتوى من وجب على العامي تقليده و إن ترك تقليده، لا أنها تنجز بالتقليد. فالوجوب الطريقي بمعنى التنجز لا محصل له بالإضافة إلى الاجتهاد و التقليد.

نعم، الوجوب الطريقي بمعنى المعذريه فيهما صحيح، كما

إذا أفتى المجتهد بما أدى إليه رأيه و عمل به مقلِّدوه و لكنه كان مخالفاً للواقع، فإن اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفه عملهما للواقع، إلّا أن ذلك لا يصحح القول بالوجوب الطريقي في الاجتهاد و عدليه و هو ظاهر، هذا.

و لكن الصحيح أن يقال: إن الكلام قد يفرض في موارد العلم الإجمالي بالأحكام

---

(١) راجع ص: ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤

.....

---

و قد يفرض في موارد عدمه من الابتداء أو وجوده و انحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الأحكام.

أمّا الصورة الأولى: فالحال فيها كما بيّناه لأنه لا معنى للوجوب الطريقي حينئذٍ فإن مفروض الكلام تنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالي فلا مجال لتنجزها ثانياً بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد.

و أمّا الصورة الثانية: فلا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط و عدليه طريقياً أى منجزاً للواقع و ذلك: لأن أدله الأصول الشرعيه كما بيّناه في محلّه غير قاصره الشمول لموارد الشبهات الحكميه قبل الفحص، و مقتضى ذلك أن الأحكام الواقعيه لا تنجز على المكلفين في ظرف عدم وصولها. إذن يكون التنجز مستنداً إلى وجوب الاحتياط أو إلى تحصيل الحجه بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لولا الأمر بها لم يكن أى موجب لتنجز الواقع على المكلفين. و من ثمه قلنا في محلّه إن إيجاب الاحتياط طريقي لا محاله، لما أشرنا من أن أدله الأصول الشرعيه شامله لموارد الاحتياط و هو يقتضى عدم تنجز الأحكام قبل الوصول، فلو وجب معه الاحتياط فمعناه أن الواقع منجز على المكلف بحيث لو ترك الواقع بتركه العمل بالاحتياط لاستحق العقاب على مخالفته، و هو معنى الوجوب الطريقي.

ثم إن بما حققناه ينكشف أن مجرد وجود الحجه الواقعيه لا يترتب عليه



التنجز بوجه، لولا أدله وجوب الاحتياط أو تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد، فإن الحجة الواقعية لا تزيد على الأحكام الواقعية في أنها لا تصح العقاب ما لم تصل إلى المكلف.

ثم إن كون التقليد في موارد عدم العلم الإجمالي واجباً طريقياً يبتنى على أن يكون معناه تعلم فتوى المجتهد أو أخذها، و أمّا بناءً على ما هو الصحيح عندنا من أنه العمل استناداً إلى فتوى المجتهد فالتقليد نفس العمل و لا- معنى لكونه منجزاً للواقع، فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلم بالتقليد أو الاجتهاد.

و أمّا عدم كونه وجوباً نفسياً فلعله أوضح من سابقه و ذلك لأنه لا وجه له سوى توهم أن تعلم الأحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد من أن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥

.....

---

«طلب العلم فريضة» (١) و قوله عزّ من قائل فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* (٢) و غيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلي (قدّس سرّه) و تبعه بعض المتأخرين، إلّا أنّنا في محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسى و إنما التعلم طريق إلى العمل و من هنا ورد في بعض الأخبار «أن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلّا عملت؟ فيقول: ما علمت فيقال له: هلّا تعلمت» (٣) فترى أن السؤال أوّلًا إنما هو عن العمل لا عن التعلم، و منه يستكشف عدم وجوبه النفسى و أنه طريق إلى العمل و إلّا لكان اللّازم سؤال العبد أوّلًا عن التعلم بأن يقال له ابتداءً: «هلّا تعلمت» و تفصيل الكلام فى عدم وجوب التعلم موكول إلى محله.

على أنّنا لو سلّمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسى فى تلك الطرق

و جعل الاحتياط عدلاً للاجتهاد و التقليد مما لا محصل له، و ذلك لأن الاحتياط إنما هو الإتيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقه، لا أن الاحتياط تعلم له، لضروره أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلا أنه قاطع بالامتثال و جازم بإتيانه المأمور به على ما هو عليه، فلا وجه للوجوب النفسى فى الاحتياط. نعم، لا بأس به فى التقليد و الاجتهاد نظراً إلى أنهما تعلم للأحكام، هذا إذا فسرنا التقليد بما يرجع إلى تعلم فتوى المجتهد.

و أمّا إذا فسّرناه بما يأتى فى محلّه من أنه الاستناد فى العمل إلى فتوى الغير، و أن تعلم الفتوى ليس من التقليد فى شىء، فلا يمكن أن يقال: إن التقليد تعلم للأحكام بل

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٥/ أبواب صفات القاضى ب ٤ ح ١٥.

(٢) النحل ١٦: ٤٣، الأنبياء ٢١: ٧.

(٣) هذه مضمون ما رواه الشيخ فى أماليه قال: حدثنا محمد بن محمد بن محمد يعنى المفيد قال أخبرنى أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثنى محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام) و قد سئل عن قوله تعالى قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلاً قال له: أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجة البالغة. راجع تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبع الحديث و كذا فى البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالى المفيد.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٦

## [كل مكلف يجب أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً]

فى عباداته و معاملاته (١) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (٢).

التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد و التعلم طريق إليه.

و أما احتمال أن يكون الوجوب النفسى فى تلك الطرق مستنداً إلى المصلحة الواقعيه الباعثه على الإيجاب الواقعى، فيدفعه: أنه إنما يتم فيما إذا أثبتنا وجوبها شرعاً فإنه فى مقام التعليل حينئذٍ يمكن أن يقال: إن وجوبها منبث عن نفس المصلحة الواقعيه، إلّا أنه أول الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد و الاحتياط. نعم، لا بأس بذلك فى التقليد بناءً على دلاله الأدله على وجوبه الشرعى كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّه) «١».

فالمتمحصّل إلى هنا: أن الاجتهاد و عدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الأعم من النفسى و الغيرى و الطريقي، و إنما وجوبها متمحصّ فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفاً.

(١) بل و فى عاديّاته. بل فى كل فعل يصدر منه على ما يأتى من الماتن (قدّس سرّه) فى المسأله التاسعه و العشرين فلاحظ.

(٢) لأن الأحكام الواقعيه متنجزه على كل مكلف بوجوداتها، فلا يمكن معه الرجوع إلى البراءه العقليه أو النقليه أو استصحاب عدم التكليف فى موارد الاحتمال و ذلك للعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه إذ لا معنى للشريعه العاريه عن أى حكم. و لا تجرى الأصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى أصلاً فى نفسها، أو أنها تتساقط بالمعارضه.

ثمّ لو فرضنا أن المكلف ليس له علم إجمالى بوجود أى حكم إلزامى من الابتداء أو أنه كان إلّا أنه قد انحلّ بالظفر بجمله معتد بها من الأحكام، أيضاً لم يجر له الرجوع إلى الأصول النافيه فى موارد احتمالها، و ذلك لأنه من الشبهه قبل الفحص و قد

بيننا في محلّه أنه لا مورد للأصل في الشبهات الحكميه قبل الفحص، فإن الحكم الواقعي ينتج حينئذٍ بالاحتمال.

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ١٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٧

.....

---

و النتيجة: أن الأحكام الواقعيه متنجزه على كل مكلف إمّا للعلم الإجمالي و إمّا بالاحتمال، و إذا لم تجر البراءه في الأحكام الواقعيه عقلاً و لا نقلًا و لا استصحاب العدم، لم يكن بدّ من الخروج عن عهده امثالها، حيث إن في مخالفتها استحقاق العقاب، و طريقه منحصر بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط و ذلك لأن المكلف إمّا أن يستند في عمله إلى ما علم بحجتيه وجداناً أو تعبدًا فهو الاجتهاد، و بالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام و أتى بالواجب، و يجزم بخروجه عن عهده ما توجه إليه من الأحكام.

و إمّا أن يستند في أعماله إلى قول الغير و هو المعبر عنه بالتقليد، إلّا أن القطع بفراغ الذمه بسببه إنما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجيه عنده بالاجتهاد و لو بالارتكاز لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء، و ذلك لأن قول الغير ليس بحجه عليه في نفسه و لا- يمكن أن تثبت حجيه قول الغير بالتقليد و قول الغير، لأن هذا القول كالقول الأول يتوقف حجتيه على دليل، فلو توقفت حجيه قول الغير على التقليد و قول الغير لدار أو تسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى القول الثاني و نقول إن حجتيه إمّا أن تستند إلى الاجتهاد أو إلى التقليد و قول الغير، فعلى الأول نلتزم به في القول الأول من دون تبعيد المسافه و إثبات حجتيه بالقول الثاني، و على الثاني ينقل الكلام إلى القول الثالث فإن حجتيه إمّا أن

ثبت بالاجتهاد أو بالتقليد و قول الغير. فعلى الأول نلتزم به فى القول الأول من دون تبعيد المسافه، و على الثانى نقل الكلام إلى القول الرابع، و هكذا إلى ما لا نهايه له.

فالمتحصل: أن التقليد لا- يمكن أن يكون تقليدياً بوجه. نعم، لا بأس بالتقليد فى فروع كجواز تقليد غير الأعلم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتى فى محلّه، إلّا أن أصل مشروعيه التقليد لا بدّ أن يكون بالاجتهاد، فالمقلد باجتهاده يعمل على فتوى المجتهد و هو يعمل على ما قطع بحجتيه من الأمارات و الأصول.

و إقياً أن يعمل بالاحتياط بأن يأتى بما يحتمل وجوبه و يترك ما يحتمل حرمة، إلّا أن الاحتياط لا يتمشى فى جميع المقامات، إمّا لعدم إمكانه كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، و موارد كثره أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من إتيانها و إمّا لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عباده و احتمل المكلف عدم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٨

.....

---

جواز الامتثال الإجمالى فى العبادات عند التمكن من امتثالها تفصيلاً اجتهاداً أو تقليداً و حيث إنها عباده يعتبر فيها قصد القربه و لا- يتمشى ذلك مع احتمال الحرمة فلا- يسوغ للمكلف الاحتياط فى مثلها، اللهم إلّا أن يبنى على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتى بجوازه فى تلك المقامات. فالاحتياط لا يكون طريقاً إلى القطع بالفراغ فى جميع الموارد.

و بما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهده الأحكام الواقعيه المنجزه على المكلفين و إن كان منحصراً بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط، إلّا أن الأخير ليس فى عرض الأولين بحسب المرتبه بل فى طولهما. نعم، يصح عدّه فى عرضهما من حيث العمل، لأن العمل إما

أن يكون بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، كما ظهر أن التقليد أيضاً كذلك لأنه في طول الاجتهاد بحسب المرتبه لا في عرضه. فالاجتهاد هو الأصل الوحيد و هو التصدى لتحصيل القطع بالحجه على العمل، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفه الواقع.

## مباحث الاجتهاد

### اشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

### ١- تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بالضم و هو لغه: الطاقه، أو أنه من الجهد بالفتح و معناه: المشقه و يأتي بمعنى الطاقه أيضاً، و عليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع و الطاقه سواء أخذناه من الجهد بالفتح أو الجهد بالضم و ذلك لأن بذل الطاقه لا يخلو عن مشقه و هما أمران متلازمان، هذا بحسب اللغه.

و أما في الاصطلاح فقد عرّفوه: باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى و تعريف الاجتهاد بذلك و إن وقع في كلمات أصحابنا (قدّس الله أسرارهم) إلّا أن الأصل في ذلك هم العامه، حيث عرّفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظن في الأحكام الشرعيه، و من هنا أخذوه في تعريف الاجتهاد و وافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملائمته لما هو المقرّر عندهم من عدم الاعتبار بالظن في شىء، و أن العبره إنما هي بما جعلت

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩

.....

له الحجيه شرعاً سواء أ كان هو الظن أو غيره، فتنسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإماميه بتاتاً. بل يمكن المناقشه فيه حتّى على مسلك العامه لأن الدليل فى الأحكام الشرعيه عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص. و عليه فهذا التعريف ساقط عند كلتا الطائفتين.

و من هنا فسّرّه المتأخرون من أصحابنا بأنه ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيه. و تعريف الاجتهاد بذلك و إن لم ترد عليه المناقشه المتقدمه، إلّا أن الاجتهاد بهذا المعنى ليس من أطراف الوجوب التخييرى الثابت للاجتهاد و التقليد و الاحتياط، و ذلك لأن الأحكام الواقعيه على ما بيّناه سابقاً قد تنجّزت بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال و لأجله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ، و هو لا يتحصل إلّا

بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالأحكام من دون متابعه الغير كما في الاجتهاد، أو بمتابعته كما في التقليد، حيث إن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب في كل ما يفعله و يتركه لاحتمال حرمة أو وجوبه، و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و من البديهي أن المجتهد أعنى من له ملكه الاستنباط من غير أن يستنبط و يتصدى لتحصيل الحجة و لا في حكم واحد، كغيره يحتمل العقاب في كل من أفعاله و تروكه، و معه لا بد له أيضاً إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو يحتاط.

و بهذا ينكشف أن الاجتهاد الذي يعدّ عدلاً للتقليد و الاحتياط ليس هو بمعنى الملكة، و إنما معناه: تحصيل الحجة على الحكم الشرعى بالفعل، أعنى العمل و الاستنباط الخارجيين لأنه المؤمن من العقاب و لا أثر في ذلك للملكة، و توضيحه:

أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوه و الشجاعه و نحوهما من الملكات، إذ الملكة في مثلهما إنما تتحقق بالعمل و بالمزاولة كدخول المخاوف و التصدى للمهالك، فإن بذلك يضعف الخوف متدرّجاً و يزول شيئاً فشيئاً حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة و غيرها من الأمور المهام، فتري أنه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره. و كذلك الحال في ملكة السخاوه فإن بالإعطاء متدرّجاً قد يصل الإنسان مرتبه يقدم غيره على نفسه، فيبقى جائعاً و يطعم ما بيده لغيره. و المتحصل أن العمل في أمثال تلك الملكات متقدم على الملكة، و هذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنها إنما تتوقف على جملة

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠

.....

---

من المبادئ و العلوم كالنحو و الصرف و غيرهما، و العمده علم الأصول فبعدها تعلّمها الإنسان تحصل له ملكة الاستنباط

و إن لم يتصدّ للاستنباط و لا فى حكم واحد، إذن العمل أى الاستنباط متأخر عن الملكة، فلا وجه لما قد يتوهم من أنها كسائر الملكات غير منفكة عن العمل و الاستنباط، فمن حصلت له الملكة فلا محاله اشتغل بالاستنباط، و عليه فبمجرد حصول الملكة له يحصل له الأمن عن العقاب. بل الاستنباط كما عرفت متأخر عن الملكة من غير أن يكون له دخل فى حصولها. نعم تتقوى الملكة بالممارسه و الاستنباط بعد تحققها فى نفسها لا أنها تتوقف عليه فى الوجود.

إذن الاجتهاد بمعنى الملكة لا يترتب عليه الأمن من العقاب و لا يكون عدلاً للتقليد و الاحتياط.

فالصحيح أن يعرّف الاجتهاد بتحصيل الحجة على الحكم الشرعى، و هو بهذا المعنى سليم عن كلتا المناقشتين المتقدمتين.

بقى شىء: و هو أن المجتهد بمعنى من له الملكة قبل أن يستنبط شيئاً من الأحكام هل يجوز تقليده؟ و هل يحرم عليه تقليد الغير؟ و هل يترتب عليه غير ذلك من الأحكام المترتبة على الاجتهاد، أو أنها مختصة بالمجتهد الذى تصدى لتحصيل الحجة على الأحكام أعنى المستنبط بالفعل، و لا- يعمّ من له الملكة إذا لم يتصدّ للاستنباط خارجاً؟ و لكنه بحث خارج عن محل الكلام، لأن البحث إنما هو فى الاجتهاد الذى هو عدل التقليد و الاحتياط و هو من أطراف الواجب التخييرى. و أما أن الأحكام المتقدمة تترتب على من له ملكة الاستنباط أو لا تترتب فيأتى عليه الكلام فى البحث عن شرائط المقلد إن شاء الله.

ثم إن التعريف الذى قدّمناه للاجتهاد مضافاً إلى أنه سليم عن المناقشتين المتقدمتين، يمكن أن تقع به المصالحة بين الأخباريين و الأصوليين، و ذلك لأن الفريقين يعترفان بلزوم تحصيل الحجة على الأحكام



الشرعيه ولا- استيحاش للأخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى، و إنما أنكروا جواز العمل بالاجتهاد المفسّر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، و الحق معهم لأن الاجتهاد بذلك المعنى بدعه و لا يجوز العمل على

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١

.....

طبقه، إذ لا- عبره بالظن في الشريعة المقدسه، بل قد نهى الله سبحانه عن أتباعه في الكتاب العزيز و قال عزّ من قائل و مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا «١» و قال يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ ... «٢» إلى غير ذلك من الآيات.

و أما تحصيل الحجّه على الأحكام فهو مما لا بدّ منه عند كل من اعترف بالشرع و الشريعة، لبداهه أن الأحكام الشرعيه ليست من الأمور البديهيّه التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل. نعم، قد يقع الخلاف في بعض المصاديق و الصغريات، مثلًا لا يرى الأصولي شيئاً حجه و هو حجه عند المحدثين، أو بالعكس إلّا أنه غير مضرّ بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحججه على الحكم، كيف فإنه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين، فترى أن المحدث الأسترآبادي يرى عدم حجيه الاستصحاب في الأحكام الكلّيه إلّا في استصحاب عدم النسخ «٣» و يرى غيره خلافه، هذا كلّه في الاجتهاد.

و كذلك الحال في التقليد، إذ لا موقع لاستيحاش المحدثين منه لأنه على ما فسّرنا الاجتهاد به من الأمور الضروريه و المرتكزه عند العقلاء، حيث إن من لا يتمكن من تحصيل الحججه على الحكم الشرعي أو أنه تمكن و لكنه لم يتصد لتحصيها جاهل به كما أن من حصّلها عالم بالحكم، و جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف

فيها اثنان، و هو أمر مركّز في الأذهان و ثابت ببناء العقلاء في جميع الأعصار و الأزمان.

و المتحصل إلى هنا: أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما يراه المحدّثون بدعه و ضلال، إلّا أن الأصوليين لا يريدون إثباته و تجويزه و لا يدّعون وجوبه و لا جوازه بوجه، بناءً على عدم تماميه مقدمات الانسداد كما هو الصحيح و أمّا الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعي فهو أمر لا يسع المحدّث إنكاره و هو الذي يرى الأصولي وجوبه. فما أنكره المحدّثون لا يثبتّه الأصوليون كما أن ما

---

(١) يونس ١٠: ٣٦.

(٢) الحجرات ٤٩: ١٢.

(٣) الفوائد المدنيّه: ١٤١ ١٤٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢

.....

---

يريد الأصولي إثباته لا ينكره المحدّثون. إذن يظهر أن النزاع بين الفريقين لفظي و هو راجع إلى التسميه فإن المحدّث لا يرضى بتسميه تحصيل الحجّه اجتهاداً و أمّا واقعه فكلتا الطائفتين تعترف به كما مر.

## ٢- مبادئ الاجتهاد:

يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه العربيّه، لوضوح أن جمله من الأحكام الشرعيّه و إن لم يتوقف معرفتها على معرفه اللغه كوجوب مقدمه الواجب و غيره من موارد الأحكام العقليه الاستلزاميه، إلّا أنه لا شبهه في أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب و السنه و هما عربيان، فلا- مناص من معرفه اللغه العربيّه في استنباطها منهما حتى إذا كان المستنبط عربي اللسان، لأن العربي لا يحيط بجميع اللغه العربيّه و إنما يعرف شطراً منها فلا بدّ في معرفه البقيه من مراجعه اللغه. و لا نقصد بذلك أن اللغوي يعتبر قوله في الشريعه المقدسه كيف و لم يقم دليل على حجّيته، و إنما نريد أن نقول إن الرجوع إلى اللغه من الأسباب المشرفه للفقيه على القطع بالمعنى الظاهر

فيه اللفظ ولا- أقل من حصول الاطمئنان بالظهور و إن لم يثبت أنه معناه الحقيقي بقوله، و ذلك لأن الفقيه إنما يدور مدار الظهور و لا يهّمه كون المعنى حقيقه أو مجازاً.

ثم إن بهذا الملاك الذى أوجنا إلى معرفه اللغه العربيه نحتاج إلى معرفه قواعدها لأنها أيضاً مما يتوقف عليه الاجتهاد و ذلك كمعرفه أحكام الفاعل و المفعول، لضروره أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها. نعم، لا يتوقف الاجتهاد على معرفه ما لا دخاله له فى استفاده الأحكام من أدلتها، و ذلك كمعرفه الفارق بين البدل و عطف البيان و غير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفه فى الأدب.

و أقياً علم المنطق فلا- توقف للاجتهاد عليه أصلاً، لأن المهم فى المنطق إنما هو بيان ما له دخاله فى الاستنتاج من الأقيسه و الأشكال كاعتبار كليّه الكبرى و كون الصغرى موجهه فى الشكل، مع أن الشروط التى لها دخل فى الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان، لأنك إذا عرضت على أى عاقل قولك: هذا حيوان، و بعض الحيوان مؤذٍ، لم يتردد فى أنه لا- ينتج أن هذا الحيوان مؤذٍ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣

.....

و على الجملة المنطق إنما يحتوى على مجرد اصطلاحات علميه لا تمسها حاجه المجتهد بوجه، إذ ليس العلم به ممّا له دخل فى الاجتهاد بعد معرفه الأمور المعبره فى الاستنتاج بالطبع.

و الذى يوقفك على هذا، ملاحظه أحوال الرواه و أصحاب الأئمه (عليهم أفضل الصلاه) لأنهم كانوا يستنبطون الأحكام الشرعيه من الكتاب و السنه من غير أن يتعلموا علم المنطق و يطلعوا على مصطلحاته الحديثه.

و العمده فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفه اللغه العربيه و قواعدها علمان:

أحدهما: علم الأصول، و مساس

الحاجه إليه في الاجتهاد مما لا يكاد يخفى لأن الأحكام الشرعيه ليست من الأمور الضروريه التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل، و إنما هي أمور نظريه يتوقف على الدليل و البرهان، و المتكفل لأدله الأحكام و براهينها من الحجج و الأمارات و غيرهما مما يؤدي إلى معرفه الأحكام الشرعيه علم الأصول و ما من حكم نظري إلّا و يستنبط من تلك الأدله، فعلى المستنبط أن يتقنها و يحصّلها بالنظر و الاجتهاد لأنها لو كانت تقليديه لأدى إلى التقليد في الأحكام لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كما تأتي الإشارة إليه في محله.

و ثانيهما: علم الرجال، و ذلك لأن جملة من الأحكام الشرعيه و إن كانت تستفاد من الكتاب إلّا أنه أقل قليل، و غالبها يستفاد من الأخبار المأثوره عن أهل البيت (عليهم السّلام) و على ذلك إن قلنا بأن الأخبار المدوّنه في الكتب الأربعة مقطوعه الصدور، أو أنها ممّا نظمّن بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها و لم يناقشوا في إسنادها و هذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجه إلى معرفه أحوال الرواه كما سلك ذلك المحقق الهمداني (قدّس سرّه) حيث قال:

ليس المدار عندنا في جواز العمل بالروايه على اتصافها بالصحه المطلوبه، و إلّا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عداله رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحه في طريقها و العمل بظنون غير ثابتة الحجيه. بل المدار على وثاقه الراوى أو الوثوق بصدور الروايه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤

.....

---

و إن كان بواسطه القرائن الخارجيه التي عمدتها كونها مدونه في الكتب الأربعة أو مأخوذه من الأصول المعتره مع اعتناء الأصحاب بها و عدم إعراضهم عنها، إلى أن قال:

و لأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتى على ترك الفحص عن حالهم. انتهى.

و إنما اللّازم حينئذٍ مراجعته أن الروايه هل هي معمول بها عندهم، لتكون حجه أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار. و معه لا تمسّ الحاجة إلى علم الرجال إلّا في بعض الموارد، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الروايه أو إعراضهم عنها.

و أمّا إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا، من أن عمل الأصحاب و المشايخ (قدّس الله أسرارهم) على طبق روايه لا يكون جابراً لضعف دلالتها، إذ المتبع حسب سيره العقلاء هو الظهور، و من الظاهر أن عملهم على طبق الروايه لا يجعلها ظاهره فى المعنى المراد كما لا ينجبر بعملهم ضعف سندها، فإن السيره العقلانيه الّتى هي العمده فى حجيه الخبر و كذا الأخبار الّتى ادعينا تواترها إجمالاً، و بعض الآيات المذكوره فى محلّها إنّما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح رواته، أو الروايه الّتى يطمأن بصدورها عنهم لو اتفق فى مورد و أمّا الخبر الضعيف فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه. فلا محاله تزداد الحاجة إلى علم الرجال، فإن به يعرف الثقة عن الضعيف و به يتميز الغث عن السمين، و معه لا مناص من الرجوع إليه للتفتيش عن أحوال الرواه الواقعين فى سلسله السند واحداً بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ بخبره أو أنه ضعيف لئلا يعتمد على إخباره، حتى الرواه الواقعين فى السند بعد ابن أبى عمير و زراره و أضرابهما ممّن ادّعوا الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم فى الرجال، و ذلك لأن هذا الإجماع ليس بأزيد من الإجماعات المنقوله الّتى لا نعتمد عليها فى الأحكام.

على

أنه غير معلوم المراد و هل أريد به أن السند إذا كان معتبراً إلى تلك الجماعه لم ينظر إلى من وقع بعدهم فى سلسله السند من الرواه، بل يحكم باعتبارها و لو كان الراوى الواقع بعدهم غير معلوم الحال عندنا ليكون ذلك توثيقاً إجمالياً لهؤلاء الرواه أو أن المراد به توثيق أصحاب الإجماع فى أنفسهم ليكون معناه أن الجماعه المذكورين

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥

.....

ثقات أو عدول و إن كان بعضهم واقفياً أو فطحيماً أو غيرهما من الفرق، و لم يرد توثيق لبعضهم مع قطع النظر عن هذا الإجماع، فالسند إذا تم من غير ناحيتهم فهو تام من جهتهم أيضاً لأنهم ثقات أو عدول، و أمّا من وقع فى السند بعدهم فلا يكاد يستفاد توثيقه من الإجماع بوجه. و بما أن كلاً من الأمرين محتمل الإراده فى نفسه، فيصبح معقد الإجماع مجملاً و لا يمكننا الاعتماد عليه إلّا فى المقدار المتيقن منه و هو الأخير.

و المتحصّل: أن علم الرجال من أهم ما يتوقف عليه رضى الاستنباط و الاجتهاد. و أما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه.

### ٣- أقسام الاجتهاد:

#### اشاره

للاجتهاد تقسيمان:

أحدهما: تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلى و الاجتهاد بالقوه و الملكه، و ذلك لأن الإنسان قد يكون له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعيه إلّا أنه لم يعمل بعد قدرته فى الاستنباط أو أن استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام، و قد يكون ذا ملكه الاجتهاد و يعمل قدرته أيضاً فى الاستنباط و يكون عالماً للأحكام الشرعيه بالفعل و إن لم يكن علمه عالماً وجدانياً بل مستنداً إلى الأدله و الحجج.

ثانيهما: تقسيمه إلى مطلق و تجزى، و ذلك لأن الملكه قد لا

تختص بباب دون باب على ما تأتي الإشارة إليه و يسمى صاحبها مجتهداً مطلقاً، وقد تختص ببعض الأبواب دون بعض فلا يتمكن إلا من استنباط جملة من الأحكام لا جميعها و يسمى صاحبها بالمتجزي في الاجتهاد.

و حيث إن الاجتهاد موضوع لجملة من الأحكام، فيقع الكلام في أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمة أو تختص ببعضها دون بعض، و ذلك لأن للاجتهاد أحكاماً ثلاثة:

الأول: حرمة رجوع المجتهد إلى الغير في الفتوى بالاستناد إليها في مقام الامتثال لوجوب اتباع نظره على نفسه.

الثاني: جواز رجوع الغير إليه أعنى تقليده و الاستناد إلى آرائه في مقام العمل.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦

.....

الثالث: نفوذ قضائه و تصرفاته في أموال القصر و التصدي لغير ذلك مما هو من مناصب الفقيه الجامع للشرائط.

ثم إن المناسب للبحث في المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثاني و الأخير لأنهما يناسبان بحثي التقليد و القضاء، حيث يقع فيهما الكلام في أن القاضى و من يرجع إليه في التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفى كونهما ذا ملكة الاجتهاد و إن لم يستنبطا و لو حكماً واحداً؟ و كذا نتكلم في أن المتجزي في الاجتهاد هل ينفذ قضاؤه و يجوز أن يتصدى للأُمور الحسبيه و أنه هل يجوز تقليده أو أن القاضى و من يرجع إليه في التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين؟ إلا أنا في المقام نشير إلى هذين البحثين أيضاً على نحو الاختصار فنقول:

لا ريب و لا إشكال في أن المجتهد المطلق الذى قد استنبط جملة وافية من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره، و يجوز أن يراجع إليه في التقليد و يتصدى للقضاء و يتصرف في

أموال القَصِير و نحوه، و هذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن في ترتب الأحكام المذكوره عليه. و إنما الكلام في من له الملكة المطلقة إلّا أنه لم يتصد للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام، و في المتجزى الذي يتمكن من استنباط بعض الأحكام دون بعض إذا استنبط جملة منها بالفعل، فالبحت يقع في مرحلتين:

## ١- الاجتهاد بالقوه و الملكة

و الكلام فيه من جهات:

الاولى: في جواز رجوعه إلى الغير.

الثانية: في جواز الرجوع إليه.

الثالثة: في نفوذ قضائه و جواز تصديده للأموال الحسبيه.

أمّا الجبهه الاولى: فلا- يترتب على البحث عنها أيه ثمره إلّا بالإضافة إلى نفس من له الملكة ليفتى في تلك المسأله بالحرمة أو الجواز، و ذلك لأن صاحب الملكة ليس له أن يقلد في مسأله جواز رجوع من له الملكة إلى الغير و عدمه، فإن مشروعيه التقليد

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧

.....

بالإضافه إليه أول الكلام، فلا مناص من أن يرجع إلى الأدله حتى ينتهي نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمة، فتكلمنا عليه و إثباتنا جواز تقليده أو حرمة لا- يكاد أن تترتب عليه ثمره سوى أن تترجح عنده أدله الجواز أو التحريم ليفتى على طبق الأولى أو الثانية، هذا.

و قد يقال بجواز رجوعه إلى الغير نظراً إلى أن الاجتهاد بالقوه و الملكة ليس بعلم فعلي للأحكام، بل صاحبها جاهل بها بالفعل و إن كان له ملكه الاستنباط و الاجتهاد، و لا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. و هذا القول منسوب إلى صاحب المناهل (قدّس سرّه) «١».

و عن شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالته الموضوعه في الاجتهاد و التقليد دعوى الاتفاق على عدم الجواز لانصراف الإطلاقات الداله على جواز التقليد عمّن له



ملكه الاجتهاد، و اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها «٢».

و ما أفاده (قدس سرّه) هو الصحيح و ذلك لأن الأحكام الواقعيه قد تنجزت على من له ملكه الاجتهاد بالعلم الإجمالي أو بقيام الحجج و الأمارات عليها في محالها و هو يتمكن من تحصيل تلك الطرق، إذن لا- بدّ له من الخروج عن عهده التكليف المتجزه في حقه و لا- يكفي في ذلك أن يقامد الغير، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامتنال فإنه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجه في حقه لوجوب العمل بفتيا نفسه و نظره، فلا يدرى أنها مؤمنه من العقاب المترتب على مخالفه ما تنجز عليه من الأحكام الواقعيه و العقل قد استقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب و مع الشك في الحجيه يبني على عدمها، فإن الشك في الحجيه يساوق القطع بعدمها على ما بيناه في محله «٣».

و لا- يقاس صاحب الملكه بمن ليست له ملكه الاجتهاد بالفعل إلّا أنه يتمكن من تحصيلها لاستعداده و قابليته و لو بالاشتغال بالدراسه سنين متماديه، و ذلك لأنه غير متمكن حقيقه من تحصيل العلم التعبدي بالأحكام و لا يحتمل حرمة التقليد عليه بأن

---

(١) المناهل: ٦٩٩ سطر ١١.

(٢) الاجتهاد و التقليد: ٥٣.

(٣) مصباح الأصول ٢: ١١١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٨

.....

---

يحتمل وجوب الاجتهاد في حقه، كيف فإن الاجتهاد واجب كفائي و ليس من الواجبات العينيّه كما هو مقتضى قوله عزّ من قائل  
فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَيَقَفَّوْا فِي الدِّينِ وَ لَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «١». لدلالته على أن  
الاجتهاد و تحصيل العلم بالأحكام إنما يجب على طائفه من كل فرقه لا على الجميع.

و هذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوباً تعينياً لتمكّنه من تحصيل العلم بالأحكام و يحرم عليه التقليد لانصراف أدله الجواز عنه، حيث إن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عزّ من قائل فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* «٢» يختص بمن لا يكون من أهل الذكر و لو بالقوه، لوضوح أنه لو كان خطاباً للمتمكّن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فإن مثله لا يخاطب بذلك الخطاب. و هكذا الكلام في بقيه أدلته لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم حتى السيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم.

و دعوى: أن السيره شامله للمقام لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل، مما لا يمكن التفوّه به أصلاً، لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يُلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطئه إذا راجع الأدله. بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدله لخطأه في كثير من استدلالاته، و مثله لا يكون مشمولاً للسيره العقلانيه يقيناً و لا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدله.

و المتحصّل: أن من له ملكه الاجتهاد سواء لم يتصدّ للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام لا بدّ له من أن يتبع نظره و يرجع إلى فتيا نفسه و لا يجوز أن يقلد غيره، و الإجماع المدعى في كلام شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) أيضاً مؤيد لما ذكرناه، لعدم كونه إجماعاً تعبدياً.

أمّا الجبهه الثانيه: فالصحيح عدم جواز الرجوع إليه لأن الأدله اللفظيه المستدل بها

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

(٢) النحل ١٦:

.....

على جواز التقليد من الآيات و الروايات، أخذت في موضوعها عنوان العالم و الفقيه و غيرهما من العناوين غير المنطبقه على صاحب الملكه، إذ لا يصدق عليه العالم أو الفقيه لعدم كونه كذلك بالفعل. نعم، له قدره المعرفه و العلم بالأحكام. و كذلك الحال في السيره العقلانيه لأنها إنما جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، و قد عرفت أن صاحب الملكه ليس بعالم فعلاً فرجوع الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى مثله، هذا إذا لم يتصد للاستنباط بوجه.

و أما لو استنبط من الأحكام شيئاً طفيفاً فمقتضى السيره العقلانيه جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلته، فإن الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث إن استنباطه بقيه الأحكام و عدمه أجنيان عما استنبطه بالفعل. نعم، قد يقال إن الأدله اللفظيه رادعه عن السيره و أنها تقتضى عدم جواز الرجوع إليه، إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام. اللهم إلا أن يستنبط جمله معتداً بها بحيث يصح أن يقال إنه عالم أو فقيه. و لكنه يأتي أن الأدله اللفظيه لا مفهوم لها و أنها غير رادعه عن السيره فانظره.

و أما الجهه الثالثه: فالصحيح عدم نفوذ قضائه و تصرفاته في أموال القصر و عدم جواز تصديده لما هو من مناصب الفقيه، و ذلك لأن الأصل عدمه لأنه يقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله نافذاً في حق الآخرين إلا فيما قام عليه الدليل، و هو إنما دلّ على نفوذ قضاء العالم أو الفقيه أو العارف بالأحكام أو غيرها من العناوين الوارده في الأخبار، و لا يصدق شىء من ذلك على صاحب الملكه كما يأتي تفصيل هذه الجهه و

سابقته عند التعرض لأحكام التقليد و القضاء إن شاء الله، هذا كله في إحدى مرحلتى البحث فى المقام.

## ٢- التجزى فى الاجتهاد

### اشاره

أعنى من استنبط بعض الأحكام بالفعل و لا يتمكن من استنباط بعضها الآخر. و الكلام فيه أيضاً من جهات:

### الجهه الاولى: فى إمكان التجزى و استحاله

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠

.....

قد يقال باستحاله التجزى فى الاجتهاد، نظراً إلى أنه ملكه كملكه الشجاعه أو السخاوه و غيرهما من الملكات، و الملكه كيف نفسانى بسيط غير قابل للتجزيه و التقسيم من التنصيف أو التثليث أو غيرهما، و إنما القابل لذلك هو الكم فدائماً يدور أمر الملكه بين الوجود و العدم و لا يعقل أن تتحقق متبعضه بأن يقال: إن لفلان نصف ملكه الشجاعه أو نصف ملكه الاجتهاد، إذن المتصدى للاستنباط إما أن يكون مجتهداً مطلقاً، و إما أن لا يتصف بالاجتهاد أصلاً فالتجزى فى الاجتهاد أمر غير معقول هذا.

لكن المغالطه فى هذه الدعوى بينه، لوضوح أن مدعى إمكان التجزى لا يريد بذلك أن ملكه الاجتهاد قابله للتجزيه، و أن للمتجزى نصف الملكه أو ثلثها فإنه كما مرّ غير معقول، نظير دعوى أن زيدا له نصف ملكه الشجاعه مثلاً، بل مراده أن متعلق القدره فى المتجزى أضيق دائره من متعلقها فى المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع و توضيحه: أن القدره تتعدد بتعدد متعلقاتها، فإن القدره على استنباط حكم، مغايره للقدره على استنباط حكم آخر، و هما تغايران القدره على استنباط حكم ثالث نظير القدره على بقيه الأفعال الخارجيه، فإن القدره على الأكل غير القدره على القيام و هما غير القدره على التكلم و هكذا. كما أن من الواضح أن الأحكام تختلف بحسب سهوله المدرك و الاستنباط و صعوبتهما، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و أخباره، و حكم مدركه روايه واحده ظاهره الدلاله و تامه السند، و من البديهى أن الاستنباط

فى الأؤل أصعب و فى الثانى أسهل. إذن يمكن أن يحصل للإنسان ملكه و قدره على الاستنباط فى مسأله لسهوله مقدماتها و مداركها، و لا يحصل له ذلك فى مسأله أخرى لصعوبه مبادئها و مأخذها.

فالفرق بين الاجتهاد المطلق و التجزى إنما هو فى أن أفراد القدره و متعلقاتها فى المتجزى أقل منها فى المجتهد المطلق. فلا وجه للمناقشه فى إمكان التجزى بل فى وقوعه، فترى أن الرجل لقوّه استعداده و كثره ممارسته فى الأمور العقليه و مبادئها يتمكن من استنباط الأحكام الراجعه إلى مقدمه الواجب أو اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده أو اجتماع الأمر و النهى أو غيرها من الأحكام الراجعه إلى المباحث

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢١

.....

---

العقلية، و لا يتمكن من ذلك فيما يرجع إلى الروايات و مباحث الألفاظ مثلاً، لعدم تبخره فى تلك الأبحاث و عدم مؤانسته معها، و ربما يكون الأمر بالعكس. كما أنه قد يتمكن من استنباط الأحكام المربوطه بالمعاملات، لقله رواياتها و عدم توقفه إلّا على جملة من القواعد العامه و هى واضحه لديه، و يعجز عن الاستنباط فى أبواب العبادات لكثرة ما فيها من الأحاديث المتعارضه، هذا.

بل لا يبعد أن يقال: إن المطلق من الاجتهاد مسبق بالتجزى دائماً و أن أى مجتهد مطلق، كان متجزياً فى زمان ثم قوى و ترقى شيئاً فشيئاً حتى تمكن من استنباط أكثر الأحكام أو كلها، و ذلك لأن دعوى أن الرجل قد أصبح مجتهداً مطلقاً من ساعته أو ليلته من غير أن يكون مسبقاً بالتجزى فى زمان، مما لا- شاهد له بل هى أمر غير عادى و لا نستشهد وقوعه بوجه. و لعله إلى ذلك أشار صاحب الكفايه (قدس سرّه)

بقوله: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزّي (١).

نعم، ليس ذلك من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الضدين أو النقيضين، و ذلك لأن المسائل الفقيهيه فى عرض واحد و لا تقدم لبعضها على بعض آخر زماناً أو رتبه بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمه للقدره على استنباط بعضها الآخر، حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم، حيث إن تحقق ذى المقدمه من دون مقدمته فى المقام يستلزم الطفره المحال، فأى مانع لدى العقل من أن تحصل ملكه الاجتهاد المطلق دفعه واحده و لو بالاعجاز و الإفاضه من الله (جلت عظمته) هذا كله فى إمكان التجزّي و وقوعه.

### الجهه الثانيه: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه

قد اتضح الحال فى ذلك مما سردناه فى الاجتهاد بالقوه و الملكه، بل الأمر فى المتجزّي أوضح بحيث لو قلنا بجواز رجوع من له ملكه الاجتهاد إلى الغير فرضاً لم تتمكن من الالتزام به فى المقام، لأن المتجزّي عالم بما استنبطه من الأحكام بل قد يكون أعلم من غيره، و رجوعه إلى الغير وقتئذٍ من رجوع العالم إلى العالم أو إلى الجاهل باعتقاده، لأنه قد يرى خطأه و هل يسوغ أن يرجع إلى من يعتقد خطأه فى

---

(١) كفايه الأصول: ٤٦٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٢

.....

---

استنباطاته و اجتهاده، فيبنى مثلاً على صحّه الصلاه التى يعتقد فسادها لرجوعه إلى فتوى من يرى صحتها، و هذا مما لا سبيل إلى الالتزام به. و كذلك الحال بالإضافة إلى الأدله اللفظيه، لما تقدم من أنها مختصه بمن لا يتمكن من تحصيل الحجه على الحكم فلا يشمل من يتمكن من تحصيلها فضلاً عن تصدى لذلك و استنبط جمله من المسائل و الأحكام.

### الجهه الثالثه: جواز الرجوع إليه و تقليده فيما استنبطه من الأحكام

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع و التقليد، إنما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين التى لا تنطبق على من استنبط مسأله أو مسألتين و نحوهما، فيشترط فى جواز الرجوع إلى المتجزّي أن يستنبط جمله معتداً بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه و العالم، هذا كله حسبما تقتضيه الأدله اللفظيه فى المقام.

و أما السيره العقلانيه فهى تقتضى جواز الرجوع إليه فيما استنبطه و إن كان قليلاً غايته، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إن استنباطه و اطلاعه على بقيه المسائل و عدمهما أجنيان عما علم به و استنبطه. و هذه السيره هى المتبعه فى المقام و يأتى عند



على شرائط المجتهد أن الأدله اللفظيه غير رادعه عنها بوجه.

الجهه الرابعه: نفوذ قضائه و جواز أن يتصدى للأُمور الحسيه و عدمهما.

و الصحيح عدم نفوذ قضاء المتجزى و عدم جواز أن يتصدى للأُمور الحسيه، لأن الموضوع فى لسان الأدله المثبتة لهذه الأحكام، إنما هو عنوان العالم و الفقيه و العارف و غيرها من العناوين التى لا- يصدق على من استنبط حكماً أو حكمين و نحوهما، فلا ينفذ قضاء المتجزى حتى يستنبط جملة معتداً بها من الأحكام، و يصدق عليه العناوين المأخوذه فى لسان الأخبار كما يأتى تفصيله فى محلّه إن شاء الله.

### ٣- التخطئه و التصويب

لا شبهه و لا خلاف فى الأمور النفس الأمريه و الواقعيه التى لا يتوقف تحققها على

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٣

.....

اعتبار أى معتبر و فرض فارض، و قد أطبقت كلماتهم «١» على أن العقل قد يصيبها فى إدراكه و قد يخطأ بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأمر الواقعى من قبيل الجواهر و الأعراض كأكثر الموجودات الخارجيه و أن يكون من غيرهما، لأننا بينا فى محلّه أن الأمور الواقعيه قد تكون موجوده فى الخارج كالذوات الجوهريه و العرضيه، و قد تكون ثابتة لا- موجوده، و هذا كما فى الاستحاله و الإمكان و غيرهما من الأمور العقليه، حيث إن استحاله اجتماع الضدين أو النقيضين ثابتة فى الواقع و نفس الأمر من غير أن يتوقف على الاعتبار، إلّا أنها ليست موجوده فى الخارج كالجواهر و الأعراض.

و كيف كان لا- سبيل إلى القول بالتصويب فى تلك الأمور، لأنه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فإنه إذا بنى أحد على إمكان إعاده المعدوم مثلاً و بنى آخر على استحالتها لا مناص من أن يكون أحد هذين



النظرين خطأً و غير مطابق للواقع، إذ لازم إصابتها في كلتا النظرتين أن يكون إعادته المعدوم ممكنه و مستحيله، و هذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطئه في تلك الأمور مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في الأمور الاعتباريه و الشرعيات، و أنها كالأمر الواقعيه مورد للتخطئه أو لا بدّ فيها من الالتزام بالتصويب؟

نسب القول بالتصويب إلى جماعه من الأشاعره و المعتزله «٢» و أنهم ذهبوا إلى أن

---

(١) نعم، ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع. كذا في المستصفي ج ٢ ص ٣٥٨ و كتاب الإحكام في أصول الأحكام (للآمدى) ج ٤ ص ٢٣٩.

(٢) ففي كتاب الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم الأندلسي الظاهري) ج ٥ ص ٧٠: ذهبت طائفه إلى أن كل مجتهد مصيب و أن كل مفت محق في فتياه على تضاده.

و في الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٤٦: المسأله الظنيه من الفقهيّات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب و أن حكم الله فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده و غلب على ظنه و هو قول القاضي أبي بكر و أبي الهذيل و الجبائي و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطئ، لأن الحكم في كل واقعه لا يكون إلّا معيناً لأن الطالب يستدعي مطلوباً و ذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر.

و في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش

المستصفي للغزالي ج ٢ ص ٣٨٠: كل مجتهد في المسألة الاجتهادية أى فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضى أبى بكر و الشيخ الأشعري كما قال أهل العراق و قال أهل خراسان لم يثبت عن الأشعري و نسب إلى الإمام حجه الإسلام الغزالي (قدس سرّه) و المزنى من كبار أصحاب الشافعى رضى الله عنه و غيرهما. و لا يذهب عليك ما فى هذا القول من الإشاره إلى ضعف هذه النسبه فلا تغفل.

□ □  
و هؤلاء ظنوا أن لا حكم لله تعالى فى تلك الوقعات إلّا أنه إذا وصل رأى المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند الله تعالى ... إلى أن قال: و بعض منهم قالوا الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأى المجتهد و عليه الجبائى من المعتزله و نسبته إلى جميع المعتزله لم تصح، كيف و الحسن أو القبح عندهم فى مرتبه الذات فما فيه حسن واقعى هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً و ما فيه القبح الواقعى فهو محرم لا غير و لا ينقلب الحسن و القبح الذاتيان، و إذا كان كل مجتهد مصيباً فالحق عندهم متعدد فعلى كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم، و إذا أدى رأى آخر إلى آخر فهو الحكم عليه ...

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤

.....

---

كل مجتهد مصيب، و تبدل رأى فى الأحكام من باب التبدل فى الموضوع كتبدل المسافر حاضراً أو العكس.

و الصحيح أن يقال: قد يطلق التصويب و يراد به أن قيام الطرق و الأمارات سبب لحدوث المصلحه فيما أدت إليه، و أن تلك المصلحه تستتبع جعل الحكم على طبقها فلا حكم واقعى وراء ما أدت إليه الأماره عند المجتهد، و النتيجة أن الأحكام

الواقعيه تابعه لآراء المجتهدين، و جعل الحكم متأخر عن قيام الأماره عليه، و هذا هو المعبر عنه بالتصويب الأشعري إلا أنه أمر غير معقول، و ذلك لأنه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقعاً قبل قيام الأماره، فالأماره تحكى عن أى شىء، و أنها تؤدى إلى أى حكم و هل يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكايه من غير محكى؟ فلو توقف ثبوته على قيام الأماره عليه لدار، على أن لازمه اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره، و هو خلاف التسالم و الأخبار الداله على أن لله سبحانه فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل و من قامت عنده الأماره و من لم تقم.

و قد يراد به أن فى الواقع أحكاماً مجعوله حسبما فيها من المصالح المقتضيه لجعلها

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٥

.....

و هى التى تحكى عنها الأمارات، إلا أن قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه فيما أدت إليه أقوى مما فيه من المصلحه الواقعيه، و لذا يكون الحكم الفعلى المجعول على طبق الأماره و مؤداها دون الواقع، لأن الأحكام الواقعيه ليست بفعليه بل هى صوريه و إنشائيه، و لا- تتصف بالفعليه إلا فيما إذا أدت الأماره إليها فمن لم يقم عنده أماره على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه. و هذا هو المعبر عنه بالتصويب المعتزلى، و هو و إن كان أمراً معقولاً فى نفسه فإنه لا مانع من أن تكون الأحكام الواقعيه إنشائيه تتوقف فعليتها على قيام الأماره على طبقها، و أن تكون مختصه بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الأحكام ببعض المكلفين دون بعض أحكام النساء المختصه بهنّ دون الرجال.

إلا أن الإجماع قد انعقد على أن

الأماره لا- تكون مغیره للواقع و لا- تمسّ كرامته بوجه، بل ادعى شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) أن وجود الحكم المشترك بين الجاهل و العالم ممّا تواترت عليه الأخبار و الآثار «١» و معه لا يبقى مجال لتوهم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، بل هي تعمّم و الجاهلين فحالها حال بقيه الأمور الواقعيه التي قد تصاب و قد تخطأ.

على أن ذلك هو الذي تقتضيه إطلاقات الأدله في نفسها، كما دلّ على حرمة الخمر و نجاستها أو على مملكيه شىء أو سببته للضمان أو غير ذلك من الأحكام، لأن مقتضى إطلاقها عدم اختصاص مداليلها بالعالمين، و أن الخمر محرّمه و موت المورث سبب لملكيه الوارث، علم بهما أم لم يعلم، قام هناك طريق على الخلاف أم لم يتم هذا.

و قد يتوهم أن تعميم الأحكام للجاهلين لازمه اجتماع حكّمين متضادين على موضوع واحد و هو مستحيل، و ذلك لأن مقتضى إطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعي حتى على الجاهلين، فالجاهل محكوم بذلك الحكم الواقعي لا محاله، كما أنه

---

(١) لعله (قدّس سرّه) ينظر بذلك إلى الأخبار الآمره بالتوقف أو الاحتياط أو غيرها مما يدلنا بالدلاله الالتزاميه على أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين و إلّا فلم ترد على ذلك روايه واحده فيما عثرنا عليه فضلاً عن أن تكون متواتره.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦

.....

---

محكوم بحكم آخر يخالفه أو يماثله و هو الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمارات أو الأصول الجاريه في حق الجاهل بالحكم الواقعي، إذن يكون المكلف مورداً لحكّمين متنافيين أو متماثلين.

إلّا أن هذه الشبهه قد أجبنا عنها في أوائل بحث الظن مفضيلاً و بينا أن الأحكام الواقعيه غير متنافيه مع الأحكام الظاهريه فليراجع

«١»

هذا كله بالإضافة إلى الأحكام الواقعيه.

أما الأحكام الظاهريه فلها مرحلتان:

مرحله الجعل: أعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود كما هو شأن القضايا الحقيقيه، سواء أ كان موضوعها أمراً متحققاً و موجوداً فى الخارج أم لم يكن له وجود أصلاً، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده و تحققه، و من هنا قلنا إن القضيه الحمله مرجعها إلى القضيه الشرطيه و بالعكس.

و مرحله الفعليه: التى نعبر عنها بمرتبته المجمعول و نريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم و تحقق خارجاً.

أما مرحله الجعل فلا- ينبغى الإشكال فى أن الأحكام الظاهريه كالأحكام الواقعيه فى تلك المرحله فقد تخطأ و قد تصاب، و ذلك لأن القول فيها بالتصويب أيضاً يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، فترى أن مثل الاستصحاب مورد للآراء المتخالفه، فمنهم من ذهب إلى حجتيه مطلقاً كصاحب الكفايه «٢» و غيره، و منهم من ذهب إلى عدم اعتباره فى الشبهات الحكميه كما اخترناه، و منهم من فصل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع، و منهم من ذهب إلى غير ذلك من التفاصيل المذكوره فى محلها. و من البديهي عدم إمكان مطابقه الأقوال المذكوره للواقع بأجمعها لأنه يستلزم جعل الحجيه على الاستصحاب و عدم جعلها، و هو ما قدّمناه من المحذور فلا مناص من أن يكون أحدها مطابقاً للواقع دون غيره. فالأحكام الظاهريه فى مرحله جعلها مما

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٠٩.

(٢) كفايه الأصول: ٣٨٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٧

.....

---

لا يمكن فيه الالتزام بالتصويب.

و أمّا بحسب مرحله الفعليه فالأحكام الظاهريه فيها ممّا لا- يتصور فيه التردد و الخطأ، و لا- بدّ فيها من الالتزام بالتصويب لأن الاختلاف فيها فى تلك المرحله يستند دائماً إلى التبدل

فى الموضوع، و لعله لأجل ذلك أخذوا العلم فى تعريفهم للفقه و قالوا: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية ... و توضيح ما ذكرناه: أن أحداً إذا بنى على وجوب الاحتياط مثلاً عند دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين لمكان العلم الإجمالى بوجوب أحدهما و عدم انحلاله، و بنى آخر على جريان البراءة عن الأ-كثر لانحلال العلم الإجمالى باليقين بوجوب الأقل و الشك فى وجوب الزائد عليه، أو اختلفا فى جريان البراءة عن حرمة و طء الزوجه بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال فقال أحدهما بجريانها لعدم جريان استصحاب الحرمة عنده، و قال الآخر بعدم جريانها لأنه مورد لاستصحاب الحرمة المتيقنه قبل انقطاع حيضها، أو اختلفا فى غير ذلك من الأحكام الظاهرية فلا-ينبغى التأمل فى عدم إمكان مطابقه كلتا النظريتين للواقع، لاستلزامه كون الاستصحاب أو البراءة مثلاً حجه فى مورد و عدم كونه حجه فيه، فأحدهما خطأ بحسب مرحله الجعل و الثبوت فلا-مجال للتصويب فى تلك مرحله كما مرّ.

و أمّا بحسب مرحله المجعول و الوظيفة الفعلية أعنى ظرف تحقق الموضوع فى الخارج و هو الشك فى الأ-صول، فليس ما بنى عليه كل منهما قابلاً للتردد و الشبهه عنده، لأن المجتهد إذا بنى على عدم انحلال العلم الإجمالى فى المثال فوظيفته الاحتياط لمكان العلم الإجمالى و كونه منجزاً للتكليف و لا يتصور فى ذلك الخطأ، كما أن وظيفه من يرى انحلال العلم الإجمالى حينئذٍ هو البراءة للشك فى وجوب الزائد على الأقل بالوجدان، و كذا الحال فى المثال الثانى و غيره من الموارد، فكل مجتهد عالم بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية الفعلية لعلمه بتحقق موضوعاتها، و هو مصيب فيما هو الوظيفة الفعلية و إن كان يحتمل

الخطأ في عقيدته و مسلكه بحسب مرحله الجعل كما مرّ. إذن صحّ أن يقال: إن كل مجتهد مصيب في الأحكام الظاهريه حسب مرحله الفعلية و المجعول.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨

.....

و على الجملة أن الحكم الظاهري قد أخذ في موضوعه الشك، فمن لم يتم عنده انحلال العلم الإجمالي فهو يحتمل العقاب على ترك الأ-كثر فوظيفته الاحتياط، و من أحرز الانحلال فيشملة حديث الرفع وجداناً فهو لا-يحتمل العقاب. و كذلك مسأله الحائض فإن من تمّ عنده الاستصحاب لا يمكنه الرجوع إلى البراءه لأنه غير شاك في الحكم، و من لم يتم عنده فهو لم يصله الحكم و تجرى في حقه البراءه، إذن لا-خطأ في الأحكام الظاهريه في مرحله المجعول، و إنما الاختلاف فيها من جهه الاختلاف و التبدل في الموضوع، هذا كلّ في الشبهات الحكميه.

و بذلك ظهر الحال في الشبهات الموضوعيه لأن من قامت البيئه عنده على نجاسه شىء فوظيفته الاجتناب عنه لقيام البيئه على نجاسته، كما أن من لم تقم عنده البيئه على نجاسته وظيفته الحكم بطهارته حسب قاعده الطهاره لتحقق موضوعها بالوجدان، أعنى الشك في طهارته و هو أمر غير قابل للخطأ كما تقدم.

فالاختلاف في الأحكام الظاهريه من باب التبدل في الموضوع و ليس من الاختلاف على موضوع واحد كما في الأحكام الواقعيه و الأمور النفس الأمريه.

#### ٤- الأجزاء

إذا تبين أن المجتهد قد يصيب في استنباطاته فيطبق رأيه الواقع، و قد يخطأ و هو معذور، تحققت مسأله أخرى في المقام و هي أجزاء الأحكام الظاهريه عن الأحكام الواقعيه على تقدير خطئها و عدمه، و ذلك لأننا لو التزمنا بالتصويب في الأحكام الشرعيه، لم يبق مجال لمسأله الأجزاء عند انكشاف خطأ الأحكام الظاهريه،

لأنه لا- موضوع معه لانكشاف الخلاف فإن كل مجتهد مصيب كما يأتي تفصيله، و التبديل فى الرأى من باب تبديل الحكم الواقعى بتبديل موضوعه و ليس من باب انكشاف الخلاف، فلا موقع للتكلم فى الأجزاء حينئذٍ. نعم، إذا بنينا على التخطئه كما هو الصحيح تحقق الموضوع لتلك المسأله و أمكن التكلم على أن الحكم الظاهرى عند انكشاف خطئه و خلافه، هل يجرى عن الواقع فلا تجب إعادته أو قضاؤه أو لا؟

فنعول: إن انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه قد يكون بالعلم و عدم مطابقتها

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩

.....

مع الواقع وجداناً، بأن يقطع المجتهد مثلاً على أن فتواه السابقه مخالفه للواقع، و قد ادعى الإجماع على عدم الأجزاء فى تلك الصوره و ذلك لعدم امتثال الحكم الواقعى و بقاءه بحاله.

و قد يكون بقيام حجه معتبره على الخلاف. و هل يجرى الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواجب واقعاً، إعادته أو قضاءً أو لا يجرى؟ فيه خلاف، فقد يقال بالأجزاء مطلقاً و أخرى يلتزم بعدمه كذلك، و فصل الماتن (قدس سرّه) بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات، و بين غيرهما من الأحكام الوضعيه و التكليفيه. حيث ذكر فى المسأله الثالثه و الخمسين:

إذا قلّم من يكتفى بالمره مثلاً فى التسيّحات الأربع، و اكتفى بها أو قلّم من يكتفى فى التيمم بضربه واحده، ثم مات ذلك المجتهد فقلّم من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادته الأعمال السابقه. و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثم مات و قلّم من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه. نعم، فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أمّا إذا



قَلَدَ من يقول بطهاره شىء كالغساله، ثم مات و قَلَدَ من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومہ بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء و أمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. و كذا فى الحليه و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قَلَدَ من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحه الأكل، و أمّا إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

و حاصله: أن فى العقود و الإيقاعات و كذلك العبادات، يجوز للمقلد أن يرتب آثار الصحة عليهما و لو بحسب البقاء، بأن يعمل فيهما على فتوى المجتهد السابق و إن علم مخالفتها للواقع بحسب فتوى المجتهد الذى قَلَدَهُ ثانياً، و هذا بخلاف الأحكام الوضعية أو التكليفية فإن العمل فيهما على فتوى المجتهد السابق يختص بصوره انعدام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠

.....

---

موضوعهما، و أمّا مع بقائه فلا بدّ من العمل على فتوى المجتهد الذى قَلَدَهُ ثانياً، هذا.

إلّا أنه لا- يرجع إلى محصّل معقول، فإن فتوى المجتهد السابق إن كانت حجه على مقلديه و جاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء، فهي كذلك فى كلا-الموردين و إن لم تكن كذلك و لم يجر تطبيق العمل عليها بقاءً، فهي أيضاً كذلك فى كليهما. اللهم إلّا أن يدعى أن الأجزاء على خلاف القاعده و لا- يمكن الالتزام به إلّا بدليل و قد قام الدليل عليه و هو الإجماع فى العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص دون غيرهما. و سيأتى الجواب عن ذلك قريباً إن شاء الله، فهذا التفصيل لا أساس

له. إذن لا بدّ من الالتزام إمّا بأجزاء الأحكام الظاهرية مطلقاً و إمّا بعدمه كذلك.

و تفصيل الكلام في المسألة: أن حجيه الطرق و الأمارات لو قلنا إنها من باب السببيه دون الطريقيه بأن يكون قيام الأماره سبباً لحدوث مصلحه في المؤدى، ففي المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و كذا المعاملات بالمعنى الأعم كما في الطهاره و النجاسه و الجامع الأحكام الوضعيه بأجمعها، لا يتحقق انكشاف خلاف قط و وجهه: أن الأحكام الوضعيه ليست متعلقه بأفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفيه تابعه للمصالح و المفاسد في متعلقاتها، بل الأحكام الوضعيه تتعلق بالموضوعات الخارجيه غالباً كما في الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فلا معنى لكون متعلقاتها ذات مصلحه أو مفسده بل الأحكام الوضعيه تتبع المصالح و المفاسد في جعلها و إنشائها. فإذا أدى اجتهاده مثلاً إلى أن المعاطاه مفيده للملكيه اللّازمه، ثم قامت عنده الأماره على أنها لا تفيد إلّا الإباحه لاشتراط الصيغه في البيع، كانت الأماره القائمه على كون المعاطاه مفيده للملك موجب لحدوث مصلحه في الحكم بالملكيه اللّازمه في المعاطاه، كما أنها إذا قامت على الإباحه أوجبت حدوث مصلحه في الحكم بالإباحه بسببها، و معه لا معنى لانكشاف الخلاف في الأحكام الوضعيه، إذ المصلحه في الحكم بالملكيه إنما تحققت بقيام الحججه على أن المعاطاه تفيد الملكيه، كما أن المصلحه في الحكم بالإباحه كذلك، إذن ما معنى انكشاف الخلاف في مثلها، فإن ذلك من باب التبدل في الموضوع كتبدل الحاضر مسافراً أو العكس، إذ المجتهد قبل أن تقوم عنده الأماره على الإباحه مثلاً كان ممن قامت عنده الحججه على حصول الملكيه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١

.....

---

بالمعاطاه، و هو موضوع لاتصاف الحكم بالملكيه بالصالح،

و ليس هذا من انكشاف الخلاف فى شىء، و على ذلك لا مناص من الالتزام فيها بالاجزاء.

و أمّا الأحكام التكليفيه، فإن كانت السببيه فيها بمعنى أن قيام الأماره من الأسباب الموجه لحدوث المصلحه فى الفعل العذى أدت الأماره إلى وجوبه مثلاً، من غير أن تكون موجه لانسلاخ الواقع عن مصلحته و انصراف المصلحه إلى المؤدى، بل مع بقاء الواقع على مصلحته تتولّد مصلحه أُخرى فيما دلت الأماره على وجوبه، فالالتزام بها بهذا المعنى لا ينافى الطريقيه بوجه، غايه الأمر أن الأماره تدل على أن مصلحه أُخرى متحققه فى شىء آخر أيضاً، إذن يتحقق فيها انكشاف الخلاف لأن الأماره المؤديه إلى وجوب القصر على المكلف فى مورد و إن كانت موجه لحدوث مصلحه فيه حقيقه، إلما أن مصلحه الواقع أعنى وجوب التمام باقيه بحالها، فلو قامت الحجه عند المكلف بعد ذلك على وجوب التمام، انكشف أن المكلف العامل بالأماره إنما استوفى مصلحه أُخرى غير المصلحه القائمه بالواجب الواقعى، و حيث إنها باقيه بحالها و لم تستوف على الفرض، فلا بدّ من الإتيان بالواجب الواقعى بعد ذلك إعادة أو قضاءً، و من هنا قلنا إن السببيه بهذا المعنى غير منافيه للطريقيه و لا مستلزمه للقول بالاجزاء.

و أما إذا كانت السببيه فى الأحكام التكليفيه بمعنى كون الأماره سبباً لسلب المصلحه عن التمام و انصرافها إلى ما أدت الأماره إلى وجوبه، بأن تكون الأماره القائمه على وجوب القصر فى المثال موجه لسلب المصلحه عن التمام و صرفها إلى القصر، أو كانت السببيه بمعنى كون الأماره موجه لحدوث مصلحه فى المؤدى بها يتدارك مصلحه الواجب الواقعى الفائته عن المكلف على الفرض، فلم يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بل لا بدّ من

الالتزام فيها بالأجزاء، فإن قيام الأماره على الخلاف حينئذٍ من باب التبديل في الموضوع كما عرفته في الأحكام الوضعيه، إذ المصلحه في القصر إنما هي بالإضافة إلى من قامت الحججه عنده على وجوبه، كما أن الموضوع لتحقق المصلحه في الإتمام إنما هو من قامت الحججه عنده على وجوب التمام، وقد كان المكلف قبل قيام الأماره عنده على وجوب التمام مندرجاً في الموضوع الأول، و اندرج

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٢

.....

---

في الثاني بعد قيام الاماره على وجوبه، هذا بناءً على الصرف.

و أما على التدارك فالأمر أيضاً كذلك لأن المكلف لم يفته شىء من المصلحه على ذلك، سواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه، هذا كله بناءً على السببيه في الطرق و الأمارات.

و أما على القول الآخر و هو كون الحجج و الأمارات معتبره من باب الطريقيه كما هو الصحيح حيث إن حجيه الطرق و الأمارات في الشريعه المقدسه ليست تأسيسيه و جعليه، و إنما هي إمضائيه في الجميع بمعنى أن أيه أماره كانت معتبره عند العقلاء على ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حجيتها و أمضى اعتبارها، و العقلاء إنما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة العلم و القطع من حيث كونهما منجزين على تقدير الإصابه و معذّرين على تقدير الخطأ و هو معنى الطريقيه و الكاشفيه، و ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببيه أي لكونه سبباً لإيجاد مصلحه في المؤدى ليمضيها الشارع كذلك و يبقيه بحالها، كما أن الشارع لم يعتبر حجيه الحجج و الأمارات تأسيساً ليتوهم أنها صارت حججه من باب السببيه عند الشارع، إذن ليست من السببيه عين و لا أثر في شىء من الطرق،

و اعتبارها إنما هو من باب المنجزيه و المعدّريه أى الطريقيه فحسب.

فهل مقتضى القاعده فى موارد تبدل الرأى أو العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر متخالفين فى الفتوى أو غير ذلك من الموارد التى يجمعها انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه، هو الاجزاء إلّا فيما دل الدليل على عدمه، أو أن القاعده تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء و عدم الاجزاء فى الأحكام الظاهريه إلّا أن يدل عليه دليل؟

فقول قبل الشروع فى تحقيق المسأله: إن كلامنا فى أن العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف، إنما هو فى الموارد التى لو علمنا فيها بمخالفه العمل المأتى به على طبق الحجه السابقه مع الواقع لوجبت إعادته أو قضاؤه. و أمّا الموارد التى لا- يجب فيها الإعادة و لا- القضاء حتى مع العلم بالمخالفه فهى خارجه عن محل الكلام. و ذلك كما إذا صلّى من دون سوره معتقداً أن فتوى مجتهده ذلك، ثم علم أن فتواه وجوب السوره فى الصلاه، فإنه لا تجب عليه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣

.....

إعادة صلاته أو قضاؤها لحديث لا تعاد «١» حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق و المجتهد الذى يجب أن يقلده بالفعل، كما إذا أفتى كلاهما بوجوب السوره مثلاً.

و على الجملة أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع فى العمل مستلزماً للبطلان كما إذا كان فى الأركان، و أمّا موارد فقدان العمل لجزء أو شرط غير ركنى لا- يبطل العمل بتركه إذا كان مستنداً إلى الحجه، فهى أجنبيه عن محلّ الخلاف. نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسلكنا من أن حديث لا تعاد

لا- يختص الناسى فحسب، بل يعمّ الجاهل القاصر إذا كان عمله مستنداً إلى حجه شرعيه مخالفه للواقع. و أما بناءً على عدم شموله الجاهل كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) و أصرّ على اختصاص الحديث بالناسى فحسب «٢» فهي أيضاً مندرجه فى محل الكلام

---

(١) و هو صحيحه زواره عن أبى جعفر (عليه السّلام) قال: «لا تعاد الصّلاه إلّا من خمسه: الطهور و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود» وسائل الشيعه ١: ٣٧١/ أبواب الوضوء ب ٢ ح ٨.

(٢) و ذكر فى وجه ذلك ما حاصله: أن مورد النفى و الإثبات فى الصحيحه إنما هو الإعادة كما ترى فهى إنما تدل على نفى وجوب الإعادة عمّن هو مأمور بالإعادة امتناناً و هو الناسى لا غيره، لعدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه، فناسى السوره مثلاً لا يكلف بإتيانها و لا يمكن أن يوجّه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسيانها و إنما يكلف بالإعادة فيقال له: أعد صلاتك أو لا تعدها. ففي هذه الموارد ينفى وجوب الإعادة عن الناسى فى الصلاه للحديث. و أما الجاهل القاصر فهو قد أخل بما أخل به و تركه معتمداً لاجتهاده أو فتوى مقلده، و من الواضح أن تارك السوره متعمداً لجهله بوجوبها إنما يكلف بإتيان الواقع نفسه، لا أنه يكلف بإعادته فيقال له: اقرأ السوره، لما هو الصحيح المقرر عندنا من أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين و لا يقال له أعد صلاتك. و مع كونه مكلفاً بالإتيان بنفس الواجب و الواقع لا- يكلف بالإعادة لينفى عنه وجوبها. إذن يختص الحديث بالناسى فحسب، و لا يمكن التمسك به فى الجاهل القاصر [كتاب الصلاه ٣: ٥] هذا.

و ما أفاده (قدّس)

سره) لا- يمكننا المساعدة عليه و ذلك لأن كون الجاهل مكلفاً بنفس الواقع و إن كان صحيحاً كما أفيد، إلا أن ذلك إنما هو فيما أمكن التدارك في حقه، لا- فيما لم يتمكن من تداركه، مثلاً إذا ترك السوره في صلاته لعدم وجوبها عنده فدخل في الركوع وقامت الحجه وقتئذٍ على وجوب السوره في الصلاه، لم يكلف ياتيان الواقع نفسه لعدم تمكنه من التدارك، لأنه قد دخل الركن و مضى محلّ السوره، بل لا بدّ من إيجاب الإعادة عليه فيقال له: أعد أو لا تعد و لا يكلف بقراءه السوره بوجه. و على هذا لا- مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسي لأنه أيضاً مكلف بالإعادة لدى العقل، و الشارع قد ألغى وجوبها عنه للامتنان.

و المتحصّل أنه لو أخل بشىء من أجزاء الصلاه أو شرائطها استناداً إلى حجه معتبره عنده، ثم عدل عن اجتهاده و بنى على اعتبار ما تركه في الصلاه، لم تجب إعادتها. فالحديث يشمل الجاهل القاصر أيضاً إلا في موارد دل النص على وجوبها، كما إذا كبر قائماً و كانت وظيفته الجلوس أو العكس، لما في موثقه عمار «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وجبت عليه صلاه من قعود فنسى حتى قام و افتتح الصلاه و هو قائم ثم ذكر؟ قال: يقعد و يفتتح الصلاه و هو قاعد. [و لا يعتد بافتتاحه الصلاه و هو قائم] و كذلك إن وجبت عليه الصلاه من قيام فنسى حتى افتتح الصلاه و هو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته و يقوم فيفتتح الصلاه و هو قائم و لا يقتدى [و لا يعتد] بافتتاحه و هو قاعد». وسائل الشيعه ٥: ٥٠٣/ أبواب القيام ب

.....

فيتكلم في أن العمل على طبق الحجة السابقة هل يجزى عن الواقع؟ لأن الترك حينئذٍ لا يستند إلى النسيان حتى يجرى فيه الحديث.

كما أن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان بطلان العمل مستنداً إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلة بطلان الأعمال الصادره على طبق الحجة السابقة بأن يفتى ببطلانها، لا ما إذا كان مستنداً إلى الاحتياط و أصاله الاشتغال إذ الحكم ببطلان الأعمال المتقدمه لو استند إلى الاحتياط وقاعده الاشتغال، لم يكن عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت مورداً للكلام و الإشكال و ذلك لأنه بأمر جديد و موضوعه الفوت، و مع إتيان العمل فى الوقت على طبق الحجة الشرعيه لا يمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع، و مع عدم إحرازه يرجع إلى أصاله البراءه عن وجوب القضاء فهذه الصوره أيضاً ينبغى أن تكون خارجه عن محل النزاع.

فتلخص: أن مورد الكلام هو ما إذا كان العمل المأتى به على طبق الحجة السابقة فاقداً لجزء أو شرط ركنى يبطل العمل بالإخلال به و كان بطلانه مستنداً إلى الإفتاء به لا إلى أصاله الاشتغال و الاحتياط، فهل مقتضى القاعده حينئذٍ هو الحكم ببطلان الأعمال الصادره على طبق الحجة السابقة و عدم كونها مجزئه عن المأمور به الواقعى أو أن الأمر بالعكس؟

.....

الصحيح هو الأول، لأن الصحه إنما تنتزع عن مطابقه العمل للمأمور به فإذا فرضنا عدم مطابقتهما حكم ببطلانه، و الحكم بأن غير الواقع مجزئ عن الواقع يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه.

و قد يقال: إن الاجزاء هو المطابق للقاعده و يستدل



عليه بوجه:

منها: أن انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجه معتبره على الخلاف، لا علم بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع كما هو الحال فيما إذا كان الانكشاف بالعلم الوجداني بالخلاف، بل الاجتهاد السابق كالألاحق، فكما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى مطابقاً للواقع كذلك يحتمل أن يكون الاجتهاد الأول كذلك فهما متساويان، و إن كان يجب عليه و على مقلديه أن يطبقوا أعمالهم على الاجتهاد اللآحق دون السابق. و هذا لأجل أن الاجتهاد اللآحق لا يكشف عن عدم حجيه الاجتهاد السابق فى ظرفه، لأن انكشاف الخلاف فى الحجيه أمر غير معقول كما يأتى بيانه، بل بمعنى أن السابق يسقط عن الحجيه فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقاءه على حجيته فى ظرفه و عليه فالتبدل فى الحجيه من التبدل فى الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمه المطابقه مع الاجتهاد السابق لفرض أنه متصف بالحجيه فى ظرف الاجتهاد اللآحق.

و توضيحه: أن الأحكام الظاهريه و إن كانت كالأحكام الواقعيه بحسب الجعل و الإنشاء، فتجعل الحجيه على الحجج و الأمارات كما تجعل الحرمه مثلما على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيه، فلا يفرق الحال بينهما فى تلك المرحله إلا أن الأحكام الظاهريه تغاير الأحكام الواقعيه فى شىء و هو أنه لا يترتب على الأحكام الظاهريه فى مرحله جعلها و إنشائها أثر بوجه، بل إنشاؤها كعدمه لأن النتيجة المطلوبه من جعلها إنما هى المنجزيه و المعدّريه و هاتان إنما تترتان على الحجيه الفعلية و لا تتصف الحجيه بها أى بالفعل إلا بعد وصولها إلى المكلف صغرى و كبرى بحيث لو وصلتة الكبرى دون الصغرى أو العكس لم يكذب يترتب على الحجيه شىء من التنجيز و التعذير، مثلًا إذا علم المجتهد

أن البيئه حجه فى الشريعه المقدسه، و لم يعلم قيامها على نجاسه موضوع خارجى، أو علم بأنها قامت على نجاسته إلا أنه لم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦

.....

تصل إليه حجيه البيئه، لم تكن نجاسه الموضوع الخارجى متنجزه فى حقه، وإنما هو أمر مشكوك الطهاره و النجاسه فيحكم بطهارته حقيقه.

و على الجملة أن التنجيز و التعذير يترتبان على الحجيه الواصله لا على مجرد الحجيه الإنشائيه. و من هنا ذكرنا فى بعض أبحاثنا أن الأصول العمليه و الأحكام الظاهريه مما لا يتحقق له شبهه مصداقيه، حيث إن موضوعها الشك و هو أمر وجدانى، إما أن يوجد و إما أن لا يوجد فى الخارج. و بعباره اخرى أن الحجيه إن وصلت إلى المكلف بكبرها و صغرها فلا موضوع للأصل العملى، و إن لم تصله بإحدى مقدمتيها فموضوع الأصل العملى و هو الشك موجود حقيقه، مثلاً إن البيئه فى المثال إن كانت وصلت حجيتها إلى المكلف بكلتا المقدمتين فلا يبقى للاستصحاب مجال، إذ لا شك فى نجاسه الموضوع الخارجى حينئذٍ، و إذا لم تصل جرى فيه الاستصحاب للشك فى طهارته و نجاسته.

و إذا عرفت أن الحجيه متقومه بالوصول و لا- أثر لغير الواصله، ظهر أنه لا موجب لاستكشاف عدم حجيه الاجتهاد السابق عند تبدل الرأى و الاجتهاد، بل الاجتهاد الأول متصف بالحجيه فى ظرفه و لا يمكن رفع اليد عنه إلا بعد وصول الحجه الثانيه فإن بوصولها تسقط الحجه السابقه عن الاعتبار مع بقائها على وصف الحجيه فى ظرفها، لا أن الثانيه تكشف عن عدم حجيه السابقه فى ظرفها. و كذلك الحال فيما إذا ظفرنا بما يدلنا على خلاف الاستصحاب الجارى فى المثال، لأنه لا يكشف

عن عدم حجيه الاستصحاب في ظرفه فإنه متصف بها في وقته، وإنما يسقط عنها بالظفر بما دلّ على الخلاف. و من هنا قلنا إن انكشاف الخلاف في الحجيه أمر غير معقول و التبديل في الحجيه دائماً من التبديل في الموضوع و على ذلك لا موجب لإعاده الأعمال الصادره على طبق الاجتهاد الأوّل أو قضائها، لكونها صادره على طبق الحججه الفعلية في زمانها، هذا.

و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت صحيحه في نفسها، لأن الحجيه متقومه بالوصول، و هذا لا بمعنى استحاله إنشائها فإن إمكان إنشاء الحجيه كإنشاء غيرها من الأحكام الشرعيه على نهج القضايا الحقيقيه بمكان من الوضوح، بل بمعنى أن الأثر المرغوب منها و هو التنجيز و التعذير لا يترتب عليها إلّا بعد وصولها و فعليتها و لا

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٧

.....

---

معنى لانكشاف الخلاف في الحجيه و إنما التبديل تبدل في الموضوع كما عرفت.

إلّا أن الإجزاء في محل الكلام لا يكاد يترتب على الدعوى المذكوره بوجه، و ذلك لأن قيام الحججه الثانيه و إن كان لا يستكشف به عن عدم حجيه الاجتهاد الأول مثلاً في ظرفه، إلّا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعه المقدسه من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر. إذن العمل المأتي به على طبق الحججه السابقه باطل، لأنه مقتضى الحججه الثانيه و معه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

و احتمال المخالفه مع الواقع و إن كان تشترك فيه الحججتان إلّا أن هذا الاحتمال يلغى في الحججه الثانيه حسب أدلّه اعتبارها، و لا يلغى في الأوّل لسقوطها عن الاعتبار، و مجرد احتمال المخالفه يكفي في الحكم بالإعاده أو القضاء لأنه لا مؤمن معه من العقاب و

حيث إن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة على طبق الحجة الثانية، لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب، هذا كله في الإعادة.

و أما القضاء فهو أيضاً كذلك، لأن مقتضى الحجة الثانية أن ما أتى به المكلف على طبق الحجة السابقة غير مطابق للواقع، فلا بدّ من الحكم ببطلانه و معه يصدق فوت الفريضه و هو يقتضى وجوب القضاء، و على ذلك لا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء فى موارد التبدل فى الرأى أو موت المجتهد و الرجوع إلى مجتهد آخر، بلا- فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أو المعاملات بالمعنى الأعم، و لا بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية.

و منها: ما استدل به بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّهم) حيث ذهب إلى الاجزاء و عدم انتقاض الآثار السابقة فى أمثال المقام، و استدل على ذلك فى كل من الأحكام التكليفية و الوضعية بوجه، و حاصل ما ذكره فى رساله الاجتهاد و التقليد «١» و فى تعليقه على المكاسب فى مسأله ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فى شروط الصيغه:

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ١٨٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٨

.....

---

أن الأحكام الوضعية الأعم مما فى موارد المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص إنما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام و الموضوعات الخارجيه كما مرّ، و من الظاهر أن الجسم الخارجى لا- معنى لقيام المصلحه به حتى يكون الأحكام الوضعية تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، فلا مناص من أن تكون تابعه للمصالح فى جعلها و اعتبارها، فإذا أدت الحجة إلى أن المعاطاه مملّكه أو أن الصيغه الفارسيه كافيّه فى العقود، فقد وجدت المصلحه فى

جعل الملكيه فى المعاطاه أو الزوجيه فى العقد غير العربى و هكذا، فإذا قامت الحججه الثانيه على أن المعاطاه مفيده للإباحه أو أن العربيه معتبره فى الصيغه، لم يستكشف بذلك أن الملكيه فى المعاطاه أو الزوجيه فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع، و ذلك لأن الأحكام الوضعيه لا واقع لها سوى أنفسها و المفروض أنها تتحقق بقيام الحججه الأولى، فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكيه فى المعاطاه مثلاً لم يكن على وفق المصلحه إذ لو لم تكن هناك مصلحه تدعو إلى جعلها و اعتبارها لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم، يستكشف بالحججه الثانيه أن المصلحه من لدن قيامها إنما هى فى جعل الإباحه فى المعاطاه لا فى جعل الملكيه، أو أنها فى جعل الزوجيه فى العقد العربى لا الفارسى، فقيام الحججه الثانيه على الخلاف إنما هو من باب التبدل فى الموضوع و ليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقه باللاحقه، و مع كون الثانيه موجه للتبدل فى الموضوع لا مناص من الالتزام بالإجزاء فى الأحكام الوضعيه.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن نقول: إن الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفيه و غير مجعوله فى نفسها، كما عليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) فإن حال الوضعيه حينئذٍ حال التكليفيه فيتصوّر فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصوّر فى التكليفيه، إلا أنه مما لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محلّه.

و أمّا الأحكام التكليفيه، فهى و إن كانت تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها و يتصوّر فيها كشف الخلاف، إلا أن الحججه الثانيه إنما يتّصف بالحجيه بعد انسلاخ الحجيه عن السابقه بموت المجتهد أو بغيره من الأسباب، فالحججه الثانيه لم تكن بحججه فى ظرف الحججه السابقه، و إنما حجيتها تحدث بعد سلب الحججه

عن سابقتها و إذا كان

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٩

.....

الأمر كذلك، استحال أن يكون الحجج المتأخره و الحادثه موجه لانقلاب الأعمال المتقدمه عليها بزمان، و هي الأفعال الصادره على طبق الحجج السابقه حتى بناءً على الطريقيه.

نعم، هي إنما تكون مؤثره بالإضافة إلى الأفعال التي يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانيه بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقه معها بطلت، أمّا الأعمال الصادره قبل اتصافها بالحجج فلا يعقل أن تكون مؤثره فيها بوجه، لأن حجيتها حادثه و ليست منها عين و لا أثر في ظرف صدور الأعمال المتقدمه كما مرّ، بل قد يكون الموضوع للحجج المتأخره، و هو المجتهد المفتى بطلان الأعمال المتقدمه غير متولد في تلك الأزمنه أو لو كان لم يكن مجتهداً أو كان و لم يكن بأعلم، و معه كيف تكون فتواه المتأخره وجوداً و حجياً موجه لقلب الأعمال السابقه عليها بزمان لتجب إعادتها أو قضاؤها، لأن الإعاده أو القضاء و إن كانا من الأمور المتأخره عن الحجج الثانيه إلّا أنّهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمه، و لا يعقل أن يكون الملاك المؤثر في بطلانها أي الأعمال السابقه مخالفتها للحجج المتأخره، إذ قد عرفت عدم إمكان تأثير المتأخر في المتقدم، بل الملاك مخالفتها للحجج السابقه و المفروض عدمها. و عليه لا مناص من الالتزام في الأحكام التكليفيه أيضاً بالاجزاء.

ثمّ إن هذا البيان الّذي حررناه في تقريب الإجزاء في الأحكام التكليفيه، يأتي في الأحكام الوضعيه بعينه، إلّا أنّها تمتاز عن التكليفيه بالوجه السابق الّذي قرّبناه بما لا مزيد عليه لأنه لا يأتي في التكليفيه و هو ظاهر. هذه خلاصه ما أفاده (قدّس سرّه) في الموضوعين بتوضيح منّا في تقريره «١».

و الجواب عن ذلك، أمّا

فى الأحكام الوضعية فلأنها و إن كانت تابعه للمصالح فى جعلها، و لا واقع لها إلّا أنفـسها كما حققه (قدس سرّه) و لا يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها، إلّا أن الكلام فى أنها هل تحققت من الابتداء أم لم تتحقق، و أن المعاطاه الصادره فى الزمان المتقدم هل أفادت الملكيه أم لا، حيث إن المكلف بعد سقوط الحجـه السابقه عن الحجـيه و اتصاف الثانـيه بها و هى التى تدل على أن

---

(١) حاشيه المكاسب (الأصفهاني): ٧٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٤٠

.....

---

المعاطاه مفيده للإباحه يشك فى أن الملكيه هل حصلت بالمعاطاه الصادره منه أم لم تحصل. و الحجـه الثانـيه تكشف عن أن الملكيه لم تحصل من الابتداء لأنها تخبر عن أن الملكيه بسبب المعاطاه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه لعدم الفرق فى مدلولها بين الزمان السابق و اللاحق. و عليه فحال الأحكام الوضعية حال الأحكام التكليفية بعينها و لا تختص الأحكام الوضعية بوجه.

و أمّا الأحكام التكليفية فلأن المكلف بعد ما سقطت الحجـه السابقه عن حجيتها و اتصفت الثانـيه بالاعتبار، يشك فى وجوب إعاده الأعمال التى أتى بها على طبق الحجـه السابقه أو قضائها، إذ لا علم له بمطابقتها للواقع، و حيث إن الإعاده أو القضاء فى ظرف الحجـه المتأخره عمل من أعمال المكلف، و هو لا يدرى حكمه فلا مناص من أن يحرز ذلك بإحراز أن أعماله السابقه كانت مطابقه للواقع أم لم تكن، و حيث لم يحرز مطابقتها إحرازاً وجدانياً فلا بدّ من أن يحرزها بالحجـه التعبدية، و ليست الحجـه عليه هى السابقه لسقوطها عن الاعتبار، و ليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجـه الثانـيه، فيتعيّن أن تكون هى الحجـه المتأخره لاعتبارها

فى حقه، و بما أنها تدل على بطلانها و عدم كونها مطابقه مع الواقع فتجب إعادتها أو قضاؤها.

و أما ما أفاده من أن الحججه المتأخره لا يعقل أن تكون مؤثره فى الأعمال المتقدمه عليها فيرد عليه:

أولاً: النقص بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا و اتصفا بالعداله فشهدا على ملكيه شىء لشخص منذ أسبوع، أو بنجاسته من أول الشهر الماضى، أو بزوجيه امرأه من السنه الماضيه، فهل ترد شهادتهما نظراً إلى أن الشهاده المتصفه بالحجيه المتأخره عن تلك الأمور لا- يعقل أن تؤثر فى الأمور السابقه عليها. و كذا إذا صلى فشك فى أنه ركع أم لم يركع فبنى على أنه قد ركع بقاعده التجاوز أو بصحه صلاته بقاعده الفراغ، و بعد هذا شهد العادلان اللذان كانا فاسقين حال الصلاه و قد تابا بعد ذلك، بأنه قد نقص ركوعاً أو ركعه، أ فلا يحكم ببطلان الصلاه نظراً إلى أن حجيه الشهاده متأخره عن الصلاه فلا تؤثر فى الأمر المتقدم عليها.

و ثانياً الحل و حاصله: أن المراد بأن الحججه المتأخره لا يمكن أن تؤثر فى الأعمال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٤١

.....

---

المتقدمه، إن كان هو أن الحججه المتأخره لا- تؤثر فى بطلانها و لا- يقبل الصحيح باطلاً فلا- ينبغى التأمل فى صحته. بل الأمر كذلك حتى فى الحججه المقارنه فضلاً عن المتأخره، و ذلك لأن المدار فى الصحه و البطلان إنما هو مطابقه المأتى به مع الواقع و عدمها دون الحججه المقارنه أو المتأخره، مثلما إذا كان المكلف جنباً و تيمم لعذر ثم أحدث بالأصغر و توضعاً فصلّى لفتوى مقلده على أن الوظيفه هو الوضوء حينئذ إلا أنه تيمم فصلّى لغفلته عن فتوى مقلده ثم بلغ



مرتبته الاجتهاد فجزم من الأدله بأن الوظيفة هو التيمم حالئذٍ دون الوضوء، أ فلا يحكم بصحة صلاته بدعوى كونها غير مطابقة للحجه المقارنه، مع جزم المكلف و استكشافه أن الواجب الواقعى هو الصلاه مع التيمم. فلا- ريب فى أن المدار فى الصحه و البطلان على مطابقه الواقع و عدمها دون الحجه المقارنه أو المتأخره، فإنَّ شيئاً منهما غير مؤثر فى البطلان كما أُفيد.

و إن أُريد به أن الحجه المتأخره غير مؤثره فى الأعمال المتقدمه و لو بالكشف عن مطابقتها مع الواقع و عدمها فهو أمر مخالف للوجدان، لأن مدلول الحجه المتأخره غير مختص بعصر، فإنها تكشف عن أن الحكم الواقعى هو وجوب الصلاه مع التيمم فى المثال دون الصلاه مع الوضوء، و هذا لا يختص بعصر دون عصر، فالحجه المتأخره تكشف عن بطلان الأعمال السابقه و وجوب إعادتها أو قضائها. و دعوى أن الحجه المتأخره غير مؤثره فى الأعمال السابقه عليها أول النزاع و ليست كبرى مسلمه، بل قد عرفت أنها على خلاف الوجدان. فإذا أمكن أن تكون الحجه الثانيه كاشفه عن مطابقه الأعمال المتقدمه مع الواقع، أتى ما قدّمناه من أن العامى يشك حينئذٍ فى وجوب الإعاده أو القضاء، و إحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الأعمال السابقه مطابقه للواقع و عدمها، إلى آخر ما قدّمناه فلا نعيد.

و بما سردناه يندفع ما ربما يتوهم من أن الحكم بعدم الإجزاء عملاً بالحجه الثانيه ترجيح بلا مرجح، لأن الحجه السابقه كانت حجه فى ظرفها كما أن الثانيه حجه فى ظرفها فلا موجب لتقديم إحداهما على الأخرى.

و الوجه فى الاندفاع: أن الحجه السابقه قد سقطت عن الحجيه فى ظرف الرجوع بخلاف الحجه الثانيه، و هذا هو المرجح

لها على سابقتها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٢

.....

و المتحصل إلى هنا: أن القاعده تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء فيما إذا كان العمل المأتى به على طبق الحجه السابقه فاقدًا لجزء ركنى حسبما تدل عليه الحجه الثانيه و كان بطلان العمل عند المجتهد الثانى من جهه الإفتاء به، لا من جهه الاحتياط و قاعده الاشتغال.

و منها: أن قضاء العبادات السابقه على كثرتها أمر عسر و موجب للخرج على المكلفين و هما منفيان فى الشريعه المقدسه، و ذلك لأن العمل على طبق الحجه السابقه قد يطول و قد يقرب طيله الحياه، كما إذا عدل عن فتوى مقلده بموت أو بغيره من الأسباب المسوّغه فى أواخر عمره و قلد مجتهداً يرى بطلان أعماله المتقدمه، و لا شبهه فى أن قضاء تلك الأعمال أمر حرجى.

و فيه: أن هذا الدليل لو تمّ فإنما يتمّ فى القضاء و لا يأتى فى الإعادة لأنه فى مثل الصلاه إذا عدل إلى فتوى المجتهد الذى يرى بطلانها و لم يفت بعد وقت الصلاه لم يكن فى إعادتها حرج بوجه. نعم، قد يتحقق الحرج فى الحج لو قلنا بوجوب إعادته و الإتيان به مطابقاً لفتوى المجتهد الثانى.

و كيف كان، فقد بيّنا فى محلّه أن الحرج كالضرر المنفيين فى الشريعه المقدسه و المدار فيهما إنما هو على الحرج و الضرر الشخصيين لا- النوعيين، و الحرج الشخصى أمر يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص، فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء حرج على المكلف، فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبهما كما إذا لزم منه وجوب قضاء العباده خمسين سنه مثلاً و كان ذلك حرجياً على المكلف. و أمّا الموارد التى لا يلزم فيها

من الحكم بوجوبهما حرج عليه، فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما إذا بنى على أن التيمم ضربه واحده فتيمة و صلى ثم عدل عن ذلك غداً فبنى على أنه ضربتان، و من الواضح أن قضاء عباده اليوم الواحد مما لا عسر فيه و لا حرج، و معه لا موجب لنفي وجوب الإعادة أو القضاء لأنه لازم كون المدار على الحرج الشخصي دون النوعي هذا.

على أن الاستدلال بقاعده نفي الحرج ليس من الاستدلال في محل الكلام، لأن البحث إنما هو في موارد قيام الحجج التعبدية على الخلاف، و لا كلام في أن الحرج

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٣

.....

---

اللمازم من الإعادة أو القضاء لا يختص به، إذ قد يلزم الحرج في موارد انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني، فالنسبه بين موردى الكلام و القاعده عموم من وجه لأن انكشاف الخلاف قد يكون بالحجج التعبدية و لا تكون الإعادة أو القضاء حرجياً بوجه، و قد يكونان حرجيين و لا يكون الانكشاف بالحجج التعبدية بل بالعلم الوجداني كما عرفت، و قد يكون الانكشاف بالحجج التعبدية و تكون الإعادة أو القضاء أيضاً حرجياً. و المتحصّل أن الاستدلال بالقاعده على عدم وجوب الإعادة أو القضاء في مطلق موارد انكشاف الخلاف غير وجيه.

و منها: دعوى الإجماع على أن العمل المأتمى به على طبق الحجج الشرعيه لا تجب إعادته و لا قضاؤه إذا قامت حجة أخرى على خلافها. نعم، لا إجماع على الإجزاء فى الأحكام الوضعيه عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجج المتأخره، كما إذا ذبح حيواناً بغير الحديد لجوازه على رأى مقلده، ثم عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه و الذبيحه بحالها، أو أنه اشترى داراً بالمعاطاه و

لا يرى المجتهد الثاني انعقاد البيع بها لاشتراطه الصيغه في صحته، إلى غير ذلك من الموارد.

و الجواب عن ذلك: أن الإجماع المدعى لو كان محصلاً لم نكن نعتد عليه لما يأتي بيانه، فما ظنك بما إذا كان إجماعاً منقولاً بالخبر الواحد و سرّه أن تحصيل الإجماع في المسأله دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن استكشاف قوله (عليه السلام) في المقام و لم يتعرض أكثر الأصحاب للمسأله و لم يعنونوها في كلماتهم.

هذا على أننا لو سلّمنا اتفاقهم، أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه لأننا نعلم أو نظن و لا أقل من أننا نحتمل استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام و معه لا يكون الإجماع تعبيراً كاشفاً عن قوله (عليه السلام).

و منها: السيره المتشرعيه، بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول و التبدل في الاجتهاد، حيث لا نستعهد أحداً يعيد أو يقضى ما أتى به من العبادات طيله حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده، و حيث لم يردع عنها في الشريعه المقدسه فلا مناص من الالتزام بالاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجه على الخلاف.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٤

.....

---

و فيه: أن موارد قيام الحجه على الخلاف و بطلان الأعمال الصادره على طبق الحجه الأوليه كما إذا كانت فاقده لركن من الأركان، من القله بمكان و ليست من المسائل عامه البلوى ليستكشف فيها سيره المتشرعه، و أنهم بنوا على الاجزاء في تلك الموارد أو على عدمه.

على أننا لو سلّمنا استكشاف السيره بوجه، فمن أين يمكننا إحراز اتصالها بزمان المعصومين (عليهم السلام) إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعه اتفق

له العدول في عصرهم (عليهم السّلام) و بنى على عدم إعادته الأعمال المتقدمه و لم يردع عنه الإمام (عليه السّلام) حتى نستكشف اتصال السيره بزمانهم و كونها ممضاه عندهم (عليهم السّلام) و من الممكن أن تكون السيره مستنده إلى فتوى جماعه من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم).

و الذي يوقفك على ذلك، أن المسأله لو كانت عامه البلوى في عصرهم (عليهم السّلام) لسئل عن حكمها و لو في روايه واحده، و حيث لم ترد إشاره إلى المسأله في شىء من النصوص فنستكشف بذلك أن كثره الابتلاء بها إنما حدثت في الأعصار المتأخره و لم يكن منها في عصرهم (عليهم السّلام) عين و لا أثر، فالسيره على تقدير تحققها غير محرزه الاتصال بعصرهم و لا سبيل معه إلى إحراز أنها ممضاه عندهم (عليهم السّلام) أو غير ممضاه.

و الخلاصه: أن مقتضى القاعده و جوب الإعادته أو القضاء عند قيام الحجه على الخلاف، اللهمّ إلّا في الصلاه إذا كان الإخلال بغير الوقت و القبلة و الركوع و السجود و الطهور و ذلك لحديث لا تعاد على ما هو الصحيح من شموله للجاهل القاصر أيضاً كما تقدّم «١».

## ٥- هل الأمور الثلاثة في عرض واحد؟

### إشاره

هل الاجتهاد و التقليد و الاحتياط في عرض واحد، و أن المتمكن من أحدها يتمكن من الامتثال بالآخرين أو أنها أمور مترتبه و لا تصل النوبه إلى واحد منها إلّا

(١) راجع ص ٣٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٥

.....

بعد تعذر الأمر السابق عليه؟

الكلام في ذلك يقع في جهات:

### الاولى: أن المتمكن من الاجتهاد و التقليد هل له أن يمثل بالاحتياط فهو في عرض الأولين أو أنه في طولهما؟

يأتى تحقيق ذلك عند التكلم على مشروعيه الاحتياط، و نبيّن هناك أن الاحتياط و الامتثال الإجمالى في عرض الامتثال

التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد، و المكلف مخير بينهما في مقام الامتثال فلا تقدم لهما على الاحتياط.

### الثانيه: أن المتمكن من الاحتياط هل له الامتثال بالتقليد أو الاجتهاد

و أنهما في عرضه أو أن الامتثال بهما إنما هو في فرض العجز عن الاحتياط بمعنى أنهما في طول الامتثال به؟

قد يحتمل في المقام أن الاحتياط أعنى الإتيان بجميع الاحتمالات الموجب للقطع بالامتثال مقدّم على الاجتهاد و التقليد، لعدم كونهما موجبين للجزم بامتثال الحكم الواقعي و غايه الأمر أنهما يوجبان الظن به، و لا شبهه في أن الامتثال القطعي مقدّم على الظني لدى العقل و إن كان القطعي إجمالياً و الظني تفصيلاً.

و يدفعه: أن الشارع بعد ما نزل الأمارات الظنيه منزله العلم بأدله اعتبارها، لم ير العقل أي فرق بين الامتثال الموجب للقطع الوجداني بالفراغ بالإتيان بجميع الاحتمالات، و بين الامتثال القطعي التعبدي بالإتيان بما قامت الحجة على وجوبه، هذا إذا كان الاحتياط أمراً سائغاً و مأموراً به شرعاً، و أما إذا كان مبغوضاً لاستلزامه الإخلال بالنظام أو لم يكن مأموراً به لكونه عسراً أو حرجياً، فلا إشكال في عدم كفايته للامتثال أو عدم وجوب اختياره، و معه لا بدّ من الاجتهاد أو التقليد.

### الثالثه: أن الاجتهاد هل هو مقدم على التقليد أو أنهما في عرض واحد؟

لا شبهه في عدم وجوب التصدي لتحصيل ملكه الاجتهاد لما يأتي قريباً من أن الاجتهاد ليس بواجب عيني على المكلفين، بل المكلف له أن يرجع إلى فتوى من يجوز تقليده لأنه مقتضى إطلاق أدله التقليد، و للسيره العقلائييه الممضاه بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم و إن كان متمكناً من

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٤

.....

تحصيل العلم بالمسأله، فالتقليد و تحصيل الاجتهاد في عرض واحد، هذا في غير الواجد للملكه.

و أمّا من له ملكه الاستنباط إذا لم يتصد للاجتهاد بالفعل، فهل له التقليد من غيره أو يتعين عليه الاجتهاد؟ تقدم تفصيل الكلام في ذلك

عند التكلم على أقسام الاجتهاد، و قلنا إن من له الملكة لا يجوز له الرجوع إلى فتوى غيره و ذلك لأن مقتضى العلم الإجمالى تنجز الأحكام الواقعيه على من له ملكه الاجتهاد، فلا بدّ عليه من الخروج عن عهده التكاليف المنجزه فى حقه و تحصيل المؤمن من العقاب، و لا- ندرى أن فتوى الغير حجه فى حقه، و أن عمله على طبقه مؤمن من العقاب لأننا نحتمل أن يجب عليه العمل على فتوى نفسه و نظره، و مع الشك فى الحجيه يرجع إلى أصاله عدم الحجيه كما برهنّا عليه فى محله «١» و هذا بخلاف الفاقد للملكه لعدم احتمال وجوب الاجتهاد فى حقه لما مرّ من أن الاجتهاد واجب كفائى و ليس بواجب عينى على المكلفين.

## ٦- حكم الاجتهاد فى نفسه

قد ظهر مما سردناه أن الاجتهاد الذى هو عديل الاحتياط و التقليد واجب عقلى و أنه لا يتّصف بالوجوب الشرعى (النفسى أو الغيرى أو الطريقى) اللهمّ إلّا بمعنى المعذريه على تقدير الخطأ. هذا فى موارد وجود العلم الإجمالى المنجز للأحكام. نعم الاجتهاد فى غير موارد العلم الإجمالى و الأمارات واجب طريقى لأنه منجز للواقع حيث لا- منجز سواه، و كذلك الحال فى التقليد و الاحتياط.

و أما الاجتهاد فى نفسه فهو واجب نفسى كفائى، لوجوب التحفظ على الأحكام الشرعيه و صيانتها عن الاندراى. و إن شئت قلت: إن الاجتهاد بالنظر إلى إعمال نفس المجتهد واجب عقلى و الأمر به إرشادى لا محاله، فإذا فرضنا أن المكلف يتمكن من التقليد و الاحتياط تخير بين الأمور الثلاثه، كما إذا فرضنا عدم تمكنه منهما بأن لم يكن هناك مجتهد حى يجوز تقليده و لم يجز تقليد الميت ابتداءً و كان الاحتياط مخللاً

.....

للنظام أو المكلف لم يعلم كيفيته، تعين عليه الاجتهاد.

و أما بالنظر إلى رجوع الغير إليه، فهو واجب على المكلفين وجوباً نفسياً كفائياً لبداهه وجوب حفظ الشريعة المقدسه عن الانطماس و الاندراس، و من الظاهر أن إهمال الأحكام الشرعيه و ترك التصدي لاستنباطها في كل عصر، يؤدي إلى انحلالها و اضمحلالها لأنه لا سبيل إلى تحصيلها و امتثالها حينئذ غير التقليد من العلماء الأموات، و يأتي في محلّه «١» أن تقليد الميت ابتداءً أمر غير مشروع، أو الاحتياط و لكنه أيضاً لا سبيل إليه، لأن الاحتياط لا يمكن الإلزام به في بعض الموارد، لعدم إمكانه كموارد دوران الأمر بين المحذورين، أو لعدم معرفه العامى كيفيته و طريقته، أو لاستلزامه العسر و الحرج بل إخلال النظام، أو لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عباده و احتمل المكلف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكن من امتثالها التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد، فإن المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط إلّا أن يحرز مشروعيته بالتقليد أو الاجتهاد. نعم، لا أثر للاجتهاد في خصوص تلك المسأله بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنه و إن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيره لا- محاله، إلّا أن مقتضى الأدله اللفظيه عدم جواز الرجوع إليه، لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرد الاجتهاد في مسأله واحده كما قدّمناه في الكلام على أقسام الاجتهاد. نعم، له أثر بالإضافة إلى عمل نفسه، لأن للمكلف أن يعمل على طبق نظره و اجتهاده فيما استنبطه من الأحكام.

إذن الاجتهاد صيانه للأحكام عن الاندراس و احتفاظ على الشريعة المقدسه عن الاضمحلال، و هو واجب كفاي و إلى



ذلك أشار سبحانه بقوله عز من قائل وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ  
لَتُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «٢»، حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه و تحصيل الأحكام  
الشرعية و تبليغها للجاهلين، فهي ظاهره الدلالة على وجوب تحصيل الأحكام الشرعية كفاً، و يؤيد ما ذكرناه ما ورد

(١) راجع ص ٧٣.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٤٨

**[مباحث الاحتياط]**

**[الاحتياط في المعاملات]**

[٢] مسأله ٢: الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا (١)

من الأخبار في تفسير الآيه المباركه فليراجع «١».

و كيف كان فقد دللتنا الآيه المباركه على عدم كون الاجتهاد واجباً عيئياً على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الأقدمين  
و فقهاء حلب (قدس الله أسرارهم) على أنه عسر على المكلفين بل دونه خرط القتاد. مضافاً إلى قيام السيره على الرجوع إلى  
فتوى الرواه و غيرهم من العالمين بالأحكام حتى في عصرهم (عليهم السلام) من غير ردع عنها بوجه، هذا تمام الكلام في  
الاجتهاد و يقع الكلام بعد ذلك في الاحتياط و التقليد.

مباحث الاحتياط

(١) يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات و أخرى في العبادات:

أمّا المعاملات، فلا شبهه و لا خلاف في جواز الاحتياط بل في حسنه في المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا احتاط في تطهير  
المتنجس، بالغسل مرتين لشكّه في أنه هل يطهر بالغسل مره واحده أو يعتبر فيه التعدد. و لا نعهد مخالفاً في الاحتياط في مثله  
سواء أ كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي و تحصيل العلم بالحال أم لم يكن و سواء كان الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار  
أم لم يكن.

و أمّا المعاملات

بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات، فالظاهر أن الاحتياط فيها كالاختياط فى المعاملات بالمعنى الأعم و أنه أمر حسن لا شبهه فى مشروعيته مثلاً إذا شكّ المكلف فى أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كبقية الصيغ بأن يقول: طلقتك، أو أنه لا بدّ أن تكون بالجملة الاسمية بأن يقول: أنت طالق أو زوجتى طالق، فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين و يحتاط بالتكرار.

نعم، قد يستشكل فى الاحتياط فى المقام أعنى المعاملات بالمعنى الأخص، بأن

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤١/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٤٩

.....

---

الإنشاء يعتبر فيه الجزم به و لا يتحقق هذا بالاحتياط لأنه لا يدرى حين قوله: طلقتك مثلاً أن ما أراد من الطلاق هل يحصل به أو لا يحصل، فلا يمكن أن يكون جازماً بإنشاء الطلاق بالاحتياط.

و يندفع بأن الإنشاء على ما حققناه فى محلّه «١» عباره عن إبراز الاعتبار النفسانى بمرز، و لا شبهه فى أن المتكلم بقوله: طلقتك قد قصد إبراز ما اعتبره فى نفسه من بينونه زوجته و إطلاقها من جهته، فهو جازم بالإنشاء حينئذٍ و لا تردد له فى نيته و إنما يشك فى أمر آخر خارج عن إنشائه و هو إمضاء الشارع و حكمه بصلحه طلاقه و من البديهي أنه أمر آخر غير راجع إلى إنشائه الطلاق.

نعم، لو كان متردداً فى إنشائه كما إذا قال: بعتك هذا المال إن كان اليوم جمعه، لقلنا ببطلانه و إن تحقق شرطه بأن كان اليوم جمعه واقعاً، و ذلك لأن الشك فى أن اليوم جمعه يسبب الشك فى أنه هل باع ما له أم لم يبع، و مع عدم علمه ببيعه

لا معنى لأن يكون جازماً بما قصده في نفسه من البيع و التملك.

فالمتلخص: أن الاحتياط في كل من المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص مما لا تأمل في جوازه و حسنه

### [الاحتياط في العبادات]

و أما العبادات أعني الأمور المعترية فيها قصد القربة و الامتثال فيقع الكلام فيها في مقامين:

أحدهما: في جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار.

و ثانيهما: في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار.

أما المقام الأول: فالصحيح أن العبادات كالمعاملات يجوز فيها الاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي و تحصيل العلم بالمأمور به، كما إذا شك في وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو في وجوب السوره في الصلاة، فإنه يجوز أن يحتاط بالإتيان بما يحتمل وجوبه، إذ الامتثال الإجمالي كالتفصيلي على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله، هذا.

و قد يقال بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي في العبادات، نظراً إلى احتمال وجوب قصد الوجه و التمييز، و لا يمكن إتيان العباده بقصد الوجه متميزه

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٠

.....

---

عن غيرها بالاحتياط. و عمدته القائلين باعتبارهما هم المتكلمون، بدعوى أن العقل مستقل بحسن الإتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً عن غيره و أنه لا حسن في العمل الفاقد للأمرين.

و يدفعه: أن اعتبار الأمرين في الواجبات يحتاج إلى دليل و لا- دليل عليه، إذ لو كانا معتبرين في الواجبات لأشاروا (عليهم السلام) إلى اعتبارهما في شيء من رواياتهم لكثرة الابتلاء بهما، فمن عدم ورود الأمر بهما في الأخبار يستكشف عدم وجوبهما واقعاً، هذا و لو شككنا في وجوبهما فأصالة البراءة تقضي بعدم اعتبارهما في الواجبات.

على أن الدعوى المتقدمه لو تمت فإنما يتم في الواجبات النفسيه، و أما الواجبات

الضمنيه فلا تأتي فيها بوجه لأن الحسن المدعى إنما هو في الإتيان بمجموع الأجزاء و الشرائط بقصد الوجه و التمييز، لا في كل واحد واحد من الأجزاء. إذن لا مانع من الإتيان بشي ء مما يحتمل أن يكون واجباً ضمناً بالاحتياط و إن كان فاقداً لقصد الوجه و التمييز.

ثم إن لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) تفصيلاً في المقام ذكره في دورته الأخيره و توضيحه: أن العمل العبادى قد نعلم بتعلق الأمر به و نشك في وجوبه و استحبابه و هذا لا- إشكال في جواز الاحتياط فيه لا- مكان الإتيان فيها بالعمل بداعى أمر المولى للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل، و إن لم نعلم أنه وجوبى أو ندبى. نعم، لا يمكننا الإتيان به بقصد الوجه إلّا أنه غير معتبر في العبادات. و قد نعلم أن العمل عبادى بمعنى أنه على تقدير تعلق الأمر به يعتبر أن يؤتى به بقصد القربه، من غير أن نعلم بكونه متعلقاً للأمر كما في الفرض السابق، بأن نشك في أنه هل تعلق به الأمر الوجوبى أو الندبى أم لم يتعلق، و هذا كما في الوضوء بعد الغسل في غير غسل الجنابه، حيث إن الوضوء فعل عبادى يعتبر فيه قصد القربه قطعاً إلّا أنا نشك في أنه هل تعلق به أمر في المقام أم لم يتعلق، و أفاد أن في أمثال ذلك لا مجال للاحتياط بأن يؤتى به رجاءً مع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالمأمور به.

و هذا لا لاعتبار قصد الوجه و التمييز، لما تقدم من عدم اعتبارهما في الواجبات بل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٥١

.....

---

لما أفاده من أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط إنما هو في طول الامتثال التفصيلى لاعتبار

أن يكون التحرك و الانبعاث في الواجبات العباديه مستنداً إلى تحريك المولى و بعثه، و لا يتحقق هذا مع الاحتياط لأن الداعى للمكلف نحو العمل و الإتيان به حينئذ ليس إلماً احتمال تعلق الأمر به، فالانبعاث مستند إلى احتمال البعث لا إلى البعث نفسه، فمع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالواجب لا تصل النوبه إلى الاحتياط.

ثم لو شككنا فى ذلك و لم ندر أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط فى عرض الامتثال التفصيلى أو فى طوله، بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستنداً إلى الأمر جزماً أو أن الانبعاث إذا استند إلى احتمال الأمر أيضاً يكفى فى الامتثال، فلا مناص من أن يرجع إلى قاعده الاشتغال لأنه من الشك فى كيفية الإطاعه و الامتثال، و أنه لا بد أن يكون تفصيلاً أو يكفى فيه الاحتياط، فإن العمل عبادى على تقدير وجوبه فإذا شك فى كيفية طاعته لا بد من الاحتياط. و قصد القربه و التباعد و إن كان مأخوذاً فى المتعلق شرعاً عنده و عندنا، و الشك فى اعتباره من الشك فى الأقل و الأكثر إلماً أن اعتبار قصد القربه إذا كان معلوماً فى مورد، و شك فى كيفية طاعته فهو يرجع إلى الشك فى التعيين و التخيير و هو مورد لقاعده الاشتغال. و بذلك منع جواز الاحتياط فيما إذا استلزم التكرار، و زاد أن العلم بالتكليف موجود فى مورده فلا بد من الخروج عن عهده بما يراه العقل طاعه.

و الجواب عنه: أنا لا نشك فى أن الامتثال الإجمالى فى طول الامتثال التفصيلى أو فى عرضه بل نجزم بأنهما فى عرض واحد، و سره أن الفارق بين العباده و غيرها أن العمل العبادى لا بد

أن يؤتى به مضافاً إلى المولى سبحانه، بخلاف التوصلي لأن الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الإضافة إلى الله. و الإضافة إلى الله سبحانه قد تتحقق بالإتيان بالمأمور به على وجه التفصيل، وقد تتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال لأنه أيضاً نحو إضافه إلى الله، و من هنا لا يشترط العقلاء في العمل بالاحتياط أن لا يتمكن المكلف من العلم بالواجب و الإتيان به على وجه التفصيل و ذلك لأنهم يبأبك فلو سألتهم عن أن العبد إذا أتى بالعمل رجاءً لاحتماله أنه مطلوب لسيدته فهل يعدّ ممثلاً أو أنه لم يمثل لفرض كونه متمكناً من الإتيان به على وجه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٢

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

التفصيل، ترى أنهم متفقون على أنه إطاعه و انقياد للسيد. إذن الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله، هذا.

على أنا لو شككنا في ذلك فالمرجع هو البراءة دون الاشتغال إذ لا شك لنا في مفهوم العبادة، و إنما الشك في واقعها و ما يتّصف به العمل بالعبادة، فالمرجع الشك حينئذٍ إلى أن الشارع هل اعتبر في متعلق الأمر التحرك عن تحريكه مع التمكن من العلم بالواجب، أو أنه اعتبر الأعم من التحرك عن تحريكه و التحرك عن احتمال الأمر و التحريك، فالجامع بين الاحتمالين و هو لزوم الإتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم و اعتبار كونه على وجه التفصيل أعني اعتبار كون التحرك مستنداً إلى تحريك المولى مشكوك فيه، و معه يرجع إلى البراءة عن اعتبار ما يشك فيه بناء على ما هو الصحيح عندنا من جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين و

التخيير.

و النتيجة: أن الاحتياط أمر جائز في العبادات بلا فرق في ذلك بين الاستقلاليه و الضمنيه، و لا بين ما إذا كان أصل المحبوبيه معلوماً و ما إذا لم تكن، هذا كله في المقام الأول.

و أمّا المقام الثاني: أعنى ما إذا كان الاحتياط في العباده مستلزماً للتكرار، فيأتى عليه الكلام عند تعرض الماتن له في المسأله الرابعه إن شاء الله.

(١) يشترط في العمل بالاحتياط العلم بموارده و كفياته بالاجتهاد أو التقليد لأنه لولاه لم يتحقق الاحتياط المؤمن من العقاب، فإن الاحتياط في انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضى التجنب عن الماء القليل الذى لاقاه المتنجس و عدم استعماله في رفع الخبث أو الحدث، فلو أصاب هذا الماء ثوب المكلف مثلاً فمقتضى الاحتياط عند انحصار الثوب به بناء على وجوب الصلاه عارياً عند انحصار الثوب بالنجس أن يكرّر الصلاه، بأن يصلى عارياً تاره و فى ذلك الثوب اخرى، و ليس مقتضى الاحتياط أن يؤتى بالصلاه عارياً فحسب، من جهه الاجتناب عن الماء الملاقى للمتنجس و ما أصابه ذلك الماء. و إذا فرضنا في المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاه كشف ذلك

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٥٣

### [أقسام الاحتياط]

[٣] مسأله ٣: قد يكون الاحتياط فى الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمة (١) و قد يكون فى الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه (٢) و قد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (٣).

---

عن عدم قابليه المحل للاحتياط و وجب الامتثال تفصيلاً بتحصيل العلم بالمسأله.

و لو انحصر الماء بالماء القليل الذى لاقاه المتنجس فظاهر الحال يقتضى الاحتياط

بالجمع بين التيمم و الوضوء بذلك الماء المشكوك في طهارته، إلّا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط، لأن الماء على تقدير نجاسته تستتبع تنجس أعضاء الوضوء و نجاسة البدن مانعه عن صحه الصلاه. فلا مناص في مثله من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالمسأله وجداناً أو تعبداً لعدم إمكان الاحتياط فيه. فمعرفة موارد الاحتياط و كفياته مما لا بد منه عند الاحتياط.

(١) كما في الدعاء عند رؤيه الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمة.

(٢) كما في شرب التتن لاحتمال حرمة مع القطع بعدم وجوبه، لأنه لم يكن موجوداً في عصرهم (عليهم السلام) أو لو كان، فلا يحتمل وجوبه جزماً.

(٣) أو أن وظيفته الظهر أو الجمعة و هكذا.

ثم إن ذلك قد يكون في عملين مستقلين كما مثلاً، و قد يكون في عمل واحد، كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر و الإخفات كما في صلاه الظهر يوم الجمعة للأمر بالإجهار فيها في جملة من الأخبار، و مقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرّر القراءه فيها مرتين فيقرأها إخفاتاً تارةً و إجهاراً اخرى ناوياً في إحداهما القراءه المأمور بها، و في ثانيتهما عنوان القرآنيه لجواز قراءه القرآن في الصلاه، هذا.

و قد يكون الاحتياط في الجمع في الترك، كما إذا علم بحرمة أحد فعيلين فإن الاحتياط يقتضى تركهما معاً. و قد يكون في الجمع بين الإتيان بأحد الفعيلين و ترك الآخر كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني. و هذان لم يتعرض لهما الماتن (قدس سرّه).

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٤

### [في حكم الاحتياط المستلزم للتكرار]

[٤] مسأله ٤: الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار و أمكن الاجتهاد أو التقليد (١).

(١) كما إذا تردّد الواجب بين القصر و التمام أو الظهر



و العصر أو غيرهما من الأمثلة، فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب أو لا يجوز؟

قد يقال بعدم الجواز نظراً إلى أنه مخلٌ بقصد الوجه و التمييز و مناف للجزم بالتيه و لأن التحرك عن الأمر الجزمي و امتثال الأمر تفصيلاً في مرتبه سابقه على التحرك عن احتمالته كما يراه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) «١» و مع الشك في أنهما عرضيان أو أن الثاني في طول الأول يرجع إلى قاعده الاشتغال، و مقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

و هذه الوجوه قد قدّمنا عنها الجواب و لا- حازه إلى إعادته. بل لو سلّمناها في الاحتياط غير المستلزم للتكرار، لم نتمكن من تميمها في الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه، و الوجه فيه أن الجزم بالنيه لو قلنا باعتباره، و إن كان لا- يفرق في ذلك بين الاحتياط المستلزم للتكرار و غير المستلزم له، لعدم تمكن المكلف من الجزم بها مع الاحتياط، إلّا أن الوجهين الباقيين لا يجريان في الاحتياط المستلزم للتكرار، و ذلك لأن المكلف إنما يأتي بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه، بحيث لولا كونه واجباً لم يأت بشيء من المحتملين، فقصد الوجه أمر ممكن في المقام لأن معناه أن يؤتى بالعمل لوجوبه أو استحبابه و قد عرفت أن المكلف إنما يأتي بالعمل لوجوبه.

نعم، الاحتياط المستلزم للتكرار فاقد للتمييز، إذ لا- يمكن معه تمييز أن أياً منهما واجب و أيهما مستحب أو مباح. كما أن المكلف إنما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردد بين الفعلين عن الأمر الجزمي المتعلق به، و غايه الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأتي به، لا أنه ينبعث إليه عن احتمال الأمر

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٥

.....

أحدهما على الفرض، فهذان الوجهان لا يأتیان في المقام.

نعم، قد يستشكل في الاحتياط في العبادات إذا كان مستلزماً للتكرار، بأن الاحتياط بالتكرار يعدّ عند العقلاء لعباً و عبثاً بأمر السيد، إذ المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه وجداناً أو تعبداً و تمكنه من الإتيان به من غير ضم ضميمه، يأتي به مع الضمائم في ضمن أفعال متعدده، و ما كان عبثاً و لعباً كيف يمكن أن يقع مصداقاً للامتنال، لأن اللعب و العبث مذمومان و المذموم لا يقع مصداقاً للمأمور به و المحبوب.

و يندفع بأن الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو و العبث عند تعلق الغرض العقلاني به، كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب و الامتنال التفصيلي على معونه زائده كالمشي إلى مكان بعيد للمطالعه أو السؤال عمّن قلّده، و لأجل الفرار عن تحمّل المشقه يحتاط و يمتثل بالإجمال، و معه كيف يكون تكراره لغواً و عبثاً لدى العقلاء.

على أنه إذا عدّ في مورد لعباً و عبثاً، كما إذا فرضنا أن القبله اشتبهت بين أربع جهات و المكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبله من غير صعوبه، إلّا أنه أراد العمل بالاحتياط فأتى بالصلاه إلى أربع جهات، أي كرّرها أربع مرّات، و لا سيّما إذا ترددت صلواته بين القصر و التمام، لأن الاحتياط حينئذٍ إنما يتحقق بالإتيان بثمان صلوات و إذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضاً مردّد بين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأتي بها ستة عشر، كما أنّا لو فرضنا تردّد المسجد أيضاً بين شيئين لا يصح السجود على أحدهما أو كان نجساً مثلاً بلغ عدد الصلوات المأتي بها احتياطاً اثنين

و ثلاثين، و قلنا إنّ تكرار صلاه واحده اثنين و ثلاثين مرّه مع التمكن من الامتثال التفصيلي و الإتيان بالواجب منها عبث و لعب، لم يمنع ذلك من الحكم بصحة الامتثال لأن الواجب من الامتثال إنما يتحقق بواحد من تلك الصلوات، و هي الصلاه الواقعه إلى القبلة في الثوب و المسجد الطاهرين، و هي صلاه صحيحه لا لعب فيها و لا عبث و إنما هما في طريق إحراز الامتثال لا أنهما في نفس الامتثال.

فالصحيح جواز الاحتياط في العبادات و إن كان مستلزماً للتكرار، و عليه فيجوز ترك طريق الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط استلزم التكرار أم لم يستلزم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٦

### [التقليد في مسأله جواز الاحتياط و في الضروريات و اليقنيات]

[٥] مسأله ٥: في مسأله جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً (١) لأن المسأله خلافه.

[٦] مسأله ٦: في الضروريات لا حاجه إلى التقليد كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما، و كذا في اليقنيات إذا حصل له اليقين، و في غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، و إن أمكن تخير بينه و بين التقليد (٢).

---

(١) لأن جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعيه التي لا تحتاج إلى الاجتهاد و التقليد، و إنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد إلى الاحتياط من تحصيل العلم بجوازه و مشروعيته اجتهاداً أو تقليداً، و سرّه أنه لو لم يقامد من يجوز الاحتياط و لم يجتهد في جوازه، بل احتاط مع احتمال عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب، لفرض احتمال الحرمة و كونه مستحقاً للعقاب بارتكابه، و حيث إن العقل يرى وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و يجب أن يكون المكلف مأموناً من جهته، فلا مناص من أن

يستند في جوازه إلى التقليد أو الاجتهاد، إذ لا مؤمن غيرهما.

و بما ذكرناه يظهر أن طرق الامتثال و إن مرّ أنها ثلاثه إلّا أنها في الحقيقه منحصره بالتقليد و الاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم في محلّه، فتارك طريقى الاجتهاد و التقليد أيضاً لا بدّ أن يكون مجتهداً أو مقلداً في جواز العمل بالاحتياط.

(٢) قد أسبقنا في أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف في جميع أفعاله و تروكه مقلداً أو محتاطاً أو مجتهداً إنما هو بحكم العقل، نظراً إلى استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، لتنجز الأحكام الواقعيه في حقه بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال، لأن الشبهه حكميه و قبل الفحص، فالمكلف إذا خالف الحكم المنجز في حقه استحق عليه العقاب، و بما أن ما يأتى به ممّا يحتمل حرمة كما أن ما يتركه محتمل الوجوب في الواقع، فهو يحتمل العقاب في أفعاله و تروكه، و بهذا يستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال و تحصيل المؤمن من العقاب على تقدير مخالفه عمله الواقعي، و المؤمن كما مرّ منحصر بالطرق الثلاثه المتقدمه و إن كان مرجع الأولين أيضاً إلى الاجتهاد. و من هذا يتّضح أن مورد التقليد و أخويه إنما هو ما يحتمل المكلف فيه العقاب، و أما ما علم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٥٧

### [مباحث التقليد]

#### [مسألة في حكم العمل بلا تقليد و لا احتياط]

[٧] مسأله ٧: عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل (١) [١]

بإباحته أو بوجوبه أو حرمة فلا، لعدم كونها مورداً لاحتمال العقاب كى يجب دفعه لدى العقل بالتقليد أو بغيره لجزمه بعدم العقاب أو بوجوبه، فعلى ذلك لا- حاجه إلى التقليد فى اليقينيّات فضلاً عن الضروريات، هذا تمام الكلام فى الاحتياط و يقع الكلام بعد ذلك فى التقليد.

مباحث

(١) لم يرد بذلك البطلان الواقعي بأن تكون أعمال العامي من غير تقليد و لا احتياط فاسده و إن انكشفت صحتها بعد ذلك، كما إذا بلغ رتبة الاجتهاد وادى نظره إلى صحتها، بل المراد به البطلان عقلاً و عدم جواز الاقتصار على ما أتى به من دون تقليد و لا احتياط، و ذلك لأن قاعده الاشتغال تقتضى حينئذٍ ببطلانه. مثلاً إذا عقد على امرأه بالفارسيه من دون أن يعلم بصحته أو يقلد من يفتى بها، لم يجر له أن يرتب على المرأة آثار الزوجيه. و كذا إذا غسل المتنجس مرّه واحده و هو لا يعلم كفايتها لأنه ليس له أن يرتب عليه آثار الطهاره لاحتمال بطلان العقد واقعاً، و عدم صيروره المرأة بذلك زوجه له أو عدم طهاره المغسول و بقاءه على تنجسه، فحيث إنه لم يحرز صحه العقد أو كفايه المرّه الواحده، فقاعده الاشتغال تقتضى ببطلانه و عدم كفايه الغسل مره مع قطع النظر عن الاستصحاب الجارى فيهما.

و على الجملة إذا لم يحرز المكلف صحه عمله و احتمل معه الفساد، فمقتضى قاعده الاشتغال أعنى حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقيني، عدم ترتيب آثار الصحه عليه.

---

[١] بمعنى أنه لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الامتثال ما لم تنكشف صحته.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٥٨

### [معنى التقليد]

### إشاره

[٨] مسأله ٨: التقليد هو الالتزام (١) [١] معنى التقليد

---

(١) قد عرّف التقليد بوجوه:

منها: أن التقليد أخذ فتوى الغير للعمل به.

و منها: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و إن لم يعمل به بعد و لا أخذ فتواه.

و منها: غير ذلك من التفاسير.

و التحقيق: أن التقليد عنوان من عناوين العمل و طور من أطواره، و هو الاستناد إلى قول

الغير فى مقام العمل، بأن يكون قول الغير هو الذى نشأ منه العمل و أنه السبب فى صدوره، فإن المقلد فى أعماله يتكئ و يستند إلى قول الغير فهو المسئول عن وجهه دون العامل المقلد.

### معنى التقليد بحسب اللغة

و يرشدك إلى ذلك ملاحظه اللغه، حيث إن التقليد بمعنى جعل الشخص أو غيره ذا قلاده فيقال: تقلد السيف أى ألقى حمالته فى عنقه، و منه تقليد البدنه فى الحج لأن معناه أنه علّق بعنقها النعل ليعلم أنها هدى فيكف عنها، و فى حديث الخلافه: «قلدها رسول الله عليه» (١)، أى جعلها قلاده له، فمعنى أن العامى قلّم المجتهد أنه جعل أعماله على رقبه المجتهد و عاتقه و أتى بها استناداً إلى فتواه، لا- أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غير ذلك من الوجوه، لعدم توافق شىء من ذلك معنى التقليد لغه. مثلاً إذا فسّرناه بالالتزام رجع معنى تقليد المجتهد إلى أن العامى جعل فتوى المجتهد و أقواله قلاده لنفسه، لا أنه جعل أعماله قلاده على رقبه المجتهد. و قد عرفت أن المناسب لمعنى التقليد هو الثانى دون الأول، فإن لازمه صحه إطلاق المقام على المجتهد دون العامى.

---

[١] بل هو الاستناد إلى فتوى الغير فى العمل، و لكنه مع ذلك يكفى فى جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل و كونه ذاكرًا لها ..

---

(١) كذا فى مجمع البحرين فى ماده (قلد).

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٥٩

### معنى التقليد بحسب الأخبار

---

ثم إن ما ذكرناه فى معنى التقليد، مضافاً إلى أنه المناسب للمعنى اللغوى قد أُشير إليه فى جملة من الروايات كمعتبره عبد الرحمن بن الحجاج قال: «كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً فى حلقة ربيعه الرأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعه الرأى عن مسأله فأجابته، فلمّا سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه و لم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسأله عليه فأجابته بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت

ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): هو في عنقه قال أو لم يقل، و كل مفتٍ ضامن» «١».

و كالأخبار المستفيضة الداله على أن «من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به» «٢».

و يؤيد ذلك ما ورد في الحجج «من أن كفاره تقليم الأظافر على من أفتى به» «٣» لا على المباشر.

و من ذلك يستكشف بوضوح أن ما ذكرناه في معنى التقليد هو المعنى المتفاهم العرفي من لفظه التقليد عند إطلاقها، بل عليه جرت اللغة الدارجة في عصرنا حيث ترى يقولون: قلّدتك الدعاء و الزيارة. إذن الاصطلاح الدارج و اللغة و العرف متطابقه على أن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل، هذا.

إلّا أن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) لم يرتض بذلك و ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ و الالتزام، و منع عن تفسيره بالعمل استناداً إلى رأى الغير، نظراً إلى أن التقليد إذا كان نفس العمل على طبق فتوى الغير فأوّل عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لأن ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذى هو العمل، مع أن العمل لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتقليد، لأن المكلف لا بدّ أن يستند فى أعماله إلى حجه فكما أن المجتهد يستند إلى اجتهاده و هو أمر سابق على عمله، كذلك العامى لا بدّ أن يستند إلى

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢٠ / أبواب آداب القاضى ب ٧ ح ٢.

(٢) ورد بهذا المضمون فى وسائل الشيعه ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضى ب ٤.

(٣) ورد بهذا المضمون فى وسائل الشيعه ١٣: ١٦٤ / أبواب بقيه كفارات الإحرام ب ١٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٦٠

.....

---

التقليد و يلزم أن يكون تقليده سابقاً على عمله «١».

و یرد

عليه: أن التقليد كما مَرَّ لون و عنوان للعمل، فهو أمر مقارن معه و لا يعتبر فيه السبق زماناً، فإذا عمل المكلف عملاً مستنداً إلى فتوى الغير، كان ذلك العمل مقرونًا بالتقليد لا محاله و هو كاف في صحته، و لا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل.

و قد يورد على تفسير التقليد بما ذكرناه، بأن ذلك مستلزم للدور فإن مشروعيه العباده و صحتها من المقلد تتوقف على تقليده، إذ لو لم يقامد لم يتمكن من الإتيان بها بما أنها مأمور بها حتى تقع عباده، فلو كان تقليده متوقفاً على إتيانه بالعباده لعدم تحقق التقليد إلّا بالعمل، لدار.

و يندفع بأن المتوقف عليه، غير المتوقف عليه، و ذلك لأن مشروعيه أى عمل عبادى أو غيره لا يمكن أن تكون ثابتة بالتقليد، لعدم كونه مشرعاً فى الدين. بل إنما تتوقف المشروعيه على الدليل و لو كان هو فتوى مقلده. نعم، إذا أتى المكلف بالعمل بعد العلم بمشروعيته مستنداً فيه إلى فتوى المجتهد، انطبق عليه التقليد لا محاله. فالتقليد و إن كان متوقفاً على العمل إلّا أنه لا يتوقف على التقليد بوجه، فلا توقف فى البين، و على الجملة أن التقليد إنما يتحقق بالعمل على قول الغير و لا توقف له على الالتزام.

### معنى التقليد عند اختلاف الفتاوى

و قد يقال: إنه إذا تعدد المجتهدون و اختلفوا فى الفتوى، توقف التقليد على الالتزام بالعمل على إحدى الفتويين أو الفتاوى، أو أن التقليد حينئذٍ ينتزع عن نفس الالتزام و الدليل على وجوبه حكم العقل بلزوم تحصيل الحجه على امتثال الأحكام الشرعيه.

بل عن بعضهم أن الخلاف فى أن التقليد هو العمل أو الالتزام إنما هو فيما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا و اتفقوا فى الفتوى،



(١) كفايه الأصول: ٤٧٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦١

.....

الفتاوى، فلا- ينبغي التردد في أنه يجب الالتزام بإحدى الفتويين أو الفتاوى، لأن موضوع الحجية لا يتحقق حينئذٍ إلّا بالالتزام، و هو مقدمه لتطبيق العمل على طبقها و الوجه فيه: أن الحجج يمتنع أن يكون هو الجميع لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، و لا واحد معيّن لأنه بلا- مرجح، كما يمتنع الحكم بالتساقت و الرجوع إلى غير الفتوى لأنه خلاف السيره و الإجماع، إذن يتعيّن أن تكون الحجج ما يختاره المكلف و يلتزم به و حاصله: أن الحجج في مفروض الكلام هي إحدى الفتويين أو الفتاوى تخبيراً و التمييز حينئذٍ بالاختيار و الالتزام، هذا.

□

و يأتي منّا إن شاء الله في المسألة الثالثة عشره عند تعرض الماتن (قدّس سرّه) لمسألة ما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيله و حكمه فيها بالتخير: أن الحجج التخييرية بأى معنى فسّرت أمر لا- محصل له في المقام، و أن الوظيفة حينئذٍ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجج بالتعارض، إذن لا توقف للتقليد على الالتزام فضلاً عن أن يكون التقليد نفس الالتزام عند تعدد المجتهد و اختلافهم في الفتوى.

ثمّ إن التكلم في مفهوم التقليد لا- يكاد أن يترتب عليه ثمره فقيهه، اللهمّ إلّا في النذر، و ذلك لعدم وروده في شىء من الروايات. نعم، ورد في روايه الاحتجاج «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» «١» إلّا أنها روايه مرسله غير قابله للاعتماد عليها. إذن فلم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أى حكم لتكلم عن مفهومه و معناه. و أما

أخذه في مسألتى البقاء على تقليد الميت، و العدول من الحى إلى غيره فهو إنما يتراءى في كلمات الأصحاب (قدّس الله أسرارهم) حيث عنونوا المسألتين كما نقلناه، و من المعلوم أنهما بهذين العنوانين غير واردتين في الأخبار.

نعم، سبق إلى بعض الأذهان أن حكم المسألتين مبنى على معنى التقليد فيختلف الحال فيهما باختلافه، لأننا لو فسّرناه بالالتزام و فرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣١/ أبواب صفات القاضى ب ١٠ ح ٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٦٢

.....

---

مجتهّد ثمّ مات ذلك المجتهّد، فله أن يعمل على فتاواه لأنه من البقاء على تقليد الميت و ليس تقليداً ابتدائياً له، و هذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهّد فى مقام العمل، لأنه حينئذٍ من تقليد الميت ابتداءً لعدم استناد المكلف إلى شىء من فتاوى المجتهّد الميت حال حياته، و إنما التزم بأن يعمل على طبقها فلا يجوز أن يرجع إلى الميت حينئذٍ. و كذلك الكلام فى المسأله الثانيه لأنه إذا التزم بالعمل بفتوى مجتهّد و فسّرنا التقليد بالالتزام حرم عليه العدول عن تقليده لأنه قد قلده تقليداً صحيحاً و لا مرخص له للعدول، و هذا بخلاف ما إذا قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهّد فى مقام العمل لأنه حينئذٍ لم يتحقق منه تقليد المجتهّد ليحرم عليه العدول، بل لا يكون رجوعه لغيره عدولاً من مجتهّد إلى مجتهّد آخر، هذا.

و لكننا سنبيّن قريباً أن المسألتين لا يختلف حكمهما بالاختلاف فى معنى التقليد لعدم ابتنائهما عليه حيث إن لكل من المسألتين مبنى لا يفرق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر كما يأتى فى محلّه، إذن صحّ ما

ذكرناه من أن عنوان التقليد لم يرد في شيء من الأدلة حتى نبحت عن مفهومه.

بقي شيء وهو أن مسألة التقليد ليست تقليديه و توضيحه: أنا قد أسبقنا أن كل مكلف يعلم علماً إجمالياً بثبوت أحكام إلزاميه في الشريعة المقدسه من وجوب أو تحريم، و به تنجزت الأحكام الواقعيه عليه، و هو يقتضى الخروج عن عهدها لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهده التكاليف المتوجهه إلى العبد من سيده و المكلف لدى الامتثال إما أن يأتي بنفس الواجبات الواقعيه و يترك المحرمات، و إما أن يعتمد على ما يعذره على تقدير الخطأ و هو ما قطع بحجتيه، إذ لا يجوز لدى العقل الاعتماد على غير ما علم بحجتيه حيث يحتمل معه العقاب، و على هذا يترتب أن العامي لا بدّ في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعاً بحجتيه في حقه، أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بحجتيه، و لا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا يعلم بحجتيه إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله و تروكه و عليه لا يمكن أن تكون مسأله التقليد تقليديه، بل لا بدّ أن تكون ثابتة بالاجتهاد. نعم، لا مانع من التقليد في خصوصياته كما يأتي عليها الكلام، إلّا أن أصل جوازه لا بدّ أن يستند إلى الاجتهاد.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٣

### ما يمكن أن يعتمد عليه العامي

الذي يمكن أن يعتمد عليه العامي في حججه فتوى المجتهد في حقه أمران:

أحدهما: الارتكاز الثابت بيناء العقلاء، حيث جرى بناؤهم في كل حرفه و صنعه بل في كل أمر راجع إلى المعاش و المعاد، على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه أهل الخبره و الاطلاع، و لم يرد من هذه السيره ردع في الشريعه

المقدسه. و هذه السيره و البناء و إن جاز أن لا يلتفت إليهما العامي مفصلاً، إلا أنهما مرتكزان في ذهنه بحيث يلتفت إليهما و يعلم بهما تفصيلاً بأدنى إشاره و تنبيه.

و ثانيهما: دليل الانسداد، و تقريره أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام إلزاميه في حقه كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء و يترك ما يريد، و هذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف الواقعي المنجزه بعلمه، و طريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد.

أما الاجتهاد، فهو غير متيسر على الكثير بل على الجميع، لأن كل مجتهد كان برهه من الزمان مقلداً أو محتاطاً لا محاله، و كونه مجتهداً منذ بلوغه و إن كان قد يتفق إلا أنه أمر نادر جداً، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عينياً على كل أحد بل لعله خلاف الضروره بين المسلمين.

و أمّا الاحتياط، فهو كلاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارد، على أنا لا نحتمل أن تكون الشريعه المقدسه مبتنيه على الاحتياط. إذن يتعين على العامي التقليد لانحصار الطريق به. و بهذا الطريق يستكشف العقل أن الشارع قد نصب في الشريعه طريقاً آخر إلى الأحكام الواقعيه بالإضافة إلى العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته و يترك مشكوكاته و موهوماته، و ذلك لأنه ليس للمقلد ظنّ بالأحكام فإنه ليس من أهل النظر و الاجتهاد. على أن ظنّه كشكّه و وهمه لا أقره له إلى الواقع بالنسبه إلى شقيقه، لعدم ابتناؤه على النظر في أدله الأحكام فليس له طريق أقرب إلى الواقع من فتوى مقلده.

و على الجملة أن دليل الانسداد و إن لم يتم بالإضافة

إلى المجتهد، فإن من يرى انسداد باب العلم الذي من مقدماته عدم التمكن من الاجتهاد، كيف يرخص الرجوع

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٤

.....

إلى فتوى من يرى انفتاحه و يدعى التمكن من الاجتهاد و ذلك لعلمه بخطئه و مع تخطئه لا يتمكن العامي من الرجوع إليه، إلا أنه تام بالإضافه إلى العامي كما عرفت هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام.

### ما دل على جواز التقليد

و أما ما يمكن أن يستدل به المجتهد على جواز التقليد في الشريعة المقدسه فهو أمور:

منها: السيره العقلائيه الممضاه بعدم الردع عنها و قد تقدمت، و هي تقتضى جواز التقليد و الإفتاء كليهما.

و منها: قوله عز من قائل **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** «١» فإنها تدلنا على وجوب النفر حسبما تقتضيه لولا التحضيضيه، كما تدلنا على وجوب التفقه و الإنذار لأنهما الغايه الداعيه إلى الأمر بالنفر، و تدلنا أيضاً على أن مطلوبيه التفقه و الإنذار ليست لأجل نفسيهما، بل من جهة احتمال التحذر بواسطتهما، فالغايه من ذينك الواجبين هو التحذر عند الإنذار، و حيث إن الآيه مطلقه فيستفاد منها أن التحذر عقيب الإنذار واجب مطلقاً، سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

و توضيحه: أن الحذر على ما يستفاد من مشتقاته و موارد استعماله، عنوان للعمل و ليس عباره عن الخوف النفساني فحسب، و معناه التحفظ عن الوقوع فيما لا يراد من المخاوف و المهالك، مثلاً إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص أو السبع للمدافعه عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذر فهو فعل اختياري و ليس بمعنى الخوف كما مر، و

قد دلت الآيه المباركه على وجوبه، و بما أن التحذر غير مقيّد فيها بصورة حصول العلم من إنذار المنذرين لكي يجب التحذر بالعلم المستند إلى الإنذار، فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقيب الإنذار مطلقاً، حصل للمتحذر علم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٥

.....

---

و على الجملة أن للآيه المباركه دلالات.

منها: دلالتها على وجوب التقليد في الأحكام، لدلالاتها على وجوب التحذر بانذار الفقيه و هو إنما يتحقق بالعمل على إنذاره و فتواه.

و منها: دلالتها على وجوب الإفتاء، و ذلك لدلالاتها على وجوب الإنذار فإن الإنذار قد يكون بالدلاله المطابقه و قد يكون ضمناً أو بالالتزام، و إفتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الإنذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أو إتيانه الحرام.

و منها: دلالتها على حجيه إنذار الفقيه و إفتائه، و ذلك لأنه لو لم يكن إنذاره حجه شرعاً، لم يكن أى مقتضى لوجوب التحذر بالإنذار لقاعده قبح العقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم حجيه الإنذار لا محاله، هذا.

و قد يقال: إن الفقاهه و الاجتهاد في الصدر الأوّل غير الفقاهه و الاجتهاد في العصور المتأخره، لأن التفقه في الأعصار السابقه إنما كان بسؤال الأحكام و سماعها عن المعصومين (عليهم السلام)، و لم يكن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين و لا أثر، إذن لا دلالة للآيه المباركه على حجيه إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدل على حجيه فتواه، و إنما تدل على حجيه النقل و الروايه، لأن إنذار الفقيه بالمعنى المتقدم إنما هو بنقله الحكم الّذى سمعه من مصادره، أو بإخباره عن أن الفعل يترتب على ارتكابه أو على عدم ارتكابه العقاب، و أين هذا من

التفقه بالمعنى المصطلح عليه لأنه أمر آخر يتوقف على إعمال الدقه و النظر.

□

و هذه المناقشه و إن أوردها بعض مشايخنا المحققين (قدّس الله أسرارهم) «١» إلّا أنها مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك:

أما أوّلها: فلأن الآيه المباركه لمكان أخذها عنوان الفقيه فى موضوع و جوب التحذر، ليست لها أيّه دلالة على حجيه الخبر و الروايه من جهتين:

إحداهما: أن حجيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها فضلاً

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ١٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٦٦

.....

---

عن أن يكون فقيهاً، لكفايه الوثاقه فى حجيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم (عليه السّلام) من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

و ثانيتهما: أن الراوى لا- يعتبر فى حجيه رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه، لأنه إذا روى روايه أو روايتين أو أكثر لم يصدق عليه الفقيه و إن كان ملتفتاً إلى معناها لضروره أن العلم بحكم أو بحكمين لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجيه رواياته شرعاً.

اللّهّمّ إلّا أن يقال: إن الآيه المباركه إذا دلت على حجيه الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيهاً لعدم القول بالفصل، إلّا أن ذلك استدلال آخر غير مستند إلى الآيه، كيف و قد عرفت أن الآيه قد أخذ فى موضوعها التفقه فى الدين. فظهر بما سردناه أن دلالة الآيه المباركه على حجيه فتوى المجتهد و جواز التقليد أقرب و أظهر من دلالتها على حجيه الخبر.

و أما ثانياً: فلعدم كون التفقه و الاجتهاد فى الأعصار السابقه مغايراً لهما فى العصور المتأخره، بل الاجتهاد أمر واحد فى الأعصار السابقه و الآتيه و الحاضره، حيث إن معناه معرفه الأحكام بالدليل

ولا- اختلاف في ذلك بين العصور. نعم، يتفاوت الاجتهاد في تلك العصور مع الاجتهاد في مثل زماننا هذا في السهولة و الصعوبة حيث إن التفقه في الصدر الأوّل إنما كان بسماع الحديث، و لم تكن معرفتهم للأحكام متوقفه على تعلم اللغة، لكونهم من أهل اللسان أو لو كانوا من غيرهم و لم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام (عليه السّلام) فلم يكن اجتهادهم متوقفاً على مقدمات، أما اللغة فلما عرفت، و أمّا حجيه الظهور و اعتبار الخبر الواحد و هما الركناان الركينان في الاجتهاد فلاجل أنهما كانتا عندهم من المسلّمات. و هذا بخلاف الأعصار المتأخره لتوقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيره، إلّا أن مجرد ذلك لا- يوجب التغيير في معنى الاجتهاد، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخره إنما هو مسأله تعارض الروايات، إلّا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق في تلك العصور أيضاً، و من هنا كانوا يسألونهم (عليهم السّلام) عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذن التفقه و الاجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان في الأعصار السابقه و اللاحقه و قد كانا متحققين في الصدر الأوّل أيضاً. و من هنا ورد في مقوله عمر بن

---

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١، ص: ٦٧

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٧

.....

---

حنظله: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا...» «١» و في بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً «٢».

فدعوى أن الفقاهه و الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عين و لا أثر له



فى الأعصار السالفه مما لا-وجه له. و معه لا-موجب لاختصاص الآيه المباركه بالحكايه و الإخبار، لشمولها الإفتاء أيضاً كما عرفت. فدلاله الآيه على حجيه الفتوى و جواز التقليد مما لا مناقشه فيه.

و منها: قوله عزّ من قائل فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* «٣» حيث دلت على وجوب السؤال عند الجهل، و من الظاهر أن السؤال مقدمه للعمل فمعنى الآيه المباركه: فاسألوا أهل الذكر لأجل أن تعملوا على طبق الجواب، لا أن المقصود الأصلي هو السؤال فى نفسه لوضوح أنه لغو لا-أثر له، فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدمه للعمل. فتدلنا الآيه المباركه على جواز رجوع الجاهل إلى العالم و هو المعبر عنه بالتقليد، و على حجيه فتوى العالم على الجاهل، لأنه لو لم يكن قول العالم حجه على السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغواً ظاهراً.

و دعوى أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من أجوبتهم و يعمل على طبق علمه، و أن معنى الآيه: فاسألوا لكى تعلموا فتعلموا بعلمكم، من البعد بمكان و ذلك لأن مثل هذا الخطاب إنما هو لبيان الوظيفه عند عدم العلم و المعرفه فهو فى قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصيل العلم، مثلاً يقال: إذا لست بطيب فراجع الطبيب فى العلاج، فإن المتفاهم العرفى من مثله أن الغايه من الأمر بالمراجع، إنما هو العمل على طبق قول الطبيب، لا أن الغايه صيروره المريض طبيباً و عالماً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه و نظره، فقله راجع الطبيب، معناه: راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً و تعمل بعلمك.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٢) كأمره

(عليه السلام) لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس في مسجد المدينة و أفْت الناس ... راجع رجال النجاشي ص ٧.

(٣) الأنبياء ٢١: ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٨

.....

إذن معنى الآية المباركة: أنه إذا لستم بعالمين فاسألوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم و جوابهم، فلا مناقشه في دلاله الآية المباركة من هذه الجهة.

و قد يتوهم أن تفسير أهل الذكر في الأخبار، بأهل الكتاب أو الأئمة (عليهم السلام) ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم و الفقيه في الأحكام.

و يندفع بأن ورود آية في مورد لا يقتضى اختصاصها بذلك المورد، و الآية المباركة قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب و قد تنطبق على الأئمة (عليهم السلام) و قد تنطبق على العالم و الفقيه، و ذلك حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإن المورد إذا كان من الاعتقاديات كالنبوة و ما يرجع إلى صفات النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب، لعلمهم بآثارها و علاماتها، كما أن المورد لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع فيه إلى النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أو الأئمة (عليهم السلام) و على تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء.

و على الجملة، تضمنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقه على كل من أهل الكتاب و غيرهم، فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضاً مما لا خدشه فيه، هذا.

و لكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد، و ذلك لأن موردها ينافي القبول التعبدى، حيث إن موردها من الأصول الاعتقادية بقريته الآية السابقة عليها و هي

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. و هو ردّ لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلاً بالنبوه من بينهم فموردها النبوه و يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا- يكفي فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان. فلا- مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً من دون أن يحصل منها العلم بالمسأله.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٦٩

## الآيات الناهيه عن التقليد

ثم إن هناك آيات وردت في النهي عن التقليد و ذمه كقوله عزّ من قائل و إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ «١» و قوله و إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ «٢» و غير ذلك من الآيات إلّا أنها أجنيه عمّا نحن بصده، فإن محل الكلام إنما هو التقليد في الأحكام الفرعيه بالإضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسأله و الآيات المباركه إنما وردت في ذم التقليد في الأصول، حيث كانوا يتبعون آباءهم في أديانهم، مع أن الفطره قاضيه بعدم جواز التقليد من مثلهم و لو في غير الأصول و ذلك لأنه من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله و من قياده الأعمى لمثله، فالذم فيها راجع إلى ذلك. مضافاً إلى أن الأمور الاعتقاديه يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا- يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد، و ليس في شىء من الآيات المتقدمه ما يدل على النهي عن التقليد في الفروع عن العالمين بها، لمن لا

يتمكن من العلم بالأحكام.

و أمّا الآيات الناهية عن الظن، فهي أيضاً كسابقها في عدم الدلالة على حرمه التقليد لما بيّناه في محلّه من أن النهي في تلك الآيات ليس نهياً مولوياً، وإنما هو إرشاد إلى ما استقل به العقل، إذ الظن يقترن دائماً باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محاله، و دفع العقاب المحتمل مما استقل به من العقل، و النهي في الآيات المباركة إرشاد إليه. و من ثمه قلنا في محلّه إن حججه أي حجه لا-بدّ من أن تنتهي إلى العلم، إذ لو لم تكن كذلك لاحتتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه.

و على الجملة، أن دلالة آية النفر على حججه الفتوى و جواز التقليد مما لا إشكال فيه، و لا يعارضها شيء من الآيات المباركة. و منها: الروايات الدالة على جواز العمل بالتقليد و حججه الفتوى في الفروع، و هي كثيرة بالغه حدّ التواتر الإجمالي و إن لم تكن متواتره مضموناً. و بها يظهر أن الأدله

---

(١) المائدة ٥: ١٠٤.

(٢) البقره ٢: ١٧٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٧٠

.....

---

اللفظيه و السيره و العقل مطبقه على جواز التقليد و حججه فتوى الفقيه. و تلك الأخبار على طوائف:

الاولى: الأخبار المشتمله على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقه عليهم، كالارجاع إلى العمري و ابنه، و يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم، و يونس مولى آل يقطين، و الإرجاع إلى رواه حديثهم إلى غير ذلك من الروايات «١». و حيث إن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقه فتشمل ما إذا كان ما يؤدّونه في مقام الجواب، ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو

حمل المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد والاستنباط، و ما إذا كان جوابهم بنقل الألفاظ التي سمعوها عنهم (عليهم السلام).

و أظهر منها قوله (عليه السلام) في روايه إسحاق بن يعقوب: «و أما الحوادث

---

(١) أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته و قلت: من أعمل؟ و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمري ثقته فما أدى إليك عنى، فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون». قال: «و سألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال: العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنى، فعنى يؤديان و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأموران».

عبد العزيز بن المهتدي و الحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا (عليه السلام) قال: «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم».

عبد العزيز بن المهتدي قال: «قلت للرضا (عليه السلام) إن شقتي بعيدة فليست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم».

علي بن المسيب الهمداني قال: «قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة و لست أصل إليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا».

إسحاق بن يعقوب قال: «سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) أما

ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك ... إلى أن قال: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا». وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ / أبواب صفات القاضي ب ١١، ح ٤، ٩، ٢٧، ٣٣، ٣٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٧١

.....

الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (١) و ذلك لأن الحوادث الواقعة قد لا- تكون منصوصه فلا- يمكن أن يجاب فيها إلّا بالاجتهاد و إعمال النظر. و أما التعبير فيها برواه الحديث دون العلماء أو الفقهاء، فلعل السرّ فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأى من عند أنفسهم في قبال الأئمه (عليهم السّلام) فإنهم لا يستندون إلى القياس و الاستحسان و الاستقراء الناقص و غير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون، و إنما يفتون بالروايات المأثوره عنهم (عليهم السّلام) فهم في الحقيقه ليسوا إلّا رواه حديثهم.

الثانيه: الأخبار المشتمله على الأمر الصريح بافتاء بعض أصحابهم (عليهم السّلام) كقوله لأبان بن تغلب: «اجلس في (مسجد) مجلس المدينه و أفت الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» (٢) و قوله لمعاذ بن مسلم النحوي: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودّتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا- أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي: اصنع كذا فإنني كذا أصنع» (٣).

و هذه الطائفه لا إشكال في دلالتها على جواز الإفتاء في الأحكام، كما أنها تدلنا على جواز

التقليد و الرجوع إلى مثل أبان أو معاذ، إذ لو لم يجر تقليده بأن لم يكن فتواه حجة على السائل لم يكن فائده في أمرهم (عليهم السلام) بإفتائه لأنه حينئذ لغو و مما لا أثر له.

الثالث: الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم و عن القضاء بالرأى و الاستحسان و المقاييس، و هي كثيرة عنون لها باباً في الوسائل و أسماها باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى و الاجتهاد و المقاييس و نحوها من الاستنباطات الظنية في نفس

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٩.

(٢) المرويه فى رجال النجاشى ص ٨٧.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٨/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٣٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٢

بالعمل بقول مجتهد معين و إن لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته و التزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد (١).

---

الأحكام الشرعيه «١». و هي تدل على حرمه الإفتاء بمثل القياس و الاستحسان و غيرهما مما هو متداول عند المخالفين لأنه من الإفتاء بغير علم، كما أنها تدل على جواز الإفتاء عن مدرك صحيح كالأخبار المأثوره عنهم (عليهم السّلام) على ما هو المتعارف عند علماء الشيعه (قدّس الله أسرارهم).

(١) إن من يجوز تقليده إما أن يتحد و إما أن يتعدد، و على الثانى إما أن يتفقوا فى الفتوى و إما أن يختلفوا، و على جميع هذه التقادير لا يرجع التقييد بالتعيين فى كلامه (قدّس سرّه) إلى محصل و ذلك:

أمّا فى صوره الاتحاد، فلو صوح أنه لا تعدد لمن يجوز تقليده ليجب تعيينه أو لا يجب.

و أمّا عند التعدد مع الاتفاق فى الفتوى، فلما تأتى الإشارة إليه

فى المسأله الثامنه عشره من أن الحججه إنما ترتبت على طبعى فتوى الفقيه على نحو صرف الوجود و هذا ينطبق على القليل و الكثير. إذن الحججه هو الجامع بين الفتويين أو الفتاوى سواء تساوا فى الفضيله أم اختلفوا، فإن حال المقام حال الخبرين إذا دلّ كلاهما على حكم واحد، حيث إن المجتهد إذا أفتى مستنداً إلى الجامع بينهما، فقد استند إلى الحججه و إن لم يعين أحدهما، إذ لا دليل على لزوم تعيين المستند بوجه، بل التعيين أمر غير ممكن لأنه بلا مرجح، فالحججه هو الجامع بين الروايتين.

و أمّا عند التعدد مع الاختلاف فى الفتوى، فلما يوافقك فى المسأله الثالثه عشره من أن الوظيفه حينئذٍ هو الاحتياط، لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحججه بالتعارض فلا حجه ليجب تعيينها أو لا يجب.

هذا كلّه إذا أُريد بالمعّين ما يقابل المتعدد. و أمّا لو أُريد به ما يقابل المردد فالتقييد صحيح، إلّا أنه أمر لا حاجه إليه لأن المردد لا ماهيه و لا وجود له ليكون قابلاً للحكم عليه بالحججه أو غيرها.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٣٥/ أبواب صفات القاضى ب ٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٣

**[اشتراط الحياه فى المرجع]**

**اشاره**

[٩] مسأله ٩: الأقوى جواز البقاء [١] على تقليد الميت، و لا يجوز تقليد الميت ابتداء. (١)

اشتراط الحياه فى المقلّد

---

(١) قد اختلفوا فى اعتبار الحياه فى من يرجع إليه فى التقليد و عدمه، على أقوال ثلاثه:

أحدها: جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءً و استدامه. و نسب ذلك إلى الأخباريين و وافقهم من الأصوليين المحقق القمى (قدّس سرّه) فى جامع الشتات فى موردین حيث سئل فى أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبى عقيل (قدّس سرّه) فأجاب بما حاصله: أن الأقوى عندنا



جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع إليه «١». وقال في ثانيهما: إن الأحوط الرجوع إلى الحي «٢»، والاحتياط في كلامه من الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

و ثانيها: عدم جواز تقليد الميت مطلقاً.

و ثالثها: التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداءً، و القول بجوازه بحسب البقاء.

و تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي التكلم في مقامين:

## ١- تقليد الميت ابتداءً

### إشارة

ذهبت العامة إلى جوازه و من ثمّ قلدوا أشخاصاً معيّنين من أموات علمائهم، و وقع ذلك عند أصحابنا (قدّس سرّهم) مورد الكلام، و المشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز، و نسب القول بالجواز إلى المحدثين و إلى الميرزا القمي (قدّس سرّهم) كما مرّ.

---

[١] بل الأقوى وجوبه فيما تعين تقليد الميت على تقدير حياته.

---

(١) جامع الشتات ٢: ٤٢٠.

(٢) جامع الشتات ١: ٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٧٤

.....

---

و الصحيح، أن خلافه كمخالفه المحدثين غير مانعين عن دعوى التسالم على عدم مشروعيه تقليد الميت ابتداءً، و سرّه أن المحقق القمي إنما جوّز تقليد الميت بحسب الابتداء تطبيقاً للمسألة على مسلكه و جرياً على ما هو الصحيح عنده من انسداد باب العلم بالأحكام، و أن الامتثال الجزمي و هو الاحتياط متعذر على المكلفين، و أن العقل يتنزل معه إلى امتثالها ظناً، لأنّه المقدر في حقهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل بالظن، بلا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء و بين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم.

و هذا فاسد مبنى و بناءً، أمّا بحسب المبنى، فلما ذكرناه فى بحث الانسداد من أن دعوى انسداد باب العلم بالأحكام فاسده من أساسها، حيث إنها تبتنى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: دعوى عدم حجيه

الظواهر بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام.

و ثانيهما: البناء على عدم حجيه الخبر الموثوق به. و قد أثبتنا في محله حجيه كل من الظواهر و الخبر الموثوق به، و قلنا إن حجيه الظواهر غير مختصه بمن قصد إفهامه و الخبر الموثوق به كالمقطوع صحته، فدعوى الانسداد فاسده مبنى.

و أما بحسب البناء، فلأنا لو سلّمنا انسداد باب العلم كما يراه، فهذا إنما يقتضى اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لأنه حينئذٍ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدله، و أما العامى فلا، لأنه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفه الإحياء، بل الأموات أيضاً معه فى المسأله، و بالأخص إذا كان الإحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، و الاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، و معه لا يحصل للعامى أى ظن بأن ما أفتى به الميت مطابق للواقع، و أن فتوى غيره من الأموات و الأحياء مخالف له كيف فإنه يحتمل خطأه حينئذٍ.

فالصحيح بناء على هذا المبنى الفاسد، أن يقال: إن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشهور فى المسأله، لأن فتواهم مفيده للظن فى حقه، هذا كله بالنسبه إلى خلاف المحقق القمى.

و أما مخالفه المحدثين فهى أيضاً كذلك، و ذلك لأنهم إنما رخصوا فى تقليد الميت

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٥

.....

---

بحسب الابتداء، بناءً على مسلكهم من إنكار مشروعيه التقليد بالكليه، و أن رجوع العامى إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواه الحديث، كما فى روايه إسحاق بن يعقوب «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» «١». فالمفتى ينقل الروايه لا أنه يفتى حقيقه حسب رأيه و نظره، و من الظاهر أن

حجيه الروايه و جواز العمل بها لا يتوقفان على حياه الراوى بوجه، لأنها حجه و يجوز العمل بها كان المحدث حياً أو ميتاً.

و هذه الدعوى أيضاً فاسده مبنى و بناءً، أما بحسب المبنى، فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآيات و الروايات أن الرجوع إلى المجتهد إنما هو من أجل أنه أهل الخبره و الاطلاع، و أن لنظره دخلاً فى جواز الرجوع إليه، لا أنه من جهه كونه راوى الحديث. و قد دلت آيه النفر على أن إنذار الفقيه حجه، و معناه أن الفقيه بما أنه فقيه و ناظر فى الأخبار و قد جمع بين متعارضاتها و خصص عموماتها و قيد مطلقاتها بجوز الرجوع إليه، فإنه لا يعتبر الفقيه فى الراوى كما مرّ، فهو من رجوع الجاهل إلى العالم و الفقيه، لا من رجوع العامى إلى رواه الحديث. فهذه الدعوى غير تامه مبنى.

و أما بحسب البناء، فلأننا لو سلّمنا أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى راوى الحديث، فلا يمكننا إرجاع العامى إلى فتوى الميت بعنوان راوى الحديث و ذلك لأن كل شخص عامى أو غيره على علم من أن المسائل الشرعيه مورد الخلاف بين العلماء (قدّس الله أسرارهم) للاختلاف فى مداركها و أخبارها، و بالأخص إذا كان ممن له حظ من العلم و إن لم يبلغ مرتبه الاجتهاد، لأنه إذا رجع إلى الكتب الفقيهيه رأى أن للشهيد قولاً و للشيخ قولاً آخر و هكذا، و مع فرض التعارض فى الأخبار لا يجوز للعامى كالمجتهد أن يرجع إلى شىء من المتعارضات. بل لا بدّ من ملاحظه المرجحات و الأخذ بما له مرجح من المتعارضين، و على تقدير تكافئهما يلاحظ أن مقتضى القاعده هو التسايط

أو التخيير. فعلى القول بأن الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى راوي الحديث، و فرض عدم المرجح في البين، و القول بأن القاعده تقتضى التخيير في المتكافئين، لا بأس برجوعه إلى فتوى الميت فلا مجوّز للحكم بجواز رجوعه إلى

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٦

.....

---

الميت على نحو الإطلاق.

و ملخص الكلام: أن مخالفه المحدثين و المحقق القمى (قدّس سرّه) ليست مخالفه في المسأله و محل الكلام، إذ لعلّها مبتنيه على مسلكهما كما مرّ، و أمّا أن المحقق لو كان بانياً على الانفتاح، و المحدثين لو كانوا بانين على أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى العالم و أهل الاطلاع، كانا يجوّزان تقليد الميت ابتداءً فلا علم لنا به، و كيف كان فلا بدّ من التكلم فيما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداءً.

### أدله المثبتين

### إشاره

و قد استدلوا عليه بوجوه:

### منها: دعوى أن الآيات و الروايات الوارده فى حجيه فتوى الفقيه غير مقبده بحال الحياه

فمقتضى إطلاق الأدله عدم الفرق فى حجيتها بين الحياه و الممات، لأنها كما تشمل فتوى المجتهد الحى كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت، فالنتيجه هو التخيير لا محاله.

و يدفعه: أن الآيات و الروايات على تقدير إطلاقهما و شمولهما فتوى الميت فى نفسها لا يمكن التمسك بهما فى المقام، و ذلك لما مرّ من أن العلماء أحياءهم و أمواتهم مختلفون فى المسائل الشرعيه و مع مخالفه فتوى الميت لفتوى الأحياء، بل مخالفتها لفتوى الأموات بأنفسهم، لا تشملها الإطلاقات بوجه لعدم شمول الإطلاق للمتعارضين، هذا.

على أن الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه و جواز الرجوع إليه لا إطلاق لها من تلك الناحيه ليشمل فتوى الميت فى نفسها، و

ذلك لأنها إنما دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذر و الفقيه، أو على السؤال من أهل الذكر، أو على الرجوع إلى راوى الحديث أو الناظر فى الحلال و الحرام، أو غير ذلك من العناوين الوارده فى الأخبار و لا شبهه فى أن القضايا ظاهره فى الفعلية، بمعنى أن قولنا مثلاً: العالم يجب إكرامه ظاهره أن من كان متصفاً بالعلم بالفعل هو الذى يجب إكرامه، لا الأعم من المتلبس بالفعل، و من انقضى عنه التلبس. إذن مقتضى الأدله المتقدمه أن من كان متصفاً بالإنذار فعلاً أو بالفقاهه أو العلم أو غيرها من العناوين بالفعل، هو الذى يجوز تقليده. و لا إشكال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٧

.....

---

فى أن الميت لا- يتّصف بالإنذار أو أهل الذكر أو غيرهما من العناوين المتقدمه بالفعل، و إنما كان منذراً أو فقيهاً سابقاً إذ لا إنذار للميت، و لا أنه من أهل الذكر إلى غير ذلك من العناوين المتقدمه،

و قد عرفت أن الأدله غير شامله لمن لم يكن متصفاً بالعناوين المأخوذه فى الموضوع بالفعل.

و على الجملة، أن الميت لما لم يكن مندرراً أو متصفاً بغيره من العناوين المتقدمه بالفعل، لم تشمله الأدله القائمه على حجيه فتوى المنذر، ففتوى الميت خارجه عن مداليل الأدله رأساً. و لا نريد بذلك دعوى أن الحذر يعتبر أن يكون مقارناً للإندار و حيث إن هذا لا يعقل فى فتوى الميت فإن الحذر متأخر عن إنذاره لا محاله فلا تشمله المطلقات، بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بينهما قضاءً لحق المطلقات لعدم تقييدها بكون أحدهما مقارناً للآخر.

و إنما ندعى أن فعليه العناوين المذكوره و صدقها بالفعل، هى المأخوذه فى موضوع الحجيه بحيث لو صدق أن الميت منذر بالفعل أو فقيه أو من أهل الذكر كذلك، و جب الحذر من إنذاره و حكمنا بحجيه فتواه و إن لم يكن الحذر مقارناً لإنذاره، كما إذا لم يعمل المكلف على طبقه بأن فرضنا أن المجتهد أفتى و أنذر و شمل ذلك زيدا مثلاً ثم مات المجتهد قبل أن يعمل المكلف على طبق فتواه، فإنه حجه حينئذٍ، لأن إنذاره المكلف إنما صدر فى زمان كان المجتهد فيه مندرراً بالفعل أى كان مندرراً حدوداً و إن لم يكن كذلك بحسب البقاء، و يأتى فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت أن هذا كاف فى حجيه الفتوى، و من هنا قلنا إن المقارنه بين الإنذار و الحذر غير معتبره لإطلاق الأدله من تلك الجبهه. و أما إذا لم يصدق المنذر أو الفقيه أو بقية العناوين المتقدمه على الميت و لو بحسب الحدوث كما فى التقليد الابتدائى، نظير فتوى ابن أبى عقيل بالإضافه إلى أمثالنا فلا تشمله المطلقات

لأن إنذاره ليس من إنذار المنذر أو الفقيه بالفعل.

ثم إن بما سردناه ظهر الجواب عن الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين كزكريا بن آدم، ومحمّد بن مسلم، و زراره و أضرابهم حيث إن ظهورها في إرادته الإرجاع إلى الحي غير قابل المناقشه، لأنه لا معنى للإرجاع إلى الميت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه، و ذلك لوضوح أن الإرجاع فيها إنما هو إلى هؤلاء الأشخاص

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٧٨

.....

بأنفسهم، لا أن الإرجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالأخبار و يدعى أن الفتوى كالروايه لا يفرق الحال في حجيتها بين أن يكون المفتى حياً أو ميتاً، كما هو الحال في راوى الحديث. إذن لا موضوع للإرجاع بعد موتهم فهذا الوجه غير تام.

### و منها: السيره

بتقريب أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم، و لا يفرّقون في ذلك بين العالم الحي و الميت، و من هنا لو مرض أحدهم و شخّص مرضه لرجعوا في علاجه إلى القانون و غيره من مؤلفات الأطباء الأموات من غير تكبير، و حيث لم يردع عن هذه السيره في الشريعة المقدسه فنستكشف أنها حجه و ممضاه شرعاً.

و يرد على هذا الوجه: أن جريان السيره على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً و إن كان غير قابل للمناقشه، إلّا أنها لو لم تكن مردوعه بما يأتي من أن الأدله الواردة في حجه فتوى الفقيه ظاهره في فتوى أحيائهم، لا تقتضى جواز تقليد الميت في نفسها و ذلك لما مرّ من أن العامي فضلاً عن غيره لا- تخفى عليه المخالفه بين العلماء الأموات و الأحياء في المسائل الشرعيه بل بين الأموات أنفسهم، و مع العلم بالمخالفه لا تشمل السيره فتوى الميت



بوجه، لأن الأدله و منها السيره غير شامله للمتعارضين.

## و منها: الاستصحاب

و ذلك للقطع بحجيه فتوى الميت قبل موته فإذا شككنا فى بقائها على حجيتها و عدمه، استصحبنا حجيتها و به يثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمن من العقاب. نعم، لولا- هذا الاستصحاب تعين الرجوع إلى فتوى الحى بمقتضى قاعده الاشتغال لأنها المتيقنه من حيث الحجيه، و هذا بخلاف فتوى الميت للشك فى حجيتها بموته.

و الجواب عن ذلك: أنا لو أغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجاربه فى الأحكام لوضوح أن الشك إنما هو فى سعه الحجيه المجموله و ضيقها، و قد بينا فى محله عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام، و فرضنا أن لنا يقيناً سابقاً بحجيه فتوى الميت بالإضافة إلى الجاهل المعدوم فى عصره، بأن بنينا على أن حجيه فتوى الميت إنما جعلت فى الشريعه المقدسه على نحو القضايا الحقيقيه، و موضوعها الجاهل المقدر الوجود لتشمل الجاهل الموجود فى عصر المجتهد الميت و الجاهل المعدوم الذى سيوجد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٧٩

.....

---

بعد موته، و لم ندع أن اليقين بالحجيه إنما هو بالإضافة إلى الجاهل الموجود فى زمانه و إلّا فلا يقين بحجيه فتواه على من يريد تقليده ابتداءً بعد موته، و لم نناقش بأن الحجيه إنما ترتبت على رأى و النظر، و لا رأى بعد الممات كما ذكره صاحب الكفايه (قدس سرّه) «١» بأن قلنا إن رأى حدوثة يكفى فى حجيته بحسب البقاء و لا يعتبر استمراره فى حجيته بعد الممات، و أغمضنا عمّا هو الظاهر من الأخبار و الآيات المتقدمتين، من أن الحججه إنما هو إنذار المنذر بالفعل لا من كان منذراً سابقاً و ليس بمنذر بالفعل، كما إذا قلنا إن الرجوع إنما

يجب إلى فتوى المجتهد و أقواله و لا- يجب الرجوع إلى ذات المجتهد و نفسه، حتى تنتفى حجته بموته كما هو الحال في الروايه إذ الحجيه إنما تثبت للروايه و لم تثبت للراوى فى ذاته و من هنا لا تسقط عن الحجيه بموته.

لم يمكننا المساعده على جريان الاستصحاب فى المقام، و ذلك لأن المراد بالحجيه المستصحبه إن كان هو الحجيه الفعلية فلا يقين بحدوثها، لأن المتيقن عدم الحجيه الفعلية بالإضافة إلى العامى المتأخر عن عصر المجتهد الميت، لوضوح أن الفعلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامى فى عصر المجتهد، و المفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجه فعلية على العامى غير الموجود فى عصره لتستصحب حجيتها الفعلية.

و إن أُريد بها الحجيه التعليقيه، أعنى الحجيه الإنشائية فهى و إن كانت متيقنه على الفرض، إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب و ذلك للشك فى سعه دائره الحجيه المنشأه و ضيقها و عدم العلم بأنها هى الحجيه على خصوص من أدرك المجتهد و هو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك.

و بعبارة اخرى إنا نشك فى أن حجيه رأى المجتهد و فتواه مقيده بحاله حياته أو أنها غير مقيده بها، فلا علم لنا بثبوت الحجيه الإنشائية بعد الممات ليتمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام، و ذلك لأن الاستصحاب فى المقام أسوء حالاً من الاستصحابات الجارية فى الأحكام، لأن تلك الاستصحابات إنما تدعى جريانها فى الأحكام بعد تحقق موضوعاتها و فعليتها كحرمه و طء الخائض بعد

---

(١) كفايه الأصول: ٤٧٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٨٠

.....

---

نقائها و قبل الاغتسال، لأن الحرمه فى المثال فعلية بوجود الحائض فعلى القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام لا مانع من استصحابها للقطع بثبوتها،

و هذا بخلاف المقام لأن الشك فيه إنما هو في سعه الحكم المنشأ و ضيقه من دون أن يكون فعلياً في زمان، و معه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بثبوت الجعل في زمان الشك فيه.

و من هنا منعنا جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة و عدم النسخ في الشريعة المقدسه، و لو على القول بجريانه في الأحكام لرجوع الشك حينئذٍ إلى سعه جعل الحكم و ضيقه، و ما عن المحدث الأسترآبادي من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات «١» أمر لا-أساس له، فلو وصلت النوبه إلى الشك في النسخ لمنعنا عن جريانه كما عرفت، إلّا أنه إنما لا يعتنى باحتماله لإطلاق الأدله المثبته للأحكام أو لما دلّ على استمرار أحكام محمد (صلى الله عليه و آله و سلم) إلى يوم القيامه.

و المتحصل: أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تميمه بوجه.

### أدله المانعين

### إشاره

و قد استدلو على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً بوجه:

### الأول: ما عن جمله من الأعظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و أن ذلك مما امتازت به الشيعة عن أهل الخلاف، لأنهم ذهبوا إلى جواز تقليد الأموات، و من هنا قلدوا جماعه منهم في أحكامهم، و لم تقبل الشيعة ذلك لاشتراطهم الحياه في من يجوز تقليده. و قد بينا أن مخالفه المحقق القمي و المحدثين ليست من المخالفه في محل الكلام و إنما هي مبتنيه على مسلكهما الفاسدين، و لم يظهر ذهابهما إلى جواز تقليد الميت على القول بالانفتاح، و كون الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى أهل الخبره و الاطلاع.

و فيه: أن الإجماع المدعى على تقدير تحققه ليس إجماعاً تعدياً قابلاً لاستكشاف قول المعصوم (عليه السلام) به، كما إذا وصل إليهم الحكم يداً بيد عنهم (عليهم السلام) لاحتمال أن يستندوا في ذلك إلى أصاله الاشتغال أو إلى ظهور الأدله في

---

(١) الفوائد المدنيه: ١٤٣.

اشترط الحياه فى من يجوز تقليده أو غير ذلك من الوجوه، و معه لا يمكن الاعتماد على إجماعهم، لوضوح أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به، و إنما نعتبره إذا استكشف به قول المعصوم (عليه السلام).

### **الثانى: أن الأدله الداله على حجيه فتوى الفقيه ظاهره الدلاله على اعتبار الحياه فى جواز الرجوع إليه**

لظهور قوله عزّ من قائل **وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ** «١». فى إرادته إنذار المنذر الحى، إذ لا معنى لانذار الميت بوجه. و أمّا صحه حمل المنذر على الكتاب أو النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) فإنما هى بلحاظ أنهما إنما يندران بأحكام الله سبحانه و هو حى، و لما ورد «من أن الكتاب حى و أنه يجرى مجرى الشمس و القمر» «٢»، و كذا قوله **فَسَيُكَلِّمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ** \* «٣» لو تمت دلالتة على حجيه فتوى الفقيه، و ذلك لأن الميت لا يطلق عليه أهل

الذكر بالفعل. وقوله: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه» إذ الميت غير متصف بشيء مما ذكر في الحديث، فإن لفظه «كان» ظاهره في الاتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل، لا الاتصاف بها في الأزمنة السابقة.

و أمّا الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين، فقد تقدم أن ظهورها في إرادة الحي مما لا خدشه فيه، لأن الميت لا معنى للإرجاع إليه.

و بما ذكرناه يظهر أن سيره العقلانيه المستدل بها على جواز الرجوع إلى الميت بحسب الابتداء مردوعه في الشريعة المقدسه، لظهور الأدله في اعتبار الحياه في من يرجع إليه في الأحكام و عدم جواز تقليد الميت ابتداء.

و يرد عليه: أن ظهور الأدله في اشتراط الحياه في من يجوز تقليده و إن كان غير قابل للإنكار، لما بينا من أن كل قضيه ظاهره في الفعلية بالمعنى المتقدم، إلّا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجيه في فتوى الحي من المجتهدين و عدم حجيه فتوى أمواتهم، و معه يمكن أن تكون فتوى الميت حجه كفتوى الحي، غايه الأمر أن

---

(١) توبه ٩: ١٢٢.

(٢) تفسير العياشى ١: ١١/ ح ٥.

(٣) النحل ١٦: ٤٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٨٢

.....

---

الأدله المتقدمه غير داله على الجواز، لا أنها تدل على عدم الجواز، و بين الأمرين بون بعيد.

و أمّا روايه الاحتجاج «من كان من الفقهاء...» فهي و إن لم يبعد دلالتها على حصر الحجيه في فتوى الفقيه المتصف بالأوصاف الواردة فيها، إلّا أنها لضعفها غير صالحه للاستدلال بها كما مرّ. إذن لا يستفاد من شيء من الكتاب و السنه عدم جواز التقليد من الأموات. نعم، لو كان الدليل منحصرًا بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلّا أن

الدليل غير منحصر بهما كما لا يخفى. ثم إن الأدله و إن لم تكن لها دلالة على عدم الحجية، إلا أنه ظهر بما قدّمناه أنه لا مجال للاستدلال بإطلاقها على حجيه فتوى الميت إذ لا- إطلاق لها، بل الأمر كذلك حتى على تقدير إطلاقها لما عرفت من أنه غير شامل للمتعارضين على ما قدّمنا تقرّبه.

### **الثالث: أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها**

حتى إذا كان الميت مساوياً في الفضيله مع الأموات والأحياء و لم يكن أعلم من كلتا الطائفتين و إما أن نقول بحجيتها فيما إذا كان الميت أعلم.

أمّا الصورة الأولى: فالقول فيها بحجيه فتوى الميت و جواز الرجوع إليه و إن كان أمراً ممكناً بحسب مرحله الثبوت على ما التزمت به العامه و قلّدوا أشخاصاً معيّنين من الأموات، إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحله الإثبات لقصور الدليل، و ذلك لما تقدم من العلم بالاختلاف بين الأموات أنفسهم فضلاً عن الاختلاف بين الميت والأحياء، و قد تقدم أن الأدله غير شامله للمتعارضين.

و أما دعوى أن المكلف عند تساوى المجتهدين في الفضيله يتخير بينهما للإجماع الذي ادعاه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) على ما يأتي في محلّه «١». فيدفعها: أن الإجماع على تقدير تسليمه أيضاً غير شامل لفتوى الميت، لاختصاصه بالمتساويين من الأحياء فإن الأموات قد ادعوا الإجماع على عدم جواز تقليدهم كما مرّ، و معه كيف يمكن دعوى الإجماع على التخيير بينهم في أنفسهم أو بينهم و بين الأحياء. على

---

(١) راجع ص ٩٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٨٣

.....

---

□  
أنا لا نلتزم بالتخيير بوجه حتى إذا كان كلا المجتهدين حياً فضلاً عمّا إذا كان أحدهما ميتاً كما يأتي عن قريب إن شاء الله.

و أمّا الصورة الثانيه: أعني ما إذا

كان الميت أعلم من الكل فالحكم فيها بجواز الرجوع إليه و إن كان ممكناً بحسب مرحلتى الثبوت و الإثبات، للسيره العقلانيه الجاريه على الرجوع إلى قول الأ-علم من المتخالفين، بلا- فرق فى ذلك بين الحى و الميت، و من هنا قلنا إنهم إذا شخصوا المرض فى المريض لراجعوا فى العلاج إلى مثل القانون من الكتب الطبيه للأطباء الأقدمين، و قدّموه على قول غيره من الأطباء الأحياء إذا كان مؤلفه أعلم و لا- يراجعون إلى الحى حينئذٍ، إلّا أن السيره مما لا- يمكن الاستدلال بها فى المقام، و ذلك لاستلزامها حصر المجتهد المقلد فى شخص واحد فى الأعصار بأجمعها لأن أعلم علمائنا من الأموات و الأحياء شخص واحد لا محاله، فإذا فرضنا أنه الشيخ أو غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسبما تقتضيه السيره العقلانيه، و ذلك للعلم الإجمالى بوجود الخلاف بين المجتهدين فى الفتيا و يأتى أن مع العلم بالمخالفه يجب تقليد الأعلم فحسب من دون فرق فى ذلك بين عصر و عصر، و هو مما لا يمكن الالتزام به لأنه خلاف الضروره من مذهب الشيعة و لا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمه ثلاثه عشر.

و بهذا تكون السيره العقلانيه مردوعه، فلا يبقى أى دليل يدل على جواز تقليد الميت إذا كان أعلم من كلتا الطائفتين، هذا كله فى المقام الأول و هو تقليد الميت ابتداءً.

## ٢- البقاء على تقليد الميت

### إشاره

و الكلام فيه أيضاً يقع فى صورتين:

إحداهما: ما إذا احتمل موافقه الميت مع المجتهد الحى فى الفتوى و لم يعلم المخالفه بينهما.

و ثانيتهما: ما إذا علمت المخالفه بينهما.

أما الصوره الأولى: فيمكن أن يستدل فيها على جواز البقاء على تقليد الميت بجميع الوجوه المتقدمه فى الاستدلال على جواز تقليده بحسب

## أدله المثبتين

### الأول: الاستصحاب

أعنى استصحاب حجيه فتوى الميت قبل موته، و لا يرد عليه ما أوردناه على استصحابها في تقليده ابتداء، من أن الحجيه الفعلية مقطوعه الخلاف إذ لا وجود للمكلف في عصر المجتهد فضلاً عن عقله و غيره من الشروط و قد مرّ أن الفعلية متوقفه على وجود المكلف في عصر المجتهد، و الحجيه الإنشائية على نحو القضية الحقيقيه مرّده بين الطويل و القصير، و القدر المتيقن منها هي الحجيه ما دام الحياه، و أمّا جعلها لفتوى الميت حتى بعد الممات فهو مشكوك فيه من الابتداء و الأصل عدم جعلها زائداً على القدر المتيقن.

و الوجه في عدم وروده على استصحاب الحجيه في المقام، أن الحجيه المستصحبه إنما هي الحجيه الفعلية في محل الكلام لأن العامي قد كان موجوداً في عصر المجتهد الميت واجداً لجميع الشرائط، بل قد كان قلده برهه من الزمان و لكننا نشك في أن الحجيه الفعلية هل كانت مطلقه و ثابتة حتى بعد الممات، أو أنها مقيدة بالحياه فلا مانع من استصحاب حجيه فتواه بعد الممات.

و بهذا يتضح أن المستصحب هو الحكم الظاهري أعنى حجيه فتوى الميت قبل موته، و معه ليس هناك أيّ خلل في أركان الاستصحاب لليقين بالحجيه الفعلية و الشك في بقائها، و ليس المستصحب هو الحكم الواقعي الذي أفتى به المجتهد حال الحياه ليرد عليه أن الاستصحاب يعتبر في جريانه اليقين بتحقق المستصحب و حدوثه لدى الشك في البقاء، و هذا في موارد ثبوت المستصحب باليقين الوجداني من الظهور بمكان لأن المكلف حينما يشك في بقاء المستصحب يتيقن من حدوثه بالوجدان، و كذا في موارد ثبوته بالعلم التعبدى، كما إذا ثبتت نجاسه شيء



بالبينه أو ثبتت نجاسه العصير المغلى بالروايه و شككنا بوجه فى بقائها، فإن لنا حينئذٍ يقيناً فى ظرف الشك بحدوث المستصحب و تحققه و إن كان يقيناً تعدياً، لوضوح أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين كون اليقين السابق وجدانياً أو تعدياً، كما لا فرق من هذه الناحيه بين الشبهه الحكيمه و الشبهه الموضوعيه.

و أما فى موارد استصحاب الحكم الواقعي الثابت بفتوى المجتهد بعد موته فلا يقين

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٨٥

.....

من حدوث المستصحب حينما يشك فى بقائه و ارتفاعه، فلو أفتى المجتهد بنجاسه العصير العنبي بالغليان و شككنا فيها بعد موته للشك فى حجيه فتواه بعد الممات، لم يكن لنا يقين وجدانى لدى الشك من ثبوت النجاسه للعصير بالغليان حال حياه المجتهد، و هذا أمر ظاهر لا يحتاج إلى البيان و الاستدلال، كما لا يقين تعدي بنجاسته للشك فى حجيه فتوى الميت بعد موته، و حيث إنه شك سار لاحتمال انقطاع حجيه فتواه و طريقتها بالممات، فلا طريق لنا بالفعل إلى استكشاف نجاسه العصير بالغليان حتى نستصحبها إذا شككنا فى بقائها و ارتفاعها.

و المتلخص: أن استصحاب الحجيه على مسلك المشهور مما لا شبهه فيه. نعم على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه لا- يمكننا التمسك بالاستصحاب فى المقام لأن الشبهه حكيمه، إذ الشك فى أن الشارع هل جعل الحجيه الفعلية مطلقه أو جعلها مقيدة بالحياه، فيكون استصحاب بقاء الحجيه الفعلية معارضاً باستصحاب عدم جعل الحجيه لفتوى الميت زائداً على القدر المتيقن و هو حال الحياه. إذن لا مجال للاستصحاب و لا بدّ من التماس دليل آخر على جواز البقاء.

## الثانى: المطلقات

لأن آيه النفر تقتضى وجوب العمل على طبق إنذار المنذر

إذا أنذر و هو حي، و لم تدل على اختصاصه بما إذا كان المنذر باقياً على الحياه حال العمل بفتواه و إنذاره. و على الجملة أنها تدلنا بإطلاقها على أن إنذار الفقيه حجه مطلقاً سواء كان حياً عند العمل به أم لم يكن، و كذلك آيه السؤال و الأخبار الآمره بالأخذ من محمد بن مسلم أو زكريا بن آدم أو غيرهما، لأنهما إنما دلتا على وجوب السؤال من أهل الذكر أو الأخذ من الأشخاص المعينين، و لم يدل على تقييد ذلك بما إذا كان أهل الذكر أو هؤلاء الأشخاص حياً عند العمل بقوله. نعم، يعتبر أن يكون الأخذ و السؤال كالإنذار حال الحياه، و هو متحقق على الفرض.

فالمتحصل: أن المطلقات شامله للميت و الحي كليهما، لعدم العلم بمخالفتها في الفتوى على الفرض و أن مقتضاها جواز البقاء على تقليد الميت.

### الثالث: السيره العقلانيه

الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم فيما جهله من الحرف و العلوم و الموضوعات و غيرها، بلا فرق في ذلك بين أن يكون العالم باقياً على

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٨٦

.....

---

حياته عند العمل بقوله و عدمه، لوضوح أن المريض لو رجع إلى الطبيب و أخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله، لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه، و هذه السيره لم يردع عنها في الشريعه المقدسه لأن ما قدّمناه من الردع يختص بسيرتهم الجاريه على الرجوع إلى العالم الميت من الابتداء، لأنها و إن كانت محرزه كما مرّ إلّا أن قيام الضروره على بطلان انحصار المقلد في شخص واحد رادع عنها كما عرفت و هذا لا يأتي في المقام كما ترى، إذ لا يلزم من البقاء على تقليد

الميت محذور الانحصار، فالأدله مقتضيه لجواز البقاء و لا مانع عنه سوى الإجماع المدعى فى كلام شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) حيث استظهر من كلمات المجمعين و إطلاقها عدم جواز تقليد الميت مطلقاً و لو بحسب البقاء «١» إلّا أنه غير صالح للمانع، و ذلك لما عرفت من أنّا لم نعتد على إجماعهم هذا فى تقليد الميت الابتدائى فضلاً عن أن نستدل به على عدم جواز التقليد البقائى، حيث إن جماً غيراً ممن منعوا عن تقليد الميت ذهبوا إلى جوازه.

إذن الصحيح فى تقليد الميت هو التفصيل بين الابتداء و البقاء فلا يجوز فى الأول و يجوز فى الثانى، بل يجب فى بعض الصور كما يأتى تفصيله إن شاء الله.

## بقى أمران

### أحدهما: أنه هل يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه، العمل بفتواه قبل موته أو لا يشترط فيه العمل؟

قد يتوهم و المتوهم كثير أن الحكم فى المسأله يختلف باختلاف فى معنى التقليد و تفسيره، فإن قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير فى مقام العمل و أنه لون من ألوانه فلا بدّ من اشتراط العمل فى الحكم بجواز البقاء فإن تقليد الميت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقليد الابتدائى لا محاله و قد عرفت عدم جوازه. و أمّا إذا فسّرناه بالأخذ أو الالتزام بالعمل بفتوى الغير، فلا وجه لاشتراط العمل فى الحكم بجواز البقاء، بل يكفى فيه مجرد الالتزام بالعمل قبل موت المجتهد.

---

(١) راجع ص ٩٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٨٧

.....

---

و هذا التوهم لا يبتنى على أساس صحيح فإن مسألتنا هذه غير مبتنيه على ملاحظه معنى التقليد بوجه، حيث إن البقاء على تقليد الميت بهذا العنوان لم يرد فى آيه أو روايه ليختلف باختلاف فى معنى التقليد، و إنما نلتزم بجوازه أو بعدمه من جهه الأدله المتقدمه المثبتة لأحدهما. إذن لا

بدّ من الرجوع إلى ما دلّ على جواز البقاء لنرى أنه هل يدلنا على شرطيه العمل أو لا يدل.

فنقول: إن استندنا في الحكم بجواز البقاء على استصحاب الحجية فلا يشترط العمل في جواز البقاء، لوضوح أن الاستصحاب لا يقتضى هذا الاشتراط حيث إن حجيه فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطه بالعمل، لأنها تتصف بالفعل به بمجرد تحقق موضوعها، وهو المكلف بما له من الشروط من العقل و البلوغ و غيرهما، سواء عمل بها المكلف أم لم يعمل، و مع الشك في أن تلك الحجية مطلقه أو مقيده بالحياه نستصحب حجيتها الفعلية بعد الممات.

و كذلك إذا كان المستند هو الإطلاقات أو السيره العقلانيه، لأن مقتضى إطلاق الأدله أن إنذار المنذر الحى أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين حجه على المكلف، عمل به ما دام المنذر حياً أم لم يعمل به، كما أن مقتضى السيره أن الجاهل يجوز أن يرجع إلى العالم و يعمل على طبق قوله و نظره، سواء سبق منه العمل بقوله في حياته أم لم يسبق. إذن التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه في حياته.

**و ثانيهما: أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط في جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكراً لفتواه بعد موته**

بحيث لو نسيها حينئذٍ بعد ما أخذها و تعلّمها لم يجب أو لم يجز له البقاء، أو أن الذكر كالعمل غير معتبر في جواز البقاء أو وجوبه؟ الصحيح اعتبار الذكر في البقاء، و ذلك لأن بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميت قبل موته لأنه لا يترتب معه أثر عليهما، فإن المقلد حينئذٍ إنما يعلم أن الميت أفتى في مسأله العصير مثلاً إما بنجاسته على تقدير غليانه أو بطهارته، و هو كالعلم الإجمالى بأن الحكم الواقعى إمّا هو

الحرمة أو الإباحة ليس بمورد للأثر بل يحتاج إلى رجوع جديد، و جواز الرجوع إلى الميت حينئذٍ يحتاج إلى دليل لأنه تقليد ابتدائي من

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٨٨

.....

الميت، و لا- فرق بين الرجوع إليه و بين الرجوع إلى غيره من المجتهدين الأموات من الابتداء، حيث إن كليهما رجوع إلى المجتهد بعد الموت و هو المعبر عنه بالتقليد الابتدائي، و قد تقدم عدم جوازه. و معه يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه أن لا يكون المقلد ناسياً لفتوى الميت، هذا كله في الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفه بين المجتهد الميت و الحي الذي يسوغ الرجوع إليه في الفتوى، فلا شبهه في أن العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب سواء أ كان فتوى الميت أم الحي، كما إذا أفتى أحدهما بالوجوب و الآخر بالإباحة. و أمّا إذا فرضنا أن كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط أو أن كليهما على وفق الاحتياط من جهه و على خلافه من جهه أخرى، فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلميه أحدهما علم تساويهما أيضاً أم لم يعلم و إما أن يعلم أعلميه الميت من الحي أو العكس:

أمّا الصورة الأولى: أعنى ما إذا لم يعلم أعلميه أحدهما مع العلم بمخالفتهما في الفتوى، فلا- يكاد أن يشك في أن الفتويين ساقطتان حينئذٍ عن الاعتبار لأن الإطلاقات كما مرّ غير شامله للمتعارضين، فلا حجية لفتوى الميت و لا الحي و معه يتعين على المكلف الاحتياط، لأن الأحكام الواقعيه تنتجزه في حقه و لا- يمكنه الخروج عن عهدها إلماً بالاحتياط، هذا إذا تمكن من الاحتياط.

و أمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط إما

لدوران الأمر بين المحذورين و إما لعدم سعه الوقت للاحتياط، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه و لم يسع الوقت للجمع بين القصر و التمام، فهل حينئذٍ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحججه نظره في حقه، أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحججه كما في الصوره المتقدمه و الوظيفه هو الامتثال الاحتمالي و هو العمل على طبق إحداهما مخيراً لأن المكلف إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمى في مورد تنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي؟

الأخير هو الصحيح، لعدم دلالة الدليل على حججه إحداهما المعينه بعد سقوط الإطلاقات عن الحججه بالمعارضه، و معه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي لأنه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٨٩

.....

---

الميسور للمكلف، و هذا هو التخيير في مقام الامتثال لا أنه من التخيير في المسأله الأصوليه لمكان حججه إحداهما شرعا.

و أمّا الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمنا أعلميه أحدهما، فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحى، و ذلك لأن الإطلاقات و إن لم تشمل شيئاً من فتواهما للمعارضه، إلّا أن السيره العقلانيه قد جرت على الرجوع إلى الأعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحى و الميت، و لم يردع عنها في الشريعه المقدسه. إذن لا-مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحى فيجب البقاء على تقليده، و ما إذا كان الأعلم هو الحى فلا يجوز البقاء على تقليد الميت.

هذا إذا لم تجر سيره العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم بأعلميه أحد المجتهدين المتخالفين في الفتوى، أو لم نحرز سيرتهم و إلّا فالمتعين هو العمل على طبق الاحتياط، هذا إذا علمت

المخالفة بينهما أو لم تعلم.

و أما لو علمنا بموافقته المجتهد الميت مع الحي فلا يترتب أثر عملي على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت، لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتويين محكوم بالصحة مطلقاً، قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل. اللهمَّ إنا على القول بجوب الاستناد إلى الحجة في مقام الامتثال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجي و إنما تكون الحجة حجة فيما إذا استند إليها المكلف في عمله «١». و عليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محاله، بحيث لو استندنا إليها و كان الحكم الواقعي على خلافها لم نستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا إلى الحجة على الفرض كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجر الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معذّره و حجة على الفرض و على ذلك ينبغي التكلم في موردين:

١ جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي.

٢ أن الاستناد إلى الحجة أمر لازم أو لا دليل على لزومه.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٧٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٩٠

.....

---

أمّا المورد الأول: فقد اتضح مما سردناه في المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي، لأن الإطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحي و الميت كما أنها تشمل كل حجتيين متوافقتين كالبيتين الموافقتين في المفاد أو الروايتين المتحدتين في المدلول، و إنما منعنا عن شمولها لهما عند العلم بمخالفتهما في الفتوى للتعارض المفروض عدمه في المقام، و مع شمول أدله الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه.

و أمّا المورد

الثانى: فالتحقيق أن الحججه لا دليل على لزوم الاستناد إليها فى مقام الامتثال و الوجه فيه أن الأثر المترتب على الحججه أمران:

أحدهما: تنجيز الواقع.

ثانيهما: التعذير عن مخالفته.

أمّا المنجزيه، فلم يناقش شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) و لا- غيره فى أن الواقع إنما يتنجز بوجود الحججه، و كونها فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، و لا يتوقف كونها منجزه بعلم المكلف بها فضلاً عن استناده إليها، فإنها منجزه للواقع علم بها المكلف أم لم يعلم، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحق العقاب على مخالفه التكليف المنجز فى حقه بقيام الحججه عليه، و من ثمة قلنا بوجود الفحص فى الشبهات الحكميه لأن احتمال وجود الحججه فى الواقع على نحو لو فحص عنها ظفر بها كاف فى تنجز الواقع و استحقاق العقاب على مخالفته، لوضوح أن العقاب مع كون الحججه فى معرض الوصول ليس عقاباً بلا بيان و إنما هو من العقاب مع البيان.

و أما التعذير فالأمر فيه أيضاً كسابقه، لأننا إذا منعنا عن البقاء على تقليد الميت و وجب على العامى أن يراجع الحى و كان فتواهما على إباحه فعل و هو واجب واقعاً و تركه المكلف لا عن استناد إلى فتوى الحى بالإباحه بل لاشتفاء نفسه و رغبته مع العلم بقيام الحججه على الإباحه، فهل يصح عقابه على مخالفته الواقع أو أن العلم بقيام الحججه على الإباحه يكفى فى جواز الارتكاب و إن لم يستند إليها فى مقام العمل؟

لا ينبغى التردد فى عدم صحه عقابه لأنه بلا بيان بل هو من العقاب مع بيان العدم و هو أقبح من العقاب من دون بيان، نعم إذا لم يعلم بافتائهما على الإباحه و تركه



## [أحكام العدول من مجتهد إلى آخر]

### [في حكم العود إلى الميت بعد العدول إلى الحي]

[١٠] مسأله ١٠: إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت (١).

المكلف لاشتهاء نفسه استحق العقاب على مخالفه الواقع لمكان أنه منجز في حقه و لم يستند في مخالفته إلى مؤمن فإن الأمن من العقاب إنما يحصل بالاستناد إلى الحجه أو العلم بقيامها على الإباحه، هذا كله فيما إذا كانت فتواهما أو فتاوى المجتهدين المتعددين على خلاف الاحتياط.

و أما إذا كانت على وفق الاحتياط كما إذا أفتيا بوجود السوره في الصلاه و أتى بها المكلف من باب الاحتياط لا الاستناد إلى فتواهما، فلا إشكال في صحه عمله لأنه عمل بالاحتياط و موجب للقطع بالامتثال و إن لم يستند في عمله إلى شىء من الحجتين أو الحجج، إلّا أنه خارج عن محل الكلام إذ البحث إنما هو في لزوم الاستناد عند اتفاق فتوى الميت و الحي أو الفتاوى، فالعمل بالاحتياط أجنبي عمّا نحن بصدده.

و المتحصل: أن الاستناد إلى الحجه لا دليل على لزومه، سواء علمنا بالموافقته بين الحي و الميت أو المجتهدين المتعددين أم لم نعلم بالوفاق أو علمنا بالخلاف.

إذن لا أثر للبحث عن جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقتهما. نعم، لو قلنا بعدم جواز البقاء على تقليد الميت و استند المكلف في عمله إلى فتواه، كان هذا تشريعاً محرّماً لأنه إسناد للحجيه إلى ما لم يعتبره الشارع حجه و قابلاً للاستناد إليه و هذا بخلاف ما إذا جوزنا البقاء إلّا أنه أمر آخر غير راجع إلى التقليد في محل الكلام.

ثم إن بما سردناه في تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال في تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحي، لأنه أيضاً لا

يترتب عليه ثمره إلّا على القول بلزوم الاستناد إلى الحججه في مقام الامتثال و قد تقدم فسادُه.

## أحكام العدول

(١) و الوجه في ذلك: أن التقليد عند الماتن (قدّس سرّه) هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحي فقد رفع يده عن التزامه و أبطل تقليده من الميت فكأنه لم يراجع إليه من الابتداء، و معه لو عدل من الحي إلى الميت كان هذا تقليداً ابتدائياً من الميت، و هو ممنوع كما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٩٢

## [في حكم العدول عن الحي إلى الحي]

### إشاره

[١١] مسأله ١١: لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلّا إذا كان الثاني أعلم (١).

و فيه: أن مسأله البقاء على تقليد الميت ليست وارده في آيه أو روايه حتى يلاحظ أن معناه الالتزام، كي يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت في المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسأله بالاختلاف في معنى التقليد، هذا.

و قد يقال: إن الوجه في عدم جواز العدول إلى الميت قاعده الاشتغال، لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين و التخيير، إذ الشك في أن فتوى الحي حجه تعيينيه أو تخيرييه لاحتمال أن تكون فتوى الميت أيضاً حجه، و العقل يستقل حينئذٍ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه لأنه مقطوع الحجيه و الآخر مشكوك الاعتبار، و الشك في الحجيه يساقو القطع بعدمها.

و يرد عليه: أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجتهد الحي أعلم من الميت. و أمّا لو فرضنا أن الميت أعلم من الحي مع العلم بالمخالفه بينهما، فلا- يحتمل تعيين فتوى الحي عليه بل الأمر بالعكس لاحتمال تعين البقاء على تقليد الميت الأعلم و لا أقل من تساويهما في الاحتمال، فأين هناك دوران الأمر بين التعيين و

و لو فرضنا تساوى الميت و الحى مع العلم بالمخالفة بينهما، فمقتضى القاعده سقوط فتواهما عن الاعتبار للمعارضه و لا يبقى معه أيضاً لدوران الأمر بين التعيين و التخيير مجال. فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فإن كان عدول المكلف إلى الحى عدولاً صحيحاً شرعياً، لم يكن أى مسوغ للعدول عنه إلى الميت حالئذٍ فإن صحه العدول إنما تكون فى موردين:

أحدهما: فيما إذا كان الحى أعلم من الميت.

و ثانيهما: فيما إذا كان الميت أعلم إلا أن المكلف نسي فتواه.

إذ معه لا- مسوغ للبقاء على تقليد الميت و المفروض أن عدوله إلى الحى صحيح و مع فرض صحه العدول لا- مجوز بوجه للعدول عنه إلى تقليد الميت. نعم، إذا لم يصح عدوله إلى الحى لأن الميت أعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه فلا مناص من أن يعدل إلى الميت، و لا يضره الرجوع إلى الحى حينئذٍ لأنه كالعدم لبطلانه شرعاً.

(١) إذا قلّد المكلف مجتهداً ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر، فإن كان

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٣

.....

---

ذلك المجتهد الذى يريد العدول إلى تقليده أعلم ممن كان يقلّمه أولاً، جاز له البقاء على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو أعلم منه و ذلك لعدم العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى، و يأتى أنه إذا لم يعلم المخالفة بين فتوى الأعلّم و غير الأعلّم جاز تقليد غير الأعلّم و لا يجب الفحص عن المخالفة بينهما، على ما يأتى بيانه إن شاء الله. «١» نعم، إذا عدل ثم علم بالمخالفة بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول، لأنه يشترط فى جواز تقليد غير الأعلّم عدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلّم فى

و أما إذا كان المجتهد الثانى مساوياً فى الفضيله مع المجتهد الأول، فأيضاً يتخير المكلف بين البقاء على تقليد الأول و بين الرجوع إلى الثانى لعدم العلم بالمخالفة بينهما و أما لو عدل ثم التفت إلى المخالفة بينهما، أو علم بالمخالفة قبل العدول فبناءً على ما يأتى من أن القاعده تقتضى التساقت حينئذٍ، لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الأول و لا الرجوع إلى المجتهد الآخر لسقوط فتواهما عن الحجيه بالمعارضه، و أما على المسلك المشهور من أن القاعده تقتضى التخيير عند تعارض الحجيتين، فيقع الكلام فى المقام فى أن التخيير هل هو استمرارى وقتئذٍ بمعنى أن المكلف يتخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و الرجوع إلى المجتهد الآخر كما كان مخيراً بينهما حدوداً فلا مانع من العدول عن الحى إلى الحى، أو أن التخيير ابتدائى فحسب فلا يجوز العدول من الحى إلى الحى. و التكلم على ذلك و أن التخيير استمرارى أو ابتدائى و إن كان لا يناسبه ما اخترناه من التساقت إلا أنا نتعرض له تمييزاً للفائده.

### حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جماعه إلى عدم جواز العدول عن الحى إلى الحى، بل عن غير واحد حكايه الإجماع عليه و اختاره شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى رساله الاجتهاد و التقليد «٢» و عن المحقق و الشهيد الثانىين التصريح بجوازه تبعاً للمحكى عن النهايه و عليه بنى بعض مشايخنا المحققين (قدس الله أسرارهم) «٣».

(١) راجع ص ١٣٣.

(٢) الاجتهاد و التقليد: ٦٥.

(٣) الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ١٤٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٤

.....

و استدلل للجواز بوجهين.

### أدله القول بجواز العدول

أحدهما: الإطلاقات

لأن ما دلّ على حجيه فتوى المجتهد و جواز الأخذ بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره، فمقتضى الإطلاق حجيه فتوى المجتهد و إن أخذ العامى بفتوى غيره، هذا.

و فيه: أنا قد تعرضنا لحال التمسك بالإطلاق فى التكلم على التعادل و الترجيح «١» و بينا أن الإطلاق غير شامل للمتعارضين لأنه يستلزم الجمع بين المتنافيين، و لا أنه يشمل أحدهما المعين دون الآخر لأنه بلا مرجح، و لا لأحدهما غير المعين لما سيأتى من أن الحجيه التخيرييه مما لا يمكن المساعدة عليه «٢».

## و ثانيهما: الاستصحاب

### إشاره

و ذلك لأن المكلف قبل الأخذ بفتوى أحدهما كان مخيراً بين الأخذ بهذا أو بذاك، لفرض أن المجتهدين متساويان و فتوى كل منهما واجده لشرائط الحجيه، فإذا رجع إلى أحدهما و شككنا لأجله فى أن فتوى الآخر باقيه على حجيتها التخيرييه أو أنها ساقطه عن الاعتبار، حكمنا ببقاء حجيتها التخيرييه بالاستصحاب، و مقتضى ذلك أن المكلف مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و العدول إلى المجتهد الذى يريد العدول إليه.

و هذا الاستدلال يمكن المناقشه فيه من جهات:

الجهه الاولى: أن الاستصحاب، على ما بيناه فى محله «٣» يعتبر فى جريانه اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوك فيها، و لا يتحقق هذا إلّا ببقاء الموضوع فيه، و لم يحرز بقاؤه فى المقام، و ذلك لأن الحكم بالتخير إن قلنا إن موضوعه من لم يقم عنده حجه فعليه فلا شبهه فى أن ذلك يرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين لأنها صارت حجه فعليه

---

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٦.

(٢) راجع ص ١٣٢.

(٣) مصباح الأصول ٣: ٢٢٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٥

.....

عنده الفتويان، نظير من تعارض عنده الخبران أو جاءه حديثان متعارضان الّذى هو الموضوع للحكم بالتخير فى تعارض الروايتين على القول به، فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين. فلو شككنا بعد ذلك فى بقاء الحكم بالتخير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه، و لكننا لم نحرز أن الموضوع أيهما حيث إن مدعى التخير فى المسألة إنما يروم إثباته بالإجماع أو السيره و هما دليلان لبيان و ليسا من الأدله اللفظيه، لنستظهر أن موضوع الحكم فيها من تعارض عنده الفتويان كما استظهروا ذلك فى تعارض الروايتين و قالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخير من جاءه حديثان متعارضان، أو تعارض عنده الخبران و هذا باق بحاله قبل الأخذ بأحدهما و بعده، بحيث لو لم يكن لتلك الروايات عموم أو إطلاق مثبت للتخير بعد الأخذ بأحدهما أمكننا استصحابه لبقاء موضوعه. و هذا بخلاف المقام لدوران الموضوع فيه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع. و قد ذكرنا غير مره أن فى مثله لا مجال للاستصحاب بالكلية لأنه لا يجرى فى الموضوع و لا فى حكمه، أمّا عدم جريانه فى الحكم فلأجل الشك فى بقاء موضوعه، و أما عدم جريانه فى الموضوع فلأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عباره أخرى عن استصحاب الحكم نفسه، و أما ذاته لا بوصف أنه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فإنه لا شك فيه، حيث إنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

الجهه الثانيه: أن الاستصحاب إن تمّ فإنما يتم فيما إذا كانت الحاله السابقه هو التخير، و لا يتم فيما إذا كان المجتهد الأول أعنى من يريد العدول عنه أعلم ممن يريد العدول إليه، إلّا أنه ترقى

متدرجاً حتى بلغ مرتبه المجتهد الأول و ساوى معه فى الفضيله، لأننا إذا شككنا حينئذٍ فى تعين البقاء على تقليد الأول و جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى، لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه إذ ليست له حاله سابقه لتستصحب بل حاله السابقه هو التعيين لما فرضناه من أنه أعلم من المعدول إليه. إذن الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى.

الجهه الثالثه: أن الاستصحاب غير تام فى نفسه، لأنه من الاستصحابات الجارويه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٦

.....

فى الأحكام و قد بينا غير مرّه أن الأحكام الكليه ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض دائماً على ما قرّناه فى محله.

الجهه الرابعه: أنا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على جريان الاستصحاب فى الأحكام أيضاً لم يكن مجال لاستصحاب التخيير فى المقام، لأنه مبتلى بالمعارض و هو استصحاب الحجيه الفعليه للفتوى المأخوذ بها و توضيحه:

أن الحجيه التخييريّه لا- معنى محصل لها، حيث إن الحججه بمعنى الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، إذن ما معنى كون الحججه تخييريّه؟ فإن أريد بها أن الجامع بين ما أدى من الأمارات إلى حرمه شىء و ما أدى إلى وجوبه قد جعل علماً تعبداً و طريقاً مستكشفاً عن الواقع على ما ذكرناه فى الواجبات التخييريّه و قلنا إن الواجب التخييرى هو الجامع بين الفعلين و الخصوصيات الفرديه أو النوعيه كلّها خارجه عن حيز الطلب إلّا أن المكلف له أن يطبقه على هذا و ذاك، فهو و إن كان أمراً معقولاً فى نفسه إلّا أنه فى الحججه مما لا محصل له، فإن اعتبار الطبيعى الجامع بين ما دلّ على وجوب شىء و ما دلّ على حرمة، علماً تعبداً و حججه كاشفه

عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقاً إلى الواقع، و لا معنى لجعل الجامع بين الضدين مثلاً طريقاً و كاشفاً عن الواقع فلا معنى للحجيه التخييريّه، اللهمّ إلا أن يرجع إلى إيكال أمر الحجيه إلى اختيار المكلف بأن يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجه حجه بأخذه فتوى أحد المتساويين، لأنه حينئذٍ قد جعل الفتوى المأخوذ بها حجه فعلية و طريقاً إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك، و الحجيه التخييريّه بهذا المعنى صحيحه إلا أنها ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض، و ذلك لأن فتوى أحد المتساويين إذا اتصفت بالحجيه الفعلية لأخذ المكلف بها، و شككنا في أن فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الأخذ بها أو لا يجوز جرى هناك استصحابان متعارضان، أحدهما: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر المذى نشك في جواز الأخذ بها بقاءً، لأنه مسبوق بالجواز على الفرض. و ثانيهما: استصحاب حجيه ما اتصف بالحجيه الفعلية بالأخذ به، لأن الأصل عدم سقوطه عن الحجيه بالرجوع إلى المجتهد الآخر، فاستصحاب بقاء التخيير بالنسبه إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٩٧

.....

---

معارض باستصحاب بقاء الحجيه الفعلية فيما أخذ به.

و أما ما عن شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) من أن استصحاب الحجيه التخييريّه حاكم على استصحاب بقاء الحجيه في أحدهما المعين «١» فمما لا- يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن الحجيه التخييريّه لا- معنى لها سوى إيكال أمر الحجيه إلى اختيار المكلف، بأن تتصف الفتوى بالحجيه الفعلية بأخذها، و من الظاهر أن عدم الحجيه الفعلية بهذا المعنى ليس من الآثار الشرعيه المترتبه على بقاء الحجيه التخييريّه ليكون استصحابها حاكماً على استصحاب بقاء الحجيه التعيينيه، و إنما



هو من الآثار العقلية التي لا يترتب على الاستصحاب بوجه، هذا.

و الصحيح أن استصحاب الحجية التخيري غير جار في نفسه، لأنه بمعنى استصحاب الحجية الشأنيه أعنى الحجية على تقدير الأخذ بها، و هو من الاستصحاب التعليقى و لا- نقول به حتى إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه فى موارد الأحكام التخيري، و مع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا فى حجيه فتوى المجتهد الذى يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجيتها لأن الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها، هذا.

ثم إن لشيخنا المحقق (قدس سره) كلاماً فى المقام و حاصله: أن مقتضى حجية الطرق و الأمارات على الطريقيه كما هي الأصح، أن تكون فتوى المجتهد منجزه للواقع على تقدير الإصابه و معذره عنه على تقدير الخطأ، و إذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجزتين لعدم احتمال الإصابه فى كليتهما و إنما هي تحتل فى إحداهما. نعم، لا مانع من أن تكونا معذرتين و مبرثتين للذمه معاً، لأن التعارض إنما يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزيتهما للواقع، إذ لا واقع فيهما و لا- يمنع عن تصديقه من حيث معذرتيهما بوجه، و معنى ذلك أن الشارع جعلهما معذرتين تخيراً أى اقتنع عن الواقع بموافقته أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معاً، و هذا المعنى من الحجية مما لا- بد من الالتزام به فى المقام، للإجماع و العلم بعدم خروج وظيفه المكلف عن إحدى الفتويين، و عدم تساقطهما و الرجوع إلى غير

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٨٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٩٨

.....

---

فتوى المجتهد، و المفروض أن الطريق للمقلد منحصر فى اتباع فتوى المجتهد. بل يمكن استفاده ذلك من

نفس دليل الحجية لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلّا عن تصديقه من حيث المنجزية، ولا يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث معذريتهما معاً. فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلهما الشارع حجتين تخييراً بالمعنى المتقدم إذا شكّ المكلف بعد العمل بإحدى الفتويين في أن ما أخذ به هل تعين في حقه أم أن كلا منهما باقيه على ما كانت عليه من المنجزية و المعذرية، كان مقتضى الاستصحاب بقاءهما على تلك الصفة المجعولة و هي الحجية التخييرية بالمعنى الذي عرفت.

و من هذا يتضح أن استصحاب الحكم الذي أخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعينه عليه، لوضوح أنه كان ثابتاً من الابتداء و لم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء، فاستصحاب الحجية الفعلية لقول المجتهد الأول لا ينافي استصحاب الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الآخر، فإن حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث، و معه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأجل (قدّس سرّه) من أن استصحاب الحجية التخييرية حاكم على استصحاب الحكم المختار. بل بناء على الطريقة ليس هناك حاكم و لا محكوم و لا حكم شرعي، و إنما الموجود منجزية الفتويين و معذريتهما، و من الظاهر أن حجيه الفتوى المأخوذ بها بالمعنى المتقدم، غير مانعه عن حجيه الأخرى بوجه و كلاتهما في عرض واحد.

نعم، لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم و محكوم، لأن الحكم بالالتزام بهذا أو بذاك أمر، و وجوب القصر أو وجوب الإتمام أمر آخر، إلّا أن وجوب الالتزام لو ثبت فإنما يخص التقليد و لا يأتي في العمل بالخبرين، بل لا يمكن تصديقه في التقليد أيضاً، لأنه يبتنى على أن يكون

التقليد هو الالتزام وقد مرّ أنه العمل دون الالتزام.

أضف على ذلك أن الالتزام لا معنى محصّل له إلّا أن يتعلق بالحكم الفعلي، لأن الالتزام مقدمه للعمل بمتعلقه فلا مناص من أن يكون متعلقه أمراً صالحاً للبعث نحو العمل، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين فعلياً تعيينياً، لأنهما متعارضان. إذن لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخييريين تحقيقاً للالتزام بهذا أو بذاك، ومع لا يكون استصحاب الحكم المختار موجباً للتعيين وإنما يقتضى الاستصحاب بقاء كل من

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٩٩

.....

---

الحكمين على ما كان عليه أولاً. انتهى ما أردنا نقله ملخصاً موضحاً «١».

و يرد عليه: أننا بيننا فيما سبق و سنبين قريباً أيضاً أن الحجية التخيريّة لا- معنى محصل لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف، بحيث يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجه حجه باختياره و أخذه، و مرجعه إلى حجه كل من الفتويين مشروطه بالأخذ بها، و معنى الحجية بناءً على ما هو الصحيح من الطريقيه، هو الكاشفيه و الوسطيه فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، و نتيجه ذلك أن المجعول شرعاً إنما هو إحراز الواقع تعبداً لا- المنجزيه و المعذريه لأنهما من الأحكام العقليه المترتبه على الحجية بالمعنى المذى ذكرناه، لا- أن الحجية هى المنجزيه و المعذريه. و يترتب على هذا أن المكلف إذا أخذ بإحدى الفتويين كانت الفتوى المأخوذه حجه فعليه عليه، و لازمها أن يكون الحكم الذى أدت إليه الفتوى المأخوذه متنجزاً عليه و مع صيروره الفتوى الأولى حجه فعليه لا تبقى الفتوى الثانيه على الحجية التخيريّه بوجه، كما أن الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف بأخذه الفتوى المؤديه إليه،

و هو حكم تعيينى منجّز عليه و لا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية.

فبهذا يتّضح أن الفتوى الثانية بعد ما اتصفت الفتوى الأولى بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها، لا يعقل اتصافها بالحجية التخييرية حدوداً كما لا يعقل بقاؤها عليها، سواء أ كان المستصحب حجيه الفتوى المأخوذ بها سابقاً أو كان هو الحكم الفرعى المذى أدت إليه الفتوى المأخوذ بها. بل ذلك فى الحكم الفرعى أوضح لأنه حكم تعيينى منجّز على المكلف بأخذه الفتوى المؤديه إليه، فإن التخيير إنما هو فى الحجية و المسألة الأصولية دون الحكم الفرعى لتعيينه بالأخذ بما أدت إليه. إذن كان استصحاب الحجية الفعلية أو الحكم الفرعى المنتجز معارضاً لاستصحاب الحجية التخييرية الثابتة على الفتوى الثانية كما ذكرناه. و بهذا يظهر أن هناك حكماً فعلياً شرعياً و هو الحكم الفرعى المذى أدت إليه الفتوى المأخوذ بها و تعبدنا به الشارع بمقتضى حجيتها، فإن حال المقام حال بقيه الأحكام الثابتة بالحجج و الأمارات الشرعية.

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ١٤٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٠٠

.....

---

ثم إن الموافقه الالتزامية و إن لم يقدّم دليل على وجوبها، إلّا أن لتعارض الحجيتين خصوصية مستتبعه للالتزام بناءً على القول بالتخيير، و ذلك لما قدّمناه من أن الحجية التخييرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحججه حجه، و ذكرنا أن معنى ذلك أن الحجية الفعلية متوقفه على أخذ المكلف و اختياره، و لا معنى للأخذ و الاختيار سوى الالتزام بتطبيق العمل على طبق إحدى الفتويين أو غيرهما من الأمارات المتعارضه، فوجه الحاجه إلى الالتزام فى تلك الموارد أن موضوع الحجية التخييرية لا يتحقق

من دونه و ليس ذلك مستنداً إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجوب الموافقه الالتزاميه فى الأحكام.

ثم إن كون الحجيه منوطه بالاختيار إنما يخص القول بالتخير عند تعارض الحجيتين، لوضوح أن حجيه الحجه إذا لم تكن معارضه غير منوطه بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فحسب.

و بما سردناه يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأخوذ بها فى مقام الامتثال و لا يلزم أن يكون متعلقه حكماً تخييرياً كما أفاده (قدس سره) حتى بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه أو تفسير التقليد بالالتزام، و ذلك أما بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه فلأن متعلق الالتزام إنما هو الحكم الواقعى، فإن كان معلوماً تفصيلاً للمكلف فهو، و أما إذا كان معلوماً إجمالياً له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعى على إجماله و تردده.

و أمّا بناءً على أن التقليد هو الالتزام فمن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأخوذ بها، و الاستناد إليها فى مقام الامتثال. و المتلخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلى أو التخييرى ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجباً للتعين و أن مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولاً.

فعلى ما بيناه يكون استصحاب الحكم الذى أفتى به المجتهد الأول و كذا استصحاب الحجيه التعيينيه لفتواه معارضاً باستصحاب الحجيه التخييريه لفتوى المجتهد الآخر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٠١

**تتميم:**

---

قد أسلفنا «١» أن المعنى المتحصل للتخير عند تعارض الطرق و الأمارات على القول به هو تفويض أمر الحجيه إلى المكلف و جعلها تابعه لاختياره، بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجه حجه بالالتزام بالعمل على طبقه، فهو تخيير فى المسأله

الأصولية أعنى الحجية كما تقدم و غير راجع إلى التخيير الواقعي أو الظاهري في الأحكام.

أمّا أنه ليس من التخيير الواقعي في المسألة الفرعية بأن يكون المكلف مخيراً واقعاً بين الإتيان بفعل و تركه أو الإتيان بفعل آخر نظير التخيير في الأماكن الأربعة بين القصر و التمام، فلأن مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان و قد ذكرنا في محله «٢» أن معنى التعارض تنافي مدلولي الدليلين بحسب الجعل، لعدم إمكان جعلهما معاً فيكون كل منهما مكذباً للآخر. إذن لا يحتمل مطابقه كليهما للواقع لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين بل إحداهما غير مطابقه للواقع قطعاً و ثانيتهما يحتمل أن تكون مطابقه للواقع كما يحتمل أن تكون مخالفه له و هذا بخلاف التخيير الواقعي في المثال فإن كلا من الفعلين واجب تخييري واقعاً.

و أمّا عدم كونه من التخيير الظاهري فللعلم بأن المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معيناً أو فتوى المجتهد الآخر و لا نحتمل أن يكون مخيراً واقعاً بين العمل بهذا أو بذاك، و مع انتفاء الشك الذي هو الموضوع للأحكام الظاهرية لا مجال للتخيير الظاهري بوجه.

و كيف كان فالتخيير في المقام من التخيير في الحجية بالمعنى المتقدم، و المتعارضان حجتان شأنتان فإذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعلية، و شككنا في أن الفتوى الثانية هل سقطت عن الحجية الشأنيه ليزول بذلك التخيير أو أنها باقية بحالها، فلنا أن نستصحب بقاءها على الحجية التخييرية إلّا أنها معارضة باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها، بل باستصحاب الحكم الفرعي الذي أدت إليه الفتوى المذكوره فالاستصحابان متعارضان كما بيناه. على أنه قد تقدم أن استصحاب الحجية الشأنيه

---

(١) راجع ص ٩٦.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٥٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠٢

.....

---

من

## أدله القول بعدم جواز العدول

### إشاره

و استدلل للقول بعدم جواز العدول أيضاً بوجوه:

### الأول: الاستصحاب

و تقريره: أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجه فعلية في حق المقلد بأخذها، أو أن الحكم الذي أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه و حيث لا ندرى أن الأخذ أو الالتزام علّه محدثه و مبقيه أو أنه محدثه فحسب، فنشك في بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعلية و سقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى المجتهد الآخر، أو نشك في بقاء الحكم الفرعي على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية أو بقاء الحكم على تعينه، و مقتضى هذا عدم جواز العدول.

و قد ظهر مما بيناه آنفاً عدم تمامية هذا الاستصحاب لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية و قد بنينا على عدم جريانها فلاحظ. و نزيده أن استصحاب الحكم الفرعي مضافاً إلى ما يرد عليه من المناقشه المتقدمه غير جارٍ في نفسه، لأنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك في البقاء متيقناً من المستصحب بحسب الحدوث و هذا غير متحقق في المقام، لأن المكلف بعد ما عدل عن فتوى المجتهد الأول لا علم له بحجيه فتواه في حقه لأن اليقين بالحجيه إنما هو ما دام باقياً على تقليده.

### الثاني: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية في بعض المواضع

و ذلك كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير مرید للرجوع ليومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، و قلّم المكلف أحدهما فقصر في صلواته ثم عدل إلى فتوى ثانيهما فأتم فيها، لأنه يستلزم العلم ببطلان صلواته المقصوره أو صلواته غير المقصوره لعدم مطابقتها للواقع. بل لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين كما في الظهرين مثلاً على ما مثل به بعضهم، لعلنا ببطلان الثانيه علماً تفصيلاً إمّا لبطلان الصلاه الأولى فالثانيه أيضاً باطله و إمّا لبطلان الثانيه في

(١) راجع ص ٩٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠٣

.....

و الجواب عن ذلك: أن هذه المناقشه لا تختص بالمقام بل تأتي بعينها في موارد العدول الواجب أيضاً، كما إذا فرضنا في المثال أن المجتهد الثاني أعلم من الأول أو أن الأول مات أو جنّ أو أنه عدل عن فتواه بعد ما عمل المكلف على طبقها، فإن العدول في تلك الموارد واجب و لا إشكال فيه.

و العدى ينبغى أن يقال في حل الشبهه في مطلق العدول: إن المكلف إذا عدل إلى الفتوى المتأخره فمقتضى القاعده الأوليه أن يعيد أعماله التي أتى بها على طبق الفتوى المتقدمه، لأن بالفتوى الثانيه يستكشف عدم كونها مطابقه للواقع من الابتداء. نعم لو قام هناك دليل دلّ على صحه ما أتى به على طبق الحججه السابقه، أى دلّ على إجزائها عن الواقع كما ذهب إليه بعضهم لم تجب عليه الإعاده لصحتها و صحه الأعمال اللاحقه المترتبه على صحتها، و هذا من غير فرق بين أن يكون العدول سبباً للعلم بالمخالفه التفصيليه أو الإجماليه و بين أن لا- يكون. و أما لو لم يقم دليل على صحه الأعمال السابقه و إجزائها عن الواقع، فلا مناص من الإعاده حتى لا يحصل العلم بالمخالفه من غير معذر. و الأجزاء و إن لم يقم دليل عليه على نحو الكليه إلّا أن حديث لا تعاد على ما قدّمناه في أوائل الكتاب «١» يقتضى عدم وجوب الإعاده فيما إذا كان الخلل الواقع في الصلاه في غير الخمسه المستثناه في الحديث، لأنه على ما حققناه هناك لا يختص بالناسى كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بل يعم الجاهل القاصر أيضاً و من أظهر موارد المقام، هذا كلّ



فى وجوب الإعادة و عدمه.

و أما القضاء فحيث إنه بأمر جديد و موضوعه الفوت، فلا مناص فى وجوبه من إحراز الفوت وجداناً أو تعبداً، فإذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما أفتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه، إلى دليل حجه فى مدلوله المطابقى و الالتزامى، فلا- محاله يثبت به لوازمه و يحرز به الفوت و يجب على المكلف القضاء و أما لو شككنا فى ذلك فمقتضى البراءة عدم وجوب القضاء، فإن استصحاب عدم الإتيان بالواجب فى وقته لا يثبت به الفوت.

و قد اتضح بما سردناه أن هذا الدليل إنما يقتضى وجوب الإعادة أو هى مع القضاء

---

(١) راجع ص ٣٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٠٤

.....

---

إذا لم يقيم دليل على عدمه و لا دلاله له على عدم جواز العدول.

### **الثالث: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو**

و لا يمكن المساعدة على شىء منهما:

أحدهما: التبعض فى المسألة الكليه.

و ثانيهما: نقض آثار الوقائع السابقه.

و توضيحه: أن أحد المجتهدين إذا أفتى بوجوب القصر على من سافر أربعه فراسخ غير قاصد للرجوع فى يومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، فإذا قلد المكلف أحدهما فقصر فى صلاته ثم عدل إلى الآخر و أتم فيها، فلا يخلو إما أن نلتزم بصحة كلتا صلاتيه فمعنى ذلك أنه قلد أحد المجتهدين فى واقعه من تلك المسألة و قلد الآخرين فى الوقائع المستقبله منها، و هو معنى التبعض فى المسألة الكليه و لا دليل على صحة التقليد فى مثله. و إما أن نلتزم ببطلان صلاته التى أتى بها أولاً لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر فى كلى المسألة، و معنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الأعمال الصادره على طبق الفتوى السابقه، و معه يجب على المكلف إعادة

الصلوات التي صلاها قصراً لعدم مطابقتها للحجه الفعلية.

و فيه: أن مورد التقليد و الفتوى إنما هو المسأله الكليه دون كل جزئى من جزئياتها فلا- يلزم من العدول التبعض فى المسأله الكليه، و إنما يلزم منه نقض آثار الوقائع المتقدمه و هو أمر لا- مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجه الفعلية على المكلف، اللهم إنا أن يقوم دليل على إجزائها، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول و ليس فى الالتزام به أى محذور، كما هو الحال فى موارد العدول الواجب على ما بيناه فى الوجه السابق فلاحظ.

#### **الرابع: ما عن المحقق القمى (قدس سره) من دعوى الإجماع على عدم الجواز**

«١». و يدفعه: أن الإجماع لو كان محصياً لم يكن قابلاً للاستدلال به فضلاً عما إذا كان من الإجماعات المنقوله التي لا نلتزم باعتبارها، و ذلك للقطع و لا أقل من احتمال أن

---

(١) القوانين ٢: أواخر باب الاجتهاد و التقليد.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٠٥

.....

---

المجمعين استندوا فى ذلك إلى أحد الوجوه المستدل بها فى المسأله، و معه لا- يكون الإجماع تعبيرياً يستكشف به قول المعصوم (عليه السلام).

على أن المسأله من المسائل المستحدثه التي لا سبيل فيها إلى استكشاف الاتفاق بل يمكن الجزم بعدم حصوله لذهاب جمع من المحققين إلى الجواز.

#### **الخامس: قاعده الاشتغال**

و ذلك لأن الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير فى الحجية و العقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، و ذلك للقطع بأن الفتوى المأخوذ بها حجه معتبره فى حق المكلف و إنما التردد فى أنها حجه تعيينيه أو تخيرييه و ذلك للشك فى جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر. إذن حجيه فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها، و فتوى المجتهد الآخر مشكوكه الحجية و الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها. و السير فى ذلك أن الواقع منجز على المكلفين من جهه العلم الإجمالى بالأحكام، و معه يستقل العقل بلزوم امتثالها و إتيانها أو إتيان ما جعله الشارع مبرئاً للذمه تعديلاً حتى يحصل به الأمن من العقاب،

فلو اقتصر المكلف حينئذٍ على ما لم يقطع بحجتيه لم يكن مأموناً من العقاب لعدم علمه بامتنال الحكم الواقعي أو الإتيان بما هو مسقط له و مبرء لذمته.

و دعوى: أن استصحاب التخيير يثبت أن العمل على طبق الفتوى الثانيه أيضاً مؤمن و مبرء للذمه، فتكون معلوم الحجيه كالفتوى السابقه كما عن شيخنا

الأنصاري وغيره «١».

مندفعه بالمنع عن استصحاب الحجية التخيرية للوجوه المتقدمة و لا نعيد، هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن حجيه الحجج و الأمارات إنما هي من باب الطريقيه.

و أما بناءً على حجيتها من باب السببيه و الموضوعيه فالأمر أيضاً كما ذكرناه، لأن الفتويين المتعارضتين تدخلان في باب التزاحم حينئذٍ و بما أن الفتوى المأخوذ بها محتمله الأهميه تتقدم على الفتوى الثانيه، و يتعين الأخذ بها لأن الأهميه و احتمالها من

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد: ٨٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠٦

**[تقليد الأعلم]**

**[وجوب تقليد الأعلم]**

[١٢] مسأله ١٢: يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط [١] (١)

---

المرجحات في باب التزاحم. و بعبارة اخرى المكلف في الحكمين المتزاحمين لما لم يتمكن من امتثالها معاً، لم يمكن التحفظ على إطلاق خطابيهما إلا أنه لا موجب لسقوطهما على نحو الإطلاق، لأنه متمكن من أحدهما، إذن لا مناص من تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بالآخر و نتيجه التخيير بينهما في مقام الامتثال، و إذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الأهميه لزم التحفظ على إطلاق الخطاب فيه و تقييد الإطلاق في الآخر المهم بصوره عدم الإتيان بالأهم أو محتمل الأهميه.

و هذا الوجه متين و عليه لا- مسوغ للعدول في مفروض الكلام بناءً على التخيير في الدليلين المتعارضين، اللهم إلا أن يكون المجتهد الثاني اعلم لأن المكلف إن علم بالمخالفة بينهما وجب عليه العدول و إن لم يعلم بها جاز له البقاء على تقليد الأول كما جاز له العدول إلى المجتهد الأعلم كما مر.

و أما بناءً على ما هو الصحيح من التساقت عند التعارض فالفتويان تتساقطان و يجب على المكلف الاحتياط إن أمكن و إلا تخير

بين

العمل بهذا أو بذاك، لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي كلما تقدم، و هذا تخير في مقام الامتثال و ليس من التخير في المسأله الأصوليه لمكان حجيه إحداهما شرعاً.

وجوب تقليد الأعلم

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا (قدّس سرّهم) و عن ظاهر السيد في ذريعته انه من المسلّمات عند الشيعة. بل عن المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه، و نسب إلى جمع ممّن تأخر عن الشهيد الثاني (قدّس سرّه) عدم الوجوب و جواز الرجوع إلى غير الأعلم، و تفصيل الكلام في ذلك يقع في موردين:

أحدهما: فيما يستقل به عقل العامي في نفسه أي من غير تقليد في المسأله و أن وظيفته هل هي الرجوع إلى تقليد الأعلم أو التخير بينه و بين تقليد غير الأعلم؟

---

[١] بل وجوبه مع العلم بالمخالفه و لو إجمالاً فيما تعم به البلوى، هو الأظهر.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠٧

.....

---

و ثانيهما: فيما تقتضيه وظيفه المجتهد حسبما يستظهره من الأدله الاجتهاديه و أنه هل يمكنه الإفتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلم أو ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلم؟

أمّا المورد الأوّل: فلا ينبغي التوقف في أن العامي يستقل عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم في الفتوى، و ذلك لدوران الأمر بين أن تكون فتوى كل من الأعلم و غيره حجه تخيريّه، و بين أن تكون فتوى الأعلم حجه تعيينيه للعلم بجواز تقليد الأعلم على كل حال سواء استند في أصل مشروعيته إلى الارتكاز و بناء العقلاء أم استند إلى دليل الانسداد، ففتوى الأعلم إما أنها في عرض فتوى غير الأعلم فالمكلف يتخير في الرجوع إلى هذا و ذاك أو أنها متقدمه على

غيرها، و حيث إن فتواه متيقنه الحجيه و فتوى غير الأعلم مشكوكه الاعتبار فيستقل عقل العامى بوجوب تقليد الأعلم و عدم جواز الرجوع إلى غيره للشك فى حجيه فتواه و هو يساوق القطع بعدمها، فإن غير ما علم حجيته يقترن دائماً باحتمال العقاب، و العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

إذن النتيجة و جوب تقليد الأعلم حسبما يدركه عقل العامى و اجتهاده، و قد قدّمنا أن مسأله جواز التقليد ليست تقليديه.

و أما المورد الثانى: فتفصيل الكلام فيه أن للمسأله صوراً ثلاثاً:

الأولى: ما إذا علمت موافقه الأعلم و غير الأعلم فى الفتوى بجميع خصوصياتها.

الثانيه: ما إذا علمت مخالفتها فى الفتوى كما إذا أفتى الأعلم بوجوب شىء و أفتى غير الأعلم بحرمة أو بإباحته.

الثالثه: ما إذا شككنا فى ذلك و لم يعلم موافقتها أو مخالفتها.

أما الصورة الأولى: أعنى صورته العلم بالموافقه فهى و إن كانت من الندره بمكان إلا أنها لو اتفقت فى مورد لم يجب فيها تقليد الأعلم بوجه، و ذلك لأن الحجيه على ما تقدم من أدلتها إنما تثبت لطبيعى فتوى العالم أو الفقيه على نحو صرف الوجود و العامى إذا عمل بفتياهما فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، و هذا يكفى فى الامتثال، إذ لم يقد دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له و تمييزه، فإن حال المقام حال ما إذا قام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٠٨

.....

---

خبران على وجوب شىء فإن المجتهد إذن أفتى بالوجوب مستنداً إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجبه و عمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به و أنه أيهما.

و أما الصورة الثانيه: أعنى ما إذا علمت المخالفه بينهما و لو على

سبيل الإجمال، كما إذا علم بمخالفتهما في المسائل التي هي محل الابتلاء، و كان فتوى غير الأعلم على خلاف الاحتياط، أو كان كل منهما موافقاً للاحتياط من جهة و مخالفاً له من جهة فقد قدّمنا أن المعروف بين أصحابنا وجوب تقليد الأعلم، و عن شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) أنه لم ينقل فيه خلاف عن معروف «١». بل ادعى بعضهم عليه الإجماع. و ذهب جماعه و منهم صاحب الفصول إلى جواز الرجوع إلى غير الأعلم «٢».

## أدله عدم وجوب تقليد الأعلم

### إشارة

و استدل عليه بوجه:

### [الوجه الأول التمسك بإطلاق الأدلة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه و حجية رأيه و فتواه]

عمدتها التمسك بإطلاق الأدلة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه و حجية رأيه و فتواه، فإن قوله عزّ من قائل <sup>□</sup> فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ «٣» و الأخبار الآمرة بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن أو زكريا بن آدم و أمثالهما، و كذا سائر الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه، لم يتقيد بما إذا كان العالم أو الفقيه أعلم من غيره. بل مقتضى إطلاقها جواز الرجوع إلى كل من الأعلم و غيره إذا صدق عليه عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في الروايات علمت مخالفتهما أو موافقتهما في الفتوى أم لم تعلم، هذا.

بل ربّما يقال: إن الغالب بين أصحابهم (عليهم السّلام) الذين أرجعوا الناس إلى السؤال عنهم في الأخبار المتقدمة، هو المخالفه في الفتوى لندره التوافق بين جمع كثير و مع غلبه الخلاف لم يقيّدوا (عليهم السّلام) الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتوى من أرجع إليه مخالفه لفتوى غيره من الفقهاء، مع العلم العادي باختلافهم أيضاً في

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد: ٧١.

(٢) الفصول الغرويّه: ٤٢٣.

(٣) التوبه ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٠٩

الفضيله، لعدم احتمال تساوى الجميع فى العلميه و الفقاهه، و هذه قرينه قطعيه على أن الأدله المتقدمه مطلقه، و أن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم فى الحجيه و الاعتبار و إن كانت بينهما مخالفه.

و فيه: أن الغلبه المذكوره لا يمكن أن تكون قرينه على المدعى، و الوجه فيه أن المخالفه فى الفتوى و إن كانت كثيره، بل هى الغالب كما ذكر و كذلك اختلافهم فى الفضيله و العلم، إلا أن العلم بالمخالفه أمر قد يكون و



قد لا يكون و لم يفرض فى شىء من الأخبار الأمره بالرجوع إلى الرواه المعينين علم السائل بالخلاف، و كلامنا فى الصوره الثانيه إنما هو فى فرض العلم بالمخالفه بين الأعلم و غيره، فالأخبار المذكوره لو دلت فإنما تدل على المدعى بالإطلاق لا أنها وارده فى مورد العلم بالمخالفه لتكون كالتنص فى الدلاله على حجيه فتوى غير الأعلم فى محل الكلام، فليس فى السنين إلا الإطلاق.

و یرد على التمسك بالإطلاق: انا ذكرنا غير مره فى البحث عن حجيه الخبر و التعادل و الترجيح «١» و غيرهما، أن إطلاق أدله الحجيه لا يشمل المتعارضين و لا مجال فيهما للتمسك بالإطلاق، بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكيمه و الموضوعيه كما إذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة أو قامت بينه على طهاره شىء و الأخرى على نجاسته، فإنه لا يشمل أدله اعتبار الخبر أو البينه أو غيرهما من الحجج و الأمارات شيئاً منهما، و سرّه أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح و لأحدهما المخير أعنى أحدهما لا بعينه لا دليل عليه، لأن مفاد أدله الاعتبار إنما هو الحجيه التعيينيه لا- حجيه هذا أو ذاك. إذن مقتضى القاعده هو التساقط فى كل دليلين متعارضين، اللهم إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالأخبار العلاجيه و هو مختص بالخبرين المتعارضين، و لا- دليل عليه فى سائر الدليلين المتعارضين، و المقام من هذا القبيل فإطلاقات أدله التقليد غير شامله لفتوى الأعلم و غيره مع المعارضه، بل لا بدّ من الحكم بتساقطهما كما فى غير المقام، هذا.

---

(١) مصباح الأصول ٣:

.....

و قد يقال كما تعرّضنا له في محلّه «١» أن القاعده تقتضى التخيير بين المتعارضين و ذلك لأن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين و بين رفع اليد عن إطلاقيهما مع التحفظ على أصلهما و متى دار الأمر بينهما يتعين الثانى لا محاله، لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكليه. فإذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب القصر فى مورد مثلاً و دلّ الآخر على وجوب التمام فيه، لم يمكننا العمل بهما معاً للعلم الخارجى بعدم وجوب صلاه واحده فى يوم واحد مرتين، فيدور الأمر لا محاله بين رفع اليد عن أصل الدليلين و الحكم بتساقطهما و بين التحفظ على أصليهما و رفع اليد عن إطلاقيهما المقتضى للتعين و قد مرّ أن الثانى هو المتعين حينئذٍ فإن الأوّل بلا موجب، و نتيجة الأخذ بالوجوب فى كليهما و رفع اليد عن إطلاقه هو الحكم بوجوب كل منهما مخيراً. بل الأمر كذلك حتى فى الدليل الواحد بالإضافة إلى أفراد موضوعه، كما إذا ورد أكرم العلماء و علمنا خارجاً أن زيداً و صديقه مثلاً لا يشملهما حكم واحد أبداً، فدار الأمر بين الحكم بعدم وجوب إكرامهما للتساقط و بين التحفظ على الوجوب فى كليهما و رفع اليد عن إطلاقهما فى التعيين، فإنه يتعين حينئذٍ الأخير و هو يقتضى الحكم بوجوب كل منهما تخيراً. و معه لا مقتضى فى المقام لرفع اليد عن حجيه فتوى الأعلم و غيره أعنى الحكم بتساقطهما، بل لا بدّ من الأخذ بالحجيه فى كلتا الفتويين و رفع اليد عن إطلاقهما المقتضى للتعين، و هذا ينتج حجيه كل منهما على وجه التخيير.

و يردّه: أن موارد التعارض

بين الدليلين التي منها المقام لا يمكن قياسها بما إذا كان لكل من الدليلين نصاً و ظاهراً و أمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر فإن القياس مع الفارق، إذ في تلك الموارد لا مقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين، بل يؤخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب و يطرح ظاهرهما في التعيين و تكون النتيجة هو الوجوب التخيري كما مرّ. و أما في أمثال المقام التي ليس للدليلين فيها نص و ظاهر بل دلالتها بالظهور و الإطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما فإن الحجية في المتعارضين إذا كانت بالإطلاق أعني إطلاق أدله الحجية لشمولها لهذا و ذاك و هذه الفتيا و تلك، فحيث إن لكل منهما إطلاقاً من جهه أُخرى أيضاً و هي حجيه كل

---

(١) نفس المصدر.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١١

.....

---

منهما أخذ بالآخر أم لم يؤخذ به، و لا يمكن الأخذ بإطلاقهما من كلتا الجهتين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين، كان رفع المعارضه بينهما منحصراً برفع اليد عن إطلاق أحدهما أو كليهما و هذا يتصوّر بوجه:

أحدها: أن يرفع اليد عن إطلاق الأدله الداله على الحجية في أحدهما دون الآخر، بأن نلتزم بحجيه أحد المتعارضين دون الآخر رأساً.

و ثانيها: أن يتحفظ بإطلاق الأدله الداله على الحجية في كلا المتعارضين فيلتزم بحجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً سواء أخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها، و بحجيه فتوى الأعلم مقيده بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم بأن تكون حجيه إحداهما مطلقه و حجيه الأخرى مقيده.

ثالثها: عكس الصورة الثانيه بأن تكون حجيه فتوى الأعلم مطلقه أخذ بفتوى غير الأعلم أم لم يؤخذ بها، و حجيه فتوى غير الأعلم مقيده

بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلّم.

رابعها: أن يتحفظ على إطلاق الأدله في كليهما فيلتزم بحجيه كل منهما مقيده بما إذا لم يؤخذ بالآخر.

و حيث إن شيئاً من ذلك لا مرجح له، فلا يمكننا التمسك بالإطلاق في شىء من المتعارضين لا في أصل الحجيه و لا في إطلاقها و تقييدها، و هو معنى التساقت كما قدّمناه.

### الوجه الثانى: أن وجوب تقليد الأعلّم عسر على المكلفين

و ذلك للخرج في تشخيص مفهوم الأعلّم و في تمييز مصاديقه و في وجوب تعلم آرائه و فتاواه، و هذا لأنه لو وجب تقليد الأعلّم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه و يحضّل آراءه من مظانها، و هذا فيه حرج على أهل البلاد فضلاً عن سكنه القرى و البوادي، فالإقتصار على تقليد الأعلّم فيه حرج عظيم و هو مرفوع في الشريعه المقدّسه.

و الجواب عنه: أن شيئاً من تلك المراحل لا يستلزم الخرج، أما تشخيص مفهوم الأعلّم فلما يأتي من أن المراد به هو من كان أقوى استنباطاً للأحكام و أمتن استنتاجاً لها من أدلتها، و هذا يتوقف على معرفته بالقواعد و الكبريات و على حسن سليقته في

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١١٢

.....

---

تطبيقها على صغرياتهما، و لا يكفى أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر، فالأعلّم في الأحكام الشرعيه كالأعلّم في بقيه الصنائع و العلوم كالهندسه و الطب و غيرهما، فكما أنه لا حرج في تشخيص مفهوم الأعلّم في تلك الموارد فإن الأعلّم فيها هو من علم بقواعدها و كبرياتها و كان له حسن سليقه في تطبيقها على مواردّها و صغرياتها، و لا يكفى فيه مجرد القوه على الكبريات أو الإحاطه بالفروع بل يتوقف على أن يكون الطبيب مثلاً مع ما له من الإحاطه بجميع أقسام المرض و أدويتها

و طرق معالجتها متمكناً من تطبيق تلك القواعد على مواردنا، فكذاك الحال فى علم الفقه كما بيناه.

إذن لا حرج فى تشخيص مفهوم الأعلم بوجه. و أما تمييز مصاديقه و أفراده فهو أيضاً ممّا لا حرج فيه، و ذلك فإن الأعلميه نظير غيرها من الأمور تثبت بالعلم الوجدانى و بالشياع المفيد له و بالبينه، و هذا لا يمسه أى حرج.

و أما تعلم فتاواه فلأنه يتيسر بأخذ رسالته، و نشرها من السهوله بمكان و بالأخص فى زماننا هذا و ما يقاربه، و هذا لا نرى فيه حرجاً بوجه. على أننا لا نلتزم بوجود الرجوع إلى الأعلم مطلقاً بل فى صورته العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى التى هى محل الكلام، و العلم بالمخالفه إنما يتحقق فيما إذا علم فتوى كليهما، و هذا كما ترى ليست فيه شائبه أى حرج.

### الوجه الثالث: سيره المتشرعه

حيث جرت على رجوعهم فيما يتلون به من المسائل إلى أى شخص عالم بحكمها من غير أن يفحصوا عن الأعلم بتلك المسأله فلو كان تقليد الأعلم واجباً عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده.

و فيه: أنه إن أُريد بذلك صورته عدم العلم بالمخالفه بين فتوى الأعلم و فتوى غير الأعلم، فلا يبعد دعوى قيام السيره فيها على عدم الفحص عن الأعلم. و أما لو أُريد بذلك صورته العلم بالمخالفه بينهما كما هى محل الكلام، فلا مجال فيها لدعوى السيره بوجه. بل هى دعوى ظاهره الفساد فإن الأمر بالعكس و السيره جاريه على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفه كما هو المشاهد فى غير الأحكام، مثلاً إذا عين الطيب دواءً و خالفه فى ذاك من هو أعلم منه، لم يعتمدوا على معالجته هذه بوجه و إنما يتبعون

رأى الأعلّم فلاحظ.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١٣

### الوجه الرابع: أن الأئمة (عليهم السلام) قد أرجعوا جماعه من العوام إلى أشخاص معينين من أصحابهم

كيونس بن عبد الرحمن، و محمد بن مسلم و غيرهما مع أنهم (عليهم السلام) موجودون بين الناس، فإذا كانت فتاوى هؤلاء حجه معتبره مع وجود نفس الامام (عليه السلام) كانت فتاواهم حجه عند وجود الأعلّم بطريق أولى، فإن الأعلّم لا يزيد عن نفس الإمام (عليه السلام).

و الجواب عنه: أن الاستدلال بذلك إنما يتم فيما إذا قلنا بوجوب تقليد الأعلّم مطلقاً، و أما لو خصصنا وجوبه بصورة العلم بالمخالفه بين الأعلّم و غيره كما هو الصحيح على ما يأتي بيانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجه، إذ الإمام (عليه السلام) إنما أرجع إليهم السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه (عليه السلام) فيما يفتون به، و لا يحتمل أن يرجعه إليهم مع العلم بمخالفتهم مع الإمام (عليه السلام) فلا استدلال بالأولويه ساقط.

هذا تمام الكلام في الوجوه المستدل بها على حجه فتوى غير الأعلّم و قد عرفت ضعفها، و لا بدّ بعد ذلك من التكلم فيما استدل به على وجوب تقليد الأعلّم، فإن تمّ فهو وإلا فلا مناص من مراجعته إلى ما يقتضيه الأصل العملي في المسأله.

### أدله وجوب تقليد الأعلّم

#### إشاره

و قد استدل على وجوب تقليد الأعلّم بوجوه:

### الأول: أن مشروعيه التقليد في الأحكام الشرعيه إنما أثبتناها بالكتاب و السنه أو بدليل الانسداد أو السيره

كما مرّ، و قد أشرنا أن المطلقات الوارده في الكتاب و الأخبار غير شامله للمعارضين، فإذا سقطت فتوى غير الأعلّم عن الحجيه بالمعارضه يتعيّن الرجوع إلى الأعلّم و ذلك للعلم بعدم وجوب الاحتياط. و أما دليل الانسداد فلا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الأعلّم فإن النتيجة ليست كليّه، و إنما يستنتج منه حجه فتوى عالم ما، فإن العقل بعد المقدمات قد استقل أن الشارع نصب طريقاً للعامة لا محاله، و ليس ذلك هو الاحتياط لأنه غير ميسور في حقه، و لا أنه الظن لأنه لا ظن للمقلد أو لا أثر له، فيتعيّن أن يكون الطريق فتوى عالم ما، و القدر المتيقن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١٤

فتوى الأعلّم فيحتاج حججه فتوى غير الأعلّم إلى دليل.

و أما السيره العقلانيه فهي غير جاريه على الرجوع إلى غير الأعلّم، بل قد جرت على الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بالمخالفه كما هو المشاهد في غير الأحكام من الحرف و العلوم، و حيث إن تلك السيره لم يردع عنها في الشريعه المقدسه فنستكشف بذلك أنها ممضاه عند الشارع.

و يستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الأعلّم على خلاف الاحتياط و كانت فتوى غير الأعلّم موافقه له، كما إذا أفتى الأعلّم بالإباحه في مورد و أفتى غير الأعلّم بالوجوب، فإن العقلاء في مثل ذلك و إن كانوا يرجعون إلى غير الأعلّم أحياناً إلا أنه لا لأن فتواه حجه عندهم، بل لأنه عمل بالاحتياط فيأتون به برجاء درك الواقع. إذن لا يمكن إسناد ما أفتى به غير الأعلّم إلى الله، و الإتيان به بقصد الأمر و الوجوب. و هذا الوجه هو

الَّذِي نَعْتَمِدُ عَلَيْهِ فِي الْحُكْمِ بِوَجُوبِ تَقْلِيدِ الْأَعْلَمِ فِي مَحَلِّ الْكَلَامِ.

### الثاني: ما عن المحقق الثاني (قدس سره) من دعوى الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلام.

و يدفعه: أن ذلك من الإجماعات المنقولة و قد بينا في محلّه أن الإجماعات المنقولة لا اعتبار بها. على أن المسألة لا يحتمل أن تكون إجماعيه كيف و قد ذهب جمع إلى جواز تقليد المفضول كما مرّ. بل لو سلّمنا أن المسألة اتفقيه أيضاً لا يمكننا الاعتماد عليه لاحتمال استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها و معه لا يكون الإجماع تعبدياً يستكشف به رأى المعصوم (عليه السلام).

### الثالث: الروايات:

منها: مقبولة عمر بن حنظله التي رواها المشايخ الثلاثة (قدس سرهم) قال: «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 و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم فقال: الحكم

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١٥

.....

ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث» «١» حيث دلت على وجوب تقديم الأفقه على غيره.

و يرد على الاستدلال بهذه الرواية وجوه:

الأول: أن الرواية ضعيفه السند بعمر بن حنظله، إذ لم يرد في حقه توثيق و لا مدح، و إن سميت روايته هذه بالمقبولة و كأنها مما تلقته الأصحاب بالقبول و إن لم يثبت هذا أيضاً. نعم، ورد في المواقيت عن يزيد بن خليفة أنه قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله (عليه السلام) إذاً لا يكذب علينا» «٢» فلو كانت هذه الرواية معتبره لدلتنا على أن الرجل موثق غاية كيف و موثقه الإمام (عليه السلام) إلّا أن تلك الرواية أيضاً ضعيفه فإن يزيد هذا كعمر لم تثبت وثاقته.

الثاني:



أن الروايه أجنبيه عن المقام لأن ترجيحه (عليه السّلام) بالأفقيه و غيرها من الصفات الوارده فى الروايه إنما هو فى الحكمين، و من الظاهر أن المرافعات و الخصومات لا مناص من فصلها و لا معنى فيهما للحكم بالتخير لاستلزامه بقاء الترافع بحاله، و معه كيف يصح التعدى عن فصل الخصومات الّمدى لا- مناص عنه فى موارد الترافع إلى أمثال المقام الّتى لا مانع فيها من الحكم بالتخير، فالروايه كما لا يتعدى عن موردها إلى الروائين المتعارضتين، كذلك لا يمكن التعدى عنه إلى الفتويين المتعارضتين لجواز كون المكلف مخيراً فى الموردين.

و يؤكد ما ذكرناه أن الإمام (عليه السّلام) قد رجّح أحدهما بالأورعيه و الأصدقيه أيضاً، و هذا كما ترى لا يجرى فى المقام للقطع بأن الأصدقيه أو الأورعيه لا- تكون مرجّحه فى الروائين أو الفتويين المتعارضتين، إذ لا أثر للأصدقيه فى حجيه الفتوى بوجه. نعم، ذهب بعضهم إلى تقديم الأورع فى المجتهدين المتساويين فى الفضيله و يأتى عليه الكلام فى محله إن شاء الله «٣».

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ٤: ١٣٣ / أبواب المواقيت ب ٥ ح ٦.

(٣) راجع ص ١٤٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١١٦

.....

---

و المتحصل: أن الأفقيه و بقيه الأوصاف الوارده فى الروايه من مرجحات الحكمين فهى راجعه إلى القضاء و أجنبيه عن باب الفتوى بالكليه.

الثالث: أن الأعلميّه المبحوث عنها فى المقام إنما هى الأعلميّه المطلقه لبداهه أن الأعلميّه النسبيّه و الإضافيه غير كافيه فى تعيين الرجوع إليه، فإن كون شخص أعلم من غيره مع وجود من هو أعلم من كليهما لا يترتب عليه أى أثر فى المقام، و الأفقيه الّتى ذكرت مرجّحه فى الروايه

إنما هي الأفقيه الإضافيه لقوله (عليه السّلام) الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما، و معناه أن كون أحد الحاكمين أفقه من غيره مرجح في باب القضاء، إذ لا يعتبر في الحاكم الأعلميّه المطلقه، و أين هذا من الأعلميّه فيما نحن فيه، فالأعلميّه المرّجحه في باب القضاء و تعارض الحاكمين غير الأعلميّه المعتمره في المقام.

و منها: ما عن علي (عليه السّلام) في عهده إلى مالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «١».

و هذا على فرض العمل به في مورده، أجنبي عن اعتبار الأعلميّه في محل الكلام لأنه إنما دلّ على اعتبار الأفضليه الإضافيه في باب القضاء و أن القاضى يعتبر أن يكون أفضل بالإضافه إلى رعيه الوالى المعين له، و لا يعتبر فيه الأفضليه المطلقه. و هذا أيضاً يختص بباب القضاء و لا- يأتى في باب الإفتاء، لأن المعتمر فيه هو الأعلميّه المطلقه على ما اتضح مما بيناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبوله المتقدمه.

و منها: ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «من تعلّم علماً ليمارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة» «٢».

---

(١) نهج البلاغه ٤٣٤.

(٢) البحار ٢: ١١٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١١٧

.....

---

و هذه الروايه لو لم نناقش في دلالتها بأنها راجعه إلى دعوى الخلافه فإنها الرئاسة التى لا تصلح إلّا لأهلها، و إلّا فالرئاسه المجرده عن دعوى الخلافه و الإمامه لا يشترط فيها الأعلميّه

بوجه، فهي من الأحاديث النبويه الواصله إلينا مرسله و المراسيل غير صالحه للاعتماد عليها أبداً.

□  
و منها: ما رواه أيضاً في البحار عن الجواد (عليه السلام) أنه قال مخاطباً عمه: «يا عمّ إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتني عبادي بما لم تعلم و في الأمه من هو أعلم منك» (١).

و هذه الروايه و إن كانت تدل على اعتبار الأعلميّه المطلقه في المفتي إلّا أنها ضعيفه سنداً لإرسالها. إذن لا يمكن الاستدلال بها بوجه، فالاستدلال بالأخبار أيضاً ساقط.

الرابع: أن فتوى الفقيه إنما اعتبرت للطريقه إلى الأحكام الواقعيه، و حيث إن فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلّم لسعه إحاطته و اطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزاي و الخصوصيات، فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الأعلّم.

بل ذكر بعض مشايخنا المحققين: أن نسبه العالم إلى الأعلّم نسبه الجاهل إلى العالم إذ المراد بالأعلميّه ليس هو قوه العلم و شدته نظير بعض العوارض النفسيه و الخارجيه، فيقال: زيد أبيض من عمرو أو أنه أشجع أو أسخى من فلان و يريدون به شدة بياضه و قوه شجاعته بالإضافة إلى عمرو، و هذا بخلاف المقام و ذلك لأن علم الأعلّم و غير الأعلّم بالنسبه إلى الوظائف الظاهريه على حد سواء و ليس ذلك أقوى في أحدهما من الآخر. نعم، يتصوّر هذا في المعارف فيقال: إن معرفه زيد بالله أو يوم المعاد أشد و أقوى من معرفه عمرو مثلاً لوصول أحدهما مرتبه عين اليقين و الآخر مرتبه علم اليقين، و أما الأحكام الشرعيه فلا يتصوّر فيها ذلك لأن علم كل منهما على حدّ سواء، و ليس العلم في أحدهما

أشد و أقوى منه فى الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لقوه مبنى عرفانه.

(١) البحار ٥٠: ١٠٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١١٨

.....

بل المراد بالأعلميه أن يكون أحد المجتهدين أقوى و أدق نظراً فى تحصيل الحكم عن مداركه و أمتن استنباطاً لها عن مبادئ تحصيله بأن يكون أعرف بالتواعد و الكبريات و كيفيه تطبيقها على صغرياتهما لحسن سليقته. إذن فالأعلم مطلع على جملة من المزايا و الخصوصيات الدخيله فى عرفانه لكيفيه تطبيق الكبريات على صغرياتهما و فى حسن سليقته بخلاف غير الأعلم، فنسبه الأعلم إلى غير الأعلم كنسبه العالم إلى الجاهل، و لا مسوغ لتقليد الجاهل بوجه «١».

و يرد على ذلك: أن المراد بالأقربيه إن كان هو الأقربيه الطبيعى و الاقتضائيه بمعنى أن الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فالصغرى صحيحه و الأمر كما ادعى إلا أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى، حيث إن الأقربيه الطبيعى لم تجعل ملاكاً للتقليد و لا لوجوبه.

و إن أريد بالأقربيه، الأقربيه الفعلية بأن تكون الفتيا الصادره عن الأعلم أقرب إلى الواقع بالفعل بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم، فالصغرى غير مسلمه و لا مثبت لدعوى الأقربيه، إذ لا يمكن أن يقال: إن فتيا الأعلم أقرب إلى الواقع مطلقاً، كيف و قد يكون فتوى غير الأعلم موافقه للمشهور و لفتيا الأساطين و المحققين كشيخنا الأنصارى و صاحب الجواهر و غيرهما ممن هو أعلم من الحى بمراتب، و مع كون فتوى الأعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم.

هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على أن فتوى الأعلم أقرب من فتوى غيره، إلا أنا نطالب الدليل على أن

الأقربيه مرجحه، و لم يقيم أى دليل على أن الملا-ك في التقليد و وجوبه هو الأقربيه إلى الواقع، إذ العناوين المأخوذه في لسان الأدله كعنوان العالم و الفقيه و غيرهما صادقه على كل من الأعلم و غير الأعلم و هما في ذلك سواء لا يختلفان و هذا يكفى في الحكم بجواز تقليدهما.

و على الجملة أن الأقربيه كما أنها ليست مرجحه في الروايتين المتعارضتين و من هنا قد تعارض الصحيحه مع الموثقه، و لا في البينتين المتنافيتين لوضوح أن إحداهما

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ٥٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١١٩

.....

---

لا- تتقدم على الأخرى بمجرد كونها أقرب إلى الواقع كما إذا كانت أوثق من الأخرى مع أن حجيه الطرق و الأمارات من باب الطريقيه إلى الواقع، فكذلك الحال في الفتويين المتعارضتين كما عرفت.

و أما ما أفاده شيخنا المحقق (قدس سرّه) من أن نسبه العالم إلى الأعلم نسبه الجاهل إلى العالم، فهو و إن كان صحيحاً على ما أوضحناه آنفاً إلا أنه بالإضافة إلى المزايا و الخصوصيات الدخيله في حسن السليقه و الاستدلال، و أما بالإضافة إلى الاستنباط أصله و ردّ الأصل إلى الفرع فهما على حدّ سواء، كيف و كلاهما مجتهد و من ثمّه لا يسوغ له الرجوع إلى الأعلم بل قد يخطئه، و جاز تقليده على تقدير فقد الأعلم. و المتحصل: أن العالم و الأعلم بالإضافة إلى العناوين الوارده في أدله التقليد، متساويان و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

فالصحيح في الحكم بوجوب تقليد الأعلم، هو السيره العقلانيه التي استكشفتنا إمضاءها من عدم الردع عنها في الشريعه المقدسه.

**الشك في حجيه فتوى غير الأعلم**

**إشاره**

إذا أثبتنا حجيه فتوى غير الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم في

الفتوى أو أثبتنا عدم حجيتها فلا كلام، و أما لو شككنا في حجيتها و عدمها فهل الأصل يقتضى التخيير بينهما أو أنه يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأعلم؟ و هذا بعد الفراغ عن أن العامى غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لاستلزامه سد باب التقليد بالكليه، فالكلام إنما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامى.

فقد يقال: إن الأصل عند دوران الأمر بين الحجية التعيينية و التخييرية يقتضى التخيير، فإن حاله حال دوران الأمر بينهما فى الأحكام فكما أن الأمر لو دار بين كون صلاه الجمعه مثلاً واجبه تعيينيه و بين أن تكون واجبه تخييرية بأن يكون المكلف مخيراً بين صلاتى الجمعه و الظهر، دفعنا احتمال التعين فى الجمعه بالبراءه إذ الإلزام بالجامع معلوم و الشك فى اعتبار خصوصيه الزائده عليه أعنى خصوصيه الجمعه و حيث إنه تقييد و كلفه زائده فيدفع وجوبها بالبراءه، فكذلك الحال فى المقام فإن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢٠

.....

---

أصل الحجية الجامعه بين التعيينيه و التخييرية معلوم و خصوصيه إحداهما مشكوك فيها و البراءه تقتضى عدمها. إذن النتيجة أن الحجية تخييرية و للمكلف أن يرجع إلى فتوى الأعلم أو يرجع إلى فتوى غير الأعلم.

و الصحيح أن الأصل عند دوران الأمر بين الحجية التعيينيه و الحجية التخييرية يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و لا وجه لقياسه بما لو دار الأمر بين التعيين و التخيير فى الأحكام لأنه مع الفارق، و توضيح ذلك: أن الحجية قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجزاً على المكلف لو لا الحججه الواصله إليه، فإن المورد لولا تلك الحججه مورد لأصالة الإباحه أو الطهاره أو غيرهما، و

لم يتنجز الواقع على المكلف إلّا بما قامت عنده من الحججه فلم يترتب عليها سوى تنجز الواقع فحسب.

وقد يراد بها التعذير فقط كما إذا كان الواقع منجزاً على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحججه عنده، إما بالعلم الإجمالي الكبير لأنه يعلم أن في الشريعه المقدسه أحكاماً إلزاميه يجب الخروج عن عهدتها، وإما بالعلم الإجمالي الصغير المتحقق في بعض الموارد كالعلم الإجمالي بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر يوم الجمعه، فإن الواقع منجز عليه قبل الحججه الواصله إليه، فلا يراد منها إلّا التعذير على تقدير الخلاف.

**فهناك مقامان للكلام:**

**المقام الأول: ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف**

لأن المورد تجرى فيه الأصول النافيه للتكليف، وإنما يتنجز بالحججه الواصله إليه وقد دار الأمر فيه بين الحججه التعيينيه و التخييريّه، و التحقيق أن الأصل يقتضى التخيير حينئذٍ وذلك لأن حال المقام حال الدوران بين التعيين و التخيير في الأحكام، و قد ذكرنا في محلّه أنه مورد للتخيير وذلك للعلم بالإلزام بالجامع بين الشئيين أو الأشياء و الشك في مدخليه الخصوصيه في الواجب و عدمها، و هو على ما ذكرناه في محلّه من الشك في الإطلاق و الاشتراط و معه تجرى البراءه عن التقييد لأنه كلفه زائده و ضيق، و حيث إن التقييد بالخصوصيه مشكوك فيه للمكلف فيدفع بالبراءه، فإن العقاب على المجهول حينئذٍ عقاب بلا بيان. و في المقام التكليف بالجامع بينهما أعني أحدهما لا بعينه معلوم لا شك

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢١

.....

---

فيه، و إنما الشك في أن خصوصيه هذا أو ذاك هل لها مدخليه في متعلق الوجوب أو لا مدخليه لها، و لا شبهه في أن اعتبار الخصوصيه كلفه زائده و موجب للضيق على المكلف فمقتضى أصاله البراءه أن

الخصوصيه غير معتبره فى متعلق الوجوب. و على الجملة أن دوران الأمر بين التعيين و التخيير من الشك فى الإطلاق و التقييد بعينه. إذا عرفت هذا فنقول:

إن الحجيه فى مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط، و دار أمرها بين التعيينه و التخييره كان ما أدت إليه إحدى الفتويين لا- على التعيين منجزاً على المكلف بحيث لو تركهما معاً استحق العقاب عليه، لأنه ترك للواجب المنجز على الفرض و أما ما أدت إليه إحداهما المعينه فلا علم بتنجزه بحيث لو تركه المكلف يستحق العقاب عليه و لو مع الإتيان بما أدت إليه فتوى الآخر، فحيث إن المكلف يعلم بتنجز ما أدت إليه إحدى الفتويين غير المعينه و يشك فى تنجز ما أدت إليه إحداهما المعينه و هو تكليف زائد مشكوك فيه، فمقتضى أصالة البراءه عدم توجه التكليف بالخصوصيه الزائده المشكوك فيها فإن العقاب عليها عقاب بلا بيان. و معه يتخير المكلف بين أن يأخذ بهذا أو بذاك، و لا يمكنه ترك العمل على طبقهما معاً. و أما ترك العمل بهذا بخصوصه أو ذاك كذلك فهو مرخص فيه حسبما تقتضيه أصالة البراءه عن التقييد. فالأصل فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه بمعنى المنجز يقتضى التخيير كما هو الحال فى التكاليف الشرعيه.

### **المقام الثانى: ما إذا كان الواقع منجزاً على المكلف بالعلم الإجمالى الكبير أو العلم الإجمالى المتحقق فى بعض الموارد**

و لم يترتب على حجيه الحجه سوى التعذير على تقدير الخلاف، و دار الأمر بين الحجيه التعيينيه و التخييره و الأصل حينئذٍ يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و ذلك لأن الواقع منجز على المكلف و لا مناص من أن يخرج عن عهده، و لا إشكال فى أن العمل على طبق ما يحتمل تعينه فى الحجيه معذر قطعاً لأنه إما حجه معينه أو



أنه أحد فردى الحجج التخيرييه. و أما العمل بما يحتمل أن يكون حجه تخيرييه فلم يحرز كونه معذراً، إذ نحتمل أن لا تكون حجه أصلاً فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه، و العقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢٢

.....

العقاب و هذا هو الذى يقال: الشك فى الحججه يساوق القطع بعدمها. و حيث إننا بينا فى أوائل الكتاب «١» أن الأحكام الواقعيه متنجزه على كل مكلف بالعلم الإجمالى الكبير للعلم بأن فى الشريعة أحكاماً إلزاميه وجوبيه أو تحريميه، فتكون حججه الحجج التى منها فتوى الفقيه معذره فحسب، و قد عرفت أن دوران الأمر بين الحججه التعيينيه و التخيرييه بهذا المعنى مورد لقاعده الاشتغال و الأصل فيه يقتضى التعيين.

و من هنا يتضح أن وجوب تقليد الأعلم على هذا التقدير إنما هو من باب الاحتياط، لا أنه مستند إلى الأدله الاجتهاديه فإن مفروضنا أن الأدله لم يستفد منها وجوب تقليد الأعلم و عدمه و انتهت النوبه إلى الشك، و إنما أخذنا بفتوى الأعلم لأن العمل على طبقها معذّر على كل حال فهو أخذ احتياطى تحصيلاً للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجه واقعيه، هذا.

و ربما يقال: الاستصحاب قد يقتضى جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم فيكون الاستصحاب هو المعذّر على تقدير المخالفه، و ذلك كما فى المجتهدين المتساويين فى الفضيله فإن المكلف مخير بينهما، فلو قلّم أحدهما تخيراً ثم تجددت الأعلميّه للآخر فإنه إذا شكّ فى جواز تقليد غير الأعلم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز و بقاء فتوى غير الأعلم على حجيتها، و بذلك نلتزم بجواز تقليده مطلقاً لأنه لو ثبت جواز تقليد غير الأعلم و حججه فتواه فى موردٍ ثبتت فى

بقية الموارد لعدم القول بالفصل، إذ لا- يحتمل أن تكون فتوى غير الأعلم حجه في بعض الموارد و غير حجه في بعضها حيث إنها لو كانت قابله للحجيه فهي كذلك في جميع الموارد، و لو لم تكن كذلك فليست بحجه في الجميع.

و الجواب عن ذلك بوجه:

أما أولاً: فلأن استصحاب الحجيه لفتوى غير الأعلم أو جواز تقليده من الاستصحابات الجاربه في الأحكام، و قد بينا غير مره أن الشبهات الحكميه و الأحكام الكليه الإلهيه ليست مورداً للاستصحاب.

---

(١) راجع ص ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢٣

.....

---

و أما ثانياً: فلأن الاستصحاب على تقدير جريانه في الشبهات الحكميه ليست له حاله سابقه في المقام فإن التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يثبت بدليل، بل مقتضى القاعده في المتعارضين هو التسايط على ما مرّ غير مره. فالحجيه التخييريّه غير ثابتة من الابتداء.

و أما ثالثاً: فلأننا لو بينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه و على ثبوت التخيير في المجتهدين المتساويين أيضاً، لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه و ذلك لأنه من إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، و سرّه أن موضوع الحكم بالتخيير إنما هو تساوى المجتهدين في الفضيله، و مع تجدد الأعلميه لأحدهما لا موضوع للتخيير لنستصحبه، لأن التخيير لم يثبت لفتوى المجتهدين في ذاتها و إنما ثبت لفتواهما بما أنهما متساويان، و مع التبدل و زوال موضوعه لا معنى لاستصحاب التخيير بوجه.

و أما رابعاً: فلأن استصحاب التخيير مع الغض عن جميع المناقشات المتقدمه معارض باستصحاب وجوب تقليد الأعلم تعييناً في بعض الموارد، كما إذا فرضنا شخصين أحدهما متمكن من الاستنباط و مجتهد في الأحكام دون الآخر فقلّمد العامي المجتهد منهما لوجوبه عليه تعييناً ثمّ بعد ذلك تجدد للآخر

الاجتهاد، إلّا أن الأول أعلم منه فإنه إذا شكّ حينئذٍ في جواز الرجوع إلى من تجدد له الاجتهاد أو تعيّن البقاء على تقليد الأول لأعلميته، كان مقتضى الاستصحاب تعيّن البقاء على فتوى الأعملم لا- محاله لأنه الحاله السابقه على الفرض، فإذا وجب تقليد الأعملم في مورد واحد وجب في جميع الموارد لعدم القول بالفصل، فالاستصحابان متعارضان و معه لا يمكن الاعتماد على شيء من الاستصحابيين، و مقتضى قاعده الاشتغال تعيّن تقليد الأعملم وقتئذٍ.

و أما خامساً: فلأن استصحاب الحجية في بعض الموارد غير صالح لأن ثبت به حجيه فتوى غير الأعملم مطلقاً، و الوجه في ذلك أن المثبت لحجيه فتوى غير الأعملم في بعض الموارد إنما يمكن أن يثبت به حجيتها مطلقاً و في جميع الموارد، فيما إذا كان من الأدله الاجتهاديه كالخبر الواحد مثلاً للملازمه الواقعيه بين كونها حجه في بعض

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢٤

.....

---

الموارد و كونها حجه مطلقاً المستكشفه بعدم القول بالفصل، فإن الأدله الاجتهاديه كما أنها معتبره في مداليلها المطابقه كذلك تعتبر في مداليلها الالتزاميه على ما بيناه في محلّه. و أما إذا كان المثبت لحجيتها هو الأصل العملي كالاستصحاب، فلا يترتب عليه سوى حجيه فتوى غير الأعملم في مورد جريانه فحسب، و ذلك لتقومه باليقين السابق و الشكّ اللاحق، و لا معنى للتمسك به فيما ليس هناك يقين سابق و شكّ لاحق. اللهم إلّا أن نقول بالأصل المثبت فإنه باستصحاب حجيه فتوى غير الأعملم في بعض الموارد يثبت حجيتها مطلقاً للملازمه الثابته بينهما بعدم القول بالفصل.

و قد يفصل في المقام بين ما إذا كانت الأمارات الشرعيه التي منها فتوى الفقيه حجه من باب الكاشفيه و الطريقيه، فيلتزم بالأخذ بما

يحتمل تعينه عند دوران الأمر بين التعيين والتخير كما قررنا تقريبه، و بين ما إذا قلنا باعتبارها من باب السببيه و الموضوعيه فيقال إن القاعده تقتضى التخير وقتئذٍ، و ذلك لأن الحجيه الثابته لفتوى غير الأعلم كالحجيه الثابته لفتوى الأعلم بناء على السببيه و إن كانت مشتمله على المصلحه و الملاك، إذ الحجيه حسبما يستفاد من الآيات و الأخبار مرتبه على فتوى الفقيه و هو ينطبق على كلاً- المجتهدين، إلما أن الحجيه لفتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان، فإن فتوى الأعلم مانعه عن الحجيه الفعليه لغيرها.

و سرّه أن الحجيه الفعليه فى كلتا الفتويين أمر غير معقول، و لا نحتمل أن تكون الأعلميه مانعه عن الفعليه فى فتوى الأعلم. إذن يتعين أن تكون الأعلميه مانعه عن الفعليه فى فتوى غير الأعلم، و على الجملة أن حجيه فتوى غير الأعلم ليست بفعليه بالوجدان و أما الحجيه بالإضافه إلى فتوى الأعلم فيحتمل أن تكون فتوى غير الأعلم مانعه عن فعليتها كما يحتمل فعليتها. إذن تكون فعليته الحجيه فى فتوى الأعلم مشكوكه و مقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها، و النتيجة أن الحجيه بالإضافه إلى كلتا الفتويين ليست بفعليه و غايه الأمر أن عدم الفعليه فى إحداهما بالوجدان و فى الأخرى بالأصل فلا يجب اتباع هذه و لا تلك. و حيث إن العقل مستقل بعدم جواز ترك العمل على كليهما لأن المتعذر إنما هو استيفاء كلتا المصلحتين، و أما استيفاء إحداهما فهو ميسور للمكلف فلا يرخص العقل فى تركهما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢٥

.....

---

معاً لأنه تفويت اختيارى بلا سبب، فلا مناص من اتباع إحدى الفتويين تخيراً.

و الكلام فى الجواب عن ذلك يقع فى

جهات:

الاولى: أن السببيه هل يمكن الالتزام بها في حجه الطرق و الأمارات أو أنها باطله بأقسامها؟ وقد قرّرنا في محلّه «١» أن السببيه بجميع أقسامها حتى السببيه المنسوبه إلى بعض العدليه أعنى بها الالتزام بالمصلحه فى السلوك، باطله و لا نطيل الكلام بإعادته.

الثانيه: أن القاعده فى موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير على القول بالسببيه، هل تقتضى التساقت أو أنها تقتضى التخيير؟ و قد قدّمنا الكلام فى ذلك أيضاً فى محلّه و قلنا إن القاعده تقتضى التساقت فى المتعارضين حتى على القول بالسببيه و حيث إن حجه فتوى الأعلّم و غير الأعلّم من باب التعارض، لعدم إمكان جعل الحجيه لكلا الفتويين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين، فدلّيل الحجيه فى كل منهما ينفى الحجيه عن الأخرى بالالتزام، فهما متعارضان و لا مناص من الحكم بتساقتهما.

و ليس المقام من باب التراحم و عدم قدره المكلف على امثالهما معاً، بل هما متنافيان بحسب الجعل فإذا سقطت الفتويان عن الحجيه لم تبق هناك أيه مصلحه حتى يستقل العقل بلزوم استيفاء إحدى المصلحتين و وجوب اتباع إحدى الفتويين تخييراً و من الظاهر أن الأمر بالاتباع إنما هو فيما ثبتت حجيته من الطرق و لا يمكن التفوّه بأن المصلحه قائمه بذواتها و إن لم تكن حجه شرعاً، لأنه أى مصلحه فى اتباع فتوى من لم يحكم بحجيتها لكفره أو فسقه أو لغيرهما من الجهات.

الثالثه: أنّا لو بنينا على أن المقام من صغريات باب التراحم، فهل تقتضى القاعده التخيير فى المتراحمين أو أنها تقتضى الأخذ بما يحتمل أهميته، و حيث أن المصلحه القائمه بالعمل على فتوى الأعلّم تحتمل أهميتها فيتعيّن الرجوع إليه عند دوران الأمر بين تقليده و تقليد

(١) مصباح الأصول ٢: ٩٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢٦

.....

ذكرنا في محلّه «١» أن المتراحمين إذا علمنا أهميه أحدهما لم يكن أى مسوّغ لرفع اليد عن الآخر المهم بالكليه، بل اللّازم أن يرفع اليد عن إطلاقه فحسب، فإن الضرورات تتقدر بقدرها، و التنافى بينهما يرتفع بتقييد إطلاق المهم بما إذا ترك الإتيان بالأهم فلا مقتضى لرفع اليد عن المهم رأساً، و من هنا ذكرنا أن الترتب أمر ممكن و أنه على طبق القاعدة، إذ لا منافاه بين الأمر بالأهم على نحو الإطلاق و بين الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم، هذا إذا علمنا أهميه أحدهما معيناً.

و أما إذا كانا متساويين فلا مناص من رفع اليد عن الإطلاق فى كليهما و تقييده بما إذا لم يأت بالآخر، إذ بذلك يرتفع التنافى بينهما و هو الترتب من الجانبين و تكون النتيجة أن المكلف مخير بينهما.

و أما إذا احتملنا الأهميه فى أحدهما المعين دون الآخر فإطلاق ما لا يحتمل أهميته مقيد لا محاله. و أما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده، لأنه على تقدير كونه أهم يبقى إطلاقه بحاله كما أنه يقيد إذا كان مساوياً مع الآخر، فإذا شككنا فى ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه، هذا كلّ فى كبرى المسأله.

و أما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهه فى أن الأهميه غير محرزة فى فتوى الأعلم و إلّا لتعين الرجوع إليه، إذ الكلام فيما إذا لم نعلم بذلك و شككنا فى تعيينه إلّا أن احتمال الأهميه موجود بالوجدان و هذا بخلاف فتوى غير الأعلم إذ لا يحتمل فيها الأهميه بوجه. إذن لا مانع من التمسك بإطلاق الأدله المتقدمه القائمه

على حجيه فتوى الفقيه لعدم العلم بتقييدها بالإضافة إلى فتوى الأعلّم، كما علمنا بتقييدها بالإضافة إلى فتوى غير الأعلّم، و مع وجود الدليل الاجتهادى و الإطلاق لا تصل النوبه إلى الأصل العملى حتى يقال: إن احتمال فعله الأمر باتباع فتوى الأعلّم مندفع بالبراءه لقبح العقاب من دون بيان.

مضافاً إلى أن البراءه غير جاريه فى نفسها، و ذلك لأن العقل كما أنه مستقل بقبح مخالفه التكليف و عصيانه كذلك مستقل بقبح تفويت الملاك، و قد فرضنا أن اتباع كل

---

(١) محاضرات فى أصول الفقه ٣: ١٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٢٧

.....

---

من الفتويين يشتمل على المصلحه الملازمه، إلا أن المكلف لو عمل بفتوى الأعلّم فهو معذور فى تركه التصدى لاستيفاء المصلحه القائمه بفتوى غير الأعلّم، و ذلك لاستناده إلى العجز، فإن المصلحه فى اتباع فتوى الأعلّم إما أنها مساويه للمصلحه فى اتباع فتوى غير الأعلّم أو أنها راجحه عليها.

و أما لو عكس ذلك و اتبع فتوى غير الأعلّم، فلا معذّر له عن عدم اتباعه لفتوى الأعلّم لأن المصلحه فى كلتا الفتويين و إن كان يحتمل تساويها فلا- يكون اتباعه لأحدهما مفوّتاً لشيء، إلا أن من المحتمل أن تكون مصلحه الاتباع لفتوى الأعلّم أزيد من المصلحه القائمه باتباع فتوى غيره، فيكون اختياره لغير الأعلّم مفوّتاً للمصلحه الزائده من غير عجز أو معذّر آخر لدى العقل و هو قبيح، فحيث إنه يحتمل العقاب فى اتباعه لفتوى غير الأعلّم فالعقل مستقل بلزوم دفعه، و حينئذ يتعين العمل على طبق فتوى الأعلّم كما ذكرناه، فالمقام ليس من موارد التمسك بالبراءه و من هنا قلنا إن احتمال العجز عن امتثال أى تكليف غير مسوّغ لتركه و سرّه ما ذكرناه من استقلال

العقل بلزوم تحصيل الملاكات الملزمه على كل حال، و مع الشك في القدره يحتمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتثال واقعاً و أنه مكلف بالتحصيل و معه لا بدّ له من أن يتصدى للامتثال ليقطع بتمكّنه أو عجزه.

و على الجملة لا- مجال للبراءه في تلك المقامات لأن فيها احتمال العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه، فلا يكتفى بالشك في القدره و عدمها.

فتلخص: أن تقليد الأعلم عند العلم بمخالفته لغير الأعلم في الفتوى هو المتعين هذا إذا كانت فتواه موافقه للاحتياط أو كان كل من الفتويين موافقاً للاحتياط من جهه و مخالفاً له من جهه.

و أما إذا كانت فتوى غير الأعلم موافقه للاحتياط دون فتوى الأعلم، فالعقل و إن كان يرخص في اتباعها وقتئذٍ، إلّا أنه من جهه كونه محصّياً للعلم بالامتثال لأنه معنى الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاءً، لا أنه مستند إلى حجيّه فتوى غير الأعلم بحيث يجوز إسنادها إلى الله سبحانه، و ذلك لما قد عرفت من تعيين الرجوع إلى فتوى الأعلم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم في الفتوى، هذا كلّ في الصوره الثانيه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢٨

.....

و أما الصوره الثالثه: و هي ما إذا لم تحرز المخالفه بين فتوى الأعلم و فتوى غير الأعلم فهل يجوز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم أو يجب تقليد الأعلم حتى في هذه الصوره، كما في صوره العلم بالمخالفه بينهما؟ الكلام في هذه الصوره يقع من جهتين:

الاولى: فيما يقتضيه الأصل العملي في المسأله.

الثانيه: فيما تقتضيه الأدله الاجتهاديه.

أما الجهه الاولى: فلا ينبغي الإشكال في أن الأصل يقتضى تعيين الرجوع إلى فتوى الأعلم لما مرّ من أن الأحكام الواقعيه منجزه على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجودها،



و العمل بفتوى المجتهد إنما هو للتعذير عن المخالفه للواقع، و العمل بفتوى الأعلّم معذّر قطعاً و معذريه العمل بفتوى غير الأعلّم مشكوك فيها. و مع دوران الأمر بين التعيين و التخيير الأصل يقتضى التعيين كما مرّ في الصورة الثانيه، إلّا أن الأصل لا يعارض الدليل فلا مناص من ملاحظه الأدله الاجتهاديه لنرى أنها تدلّنا على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم أو لا تدل.

أما الجبهه الثانيه: فيقع الكلام فيها أولاً فيما استدل به على عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم عند الشك في مخالفتها لفتوى الأعلّم و تعيّن الرجوع إلى تقليد الأعلّم، و ثانياً فيما استدل به على جواز تقليده.

و قد استدّلوا على عدم الجواز في هذه الصورة بما استدّلوا به على عدم جوازه في صورته العلم بالمخالفه بينهما في الفتوى، من أن الأدله غير شامله لفتوى غير الأعلّم و كذا الإجماع، و الأقربيه، و مقبوله عمر بن حنظله، و عهد أمير المؤمنين (عليه السّلام) إلى مالك الأشتر و غيرها.

و يرد على الجميع: أن شيئاً من ذلك لم تتم دلالتة على وجوب تقليد الأعلّم عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلّم، فضلاً عن أن تدل على تعينه عند عدم العلم بالمخالفه بينهما. و نزيده: أن الاستدلال بعدم شمول الأدله لفتوى غير الأعلّم، و الأقربيه و المقبوله لو تمّ فإنما يختص بصوره العلم بالمخالفه، و أما مع الشك في المخالفه و احتمال موافقتها فلا تعارض لئلا تشملها الأدله كما لا معنى للأقربيه وقتئذٍ، و كذا المقبوله موردها فرض العلم بالمخالفه، فالاستدلال بها على تعيّن الرجوع إلى الأعلّم في صورته

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٢٩

.....

عدم العلم بالمخالفه مما لا وجه له، هذا.

**و أما ما استدل به على جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم، إذا لم يعلم المخالفه بينه و بين الأعلّم فهو أمور:**

**الأول: إطلاقات الأدله القائمه على حجه فتوى الفقيه من الآيه و الأخبار**

المتقدمتين

وقد خرجنا عنها في صورة العلم بالمخالفه و بقيت صورته العلم بالموافقته بينهما و كذا صورته الشك في المخالفه مشموله للإطلاقها، حيث دلت على جواز تقليد الفقيه من غير تقييده بما إذا كان أعلم.

وقد يناقش في الاستدلال بالمطلقات بأن صورته العلم بالمخالفه قد خرجت عنها كما عرفت، و مع الشك في الموافقه و المخالفه لا- مجال للتمسك بإطلاقها، لأنه من التمسك بالعموم و الإطلاق في الشبهات المصدقيه و ذلك لاحتمال مخالفتها في الفتوى واقعاً.

و أُجيب عن ذلك بأن التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه و إن لم يجر إذا كان المخصص لفظياً، إلا أنه في المخصصات اللبيه مما لا- مانع عن التمسك به، و الأمر في المقام كذلك فإن صورته العلم بالمخالفه إنما خرجت عن المطلقات من جهة أن شمول أدله الحجيه للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و مع كون المخصص لبياً لا مانع من التمسك بالعموم.

و يرد على هذا الجواب: ما قررناه في محلّه «١» من أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقيه بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبياً، فإن التقييد و التخصيص يعنونان العام بعنوان ما لا محاله، لاستحاله الإهمال في مقام الثبوت كاستحاله الإطلاق بعد العلم بالتقييد، إذن يتعين أن يكون المطلق أو العام مقيداً بغير عنوان المخصص، و لم يحرز أن العنوان المقيد صادق على المورد المشكوك فيه، و مع عدم إحرازه لا مجال للتمسك بالإطلاق أو العموم.

و الصحيح في الجواب أن يقال: إن المناقشه غير وارده في نفسها و ذلك لأن الشبهه و إن كانت مصدقيه كما مرّ إلا أن هناك أصلاً موضوعياً يحرز به أن المورد المشتبه من

.....

الأفراد الباقية تحت العموم، و ذلك لأن إحراز فردية الفرد قد يكون وجدانياً و قد يكون بالتعبّد، و من هنا قلنا في محله إن المرأة المشكوكة قرشيتها ببركه أصله عدم القرشيه داخله تحت الأدله الداله على أن المرأة تحيض إلى خمسين، و في المقام أيضاً نقول: إن المخالفه بين المجتهدين أمر حادث مسبق بالعدم، و مع الشك في تحققها يبني على عدمها بمقتضى استصحاب عدم الأزل، لأن الأصل عدم تحقق المخالفه بينهما فبركه هذا الأصل يمكننا إحراز أن المشتبه من الأفراد الباقية تحت العموم. بل إحراز ذلك بالاستصحاب النعتي أيضاً ممكن في المقام لأن المجتهدين كانا في زمان و لم يكونا مخالفين في الفتوى و لو من جهه عدم بلوغهما مرتبه الاجتهاد، و مقتضى الأصل أنهما الآن كما كانا سابقاً.

و ربما يورد على هذا الاستدلال بأن التمسك بالمطلقات يشترط فيها الفحص عن المقيد و المعارض و الجامع مطلق ما ينافي إطلاق الدليل و لا- يجوز التمسك بها من دون فحص، و حيث إن فتوى الأعلّم يحتمل أن تكون مخالفه لفتوى غير الأعلّم فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنهما متخالفتان حتى لا تشملهما المطلقات أو أنهما متوافقتان فعلى الأوّل لا يجوز الرجوع إلى غير الأعلّم و على الثاني يجوز.

و يدفعه: أن التمسك بالإطلاق و إن كان يعتبر فيه الفحص عن مقيداته و معارضاته بل عن مطلق ما ينافي الدليل بحكومته و نحوها، إلّا أنه خاص بالشبهات الحكميه، فلا- يسوغ التمسك بعموم الدليل قبل الفحص عن مخصصه، و لا- يعتبر ذلك في الشبهات الموضوعيه بوجه، مثلاً إذا قامت بينه على ملكيه دار لزيد لم يعتبر في حجيتها

الفحص عمّا يعارضها من البيّنات و لو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأن الدار ليست لزيد. و مقامنا هذا من هذا القبيل، لأنه من الشبهات الموضوعية لأن مفروض الكلام العلم بعدم اعتبار فتوى غير الأعلّم في فرض المخالفه و إنما نشك في أنهما متخالفان أو متوافقان فالشبهه موضوعيه.

و الوجه في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية هو أن ما يقتضى لزوم الفحص في الشبهات الحكيمه عن المنافيات أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: أن ديدن الأئمه (عليهم السّلام) جرى على التدرج في بيان الأحكام

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٣١

.....

---

الشرعيه و ما اعتبر فيها من القيود و الشروط، و لم يبينوها بقيودها و خصوصياتها في مجلس واحد مراعاة للتقيه و محافظه على أنفسهم و تابعيهم عن القتل أو غيره من الأذى أو لغير ذلك من المصالح، و من هنا ترى أن العام يصدر من إمام و المخصص من إمام آخر، أو أن حكماً يصدر من أحدهم (عليهم السّلام) فيصدر منه نفسه أو من إمام آخر خلافه، و مع العلم بحال المتكلم و ديدنه لا تجرى في كلامه أصاله عدم القرينه قبل الفحص، أو أنها لو جرت و انعقد لكلامه ظهور في نفسه لم تجر فيه أصاله حجه الظهور التي هي أصل عقلائي لاختصاصها بما إذا لم تجر عادة المتكلم على التدرج في بيان مراداته و مقاصده، و مع عدم جريانها لا يعتمد على ظواهر كلامه لعدم حجيتها حينئذٍ.

ثانيهما: العلم الإجمالي بأن العمومات و المطلقات الواردتين في الكتاب و السنّه قد ورد عليهما مقيدات و مخصصات كثيره، حتى ادعى أن الكتاب لا يوجد فيه عام لم يرد عليه تخصيص، فلاجل ذلك وجب الفحص عن

المنافيات حتى يخرج المورد عن الطرفيه للعلم الإجمالى بالتخصيص و التقييد.

و هذان الوجهان كما ترى لا يأتى شىء منهما فى المقام: أما مسأله جريان عاده المتكلم على عدم بيان القيود و الخصوصيات الدخيله فى حكمه فى مجلس واحد فلأجل أنه لا موضوع لها فى المقام، حيث إن فتوى أحد المجتهدين ليست مبينه و مقيده أو حاكمه على فتوى المجتهد الآخر بل فتوى كل منهما تصدر عن اجتهاده و نظره و لا ربط لإحداهما إلى الأخرى بوجه.

و أما العلم الإجمالى بالتقييد، فلأنه ليس هناك أى علم إجمالى بالمخالفة فى الفتوى بين المجتهدين لاحتمال موافقتهم بل قد يقطع بها كما فى أكثر العوام لا اعتقادهم أن الشريعة واحده فلا- اختلاف فى أحكامها و فتاوى المجتهدين، أو لو فرضنا أن الخواص قد علموا بينهما بالمخالفة و لو على سبيل الإجمال و فى بعض الموارد، فليس لهم علم بالمخالفة فى المسائل التى هى مورد الابتلاء، و المراد بالمخالفة ما قدّمناه و هو أن يكون فتاؤهما متنافيتين مع كون فتوى غير الأعمم مخالفة للاحتياط و هى مما لا علم به و لو إجمالاً و مع عدم جريان شىء من الوجهين فى المقام لا مقتضى لوجوب الفحص

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٢

و يجب الفحص عنه (١).

---

بوجه، فلا مانع من التمسك بالإطلاق من غير فحص عمّا يخالفه.

### **الثانى: أن الأئمة (عليهم السلام) قد أرجعوا عوام الشيعة إلى أصحابهم**

كزكريا بن آدم، و يونس بن عبد الرحمن و أضرابهما و هم على تقدير كونهم متساوين فى الفضيله فلا أقل من أن بينهم الإمام (عليه السلام) الذى لا يحتمل فيه الخطأ، فإذا جاز تقليد غير الأعمم مع وجود من لا يحتمل فيه الخطأ و الاشتباه عند عدم العلم بالمخالفة بينهما جاز تقليد غير الأعمم

مع وجود الأعلّم المحتمل فيه الخطأ و الاشتباه، لأنه لا سبيل له إلّا إلى الأحكام الظاهرية المحتملة المخالفه للواقع بطريق أولى.

### الثالث: السيره العقلية

الجارية على الرجوع إلى غير الأعلّم في جميع الحرف و الصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو أعلّم منه، لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلّم مطلقاً حتى يبقى غير الأعلّم عاطلاً. و هذا أمر نشاهده في مراجعاتهم إلى الأطباء و المهندسين و غيرهم من أرباب العلوم و الفنون، و حيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسه، فنستكشف أنها ممضاه عند الشارع. نعم، عند العلم بالمخالفه لا بدّ من الرجوع إلى الأعلّم كما مرّ، هذا كلّه في وجوب تقليد الأعلّم.

و المتحصل: أنه لا- دليل على وجوب تقليده في هذه الصورة و إن كان ظاهر عبارته الماتن وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً و لو في صورته عدم العلم بالمخالفه.

### وجوب الفحص عن الأعلّم

(١) المكلف إذا ميّز الأعلّم من المجتهدين فلا- كلام، و أما إذا لم يشخّصه بعينه، فإن أراد أن يحتاط في عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلّمهما، لعدم وجوب تعيين المجتهد المقلّد حينئذٍ. و أما إذا لم يرد العمل بالاحتياط و جب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الأعلّم على الفرض، فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلّميته لم يقطع بفراغ ذمته، لاحتمال أن يكون الأعلّم غيره و معه يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذّر واقعاً. إذن وجوب الفحص عن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٣٣

.....

---

الأعلّم وجوب إرشادى إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفه و العقاب.

ثمّ إنه إذا فحص عن الأعلّم و ظفر به فهو، و أما إذا لم يميّز الأعلّم من المجتهدين المتعددين فإن كان متمكناً من الاحتياط و جب، لما تقدم من أن الأحكام الواقعيه تنتجزه على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعة المقدسه و لا طريق

إلى امثالها سوى العمل على طبق فتوى الأَعلم، و المفروض أنه مردد بينهما أو بينهم، و بما أنه متمكن من الاحتياط يتعين عليه الاحتياط تحصيلًا للعلم بالموافقه لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما هو الحال فى موارد العلم الإجمالى بأجمعها. و لا أثر فى هذه الصورة للظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما أو أحدهم و ذلك لما تقدم من أن أدله الاعتبار قاصره الشمول للمتعارضين، و معه لا دليل على حجيه شىء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتمالها موجباً للأخذ به. بل اللّازم وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عمّا اشتغلت به من الأحكام الإلزاميه المعلومه بالإجمال.

---

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ١، ص: ١٣٣

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إمّا لأن أحدهما أفتى بوجوب شىء و الآخر بحرمة أو أنه أفتى بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام، إلّا أن الوقت لم يسع للجمع بين الصلاتين فيتخير بينهما، للعلم بوجوب تقليد الأَعلم و هو مردد بين شخصين أو أشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض، و فى هذه الصورة إذا ظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما أو أحدهم تعين الأخذ بفتوى من ظن أو احتمال أعلميته.

و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمه أعنى ما إذا تمكن من الاحتياط، لأن التعارض هناك قد أوجب تساقط الفتويين عن الحجيه فلم يجعل شىء منهما حجه على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال، و هذا بخلاف المقام لأنه لا مناص للمكلف من أن يتبع إحدى الفتويين، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه متعذر

فى حقه، و لا ترتفع عنه الأحكام المتنجزه لتمكنه من العمل بإحدهما. إذن لا بدّ له من اتباع إحدى الفتويين، و حيث إنه يحتمل الأعلّميه أو يظنها فى أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجه تخيريّه فى حقه، و بين أن تكون فتوى من يظن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٤

.....

أعلميته أو يحتملها حجه تعيينيه، و قد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه للعلم بأنه معدّر على كل حال و لا علم بمعذريه الآخر، هذا كآله فيما إذا علم المكلف باختلافهما أو اختلافهم فى الفتوى علماً تفصيلاً أو إجمالياً مع العلم باختلافهما فى الفضيله.

و أما لو علم بالاختلاف، و لم يعلم اختلافهما فى الفضيله فلا بدّ أيضاً من الفحص لعين ما مرّ فى الصوره المتقدمه. و إذا لم يميّز الأعلّم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لأنه فحص و لم يظفر به فإن كان متمكناً من الاحتياط و جب كما عرفت، و إلّا تخير. اللهم إلّا أن يظن بالأعلّميه أو احتملها فى أحدهما المعين أو أحدهم، لأن المتعين حينئذ هو الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل أعلميته لما مرّ و لا نعيده.

و لا- يصح فى هذه الصوره التمسك باستصحاب عدم أعلميه أحدهما عن الآخر نظراً إلى القطع بعدمها قبل أن يصل مرتبه الاجتهاد، فإذا شككنا فى انقلابه و اتصافه بالأعلميه بعد الاجتهاد استصحبنا عدمها و به ثبت التخير حتى مع الظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما.

و ذلك لأن معنى هذا الاستصحاب أن من ظن أو احتمل أعلميته لم يحصل قوه زائده على قوه الآخر، و هذا كما ترى معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوه تساوى قوه من



ظنت أو احتملت أعلميته. على أنه لا- يثبت به التساوى، و معه لا يمكن الحكم بالتخيير بينهما لأن موضوعه التساوى الغير المحرز فى المقام.

و أما لو علم باختلافهما فى الفضيله على نحو الإجمال و لم يعلم اختلافهما فى الفتوى، أو لم يعلم اختلافهما أصلاً لا فى الفضيله و لا- فى الفتوى فلا- يجب الفحص فيهما عن الأ-علم لعدم وجوب تقليده. بل يتخيّر المكلف بينهما، فإن مقتضى إطلاق الأدله حجيه فتوى كل من الأعلم و غير الأعلم. و دعوى أن ذلك من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه قد قدّمنا الجواب عنها عند التكلم على وجوب تقليد الأعلم فراجع.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٥

### [التخيير عند تساوى المجتهدين]

#### إشارة

[١٣] مسأله ١٣: إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله يتخيّر بينهما [١] (١) التخيير عند تساوى المجتهدين

(١) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله أو احتملنا الأعلميه فى كل منهما فالكلام قد يقع فى صوره عدم العلم بالمخالفه بينهما فيما هو محل الابتلاء، و أخرى فى صوره العلم بمخالفتها.

أما الصوره الأولى: كما هى الغالبه فى العوام، فلا ينبغى التأمل فى أن المكلف يجوز له أن يقلّد هذا أو ذاك و أنه يتخيّر بينهما لأن غير الأعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلم، جاز أن يقلّد كلا من المجتهدين المتساويين فى تلك الصوره بطريق أولى، و لا مانع من أن تشمل إطلاقات أدله الحجيه فتوى كل من المجتهدين المتساويين و نتيجه أن المكلف له أن يقلّد هذا أو ذاك.

و معنى الحجيه على ما حققناه فى محلّه «١» هو جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً أعنى جعل الطريقيه إلى الواقع، و أثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفه و

التعذير عنه على تقدير الخطأ، وحيث إن التخيير في المقام مستند إلى العلم الإجمالي و على تقدير انحلاله فهو مستند إلى الاحتمال، فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحيه فتوى المجتهدين و معه يكون أثر الحجيه هنا هو المعذريه عن مخالفه الواقع على تقدير مخالفه الفتوى للواقع. إذن لا مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجيه بمعنى المعذريه لإطلاق أدلتها، و نتيجته أن المكلف مخير بينهما و له أن يرجع إلى هذا أو ذاك. بل الأمر كذلك حتى إذا كان أحدهما أعلم، إذ لا علم بالمخالفه بينهما و مجرد احتمال المخالفه غير مانع عن الحجيه فإن الأصل عدمها.

ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا أو إلى ذاك أن المكلف مخير في الأخذ و أن له أن

---

[١] مع عدم العلم بالمخالفه، و إلّا فيأخذ بأحوط القولين و لو فيما كان أحدهما أروع.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٠٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٣٦

.....

---

يأخذ بهذا أو بذاك، لا أن الحجيه تخيريّه. بل الحجيه بمعنى الطريقيه إلى الواقع و المعذريه عنه على تقدير الخلاف ثابتة لكلا الفتويين، فهما حجتان تعيينيتان في نفسيهما و إن كان تنجز الحكم و المنع عن جريان البراءه مستنداً إلى أمر آخر كالعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص، هذا كلّ عند عدم العلم بالمخالفه بينهما.

و أما الصوره الثانيه: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفه بينهما فالمعروف فيها بين الأصحاب (قدّس سرّهم) هو التخيير

**و ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:**

**الأول: إطلاقات الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه**

فإنها كما تشمل فتوى هذا المجتهد كذلك تشمل فتوى المجتهد الآخر و النتيجة هو التخيير بينهما.

و فساد هذا الوجه مستغن عن البيان، لما مرّ غير مره من أن إطلاق أدله الاعتبار لا يمكن أن يشمل المتعارضين، لأن شمولها

لأحدهما من غير مرجح و شمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين.

## الثانى: السيره العقلائيه

بدعوى أنها جرت على التخيير فى أمثال المقام و من هنا لم يسمع توقفهم فى العمل برأى واحد من أهل الخبره و الاطلاع إذا خالفه منهم آخر. بل السيره المتشرعيه أيضاً جاريه على ذلك لأنهم يعتمدون على فتوى أحد المجتهدين المتساويين و لا يتوقفون فى ذلك بوجه.

و يدفعه: أنه إن أُريد بالسيره جريان سيره العقلاء على التخيير عند العلم بالمخالفه بين المجتهدين المتساويين فى الفضيله فهى دعوى باطله، فإنها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجاً لأنهم لا يعتمدون على قول مثل الطيب عند العلم بمخالفته لقول طيب آخر عند المعالجه بل يحتاطون فى أمثالها إن أمكنهم الاحتياط. و إن أُريد بالسيره المتشرعيه فهى على تقدير ثبوتها و لم تثبت لم يحرز كونها متصله بزمان المعصومين (عليهم السّلام) إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا فى الفضيله على حد سواء و عملت المتشرعيه على فتوى كليهما مخيراً، و لم يردع الأئمه (عليهم السّلام) عن فعلهم ذلك لنستكشف بذلك أن السيره ممضاه من قبلهم و هى التى وصلت إلينا يداً بيد، بل من الجائز أن تكون السيره على تقدير كونها كذلك ناشئه من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٧

## الثالث: دعوى الإجماع على التخيير فى المسأله.

و فيه: أنه إجماع منقول بالخبر الواحد، و لا- يمكننا الاعتماد عليه، على أن الاتفاق غير مسلّم فى المسأله، لأنها من المسائل المستحدثه و لم يتعرض لها الفقهاء فى كلماتهم فكيف يمكن معه دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين. بل لو فرضنا العلم باتفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه، إذ لا- يحتمل أن يكون اتفاقهم هذا إجماعاً تعبيرياً يستكشف به قول المعصوم (عليه السّلام) و إنما هو أمر مستند إلى أحد الوجوه

المذكوره فى المسأله. فالمتحصّل إلى هنا أن التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يقم عليه دليل. بل الحجيه التخييريّه أمر غير معقول فى مقام الثبوت.

## الحجيه التخييريّه غير معقوله

### اشاره

لأنها بمعنى جعل الحجيه على هذا و ذاك يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين لأن مرجعه إلى أن الشارع قد اعتبر المكلف عالماً بالحرمة و عالماً بعدمها، أو عالماً بحرمة شىء و عالماً بوجوده، و من هنا قلنا إن إطلاق أدله الحجيه غير شامله لكلا الفتويين لاستلزام حجيتها معاً الجمع بين الضدين أو النقيضين.

و أما الحجيه التخييريّه بمعنى جعل الحجيه على الجامع بين الفتويين، أعنى عنوان أحدهما الذى هو عنوان انتزاعى، فهى أيضاً غير متصوره فى المقام لأن التكليف بل الصفات الحقيقيه كلها كالشوق و العلم و إن كان أمراً قابل التعلق للعناوين الانتزاعيه كعنوان أحدهما الجامع بين فردين، لأن الشوق يمكن أن يتعلق بأحد فعليين أو شيئين آخرين، و كذلك العلم الإجمالى لأنه يتعلّق بأحدهما. بل قد التزمنا بذلك فى الواجبات التخييريّه، و قلنا إن التكليف فيها إنما تعلّق بعنوان أحدهما و أن الفعل المأتى به فى الخارج فرد للواجب لا- أنه الواجب بنفسه، إلّا أن ذلك فى الحجيه أمر غير معقول، لأنه لا- معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمة أو عالماً بعدمها، و اعتباره عالماً بوجود شىء أو عالماً بحرّمته، لأنه معنى جعل الحجيه على أحدهما.

على أننا ذكرنا فى محلّه أن كلا- من المتعارضين ينفى معارضه بالالتزام. إذن يكون معنى الإفتاء بحرمة شىء أنه ليس بواجب كما أن معنى الإفتاء بوجوده أنه ليس بحرام فالفتويان المتعارضتان بين نفي و إثبات، و جعل الحجيه على الجامع بين النفي و الإثبات

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٣٨

.....

أمر غير ممكن، فالحجيه التخييريّه

بهذا المعنى أيضاً غير معقوله.

مضافاً إلى أننا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الثبوت، فلا ينبغي التردد في عدم إمكانها بحسب الإثبات، فإن الأدلة لا تساعدنا بوجهه و الوجه فيه: أن أدله الحجية إنما تدل على حجيه فتوى كل فقيه متعينه و معناها أن إنذار هذا المنذر و فتوى ذلك الفقيه حجه معينه و لا دلاله لها بوجه على أن الحججه فتوى هذا أو فتوى ذاك على نحو التخيير.

و أما جعل الحجيه على كل منهما مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر ليكون كل منهما حجه تعيينيه مشروطه بعدم الأخذ بالآخر، فهو أيضاً كسابقه و الوجه فيه: أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر أى تركه، و إن كان أمراً ممكناً في نفسه فإنه الترتب من الجانبين و قد بينا في محلّه أن الترتب من الجانب الواحد إذا أثبتنا إمكانه فهو من الجانبين أيضاً ممكن فيكون كل من الضدين واجباً مشروطاً بترك الآخر، و لا يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه في موضعه.

كما لا يتوجه عليه أن لازمه الالتزام باستحقاق عقابين عند تركهما معاً لتحقيق الشرط في وجوبهما. و هو من العقاب على ما لا يكون بالاختيار لعدم تمكن المكلف من الجمع بين الفعلين، و ذلك لما بيناه هناك من أن العقابين ليسا مستنديين إلى ترك الجمع بين الفعلين فلا يقال له لماذا لم تجمع بينهما حتى يرد أنه غير مقدور للمكلف، بل مستند إلى الجمع في الترك فيقال له لماذا تركت هذا عند ترك ذاك و بالعكس، و لا شبهه في أن كلا من ترك الآخر و فعله عند ترك الأول مقدور، إلا أن ذلك في الحجيه أيضاً غير معقول و ذلك

لأن لازمه أن يتصف كل منهما بالحجيه الفعلية إذا ترك المكلف الأخذ بهما معاً لحصول شرط الحجيه في كليهما و هو عدم الأخذ بالآخر. وقد مرّ أن جعل الحجيه على كل من الفتويين أمر غير معقول إذ لا معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمة و عالماً بالوجوب. فالحجيه التخيريّه بهذا المعنى أيضاً غير معقوله.

### معنى آخر للحجيه التخيريّه

بقى الكلام في الحجيه التخيريّه بمعنى آخر و هو جعل الحجيه على كل من الفتويين مثلاً مشروطاً بالأخذ بها لا مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر كما في سابقه و هذا

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٣٩

.....

المعنى من الحجيه التخيريّه أمر معقول بحسب الثبوت و الحجيه في كل منهما تعيينه حينئذٍ مقيده بالأخذ بها من دون أن يترتب عليها المحذور المتقدم، لأنه إذا لم يأخذ بهذا و لا بذاك لم يتصف شىء منهما بالحجيه لأنها مشروطه بالأخذ كما عرفت، إلّا أنه لا دليل عليه في مرحله الإثبات لوضوح أن ما دلّ على حجيه فتوى الفقيه غير مقيد بالأخذ بها، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في حجيتها بين الأخذ بها و عدمه. و معه يكون شمول أدله الحجيه لإحداهما عند الأخذ بها معارضاً بشمولها للأخرى حال عدم الأخذ بها، و قد مرّ أن الأدله غير شامله للمتعارضين. نعم، لو قام هناك دليل على الحجيه مقيده بالأخذ بها كما إذا كانت الأخبار الداله على التوسع عند التعارض و أن المكلف له أن يأخذ بأيهما شاء من باب التسليم، معتبره سنداً و عممنا الحكم لغير الروايتين من المتعارضين لم يكن مانع ثبوتى عن الالتزام بالحجيه التخيريّه بهذا المعنى، إلّا أنها لم يقدّم عليها دليل كما عرفت.

بقى الكلام فيما ربّما يظهر من كلام بعضهم من الإجماع

على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط، بل دائماً يجب أن يستند فى أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين. و هو أيضاً لا يمكن الاستدلال به على التخيير فى محل الكلام و ذلك لأنه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد و هو مما لا اعتبار به. على أن الإجماع المدعى لا يقتضى الالتزام بالتخيير و لو مع الجزم بانعقاده لأن عدم العمل بالاحتياط كما أنه يجتمع مع الحجية التخييرية كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتويين عن الحجية و اختيار العمل على إحداهما من جهة تنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى عند عجز المكلف من الامتثال جزماً، و لعلّ الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق إحداهما المحتمل المطابقه للواقع.

و المتحصل إلى هنا: أن الحجية التخييرية لا يمكن تميمها بدليل. إذن يجب على العامى الاحتياط للعلم بتنجز الأحكام الواقعيه فى حقه. و وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى على طبق القاعده، هذا إن تمكن من الاحتياط.

و أما لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط إمّا لأن أحدهما أفتى بوجوب القصر مثلاً و الآخر بوجوب التمام و الوقت لا يسعهما، و إمّا لأن أحدهما أفتى بوجوب شىء و الآخر بحرمة، و إمّا للإجماع على عدم جواز الاحتياط فلا مناص من الحكم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٤٠

### [الترجيح بالأورعيه]

إلّا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

بوجوب العمل على طبق إحدى الفتويين مخيراً، و هو من التخيير العقلى فى مقام الامتثال لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى عند العجز عن الامتثال الجزمى.

الأورعيه ليست مرجحه

(١) قد أسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر و لم يعلم المخالفه بينهما فى الفتوى جاز الرجوع إلى كل منهما، لأنه لا مانع من شمول

أدله الحجية لهما حينئذٍ و كذا إذا علمنا بموافقتهما في الفتوى إلا أن تعيين المجتهد المقلد عند العلم بتوافقهما لا يترتب عليه أى أثر، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذٍ.

و لا شبهه في أن الأورعيه ليست مرجحه في هاتين الصورتين سواء أُريد منها الأورعيه في مقام العمل بأن يكون أحدهما مجتنباً عن المشتبهات دون الآخر، أم أُريد بها الأورعيه في الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل في استنباطاته أكثر من المقدار المعبر في الفحص عنه، و إما بمعنى عدم إفتاء أحدهما في المسائل الخلافيه و احتياطه فيها دون الآخر. و ذلك لأنه بعد حجيه كلتا الفتويين و شمول الأدله لفتوى الأورع و غير الأورع لاشتمالهما على شرائط الحجيه، لا يفرق بينهما بوجه و ذلك لأن الدليل على حجيه الفتوى إذا كان قيام السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، فمن المعلوم أن العقلاء لا يقدمون أحداً من أهل الخبره على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتمال كل منهما على ما هو الملاك المعبر في رجوع الجاهل إلى العالم عندهم، و هذه السيره لم يردع عنها في الشريعه المقدسه. و إن كان الدليل هو الأدله اللفظيه من الآيات و الروايات، فلا كلام في أنها مطلقه و لا موجب لتقييدها بالأورعيه أبداً. إذن لا أثر للأورعيه في الصورتين.

و أما ما ربما يتوهم من أن مقبوله عمر بن حنظله دلت على لزوم الترجيح بالأورعيه لقوله (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعها...» فمندفع:

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤١

.....

---

أما أولاً: فلأنها ضعيفه السند و غير قابله للاستدلال بها كما مرّ.

و أما ثانياً: فلأن مفروض الروايه



هو العلم بالمخالفه بين الحاكمين و صورته التعارض بينهما، و أين هذا ممّا نحن فيه، أعنى ما إذا لم يعلم المخالفه بين المجتهدين.

و أما ثالثاً: فلأنها وارده فى باب القضاء و لم يقد دليل على أن ما كان مرجحاً هناك فهو مرجح هنا أعنى باب التقليد و الفتوى، و السر فيه ظاهر، حيث إن الخصومه لا بدّ من فصلها، و لا سبيل إلى التوقف و الاحتياط فى القضاء و المرافعات، و أما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه. إذن لا تكون الأورعيه مرجحه كيف و الأعلميّه ليست مرجحه فى تلك الصوره على ما قدّمناه فى التكلم على وجوب تقليد الأعلّم، مع أن العلم هو الملاك فى حجيه فتوى العالم فما ظنك بالأورعيه.

ثمّ إن مما ذكرناه فى الجواب عن الاستدلال بالمقبوله يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الأخبار الوارده فى القضاء المشتمله على الترجيح بالأورعيه «١» و لا نعيد.

و أما إذا كانا متساويين فى الفضيله فهل تكون الأورعيه مرجحه؟ فيه خلاف و تفصيل الكلام فى ذلك أن للمسأله صوراً ثلاثاً:

الاولى: ما إذا علمنا بموافقتهما فى الفتوى. و فى هذه الصوره لا أثر لتعيين المجتهد المقلّد، إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقه و معه لا تكون الأورعيه مرجحه بوجه.

الثانيه: ما إذا لم يعلم المخالفه بينهما و هل تكون الأورعيه مرجحه حينئذٍ؟ ذكر الماتن (قدّس سرّه) أن المجتهدين المتساويين إذا كان أحدهما أروع و جب اختيار الأروع منهما، إلّا أن الصحيح أن الأورعيه ليست مرجحه فى هذه الصوره أيضاً و قد ظهر وجهه مما قدّمناه فيما إذا لم يعلم المخالفه بين الأعلّم و غير الأعلّم.

الثالثه: ما إذا علمنا بالمخالفه بينهما. مقتضى إطلاق كلام الماتن

أن الأورعيه أيضاً مرجحه حينئذٍ، و الذي يمكن أن يستدل به على أن الأورعيه مرجحه في هذه الصوره أمران:

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٥ ح ١، ٢٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤٢

.....

---

أحدهما: مقبوله عمر بن حنظله و غيرها من الأخبار المشتمله على الترجيح بالأورعيه في باب القضاء، بدعوى دلالتها على أن اللأزم عند المعارضه هو الأخذ بما يقوله أورعهما.

ثانيهما: الإجماع على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط بل دائماً لا بد أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين، كما لعله ظاهر كلام بعضهم. و هذا يقتضى الترجيح بالأورعيه على ما يأتى تقريره.

و كلا الوجهين غير قابل للمساعدة عليه:

أما الاستدلال بالمقبوله و نحوه: فلأنها وارده في القضاء و قد ذكرت الأورعيه مرجحه فيها للحكمين، و أين هذا مما نحن فيه أعنى ما إذا تعارضت فتوى الأورع لفتوى غير الأورع مع تساويهما في الفضيله. و قد قدّمنا أن المرجح في باب الحكومه لا يلزم أن يكون مرجحاً في باب التقليد أيضاً لأنه قياس و لا نلتزم بالقياس.

و يقرب ما ذكرناه أن المقبوله و نحوها قد اشتملت على الترجيح بالأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه و الأورعيه، و ظاهرها أن كلا من تلك الصفات مرجح بالاستقلال، لا أن المرجح مجموعها و إن كانت قد جمعت في البيان، و عليه لو قلنا بشمولها للفتويين المتعارضتين فلا- مناص من الحكم بتساقطهما فيما إذا كان أحد المجتهدين أفقه مثلاً و الآخر أورع، لاشتمال كل منهما على مرجح فيتساقطان. و هذا لا يلتزم به الخصم فإن الأعلم هو المتعين عند التعارض و إن كان غير الأعلم أورع. و هذه قرينه كاشفه عن أن المقبوله

و نحوها غير شامله للفتويين المتعارضتين، هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن المقبوله ضعيفه السند.

و أما الإجماع المدعى: فإن قلنا إنه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعيه مرجحه في المقام، لأن العامى مكلف حينئذٍ بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيله، فإذا كان أحدهما أورع كما هو الفرض دار الأمر بين أن تكون فتوى كل منهما حجه تخيرييه، و أن تكون فتوى الأورع حجه تعيينيه، و قد قدّمنا سابقاً أن الأمر في الحجه إذا دار بين التعيين و التخير و جب الأخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجتيه و الشك في حجه الآخر، و قد مرّ غير مره أن الشك في الحجه يساوق القطع

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤٣

.....

---

بعدمها فالأورعيه مرجحه لا محاله.

و أما لو قلنا إن الإجماع المدعى غير تام كما أن الأمر كذلك لأن غايه ما هناك أن يقوم الإجماع على أن الشارع بالإضافه إلى جميع المكلفين لا- يرضى بالعمل بالاحتياط، لأنه يستلزم العسر و الحرج أو اختلال النظام أو غير ذلك من الوجوه و أما العمل بالاحتياط في مورد واحد، أعنى الأخذ بما هو الموافق للاحتياط من الفتويين المتعارضتين، أو بالإضافه إلى شخص واحد فلا نحتمل قيام إجماع تعبدى على حرمة. و عليه لو أفتى أحدهما في مسأله بالوجوب، و أفتى فيها الآخر بالجواز و جب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب، كما أن المجتهد الثانى إذا أفتى في مسأله أخرى بالوجوب و أفتى فيها المجتهد الأول بالجواز و جب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب، و هذا في الحقيقه تقليد من كلا المجتهدين إذا كانت فتواه مطابقه للاحتياط. إذن فهذان الوجهان ساقطان.

و الذى ينبغى أن يقال في المقام: إن الأورعيه ليست

مرجح في الفتويين المتعارضتين، و ذلك أما مع التمكن من الاحتياط فلأن الأدله كما تقدم لا تشمل شيئاً من المتعارضين، فالفتويان ساقطتان عن الحجيه و وظيفه العامى حينئذٍ هو الاحتياط إذ مع عدم حجيه المتعارضين لا معنى للترجيح بالأورعيه لأنه لا- حجه حتى ترجح إحداهما على الأخرى، و إنما وجب الاحتياط لأنه مما يستقل به العقل في أطراف العلم الإجمالي المنجز للواقع.

و أما مع عدم التمكن من الاحتياط فقد يقال: إن المتعين هو العمل بفتوى الأورع من المجتهدين المتساويين في الفضيله، و ذلك لدوران الأمر في الحجيه بين التعيين و التخيير فإن فتوى كل منهما إمّا حجه تخيريّه أو أن فتوى الأورع حجه تعينيّه و مقتضى القاعده هو الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأورع في محل الكلام، لأن العمل بها معذر يقيناً، و أما العمل بفتوى غير الأورع فلم يعلم كونه معذراً على تقدير الخلاف لأجل الشك في حجيتها و هو يساوق القطع بعدم الحجيه كما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤٤

.....

---

و ناقش في ذلك بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم) بما حاصله: أن القاعده إنما تقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه فيما إذا استند احتمال التعيين إلى أقوائيه الملاك في أحدهما عن الملاك في الآخر كما في الأعلميّه، إذ الملاك في حجيه الفتوى و النظر هو العلم و الفقاهه و هما في الأ-علم أقوى منهما في غير الأ-علم، و الأصل يقتضى التعيين في مثله و أما إذا كان احتمال التعيين مستنداً إلى أمر خارج عن الملاك و لم يستند إلى أقوائيته في أحدهما، فلا يقتضى الأصل فيه التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجيه على الفرض و الأمر في المقام كذلك إذ الملاك في

حجيه الفتوى هو العلم و هو أمر مشترك فيه بين الأورع و غيره، و كون أحدهما آتياً بصلاه الليل مثلاً أو متورعاً في الشبهات لا ربط له بما هو الملاك في الحكم بحجيه نظره و فتواه، فمثله لا يمكن أن يكون مرجحاً في مقام الحجيه أبداً «١».

وفيه: أن الأورع قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخاله في حكم الشارع بحجيه الفتوى بوجه، و هي خارجه حينئذٍ عن محل الكلام فإن حالها على هذا حال الهاشميه و الأسنّيه و صباحه الوجه و غيرها، فكما أن تلك الصفات ليست مرجحه لإحدى الفتويين من غير ريب، كذلك الحال في الأورع على الفرض.

و قد يحتمل أن تكون مرجحه لإحدهما، و هذا لا- لأنها ذات دخاله فيما هو الملاك للحجيه، بل من جهة أن الشارع جعلها مرجحه لإحدهما كما جزم بها شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) «٢» فإن جزمه بها و إن لم يكن حجه على غيره، إلا أنه يكفي في إثارة الاحتمال بالوجدان. إذن يحتمل أن تكون الأورعيه مرجحه لإحدهما و معه لا- مناص من اختيار الأورع، و ذلك لأن الملاك فيما استقلّ به العقل من الأخذ بما يحتمل تعيينه إنما هو حصول اليقين بفراغ الذمه عن التكليف المنجّز على تقدير العمل به، و الأمر في المقام كذلك لأن العمل على فتوى الأورع معدّر يقيناً و معدّريه فتوى غير الأورع غير معلومه للشك في حجيتها، و هو يساوق القطع بعدم الحجيه كما مرّ، و لا يفرق في ذلك بين أن يكون المرجح أمراً خارجياً كما في المقام و بين أن يكون أمراً

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ٦٤.

(٢) رساله في الاجتهاد و التقليد: ٨٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١،

## [إذا لم يكن للأعلم فتوى]

[١٤] مسأله ١٤: إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم و إن أمكن الاحتياط (١).

راجعاً إلى أقوائه الملاك.

إذن الصحيح فى الجواب أن يقال: إن مقامنا هذا ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و سرّه أن ما سردناه من أن المكلف يتخير بينهما لا- يستند إلى أن فتواهما حجتان تخيريّتان لما تقدم من أنهما ساقطتان عن الحجية بالتعارض، فليست هناك حجة لتكون الأورعيه مرجحه لإحدهما على الأخرى، بل يستند إلى ما بيناه من أن العقل يتنزل إلى الامتثال الاحتمالى عند عدم تمكن المكلف من الامتثال الجزمى، فالتخير عقلى و من الظاهر أن العمل على طبق فتوى الأورع و العمل بفتوى غير الأورع كلاهما امتثال احتمالى فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه.

(١) ما أسبقناه من وجوب تقليد الأعلم إنما هو فيما إذا كانت له فتوى فى المسأله و كانت مخالفه لفتوى غير الأعلم، و أما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد مثلاً كما قد يجب بذلك فى الاستفتاءات و يقال: إن المسأله تحتاج إلى مزيد تأمل، بحيث لو سألناه عن الحكم فى تلك المسأله أجب بقوله: لا أدري، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، لأنه أيضاً يصدق عليه الفقيه و العالم، و إنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها، و مع فرض أن الأعلم ليست له فتوى فى المسأله، تشملها إطلاقات الأدله من الكتاب و السنه، كما أنه لا مانع من الرجوع إلى غير الأعلم حسب السيره العقلانيه، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم.

ثم لا يخفى أن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم

الواقعي في المسأله إلما أنه أفتى فيها بالحكم الظاهري، كما إذا أفتى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف أن يرجع في ذلك المورد إلى فتوى غير الأعلم لوجود فتوى الأعلم بالاحتياط، إذ لا يشترط في وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعي، بل إفتاؤه بالحكم الظاهري أيضاً يمنع عن حجيه فتوى غير الأعلم.

نعم، حكم الأعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعي في المسأله كما في الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الأعلم خطأ، بل

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٤٦

### [تقليد الأعلم في مسأله البقاء]

#### اشاره

[١٥] مسأله ١٥: إذا قلّم مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسأله، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه (١).

كان بحيث يحتمل مطابقتها للواقع، و أنه أيضاً لو فحص عن الدليل أفتى بما أفتى به غير الأعلم و إنما لم يفت في المسأله لعدم جزمه بالحكم الواقعي، و كون الشبهه قبل الفحص و هو مورد للاحتياط. و في مثله لا مانع من أن يرجع العامي إلى فتوى غير الأعلم لأنه ليست للأعلم فتوى في المسأله مخالفه لفتوى غير الأعلم و لا أنه يخطئه في نظره.

و ما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم إنما هو فيما إذا حكم الأعلم بوجوب الاحتياط جزماً منه بانسداد الطرق الموصله إلى الحكم الواقعي و تخطئه لفتوى غير الأعلم و عدم إيجابه للاحتياط كما في موارد العلم الإجمالي و تعارض الأدله، كما إذا سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه، أو خرج إلى ما دون المسافه من محل إقامته أو غير ذلك من الموارد،

لتعارض الأدله و وجود العلم الإجمالى بوجوب القصر أو التمام و هذه الموارد هى التى قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلّم، و الجامع ما إذا خطأ الأعلّم غير الأعلّم فى فتياه.

ثم إنه إذا جاز الرجوع إلى غير الأعلّم فلا مناص من أن يراعى الأعلّم فالأعلّم و لا يجوز أن يرجع إلى غير الأعلّم مطلقاً، بل إلى غير الأعلّم بالإضافة إلى الأعلّم الذى قد قلّمه مع اشتراط أن يكون أعلّم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين، و ذلك لعين الأدله المتقدمه فى وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً و يأتى فيه جميع ما ذكرناه هناك. و إذا فرضنا أن الأعلّم الإضافى أيضاً لا فتوى له فى المسأله رجع إلى غير الأعلّم بالإضافة إليه مع اشتراط أن يكون أعلّم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين. و على الجملة لا بدّ من مراعاة الأعلّم فالأعلّم.

مسأله البقاء يجب فيها تقليد الأعلّم الحى

(١) لسقوط فتوى الميت عن الحجيه بموته، و لا يجوز للمقلّد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر، بل اللّازم أن يرجع إلى الحى الأعلّم فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٤٧

.....

---

جواز رجوعه إلى الميت و عدمه، ثم إن الحى الأعلّم إذا بنى على جواز البقاء أو على وجوبه، جاز للمقلّد أو وجب عليه العمل بأراء الميت فيما قد تعلّمه منه حال الحياه و كان متذكراً له بعد موته، سواء أ كان ذلك حكماً تكليفاً من وجوب شىء أو حرمة و نحوهما أم حكماً وضعياً كالصحة و الحجيه و أمثالهما من الأحكام الوضعيه، مثلاً إذا كان الميت بانياً على حجيه الخبر الواحد الثقة جاز للمقلّد أيضاً أن يبني على حجيته تبعاً لمن قلّمه، و



هذا لعلّه مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الميت لو كان بانياً على جواز البقاء، و أفتى الحى الأعلم أيضاً بجوازه فهل يجوز للمقلّد أن يبقى على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء أو أن لها خصوصيه بها تمتاز عن بقيه المسائل و الأحكام الوضعيه، و لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت؟ و تفصيل الكلام فى هذه المسأله: أن الحى الأعلم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بحرمة، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمة فهذه تسع صور:

و لا- ينبغى التوقف فى أن الحى الأعلم بعد ما بنى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، لم يترتب أى أثر على فتوى الميت سواء أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمة، لسقوط فتواه عن الحجيه بموته، و معه يجب على المقلّد أن يتبع فتوى الحى فى تلك المسأله و لا مانع من أن يرجع إلى الميت إذا أفتى الحى بجوازه، و ليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفس فتواه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر.

و بذلك اتضح حكم الصور الثلاث أعنى ما إذا كان الميت بانياً على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة، و فرضنا أن الحى بنى على حرمة، و على الجملة أن مع حكم الحى بحرمة البقاء لا يبقى مجال لملاحظه أن الميت يفتى بأى شىء، و هذه المسأله نظير ما يأتى من أن غير الأعلم إذا أفتى بحرمة العدول حتى إلى الأعلم و بنى الأعلم على الجواز، لم يصغ إلى فتوى غير الأعلم بوجه فحكم تلك الصور ظاهر لا إشكال فيه.

إذن يقع الكلام فى الصور الباقية و هى ست،

ثنتان منها أعنى ما إذا أفتى الميت بحرمه البقاء و بنى الحى على جوازه أو وجوبه، يأتى عليهما الكلام بعد الفراغ عن التكلم فى الصور الأربع الآتية إن شاء الله، فالكلام متمحض فيما

**إذا أفتى كل من الميت و الحى بجواز البقاء أو بوجوبه و هى أربع صور:**

**إشاره**

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٤٨

**[الصوره الأولى] فتوى الحى و الميت بجواز البقاء**

الصوره الأولى: ما إذا أفتى الحى الأ-علم بجواز البقاء على تقليد الميت و ذهب الميت أيضاً إلى جوازه فهل يجوز فى هذه الصوره البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء أو لا يجوز؟

فقد يقال بعدم جواز البقاء فى مسأله جواز البقاء نظراً إلى اللغويه و استلزام ذلك أخذ الحكم فى موضوع نفسه، حيث إن جواز البقاء حكم فلا يصح أن يقال: يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

و هذه المسأله قد تفرض فيما إذا اتحد نظر الميت و الحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء بأن رأى كل منهما أن تعلم فتاوى الميت أو الالتزام بالعمل بها حال حياته يكفى فى جواز البقاء على تقليده، أو أنهما اتفقا على أن التعلم أو الالتزام لا يجدى فى جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته، و فى هذه الصوره لا يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء، و ذلك لأن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجه معتبره فى جميع المسائل الفرعيه غير مسأله البقاء إذن يكون جعل الحجيه لفتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجيه فتاواه فى المسائل الفرعيه لغواً و من تحصيل الحاصل، لوضوح أنه لا معنى للتنجيز بعد التنجيز، و لا للمعذريه بعد المعذريه، و قد فرضنا أن فتاواه صارت حجه شرعيه أى معذره و منجزه بفتوى الحى بجواز البقاء، فلا-حاجه معه إلى جعل الحجيه عليها مره ثانيه بتوسيط حجيه فتوى الميت بجواز البقاء لفتوى الحى بجوازه، فإنه من اللغو الظاهر و تحصيل الحاصل المحال.

و أخرى تفرض المسأله فيما إذا اختلف نظر الميت و الحى فيما هو الموضوع

للحكم بجواز البقاء إلا أن دائره موضوعه كانت بنظر الحى أوسع منها عند الميت، كما إذا كان العمل بفتوى المجتهد حال حياته معتبراً عند الميت فى جواز البقاء على تقليده، و أما الحى فهو رأى أن الالتزام أو التعلم أيضاً يكفى فى جوازه، و فى هذه الصوره أيضاً لا مجال لتوسيط حجيه فتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجيه فتاواه فى بقيه المسائل، و ذلك لأن حجيه فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستنده إلى فتوى الحى بجواز البقاء، فإنها بذلك تتصف بالاعتبار و يكون جعل الحجيه لفتوى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٤٩

.....

الميت بجواز البقاء لأجل إثبات حجيه فتاواه فى بقيه المسائل لغواً و تحصيلاً للحاصل المحال، لأنه من التنجيز بعد التنجيز و التعذير بعد التعذير.

و ثالثه تفرض المسأله فيما إذا اختلف نظر الميت و الحى كما فى الصوره المتقدمه إلا أن دائره الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحى، كما إذا رأى الميت كفايه التعلم أو الالتزام فى تلك المسأله و الحى اعتبر فيها العمل، فهل فى هذه الصوره يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء فيما إذا عمل بتلك المسأله حال حياته كما إذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء أو أن هذه الصوره كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء؟

قد يقال بعدم الجواز للزوم اللغويه و لاستحاله أخذ الحكم فى موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

و التحقيق أن فى هذه الصوره لا مانع من البقاء فى مسأله البقاء و السرّ فيه ما قدّمناه من أن فتاوى الميت قد

جعلت حجه شرعيه بفتوى الحى بجواز البقاء فكأنه حى لم يمت، و قد مرّ أن الحى إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت جاز للمقلد أن يتبع آراء المجتهد الميت فى جميع ما أفتى به من الأحكام التكليفية أو الوضعيه، و منها حجه فتوى الميت بجواز البقاء بالإضافة إلى من تعلّم فتاواه أو التزم بالعمل على طبقها و إن لم يعمل بها بوجه. نعم، لا بدّ من أن يكون المكلف واجداً لشرطيه العمل بفتوى الميت فى تلك المسأله أعنى مسأله جواز البقاء، بأن يكون قد عمل بها حال حياه الميت كما إذا قلّمده فى تلك المسأله و بقى على تقليد مجتهد ثالث من الأموات فى المسائل التى لم يعمل بها و إنما تعلّمها أو التزم بها، و ذلك لأنه لو لم يكن واجداً لهذا الاشتراط، أى لم يكن قد عمل بتلك المسأله لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلّم المسأله أو التزم بها شامله له و حجه فى حقه بفتوى الحى بجواز البقاء، لفرض أنه اشترط فيه العمل و المقلّم لم يعمل بفتوى الميت فى تلك المسأله، و هذا بخلاف ما إذا عمل بها فإن فتوى الميت تتصف بالحجيه فى حقه، و ثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتى فيما لم يعمل به من المسائل و إنما تعلمها أو التزم بالعمل بها. و هذا نظير ما ذكرناه فى التكلّم على حجه الخبر من أنّا إذا بنينا على حجه خبر العدل الواحد، و عثرنا على خبر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥٠

.....

---

عدل دلّ على حجه مطلق خبر الثقة و إن لم يكن عادلاً التزمنا بحجيه الخبر الصادر عن مطلق الثقة لدلاله الحجه على

حجيته. و الحال فى المقام أيضاً كذلك فإن البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به، بل تعلمه أو التزم به و إن لم يقم دليل على جوازه لدى الحى لما فرضناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلد حال حياه الميت، إلا أنه قامت عنده الحجة على جوازه فيما لم يعمل به أيضاً، و هى فتوى الميت بجواز البقاء فيما لم يعمل به، فإن المقلد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميت، إذن كانت حجة فتوى الميت فيما لم يعمل به مستنده إلى فتوى الحى بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل.

ثم إن ما ذكرناه فيما إذا استند عدم فتوى الحى بجواز البقاء فيما لم يعمل به إلى الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن مما دلّ على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه لوضوح أن حجة الحجج لا مناص من أن تكون قطعية بأن تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم و اليقين و لا- حجة مع الشك، و حيث إن الحى لم يتم عنده دليل على حجة فتوى الميت فيما لم يعمل به المقلد و يشك فى حجيتها مع التعلم أو الالتزام فلا- يمكنه الحكم باعتبارها إلا مع العمل على طبقها، لا أنه حكم بحرمه البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال: إن الحى إذا حرّم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلد البقاء على تقليده مع التعلم أو الالتزام.

و أما إذا استند فى ذلك إلى الدليل على عدم جواز البقاء إلا مع العمل بفتوى الميت قبل موته، فقد يقال بعدم جواز البقاء فى هذه الصورة على تقليد الميت فيما تعلمه أو التزم بها من المسائل و ذلك لحرمه البقاء

على تقليد الميت لدى الحى، لأن مفروض الكلام أن الدليل قام عنده على المنع، و مع أن الحى منع المقلد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه.

و فيه: أن البقاء على تقليد الميت و إن كان محرماً لدى الحى إلّا أنه إنما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنه بقاء فى طبعه و نفسه، و أما البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به لا بما أنه بقاء، بل بتوسيط حجيه فتوى الميت فلا حرمه له لدى الحى و ذلك لأن المحرّم هو الذى يصدق عليه البقاء فى طبعه، و أما لا بما هو كذلك بل بعنوان ما قامت الحججه على جوازه أعنى فتوى الميت به فمما لا حرمه له. و هذا كما إذا بنى الميت على وجوب السوره فى الصلاه و بنى الحى على عدم وجوبها، فإن الحى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥١

.....

---

بتوسيط أن فتوى الميت حججه فى نظره، أيضاً يرى وجوب السوره و لكن لا فى نفسها و طبعها بل بعنوان ثانوى و هو فتوى الميت بالوجوب أو قيام الحججه به. و كما إذا رأى الميت كفايه التوضؤ مع الجبيره و بنى الحى على تعيين التيمم و عدم كفايه الوضوء مع الجبائر، فإن الوضوء و إن كان غير مجزئ عند الحى بالعنوان الأولى إلّا أنه بعنوان أن الحججه قامت بصحته مجزئ لا محاله. و لهذا نظائر كثيره يطول بذكرها الكلام، بل هذا قد يقع بين مجتهدين معاصرين فيسأل أحدهما عن وجوب السوره عند معاصره و يجيب بأنه يرى عدم وجوبها و أما عنده فهى واجبه، فإنه حينئذٍ بعنوان أن المعاصر أفتى بعدم وجوب السوره

يلتزم بعدم وجوبها فضلاً عن الميت و الحي.

و المتحصل: أنه لا- مانع من القول بجواز البقاء على تقليد الميت في مسأله جواز البقاء، و لا يرد عليه محذور اللغويه و لا أخذ الحكم في موضوع نفسه.

أما اللغويه فلما تقدم من أن حجيه فتوى الميت بفتوى الحي بجواز البقاء نتيجهها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل، و مع ترتب مثل هذه الثمره على حجيه فتوى الميت لا معنى لدعوى اللغويه بوجه.

و أما أخذ الحكم في موضوع نفسه فالوجه في عدم وروده أن ما ادعيناه في المقام هو أن فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجه شرعيه بلا- فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و أن أثر تلك الحجيه جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل. إذن هناك أحكام ثلاثه مترتبه على موضوعاتها الثلاثه:

أحدها: وجوب السوره في الصلاه.

ثانيها: حجيه فتوى الميت بجواز البقاء.

ثالثها: حجيه فتوى الحي بجواز البقاء.

و هذه الأحكام مترتبه في الثبوت، فإنه بثبوت حجيه فتوى الحي بجواز البقاء تثبت حجيه فتوى الميت كما مرّ، و إذا ثبتت حجيه فتاواه فقد ثبت وجوب السوره في الصلاه أو غير ذلك من الأحكام، و معنى ذلك أننا أخذنا حجيه فتوى الميت بالجواز في موضع الحكم بحجيه فتوى الحي به، حيث قلنا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسأله جواز البقاء.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٥٢

.....

---

و دعوى أن ذلك من أخذ الحكم في موضوع نفسه مغالطه ظاهره و مجرد لفظ لا معنى تحته، فإن المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه، فإن مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله و إنشائه. و

ليس في المقام من ذلك عين و لا- أثر، فإن المتحقق فيما نحن فيه أن حجيه فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجيه فتوى الحي به كما أن ثبوت وجوب السوره في الصلاه أو غيره مترتب على حجيه فتوى الميت بالجواز و معه قد أخذ حكم في موضوع حكم آخر، فإن حجيه فتوى الميت غير حجيه فتوى الحي و إحداهما مأخوذه في موضوع الأخرى كما لا يخفى هذا كله في الصوره الأولى.

### [الصوره الثانيه] فتوى الحي و الميت بوجوب البقاء

الصوره الثانيه: و هي ما إذا أفتى كل من الميت و الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت، و حكمها حكم الصوره المتقدمه و يأتي فيها التفصيل المتقدم هناك، فإذا فرضنا أن الميت و الحي متحدان فيما هو الموضوع للحكم بوجوب البقاء، أو أنهما اختلفا في ذلك و كانت دائره الموضوع عند الحي أوسع منها لدى الميت، لم يجب البقاء على تقليد الميت في مسأله البقاء لاستلزام ذلك اللغويه و جعل التنجيز بعد التنجيز و التعذير بعد التعذير، و أما إذا اختلفا و كانت دائره الموضوع عند الميت أوسع منها لدى الحي فلا مانع من البقاء على تقليد الميت في مسأله البقاء و لا يرد عليه محذور اللغويه أو أخذ الحكم في موضوع نفسه.

### [الصوره الثالثه] فتوى الحي بوجوب البقاء و الميت بجوازه

الصوره الثالثه: و هي ما إذا أفتى الحي بوجوب البقاء و بنى الميت على جوازه فهل يجوز للعائى أن يرجع إلى الحي في تلك المسأله ليجب عليه البقاء على تقليد الميت و حيث إن الميت يجوز البقاء و العدول فيعدل إلى الحي بفتوى الميت بالجواز؟

فقد يقال بالمنع عنه نظراً إلى أن معنى حكم الحي بوجوب البقاء أن فتوى الميت حجه تعيينيه و أن المقلد ليس له أن يعدل إلى غيره، كما أن معنى حكم الميت بجواز

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٥٣

.....

---

البقاء أن فتوى الميت حجه تخيرييه و أن للمقلد أن يبقى على تقليده أو يعدل إلى الحي و من الظاهر أن الحجه التعيينيه و التخيرييه غير قابلتين للاجتماع، و لا يمكن أن يقال إن فتوى الميت حجه تعيينيه و تخيرييه، لأنه يشبه الجمع بين المتناقضين. إذن لا يعقل أن تشمل فتوى الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت بجواز



البقاء و جواز العدول عنه. بل تخصص بسائر المسائل غير تلك المسأله من فتاواه فلا يجوز للعامى العدول من البقاء على تقليد الميت إلى الحي، هذا و الصحيح أن المقلد له أن يعدل إلى الحي بفتوى الميت بالجواز.

و دعوى أن ذلك يستلزم الجمع بين الحجيه التعيينيه و التخييرييه، مندفعه بأنه إنما يلزم فيما إذا اتحد نظر الميت و الحي فيما هو الموضوع للحكم فى مسأله البقاء، أو أنهما اختلفا فى ذلك و كانت دائره موضوعه عند الحي أوسع منها لدى الميت، و أما إذا اختلفا فى ذلك و كانت دائره موضوع الحكم عند الميت أوسع منها لدى الحي، كما إذا أفتى الميت بجواز البقاء مع تعلم الفتوى و إن لم يعمل بها، و أفتى الحي بوجوب البقاء مع العمل فلا يلزم محذور الجمع بين الحجيتين، و ذلك لأن فتوى الحي بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصفه بالحجيه فيما عمل به المقلد، و قد فرضنا أنه عمل بفتوى الميت بالجواز فى مسأله البقاء، و إذا اتصفت فتوى الميت بالحجيه فى تلك المسأله جاز للمقلد كل من العدول و البقاء فيما أفتى به المجتهد الميت حتى فيما لم يعمل به و تعلم حكمه من المسائل.

و من الظاهر أنه ليس فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد حال حياه الميت اجتماع الحجيتين، لأن كون فتوى الميت حجه تعيينيه إنما هو فى المسائل التى عمل بها المقلد دون ما لم يعمل به، فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء و هى حجه تخيرييه فحسب فأين يلزم فى تلك المسائل اجتماع الحجيتين.

على أنه لا مانع من اجتماع الحجيه التعيينيه و التخييرييه فى مورد واحد، فإن الحجيه التعيينيه إنما ثبتت

لفتوى الميت ببركه فتوى الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى الميت بمعنى أن الجهات الّتى ساقّت الحى إلى الحكم بوجوب البقاء ككون الميت أعلم أو حرمة العدول عنه نظراً إلى أن الموت كمال، فلا يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥٤

.....

ما ترشدنا إليه السيره و غيرها أو غيرهما من الجهات إنما دلت على أن فتوى الميت بما هى كذلك حجه تعيينيه، و لا ينافى ذلك كونها حجه تخييريّه بلحاظ أن الحجه قامت على جواز العدول و توسط فتوى الميت بالجواز.

و نظيره ما إذا أفتى غير الأ-علم بوجوب تقليد الأ-علم و الأ-علم أفتى بجواز تقليد غير الأ-علم، فإن فتوى غير الأ-علم فى نفسها و بعنوان أنها فتواه و إن لم تكن بحجه حتى لو سألناه نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الأ-علم عنده، إلّا أنها بعنوان أن الحجه قامت على حجيتها و الأ-علم أفتى بجواز الرجوع إليه متصفه بالحجيه من غير أن يكون بين الحكمين أى تهافت، لأنهما بعنوانين مختلفين و هو من اجتماع عدم الحجيه بالعنوان الأولى و الحجيه بالعنوان الثانوى. و ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجه فى الموضوعات الخارجيه كما أنه حجه فى الأحكام الشرعيه، و بنى الحى على عدم اعتباره فى الموضوعات و أن الحجه فيها هى البيئه، فإن خبر الثقة بما أنه كذلك لا يتصف بالحجيه لدى الحى، إلّا أنه بعنوان أن الحجه قامت على حجيته و أن الميت أفتى باعتباره، حجه شرعيه لا محاله لأن الحجه قامت على حجيته.

و المتلخص: أنه لا مانع من اجتماع الحجيه و عدم الحجيه بعنوانين، فإذا أمكن هذا فى تلك الموارد أمكن فى

محل الكلام أيضاً. إذن لا مانع من أن تكون فتوى الحى بعنوانها الأولى غير متصفه بالحجيه و تكون متصفه بالحجيه التخييره بعنوان أن الحجه قامت على حجيتها، و كذلك الحال فى فتوى الميت بأن تتصف بالحجيه التعيينيه و التخييره فى مورد واحد، و معه لا- بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء لفتوى الحى بوجوبه على تقدير العمل أو التعلم مثلاً، و المفروض أن المقام قد عمل بفتواه هذه أو تعلمها منه حال الحياه فتتصف فتوى الميت بالحجيه حتى فى مسأله البقاء و يجب عليه أن يبقى على تقليده، و حيث أنه أفتى بجواز البقاء و العدول إلى الحى فله أن يعدل إلى الحى كما مرّ.

و دعوى أن المجمعول فى الواقع إما هو الحجيه التعيينيه أو التخييره، فلا- يمكن القول بحجيه فتوى الميت تعييناً ليترتب عليه الحجيه التخييره، مما لا يصغى إليه و ذلك: أما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥٥

.....

---

فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد أو لم يتعلم حكمها فلو ضوح أن الحى إنما يرى وجوب البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المقامد أو تعلم حكمه دون ما لم يعمل به أو لم يتعلم حكمه، فلا- مانع فى تلك المسائل من الالتزام بجواز البقاء استناداً إلى فتوى الميت الثابته حجيتها بفتوى الحى كما عرفت.

و أما فى المسائل التى عمل بها المقلد أو تعلم حكمها، فلأن الحجيه الواقعيه بما أنها واقعيه مما لا أثر له، إذ الغرض من جعلها إنما هو تنجيز الواقع أو التعذير عنه، و هذا لا- يتحقق إلّا مع الوصول، و عليه فمنجز الواقع أو المعدر عن مخالفته ليس إلّا فتوى الحى الواصله إلى المكلف على

الفرض، و بما أنه يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب على المقلد أن يرجع إلى فتاواه، و حيث أنه أفتى بجواز العدول و البقاء فجاز للمكلف أن يعدل إلى الحي بفتوى الميت به، و إذا عدل إلى الحي فإن كانت الحجية التخييرية هي المجعوله واقعاً فهو، و أما لو كانت الحجية المجعوله هي التعيينه، فهي غير واصله إلى المكلف بل الواصل خلافها لقيام فتوى الميت بجواز البقاء. و فى ظرف عدم وصول الحجية التعيينه لا- مانع من جعل الحجية التخييرية بأن تكون الحجه هو ما يختاره المكلف من الفتويين، لما تقدم من أن الحجية التخييرية غير معقوله إلماً أن يرجع إلى جعل الحجية على ما يختاره المكلف من الأمرين أو الأمور.

### فتوى الحي بجواز البقاء و الميت بوجوبه

الصورة الرابعة: و هي ما إذا بنى الحي على جواز البقاء و أفتى الميت بوجوبه، فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى فتوى الميت فى مسأله البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميت فى بقيه المسائل الفرعيه، أو أن المقلد لو رجع إلى تقليد الميت لم يجب عليه البقاء فى بقيه المسائل؟

الصحيح أن يقال: إن فتوى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت و جواز العدول عنه إن كان بمعنى أن فتوى الميت حجه تخييرية و عدلها فتوى الحي، و المكلف مخير بينهما بالمعنى المتقدم فى التكلم على الحجية التخييرية بين المجتهدين المتساويين بأن يكون الاختيار فى الأخذ بهذا أو بذاك بيد المكلف، و يكون كل منهما حجه تعيينيه بعد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥٦

.....

---

الأخذ به و التعبير عنها بالحجيه التخييرية إنما هو بمناسبه أن الاختيار بيد المكلف و له أن يأخذ بهذا أو بذاك، و إذا أخذ بأحدهما كانت حجه تعيينيه

فى حقه، فليس للمقلد بعد أن أخذ بفتوى الميت فى مسأله البقاء لكونه قد عمل بها فى حياته أو تعلم حكمها أن يعدل إلى الحى، لأن فتوى الميت قد اتصفت بالحجيه التعيينيه بأخذها و معها يجب البقاء فى بقيه المسائل أيضاً.

و إذا كان فتوى الحى بجواز البقاء بمعنى أن المكلف يتخير حدوثاً و بقاءً بين البقاء على تقليد الميت و العدول عنه، فكما يجوز له أن يعدل إلى الحى بعد موت المجتهد المقلد أو يبقى على تقليده، كذلك يجوز له ذلك بعد الأخذ بأحدهما و العمل على طبقه مدّه من الزمان، جاز للمقلد العدول إلى الحى و إن رجع إلى الميت فى مسأله البقاء لأنه معنى كونه مخيراً بحسب الحدوث و البقاء. و هذا المعنى هو الصحيح و ذلك لأن الأخذ بفتوى المجتهد بعد موته و سقوطها عن الحجيه بسببه لا يزيد على الأخذ بها فى حياته و قبل سقوطها عن الحجيه بموته، فكما أن الأخذ السابق لا يوجب بقاء فتاوى الميت على حجيتها التعيينيه بعد موته، و من هنا جاز للمقلد بعد موت المجتهد بل و جب عليه العدول إلى الحى فليكن الأخذ المتأخر عن سقوط فتاواه عن الحجيه و موته أيضاً كذلك، فليس الأخذ بعد موته موجباً لأن يتصف فتاواه بالحجيه التعيينيه، فالمقلد يتخير بين العدول و البقاء حدوثاً و بقاءً و معه إذا رجع إلى الميت فى مسأله البقاء، لم يجب عليه أن يبقى على تقليده فى بقيه المسائل الفرعيه، بل له أن يعرض عن البقاء فى تلك المسأله و يعدل إلى الحى سواء فى ذلك بين أن يكون نظر الميت و الحى متحدين فيما هو الموضوع للحكم فى مسأله البقاء و بين

أن يكون مختلفاً فلاحظ، هذا كله في هذه الصور.

### اختلاف الحي و الميت في مسأله البقاء

و أما الصورتان اللتان وعدنا التعرض لهما بعد الفراغ عن الصور الأربع المتقدمه فهما ما إذا أفتى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه و أفتى الميت بحرمة، فهل للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسأله البقاء لحجيه فتاواه بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٥٧

.....

و المفروض أنه قد عمل بها حال حياه المجتهد الميت أو أنه تعلم حكمها، ليلزم من بقائه على تقليده في تلك المسأله حرمه البقاء على تقليده، أو أن المقلد ليس له البقاء على تقليده في مسأله البقاء، و يجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده في بقيه المسائل الفرعيه؟ و بعبارة اخرى تجوز الحي أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسأله البقاء أيضاً حتى يلزم منه حرمه البقاء في بقيه المسائل أو لا يشملها، فله أن يبقى على تقليد الميت في بقيه المسائل؟

الثاني هو الصحيح لأنه لا مانع من البقاء على تقليد الميت في المسائل الفرعيه غير مسأله البقاء و الوجه فيه: أن فتاوى الميت قد سقطت عن الحجيه بموته فلا- تتصف بالاعتبار، إلما إذا أفتى الحي بحجيتها التخييرية كما إذا جوّز البقاء على تقليده أو التعيينيه كما إذا أوجبه، و فتوى الميت بحرمة البقاء لا يمكن أن تتصف بالحجيه في مسأله البقاء بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه، لأن شمول تجوز الحي أو إيجابه لفتوى الميت بحرمة البقاء، يستلزم عدم شموله لها و يلزم من حجيه فتوى الميت عدم حجيتها، و ما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال. و الوجه في هذا الاستلزام أن الميت يفتى بحرمة البقاء، فلو كانت فتواه هذه

حجه شرعيه بأن شملتھا فتوى الحى بجواز البقاء لزم منها عدم حجيه فتاواه الّتى منها فتواه بحرمه البقاء. إذن لا يمكن أن تشمل فتوى الحى بالجواز أو الوجوب لفتوى الميت بحرمه البقاء، و هذا بخلاف سائر فتاواه، فإنه لا محذور فى حجيتها بشمول فتوى الحى لها، هذا.

على أنّا لا- نحتمل شمول فتوى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه لفتوى الميت بحرمته و ذلك لأن فى الواقع و مقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون البقاء على تقليد الميت محرّماً لارتفاع حجيه فتاواه بموته، و إما أن يكون جائزاً بالمعنى الأعم و لا تكون حجيه فتاواه ساقطه بموته و لا ثالث، فإن كان البقاء محرّماً واقعاً كانت فتوى الحى بجواز البقاء مخالفه للواقع و معه لا تتصف بالحجيه الشرعيه لمخالفتها للواقع على الفرض و إذا سقطت فتوى الحى عن الحجيه لم تكن فتوى الميت بحرمه البقاء حجه بوجه لسقوط فتاواه عن الحجيه بموته، و إنما تتصف بالاعتبار إذا أفتى الحى بحجيتها و قد فرضنا أنها ساقطه عن الحجيه لمخالفتها للواقع، فهى غير معتبره فى نفسها فما ظنك بأن تكون

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٥٨

.....

---

موجه لحجيه فتوى الميت بحرمه البقاء. و أما إذا كان جائزاً بحسب الواقع ففتوى الحى بجواز البقاء مطابقه للواقع إلّا أن فتوى الميت بحرمه البقاء مخالفه له فلا- تكون حجه بوجه. إذن لنا علم تفصيلى بعدم حجيه فتوى الميت بحرمه البقاء سواء أ كانت مطابقه للواقع أم مخالفه له و فتوى الحى بجواز البقاء بالمعنى الأعم غير محتمله الشمول لفتوى الميت بحرمه البقاء، و مع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع و مقام الثبوت كيف يعقل أن يشملها دليل الحجيه و هو فتوى

الحى فى مقام الإثبات.

و نظير ذلك ما ذكرناه فى التكلم على حجيه الخبر من أن الخبر الواحد إذا دلّ على عدم حجيه الخبر الواحد، لم تشمله الأدله القائمه على حجيه الخبر، لأنه يلزم من شمولها له و حجيته عدم شمولها له و عدم حجيته. على أننا لا نحتمل حجيته بحسب الثبوت، لأنه لا يخلو إما أن لا يكون الخبر الواحد حجه شرعاً و إما أن يكون حجه و لا ثالث، فعلى الأول لا حجيه للخبر النافى لحجيه الخبر لما فرضناه من عدم حجيه الخبر واقعاً و هو أيضاً خبر واحد فلا يثبت به مدلوله، و على الثانى أيضاً لا يتصف النافى بالحجيه لأنه على خلاف الواقع لما فرضناه من حجيه الخبر واقعاً، فعلى كلا التقديرين لا حجيه للخبر النافى لحجيته و الأدله غير شامله له فى مرحله الإثبات بعد عدم احتمال حجيته فى مرحله الثبوت.

و بيان أوضح و أحسن أن معنى فتوى الحى بجواز البقاء بالمعنى الأعم أن المقلد له أن يبقى على تقليد الميت فى المسائل الفرعيه، كما أن معناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، و لا- يعقل أن تشمل فتوى الحى بالجواز كلتا المسألتين أعنى مسأله البقاء و سائر المسائل، لوضوح أنها إن شملت لمسأله حرمه البقاء فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى بقيه المسائل فإن الميت أفتى بحرمه البقاء، و إن شملت بقيه المسائل الفرعيه فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء و إلّا حرم عليه البقاء فى بقيه المسائل.

فتوى الحى بالجواز إما أن تشمل مسأله البقاء فحسب، و إما أن تشمل سائر المسائل الفرعيه و لا يمكن الجمع بينهما فى الشمول  
إلّا



الميت لا- يمكن أن تشمل مسأله البقاء و ذلك لاستحالاته فى نفسه، و ذلك لأن احتمال المطابقه للواقع معتبر فى حجيه الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجامع القطع بمخالفتها للواقع، و لا يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقه للواقع و تكون فتوى الحى بحجيه فتوى الميت شامله لمسأله البقاء، لأن البقاء على تقليد الميت إما أن يكون محرماً فى الواقع و إما أن يكون جائزاً، فعلى الأول لا- يمكن البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء لأنه أمر محرّم واقعاً، و فتوى الحى بجوازه ساقطه عن الحجيه لمخالفتها للواقع على الفرض، و على الثانى تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه لمخالفتها للواقع. و إذن لنا علم تفصيلى بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه على كلا التقديرين، و أن فتوى الحى بالجواز غير شامله لمسأله البقاء. و إذا فرضنا أن فتوى الحى لم تشمل مسأله البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت فى سائر المسائل كما لعله ظاهر.

ثم إن بما ذكرناه اتضح الفرق بين هذه المسأله و مسأله ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء و الحى بجوازه، و حاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمة البقاء على فتوى الميت و جواز البقاء عليها، فإذا أفتى الميت بحرمة البقاء و أفتى الحى بجوازه لم يكن البقاء على تقليد الميت فى هذه المسأله من جهه فتوى الحى بالجواز، و هذا بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء، و أفتى الحى بجوازه، فإنه لا مانع من الجمع بينهما و نتيجه ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت إلى الحى،

لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجية بموته، و أن يبقى على تقليد الميت حتى في فتواه بوجوب البقاء و نتيجته أن تكون فتوى الميت حجة تعيينيه من جهة اختيار المقلد و التزامه. نعم، إذا قلنا بأن فتوى الحي بجواز البقاء مرجعها إلى التخيير الاستمراري، و أن المقلد متى ما أراد الرجوع إلى الحي جاز له ذلك، لم يمكن البقاء على تقليد الميت في حكمه بوجوب البقاء، فإن معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه إلى الحي و هذا لا يجتمع مع فتوى الحي بجواز البقاء و الرجوع مستمراً.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٠

### [حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر]

#### إشارة

[١٦] مسأله ١٦: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و إن كان مطابقاً [١] للواقع (١).

حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر

(١) الكلام في هذه المسأله يقع في مقامين:

**أحدهما: أن الجاهل يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقه للواقع، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب؟**

و ثانيهما: أن أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحه أو باطله؟

أما المقام الأول: فلا ينبغي التردد في أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شىء من أعماله سواء أ كانت مطابقه للواقع أم مخالفه له، كما إذا استند إلى أماره شرعيه أو فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع، و ذلك لقصوره و قتنده لاستناده في أعماله إلى الحجه الشرعيه على الفرض.

و أما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على أعماله إذا كانت مخالفه للواقع، و ذلك لأنه قد قصر في الفحص و السؤال و خالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجه شرعيه. بل الأمر كذلك حتى إذا كان عمله المخالف للواقع مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده في ظرف العمل أو في زمان الرجوع إليه، فإن الحجه بوجودها الواقعي غير كافي في المعذوريه و عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، بل إنما تكون معذره فيما إذا استند إليها المكلف في عمله، و الاستناد إلى الحجه مفروض العدم في محل الكلام. بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً للواقع إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل، و ذلك لأنه مع الالتفات و احتمال صحه العمل و فساده، إذا أتى به غير مبال بمخالفته للواقع لكان ذلك مصداقاً بارزاً للتجري القبيح، و بذلك يستحق العقاب على عمله و إن كان مطابقاً للواقع.

---

[١] الظاهر هو الصحة في هذا الفرض.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦١

**[المقام الثاني أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحه أو باطله؟]**

---

و أما المقام الثاني: فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهل المقصّر من عباداته و معاملاته و أنها تقع صحيحه أو فاسده، إنما يخص أفعاله التي يترتب على صحتها أو

فسادها أثر عملي بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال، كما إذا أتى بالعبادة جاهلاً بحكمها فى أول وقتها و التفت إلى حكمها فى أنشائه أو فى خارجه، فإنه إذا قلنا بطلانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها كما يترتب على القول بصحتها عدم وجوب الإعادة أو القضاء. و كما إذا عامل معاملة معاطاتيه غير عالم بحكمها، ثم فسخ البائع المعاملة فإننا لو قلنا بفساد المعاملة، وجب على كل من البائع و المشتري ردّ ما أخذه إلى مالكة و مع تلفه يرد عليه بدله، و لو قلنا بجواز المعاملة لأجل أن المعاطاه مفيدة للملكيه الجائزه القابله للانفساخ بفسخها و جب على كل منهما ردّ ما أخذه إلى بائعه، و إن قلنا إن المعاملة لازمه و أن المعاطاه مفيدة للملك اللّازم لم يجب على المشتري و لا على البائع ردّ العين أو عوضها بوجه. و كذلك الحال فى المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا غسل المتنجّس بالبول مرّه واحده فى الكثير، ثم التفت و تردد فى اعتبار التعدد فيه لأننا لو قلنا باعتبار التعدد حتى فى الغسل بالماء الكثير، و جب غسل المتنجّس مرّه ثانيه فى مفروض الكلام كما يجب غسل ما لاقاه المتنجس مع الرطوبه قبل الغسله الثانيه، و هذا بخلاف ما لو قلنا بكفايه المرّه فى الماء الكثير. و كذا إذا ذبح ذبيحه بغير الحديد بالاختيار، ثم التفت إلى شرطيه الحديد و هى باقيه بحالها لأننا لو قلنا بكونها ميته حرم أكلها و بطلت الصلاه فى أجزاءها كما أنه لو لم نقل بكونها كذلك حلّ أكلها و جازت الصلاه فى أجزاءها.

و أما أفعاله التى لا يترتب أثر عملي على صحتها و فسادها بالإضافة إلى زمانى الحال أو

الاستقبال فهي خارجه عن محل الكلام، لأنه لا أثر للبحث عن صحتها و عدمها، و هذا كما إذا شرب العصير العنبي بعد غليانه و قبل تثليته ثم التفت و تردد في جوازه و حرمة، فإنه لا أثر للحكم بحرمة و حليته، لوضوح أنه لو كان محرماً فقد مضى و يعاقب على فعله ذلك لحرمة، و إن كان حلالاً فلا يعاقب بشيء فلا أثر لهما بالإضافه إلى زمانى الحال أو الاستقبال.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الماتن ذهب إلى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٢

.....

و إن كان مطابقاً للواقع، و الظاهر أنه استند في ذلك إلى أن المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته، و ذلك بقرينه قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل: و حصل منه قصد القربه.

و الصحيح أن عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان أم لم يكن إذا كان مطابقاً للواقع، و ذلك أما في التوصليات فلأجل أن الأمور التوصليه لا يعتبر فيها غير الإتيان بها مطابقه للواقع، و المفروض أن المقصر أو غيره أتى بما أتى به مطابقاً للواقع.

و أما في العبادات فلأن العباده كالواجب التوصلى و إنما تفرقان في أن العباده زائداً على لزوم إتيانها بذاتها يعتبر إضافتها إلى المولى جلّ شأنه نحو إضافه، و هذا أمر ممكن الصدور من الجاهل، أما غير الملتفت فظاهر و أما الملتفت فلأنه إذا أتى بها برجاء أنها مما أمر به الله سبحانه تحققت به الإضافه نحوه، فإذا كانت مطابقه للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحه لا محاله.

نعم، الذى لا يتمكن منه الجاهل الملتفت إنما هو الجزم بأن ما يأتى به مأمور

به من الله لتردده و عدم علمه بذلك بحيث لو أتى به جازماً بأنه مأمور به في الشريعة المقدسه فقد شرع. إلا أنا قد أسبقنا «١» عند التكلم على مشروعيه الاحتياط أن الجزم بالنيه غير معتبر في صحه العبادات و أن الإتيان بها برجاء أن لا يكون تاركاً للعباده على تقدير وجوبها في الواقع يكفي في صحتها و سقوط أمرها و امتثاله إذا كانت مطابقه للواقع، و هذا بيتني على مسأله جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي و تحصيل العلم بالمأمور به، و قد أسمعناك جوازه فراجع.

إذن لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا انكشفت مطابقته للواقع.

نعم، ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سرّه) أن ظاهر كلام السيد الرضى (قدس سرّه) في مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قدس سرّه)

---

(١) راجع ص ٥١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٣

.....

---

سرّه): ثبوت الإجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها «١»، إلما أنه غير صالح للاستدلال به و ذلك لأنه من الإجماع المنقول الذي لا نقول باعتباره، فالإجماع غير متحقق في نفسه، و على تقدير تحققه لم يحرز أنه إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) لاحتمال استناد المجمعين إلى عدم تمشى قصد القربه من الجاهل الملتفت أو إلى اعتبار الجزم بالنيه في العبادات أو غير ذلك من الوجوه.

نعم، لا ينبغي التأمل في أن عمل الجاهل محكوم بالبطلان في مرحله الظاهر لدى العقل ما لم ينكشف مطابقته للواقع، لأن العقل لا- يكتفى بما أتى به الجاهل مع التردد في صحته و مطابقته للواقع، لأن العلم بالاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه إلا أنه حكم عقلي في مرحله الظاهر و يرتفع إذا

انكشفت مطابقه ما أتى به الجاهل للواقع.

و المتلخص: أن عمل الجاهل القاصر و المقصّر الملتفت و غير الملتفت في الحكم سواء.

ثم إن انكشاف المطابقه للواقع قد يكون وجدانياً و هذا من القله بمكان، لأنه لا يتفق للعامي العلم وجداني بمطابقه عمله للواقع إلما في الضروريات و القطعيات و المسائل الواضحه و هي قليله في الغايه. و قد يكون بالتعبد و هو الأكثر، و ذلك لأنه إذا لم يكن للعامي علم وجداني بالمطابقه فلا مناص من أن يستكشف مطابقه عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى المجتهد فإن بالمطابقه أو المخالفه معها يستكشف تعبداً مطابقه عمله للواقع أو مخالفته له، و هذا هو الّذى يتمكن منه المقامد غالباً. و عليه فإن كان المجتهد الّذى كان يجب عليه أن يقلّده في زمان العمل و المجتهد الّذى يجب عليه تقليده في زمان الرجوع شخصاً واحداً فهو، و أما إذا تعددا و كان المجتهد الّذى يجب الرجوع إليه في ظرف العمل غير المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع، فإن كان عمله موافقاً لكلتا الفتويين فلا كلام في صحته، كما أنه إذا كان مخالفاً لكلتيهما لم تكن شبهه في فساد و وجوب إعادته. و إنما الكلام فيما إذا كان مطابقاً لفتوى أحدهما و مخالفاً لفتوى الآخر، فهل اللّازم تطبيق عمل الجاهل لفتوى المجتهد الّذى كان يجب

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد: ٤٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٤

.....

---

تقليده في ظرف العمل أو أن اللّمازم تطبيقه لفتوى المجتهد الّذى يجب تقليده في زمان الرجوع أو المدار على مطابقته لكلتا الفتويين و مع فرض المخالفه لإحدهما يحكم بطلانه؟

الصحيح أن المدار في ذلك على مطابقه العمل لفتوى المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع، و

لا عبره بفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في زمان العمل، و سرّه ما قدّمناه في مباحث الاجزاء و غيرها من هذا الكتاب «١» و في بحث الأصول «٢» من أن الأحكام الواقعيه لا تتغير عمّا هي عليه بفتوى المجتهد أو بقيام الأماره على خلافها، اللهمّ إلّا على القول بالسببيه و لا نقول بها، و حيث إن الإعاده و عدمها فعل من أفعال المكلف و هو لا يدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل، فلا مناص له من أن يرجع في حكمها إلى من يجب تقليده في زمان الابتلاء بالشك في وجوب الإعاده، و هو المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع و ذلك لإطلاق أدله التقليد، فإنه إذا أفتى بصحه ما أتى به المكلف جاهلاً بحكمه، فمعناه أن إعادته التي يشك المكلف في وجوبها بالفعل غير واجبه في حقه، كما أنه إذا أفتى بفساده كان معناه وجوب الإعاده عليه. و أما فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في ظرف العمل فلا يترتب على فتواه بصحه ذلك العمل أو فساده أثر بالإضافه إلى المكلف عند الشك في وجوب إعادته، لأنها قد سقطت عن الحجيه بموت المجتهد أو بنسيانه أو بغيرهما من أسباب السقوط، و الفتوى غير المتصفه بالحجيه لا يترتب عليها أثر بوجه.

إذن فالمتعين الرجوع إلى من يجب عليه تقليده في ظرف الرجوع، لشكه في وجوب إعادته الفعل الذي أتى به سابقاً و هو مما يجب أن يسأل حكمه عن الفقيه الذي تتصف فتواه بالحجيه في حقه لدى السؤال و هو المجتهد الفعلي لا السابق الذي سقطت فتواه عن الحجيه على الفرض، و قد مرّ أن فتواه بالصحه تلازم الحكم



(١) راجع ص ٤٠.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٩٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٥

.....

الإعاده كما أن فتواه بالفساد ملازمه للحكم بوجوبها، و توضيح ذلك:

أن المجتهد المذنب يجب المراجعة إليه في ظرف الرجوع و إن لم تكن فتواه متصفه بالحجيه من الابتداء و إنما حدثت حجيتها بعد ذلك، إما لأنه لم يكن لها موضوع سابقاً لعدم كونه مجتهداً في ظرف العمل، و إما لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالأعلمية أو العدالة و نحوهما، إلا أن ما تتضمنه تلك الفتوى بعد ما اتصفت بالحجيه حكم كلى إلهي لا يختص بوقت دون وقت، بل يعم الأزمنه المتقدمه و المتأخره، مثلاً إذا أفتى بوجوب التيمم على المتيمم بدلاً عن غسل الجنابه إذا أحدث بالأصغر و لم يجوز الوضوء في حقه، شملت فتواه هذه الأزمنه السابقه و اللاحقه لأن مضمونها حكم عام قد استكشفه المجتهد من أدلته و لا- اختصاص له بعصر دون عصر. فإن مقتضى تلك الفتوى أن حكم الله المجعول في حق المتيمم بدلاً عن غسل الجنابه إذن أحدث بالأصغر هو التيمم دون الوضوء، و لانزمه بطلان الصلوات التي أتى بها المكلف سابقاً مع التوضؤ بعد التيمم بدلاً عن غسل الجنابه، فبالفتوى المتأخره الحادثه حجيتها يستكشف بطلان الأعمال السابقه في ظرف الصدور. و الحكم ببطلانها و إن لم يترتب أثر عليه بالإضافه إلى الأزمنه المتقدمه، إلا أن له أثراً بالإضافه إلى زمان الحال و الأزمنه الآتية، لأن لازمه وجوب الإعاده أو القضاء.

و ملخص الكلام أن وجوب إعاده الأعمال السابقه و عدمه من المسائل التي يجب الرجوع فيها إلى الفقيه المذنب تتصف فتاواه بالحجيه و ليس ذلك إلا المجتهد الفعلي لسقوط فتوى المجتهد السابق في ظرف العمل

عن الحجية بالموت أو نحوه، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجية لم يجز له تقليد المجتهد الحاضر، وقد فرضنا أن فتوى المجتهد الفعلي بطلان الصلاة مع الوضوء في تلك المسألة، و مضمونها أن ذلك هو حكم الله الواقعي العام غير المختص بوقت دون وقت.

نعم، لا- مناص من الالتزام بعدم وجوب الإعادة أو القضاء في الموارد التي قام الدليل فيها على عدم الوجوب، و ذلك كما إذا أخل في الصلاة بغير الأركان من أجزائها أو شرائطها بأن صلى بلا سورة أو أتى بالتسيحات الأربع مره واحده و كانت فتوى المجتهد الفعلي وجوب السوره أو وجوب التسيحات ثلاث مرات، و ذلك لحديث

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٦

.....

لا- تعاد لدلالته على عدم وجوب الإعادة إلّا من الخمسه المذكوره في الحديث و ليست منها السوره أو التلث في التسيحات الأربع، بل لا تجب إعادة الصلاة في أمثال المقام و إن كان عمله مخالفاً لكلتا الفتويين، كما إذا أفتى كل من المجتهد السابق و اللاحق بوجوب السوره أو التلث في التسيحات الأربع. إذن، الإخلال بغير الخمسه الوارده في الحديث غير موجب لبطلان الصلاة و لا لإعادتها إلّا فيما دلّ الدليل على وجوب الإعادة فيه كما إذا كبر جالساً و كانت وظيفته الصلاة قائماً، أو كبر قائماً و كانت وظيفته الصلاة جالساً و ذلك للنص «١» هذا بالإضافة إلى الجاهل القاصر.

و أما المقصر فإن كان ملتفتاً حال العمل و متردداً في وجوب السوره مثلاً في الصلاة، فلا يشمله حديث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشك في صحه العمل بعد الإتيان به بحيث لولا انكشاف الخلاف بعد ذلك لم تجب إعادته أو قضاؤه، و ليس الأمر

كذلك في الجاهل المقصّر الملتفت حال العمل لأنه شاك في صحه عمله من حينه و قبل أن يأتي به، و مقتضى أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية أعنى قاعده الاشتغال، وجوب الإعادة في أمثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يأت به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعدم إتيانه بما هو المأمور به الظاهري في حقه بقاعده الاشتغال، فقد فاتت عنه الصلاه و وجب عليه قضاؤها ظاهراً.

و أما المقصّر غير الملتفت فقد ادعوا الإجماع على بطلان عمله و أنه كالعالم و المتعمد في ترك الواجب و معه لا يفرق بين قسمي الجاهل المقصّر أعنى الملتفت و غير الملتفت في بطلان عملهما و عدم كونهما مشمولين للحديث، هذا إذا تم الإجماع كما ادعى.

و أما لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصّر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب و تنجز التكليف عليه لا من حيث صحه العمل و بطلانه، فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت في نفسه و به يحكم بصحه عمله و إن كان مخالفاً لفتوى كلا المجتهدين.

---

(١) وسائل الشيعه ٥: ٥٠٣ / أبواب القيام ب ١٣ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٧

و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل و حصل منه قصد القربه، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً [١] و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل (١).

**[ما يراد من الأعلم]**

[١٧] مسأله ١٧: المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسأله و أكثر اطلاعاً لنظائرها و للأخبار و أجود فهماً للأخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطاً

(١) فقد اتضح تفصيل ذلك مما سردناه فى التعليقه المتقدمه فلاحظ.

ما يراد من الأعلم:

(٢) ليس المراد بالأعلميه فى المقام أن يكون المجتهد أشد اقتداراً فى القواعد و الكبريات أعنى المبادئ التى بها تستنتج الأحكام، كما إذا كان المجتهد فى المطالب الأصوليه أقوى من غيره، و لا أن المراد بها أكثره الإحاطه بالفروع و التضلع فى الكلمات و الأقوال، كما إذا تمكن من الجواب عن أيه مسأله ترد عليه و لو من الفروع التى لا يبتلى بها إلا نادراً، أو لا يتحقق فى الخارج أصلاً مع التطلع على أقوالها و موارد التعرض للمسأله فى كلماتهم، بل المراد بالأعلميه كون المجتهد أشد مهاره عن غيره فى تطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطاً و أمتن استنتاجاً للأحكام عن مبادئها و أدلتها، و هو يتوقف على علمه بالقواعد و الكبريات و حسن سليقته فى تطبيقها على صغرياتها، و لا يكفى أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر.

و الوجه فى هذا التفسير: أن حال الأعلم فى علم الفقه حال الأعلم فى بقيه الحرف و العلوم، فكما أن الأعلم فى الطب و الهندسه و التجاره و غيرها هو الذى يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطاً لها عن قواعدها و هو

[١] العبره فى الصحه بمطابقه العمل للواقع، و الطريق إليها هو فتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٦٨

.....

موقوف على المعرفه بالكبريات و حسن السليقه فى تطبيقها على مصاديقها، و لا يكفى فى الأعلميه مجرد كون الطيب أقوى فى الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الأمثال و الفروع. بل لا بدّ مضافاً إلى إحاطته بأقسام

المرض و طرق معالجتها و أدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها، فكذلك الحال فى المقام. فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثرية الإحاطة بالفروع و الأقوال و الكلمات لأنها غير راجعه إلى الأعراف فى التطبيق، لوضوح أنها ليست إلّا حفظ الفتاوى و الفروع و أجنبيه عن الاستنباط بالكلية، كما أن شدة الاقتدار العلمى بالكبريات غير راجعه إلى الأعراف فى الاستنباط، فإن ربّ شخص له اليد الطولى فى الأصول، إلّا أنه ضعيف فى التطبيق و الاستنباط، هذا.

بل الأمر كما ذكرناه و إن فرضنا أن الأعلم بحسب الهيئه أعنى هيئه أفعال يشمل الأقوائيه فى القواعد و الكبريات أو الأكثرية من حيث الإحاطة بالفروع و الكلمات و ذلك لأن الحكم بوجوب تقليد الأعلم لم يرد فى شىء من الأدله اللفظيه ليلاحظ أن الأعلم هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الأعلميه من حيث القواعد و الكبريات أو الإحاطة بالفروع و الأقوال أو غير ظاهر فى ذلك، و إنما الحكم بوجوب تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعده الاشتغال على ما قدّمنا تفصيله، و لا شبهه فى أن الأعلم المذى يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى المذى ذكرناه أعنى الأعراف بتطبيق الكبريات على مصاديقها، لأن الطبيب الأعلم عندهم من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبيه على صغرياتها كما مرّ.

و بما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل و الفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره، غير راجعه إلى الأعلميه فإنها أمر خارج عن الأعراف فى التطبيق. مضافاً إلى أن العالميه و الأعلميه إنما تلاحظان بالإضافه إلى شىء واحد فيقال: زيد عالم بمسأله كذا و عمرو أعلم بها منه. و أما إذا كان

هناك شيان يعلمهما أحد المجتهدين و لم يعلم الآخر إلا بأحدهما فلا يصح أن يقال: إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم بأحدهما، و في الآخر أحدهما عالم و الآخر لا علم له به أصلاً لا أن الأول أعلم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٦٩

### [تقليد غير الأعم فيما توافق مع الأعم]

[١٨] مسأله ١٨: الأحوط عدم تقليد المفضول حتى [١] في المسأله التي توافق فتواه فتوى الأفضل (١).

و أما الأشديه في المراتب العلميه بأن يقال: إن من انكشف له حكم المسأله انكشافاً جزئياً فهو مقدّم على من انكشف له حكمها انكشافاً ظنياً متلماً، أو إن من انكشف له حكمها من أدلتها ظناً يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلتها أو الأقوائيه بحسب المبني، كما إذا كان أحد المجتهدين قوياً في مبانيه العلميه بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشككين، و لا يرفع اليد عنها بالمناقشه في أدلتها بخلاف الآخر، فلا يمكن حمل الأعم على شىء منهما، و ذلك لأنهما غير راجعين إلى الأعرفيه في التطبيق. على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجه على الحكم و عدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزئياً أو ظنياً أم لم ينكشف، و سواء أمكن التشكيك في مباني المجتهد أم لم يمكن، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف و ضعفه، و لا على قوه المباني و عدمها فلاحظ.

(١) ذكرنا في المسأله الثانيه عشره أن الأعم إنما يجب تقليده فيما إذا علمت المخالفه بينه و بين غير الأعم في الفتوى، و أما مع العلم بالموافقه بينهما أو احتمالها فلا- يجب تقليد الأعم بوجه، لأن الحجيه إنما تثبت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه على نحو صرف الوجود، فإذا عمل المقلد بفتياهما فقد

عمل على طبق الحجة أعنى فتوى الفقيه، و لم يقد دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد و تميزه حينئذٍ و هو نظير ما إذا ورد روايتان و دلتا على وجوب شىء معين و أفتى المجتهد بوجوبه استناداً إلى الجامع بين الروايتين، فإنه حينئذٍ قد عمل على طبق الحجة الشرعية، و لا- يجب عليه أن يعين ما عمل به منهما، فما يظهر من الماتن من لزوم تعيين المجتهد المقلد فى مفروض الكلام مما لا مستند له، و توضيح ذلك:

أن المجتهدين المتعددين إذا اتفقوا فى الاجتهاد لم يقد أى دليل على أن العامى يجب أن يستند إلى فتاواهم فى مقام العمل، تساوا فى الفضيله أم اختلفوا و قد تكلمنا على

---

[١] لا بأس بتركه فى هذا الفرض.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٠

.....

---

ذلك فى محلّه «١» فلا نعيد، إلّا أنا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى أحدهم المعين، أو يكفى الاستناد إلى الجامع أو المجموع؟

الصحيح أن الاستناد إلى فتوى أى واحد من المجتهدين المتفقين فى الاجتهاد يجرى فى مقام الامتثال، و ذلك لشمول أدله الحجية لفتوى كل واحد منهم فى محل الكلام و سرّه أن الحجية نظير غيرها من الأحكام الوضعيه أو التكليفيه قد جعلت لطبيعى الدليل و هو قابل الصدق على الواحد و الكثير. إذن فموضوع الحجية فى المقام إنما هو طبعى فتوى العالم أو الفقيه و هو قابل الانطباق على فتوى كل من المجتهدين و بهذا تتصف كل واحده من الفتاوى المتفقه بالمنجزيه و المعدّريه، و يسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها و إلى فتوى ذاك كذلك.

كما أن له أن يستند إلى الطبيعى الملغى عنه الخصوصيات و المشخصات

و الكثرات و المميزات لأنه الموضوع للحجيه، كما هو الحال في بقيه الحجج المتفقه في المضمون و بهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتاوى غير صحيح، لأن المجموع بما هو مجموع أعنى اعتبار ضم كل واحده منها إلى الأخرى في مقام الاستناد ينافى حجيه كل من الفتاوى في نفسها، لما ذكرناه من أن كل واحده من الفتاوى حجه على استقلالها فلا معنى لانضمام بعضها إلى بعضها الآخر في مقام الاستناد، و بعبارة اخرى أن كل واحده منها معذره و منجزه لا أنها جزؤهما. و أما الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بأن يستند إلى هذا في نفسه و إلى ذاك كذلك و هو المعبر عنه بالعموم الاستغراقي، فلا يرد عليه المحذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانيه منافياً لحجيه الاولى باستقلالها إلا أنه لغو لا أثر له، فإنه بعد حجيه كل واحده من الفتاوى في نفسها و جواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة إلى الاستناد إلى الأخرى بوجه.

و دعوى أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعدده على معلول واحد. مندفعه بأن الداعي على الإتيان بالعمل أو تركه إنما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامثال مستند إلى التكليف الواحد و إن قامت عليه حجج متعدده.

---

(١) راجع ص ١٠٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧١

### [طرق ثبوت الاجتهاد]

[١٩] مسأله ١٩: لا يجوز تقليد غير المجتهد و إن كان من أهل العلم (١)، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد و إن كان من أهل العلم (٢).

[٢٠] مسأله ٢٠: يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبره و علم باجتهاد شخص (٣) و كذا يعرف بشهادة عدلين [١] من أهل الخبره



(١) لأن الأدلة المتقدمة المسوّغه للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل غير الصادقة على غير المجتهد.

(٢) على ما فصلنا الكلام فيه في أول الكتاب وقلنا إن كل مكلف لا بدّ أن يكون في أعماله أو تروكه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، كما أن المجتهد ليس له أن يقلّد الغير، إذ لا تشمله الأدلة المسوّغه للتقليد. و أما الواجد لملكه الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً أو أنه استنبط جملة قليلة من الأحكام فقد بيّنا في التكلّم على أقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعيه التقليد في حقه، كما أنه لا يجوز التقليد منه إذا لم يتصد للاستنباط أصلاً فليراجع «١».

طرق معرفه الاجتهاد

(٣) لأنه حجه بذاته، كما يثبت بالاطمئنان لأنه علم عادى و هو حجه عقلائيّه و لم يردع عنها فى الشريعه المقدسه.

(٤) قد استدلّ على حججه البيّنه بوجوه:

منها: دعوى الإجماع على اعتبارها فى الشريعه المقدسه. و فيه: أن هذا الإجماع على تقدير ثبوته ليس من الإجماعات التعبدية، لاحتمال استناده إلى أحد الوجوه

[١] لا يبعد ثبوته بشهادة عدل واحد، بل بشهادته ثقه أيضاً مع فقد المعارض، و كذا الأعلميّه و العداله.

(١) راجع ص ١٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٢

.....

المذكوره فى المقام فلا يستكشف به قول المعصوم (عليه السلام) بوجه.

و منها: أن الشارع قد جعل البيّنه حجه فى موارد الترافع و الخصومات و قدّمها على غير الإقرار من معارضاتها، و إذا ثبتت حجيه

شىء فى موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات، ثبتت حجيته فى سائر الموارد مما ليس لها معارض فيه بطريق أولى.

و یرد علیه: أن الدعوى و الخصومه مما لا

مناص من حلّه بشىء، لأن بقاء الترافع بحاله ينجر إلى اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا يلزم أن يكون حجه حتى فى غير المرافعات، و من هنا أن اليمين تفصل بها الخصومه شرعاً و لا تعتبر فى غير المرافعات فالأولويه لا تبتنى على أساس صحيح.

□  
و منها: موثقه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه» «١». لدلالاتها على أن اليد فى مثل الثوب و المملوك و أصاله عدم تحقق النسب أو الرضاع فى المرأه، حجه معتبره لا بدّ من العمل على طبقها إلما أن يعلم أو تقوم البينه على الخلاف. إذن يستفاد منها أن البينه حجه شرعيه فى إثبات الموضوعات المذكوره فى الموثقه، و بما أن كلمه «الأشياء» من الجمع المحلى باللام و هو من أداه العموم، و لا سيما مع التأكيد بكلمه «كلها» فتتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التى يترتب لها أحكام و منها الاجتهاد و الأعلميّه.

و حيث إن مورد الموثقه هو الموضوعات الخارجيه لا يصغى إلى دعوى أن الموثقه إنما دلت على اعتبار البينه فى الأحكام فلا يثبت بها حجيتها فى الموضوعات، فالموثقه تدلنا على حجيه البينه فى الموضوعات مطلقاً. و يؤيدها روايه عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الجبن قال: «كل شىء

لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» (٢).

و حيث إن سندها غير قابل للاعتماد عليه جعلناها مؤيده للموثقه، هذا.

---

(١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) وسائل الشيعه ٢٥: ١١٨/ أبواب الأطمعه المباحه ب ٤١ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧٣

.....

---

و قد تعرضنا للاستدلال بهذه الموثقه فى كتاب الطهاره عند التكلم على طرق ثبوت النجاسه «١» و ذكرنا أن الروايه و إن عتبر عنها فى كلام شيخنا الأنصارى (قدس سرّه) بالموثقه، إلّا أنّا راجعنا حالها فوجدناها ضعيفه حيث لم يوثق مسعده فى الرجال، بل قد ضعّفه المجلسى «٢» و العلّامه «٣» و غيرهما. نعم، ذكروا فى مدحه أن رواياته غير مضطربه المتن و أن مضامينها موجوده فى سائر الموثقات و لكن شيئاً من ذلك لا يدل على وثاقه الرجل فهو ضعيف على كل حال.

و الأمر و إن كان كما ذكرناه إلّا أن التحقيق أنّ الروايه موثقه، و ذلك لأن مسعده بن صدقه من الرواه الواقعه فى طريق كامل الزيارات و قد بنى أخيراً سيدنا الأستاذ (أدام الله إظلاله) على وثاقه رجاله و ذلك لتصريح ابن قولويه فى ديباجته بأنه روى فى ذلك الكتاب الأخبار غير المتصفه بالشذوذ و التى رواها الثقات من أصحابنا. و لا يضرّه ما حكى عن المجلسى و العلّامه و غيرهما من تضعيف الرجل، و ذلك لأن العلّامه و المجلسى و غيرهما من المتأخرين المضعفين على جلالتهم و تدقيقاتهم لا يعنى بتضعيفاتهم و لا بتوثقاتهم المبتنيتين على اجتهاداتهم، و لا يحتمل أن يكون توثيق العلّامه أو تضعيفه من باب الشهاده و الاخبار فضلاً عن المجلسى أو غيره لبعده عصرهم عن الرواه. نعم، لو

علمنا أن توثيقه أو تضعيفه مستند إلى الحس و الاخبار أو احتمالنا ذلك في حقهم، لم يكن توثيقاته أو تضعيفاته قاصره عن توثيق أو تضعيف مثل الشيخ و النجاشي و غيرهما من المتقدمين، فالروايه لا إشكال فيها من تلك الجبهه.

نعم، يمكن المناقشه في الاستدلال بها من جهه الدلاله و ذلك لأن «البينه» لم تثبت لها حقيقه شرعيه و لا- متشرعيه، و إنما استعملت في الكتاب و الأخبار بمعناها اللغوي و هو ما به البيان و الظهور على ما فصلناه في كتاب الطهاره فلاحظ «٤» و معه لا يمكن أن يستدل على حجيه البينه المصطلح عليها، بالموثقه لعدم كونها مستعمله فيها بمعنى شهاده العدلين.

---

(١) في المسأله [١٢٩]

(٢) رجال المجلسي: ٣٢٠ / ١٨٦٠.

(٣) الخلاصه (العلامه): ٢٦٠.

(٤) في المسأله [١٢٩].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧٤

.....

---

فالصحيح أن يستدل على حجيه البينه بالمعنى المصطلح عليه بما يتناه في البحث عن طرق ثبوت النجاسه و حاصله: أنا علمنا من الخارج أن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) كان يعتمد على إخبار العدلين في موارد الترافع من غير شك و اعتماده (صلى الله عليه و آله و سلم) عليها يدلنا على أن شهاده العدلين أيضاً من مصاديق الحججه و ما به البيان، فإنه لولا كونها كذلك لم يجر له أن يعتمد عليها أبداً، فبهذا نستكشف أنها حجه مطلقاً من دون أن يختص اعتبارها بموارد الخصومه و القضاء لأن اعتماد الشارع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجه معتبره في مرتبه سابقه على القضاء لا أنه اتصف بالحجيه بنفس القضاء، هذا.

ثم إن الاجتهاد و الأعلميّه كما أنهما يثبتان بالبينه كذلك يثبتان بالخبر الواحد و ذلك لما يتناه في محله من أن

خبر العدل الواحد كما أنه حجه معتبره في الأحكام الشرعيه كذلك يعتمد عليه في الموضوعات الخارجيه و هذا للسيره الجاريه على الاعتماد عليه عند العقلاء مطلقاً و لم يردع عنها في الشريعة المقدسه. بل لا تتوقف حجيته على عداله المخبر لكفايه الوثاقه في حجيه الخبر و إن استشكل الماتن في حجيه الخبر الواحد في الموضوعات في جمله من الموارد.

و قد يتخيل أن الموثقه المتقدمه «١» كافيه في الردع عن العمل بالخبر الواحد في الموضوعات الخارجيه حيث ورد في ذيلها: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه» نظراً إلى أنه دلّ على حصر المثبت بالاستبانة و قيام البيئه، فلو كان الخبر الواحد أيضاً حجه مثبتة للموضوعات الخارجيه كالبيئه لبيته (عليه السلام) و يدفعه، أوّلاً: أن الموثقه ليست بصدد الحصر أبداً و ذلك لوضوح أن الأشياء كما أنها تثبت بالاستبانة و البيئه كذلك تثبت بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم و غيرها، فلو كانت بصدد حصر المثبت فيهما لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن.

و ثانياً: أن البيئه في الموثقه كما قدّمناه بمعنى الحجيه و ما به البيان و هذا هو الّذى دلّت الموثقه على حجيته في قبال العلم الوجداني و الاستبانة، و أما تطبيق ذلك على

---

(١) راجع ص ١٧٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧٥

إذا لم تكن معارضه بشهاده آخرين من أهل الخبره ينفيان عنه الاجتهاد (١) و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، و كذا الأعلميه تعرف بالعلم أو البيئه غير المعارضه، أو الشياع المفيد للعلم.

---

مصاديقه و أن ما به البيان أى شىء فالموثقه غير ناظره إلى بيانه، فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فإذا أقمنا الدليل على

اعتبار الخبر في الموضوعات الخارجيه استكشفاً بذلك أنه أيضاً مصداق لكبرى الحجيه و ما به البيان، كما استكشفاً حجيه البيئه المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ.

و ثالثاً: لو سلمنا أن البيئه في الموثقه بمعناها المصطلح عليه، فعدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم و البيئه إنما هو من جهه خصوصيه في موردها و هي أن الحليّه في مفروضها كانت مستنده إلى قاعده اليد في مسأله الثوب، و من الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه (عليه السلام) كان بصدد بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الإطلاق. و على الجملة أن الموثقه غير رادعه عن السيره العقلانيه و تمام الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

و دعوى أن الاجتهاد ليس من الأمور الحسيه، و أن القوه و الملكه إنما يستكشفاً بالحدس و الاختبار، و الشهاده و الاخبار إنما تقبلان في المحسوسات و لا اعتبار بهما في الحدسيات أبداً.

مندفعه بأن الاجتهاد كالعَداله و غيرها من الأمور التي تقبل فيها الشهاده و الاخبار، و الوجه فيه مع أن الملكه غير قابله للحس، أن تلك الأمور من الأمور الحدسيه القريبه من الحس، لأنها مما يقل فيه الخطأ و تكون مقدماته موجبه للحدس غالباً، و الاخبار عن مثلها كالأخبار عن الأمور المحسوسه في الاعتبار عند العقلاء.

(١) لأن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين، فإن شمولها لهما معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، و هذا معنى ما يقال: إذا تعارضا تساقطا، فلا يتصف شيء منهما بالحجيه و الاعتبار.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٧٦

[٢١] مسأله ٢١: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما و لا البيئه، فإن

حصل الظن بأعلميه أحدهما تعين تقليده [١] بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلميه يقدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلميه الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته (١).

(١) ذكرنا عند التكلم على مسأله وجوب الفحص عن الأعلم، أنه إذا لم يشخص الأعلم من المجتهدين، و لم يتمكن من تحصيل العلم بأعلميه أحدهما مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى فإن تمكن من الاحتياط وجب، لما مرّ غير مره من أن الأحكام الواقعيه قد تنجزت على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه، و لا طريق للعامى إلى امثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم و هو مردد بين شخصين، و معه لا مناص من الاحتياط تحصيلًا للعلم بالموافقه لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال فى بقيه موارد العلم الإجمالى. و لا أثر للظن بالأعلميه أو احتمالها فى أحدهما حينئذٍ، لأن أدله الحجيه غير شامله للمتعارضين و معه لم يجعل شىء من الفتويين المتعارضتين حجه على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمل حجيته، بل الوظيفه وقتئذٍ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدته ما علم به من التكاليف الإلزاميه.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعه الوقت للجمع بين الفتويين، و إما لأن أحدهما أفتى بوجوب شىء و الآخر بحرمة، فلا محاله يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردد بين شخصين و لا مرجح لأحدهما على الآخر و فى هذه الصوره إذا ظن بأعلميه أحدهما أو احتمالها وجب الأخذ به. و لا يقاس هذه الصوره بالصوره المتقدمه، فإن فى تلك الصوره أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن



الحجيه فلم يجعل شىء منهما حجه على المكلف لتمييز بالظن أو الاحتمال، و أما فى

[١] الظاهر أنه مع عدم العلم بالمخالفه يتخير فى تقليد أيهما شاء، و مع العلم بها و لو إجمالاً يأخذ بأحوط القولين، و لا اعتبار بالظن بالأعلميه فضلاً عن احتمالها، هذا فيما إذا أمكن الأخذ بأحوطهما، و إلاً و جب تقليد من يظن أعلميته أو يختص باحتمال الأعلميه على الأظهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٧

**[شروط المرجع]**

**إشاره**

[٢٢] مسأله ٢٢: يشترط فى المجتهد أمور: البلوغ (١).

هذه الصوره فيما أنه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى أحدهما لعدم تكليفه بالاحتياط لتعذره و لا ترتفع عنه الأحكام لتجزها عليه بالعلم الإجمالى، فلا مناص إلا من اتباع إحدى الفتويين، فإذا احتل أو ظن بأعلميه أحدهما دار أمر المكلف بين التعيين و التخير، و قد تقدم أن العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، للعلم بأنه معذر على كل حال و معذريه الآخر غير محرز.

و بما سردناه اتضح أن الظن بالأعلميه أو احتمالها إنما يكون معيناً لتقليد من ظن بأعلميته أو احتل إذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما إذا كان متمكناً منه، فما أفاده الماتن فى المقام لا يمكن المساعده على إطلاقه. كما أن ما أفاده فى المسأله الثامنه و الثلاثين من أن المكلف فى تلك المسأله إذا لم يتمكن من الاحتياط تخير بينهما و إذا أمكنه فالأحوط هو الاحتياط، لا يمكن المساعده على إطلاقه أيضاً لما عرفته من أن المكلف إنما يتخير بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط، إذا لم يظن أو لم يحتمل أعلميه أحدهما، و إلاً فالمتعين تقليد المظنون أو المحتمل أعلميته، هذا كله مع العلم بالمخالفه بينهما

و أما إذا لم يعلم المخالفه بينهما، فقد مرّ أنه لا يجب تقليد معلوم الأعلّميه وقتنّد فضلاً عن المظنون أو المحتمل أعلّميته.

شرائط المرجعيه للتقليد

قد اشترطوا فى من يرجع إليه فى التقليد أموراً: ١- البلوغ:

(١) لم يقم أى دليل على أن المفتى يعتبر فيه البلوغ، بل مقتضى السيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً بوجه، فإذا كان غير البالغ صبيّاً ماهراً فى الطبابه لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك، كما أن الإطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و أهل الذكر و نحوها

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٨

.....

على غير البالغ كصدقها على البالغين.

و استبعاد أن يكون المقلّد للمسلمين صبيّاً مراهقاً إذا كان واجداً لسائر الشرائط مما لا وقع له، كيف و من الأنبياء و الأوصياء (عليهم أفضل السّلام) من بلغ مرتبه النبوه أو الإمامه و هو صبي، فإذا لم تكن الصباوه منافية للنبوه و الإمامه فلا- تكون منافية للمرجعيه أبداً.

و لم نستفد من مذاق الشارع أن تصدى غير البالغ للإفتاء و المرجعيه أمر مرغوب عنه فى الشريعه المقدسه.

و أما ما ورد من أن «عمد الصبى و خطأه واحد» «١» و أنه «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم» «٢» فهما أجنيان عن محل الكلام، إذ المراد من أن عمد الصبى خطأ على ما ورد فى ذيل الروايه الأخرى «٣» بهذا المضمون: «أن ديتة فى القتل خطأ على عاقلته» و ليس معناه أن كل ما صدر عن الصبى فهو بحكم الخطأ فى الشريعه المقدسه، بحيث لو تكلم الصبى فى أثناء صلاته متعمداً لم تبطل صلاته بناء على شرعيه عبادته لأنه بحكم الخطأ. إذن الروايه أجنيه

عن جواز التقليد من الصبي.

كما أن الروايه الثانيه كذلك، لأن كون الصبي مرفوعاً عنه القلم، أى عدم كونه مؤاخذاً بأفعاله و تروكه، لا يقتضى عدم جواز تقليده و الحكم ببطلان أقواله و عدم اعتبار فتاواه، على ما تعرضنا للروايتين فى التكلم على شرائط المتعاقدين «٤» و ذكرنا أن كون عمد الصبي خطأ و كونه مرفوعاً عنه القلم لا- يقتضيان بطلان أقواله و أفعاله حتى يحكم ببطلان ما أوجده من العقود و الإيقاعات.

إذن لم يثبت عندنا ما يمنع عن السيره العقلانيه بوجهه، فإن كان عدم جواز التقليد من الصبي مورداً للتسالم و الإجماع القطعى فهو، و إلا فلا مانع من الرجوع إليه فى التقليد إذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتمده فى المقلد، و حيث لا سبيل لنا إلى إحراز

---

(١) وسائل الشيعه ٢٩: ٤٠٠/ أبواب العاقله ب ١١ ح ٢.

(٢) مضمونها فى وسائل الشيعه ١: ٤٥/ أبواب مقدمه العبادات ب ٤ ح ١١.

(٣) وسائل الشيعه ٢٩: ٤٠٠/ أبواب العاقله ب ١١ ح ٣.

(٤) مصباح الفقاهه ٣: ٣٩٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٧٩

و العقل (١)

---

التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه.

بقى هناك أمران:

أحدهما: أن محل الكلام فى المقام أن البلوغ هل يعتبر فى زمن العمل بفتوى المجتهد أو لا يعتبر، و أما إذا كان المجتهد بالغاً فى زمان العمل بفتواه إلما أنه إنما تصدى للاستنباط قبل البلوغ فلا- شبهه فى جواز الرجوع إليه و هو خارج عن مورد النزاع بالكليه.

و ثانيهما: أننا لو قلنا باشتراط البلوغ فى المقلد، و أخذ العامى الفتوى منه قبل بلوغه ثم بلغ فمات، فله أن يبقى على تقليده فيما أخذه أو تعلمه و ذلك لما قدمناه فى

التكلم على مسأله جواز البقاء أن عنوان البقاء على تقليد الميت غير وارد فى شىء من الأدله حتى يتوقف جوازه على ملاحظه معنى التقليد و تفسيره. بل يكفى فى جوازه أخذ الفتوى و تعلمها حال الحياه. و ذلك لأن المقلد يصدق عليه الفقيه أو غيره من العناوين الواردة فى لسان الدليل، و مقتضى السيره و الإطلاقات حجيه فتاواه و جواز الرجوع إليه فى الأحكام، و غايه الأمر أنا اعتبرنا فيه البلوغ أيضاً و قيدنا حجيه فتاواه بالبلوغ، و المفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمل العامى بفتواه، و بما أن الأخذ و التعلم قد تحققا حال حياه المجتهد فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائى.

٢- العقل:

(١) و عن شيخنا الأنصارى (قدس سرّه) ما ظاهره أن اعتبار العقل فى المجتهد المقلد أمر لا خلاف فيه و أنه مورد للاتفاق «١». و يدلُّ على اعتباره جميع الأدله المتقدمه المستدل بها على حجيه فتوى الفقيه من الآيات و الأخبار و السيره العقلائيه، و ذلك لوضوح أن الموضوع فى الأدله اللفظيه هو

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٥٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٠

و الإيمان (١)

---

الفقيه و العالم و العارف و نحوها، و لا ينبغى الارتباب فى عدم صدق شىء منها على غير العاقل، فإنه لا ميزان لفهمه و لا لشىء من أعماله و أقواله.

و كذلك السيره العقلائيه لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى عالم مثلهم فى العقل و الدرايه، و لم نتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل إلى من يفعل ما يفعله و يتكلم بما يتكلم به من غير درايه و لا ميزان و يهرول فى العقود و الأسواق و يضرب هذا و يهتك ذاك، و يأكل ما

تمكن من أكله.

إذن لا- شبهه في أن المقلد يعتبر فيه العقل بحسب الحدوث. و إنما الكلام في اشتراط العقل فيه بحسب البقاء و أنه هل يشترط في حجيه فتاواه بقاءه على العقل و الدرايه بحيث لو أخذ العامي منه الفتوى حال درايته و عقله إلّا أنه جنّ بعد ذلك، أو أنه كان مجنوناً أدوارياً قد يعقل و قد يجنّ و أخذ منه الفتوى حال إفاقة لم يجر له البقاء على تقليده و العمل بفتياه، أو أن العقل غير معتبر في حجيه الفتوى بحسب البقاء و للمكلف العمل بفتواه و إن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه؟

لا مجال لاستفاده اعتبار العقل بقاءً من الأدله اللفظيه و السيره العقلائيّه، بل مقتضى الإطلاقات عدم اشتراطه بقاءً، و السيره أيضاً غير مخالفه لذلك نظير ما مرّ من عدم اشتراط الحياه في حجيه الفتوى بحسب البقاء، و معه يحتاج اعتبار العقل في المقلد بحسب البقاء إلى دليل. و يأتي تمام الكلام في ذلك عند التكلم على شرطيه الاجتهاد و الايمان و غيرهما من الشرائط المتقدمه و الآتيه بحسب البقاء فانتظره.

٣- الايمان:

(١) استدلووا على اعتباره بأمر:

منها: دعوى إجماع السلف و الخلف على شرطيه الايمان في المقلد.

و يدفعه: أن الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبديه حتى يستكشف به قول

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٨١

.....

المعصوم (عليه السلام) لاحتمال أن يكون مستنداً إلى أحد الوجوه الآتيه في الاستدلال، و معه لا مجال للاعتماد عليه.

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا...» «١» و حسنه أبي خديجه بقوله (عليه السلام) فيها: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...» «٢».

و فيه:

أن الروايتين إنما وردتا في الترافع و القضاء، و قد مرّ في التكلّم على اعتبار الأعلّميه أنه لا ملازمه بين بابي القضاء و الفتوى حتى يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر من الشروط، على أنهما دلّتا على اعتبار كون القاضى من الشيعة نظراً إلى أن غير الشيعة لا يروى عنهم (عليهم السّلام) و إنما يروى عن المفتين في مذهبه و عمّن اعتنق به في عقيدته، أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم و لا- أنه عارف بأحكامهم و قضاياهم عاده، لا أن ذلك حكم تعبدى صدر عنهم (عليهم السّلام) و على الجملة أن اعتبار الايمان في الروايتين من جهه أن الموضوع للحكم بالحجيه فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الّذى جعله (عليه السّلام) حاكماً على الناس، و غير الاثنى عشرى إنما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم (عليهم السّلام) فإذا فرضنا في مورد أن المفتى من غير الشيعة إلّا أنه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم و قضاياهم كما هو مفروض الكلام لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان، هذا.

على أن مقبوله عمر بن حنظله ضعيفه السند على ما بيّناه في التكلّم على اعتبار الأعلّميه فلاحظ «٣».

و منها: روايتا على بن سويد و أحمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد في أولهما: «كتب إلّى أبو الحسن (عليه السّلام) و هو في السجن: لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين...» «٤» و في ثانيتهما جواباً عمّا كتبه أحمد بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٣) راجع ص ١٤١.

(٤) وسائل الشيعة

.....

حاتم و أخوه إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) «فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حنبا، و كل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» «١» و ذلك للنهي في الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة، و الأمر في الثاني بالاعتماد على المسنّ في حبههم و كثير القدم في أمرهم (عليهم السلام).

و يدفعه: أن الروايتين ضعيفتا السند، فإن في سند أولاهما محمد بن إسماعيل الرازي و علي بن حبيب المدائني و كلاهما لم يوثق في الرجال، كما أن في سند الثاني جملة من الضعاف منهم أحمد بن حاتم بن ماهويه.

مضافاً إلى أن الظاهر أن النهي في الرواية الأولى عن الأخذ من غير الشيعة إنما هو من جهة عدم الوثوق و الاطمئنان بهم لأنهم خونته حيث خانوا الله و رسوله (صلى الله عليه و آله و سلم) و خانوا أماناتهم كما في الرواية، و أين هذا مما هو محل الكلام، لأن البحث إنما هو في جواز الرجوع إلى من كان واجداً لجميع الشرائط و تصدى لاستنباط الأحكام عن أدلتها على الترتيب المقرر عندنا و لم يكن فيه أي نقص غير أنه لم يكن شيعياً و معتقداً بالأئمة (عليهم السلام).

و أما الرواية الثانية فهي غير معمول بها قطعاً، للجزم بأن من يرجع إليه في الأحكام الشرعية لا يشترط أن يكون شديد الحب لهم أو يكون ممن له ثبات تام في أمرهم (عليهم السلام) فإن غايه ما هناك أن يعتبر فيه الايمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذن لا بدّ من حملها على بيان أفضل الأفراد على تقدير تماميتها

بحسب السند.

و يؤكد ما ذكرناه: أن أخذ معالم الدين كما أنه قد يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواه الحديث، و من الظاهر أن حجيه الروايه لا- تتوقف على الايمان فى رواتها، لما قررناه فى محلّه من حجيه خبر الثقة و لو كان غير الاثنى عشرى من سائر الفرق، إذن فليكن الأخذ بالرجوع إلى فتوى الفقيه أيضاً كذلك.

على أننا لو سلّمنا جميع ذلك و بنينا على شرطيه الايمان و الإسلام فى حجيه الفتوى

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٥١/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٤٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٣

و العدالة (١)

---

بحسب الحدوث، فلا- ملازمه بينها و بين اعتبارهما فى حجيتها بقاء أيضاً، بحيث لو أخذ العامى فتوى المجتهد حال استقامته و إيمانه ثم انحرف عن الحق لم يجز له أن يبقى على تقليده لسقوط فتواه عن الاعتبار، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ على اعتبارهما فى الحدوث.

فالمتحصل إلى هنا: أنه لم يدلنا دليل لفظى معتبر على شرطيه الايمان فى المقلد، بل مقتضى إطلاق الأدله و السيره العقلانيه عدم الاعتبار لأن حجيه الفتوى فى الأدله اللفظيه غير مقيده بالايمان و لا بالإسلام كما أن السيره جاريه على الرجوع إلى العالم مطلقاً، سواء أ كان واجداً للايمان و الإسلام أم لم يكن و هذا يترأى من سيرتهم بوضوح لأنهم يراجعون الأطباء و المهندسين أو غيرهم من أهل الخبره و الاطلاع و لو مع العلم بكفرهم.

و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثاً و بقاءً كما يأتى وجهه عن قريب فانتظره.

٤- العدالة:

(١) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ و الإیمان لا يكاد يستفاد من شىء من السيره و



الأدلة اللفظية المتقدمتين، و ذلك لأن مقتضى إطلاق الآيه و الأخبار عدم الفرق فى حجيه إنذار الفقيه أو قول العالم أو رأى العارف بالأحكام بين عدالته و فسقه، كما أن السيره الجاربه على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيده بما إذا كان العالم عادلاً بوجه.

نعم، مقتضى السيره و غيرها من الأدله القائمه على حجيه الخبر الواحد اشتراط الوثاقه فى المقلمد و ذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رأيه و نظره، و لا يشترط فيه زائداً على الوثوق شىء.

نعم، قد يستدل على اعتبار العداله بالإجماع. و فيه: أنه ليس من الإجماع التعبدى فى شىء، و لا يمكن أن يستكشف به قول الإمام (عليه السلام) لاحتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر كما ستعرف.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٤

.....

و قد يستدل عليه بروايه الاحتجاج المرويه عن التفسير المنسوب إلى العسكرى (عليه السلام) حيث ورد فيها: «فأما من كان الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه...» «١».

و يدفعه أوّلًا: أن الروايه ضعيفه السند، لأن التفسير المنسوب إلى العسكرى (عليه السلام) لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فإن فى طريقه جمله من المجاهيل كمحمد بن القاسم الأسترآبادى، و يوسف بن محمد بن زياد، و على بن محمد بن سيار فليلاحظ هذا إذا أُريد بالتفسير المنسوب إلى العسكرى (عليه السلام) هو الذى ذكره الصدوق (قدس سرّه) بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادى، و الظاهر أنه مجلّد واحد كما لا يخفى على من لاحظ التفسير الموجود بأيدينا اليوم. و أما لو أُريد به هو الذى ذكره محمد بن على بن شهر آشوب على ما نقله فى المستدرک فالسند إليه صحيح لأنه ذكر

الحسن بن الخالد البرقي أخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكرى من إملاء الإمام (عليه السلام) و الحسن بن خالد ممن وثقه النجاشي «٢» و للمشايع إليه طرق صحيحه إلا أن الظاهر أنه غير التفسير الذي ذكره الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادي، لأنه نقل أن التفسير الذي عدّ من كتب البرقي مائه و عشرون مجلداً، و هذا لم يصل إلينا أبداً و إنما الموجود بأيدينا مجلد واحد يتطابق لما نقله الصدوق (قدس سرّه).

و ثانياً: أن الروايه إنما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم، نظراً إلى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و أكل الحرام و الرشاء و تغيير الأحكام، و التفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله، و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله، و مع هذا قلّدوا علماءهم و اتبعوا آراءهم، فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عزّ من قائل فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ حَيْثُ فَسِّرَ فِي نَفْسِ الرّوايه بقوم من اليهود. ثم بين (عليه السلام) أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣١ / أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٩ / ٤١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٨٥

.....

---

الفسق الظاهر و العصبية الشديده و التكالب على الدنيا و حرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه إلى أن قال و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

و حاصل كلامه (عليه السلام) لو

صحت الروايه: أن التقليد إنما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانه و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما إذا لم يعلموا منه الكذب الصراح و أكل الحرام. و هذا كما ترى لا دلاله له على اعتبار العدالة فى المقلد، لأن الوثاقه كافيه فى صحه الاعتماد على قوله فإن بالوثوق يكون الرجوع إليه صحيحاً عند العقلاء، و على الجملة أن الروايه لا دلاله لها على اعتبار العدالة فى المقلد.

على أننا لو سلمنا دلاله الروايه على اعتبار العدالة فى المفتى بحسب الحدوث فلا دلاله لها على اعتبارها فيه بقاء، كما إذا قلده حال عدالته ثم طرأ عليه الفسق و الانحراف، هذا.

إلا أن مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل و الإيمان و العدالة فى المقلد بحسب الحدوث و البقاء، و الوجه فى ذلك أن المرتكز فى أذهان المتشرعه الواصل ذلك إليهم يبدأ ببدء عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له أو لا ايمان أو لا عداله له، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصه مسقطه له عن المكانه و الوقار، لأن المرجعيه فى التقليد من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمه له لدى العقلاء و الشيعه المراجعين إليه، و هل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص فى المقاهى و الأسواق أو يضرب بالطنبور فى المجمع و المعاهد و يرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكره و القبائح، أو من لا يتدين بدين الأئمه الكرام و يذهب إلى مذاهب باطله عند الشيعه المراجعين إليه. فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بامامه من هو كذلك

فى الجماعة، حيث اشترط فى إمام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامة العظمى التى هى من أعظم المناصب بعد الولاية.

إذن احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل أو غير العادل مقطوع بعدم، فالعقل و الإيمان، و العدالة معتبره فى المقلد حدوداً، كما أنها معتبره فيه بحسب البقاء لعين ما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٦

و الرجوليه (١).

---

قدّمناه فى اعتبارها حدوداً.

و لعلّ ما ذكرناه من الارتكاز المتشرعى هو المراد مما وقع فى كلام شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) من الإجماع على اعتبار الإيمان و العقل و العدالة فى المقلد «١» إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدى بينهم على اشتراط تلك الأمور.

٥- الرجوليه:

(١) استدلووا على عدم جواز الرجوع إلى المرأة فى التقليد بحسنه «٢» أبى خديجه سالم

---

(١) رساله فى الاجتهاد و التقليد: ٥٧.

(٢) إن أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشى [رجال النجاشى: ١٨٨ / ٥٠١] و ضعّفه الشيخ [الفهرست: ٣٢٧ / ٧٩] و لكنه وثقه فى موضع آخر، على ما نقله العلامة (قدّس سرّه) و قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات أيضاً. و تضعيف الشيخ (قدّس سرّه)، غير مضر بوثاقته، لأن تضعيفه هذا إن كان مقارناً لتوثيقه زماناً كما لو فرضنا أنه وثقه و ضعّفه فى وقت واحد، فلا يمكن أن يشمل دليل الحجيه شيئاً من تضعيفه و توثيقه لتعارضهما، و دليل الاعتبار لا يشمل المتعارضين. إذن يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه فى كامل الزيارات سليماً عن المعارض. و إذا فرضنا أن تضعيفه كان صادراً قبل توثيقه أيضاً لم يكن مورداً للاعتبار، لأن توثيقه بعد التضعيف عدول عن تضعيفه السابق لا محاله لعدم احتمال أن الرجل عند الشيخ (قدّس سرّه) ثقّه و ضعيف، لوضوح أن الثابت

عنده أحدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضعيفه. كما أن تضعيفه لو كان صادراً بعد توثيقه لكان ذلك عدولاً عن توثيقه السابق و معارضاً لتوثيق النجاشي وغيره، و حيث لم يعلم تاريخهما و أن المتأخر أيهما اندرج ذلك في الشبهات المصدقيه للتضعيف، لعدم ثبوت تضعيف الشيخ و عدوله عن توثيقه، كما لم يثبت عدوله عن تضعيفه فلا يعتمد معه على شيء من قولي الشيخ فيرجع إلى توثيق النجاشي و غيره من دون معارض في البين.

ثم إن في طريق الصدوق إلى أحمد بن عائذ الراوي عن أبي خديجه، حسن بن علي الوشاء و هو ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ما بنى عليه سيدنا الأستاذ (أدام الله اظلاله) من أن الرجال الواقعين في أسانيد موثقون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصحة الروايه و توصيفها بها و إنما عبّرنا عنها بالحسنه نظراً إلى عدم توثيق حسن بن علي الوشاء في كتب الرجال و إنما ذكروا أنه خير و من وجوه هذه الطائفة فلا تذهل.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٨٧

.....

---

□  
ابن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم...» «١» لدلالاتها على اعتبار الرجولية في باب القضاء، و من المعلوم أن منصب الإفتاء لو لم يكن بأرقى من القضاء، فلا أقل من أنهما متساويان، إذ القضاء أيضاً حكم و إن كان شخصياً و بين اثنين أو جماعه رفعاً للتخاصم، و الفتوى حكم كلى يبتلى به عامه المسلمين فإذا كانت الرجولية معتبره في باب القضاء كانت معتبره في باب الإفتاء بالأولويه.

و يرد على هذا الوجه:

أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع إنما هو من جهة التقابل بأهل الجور و حكمهم حيث منع (عليه السلام) عن التحاكم إليهم و الغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية، و لا نستعهد قضاؤه النساء و لو في مورد واحد، فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبه لا- من جهة التعبد و حصر القضاوه بالرجال، فلا دلاله للحسنه على أن الرجولية معتبره في باب القضاء فضلاً عن الدلاله عليها في الإفتاء، لو سلمنا أن القضاء و الفتوى من باب واحد. على أنه لم يقم أى دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل منها ما اعتبر في الآخر بوجه.

و أيضاً استدلوا عليه بمقبوله عمر بن حنظله المتقدمه «٢» حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا».

و قد ظهر الجواب عنها بما بيناه في الحسنه المتقدمه، مضافاً إلى أنها ضعيفه السند كما مرّ، على أن قوله (عليه السلام) «من كان» مطلق و لا- اختصاص له بالرجال. إذن لم يقم دليل على أن الرجولية معتبره في المقام، بل مقتضى الإطلاقات و السيره العقلانيه عدم الفرق بين الإناث و الرجال، هذا.

و الصحيح أن المقام يعتبر فيه الرجولية، و لا- يسوغ تقليد المرأه بوجه، و ذلك لأننا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفه المرغوبه من النساء إنما هي التحجب و التستر، و تصدى الأمور البيتيه، دون التدخل فيما ينافى تلك الأمور، و من الظاهر أن التصدى للإفتاء بحسب العاده جعل للنفس في معرض الرجوع و السؤال لأنهما

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣ / أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٢) فى ص ١٤١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٨

مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأه نفسها معرضاً لذلك أبداً كيف و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاه الجماعه فما ظنك بكونها قائمه بأموهم و مديره لشؤون المجتمع و متصديه للزعامه الكبرى للمسلمين.

و بهذا الأمر المرتكز القطعى فى أذهان المتشرعه يقيد الإطلاق، و يردع عن السيره العقلايه الجاربه على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجلاً كان أو امرأه.

٦- الحريره:

(١) لا يمكننا المساعده على هذا الاشرط سواء استندنا فى مسأله جواز التقليد إلى السيره العقلايه أم إلى الأدله اللفظيه، أما إذا استندنا إلى السيره فلأجل أن العقلاء يراجعون فيما يجهلون به إلى العالم به، و لا يفرقون فى ذلك بين العبيد و الأحرار، و هذا أمر غير قابل للتردد فيه، لأنه المشاهد من سيرتهم بوضوح.

و أما إذا اعتمدنا على الأدله اللفظيه فلأن قوله عزّ من قائل **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا...** «١» يدلنا على وجوب التحذر عند إنذار الفقيه و لم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حراً. و كذا الحال فى غيرها من الأدله اللفظيه، و مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الحريره فى المقلد.

و لا يأتى فى المقام ما أشرنا إليه فى شرطيه العداله و يأتى تفصيله عند التكلم على طهاره المولد «٢» من أن المرتكز فى أذهان المتشرعه أن من كان به منقصه دينيه أو دنيويه مسقطه له عن الوقار و الأنظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعيه و الإفتاء، لأنه من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و لا يرضى الشارع أن يتصداها من له منقصه كما مرّ، و ذلك لأن العبوديه ليست منقصه بوجه، فإن العبد قد يكون أرقى مرتبه من غيره، بل قد يكون ولياً من أولياء الله سبحانه

كما كان بعض العبيد كذلك. وقد يبلغ العبد مرتبه النبوه كلقمان. فإذا لم تكن العبوديه منافيه لشيء من مرتبتي الولايه

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

(٢) فى ص ١٩٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٨٩

و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

---

و النبوه، فهل تكون منافيه لمنصب الإفتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى.

٧- الاجتهاد المطلق:

(١) قد قدمنا الكلام فى ذلك عند التكلم على الاجتهاد «١» و ذكرنا أن المتجزي ليس له أن يرجع إلى الغير فى أعمال نفسه، لأنه عالم فيما استنبطه و رجوعه إلى غيره من رجوع العالم إلى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، و لا مسوغ للتقليد فى مثله و كيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه و اشتباهه، لأن مرجعه إلى أنه مع علمه ببطلان صلاته مثلاً يجب أن يبنى على صحتها لرجوعه إلى فتوى من يراها صحيحه، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، هذا بحسب السيره.

و أما الأدله اللفظيه فقد أسبقنا هناك أن أدله جواز التقليد و اتباع فتوى الغير مختصه بمن لم يتمكن من تحصيل الحجه على الحكم الشرعى، فما ظنك بالمتجزي الذى قد حصلها بالفعل فى مورد أو موردين أو أكثر.

و أما جواز الرجوع إليه فقد منع عنه الماتن بقوله: و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي. و ما أفاده (قدس سرّه) بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدليل الانسداد هو الصحيح، و ذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق و انسدادها على العامى المقامد يقتضى وجوب رجوعه إلى عالم ما، إذ النتيجة جزئيه، و المقدار المتيقن منها هو الرجوع إلى المجتهد المطلق دون المتجزي كما أفاده.

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا



على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنّه لأن قوله عزّ من قال فَلَوْ لَأَنْفَرَ... «٢» دلّ على أن الحذر إنما يجب عند إنذار المنذر الفقيه، ولا دلالة لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر و إن لم يصدق أنه فقيه. كما أن الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين دلّتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن و أمثاله من أكابر الفقهاء و الرواه، و لم تدلنا على جواز الرجوع إلى من

---

(١) راجع ص ٢١.

(٢) التوبه ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٠

.....

---

عرف مسأله أو مسألتين، و لم يكن من إضراب هؤلاء الأكابر من الرواه.

نعم، مقتضى السيره العقلانيه عدم الفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين أن يكون مجتهداً مطلقاً أو متجزئاً، لوضوح أن جاهلهم بشىء يرجع إلى العالم به و إن لم يكن له معرفه بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصائي بالعيون مثلاً و إن لم يكن له خبره بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفه ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلاً. بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزى على قول المجتهد المطلق عند المعارضه، كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق لممارسته و دقته في العلوم العقلية و كونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمه الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوه بتلك المثابه في المسائل الراجعه إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

و على الجملة لا فرق بحسب السيره العقلانيه بين المجتهد المطلق و المتجزى بوجه و مقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الأحكام و إن كانت قليله غير مصححه لإطلاق

الفقيه عليه، و هذا لعله مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أن السيره هل ردع عنها في الشريعة المقدسه أو لا رادع عنها بوجه. و ما يمكن أن يكون رادعاً عنها إنما هو الكتاب و السنه، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعيه أبداً.

أما الكتاب فقوله عزّ من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* «١» و إن كان صالحاً للرادعيه و ذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعيني، و أن الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعيناً، لا أنه واجب مخير بأن يكون غير العالم مأموراً بالسؤال من أهل الذكر أو غيرهم مخيراً بينهما، و من الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسأله أو مسألتين. إذن الآيه المباركه قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعيناً، و هذا ينافي جواز الرجوع إلى المتجزى لأن مرجعه إلى التخيير بينهما و قد فرضنا أن الآيه دلت على تعيين الرجوع إلى المجتهد

---

(١) الأنبياء ٢١: ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩١

.....

---

المطلق. إلّا أننا قد أسبقنا في محلّه «١» أن الآيه المباركه لا دلالة لها على وجوب التقليد و أن السؤال مقدمه للعمل بقول أهل الذكر تعبداً، و بينا أن ظاهرها أن السؤال مقدمه لحصول العلم و معنى الآيه: فاسألوا لكي تعلموا. فإن سياقها يقتضى أن يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، و أن الله سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم. و من هنا ورد في آيه أُخْرَى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ «٢» أى إذا لم يكن لكم علم بالبراهين

و الكتب فاسألوا علماء اليهود. و لا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم. نعم، ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السّلام) إلّا أنه كما بيّناه سابقاً لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود، لأنهم (عليهم السّلام) أيضاً من مصاديق أهل الذكر فراجع، هذا.

□  
على أن الآية المباركة إنما وردت إلزاماً لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و من البين أنه لا- معنى للتعبد في أمر النبوه و غيرها مما يرجع إلى الأصول، فإن المطلوب فيها هو الإذعان و الاعتقاد و لا يكفي فيها التعبد بوجه.

و أما آية النفر فدلالته على وجوب التقليد و إن كانت ظاهره كما مرّ، إلّا أنها ليست بظاهره في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على إنذار الفقيه، و لا- يترتب على إنذار العالم العذى لا يصدق عليه الفقيه و معه لا تكون الآية المباركة صالحه للرادعية.

و أما الروايات فهي أيضاً كذلك، حتى إذا فرضنا أن الرواه المذكورين فيها من أجلاء الفقهاء و كبرائهم، إلّا أنها غير ظاهره في الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم من العلماء.

نعم، هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار.

---

(١) راجع ص ٤٨.

(٢) النحل ١٦: ٤٣ ٤٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٢

.....

---

إحداهما: روايه الاحتجاج المرويه عن العسكري (عليه السّلام) «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه...» لأن ظاهرها حصر المقلد في الفقهاء المتصفين بالأوصاف الوارده في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه.

إلّا أنها كما قدّمنا «١» ضعيفه سنداً. على أن دلالتها على الحصر أيضاً مورد المناقشه لأن الروايه ليست بصدد

بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيهاً، وإنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، حيث قيل له (عليه السلام) إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه بتقليدهم والقبول من علمائهم بقوله عزّ من قائل فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ هَلْ عِوَامُ الْيَهُودِ إِلَّا كِعِوَامِنَا يَقْلَمُونَ علمائهم ... فقال (عليه السلام) بين عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة و تسويه من جهة، و بين أن الفرق بينهما فى أن عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح ... و التفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده، و مع هذا اتبعوا آراءهم فلذلك ذمهم الله سبحانه و بين أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بتقليدهم لفسقه علماءهم و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... فللعوام أن يقلّدوه. فالرواية بصدد بيان الفارق بين الفاسق و العادل، و ليست بصدد بيان أن الفقاهه معتبره فى المقلّد.

و ثانيتهما: مقبوله عمر بن حنظله المتقدمه «٢» حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً» حيث دلت على أن القاضى يعتبر أن يكون عارفاً بأحكامهم و ناظراً فى حلالهم و حرامهم، و من الظاهر أن من عرف مسأله أو مسألتين لا يصدق عليه العارف بأحكامهم لأن ظاهره العموم و الروايه ظاهره فى حصر القضاوه بمن عرف أحكامهم و بما أن منصب القضاء

منصب الفتوى بعينه فلا- مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء، و النتيجة عدم جواز المراجعة إلى المجتهد المتجزي لعدم كونه

(١) راجع ص ١٨٤.

(٢) راجع ص ١١٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٣

.....

عارفاً بأحكامهم.

و يرد على الاستدلال بالمقبوله أمور:

الأول: أن الرواية ضعيفه السند لعدم توثيق عمر بن حنظله. و ما ورد في توثيقه أيضاً ضعيف فلاحظ.

الثاني: أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بأن الأمور المعتره في باب القضاء معتبره في باب الفتوى أيضاً لاتحادهما، و لا علم لنا بذلك لأن القضاءه ترتبط بأبواب كثيره من الفقه، فيمكن أن يعتبر في المتصدى لها العلم بجمله وافية من أحكامهم و أين هذا من محل الكلام، لوضوح أن العلم بمسأله لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقيهيه.

الثالث: أنها معارضه في نفس موردها بحسنه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال المتقدمه «١» قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» لدلالاتها على أن العلم ببعض أحكامهم و قضاياهم كاف من باب القضاء، و هذا متحقق في المتجزي كالمجتهد المطلق. و هي معارضه للمقبوله.

و قد يقال كما قيل إن الظاهر من كلمه «من» و إن كان هو التبويض بل لا يصح أن تكون بيانيه في الروايه، لأن المتعين حينئذ أن يقال: أشياء من قضايانا، للزوم التطابق بين المبين و البيان إلّا أن مدخولها و هو قضايانا بمعنى أحكامهم و علومهم بما أنه أمر كثير بل أمور غير متناهيه بالإضافة إلى البشر، فلا مناص من أن يكون الشىء من

تلك الأمور أيضاً كثيراً في نفسه، وإن كان قليلاً بالإضافة إلى أحكامهم و من هنا لا يصح أن يقال: القطره شىء من البحر أو أن من ملك فلساً واحداً، أن عنده شيئاً من المال.

و المعروف عن صاحب الجواهر (قدّس سرّه) أنه قيل له عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه:- عنده شىء من علم جعفر (عليه السلام) مع أنه (قدّس سرّه)

---

(١) راجع ص ١٨٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٤

.....

---

سرّه) من أكابر الفقهاء و أعلامهم. إذن الحسنه و المقبوله متطابقتان في الدلاله على أن القاضى لا بدّ أن يكون عارفاً بجمله معتد بها من الأحكام، و هذا غير متحقق في المجتهد المتجزى الذي استنبط مسأله أو مسألتين و نحوهما.

و يرد عليه: أن الشىء من الأمر الكثير و إن كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه إلّا أن الوارد في الروايه على طريق الكليني «١» و الصدوق «٢» (قدّس سرّهما) «من قضائنا» و على طريق الشيخ في التهذيب «٣» «من قضايانا» فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي و الفقيه أعني «من قضائنا» و معه لا دلالة للروايه على إرادته معرفه الكثير من أحكامهم، فإن القضاء بمعنى الحكم في مقام الترافع و أحكامهم الواصله إلينا في الترافع و الخصومات، ليست بكثيره في نفسها ليقال إن الشىء من الكثير أيضاً كثير في نفسه بل هي أحكام قليله. إذن تدلنا الروايه على أن معرفه حكم أو حكمين في موارد الترافع أيضاً تكفى في صحه القضاء، لأنه أيضاً شىء من أحكامهم.

على أن الروايه على طريق الشيخ ضعيفه لوقوع معلى بن محمد في سندها و هو ضعيف، و كذا على طريق الكليني (قدّس سرّه). نعم، هي على طريق

الصدوق حسنه لأنه رواها بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجه. و في طريقه إلى ابن عائذ الحسن بن علي الوشاء و هو ممدوح، و قد عرفت أنها مشتمله على «قضائنا» فلم يثبت اشتغال الروايه على «قضائنا» في نفسه. و لا شبهه في أن «شيئاً من قضائنا» يصدق على القليل أيضاً كما تقدم، هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد و الحسن بن علي الوشاء في أسانيد كامل الزيارات و إلّا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه، فطريق الشيخ و الكليني أيضاً صحيح كما أن الروايه صحيحه لا أنها حسنه كما مرّ. فالحسنه معارضه للمقبوله، و هي غير معتبره في موردها فضلاً عن أن تدل على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى في الاجتهاد.

---

(١) الكافي ٧: ٤١٢/ باب كراهيه الارتفاع إلى قضاء الجور ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢/ أبواب القضايا و الأحكام ب ١ ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٥١٦/٢١٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٥

و الحياه فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء [١] كما مرّ (١) و أن يكون أعلم

---

إذن السيره العقلانيه ثابتة و لم يرد ردع عنها في الشريعه المقدسه، فإن تمّ هناك إجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فهو، و إلّا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الأحكام و إن كان قليلاً غايته، هذا.

على أننا لو سلمنا دلالة الكتاب و السنه على عدم جواز الرجوع إلى من لم يتصف بالفقاهه أيضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً، و ذلك لأن النسبه بين المجتهد المطلق و عنوان الفقيه، و كذا بينه و بين المتجزى عموم من وجه، فإن عنوان الفقيه إنما

يصدق باستنباط جملة معتداً بها من الأحكام، و معه قد يجوز التقليد من المجتهد المتجزى، كما أنه قد لا يجوز التقليد من المجتهد المطلق، فإن المجتهد إذا استنبط جملة معتداً بها من الأحكام، و لم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه و ملكته فهو متجزئ لا- محاله، إذ ليست له ملكة استنباط الأحكام على إطلاقها إلّا أنه ممن يجوز تقليده لصدق عنوان الفقيه عليه، لما فرضناه من أنه استنبط جملة معتداً بها من الأحكام و هي موجه لصدق الفقيه عليه، و مقتضى الكتاب و السنه جواز تقليد الفقيه كما مرّ. و إذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الأحكام على إطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلّا أنه لم يتصد للاستنباط و لا في مورد واحد فلا شبهه في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الأبواب و الموارد، و مع ذلك لا مسوغ للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالأحكام الشرعيه بالفعل.

و على الجملة إذا كان المدار في جواز التقليد و عدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزى، و قد لا يصدق على المجتهد المطلق، و معه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع إلى المتجزى مطلقاً.

٨- الحياه

(١) كما تقدم في المسأله التاسعه، فلاحظ.

---

[١] بل يجب في بعض الصور كما تقدم [في المسأله ٩].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ١٩٦

فلا- يجوز على الأحوط [١] تقليد المفضل مع التمكّن من الأفضل (١)، و أن لا- يكون متولداً من الزنا (٢) و أن لا- يكون ٩- الأعميه:

---

(١) على ما أسلفنا تفصيله في المسأله الثانيه عشره فليراجع.

١٠- أن لا يكون متولداً من الزنا:

(٢) و هذا لا للإجماع



المدعى فى المقام، لأنه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التعبدى، و لا لدوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية، لأن المتولد من الزنا كغيره مشمول للأدلة اللفظية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى.

و كذلك الحال بالنسبة إلى السيره العقلائية، لعدم اشتراطهم طهاره المولد فى من يرجع إليه الجاهل.

بل لأن كون المجتهد متولداً من الزنا منقصه، و قد تقدم أن الشارع لا يرضى بزعامه من له منقصه بوجه، كيف و لم يرض بامامه مثله للجماعه فما ظنك بتصديده للزعامه الكبرى للمسلمين، لأن منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولاية و إن لم يكن المتولد من الزنا مقصيراً فى ذاته، كما إذا كان عادلاً بل فى غايه التقى و الورع، إلما أن نقصه من تلك الناحيه موجب لحرمانه عن التصدى للزعامه العظمى كما عرفت.

و بذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصه و شيئاً، و بين الموت الذى قلنا بعدم كونه موجباً لسقوط فتوى الميت عن الحجية فى بعض الصور، و ذلك لأن الموت لا يعد نقصاً بوجه، لأنه كمال و ترق للنفس و انتقال من النشأه الزائله إلى النشأه الآخره، و لذا اتصف به الأنبياء و الأوصياء. و من هنا قلنا بجواز تقليد الميت إذا أخذ منه الفتوى حال حياته ثم طراه الموت.

---

[١] بل على الأظهر مع العلم بالمخالفه كما مرّ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٩٧

مقبلاً [١] على الدنيا و طالباً لها مكباً عليها مجدداً فى تحصيلها ففى الخبر: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه (١).

١١- أن لا يكون مقبلاً على الدنيا

---

(١) الظاهر أنه (قدس سرّه) يريد

بذلك اعتبار أمر آخر زائداً على شرطيه العدالة لأن اشتراط تلك الأمور لو كان راجعاً إلى شرطيه العدالة لم يكن وجه لتكرارها و كان ذكرها مستدرکاً لا محاله، و قد استند في ذلك على روايه الاحتجاج المتقدمه «١».

و يدفعه: ما تقدم من أن الروايه ضعيفه السند، مضافاً إلى أنها قاصره الدلاله على المدعى فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث إن لانه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح، و عليه لا بدّ في المقلّد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين (عليهم السّلام) فإنه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو في غايه الشذوذ، و من ذلك ما قد ينسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحاً طيله حياته، و إنما كان يأتي به مقدمه لأمر واجب أو مستحب، إلّا أنه ملحق بالمعدوم لندرته. و على الجملة إن أريد بالروايه ظاهرها و إطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مرّ. و إن أريد بها المخالفه للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عباره أخرى عن العدالة و ليس أمراً زائداً عليها، و قد ورد «أن ورع الناس من يتورع عن محارم الله» «٢» و مع التأمل في الروايه يظهر أن المتعین هو

---

[١] على نحو يضر بعدالته.

---

(١) راجع ص ١٨٤.

(٢) فضل بن عياض عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله ... و في مرفوعه أبي شعيب عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال:

أورع الناس من وقف عند الشبهه ... المرويتان فى وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٢٩، ٣٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٩٨

.....

الأخير فلا يشترط فى المقلد زائداً على العدالة شىء آخر.

نعم، لا بد أن تكون العدالة فى المرجع واقعيه، و يلزم أن يكون مستقيماً فى جاده الشرع مع المحافظه التامه و المراقبه عليه مراقبه شديده، لأنه مخطر عظيمه و مزله الأقدام و من الله سبحانه الاعتصام.

## تنبيهات

### التنبيه الأول [اعتبار الشروط فى المرجع بقاء]

أن الشروط المعبره فى المرجع للتقليد من الاجتهاد و الأعلميه و الإيمان و غيرها هل تعتبر فى حجيه فتاواه حدوداً فحسب و لا تعتبر فيها بحسب البقاء فلو تبدلت بعد تحققها إلى ما يصادها أو يناقضها لم يكن مانع من البقاء على تقليده كما هو الحال فى شرطيه الحياه لأنها إنما تعتبر فى المجتهد حدوداً، و من هنا لو مات جاز، بل وجب البقاء على تقليده فى بعض الصور، أو أنها معتبره حدوداً و بقاءً بحيث لو تبدل علمه بالجهل أو عدالته بالفسق و هكذا، لم يجز البقاء على تقليده؟

و الوجه فى هذا التردد أننا نحتمل أن تكون الفتوى كالروايه، فكما أن الراوى إذا كان عادلاً أو مورداً للوثوق حين روايته كفى ذلك فى حجيه رواياته و لا يضرها صيرورته فاسقاً أو مرتداً بعد ذلك، نحتمل أن تكون حجيه الفتوى أيضاً كذلك. و قد سبق أن تكلمنا على ذلك فى بعض الشروط و لم نتكلم عليه فى بعضها الآخر. و تفصيل الكلام فى هذه المسأله يقع فى جهات:

الاولى: فيما يقتضيه الأصل العملى فى المسأله، و أنه هل يقتضى اعتبار الشروط المذكوره بحسب الحدوث و البقاء أو يقتضى اعتبارها حدوداً فقط؟

الثانيه: فيما تقتضيه الأدله الاجتهاديه

فى نفسها.

الثالثه: فىما تقتضىه الأدله بلحاظ القرينه الخارجيه.

أما الجهه الأولى: فقد يقال: إن مقتضى استصحاب الحجيه الثابته لفتوى المجتهد بحسب الحدوث، جواز البقاء على تقليده بعد تبدل الشرائط المذكوره إلى ما يضادها أو يناقضها، للقطع بحجيتها حال استجماعه الشرائط، فإذا ارتفعت و زالت و شككنا فى بقائها على حجيتها و عدمه استصحبنا بقاءها على حجيتها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ١٩٩

.....

و فىه: أن هذا الاستصحاب و إن كان جارياً فى نفسه لتماميه أركانها، لما تقدم من أننا نحتمل أن تكون الشرائط المذكوره مما يكفى حدوثه فى اتصاف الفتوى بالحجيه بقاءً كما هو الحال فى شرطيه الحياه، فلنا فى المقام يقين بالحجيه سابقاً و شكك فيها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط و ارتفاعها و هذا يقتضى عدم اعتبار الشرائط بقاءً. إلا أننا لا نلتزم بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، و معه لا- مناص من الحكم باعتبار الشرائط بحسب الحدوث و البقاء و ذلك للشك فى حجيه الفتوى بعد زوال الشرائط، و الشك فى الحجيه يساوق القطع بعدمها، إذ مع الشك فيها يقطع بعدم كون الفتوى معذره و لا منجزه لتقوم الحجيه بالوصول، و مع عدم وصولها نقطع بعدمها.

أما الجهه الثانيه: فالإنصاف أن الأدله الاجتهاديه المستدل بها على حجيه فتوى الفقيه غير الشمول لصوره زوال الشرائط و ارتفاعها، و ذلك لإطلاقها كما تقدم فى شرطيه الحياه. فإن مقتضى إطلاق قوله عزّ من قائل **فَلَوْ لَأَنفَرْنَا** ... أن إنذار الفقيه بعد استجماعه الشرائط يتصف بالحجيه سواء أ كان باقياً على تلك الشرائط بعد الإنذار أم لم يكن، و كذا غيره من الأدله اللفظيه فلاحظ.

و أما السيره العقلائيه فهى أيضاً كذلك، لأنها جرت

على رجوع الجاهل إلى العالم سواء في ذلك أن يكون العالم باقياً على علمه و خبرويته بعد الرجوع أم لم يكن، مثلاً إذا راجعوا الطبيب و أخذوا منه العلاج و الدواء و قد جن بعد ذلك لم يترددوا في جواز العمل على طبق معالجته، و معه لا بدّ من الحكم بأن الشرائط إنما تعتبر حدوداً و لا تعتبر بحسب البقاء.

نعم، ادعى شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) الإجماع على أن الشرائط المذكوره كما أنها معتبره بحسب الحدوث كذلك تعتبر في حجه الفتوى بقاءً «(١)».

و فيه: أنه إجماع منقول لا ينبغي الاعتماد عليه، و لا سيما مع ذهاب جمع إلى عدم اعتبارها بحسب البقاء، لوضوح أن مع مخالفه الجماعه لا يبقى أيّ مجال لدعوى

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد: ٦٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٠٠

.....

---

الإجماع على الشرطيه بقاءً.

أما الجبهه الثالثه: فالذي ينبغي أن يقال: إن الشرائط المذكوره معتبره في المقلّد حدوداً و بقاءً، و ذلك لأنه مقتضى ما ارتكز في أذهان المشرعه حسبما استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدى للزعامه الكبرى للمسلمين من به منقصه دينيه أو دنيويه يعاب بها عليه و تسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين إليه فلا يحتمل أن يرضى بكونه جاهلاً أو منحرفاً عن الشريعه التي يدعو الناس إلى سلوكها فضلاً عن أن يكون راضياً بكونه مجنوناً أو كافراً أو غير ذلك من الأوصاف الرذيله. فلا وجه لمقايسه هذه الشرائط لشرطيه الحياه، لأن ضدها أعنى الموت ليس بمنقصه دينيه و لا دنيويه، و إنما هو كمال للنفس و تجرد من هذه الشأه و انتقال إلى نشأه اخرى أرقى من تلك النشأه بكثير، و من هنا اتصف به الأنبياء و

الأوصياء. و أين هذا من انقلاب العالم جاهلاً أو صيروره العادل فاسقاً أو مرتداً، لأن ذلك منقصه غير لائقه بالزعامة الدينيه الكبرى كما مرّ.

إذن فالأدله الداله على اعتبار تلك الشرائط حدوداً هي الأدله بنفسها على اعتبارها بقاءً.

### التنبیه الثاني [الاستنباط من الطرق غير المتعارفه]

أن المجتهد قد يستنبط الأحكام الشرعيه عن المدارك المتعارفه المتداوله بين المجتهدين أعنى الكتاب و السنّه و يدخل فيها الإجماع لرجوعه إليها إذ لا يعتمد عليه إلّا إذا استكشفتنا به رأى المعصوم (عليه السلام) و كذلك العقل أيضاً فى بعض الموارد، و لا إشكال حينئذٍ فى جواز تقليده إذا استجمع بقيه الشروط. و قد يتصدى لتحصيلها بالطرق غير المتعارفه كالعلوم الغريبه من الجفر و الرمل أو الاستخاره و القرعه و غيرها مما لم يقد دليل على حجيته فى الشريعه المقدسه، و لا ينبغى التأمل فى عدم جواز تقليده، و ذلك أما بحسب الأدله اللفظيه فلأنه لا يصدق عليه الفقيه، و لا يقال إنه فقيه فى الدين، أو ناظر فى حلالهم و حرامهم و عارف بأحكامهم.

كما أن العقلاء ليست لهم سيره فى الرجوع إلى مثله، و هذا لعله مما لا إشكال فيه. و إنما الكلام فيما إذا استنبطها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفه و الغريبه، كما إذا بنى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠١

.....

على انسداد باب العلم و العلمى و وجوب العمل بالظن على الكشف أى أن العقل يستكشف حينئذٍ أن الشارع قد اعتبر الظن حجه و طريقاً إلى أحكامه أو على الحكومه بكلام معنيها أعنى استقلال العقل بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح، أو تنزله من لزوم الامتثال الجزمى إلى كفايه الامتثال الاحتمالى، فهل يسوغ تقليده فى تلك الصوره أو لا؟

قد يقال

كما عن صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بعدم الجواز، و ذلك أما على الحكومه فلأجل أن المجتهد على هذا المسلك جاهل بالأحكام و هو معترف بجهله و هل يرجع الجاهل إلى جاهل مثله؟ و مقدمات الانسداد إنما تتم عند المجتهد لا العامي، لأن من إحدى مقدماته انحصار الطريق بالظن، و لا- ينحصر طريق الامتثال للعامي به، إذ له أن يرجع إلى فتوى المجتهد الباني على الانفتاح.

و كذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد لتمكن العامي من الاحتياط و إن بلغ العسر و الحرج، فإن العامي لا قدره له على إبطال الاحتياط المستلزم لهما فلا ينحصر الطريق في حقه بالظن، اللهمّ إلا أن يتمكن العامي من إبطال الاحتياط إذا كان مستلزماً للحرج و هذا دونه خرط القتاد، أو يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام فإن العقل يستقل معه بعدم الجواز، و هذا بخلاف المجتهد إذ لا يجوز له أن يرجع إلى الغير الذي يرى خطأه و جهله بالأحكام، و هو متمكن من ابطال و جوب العمل بالاحتياط أو جوازه، هذا كلّ على الحكومه.

و كذلك الأمر على الكشف فإن المجتهد و إن كان يرى نفسه عالماً بالأحكام الشرعيه إلا أن حجيه الظن المستكشفه بمقدمات الانسداد إنما تختص بمن تمت عنده المقدمات و لا تتم إلا عند المجتهد دون العامي، لما عرفت من أن الطريق في حقه غير منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد الباني على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط «١».

و الصحيح عدم الفرق في جواز التقليد بين المجتهد القائل بالانسداد و القائل بالانفتاح، و ذلك لأن القائل بالانسداد قد يكون أعلم من المجتهد الباني على الانفتاح

---

(١) كفايه الأصول: ٤٦٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٠٢

.....

---

و قد

يكون القائل بالانفتاح أعلم من الباني على الانسداد.

أما الصورة الثانية: فلا ينبغي التردد في عدم جواز تقليد المجتهد الباني على الانسداد، وهذا لا لأن القائل بالانسداد لا مسوغ لتقليده، بل لما مرّ من أن مقتضى السير العقلائيّه لزوم الأخذ بقول الأعلّم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الأعلّم فإنّ المقام من هذا القبيل، حيث إنّ الأعلّم يدعى الانفتاح و حجيه خبر ثقّه و ظواهر الكتاب و السنّه حتى بالإضافة إلى من لم يقصد إفهامه، و يدعى غير الأعلّم الانسداد و مع العلم بالمخالفة يتعيّن الرجوع إلى قول الأعلّم و هو يرى الانفتاح فلا يجوز تقليد غير الأعلّم حينئذٍ حتّى لو بنى على الانفتاح.

و أما الصورة الاولى: أعنى ما إذا كان الأعلّم هو المجتهد القائل بالانسداد نظير المحقق القمي (قدّس سرّه) بالإضافة إلى بعض معاصريه فلا ينبغي التأمل في وجوب تقليده و ذلك لأنّه الأعلّم على الفرض، و عند العلم بالمخالفة يتعيّن الرجوع إلى الأعلّم.

و دعوى أن مقدمات الانسداد إنّما تتم عند المجتهد دون العامّي.

مندفعه بأنها كما تتم عند المجتهد تتم عند العامّي المقلّد أيضاً لأجل انحصار طريقه بالعمل بالظن إذ ليس له أن يقلّد المجتهد الباني على الانفتاح، لأنّ المجتهد الأعلّم يرى خطأه و جهله و مع ذهاب المجتهد الواجب تقليده و متابعتة إلى خطأ القائل بالانفتاح و حكمه بجهله كيف يسوغ للمقلّد الرجوع إليه. فإنّ المجتهد الأعلّم و إن كان يعترف بجهله إلّا أنّه يدعى جهل القائل بالانفتاح، فإنّه أشدّ جهاله من الباني على الانسداد لأنّه بسيط لالتفاتة إلى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لأنه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب، كما أنّه غير متمكن من الاحتياط، و ذلك لأنّ العامّي و



إن لم يتمكن من إبطاله إلا أنه يرجع في جوازه و عدمه إلى الأعلّم و هو يدعى عدم جوازه أو عدم وجوبه، أو أنا نفرض العامّي متمكناً من إبطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر و الحرج، إذن ينحصر طريقه بالعمل بالظن.

و نتيجة ذلك أنه لا- فرق بين المجتهد القائل بالانفتاح و المجتهد الباني على الانسداد بناءً على الحكومه فضلاً عن القول بالكشف.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٠٣

### التنبیه الثالث [التقليد في موارد استناد المجتهد إلى الإمارات]

#### إشارة

لا- شبهه في جواز الرجوع إلى المجتهد فيما إذا علم بالأحكام الشرعية علماً وجدانياً، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالأحكام الشرعية حقيقه و الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم و الفقيه، و كذلك الحال فيما إذا لم يكن عالماً بها بالوجدان إلا أنه استنبطها من الإمارات المعتره شرعاً، فإنه أيضاً لا- إشكال في الرجوع إليه بناءً على ما هو الصحيح من أن اعتبار الحجج و الإمارات من باب الطريقيه و الكاشفيه و جعل ما ليس بعلم علماً، بلا فرق في ذلك بين الحجج التأسيسيه و الإمضائيه و إن لم نعثر إلى الآن على ما يكون حجه تأسيسيه لأنها إمضائيه بأجمعها و الشارع يتصرف فيها بإضافه قيد أو حذفه، فإن المجتهد وقتئذٍ عالم بالأحكام الشرعية كما أنه فقيه و إن كان علمه بها علماً تعبدياً لا وجدانياً، و لا فرق بين العلم الوجداني و التعبدى بعد شمول الأدله القائمه على جواز التقليد لمن استنبط الأحكام من الإمارات الشرعية لصدق أنه فقيه و عالم بالأحكام تعبداً.

و أما بناءً على ما نسب إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الإمارات، فأيضاً لا- كلام في جواز الرجوع إليه، لأن المجتهد على هذا المسلك عالم بالأحكام الظاهريه و

إن لم يكن عالماً بالحكم الواقعي، و من هنا قالوا إن ظنيهِ الطريق لا تنافى قطعيهِ الحكم، و بهذا دفعوا المناقشه المعروفه فى أخذ العلم بالأحكام الشرعيه فى تعريف الفقه، بأن الأحكام الشرعيه بأكثرها ظنيهِ. نعم، ذكرنا فى محلّه أن جعل الحكم المماثل فى موارد الطرق و الأمارات مما لا أساس له، لما أشرنا إليه من أن الحجيه إمضائيه و لا يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل فى شىء من الحجج، و إنما يعاملون معها معامله العلم فحسب.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا أن الحجيه فى السند بمعنى جعل الحكم المماثل فلا مجال للالتزام به فى حجيه الدلاله، لأنها تستند إلى حجيه الظهور و لا- شبهه فى أنها عقلائيهِ، و قد عرفت أن العقلاء لا- يعتبرون فى الحجيه جعل المماثل بوجه و الاستنباط و إن كان يتوقف على كل من حجيه السند و الدلاله، إلّا أن الحجيه فى الدلاله ليست بمعنى جعل المماثل قطعاً، فالقول بذلك لا يبتنى على دليل، إلّا أنا لو قلنا بذلك جاز تقليد المجتهد لصدق أنه فقيه و عالم بالأحكام كما عرفت، و لعلّ هذا مما لا إشكال فيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠٤

.....

---

و إنما الكلام فيما لو سلكنا مسلك صاحب الكفايه (قدّس سرّه) و قلنا إن المجعول فى باب الحجج و الأمارات هو المعدّريه أو المنجزيه دون الطريقيه و لا الحكم المماثل، فإن المجتهد حينئذٍ ليس بعالم بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه، كما أنه ليس بفقيه و معه كيف يسوغ تقليده و هل هذا إلّا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله؟

و أجاب عن ذلك صاحب الكفايه بأن المجتهد وقتئذٍ و إن لم يكن عالماً بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه،

إلّا أنه عالم بموارد قيام الدليل و الحججه على الحكم الشرعى و متمكن من تشخيصها، و بهذا الوجه يصح تقليده و يجوز الرجوع إليه «١» هذا.

و لا يخفى أن الالتزام بما سلكه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أن المجعول هو التنجيز و التعذير و إن كان لا يمكن المساعده عليه، لما بيّناه فى محله من أن المجعول فى باب الأمارات هو الكاشفيه و الطريقيه دون المعذريه و المنجزيه، لأن قبح العقاب من دون البيان و وجوب دفع الضرر المحتمل قاعدتان عقليتان و غير قابلتين للتخصيص بوجه. فإذا قام الخبر الواحد مثلاً على وجوب شىء أو حرمة فلا- مناص من أن نلتزم بتنجز الواقع و استحقاق العقاب على تقدير المخالفه، و لا يتم ذلك إلّا بناءً على حجيه الخبر حتى ينقلب به موضوع عدم البيان إلى البيان، و لا- يقبح العقاب على مخالفته. إذن التنجيز أمر مترتب على الحجيه لا أنه بمعنى الحجيه، و سرّه أنه مع قطع النظر عن حجيه الخبر مثلاً لا موجب للالتزام بتنجز الواقع على المكلف، بل مقتضى قاعده قبح العقاب من دون بيان عدم التنجز، و عدم استحقاق العقاب على مخالفته لأنه بلا بيان، و قد عرفت أن قبح العقاب حينئذٍ حكم عقلى غير قابل للتخصيص بوجه.

و كذلك الحال فيما إذا قام الخبر مثلاً على إباحه شىء فى مورد و احتملنا فيه الضرر بمعنى العقاب، فإنه لا شبهه فى معذوريه المكلف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير مخالفه الواقع، و لا تتم هذا إلّا بعد حجيه الخبر فإنه لو لا كونه حجه لم يكن بدّ من الاحتياط، لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب و هو أيضاً حكم عقلى غير قابل للتخصيص.

إذن المعذريه كالمُنجزيه مترتبه على الحجيه لا أنها بمعني الحجيه، و معه

---

(١) كفايه الأصول: ٤٦٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٠٥

.....

---

لا مناص من أن تكون الحجيه أمراً موجباً للقلب و التصرف فيما هو الموضوع للقاعدتين، و ليس ذلك إلّا الطريقيه و الكاشفيه فإن بهما ينقلب موضوع عدم البيان إلى البيان و يتبدل احتمال الضرر إلى العلم بعدمه، و لو لا ذلك كان الالتزام بالتنجيز في الصوره الأولى و التعذير في الثانيه تخصيصاً في الحكمين العقلين و هما غير قابلين للتخصيص كما مرّ، و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

فتحصّل: أن الالتزام بما سلكه (قدّس سرّه) مما لا مسوّغ له إلّا أنه على تقدير القول به لا وجه للمناقشه في جواز تقليد المجتهد بما قدّمنا تقرّيبه. و هذا لا لما أفاده صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من تسليم عدم صدق العالم أو الفقيه على المجتهد عندئذٍ و أنه إنما يجوز تقليده لكونه عالمًا بموارد قيام الحجّه، و ذلك لأنه تمحل في الجواب حيث إن الدليل إنما دلّ على جواز تقليد الفقيه أو العالم بالأحكام أو غيرهما من العناوين الوارده في لسان الدليل، فإذا سلّمنا أن المجتهد لا يصدق عليه شيء من تلك العناوين المسوّغه للتقليد لم يمكننا الحكم بجواز تقليده و إن فرضناه عالمًا بغير الأحكام الشرعيه من الأمور.

بل من أجل أن المجتهد على هذا المسلك أيضاً يصدق عليه الفقيه و العالم و سرّه أن مفهوم الفقيه غير مقيد بخصوص العلم بالأحكام الواقعيه أو الظاهريه، بل إنما هو أعم منهما و العلم بقيام الحجّه على الأحكام، و إن فسّرنا الحجيه بمعني المنجزيه و المعذريه و يدلنا على ذلك أن الأخبار المتقدمه في محلّها قد دلّتنا

على إرجاع الأئمة (عليهم السّلام) شيعتهم إلى آحاد الرواه و كبراء أصحابهم كيونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و غيرهما، و لا شبهه في أنه بناء على هذا المسلك و تخصيص الفقيه بخصوص العالم بالأحكام لا يصدق عليهم الفقيه و لا العالم لعدم علمهم بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه، و إنما كانوا يعلمون موارد قيام الحججه على الأحكام الشرعيه، فإن أصحابهم (عليهم السّلام) لو سلّمنا علمهم بصدور الأخبار عنهم (عليهم السّلام) بأن كان السند قطعياً في حقهم، لاستماعهم الروايه من نفس الإمام (عليه السّلام) فلا- نسلم كون دلالتها أيضاً قطعيه لهم، لأنها تستند إلى حججه الظهور و هي بمعنى المنجزيه و المعذريه على الفرض، و حيث أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين فنستنتج من ذلك

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٠٦

.....

---

عدم كون الرواه عالمين بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه.

على أن السند أيضاً لا يكون قطعياً دائماً بالإضافة إلى الرواه، فإن الرواه من أصحابهم قد ينقل الروايه عن راوٍ مثله، فلا فرق بين المجتهد من أصحابهم (عليهم السّلام) و المجتهد المتأخر عن عصرهم إلّا في أن الواسطه في روايات أصحاب الأئمة (عليهم السّلام) أقل منها في روايات غيرهم من الرواه.

---

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١، ص: ٢٠٦

و بما يتّناه ظهر أن العلم بالأحكام الواقعيه أو الأحكام الظاهريه غير معتبر في مفهوم الفقيه و إنما هو أعم من ذلك و من العلم بقيام الحججه على الحكم، إذ لو لا ذلك لم يوجد في العالم مصداق للفقيه، و لم يصح إطلاقه على أحد من أصحابهم (عليهم

السلام) و لا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دلّ على جواز الرجوع إلى من تفقّه في الدين أو عرف شيئاً من أحكامهم.

و على الجملة لا- فرق في جواز الرجوع إلى المجتهد بين القول بأن المجعول في الحجج و الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيه، و القول بأنه الحكم المماثل، و القول بأنه المنجزيه و المعدّريه، لما ظهر من أن الرجوع إلى المجتهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه، هذا كلّه في الرجوع إلى المجتهد في موارد الطرق و الأمارات.

### [الرجوع إلى المجتهد في موارد الأصول العمليه]

أما الرجوع إليه في موارد الأصول العمليه فقد يتوهم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله، لأن المجتهد في تلك الموارد كالعالمى لا علم له بالأحكام الواقعيه و لا الظاهريه.

و هو توهم فاسد فإن الأصول العمليه قسمان: قسم منها تعبدى شرعى كما فى الاستصحاب و أصالتى البراءه و الإباحه، و قسم منها عقلى.

أما الأصول العمليه التعبدية فلا- ينبغى التأمل فى أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و الوجه فيه: أن الفقاهه ليست إلماً معرفه الأحكام المترتبه على الموضوعات الخارجيه، و الشك موضوع خارجى و يصدق الفقاهه على معرفه حكمه، لوضوح عدم الفرق فى صدقها بين العلم بالأحكام المترتبه على موضوعاتها بعناوينها الأوليه، و بين العلم بالأحكام المترتبه على موضوعاتها بعناوينها الثانويه.

و بعباره اخرى أن الدين عباره عن مجموع الأحكام الصادره من الشارع و هى قد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠٧

.....

---

تترتب على الشىء بعنوانه الاولى و يعبر عنها بالأحكام الواقعيه. و قد تترتب على الشىء بعنوانه الثانوى، و يعبر عنها بالأحكام الظاهريه. إذن قوله عزّ من قائل لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل

العلم بأحكام سائر الموضوعات الخارجيه.

وقد يقال: إن ما ذكرتموه إنما يتم في مثل أصالتي الإباحه و البراءه و غيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشك، لأن العامي حيث إنه جاهل و شاك في حرمه شيء و إباحته، فله أن يرجع في حكم شكّه هذا إلى المجتهد لأنه عالم بحكم ذلك الموضوع الذي هو الشك، من حرمه أو جواز و لا يتم في الاستصحاب لأن موضوعه ليس هو الشك الساذج بل اليقين السابق و الشك اللاحق، و ليس للعامي يقين سابق و شك لاحق و إنما ذلك للمجتهد فحسب، و مع أن العامي ليس بمورد للاستصحاب لعدم تحقق موضوعه في حقه ما معنى رجوعه إلى المجتهد في حكمه، مثلاً إذا شكّ العامي في حرمه و طء زوجته بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه، و إنما هما للمجتهد كما عرفت.

و هذه المناقشه قد تعرضنا لها في محلّها « ١ » و أجبنا عنها بما حاصله: أن الاستصحاب هو الجرى على طبق الحاله السابقه، و الجرى أعم من الإفتاء و العمل لعدم اختصاصه بالجرى العملي، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمه الوطاء في المثال و شك في زوالها بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، فله الجرى على طبق الحاله السابقه بحسب الحكم و الفتوى بأن يفتى بحرمه الوطاء في المقام بناء على جريانه في الشبهات الحكميه و إلّا فلا استصحاب كي يناقش في جريانه و إن فرضنا أن العامي لغفلته و عدم التفاته لم يكن له يقين سابق و لا شك لاحق، فإن الفتوى إذا صدرت من أهلها فللعمامى أن يرجع إليها في أعماله، لأنه من رجوع الجاهل

إلى الفقيه، فالاستصحاب محقق للإفتاء العمدى هو المورد لرجوع العامى إلى الفقيه، لا- أن العامى يرجع إلى المجتهد فى حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه غير متحقق فى حق العامى كما مرّ.

و أما القسم العقلى من الأصول فهو أمران: فإن العقل إما أن يستقل بقبح العقاب

---

(١) مصباح الأصول ٣: ٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠٨

.....

---

و عدم تنجز الواقع و هذا له موردان:

أحدهما: الشبهات البدويه.

و ثانيهما: موارد العلم الإجمالى إذا لم يمكن فيها الاحتياط، كما فى دوران الأمر بين المحذورين.

و إما أن يستقل بصحة العقاب و تنجز الواقع و هو المعبر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و هذا كما فى موارد العلم الإجمالى مع التمكن من الاحتياط.

ثم إن العامى إن استقل عقله بشىء منهما كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان أو بصحة العقاب كما فى موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب، فلا مسوغ لتقليده لأنه إنما يجوز فيما لم يستقل عقل العامى بشىء، إذ مع معرفته و علمه بالحكم فى مورد لا- مناص من أن يتبع علمه و نظره و لا يجوز أن يرجع إلى الغير. و بما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامى من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان و تشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتمالها، فلا مناص من أن يرجع فى تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فإذا بين له أن الرواية المعتره دلت على وجوب القصر و روايه اخرى كذلك دلت على وجوب التمام و هو متمكن من الاحتياط، استقل عقله بتنجز الحكم الواقعى فى حقه و صحة العقاب على مخالفته، كما أنه إذا بين له أن وجوب الدعاء عند رؤيه



الهلال أو حرمه شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامى بعدم تنجزهما فى حقه و قبح العقاب على مخالفتها. و على الجملة أن المقلد بعد ما أحرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبق عليها كبراهما فى نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد، هذا إن استقل عقله بشىء .

و أما إذا لم يستقل عقله بشىء من القاعدتين فلا- مناص من أن يرجع إلى المجتهد فى كبراهما كما كان يرجع إليه فى صغراهما، إلا أن رجوعه إليه فى كبرى القاعدتين أو صغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه، لأن تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الأحكام الشرعية ليكون العلم بها تفقهاً فى الدين، وإنما هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الاطلاع فإنه الذى جرت عليه السيره العقلانيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٠٩

#### **التنبیه الرابع [حكم تعذر الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط]**

أن العامى إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط إما لعدم وجود مجتهد أصلاً، و إما لعدم كونه جامعاً للشرائط، و إما لتعسر الوصول إليه كما فى أيام التقيه و نحوها فماذا وظيفته حينئذٍ؟

لا- شبهه فى أن لكل مكلف علماً إجمالياً بثبوت أحكام إزاميه و جوبيه أو تحريميه فى الشريعه المقدسه و أنها مما لا بدّ من الخروج عن عهدتها بوجه، إما بالعلم الوجدانى بامثالها و إما بالعلم التعبدى به كما إذا عمل بفتوى من قلده، و بما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الأحياء و جب أن يراجع الأموات فإذا كان أحدهم أعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء، لا أنه يجب عليه الاحتياط و على تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى أعلم الأموات.

و الوجه فيما ذكرناه أن السيره العقلانيه الجاريه على

رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيده بما إذا كان العالم حياً، فلا- فرق بحسبها بين تقليد الأحياء و الأموات، و لا بين التقليد الابتدائي و الاستمراري.

و أما الأدله اللفظيه فهي و إن كانت ظاهره في إرادته الحي و من هنا قلنا باختصاصها به، إلّا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر و عدم جواز تقليد الميت، و إنما منعنا عن تقليد الأعلم من الأموات بحسب الابتداء لمانع خارجي و هو استلزام القول بوجوب تقليد الأعلم من الأموات، انحصار المرجعيه في شخص واحد و هو مما قامت على خلافه الضروره من مذهبنا، كيف و قد امتاز مذهب الشيعه عن مذهب أهل السنه و الجماعه بعدم حصر المرجعيه في شخص واحد أو أشخاص معينين على ما بيناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائي «١». و هذا المحذور بما أنه عقلي لا إطلاق له فلا مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن و هو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط فمع عدم التمكن من ذلك و جب أن يراجع أعلم الأموات، و لا- محذور في استلزام ذلك حصر المرجعيه في شخص واحد، لأن ما قامت الضروره على خلافه إنما هو حصر المرجعيه مطلقاً، و أما حصرها في بعض الحالات و الطوارئ و عند اقتضاء الضروره ذلك فمما لا نرى فيه أي محذور. و على الجملة

---

(١) راجع ص ٨٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٠

**[أبحاث في العدالة]**

**[في معنى العدالة]**

[٢٣] مسأله ٢٣: العدالة عبارته عن ملكه [١] إتيان الواجبات و ترك المحرمات (١).

---

المكلف في مفروض الكلام إذا شخص الأعلم من الأموات و جب أن يقلده، و لا يجب عليه الاحتياط.

و إذا لم يشخص أعلمهم كما إذا احتملنا الأعلميه في

كل واحد من الأموات أو أحرزنا تساوى الجميع فى الفضيله سقطت فتاواهم عن الاعتبار، لأنها متعارضه فى نفسها و قد مرّ غير مره أن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين، و معه يجب على المكلف الاحتياط و الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمة.

و إذا فرضنا أن العامى غير متمكن من ذلك و لو لاستلزامه العسر و الحرج فيتنزل إلى مرتبه اخرى من الاحتياط و هو الاحتياط فى كل ما له أهميه عند الشارع و هو مورد لاهتمامه، كما فى النفوس و الأعراض و الأموال الخطيره، مثلاً إذا احتمل حرمة امرأه معينه فى حقه من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك فى أن الحرمة تنتشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسّه عشر رضعه احتاط بترك تزويجها. و أما فى غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلّا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر فى حقه، فلا- مناص من أن يخرج عن عهده التكاليف المتنجزه عليه بالعلم الإجمالى بوجه آخر، للعلم بعدم كونه مهمماً فى الشرعيه المقدسه بحيث له أن يفعل ما أراه و يترك ما أراه، و بما أنه لا- يتمكن من الاحتياط الكلى فى المسأله و لا- من التبعض فيه، تخير فى الرجوع إلى أحد العلماء الأموات تخيراً عملياً، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز علميه أحد العلماء الأحياء أو أحرز تساويهم فى الفضيله، فإن المكلف يحتاط إن أمكنه و إلّا يتخير بينهم عملاً على ما قدّمنا تفصيله فى محلّه «١». و على الجملة لا فرق وقتئذٍ بين الأحياء و الأموات من تلك الجبهه.

تعريف العدالة

(١) وقع الكلام فى أن العدالة المعتبره فى جملة من الموارد كالتقليد

---

[١] بل عبارته عن الاستقامه فى جاده الشرع و عدم الانحراف عنها يميناً و شمالاً.

---

(١) راجع ص ١٧١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢١١

.....

---

و القضاء و الطلاق و إمام الجماعة و غيرها ما حقيقتها؟ و اختلفت كلماتهم فى بيانها إلى أقوال:

منها: ما نسب إلى المشهور بين المتأخرين من أن العدالة: ملكه أو هيئته راسخه، أو حاله، أو كيفية باعته نحو الإطاعة بالإتيان بالواجبات و ترك المعاصى و المحرمات.

و منها: أن العدالة هي: الإتيان بالأعمال الخارجيه من الواجبات و اجتناب المحرمات الناشئ عن الملكة النفسانيه، فهى على ذلك أمر عملى و ليست من الصفات النفسانيه، و إن كان ذلك العمل مسبباً عن الصفه النفسانيه و باقتضائها، فهذا التعريف ناظر إلى المسبب و المقتضى كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب و المقتضى، بمعنى أن العدالة على التعريف المتقدم هو السبب و المقتضى للعمل، و على هذا التعريف هو العمل المسبب و المقتضى للملكة النفسانيه التى هي السبب، هذا.

و يمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شىء واحد لأن الملكة بما هي، ليست هي العدالة التى تعتبر فى جملة من الموارد فى الشريعة المقدسه، بل المعتبر هي الملكة المتلبسه بالعمل أى المقترنه بالإتيان بالواجبات و ترك المحرمات، و ذلك لأن ارتكاب المعصيه فى الخارج لغلبه الهوى على الملكة يستتبع الفسق من غير نكير، و بناءً على أن العدالة هي الملكة بما هي، يلزم اجتماع العدالة و الفسق فى شخص واحد فى زمان واحد، و من هنا يصح أن يقال: العدالة هي الأعمال الخارجيه الناشئه عن الملكة النفسانيه. فالمراد بالتعريفين شىء واحد و إن كان أحدهما ناظراً إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.

و منها: أن العدالة:

نفس الأعمال الخارجيه من فعل الواجبات و ترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكه أو صدورها عنها، فالعداله هي الاستقامه عملاً في جاده الشرع و عدم الجور و الانحراف عنها يميناً و لا شمالاً.

و منها: أن العداله هي: الإسلام و عدم ظهور الفسق في الخارج، و على ذلك لا بدّ من الحكم بعداله أكثر المسلمين، و إن لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

و منها: أن العداله هي: حسن الظاهر فحسب، و على ذلك لا يمكننا الحكم بعداله

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٢

.....

أكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر، المتوقف على معاشره في الجملة و لو برؤيته آتياً بالواجبات و غير مرتكب للمعاصي مرتين أو ثلاثاً أو أكثر، هذا.

و الصحيح أن حسن الظاهر و الإسلام مع عدم ظهور الفسق، معرّفان للعداله لا أنهما العداله نفسها، لإمكان أن يكون الفاسق في أعلى مراتب الفسق باطناً متحفظاً على جاهه و مقامه لدى الناس، فهو مع أنه حسن الظاهر محكوم بالفسق في الواقع لارتكابه المعاصي، و لا مساغ للحكم بعداله مثله بوجه لقوله عزّ من قائل **أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** \* «١» مشيراً إلى مرتكبي المعاصي و لو في الباطن. و كذلك الحال في الإسلام و عدم ظهور الفسق، فإن هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق أمر واقعي قد يظهر و قد لا يظهر، فمع أن المكلف فاسق في الواقع لارتكابه المعصيه في الباطن كيف يمكن أن يكون عادلاً من جهه عدم ظهور الفسق منه. إذن هما طريقتان و معرّفان للعداله لا أنهما العداله نفسها، و يأتي الكلام على معرّف العداله و طريق استكشافها قريباً إن شاء الله.

و

على الجملة القولان الأخيران ساقطان، و معه لا بدّ من التكلم في أن العدالة هي الأعمال الخارجيه من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانيه، أو أنه يعتبر في العدالة أن تكون الأعمال صادرة عن الملكة؟

فنقول: لم تثبت للعدالة حقيقه شرعيه و لا متشرعيه، و إنما هي بمعناها اللغوي أعنى الاستقامه و عدم الجور و الانحراف، و هي قد تستند إلى الأمور المحسوسه فيقال: هذا الجدار عدل أو مستقيم أو أن العصا مستقيم، فتكون العدالة و الاستقامه من الأمور المحسوسه. و قد تستند إلى الأمور غير المحسوسه فيراد منها الاستقامه المعنويه و ذلك كالعقيد و الفهم و الأخلاق، فيقال: عقيدته فلان مستقيمه أي غير مشوشه أو أن فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه، أو أخلاقه مستقيمه أي لا إفراط فيها و لا تفريط. و قد تستند إلى الذوات فيقال: زيد عادل و معناه أنه مستقيم في الخروج عن عهده التكليف المتوجه إليه، و حيث إن الشارع يراه مستقيماً في جاده الشرع فهو عادل

---

(١) النور ٢٤: ٤، الحشر ٥٩: ١٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٣

.....

---

شرعاً و غير منحرف عن جادته. فالعدالة المطلقة و هي المنسوبه إلى الذوات هي: الاستقامه العمليه كما يقتضيه معناها اللغوي مع قطع النظر عن الروايات.

و المتحصل: أن العدالة ليست لها حقيقه شرعيه و إنما استعملت في الكتاب و الأخبار بمعناها اللغوي أعنى الاستقامه و عدم الاعوجاج و الانحراف و غايه الأمر أن موارد استعمالها مختلفه. كما ظهر أن العدالة ليست من الأوصاف النفسانيه، و إنما هي صفة عمليه لأنها في اللغة كما عرفت هي الاستقامه و عدم الجور، و في الشرع هي الاستقامه في جادته. و إلى ذلك أشير في جمله من

الآيات المباركه كما فى قوله عزّ من قائل فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا «١» وقوله وَ لَنْ تَسِدَّ تَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ «٢» لإضافه العداله فيهما إلى الذات بلحاظ استقامتها فى جاده الشرع و تطابق أعمالها لأحكامه.

و توضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضى لفعل الحرام أو ترك الواجب، كما إذا لم تكن له قوه شهويه أو غضبيه باعثه إلى فعل الحرام أو ترك الواجب، و لم تكن له رغبه فى طبعه إلى إيجاده كما فى أكل القاذورات و نحوها من المحرمات، فإنه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبه إلى فعل الحرام. و هذا لا بدّ من أن يفرض فى المحرمات أو فى الواجبات غير العباديه، لعدم كفايه الإتيان بالواجب لا عن مقتضى و داع إلهى يدعو إليه فى العبادات، و الوجه فيه غير خفى.

ثمّ إن ذلك مجرّد فرض لا- وقوع له أو لو كان متحققاً فهو من الندره بمكان، و ذلك لأن البشر لا يخلو عن القوه الغضبيه و الشهويه و هما داعيتان له نحو الحرام لا محاله على الاختلاف فى مراتبهما. و كيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند إلى عدم المقتضى لفعله لم يتحقق بذلك العداله بوجه، لأن المكلف و إن لم ينحرف حينئذٍ عن جاده الشرع، إلّا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، و إنما سلكها لا عن مقتضى لارتكابها و عدم موافقه المحرّم شيئاً من قواه، بحيث لو كان له مقتضى لفعلها

---

(١) النساء ٤: ٣.

(٢) النساء ٤: ١٢٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢١٤

.....

---

لارتكابها، فمثله ليس بسالك لجاده الشرع و إن لم يكن منحرفاً عنها أيضاً، فهو فى الحقيقه

خارج عن موضوع العدالة و الفسق.

أما أنه ليس بعادل فلأنه لم يسلك جاده الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات و أما أنه ليس بفاسق فلأنه لم يخرج عن جاده الشرع بفعل المحرمات.

و قد يكون ترك المحرمات و فعل الواجبات مستنداً إلى الرادع عن المعصيه مع وجود المقتضى لارتكابها، و الرادع عن ارتكاب المعصيه مع وجود المقتضى لفعلها قد يكون تسلط القوه العاقله على العقل العملى، بمعنى أن العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطره تامه فيلاحظ الأعمال التي يريد المكلف إصدارها، فيصدر ما هو محبوب منها لله سبحانه فلا يصدر من المكلف غيره أبداً، كما حكى ذلك عن السيد الرضى (قدس سرّه) و أنه لم يرتكب مباحاً طيله حياته فضلاً عن الحرام و المكروه و المكلف فى هذه الصوره و إن كان سالكاً لجاده الشرع أتم سلوكه، إلا أن سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب و إلا لم يكن له أى مانع من أن يرتكب المباح و المفروض أنه لا يرتكبه و إنما يرتكب ما هو محبوب لدى الله عزّ و جلّ و مثل ذلك من السلوك لا يعتبر فى موضوع الأحكام الشرعيه قطعاً، لاستلزامه تعطيل الأحكام الشرعيه فى جملة من المقامات فإنه يختص بالأوحدى، لوضوح أن العدالة بهذا المعنى تلو مرتبه العصمه، فلا يراد بالعداله المعتبره فى إمام الجماعه أو الشاهد أو الفتوى أو غيرها مما يعتبر فيه العدالة هذا المعنى بتاتاً.

و قد يكون الرادع عن ارتكاب المعصيه مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب، كما لعله الغالب فى آحاد المكلفين لأنهم إنما يجتنبون المعاصى خوفاً من عذابه سبحانه، و هذا المعنى من العدالة هو المراد منها فى موضوع



جملة من الأحكام الشرعية، فمن سلك جاده الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضى له للانحراف، فهو مستقيم في الجاده و مصداق للعادل شرعاً و لغه، هذا.

ثم إن الرادع عن ارتكاب المحرّم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء، فلا يخلو إما أن يكون أمراً محرّماً في نفسه كالرياء، لأنه إذا أتى بالواجب التعبدي بداعي الرياء و إراءه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٥

.....

عمله للناس لكي يحتسب من العاملين بالوظائف الشرعيه و المنقادين لأوامر الله سبحانه و نهيهِ، فقد عمل محرّماً لأن الرياء شرك عملي مبغوض لدى الله سبحانه و من البديهي أن ذلك لا يكون من العدالة في شيء فإنه إنما أتى بما أتى به أو ترك ما تركه برادع الرياء و لولاه لترك الواجب، و قد فرضنا أن الرياء محرّم و مرتكبه محكوم بالفسق و الانحراف عن جاده الشرع. و إما أن يكون أمراً مباحاً، كما إذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته وجاهه لأنه لو ارتكبه سقط عن أعين الناس، و المكلف وقتئذٍ و إن لم ينحرف عن جاده الشرع و لم يرتكب الحرام، إلّا أنه لم يسلكها بداع الخوف و سلوك مسلك العبوديه، و إنما سلكها تحفظاً على شؤونه وجاهه، فهذه الصورة أيضاً خارجه عن موضوعي الفسق و العدالة و المكلف حينئذٍ ليس بعادل و لا بفاسق.

فالمتحصل: أن العدالة هي: الاستقامه في جاده الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب، و هي كما ترى صفة عمليه و ليست من الأوصاف النفسانيه بوجه لوضوح أنها هي الاستقامه في الجاده بداعي الخوف أو رجاء الثواب، و ليس هناك ما يكون ملكه و صفة نفسانيه بعد ظهور أن

الخوف ليس هو العدالة يقيناً حتى يتوهم أنها من الصفات النفسانية.

بقي في المقام أمران

أحدهما: أن الاستقامه بالمعنى المتقدم يعتبر أن تكون مستمره بأن تصير كالطبيعه الثانويه للمكلف، فالاستقامه في حين دون حين كما في شهر رمضان أو المحرم أو غيرهما دون بقيه الشهور ليست من العدالة في شىء، فإن المكلف لا يكون مستقيماً بذلك في الجاده ولا سالكاً لها بداع الخوف أو رجاء الثواب. و بعبارة اخرى أن المكلف وقتئذٍ لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم وقد لا يستقيم، مع أن المعتبر في العادل أن يوثق بدينه ولا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامه، وكذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض، ولعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرمات هو الذى أراد القائل بالملكه و لم يرد أنها ملكه كسائر الملكات، والله العالم بحقيقه الحال.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢١٦

.....

ثانيهما: أن الاستقامه مع الاستمرار عليها التى فسّرنا بها العدالة المعتبره في جملة من الموارد، لا يضرها ارتكاب المعصيه في بعض الأحيان لغلبه الشهوه أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصيه و إن كان منحرفاً عن الجاده إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامه، وقد قال عزّ من قائل في توصيف المتقين إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكروا «١» فالشيطان قد يمس العادل كما يمس غيره، وقد قيل: إن الجواد قد يكبو، إلا أنه إذا تذكر ندم ورجع إلى الاستقامه و العدل.

و المتحصّل: أن الاستقامه الدائمه بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبره في العدالة. كما لا تعتبر

فيها الاستقامه الخارقه للعاده، كما إذا فرضنا أن الكذب الواحد تترتب عليها جملة كثيره من المنافع الدنيويه والأخرويّه، و فرضنا أيضاً أن النبي أو الوصي (عليه السلام) أخبرنا أن الله لا يعاقب المكلف بتلك الكذب إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة، فإنه لا يعتبر ترك مثل ذلك في العداله لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلّا في الأوحدي، و لا يحتمل أن تكون العداله بهذا المعنى معتبره في موضوعات الأحكام الشرعيه لاستلزامه التعطيل كما مرّ، هذا.

و قد ذهب شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) «٢» و جمع ممن تقدمه و تأخر عنه إلى أن العداله زائداً على ما بيناه من العمل و الاستقامه في سلوك جاده الشرع، يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكه النفسانيه بأن تدعو المكلف إليه و تبعته على ملازمه الطاعه و ترك المعصيه، فالعمل المجرد من الملكه لا يكون من العداله في شىء، و حيث إن الملكه من الصفات النفسانيه و الأمور غير المحسوسه فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرّفاً إلى وجودها و كاشفاً عنها من حسن الظاهر أو غيره، و هذا قد استدل عليه بوجوه:

الأول: أن الشك في أن الملكه معتبره في العداله أو ليست كذلك من الشك في سعه مفهوم العداله و ضيقه و تردده بين السعه و الضيق، و لا مناص معه من الأخذ بالمقدار

---

(١) الأعراف ٧: ٢٠١.

(٢) رساله في العداله: ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٧

.....

---

المتيقن منه في ترتب الآثار عليه و هو المضيق، و أما الزائد على ذلك أعني الموسّع فلا و ذلك للشك في أن الآثار المرغوبه من العداله هل يترتب عليه في الشريعه المقدسه أو لا، و مقتضى

الأصل عدم ترتبها عليه. إذن فجواز الإيتمام في صلاة الجماعة و نفوذ القضاء و الشهاده و غيرها من آثار العدالة إنما تترتب على ترك المحرّمات و الإتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هو الملكة النفسانية، و أما مجرد ترك الحرام أو الإتيان بالواجب من دون ملكة تدعو إليهما فمقتضى الأصل عدم ترتب الآثار عليه.

و يرد على هذا الوجه:

أولاً: أن العدالة ليست من المفاهيم المجمله المردده بين السعه و الضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر، و إنما هي مفهوم مبيّن لما تقدم و يأتي أيضاً من أنها بحسب اللغه و الأخبار هي الاستقامه العمليه في جاده الشرع و أن هذا هو الذي أخذ في موضوع الأحكام الشرعيه و هو مفهوم موسع، فإذا شككنا في تقييده بالملكه فلا محاله ندفع احتمال التقييد بالأصل.

و ثانياً: أن ما أفاده (قدّس سرّه) من الأخذ بالمضيّق و القدر المتيقن و عدم ترتب الأثر على الموسّع بالأصل، إنما يتم في الآثار التي أخذت العدالة في موضوعها بالقرينه المتصله كما في الشاهد بقوله عزّ من قائل وَ أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ «١» و ذلك لأن العدالة إذا قلنا باجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل، هو الشاهد الذي يستقيم في أعماله عن الملكة النفسانيه الداعيه إلى الطاعه لأنه الّذى نقطع بترتب الأثر عليه، و أما الشاهد الذي يستقيم في أعماله لا عن ملكه فنشك في ترتب الأثر عليه و الأصل عدمه أي عدم نفوذ شهادته. و لا يتم فيما أخذت العدالة في موضوع الحكم بالقرينه المنفصله كما في بابي الفتوى و القضاء، فإن الأدله القائمه على حجيه فتوى الفقيه من السيره و غيرها مطلقه و لم يقيد فيها

اعتبارها بما إذا كان المنذر أو العالم عادلاً، وإنما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضروره أو روايه الاحتجاج أو غيرهما مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة مجمل مردد بين الموسع والمضيّق فلا مناص من أن يقتصر في تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن

---

(١) الطلاق ٦٥: ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٨

.....

---

من المقيد، فإن المخصص المنفصل إذا كان مجملاً اقتصر في تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، وهو المنذر الذي لا يستقيم في أعماله للقطع بعدم جواز تقليده لأنه مقتضى دليل المقيد والمخصص.

و أما إذا كان مستقيماً في أعماله و لم ينحرف عن جاده الشرع يميناً و لا شمالاً غير أن استقامته لم تكن عن ملكه نفسانيه فنشك في تقييد المطلقات به، و مع الشك في التخصيص و التقييد الزائدين يتمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق، و به يحكم بجواز التقليد ممن له الاستقامه العمليه و إن لم يكن واجداً للملكه النفسانيه بوجه.

الثاني: الأخبار الواردة في أن إمام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه «١» فإن الاستفادة من تلك الأخبار أن العدالة المعتمده في مثل إمام الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانه و لا- يحصل الوثوق بها بالاستقامه العمليه المجرده عن الملكه، فإن من ترك المحرمات و أتى بالواجبات لا عن ملكه لا يمكننا الوثوق بدينه، لأنه من الجائر أن يرتكب مثله المعصيه في المستقبل و يخالف أمر الله و نهيه، و هذا بخلاف ما إذا عمل عن ملكه نفسانيه إذ معها يمكننا الوثوق بدينه.

و الجواب عن ذلك: المنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتي بواجباته و يترك المحرمات، لأننا إذا عاشرناه مدّه و رأينا أنه

يخاف حيواناً من الحيوانات المؤذيه أو أنه يخاف الجن مثلاً و لا يتمكن من الدخول في موضع فيه ذلك الحيوان و لا يسكن مكاناً خالياً من الانس، و قد مرت على ذلك برهه من الزمان علمنا علماً جزمياً أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان أو الجن في الأزمنه المستقبليه، و يحصل لنا الوثوق بذلك في حقه. و كذلك الحال فيما إذا عاشرناه مده و رأينا يخاف الله سبحانه و لا يرتكب

---

(١) منها ما رواه أبو علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه. و في روايه الشيخ، زاد: و أمانته. المرويه في وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ٢ و ما رواه يزيد بن حماد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه الحديث. المرويه في وسائل الشيعة ٨: ٣١٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٢ ح ١ و غيرهما من الروايات.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢١٩

.....

---

محرمًا، و يواظب وظائفه و واجباته تيقنا من دينه لا محاله و حصل لنا الوثوق بديانته بلا فرق في ذلك بين القول باعتبار الملكه في العداله و عدمه، لأنهما أجنبيان عن حصول الوثاقه بدين المتصف بالعداله.

الثالث: الروايات الوارده في العداله لأنها قد أخذت في موضوعها أوصافاً و عناوين خاصه لا تنطبق إلا على صاحب الملكه و ذلك كالعفاف، و الستر و الصلاح، و المأمونيه، و المرضي، و الخير، و الصائن «١» مع الإجماع على عدم اعتبارها زائده على العداله.

و فيه: أن العناوين المذكوره غير منطبقه على

الأفعال النفسانية فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية. و تفصيل ذلك: أن كون الرجل مرضياً بمعنى أن يكون أفعاله مما يرضى به الناس، كما إذا لم يظلمهم، و لم يكذبهم، و لا أنه عمل عملاً ينافى لرضاهم

□  
(١) يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن البينه إذا أُقيمت على الحق أ يحل للقاضي أن يقضى بقول البينه؟ فقال: خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح، و الذبائح، و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهر مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه». المرويه في وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٢/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ٣.

□  
عبد الله بن المغيرة قال «قلت للرضا (عليه السلام): رجل طلق امرأته، و أشهد شاهدين ناصيين قال: كل من ولد على الفطره، و عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته» نفس المصدر [ح ٥].

□  
عمار بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الرجل يشهد لابنه، و الابن لأبيه و الرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيراً» الحديث. نفس المصدر [ح ٩].

□  
أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائماً» الحديث. نفس المصدر [ح ١٠].  
إسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): «أن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً و معه شاهد آخر» نفس المصدر [ح ١٩].

□  
عبد الله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و

اليد...» الحديث. نفس المصدر [ح ١]. إلى غير ذلك من الأخبار.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٠

.....

فهو من صفات الأعمال الخارجيه و ليس من الصفات النفسانيه فى شى ء. نعم، الرضا صفة نفسانيه، إلا أنه أجنبي عن المتصف بالعداله لأنه أمر قائم بالغير، إذ العادل هو المرضى، و الراضى عن أفعاله هو الغير. و معنى كونه صالحاً أن لا يكون فاسد العمل و لا مفسداً به فهو أيضاً من صفات الأعمال الخارجيه.

و كذلك كونه مأموناً فإن الأمن و إن كان بمعنى اطمئنان النفس و سكونها فى مقابل اضطرابها و تشويشها، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعداله، لأنه المأمون و هو إنما يتحقق بكونه مستقيماً فى أعماله و وظائفه بعدم أكله أموال الناس و ترك الخيانه فى إعراضهم و نفوسهم حتى يطمئنون به.

و أما الستر فهو بمعنى التغطية و كون المكلف ساتراً، <sup>□</sup>إما بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عباره أخرى عن اجتنابه المعاصى لئلا ينهتك سرّه و تظهر عيوبه لدى الله، و إما بمعنى كونه مستوراً لدى الناس و معناه أنه لا يتجاسر بالمعاصى و لا يتجاهر بها لدى الناس، فهذا أيضاً من عناوين الأعمال الخارجيه و ليس من الصفه النفسانيه فى شى ء.

كما أن الخير هو الذى كانت أعماله خيراً، و الصائن من ترك المعاصى مع وجود المقتضى لارتكابها.

و العفه بمعنى الامتناع عمياً لا- يحل، ففلا-ن عفيف أى ممتنع عمياً لا- يحل كأذى الناس و غيره من المحرمات الإلهيه، و يأتى للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع.

و المتحصل: أن العناوين المذكوره غير منطبقه على الصفات النفسانيه بوجه.

<sup>□</sup>  
الرابع: صحيحه «١» عبد الله بن أبى يعفور قال:



(١) هكذا عبروا عنها في كلماتهم إلا أن الأمر ليس كذلك لأنها قد رويت بطريقي الصدوق والشيخ (قدس سرهما) وكلا الطريقين ضعيف. أما طريق الصدوق (قدس سره) فلأن فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار وقد مرّ غير مرّه عدم ثبوت وثاقته. وأما طريق الشيخ (قدس سره) فلأن فيه محمد بن موسى الهمداني وهو وإن كان ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات ومقتضى ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضعيفه، وهذا لا لأنه مستثنى من كتاب نواذر الحكمة، لأنه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع أصلى زيد النرسی و الزرّاد وهذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن أبي عمير وقد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون أن ينتهي إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائي والسيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمه زيد الزرّاد، بل لما ذكره ابن الوليد من أن الرجل كان يضع الحديث. فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلى الزيدین لإطلاقه. إذن لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢١

.....

«بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك، و الدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و

تفتيش ما وراء ذلك و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته فى الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، و حفظ مواقيتهن بحضور جماعه من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلا من عله...» (١).

و تقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

إحداهما: أن يكون قوله (عليه السلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» معرّفًا منطقيًا بأن تكون الجملة المذكوره حدًا أو رسمًا للعداله و بيانًا لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق فى الجواب عن أن الإنسان ما هو. إذن العداله عين الاشتهار و المعروفيه بالستر و العفاف و غيرهما مما ذكر فى الحديث.

ثانيتها: أن يكون العفاف و الستر من الصفات النفسانيه. فإنه إذا ضمنا إحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأخرى أنتجت أن العداله ملكه و من الصفات النفسانيه كما ادعوه. و كلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمه الاولى: فلأن الجملة المذكوره معرّف أصولى لغوى أعنى ما ينكشف به الشىء، و ليست معرّفًا منطقيًا بمعنى الحد أو الرسم و كون المعرّف عين المعرّف و ذلك:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٢٢

.....

---

أما أولًا: فلأن ظاهر قوله (عليه السلام) أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عداله الرجل؟ أنه إنما سأل عما يعرف و يستكشف به العداله لا أنه (عليه السلام) سأل عن حقيقتها و ماهيتها، فإن المعرّف المنطقى اصطلاح حديث بين المنطقيين، و من البعيد أن يكون مراد السائل بقوله: بم تعرف. هو السؤال عن حقيقه العداله و أن معرّفها على اصطلاح المنطقيين أى شىء؟ فإن وزانه وزان قولنا: بم يعرف الشىء الكذائى أو الشخص المعين، فإن المراد بمثله فى المحاورات العرفيه الدارجة هو السؤال عما

ينكشف به الشيء و ما يدل عليه، لا السؤال عن حدّه و رسمه. إذن حمل الجملة المذكوره على المعرّف المنطقي بعيد.

و أما ثانياً: فلأنه لم يذكر في الجواب أن العدالة هي الستر و العفاف، و إنما قال (عليه السّلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» فقد جعل المعرّف اشتهاً الرجل و معروفته بهما لا نفس الستر و العفاف، و من البديهي أن الاشتهاً و المعروفيه بهما ليسا بحقيقه العدالة و إنما حقيقتها لو كانت الجملة معرّفًا منطقيًا هو الستر و العفاف لا المعروفيه بهما كما لا يخفى.

و على الجملة أن ما ادعيناها من أن المعرّف ظاهر في المعرّف الأصولي ليس لأن السؤال راجع إلى المعرّف بظاهره فحسب، ليتوهم أن ذلك غير مانع من أن يجيب (عليه السّلام) أولاً ببيان حقيقه العدالة تفضلاً لمكان جهل السائل بحقيقتها، و ثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله: و الدلاله على ذلك ... بل هو مستند إليه و إلى ظهور نفس الجواب في ذلك بالتقريب المتقدم، فلاحظ فإن المعروفيه و الاشتهاً بالستر و العفاف ليسا بحقيقه العدالة كما مرّ.

كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النفسانيه إنما هو نفس العفاف و الستر و أما المعروفيه بهما فلم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانيه أبداً.

و على الجملة أن الجملة المذكوره معرّف أصولي لغوي و ليست معرّفًا منطقيًا بوجه، كما أنه المراد بقوله (عليه السّلام): «و الدلاله على ذلك ...» بمعنى أنه من المعرّف اللغوي لا المنطقي فإن المراد بالدلاله هو ما ينكشف به اجتناب الكبائر، و لا يحتمل أن يراد بها المعرّف المنطقي بأن يكون اجتناب الكبائر عين كونه ساتراً لجميع عيوبه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٣

.....

---

لوضوح المغايره و

الاثنين بين الدال والمدلول.

و أما المقدمه الثانيه: فلما بيناه فى الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عمّا لا يحل، و هو من الأفعال الخارجيه لا النفسانيه فضلاً عن أن تكون من الصفات النفسانيه، فإن العفيف من لم يرتكب الحرام فى الخارج. نعم، ذكر علماء الأخلاق أن العفه من صفات النفس إلما أنه اصطلاح مستحدث بينهم، و لا- يمكننا حمل العفاف الوارد فى كلمات الأئمه (عليهم السّلام) عليه. نعم، العفاف أعنى ترك ما لا- يحل، فعل من الأفعال الاختياريه، و من الظاهر أن الفعل الاختيارى له مبادئ من الأمور النفسانيه حتى مثل الأكل و الشرب و غيرهما من الأفعال المتعارفه، إلما أن ذلك غير مسوّغ للقول بأن تلك الأفعال التى منها الأكل و نحوه، من الصفات النفسانيه كما هو ظاهر.

و أما الستر فهو أيضاً كما مرّ بمعنى التغطيه و هى كناية عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه و بينها حاجزاً و غطاء، فمعنى كونه ساتراً أنه مغطى و مجتنب عن المحرمات و لعلّه بهذا الاعتبار يُدعى الله سبحانه بالستار لدفع البليه و الهلكه. فإن معناه: يا من يكون حاجزاً بيننا و بين البليه، ادفع عنا البلاء بسترِكَ و حجزك. و كيف كان فهو أيضاً من الأفعال الخارجيه.

و أما كف البطن و اليد و الفرج و غيرها من الأفعال المذكوره فى الروايه فكونها من الأفعال الخارجيه دون الأفعال النفسيه فضلاً عن صفاتها، أمر ظاهر لا خفاء فيه.

ثم إن بما بيناه فى المقام اندفع ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) من أن قوله (عليه السّلام) «أن تعرفوه بالستر و العفاف» معرّف منطقى للعداله، و بيان لماهيتها و حقيقتها و ذكر فى وجهه: أن الستر و العفاف

و الكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفه النفسانيه معرفاً للعداله، فلا يجوز أن يكون أخص منها بل لا بدّ من مساواته. و قد يكون أعم إذا كان من المعرّفات الجعليه كما جعل (عليه السّلام) في هذه الصحيحه الدليل على هذه الأمور كون الشخص ساتراً لعيوبه.

و دعوى: أن ظاهر السؤال وقوعه من الأماره المعرّفه للعداله بعد معرفه مفهومها تفصيلاً، و الصفات المذكوره ليست أماره، بل هي على هذا القول عينها فيدور الأمر

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٤

.....

بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقي لمفهومها بعد العلم إجمالاً و هو خلاف ظاهر السؤال، و بين خلاف ظاهر آخر و هو حمل الصفات المذكوره على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرفه و طريقاً للعداله و حينئذٍ فلا يصلح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكه العفاف و الكف و هو القول الثاني.

مدفوعه: ببعده إرادته مجرد الملكه من الصفات المذكوره بخلاف إرادته المعرّف المنطقي الشارح لمفهوم العداله، فإنه غير بعيد خصوصاً بملاحظه أن طريقه ملكه ترك المعاصي لتركها، ليست أمراً مجهولاً عند العقلاء محتاجاً إلى السؤال، و خصوصاً بملاحظه قوله فيما بعد: و الدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه، فإنه على ما ذكر يكون أماره على أماره، فيكون ذكر الأماره الاولى أعنى الملكه خاليه عن الفائده مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجه غالباً إلى ذكر أماره تذكر لها أماره أخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكوره عين العداله فإن المناسب بل اللّازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للناظر في أحوال الناس «١». انتهى ما أردنا نقله.

و الوجه في الاندفاع يتلخص في أمور:

الأول: ما قدمناه من أن ظاهر الروايه

أن المعرف معرفة أصولي لغوي و ليس معرفةً منطقياً بوجه.

الثاني: أن الستر و العفاف و غيرهما مما ورد في الروايه ليس من الأفعال النفسيه فضلاً عن أن يكون من صفاتها.

الثالث: أن ما أفاده لو تم فإنما يتم فيما إذا جعل المعرفة نفس الستر و العفاف أو غيرهما مما ورد في الروايه، و قد عرفت أن المعرفة هو الاشتهار و المعروفيه بتلك الأوصاف لا نفسها، و الاشتهار و المعروفيه لم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانيه و بهذا يظهر أن المعرفة في الروايه لا مناص من أن يكون معرفةً أصولياً و لا مجال لتوهم كونه معرفةً منطقياً، لأن العدالة ليست هي المعروفيه و الاشتهار بتلك الصفات كما أنهما ليسا من التعريف باللائم المساوي و إن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين

---

(١) رساله في العدالة: ٣٢٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٥

.....

---

(قدس سرهم) مدعيًا أن الاستقامه العمليه في جاده الشرع تلازم الكف و الاجتناب عن المعاصي، و أن السر في التعريف باللائم أن اللازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالباً، فالكف و الاجتناب معرفان منطقيان للعداله «١».

و الوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار و المعرفة بالستر و العفاف ليسا من لوازم الاستقامه العمليه بوجه و إنما هما معرفان و كاشفان تعبديان عن العدالة فحسب.

إذن الصحيح أن الروايه ليست لها أيه دلالة على اعتبار الملكه في العدالة بل لا نظر لها إلى بيان حقيقه العدالة بنفسها أو بلازمها و إنما أوكلته إلى الراوي نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربيه أعنى الاستقامه و عدم الانحراف كما مرّ، و لعلّه لذلك لم يسأله الراوي أيضاً عن حقيقه العدالة، فهي ساكته عن بيانها بنفسها أو بلازمها و إنما سيقت

ليبان كاشفها و معرفها، لأنه مورد السؤال عن الإمام (عليه السلام) وقد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار و المعروفيه و الستر و غيرهما مما ورد في الحديث. إذن هي كواشف تعبيديه عن العدالة، و أما أن العدالة أى شىء فالروايه ساكنه عن بيانها، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير أنها كواشف عن العدالة و أن الارتباط بينها و بين العدالة من ارتباط المعرف و المعرف و الكاشف و المنكشف و حيث إن معرفه كونه المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على صحبه و طول المعاشره فقد جعل (عليه السلام) الاجتناب عن الكبائر التي أوعده الله عليها النار طريقاً و كاشفاً عن المعروفيه بترك المحرمات و الإتيان بالواجبات و ذلك بداعى التسهيل للمكلفين.

ثم إن كونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن أمراً ظاهراً في نفسه و كان محتاجاً إلى طول المعاشره، لأن المكلف قد يجتنب عن المفطرات مثلاً و بذلك يحسبه الناس صائماً و غير مرتكب للمحرّم، إلّا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلاً أو يأتي به رياءً ليكون تاركاً للواجب و آتياً بالمحرّم من دون أن يلتفت الناس إليه، احتاج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه بالسهوله و لو بالتعبد. و قد جعل (عليه السلام) الكاشف عن ذلك كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه و هذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم، بأن لا يكذب عندهم و لا يفتاب و لا يعامل معاملة ربويه و يتحفظ على جميع عيوبه، و لا

---

(١) رساله في الاجتهاد و التقليد (الأصفهاني): ٨٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٦

.....

---

يرتكب المحرمات في مجامع المسلمين و منظرهم. و أما الواجبات فلم تعتبر الروايه الإتيان بها لدى الناس طريقاً معرفاً إلى

ذلك إلماً بالصلاه، حيث دلت على أن الإتيان بالفرائض في المجمع علناً و بمرأى و منظر من المسلمين أمر لا- بد منه، و أنه كاشف تعبدى عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في المجمع لم يحكم بعدالته، لاحتمال أنه لم يصل أصلاً و مقتضى الروايه أن حمل فعل المسلم على الصحه لا يأتي في مثلها لأنها عمود الدين و لا خير في من لا صلاه له أو لغير ذلك من الوجوه، و لعظمتها و أهميتها اعتبر في العداله أن يكون الرجل متعاهداً بالحضور في جماعه المسلمين. نعم، لا بأس في غير الفرائض من الصلوات المسنونات بالإتيان بها خفاءً بل هو الأرجح فيها كما لا يخفى.

و على الجملة دلنا الروايه على أن الرجل متى ما تعاهد الإتيان بالفرائض في المجمع العامه، و كان ساتراً لجميع عيوبه المعبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم حكم بعدالته. و لا دلالة فيها على اعتبار الملكه فيها بوجه. إذن العداله كما قدّمناه بمعنى الاستقامه العمليه في جاده الشرع.

نعم، لا بد أن تكون الاستقامه مستمره و كالطبيعه الثانويه للإنسان حتى يصدق أنه مستقيم، فإن الاستقامه في بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامه كما أشرنا إليه آنفاً و احتمالنا أن يكون هذا هو المراد بالملكه في كلام من اعتبرها في العداله، فإن بذلك ترتفع المخاصمه من البين و تقع المصالحه بين الطرفين. و الذي يسهّل الخطب أن الروايه ضعيفه السند و غير قابله للاستدلال بها على شىء.

بقي في المقام أمران

□  
أحدهما: لا- كلام و لا شبهه في أن الكبائر و هى التى أوعده الله عليها النار في كتابه كما في الروايه المتقدمه هادمه للعداله و مانعه عن



تحققها، و أما الصغائر فهل هي كالكبائر أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام.

## العدالة و الصغائر

المعروف أن الصغائر غير قادحة في العدالة إلّا بالإصرار على ارتكابها، فإن

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٧

.....

الإصرار على الصغيره بنفسه من الكبائر و لا صغيره مع الإصرار. و مقتضى إطلاق كلام الماتن في المقام أن العدالة يعتبر فيها التجنب عن كل من الصغائر و الكبائر و أن ارتكاب أى منهما قادح في تحققها. و ذكر في المسأله الثانيه عشره من شرائط إمام الجماعه أن المعتبر في العدالة عدم الإصرار على الصغائر لا عدم ارتكابها أصلاً، و هما كلامان متنافيان و ما أفاده في المقام هو الصحيح، و لا فرق بين المعاصي الكبيره و الصغيره و أن ارتكاب أيه معصيه ينافى العدالة و الاستقامه في جاده الشرع.

و يدلنا على ذلك ملاحظه نفس العدالة بمفهومها، حيث إن ارتكاب المعصيه على إطلاقها انحراف عن الجاده و تعد و طغيان و خروج عن زى العبوديه، و مانع عن كون مرتكبها خيراً أو مأموناً أو عفيفاً أو غير ذلك من العناوين المتقدمه بلا فرق في ذلك بين الصغائر و الكبائر، و كذلك الحال بالإضافه إلى ستر العيوب لو تمت الروايه المتقدمه فإن ارتكاب الصغائر ينافى ستر العيوب و لا يتصف مرتكبها بأنه ساتر لعيوبه فإن المعصيه من العيوب و كيف لا يكون معصيه الله سبحانه عيباً و هى خروج عن وظيفه العبوديه. فإذا فرضنا مثلاً أن أحداً يتطلع دار جاره و ينظر إلى من يحرم عليه النظر إليه، سلب ذلك عنه العفه و المأمونيه و الخير و الصلاح فلا يقال إنه عفيف أو مأمون أو خير، مع أنه من الصغائر التي لم يتوعد عليها بالنار

فى الكتاب. إذن نفس العداله بمفهومها يقتضى عدم الفرق بين الكبائر و الصغائر.

و من هنا ذهب جمع إلى أن المعاصى كلها كبيره فى نفسها فإن معصيه الكبير كبيره على كل حال، و إنما تقسم المعاصى إلى الصغائر و الكبائر من جهه مقايستها بما هو أعظم منها، و ذلك لوضوح أن معصيه الزنا أكبر و أعظم من معصيه الغيبه، كما أن معصيه قتل النفس المحترمه أعظم من معصيه الزنا و هكذا. و على الجملة المعاصى منافية للعداله بإطلاقها، هذا.

و استدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قادحه فى العداله بوجوه:

□ الأول: و هو العمده روايه عبد الله ابن أبى يعفور المتقدمه «١» لما ورد فيها من قوله: «و تعرف باجتنب الكبائر التى أوعد الله عليها النار» بتقريب أن الاجتناب عن

---

(١) راجع ص ٢٢٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٢٨

.....

---

الصغائر أيضاً لو كان معتبراً فى العداله لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه.

و يرد على ذلك: أن الاستدلال بها إنما يتم فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقى و قلنا إن حقيقه العداله و ماهيتها هو اجتناب الكبائر، فإن الاجتناب عن الصغائر أيضاً لو كان مقوماً للعداله لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه، إلا أننا ذكرنا أن المعرف أصولى لغوى فالاجتناب عن الكبائر و المعروفيه بالفقه و الستر و غير ذلك مما ورد فى الروايه دوال و كواشف عن العداله، و عليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرفاً و كاشفاً عن العداله و يكون الاجتناب عن الصغائر أيضاً معتبراً فى العداله، و ذلك لأن المعرف إنما يعتبر عند الشك و التردد، و إلا فمع العلم مثلاً بأن الرجل يشرب الخمر خفاء أو

أنه كافر بالله حقيقه و إنما غش المسلمين بإظهاره الإسلام عندهم، لا معنى لجعل حسن الظاهر و المعروفيه بما ورد في الروايه معرّفاً و كاشفاً عن العدالة، فعلى ذلك إذا علمنا انه يرتكب الصغائر جزمنا بفسقه و انحرافه عن جاده الشرع و لم يترتب أثر على المعرّف بوجه. و إذا لم نعلم بارتكابه لها و شككنا في عدالته و فسقه، كانت المعروفيه بالستر و العفاف و اجتنابه الكبائر معرّفان و كاشفان عن عدالته هذا.

على أن الروايه قد ورد في ذيلها: «و الدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» و معنى ذلك أن الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة. و من البديهي أن النظر إلى الأجنبيه و لا سيما في مجامع الناس من العيوب، و كيف لا فإنه معصيه لله و إن لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب، فإذا لم يكن ساتراً لعيبه لم تشمله الروايه في نفسها. و على الجملة الروايه بنفسها تدلنا على أن الاجتناب عن الصغائر معتبر في العدالة، لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصغائر و مع عدمه لا طريق لنا إلى استكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنه مع الإتيان بالصغيره يحتمل أن يأتي بالكبيره أيضاً. إذن استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالروايه بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيره و الكبيره «(١)».

---

(١) و قد قدمنا [في ص ٢٦٣] أنها ضعيفه السند و غير صالحه للاستدلال بها على شىء .

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٢٩

.....

---

□  
الثاني: أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه و قد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر و قال عزّ من قائل **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ**

نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ... «١» و مع الوعد بالعفو عن الصغيره على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبه مانعاً عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجباً للفسق و منافياً للعداله و ذلك لأن التوبه و هى رافعه للمعصيه و عقابها فإن التائب من ذنب كمن لا ذنب له لا تجتمع مع الفسق أى لا تضر معها المعصيه، بالعداله فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الذى دافع للمعصيه و العقاب، لأنه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق، و لا تضر معه المعصيه بالعداله بطريق أولى، فإن ارتفاع الفسق بالدفع أولى من ارتفاعه بالرفع، و العداله تزول بالكبيره و تعود بالتوبه، و لكنها لا تزول بالصغيره من الابتداء.

و فيه: أولاً: منع التلازم بين العفو عن المعصيه و عدم الفسق، فإن الفسق كما اتضح فى تفسير العداله هو الخروج عن وظيفه العبوديه و الانحراف عن الجاده، و العفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقاً و انحرافاً، فإن لله سبحانه أن يعفو عن أعظم المعاصي تفضلاً أو لشفاعه نبي أو وصى أو مؤمن أو لصدقه تصدق بها أو إحسان صنعه أو لغير ذلك من أسباب العفو و الغفران، إلا أن العفو عن أى معصيه لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها. و يتضح ما ذكرناه بملاحظه الموالى العرفيه و عبيدهم، أ فلا يعدون مخالفه العبد و عصيانه لسيدته عصياناً و تمرداً إذا كان السيد ممن لا يعاقب عبده بوجه؟ فإن العفو شىء و الفسق و الانحراف بارتكاب الصغيره شىء آخر، فلا تلازم بين العفو و عدم الفسق أبداً.

و ثانياً: هب أن العفو مانع عن الفسق، إلا أنه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك فى من

يرتكب الصغائر، فإن العفو عنها قد علق في الكتاب العزيز على اجتناب الكبائر و من أين لنا إحراز أن مرتكب الصغيره لا يرتكب الكبائر طيله حياته. و ذلك فإن المراد بقوله عزّ من قائل **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ... ليس هو الاجتناب عنها آنأ ما، لأنه أمر حاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقه بل المراد به الاجتناب عنها أبداً. نعم، لا**

---

(١) النساء ٤: ٣١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٠

.....

---

يضر ارتكابها إذا ندم و تاب، و هذا مما لا- سبيل لنا إلى إحرازه، و من المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيره الكبيره أيضاً بعد ذلك، و معه لا عفو عن الصغيره، إذن يكون الصغائر كالكبائر مانعه عن العداله.

لا يقال: إن استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيله حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر و هو المثبت لعدالته.

فإنه يقال: إن استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد في إحراز عدم ارتكابه المحرمات و أما الواجبات إذا شككنا مثلاً أنه يخمس أو لا يخمس أو يصلى أو يحج أو غير ذلك من الواجبات، فاستصحاب العدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الإتيان بالواجبات إذن لا- سبيل لنا إلى إحراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر، و مع عدم إحرازه لا يمكن التمسك بالعموم لأنه من الشبهات المصداقيه حينئذٍ.

الثالث: ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سرّه) حيث إنه بعد ما ذهب إلى أن العداله هي الاستقامه في جاده الشرع، و أن ارتكاب المعصيه خروج عن جادته و لم يفزق في ذلك بين الكبائر و الصغائر، فصل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلي إلى حرمتها، فإنها حينئذٍ كالكبائر فادحه في العداله، و بين ما إذا صدرت لا عن التفات إلى حرمتها كما

إذا صدرت غفله أو لعذر من الأعذار العرفيه، و ذكر أنها غير قاده في العداله وقتئذٍ.

و حاصل ما ذكره في تقريبه موضحاً: أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد و الالتفات إلى حرمتها و كونها معصيه من دون أن يكون هناك أى عذر من الأعذار العرفيه من خجل أو حياء و نحوهما، و لا شبهه أنه حينئذٍ يوجب الفسق و الانحراف عن جاده الشرع فهو مناف للاستقامه فيها. و قد يكون ارتكابها مستنداً إلى عدم الالتفات إلى حرمتها حال الارتكاب، لأن الذنوب التي ليست في أنظار الشرع كبيره قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها، أو يلتفتون إليها إلا أنهم يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفيه مسامحه كترك الأمر بالمعروف، و الخروج عن مجلس الغيبه و نحوها حياءً، أو لاستدعاء صديق و نحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، و الظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣١

.....

---

الستر و العفاف و الخير و الصلاح و غير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته في أخبار الباب.

و أما الكبائر مثل الزنا، و اللواط، و شرب الخمر، و قتل النفس، و نظائرها مما يرونها كبيره، فإنها غير قابله عندهم للمسامحه، و لا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفيه من خجل و استدعاء صديق و نحوهما. فالتدبى يعتبر في تحقق وصف العداله أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيره شرعاً أو في أنظار أهل العرف، و كذا الصغائر التي يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شىء من الأعذار العرفيه دون الصغائر التي لا يلتفت إلى حرمتها أو يستند ارتكابها إلى

معدّر عرفى فإن تلك المعصيه كلا معصيه بالنظر العرفى و تسامحاتهم، حيث إن مفهوم العدالة و الفسق كسائر المفاهيم التى يغتفر فيها التسامحات العرفيه، كما فى إطلاق الصاع من الحنطه على الحنطه المدفوعه فطره المشتمله على شىء يسير من ترب أو تبن و نحوه مما يتسامح فيه، و إطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقه لاختلاطه بشىء من الملح أو التراب أو غيرهما، و الذهب على ما امتزج بغيره من الصفر و نحوه مما يخرج عن الخلوص، إلى غير ذلك مما يراه العرف مصداقاً لشىء توسعه فى المفهوم مع أنه ليس بمصداق له عقلاً و حقيقه.

و على الجملة أن حكمهم متبع فى تشخيص موضوعات الأحكام، و إن كان مبنياً على هذا النحو من التسامحات الغير الموجهه لكون الإطلاق مجازياً فى عرفهم. اللهمّ إلا أن يدل دليل شرعى على خطئهم فى مسامحتهم، كما فى الكبائر التى يستصغرها العرف و يتسامحون فى أمرها أى يرونها صغيره كالكذب فى مقام المزاح أو الغيبه أو غيرهما مما يعدونه صغيره لدى العرف و هو من الكبائر واقعاً، فإن ارتكاب مثلها موجب للفسق و الانحراف، و تلك الموارد من باب تخطئه الشرع للعرف، و هذا بخلاف الصغائر لما عرفت من أنه من باب التوسعه فى المفهوم، و الأنظار المسامحيه العرفيه متبعه فيها كما مرّ «١».

و لا يخفى أن ما أفاده (قدّس سرّه) لا يرجع إلى محضّل و ذلك لأن العدالة بمفهومها

---

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ٦٧٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٣٢

.....

---

أمر يعرفه كل عارف باللسان، و أنها كما بيّناه عباره عن الاستقامه العمليه فى جاده الشرع، و الأنظار العرفيه و تسامحاتهم إنما تتبع فى مفاهيم الألفاظ، فإن التوسعه و

التضييق في استفاده المفاهيم من ألفاظها راجعان إلى العرف، و من هنا نرتب آثار الماء على المياه الممتزجه بالزجاج و الجص و غيرهما مما لا يخلو منه الماء عادة، و كذا آثار الذهب على ما هو ذهب و غيره، و ذلك لأن مفهوم الماء و الذهب عند إطلاقهما أعم من الخالص و الخليط بغيرهما بمقدار يسير. و أما تطبيق المفاهيم العرفيه على مصاديقها و مواردنا فلم يبق فيه أى دليل على اعتبار النظر العرفي و فهمه. و قد ذكرنا أن مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان، و مع وضوح المفهوم المستفاد من اللفظ لا يعاب بالتسامحات العرفيه فى تطبيقه على مصاديقه، و من هنا لا- يعتنى بتسامحاتهم فى المفاهيم المحدده كثمانيه فراسخ فى السفر الموضوع لوجوب القصر فى الصلاه، و سبعة و عشرين شبراً فى الكر و نحوهما، حيث يعتبر فى القصر أن لا يكون المسافه أقل من ثمانيه فراسخ و لو بمقدار يسير لا يضر فى إطلاق الثمانيه لدى العرف، و كذا يعتبر فى الكر أن لا يكون أقل من سبعة و عشرين شبراً و لو ياصبع و هكذا. و حيث إن مفهوم العدالة أمر غير خفى فلا- مناص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقاً حقيقياً عقلياً، و لا يكفى فيه التطبيق المسامحي العرفي بوجه.

و على هذا نقول: إذا كان ارتكاب الصغيره لا عن عذر و غفله فلا شبهه فى أنه يوجب الفسق و الانحراف، و يمنع عن صدق الخير و العفيف و الكاف بطنه و غيرها من العناوين الوارده فى الأخبار. و أما إذا كان عن غفله فلا- كلام فى أن ارتكابها غير مضر للعداله، لأنه من الخطأ المرفوع فى الشريعه المقدسه



من دون فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر.

و أما إذا كان عن عذر عرفي فإن بلغ ذلك مرتبه يراه الشارع أيضاً عذراً في الارتكاب، كما إذا بلغ مرتبه العسر و الحرج، نظير ما لو قدّم له الظالم ماءً منتجساً و هدّده بضربه أو هتكه أو إخراجة عن البلد على تقدير مخالفته، جاز له ارتكابه و لم يكن ذلك موجباً للفسق و الانحراف أيضاً بلا فرق في ذلك بين الكبيره و الصغيره. و أما لو لم يبلغ العذر العرفي مرتبه يراه الشارع معذراً فلا مناص من الحكم بحرمه ارتكابه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٣

.....

و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف، و عدّ العرف ذلك معذراً و تسامحهم في عدّ ارتكابه معصيه لا يترتب عليهما أثر شرعي أبداً.

إذن الصحيح أن ارتكاب المعصيه كبيره كانت أم صغيره تستتبع الفسق و الانحراف و ينافي العدالة سواء استند إلى عذر عرفي أم لم يستند، هذا كله في عدم الفرق بين المعاصي في استلزامها الانحراف الذي هو ضد العدالة، و أما تقسيمها إلى الكبيره و الصغيره و بيان الفارق بينهما فيأتي الكلام فيه عند تعرض الماتن له في التكلم على صلاحه الجماعه و اعتبار العدالة في الإمام إن شاء الله.

الأمر الثاني: في اشتراط المروءه في العدالة و عدمه.

## العدالة و المروءه

المعروف على ما نسب إليهم أن ارتكاب خلاف المروءه مما يقدر في العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلف شيئاً ينافي مروءته بأن لا يرتكب ما يخالف العاده المتعارفه و ما يعدّ عيباً لدى الناس، و إن لم يكن محرماً شرعياً في نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافياً إلى الأسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما

ينافى عادة الناس. و يختلف هذا باختلاف الأماكن و البلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق مثلاً من دون عمامه عيباً في بلد و لا يكون عيباً في بلد آخر، فمع ارتكاب ما يعدّ عيباً في ذلك المحل لا بدّ من الحكم بزوال العدالة. نعم، لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنه لم يرتكب شيئاً من المحرّمات و لم ينحرف عن جاده الشرع، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبة على العدالة.

و الصحيح أن ارتكاب خلاف المرؤّه غير مضرّ بالعدالة، لأن ما استدل به على اعتبارها في العدالة أمران كلاهما ضعيف، و لا سيما أن القائلين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قادحة في العدالة، و لعمرى أنه من العجائب حيث إن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخص الشارع في الإتيان به، و عدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب.

و كيف كان فقد استدل على اعتبار المرؤّه بأمرين:

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٤

.....

---

أحدهما: ما ورد في روايه ابن أبي يعفور المتقدمه «١» من قوله (عليه السلام): «و الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه...» و ذلك بتقريب أن العيوب فيها مطلقه فتعم العيوب العرفيه و الشرعيه، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق أنه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.

و يدفعه: أنها و إن كانت مطلقه في نفسها إلّا أن مقتضى مناسبه الحكم و الموضوع و كون الإمام (عليه السلام) هو الملقى للكلام قرينه متصله ظاهره في صرفها إلى العيوب و النقائص الشرعيه، لأن كونه صادراً من الإمام (عليه السلام) يقتضى أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لا ما

هو كذلك لدى الغير. إذن لا يكون ارتكاب ما هو خلاف المروءة منافياً للعدالة بوجه.

□  
وثنائهما: أن من لم يخجل من الناس و لم يستحي عن غير الله سبحانه بأن لم يبال بالنقائص العرفيه لم يخجل و لم يستحي من الله و ذلك لأن عدم مبالاته بتلك الأمور يكشف عن أنه ممن لا حياء له.

□  
و فيه: أن عدم مبالاة الإنسان بالأمور الدارجه لدى الناس و عدم استحيائه و خجله عن غير الله سبحانه لا كاشفيه له عن عدم استحيائه من الله، و ذلك لأنه قد يكون ذلك مستنداً إلى كونه متفانياً في الله و في الأمور الأخرويه و متمحّضاً فيما يرجع إلى النشأه الباقيه، و لأجله لا يعتنى بغير الله جلت عظمته و لا يهमे الأمور الدنيويه و لا يبالي بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس، و معه كيف يكون عدم مبالاته بالأمور المتعارفه و الدنيويه كاشفاً عن عدم خجله و استحيائه من الله سبحانه. إذن لا تلازم بين الأمرين. و الإنصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه، و على الجملة أن ارتكاب ما ينافي المروءة غير قاذح للعداله.

نعم، ارتكاب ما يعدّ خلاف المروءة قد يكون أمراً غير مناسب للمرتكب بل هتكاً في حقه، كما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباء أو جلس في الطرقات، أو دخل المقاهي و بالأخص إذا اقترنه بعض الأمور غير المناسبه، فإنه

---

(١) راجع ص ٢٢٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٥

**[كاشفيه حسن الظاهر]**

و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١).

---

لا شبهه في أنه هتك في حقه و موجب لسقوطه عن الأنظار، و مثله ينافي العدالة لا محاله إلا أنه لا لأنه خلاف المروءة و

التعارف بل من جهه أنه محرّم شرعاً، إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه، لأنه أيضاً مؤمن محترم. و أما إذا كانت العيوب العرفيه غير مستلزمه للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر فى العدالة.

كاشفيه حسن الظاهر

(١) الكلام فى ذلك يقع فى موضعين:

أحدهما: أن حسن الظاهر هل يكشف عن العدالة فى الجملة أو لا؟

□  
و ثانيهما: أن كاشفيه حسن الظاهر مقيد به بما إذا أوجبت العلم أو الظن بالملكه و لو بمعنى الخوف النفسانى من الله كما فى كلام جملة من الأعلام و منهم الماتن (قدّس سرّه) حيث قال: حسن الظاهر يكشف عن الملكه علماً أو ظناً. أو أن كاشفيته غير مقيد بشىء، و أنه كاشف عن العدالة مطلقاً أفادت العلم أو الظن بالملكه أم لم تفد، بل و مع الظن بعدم الملكه أيضاً؟

أما الموضع الأول: فالصحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، و هذا مضافاً إلى أنه المتسالم عليه بين الأصحاب و أنه لولاه لم يمكن كشف العدالة و لو بالمعاشره، لاحتمال أن يكون الآتى بالواجبات غير قاصد للقربه بل و غير ناو للواجب، فلا يمكن الحكم بأن المكلف أتى بالواجب إلّا من جهه حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملة من الأخبار:

□  
منها: صحيحه عبد الله بن المغيره قال: «قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السّلام): رجل طلق امرأته، و أشهد شاهدين ناصيين قال: كل من ولد على الفطره و عرف بالصّلاح فى نفسه جازت شهادته» (١).

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٣٩٣/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٣٦

.....

---

□  
و منها: موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «لا

بأس بشهاده الضيف إذا كان عفيفاً صائناً» (١).

□  
و منها: صحيحه حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، و لم يعدل الآخرا، فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهاده الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً...» (٢) إلى غير ذلك من الروايات. فإنها دللتنا على أن من حسن ظاهره و لم يكن معروفاً بشهاده الزور و نحوها من المحرمات حكم بعدالته و رتب عليها آثارها، و إن لم يتحقق لنا حاله بأزيد من ذلك بحيث احتملنا ارتكابه المعاصي واقعاً.

ثم إن هناك جملة أخرى من الروايات استدلت بها على أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، إلا أنها لمكان ضعفها سنداً أو كونها ظاهره في أصاله العدالة لا كاشفيه حسن الظاهر عن العدالة، غير صالحه للاستدلال بها في المقام و من هنا نجعلها مؤيده للمدعى و إليك بعضها:

□  
منها: ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن البيه إذا أُقيمت على الحق أ يحل للقاضي أن يقضى بقول البيه؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات و المناكح، و الذبائح، و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، و لا يسأل عن باطنه» (٣) و هي ضعيفه بإرسالها.

و منها: ما رواه إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: «من صلى خمس صلوات في اليوم و الليله في جماعه فظنوا به خيراً و أُجيزوا شهادته» (٤) و هي ضعيفه بجعفر بن محمد بن مسرور (٥) و غيره من المجاهيل.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٧/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٢/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١٢.

(٥) نعم احتمال الوحيد (قدّس سرّه) في التعليقه انه جعفر بن محمد بن قولويه لأن قولويه اسمه مسرور، فإن النجاشي ذكر في ترجمه على بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور أنه روى عنه أخوه جعفر بن محمد بن قولويه [رجال النجاشي: ٢٦٢/ ٤٨٥].

ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً، فإن على بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور لم يسمع منه على ما ذكره النجاشي، و جعفر بن محمد بن قولويه لم يرو عن على بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور، وإنما روى كتابه عن أخيه على كما روى عن أخيه في كامل الزيارات كثيراً، و ليس في كلام النجاشي أن جعفر بن محمد بن قولويه روى عن أخيه على بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور و عليه لم يثبت أن قولويه اسمه مسرور، بل الثابت خلافه.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٧

.....

و منها: روايه علقمه قال: «قال الصادق (عليه السلام) وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمّن تقبل شهادته و من لا تقبل؟ فقال: يا علقمه كل من كان على فطره الإسلام جازت شهادته. قال فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمه لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلّا شهادة الأنبياء و الأوصياء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة

«...» (١) و هي ضعيفه بعلى ابن محمد بن قتيبه، على أنها تناسب أصله العدالة لا كاشفيه حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى. إلى غير ذلك من الروايات.

### اعتبار المعاشرة و عدمه:

هل تعتبر المعاشرة في كاشفيه حسن الظاهر عن العدالة؟ أو أن مجرد كون الرجل ساتراً لعيوبه، متعاهداً للحضور في جماعه المسلمين و نحو ذلك مما يجمعه حسن الظاهر كاف في استكشاف عدالته، و إن لم نعاشره بوجه؟

قد يقال باعتبار المعاشرة في كاشفيته و يستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن ستر العيوب إنما يتحقق في موارد كانت معرضاً للظهور أي في مورد قابل للظهور، نظير الأعدام و الملكات لوضوح أنها لو لم تكن قابله للظهور فهي متستره في نفسها، لا أن المكلف قد سترها، فعدم ظهورها لأجل فقدان المقتضى لا من جهه المانع و هو الستر، و إحراز أن المكلف قد سترها في مورد كانت معرضاً

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٣٩٥/ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٨

.....

---

للظهور لا يتحقق إلا بالمعاشرة، فإنه لولاها لم يعلم كونها في مورد قابل للظهور. إذن لا بد من المعاشرة و المصاحبه بمقدار لو كان في المكلف نقص ديني لظهر، فهي معتبره في كاشفيه حسن الظاهر عن العدالة.

□  
و ثانيهما: موثقه سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته و كملت مروءته و ظهر عدله و وجبت اخوّته» (١) و بهذا المضمون روايتنا الخصال عن عبد الله بن أحمد الطائي عن أبيه (٢) و عيون الأخبار (٣) تركنا نقلهما لضعف إسنادهما، لدالتهما على أن العدالة تتوقف على عدم ارتكاب الأمور المذكوره فيها

بعد المعامله و التحديث و المواعده، و هي كما ترى تتوقف على المعاشره.

و يرد على الوجه الأول: أن ستر العيوب يكفي في صدقه و تحققه أن يسترها المكلف في حضوره لجماعه المسلمين مثلاً و عدم ارتكابه ما ينافي ذلك قبل إقامه الجماعه و بعدها و هو بمرأى من المسلمين، لأنه قد يتلى قبلها أو بعدها بما هو مورد للظهور فإذا ستر عيوبه و لم يرتكب أمراً ينافي عدالته، صدق أنه حسن الظاهر و أنه ساتر لجميع عيوبه فلا يحتاج كاشفيه الستر إلى أزيد من ذلك بوجه.

و أما الوجه الثاني: فيرد عليه:

أولاً: أن الموثقه أجنيبه عن المدعى، حيث إنها لم تدل على أن العادل لا بد له من أن يعامل الناس فلا يظلمهم و يحدّثهم فلا يكذبهم و يواعدهم فلا يخلفهم، لأن عدم ارتكاب الظلم و الكذب و خلف الوعد متفرع على الأفعال المذكوره في الموثقه تفرع النتيجة على الشرط، بأن يعاملهم و يكون نتيجة معاملته عدم ظلمهم، و يحدّثهم و تكون نتيجته أن لا يكذبهم و هكذا نظير القضايا الشرطيه، و لم تدل على أن ارتكاب الأفعال المذكوره معتبر في حصول العداله. و بعبارة واضحه أن قوله (عليه السلام) «من عامل الناس....» في قوه قوله: من ترك ظلم الناس على فرض معاملتهم. و لم

---

(١) وسائل الشيعه ١٢: ٢٧٨ / أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٢.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٣٩٦ / أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١٥.

(٣) المصدر السابق.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٣٩

.....

---

يرتكب الكذب على تقدير تحدّثهم و هكذا، فالمعامله و التحدّث و المواعده كالمقدّمه و التوطئه لترك الظلم و الكذب و خلف الوعد، لا أنها أمور مطلوبه في نفسها و معتبره في



تحقق العدالة، إذ من البين عدم توقعها على شىء من الأفعال المذكورة، و لم يقل أحد أن العدالة لا تتحقق إلا بالتحديث للناس أو مواعدهتهم و معاملتهم بحيث لو لم تصدر منه لم يحكم بعدالته، فلا دلالة للموثقه على أن المعاشره معتبره فى العدالة، و إنما تدلنا على أن من صدر منه تلك الأفعال و لم يرتكب الظلم و الكذب و خلف الوعد فهو محكوم بالعداله و معه لا تنافى بين الموثقه و الروايات المتقدمه الداله على أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة، و إن لم تكن هناك أية معاشره فى البين، كما إذا كان منزويًا لا يشاهد إلا فى أوقات الصلاه.

و ثانياً: أن الموثقه لا دلالة لها بوجه على حصر العدالة فى من عامل الناس و لم يظلمهم ... فإنها إنما تدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم ... فهو ممن كملت عدالته و تمت مروّته، و لا تنفى العدالة عن غيره إذا وجد سبب من أسبابها، كما إذا تعاهد حضور الجماعه و ستر عيوبه، فإن مقتضى روايه ابن أبى يعفور المتقدمه أنهما كاشفان عن العدالة كما مرّ، فلا تنافى بين الموثقه و الأخبار المتقدمه و روايه ابن أبى يعفور. فمقتضى الجمع بين الأخبار الثلاث على تقدير صحه الأخيره أن يقال: العدالة إنما تستكشف بأحد أمرين: إما حضور الجماعه و تعاهد الصلوات فى أوقاتها و ستر العيوب، و إما عدم الظلم و الكذب و خلف الوعد عند الابتلاء بالمعاشره بالمعامله و التحدّث و المواعده. إذن لم يدلنا دليل على أن المعاشره معتبره فى استكشاف العدالة بحسن الظاهر، هذا كلّه فى الموضع الأول.

أما الموضع الثانى: فالصحيح أن كاشفيه حسن الظاهر عن العدالة لا

يعتبر فيها إفادته العلم أو الظن بالملكه و لو بمعنى الخوف النفساني من الله، بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر في مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعي غير القريبه أيضاً قلنا باعتباره و كشفه عن العدالة، و ذلك لعدم الدليل على أن كاشفيه حسن الظاهر مقيده بما إذا أفادت العلم أو الظن بالملكه فهو تقييد للروايات المتقدمه من غير مقيد.

و ما استدل به على ذلك روايتان:

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٤٠

.....

إحدهما: مرسله يونس بن عبد الرحمن المتقدمه «١» «إذا كان ظاهره مأموناً جازت شهادته». نظراً إلى أن كون الظاهر مأموناً بمعنى كونه مطابقاً للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقاً للواقع، و هذا معنى كشف الظاهر عن الملكه علماً أو ظناً.

و ثانيتهما: ما رواه الكليني بإسناده عن أبي علي بن راشد قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إن مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل إلّا خلف من تثق بدينه» «٢» و في روايه الشيخ «إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته». لدلالاتها على عدم جواز الصلاه إلّا خلف من يوثق بدينه، و معه لا يكون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة إلّا إذا علمنا أو ظننا كونه مطابقاً للواقع و إلّا كيف يحصل الوثوق بدينه.

و لا يمكن المساعده على شىء من الروايتين.

أما الروايه الأولى فلأنها ضعيفه السند بإرسالها، و قاصره الدلاله على المدعى حيث إن المأمونيه جعلت وصفاً لظاهر الرجل، و معنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهراً موثقاً به بأن يرى عاملاً بالوظائف الشرعيه مرتين أو ثلاثاً أو أكثر ليظهر حسن ظاهره و عدم ارتكابه المعاصي و المحرمات، فإن ذلك لا يظهر برؤيته كذلك

مره واحده. و ليست المأمونيه صفه لواقعه كى نطمئن أن ظاهره مطابق للواقع و غير متخلف عنه.

و أما الروايه الثانيه فلأنها أيضاً ضعيفه السند بسهل بن زياد الواقع فى كلا طريقى الكلينى و الشيخ، و ما ذكره بعضهم من أن الأمر فى سهل سهل ليس بشىء، بل الأمر فى سهل ليس بسهل على ما مرّ منا غير مرّه فلاحظ. و بمضمون هذه الروايه روايتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند. كما أنها قاصره الدلاله على المدعى، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام، إمامياً اثني عشرياً لروايات المانعه عن الصلاه خلف المخالفين، و فى بعضها أنهم عنده (عليه السلام) بمنزله الجدر «٣» و لم

(١) راجع ص ٢١٩.

(٢) وسائل الشيعه ٨: ٣٠٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ٢.

(٣) وسائل الشيعه ٨: ٣٠٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤١

### [طرق ثبوت العداله]

و تثبت بشهاده العدلين [١] (١)

يرد منه أن يكون ظاهره مطابقاً للواقع.

و أما الوثوق بالأمانه كما فى روايه الشيخ فلأنه لم يؤخذ فى موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفه نفسانيه خاصه، للقطع بجواز الصلاه خلف من تثبت عدالته بالبينه أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعداله الإمام. إذن المراد بالوثوق بالأمانه هو الطريق الكاشف عن أمانته و إن كان غير الوثوق و معه تكون الأخبار المتقدمه الداله على أن حسن الظاهر طريق تعبدى فى استكشاف العداله، حاكمه على هذه الروايه لدلالاتها على أن الأمانه و العداله لا ينحصر استكشافهما بالوثوق.

فالمتحصل: أن حسن الظاهر كاشف عن العداله فى نفسه. و إن لم يكن فيه أى كشف عن الملكه علماً أو ظناً.

طرق ثبوت العداله

(١) لما تقدّم «١» من

أن البيئه بمعنى شهاده العدلين و إن لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص، إلّا أنها حجه عقلائيّه أمضاها الشارع بعمله، لما بيّناه في البحث عمّا يثبت به الاجتهاد و النجاسه من أن البيئه بمعنى ما يتبيّن به الشئ، و قد استعملت بهذا المعنى في غير واحد من الآيات المباركه، و ورد عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) أنه إنما يقضى بالأيمان و البيئات، أى بمطلق ما يتبيّن به الشئ، لأنه (صلى الله عليه و آله و سلم) قد طبّق البيئه عليها في المرافعات و عمله (صلى الله عليه و آله و سلم) هذا يكشف عن حجه البيئه بالمعنى المصطلح عليه، إلّا في موارد دلّ الدليل فيها على عدم اعتبارها، كما في الزنا و الدعوى على الميت إذ البيئه إنما تعتبر فيهما بضميمه شئ آخر و لا يكفي فيهما من دون ضميمه.

فالمتحصل: أن البيئه المصطلح عليها حجه ببناء العقلاء الذي أمضاه الشارع كما

---

[١] تقدم أنه لا يبعد ثبوتها بشهاده عدل واحد، بل بمطلق الثقه و إن لم يكن عدلاً.

---

(١) راجع ص ١٧٣.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٤٢

.....

---

مرّ، من دون فرق في ذلك بين الشهاده القوليّه و الفعلية، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهاده الفعلية كالقوليّه، فإذا رأينا عدلين قد ائتما رجلاً في الصلاه مع العلم بكون ذلك منهما صادراً بالاختيار و بداعي انعقاد الجماعه كشف ذلك عن عدالته.

بل ذكرنا في محلّه «١» أن الموضوعات الخارجيه كما تكفي فيها البيئه الاصطلاحيه تكفي فيها شهاده العدل الواحد، إلّا فيما خرج بالدليل كما في موارد الترافع و نحوه بل لا تعتبر العداله أيضاً لكفايه الوثوق في الاعتبار، فإن عمدته الدليل على حجه خبر الثقه

فى الأحكام الشرعيه هو السيره العقلائييه الممضاه بعدم الردع عنها فى الشريعه المقدسه، و هى بعينها قائمه على اعتباره فى الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بيناه فى البحث عمّا تثبت به النجاسه، و ما يثبت به الاجتهاد و الأعلميّه.

نعم، فى كفايه شهاده العدلين فى العداله و الاجتهاد و نظائرهما إشكال آخر و حاصله: أن الشهاده إنما تعتبر فى الأمور المحسوسه بإحدى الحواس، و العداله و الاجتهاد و نظائرهما أمور مختفيه عن الحواس، و لا اعتبار بالشهاده فى الحدسيات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمراً قابلاً للاحساس.

و يندفع بما أشرنا إليه من أن الشهاده إنما لا تعتبر فى الأمور المتمخضه فى الحدسيه و أما الأمور الحدسيه القريبه من الإحساس فلا- مانع من اعتبار الشهاده فيها بوجه لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال فى الملكات و الصفات النفسانيه بأجمعها كالجبين و الشجاعه و السخاوه، فكما إذا شاهدنا أحداً يقدم على المخاوف و الأمور الخطيره مراراً متعدده، استكشفنا شجاعته كاستكشاف جنبه من عكسه، كذلك الحال فى العداله و الاجتهاد و ما شابههما، فإذا رأينا أحداً يتمكن من الجمع بين الروائتين و له التصرف و التحقيق فى غير مورد من المسائل، أو أنه سائر لعيوبه و تعاهد للصلوات فى أوقاتها و ظاهره حسن فى جملة من الموارد، استكشفنا أنه واجد للاجتهاد و العداله أو لملكتهما على القول بالملكه.

ثم إن العداله تمتاز عن الاجتهاد و غيره فى أن لها طريقاً آخر لاستكشافها دون الاجتهاد و نظائره و هو حسن الظاهر كما مرّ.

---

(١) فى المسأله [٢١٤].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤٣

و بالشياخ المفيد للعلم (١).

**[زوال شروط المرجع]**

[٢٤] مسأله ٢٤: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدّه للشرايط يجب

(١) لأن العدالة كالاجتهد والأعلمية وغيرهما مما لا ينبغي التوقف في ثبوته بالعلم الوجداني لأنه حجه ذاتية من غير جعل، كما لا إشكال في ثبوتها بالاطمئنان البالغ مرتبه العلم العادي الذي لا يعتنى العقلاء باحتمال الخلاف فيه لكونه موهوماً غايته، لجريان السيره العقلانيه على الاعتماد عليه في أمورهم من غير أن يردع عنها في الشريعة المقدسه، ولا تشمل الأدله الناهيه عن العمل بالظن لخروجه عن موضوعها في نظرهم لأنه علم عندهم، و من هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجداني.

ثم إنه لا فرق في حجه العلم الوجداني أو الاطمئنان العادي بين أسبابه، فلا فرق بين حصوله من الشيع أو من غيره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادي أو وجداني بالعدالة أو غيرها، جاز له أن يرتب عليه آثار العدالة أو غيرها مما تعلق به علمه.

(٢) نسب إلى بعضهم القول بكفايه استجماع المجتهد للشرائط حدوثاً في جواز البقاء على تقليده، وإن عرضه ما يوجب فقده للشرائط عدا الحياه فلا يعتبر كونه واجداً لها بقاءً في جواز تقليده بحسب البقاء.

و الصحيح كما هو المعروف بين أصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على استجماعه للشرائط حدوثاً و بقاءً، و متى زالت عنه بأجمعها أو ببعضها سقط عن قابليه الرجوع إليه في الفتوى و وجب العدول عنه إلى غيره، بلا فرق في ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزماً لزوال الرأي كزوال العقل و الاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، و بين أن يكون مستلزماً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الأعلمية و العدالة و نحوهما. و قد بينا الوجه في ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات الشرائط المعبره في المجتهد

«١» ولا نعيد، و يأتي أيضاً في المسألة الثانيه و الأربعين إن شاء الله فلاحظ.

(١) راجع ص ٢٠٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٤٤

[٢٥] مسأله ٢٥: إذا قلّد من لم يكن جامعاً، و مضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً (١) فحاله حال الجاهل القاصر (٢) أو المقصّر (٣).

### [إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات و قلّد من يجوز البقاء]

[٢٦] مسأله ٢٦: إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات و قلّد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلّا مسأله حرمة البقاء (٤).

(١) لبطلان تقليده على الفرض.

(٢) هذا إذا كان معذوراً في تقليده، كما إذا قلّده بشهاده اليينه مثلاً على عدالته أو أعلميته ثم علم خطأها.

(٣) كما إذا لم يكن له معدّر في تقليده، و حيث إنّنا بيّنا «١» سابقاً أن الجاهل القاصر و المقصّر في صحه عملهما عند مطابقتهم للواقع على حدّ سواء، كما مرّ أن الأحكام الظاهرية غير مجزئه عن الواقع عند انكشاف الخلاف، فلا مناص من أن نلتزم على كلا التقديرين بصحه عمل المقلّد في مفروض المسأله إذا كان مطابقاً للواقع، و بطلانه فيما إذا خالفه إلّا في موارد يجرى فيها حديث لا تعاد. و قد مرّ أن طريق استكشاف المطابقه للواقع إنما هو مطابقه العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل.

(٤) قد أسلفنا عند الكلام على مسأله جواز البقاء على تقليد الميت في مسأله البقاء، أن المجتهد الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت و أفتى الميت بحرمة، جاز للمقلّد البقاء على تقليد الميت بفتوى المجتهد الحي بالجواز في جميع المسائل غير مسأله البقاء، و ذلك لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، و إنما يتصف بالاعتبار من جهة فتوى

الحى بجواز البقاء بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

و لا يمكن أن تشمل فتوى الحى بالجواز مسأله البقاء التى أفتى فيها الميت بالحرمة و الوجه فيه: أن معنى فتوى الحى بجواز البقاء إن العامى يجوز أن يبقى على تقليد الميت فى المسائل الفرعية، و يلزمه عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، إذ

---

(١) راجع ص ١٤٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤٥

**[أبحاث فى التعلم]**

**[وجوب التعلم و موارده]**

[٢٧] مسأله ٢٧: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها، و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صح و إن لم يعلمها تفصيلاً (١).

---

لا يعقل أن يشمل فتوى الحى بجواز البقاء لكلا المسألتين أعنى مسأله البقاء و سائر المسائل الفرعية، لأنها إن شملت مسأله حرمة البقاء فمعناه عدم جواز البقاء فى بقيه المسائل لأن الميت أفتى بحرمة البقاء، كما أنها إن شملت سائر المسائل فمعناه عدم جواز البقاء فى مسأله حرمة البقاء، و إلّا لحرمة البقاء على تقليد الميت فى سائر المسائل.

إذن فتوى المجتهد الحى بجواز البقاء إما أن تكون شامله لمسأله حرمة البقاء فحسب، و إما أن تكون شامله لسائر المسائل الفرعية لعدم إمكان الجمع بينهما فى الشمول.

إلّا أن فتوى الحى بالجواز يستحيل أن تشمل مسأله حرمة البقاء، و ذلك لأننا لا نحتمل حجيه فتوى الميت بحرمة البقاء و مطابقتها للواقع بوجه. مع أن الحجيه يعتبر فيها احتمال المطابقه للواقع إذ لا- تجتمع الحجيه مع القطع بكونها مخالفه للواقع، و الوجه فى ذلك أن البقاء على تقليد الميت لا يخلو إما أن يكون محرماً فى الواقع، و إما أن يكون جائزاً و لا ثالث، فإن كان



محرمًا بحسب البقاء، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت في مسأله حرمة البقاء لأنه محرم على الفرض، وإن كان البقاء جائزاً في الواقع ففتوى الميت بحرمة البقاء ليست مطابقه للواقع فلا يعقل أن تكون حجه حينئذٍ. إذن فلنا علم تفصيلي بأن فتوى الحى بالجواز غير شامله لمسأله حرمة البقاء، و أن فتوى الميت بحرمة ليست بحجه على كل حال و مع عدم شمول فتوى الحى بالجواز لمسأله حرمة البقاء يتعين أن تكون شامله لسائر المسائل الفرعيه من دون مزاحم.

وجوب التعلم و موارد

(١) سبق أن ذكرنا في التكلم على جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمثل الأحكام المتوجهه إليه امثالاً إجمالياً بالاحتياط، و لو مع التمكن من الامثال التفصيلي بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب و لا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٤٤

.....

العمل. و ذلك إذ لا يعتبر في العباده سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله سبحانه و هذا متحقق في موارد العمل بالاحتياط، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصل العلم بأجزاء العباده و شرائطها، يتمكن من الاحتياط و الإتيان بالعمل واجداً لجميع أجزائه و شرائطه و فاقداً لموانعه على نحو يقطع بحصول الامتثال، لم يجب عليه تعلم الأجزاء و الشرائط بوجه. و إليه أشار الماتن بقوله: و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً ...

و أما إذا لم يتمكن من الإتيان بالمأمور به على نحو يقطع بحصول الفراغ لعدم علمه بما هو الجزء أو الشرط أو المانع، و احتمال أن يكون العمل المأتمى به واجداً لموانعه أو فاقداً لشيء من أجزائه و شرائطه، و جب أن يتعلم أجزاء العباده و شرائطها و موانعها لا محاله، و

ذلك لما قدّمناه في أوائل الكتاب من أن الأحكام الواقعيه متنجزه على المكلفين بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعه المقدسه، و معه يجب تحصيل العلم بالفراغ اقتضاءً لقاعده الاشتغال، و لا يتحقق هذا إلّا بتحصيل العلم بإجزاء العباده و غيرها من الأمور المعتره فيها، فإنه لولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب، و العقل يلزمه بذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، هذا.

إلّا أن وجوب التعلم بقاعده الاشتغال لا يستتبعه سوى الإتيان بالواجب مع العلم بما اعتبر فيه من جزء أو شرط أو مانع، و أما لزوم التعلم قبل تحقق الشرط في الواجبات المشروطه، أو قبل دخول الوقت في الواجبات الموقته فلا لكفايه التعلم بعدهما، و من هنا لا يتعلم الحجاج واجباتهم في الحج قبل استطاعتهم بل قبل اشتغالهم بالمناسك و إنما يتعلمونها حال الذبح أو الوقوف أو غيرها من واجباتهم، إذ بذلك يحصل العلم بالامثال و يأمنون به عن احتمال العقاب، و معه لا حاجه إلى التعلم قبلهما، هذا إذا كان متمكناً من التعلم بعد دخول الوقت في الموقتات أو بعد تحقق الشرط في الواجبات المشروطه.

و أما إذا لم يتمكن من التعلم بعدهما بحيث لو ترك التعلم قبل دخول الوقت أو قبل تحقق الشرط لم يتمكن من التعلم بعدهما فهو على قسمين:

لأن التعلم حينئذ قد يكون مقدمه إحرازه للامثال، و لا يترتب على تركه إلّا عدم إحرازه فحسب مع تمكنه من الإتيان بنفس الواجب في وقته، بحيث لو علم به

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٤٧

.....

---

لامثله امثالاً جزمياً و حيث لا يعلم به فيمثله امثالاً احتمالياً.

و قد يكون مقدمه وجوديه للواجب لا إحرازه كما في الصوره المتقدمه بمعنى أنه لو لم

يتعلم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له أى قدره على الإتيان بالمكلف به بعد فعله أمره بدخول وقته أو بتحقيق شرطه، وهذا كما إذا فرضنا جاهلاً لا يتمكن من الصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها قبل دخوله لاشتمالها على القراءة وغيرها مما لا مناص من أن يتعلمه الجاهل باللغته قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته.

أما القسم الأول: فلا- ينبغى التأمل فى أن من علم أو احتتمل ابتلاءه بالواجب بعد دخول وقته أو حصول شرطه فى الأزمنة المستقبله وجب أن يتعلمه قبلهما لوجوب امتثاله عليه فى ظرفه، و لا- يمكنه إحراز ذلك إلا بالتعلم قبلهما. إذن فالعقل يستقل بلزوم التعلم قبل مجىء وقت الواجب أو فعله شرطه لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يحصل الأمن إلا بالتعلم قبلهما فوجوب التعلم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه مما لا إشكال فيه فى هذا القسم.

و إنما الإشكال فى وجوب التعلم قبلهما فى القسم الأخير و ذلك لأن المكلف بعد دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غير مكلف بالعمل لعجزه، و لا شبهه فى أن قدره من شرائط الخطاب و التكليف، كما أنه غير مكلف به قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه، و مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدمه.

و توضيحه: أن قدره المعتبره فى التكليف قد تكون دخيله فى الملاك كما أنها دخيله فى الخطاب، بحيث لا يبقى أى ملاك عند عدمها. و قد تكون دخيله فى الخطاب من غير أن تكون دخيله فى الملاك، بحيث يبقى العمل مشتتلاً على الملاك و الغرض الملزم فى كلتا حالتى العجز و التمكن

و إن كان الخطاب ساقطاً مع العجز.

و لا ينبغي التأمل فى وجوب التعلم قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه فى الصورة الثانية، و ذلك لأن تركه حينئذٍ مفوت للملاك الملزم فى ظرفه و تفويت الملاك كتفويت الواجب و الخطاب قبيح لدى العقل و موجب لاستحقاق العقاب عليه، فإن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤٨

.....

---

الملاك روح التكليف و ما به قوامه و هو الداعى إلى جعله و إنشائه، و لا- مسوغ معه لترك التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط.

و أما الصورة الأولى: فهى التى وقع الكلام عنها فى المقام نظراً إلى أن الملاك و التكليف إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره بحيث لا يبقى أى ملاك و لا خطاب عند فقدها، و فرضنا أن المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجىء وقته أو فعله شرطه لم يتمكن منه بعدهما فلما ذا يجب تعلمه قبلهما؟ لوضوح أنه لا تكليف بالعمل قبلهما حتى تجب مقدمته و هو التعلم على الفرض كما أنه لا مقتضى لوجوبه بعدهما، إذ لا قدره للمكلف بعد مجىء الوقت أو فعله الشرط، و مع العجز لا خطاب و لا ملاك، و من الظاهر أن مع عدم وجوب ذى المقدمه لا معنى لوجوب مقدمته. نعم، المكلف لو تعلم الواجب قبلهما كان متمكناً من العمل فى ظرفه إلما أنه مما لا- ملزم له، فإن الواجب على المكلف إنما هو امتثال التكاليف الثابته فى ذمته و لا- تكليف عليه بإيجاد موضوعاتها بجعل نفسه متمكناً من الأمور به حتى يتوجه عليه الخطاب، و لأجل هذه المناقشه التجأ المحقق الأردبيلى و من تبعه إلى الالتزام بالوجوب النفسى فى المقام و ذهبوا إلى أن التعلم واجب نفسى و

العقاب إنما هو على ترك التعلم نفسه لا أنه على ترك الواجب الواقعي.

وفيه: أن الأدلة المستدل بها على وجوب التفقه و التعلم ظاهره في أن التعلم واجب طريقي، و أنه مقدمه لامثال الأحكام الواقعيه و لا يكاد يستفاد منها أنه واجب نفسى أبداً «١». و عليه فلا دليل في شىء من المقدمات المفوّته على وجوب تحصيلها قبل مجىء وقت الواجب أو حصول شرطه حتى يتمكن من الواجب بعدهما، و ذلك لما مرّ من أنه قبل الوقت لا تكليف بذى المقدمه حتى تجب مقدماته و بعده أيضاً الأمر كذلك لعدم

---

(١) لاحظ الروايه الوارده في تفسير قوله عزّ من قائل قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ. حيث ورد فيها: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال الله: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلاً قال له: أ فلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخضم فتلك الحججه البالغه. المرويه في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبع الحديث. و في تفسير البرهان في ج ١ ص ٥٦٠ بأدنى اختلاف في اللفظ فإنها ظاهره في أن التعلم إنما يجب من باب الطريق إلى العمل.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٤٩

.....

---

القدره على الواجب و انتفاء كل من الملاك و الخطاب، و وجوب حفظ القدره قبل مجىء وقت أو حصول الشرط للفعل الواجب بعدهما، لم يقم عليه دليل فللمكلف أن يهريق ما بيده من الماء قبل الوقت، و لو مع العلم بعدم تمكنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعله الواجب بمجىء وقته أو تحقق شرطه.

و الصحيح أن التعلم خاصه ليس كسائر المقدمات المفوّته، و أنه أمر واجب قبل الوقت في

الموَقَّعات و قبل حصول الشرط فى الواجبات المشروطه، و ذلك لإطلاق الأدله القائمه على وجوبه، و لدلالاتها على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه، سواء أ كان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقاً، و إن لم يدخل وقت الواجب و لا تحقق شرطه، و حيث إن مفروضنا أن فوات الواجب فى ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلهما فمقتضى إطلاق الأدله وجوبه و أن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا مسوغ لترك التعلم، و إن لم يكن هناك أى تكليف متوجه إلى ذى المقدمه. و معنى ذلك أن وجوب التعلم طريقي و أنه إنما وجب للإتيان بالواجبات لا- لأنه مطلوب نفسى كسائر الواجبات، فإذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعى و لا يعاقب بتركه التعلم أبداً.

و تظهر الثمره فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر و لم يستند إلى ترك التعلم فإن المكلف حينئذٍ لا يعاقب بشىء، و إنما يعاقب بتركه إذا استند إلى ترك التعلم كما مرّ، هذا كلّه فيما إذا علم المكلف بأنه سيبتلى بالواجب بعد مجىء وقتة أو علم أن شرطه سيتصف بالفعليه فى المستقبل.

و أما إذا لم يعلم بذلك و إنما احتمال الابتلاء به فى ظرفه فالأمر أيضاً كذلك لما قررناه فى بحث البراءه، من أن التكليف المحتمل إذا كان فى معرض الوقوف عليه لم تجر البراءه العقلية عنه، و ذلك لأن وظيفه المولى ليست سوى التصدى لبيان أحكامه و جعلها فى مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فإذا جعل تكاليفه فى مورد العثور عليها تمت الوظيفه من قبله و انتهت النوبه إلى

وظيفة العبد، أعنى لزوم الخروج عن عهده التكليف المتوجه إليه من سيده، و معه لا مؤمن له من العقاب على مخالفه التكليف

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٠

## [تعلم مسائل الشك و السهو]

### إشارة

[٢٨] مسأله ٢٨: يجب تعلم مسائل الشك و السهو (١).

الصادر عنه إلا أن يفحص عنه في مظانه فلا مجال للبراءه العقليه مع الاحتمال.

و أما البراءه الشرعيه فمقتضى إطلاق أدلتها و إن كان جريانها في أمثال المقام لقوله (عليه السلام): «رفع ما لا يعلمون» «١» و منه ما نحن بصدده، إلا أن الأدله القائمه على وجوب التعلم و استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي فيما إذا استند تركه إلى ترك التعلم، مانعه عن جريان البراءه في تلك الموارد لدلالاتها على وجوب الفحص و التعلم حينئذٍ، لاستناد ترك الواجب إلى ترك الفحص و التعلم على الفرض فلا سبيل إلى شىء من البرائتين، فمقتضى إطلاق الأدله و وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقاً سواء علم بابتلائه بالواجب في المستقبل أم احتمله.

(١) قد اتضح الحال في هذه المسأله مما سردناه في المسأله المتقدمه، و حاصل الكلام فيها: أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الإجمالي و الاحتياط بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما إذا أتم صلاته مثلاً بالبناء على أحد طرفي الشك ثم أتى بها ثانياً، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء، لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك و السهو، لجواز الامتثال الإجمالي و لو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي على ما أسلفناه في الاحتياط.

و إذا لم يتمكن من إحراز الامتثال بالاحتياط، و جب تعلم المسائل المذكوره بعد دخول وقت الصلاه أو قبله على التفصيل المتقدم في المسأله السابقه، و ذلك لعلمه بالابتلاء أو احتمالاه على الأقل،

فعلى ذلك يبتنى وجوب تعلم مسائل الشك و السهو و عدمه على جواز إبطال الصلاة و قطعها عمداً و حرمة، إذ لو جاز قطعها و إبطالها كذلك يتمكن المكلف من إحراز امتثال الأمر بها على سبيل الاحتياط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت. و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها و إبطالها، لأن إحراز الامتثال حينئذٍ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكنه من

---

(١) وسائل الشيعه ٢٣: ٢٣٧/ أبواب الأيمان ب ١٦ ح ٣، و قد بينا ما يرجع إلى الاستدلال بها فى المسأله [٤١٦].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٥١

.....

---

قطع الصلاة و استينافها، و عدم جواز البناء على أحد طرفى الشك و إتمامها مع الإعادة لاحتمال أن يكون المتيقن فى حقه هو البناء على الطرف الآخر، و قد قطعها بالبناء على عكس ذلك، و هذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصاً عن الواجب أو زائداً عليه و يكون مع الإتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمداً و هو موجب لبطلانها.

فعلى ما سلكه المشهور فى تلك المسأله من حرمة قطع الصلاة و إبطالها يجب على كل مكلف أن يتعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، لأنه لا سبيل إلى إحراز امتثال الأمر بالصلاه سوى التعلم كما مرّ. هذا إذا علم بابتلائه بمسائل الشك و السهو.

و أما لو احتمل الابتلاء بها يجب تعلم مسائلهما أيضاً أو لا لمكان استصحاب عدم الابتلاء بها فى الأزمنه المستقبله و نتيجه عدم وجوب تعلم المسائل المذكوره عليه؟

الصحيح أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى نفسه، لأنه على ما بيناه فى محلّه «١» كما يجرى فى الأمور الحالیه يجرى فى



الأمر الاستقباليه، و مع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل و كونه كالعالم بعدم الابتلاء، لا وجه لوجوب تعلمها و تحصيلها فإن المجعول فى الاستصحاب إنما هو الطريقيه و الوسطيه فى الإحراز أعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً كما هو الحال فى جميع الطرق و الأمارات، لا- الحكم المماثل ليرد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثراً شرعياً فى نفسه، و لا أنه ذا أثر شرعى كى يتعبد به لدى الشك، فالاستصحاب تام فى نفسه و لا مانع عن جريانه سوى الأدله القائمه على وجوب التفقه و التعلم، لأنها بإطلاقها يقتضى عدم جريانه فى المقام. لدلالاتها على وجوب التعلم وجوباً طريقياً فى كل مورد استند ترك الواجب فى أوانه إلى ترك التعلم لدلالاتها على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب و حيث إن المقام كذلك و أن ترك الواجب مستند إلى ترك التعلم، فلا مناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك و السهو حتى مع الاحتمال، هذا إذا لم يكن هناك علم إجمالى بالابتلاء ببعض تلك المسائل. و أما معه فلا مجال للاستصحاب أبداً لعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى بالمعارضه.

---

(١) مصباح الأصول ٣: ٨٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٥٢

بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك و السهو صح عمله [١] و إن لم يحصل العلم بأحكامهما (٢).

---

إذن لا بد من تعلم مسائل الشك و السهو لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

(١) لا- وجه لاعتبار الغلبه فى الابتلاء، فإن المدار فى وجوب التعلم هو العلم بالابتلاء أو احتمالاه، بلا فرق فى ذلك بين كون المسأله مورداً لابتلاء الناس غالباً و

عدمه، فالتقييد بذلك في غير محلّه. نعم، لا يختص وجوب التعلّم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال أيضاً كما عرفت.

(٢) قد اتضح مما ذكرناه في التعليقه المتقدمه أن تعلم المسائل التي يتلى بها المكلف علماً أو احتمالاً أمر واجب بالوجوب الطريقي، إما لوجوب دفع الضرر المحتمل أو لإطلاقات الأخبار كما مرّ، إلّا أن ذلك من حيث الوجوب وكون ترك التعلّم موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفه الواقع. و أما من حيث الصحة و البطلان فالمدار فيهما على مطابقه الواقع و مخالفته، مثلاً إذا فرضنا أن المكلف ترك التعلّم قبل الوقت و لم يكن متمكناً منه بعد دخوله و لا من الامتثال الإجمالي و الاحتياط، و بالأخص إذا كان مطمئناً بعدم الابتلاء بالمسائل التي لم يتعلّم حكمها، إلّا أنه ابتلى بها في وقت العمل و بنى على أحد طرفي الشك و الإحتمال و أتمّ صلاته رجاءً و كان عمله هذا مطابقاً للواقع، حكمنا بصحة صلاته فإنه لا يعتبر في العباده إلّا الإتيان بها مضافاً إلى الله و المفروض أنها قد أتيت كذلك فلا مجال لتوهم بطلانها من جهه ترك التعلّم، فلو ظنّ أنه قد ركع و لم يعلم أن الظن حجه في أفعال الصلاه كالركعات إلّا أنه بنى على عدم الاعتبار و أتى بالركوع رجاءً و أتمّ صلاته، و انكشف بعد هذا أن فتوى مقلده أيضاً عدم الاعتناء بالظن في الأفعال صحّت صلاته كما مرّ.

---

[١] بل يصح مع احتمال الابتلاء أيضاً إذا لم يتحقق الابتلاء به خارجاً، أو تحقق و لكنه قد أتى بوظيفه الشك أو السهو رجاءً.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٣

**[نسبه فسق تارك تعلم الأحكام إلى الأنصاري]**

بقي شيء:

---

و هو أن المنسوب إلى شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالته

العملية الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو، و هذه الفتيا منه (قدّس سرّه) يحتمل أن يستند إلى أحد أمور:

الأوّل: أن يقال: إن الوجه في ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكوره مع العلم بالابتلاء أو احتمالها، من أظهر مصاديق التجري على المولى سبحانه لكشفه عن أنه غير معتنٍ بأحكام الله و تكاليفه و لا مبال بأوامره و نواهيه، و التجري مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه، من المحرمات في الشريعة المقدسه، و لا شبهه في أن ارتكاب المحرّم موجب للفسق و الانحراف.

و فيه: أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ (قدّس سرّه) و لا ينبغي الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجري و إن كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه، و الفسق إنما يتحقق بارتكاب المعاصي و المحرمات، و قد عرفت أنه مفقود في المقام.

و الثاني: أن التجري و إن لم يكن محرّماً في نفسه إلّا أنه يكشف عن عدم ملكه العدالة لا- محاله، لأنه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفه و المعصيه، فبالتجري يستكشف أن المتجري على نحو يقدم على معصيه الله و مخالفته و لا رادع نفساني له عن ارتكابها، و قد اعتبر هو (قدّس سرّه) و جماعه كثيرين وجود الملكة النفسانيه في العدالة كما مرّ و قالوا إن من لا ملكه له لا عداله له و من لم يكن يعادل فهو فاسق لا محاله.

و هذا الاحتمال يبعده أمران:

أحدهما: ما قدّمناه « ١ » من أن العدالة ليست إلّا الاستقامه العمليه في جادّه الشرع و أنه لم يدلّنا دليل على اعتبار شىء آخر في العدالة وراء الإتيان بالواجبات و ترك المحرمات ليسمى بالملكه النفسانيه.

و ثانيهما: أن القول

(١) راجع ص ٢١٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٤

.....

يستتبع الحكم بأن من ليس بعادل فهو فاسق، و ذلك لوضوح أن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصي و المحرمات، و لم يحصل له أيضاً ملكة العدالة فهو ليس بعادل و لا بفاسق. أما أنه ليس بعادل فلأجل عدم تحصيله الملكة على الفرض، و أما عدم كونه فاسقاً فلأن الفسق يتوقف على ارتكاب المعصية، بل اشترط بعضهم أن تكون المعصية من الكبائر و لو كانت هي الإصرار على الصغائر، و مع عدم ارتكاب شيء من المعاصي لا موجب للفسق أبداً، و عليه فهب أن المتجرى ليست له ملكة العدالة و أنه ليس بعادل فرضاً، إلا أنه لا مقتضى للحكم بنفسه مع عدم صدور فسق منه على الفرض.

الثالث: أن الوجه في ذلك أن التعلّم واجب نفسي فتركه يستلزم الفسق و إن لم يبطل المكلف بمسائل الشك و السهو أصلاً.

و يندفع بأن الشيخ (قدّس سرّه) لا يلتزم بالوجوب النفسي في التعلّم، و إنما يراه واجباً بالوجوب الطريقي الذي لا يترتب على مخالفته إلا التجري لا الفسق.

الرابع: و هو أنسب الوجوه المذكوره في المقام أن يقال: إن التجري و إن لم يكن محرّماً في الشريعة المقدسه، إلا أن المتجرى لا يمكن الحكم بعدالته لأن العدالة كما تقدمت هي الاستقامه في جاده الشرع، و كون الحركه بإذن الشارع و ترخيصه فالعادل هو الذي لا يقدم على عمل لم يرخص فيه الشارع. و من الظاهر أن التجري بترك التعلّم و إن لم يكن محرّماً لعدم وجوبه النفسي على الفرض، إلا أنه غير مرخص فيه من قبله فالإقدام

عليه إقدام على ما لم يرخص فيه الشارع، ولا- يطلق على المتجرى و المرتكب لما لم يأذن به الله عنوان الصالح أو الخير، ولا يعدّ من الموثوقين بدينه و كيف يوثق بدينه و هو لا يبالي بالدين و لا يعتنى باحتمال مخالفه الله و عصيانه كما لا يصدق عليه غير ذلك من العناوين الواردة فى الروايات.

□  
و كذا الحال فى غير المقام من موارد التجرى و عدم كون الفعل مرخصاً فيه من الله كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومه حرمه أحدهما، فإن شرب ما فى أحد الإناءين مع العلم الإجمالى بحرمته و إن لم يكن محرماً شرعياً، لاحتمال إباحته و كون المحرّم هو الآخر، إلّا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع، و كذا إذا علم بنجاسه أحد ثوبيه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٥٥

### [التقليد فى الواجبات و المحرّمات]

[٢٩] مسأله ٢٩: كما يجب التقليد فى الواجبات و المحرّمات يجب فى المستحبات، و المكروهات، و المباحات، بل يجب تعلّم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديات (١).

---

علماً إجمالياً و صلّى فى أحدهما، فإنّه و إن لم يمكن الحكم بأنه لم يأت بالصلاه و أنه تارك لها لاحتمال أن يكون النجس هو الثوب الآخر، إلّا أنه مما لم يأذن به الله فمثله لا يطلق عليه شىء من العناوين المتقدمه و لا بدّ من الحكم بفسقه، فهذا الوجه هو الصحيح و ما أفاده (قدّس سرّه) فى غايه المتانه.

(١) إذا احتمل معها حكماً إزامياً أيضاً، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً، أو يكون المكروه أو المباح حراماً كذلك، فإنه عند احتمال حكم إزامى معها لا بدّ من تحصيل المؤمن على

ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكاب ما يحتمل حرمة، و لا مؤمن سوى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط.

و أما لو جزم بالجواز و إن لم يعلم بأنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا حجة فيه إلى التقليد و لا إلى قرينه، اللهم إلا أن يريد الإتيان بالعمل بعنوان الاستحباب مثلاً فإنه يحتاج معه إلى أحد الطرق الثلاثة، إذ لو لم يستند في عمله إلى أحدها لكان الإتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرّم، هذا بالإضافة إلى غير العامى من المكلفين.

و أما بالإضافة إلى العامى فإن احتمل الوجوب و شيئاً من الأحكام غير الإلزامية كما إذا احتمل استحبابه أو إباحته أو كراهته مع القطع بعدم حرمة فلا حجة فيه إلى التقليد لتمكن العامى حينئذٍ من الاحتياط، فله أن يأتي بالعمل برجاء الوجوب فإنه يكفي في التوصليات من غير تكبير، و كذلك الحال في العبادات لما مرّ من أن العبادة لا يعتبر فيها إلا الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله و هو أمر يتحقق عند الإتيان به رجاءً، و قد قدّمنا جواز الامتثال الإجمالى و لو مع التمكّن من الامتثال التفصيلى فلاحظ «١». كما أنه لو احتمل الحرمة و شيئاً من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم

(١) راجع ص ٤٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٥٦

### [حكم من لم يعلم حرمة الفعل و كذا سائر أحكامه]

[٣٠] مسأله ٣٠: إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً، و لم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً و برجاء الثواب، و إذا علم أنه ليس بواجب، و لم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً (١).

### [عدم جواز البقاء على رأى المجتهد مع تبدل فتواه]

[٣١] المسأله ٣١: إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (٢).

الوجوب أيضاً يتمكن العامى من الاحتياط من غير حجة إلى التقليد فيه.

نعم، إذا احتمل وجوب شىء و حرمة و إباحته، أو هما و كراهته أو استحبابه تعين التقليد فى حقه، لعدم قابلية المورد للاحتياط و عدم تمكن المكلف منه مجتهداً كان أم مقلداً.

و مما سردناه ظهر أن الأدعية و الأوراد المنقوله فى كتب الأدعية المتداوله بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها بإسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه أى بعنوان أنها مستحبه، إلا مع القطع بكونها مستحبه أو التقليد فيها ممن يفتى بذلك، و إلا كان الإتيان بها كذلك

من التشريع المحرّم. نعم، لا بأس بالإتيان بها رجاءً فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد كما مرّ.

(١) قد اتضح الحال في تلك المسأله مما بيناه في التعليقه المتقدمه، و قلنا إن مع احتمال الوجوب و شىء من الأحكام الثلاثه مع القطع بعدم الحرمة، أو احتمال الحرمة و أحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامى من الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاءً أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجه إلى التقليد فيه.

(٢) لعدم بقاء الرأى السابق على الحجيه بعد تبدله و انكشاف كونه مخالفاً للواقع من الابتداء بالفتوى الثانيه على الخلاف، و من هنا ذكرنا فى التكلم على أجزاء الأحكام الظاهريه

عن الواقع أن حجيه الفتوى الثانيه و إن كانت حادثه إلّا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر، و بها يستكشف عدم كون الفتوى السابقه مطابقه للواقع من الابتداء.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٧

### [حكم عدول المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد]

[٣٢] مسأله ٣٢: إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد [١] (١)

### [حكم التقليد مع تساوى المجتهدين و التبعض في التقليد]

[٣٣] مسأله ٣٣: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلّد تقليد [٢] أيهما شاء (٢) و يجوز التبعض في المسائل (٣).

(١) لعدم حجيه الفتوى مع العدول عنها و عدم إحراز كونها مطابقه للواقع و حيث لا فتوى للمجتهد المقلّد بالفعل فيجب على مقلّديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجيه حتى يقطع بفراغ ذمته عمّا اشتغلت به من الأحكام المتجزه عليه بالعلم الإجمالى.

(٢) و قد مرّ تفصيل الكلام في التخيير بين المجتهدين المتساويين في المسأله الثالثه عشره و لا نعيد.

(٣) قد اتضح مما ذكرناه في المسأله الثالثه عشره من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفه بينهما، جواز التبعض في المسائل فإن للمقلّد أن يقلّد أحدهما في مسأله و يقلّد الآخر في مسأله أخرى لعدم العلم بالمخالفه بينهما في الفتوى، بل يجوز له التبعض في الرجوع بالإضافه إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه بأن يقلّد أحدهما في الاكتفاء بالمرّه الواحده في غسل الثياب و يقلّد الآخر في جواز المسح منكوساً مثلاً، أو يقلّد أحدهما في عدم وجوب السوره و يقلّد الآخر في الاكتفاء بالتسيّحات الأربع مرّه واحد و هكذا. و ذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجه معتبره و له أن يستند في أعماله إلى أيهما شاء. هذا إذا خصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم يعلم المخالفه بينهما في الفتوى كما مرّ.

و أما لو عممنا القول بالتخيير إلى صورته العلم بالمخالفه بينهما، فالمقلّد و إن جاز أن يبعض في التقليد و



يقلد أحدهما في عمل أو باب و يقلد الآخر في باب أو عمل آخرين كما لو رجع في عباداته إلى مجتهد و في معاملاته إلى مجتهد آخر، إلا أنه لا يتمكن من

---

[١] على تفصيل تقدم [في المسألة ١٢].

[٢] مرّ حكم هذه المسألة [في المسألة ١٣].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٨

و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (١).

---

التبعيض في التقليد بالإضافة إلى مركب واحد، بأن يقلد في بعض أجزائه أو شرائطه من أحدهما و يقلد في بعضها الآخر من المجتهد الآخر، كما لو قلد أحدهما في عدم وجوب السوره في الصلاة فلم يأت بها في صلاته و رجع إلى أحدهما الآخر في الاكتفاء بالتسيحات الأربع مرّه واحده مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى.

و الوجه في ذلك: أن صحه كل جزء من الأجزاء الارتباطيه مقيد به بما إذ أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فمع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطيه تبطل الأجزاء بأسرها. و إن شئت قلت: إن صحه الأجزاء الارتباطيه ارتباطيه، فإذا أتى بالصلاه فاقده للسوره مع الاكتفاء بالمرّه الواحده في التسيحات الأربع و احتمال بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين في عدم إتيانه بالسوره كما خالف أحدهما الآخر في اكتفائه بالمرّه الواحده في التسيحات الأربع، فلا محاله يشك في صحه صلاته و فسادها فلا مناص من أن يحرز صحتها و يستند في عدم إعادتها إلى الحججه المعتبره، لأن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الإعادة و بقاء ذمته مشتغله بالمأمور به، و لا مجتهد يفتى بصحتها لبطلانها عند كليهما و إن كانا مختلفين في مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك

السوره متعمداً و يراه الآخر مستنداً إلى تركه التسيحات الأربع ثلاثاً، و مع بطلانها عند كلا المجتهدين و عدم إفتائهما بصحة الصلاه لا بدّ للمكلف من إعادتها و هو معنى بطلانها.

(١) مرّ في المسأله الثالثه عشره أن الأورعيه و نحوها ليست من المرجحات في المقام.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٥٩

### [حكم تقليد القائل بحرمه العدول حتى إلى الأعلم]

[٣٤] مسأله ٣٤: إذا قلّم من يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم، ثمّ وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول [١] إلى ذلك الأعلم، و إن قال الأول بعدم جوازه (١).

### [حكم من قلّد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً]

#### إشاره

[٣٥] مسأله ٣٥: إذا قلّم شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً فإن كانا متساويين في الفضيله و لم يكن على وجه التقييد، صح و إلّا فمشكل [٢] (٢)

(١) لا أثر لفتوى المجتهد بحرمه العدول عند وجود من هو أعلم منه، و الوجه فيه: أن المقلّد إنما جاز له تقليد المجتهد المفتى بحرمه العدول من جهه فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم إذا لم يعلم المخالفه بينهما في الفتوى، لوضوح أنه لا معنى لجواز تقليده بفتوى نفسه لاستلزامه الدور الظاهر. و معه لا بدّ من ملاحظه أن المقلّم عالم بالمخالفه بينهما أولاً، فعلى تقدير علمه بالمخالفه يجب عليه العدول إلى فتوى الأعلم لعدم جواز تقليد غير الأعلم عند العلم بالمخالفه بينهما، و إذا لم يكن له علم بالمخالفه يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الأعلم كما يجوز أن يعدل إلى الأعلم، فعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الأعلم بحرمه العدول.

#### الفارق بين الداعي و التقييد

(٢) فصل الماتن (قدّس سرّه) عند تساوى المجتهدين في الفضيله بين ما قلّد أحدهما على وجه التقييد، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلّمه زيد مثلاً لم يكن يقلّده بوجه لأنه إنما يريد أن يقلّد عمراً بخصوصه، و ما إذا قلّد أحدهما على وجه الداعي كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلّمه زيد أيضاً كان يقلّده، بالاستشكال في صحه التقليد في الصوره الأولى و الحكم بصحته في الثانيه.

و يرد على ما ذكره: أن التقليد من الأمور غير القابله للتقييد و توضيحه: أن مورد الخطأ قد يكون من الأمور المتقومه بالقصد

بحيث ينتفى بانتفائه فإنها ليست شيئاً آخر

---

[١] بل هو الأظهر مع العلم بالمخالفة على ما مرّ

[٢] لا إشكال فيه،

إذ لا أثر للتقييد في أمثال المقام.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٠

.....

وراء القصد، ويعبر عنها بالعناوين القصدية و هذا كما في التأديب و الهتك و نحوهما. و قد يكون من العناوين غير القصدية، بحيث قد يتعلّق بها القصد و يصيب و قد يتعلّق بها القصد و يخطأ، و هي قد تتحقق في الأمور الاعتبارية و قد تتحقق في الأمور التكوينية الخارجيه، و هذه أقسام ثلاثه:

أما القسم الأول: و هي العناوين القصدية فلا شبهه في أنها ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي و التقييد، بل المتعين فيها هو الحكم بالبطان على كل حال لتقوم العمل فيها بالقصد و هو منتف على الفرض، سواء أتى بالعمل على وجه الداعي أو التقييد، مثلاً إذا اشتغل بالصلوات القضاء فاعتقد زوال الشمس و دخول وقت الفريضة فأتى بالصلاه قاصداً بها الأداء، ثم انكشف خلافه لعدم دخول وقتها، بطلت صلاته و لا يمكن أن تقع قضاءً لأنه لم يقصد بها القضاء كما لا يمكن أن تقع أداءً لأن الوقت لم يدخل على الفرض، و لا مجال لتصحيحها بأن المكلف لما كان بصدد الإتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاه أتى بها قضاءً فقصد الأداء من باب الداعي لا التقييد، و أن ما أتى به محكوم بالصحة فيحسب قضاء. و مثله ما لو صلى ركعتين ناوياً بهما الفرض و الوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضة ثم ظهر خلافه، أو نوى بهما التنفل معتقداً عدم طلوع الفجر ثم ظهر طلوعه فإنهما حينئذٍ لا تقعان نافله في الصورة الأولى، و لا فريضة في الثانية، لعدم قصدتهما فلا بد من الحكم بطلانهما.

كما أنه لو أنشأ الهبه لم يقع به البيع

لعدم تعلّق القصد به فإن عناوين المعاملات من العناوين القصدية و إنما يقع به الهبه لو كان قصدها لتماميه شرائطها، و المتحصّل: أن في العناوين القصدية إنما يقع ما قصد منها من الأمور فيما إذا كان واجداً لشرائطه و إذا لم يكن كذلك حكم بطلانها، و على الجملة أن العناوين القصدية لا مجال فيها للتفصيل بين أن يكون قصد العنوان من باب الداعي و التقييد، بل هي أظهر موارد ما يقال: ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

أما القسم الثاني: و هي الأمور غير القصدية المتحققة في الأمور الاعتبارية كالمعاملات فهو على أقسام ثلاثة:

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦١

.....

و ذلك لأن التخلّف و الخطأ قد يقعان فيما هو خارج عن المعاملة و الالتزام، كما لو اشترى مالاً بقصد الربح فيه أو ينزل عنده ضيف و هكذا، و الخطأ و التخلّف غير موجبين للبطلان في هذا القسم بالاتفاق، و يعتبر عنه بتخلّف الداعي في كلماتهم و هو أيضاً ليس بمورد للتفصيل بين الداعي و التقييد.

و قد يقع التخلّف في متعلّق الالتزام المعاملي، و المتعلّق قد يكون أمراً كلياً، و قد يكون شخصياً.

أما الصورة الأولى: كما لو اشترى دوره كتاب كالتهديب على أنه طبعه النجف مثلاً و دفعه إليه عند تسليمه من غير تلك الطبعه، فلا كلام في أنه من التخلّف في مقام الأداء و لا يستتبع ذلك بطلان المعاملة و لا الخيار للمشتري، و إنما له أن يطالب البائع بما تعلّقت به المعاملة لأن ما دفعه إليه غير ما اشتراه منه المشتري. و الاشتراط في هذه الصورة من باب التقييد دائماً، و لا يعقل أن يكون من باب الداعي بوجه، لأنه يوجب التقييد

فى متعلق الالتزام و يحصيه بحصه خاصه غير منطبقه على الحصه الفاقده لها إلاً أن تخلفه غير موجب للبطلان و لا الخيار. نعم، للمشترى مطالبه البائع بالمبيع، كما أن له أن يرضى بالتبديل و هو أمر آخر وراء المعامله.

أما الصوره الثانيه: كما إذا اشترى كتاباً معيناً فى الخارج على أنه طبعه كذا و انكشف أنه ليس من تلك الطبعه، فالاشتراط فيها يستحيل أن يكون من باب التقييد أبداً، و ذلك لأن متعلق المعامله جزئى خارجى لا إطلاق له، و لا معنى للتقييد فيما هو مقيد فى نفسه، إذ التقييد إنما يتصور فيما كان موسّراً فى نفسه و قابلاً للانقسام إلى قسمين أو أكثر و هذا غير معقول فى الجزئى الخارجى، فإن الكتاب المعين إما أن يكون من طبعه كذا من الابتداء و إما أن لا يكون، و يستحيل أن يكون من تلك الطبعه تارةً و من طبعه غيرها تارةً أخرى، فإرجاع الاشتراط فى الجزئيات الخارجيه إلى التقييد غير معقول. نعم، يمكن أن يرجع الاشتراط فى مثلها إلى أصل الالتزام بأن يقال: إن أصل الالتزام المعاملى معلق على أن يكون الكتاب المعين من طبعه كذا، إلاً أن إرجاعه إلى ذلك يقتضى بطلان المعامله لأن التعليق مبطل فى العقود حتى إذا كان المعلق عليه حاصلًا فى الواقع.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٦٢

### معنى الاشتراط

---

إذن يقع الكلام فى معنى الاشتراط فنقول: إن معناه فى الأمور الجزئيه حسبما يقتضيه الاستقراء و الارتكاز أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: تعليق الالتزام بالمعامله، و عدم الرجوع فيها على تحقق الشرط فى الخارج، و هذا كما فى اشتراط كون الفرس من جياذ الخيل أو الكتاب المعين من طبعه كذا، و غير ذلك

من الأوصاف و القيود الخارجة عن الاختيار، فإن معنى اشتراطها حسبما يفهمه العرف بارتكازهم أن التزامى بالبيع معلق على كون الفرس كذا أو الكتاب من طبعه كذا، فعند التخلف يثبت للمشروط له الخيار فى الالتزام بالمعاملة و فسخها.

ثانيهما: تعليق أصل الالتزام المعاملى على التزام الطرف الآخر بتحقيق الشرط فى الخارج لا على وجوده خارجاً و هذا كما فى الموارد التى لا يجرى فيها الخيار، كما إذا اشترطت الزوجه على زوجها أن يكون اختيار المسكن بيدها فإن النكاح لا يجرى فيه الخيار، فمعنى الاشتراط فيه أن التزام الزوج بالنكاح و الزوجيه معلق على التزام الزوج بأن يكون اختيار المسكن بيدها، فالزوج بقوله قبلت، يبرز أمرين أحدهما التزامه بأصل الزواج، و ثانيهما التزامه بالعمل فى الخارج، و ليست نتيجة الخيار عند تخلف الزوج عمياً التزم به فى المعامله، فإن النكاح كما مرّ مما لا يجرى فيه جعل الخيار عند العقلاء و لا فى الشريعة المقدسه بل و لا فى الأديان السابقه، فالاشتراط فى مثله ليس بمعنى التعليق فى الالتزام بالمعاملة، و إنما هو من التعليق فى أصل الالتزام المعاملى. و مثل هذا التعليق غير مضر بصحة العقد، لأنه تعليق على التزام الطرف الآخر لا على وجود الشرط فى الخارج نظير التعليق فى الإيجاب لأنه من التعليق على قبول المشتري للالتزام المعاملى. و هذا بخلاف الصوره المتقدمه، لأن كون الفرس أو الكتاب من جياذ الخيل أو من طبعه النجف أمر خارج عن الاختيار و لا معنى للالتزام بما هو غير مقدور للملتزم، فما قدّمناه لا يأتى إلّا فيما هو داخل تحت الاختيار. و هذان قسمان و لا يخلو أمر الاشتراط من أحدهما.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٦٣

نعم،

الأمران قد يجتمعان في بعض الموارد، كما في اشتراط الأمر الاختياري للمشروط عليه في العقود الجارية فيها جعل الخيار كالباع والإجاره، نظير بيع الدار على أن يخطط المشتري ثوب البائع، وذلك لأنه من تعليق أصل البيع على التزام المشتري بالخياطة و تحققها في الخارج، ونتيجته وجوب الخياطة على المشتري بعد المعامله، و ثبوت الخيار للبائع على تقدير التخلف و عدم تحقق الخياطة خارجاً.

و قد ظهر مما سردناه في معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام في الالتزام، مما لا يمكن المساعده عليه و ذلك لأن الالتزام المستقل الذي ليس له أى ارتباط بالمعامله لا معنى لأن يكون شرطاً لها أبداً حسبما عرفته من الارتكاز و الاستقراء، فإن الشرط يعتبر أن يكون مرتباً بالالتزام المعاملي، و الربط إنما هو بأحد الأمرين المتقدمين، و لا ثالث لهما كما مرّ، هذا كلّ في الأمور الاعتباريه غير القصدية.

أما القسم الثالث: و هي الأمور غير القصدية المتحققه في الأمور الخارجيه كشرب المائع على أنه ماء، أو ضرب أحد على أنه كافر و هكذا، فقد ظهر الحال فيه مما بيناه في القسم المتقدم، و حاصله: أن الأمور الخارجيه أيضاً ليست مورداً للتقييد، فإن الموجود الشخصى و الأمر الخارجى لا إطلاق له ليكون قابلاً لتقييده، و الشرب و الضرب الخارجيان لا يعقل أن يقعا على أزيد من شىء واحد إما الماء و إما المائع الآخر، أو الكافر أو غير الكافر، فلا معنى في مثله للداعى و التقييد بأن يقال: إن شرب المائع إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يشربه أو لو علم أن المضروب غير كافر لم



يضره، فلم يصدر منه شرب ولا ضرب، وذلك لأن الشرب والضرب قد وقعا في الخارج على الفرض، فالترديد بين الداعي والتقليد غير جارٍ في الأمور الخارجيه أبداً. نعم، اعتقاد أن المائع ماء أو أن المضرور كافر من الدواعي الباعثه إلى الفعل. إذن فالمقام من قبيل تخلف الداعي والخطأ في مبادئ الإراده فحسب. إذا عرفت هذه المقدمه فنقول:

التقليد والافتداء ليسا من العناوين القصديه، ولا أنهما من الأمور الاعتباريه وإنما هما من الأمور الخارجيه، لوضوح أن الافتداء بمعنى تبعه شخص لآخر والتقليد هو

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٤

.....

---

العمل استناداً إلى فتوى الغير، فإذا اقتدى إماماً في صلاته أو قلّد مجتهداً في أعماله، لم يجر فيهما التردد بين الداعي والتقليد، لأنهما أمران خارجيان لا إطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد، فإن العمل عن استناد إلى فتوى الغير وكذلك الافتداء، إما أن يكونا مضافين إلى زيد و أما أن يضافا إلى عمرو، ولا يعقل أن يكون العمل الخارجى تقليداً من شخصين أو اقتداءً لإمامين، و معه لا يصح أن يقال إن تقليده أو اقتداءه لو كان على وجه التقييد أى بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدى ليس بعمر و لم يقلده أو لم يأت به، لم يصدر منه تقليد ولا اقتداء، وذلك لضروره أنهما متحققان في الخارج سواء أ كان على وجه التقييد أم على وجه الداعي. نعم، اعتقاد أنه زيد من الدواعي الباعثه إلى تقليده أو الاقتداء به فهو من باب تخلف الداعي والخطأ في مقدمات الإراده و ليس من التقييد بوجه، و هو نظير ما لو توضأ بالماء معتقداً أنه

حلو ثم انكشف أنه مرّ فهل يسوغ أن يقال إن وضوءه في المثال لو كان على وجه التقييد أى بحيث لو علم أنه مرّ لم يتوضأ لم يصدر منه الوضوء، فإنه لو علم بالحال و إن كان لم يتوضأ، إلّا أنه قد توضحاً على الفرض و لو لجهله بالحال. إذن التفصيل في المقام بين ما إذا كان التقليد على وجه التقييد، و ما إذا كان على وجه الداعي كما صنعه الماتن مما لا محصل له.

بل الصحيح في أمثال المقام و الاقتداء أن يفصل على وجه آخر و هو أن يقال: إن من قلده أو ائتم به باعتقاد أنه زيد مثلاً إما أن يكون ممن يجوز تقليده و الاقتداء به لمكان علمه و عدالته من غير أن يعلم بالمخالفه بينه و بين زيد في الفتوى و هو أعلم منه و لو إجمالاً، و إما أن لا يكون كذلك لفسقه أو لعدم عدالته أو للعلم بينهما بالمخالفه. فعلى الأول يصح تقليده و اقتداؤه لقابليه من ائتم به أو قلده للإمامه و التقليد، و على الثاني يحكم بطلانها لعدم أهليه من قلده أو ائتم به لهما، و معه يندرج المقام في كبرى المسأله الآتيه أعنى ما لو قلد من ليس له أهليه الفتوى و يأتي فيه ما سنذكره في تلك المسأله إن شاء الله.

نعم، إذا لم تكن في صلاه المأموم زياده ركنيه و لم تكن صلاته فاقده إلّا لمثل القراءه و نحوها كانت صلاته محكومه بالصحه لحديث لا تعاد، فما ذكرناه من التفصيل يختص بما إذا اشتملت صلاته على زياده ركنيه و نحوها مما تبطل به الصلاه، كما إذا شكّ بين

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٥

[٣٦] مسأله ٣٦: فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً (١).

الثاني: أن يخبر بها عدلان (٢).

الواحدة و الثنتين و رجع فيه إلى الإمام فإنه يندرج في محل الكلام و يأتي فيه التفصيل المتقدم فلاحظ.

طرق تعلم الفتوى

(١) لا- شبهه في حجيه إخبار المجتهد عما أدى إليه فكره و تعلق به رأيه، لأنه مقتضى قوله عز من قائل فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «١» لدلالته على حجيه الإنذار من المنذرين المتفقهين، و ليس الإنذار إلا الإخبار عن حرمه شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأى المنذر، و قوله فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* «٢» حيث دل على حجيه جوابهم على تقدير تماميه الاستدلال به.

و كذا يدل عليه الأخبار الواردة في موارد خاصه تقدمت في أوائل الكتاب المشتمله على الإرجاع إلى آحاد الرواه لاقتضاءها حجيه الأجوبه الصادره منهم لا محاله.

و كذلك تقتضيه سيره العقلانيه الجاربه على حجيه إخبار أهل الخبره عن رأيهم و نظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لأنظارهم، لوضوح أن الطبيب مثلاً لا- يسأل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه. إذن إخبار المجتهد عن آرائه و فتاواه مما تطابقت على حجيته السيره و الآيات و الروايات.

(٢) لما قدمناه في محلّه من حجيه إخبار البينه إلا في موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها، كما في الشهاده بالزنا و غيره من الموارد المعبره فيها شهاده الزائد عن البينه المصطلح عليها.

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

(٢) النحل ١٦: ٤٣، الأنبياء ٢١: ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٦

الثالث: إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص

موثق (١)، يوجب قوله الاطمئنان و إن لم يكن عادلاً (٢).

الرابع: الوجدان في رسالته و لا بد أن تكون مأمونه من الغلط (٣).

### [تقليد من ليس أهلاً للفتوى]

[٣٧] مسأله ٣٧: إذا قلد من ليس له أهليه الفتوى، ثم التفت و جب عليه العدول (٤)

(١) على ما بيناه في محلّه من أن الخبر الواحد، كما أنه حجه معتبره في الأحكام كذلك معتبر في الموضوعات الخارجيه، بل لا ينبغي التأمل في حجه إخبار الثقة في محل الكلام، و إن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجيه، و ذلك لأن الاخبار عن الفتوى إخبار عمياً هو من شؤون الأحكام الشرعيه، لأنه في الحقيقه إخبار عن قول الإمام مع الواسطه، و لا فرق في حجه نقل الثقة و إخباره بين أن يتضمن نقل قول المعصوم (عليه السلام) ابتداءً و بين أن يتضمن نقل الفتوى التي هي الاخبار عن قوله (عليه السلام) لأن ما دلّ على حجه إخبار الثقة عن الإمام (عليه السلام) غير قاصر الشمول للاخبار عنهم مع الواسطه.

(٢) لا يعتبر في حجه إخبار الثقة أن يفيد الاطمئنان الشخصي بوجه على ما بيناه في محلّه. اللهم إلا أن يكون القيد تفسيراً للموثق و يراد به الاطمئنان النوعي فلاحظ.

(٣) أما إذا كانت رسالته بخطه، أو جمعها غيره و هو أمضاها و لاحظها فلأدله المتقدمه الداله على حجه إخبار المجتهد عمّا أدى إليه فكره، لأنه لا فرق في إخباره عمّا تعلق به رأيه بين التلفظ و الكتابه.

و أما إذا لم تكن بخطه كما إذا كتبها غيره، لأنه أمر قد يتفق فيجمع الثقة فتاوى المجتهد و يدونها في موضع، فلأجل أنها من إخبار الثقة الذي قدمنا حججه.

(٤) لبطان تقليده، سواء استند فيه إلى معذر شرعي أم لم يستند.

دعوى: أن المورد على التقدير الأول من كبرى مسأله أجزاء الأحكام الظاهريه إذا انكشف عدم مطابقتها للواقع.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٦٧

و حال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلد (١) و كذا إذا قلّم غير الأعلّم و جب على الأحوط [١] (٢) العدول إلى الأعلّم و إذا قلّد الأعلّم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلّم و جب العدول إلى الثانى على الأحوط.

مندفعه بما قدّمناه «١» فى الكلام على تلك المسأله من عدم كون الحكم الظاهرى مجزئاً عن الواقع. إذن لا- أثر يترتب على تقليده السابق فى كلتا صورتين، و إن كان تقليده فى الصورة الأولى محكوماً بالصحة ظاهراً. و لعلّ تعبير الماتن بالعدول أيضاً ناظر إلى ذلك. نعم، التقليد فى الصورة الثانیه باطل واقعاً و ظاهراً فهو من التقليد الابتدائى دون العدول، و كذلك الحال فى الفرعين المذكورين بعد ذلك فلاحظ.

□  
(١) كما مرّ فى المسأله السادسه عشره و الخامسه و العشرين، و يوافقك تفصيله فى المسأله الأربعين إن شاء الله.

(٢) بل على الأظهر كما قدّمناه فى التكلّم على وجوب تقليد الأعلّم عند العلم بالمخالفه فى الفتوى بينه و بين غير الأعلّم، فتقليده من غير الأعلّم محكوم بالبطلان و رجوعه إلى الأعلّم تقليد ابتدائى حقيقه لا- أنه عدول. نعم، إذا لم يعلم بأعلميه الأعلّم أو بالمعارضه فى الفتوى بينه و بين غير الأعلّم كان تقليده من غيره محكوماً بالصحة ظاهراً، و لكنه يجب عليه العدول إلى الأعلّم عند العلم بالأمرين المتقدمين هذا.

ثمّ إن وجوب تقليد الأعلّم و إن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب فى التكلّم على تلك المسأله إلّا أنه إنما يتم فى تقليد الأعلّم ابتداءً، و أما العدول إلى الأعلّم فلا

يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط، لأنه مخالف للاحتياط لمكان القول بحرمه العدول حتى إلى الأعم، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين في المسألة.

---

[١] بل على الأظهر فيه و فيما بعده مع العلم بالمخالفه على ما مرّ.

---

(١) راجع ص ٢٨.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٨

**[تعذر معرفه الأعم]**

[٣٨] مسأله ٣٨: إن كان الأعم منحصرأ في شخصين [١]، و لم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، و إلاً كان مخيراً بينهما (١).

---

(١) ذكرنا في ذيل التكم على مسأله وجوب تقليد الأعم، و في المسأله الإحدى و العشرين أن الأعم إذا لم يشخص من بين شخصين أو أشخاص متعددين فإن تمكن المكلف من الاحتياط وجب، لتنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعة المقدسه و لا- طريق إلى امتثالها غير العمل بفتوى الأعم و هو مردد بين شخصين أو أشخاص، و حيث إنه متمكن من الاحتياط فلا- بد أن يحتاط تحصيلاً للعلم بالموافقه و دفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب، لاستقلال العقل بوجوبه على ما هو الحال في جميع موارد العلم الإجمالي. و لا أثر في هذه الصوره للظن بالأعلميه في أحدهما أو أحدهم لأنه من موارد العلم الإجمالي و اشتباه الحججه باللاحجه و ليس الظن مرجحاً في أطراف العلم الإجمالي بوجه، و إنما وظيفه المكلف أن يحتاط حتى يقطع بخروجه عن عهده ما علم به من التكاليف الإلزاميه.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط، لأن أحدهما أفتى بوجوب شىء و الآخر بحرمة أو أفتى أحدهما بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام و لم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذٍ للعلم بوجوب تقليد الأعم و هو مردد بين المجتهدين من

غير ترجيح لأحدهما على الآخر. و أما إذا كان هناك مرجح لأحدهما للظن بأعلميته دون الآخر فالمتعين في حقه الأخذ بفتوى من يظن أعلميته.

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمه أعني صورته التمكن من الاحتياط لأنها من موارد العلم الإجمالي ولا أثر للظن فيها كما مر، وهذا بخلاف هذه الصورة، لأن المكلف لا يتمكن فيها من الاحتياط فلا يمكن أن يؤمر به، وإنما يجب عليه العمل بإحدهما، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتمالي وقتئذ فإذا ظن بأعلميه أحدهما دار أمره بين الامتثال الظني والاحتمالي ولا شبهه في أن الامتثال الظني مقدّم على الاحتمالي.

[١] فإن لم يعلم بالمخالفه بينهما تخير ابتداء، وإلا فإن أمكن الاحتياط أخذ بأحوط القولين، وإلا قلّد مظنون الأعميه، و مع عدم الظن تخير بينهما إن احتمل الأعميه في كل منهما، وإلا قلّد من يحتمل أعلميته.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٦٩

### [الشك في موت المجتهد]

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

### [العمل بلا تقليد]

### إشارة

[٤٠] مسأله ٤٠: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مده من الزمان و لم يعلم مقداره (٣) فإن علم بكيفيتها و موافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو.

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

(١) للاستصحاب.

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

العلم بإتيان العبادات من غير تقليد و الشك في مقداره

(٣) أو أتى بأعماله من التقليد غير الصحيح و جرى عليه برهه من الزمان فهل تجب إعادته أعماله السابقه أو لا؟ للمسأله صور:

الأولى: ما إذا انكشفت مخالفه ما أتى به للواقع.

الثانيه: ما إذا انكشفت مطابقه ما أتى به للواقع.

الثالثه: ما لو لم ينكشف له الخلاف و لا الوفاق.

أما الصوره الأولى: فحاصل الكلام فيها أن المدار في الحكم بصحة العمل و فساده إنما هو مطابقته للواقع و مخالفته له، و الطريق إلى استكشاف ذلك إنما هو فتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل، لسقوط فتاواه عن الحجية بالموت أو بغيره من الأسباب فمع مطابقه عمله لما أفتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته، كما أنه يحكم ببطلانه إذا خالفه و هذا لعلة مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أن الإعادته هل يختص وجوبها بما إذا كان عمل المكلف



.....

للأركان فحسب، و لا تجب إذا كان فاقداً لغيرها من الأمور المعتبره في الأمور به، كما كان هذا هو الحال فيما إذا أتى بأعماله عن التقليد الصحيح ثم انكشفت مخالفته للواقع كما في موارد العدول و تبدل الرأي، أو أن الأعمال السابقه تجب إعادتها مطلقاً سواء استند قصورها إلى فقدها لأركانها أو إلى فقدها لغيرها من الأمور المعتبره في الأمور به؟

لا شبهه في أن عمل العامي في محل الكلام إذا كان مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الأركان المقومه للمأمور به ليس له أن يجتزئ به في مقام الامتثال لأنه محكوم بالفساد و البطلان و تجب عليه إعادته أو قضاؤه، لأنه لم يأت بما هو الواجب في حقه و إن كان عمله مطابقاً لفتوى المجتهد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل، لما أشرنا إليه من أن المدار في استكشاف مطابقه العمل أو مخالفته للواقع مطابقه العمل المأتي به لفتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده بالفعل، لسقوط فتوى المجتهد السابق عن الحجية على الفرض. فإذا أفتى بأن الواجب على من أحدث بالأكبر و تيمم لعدم تمكنه من الاغتسال ثم أحدث بالأصغر هو الوضوء دون التيمم، و المفروض أن المكلف تيمم لصلاته، كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفاً للواقع لفقده الطهور الذي هو ركن الصلاه فوجوب الإعاده أو القضاء في هذه الصوره مما لا- ينبغي التوقف فيه، حتى على القول بعدم وجوب الإعاده في موارد تبدل الاجتهاد و العدول لما ادعى من الإجماع و السيره فيهما على عدم وجوبهما. و ذلك لأننا لو سلمناهما و التزمنا في تلك الموارد بالاجزاء فهو أمر قلنا به على خلاف القاعده، لأنها تقتضى

وجوب الإعادة و عدم الاجتزاء بما أتى به، و معه لا بد من الاقتصار فيهما على موردهما، و هو ما لو صدر العمل عن الاستناد إلى فتوى من يعتبر قوله في حقه، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحجة إليه، و أما من لم يستند في عمله إلى حجة شرعية و لا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده وصلت بيده فلا تشمل السيره و لا الإجماع بوجه.

و أما إذا كان عمل العامي مخالفاً للواقع لفقده شيئاً من الأجزاء و الشرائط غير الركنتين، كما إذا أتى بالتسيحات الأربع مره واحده، أو صَلَّى من دون سوره و قد أفتى المجتهد الفعلي بوجوب التسيحات ثلاث مرات أو بوجوب السوره في الصلاه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٧١

### [شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر]

فالصحيح عدم وجوب الإعادة و القضاء إذا لم يكن ملتفتاً حال عمله و متردداً في صحته حين اشتغاله به، و ذلك لحديث لا تعاد لأنه يشمل الناسي و الجاهل القاصر و المقصر كليهما.

و الذي يمكن أن يكون مانعاً عن شموله للجاهل المقصر أمران قد قدّمنا الكلام فيهما عند التكلم على الإجزاء «١» و في المسأله السادسة عشره إلّا أن الإعادة لمّا لم تكن خاليه عن الفائده تكلّمنا عليهما أيضاً في المقام، و الأمران:

أحدهما: الإجماع المدعى على أن الجاهل المقصر كالعامد، نظراً إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب و كون الحكم متنجزاً في حق المقصر و عدم معدّريه جهله بل يعتمه و البطالان كليهما، و مقتضاه الحكم ببطالان عمل الجاهل المقصر كالمتمعد كما يحكم باستحقاقه العقاب، و يشهد لذلك أن الجاهل المقصر لو لم يكن كالمتمعد لم تكن حاجه إلى استثنائه في الموضعين، و هما ما لو أجهر

فى موضع الإخفات أو أخفت فى موضع الجهر و ما لو أتم فى موضع القصر، حيث حكما بصره عمله فى الموضعين مدعىاً الإجماع على صحته. و ذلك لأنه لو كان عمله محكوماً بالصحة فى نفسه لم تكن حاجة إلى التشبث بالإجماع على صحته فى الموردین.

و يمكن المناقشه فى هذا الوجه بأن القدر المتيقن من الإجماع المدعى أن الجاهل المقصر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب، و هو أمر موافق للقاعده نلتزم به و إن لم يكن هناك إجماع بوجه، و ذلك لاستقلال العقل به فإن الحكم قد تنجز عليه بالعلم الإجمالى على الفرض، فإذا لم يخرج عن عهدته استحق العقاب على مخالفته. و أما الإجماع على بطلان عمله و أنه كالمتمعد فى مخالفه الواقع فلم يثبت بوجه فإن الإجماع المدعى ليس بإجماع تعبدى لىتمسك بإطلاق معقده، و إنما يستند إلى حكم العقل أو ما يستفاد من الأدله الشرعيه من أن الجاهل المقصر يعاقب بمخالفته للواقع، و هما إنما يقتضيان كونه كالمتمعد من حيث العقاب لا- البطلان، فإن المدار فى الصحة و الفساد كما تقدم موافقه العمل أو مخالفته للواقع، فإذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلّا من ناحيه بعض الأجزاء و الشرائط غير الركنيتين و الإخلال به لم يكن موجباً للإعاده

---

(١) راجع ص ١٦٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٧٢

.....

---

و البطلان لم يكن وجه لوجوب الإعاده أو القضاء عليه.

على أن فقهاؤنا (قدس سرهم) لم يلتزموا بذلك و لم يجروا أحكام المتمعد على الجاهل المقصر فى جملة من الموارد:

منها: ما لو اعتقد زوجه امرأه فوطأها، فإن المتولد من ذلك الوطء يلحق بأبيه مع أنه على ذلك زنا فى الواقع و المتولد منه ولد زنا. إلّا أنهم

لا يلتزمون بإجراء أحكام الزنا عليه، ولا يرتّبون على الولد أحكام المتولّد من الزنا.

و منها: ما لو عقد على امرأه ذات بعل أو معتدّه معتقداً عدم كونها كذلك، فإنهم لم يحكموا بحرمتها عليه مع أنه على ذلك من العقد على المعتدّه أو ذات بعل متعمداً.

و منها: ما لو أفطر في نهار شهر رمضان عن جهل تقصيري، فإننا لا نلتزم فيه بالكفاره، مع أن الجاهل المقصّر لو كان كالمتعمد وجبت عليه الكفاره لا محاله.

فمن هذا يستكشف عدم تحقق الإجماع على بطلان عمل الجاهل المقصّر بوجه.

و ثانيهما: أن الظاهر المستفاد من قوله (عليه السّلام) «لا تعاد الصّلاه...» «١» أن المكلف الّذى تترقب منه الإعادة و هو قابل في نفسه و مورد لا يجابها لا تجب عليه الإعادة تفضلاً من الشارع، فيما إذا كان عمله فاقداً لغير الخمسه المذكوره في الحديث فإن المكلف الّذى تترقب منه الإعادة بمعنى أن من شأنه أن تجب في حقه، هو الّذى ينفى عنه وجوبها و لا يكلف بالإتيان بنفس المأمور به، و أما من لا- تترقب منه الإعادة و لا- أن من شأنه أن يكلف بها، لأنه مكلف بإتيان الواقع نفسه فلا معنى للأمر عليه بالإعادة أو ينفى عنه وجوبها بالحديث، لأنه مأمور بالإتيان بنفس الواجب الواقعي و هذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفاً بالواقع و الإتيان بنفس المأمور به. و لا يتحقق هذا في غير الناسي بوجه، لأنه لنسيانه و عدم قدرته على الإتيان بالواجب نفسه قابل للأمر بالإعادة، و معه يصح أن ينفى عنه وجوبها عند التفاته إلى عمله فيصح أن يقال: أيها الناسي للسوره في صلاتك أعدها أو لا تعدها تفضلاً.

و أما الجاهل فهو مكلف بالواجب

(١) وسائل الشيعه ٦: ٣٨٩/ أبواب السجود ب ٢٨ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٧٣

.....

بها، و غايه الأمر أن الجهل معذّر من حيث العقاب إذا كان مستنداً إلى القصور، و مع أنه مكلف بالواقع و هو أيضاً متمكن من الإتيان به لا- معنى للأمر بإعادته، و مع عدم قابليه المورد للأمر بالإعاده لا يمكن أن ينفي عنه وجوبها بالحديث فإنه حينئذٍ من توضيح الواضح لأنه غير مكلف بالإعاده في نفسه فما معنى نفي وجوبها عنه بالحديث. إذن الحديث غير شامل للجاهل بأقسامه. و هذا الوجه هو الذي ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) و أصرّ عليه «١».

إلا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعده عليه و ذلك:

أما أولاً: فلأنه لو تمّ فإنما يختص بالجاهل الملتفت الذي يتردد في صحه عمله و بطلانه، لأنه متمكن من الإتيان بالواجب الواقعي و لو بالاحتياط. و أما الجاهل المعتقد صحه عمله من جهه التقليد أو غيره فهو و الناسى سواء، لعدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الإتيان به و لو بالاحتياط فإنه يعتقد صحته، و من الظاهر أن التمكّن من الامتثال شرط لازم لكل تكليف و خطاب، فإذا لم يكن المكلف مأموراً بالواقع فلا مانع من الأمر بالإعاده في حقه كما مرّ فإذا صحّ تكليفه بالإعاده صحّ أن ينفي عنه وجوبها بالحديث.

و أما ثانياً: فلأن الجاهل إذا صلّى من دون سوره حتى دخل في الركوع و احتمل أن تكون السوره واجبه في الصلاه، فهل يكلف بإتيان الواقع نفسه مع عدم إمكان تداركه لتجاوزه عن محلّه؟ لا ينبغي الشبهه في عدم كونه مكلفاً بنفس المأمور به لعدم إمكان تداركه و

معهُ يدور الأمر بين الحكم بوجوب المضي في صلاته و الحكم بوجوب الإعادة عليه. إذن وجوب الإعادة لا ينحصر بالناسي و الجاهل المعتقد صحه عمله، بل يجري في حق الجاهل الملتفت أيضاً إذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له و لم يتمكن من تداركه، و مع إمكان إيجاب الإعادة في حقه لا- مانع من أن ينفي عنه وجوب الإعادة بالحديث. نعم، الجاهل الملتفت الذي يشك في صحه عمله حال اشتغاله به من دون أن يتجاوز عن محله يكلف بالإتيان بنفس الواجب لقدرته عليه، و معه لا معنى لإيجاب الإعادة في حقه أو ينفي عنه وجوبها بالحديث. و هذا هو معنى قولنا

---

(١) كتاب الصلاة ٣: ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٧٤

.....

---

فيما تقدم من أن الحديث إنما يشمل الموارد التي لو لا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الإعادة على المكلف، و ذلك كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل معتقداً صحته لا الموارد التي تجب فيها الإعادة و إن لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى أمر آخر كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل متردداً في صحته من الابتداء، فإنه حينئذٍ مكلف بالإتيان بالواجب على نحو يقطع بالامتنال، فمع الشك في حصوله لا بد له من الإعادة و إن لم ينكشف له الخلاف فإن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

و المتحصل إلى هنا: أنه لا- مانع من الحكم بصحه عمل الجاهل من غير تقليد صحيح أو من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفاً للواقع من جهة غير الأركان من الأمور المعتبرة في المأمور به لحديث لا تعاد، فإنه كما يشمل الناسي يشمل الجاهل القاصر و المقصّر كليهما، اللهم إلا أن يكون متردداً في صحه

عمله مع التمكن من التدارك هذا كله فيما يقتضيه الحديث في نفسه.

و أما بالنظر إلى القرينه الخارجيه فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر، بيان ذلك: أن الأجراء و الشرائط على الغالب إنما يستفاد جزئيتها أو شرطيتها من الأوامر الوارده بالإعاده عند الإخلال بها، كما دلّ على أنه إذا تفهقه أو تكلم في صلاته أعادها، و قد مرّ غير مره أن الأمر بالإعاده في تلك الموارد حسب المتفاهم العرفي من مثله، أمر إرشادي إلى بطلان العمل لفقده جزءاً أو شرطاً مما اعتبر في الأمور به، و إن شئت قلت: إنه أمر إرشادي إلى جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته، و ليس أمراً مولوياً بوجه. فإذا كان الأمر كذلك و أخرجنا الناسى و كلا من الجاهل القاصر و المقصر عن تلك الأدله الآمره بالإعاده الداله على الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، لم يندرج تحتها غير العالم المتعمد فى ترك الأجزاء و الشرائط أو الإتيان بالموانع، و معنى ذلك أن لزوم الإعاده و الجزئيه و الشرطيه خاصان بالعالم و العمل الفاقد لشىء مما اعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط إنما يحكم بفساده فيما لو صدر من العالم المتعمد دون الناسى و الجاهل بكلا قسميه المتقدمين فإن عملهم صحيح من غير حاجه إلى الإعاده. و من البين أن تخصيص أدله الشرطيه و الجزئيه و المانعيه أعنى ما دلّ على الإعاده عند الإخلال بشىء مما اعتبر فى الأمور به، بالعالم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٧٥

.....

---

المتعمد حمل للمطلق على المورد النادر، إذ الإخلال بالمأمور به على الأغلب يستند إلى الجهل القصورى أو التقصيرى أو يستند إلى النسيان، و أما الإخلال متعمداً فهو أمر نادر بل

لعله مما لا تحقق له في الخارج، و ذلك فإن المسلم ليس له أى غرض في الإتيان بالعمل فاقداً لبعض أجزائه و شرائطه عن عمد و التفات. نعم، يمكن أن يعصى و لا يأتي بواجباته أصلاً، و أما أنه يأتي بواجبه متعمداً في إبطاله و نقصه فهو أمر لا تحقق له أو لو كان فهو من النادر بمكان. و لا- ينبغى الشك في أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك إلغاء له كليه، و حيث إن الحديث لا يحتمل شموله للجاهل المقصّر دون الناسى و الجاهل القاصر، فلا مناص من أن يلتزم باختصاصه بالناسى و الجاهل القاصر و عدم شموله للجاهل المقصّر حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر.

فبهذه القرينه لا- بدّ من أن نلتزم في المقام بوجوب الإعادة و القضاء، فإن الكلام إنما هو في الجاهل المقصّر لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقرره شرعاً.

ثمّ إن بما سردناه في المقام اتضح أن العامد أيضاً غير مشمول للحديث و هذا لا لأنه لو شمل التارك عن عمد و التفات لم يكن للجزئيه أو الشرطيه معنى صحيح، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترك شىء من الأمور المعتره فيه مع العمد و الالتفات.

فإن هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلف لما أتى بالعمل فاقداً للجزء أو الشرط غير الركنين فقد استوفى جملة من المصلحه الداعيه إلى الأمر به، و إن كان فاتته للمصلحه الباقية في المأمور به من دون أن يتمكن من تداركها، و بهذا المقدار من المصلحه يحكم بصحه عمله و إن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على المصلحه التامه من دون أن يتمكن من تداركها، بل لما مرّ من أن ظاهر الحديث



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

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٧٦

.....

و أما الصورة الثانية: و هي ما إذا انكشفت مطابقه عمله للواقع لتوافق فتوى المجتهد الذي يجب أن يقلده بالفعل لما أتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصحته، لأنه أتى بالواجب الواقعي من دون نقص و تمشى منه قصد القربه على الفرض، و قد مرّ أن العباده لا- يعتبر في صحتها سوى الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله فالعمل في هذه الصورة لا تجب إعادته و لا قضاؤه.

و أما الصورة الثالثة: و هي ما إذا لم ينكشف له الحال و تردد في أن إعماله هل كانت مطابقه للواقع حتى لا تجب إعادتها أو كانت مخالفه له حتى تجب إعادتها أو قضاؤها؟ فهل تجرى قاعده الفراغ بالإضافة إلى إعماله المتقدمه ليحكم بصحتها أو لا؟ ذكرنا عند التكلم على قاعده الفراغ أن جملة من الروايات الواردة في القاعده و إن كانت مطلقة كقوله (عليه السلام) في موثقه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما

هو» (١) و قوله فيما رواه عن الصادق (عليه السلام): «كَلِّمًا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهْرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّرًا فَامُضِهِ وَ لَا إِعَادَهُ عَلَيْكَ فِيهِ» (٢) لعدم تقييدهما بما إذا التفت المكلف إلى الأمور المعبره في عمله حال الاشتغال به و إن كان يشك في صحته بعد العمل فإنه أمر غالب الاتفاق، إذ العامل يأتي بالعمل و هو ملتفت إلى الأمور المعبره فيه من الأجزاء و الشرائط إلّا أنه إذا مضت عليه برهه من الزمان نسي كيفية عمله و لم يتذكر أنه كيف أتى به بل قد ينسى الإنسان في اليوم ما أكله في اليوم السابق عليه، مع الجزم بالتفاته إليه حين اشتغاله بأكله.

إلّا أن في روايتين من رواياتها اعتبرت الالتفات و الأذكريه حال العمل في جريان القاعده:

إحداهما: حسنه بكير بن أعين قال «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣).

و ثانيتهما: روايه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «إن شكَّ

---

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١، ص: ٢٧٤

---

(١) وسائل الشيعه ٨: ٢٣٧/ أبواب الخلل في الصلاه ب ٢٣ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعه ١: ٤٧١/ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٣) وسائل الشيعه ١: ٤٧١/ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٧٧

.....

---

الرجل بعد ما صلّى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم؟ لم يعد الصلاه و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (١) و رواها الحلّي في

آخر السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم «٢». و هاتان الروايتان تدلان على أن قاعده الفراغ يعتبر في جريانها الأذكريه و الالتفات إلى الأمور المعتمده في العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقه للواقع على القاعده و موافقاً للطبع و العاده، فلا تجرى في موارد احتمال الصحه من باب المصادفه الاتفاقيه و اليانصيب أو الحظ و البخت. و على ذلك لا- يمكن التمسك بالقاعده في المقام و ذلك لفرض غفله المكلف عن الأمور المعتمده في الواجب لأنه أتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح، و احتمال صحه عمله إنما هو من باب الصدفة و الاتفاق لا من جهه كون الصحه مطابقه للطبع و العاده.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أن الأذكريه المستفاده من قوله (عليه السلام) «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» إنما ذكرت حكمه للتشريع لا عله للحكم بالمضى «٣» فقد أجبنا عنه في محلّه بأنه خلاف ظاهر الروايتين. و لا يمكن استفادته منهما لدى العرف لظهورهما في التعليل، و لأجل ذلك بينا هناك أن القاعده ليست تعبدية محضه، و إنما هي من جهه الأماريه و ما تقتضيه العاده و الطبع فإن المتذكر و الملتفت إلى ما يعتبر في عمله يأتي به صحيحاً مطابقاً لما يتذكره عاده.

و على الجملة أن القاعده تعتبر فيها الأذكريه و هي مفقوده في المقام، فإذا لم تجر القاعده في محل الكلام فلا مناص من أن يرجع إلى الأصول العمليه فنقول:

أما بحسب الإعاده فمقتضى قاعده الاشتغال هو الوجوب لتنجز التكليف في حقه بالعلم الإجمالي أو الاحتمال و

هو يقتضى الخروج عن عهده امتثاله لا محاله، و حيث إنه لم يحرز فراغ ذمته فمقتضى علمه بالاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ.

و أما بحسب القضاء فمقتضى ما ذكرناه فى محلّه من أن القضاء بأمر جديد و أن

---

(١) وسائل الشيعه ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل فى الصلاه ب ٢٧ ح ٣.

(٢) السرائر ٣: ٦١٤.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٨١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٧٨

### [دوران الفأئ بين الأقل و الأكثر]

و إلاً فيقتضى [١] المقدار الذى يعلم معه بالبراءه على الأحوط، و إن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (١).

---

موضوعه الفوت الذى هو من الأمور الوجوديه دون العدميه المحضه و إن كان ينتزع من عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته و يعبر عنه بالذهاب عن الكيس، عدم وجوبه فى المقام لعدم إحراز موضوعه الذى هو الفوت، فإنه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقه للواقع و لو من باب الصدقه و الاتفاق.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول و أن الإتيان بالعمل فى وقته من باب تعدد المطلوب، و أن إتيانه فى الوقت مطلوب و الإتيان بأصله مطلوب آخر، أو بناء على أن الفوت أمر عدمى و هو نفس عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته فلا مناص من الالتزام بوجوب القضاء، و ذلك أما بناء على أن الفوت أمر عدمى فلو صوح أن استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته يقتضى وجوب القضاء، إذ به يثبت أن المكلف لم يأت بالمأمور به فى وقته.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلأن المأمور به حينئذ ليس من الموقّات و إنما هو موسّع طيله الحياه، و إن كان الإتيان به فى الوقت مطلوباً أيضاً على الفرض و مع الشك فى الإتيان بالمأمور

به و عدمه مقتضى قاعده الاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالأمر الجديد، و يكون موضوعه الذى هو الفوت أمراً لازماً لعدم الإتيان بالمأمور به لا أمراً عدمياً كما مرّ.

دوران الفأئء بين الأقل و الأءءر:

(١) إذا علم المكلف أن إعماله الءى أءى بها من دون ءقليء أو عن ءءقليء غير الصءىء مخالفه للواءع حسب ءءوى المءءءء الذى يءب أن يقلءه بالفعل، و وءبء

[١] وءوب ءءضاء ينءصر بموارد العلم بمخالفه المأءى به للواءع و ءون ءلك المخالفه موءبه للءضاء بنظر من يءب الرجوع إليه فعلاً.

موسوعه الإمام ءءوى، ء ١، ص: ٢٧٩

.....

عليه إءاءءها أو ءضاءؤها ءءى إذا ءانء المخالفه فى غير الأركان، لما ءءءم من أن ءءء لا ءءاء غير شامل للءاهل المقصير، و إن اعءءء صءه عمله فإن علم بالمءءءار الءى ءبب إءاءءه أو ءضاءه فهو، و أما إذا شك فى مءءءاره و ءرءءء الفأءءه و أءماله المءءومه بالءءلان بين الأقل و الأءر، فهل يءوز أن يقتصر فى ءضاءها بالمءءءار المءءقن و يدع ءضاء ما يشء فى فوءه و بءلانه أو لا بء من أن يأءى بمءءءار يظن معه بالبراءه أو بمءءءار يءقن معه بالفراغ؟ فيه وءوه و أقوال ءهب إلى ءل ءرءق.

و الظاهر أن مءل ءءلام فى ءل موءء ءرءء فيه أمر الواءب بين الأقل و الأءر هو ما إذا علم بءءءء ءءلىء على المكلف فى زمان و ءرءء بين الأقل و الأءر لا ما إذا شك فى أصل ءبوءه، ءما إذا علم أنه لم يصل من ءءن بلوغه إلى الءوم، و لم يءر أنه مضى من بلوغه شهر واءء لءبب عليه ءضاء

صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهران ليجب قضاء صلوات شهرين، فإن الشك في مثله إنما يرجع إلى أصل توجه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد، و مثله ما لو نام مده فاتته فيها صلوات ثم انتبه و لم يدر مقدارها.

و الوجه في خروج أمثال ذلك مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الأقل و الأكثر، هو أن الظاهر أن عدم وجوب القضاء زائداً عن المقدار المتيقن في تلك الموارد مما لا خلاف فيه فإن الشك فيه من الشك في التكليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن، و هو مورد للبراءة سواء قلنا إن القضاء بأمر جديد أم قلنا إنه مستند إلى الأمر الأول، و سواء كان موضوعه الفتوى أو عدم الإتيان بالمأمور به في وقته. و مع رفع احتمال الزيادة بالبراءة لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ أو يتيقن به مجال. و إذا جرت البراءة عن الزائد على القدر المتيقن في المثال مع العلم بفوات جملة من الفرائض فيه بالوجدان جرت عن الزائد على القدر المتيقن في المقام المذمى لا- علم وجداني لنا بالفوات فيه و إنما هو محتمل واقعاً بحسب فتوى المجتهد بطريق أولى.

و الظاهر أن القائلين بوجوب القضاء حتى يظن أو يقطع بالفراغ أيضاً غير قاصدين لتلك الصورة، و إنما النزاع في المقام فيما إذا كان التكليف متنجزاً و ذلك كما إذا علم أنه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٠

.....

---

مضت من بلوغه سنه واحده مثلها و أنه كان مكلفاً فيها بالصلاه و لكنه فاتت عنه جملة من صلواتها و هي مردده بين الأقل و الأكثر. أو علم أنه مده معينه كان يأتي بأعماله من دون تقليد

أو عن التقليد غير الصحيح، ولا يدري أن إعماله التي أتى بها وهي مخالفة لفتوى المجتهد الفعلى أي مقدار، للجزم بأنه لم يأت بتمام أعماله مطابقاً للتقليد غير الصحيح. وهذه الصورة هي محط الكلام، والصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الذي يتقن فواته و بطلانه و أما الزائد المشكوك فيه فيدفع وجوب القضاء فيه بالبراءة، وذلك لأن القضاء بالأمر الجديد، و موضوعه الفوت و هو مشكوك التحقق في المقدار الزائد عن القدر المتيقن، و الأصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائداً على ما علم بفوته و توضيحه:

أن المكلف في محل الكلام و إن علم بتنجز التكليف عليه سنة واحده و كان يجب أن يصلّى في تلك المده مع التيمم مثلاً لا مع الوضوء، إلا أنه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامتناله أو عصيانه، فسقوط التكليف المنجز معلوم لا محاله و إنما الشك في سببه، و أنه الامتنال أو العصيان لأنه جاهل مقصر على الفرض، و حيث إن القضاء بأمر جديد، و موضوعه الفوت و هو معلوم التحقق في مقدار معين، و الزائد عليه مشكوك، فالشك في وجوب قضائه شك في توجه التكليف الزائد فيدفع بالبراءة.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في المده الزائده لا يترتب عليه إثبات عنوان الفوت كما مرّ غير مرّه. نعم، لو قلنا إن الفوت أمر عدمي و هو عين عدم الإتيان بالمأمور به، أو قلنا إن القضاء بالأمر الأول و جب قضاء أعماله بمقدار يتيقن معه بالبراءة و ذلك لاستصحاب عدم الإتيان في المقدار الزائد المشكوك فيه، أو لقاعده الاشتغال. و لكن الصحيح أن الفوت أمر وجودي و لا أقل من الشك في ذلك و هو

كاف فيما ذكرناه كما أن القضاء بالأمر الجديد، هذا كله في الدليل على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقدار المتيقن و عدم وجوب الإتيان بالزائد المشكوك فيه.

و أما الوجه في الحكم بلزوم القضاء بمقدار يقطع معه الفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية (قدس سرّه) و حاصله: أن في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين مقتضى القاعده و إن كان هو الاقتصار بالمقدار المتيقن و دفع

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨١

.....

احتمال الزائد بالبراءه، لأن التكليف انحلالى ففى غير المقدار المتيقن يرجع إلى الأصل فلا موجب معه للاحتياط، إلا أن ذلك فيما إذا تعلق الشك بثبوت تكليف واقعى زائداً على المقدار المتيقن. و أما إذا شكّ في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائداً على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط. و ذلك لأن احتمال التكليف المنجز منجز، لأنه مساوق لاحتمال الضرر، و دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما استقل العقل بوجوبه و هذا كما في غالب الفسقه فترى أنه يوماً يترك الصلاه و يعلم بفوات فرائضه و وجوب قضائها لا محاله ثم يتركها في اليوم الثاني كذلك فيعلم أيضاً أنه فوت فرائضه كما يعلم بوجوب قضائها و هكذا في اليوم الثالث و الرابع إلى مده، ثم بعد ذلك يشك في أن القضاء المنتجز وجوبه عليه في كل يوم بعلمه و التفاته هو المقدار الأقل أو الأكثر فإنه مورد للاحتياط، لاحتماله زائداً على القدر المتيقن و وجود تكليف منجز آخر و قد عرفت أن احتمالاه مساوق لاحتمال العقاب، و وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهه فيه لدى العقل.

و لا يقاس ذلك بمثل ما إذا تردد الدين بين الأقل و الأكثر،



لأن الشك في مثله إنما هو في أصل توجه التكليف بالمقدار الزائد، لعدم علمه أن ما أخذه من الدائن مرّه واحده خمسه دراهم أو سته مثلاً وهذا بخلاف المقام، لاحتمال أن يكون هناك تكليف منجز واصل في وقته، إذ التكليف بقضاء الصلوات المتعدده تدريجي لا محاله، لأن موضوعه و هو الفوت أى فوت الصلوات المتعدده، من الأمور التدريجيه فإن المكلف يأتي بصلاته في هذا اليوم لا- عن التقليد الصحيح أو من دون تقليد فيعلم بفواتها فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك اليوم، ثم إذا أتى اليوم الثاني أيضاً يفوت صلاته فيكلف بقضاء ما فاتته في ذلك اليوم وهكذا في اليوم الثالث والرابع، و بعد برهه مضت كذلك يتردد في أن القضاء المنتجز وجوبه في حقه هو المقدار الأقل أو الأكثر فهو من الشك في وجود تكليف زائد منتجز واصل و معه يكون المورد مورداً للاشتغال، فإن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءه اليقنيه فلا بد حينئذٍ من القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ. و يتوجه عليه:

أولاً: أن ما أفاده لو تمّ فإنما يتم فيما إذا كان التنجز سابقاً على زمان الشك و التردد

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٢

.....

---

بين الأقل و الأكثر كما في المثال، لتنجز الأمر بقضاء الصلوات الفائته في الزمان السابق على الشك في أن الفائت هو الأكثر أو الأقل. و أما إذا كان زمان التنجز متحداً مع زمان الشك و التردد، كما إذا نام و حينما استيقظ شكّ في أن نومه هل استمر يوماً واحداً ليجب عليه قضاء صلوات يوم واحد، أو أنه طال يومين ليجب عليه قضاء صلوات يومين، فإن وجوب القضاء لم تنتجز عليه حينئذٍ إلّا في زمان الشك

و التردد، و لا- يكون الاحتمال معه إلّا احتمال تكليف واقعى لم يصل إلى المكلف، و ليس من احتمال التكليف المنتج بوجه، إذ لم ينتج عليه شىء قبل هذا الزمان. و مقامنا أيضاً من هذا القبيل، لأن مفروضنا أن المكلف اعتقد صحه ما أتى به لا عن تقليد أو عن التقليد غير الصحيح، و لم يعلم أن إعماله مخالفه للواقع ليتنجز عليه قضاؤها و إنما علم بالمخالفه بعد صدورها، و فى الوقت نفسه ينتج عليه وجوب القضاء مردداً بين الأقل و الأكثر و معه كيف يكون ذلك من احتمال التكليف المنجز، إذ فى أى وقت تنجز عليه وجوب القضاء ليكون احتمالاه فى زمان الشك و التردد بين الأقل و الأكثر احتمالاً للتكليف المنجز، و إنما هو من احتمال وجود تكليف واقعى و هو مندفع بالبراءه، و على الجملة لم ينتج عليه وجوب القضاء شيئاً فشيئاً و على نحو التدرج فى كل يوم كما هو الحال فى المثال، و إنما تنجز عند العلم بالمخالفه و هو زمان الشك و التردد فى أن ما فاته هو الأقل أو الأكثر فهو حين توجه التكليف مردد بينهما، فيدفع احتمال التكليف الزائد بالبراءه فما أفاده (قدس سره) غير منطبق على المقام.

ثانياً: أن ما أفاده لا يرجع إلى محصل، لأن التنجز يدور مدار المنجز حدوداً و بقاءً فيحدث بحدوثه كما أنه يرتفع بارتفاعه، و من هنا قلنا بجريان الأصول فى موارد قاعده اليقين، لزوال اليقين بالشك السارى لا محاله و مع زواله يرتفع التنجز، إذ لا معنى للتنجز من غير منجز، فلا يكون مانع من جريان الأصول فى موردها، فإذا علم بنجاسه شىء، ثم شك فى مطابقه علمه و مخالفته للواقع

جرت فيه قاعده الطهاره، و لا يعامل معه معامله النجاسه بوجه، إذ لا منجز لها بقاء، و على ذلك فالمكلف فيما مثل به و إن كان علم بوجود قضاء الصلوات فى اليوم الأول، و لأجله تنجز عليه و جوب القضاء، إلا أنه عند الشك و التردد بين الأقل و الأكثر لا علم له بما

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٨٣

.....

فاتته من الصلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا- محاله. و لا يكفى العلم السابق بحدوثه فى التنجز بحسب البقاء، و من ثمه إذا استدان من زيد متعدداً و تردّد فى أنه الأقل أو الأكثر جرت البراءه عن و جوب ردّ الأكثر مع العلم بتنجز و جوب ردّ الدين حين استلامه من الدائن، و إنما تردد بعد وصوله و تنجز الأمر بالأداء، و لا وجه له سوى ما قدّمناه من أن التنجز يرتفع بارتفاع المنجز العدى هو العلم، فإن و جوب دفع ما أخذه إنما كان متنجزاً ما دام عالماً بالحال فإذا زال زال التنجز لا محاله، و جرى الأصل بالإضافه إلى المقدار الزائد المشكوك فيه.

و على الجملة الشك فى المقام من الشك فى أصل ثبوت التكليف الزائد فتجرى فيه البراءه الشرعيه و العقليه، و ليس من احتمال التكليف المنجز، فإن التنجز إما أن يستند إلى العلم الوجدانى أو التعبدى أو إلى العلم الإجمالى أو إلى كون الشبهه قبل الفحص و مع وجود شىء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، و مع عدم تحقق شىء منها أو زواله لا معنى للتنجز و كون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز.

بقى الكلام فيما سلكه المشهور فى المسأله من و جوب القضاء بمقدار يظن معه بالفراغ، و لم يظهر لنا

مستندهم في ذلك بوجه لأننا إن ألحقنا أمثال المقام بموارد قاعده الاشتغال على ما قدّمنا تقرّيبه آنفاً، فاللّازم هو الحكم بوجوب القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ ولا -مرخص للاكتفاء معه بالظن به، و إن قلنا إنها ملحقه بموارد البراءه كما هو الصحيح فلا يجب سوى القضاء بالمقدار المتيقن دون الأكثر و لو ظناً، فما سلّكه المشهور في المسأله لا وجه موجّه له.

نعم، يمكن أن يوجّه كلامهم بأن أمثال المقام و إن كانت مورداً للبراءه في نفسها، إلّا أنهم التزموا فيها بالاشتغال نظراً إلى أن إجراء البراءه عن المقدار الزائد في تلك المقامات يستلزم كثيراً العلم بالوقوع في مخالفه التكليف الواقعي. و قد صرّحوا بذلك في جملة من الموارد، كما إذا شكّ في استطاعته أو في بلوغ المال حدّ النصاب، أو شكّ في ربحه أو في الزيادة على المئونه، و قالوا إنها و إن كانت مورداً للبراءه في نفسها، إلّا أن إجراءها يستلزم العلم بالمخالفه، لأن كل من شكّ في الاستطاعه أو الربح أو في الزيادة على المئونه أو البلوغ حد النصاب لو أجرى البراءه عن التكاليف المحتمله في تلك

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٤

.....

---

الموارد، كوجوب الحج أو الخمس أو الزكاه لفات التكاليف الواقعيه عن جملة من المكلفين بها واقعاً. و السر في ذلك أن امثال التكاليف المذكوره غالباً يتوقف على الفحص فإن موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغيره، إذن إجراء البراءه في أمثال ذلك قبل الفحص يستلزم الوقوع في مخالفه الواقع كثيراً. و لعلهم قد ألحقوا المقام أيضاً بتلك الموارد نظراً إلى أن الرجوع فيه إلى البراءه عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعاً، و من

هنا التزموا بالاشتغال في أمثال المقام و إن كانت في نفسها مورداً للبراءة كما ذكرناه.

ثم إن مقتضى ذلك و إن كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلّا أن إيجابه يستلزم العسر و الحرج، لأن احتمال التكليف باب موسّع و أمر خفيف المئونه فلو أوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل و هو أمر عسر، و من هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ، و لم يرخّصوا الاكتفاء بالاحتمال بالرجوع إلى البراءة عن الزائد، لاستلزامه تفويت الواجب عمّن هو مكلف به واقعاً، و اعتبروا الظن بالفراغ لأنه أوسط الأمور و خير الأمور أوسطها، فإن هذا هو الحال في كل مورد تعذر فيه الامتثال اليقيني على المكلف، فإن العقل يتنزل وقتئذٍ إلى كفايه الامتثال الاطمئنانى ثم الامتثال الظنى بل يكتفى بالامتثال الاحتمالى عند تعذر المراتب المتقدمه عليه، و لا يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى من الامتثال اليقيني ابتداءً على ما ذكره في التكلم على دليل الانسداد. إذن يلتزم مدرك المشهور من ضم أمر بأمر أعنى قاعده الاشتغال المنضمه إلى قاعده نفى الحرج.

و يرد على ذلك أولاً: أن جريان البراءة في تلك الموارد و إن كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفه الواقع، إلّا أن الكلام في أن هذا العلم يحصل لأى شخص؟ أ يحصل العلم به للعامى المتردد أو يحصل للمفتى بإجراء البراءة في تلك المقامات؟

أما المقلد فلا علم له بالوقوع في مخالفه الواقع عند إجراء البراءة عن وجوب الحج أو الخمس أو الزكاه، و إنما يحتمل مخالفه كما يحتمل موافقه، و أما المفتى بالجواز فهو و إن كان يحصل له العلم بذلك لأنه يعلم علماً إجمالياً أن جمله ممن يتمسك بالبراءة في تلك الموارد يقعون

فى مخالفه الواقع و يفوتون بها التكاليف المتوجهه إليهم واقعاً، إلا أن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٨٥

### [الشك فى صحه التقليد]

[٤١] مسأله ٤١: إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحه (١).

علم المجتهد إجمالاً بمخالفه عمل العامى للواقع لا يترتب عليه أى أثر، لأنه إنما يفتى بلحاظ وظيفه المقلد و ما يقتضيه وظيفته فى نفسه، و حيث إنه شاك لا علم له بالمخالفه فله أن يتمسك بالبراءه عن التكليف المشكوك فيه.

بل لو علم المجتهد علماً تفصيلاً بوقوع المقلد فى مخالفه الواقع بتجويز المجتهد للرجوع إلى البراءه عند الشك فى الموضوعات الخارجيه، أيضاً لم يترتب أثر عليه كما إذا علم أن زيداً مستطيع أو أنه مديون أو يده منتجسه، غير أن المقلد لم يكن عالماً بذلك فإن له أن يتمسك بالبراءه أو قاعده الطهاره حتى لو سألنا المفتى عن وظيفه العامى حينئذٍ لأجاب بأنه يتمكن من الرجوع إلى الأصول العمليه، و السرّ فيه ما بيناه من أن المدار فى جواز الرجوع إلى الأصل إنما هو شك المكلف فى نفسه.

ثانياً: أنا لو سلمنا أن المقام من موارد الاشتغال دون البراءه لم يكن للاكتفاء بالظن وجه صحيح. و دعوى أن وجوب الاحتياط بالمقدار الموجب لليقين بالفراغ عسر حرجى، مندفعه: بما مرّ غير مره من أن المدار فى تلك القاعده إنما هو الحرج الشخصى دون النوعى. و الاحتياط أعنى الإتيان بالأكثر قد لا يكون حرجياً على المقلد بوجه، كما إذا دار أمر الفأث بين صلاتين أو ثلاث، فإنه لا حرج على المكلف فى الإتيان بالمحتمل الأكثر، و مع أنه لا حرج شخصى على المكلف لا وجه للتنزل

من الواجب أعنى الامتثال اليقيني إلى الامتثال الظني أبدأً. وإذا فرضنا أن الاحتياط حرجي على المكلف وجب أن يحتاط و يأتي بالأكثر إلى أن يكون الزائد حرجياً في حقه لا أنه يتنزل إلى الامتثال الظني كما أُفيد.

فالصحيح ما ذكرناه من جواز الاقتصار في تلك الموارد بالمقدار الأقل و إجراء البراءة عن الأكثر.

الشك في أن العمل هل صدر عن تقليد صحيح؟

(١) كما إذا علم أنه قد استند في أعماله التي أتى بها سابقاً إلى تقليد مجتهد يقيناً، غير

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٦

.....

أنه يشك في أن تقليده ذلك صحيح و أنه موافق للموازين المقرره في الشريعة المقدسه أو غير مطابق لها؟ و الشك في صحه التقليد السابق و فساده قد يتصوّر بالإضافة إلى التقليد نفسه، و أنه مطابق للموازين أو غير مطابق لها، و قد يتصوّر بالإضافة إلى أعماله التي أتى بها عن التقليد المشكوك صحته و فساده و لأجله يشك في وجوب إعادتها أو قضائها و عدمه فالكلام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: ما إذا شكّ المكلف في أن تقليده السابق هل كان مطابقاً للموازين الشرعيه أو لم يكن؟ إن التقليد السابق بما أنه عمل قد صدر و تصرّم فلا أثر يترتب على صحته و فساده في نفسه سوى مشروعيه العدول إلى المجتهد الآخر و عدمها على تقدير حياه المجتهد السابق أو مشروعيه البقاء على تقليده و عدمها على تقدير موته.

و التحقيق أن الشك من هذه الجهة مما لا أثر له، و ذلك لأن المجتهد في مفروض المقام قد يكون مستجمعاً للشرائط المعبره في المرجعيه لدى الشك إلّا أنه يشك في أن استاده إلى فتاواه هل كان موافقاً للقواعد الشرعيه أو أنه استند

فى ذلك إلى هوى نفسه أو غيره من الدواعى غير المسوّغه للاستناد، و قد لا يكون بل يشك فى استجماعه لها و عدمه.

أما الصورة الأولى: فالشك فيها فى أن الاستناد إلى فتوى ذلك المجتهد هل كان موافقاً للموازن أم لم يكن، أمر لا أثر له و ذلك لأن المدار فى الحكم بصحة التقليد و جواز العمل على طبقه إنما هو بكون المجتهد ممن يجوز تقليده فى نفسه، بأن يكون الرجوع إليه موافقاً للموازن الشرعيه واقعاً، و أما أن الاستناد أيضاً إلى فتوى ذلك المجتهد لا- بد أن يكون مطابقاً للموازن الشرعيه فلم يقد عليه أى دليل. فلو فرضنا أن المكلف استند إلى فتوى مجتهد جامع للشرائط لا لمدرّك شرعى يسوقه إليه بل لاتباع هوى نفسه و رغبته، التزمنا بصحة عمله و تقليده مع العلم بأن استناده إلى فتوى المجتهد لم يكن مطابقاً للموازن، و ذلك لأنه من التقليد المطابق للقواعد واقعاً فلو قلنا بحرمة العدول عن تقليد المجتهد الجامع للشرائط، أو قلنا بجواز البقاء على تقليده إذا مات مشروطاً بتعلم فتاواه أو بالعمل بها حال حياته لم يجر فى المثال

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٨٧

.....

---

العدول عن تقليد ذلك المجتهد كما جاز للمكلف البقاء على تقليده، لأن الأدله المستدل بها على عدم جواز العدول عن تقليد المجتهد، أو على جواز البقاء على تقليده غير قاصره الشمول للمقام، لأنه تقليد صحيح واقعاً و إن لم يكن استناده إلى فتاواه مطابقاً للموازن. فالشك فى هذه الصورة فى أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترتب عليه شىء من الأثرين المتقدمين، أعنى جواز العدول و عدم جواز البقاء على تقليده، لما عرفت من حرمة العدول



و جواز البقاء و لو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقاً للموازين فضلاً عما إذا شك في ذلك، ففي هذه الصورة لا أثر للشك في كيفية الاستناد و كونه غير مطابق للموازين ككونه مطابقاً لها.

و أما الصورة الثانية: أعني ما إذا شك في صحة تقليده و فساده مع الشك في أن المجتهد الذي قلده مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها لأجل الشك في اجتهاده أو ورعه و عدالته أو غيرهما من الشرائط فلا- مناص فيها من الفحص عن استجماعه للشرائط و لا- يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما إذا قلده على طبق الموازين الشرعية، كما إذا قطع باجتهاده أو شهد عليه عدلان، إلما أنه بعد ذلك شك شكاً سارياً في اجتهاده و احتمال أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً، أو ظهر له فسق الشاهدين واقعاً.

و الوجه في وجوب الفحص على المكلف و عدم جواز البقاء له على تقليده هو أنه يشك في حجية نظره و فتواه، و لا مسوغ معه للبقاء على تقليده كما لا مسوغ لتقليده بحسب الحدوث، لعدم الفرق في ذلك بين الحدوث و البقاء. ففي هذه الصورة أيضاً لا أثر للشك في صحة التقليد و فساده بالإضافة إلى الأثرين المتقدمين أعني حرمة العدول و جواز البقاء لما قد عرفت من أنه لو كان عالماً من صحة تقليده لاستناده إلى علمه الوجداني أو التعبدى لم يجر له البقاء على تقليده، كما لا يجوز تقليده حدوداً فضلاً عما إذا شك فيها، كما يجب عليه العدول عن تقليده، بالإضافة إلى التقليد في نفسه، و جواز العدول و البقاء لا أثر للشك بوجه.

الوجه الثانية: ما إذا شك في صحة تقليده و فساده بالإضافة إلى أعماله

الَّتِي أَتَى بِهَا عَلَى طَبَقِهِ فَيْشَكُّ فِي وَجُوبِ إِعَادَتِهَا أَوْ قَضَائِهَا، وَقَدْ مَرَّ بِغَيْرِ مَرَّةٍ أَنَّ الْمَدَارَ فِي صَحِّهِ

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٨

.....

العمل وفساده إنما هو بكونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فإذا أحرز المكلف أن أعماله التي أتى بها مطابقه للواقع لأنه عمل فيها بالاحتياط، أو أتى بالسورة أو التسييحات الأربع ثلاثاً من باب الرجاء بحيث لم يكن أيّ نقص في عمله لم تجب عليه إعادته أو قضاؤه، كما أنه إذا علم بمخالفتها للواقع فيما يرجع إلى الأركان من الطهور و الركوع أو غيرهما مما ورد في حديث لا تعاد وجبت إعادتها أو قضاؤها، لعدم إتيانه بما هو المأمور به على الفرض، و مقتضى حديث لا- تعاد وجوب الإعادة إذا أخل بالأركان في صلاته. و أما لو علم بمخالفتها للواقع في غير الأركان من الأجزاء و الشروط المعتبره في الأمور به، كما إذا أخلّ بالسورة أو اكتفى بالتسييحات الأربع مره واحده، فإن كان جهله قصورياً عذرياً كما إذا اعتمد على علمه الوجداني أو التعبدى كالبينه ثم شك شكاً سارياً في مطابقته للواقع أو ظهر له فسق البينه، فمقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة لشموله للجاهل القاصر على ما بيناه عند التكلم على حكم الجاهل القاصر و المقصر. و أما إذا كان جاهلاً مقصراً، كما لو قلّد باشتهاء من نفسه أو لغير ذلك من الدواعي غير المسوّغه للتقليد فلا يشمل حديث لا تعاد، و حيث أن أعماله غير مطابقه للواقع فلا مناص من إعادتها أو قضاؤها، و لعلّ هذا مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فيما إذا كانت المخالفه في غير الأركان، إلّا أنه شكّ في أنه جاهل قاصر

أو مقصّر للشك في أن استناده إلى فتوى ذلك المجتهد هل كان استناداً صحيحاً شرعياً فهو جاهل قاصر و يشمله الحديث و مقتضاه عدم وجوب الإعادة في حقه، أو أنه استناد غير شرعي فهو مقصّر و الحديث لا يشمله فلا بدّ من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء، فهل تجب الإعادة أو القضاء في مفروض الصورة أو لا تجب؟

الصحيح أن يفصّل في هذه الصورة بما فصّلنا به في الجهد الأولى المتقدمه بأن يقال: إن منشأ الشك في المقام إن كان هو الشك في أن استناده كان مطابقاً للموازن الشرعيه أم لم يكن، مع العلم بأن من قلّمه مستجمع للشرائط المعتبره في المرجعيه بحيث يجوز للمكلّف أن يقلّد ذلك المجتهد بالفعل، حكم بصحة عمله و لم تجب عليه الإعادة و لا القضاء لفرض أنه مطابق لفتوى من يجوز تقليده واقعاً، و لو مع العلم بأن استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقاً للموازن الشرعيه. و أما إذا نشأ الشك في صحه تقليده

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٨٩

.....

---

و فساده من الشك في أن من قلّمه سابقاً مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها، فلا مناص من الالتزام بوجوب الإعادة أو القضاء في حقه لما مرّ من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصّر، هذا.

و يمكن أن يقال: إن حديث لا تعاد و إن كان لا يشمل المقصّر في نفسه إلّا أن ذلك مستند إلى القرينه الخارجيه، أعنى استلزام شموله له حمل الأخبار الوارده في الأجزاء و الشرائط بلسان الأمر بالإعادة عند الإخلال بها على المورد النادر و هو العالم المتعمد في تركهما، و حيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصّر، و بما أن المخصص و

هو المقصّر عنوان وجودى فمع الشك فى تحقيقه و إن كانت الشبهه مصداقيه، و لا يجوز التمسك فيها بالعموم. إلّا أنا ذكرنا فى محلّه «١» أن المخصص المنفصل أو المتصل إذا كان من العناوين الوجوديه و شككنا فى حصوله و تحقيقه أمكننا إحراز عدمه بالاستصحاب، و حيث إن الباقي تحت العموم هو من لم يتصف بذلك العنوان الوجودى كالمقصر و القرشيه و نحوهما، فنحرز باستصحاب عدم حدوث الاتصاف بالمقصريه و القرشيه أن المشكوك فيه من الأفراد الباقيه تحت العموم و أنه مشمول له و مع ثبوت أن الجاهل غير مقصر بالاستصحاب، يشمل حديث لا تعاد و به نحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء فى مفروض الكلام.

بقيت صورته واحده و هى ما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما المعين مستجمع للشرائط المعتره فى المرجعيه دون الآخر، و المكلف بعد ما أتى بأعماله شكّ فى أن تقليده كان مطابقاً للموازن الشرعيه أم لم يكن، أى إنه قلّد من هو مستجمع للشرائط و قابل للتقليد منه، أو أنه قلّد الآخر غير المستجمع للشرائط من جهه تفصيله فى ذلك و اتباعه هوى نفسه؟

و فى هذه الصوره أيضاً يحكم بصحة أعماله و لا- تجب عليه الإعادة و القضاء لحديث لا تعاد، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث إنما هو عنوان المقصر و هو عنوان وجودى، و مع الشك فى تحقيقه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، فإن به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم و مقتضاه عدم وجوب الإعادة أو القضاء، هذا.

---

(١) محاضرات فى الأصول ٥: ٢٠٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩٠

**[الشك فى أن المجتهد جامع للشرائط أو لا]**

[٤٢] مسأله ٤٢: إذا قلّد مجتهداً ثم شكّ فى أنه جامع للشرائط أم لا، وجب عليه

بل لا مانع في هذه الصورة من الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعده الفراغ وذلك لأن صورته العمل غير محفوظه، حيث إن ذات العمل وإن كانت محرزة إلا أنه يشك في كفيته و أنه أتى به عن الاستناد إلى التقليد الصحيح أعنى تقليد من يجوز تقليده أو عن الاستناد إلى التقليد غير الصحيح، و معه يشمل قوله (عليه السلام) «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه» (١) و غيرها من الروايات الواردة في القاعده. نعم، إذا كانت صورته العمل محفوظه، كما إذا قلد شخصاً معيناً ثم شك في أنه كان زيداً الجامع للشرائط أو أنه كان عمراً الفاقد لها لم تجر قاعده الفراغ في شىء من أعماله للعلم بأنه أتى بها مطابقه لفتوى شخص معين، إلا أنه يحتمل صحتها و مطابقتها للواقع من باب الصدفة و الاتفاق، لاحتمال أن يكون من قلده زيداً المستجمع للشرائط. و عليه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت عليه الإعادة بمقتضى قاعده الاشتغال.

هذا ما تقتضيه القاعده في نفسها إلا أن مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة أيضاً. و إذا شك في صحتها و فسادها خارج الوقت لم تجب عليه القضاء، لأنه كما مرّ بأمر جديد، و موضوعه فوت الفريضه في وقتها و لم يحرز هذا في المقام، و لو من جهة احتمال المطابقه صدفة و من باب الاتفاق، و مع الشك يرجع إلى البراءة عن وجوبه.

و مما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسأله الخامسه و الأربعين فلاحظ.

الشك في أن المجتهد جامع للشرائط أو لا

(١) قد يحرز المكلف أن من قلده جامع للشرائط المعتره في المرجعيه لعلمه بذلك أو لقيام البيئه

عليه، إلا أنه بعد ما قلده في أعماله يشك في استجماعه للشرائط بقاءً لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الشرائط، و قد يحرز استجماعه

---

(١) وسائل الشيعه ١: ٤٧١/ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٩١

.....

---

للشرائط حدوثاً إلا أنه يقطع بارتفاعها و عدم استجماعه لها بقاءً، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غيرهما من الأمور المعبره في المقامد، و ثالثه يحرز المكلف أن من قلده واجد للشرائط حدوثاً غير أنه يشك بعد تقليده في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أو لم يكن، لاحتمال خطئه في العلم بعدالته أو لانكشاف فسق البيئه التي قامت على عدالته مثلاً، و لأجل ذلك يشك في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أم لم يكن. و هذه صور ثلاث:

أما الصورة الاولى: فلا ينبغي التأمل في جواز البقاء على تقليد من قلده من الابتداء لاستصحاب بقائه على الشرائط المعبره، و عدم طرؤ ما يوجب زوالها عنه فيبقى على تقليده إلى أن يعلم بارتفاعها و زوالها.

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

مقتضى القاعدة هو الجواز و ذلك لما ذكرناه في مسأله جواز البقاء على تقليد الميت من أن المعبر أن يكون المجتهد المقلد حال الأخذ منه ممن تنطبق عليه العناوين الواردة في لسان الدليل، فإذا كان واجداً للشرائط عند الأخذ منه صدق أن الفقيه أنذره، كما يصح أن يقال: إنه سأله عن العالم و هكذا، و افتقادها بعد الأخذ منه غير مضر، و من هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد

الميت فيما عمل به أو تعلمه من المسائل قبل موته، فإذا بنينا على أن الأخذ من المجتهد حال استجماعه الشروط يكفي في جواز البقاء على تقليده إذا مات ولا يضره افتقادها بعد الأخذ والتعلم، كان البقاء على تقليد المجتهد في المسائل التي عمل بها أو تعلمها حال استجماعه الشروط المعتره موافقاً للقاعده مطلقاً وإن افتقد شيئاً منها أو كلها بعد ذلك.

إذن فلا فرق بين المقام وبين البقاء على تقليد الميت بوجه فكما جَوَزنا البقاء على تقليد المجتهد إذا مات، وبيّنا أنه مقتضى الأدله المتقدمه من السيره والآيه و الروايات بل قلنا إن البقاء قد يكون محكوماً بالوجوب، فكذلك لا بدّ من أن نلتزم به في المقام ونحكم بجواز البقاء على تقليد الميت إذا افتقد شيئاً من الشروط المعتره غير الحياه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٩٢

.....

---

كالاجتهد والعادله وغيرهما، لأنه أيضاً في الحقيقه من الموت غير أن ذلك موت معنوي و ذاك موت ظاهري.

و على الجملة أن الفتوى كالروايه و البينه فكما أن الراوي أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته بل و إسلامه لم يضر ذلك بحجيه رواياته أو شهاداته الصادره عنه حال استجماعه للشرائط، كيف و قد ورد في بنى فضال «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا» «١» كذلك الحال في المجتهد إذا افتقد شيئاً من الشروط بعد ما أخذ عنه الفتوى حين وجدانه لها، لم يضر ذلك بحجيه فتاواه أبداً، هذا ما تقتضيه القاعده في المقام.

إلّا أنه لا يسعنا الالتزام به و ذلك لوجود الفارق بين مسأله البقاء على تقليد الميت و مسأله البقاء على تقليد المجتهد الحي إذا افتقد شيئاً من

الشرائط المعتبره فى المرجعيه و هو ما استكشفتنا من مذاق الشارع من عدم ارتضائه باعطاء الزعامه الدينيه لمن ليس له عقل أو لا عداله أو لا علم له، لأنه قد اعتبر تلك الأمور فى القاضى و الشاهد فكيف لا يعتبرها فى الزعامه الدينيه، مع أن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الشرعيه بعد الولايه.

و السر فى ذلك أن الاتصاف بنقيض الشرائط المعتبره أو ضدّها غير الحياه منقصه دينيه أو دنيويه، و لا يرضى الشارع الحكيم أن تكون القياده الإسلاميه لمن اتصف بمنقصه يعير بها لدى المسلمين، على أن ذلك هو الذى يساعده الاعتبار فإن المتصدى للزعامه الدينيه إذا لم يكن سالكاً لجاده الشرع لم يتمكّن من قياده المسلمين ليسلك بهم ما لا يسلكه بنفسه، أ ترى أن من يشرب الخمر أو يلعب بالطنبور أو يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يردع غيره عن ارتكاب تلك الأمور؟

و هذا مما لا يفرق فيه بين الحدوث و البقاء فإن العداله و العقل و غيرهما من الأمور المتقدمه فى محلّها كما تعتبر فى المقلد حدوداً كذلك يعتبر فيه بقاءً، فإن ما دلّ على اعتبارها حدوداً هو الذى دلّ على اعتبارها بحسب البقاء، و هو عدم رضى الشارع بزعامه من لم يستجمع الشرائط على ما استكشفتنا من مذاقه. فالدليل على اعتبار تلك الشروط فى كل من الحدوث و البقاء شىء واحد.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٢ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩٣

.....

---

إذن لا يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليد من عرضه الفسق أو الجنون أو غيرهما من الموانع، و لا يقاس افتقاد تلك الشرائط بزوال الحياه المعتبره أيضاً فى المقلد بحسب الحدوث، فإن الموت لا يعدّ



نقصاً دينياً أو دنيوياً أبداً، بل هو انتقال من نشأه إلى نشأه فهو في الحقيقه ترقى من هذا العالم إلى عالم أرقى منه بكثير و من هنا اتصف به الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام) و معه لا مانع من البقاء على تقليد المجتهد الميت و أين هذا مما نحن فيه، فلا بد في تلك الموارد من العدول إلى مجتهد آخر مستجمع للشرائط المعتره في المقلد كما أشرنا إليه في المسأله الرابعه و العشرين فليلاحظ.

أما الصوره الثالثه: و هي ما إذا قلّم مجتهداً مع العلم بكونه واجداً للشرائط المعتره وجداناً أو تعبداً و بعد ذلك شك في استجماعه لها من الابتداء، لاحتماله الخطأ في علمه أو لعلمه بفسق الشاهدين، و كيف كان فقد شك في أنه واجد للشرائط بقاءً سارياً إلى كونه كذلك بحسب الحدوث أيضاً، ففي هذه الصوره ليس للمقلد البقاء على تقليد المجتهد، لأنه و إن كانت فتاواه حجه حدوداً لمكان العلم الوجداني أو التعبدى بتوفر الشروط فيه، إلّا أنها قد سقطت عن الحجيه بقاءً لزوال العلم أو لسقوط البيئه عن الاعتبار، و المكلف كما أنه يحتاج إلى وجود الحججه و المؤمن له من العقاب المحتمل حدوداً كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء فإن مقتضى تنجز التكاليف الواقعيه بالعلم الإجمالي بها استحقاق المكلف العقاب على تقدير المخالفه، و هو يحتمل بالوجدان العقاب فيما يرتكبه أو يتركه و قد استقلّ العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا مناص معه من أن يستند إلى حجه مؤمنه من العقاب دائماً، و حيث إن فتوى مقلده ساقطه عن الحجيه بقاءً فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء.

نعم، لو قلنا إن قاعده اليقين كالاستصحاب حجه معتبره، و أن

النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكلف البقاء على تقليد من قلّده في مفروض الكلام، لأن حجيه فتاواه مسبوقة باليقين و لا اعتداد بالشك بعده لأنه ملغى عند الشارع بقاعده اليقين، إلّا أنّنا أسبقنا في محلّه أن الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين، فلا مناص من أن يختص بقاعده اليقين أو الاستصحاب، و حيث إن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٩٤

## [أبحاث في الفتاوى]

### [فتوى من لا أهليه له في الفتوى]

#### إشاره

[٤٣] مسأله ٤٣: من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء (١).

الاستصحاب فلا يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعده فيكون الأخبار مختصه بالاستصحاب، و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

فتوى من لا أهليه له للفتوى:

(١) قد يراد ممن لا- أهليه له من ليست له ملكه الاجتهاد، و قد يراد به من لا أهليه له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقاً أو غير أعلم و نحوهما.

أما من ليست له ملكه الاجتهاد و لكنه يفتى الناس بالقياس و الاستحسان و نحوهما فلا- ينبغي التردد في أن افتاءه حرام، لأنه إسناد للحكم إلى الله سبحانه من غير حجه و دليل، حيث إنه لم يأذن له بذلك فلا محاله يكون إفتاؤه افتراءً على الله لأنه عزّ من قائل قد حصر الأمر في شيئين: ما أذن به، و ما هو افتراء. و قال قُلْ آتَىٰ لَكُمْ أَمْرٌ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ «١».

هذا مضافاً إلى الروايات المصرحه بحرمة و هي من الكثره بمكان عقد لها باباً في الوسائل و أسماءه باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين (عليهم السلام) «٢» بل لو قال مثله إن نظري كذا أو فتاوى

هكذا ارتكب معصيه ثانيه لكذبته، فإن مفروضنا أنه لا نظر و لا رأى له و بذلك يندرج فى من قضى و لو بالحق و هو لا يعلم  
«٣».

و أما من كان له ملكه الاجتهاد و لم تكن له الأهليه من سائر الجهات فلا كلام فى جواز إخباره عن نظره و فتواه لعدم كونه كذباً  
على الفرض، فإن مفروضنا أنه واجد

---

(١) يونس ١٠: ٥٩.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضى ب ٤.

□  
(٣) عن أحمد عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «القضاء أربعة: ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة: رجل قضى بجور  
و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل  
قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة.» وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢ / أبواب صفات القاضى ب ٤ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩٥

.....

---

□ □  
لملكه الاجتهاد و أن له نظراً و فتوى، كما لا شبهه فى أن إفتاءه مما أذن به الله، فإن ما أفتى به حسب نظره و اجتهاده حكم الله  
سبحانه فى حقه فهو ممن قضى بالحق و هو يعلم فلا افتراء فى إسناده الحكم إلى الله، و إنما الكلام فى أن افتاءه ذلك تمويه و  
إغراء للجاهل و إضلال للسائل ليحرم من تلك الجهه أو أنه لا إغراء و لا إضلال فى إفتاءه بوجه؟

التحقيق أن السائل إذا كان جاهلاً بالحكم فحسب، كما إذا علم بعدم عداله المجتهد مثلاً إلا أنه لم يعلم أن فتوى المجتهد إنما  
تعتبر فيما إذا استجمع العداله و غيرها من الشرائط،

وجب على المفتى إرشاده و ذلك لوجوب تبليغ الأحكام للجاهلين بأن يبين للسائل أن الحجه فى حقه هى فتوى المجتهد الجامع للشرائط التى منها العدالة إذ لو لا ذلك لكان إفتاؤه إغراءً للجاهل و إضلالاً له و هو حرام.

و أما إذا كان جاهلاً بالموضوع دون حكمه بأن علم أن العدالة معتبره فى فتوى المجتهد و حجيتها، إلّا أنه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعدالة و إن كان المجتهد عالماً بفسقه عند نفسه، فافتاؤه ذلك أمر جائز و ليس فيه أى إغراء و إضلال كما أنه ليس بافتراء و لا- كذب، و ذلك كله لأنه الحكم الواقعى فى حقه فلا- مانع من أن يخبر عن نظره و فتواه، و مفروضنا أن السائل غير جاهل بالحكم ليجب إرشاده و تبليغه فليس فى البين إلّا أن إفتاءه ذلك و إخباره عن الحكم ليس بحجه على السائل واقعاً و إن كان يعتقد حجيته و ليس هذا من الإغراء بوجه. و لا يقتضى ذلك عدم جواز الإفتاء للمجتهد فإنه فى الموضوعات الخارجيه، نظير ما إذا اعتقد عداله شخصين فاسقين فى الواقع و قد أخبراه بنجاسه شىء مثلاً فإن أخبارهما و إن لم يكن بحجه عليه واقعاً و إنما يعتقد حجيته بتوهم أنهما عادلان، إلّا أن أخبارهما عن النجاسه مما لا حرمه له لفرض صدقهما فى أخبارهما، و مقامنا من هذا القبيل.

نعم، لا يجوز للفاسقين أن يشهدا الطلاق و إن اعتقد المجرى للطلاق أو الزوجان عدالتهما، و ذلك لأن المرأه بحضورهما ترتب على نفسها آثار الطلاق الصحيح و أنها مخلاه عن الزوج، فيزوج نفسها من غيره إذا انقضت عدتها مع أنها امرأه ذات بعل و هذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا

يتصور أى محذور فى إفتاء غير العادل و إن اعتقد الجاهل عدالته، و لا يجب عليه أن يتبّه السائل بفسقه أبداً، اللهمّ إلا أن يكون التصدى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩٦

### [قضاؤه من لا أهليه له للقضاء]

و كذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس (١).

للإفتاء ظاهراً فى الإنباء عن عدالته كما قد يتفق فى بعض المقامات، بحيث لو أفتى المجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فإنه من قبيل إظهار العدالة ممن لا عداله له و هو كذب حرام.

قضاؤه من لا أهليه له للقضاء:

(١) إن من ليس له أهليه القضاء يحرم أن يتصدى للقضاؤه لأنه ليس بمنصوب لها و لو على نحو العموم، و معه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشقوق الثلاثة الوارده فى قوله (عليه السلام) مخاطباً لشريح: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي، أو وصى نبي، أو شقى» (١) لوضوح أنه ليس بنبي و لا أنه من أوصيائه فإن مفروضنا عدم أهليته للقضاء.

نعم، لا بأس بإبداء نظره فى أمر المترافعين بأن يقول: قولك هذا هو الصحيح بنظري أو ليس بصحيح عندي. و أما القضاء الذى هو الاخبار عن الحكم المشخص الثابت فى الشريعة المقدسه فى مورد الترافع فلا، فإن الفرق بين القضاء و الفتوى إنما هو فى أن المفتى بفتواه يخبر عن الأحكام الإلهيه الكليه الثابته لموضوعاتها و ذلك كنجاسه الخمر و صحه البيع بغير العربيه و نحوهما، و القضاء أيضاً هو الاخبار عن الحكم الإلهي الثابت فى الشريعة المقدسه إلا أنه حكم مشخص و ليس حكماً كلياً بوجه فالقاضى يخبر عن أن هذا ملك زيد و ذاك ملك عمرو. و لا يتيسر

ذلك لمن ليس له أهليه القضاء فإنه ليس إخباره إخباراً عن الحكم الإلهي الثابت في الشريعة المقدسه. بل لو أخبر بقصد أن ما أخبر به هو الحكم الإلهي المشخص في الواقع فقد شرع وهو حرام. و على الجملة من ليس له أهليه القضاء يحرم أن يتصدى للقضاؤه بقصد أن يرتب عليها الأثر.

و يدلُّ على ما ذكرناه صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٧/ أبواب صفات القاضى ب ٣ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٢٩٧

.....

---

«اتقوا الحكومه فإن الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبى» (١) لدلالته على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبى (صلّى الله عليه وآله وسلم) و الوصى (عليه السلام) فلا يشرع لغيرهما إلا بالاذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فإن المأذون من قبلهما يشمل عنوان الوصى، بناءً على أن المراد به مطلق من عهد إليه أو أنه مندرج فى عنوانه إلا أن القضاء المأذون فيه من قبلهما فى طول قضائهما و متفرع على ولايتهما فى القضاء. و ظاهر الصحيحه أن ولايه القضاء لم تثبت لغيرهما فى عرضهما لا أنها لم تثبت لغيرهما حتى إذا أذن فى القضاء، و القدر المتيقن ممن اذن له فى القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط، أعنى من له أهليه القضاء إذن فغيره ممن لا أهليه له يبقى مشمولاً للصحيحه النافيه لمشروعيه القضاء عن غير النبى و الوصى (عليه السلام).

و أيضاً يدل عليه صحيحه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام):  
«إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور»

و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (٢) لدلالاتها على أن جواز القضاوه و مشروعيتها تحتاج إلى

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٧/ أبواب صفات القاضى ب ٣ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

ثم إننا قد أسبقنا شرطاً مما يرجع إلى وثاقه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال فى ذيل ص ٢٢٤ و ذكرنا أن الشيخ قد ضعفه فى فهرسته، و وثقه فى موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قدس سرّه) إلا أن شيئاً من تضعيفه و توثيقه غير قابل للاعتماد عليه و ذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، و حيث إننا لا نعلم أن الصادر متأخراً أيهما فيكون كل من قولى الشيخ شبهه مصداقيه للتضعيف و التوثيق، و بذلك يسقطان عن الاعتبار، و يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه للرجل سليماً عن المعارض.

و هذا الذى ذكرناه و إن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه إنما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عمّا ذكره أولاً فإن مع التوجه و الالتفات إليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلا عدولاً عمّا ذكره أولاً. و أما مع احتمال كونه غافلاً عمّا ذكره أولاً فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفله المتسالم عليها عند العقلاء و ذلك لأن التشبث بأصالة عدم الغفله إنما يصح فيما إذا شككنا فى أن كلاً من تضعيفه و توثيقه هل صدر عنه مع الغفله أو الالتفات؟ و بها نبني على أنه ضعفه مع الالتفات إليه و وثقه كذلك

و أما انه عند ما أخذ بتضعيفه مثلاً مع الالتفات لم يكن غافلاً عن الأمر المتقدم عليه، فهو مما لا يمكن إثباته بأصالة عدم الغفله عند العقلاء.

□  
و من هنا تصدى سيدنا الأستاذ أدام الله إظلاله لإثبات وثاقه الرجل و دفع ما قد يتوهم من معارضه توثيق النجاشى و ابن قولويه بتضعيف الشيخ له فى فهرسته بطريق آخر و أفاد فى الأمر الثالث من الأمور التى تعرض لها فى ترجمه الرجل من رجاله ما إليك نصه:

و الصحيح أن يقال: إن تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به فى نفسه فى المقام فشهاده النجاشى و ابن قولويه، و على بن الحسن بلا معارض بيان ذلك: ان سالم ابن أبى سلمه المتقدم قد عرفت قول النجاشى فيه: ان حديثه ليس بالنقى و أن ابن الغضائرى ضعفه، و قد ذكر النجاشى أن له كتاباً أخبر بها عده من أصحابنا بالسند المتقدم فى ترجمته، و مع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى فى رجاله، مع أن موضوعه أعم مما فى الفهرست، أ فهل يمكن أن العده المخبرين للنجاشى بكتاب سالم ابن أبى سلمه لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليدكر فى رجاله، و لا بكتابه ليدكره فى فهرسته؟ فينحصر سرّ عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرماً كنيته أبو سلمه على ما صرح به فى عبارته المتقدمه، و قد تعرض له فى الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على أنه متحد مع سالم بن أبى سلمه الذى مرّ كلام النجاشى و ابن الغضائرى فيه، و حيث إنه (قدّس سرّه) أخطأ فى ذلك فإن سالم بن أبى سلمه رجل



آخر غير سالم ابن مكرم فالتضعيف لا- يكون راجعاً إلى سالم بن مكرم العدي ليس هو بابن أبي سلمه بل هو نفسه مكنى بأبي سلمه على زعمه فتوثيق النجاشي و ابن قولويه، و مدح ابن فضال تبقى بلا معارض ... [معجم رجال الحديث ٨: ٢٥].

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٩٨

.....

جعلهم و إذنه (عليهم السلام) و قد مرّ أن المتيقن هو الاذن لمن له أهليه القضاء.

و يؤيده ما تقدم من روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال قال: أمير المؤمنين لشريح: يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبي أو وصي نبي أو شقي» (١) لدلالته على الاختصاص، و إنما جعلناها مؤيده لضعفها بيحيى بن المبارك الواقع في سندها.

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٧/ أبواب صفات القاضي ب ٣ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٢٩٩

.....

إذن لا دليل على مشروعيه القضاء لمن لا أهليه له، و مقتضى الأصل عدم نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمه حرمه صدور القضاء ممن لا- أهليه له، و هو أصل ثانوي و إن كان الأصل الأولى يقتضى جوازه و إباحته، فعلى هذا الأصل الثانوي يكون القضاء و الحكم بعنوان الأهليه من التشريع المحرّم لأنه عنوان للفعل الخارجى.

### [اعتبار الاجتهاد فى القاضى]

و هل يعتبر الاجتهاد فى الأهليه للقضاء أو أن المستفاد من الأدله الوارده فى المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء و إن كان علمه مستنداً إلى التقليد دون الاجتهاد؟

الأول هو المشهور بين الأصحاب (قدس سرهم) بل ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعه منهم الشهيد الثانى فى مسالكة (١) و إلى الثانى ذهب صاحب الجواهر (قدس سره) مدعياً أن المستفاد من الكتاب و السنه

صححه الحكم بالحق و العدل و القسط من كل مؤمن و إن لم يكن له مرتبه الاجتهاد، و استدل عليه بجملة من الآيات و الروايات:

أما الآيات فكقوله عز من قائل إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «٢» و قوله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «٣» و مفهوم قوله وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٤» هُمُ الظَّالِمُونَ «٥» هُمُ الْكَافِرُونَ «٦» إلى غير ذلك من الآيات الكريمة فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين المجتهد و من لم يبلغ مرتبه الاجتهاد.

و أما الروايات: فمنها: قوله (عليه السلام) «القضاء أربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو

---

(١) مسالك الافهام ٢: ٢٨٣.

(٢) النساء ٤: ٥٨.

(٣) المائدة ٥: ٨.

(٤) المائدة ٥: ٤٧.

(٥) المائدة ٥: ٤٥.

(٦) المائدة ٥: ٤٤.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٠

.....

---

فى النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة» (١).

و منها: صحيحه أبى خديجه قال «بعثنى أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً، و إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (٢).

و منها: صحيحته المتقدمه آنفاً (٣) عن الصادق

(عليه السلام) «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور...».

□

و منها: صحيحه الحلبي قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل مئياً فقال: ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط» (٤) إلى غير ذلك من النصوص التي ادعى (قدس سرّه) بلوغها بالتعاقد أعلى مراتب القطع، و دلالتها على أن المدار في الحكم و القضاء بالحق الذي هو عند النبي و أهل بيته (عليهم السلام) بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتصدى للقضاء مجتهداً أو من لم يبلغ مرتبه الاجتهاد لأنهم أيضاً عالمون بالقضاء و الأحكام بالتقليد، فإن المراد بالعلم في صحيحه أبي خديجه المتقدمه أعم من الوجداني و التعبدي، و إلا لم تشمل الصحيحه حتى للمجتهد لعدم علمه الوجداني بالأحكام، و من الظاهر أن المقلد أيضاً عالم بالأحكام تبعداً لحجيه فتوى المجتهد في حقه.

بل ذكر (قدس سرّه) أن ذلك لعلّه أولى من الأحكام الاجتهاديه الظنيه، ثم أيد

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢/ أبواب صفات القاضى ب ٤ ح ٦.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٦.

(٣) راجع ص ٢٩٧.

(٤) وسائل الشيعه ٢٧: ١٥/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠١

.....

---

□  
ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين في زمن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبه الاجتهاد و إنما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهه أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خاليه عن

الدليل. و ردّ الإجماع المدعى في كلماتهم بقوله: و أما دعوى الإجماع التي قد سمعتها فلم أتحققها بل لعلّ المحقق عندنا خلافها «١». انتهى ما أردنا نقله.

و قد يجاب عن ذلك بأن استدلاله (قدّس سرّه) هذا ليس إلّا تمسكاً بالإطلاق و يكفي في تقييده و رفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام، مقبولة عمر بن حنظله الصريحه في اعتبار النظر و الاجتهاد في الحاكم، حيث ورد فيها «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً...» «٢» و التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السّلام) ...، «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله...» «٣». لدلالتهما على لزوم الرجوع إلى رواه الحديث و هم المطلعون بالأحكام الشرعيه بواسطه الروايات المأثوره عنهم (عليهم السّلام) و النظر في مداليلها و رفع معارضاتها أو الجمع بينها و هو المعبر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد و من هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر و الاجتهاد في القاضى بجميع جمالاتها الثلاث أعنى قوله (عليه السّلام) روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا. فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانيه فحسب، فإن روايه الحديث و المعرفه بالأحكام مستتبعان أيضاً للاجتهاد بالتقريب المتقدم. ثم إنه و إن كانت المطلقات و المقيد كلاهما مثبتين إلّا أن المقيد لما ورد في مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات و تقييدها به لا محاله.

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٥.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠.

.....

و يرد عليه: أن روايه عمر بن حنظله ضعيفه السند كما مرّ غير مره و إن كانت الروايه متلقاه عند الأصحاب بالقبول و من ثمه سميت بالمقبوله، و كذلك الحال فى التوقيع الشريف فإن فى سنده إسحاق بن يعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهما. نعم، محمد بن محمد شيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلّا أن مجرد الشيخوخه لمثله لا يقتضى التوثيق أبداً.

هذا مضافاً إلى إمكان المناقشه فى دلالتّه، فإن الإرجاع إلى رواه الحديث ظاهره الإرجاع إليهم بما هم رواه لا- بما أنهم مجتهدون، و النسبه بين الراوى و المجتهد عموم من وجه، و إن كان يمكن إطلاق الرواه على المجتهدين بعنايه أنهم فى الحقيقه رواه الأئمه (عليهم السّلام) و مستفيدين من آثارهم و علومهم و ليسوا فى عرضهم بوجه إلّا أنه إطلاق مسامحى، و لا يقاس هذا بالإرجاع إلى آحاد الرواه كالإرجاع إلى محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمن أو زكريا بن آدم و غيرهم ممن أرجعوا إليهم بأشخاصهم على ما بيّناه فى أوائل الكتاب، و الفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب مما لا يمكن المساعده عليه.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إن الآيات المباركه ليست بصدد تعيين الحاكم و إنما هى بصدد بيان أن القضاوه لا بدّ أن تكون بالعدل و القسط فلا مجال للتمسك بإطلاقها.

و أما الروايات فهى أيضاً كذلك، لأنها إنما وردت فى قبال المخالفين للدلاله على عدم جواز الترافع إلى أهل الجور و الفسوق، و أن الايمان معتبر فى القضاة. و أما أن القاضى يعتبر أن يكون مجتهداً أو يكفى كونه عالمياً

بالقضاء بالتقليد الصحيح أو أن القاضى يعتبر أن يكون رجلاً فلا يجوز الترافع إلى النساء أو غير ذلك من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه، فصَحَّ ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين للقضاء من قبلهم (عليهم السَّلام) هو المجتهد دون المقلمد و هو المتيقن الخروج عن الأصل. مضافاً إلى إمكان المناقشه فى صحه إطلاق العالم بالقضاء و الأحكام على من تعلمها بالتقليد فلاحظ، و على الأقل أنه منصرف عن مثله.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٣

### [عدم نفوذ حكم من لا أهليه له للقضاء]

و حكمه ليس بنافذ (١) و لا يجوز الترافع إليه (٢) و لا الشهاده عنده (٣)، و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام [١] و إن كان الآخذ محققاً (٤).

(١) لفرض عدم أهليته للقضاء كى ينفذ حكمه.

(٢) لأنه من أظهر مصاديق الركون إلى الظلمه و هو حرام بل هو من التشريع المحرّم، لأنه إمضاء عملى لقضاوه من تصدى لها ممن لا أهليه له للقضاء. هذا إذا كان عدم أهليته من جهه عدم استجماعه الشرائط المعبره فى القضاء غير الايمان. و أما إذا كان عدم الأهليه من جهه عدم كونه مؤمناً كقضاه العامه و حكّامهم فيدل على عدم جواز الترافع إليه مضافاً إلى ما قدمناه، الأخبار الناهيه عن التحاكم إلى حكّام الجور و قضاه العامه. و قد عقد لها باباً فى الوسائل فليراجع «١». هذا إذا كان الترافع إلى من ليس له أهليه القضاء لغايه فصل الخصومه و لزوم التبعية بحكمه فى الشريعه المقدسه.

و أما إذا ترافعا إليه لا لغايه الفصل شرعاً بل من جهه تراضى المتحاكمين بقوله بحيث لو صدّق المدعى تنازل المنكر فيما أنكره، كما أنه لو صدّق المنكر تنازل المدعى عمّا ادعاه مع بقاء حق الدعوى

للمدعى لعدم تحقق الفيصله شرعاً على الفرض فهو مما لا- ينبغي التأمل في جوازه، لأنه خارج عن القضاء و مندرج تحت المصالحه كما لعله ظاهر.

(٣) لعين ما عرفته في التعليقه المتقدمه، لأنه نوع ركون إلى الظلمه و أنه إمضاء عملي لقضاوته، و المفروض عدم أهليته للقضاء فالشهاده عنده تشريع عملي محرم.

(٤) المال الذى يؤخذ بحكمه إن كان كلياً و لم يكن للمحكوم له و لا لغيره تشخيصه و اختيار تطبيقه على ما فى الخارج، فلا شبهه فى حرمة و عدم جواز التصرف فيه كما لو تنازعا فى دين مؤجل قبل حلول أجله فادعاه أحدهما و أنكره الآخر، و تحاكما عند من لا أهليه له للقضاء و حكم بلزوم أدائه إلى المدعى و أنه صاحب الدين و مستحقه

---

[١] هذا إذا كان المال كلياً فى الذمه و لم يكن للمحكوم له حق تعيينه خارجاً، و أما إذا كان عيناً خارجيه أو كان كلياً و كان له حق التعيين فلا يكون أخذه حراماً.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١١ / أبواب صفات القاضى ب ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٤

.....

---

و كان الأمر كذلك واقعاً، فإن المال الذى اشتغلت به ذمه المنكر بالاستدانه كلى لا يتشخص إلا بتشخيص المالك نفسه أعنى المديون، فإذا شخّصه الحاكم الجائر أو الدائن قبل حلول الأجل فهو تشخيص غير شرعى و ليس للدائن أن يتصرف فيه لوضوح أنه مال المديون و لم يطرأ عليه ما يوجب دخوله فى ملك الدائن.

و أما إذا كان المال عيناً شخصيه، كما إذا غصبها أحد أو أخذها بعنوان الإجاره أو العاربه ثم أنكرها، أو كان ديناً معجلاً أو مؤجلاً حلّ أجله و حكم الحاكم الذى ليس له أهليه القضاء برده

إلى صاحب المال، فلا مانع من أخذه بوجه لأنه بعينه و خصوصياته مال لمالكه، أو أن له أن يأخذه و يحسبه من دينه لحللول أجله. بل له أن يأخذه ممن هو عنده قهراً و قوه أو بحيله و وسيله. و على الجملة لا- مانع فى هذه الصورة من أن يأخذ مالك المال بماله مستنداً إلى حكم من ليست له أهليه، لجواز استنقاذه منه و لو بأسباب أخر غير حكم الحاكم فإنه ماله و يجوز أن يتصرف فيه، و غايه الأمر أنه ردّه إليه بإكراه الحاكم الجائر، و لا يشمله حديث رفع الإكراه، لأنه على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال. نعم، ترفعهما عند من لا أهليه له و حكام الجور محرّم كما مرّ. و الحاصل أن الترفع إلى حكام الجور و إن كان محرّماً مطلقاً بلا فرق فى ذلك بين الدين و العين إلّا أن المال المأخوذ بحكمهم إنما يحرم إذا كان ديناً مؤجلاً لا عيناً كما عرفت، هذا.

و قد يقال بالحرمة فى جميع الصور المتقدمه من الدين و العين الشخصيه و يستدل عليه بمقبوله عمر بن حنظله: «و ما يحكم به فإنما يأخذه سحتاً» أو «فحكم له فإنما يأخذه سحتاً». فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الكلّى و الشخصى بل الإطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فإن الميراث فى مقابل الدين ظاهره العين، و حمل الميراث على الدين بعيد جداً.

ثم إن المقبوله و إن كان موردها التحاكم إلى السلطان أو القضاء إلّا أن عموم تعليلها: لأنه أخذ بحكم الطاغوت، يقتضى عدم الفرق بينهما و بين ما إذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين



لشروط القضاء لأنه يشمل كل طاغ، و المتصدى للقضاء المحرم طاغ.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٠٥

.....

و لا- يعارضها ما رواه الحسن بن علي بن فضال قال «قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني (عليه السلام) و قرأته بخطه سأله: ما تفسير قوله تعالى وَ لَأ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فكتب بخطه: الحكام: القضاء، ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم» (١) و ذلك لأنه إنما ورد فى تفسير الآيه الشريفه لا فى بيان موضوع الحرمة مطلقاً، و لا مانع من اعتبار الظلم فى صدق الباطل دون صدق الحرمة و لو بعنوان آخر.

و يرد عليه أولاً: أن المقبوله ضعيفه السند كما مرّ و غير صالحه للاستدلال بها بوجه.

و ثانياً: أنها ضعيفه الدلاله على المدعى، لأن المستفاد من كلمات أهل اللغه أن للسحت إطلاقين فإنها قد تطلق على ما لا يحل كسبه، و قد يطلق على ما هو خبيث الذات من المحرمات، و لا يصدق شىء منهما فى المقام، لأن المال بعينه للمحكوم له و كونه مورداً لحكم الجائر بالزّد إليه لا- يحتتمل أن يكون مستلزماً لخروجه عن ملكه فلا- يكون أخذه من الانتقال المحرم، و السحت هو الانتقال من الغير على الوجه المحرم فإنه معنى ما لا- يحل كسبه. كما أنه ليس محرماً خبيث الذات، و ما لم يكن كذلك لا- يطلق عليه السحت و إن حرم بعنوان آخر طار عليه، فمن أظفر بطعام مملوك له فى نهار شهر رمضان لم يصح أن يقال: إنه آكل السحت

أو أنه أكل سحتاً، وإن كان إفطاره هذا محرماً.

و ثالثاً: أن الميراث غير مختص بالعين الشخصيه بل إنما هو مطلق يشملها كما يشمل العين المشتركه التي تتوقف فيها الحليه على رضى الطرفين بتقسيمها، إذن لا مانع من حمل الميراث على العين المشتركه و هى لا تنقسم بتقسيم الحاكم الجائر، فإذا كان هو المباشر أو الأمر بتقسيم الميراث بين المتنازعين لم يجز للمحكوم له التصرف فى قسمته، لعدم خروج العين عن الاشتراك بتقسيمه فيكون المأخوذ بحكمه كما فى الدين سحتاً. على أن مورد المقبوله هى الشبهه الحكميه فلا أثر لدعوى أن مورد

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٥ / أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٦

.....

---

المنازعه عين شخصيه.

ثم إننا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على تماميه المقبوله بحسب السند و الدلاله فالوجه فى عدم كونها معارضه بروايه ابن فضال المتقدمه بناء على عدم المناقشه فى سندها لأن فى سندها محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى و هو مما استثناه ابن الوليد عن رواياته كما تقدم أن الروايه إنما وردت تفسيراً للآيه المباركه و قد دلت على أن المراد بالحكام هو القضاة، فعلى تقدير تماميه الروايه لا بدّ من الأخذ بها فى مورد الآيه و هو حرمة أكل المال بالباطل، و لا يستفاد منها بوجه أن المراد بالحاكم فى جميع الموارد التي منها حرمة الأخذ بحكمه هو قضاة الجور.

و أما دعوى أن المراد بالقضاة فى الروايه قضاة العدل و لو من جهه الجمع العرفى بينها و بين المقبوله.

فیدفعها: تفسيرها بقضاة الجور فى روايه أبى بصير قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) قول الله عزّ و جلّ

فى كتابه وَ لَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فَقَالَ: يا أبا بصير إن الله عزّ و جلّ قد علم أن فى الأمه حكماً يجورون أما إنه لم يعن حكّام أهل العدل و لكنه عنى حكّام أهل الجور، يا أبا محمد إنه لو كان لك على رجل حق فدعوتّه إلى حكّام العدل فأبى عليك إلّا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت و هو قول الله عزّ و جلّ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ «١».

□  
و هذه الروايه و إن كان فى سندها عبد الله بن بحر فهى ضعيفه لأجله و وقوعه فى سند كامل الزيارات على نسخه غير مفيد لأن مع اختلاف النسخه لا يثبت التوثيق. و يؤيده أن ابن الغضائرى قد ضعّف الرجل صريحاً، إلّا أن الروايه المتقدمه أيضاً ضعيفه لما مرّ بالكلام فيهما إنما هو مع الغض عن الضعف فى سنديهما.

فإلى هنا تحصيل أن الترافع إلى الحكّام الجائرين و إن كان محرّماً مطلقاً إلّا أن حرمة الترافع غير مستلزمه لحرمة المال المأخوذ بحكمهم فى الأعيان الشخصيه كما تقدم.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢ / أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٧

إلّا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده (١).

### [اعتبار العدالة فى القاضى]

[٤٤] مسأله ٤٤: يجب فى المفتى (٢) و القاضى العدالة (٣)

---

(١) لأن حكم الحاكم الشرعى لا يعنى به فى المحاكمات و لا يرتب الأثر عليه، إما مطلقاً كما فى زماننا هذا و ما شابهه أو عند أحد المترافعين، كما إذا لم يرض إلّا بالتحاكم إلى

القضاء أو لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد و تعسر الوصول إليه، أو غير ذلك من الموارد التي لو لم يترافع عند من لا أهليه له لذهب حقه أو ماله، و معه يجوز الترافع عنده كما يجوز أن يتصرف في المال المأخوذ بحكمه. و ذلك للضرورة فإن الضرورات تبيح المحظورات، و للضرر بترك المرافعه عند من ليس له أهليه القضاء و حديث نفي الضرر حاكم على جميع أدله الأحكام التي منها ما دلّ على عدم جواز الترافع عند من لا- أهليه له، و عدم جواز التصرف في المال المأخوذ بحكمه، فإن حرمتها إذا كانت مستلزمه للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث.

و بذلك يظهر أنه لا وجه لما عن الأكثر من المنع و الاستدلال عليه بإطلاقات الأدله و أن الترافع إليه أمر منكر و هو حرام أو أنه إعانه على الإثم، لأنها على تقدير تماميتها في نفسها و لا تتم محكومته بما دلّ على نفي الضرر في الشريعة المقدسه، فلاحظ.

(٢) كما مرّ و مرّ الوجه فيه.

اعتبار العدالة في القاضى:

(٣) و ذلك لأن القضاء من المناصب التي لها أهميتها في الشريعة المقدسه بعد الولاية، بل هو من المناصب المختصة بالنبي و أوصيائه (عليهم السلام) و هم قد ينصبون شخصاً معيناً للقضاء و قد ينصبون على نحو العموم، و لا يحتمل أن يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته، كيف و قد اعتبرنا العدالة في إمام الجماعة و الشاهد فكيف بالقضاء الذي هو أهم منهما.

هذا و قد ورد فيما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن أبي

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٠٨

و تثبت العدالة بشهاده عدلين [١]، و بالمعاشره

المفيد للعلم بالملكه، أو الاطمئنان بها، و بالشياح المفيد للعلم [٢] (١)

### [إذا مضت مده فشك في أن إعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]

[٤٥] مسأله ٤٥: إذا مضت مده من بلوغه و شكك بعد ذلك في أن إعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحه في أعماله السابقه (٢)

□  
عبد الله (عليه السلام) «اتقوا الحكومه فإن الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصى نبي» (١) و من الظاهر أن الفاسق لا يسمح أن يكون وصى نبي.

□  
بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد في صحيحه أبي خديجه قال: «بعثنى أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً و إياكم أن تخاصموا بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (٢) لأنها و إن وردت فى قضاء العامه و حكاهم إلّا أن فى تعليق الحكم على صفة الفسق إشعاراً قوياً على أن الفاسق ليس له أهليه القضاء.

بل يمكن أن يقال: إن التحاكم إلى الفاسق من أظهر أنحاء الركون إلى الظلمه و قد نهى عنه فى الشريعة المقدسه. و بهذا كله نقيذ إطلاق صحيحه أبي خديجه: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا» (٣).

ثم إن بما ذكرناه يظهر أن القاضى يعتبر أن يكون محرز العداله فالمجهول حاله من حيث العداله كالمعلوم فسقه غير صالح للقضاء لعدم العلم بأهليته.

(١) تقدم الكلام فيما تثبت به العداله فى المسأله الثالثه و العشرين فليراجع.

(٢) كما إذا صام أو صلّى مده من الزمان ثم شكك فى أنه هل أتى بها عن التقليد

أن الأظهر ثبوتها بشهاده عدل واحد بل بمطلق الثقة أيضاً.

[٢] بل يكفى الاطمئنان.

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٧/ أبواب صفات القاضى ب ٣ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٦.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٠٩

و فى اللآحقه يجب عليه التصحيح فعلاً (١)

الصحيح أو عن تقليد غير صحيح أو لم يقلد فيها أصلاً، فإنه مضافاً إلى جريان حديث لا تعاد فى الصلاه بإحراز موضوعه و عدم كون الجاهل مقصّراً بالاستصحاب على ما قدّمنا تقريبه فى المسأله الواحده و الأربعين، يمكن الحكم بصحة أعماله السابقه بقاعده الفراغ لأجل أن صورته العمل غير محفوظه، و ذلك فإن ذات العمل و إن كانت معلومه إلّا أن الشك فى كفيته و أنه أتى به مستنداً إلى فتوى من يجب تقليده أو لا عن استناد إليها و معه يحكم بصحته بالقاعده. و على الجملة أنه كلما احتمل أن يكون المكلف به واقعاً منطبقاً على ما أتى به المكلف من العمل و شكّ فى صحته و فساده حكم بصحته بالقاعده.

نعم، إذا كانت صورته العمل محفوظه بأن علم مثلاً أنه كان يصلّى من غير سوره أو من دون وضوء بل مع التيمم، و شكّ فى صحته و فساده من جهه احتمال مطابقته للواقع أى فتوى من يجب تقليده من باب الصدفة و الاتفاق، لم تجر فيه قاعده الفراغ لا فى هذه المسأله و لا فى المسأله الواحده و الأربعين على ما بيّناه فى التكلّم على قاعده الفراغ و معه إذا كان شكّه هذا فى الوقت وجبت إعادته أعماله. و أما لو كان خارج الوقت فلا دليل

على وجوب قضائها لأن القضاء بالأمر الجديد و موضوعه فوت الفريضه فى وقتها و هو غير محرز فى المقام، لاحتمال أن تكون أعماله مطابقه للواقع و لو صدفه.

(١) إذ لا- سبيل إلى تصحيحها بإجراء قاعده الفراغ فى الأعمال المتقدمه، لما أسلفنا فى محلّه من أن القاعده لا تثبت لوازمها العقليه، و لا- الآثار الشرعيه المترتبه على تلك اللوازم، و من الظاهر أن كون الأعمال الآتية واجده لشرطها من اللوازم العقليه لكون الأعمال الماضيه واجده له، حتى إذا بنينا على أن القاعده من الأمارات كما هو الصحيح و ذلك لما قدّمناه فى موضعه من أن الأمارات كالأصول فى عدم حجيه مثبتاتها، اللهمّ إلا أن تكون الأماره من مقوله الحكايه كالخبر و نحوه. و عليه يجب على المكلف التصحيح بالإضافه إلى الأعمال اللاحقه بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٠

### [التقليد فى مسأله تقليد الأعلّم]

[٤٦] مسأله ٤٦: يجب على العامى أن يقلّد الأعلّم فى مسأله وجوب تقليد الأعلّم أو عدم وجوبه (١) و لا- يجوز أن يقلّد غير الأعلّم إذا أفنى بعدم وجوب تقليد الأعلّم. بل لو أفنى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه [١] فالقدر المتيقن للعامى تقليد الأعلّم فى الفرعيات (٢).

التقليد فى مسأله تقليد الأعلّم:

(١) لأنها كغيرها من المسائل الفرعيه التى يجب فيها الرجوع إلى الأعلّم لاستقلال العقل به، من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن للشك فى حجيه فتوى غير الأعلّم و هو يساوق القطع بعدمها. و لا- ينافى ذلك ما قدّمناه من أن مسأله التقليد ليست بتقليديه، فإنه راجع إلى أصل وجوب التقليد الذى استقل به العقل على ما قدّمناه فى أوائل الكتاب، و أما وجوب تقليد الأعلّم و

عدمه فهما من المسائل التقليديه لا محاله لعدم كون العامي متمكناً من استنباط وجوبه و عدمه.

نعم، قدّمنا و يأتي أن العامي مستقل عقله بوجوب تقليد الأعلّم إلّا أنه من باب الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الأمر في الحجية بين التعيينيه و التخييريّه لا من باب قيام الدليل عنده على حجيّه فتاواه، فإذا فرضنا أن الحجّه كفتوى الأعلّم قامت على عدم وجوب تقليد الأعلّم في المسائل الفرعيّه و أن فتوى غير الأعلّم كفتوى الأعلّم لم يبق أي مجال للاحتياط و جاز الرجوع إلى غير الأعلّم فإنه في الحقيقة تقليد من الأعلّم الذي أفتى بالجواز.

(٢) لا- يمكن مساعدته على ما أفاده الماتن في المقام، بل الصحيح أن فتاوى غير الأعلّم تتصف بالحجيه بفتوى الأعلّم بجواز الرجوع إليه، و هذا مما لا- مانع من الالتزام به فإن العامي في رجوعه إلى فتوى غير الأعلّم استند إلى ما قطع بحجّيته و هو فتوى الأعلّم و لا- يجب على المكلف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره، و قد فرضنا أن فتوى غير الأعلّم مما قامت على حجّيتها فتوى الأعلّم المعلومه حجّيتها.

---

[١] لا إشكال فيه أصلاً.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١١

.....

---

و حيث إن العامي كما أشرنا إليه في التعليقه المتقدمه لم يقدّم دليل على عدم حجّيه فتوى غير الأعلّم، و إنما قلنا بوجوب تقليد الأعلّم في حقه من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن عند دوران الأمر في الحجّيه بين التعيينيه و التخييريّه، و مع الفتوى المقطوعه حجّيتها لا يبقى مجال للاحتياط، و لا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم.

نعم، إذا فرضنا أن العامي يتمكن من الاستنباط في تلك المسأله وادى نظره إلى عدم



جواز تقليد غير الأَعلم و إن أفتى الأَعلم بجوازه، لم يجر له الرجوع إلى غير الأَعلم بفتوى الأَعلم بالجواز. و أما العامى غير المتمكن من استنباط ذلك فلا- بدّ من أن يرجع إلى الأَعلم فى تلك المسأله، فإذا أفتى بجواز الرجوع إلى غير الأَعلم اتصفت فتاوى غير الأَعلم بالحجيه بفتواه، نظير حجيه خبر الثقة فيما إذا أثبتنا حجيه الخبر الواحد بالأخبار المتواتره إجمالاً و أخذنا بما هو القدر المتيقن من مداليلها و هو خبر العدل الإمامى، و بعد هذا أخير الثقة العدل بحجيه خبر الثقة و إن لم يكن عدلاً إمامياً فإنه يثبت بذلك حجيه خبر الثقة بعد ما لم يكن حجه على ما بيناه فى التكلّم على حجيه الخبر، و على الجملة لا مانع من أن يقلّد غير الأَعلم بعد تقليده من الأَعلم و إفتائه بجواز الرجوع إليه، هذا.

على أن الاستشكال فى حجيه فتوى غير الأَعلم لا تترتب عليه ثمره فى محل الكلام، و ذلك لأن الشبهه فى ذلك إن كانت من الأَعلم فالمفروض أن الأَعلم أفتى بجواز تقليد غير الأَعلم و لم يستشكل فى جوازه، و إن كانت من غير الأَعلم فالمفروض عدم حجيه فتاواه إذ الحجه على العامى إنما هى فتوى الأَعلم فحسب، فإذا أفتى الأَعلم بجواز تقليد غير الأَعلم لم يكن أى مانع من تقليده و كان هذا فى الحقيقه تقليداً من الأَعلم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٢

#### [التبعيض فى التقليد]

[٤٧] مسأله ٤٧: إذا كان مجتهد ان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات فالأحوط تبعيض [١] التقليد و كذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلاً و الآخر فى البعض الآخر (١).

التبعيض فى التقليد:

---

(١) قد اتضح مما

ذكرناه في مسأله وجوب تقليد الأعلّم وجوب التبعض في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم في العبادات مثلاً و الآخر في المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر و الأخبار و تضلعه في الفروع و النظائر و قدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، و الآخر كان أكثر اطلاعاً على القواعد الأُصوليه و الكبريات، و من هنا كان الأول أعلم في العبادات و الآخر في المعاملات فإنه يجب على المقلد أن يبعض في تقليده بأن يقلد الأعلّم في العبادات في العبادات، و يقلد الأعلّم في المعاملات، في المعاملات و الوجه فيه هو الأدله الداله على وجوب تقليد الأعلّم كما قدّمناها في محلّها. هذا كلّ عند العلم بالمخالفه بينهما.

و أما مع عدم العلم بالمخالفه فمقتضى ما قدّمناه من جواز تقليد غير الأعلّم أو المتساويين حينئذٍ، جواز التبعض في تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامّي أحدهما في مورد و يقلد الآخر في مورد آخر، لعدم العلم بالمخالفه بينهما بل الحال كذلك بالنسبه إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه، فللمكلف أن يقلد من أحدهما في الاكتفاء بالمره الواحده في غسل الثياب أو في عدم وجوب السوره في الصلاه، و يقلد الآخر في جواز المسح منكوساً مثلاً أو الاكتفاء في التسيّحات الأربع بالمره الواحده و ذلك لأنه استند في عمله وقتئذٍ إلى ما هو حجه في حقه.

نعم، لو قلنا بالتخيير بين الأعلّم و غير الأعلّم أو المتساويين حتى مع العلم بالمخالفه في الفتوى بينهما، فالعامّي و إن جاز أن يبعض في تقليده بأن يقلد أحدهما في باب أو عمل و يقلد الآخر في باب أو عمل آخر كما في فعلين أو بايين مستقلين كالعبادات و المعاملات، إلّا أنه لا

يتمكن من التبويض فى تقليدهما بالإضافه إلى أجزاء عمل

[١] بل الأظهر ذلك مع العلم بالمخالفة على ما مرّ، وكذا الحال فيما بعده.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٣

### [حكم الخطأ فى بيان الفتوى]

[٤٨] مسأله ٤٨: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه و كذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الإعلام [١] (١)

واحد و شرائطه، و ذلك لأن صحه الأجزاء فى المركبات الارتباطيه ارتباطيه لا محاله و صحه كل جزء من أجزاءها مقيده بصحه الجزء الآخر فمع بطلان أحد أجزاء المركب تبطل بقيه أجزاءه، و عليه لو أتى بالصلاه فاقده للسوره مع الاكتفاء فى التسيحات الأربع بالمره الواحده، و احتمال بعد ذلك فساد صلاته لعلمه فى كل من السوره و التسيحات بمخالفة المجتهد الآخر، و جب أن يستند فى تركه الإعاده أو القضاء إلى ما هو حجه فى حقه كفتوى المجتهد، لأن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الإعاده أو القضاء و عدم فراغ الذمه بما أتى به من الصلاه للشك فى صحتها، و ليس فى البين من يفتى بصحه عمله و عدم وجوب الإعاده لأن ما أتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين، و إن كان الوجه فى فساده مختلفاً عندهما فإن أحدهما يرى بطلانها مستنداً إلى الإخلال بالسوره و يراه الآخر مستنداً إلى الإخلال بالتسيحات الأربع ثلاثاً و مع بطلان العمل عند كليهما و عدم الفتوى بالصحه لا بدّ من إعادته أو قضائه كما عرفت.

حكم الخطأ فى بيان الفتوى:

(١) يقع الكلام فى هذه المسأله تاره فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالإباحه ثم ظهر أن فتواه هو الحرمه أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأ فى بيان فتواه فأفتى بالإباحه مع أن

فتواه الحرمه أو الوجوب، كما إذا سئل عن العصير العنبى إذا غلى فأفتى بعدم حرمته و ظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته و إنما الجائز عنده هو العصير الزببى و اشتبه أحدهما بالآخر.

و أخرى فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالحرمه أو الوجوب ثم ظهر أن فتواه هى الإباحه أو أنه أفتى السائل بهما ثم التفت أن فتواه الجواز، كما لو سئل عن الانتفاع بالميتة فأفتى

---

[١] الأظهر هو التفصيل بين ما إذا نقل فتواه بإباحه شىء ثم بان أن فتواه هى الوجوب أو الحرمه و بين ما إذا نقل فتواه بالوجوب أو الحرمه ثم بان أن فتواه كانت الإباحه، فعلى الأول يجب الاعلام دون الثانى، و كذا الحال بالإضافة إلى المجتهد نفسه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣١٤

.....

---

بحرمته ثم انكشف أنه يفتى بجوازه و إنما يرى حرمه بيع الميتة و اشتبه عليه الانتفاع بالبيع. و يقع الكلام فى هاتين الصورتين فى أن الناقل أو المجتهد هل يجب عليهما إعلام الجاهل بالحال و بيان أن الأمر قد اشتبه عليهما أو لا يجب؟

أما الصورة الاولى: فلا ينبغى التوقف فى وجوب الاعلام فى تلك الصورة لأنه بفتواه بالإباحه أو بنقله الفتوى بها قد سبب إلى الوقوع فى الحرام أعنى ترك الواجب أو فعل الحرام. و قد ذكرنا فى محلّه أن المستفاد حسب المتفاهم العرفى من دليل الحرمه فى جميع الموارد إنما هو مبغوضيه انتساب العمل المحرّم إلى المكلفين، بلا فرق فى ذلك بين الانتساب بالمباشره و الانتساب بالتسبب، و من هنا قلنا إن تقديم الطعام النجس إلى الجاهل ليأكله أمر حرام، لأن النهى و التحريم و إن كانا قد تعلقا بأكل النجس إلا أن العرف يفهم من ذلك

أن أكل النجس مبعوض مطلقاً سواء صدر ذلك عن المكلف بالمباشرة أم صدر بالتسيب، كتقديمه الطعام النجس إلى من يحرم عليه أكل النجس واقعاً وإن كان بالفعل معذوراً لجهله، وكذلك الحال فيما إذا نهى عن الدخول عليه فإن العرف يفهم من مثله عدم الفرق في مبعوضيه الدخول عليه بين صدوره بالمباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه و بين صدوره بالتسيب كما إذا أدخل الغير عليه.

إذن مقتضى أدله المحرمات عدم جواز التسيب إلى الحرام. بل العقل أيضاً مستقل بذلك لأن ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسيب، و بما أن المجتهد أفتى بإباحه الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالإباحه فيهما فقد سببا إلى وقوع المكلف في ترك الواجب أو فعل الحرام، و غايه الأمر أنهما ما داما غافلين و مستمرين في اشتباههما معذوران في التسيب إلى الحرام، فإذا ارتفعت غفلتهما و التفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل و بيان أن الفعل واجب أو حرام و أن الإفتاء بالإباحه أو نقلها إنما صدرا غفله و نحوها.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتى ضامن كما في صحيحه عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعه الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعه الرأي عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه، و لم يردّ عليه شيئاً فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١٥

.....

---

فقال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) هو في عنقه قال أو لم يقل، و

كل مفتٍ ضامن» «١» و المراد بالمفتى مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد و الناقل كليهما.

بل ورد في بعض الأخبار أن كفاره تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه «٢» و تدل عليه أيضاً صحيحه أبي عبيده الحذاء قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام): من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمه و ملائكة العذاب، و لحقه و زر من عمل بفتياه» «٣» و كذلك غيرها من الأخبار الداله على حرمة الفتوى بغير علم و ذلك لأن الفتوى بالإباحه في المقام أيضاً من غير علم و إن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلّا أنه إذا ارتفعت الغفله و جب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مرّ، هذا.

و قد أسبقنا عند التكلّم على معنى التقليد أن كون المفتى ضامناً هو الموافق لمعنى التقليد و مفهومه، لأنه بمعنى جعل الشخص ذا قلاده فكأنّ العامّي جعل أعماله التي استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلاده و وضعها على رقبتة، و إذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الاعلام في المقام، لأنه لو تركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما أتى به الجاهل من المحرّمات أو ما تركه من الواجبات و كان و زر ذلك عليه.

نعم، لا- مجال للاستدلال في المقام بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام الشرعيه و حفظها عن الاندراس، و ذلك لأنها إنما دلت على وجوب تبليغها فحسب و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعيه على نحو يتمكن العامّي من الوصول إليه حتى لا- يندرس الدين بلا فرق في ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين، و أما إيصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلفين و لو بدقّ

أبوابهم فلم يقيم على وجوبه دليل و لم يلتزم به الأئمة (عليهم السّلام) فما ظنك بغيرهم، و إنما التبليغ كذلك كان لازماً على النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) بالمقدار الممكن منه دون بقيه المكلفين، و يتحقق بيان الأحكام

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢٠/ أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢.

(٢) وسائل الشيعه ١٣: ١٦٤/ أبواب بقيه كفارات الإحرام ب ١٣.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٠/ أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١٦

.....

---

الشرعيه على النحو المزبور في حق المجتهد بطبع رسالته العمليه و جعلها مورداً يتمكن من الوصول إليه، أو بجلوسه في بيته و تهيئه للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعيه. و هذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الأحكام الشرعيه عن الاندراست بيانها على نحو يتمكن المكلف من الوصول إليها، بل المراد إيصال الحكم إلى العاقي الجاهل بشخصه، و هذا مما لا تقتضيه الأدله الوارده في وجوب تبليغ الأحكام الشرعيه فالاستدلال بتلك الأدله مما لا وجه له في المقام، هذا كله في الصوره الأولى.

أما الصوره الثانيه: فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذٍ، إذ لا دليل على وجوبه، فإذا سئل المجتهد عن الصوت المرجع مثلاً فأفتى بحرمة و أنه غناء و ظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحه و أن المحرّم هو الصوت المرجع المطرب، لم يجب عليه إعلام السائل بالحال، لأنه أو الناقل و إن سبّب ترك العمل للمكلف إلّا أنه تسبب إلى التزام المكلف بترك أمر مباح أو بإتيان عمل غير واجب و لا حرام و هو مما لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن لأنه موافق للاحتياط، فما استدللنا به على حرمة

التسيب غير جار في المقام.

و أما الاستدلال على وجوب الاعلام في هذه الصورة بما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام و حفظها عن الاندراس فيرد عليه:

أولاً: ما قدّمناه من أن تلك الأدله إنما تقتضى وجوب تبليغ الأحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول إليها و لا دلاله لها على وجوب إيصالها إلى آحاد المكلفين الذي هو المطلوب في المقام.

و ثانياً: أن الآيات و الأخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصه بالأحكام الإلزاميه، و لا تعمّ الأحكام الترخيصيه إما لاقترانها بالقرينه في نفسها كقوله عزّ من قائل إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ... (١) فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهدايه

---

(١) البقره ٢: ١٥٩.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١٧

**[ابتلاء المصلى بمسأله يجهل حكمها]**

[٤٩] مسأله ٤٩: إذا اتفق في أثناء الصلاه مسأله لا- يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين [١] بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاه، و أنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك و كان ما فعله مطابقاً للواقع، لا يجب عليه الإعاده (١).

---

هو المبعوض المحرّم لدى الله، و ما به الهدايه الأحكام الإلزاميه فحسب و قوله وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١) لوضوح أن الإنذار لا- يتحقق إلّا ببيان الأحكام الإلزاميه، إذ لا إنذار في الأحكام الترخيصيه. و إما لما أسلفناه من أن التعلّم واجب طريقي و ليس بواجب نفسى، و الوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح لئلا تفوت، و التجنب عن الوقوع في المفاسد، و من الظاهر عدم وجوب التعليم إلّا



فيما وجب فيه التعلّم، لأنه لا- معنى لوجوبه من دون وجوب التعلّم، ثم إن التعليم إنما يجب وجوباً طريقياً في خصوص الأحكام الإلزامية لما مرّ من أن الأحكام الترخيضية من المباحات و المستحبات و المكروهات لا يجب فيها التعلّم و التقليد، لأنه لا مفسده في ارتكابها أو تركها، و مع عدم وجوب التعلّم لا معنى لوجوب التعليم.

و المتلخص: أن الأدله المستدل بها على وجوب تبليغ الأحكام و تعليمها مختصه بالأحكام الإلزامية و لا تعمّ الترخيضية بوجه، و من هنا لا يجب على المجتهد الإفتاء بالإباحه في المباحات بل له الإفتاء فيها بالاحتياط لمكان أنها خلاف المشهور أو لغير ذلك من الوجوه المناسبه للاحتياط.

إذا ابتلى في أثناء الصلاه بما لا يعلم حكمه

(١) ذكرنا فيما تقدم «٢» أن المسائل التي يبتلى بها المكلف يجب أن يتعلّمها كما مرّ فإذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو، و أما إذا لم يتعلّم مسائل الشك و السهو مثلاً و ابتلى بها

---

[١] كما يجوز له قطع الصلاه و استئنافها من الأول.

---

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

(٢) راجع ص ٢٥٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١٨

.....

---

و هو في أثناء الصلاه فإن أمكنه الاحتياط في عمله، كما إذا شكّ في قراءه الفاتحه بعد ما دخل في قراءه السوره و لم يعلم أن بذلك تحقق التجاوز عن الفاتحه لتعددتهما أو لم يتحقق لأنهما شىء واحد مثلاً، أو شكّ في قراءه آيه بعد ما دخل في آيه أخرى فإن الاحتياط بالإتيان بالقراءه أو الآيه المشكوكه ثانياً أمر ممكن إذا أتى بها رجاءً لعدم كونها مخله بصحة الصلاه، لأنها ليست من الأركان الموجهه لبطلان الصلاه بزيادتها و نقيصتها.

و أما لو لم يتمكن من الاحتياط كما إذا أهوى إلى

السجود فشك في أنه ركع أم لم يركع، و لم يعلم أن الدخول في مقدمه الجزء المترتب على المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بد في صدقه من الدخول في الجزء المترتب نفسه، فإن الاحتياط بالإتيان بالركوع ثانياً غير ممكن و لو رجاءً لأنه من المحتمل أن يكون المكلف آتياً بالركوع واقعاً أو بالتعبد لقاعده التجاوز و كفايه الدخول في مقدمه الجزء المترتب، و معه يكون الإتيان بالركوع ثانياً زياده ركنيه مبطله للصلاه، كما لا- يتمكن من قطع الصلاه و استثنائها من الابتداء، لاحتمال أن تكون صلاته صحيحه واقعاً و المشهور حرمه قطع الفريضة فـللمسأله صورتان:

و ذلك لأن المكلف قد يكون مأموراً بالتعلم قبل ذلك لتمكنه منه و اطمئنانه أو احتماله الابتلاء بالمسأله و يتركه بالاختيار. و قد لا يكون مكلفاً بتعلمها لغفلته أو لعلمه و اطمئنانه بعدم ابتلائه بالمسأله.

أما الصوره الاولى: فلا- شبهه في تنجز التكليف الواقعي في تلك الصوره لتمكن المكلف من التعلم و اطمئنانه أو احتماله الابتلاء، و إنما تركه بالاختيار فلا مناص له من أن يخرج عن عهده التكليف المتوجه إليه لقدرته على الإتيان بالمأمور به و غايه الأمر أنه غير متمكن من إحراز الامتثال. و حيث إن المسأله اتفقت في أثناء الصلاه و أن مفروضنا عدم جواز قطعها و استثنائها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامتثال كما هو المشهور بينهم (قدس الله أسرارهم) فلا مناص من أن يبنى على أحد طرفي الشك حال الصلاه و يتمها رجاءً بقصد أن يسأل المسأله بعد الصلاه. فإن أفتى مقلده بصحتها فهو، لا تجب عليه إعادتها لأنه أتى بها رجاءً أي مضيئاً بها إلى الله و هو كافٍ في صحه عمله و عباديته. و

إذا أفتى بالفساد يعيدها أو يقضيها خارج الوقت. بمعنى أنه

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣١٩

.....

يرتكب قطع الفريضة احتمالاً و إن قلنا بعدم جواز قطعها جزماً برفعه اليد عن صلاته.

و أما الصورة الثانية: فليس فيها الحكم متجزئاً على المكلف و له أن يبنى على أحد طرفي الشك حال الصلاة و إتمامها رجاءً على الكيفية المتقدمة في الصورة السابقة، كما أن له قطع الصلاة و استئنافها من الابتداء، و ذلك لأن حرمة قطع الصلاة غير مستفاده من الأدلة اللفظية حتى يتمسك بإطلاقها و إنما مدركها الإجماع و القدر المتيقن منه ما إذا تمكن المكلف من إتمام الصلاة جازماً بصحتها و لو من جهة كونه متمكناً من التعلّم قبل العمل، و لا سبيل للمكلف إلى ذلك في المقام لأنه من المحتمل بطلانها في الواقع باختياره أحد طرفي الشك في مقام العمل و معه كيف يمكنه إحراز أنه أتمها صحيحه و المفروض أنه لم يكن مكلفاً بالتعلّم قبل العمل.

و هذا بخلاف الصورة المتقدمة لأنها مشموله للإجماع بلا كلام و من ثم ذهب بعضهم إلى وجوب تعلّم مسائل الشك و السهو. بل ادعى شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) فسق تارك تعلمها، فإن هاتين الدعويين لا وجه لهما سوى عدم جواز قطع الصلاة على من وجب عليه تعلّم مسائل الشك و السهو، لأنه لو جاز له قطع الصلاة تمكن المكلف حينما عرضه الشك في صلاته من أن يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداءً و معه لماذا يجب عليه تعلّم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، و لماذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمها.

ثم إنه على كلتا صورتين إذا رجع المكلف إلى مقلّده و هو أفتى ببطلان ما أتى به من الصلاة

وجبت إعادته كما مرّ.

و هل يختص وجوب الإعادة بما إذا كان العمل المأتمى به فاقداً لشيء من الأجزاء و الشروط الركنيتين أو أن الإعادة واجبه مطلقاً سواء أ كان العمل المأتمى به فاقداً لشيء من الأمور الركنيه أو كان فاقداً لغيرها من الأجزاء و الشروط؟

الثانى هو الصحيح و ذلك لأن العمل المأتمى به ناقص حينئذٍ و غير مشتمل على الأمور المعتمره فيه، و لا يجرى فى المقام حديث لا- تعاد، لما مرّ من أن مورده ما إذا كان العمل صحيحاً عند الفاعل، بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب إعادته، و ليس الأمر كذلك فى المقام لأن المكلف تجب عليه الإعادة انكشف له الخلاف أم لم ينكشف، لقاعده الاشتغال القاضيه بوجوب الإعادة و الإتيان بالمأمور به

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٠

### [وجوب الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم]

[٥٠] مسأله ٥٠: يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله [١] (١).

### [انعزال الوكيل بموت المجتهد]

[٥١] مسأله ٥١: المأذون و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف أو فى أموال القُصّر، ينعزل بموت المجتهد (٢) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قتيماً على القُصّر فإنه لا تبطل [٢] توليته و قيمومته على الأظهر (٣).

---

من الابتداء لمكان الشك فى صحه ما أتى به من الصلاه.

(١) للعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه المقدسه، فإنه يقتضى تنجزها على المكلفين و به يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدها خروجاً قطعياً و لا- يمكن ذلك إلّا بالاحتياط، ففى كل مورد احتمال فيه المكلف حكماً إلزامياً و جب عليه الاحتياط تحصيلاً للمؤمن و دفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه فى أوائل الكتاب عند قول الماتن: يجب على كل مكلف ... أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

ثم إن أطراف الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم هى أقوال من يحتمل اجتهاده أو أعلميته دون الوجوه المحتمله فى المسأله، فإذا علم اجتهاد أحد شخصين أو أعلميته كفى فى الاحتياط الأخذ بأحوط قوليهما، و لم يجب عليه الأخذ بأحوط الوجوه المحتمله فى المسأله، و ذلك لعلمه بحجيه أحد دينك القولين فى حقه و معه يكون العمل بأحوطهما مؤمناً من العقاب.

المأذون و الوكيل عن المجتهد:

(٢) فإنه لا- معنى لبقاء الاذن بعد موت المجتهد الآذن فى التصرفات كما أن الوكاله تبطل بموت الموكل لخروجه عن أهليه

التصرف بالموت، و مع عدم أهليه الموكل للتصرف لا معنى للاستتابه و الوكاله عنه، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلي للموكل و من هنا تنسب تصرفاته إلى موكله،

و إليه يتوجه الأمر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو إجاره و نحوها.

(٣) يأتي في المسألة الثامنة و الستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة في زمان

---

[١] و يكفي فيه أن يأخذ بأحوط الأقوال في الأطراف المحتملة إذا علم بوجود من يجوز تقليده فيها.

[٢] فيه إشكال، و الاحتياط لا يترك.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٢١

.....

---

الغيبه ليتمكن من نصب المتولى و القيم و نحوهما، إذن جعله المتولى أو القيم في الحقيقه من التوكيل دون جعل التوليه أو القيمومه. و قد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكاله الوكيل.

و دعوى: أن جعل القيمومه أو التوليه ليس من جهه عموم الولاية للفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه، بل من جهه أن إعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعه إلى القضاء.

مندفعه بأن الفقيه إذا أنكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فأنى له إعطاء هذه المناصب لغيره، فإنه يحتاج إلى دليل و لم يدلنا أى دليل على أن القاضى يتمكن من إعطائها. و قوله فى مقبوله عمر بن حنظله: «فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» (١) أجنبى عن هذا المدعى، لأنه بمعنى جعلته عليكم قاضياً كما ورد فى صحيحه أبى خديجه حيث قال (عليه السلام) «فإنى قد جعلته قاضياً» (٢) و يأتي أن جعل القضاء لا دلالة له بوجه على تمكن القاضى من إعطاء تلك المناصب لمن أراد، بل إثباته يحتاج إلى دليل. على أن المقبوله ضعيفه السند كما مرّ و غير صالحه للاستدلال بها على شىء.

□

و نظيره دعوى أن جعل القيم أو المتولى من الحاكم كجعلهما من الله فليست القيمومه أو التوليه راجعه إلى ولاية الفقيه، أو أن المنصب من الله و الحاكم واسطه فى الثبوت فلا موجب

لانعدامه بموت المجتهد الحاكم.

فإن كلاً من الدعويين بلا دليل، لوضوح أن كلامنا ليس في أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قيماً أو متولياً ولا ينعلم بموته، فإن إمكانه أمر لا- مناقشه فيه وإنما الكلام في ثبوته وهو يحتاج إلى دليل، ولم يدلنا أى دليل على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولى. اللهم إلاً بناءً على ثبوت الولاية المطلقة له في عصر الغيبة و يأتي منّا أنها أيضاً مما لا دليل عليه.

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا- مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومه أو التولية التي جعلها المجتهد للقيم و المتولى بموته، فإن القدر المتيقن من ثبوت

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٢٢

**[البقاء على تقليد الميت بلا رجوع إلى الحي]**

[٥٢] مسأله ٥٢: إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسأله كان كمن عمل من غير تقليد (١).

---

الولاية إنما هو ولاية على النصب و هو حي، و أما ولايته على نصب القيم مثلاً ما دام كون القيم حياً، و إن مات المجتهد فهي مشكوكه الثبوت، و حيث لا إطلاق يتمسك به لإثباتها فمقتضى الأصل عدم ولايته كذلك بعد موته.

و دعوى: أن السيره جاريه على إعطاء هذه المناصب من القضاء و بقاء المنصوبين من قبلهم على القيمومه أو التولية حتى بعد موت القاضي الجاعل لهما و خروجه عن الأهليه و أن هذا هو المرسوم في القضاء بالفعل أيضاً.

مندفعه بأن السيره على ذلك غير ثابتة، و أن المقدار الثابت على تقدير القول بالولاية إن القضاء لهم نصب القيم و

المتولى حال حياتهم و ارتفاعهما بموتهم، و أما أن لهم أن ينصبوا تلك المناصب إلى الأبد ليقى بعد مماتهم فلم يحرز سيرتهم عليه.

و لا يمكن استصحاب بقاء القيمومه أو التولية للقيم و المتولى بعد موت المجتهد الجاعل لهما، لأنه من الاستصحابات الجاربه فى الشبهات الحكميه و قد مرّ غير مرّه عدم جريانها لابتنائها بالمعارض دائماً، بل الاستصحاب لا مجال له فى المقام و إن قلنا بجريانه فى الشبهات الحكميه، لأنه من المحتمل أن تكون ولايه القيم أو المتولى من آثار ولايه القاضى الجاعل و شؤونها، و معه إذا مات الجاعل ارتفعت ولايه القيم و المتولى لا- محاله. إذن الموضوع غير محرز البقاء، و مع عدم إحراز بقائه لا- معنى للاستصحاب.

(١) نظير من عمل بآراء غير الأعلم من دون أن يقلّد الأعلم فيه، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح، و ليس للعاقى أن يكتفى بما أتى به كذلك فإن فتوى الميت أو غير الأعلم مشكوكه الاعتبار، و العمل بما يشك فى حجتيه غير مؤمن من احتمال العقاب و لا- يجتزئ به العقل فى امثال التكاليف المنجزه بالعلم الإجمالى بوجه. اللهمّ إلا أن يرجع فيهما إلى الأعلم أو الحى المجوزين تقليد غير الأعلم أو الميت بقاء، فإن بذلك يستكشف أن إعماله كانت مطابقه للحجه فيحكم بصحتها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٣

#### [إذا قلّد مجتهداً يخالف نظره فتوى من قلّده سابقاً]

[٥٣] مسأله ٥٣: إذا قلّد من يكتفى بالمره مثلاً فى التسيّحات الأربع و اكتفى بها أو قلّد من يكتفى فى التيمم بضربه واحده ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه [١] إعادته الأعمال السابقه (١)، و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه ثمّ مات و قلّد



من يقول بالبطلان يجوز له البناء [٢] على الصحة. نعم، فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أما إذا قلّد من يقول بطهاره شىء كالمغساله ثم مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومه بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء. و أما نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، و كذا فى الحليه و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحه الأكل. و أما إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

---

(١) قد أسلفنا تفصيل الكلام فى هذه المسأله فى أوائل الكتاب عند الكلام على الاجزاء فلا نعيد.

---

[١] الضابط فى هذا المقام أن العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأول إما أن يكون النقص فيه نقصاً لا يضر مع السهو أو الجهل بصحته، و إما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً، ففى الأول لا تجب الإعادة و أما الثانى ففيه تفصيل، فإذا قلّد من يقول بعدم وجوب السوره فى الصلاه ثم قلّد من يقول بوجوبها فيها لم تجب عليه إعادة الصلاه التى صلّاها بغير سوره فى الوقت فضلاً عن خارجه، و أما فى الثانى كالمطهور فإن كان الاجتهاد الثانى من باب الأخذ بالمتيقن و قاعده الاحتياط، و جبت الإعادة فى الوقت لا فى خارجه، و إن كان من جهه التمسك بالدليل، فالظاهر وجوب الإعادة مطلقاً.

[٢] إذا كان العقد أو الإيقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلاً فالظاهر عدم جواز البناء على صحته فى مفروض المسأله، و كذا

الحال فى بقيه موارد الأحكام الوضعية من الطهاره و الملكيه و نحوهما.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٤

### [الوكيل فى العمل عن الغير]

[٥٤] مسأله ٥٤: الوكيل فى عمل عن الغير كاجراء 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، و كذلك الوصى فى مثل ما لو كان وصياً فى استئجار الصلاه عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت (١).

الوكيل فى عمل عن الغير:

(١) المكلف إذا أراد تفرغ ذمه الغير عما اشتغلت به من التكاليف أو الوكيل فى إجراء عقد أو إيقاع و نحوهما، فهل يعتبر أن يراعى وظيفه نفسه الثابته بالتقليد أو الاجتهاد، أو أن الواجب أن يراعى وظيفه الغير؟ يختلف حكم المسأله باختلاف الموارد، فإن تفرغ ذمه الغير قد يصدر من المتبرع، و أخرى من الولى، و ثالثه من الوصى، و رابعه من الوكيل.

فإن كان المتصدى للتفرغ هو المتبرع أو الولى كالولد الأكبر إذا أراد تفرغ ذمه والده الميت عن الصلاه و الصيام، فلا مناص من أن يفرغ ذمه الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتراء به فى تفرغ ذمته وجوباً أو استحباباً. فإذا كان الميت بانياً على وجوب التسيحات الأربع ثلاثاً أو على وجوب السوره فى الصلاه دون المتبرع أو الولى، جاز لهما الاقتصار فى التسيحات الأربع بالمره الواحده أو بالصلاه من دون سوره لأنهما محكومان بالصحه و مفرغان ذمه الميت عندهما، و كذلك الحال فيما إذا اختلفا فى الأركان كما إذا بنى الميت اجتهاداً أو تقليداً على وجوب التوضؤ فى بعض الموارد مع الجيره، و بنى الولى أو المتبرع على وجوب التيمم فيه، فإن اللّازم

أن يراعى الصحيح عندهما لا الصحيح عند الميت.

و أما لو كان المتصدى للتفريغ هو الوكيل أو الوصى فلا مناص من أن يراعى الصحيح عند الموصى أو الموكل، فإن الوكالة من إيكال الأمر إلى الغير فالموكل أو كل العمل إلى وكيله ليقوم مقامه فيه و يعمل عمله، فالوكيل وجود تنزيلي لموكله و عمله عمله و من هنا يصح إسناد عمله إلى الموكل فى العقود و الإيقاعات، و يكون قبضه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٥

.....

---

قبض الموكل، و معه لا بدّ للوكيل من أن يراعى الصحه عند الموكل، و إلّا فلم يأت بالعمل الموكول إليه.

و إن شئت قلت: عمل الوكيل عمل للموكل بالتسيب فلا مناص من أن يراعى فيه نظر، كما هو الحال فى فعله المباشرى، لأنه لا فرق فى العمل بين المباشره و التسيب فلو و كّل أحداً فى استئجار من يصلّى عن أبيه مثلاً و كان ممن يرى الترتيب فى القضاء دون الوكيل، لم يجز للوكيل استئجار أجير للقضاء إلّا أن يراعى الترتيب فيه.

و من ذلك يظهر الحال فى الوصى، لأنه أيضاً نائب عن الموصى فى تصرفاته فليس له أن يأتى بأعماله حسب نظره و اعتقاده، إذ ليس العمل عمله، فإذا أوصاه أن يستأجر أحداً للقضاء عنه لم يجز للوصى استئجاره للصلاه من دون سوره، و إن كانت الصلاه من دونها صحيحه عنده، بل يجب استئجاره لها مع السوره، لأنها الواجبه عند الموصى بالاجتهاد أو التقليد، فالمنصرف إليه من الوكاله و الوصايه لى العرف ما لم تقم قرينه على الخلاف إنما هو استنابه الموكل أو الموصى للوكيل و الوصى فى عملهما الموجب لتفريغ ذمتهم على نظرهما. فلا يمكن قياسهما بالمتبرع و الولى فإن التكليف من الابتداء

متوجه إليهما وجوباً أو استحباباً فلا مناص من مراعاة نظرهما، وهذا بخلاف الوصى و الوكيل فإن التكليف غير متوجه إليهما ابتداءً وإنما هو توجه إلى الموصى و الموكل و هما يعطيان السلطه فى أعمالهما إلى الوكيل أو الوصى، فهما نائبان عن الموكل و الموصى فيجب أن يراعى نظرهما.

نعم، يمكن المناقشه بالإضافه إلى الأجير، بأن العمل العبادى الذى يقع مورد الإجاره إنما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمه المنوب عنه، فإذا فرضنا أن العمل الذى أتى به الأجير عن المستأجر باطل بنظره فكيف يتمشى منه قصد التقرب به و إن كان صحيحاً عند المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشى قصد القربه و وقوع العمل باطلاً و غير موجب لتفريغ ذمه المستأجر لم تصح إجارته لعدم قدرته على العمل الذى وقع مورداً للإجاره، و مع كون العمل باطلاً عند الأجير لا يصح إجارته.

نعم، لا مانع من صحه الإجاره فيما إذا كان الأجير محتملاً لصحه العمل، لأنه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٦

### [اختلاف المتعاملين تقليداً أو اجتهاداً]

[٥٥] مسأله ٥٥: إذا كان البائع مقامداً لمن يقول بصحه المعاطاه مثلاً أو العقد بالفارسى، و المشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البائع [١] أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللزام أن يكون صحيحاً من الطرفين و كذا فى كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الآخر صحته (١).

يتمكّن حينئذٍ من إتيانه رجاءً و بما أنه صحيح عند المنوب عنه، و معه يحكم بصحه العمل و يكون موجباً لتفريغ ذمته، فعلى ذلك أيضاً لا يعتبر فى موارد الإجاره أن يكون العمل صحيحاً عند الأجير، بل اللزام أن لا يكون باطلاً عنده فلاحظ.

اختلاف المتعاملين تقليداً أو اجتهاداً:

قد يقال ببطالان المعامله بالإضافه إلى كل من المتعاملين نظراً إلى أن المعامله هي المعاقده بين الالتزامين و لا إشكال في أنها قائمه بالطرفين، فإذا حكم بطلانها بالإضافه إلى المشتري مثلاً لم يكن مناص من الحكم بطلانها بالإضافه إلى البائع أيضاً، إذ لا معنى لصحتها بالإضافه إلى أحدهما و بطلانها بالإضافه إلى الآخر لأنها قائمه بالطرفين، فلا يقاس أبواب العقود و المعاملات بالأحكام التكليفية، لأنها يمكن أن تثبت في حق أحد دون آخر كالغساله التي يرى بعضهم طهارتها و هي محكومه بالنجاسه عند غيره.

و قد يقال بصحتها بالإضافه إلى كليهما، لأن المعاقده و المعامله أمران قائمان بطرفي المعامله فإذا صححناها في طرف، دل ذلك بالدلاله الالتزاميه على صحتها في الطرف الآخر أيضاً.

و لا يمكن المساعده على شىء منهما، و ذلك لأن الحكم بالصحه في كلا الطرفين عند صحتها بالإضافه إلى أحدهما كما أصرّ عليه شيخنا المحقق في حاشيته على المكاسب «١» أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالإضافه إلى أحدهما، كما بنى

---

[١] بل يصح بالنسبه إليه، و تقوم البيع بالطرفين إنما هو بالإضافه إلى الحكم الواقعي دون الظاهري.

---

(١) حاشيه المكاسب (الأصفهاني): ٧٤.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٢٧

.....

---

عليه الماتن إنما هو بحسب الحكم الواقعي لوضوح أن مع فساد المعامله واقعاً من طرف المشتري مثلاً لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا- معنى لفسادها من أحد الطرفين مع صحتها من أحدهما. إلّا أن كلامنا إنما هو إذا رأى أحدهما بطلان المعامله بحسب الحكم الظاهري الثابت عنده بالتقليد أو الاجتهاد، و رأى الآخر صحتها ظاهراً كذلك، و ليس محل الكلام ما إذا صحت المعامله أو فسدت عند أحدهما واقعاً و لا تلازم بين الفساد من

طرف ظاهراً و بين الفساد من الجانب الآخر.

فالصحيح بناءً على الطريقيه فى باب الأمارات دون السببيه و الموضوعيه أن يلتزم بصحه المعامله عند القائل بالصحه و فسادها عند القائل بالفساد فى مرحله الظاهر، لقيام الطريق على الصحه عند أحدهما و على الفساد عند الآخر، فلا مناص من أن يعمل كل منهما حسبما تقتضيه الوظيفه الظاهريه و ما أدت إليه الأماره القائمه عنده، و التفكيك و الاختلاف بين المتلازمين فى مرحله الظاهر أمر لا محذور فيه فنلتزم بأن المبيع مثلاً خرج عن ملك البائع ظاهراً و أنه المالك للثمن، كما نلتزم بأن الثمن باق على ملك المشتري و أن الثمن غير داخل فى ملكه بحسب الظاهر.

نعم، هذا يؤدى إلى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم و يعمل على طبق الموازين المقرره فى باب القضاء، و إلا فالبائع مالك للثمن و يجوز له أخذه من المشتري و لو حيله، و لا وجه معه للحكم بالصحه و لا للحكم بالفساد من كلا الجانبين.

نعم، ما ذهب إليه الماتن (قدّس سرّه) من الحكم بالفساد فى كلا الطرفين إنما يتم بناءً على ما لا يلتزم به هو (قدّس سرّه) و لا غيره من المحققين من القول بالسببيه و الموضوعيه فى باب الطرق، و ذلك لأننا إذا التزمنا بانقلاب الواقع عند قيام الأماره على الخلاف كانت الصحه عند القائل بها و الفساد عند الآخر حكماً واقعياً حسبما أدت إليه الأماره القائمه عندهما، فليس هناك حينئذٍ حكم ظاهرى ليجوز التفكيك بين المتعاملين بحسب الصحه و الفساد. فإذا فرضنا أن الحكم الواقعى هو الفساد و كانت الأماره القائمه عند أحدهما على صحه المعامله مستلزمه لقلب الواقع و تبدل الفساد بالصحه

واقِعاً، و الحكم بالصحة فى أحد الطرفين واقِعاً لا يجتمع مع الحكم بالفساد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٢٨

### [تعين الحاكم فى المرافعات]

[٥٦] مسأله ٥٦: فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى (١)

واقِعاً فى الطرف الآخر، و كذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعى هو الصحة فإن الأماره القائمه عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى مؤداها لا- محاله و بها تتبدل المعامله الصحيحه فاسده واقِعاً، و الحكم بالفساد فى أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقِعاً فى الطرف الآخر، و مع عدم ثبوت صحتها و فسادها كانت النتيجة هو الفساد، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع و لا بانتقال المثمن إلى المشتري كما أفاده الماتن (قدس سرّه).

و أما بناءً على ما هو الصحيح عند محققى الأصحاب من القول بالطريقيه، فاللأزم هو الحكم بالصحة عند أحدها حسبما أدت إليه الأماره القائمه عنده و الحكم بالفساد عند الآخر حسبما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت.

(١) الوجه فيه: أن إثبات القضيّه المدّعه إنما هو على المدعى و هو الذى يحتاج فى ذلك إلى إقامة الحجه و الدليل، و له أن يحتج عليها بما شاء، و يستدل بأى دليل أرادته فالاختيار فى ذلك إليه، و ليس للمنكر أن يقترح له الدليل و يعين له الحجه فى استدلاله بأن يقول: إنى لا أقبل قولك إلا أن تستدل عليه بدليل كذا، فإنه أمر غير مسموع لدى العقلاء و لا يعتنون به بوجه، فإن المنكر لا- يروم من المدعى سوى إثبات مدعاه، سواء فى ذلك أن يحتج المدعى بهذا أو بذاك، كما أن الأمر كذلك فى الاستدلالات العلميه، فإن المخالف فى المسأله لا يطالب من المخالف فى المسأله إلا الدليل

و مطلق ما به البيان و ليس له أن يطالبه بدليل يقترح له، بل الاختيار في ذلك إلى المستدل. إذن للمدعى أن يختار أحد الحاكمين، و يستدل بحكمه، و يحتج به على مدعاه.

و من هنا ذكرنا في بحث التفسير أن أمر المعجزة إنما هو بيد مدعى النبوه و أنه ليس للناس أن يقترحوا المعجزة على مدعيها، و قد ورد في بعض الروايات عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غير راجع إلى الناس، و ليس أمر تعيينها بيدهم و إنما ذلك إلى الله فهو الذى يعين معجزة للنبي «(١)».

---

(١) راجع البرهان: تفسير سورة الإسراء الآية ٩٠.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٢٩

إلّا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود الأعلم و إمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

#### [عدم جواز نقض حكم الحاكم]

[٥٧] مسأله ٥٧: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر (٢).

---

(١) يأتي في المسأله الثامنه و الستين أن الأعلميه غير معتبره في حجيه القضاء و نفوذ حكم الحاكم في المترافعين، بل الأعلم و غيره سيان. إذن اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى مطلقاً سواء أ كان مختار المنكر أعلم أم لم يكن.

حكم الحاكم لا يجوز نقضه:

(٢) قد يستدل عليه بالإجماع و أخرى بما ورد في مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السّلام: «فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حد الشرك بالله» «(١)».

و يرد عليهما: أن الإجماع ليس من الإجماع التعبدي الكاشف عن قوله (عليه السّلام) لاحتمال استناد المجمعين إلى المقبوله أو غيرها من الوجوه المذكوره في المقام



فلا- يمكن الاستدلال به بوجه. و أما المقبوله فهي على ما أشرنا إليه غير مره ضعيفه السند لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله فلاحظ.

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضروره من تشريع القضاء في الشريعة المقدسه و قد دلّ عليه قوله عزّ من قائل و إذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «٢» و يستفاد أيضاً من الروايات المأثوره عنهم (عليهم السّلام) بوضوح. كصحيحه أبي خديجه قال: «قال لى أبو عبد الله (عليه السّلام) .... و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

(٢) النساء ٤: ٥٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٠

.....

---

إليه» «١» و صحيحته الأخرى قال: «بعثنى أبو عبد الله (عليه السّلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً... «٢» إلى غير ذلك من الروايات. بل لو لا مشروعيه القضاء فى الخصومات للزم اختلال النظام و الهرج و المرج.

فمشروعيه القضاء فى الشريعة المقدسه من المسلّمات و القضاء بمعنى فصل الخصومه و حلّها. و قد قيل: إنما سمي ذلك بالقضاء، لأن القاضى يقضى على الخصومه بفصلها، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فإن جوازه يستلزم لغويه القضاء. و حيث إن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً، و أن اعتباره ليس من جهه الأماريه إلى الواقع بل إنما هو لأجل أن له الموضوعيه التامه فى فصل

الخصومات و حل المرافعات، فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقاً سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطأ في طريقه وجداناً أو تعبداً أم لم نعلم به بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية فلا يجوز للمتخصصين إعادته الدعوى عند ذلك الحاكم مره ثانيه أو عند حاكم آخر رضيا بها أم لم يرضيا، كما لا يجوز للحاكم سماعها.

و يدلنا على ذلك مضافاً إلى ما قدّمناه من الإطلاق و أن اعتبار الحكم من باب الموضوعية، أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه غالباً في الترافع في الشبهات الموضوعية و بقاء التخاصم فيها إلى الأبد، لعلم كل من المترافعين غالباً بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقته بينته للواقع مع أنه لا مجال للتأمل في شمول الإطلاقات للشبهات الموضوعية، و نفوذ حكم الحاكم فيها جزماً، و منه يظهر أن الإطلاقات شامله للشبهات الحكمية أيضاً كذلك و أن حكم الحاكم نافذ فيها و لو مع العلم بالمخالفه للواقع أو الخطأ في طريقه، هذا كله إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٦.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣١

إلّا إذا تبين خطؤه (١)

---

و أما لو حكم من دون أن يراعى الموازين الشرعيه قصوراً أو تقصيراً كما إذا استند في حكمه إلى شهاده النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن، أو استند إلى بينه المنكر دون المدعى، أو حكم بما هو ضرورى الخلاف الكاشف عن قصوره في الاستنباط و عدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلّا

أن هذا ليس بنقض للحكم حقيقه لأن الخصومه لم تنفصل واقعاً حتى يجوز وصلها أو لا- يجوز، فإن الحكم غير الصادر على الموازين المقرره كالعدم فلا حكم لينقض.

(١) مقتضى الروايات الوارده فى المقام و إن كان أن حكم الحاكم له الموضوعيه التامه فى فصل الخصومه و النزاع، إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك فى أن حكم الحاكم غير مغير للواقع عمّا هو عليه، بل للواقع باق بحاله و حكم الحاكم قد يطابقه و قد يخالفه، كيف و قد صرح بذلك فى صحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلم): إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعه من النار» «١» فإنها صريحه كما ترى فى أن القضاء غير مبدل للواقع و أن من حكم له الحاكم بشىء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له أخذه.

إذن لا- يمكننا أن نرتب آثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم بعدم مطابقته للواقع بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكيميه و الموضوعيه، و سواء علمنا بالخلاف بالوجدان أم بالتعبد، فإذا ترافعا فى صحه بيع و فساده و ادعى أحدهما أنه مائع متنجس لملاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه أو لاقى عرق الجنب عن الحرام، و الحججه قامت عنده على نجاستهما، و بنى الآخر على صحه البيع لطهارتهما عنده، و حكم الحاكم بصحه المعامله لبنائه على طهاره الملاقى فى الصورتين و جب على مدعى البطلان أن يرتب على المعامله آثار الصحه تنفيذاً لحكم الحاكم، إلا أنه ليس له أن يرتب

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٣٢/ أبواب كيفيه الحكم ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٣٢

.....

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

و قد يقال بالتفصيل في الشبهات الموضوعيه بين ما إذا استند الحاكم إلى اليمين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة و التقاص و إن علم أن حكمه ذلك مخالف للواقع و بين ما إذا استند إلى البيه فيجوز، و ذلك للأخبار الوارده في أن من كان له على غيره مال فأنكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فان اليمين تذهب بالحق و هي عدّه روايات.

منها: ما رواه خضر النخعي «في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحدّه قال: فإن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً و إن تركه و لم يستحلفه فهو على حقه» (١).

□  
و منها: روايه عبد الله بن وضاح و فيها: «و لو لا أنك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه

و قد ذهب اليمين بما فيها...» (٢).

و منها غير ذلك من الروايات.

و الصحيح عدم الفرق فى جواز الاقتصاص بين اليمين و البينه، و ذلك فإن الأخبار الداله على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين: إحداهما: وارده فى الاستحلاف و أن من له المال لو استحلف المنكر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين. و ثانيتهما: ما ورد فى أن المنكر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله.

---

(١) وسائل الشيعه ٢٣: ٢٨٥ / أبواب الأيمان ب ٤٨ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٤٦ / أبواب كيفيه الحكم ب ١٠ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٣

.....

---

أما الطائفة الأولى: فهى و إن كانت تامه دلالة، و لا يمكن حملها على أن الحق المذى يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعى، لأنه خلاف ما ورد فى بعضها كما فى الروايه المتقدمه «و قد ذهب اليمين بما فيها» أى بما فى يدك. و قوله فى روايه موسى بن أكيل النميرى «ذهب اليمين بحق المدعى» (١) كما أنها غير معارضه فى مداليلها، إلا أنها ضعيفه السند و غير قابله للاستدلال بها بوجه.

□  
أما الطائفة الثانيه: فمنها: صحيحه سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وقع لى عنده مال فكا برنى عليه و حلف ثم وقع له عندى مال آخذه (فآخذه) لمكان مالى الذى أخذه و أجحده، و أحلف عليه كما صنع؟ قال: إن خانك فلا- تخنه، و لا- تدخل فيما عبته عليه» (٢) إلا أنها معارضه بصحيحه أبى بكر الحضرمى قال «قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها أ يجوز لى إن وقع له قبلى دراهم أن آخذه

منه بقدر حقي؟ قال: فقال: نعم...» (٣) إذن لا مجال للتفصيل في الشبهات الموضوعية بين اليمين و البينه.

و المتحصل: أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع إذا علمنا مخالفته للواقع. نعم، إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا- مانع من ترتيب أثر الطهاره على المبيع، أو ماله المال للمحكوم له في المثالين عند عدم العلم بمخالفه الحكم للواقع، لأنه مقتضى السيره القطعيه فلاحظ.

ثم إن ما ذكرناه بناءً على ما استدللنا به من صحىحتى أبى خديجه المتقدمين ظاهر لا اشكال فيه. و أما لو اعتمدنا على مقبوله عمر بن حنظله فقد يتوهم دلالتها على أن حكم الحاكم أماره على الواقع و معه لا- مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم فيجوز لمدعى البطلان فى المثال أن يرتب آثار الطهاره على المبيع، و كذلك المحكوم له يجوز أن يتصرف فى المال و إن علم بعدم مطابقه الحكم للواقع، فالأماره القائمه على نجاسه الملقى أو عدم كون المال للمحكوم له و إن كانت معارضه لحكم الحاكم و انهما أمارتان

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٤٤/ أبواب كيفيه الحكم ب ٩ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ١٧: ٢٧٤/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٣ ح ٧.

(٣) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ١٧: ٢٧٤/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٣ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٤

### [تبدل رأى بعد نقل الفتوى]

[٥٨] مسأله ٥٨: إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (١) ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسأله لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الاولى و إن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطوه فى النقل فإنه يجب عليه الاعلام [١]

---

متعارضتان،

إلّا أن الحكم مقدم على الأماره المخالفه لورود المقبوله فى مورد تعارض الحجّتين، فإن موردها هو التنازع فى الدين أو الميراث الظاهر فى التنازع فى الحكم الكلّى، و الاختلاف فى الحكم الشرعى إنّما يتصوّر مع الحجّه و الدليل، و معه لو قدمنا العمل بالحجّه على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد و هو أمر غير جائز.

و يدفعه: مضافاً إلى أن المقبوله ضعيفه سنداً و لا- دلالة لها على الأماريه و ترتيب أثر الواقع لأنها إنّما تدل على تقدم حكم الحاكم قضاءً للتخاصم، أن جعل الأماره و الطريق مع العلم بالخلاف أمر لا معنى له، و ما معنى كون الحكم حجّه و طريقاً مع القطع بكونه مخالفاً للواقع، و كيف يمكن الالتزام بوجوب قبوله و حرمة ردّه مع العلم بأنه خلاف ما أنزله الله سبحانه.

ثمّ إن هذا كلّه فى موارد الترافع و الخصومات الأعم من الشبهات الحكميه و الموضوعيه. و هل ينفذ حكم الحاكم و يحرم نقضه فى غير موارد الترافع أيضاً كثبوت الهلال و نصب القيم و المتولى و نحوها؟ يأتى عليه الكلام فى المسأله الثامنه و الستين إن شاء الله، و نبيّن هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم فى غير موارد الترافع فليلاحظ.

تبدّل الرأى بعد نقل الفتوى:

(١) أو أن المجتهد أفتى بشىء ثمّ تبدل رأيه كما تعرض له فى المسأله التاسعه و الستين فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه إعلام المقلّدين و من سمع منه الفتوى الأولى أو لا يجب؟

و ذلك فإن المجتهد قد يفحص عن أدله المسأله و مداركها بالمقدار اللّازم فى الاجتهاد

---

[١] مرّ الكلام فيه [فى المسأله ٤٨].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٣٥

.....

---

كما لو فحص عنها فى مظانّها

و الأبواب المناسبة لتلك المسألة و لا- يظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب و من هنا يفتى فى المسألة بالجواز، و يقف بعد ذلك فى غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك إلى العدول عن فتواه الأولى بالجواز.

و أحسن مثال لتلك الكبرى مسأله حرمة تمكين الزوجه الحائض زوجها من نفسها، فإن قوله عزّ من قائل فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ «١» خطاب للأزواج و الأخبار الداله على حرمة وطء الحائض فى الأبواب المناسبة لها كلها يختص بهم فمن فحص عن حرمة وطء الحائض لا يعثر فى الأبواب المناسبة لها على دليل يدل على الحرمة بالإضافة إلى الزوجه لاختصاص الأدله بالزوج، و من هنا وقع الكلام فى أن الحائض هل يجوز أن تمكّن زوجها من نفسها، كما إذا أراد الوقاع عصيانياً من غير ناحيه الإعانه على الإثم أو كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهه الإعانه على الإثم لعدم حرمة الوطء بالإضافة إليها أو لا يجوز؟ فالمجتهد الفاحص عنها فى مظانها لا- يكاد تصله الحرمة بالإضافة إلى الزوجه و معه يفتى بجواز تمكينها. إلّا أنه إذا عثر فى أبواب العدد على باب أن المعتده بالأقراء إذا رأت الدم فى أول الحيضه الثالثه جاز لها أن تتزوج، و لم يجر لها أن تمكّن من نفسها حتى تطهر، و رأى الأخبار الداله على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول و الإفتاء بالحرمة فى المسأله، فهل فى تلك الموارد المذكوره يجب على المجتهد أو ناقل الفتوى السابقه أعلام من سمع منه الفتوى الأولى بعد العدول أو لا يجب؟

و الصحيح عدم وجوب الاعلام لعدم دلالة الدليل عليه و



الوجه فيه: أن المقلد السامع للفتوى الأولى و إن كان يقع في مخالفه الواقع من جهه أخبار المجتهد أو الناقل إلّا أن التسبب إلى وقوعه في المحرّم إنما هو من الله سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فإن الفتوى الأولى للمجتهد حجه شرعيه في ظرفها، و المجتهد أو الناقل كان كلاهما مرخصين في بيانها، فإن المقدار المعبر من الفحص إنما هو الفحص عن المسأله في مظانها و الأبواب المناسبه لها كما مرّ، و لا يجب الفحص عنها في جميع الأبواب الفقهيّه

---

(١) البقره ٢: ٢٢٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٣٦

### [تعارض نقل الفتوى]

[٥٩] مسأله ٥٩: إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا و كذا البيتان و إذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع [١]، و كذا إذا تعارض ما في الرساله مع السماع، و في تعارض النقل مع ما في الرساله قدّم ما في الرساله مع الأمن من الغلط (١).

---

بوجه. و من الظاهر أن حجيه الفتوى السابقه مستنده إلى الشارع، لأنه الّذى اعتبر الفتوى الأولى حجه، فاللقاء في مخالفه الواقع مستند إلى الله نظير ما ذكره ابن قبه في شبهته المعروفه و إن أجبنّا عنها في محلّها، و مع أن التسبب من الشارع دون المجتهد أو الناقل لا يقتضى لوجوب الاعلام عليهما من ناحيته.

و أما وجوب تبليغ الأحكام الشرعيه فهو إنما يقتضى وجوب الفتوى الثانيه بجعلها في معرض الوصول إليها، و لا يقتضى وجوب إيصالها إلى المقلد الذي سمع منه الفتوى الأولى من أحدهما، و عليه فالاعلام في هذه الصوره لا دليل على وجوبه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يكون وقوع المكلف في الحرام أو ترك الواجب مستنداً إلى المجتهد أو الناقل بحسب البقاء، و ذلك كما

إذا صَلَّى المقلِّد من دون سورة بمرأى منهما استناداً إلى فتوى المجتهد أو النقل، لأنهما حينئذٍ لو لم يبيِّنا له وجوبها و لم ينبهاه بالعدول استند الحكم بوجوب الصلاة من دون سورة إليهما بقاءً، و هو من التسبب إلى الوقوع في مخالفه الواقع و هو حرام و لا مناص معه من الالتزام بوجوب الاعلام عليهما، و هذا بخلاف ما إذا لم يستند ذلك إليهما بحسب البقاء. و لا يقاس هذه المسأله بما لو أفتى المجتهد خطأً أو نقل الناقل فتواه كذلك، لأن التسبب حينئذٍ من المجتهد أو الناقل. و أما في المقام أعنى مسأله العدول و تبدل الرأى فالتسبب مستند فيها إلى الشارع كما مرّ.

تعارض الناقلين في نقل الفتوى:

(١) و تفصيل الكلام في هذه المسأله أن فتوى المجتهد قد تثبت بالسمع إما من نفسه شفاهاً أو بالنقل عنه، و قد تثبت بالبينه، و ثالثه بوجدانها في رسالته إذا كانت مأمونه

---

[١] في إطلاقه و إطلاق ما ذكر بعده إشكال بل منع.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٣٧

.....

---

من الغلط، و لا كلام في ثبوتها بتلك الأمور و إنما الكلام فيما إذا وقعت المعارضه بينها.

و التعارض قد يتحقق بين فردين من سنخ واحد، كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرّه و الفتوى بالحرمة أخرى، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز و نقل آخر عنه الفتوى بالحرمة، أو أن بينه أخبرت عن فتواه بالحرمة و بينه أخرى أخبرت عن فتواه بالجواز، أو وجد في إحدى رسالتيه الفتوى بشي ء و في الأخرى الفتوى بشي ء آخر.

و في هذه الصوره إذا كان أحدهما ناظراً إلى زمان و الآخر إلى زمان آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقه و

حكى الآخر عن فتواه الفعلية و احتمال العدول في حقه، وجب العمل على طبق المتأخر منهما لعدم المعارضه بينهما إذ لا معارض للمتأخر منهما زماناً سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقه و هو لا يعارض الدليل.

و إذا كان كلاهما ناظراً إلى زمان واحد كما لو وجد في إحدى رسالتيه المطبوعه في تاريخ معين فتواه في المسأله بالجواز، و في رسالته الأخرى المطبوعه في ذلك التاريخ بعينه في مطبعه اخرى أفتى فيها بالحرمة، أو بيّنه أخبرت عن أن فتواه الفعلية هي الجواز، و أخبرت اخرى عن أن فتواه الفعلية هي الحرمة، أو أن أحد الناقلين نقل إفتاءه الفعلية بالجواز و الآخر نقل إفتاءه الفعلية بالحرمة. نعم، هذا لا يتصور في السماع بالمشافهه لعدم إمكان فتويين متنافيتين في زمان واحد. أو كان أحدهما ناظراً إلى زمان و الآخر إلى زمان آخر، كما إذا حكى أحدهما عن فتواه السابقه و حكى الآخر عن فتواه الفعلية إلّا أنّا لم نحتمل في حقه العدول عن فتواه السابقه، فلا مناص من تساقطهما بالمعارضه كما هو مقتضى القاعده في المتعارضين. هذا إذا وقع التعارض بين فردين من سنخ واحد كما عرفت.

و قد تتحقق المعارضه بين سنخين من الأمور المتقدمه و هذا له صور ثلاث:

الاولى: أن يعارض السماع بالمشافهه مع الرساله المأمونه من الغلط.

الثانيه: أن يعارض الرساله مع النقل بالخبر أو البيّنه.

الثالثه: أن يعارض السماع بالمشافهه مع النقل بالخبر أو البيّنه.

ذكر الماتن (قدّس سرّه) أن السماع من المجتهد شفاهاً مقدّم على النقل و الرساله كما

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٣٨

.....

---

أن الرساله مقدمه على النقل.

و الصحيح أن يقال: إن المتعارضين من تلك الأمور إن كانا ناظرين إلى زمانين متعددين فلا

تعارض بينهما حقيقته فيما إذا احتمل العدول في حقه، بل اللّازم وقتئذٍ هو الأخذ بالمتأخر منهما زماناً، و استصحاب عدم العدول عن الفتوى السابقه لا يعارض الأماره كما تقدم.

و إذا فرضناهما ناظرين إلى زمان واحد أو زمانين مع العلم أيضاً بعدم العدول كانت الأمارتان متعارضتين لا محاله، و حينئذٍ إذا كانت المعارضه بين السماع من المجتهد شفهاً و بين نقل الثقة أو البيئه فإن لم يحتمل الخطأ فيما سمعناه من المجتهد كما لو اتحد المجلس و سئل فيه المجتهد عن المسأله و اختلف فيما أجاب به عن السؤال فأخبر الثقة أو البيئه عن أنه أفتى في المجلس بالجواز، و المقلد سمع منه الفتوى بالحرمة مثلاً فهما من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعي و الآخر ظني، للقطع بعدم الخطأ في الفتوى المسموعه من المجتهد و أن ما سمعناه منه بالمشافهه من الحكم بالحرمة هو فتواه في المسأله، و معه يسقط النقل عن الحجيه للعلم بعدم مطابقته للواقع، لأنه إما كاذب أو مشتبّه في نقله، هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد.

و أما إذا كان كل منهما ناظراً إلى زمان، و علمنا عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقه فالأمر أيضاً كذلك، لاستلزام العلم بفتواه الفعلية بالسماع العلم بأن فتواه السابقه أيضاً كذلك، لأن مفروضنا العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقه، إذن يقع التعارض بين السماع و النقل في الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعي، و النقل معلوم الخلاف كما مرّ.

و أما لو احتملنا الخطأ في فتواه التي سمعناها منه شفهاً، كما إذا تعدد المجلس فسمعنا منه الفتوى بالجواز في مجلس و نقل عنه الثقة أو البيئه الفتوى بعدم الجواز في مجلس آخر، مع العلم بعدم عدوله عن

فتواه السابقه، فلا علم لنا حينئذٍ بكذب الناقل أو خطأه، لأنه من المحتمل أن يكون الخطأ في فتوى المجتهد التي سمعناها عنه شفاهاً، و مع هذا الاحتمال لا- مانع من شمول أدله الاعتبار لنقل الثقة أو اليته. و حيث إننا نحتمل الخطأ في كل من الناقل و المجتهد تجرى أصاله عدم الغفله و الخطأ في كل منهما و مقتضاها القطع التبعدي بصدور كلتا الفتويين لولا المعارضه، لكننا علمنا بالخطأ في

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٣٩

.....

إحداهما فلا مناص من الحكم بتساقطهما بالمعارضه.

و لا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الإمام (عليه السّلام) مع النقل فإننا إذا سمعنا الحكم من الإمام (عليه السّلام) شفاهاً جزمنا بعدم مطابقه النقل للواقع لعدم احتمال الخطأ في الإمام (عليه السّلام) و هذا بخلاف المقام لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بالخطأ في إحداهما، و لأجل هذا العلم الإجمالي تقع المعارضه بين الفتويين و يتساقطان فلا- يمكن الأخذ بشيء منهما، فتقدم السماع على النقل إنما هو في صورته العلم بعدم خطأ المجتهد في الفتوى المسموعه عنه شفاهاً، هذا كلّه فيما إذا كانت المعارضه بين السماع و النقل.

و أما إذا وقع التعارض بين السماع و الرساله فإن كانت الرساله من غيره كما يتفق كثيراً فتري أن الثقة جمع فتاوى المجتهد في كتاب، فالتعارض وقتئذٍ من تعارض النقل و السماع فيأتي فيه جميع ما قدّمناه في تعارضهما آنفاً.

و أما لو كانت الرساله بخطه و كتابته أو بخط غيره و لكنها مما لاحظه المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد و هو قد راجعها و نظر فيها، فالمعارضه من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداهما شفاهاً و

الأخرى كتابه، و أصله عدم الخطأ و إن جرت في كل منهما في نفسه، إلا أنه عند تعارضهما لا يبعد دعوى جريان السيره العقلانيه على عدم إجرائها في الفتوى المسموعه عنه شفاهاً، و ذلك لأن الخطأ فيها مذنون و لكنه في فتواه بالكتابه موهوم، فإن الإنسان بالطبع يهتم و يحتفظ بخصوصيات المطلب عند الكتابه بما لا يحتفظ به في مكالماته شفاهاً، و من هنا يشتبه فيها كثيراً بخلاف الكتابه و لا سيما في مقام الاستدلال و الاستنباط، فيما أن الكتابه أضبط و أوثق إذا كانت مأمونه من الغلط لم تجر أصله عدم الخطأ في معارضها و هي الفتوى بالمشافهه، عند العقلاء.

و من ذلك يظهر حكم ما إذا وقع التعارض بين النقل و الرساله، فإن الكتابه كما تقدم أضبط من الفتوى بالمشافهه فضلاً عن نقلها، فلا تجرى فيها أصله عدم الخطأ. و على الجملة إذا قدّمنا الرساله على سماع الفتوى من المجتهد بالمشافهه تقدمت على النقل الحاكي عن تلك الفتوى الشفهيّه بطريق أولى فيحكم بخطأ الناقل و يعمل على طبق الرساله.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٠

### [الابتلاء بمسأله مع غياب الأعلم]

[٦٠] مسأله ٦٠: إذا عرضت مسأله لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعه إلى السؤال، و جب ذلك [١] و إلا فإن أمكن الاحتياط تعين، و إن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، و إن لم يكن هناك مجتهد آخر و لا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليه الإعاده أو القضاء، و إذا لم يقدر على تعيين قول

المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، و إن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، و إن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء (١).

(١) بناءً على ما قدّمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعملم فيما إذا لم يعلم المخالفه بينه و بين الأعملم جاز الرجوع إلى غير الأعملم فى مفروض الكلام، و إذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهه العلم الإجمالى بمخالفه فتاواه مع فتاوى الأعملم فى المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعه أو الاحتياط، و إذا لم يمكن ذلك رجع إلى غير الأعملم حتى مع العلم بالمخالفه إجمالاً.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعملم أيضاً أخر الواقعه إلى السؤال عن حكمها، فإن التكليف الواقعه قد تنجرت فى حقه و معه يحتاج المكلف فى موارد التكليف إلى المؤمن من العقاب لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يتحقق ذلك إلّا بتأخير الواقعه.

و إذا لم يتمكن من تأخيرها احتاط إن أمكنه لأنه أمر سائغ محض للجزم بالامتنال و فراغ الذمه حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعملم فضلاً عما إذا لم يتمكن من الرجوع إليه، و إذا لم يتمكن من الاحتياط لدوران الأمر بين جزئيه شىء و مانعيته مثلاً رجع إلى فتوى غير الأعملم حتى مع العلم بالمخالفه بينه و بين الأعملم فى المسأله إجمالاً، و ذلك لحجيه فتوى غير الأعملم وقتئذٍ للسيره العقلانيه الجاريه على الرجوع

[١] بل يجوز له تقليد غير الأعملم حينئذٍ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٤١

.....

إلى غير الأعملم عند تعذر الرجوع إلى الأعملم و انسداد بقيه الطرق، و تشهد

له ملاحظتهم فى مثل معالجه المريض المبتلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه فإنهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الأعلّم لراجعوا غير الأعلّم من دون كلام، و هذه الصوره مستثناه عن عدم حجيه فتوى غير الأعلّم عند العلم بالمخالفه بينه و بين الأعلّم إجمالاً.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلّم أيضاً اندرج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد، و ذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلف و أنه غير مهمل كالبهائم فلا تجرى البراءه فى حقه و لا طريق له إليه كما أن الاحتياط غير متيسر له و معه ينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال الاحتمالى لا محاله، فإن العقل المستقل بلزوم امتثال التكليف المتوجه إلى العبد من سيده، يتنزل إلى كفايه الامتثال الاحتمالى عند تعذر الامتثال التفصيلى.

ثم إن للامتثال الاحتمالى مراتب بحسب قوه الاحتمال و ضعفه و مع التمكن من المرتبه الأقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى و هكذا، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الأصحاب لقوه احتمال مطابقته للواقع فى مقابل القول النادر، فمع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الأموات مقدماً للأعلّم منهم على غيره و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلّم من الأموات جمعاً. و إذا تعذر ذلك أيضاً عمل بظنه، و مع عدم التمكن منه أيضاً و لو لعدم ظنه بشىء عمل بأحد طرفى الاحتمال لأنه الميسور فى حقه، و التكليف بغير الميسور غير ميسور. و هذا كلّ من الامتثال الاحتمالى و التنزل إليه لتعذر الامتثال التفصيلى على الفرض.

ثم إن العامى بعد ما عمل بفتوى غير الأعلّم أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمه يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده، فإن كان



ما أتى به مطابقاً للواقع حسبما أفتى به مقلّده فهو، وإلّا وجب قضاء أعماله أو إعادتها بلا فرق في ذلك بين أن يكون بطلانها مستنداً إلى فقدّها لجزء أو شرط ركنين، وأن يكون مستنداً إلى فقدّها لشيء من الأجزاء والشرائط غير الركنيتين. وذلك لما فرضناه من عدم مطابقه عمله للواقع، وعدم قيام الدليل على كونه مجزئاً عن الواجب الواقعي، و حديث

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٢

### [تعاقب تقليد الأموات]

[٦١] مسأله ٦١: إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات، فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟ الأظهر الثاني [١] والأحوط مراعاة الاحتياط (١).

لا تعاد و إن كان يدل على عدم وجوب الإعادة من غير الأركان إلّا أنه يختص بما إذا كان العامل معتقداً صحه عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعادة و ليس العامل في المقام كذلك لعدم اعتقاد صحه عمله للشك في مطابقته للواقع و وجوب الإعادة في مثله غير مقيّد بما بعد الانكشاف، لأنه لو لم ينكشف الخلاف أيضاً وجبت إعادته لتردده في مطابقه عمله للواقع و عدمها، و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثمّ عدل أو تبدل رأى مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الإعادة حينئذٍ إذا كان العمل فاقداً لغير الأركان من الأمور المعتره فيه.

(١) ما ذكره الماتن (قدّس سرّه) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثاني يبتنى على أن المكلف بتقليده المجتهد الثاني و عدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الأول، فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد

ذلك من التقليد الابتدائي غير الجائز، و عليه فيتعين البقاء على تقليد الثاني جوازاً أو وجوباً. و لا فرق في ذلك بين القول بأن التقليد هو الالتزام أو نفس العمل، غايه الأمر أنه على الثاني لا بد من فرض العمل بفتوى المجتهد الثاني أيضاً.

أقول: قد تقدّم أنه لا أثر لتفسير التقليد بالعمل أو الالتزام في الحكم بجواز البقاء و عدمه و في سعه موضوعه و ضيقه.

و الصحيح أن يقال: إنه لا مناص من الحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول إذا أفتى المجتهد الثالث و هو الحي بوجوب البقاء، فإن وجوب البقاء على تقليد الميت إنما هو في فرض أعلميه الميت و معه إذا علم المكلف بالمخالفه بين الميت الأول و الثاني في الفتوى و جب عليه البقاء على تقليد الميت الأول، لما قدّمناه من أن فتوى الأعلم هي الحجه عند العلم بالمخالفه بينه و بين غير الأعلم. و أما عدوله إلى الثاني فقد كان مستنداً إلى عدم تجويز المجتهد الثاني للبقاء على تقليد الميت حتى إذا كان أعلم، إذن

---

[١] هذا إذا كان المقلد قائلاً بجواز البقاء، و أما إذا كان قائلاً بوجوبه فالأظهر هو الأول.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٣

.....

---

فهو كان معذوراً في عدوله و لا يمنع هذا العدول المستند إلى فتوى الميت الثاني عن عدوله إلى الميت الأول، لأنه كلا عدول عند المجتهد الثالث الذي هو الحي، لافتائه بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول لأعلميته و عدم جواز العدول إلى الثاني، و مع ذلك كيف يجوز البقاء على تقليد الثاني.

و إن شئت قلت: المفروض أن المجتهد الثالث يرى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول لأنه كان أعلم من المجتهد الثاني، ففتوى المجتهد

الثانى لم تكن حجه فى حق العامى بنظر المجتهد الثالث حدوثاً، و مع عدم حجتيه حدوثاً فى حال الحياه كيف يعقل أن تكون حجه بقاءً أى بعد موته لوضوح تبعيه البقاء للحدوث. لأننا إنما نتشبت فى الاستدلال على حجيه فتوى الميت بإطلاق الأدله الداله على حجيه فتواه حال الحياه من جهه السيره العقلانيه الجاريه على عدم الفرق بين صورتى موته و حياته فإذا لم تكن فتوى المجتهد حجه حدوثاً لم يمكن أن تتصف بالحجيه بقاءً أى بعد موته. هذا بالإضافة إلى الميت الثانى.

و أما بالإضافة إلى الحى فإن كان الميت الأول كما أنه أعلم من الميت الثانى أعلم من الحى، فلا ينبغى التردد فى تعين البقاء على تقليده إذا علم المكلف بالمخالفه فى الفتوى بينهما، و إذا لم يعلم بينهما بالمخالفه جاز له كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و لا يجب عليه الفحص عن مخالفتها. نعم، إذا اختار العدول إلى الحى ثم علم بالمخالفه بينه و بين الميت الأول، و جب عليه العدول إلى الميت الأول لأنه أعلم على الفرض.

و أما إذا كان الحى أعلم من الميت الأول، فإن لم يعلم المخالفه بينهما جاز للمكلف كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و إن علم بينهما بالمخالفه تعين عليه العدول إلى تقليد المجتهد الحى لأنه أعلم على الفرض، إلا أن محط كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميت الأول بالإضافة إلى الميت الثانى لا بالإضافة إلى الحى، هذا كله فيما إذا كان الميت الأول أعلم من الميت الثانى.

و إذا انعكس الأمر و كان المجتهد الثانى أعلم من الأول فإن كان المكلف عالماً بالمخالفه بينهما فى الفتوى،

كان المتعین فی حقه الرجوع إلى الثاني فلم تكن فتوى المجتهد الأول حجه حتى فيما إذا كان حياً فضلاً عن موته، ففي مثله لا يجوز البقاء على

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١، ص: ٣٤٤

.....

تقليده لا قبل موت المجتهد الثاني و لا بعد موته.

و أما إذا لم يكن المكلف عالماً بالمخالفة بين المجتهد الأول و الثاني فكان يجوز له أن يبقى على تقليد الأول و لا يفحص عن فتوى المجتهد الثاني، لكنه إذا رجع إليه و تعلم فتواه المخالفة لفتوى المجتهد الأول على الفرض فقد سقطت فتوى المجتهد الأول عن الحجية فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعد موت المجتهد الثاني. و النتيجة أن في موارد جواز البقاء على تقليد الميت إذا رجع المقلد إلى الحي لم يكن له الرجوع إلى الميت بعد ذلك.

ثم إن المجتهد الثاني الميت إذا كان أعلم من الحي أيضاً تعين البقاء على تقليده، و أما إذا كان الأعم هو الحي دون الميت الثاني فلا محاله يجوز للمكلف أن يبقى على تقليد الميت الثاني لعدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعم منه و هو المجتهد الحي و أن يعدل إلى الحي لفرض أنه أعلم من الميت، و مع عدم العلم بالمخالفة بينهما تتصف فتوَاهما بالاعتبار، و لا- يجب على المكلف الفحص عن مخالفتها كما تقدم. نعم، إذا اختار المكلف العدول إلى الميت الثاني ثم علم بالمخالفة بينهما تعين عليه العمل بفتوى الحي لأنه الأعم على الفرض.

و هناك صورته ثالثة: و هي ما إذا كان الميت الأول و الثاني متساويين في الفضيله أو احتملنا الأعميه في كل منهما و المكلف علم بينهما بالمخالفة، ففي هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد كل منهما، لأن

العلم بالمخالفه يسقط الفتويين عن الاعتبار فإن كان المجتهد الثالث أعلم منهما تعين الرجوع إليه. و إذا كان مساوياً معهما في الفضيله فحاله حالهما لسقوط فتواه عن الحجيه عند العلم بالمخالفه، فإن أدله الاعتبار غير شامله للمتعارضين فيجب على المكلف الاحتياط إن أمكنه وإلا فيختير بحسب العمل.

ثم إنك عرفت أن مسأله جواز التقليد لا يمكن أن تكون تقليديه، بل لا بد أن تستند إلى قطع المكلف و اطمئنانه. نعم، لا مانع من التقليد في خصوصياته، و في المقام إن استقل عقل العامي بشي ء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو، و أما إذا لم يستقل كما هو الغالب لعدم تمكنه من استقلال عقله بشي ء فلا يمكن الرجوع في ذلك إلى فتوى الميت لأنها مشكوكه الحجيه، لعدم استقلال عقله بحجيتها أو عدمها. و لا يمكن أن تثبت حجيه قوله بقول نفسه، لأنه دور واضح فلا يمكن إثبات جواز البقاء

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٥

### [ما يتحقق به التقليد]

[٦٢] مسأله ٦٢: يكفي في تحقق التقليد [١] أخذ الرساله و الالتزام بالعمل بما فيها، و إن لم يعلم ما فيها و لم يعمل (١)، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء (٢) و إن كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل و لو كان بعد العلم، عدم البقاء و العدول إلى الحي (٣). بل الأحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً و لو كان بعد العلم و العمل (٤).

---

على تقليد الميت بالرجوع إلى تقليد الميت، و معه لو عمل بفتوى الميت و قلّده فهو كالعامل من دون تقليد و قد مرّ أن العمل من دون تقليد أو عدليه باطل ظاهراً بمعنى أنه مما لا يمكن

الاقتصار عليه لدى العقل، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مؤمنه من العقاب فالمتعين أن يرجع في ذلك إلى الحي.

ما هو المحقق للتقليد:

(١) قد عرفت أن التقليد هو العمل استناداً إلى قول الغير، ولا يكفي في تحققه الالتزام و أخذ الرساله بوجه.

(٢) مَرَّ أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشترط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسّرناه بغيره من المعانى المتقدمه فى محلّها، فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المترادى من المتن. نعم يشترط فى البقاء أن يكون المقلّد ذا كراً لفتوى الميت فلاحظ.

(٣) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لأن معناه محل الخلاف كما مرّ، إلّا أن العدول إلى الحي و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه و لو كان بعد العلم بها إنما يكون موافقاً للاحتياط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت، و أما لو قلنا بوجوبه كما إذا كان الميت أعلم من الحي مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى، فلا يكون العدول إلى الحي و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطاً أبداً. نعم، إذا لم يكن ذا كراً لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر و عدم نسيان فتوى الميت كما مرّ.

(٤) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً فإن المسأله خلافه كما تقدم و هذا أيضاً فيما إذا لم يكن الميت أعلم.

---

[١] مَرَّ حكم هذه المسأله [فى المسأله ٨].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٤٦

**[فى احتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى]**

[٦٣] مسأله ٦٣: فى احتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلّد بين العمل بها و بين الرجوع إلى غيره (١) الأعلّم فالأعلّم

## [أقسام الاحتياط في الرسائل العملية]

[٦٤] مسأله ٦٤: الاحتياط المذكور في رساله إما استجابى، و هو ما إذا كان مسبقاً أو ملحقاً بالفتوى، و إما وجوبى و هو ما لم يكن معه فتوى و يسمّى بالاحتياط المطلق، و فيه يتخير المقلد بين العمل به، و الرجوع إلى مجتهد آخر.

و أما القسم الأول فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرجوع إلى الغير (٣) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، و بين العمل به.

(١) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى فلاحظ. و أما جواز الرجوع إلى غيره فلائذ الأعلم غير عالم بالحكم فى مورد الاحتياط فلا بدّ معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسأله. هذا إذا كان احتياط الأعلم مستنداً إلى عدم علمه بالحكم الواقعى و كون الشبهه قبل الفحص بحيث لا يخطأ غير الأعلم فيما أفتى به. و أما لو كان احتياطه مستنداً إلى جزمه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعى بحيث يخطأ غيره فيما أفتى به فلا مسوغ معه للرجوع إلى غيره أبداً بل لا بدّ من الاحتياط، لوجود فتوى الأعلم فى الحكم الظاهرى أعنى وجوب الاحتياط، إذ لا يشترط فى وجوب الرجوع إليه أن يكون للأعلم فتوى فى الحكم الواقعى.

(٢) هذا فيما إذا علم المكلف بالمخالفه بين الأعلم فالأعلم فى الفتوى، و أما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الأعلم فالأعلم لحجيه فتوى كل منهما فى نفسه على ما أسلفناه فى محلّه فلاحظ.

(٣) لأنه فى الحقيقه عدول عن تقليد الأعلم إلى تقليد غير الأعلم من غير مسوغ لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعلم فى المسأله و هى حجه متعينه على الفرض

فيما إذا علم بالمخالفه بينهما، وإلا فلا تجب مراعاة الأعلّم فالأعلّم.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٧

### [التبعيض في التقليد]

[٦٥] مسأله ٦٥: في صورته تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد [١] أيهما شاء كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد حتى أنه لو كان مثلما فتوى أحدهما وجوب جلسته الاستراجه، واستحباب التثليث في التسيّحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلّد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسه (١).

و احتمال الخلاف في المسأله و عدم مطابقيه الفتوى للواقع و إن كان موجوداً بالوجدان إلا أنه ملغى بأدله اعتبار فتوى الأعلّم تعبدًا، إذ لا مسوّغ للأخذ بخلاف فتوى الأعلّم و هو العدى أفتى به غيره و إن كان موافقاً للاحتياط، لأنه مما قامت الحججه على خلافه، و من الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الامتثال تشريع محرّم، فإذا أفتى الأعلّم بعدم الوجوب في مورد و أفتى غير الأعلّم فيه بالوجوب لم يجوز للمقلّد أن يأتي بالعمل بعنوان الوجوب استناداً إلى فتوى غير الأعلّم به، لقيام الحججه و هي فتوى الأعلّم بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الإتيان به بعنوان الوجوب تشريعاً محرّماً و إن كان موافقاً للاحتياط. نعم، العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما أفتى به الأعلّم إلا أنه غير الرجوع في المسأله إلى غير الأعلّم فلاحظ.

(١) قد أسلفنا في المسأله الثالثه و الثلاثين و كذا في السابعه و الأربعين اختصاص جواز التبعيض في التقليد في عمليين، و كذا في أحكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم المخالفه في الفتوى بين المجتهدين. و أما على القول بجواز التقليد لكل من المتساويين أو للأعلّم و غير



الأعلم حتى مع العلم بالمخالفه بينهما فالمقلد إنما يجوز أن يقلد كلا منهما في باين أو عمليين متعددين، و ليس له التبعض في تقليدهما في أحكام العمل الواحد و قد ذكرنا الوجه في ذلك في المسألتين المذكورتين فليراجع.

[١] مع عدم العلم بالمخالفه، و إلا فيأخذ بأحوط القولين كما مرّ، و بذلك يظهر حال التبعض.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٤٨

## [أبحاث في التقليد]

### [مورد التقليد و محله]

#### إشاره

[٦٦] مسأله ٦٦: لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي، إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام (١) و مع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا بدّ من الترجيح، و قد لا يلتفت إلى إشكال المسأله حتى يحتاط، و قد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، مثلاً الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأ-كبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأ-حوط التوضؤ به بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استجبائياً، و الأحوط الجمع بين التوضؤ به و التيمم. و أيضاً الأحوط التلث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، و يلزم من التلث وقوع بعض الصلاه خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، و كذا التيمم بالجص خلافاً للاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلماً هذا فالأ-حوط التيمم به، و إن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع، و هكذا.

## [التقليد في أصول الدين]

[٦٧] مسأله ٦٧: محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيه العمليه فلا يجرى في أصول الدين (٢).

(١) على ما بينا تفصيله في المسأله الثانيه عند التكلم على الاحتياط فراجع.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

موسوعه الإمام الخوئي؛ ج ١، ص: ٣٤٨

محل التقليد و مورده:

(٢) الكلام فى هذه المسأله يقع من جهات: ١- التقليد فى أصول الدين:

قد عرفت أن التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير فى مقام العمل، و الوجه فى وجوبه على ما قدّمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا- يتأتى هذا فيما اعتبر فيه اليقين و الاعتقاد كما فى الأصول كالتوحيد و النبوه و المعاد لوضوح أنه لا

عمل فى تلك الأمور حتى يستند فيها إلى قول الغير أو لا يستند، فإن المطلوب فيها هو اليقين و الاعتقاد و نحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له فى مثلها، بل لو عقد القلب فى تلك الأمور على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجه، إذ

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٤٩

.....

المعتبر فى الأصول إنما هو اليقين و العرفان و الاعتقاد، و شىء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير. بل هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد و اتباع قول الغير فى الأصول كقوله عز من قال **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٖ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** (١).

نعم، هناك كلام آخر فى أنه إذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به فى الأصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً إلى الدليل و البرهان؟ إلا أنه أمر آخر أجنبى عما نحن بصده، و إن كان الصحيح جواز الاكتفاء به إذ المطلوب فى الاعتقادات هو العلم و اليقين بلا- فرق فى ذلك بين أسبابهما و طرقهما، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع فى الحقيقة إلى اليقين بالبرهان، لأنه يتشكل عند المكلف حينئذٍ صغرى و كبرى فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعه، و ما أخبر به جماعه فهو حق، و نتیجتها أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بأخبارهم.

## ٢- التقليد فى الموضوعات الصرفه:

إذا رأى المجتهد أن المائع المعين خمر مثلاً أو أنه مما أصابته نجاسه، فهل يجب على من قلمده متابعتة فى ذلك و يعامل مع المائع المعين معاملة الخمر أو ملاقى النجاسه؟

لا ينبغى التوقف فى عدم جواز التقليد فى الموضوعات الصرفه، لأن تطبيق الكبريات على

صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه و نظره، فإن التطبيقات أمور حسيه و المجتهد و المقلد فيها سواء، بل قد يكون العامى أعرف فى التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلد أن يتابع المجتهد فى مثلها.

نعم، إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعين خمراً، أو عن إصابه النجس له و كان إخباره إخباراً حسيماً، جاز الاعتماد على إخباره إلا أنه لا من باب التقليد بل لما هو الصحيح من حجيته خبر الثقة فى الموضوعات الخارجيه، و من ثمه و جب قبول خبره على جميع المكلفين و إن لم يكونوا مقلدين له كسائر المجتهدين.

---

(١) الزخرف ٤٣: ٢٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٠

### ٣- التقليد فى الموضوعات المستنبطه:

---

كالصلاه و الصوم و الزكاه و غيرها مما وقع الكلام فى أنها أسام للصحيحه أو الأعم، أو الموضوعات العرفيه و اللغويه كما فى الغناء و نحوه فإذا بنى المجتهد على أن السوره لا يعتبر فى مسمى الصلاه و أنها اسم للأجزاء و الشرائط غير السوره، أو أن الغناء هو الصوت المطرب لا- ما اشتمل على الترجيع من غير طرب، فهل يجب على العامى أن يقلده فيهما، أو أن الموضوعات المستنبطه من الشرعيه و العرفيه و غيرها خارجة عن الأحكام الشرعيه و لا يجرى فيها التقليد بوجه؟

الصحيح و جوب التقليد فى الموضوعات المستنبطه الأعم من الشرعيه و غيرها و ذلك لأن الشك فيها بعينه الشك فى الأحكام، و من الظاهر أن المرجع فى الأحكام الشرعيه المترتبه على تلك الموضوعات المستنبطه هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عباره أخرى عن الرجوع إليه فى الأحكام المترتبه عليها. مثلاً إذا بنى المجتهد على عدم صحه صلاه الرجل إذا كانت بحاله امرأه تصلى أو العكس إلا أن يكون

الفصل بينهما عشره أذرع، فمعنى ذلك أن الصلاه اسم للأجزاء و الشرائط التي منها عدم كونها واقعه بحذاء امرأه تصلي، كما أن المجتهد إذا كتب في رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أ كان مطرباً أم لم يكن، فمعناه أن الحرمة الشرعيه إنما ترتبت على الأعم من الصوت المطرب وغيره مشروطاً بأن يشتمل على الترجيع.

و المتحصّل: أن الرجوع في الموضوعات المستنبطه إلى المجتهد رجوع إليه في أحكامها و التقليد فيها من التقليد في الفروع.

#### ٤- التقليد في مبادئ الاستنباط:

و هي العلوم الأدبيه و اللغه و علم الرجال، و هل يجوز للمجتهد أن يقلّد عالماً من علماء الأدب أو الرجال في شىء من القواعد الأدبيه أو في تفسير كلمه أو فيما يرجع إلى الرجال، حتى يرتب على ذلك حكماً من الأحكام الشرعيه عند التصدي لاستنباطها عن مداركها؟

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٥١

.....

الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الأمور و ذلك لأن مشروعيه التقليد إنما ثبتت بالسيره و الكتاب و السنه و لا يشمل شىء منها للمقام. أما الكتاب فلأن قوله عزّ من قائل <sup>□</sup>لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... «١» إنما يدل على مشروعيه التقليد في الأحكام الشرعيه الراجعه إلى الدين، و من الظاهر أن القاعده الأدبيه، أو وثاقه راو و عدمها ليست من الدين بوجه.

و أما السنه فلأن المستفاد من الروايات إنما هو مشروعيه التقليد فيما يرجع إلى الحلال و الحرام أو معالم الدين و نحوها، و لا ينطبق شىء من ذلك على القواعد الأدبيه أو الرجاليه لوضوح عدم كونها من الحلال و الحرام و لا أنها من المعالم كما لا يخفى.

و أما السيره العقلائيه فلأنها و إن

جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، و رجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلا أن ذلك على إطلاقه ليس مورداً للسيره أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجه إلى التدقيق والاستدلال كما في الطباه و الهندسه و غيرهما. و أما الأمور الحسيه التي لا يحتاج فيها إلى الدقه و الاستنباط فلم تقم فيها السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا كموت زيد و ولاده ابنه و نحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده و حدسه لم يكن أى مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط و الاجتهاد، و لا سيره على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما. و مبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبيه راجعه إلى إثبات الظهور، و هو من الأمور الحسيه فإذا بنى اللغوى أو غيره على أن اللفظه المعينه ظاهره فى معنى كذا بحدسه و اجتهاده، لم يجوز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعيه التقليد فى الأمور الحسيه، و من هنا قلنا فى محله إن اللغوى لا دليل على حجيه قوله و نظره، و كذلك الحال بالنسبه إلى علم الرجال، لأن العداله و الوثاقه من الأمور المحسوسه و الاخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً.

(١) التوبه ٩: ١٢٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٢

#### [٥- التقليد فى أصول الفقه]

و فى مسائل أصول الفقه، و لا فى مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا فى الموضوعات المستنبطه العرفيه [١] أو اللغويه و لا فى الموضوعات الصرفه، فلو شك المقلد فى مائع أنه خمر أو خل مثلاً و قال المجتهد أنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم، من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله،

كما فى إخبار العامى العادل، و هكذا. و أما الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه و الصوم و نحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليه.

٥- التقليد فى أصول الفقه:

المجتهد الواحد لملكه الاستنباط فى الأحكام إذا لم يتمكن من الاستنباط فى المسائل الأصوليه بأجمعها أو ببعضها، كمسأله حجه الاستصحاب أو الخبر الواحد أو التخيير فى تعارض الروايتين أو غيرها، فهل يجوز أن يقلد فى تلك المسائل و يستنبط الفروع الفقهيه بذلك بأن يكون هذا متوسطاً بين المقلد و المجتهد، أو أن المسائل الأصوليه كالموضوعات الصرفه و غيرها مما لا مجال فيه للتقليد؟

الذى ينبغى أن يقال: إن المجتهد إذا تمكن من الاستنباط فى الأحكام الفرعيه و لم يتمكن منه فى المسائل الأصوليه جاز له التقليد فى تلك المسائل و هو مما لا محذور فيه، فإن الأدله المتقدمه الداله على مشروعيه التقليد و جوازه كما أنها شامله للتقليد فى الفروع كذلك شامله للتقليد فى الأصول.

أما الكتاب فلما مرّ من أنه إنما دلّ على مشروعيه التقليد فى الأمور الراجعه إلى الدين، و من البديهي أن حجه الاستصحاب أو الخبر الواحد أيضاً راجعه إلى الدين فتعلمها تفقه فى الدين، فالإنذار بها حجه بمقتضى الآيه المباركه فإنها مطلقه من ناحيه كون الحكم الشرعى المنذر به حكماً للعمل من دون واسطه كما فى الأحكام الفقهيه أو

[١] لا- فرق فى الموضوعات المستنبطه بين الشرعيه و العرفيه فى أنها محل للتقليد، إذ التقليد فيها مساوق للتقليد فى الحكم الفرعى كما هو ظاهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٣

.....

حكماً للعمل مع الواسطه كما فى المسائل الأصوليه.

و أما السنه فلأنها كما مرّ إنما دلت على مشروعيه التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقه على المسائل الأصوليه أيضاً،  
لوضوح

أن حجيه الخبر مثلاً من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها.

و أما السيره فلأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور النظرية المبتنيه على الاستدلال و إعمال الدقه و المسائل الأصوليه، كذلك و بهذا نستنتج أن المسائل الأصوليه كالمسائل الفرعيه قابله للتقليد.

نعم، لا يجوز للغير أن يقلده فيما استنبطه كذلك لأنه في الحقيقه مقلد في الحكم لوضوح أن النتيجة تتبع أحس المقدمتين، فهو و إن كان مجتهداً في الفروع و متمكناً من استنباطها إلا أنه مقلد في الأصول، و معه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليد و لم يبق دليل على حجيه النظر من مثله لغيره، فلا يجوز للعامي أن يقلده فيما استنبطه كذلك، هذا كله في كبرى المسأله.

و أما بحسب الصغرى و أنه هل يتحقق في الخارج شخص يتمكن من الاستنباط في الفروع الفقيهيه من دون أن يكون قادراً على الاستنباط في المسائل الأصوليه، حتى يقلد في تلك المسائل و بها يستنبط حكماً فرعياً بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى في الخارج؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه و توضيحه: أنا و إن ذكرنا في محلّه أن التجزى في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه، فلا مانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط في باب أو مسأله لسهوله مأخذها دون مسأله أخرى لصعوبتها، بل قلنا إن التجزى مما لا- بدّ منه في الاجتهاد المطلق عاده، إلا أن ذلك فيما إذا كان المتجزى مجتهداً في مسأله حقيقه حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الأصوليه و إن لم يكن كذلك في مسأله أخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه. و أما أن المجتهد يتمكن



من الاجتهاد فى المسأله الفقهيّه و غير واجد لملكه الاجتهاد فى المسأله الأصوليه الّتى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٤

.....

تتوقف عليها تلك المسأله الفقهيّه، فهو مما لا وقوع له و ذلك لأن الاجتهاد فى الأحكام الشرعيّه ليس بأهون من الاجتهاد فى المسائل الأصوليه، فإذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط فى الفروع و تطبيق الكبريات على صغرياتّها، فلا مناص من أن يكون متمكناً من الاجتهاد فى المسائل الأصوليه أيضاً و إن لم يتصد لاستنباطها، و قد أسلفنا عند التكلّم على الاجتهاد أن واجد الملكه لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدله له.

أما آيه النفر فلأنّها دلت على حجيه إنذار المنذر بالإضافه إلى من لا يتمكن من التفقه فى الدين دون من هو مثل المنذر فى قدره على التفقه و الإنذار.

و أما آيه السؤال فلأنّها على تقدير دلالتها إنما تدل على حجيه جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلّم غير السؤال، و لم تدل على حجيته بالإضافه إلى من يتمكن من التعلّم بالاجتهاد.

و أما الروايات فلأن القدر المتيقن من مداولها حجيه فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع، و كذلك السيره لعدم جريانها فى من يتمكن من تحصيل العلم بنفسه، فإن الطبيب المتمكن من الطبابه و العلاج لنفسه أو لأولاده مثلاً لا نستعهد رجوعه أو إرجاعه المريض إلى طبيب آخر، فصاحب الملكه لا- مسوّغ لتقليده. و قد مرّ «١» أن شيخنا الأنصارى (قدّس سرّه) ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد له، فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط.

و المتحصل: عدم جواز التقليد فى المسائل الأصوليه مطلقاً أما مع التمكن من الاجتهاد فى الأحكام الفرعيّه فلأجل عدم انفكاكه عن التمكن من

الاجتهاد فى المسائل الأَصُولِيَّة، وقد عرفت أن وَاجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه، و أما مع العجز عن الاجتهاد فى الأحكام الفرعية فلائنه لا يترتب أى فائده على التقليد فى المسائل الأَصُولِيَّة حينئذٍ.

---

(١) راجع ص ١٧.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٥٥

### [عدم اعتبار الأعلمية فى المجتهد لغير التقليد]

[٦٨] مسأله ٦٨: لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلاً فى التقليد (١)، و أما الولايه على الأيتام و المجانين و الأوقاف التى لا متولّى لها و الوصايا التى لا وصى لها و نحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية، نعم الأحوط فى القاضى أن يكون أعلم من فى ذلك البلد أو فى غيره مما لا حرج فى الترافع إليه.

ما لا يعتبر فيه الأعلمية:

---

(١) قد أسلفنا أن من جملة الشرائط المعتبره فى من يرجع إليه فى التقليد هو الأعلمية إما مطلقاً، و إما فيما إذا علمت المخالفه بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى على الخلاف، إلاً أن ذلك إنما هو بالإضافة إلى التقليد فى الفروع.

و هل تعتبر الأعلمية فى غيره من الأمور الراجعة إلى المجتهد كالولايه على القصير من الصغار و المجانين و على الأوقاف التى لا متولى لها، و الوصايا التى لا-وصى لها و غيرها من الأمور التى لا-مناص من تحققها فى الخارج و هى المعبر عنها بالأمور الحسيه، كبيع مال اليتيم عند اقتضاء الضروره له، أو تزويج الصغير أو الصغيره مع اقتضاء المصلحه فى حقهما، و صرف سهم الإمام (عليه السلام) فى موارد و نحوها أو لا تعتبر؟

يقع الكلام فى ذلك تاره فى غير القضاء من الأمور الراجعة إلى المجتهد، و أخرى فى القضاء.

أما المقام الأول: فالمشهور بين الأصحاب (قدس سرهم) عدم

اعتبار الأعلمية في من يرجع إليه في تلك الأمور، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلم و هو الذي اختاره الماتن (قدس سرّه) إلّا أن ذلك يبتنى على أن يكون للفقيه في زمان الغيبة ولاية مطلقه قد ثبتت له بدليل لفظي قابل للتمسك بإطلاقه عند الشك في اعتبار الأعلمية في المجتهد الذي يرجع إليه في تلك الأمور، فيقال حينئذٍ إن الأدله المثبتة للولاية غير مقيده بالأعلمية، فلا مانع من أن ندفع بإطلاقها احتمال اعتبار الأعلمية في تلك الأمور.

إلّا أنّا ذكرنا في التكم على ولاية الفقيه أن ما استدل به على الولاية المطلقة في

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٥٦

.....

عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه و من هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلّا في موردين و هما الفتوى و القضاء.

## الولاية المطلقة للفقيه:

### إشاره

و تفصيل الكلام في ذلك: أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة أمور:

### [أدله ولاية الفقيه]

الأول: الروايات كالتوقيع المروي عن كمال الدين و تمام النعمه، و الشيخ في كتاب الغيبة و الطبرسي في الاحتجاج: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله...» «١» نظراً إلى أن المراد برواه حديثنا هو الفقهاء دون من ينقل الحديث فحسب. و قوله (عليه السلام): «مجارى الأمور و الأحكام بيد العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه...» «٢». و قوله (صلّى الله عليه و آله و سلم): «الفقهاء أمناء الرسل...» «٣» و قوله (صلّى الله عليه و آله و سلم): «اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً قيل يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدى يروون حديثي و سنتي» «٤» و غيرها من الروايات.

و قد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقيه من كتاب المكاسب أن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصره السند أو الدلاله و تفصيل ذلك موكول إلى محله. نعم يستفاد من الأخبار المعتمده أن للفقيه ولاية في موردين و هما الفتوى و القضاء، و أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها روايه تامه الدلاله و السند.

الثاني: أن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل و إطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضياً و حاكماً و قد نطقت به مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها (قوله عليه السلام):

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٩.

(٢) تحف العقول: ١٧٢ و مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥ / أبواب

(٣) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٢٠/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٩.

(٤) وسائل الشیعه ٢٧: ١٣٩/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٧.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١، ص: ٣٥٧

.....

«فإنی قد جعلته علیکم حاکماً...» (١). و صحیحہ أبی خدیجه، ففیها: «فإنی قد جعلته علیکم قاضياً...» (٢) فإن مقتضى الإطلاق فیهما أن یترب الآثار المرغوبه من القضاء و الحکام بأجمعها علی الرواه و الفقهاء، و من تلك الآثار تصدیهم لنصب القیم و الولی علی القصر، و المتولی علی الأوقاف الّتی لا متولی لها و الحکم بالهلال و غیرها.

و ذلك لأنه لا شبهه و لا کلام فی أن القضاء المنصوبین من قبل العامه و الخلفاء كانوا یتصدون لتلك الوظائف و المناصب كما لا یخفی علی من لاحظ أحوالهم و سبر سیرهم و سلوکهم.

و یکشف عن ذلك کشفاً قطعياً صحیحہ محمد بن إسماعیل بن بزيع قال: «مات رجل من أصحابنا، و لم یوص فرفع أمره إلی قاضی الکوفه فصیر عبد الحمید القیم بماله، و کان الرجل خلف ورثه صغاراً و متاعاً و جوارى، فباع عبد الحمید المتاع فلما أراد بیع الجوارى ضعف قلبه عن بیعهن، إذ لم یکن المیت صیر إلیه وصيته، و کان قیامه فیها بأمر القاضی، لأنهن فروج قال: فذکرت ذلك لأبى جعفر (علیه السلام) و قلت له: یموت الرجل من أصحابنا و لا یوصی إلی أحد و یخلف جوارى فقیم القاضی رجلاً منّا فیبیعهن أو قال: یقوم بذلك رجل منّا فیضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فی ذلك؟ قال فقال: إذا کان القیم به مثلك و مثل عبد الحمید فلا بأس» (٣). لأنها صریحه فی أن القضاء كانوا یتصدون

لنصب القِيم و نحوه من المناصب، فإذا دلت الروايه على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضياً في الشريعة المقدسه، دلنا بإطلاقها على أن الآثار الثابته للقضاء و الحكام بأجمعها مترتبه على الفقيه، كيف فإن ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً في مقابل قضاتهم و حكّامهم. لأن الغرض من نسيه كذلك ليس إلما عدم مراجعتهم إلى قضاءه الجور، و رفع احتياجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولاية المطلقه و لم يكن متمكناً من إعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاء له موجباً لرفع احتياجاتهم، و مع احتياجاتهم و اضطرارهم إلى الرجوع في تلك

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٩ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٦.

(٣) وسائل الشيعه ١٧: ٣٦٣ / أبواب عقد البيع و شروطه ب ١٦ ح ٢.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٥٨

.....

---

الأمر إلى قضاءه الجور لا معنى لنهيهم عن ذلك.

و على الجملة: أن الولاية من شؤون القضاء، و مع الالتزام بأن المجتهد مخول للقضاء لا بدّ من الالتزام بثبوت الولاية المطلقه له و بجواز أن يتصدى لما يرجع إليها في عصر الغيبه.

و الجواب عن ذلك: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومه، و من هنا سمي القاضي قاضياً لأنه بحكمه ينهي الخصومه و يتم أمرها و يفصله. و أما كونه متمكناً من نصب القِيم و المتولى و غيرهما أعني ثبوت الولاية له فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء كلياً، فقد دلنا الصحيحه على أن الشارع نصب الفقيه قاضياً، أي جعله بحيث ينفذ حكمه في المرافعات و به يتحقق الفصل في الخصومات و يتم أمر المرافعات، و لا دلاله لها بوجه على أن له الولاية

على نصب القِيم و الحكم بثبوت الهلال و نحوه. لما تقدم من أن القاضي إنما ينصب قاضياً لأن يترافع عنده المترافعان و ينظر هو إلى شكواهما و يفصل الخصومه بحكمه، و أما أن له إعطاء تلك المناصب فهو أمر يحتاج إلى دليل آخر و لا- دليل عليه. فدعوى أن الولاية من شؤون القضاء عرفاً ممنوعه بتاتاً. بل الصحيح أنهما أمران و يتعلّق الجعل بكل منهما مستقلاً.

و أما تصدى قضاه العامه لكل من القضاء و ما يرجع إلى الولاية فهو أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أنهما منصبان مستقلان و الخليفه ربما كان يعطى منصب القضاء لأحد و يعطى منصب الولاية لأشخاص آخرين، و ربّما كان من باب الاتفاق يعطى ذلك المنصب أيضاً للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا- أن أحدهما من شؤون الآخر، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر، و في عصر الحكومه العثمانيه التي هي قريبه العهد من عصرنا أيضاً كان الأمر كما ذكر، و لم يكن الولاية فيه من شؤون القضاء لتلّا يحتاج إلى الجعل بعد جعل القضاء.

و أما عدم ارتفاع الحاجه عن أصحابهم (عليهم السّلام) فيما إذا كان الفقيه قاضياً فحسب و لم يكن له الولاية على بقية الجهات ففيه: أن هذه المناقشه إنما تتم فيما إذا لم يتمكن الفقيه المنسوب قاضياً شرعاً من التصرف في تلك الجهات أبداً، و أما لو جاز له أن يتصدى لها لا من باب الولاية بل من باب الحسبه على ما سيوضح قريباً

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٥٩

.....

---

□  
إن شاء الله، فلا تبقى لأصحابهم أيه حاجه في الترافع أو الرجوع إلى قضاه الجور و معه يصح النهي عن رجوعهم إلى القضاء.

الثالث: أن

الأُمور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق في الخارج مثلًا إذا مات أحد و لم ينصب قيمًا على صغاره و لم يوص إلى وصى ليقوم بأمورهم و احتيج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيره من ولده، لأن في تركه مفسد كثيره أو أن مالًا من أموال الغائب وقع مورد التصرف، فإن بيع ماله أو تزويج الصغيره أمر لا بد من وقوعه في الخارج و من المتصدى لتلك الأُمور؟

فإن الأئمة (عليهم السّلام) منعوا عن الرجوع إلى القضاء، و إيقاف تلك الأُمور أو تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار أو الغائب أو انتهاك عرضهم و معه لا مناص من أن ترجع الأُمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل أن يكون له الولاية في تلك الأُمور، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل أن يهملها لأنها لا بد من أن تقع في الخارج فمع التمكن من الفقيه لا- يحتمل الرجوع فيها إلى الغير. نعم، إذا لم يمكن الرجوع إليه في مورد، تثبت الولاية لعدول المؤمنين.

و المتحصّل: أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، لأنه القدر المتيقن كما عرفت.

و الجواب عن ذلك: أن الأُمور المذكوره و إن كانت حتميه التحقق في الخارج و هي المعبر عنها بالأُمور الحسيه، لأنها بمعنى الأُمور القريبه التي لا مناص من تحققها خارجًا، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مرّ إلّا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، كالولاية الثابته للنبي (صلّى الله عليه و آله و سلم) و الأئمة (عليهم السّلام). حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضروره، و عدم مساس الحاجه



إلى وقوعها أو ينصب قيماً أو متولياً من دون أن ينزل عن القيمومه أو التولية بموت الفقيه، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة، بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادره عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله (عليه السلام) في الصحيحه المتقدمه: «إذا كان القِيم

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٦٠

.....

مثلك أو مثل عبد الحميد فلا- بأس». فإن تلك الأمور لا يمكن للشارع إهمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه، فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن في تلك التصرفات و أما الولاية فلا. أو لو عتبرنا بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في مورد خاص، أعني الأمور الحسيه التي لا بدّ من تحققها في الخارج و معناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

و من هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال و لا- نصب القِيم أو المتولى من دون انعزالهما بموته، لأن هذا كلّ من شؤون الولاية المطلقة و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و إنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بدّ من تحققها في الخارج بنفسه أو بوكيله، و معه إذا نصب متولياً على الوقف أو قيماً على الصغير فمرجه إلى التصرف فيهما بالوكالة و لا كلام في أن الوكيل ينزل بموت موكله و هو الفقيه في محل الكلام.

### [ولاية الفقيه في الأمور الحسيه]

فذلكه الكلام:

أن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبه بدليل و إنما هي مختصه بالنبي و الأئمه (عليهم السلام)، بل الثابت حسبما تستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه و حجيه فتواه، و ليس له التصرف في مال القصر أو غيره مما هو من شؤون الولاية

إلّا في الأمر الحسبي فإن الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى، بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته، وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف في مال أحد إلّا بإذنه، كما أن الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصير أو الغيب أو تزويجه في حق الصغير أو الصغيره، إلّا أنه لما كان من الأمور الحسبية ولم يكن بدّ من وقوعها في الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضی المالك الحقيقي وهو الله (جلّت عظمتة) وأنه جعل ذلك التصرف نافذاً حقيقه، والقدر المتيقن ممن رضی بتصرفاته المالك الحقيقي، هو الفقيه الجامع للشرائط فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية.

و بما بيناه يظهر أن مورد الحاجه إلى إذن الفقيه في تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الأصل الجارى فيها أصاله الاشتغال، وذلك كما في التصرف في الأموال و الأنفس و الأعراض، إذ الأصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٦١

.....

---

و من جمله الموارد التي تجرى فيها أصاله الاشتغال و يتوقف التصرف فيها على إذن الفقيه هو التصرف في سهم الإمام (عليه السلام) لأنه مال الغير و لا يسوغ التصرف فيه إلّا بإذنه. فإذا علمنا برضاه بالتصرف فيه، و عدم وجوب دفنه أو إلقائه في البحر أو توديعه عند الأمين ليودعه عند أمين آخر و هكذا إلى أن يصل إلى الإمام (عليه السلام) عند ظهوره و ذلك لأنه ملازم عادى لتفويته و لا يرضى (عليه السلام) به يقيناً، وقع الكلام في أن المتصرف في سهمه (عليه السلام) بصرفه في موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشرائط أو غيره، و

مقتضى القاعده عدم جواز التصرف فيه إلّا بإذنه، و المتيقن ممن نعلم برضاه (عليه السّلام) و إذنه له فى التصرف فيه، هو الفقيه الجامع للشرائط، لعدم احتمال إذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه.

و أما إذا كان الأصل الجارى فى تلك الأمور أصاله البراءه، كما فى الصلاه على الميت الّذى لا ولى له و لو بالنصب من قبل الإمام (عليه السّلام) فإن الصلاه على الميت المسلم من الواجبات الكفائيه على كل مكلف، و مع الشك فى اشتراطها بإذن الفقيه نتمسك بالبراءه، لأنها تقتضى عدم اشتراطها بشىء، و مع جريان أصاله البراءه لا نحتاج إلى الاستيدان من الفقيه.

و على الجملة: الولايه بعد ما لم تثبت بدليل وجب الرجوع فى كل تصرف إلى الأصل الجارى فى ذلك التصرف و هو يختلف باختلاف الموارد، و الاحتياج إلى إذن الفقيه إنما هو فى موارد تجرى فيها أصاله الاشتغال.

و بعد ما عرفت ذلك لا بدّ من التكلّم فى أن الولايه بالمعنى المتقدم أعنى جواز تصرفات الفقيه و نفوذها، و توقف تصرّف الغير على إذنه هل يشترط فيها الأعلميّه أو أنها ثابتة لمطلق الفقيه؟

فقول: أما الأعلميّه المطلقه الّتى هى المعتره فى باب التقليد فلا يحتمل اعتبارها فى المقام، فإن لازم ذلك أن تكون الولايه على مجهول المالك و مال الغيب و القصير من المجانين و الأيتام و الأوقاف الّتى لا متولى لها و الوصايا الّتى لا وصى لها و غيرها من الأمور الحسيه فى أرجاء العالم كلّه راجعه إلى شخص واحد، و من المستحيل عادة قيام شخص واحد عادى للتصدى بجميع تلك الأمور على كثرتها فى الأماكن المختلفه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦٢

.....

---

من الربع المسكون، فإن الولايه كالأخلافه فلا بدّ

فيها من الرجوع إلى الأَعلم من جميع النقاط و القيام بها أمر خارج عن طوقه، كما أن المراجعته من أرجاء العالم في الأمور الحسبيه إلى شخص واحد في مكان معين من البلدان غير ميسوره للجميع.

على أن الأَعلميه المطلقه لو كانت معتبره في الولايه بالمعنى المتقدم لكان من اللّازم أن يشار إلى اعتبارها في الأخبار الوارده عنهم (عليهم السّلام) و لوصل إلينا يدأ بيد و اشتهر و ذاع، و لم يرد أدنى إشاره إلى اعتبارها في الروايات و لم يلتزم به الأصحاب (قدّس سرّهم) فاعتبار الأَعلميه المطلقه غير محتمل بتاتا.

و أما الأَعلميه الإضافيه كأعلم البلد و ما حوله من النقاط التي يمكن الرجوع منها إلى ذلك البلد في تلك الأمور، فالمشهور بين الأعلام أيضاً عدم اعتبارها في الولايه بل ادعى ظهور الإجماع عليه في بعض الكلمات. إلّا أن الصحيح هو القول بالاعتبار و ذلك لعين ما قدّمناه في اشتراط إذن الفقيه في التصدي للأُمور الحسبيه، و حاصل ما ذكرنا في وجهه أن مقتضى القاعده عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره للاستصحاب أو أصاله الاشتغال كما مرّ. إلّا أن الأمور المذكوره لما لم يكن بدّ من تحققها في الخارج و كان من الضروري أن يتصرف فيها متصرف لا محاله، دار الأمر بين أن يكون المتصرف النافذ تصرفه فيها أعلم البلد و أن يكون غيره من الفقهاء و الأَعلم الإضافي هو القدر المتيقن ممن يحتمل جواز تصرفه في تلك الأمور.

و كذلك الحال في التصرف في سهم الإمام (عليه السّلام) لأنه و إن كان معلوم المالك و هو الإمام (عليه السّلام) إلّا أنه من جهه عدم التمكّن من الوصول إليه ملحق بمجهول المالك نظير سائر الأموال المعلوم مالکها

فيما إذا لم يمكن الوصول إليه، وقد تقدم أن القدر المتيقن ممن يجوز تصرفاته في تلك الموارد هو الأعلم إما مطلقاً كما في سهم الإمام (عليه السّلام) وغيره مما لا- مانع من الرجوع فيه إلى الأعلم مطلقاً وإما بالإضافة إلى البلد كما في الولاية، لعدم التمكن فيها من الرجوع إلى الأعلم المطلق كما مرّ. فعلى ما يتّناه اعتبار الأعلمية الإضافية لو لم يكن أقوى في المسألة فلا ريب أنه أحوط، هذا كلّ في اعتبار الأعلمية في غير القضاء من الولايات.

أما المقام الثاني: وهو اعتبار الأعلمية في القضاء فيقع الكلام فيه في الشبهات

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٦٣

.....

الموضوعية تاره و في الشبهات الحكمية اخرى.

أما الشبهات الموضوعية، كما إذا كان الترافع في أداء الدين و عدمه أو في زوجه امرأه و عدمها أو نحوهما، فاعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع لعدم لاستحاله الرجوع في المرافعات الواقعة في أرجاء العالم و نقاطه على كثرتها و تباعدها إلى شخص واحد و هو الأعلم، كما أن التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثيره أمر خارج عن طوق البشر عادة، فمورد الكلام و النزاع إنما هو اعتبار الأعلمية الإضافية كاعتبار أن يكون القاضي أعلم من في البلد و ما حوله.

### [اعتبار الأعلمية في القاضي]

و هل تعتبر الأعلمية بهذا المعنى في القاضي أو لا تعتبر؟

المنسوب إلى الأشهر أو المشهور هو الاعتبار، و التحقيق عدم اعتبار الأعلمية في باب القضاء و ذلك لصحيحه أبي خديجه قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السّلام) إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم...» «١» فإن قوله

(عليه السّلام) يعلم شيئاً من قضاياها كما أنه يصدق على الأ-علم، كذلك ينطبق على غير الأ-علم من الفقهاء. نعم، لا- مجال للاستدلال على ذلك بأن «شيئاً» نكره يصدق على العلم ببعض المسائل أيضاً، وذلك لما قدمناه «٢» من أن تنكير تلك اللفظه إنما هو من جهه عدم تمكن البشر من الإحاطه بجميع علومهم و قضاياهم (عليهم السّلام) فإن الإنسان مهما بلغ من العلم و الفقاها لم يعرف إلّا شيئاً من علومهم، لا أنه من جهه أن العلم و لو بالمسأله الواحده كاف في جواز الترافع عنده.

و دعوى: أن الروايه ليست بصدد البيان من تلك الجهه و إلّا جاز التمسك بإطلاقها بالإضافه إلى العامى الذى علم مقداراً من المسائل الدينيه بالتقليد، مع أن الروايه غير شامله له يقيناً. و هذا يدلنا على أنها ليست بصدد البيان من تلك الناحيه.

مندفعه أوّلاً: بأن الظاهر من قوله (عليه السّلام) «يعلم شيئاً من قضاياها» هو

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٣/ أبواب صفات القاضى ب ١ ح ٥.

(٢) راجع ص ١٩٣.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦٤

.....

---

العلم بها من دون واسطه بوجه فلا يصدق على من علم بقضاياهم بتوسط العلم بفتوى مجتهده، كيف فإن العامى قد يكون أكثر استحضاراً للفتوى من نفس المجتهد و مع ذلك لا يطلق عليه الفقيه و العالم بأحكامهم (عليهم السّلام) و قضاياهم لدى العرف.

و ثانياً: هب أن الروايه مطلقه و أنها تشمل العلم بها و لو مع الواسطه، فإنه لا- مانع من أن نقيّد إطلاقها بالعلم الخارجى، لأن منصب القضاء لا يرضى الشارع بتصدى العامى له يقيناً. فدعوى أن الروايه لا إطلاق لها مما لا وجه له.

و قد يقال: إن الروايه و إن كانت مطلقه

فى نفسها كما ذكر إلاً أنها تقيد بما دلّ على اعتبار أن يكون القاضى أعلم، و ما يمكن أن يستدل به على التقيد روايات:

منها: مقبولة عمر بن حنظله، حيث ورد فيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما ...» (١) لتصريحها بأن المعتبر هو ما حكم به أفقههما و بها نقيد إطلاق الرواية المتقدمة. و يرد عليه:

أولاً: أن المقبولة ضعيفه السند، لعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله على ما مرّ غير مره.

و ثانياً: أنها إنما وردت فى الشبهات الحكميه، لأن كلا منهما قد اعتمد فى حكمه على روايه من رواياتهم كما هو المصرح به فى متنها و كلامنا إنما هو فى الشبهات الموضوعيه دون الحكميه، فالروايه على تقدير تماميتها فى نفسها أجنيه عن محل الكلام.

و ثالثاً: أن الروايه إنما دلت على الترجيح بالأفقيهيه فيما إذا ترفع المترافعان إلى حاكمين متعارضين فى حكمهما، وهب أنا التزمنا حينئذٍ بالترجيح بالأعلميه، و أين هذا من محل الكلام و هو أن الرجوع ابتداءً هل يجوز إلى غير الأعلم أو لا يجوز، من دون فرض تعارض فى البين و لا الرجوع بعد الرجوع، فالمقبولة غير صالحه للتقيد.

و منها: معتبره داود بن الحصين عن أبى عبد الله (عليه السلام) «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف

---

(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦٥

.....

---

العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر» (١).

و هذه الروايه و إن كانت سليمه عن المناقشه من حيث السند على كلا طريقي الشيخ

و الصدوق و إن اشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال، فإن في الأول حسن بن موسى الخشاب، و في الثاني حكم بن مسكين، و ذلك لأنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات. على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي (قدس سرّه) بقوله: من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث «٢» و الحسنه كالصحيحه و الموثقه في الاعتبار فلا مناقشه فيها من حيث السند، إلّا أنها قاصره الدلاله على المدعى و ذلك للوجه الثاني و الثالث من الوجوه التي أوردناها على الاستدلال بالمقبوله، لأنّ المظنون بل المطمأن به أن موردها الشبهه الحكميه و أن اختلاف العدلين غير مستند إلى عداله البيه عند أحدهما دون الآخر، بل إنما هو مستند إلى اعتماد كل منهما في حكمه إلى روايه من رواياتهم (عليهم السّلام) كما أنها وردت في الترافع إلى حكمين بينهما معارضه في حكمهما، و أين هذا مما نحن فيه أعنى الرجوع من الابتداء إلى القاضى غير الأعلم من دون تعارض.

□  
و منها: روايه موسى بن أكيل عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال «سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: و كيف يختلفان؟ قلت: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلها و أفقهما في دين الله، فيمضى حكمه» «٣» و يرد على الاستدلال بها.

أولاً: أنها ضعيفه السند، لأن فيه ذبيان بن حكيم و هو غير موثق بوجه.

و ثانياً: أنها إنما وردت في الرجوع إلى الحكمين المتعارضين في حكمهما و هو أجنبي عن المقام، كما أن موردها لعلّه الشبهه الحكميه و استناد كل منهما في



(١) وسائل الشيعه ٢٧: ١١٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٠.

(٢) رجال النجاشى: ٨٥ / ٤٢.

(٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٣ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٥.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦٦

.....

إذن فهذه الروايات بأجمعها غير صالحه لتقييد الصحيحه مضافاً إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالأورعيه و الأعدليه، و لا شبهه فى أن الأورعيه غير معينه للرجوع إلى الأورع عند وجود من هو أعلم منه. و بهذا يظهر أن مواردنا صورته المعارضه دون الرجوع ابتداءً.

و مما استدل به على التقييد ما فى عهد أمير المؤمنين (عليه السّلام) إلى مالك الأشتر من قوله: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك» «١».

و يرد عليه: أوّلًا: أن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به فى الأحكام الفقهيّه و إن كانت عباراته ظاهره الصدور عنه (عليه السّلام) إلّا أن مثل هذا الظهور غير صالح للاعتماد عليه فى الفتاوى الفقهيّه أبداً.

و ثانياً: أنه إنما يدل على لزوم اختيار أفضل الرعيه للقضاء، و أين هذا من اعتبار الأعلميّه فى محل الكلام، لأن بين الأفضل و الأعلّم عمومًا من وجه فإن الظاهر أن المراد بالأفضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانيه من الكرم و حسن الخلق و سعه الصدر و نحوها مما له دخل فى ترافع الخصمين و سماع دعواهما و فهمها، دون الأعلميّه فى الفقاهه و الاستنباط بالمعنى المتقدم فى معنى الأعلّم.

و ثالثاً: أن ما ادعى من دلالة العهد على اعتبار الأعلميّه لو تمّ فإنما يختص بالقاضى المنسوب نصباً خاصاً من قبل الإمام (عليه السّلام) أو الوالى من قبله، و محل الكلام إنما هو القاضى المنسوب بالنصب العام من باب الولاية و أين أحدهما من الآخر.

المتحصّل: أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحه المتقدمه، فإطلاقها هو المحكم كما ذكرناه.

و قد يتوهم أن في الأخبار الواردة عنهم (عليهم السّلام) ما دلّ على اشتراط الأعلّميه في باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قدّس سرّه) حيث عقد باباً و عنوانه باب أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم عند الشك في المسأله، و لا في حضور من هو أعلم منه «٢».

---

(١) نهج البلاغه: ٤٣٤.

(٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢١٥ / أبواب آداب القاضي.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٦٧

.....

---

و يرده: أن صاحب الوسائل و إن عنوان الباب كذلك إلّا أنه لم ينقل في ذلك الباب روايه تدلنا على اشتراط الأعلّميه في القاضي فلاحظ.

نعم، ورد في بعض الروايات ذم من دعا الناس إلى نفسه و في الأُمّه من هو أعلم منه، كما ورد ذم من يفتي عباد الله و في الأُمّه من هو أعلم منه «١» إلّا أن هاتين الروايتين مضافاً إلى ضعفهما من حيث السند أجنبيّتان عن محل الكلام، لأن أولاهما راجعه إلى ذم من ادعى الخلافه و في الناس من هو أعلم منه، و هو أمر لا شبهه فيه، و الثانيه راجعه إلى اشتراط الأعلّميه في باب التقليد، فلا ربط لهما بالمقام، هذا مضافاً إلى السيره القطعيه الجاريه بين المتدينين على الرجوع في المرافعات إلى كل من الأعلّم و غير الأعلّم، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الأعلّم.

و دعوى: أن المشرعه لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع في المرافعات إلى غير الأعلّم، لأنه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الإمام (عليه السّلام) في موارد الترافع هو الأعلّم و لو في بلده.

مندفعه بأن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم في القضاء المنصوبين من قبله

(عليه السلام) نصباً خاصاً، و أما المنصوبون بالنصب العام المدلول عليه بقوله «انظروا إلى رجل روى حديثنا» و نحوه فليس الأمر فيهم كما ادعى يقيناً للعلم الخارجى بأنهم فى الرجوع إلى تلك القضاء لا- يفرقون بين الأعلم و غيره. بل كما أنهم يراجعون الأعلم يراجعون غير الأعلم.

إذن لم يدلنا فى الشبهات الموضوعية أى دليل على اشتراط الأعلمية فى باب القضاء.

و أما الشبهات الحكمية: كما إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف فى الحكم الشرعى كالخلاف فى أن الحبوه للولد الأكبر أو أنها مشتركة بين الوراث بأجمعهم، أو اختلفا فى ملكيه ما يشتري بالمعاطاه نظراً إلى أنها مفيدة للملكيه أو للإباحه أو أنها مفيدة للملك اللّازم أو الجائر فيما إذا رجع عن بيعه، فالنزاع فى أمثال ذلك قد ينشأ عن

---

(١) راجع ص ١٥٠.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١، ص: ٣٦٨

**[إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟]**

[٦٩] مسأله ٦٩: إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا-؟ فيه تفصيل فإن كانت الفتوى السابقه موافقه للاحتياط، فالظاهر عدم الوجوب و إن كانت مخالفه فالأحوط الأعلام، بل لا يخلو عن قوه [١] (١)

---

الجهل بالحكم لعدم علمهما بما أفتى به مقلدهما و هو شخص واحد و من هنا ادعى كل منهما ما يرجع إليه نفعه، و قد ينشأ عن جزمهما بالحكم و الفتوى غير أن أحدهما يدعى أن فتوى المجتهد هو اختصاص الحبوه بالولد الأكبر مثلاً و يدعى الآخر أن فتواه على خلاف ذلك، ففى هاتين الصورتين كليهما يجب على المتخاصمين الرجوع إلى مقلدهما فى المسأله، لأنه حكم شرعى يجب التقليد فيه، فإذا حكم بأن الحبوه مشتركه بين الوراث مثلاً لم يجز له التحاكم عند حاكم آخر يرى اختصاصها به و ذلك لبطلان

ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع إلى الحاكم بوجه.

إذن يتعين أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهداً في المسألة، كما إذا أفتى أحدهما في مسأله الحبوه بالاختصاص و كانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية أموال المورث، فإن النزاع حينئذ لا يمكن فصله إلا بالرجوع إلى حاكم آخر، و لا نرى أى مانع وقتئذ من الرجوع إلى غير الأعلام، لإطلاق صحيحه أبى خديجه المتقدمه لصدق أنه ممن يعلم شيئاً من قضاياهم (عليهم السلام). أو كان أحدهما مجتهداً و رأى أن الحبوه للولد الأكبر، و الآخر قد قلّد مجتهداً يرى أنها مشتركة، أو كانا مقلّدين و قد قلّد أحدهما من يفتى بالاختصاص و الآخر قلّد من يفتى باشتراكها، ففي جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومه إلا بالرجوع إلى حاكم آخر و مقتضى إطلاق الصحيحه عدم اشتراط الأعلاميه فيه كما مرّ.

(١) قد ذكرنا تفصيل الكلام في هذه المسألة، في المسألة الثامنة و الخمسين فليلاحظ.

[١] في قوته على الإطلاق إشكال.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٦٩

### [حكم إجراء أصله البراءة أو الطهاره أو الاستصحاب في الشبهات الحكيمه]

[٧٠] مسأله ٧٠: لا- يجوز للمقلّد إجراء أصله البراءة أو الطهاره أو الاستصحاب في الشبهات الحكيمه (١) و أما في الشبهات الموضوعيه فيجوز (٢) بعد أن قلّد مجتهده في حجيتها. مثلاً إذا شكّ في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له إجراء أصل الطهاره، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسه أم لا؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الاجراء.

### [تقليد المجتهد غير العادل أو مجهول الحال]

[٧١] مسأله ٧١: المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا- يجوز تقليده و إن كان موثقاً به في فتواه (٣) و لكن فتاواه معتبره لعمل نفسه (٤) و كذا لا ينفذ حكمه و لا تصرفاته في الأمور العامه. و لا ولاية له في الأوقاف و الوصايا و أموال القضيّر و الغيب (٥).

(١) لما قدمناه في المسأله السابعة و الستين من عدم جواز التقليد في المسائل الأصوليه سواء أ كان متمكناً من الاستنباط في المسائل الفرعيه أم لم يكن، هذا إذا كان متمكناً من تشخيص موارد الأصول و الفحص المعبر في جريانها. و أما إذا لم يتمكن منهما فلا شبهه في عدم كونها مورداً للتقليد بوجه.

(٢) و ذلك لأنها مورد للتقليد و هو من التقليد في الأحكام الفرعيه حقيقه.

(٣) لاشتراط جواز التقليد بالعدالة، فمع العلم بانتفائها أو الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم إحرازه.

(٤) لما تقدم في التكلم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر في أعمال نفسه، و إن لم يجر تقليده لعدم توفر الشرائط فيه.

(٥) لاشتراط العدالة في الأمور المذكورة كما يعتبر في التقليد، فمع إحراز عدمها أو عدم إحرازها لا يترتب عليها أحكامها.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١، ص: ٣٧٠

### [ثبوت الفتوى بالظن]

[٧٢] مسأله ٧٢: الظن بكون فتوى المجتهد كذا، لا يكفي في جواز العمل (١) إلّا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهًا أو لفظ الناقل أو من ألفاظه في رسالته و الحاصل أن الظن ليس حجه إلّا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (٢).

---

(١) لعدم حجيه الظن شرعاً و عقلاً.

(٢) لحجيه ظواهر الألفاظ على ما بيناه في محلّه.

و الحمد لله أولاً و آخراً و صلّى

اللّٰه على نبينا محمد وآله الطاهرين.

---

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، موسوعه الإمام الخوئي، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق

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  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



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

