



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد)

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

دارالكوخ

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٦	سند العروه الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد)
٢٦	اشاره
٢٧	الجزء الاول
٢٧	اشاره
٣١	مقدمه
٣٧	المسأله الاولى: وفيها عده جهات:
٣٧	اشاره
٣٧	الجهه الأولى: فى المكلف:
٤٠	الجهه الثانيه: فى عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعاديات:
٤٠	اشاره
٤١	التقليد فى تفاصيل الاعتقادات:
٤٢	الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب :
٤٢	اشاره
٤٤	ما يحتتمل فى حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:
٤٤	الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا:
٤٤	اشاره
٤٥	الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقى :
٤٧	الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا:
٤٧	الوجه فى تصوير الوجوب العقلى:
٤٧	الوجه الأول: الوجوب المقدمى:
٤٨	الوجه الثانى: تنجز العلم الاجمالى بالتكاليف:
٤٨	الوجه الثالث: منجزه صرف الاحتمال:
٤٩	الوجه الرابع: من باب شكر المنعم:
٤٩	الاستدلال بشكر المنعم فى سلسله العلل والمعلولات:
٥٠	الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد:
٥٦	عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلولات:
٥٨	الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه:
٥٨	اشاره
٦٠	الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتا:
٦١	الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتا:

- ٦٣ الوجوب التخيري حدوثي أو استمراري؟
- ٦٥ الجبهه الخامسه كون التخير بين هذه الثلاثه عرضي أو طولي :
- ٦٨ الجبهه السادسه في مشروعيه الاحتياط وأقسامه :
- ٦٨ اشاره
- ٦٩ بيان أقسام الاحتياط:
- ٦٩ القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع:
- ٧١ القسم الثاني: الاحتياط في التقليد:
- ٧٢ القسم الثالث: الاحتياط في الاجتهاد:
- ٧٣ القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد:
- ٧٤ القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط :
- ٧٥ القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:
- ٧٦ المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط
- ٧٦ اشاره
- ٧٨ القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانع منه:
- ٧٨ الوجه الأول: المانع الموضوعي الجارى في جميع الاعمال:
- ٨٢ الوجه الثاني: لزوم الاتبعات عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في موارد التكرار
- ٨٢ الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتميز:
- ٨٢ الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى:
- ٨٢ اشاره
- ٨٤ بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين:
- ٨٤ المقدمه الأولى: في بيان عنوان الاداء والامتنال:
- ٨٤ الفرق بين الأداء والامتنال وأثارهما :
- ٨٩ المقدمه الثانيه تقوم الامتنال بالاقبال والحضور:
- ٩٣ بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلي في الامتنال:
- ٩٤ ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامتنال الاجمالي أشد انصياعا من الامتنال التفصيلي:
- ٩٧ خلاصه القول في عدم عرضه الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلاعتبار العلم التفصيلي في الامتنال وفي المعاملات فلعدم الصغرى
- ٩٩ الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره في تعين الاجتهاد والتقليد:
- ٩٩ اشاره
- ١٠٠ عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع:
- ١٠٣ الوجه الخامس لزوم معاذير باب الانسداد:
- ١٠٥ اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط :
- ١٠٦ اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط :

- ١٠٦ اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط :
- ١٠٧ اعتبار القسم الخامس من أقسام الاحتياط :
- ١٠٧ اعتبار القسم السادس من أقسام الاحتياط :
- ١٠٨ المسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك -----
- ١٠٨ اشاره -----
- ١٠٩ بقيه الوجوه المانعه من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا النائيني (قدس سره) :-----
- ١٠٩ اشاره -----
- ١٠٩ المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر:-----
- ١١٠ المانع الثاني: اقتضاء التعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير:-----
- ١١٤ المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى:-----
- ١١٩ المانع الرابع: ظواهر الأدله وهو عام يشمل العبادات والمعاملات:-----
- ١٢٢ المانع الخامس: أدله وجوب التعلم:-----
- ١٢٥ وخلاصه الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهد والتقليد خمسها:-----
- ١٢٦ المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار -----
- ١٢٧ المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه -----
- ١٢٧ المسألة السادسة: التقليد في الضروريات -----
- ١٢٨ المسألة السابعة: بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط -----
- ١٢٩ المسألة الثامنة: تعريف التقليد -----
- ١٢٩ اشاره -----
- ١٣١ وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي:-----
- ١٣٢ بعض أدله تعاريف التقليد:-----
- ١٣٢ الدليل الأول وما فيه:-----
- ١٣٣ الدليل الثاني وما فيه:-----
- ١٣٧ التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عدّه شواهد:-----
- ١٣٧ اشاره -----
- ١٣٧ الطائفة الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهي مستفيضه:-----
- ١٤٠ الطائفة الثانية الاخبار المعبره بالتقليد:-----
- ١٤٠ اشاره -----
- ١٤٠ نكته مهمه رجاليه ودراثيه:-----
- ١٤٤ الطائفة الثالثة الاخبار المعبره بالرجوع:-----
- ١٤٤ الطائفة الرابعة : الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفه:-----
- ١٤٥ الطائفة الخامسة: الاخبار المعبره بالافتاء للناس:-----

- ١٤٧ المختار في تعريف التقليد:
- ١٤٩ مناقشه القول بعدم الثمره في تعريف التقليد:
- ١٥٢ أدله التقليد وحججه الفتوى:
- ١٥٣ الأدله على حججه التقليد:
- ١٥٣ الآيات الكريمة:
- ١٥٣ الآيه الأولى آيه النفر:
- ١٥٦ الآيه الثانيه آيه السؤال:
- ١٥٨ الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول:
- ١٥٩ الاعتبار الانضمامي:
- ١٦٤ الآيه الثالثه والأخبار بما استحفظوا:
- ١٦٥ الأخبار الداله على حججه التقليد:
- ١٦٥ الطائفة الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام:
- ١٦٨ والطائفة الثانيه بلسانه حججه الفتوى مطابقه:
- ١٧٦ النوع الثالث ما دل على حججه الفتوى والخير:
- ١٧٩ الاستدلال بسيره العقلاء والمنتشره:
- ١٨٠ المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداءا وبقاء
اشاره
- ١٨٠ الأدله على عدم جواز تقليد الميت:
- ١٨٠ الدليل الأول دعوى الاجماع :
- ١٨٠ اشاره
تقريب تحقق الإجماع:
- ١٨٢ أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد في حفظ الدين:
- ١٨٨ ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في المقام من لزوم امام ثالث عشر :
- ١٨٨ التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدس سره):
- ١٨٨ اشاره
التقريب الأول:
- ١٩٠ التقريب الثاني:
- ١٩٠ التقريب الثالث:
- ١٩١ تقييم الاجماع:
- ١٩٢ الدليل الثاني ظهور الأدله في اعتبار الحياه:
- ١٩٢ اشاره

- ١٩٣ الاشكال الأول:
- ١٩٤ الاشكال الثاني:
- ١٩٤ الاشكال الثالث:
- ١٩٦ الاشكال الرابع:
- ١٩٧ الجواب النقضي:
- ١٩٧ الجواب الحلي:
- ١٩٨ الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجية بتقريبه:
- ٢٠١ الأدلة التي استدلت بها على جواز تقليد الميت ابتداءً:
- ٢٠١ الدليل الأول: سيره العقلاء:
- ٢٠١ اشاره:
- ٢٠٢ الاشكال عليه:
- ٢٠٣ الدليل الثاني: اطلاقات الأدلة والعناوين:
- ٢٠٥ الدليل الثالث: استصحاب الحجية الثابتة للفتوى بعد الموت:
- ٢٠٥ اشاره:
- ٢٠٥ الاعتراض الأول وجوابه:
- ٢٠٦ الاعتراض الثاني وجوابه:
- ٢٠٦ الاعتراض الثالث وجوابه:
- ٢٠٨ بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً:
- ٢٠٨ اشاره:
- ٢٠٨ المقدمة الأولى: في اشتمال حقيقته الفتوى على الأمر به والولاية:
- ٢٠٨ المقدمة الثانية: في عدم الدليل على بقاء الولاية بعد الموت:
- ٢٠٨ اشاره:
- ٢٠٨ المقدمة الأولى وأدلتها:
- ٢٠٨ اشاره:
- ٢١٠ بيان دور النبي في التشريع:
- ٢١١ الدليل الثاني: اعتبار الولاية والسلطنة في الفتوى وشواهد:
- ٢١١ شواهد الآيات:
- ٢١٢ شواهد الاخبار:
- ٢١٧ ومن الشواهد على اعتبار المنصب والولاية: العلم:
- ٢١٧ ومن الشواهد: حقيقته ما يقوم به الفقيه المفتي:
- ٢١٨ ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض:

٢٢١	المقدمه الثالثه: لبيان المختار في الاحتياج إلى ولايه الحي :
٢٢٥	تقليد الميت بقاء:
٢٢٦	أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:
٢٢٦	الأول: اطلاق الأدله اللفظيه:
٢٣١	الدليل الثاني: اطلاق سيره العقلاء وما فيه:
٢٣١	الدليل الثالث: سيره المشرعه وما فيه:
٢٣٢	الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:
٢٣٥	المختار:
٢٣٦	تقليد الميت بواسطه الحي:
٢٤١	خلاصه البحث في مسأله تقليد الميت ابتداء و بقاءا ثلاثة جهات:
٢٤٢	اشكالان على الارجاع للميت وجوابهما:
٢٤٢	اشاره
٢٤٢	الاشكال الأول: إرجاع الحي إلى الميت مع علمه بمخالفته
٢٤٢	الاشكال الثاني: إرجاع الحي إلى الميت المختلف معه في مسأله البقاء
٢٤٣	التأمل في الجوابين:
٢٤٦	المسأله العاشره: الرجوع للميت بعد العدول عنه
٢٤٦	اشاره
٢٤٧	العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط:
٢٤٩	المسأله الحادي عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعلم
٢٤٩	اشاره
٢٥٠	ثلاث صور للعدول:
٢٥٠	الصوره الأولى: العدول إلى غير الأعلم
٢٥٠	الصوره الثانيه العدول إلى أعلم
٢٥٠	الصوره الثالثه: العدول إلى المساوي:
٢٥١	المباني عند اختلاف المتساويين:
٢٥١	اشاره
٢٥١	المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط
٢٥١	المبنى الثاني: التعارض فقط في مرحله الفعلية وعدم التساقط:
٢٥١	اشاره
٢٥٢	الحجيه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه:
٢٥٢	الحجيه الاقتضائيه عند الأخوند (قدس سره)
٢٥٣	المبنى الثالث ببيان الاصفهاني لرأى المتقدمين بالحجيه الازدواجيه وأن التعارض في التنجيز لا في التعدير:

- ٢٥٨ ما أورده السيد الخوئي (قدس سره) على الاصفهاني (قدس سره) :
- ٢٦١ خلاصه المباني في الحجيه التخيريّه :
- ٢٦٣ بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه:
- ٢٦٣ بقاء الاراءه التكوينيّه عند تنافي الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعي على المحمولى:
- ٢٦٧ الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:
- ٢٧٠ بيان ارتكازيه عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام:
- ٢٧٤ خلاصه الكلام في تنافي الامارتين
- ٢٧٥ الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار في تساقط الامارتين المتنافيتين:
- ٢٧٥ اشاره
- ٢٧٦ الاشكال الاول:
- ٢٧٨ الاشكال الثاني:
- ٢٧٨ اشاره
- ٢٧٨ معنى الحجيه الامضائيه:
- ٢٨٠ الاشكال الثالث:
- ٢٨٠ دخاله التخبير ودخاله أخذ المكلف في مراتب الحكم المتأخره:
- ٢٨٦ نكته صاعتيه في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله
- ٢٨٩ بيان المختار:
- ٢٩٣ أدله جواز العدول وعدمه:
- ٢٩٣ الدليل الأول: الاستصحاب:
- ٢٩٤ الدليل الثاني: لزوم المخالفه للقطعيه:
- ٢٩٤ اشاره
- ٢٩٥ الجواب الأول للسيد الخوئي (قدس سره) :
- ٢٩٧ الجواب الثاني على لزوم المخالفه القطعيه:
- ٢٩٨ الدليل الثالث: الاجماع:
- ٢٩٩ الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخبير وما فيه:
- ٢٩٩ اشاره
- ٢٩٩ الاشكال الاول:
- ٢٩٩ الاشكال الثاني:
- ٢٩٩ اشاره
- ٣٠١ الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصلي المتولد منه وجوابه:
- ٣٠٢ والاشكال الثالث:

- ٣٠٣
- ٣٠٥ المسألة الثانية عشر: وجوب تقليد الأعم
 اشاره
 ٣٠٥ صور التقليد عند تعدد المجتهدين :
 ٣٠٥ اشاره
 ٣٠٦ منهجية الاجتهاد والاسنباط:
 ٣٠٧ خطوره النظرة التجزييه في الاستدلال:
 ٣٠٧ المنهج الرجالي:
 ٣٠٩ النظرة المجموعيه للأدله في العلوم الدينيه:
 ٣٠٩ الوجه في كثرة أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها:
 ٣١١ الصوره الثانيه: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء:
 ٣١١ أدله تقليد غير الأعم في صوره الاختلاف:
 ٣١١ اشاره
 ٣١١ الدليل الأول: الاجماع
 ٣١٤ الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الاعلم وما فيه
 ٣١٦ الدليل الثالث: اطلاق الادله
 ٣١٧ الدليل الرابع: ارجاع الاتمه (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القمع باختلافهم وما فيه
 ٣١٧ اشاره
 ٣١٨ الفرق بين حقيقه الدور التشريعي للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعي للفقيه
 ٣٢١ الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلمييه
 ٣٢٢ الدليل السادس: إطلاق أدله حجيه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه:
 ٣٢٢ اشاره
 ٣٢٣ اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله:
 ٣٢٤ الأعلمييه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلية
 ٣٢٥ الدليل السابع: مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه:
 ٣٢٦ أدله اشتراط الأعلمييه عند العلم بالاختلاف:
 ٣٢٦ الدليل الأول: الاجماع
 ٣٢٦ الدليل الثاني: سيره العقلاء وسيره المشرعه وما فيها
 ٣٢٧ الدليل الثالث الاخبار:
 ٣٢٧ اشاره
 ٣٢٧ الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله
 ٣٢٧ اشاره

٣٢٨ تقوم الحكم القضائي بالفتوى

٣٢٨ الجواب عن الاشكال الاول: -

٣٣٠ الجواب عن الأشكال الثاني: -

٣٣١ الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر

٣٣١ روى الشيخ (قدس سره) بسند صحيح - علاوه على كونه في نهج البلاغه، هذا الكتاب المعتبر - عن علي (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور»

٣٣٢ الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين

٣٣٢ الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم

٣٣٢ اشاره

٣٣٦ برهان الضروره العلميه لدور العصمه في التشريع

٣٣٩ احتمالان في معنى الاخبار:

٣٤٢ الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه

٣٤٧ الصورة الثالثه: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء

٣٤٧ اشاره

٣٤٧ تعيين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره

٣٤٧ اشاره

٣٤٧ الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر وما فيه:

٣٤٩ الدليل الثاني: السيره القائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف

٣٥١ الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلم في صوره احتمال الخلاف

٣٥١ اشاره

٣٥٢ الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه

٣٥٢ اشاره

٣٥٣ الوجه الأول:

٣٥٤ الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه

٣٥٦ الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها:

٣٥٧ الاختلاف في تفسير شرط الأعلميه:

٣٥٩ ثلاث صور وجوب الفحص:

٣٦٠ كيفيه الاحتياط في عمليه الاستنباط:

٣٦٤ المسأله الثالثه عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه

٣٦٤ (١) التقليد المجموعى، وفيه صور:

٣٦٤ الصوره الأولى: مع العلم بالوفاق بين المستأويين:

٣٦٥ الصوره الثانيه العلم بالتساويه في الاعلميه مع احتمال الخلاف:

٣٦٧	الصورة الثالثة: التساوى في العلميه مع العلم بالاختلاف في الفتاوى:
٣٦٨	أدله القائلين بالتخيير بين المتساويين:
٣٦٨	الحجيه الاقتضائيه بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:
٣٧٠	الأصل العقلائي عدم تساقط الامارات المتعارضه
٣٧٢	الترجيح بالأورعيه:
٣٧٢	الاجبار الوارده في هذا الباب:
٣٧٤	التثبيت في الموضوعات وأثره في الفتيا:
٣٧٥	ما يستدل به على اعتبار الاورعيه
٣٧٥	الأول: الأخبار:
٣٧٥	الخير الأول: مصححه عمر بن حنظله:
٣٧٥	اشاره
٣٧٦	عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله:
٣٧٦	اشاره
٣٧٦	الاشكال الأول: ضعف السند
٣٧٧	الاشكال الثاني: اختصاصه باب القضاء
٣٧٨	الاشكال الثالث: عدم ربط الاورعيه بالأماريه وما فيه:
٣٨٢	الخير الثاني: موثق داوود بن الحصين:
٣٨٤	الخير الثالث: حسنه ذبيان بن حكيم:
٣٨٤	اشاره
٣٨٤	الدليل الثاني: سيره العقلاء على الترجيح بالأورعيه:
٣٨٨	المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى
٣٨٨	النظام النيابي للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى في حيثياته المختلفه:
٣٨٨	الوجه في عدم الرجوع إلى الغير في بعض المسائل الاحتياطيه:
٣٩٠	المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسأله البقاء
٣٩٠	اشاره
٣٩١	اختلاف الميت والحي في مسأله البقاء :
٣٩٢	فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثه:
٣٩٢	اشاره
٣٩٢	الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميت
٣٩٢	اشاره
٣٩٢	الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجوز الميت
٣٩٢	الصورة الثانيه لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت

٣٩٣ اشارة

٣٩٤ التعارض الطولى بين الأمارات كالتعارض العرضى:

٣٩٧ الأمر الثالث: الاختلاف في سعه وضيق دائره الحكم:

٣٩٧ اشارة

٣٩٨ ما يرد على الأعلام فى جميع ما تقدم من الصور:

٤٠١ المسأله السادسه عشر: بطلان عمل العامى بدون تقليد

٤٠١ اشارة

٤٠٤ الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وأثاره:

٤٠٧ المسأله السابعه عشر: تعريف الأعلم

٤٠٧ اشارة

٤٠٧ الأعلميه ومراحل الاستنباط :

٤٠٧ الحيفيه الأولى :أنه الأعرف بالقواعد والكبرويات

٤٠٧ الحيفيه الثانيه: أنه الأعرف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله

٤٠٨ الحيفيه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفه النظائر:

٤٠٨ الحيفيه الرابعه: كونه أكثر أطلاعا على الاخبار لأمور:

٤٠٨ اشارة

٤٠٩ الأمر الأول: الاجتهاد فى التويب

٤٠٩ الأمر الثاني: التقطع

٤١٠ الأمر الثالث: الاختصار فى نقل الاخبار:

٤١٢ الحيفيه الخامسه: أن يكون الأجود فهما للأخبار:

٤١٢ الحيفيه السادسه: مطالبه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله:

٤١٢ الحيفيه السابعه: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما:

٤١٤ الحيفيه الثامنه: أن يكون متضلعا فى فهم الفرض الفقهى تصورا:

٤١٥ الحيفيه التاسعه: أن يكون الأجود فى صياغه وقوليه وحبك النتائج الفقهييه:

٤١٦ الحيفيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره موضوعيه وأخرى ذاتيه:

٤١٨ الحيفيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه الصناعه الفقهييه والفرق بينهما:

٤١٩ الحيفيه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى:

٤٢١ الحيفيه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات:

٤٢٢ الحيفيه الخامسه عشر: أن يكون ذا عارضه فقهييه:

٤٢٣ الحيفيه السادسه عشر: الاحاطه الفقهييه:

٤٢٤ مناهج الاستدلال:

- ٤٢٥ ١- منهج الملازمات:
- ٤٢٨ ٢- منهج التشقيق في الاستنباط:
- ٤٣٣ ٣- منهج الحليل:
- ٤٣٣ اشاره
- ٤٣٤ مطلب في الشعائر الدينية:
- ٤٣٨ بيان مختصر في رد شبه لاتدع أحدا دون الله:
- ٤٣٩ ٤- منهج عمليه شرح الفرض الفقهي:
- ٤٣٩ اشاره
- ٤٤٠ مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل:
- ٤٤٢ المختار في تحقق الأعميه:
- ٤٤٣ أهل الخبره المعتمد عليهم في معرفه الفقيه الجامع:
- ٤٤٤ المسأله الثامنه عشر: تقليد المفضول في المسائل الوفاقه
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٧ التوازن بين الجنه اللوايه والطريقه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه بلاحاط الالتزام:
- ٤٤٩ طبيعه منصب الفقهاء استغراقي لا مجموعي ولا بدلي:
- ٤٤٩ المسأله التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد
- ٤٥٠ المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و
- ٤٥٠ اشاره
- ٤٥٠ الأدله على حجيه البيئه :
- ٤٥٠ اشاره
- ٤٥٠ الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:
- ٤٥١ الدليل الثاني: ما يستظهر من أدله القضاء:
- ٤٥٢ الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والاثبات في الاخبار:
- ٤٥٢ الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه:
- ٤٥٤ تناسب حجيه كل شى وحجمه:
- ٤٥٥ حقيقه الشيعاء:
- ٤٥٦ هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا؟:
- ٤٥٧ المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالظن بالأعميه مع تعذر العلم والعلمى
- ٤٥٧ أصاله التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:
- ٤٥٩ فهرس مطالب الكتاب
- ٤٨٠ الجزء الثاني

٤٨٠	اشاره
٤٨١	اشاره
٤٨٣	المسأله الثانيه والعشرون: الشروط المعتمده في تصدى المجتهد:
٤٨٣	اشاره
٤٨٣	الشرط الأول: البلوغ ، وأدلته:
٤٨٣	الدليل الأول: حديث رفع القلم وما فيه:
٤٨٥	الدليل الثاني : قاعده سلب الاراده التامه عن الصبي:
٤٨٥	اشاره
٤٨٦	قاعده عمد الصبي خطأ:
٤٨٧	الدليل الثالث: قوله تعالى: (وَابْتَلُوا الْيَتَامَى)
٤٨٨	الشرط الثاني: العقل ، وأدلته:
٤٨٨	اشاره
٤٨٨	١- حديث الرفع:
٤٨٨	٢- أدله الفقاهه:
٤٨٩	٣- الرشد والكفاهه في المرجعيه:
٤٩٠	٤- أدله القضاء:
٤٩٢	٥- الساسيه التربويه في الفتيا:
٤٩٦	الشرط الثالث: الايمان وأدلته:
٤٩٦	اشاره
٤٩٦	الدليل الاول: الاخبار الوارده في نصب الفقيه:
٥٠٣	الدليل الثاني الأولويه القطعيه :
٥٠٣	اشاره
٥٠٦	مقدار اعتبار تفسير الامام العسكري (عليه السلام) :
٥٠٨	الشرط الرابع: اعتبار العداله:
٥٠٨	اشاره
٥١٠	ملاحظه ودفعها:
٥١٢	الشرط الخامس: الرجوله:
٥١٢	صلاحيات المرأه في النظام الديني:
٥١٧	الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأه:
٥١٧	الآيات المستدل بها على طوائف:
٥١٧	الطائفه الأولى: بما يدل على ضعف المرأه وليونتها:
٥١٧	اشاره

- ٥١٩
- ٥٢٣ وصيته(صلى الله عليه و آله) بالاحسان للأئني وتقديمها على الابن :
- ٥٢٧ عظمه ادخال السرور على المرأة:
- ٥٢٧ البنات حسنات وجهات فضلهن على الابناء:
- ٥٢٨ عظمه كفالتهن:
- ٥٣٠ حق المرأة كأم ومكانتها:
- ٥٣٤ مكانه وشأن المرأة كزوجها وترك ضربها والعفو عن ذنبها:
- ٥٣٦ استحباب اكرام الزوجه وترك ضربها:
- ٥٤١ ويدل على هذه الحقيقه :
- ٥٤٥ الطائفه الثانيه من الآيات التي ذكرت أن المرأة عوره وآيات الحجاب:
- ٥٤٥ اشاره -
- ٥٤٩ مضامين أخبار النساء عى وعوره مضامين قرآنيه وبيان عدم كونه نقضا وازدراء:
- ٥٥٦ مسأله غلبه طابع الذكوريه فى القوانين الالهيه وعدم مساوه المرأة للرجل:
- ٥٥٨ القول بتاريخه القرآن:
- ٥٦١ قول بتوجيه هذه الآيات التي تضع الفوارق بين الرجل والمرأة وما فيه:
- ٥٦٢ الطائفه الثالثه الأيه التي تجعل شهاده المرأة بنصف شهاده الرجل:
- ٥٦٤ الطائفه الرابعه: الآيات الداله على ولايه الرجل على المرأة :
- ٥٦٤ اشاره -
- ٥٦٧ تناسب طبيعه الأحكام مع طبيعه التكونيه للمرأة والرجل:
- ٥٧٢ الطائفه الخامسه الآيات الداله على أنهم نواقص حظوظ:
- ٥٧٥ الطائفه السادسه: الآيات التي تعرض لملكه سبأ:
- ٥٨١ خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف:
- ٥٨٤ طوائف الاخبار:
- ٥٨٤ اشاره -
- ٥٨٥ الطائفه الأولى: الموافقه للطائفه الرابعه من الآيات الداله على ولايه الرجل على المرأة :
- ٥٨٥ أنها لا تتولى القضاء:
- ٦٤٢ روايات ضعف المرأة المعبر عنها بالطائفه الأولى:
- ٦٤٥ حسد المرأة وحق الزوج عليها:
- ٦٤٦ مداره المرأة:
- ٦٥٠ قلبه الصلاح فى المرأة:
- ٦٥٢ تأديب النساء:
- ٦٥٢ ترك طاعه النساء:

تكامل الرجل والمرأة بالآخر:

٦٦٠

٦٦١ الطائفة الثالثة: ضعف الرأي: - - - - -

٦٦٩ الطائفة الثانية: الأمره بالحجاب: - - - - -

٦٦٩ ستر المرأة: - - - - -

٦٧٣ مصافحه النساء: - - - - -

٦٧٤ كيفية مبايعه النبي(صلى الله عليه و آله) للنساء: - - - - -

٦٧٥ النهى عن الدخول على النساء: - - - - -

٦٧٥ السلام على النساء: - - - - -

٦٧٦ الميزان فى درجات حكم الاختلاط: - - - - -

٦٧٨ بعض الأدله التى استدلت بها على ولاية المرأة: - - - - -

٦٧٨ ١- منها: الاطلاقات: - - - - -

٦٧٩ ٢- منها: الأصل العملى: - - - - -

٦٨٠ ٣- منها: الأخبار الواردة: - - - - -

٦٨١ ٤- منها: الاستدلال بآيه ملك بلقيس لقوم سبأ . - - - - -

٦٨٢ ٥- منها: الاستدلال بمواقف السيدة الزهراء (عليها السلام) . - - - - -

٦٨٣ ٦- منها: الاخبار الداله على تولى المراره هذه المناصب: - - - - -

٦٨٩ ٨- منها: الاستدلال بالسيره وما فيه: - - - - -

٦٨٩ الشرط السادس: الحريره: - - - - -

٦٩٠ الشرط السابع: الاجتهاد المطلق: - - - - -

٦٩٠ اشاره - - - - -

٦٩٠ القول الأول: اشتراط الاجتهاد المطلق: - - - - -

٦٩٠ القول الثانى: كفايه تقليد المتجزئ مطلقا: - - - - -

٦٩٠ اشاره - - - - -

٦٩٠ أدله القول الأول والثانى: - - - - -

٦٩٠ الدليل الأول ظهور الأدله فى اختصاصها بالمجتهد المطلق: - - - - -

٦٩١ الدليل الثانى: عدم شمول الدليل لتقليد المتجزئ وما فيه: - - - - -

٦٩١ الاشكال على اختصاص الادله بالمجتهد المطلق دون المتجزئ: - - - - -

٦٩٣ ارتباط القضاء بالفتوى: - - - - -

٦٩٥ ما استدلت به للقول الثالث: - - - - -

٦٩٦ الشرط الثامن: الحياه: - - - - -

٦٩٨ الشرط التاسع: الرجوع للأفضل: - - - - -

٦٩٨ الشرط العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنى: - - - - -

- ٦٩٩ اشاره
- ٧٠٠ اختلاف العدالة سعه وضيقاً باختلاف حجم المسؤوليه: ..
- ٧٠١ تنبيهات: ..
- ٧٠١ التنبيه الأول: اعتبار شروط الفقيه حدوثا وبقاء أو حدوثا فقط؟: ..
- ٧٠٢ التنبيه الثانى: فى اختصاص منشأ اعتبار علم الفقيه بخصوص الكتاب والسنة أو غيرهما : ..
- ٧٠٤ التنبيه الثالث: شبهه العلمانيين بوصف الفقيه بالعلم مع أنه ظان لا علم له؟ : ..
- ٧٠٤ الاجتهاد منهج علمى للحقيقه أم تراث ومنتج بشرى: ..
- ٧٠٧ المسأله الثالثه والعشرون: حقيقه العدالة وما قيل فى تعريفها: ..
- ٧٠٧ اشاره
- ٧٠٨ الفرق بين التعريفين الثالث والرابع: ..
- ٧١٨ تفسير الفسق: ..
- ٧٢١ المتحصل من الوجوه فى تعريف العدالة وبيان المختار: ..
- ٧٢٢ تأثير الصغائر فى العدالة وعدمه والتحقيق فى أصل وجودها: ..
- ٧٢٤ اشكال فى كلام المفسرين وجوابه: ..
- ٧٢٥ شرطيه التوسل بالنبي(صلى الله عليه و آله) فى الغفران والتوبه: ..
- ٧٢٦ اشكالان على عدم تأثير الصغائر فى العدالة وما فيهما: ..
- ٧٢٨ الاستدلال بالاخبار على عدم اعتبار الصغائر : ..
- ٧٣٣ اعتبار المروءه فى العدالة: ..
- ٧٣٣ اشاره
- ٧٣٣ الدليل الاول: اعتبارها فى مفهوم العدالة: ..
- ٧٣٣ اشاره
- ٧٣٤ ضابطه حاكميه العرف فى الموضوعات: ..
- ٧٣٦ تطبيق بعض العناوين بيد العرف أم بيد الفقهاء ورجحان أو مرجوحيه منطقه المباحات: ..
- ٧٤٠ الدليل الثانى: الاخبار الداله على اعتبار المرؤه: ..
- ٧٤٠ اشاره
- ٧٤٧ مفاد الاخبار فى علاقه بين المرؤه والعداله: ..
- ٧٥٠ خلاصه ما تقدم فى المسأله ٢٣ أمور: ..
- ٧٥١ اعتبار حسن الظاهر فى العدالة: ..
- ٧٥٢ بحث حس الظاهر فى مقامين: ..
- ٧٥٢ المقام الأول: فى اعتبار المعاشره فى حسن الظاهر أم لا؟ : ..
- ٧٥٧ المقام الثانى: هل يعتبر فى حسن الظاهر افادته الظن أو الاطمئنان؟ ..

- ٧٥٨
- ٧٤١ ثبوت العدالة بالبينه وخبر الواحد:
- ٧٤٢ ثبوت العدالة بالشياع:
- ٧٤٣ الشياخ من مناشئ غير مستقله في الحجيه وقيمه الخبر الضعيف:
- ٧٤٤ منهج الحجيه الانضماميه:
- ٧٤٧ المسأله الرابعه والعشرون: اعتبار الشروط حدوثاً وبقاءاً أو حدوثاً؟
- ٧٤٨ المسأله الخامسه والعشرون حكم التقليد بدون مراعاة الشروط :
- ٧٧٠ المسأله السادسه والعشرون: البقاء على الميت الذى لا يجوز البقاء
- ٧٧٢ المسأله السابعه والعشرون: وجوب تعلم اجزاء العبادات وشرايطها وموانعها ومقدماتها
- ٧٧٢ اشاره
- ٧٧٣ كفايه العمل بالاحتياط عن تعلم اجزاء العبادات وشرايطها
- ٧٧٣ الوجوه التى اشكل بها على قيام الاحتياط مقام التعلم :
- ٧٧٣ اشاره
- ٧٧٤ الوجه الأول: أن الفراغ اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وجوابه:
- ٧٧٤ الوجه الثانى: أن العلم التفصيلى مقدمه وجوديه للامتثال وجوابه:
- ٧٧٥ الوجه الثالث: عموم أدله التعلم:
- ٧٧٦ الوجه الرابع: عدم تحقق الامتثال والطاعة:
- ٧٧٩ المسأله الثامنه والعشرون: وجوب تعلم مسائل السهو والشك وماذكره الشيخ الأعظم(قدس سره)
- ٧٨٢ المسأله التاسعه والعشرون: وجوب التقليد فى الاحكام الالزاميه وغير الالزاميه
- ٧٨٥ المسأله الثلاثون: الاتيان بالافعال غير المحرمه مع احتمال الأمر بها:
- ٧٨٦ المسأله الحاديه والثلاثون: عدم جواز البقاء على رأى المجتهد إذا تبدل
- ٧٩٠ المسأله الثانيه والثلاثون: العدول من الفتوى إلى الاحتياط
- ٧٩٠ المسأله الثالثه والثلاثون: الوظيفه عند تساوى المجتهدين
- ٧٩٠ اشاره
- ٧٩١ مسأله جواز التبعض فى التقليد:
- ٧٩٤ الترجيح بالأعدليه:
- ٧٩٥ المسأله الرابعه والثلاثون: مسأله العدول إلى الأعلم
- ٧٩٦ المسأله الخامسه والثلاثون: مسأله إذا قلد زيدا فبان عمراً وضوابط الفرق بين الداعى والتقيد وما فيها:
- ٧٩٩ المسأله السادسه والثلاثون: طرق الوصول إلى الفتوى
- ٧٩٩ اشاره
- ٧٩٩ الطريق الأول: السماع:
- ٨٠٠ الطريق الثانى: البينه:

٨٠٠	الطريق الثالث: اخبار الثقة:
٨٠٠	اشاره
٨٠١	تنبيه: في أن البحث المضمونى للخبر موضوع لبقية الجهات المبحوثه فيه وثمرات ذلك:
٨٠٣	الطريق الرابع: الكتابه المأمونه من الخطأ:
٨٠٣	المسأله السابعه والثلاثون: من قلد من ليس أهلا وصحه أعماله
٨٠٤	المسأله الثامنه والثلاثون: العلم بانحصار العلميه فى أحد الشخصين
٨٠٥	المسأله التاسعه والثلاثون: الشك فى زوال ما يعتبر فى مرجع التقليد
٨٠٥	المسأله الرابعون: عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط
٨٠٥	اشاره
٨٠٦	الفرق فى جريان البراهه بين القاصر والمقصر:
٨٠٨	المسأله الحاديه والرابعون: صور الشك فى صحه التقليد بعد العمل
٨٠٨	اشاره
٨١١	الصوره الثالثه: وفيه ثلاثه فروع:
٨١١	وعليه فتوجد ثلاثه فروع:
٨١٣	المسأله الثانيه والرابعون: إذا قلد مجتهدا ثم شك فى توفر الشرائط
٨١٣	المسأله الثالثه والرابعون: حرمة الافتاء والحكم القضائى ممن ليس أهلا للفتوى والقضاء
٨١٣	اشاره
٨١٨	التفصيل بين افتاء الفاقد لشرطيه غير العلم وبين غيره فيجوز للاول دون الثانى:
٨٢٦	فرع فقهي: أخذ المال بحكم من ليس أهلا للفتوى:
٨٢٨	اعتبار عمر بن حنظله وفتح باب الاجتهاد فى الرجال:
٨٣٢	الإشكالات المطروحه على صحيحه ابن حنظله
٨٣٢	اشاره
٨٣٢	الاشكال الأول وجوابه:
٨٣٢	الاشكال الثانى وجوابه:
٨٣٤	الاشكال الثالث وجوابه:
٨٣٧	الاشكال الرابع: بوجود المعاوض لمصححه ابن حنظله وجوابه:
٨٤١	جواز الترافع عندهم والتصرف فى المال الشخصى بانحصاره بذلك ويستدل على ذلك بأمر:
٨٤١	اشاره
٨٤٢	الأمر الأول: دلاله الآيات والاخبار:
٨٤٢	الأمر الثانى: ما ورد فى بيان كيفيه صياغه الشهاده:
٨٤٥	والأمر الثالث: قاعده الحرج والضرر
٨٤٦	المسأله الرابعه والرابعون: اشتراط العداله فى المفتى والقاضى

- ٨٤٨ الطرق التي تثبت بها العدالة:
- ٨٤٩ المسأله الخامسه والاربعون: الشك في الاعمال السابقه عن تقليد صحيح
- ٨٥٠ المسأله السادسه والاربعون: وجوب تقليد الأعلّم في مسأله تقليد الاعلم
- ٨٥١ المسأله السابعه والاربعون: نقل الفتوى خطأً
- ٨٥١ المسأله الثامنه والاربعون: الوظيفه عند الاشتباه في نقل الفتوى
- ٨٥١ اشاره
- ٨٦٠ قاعده حفظ الاحكام بإقامتها:
- ٨٦٢ المسأله التاسعه والاربعون: حكم من احتاج إلى مسأله اثناء الصلاه
- ٨٦٥ المسأله الخمسون: وجوب الاحتياط اثناء الفحص
- ٨٦٦ المسأله الحاديه والخمسون: عدم انقطاع الولاية والقيوميه لمن أعطى الولاية من الفقيه بموته
- ٨٦٦ اشاره
- ٨٦٦ الفرق بين منصب الفقيه وشخص الفقيه:
- ٨٦٨ المسأله الثانيه والخمسون: البقاء على تقليد الميت بدون تقليد
- ٨٧٠ المسأله والثالثه والخمسون: أجزاء التقليد الأول مع مخالفته للتقليد الثاني
- ٨٧٠ اشاره
- ٨٧٢ الاعتبار وسعه المعتبر:
- ٨٧٥ المسأله الرابعه والخمسون: عمل الوكيل بمقتضى تقليده أو تقليد الموكل
- ٨٧٩ المسأله الخامسه والخمسون: أختلاف البائع والمشتري تقليدا في صحه العقد وبطلانه:
- ٨٨١ المسأله السادسه والخمسون: تعيين الحاكم بيد المدعى إلا إذا كان ما اختاره المنكر أعلم:
- ٨٨١ اشاره
- ٨٨٤ الفرق بين قاضى التحكيم والقاضى التنصيب:
- ٨٨٦ المسأله السابعه والخمسون: نقض حكم الحاكم:
- ٨٨٦ اشاره
- ٨٨٦ الجبهه الأولى: في نقض الحكم القضائى وغيره:
- ٨٨٦ الجبهه الثانيه: الفرق بين حرمة نقض حكم الحاكم وبين ترتيب آثار الواقع عليه:
- ٨٨٧ الجبهه الثالثه: جواز ترتيب آثار الواقع مع تبين الخطأ:
- ٨٨٧ الجبهه الرابعه: الخطأ تاره في ميزان الحكم وتاره في نفس الحكم:
- ٨٨٨ الجبهه الخامسه: أن النقض تاره من الحاكم نفسه وتاره من غيره:
- ٨٨٨ الأقوال في المسأله متعدده:
- ٨٨٨ القول الأول: التفصيل بين تبين الخطأ بنحو قطعى فيجوز وبغيره فلا يجوز:
- ٨٨٨ اشاره

٩٠١	حدود حرمه نقض الحكم في نفسها:
٩٠٢	القول الثاني: التفصيل في حرمه النقض بين النقض المعلن وبين ترتيب آثار الواقع:
٩٠٣	القول الثالث: التفصيل بين حرمه نقض الحكم في مورد القضاء واقعا وظاهرا وبين ملازمات مورد القضاء:
٩٠٣	القول الرابع: التفصيل بين حرمه النقض لو استحلف المدعى المنكر وبين غيره:
٩١٥	المسألة الثامنة والخمسون: وظيفة المكلف عند تبدل الفتوى بعد نقلها أو اشتباه الناقل
٩١٧	المسألة التاسعة والخمسون: تعارض النقلين والبتينتين للفتوى
٩١٩	المسألة الستون: الوظيفة عند الابتلاء بمسألة لا يعلم حكمها
٩١٩	اشاره
٩٢٧	العجز فلا اعتبار به
٩٢٧	المسألة الحادية والستون: إذا قلد مجتهدين مترتبين فرجع لمن يوجب البقاء على الميت أو جوازه فعلى من يرجع
٩٢٨	المسألة الثانية والستون: التخيير في البقاء على تقليد الميت
٩٢٨	اشاره
٩٣٩	فقرائن الله دائره أولى وفقرائن النبي (صلى الله عليه و آله) دائره ثانيه وفقرائن المعصومين (عليهم السلام) دائره ثالثه
٩٣٩	المسألة الثالثة والستون: التخيير بين العمل باحتياط الأعلم والرجوع لغيره:
٩٣٩	المسألة الرابعة والستون: الاحتياط لزومي وندبي والفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى:
٩٤٢	المسألة الخامسة والستون: التخيير في صوره تساوين المجتهدين
٩٤٤	المسألة السادسة والستون: تعذر تمييز موارد الاحتياط
٩٤٥	المسألة السابعة والستون: التقليد في أصول الدين وغيرها في الموضوعات المستنبطه:
٩٤٥	اشاره
٩٤٦	التقليد في أصول الدين:
٩٤٧	العقائد على أقسام:
٩٥٠	عدم وجوب اليقين في تفاصيل العقائد يبحث في مقامين:
٩٥٣	الموضوعات الصرفة تاره مرتبطه بالفرد وتاره مرتبطه بالجهه العامه فيرجع في الثانيه دون الأولى:
٩٥٣	الموضوعات المستنبطه:
٩٥٤	والموضوعات المستنبطه اللغويه غير الصرفة على قسمين:
٩٥٧	حجيه أهل الخبره عام للحسيات والحدسيات أو خاص بالحسيات:
٩٥٩	مشكله توثيقات الرجاليين فيها الحسى والحدسى، وتخريج ذلك:
٩٦٢	ما تلخص من حسيه توثيقات الرجاليين:
٩٦٣	التقليد في أصول الفقه وعلم الكلام وغيرها:
٩٦٥	عدم اختصاص الموضوعات المستنبطه بالاستنباط الفقهي:
٩٦٦	المسألة الثامنة والستون: عدم اعتبار الاعلميه في الولايه على القصر والامور الحسيه وغيرها من الامور الراجعه للمجتهد
٩٦٦	اشاره

٩٦٧	بيان مباشره الامام الحجه(عليه السلام) شؤون البشريه عامه:
٩٧٢	تبعيه نيابه الفقيه لولايه المعصوم(عليه السلام) وحدودها:
٩٧٤	الآيات الداله على نيابه الفقيه:
٩٧٧	الروايات الداله على نيابه الفقيه:
٩٨٥	المسأله التاسعه والستون: إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟
٩٨٦	المسأله السبعون: لا يجوز للعامى اجراء الاصول فى الشبهات الحكميه
٩٨٨	المسأله الحاديه والسبعون: عدم جواز تقليد المجتهد إلا باحراز عدالته والمعرفه بحاله
٩٨٩	المسأله الثالثه والسبعون: عدم كفايه مطلق الظن بالفتوى
٩٩١	فهرس مطالب الكتاب
١٠٠٥	تعريف مركز

سرشناسه: سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان قرار دادی: العروه الوثقی. شرح

عنوان و نام پدید آور: سند العروه الوثقی (کتاب الاجتهاد و التقليد) / تقریرا لایحاث محمد السند؛ بقلم زهیر بن الحاج علی الحکیم.

مشخصات نشر: تهران: دارالکوخ، ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۳-۴؛ ج ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۴-۱؛ ج ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۲-۷:

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج ۲ (چاپ اول: ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴).

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروه الوثقی).

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «العروه الوثقی» تالیف عبدالکاسم یزدی است.

یادداشت: کتابنامه.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروه الوثقی).

موضوع: یزدی، سید محمد کاسم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. العروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: *Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century

موضوع: اجتهاد و تقليد

موضوع: *Ijtihad and taqlid

شناسه افزوده: حکیم، زهیر

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

رده بندی کنگره: ۵/۱۸۳/BP ی ۴۰۲۱۵۳ ۴۰۲۱۵۳ ۱۳۹۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۸۸۵۸۴۳

ص: ۱

الجزء الاول

اشاره

سند العروها الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد)

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم زهير بن الحاج على الحكيم

ص: ٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاه والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم المؤبد على أعدائهم ومنكرى فضائلهم من الآن إلى يوم الدين

وبعد:

إن بحث الاجتهاد والتقليد من المباحث المهمه فى حد ذاته، وقد أشار شيخنا الأستاذ (حفظه الله) إلى ربط كثير من مباحثه بالمعارف الضروريه والتي منها (ضروره الواسطه) التي من أدوارها: البيان للفرائض الإلهيه والسنن النبويه، وهو سنخ بيان يحفظ الأسس والأركان الدينيه بحيث مهما اختلفت أفهام الفقهاء وتعددت قراءتهم، لا يتجاوز ذلك الفهم تلك الأسس والثوابت الدينيه ولا- يتعداها... وهو يعتمد على الاعتقاد بضروره الحلقه المعصومه التي لها الوظيفه من تبين الفرائض الإلهيه والفرائض النبويه - الشامله للثوابت والأسس الدينيه التي لا- يخضع تغييرها لتغيير الفهم البشرى - ببيان مهما اختلف فهمه، فهو لا يوجب خلخله تلك الثوابت والأسس... وإلا لتشعبت وضاعت الأسس والأركان، ونشأت المذاهب وتكثرت بحدّ يضيع الإسلام بضياح أسسه

ص: ٥

ومبدأه، سواء في المعارف أم في أصول الفروع، كما هو حاصل لبقية الفرق التي مالت عن أهم فريضه من فرائض الله ورسوله - وهي وساطه أهل البيت (عليهم السلام) بجميع كل ما يتعلق بالمنظومه الدينيه حيث جعلوا عدل القرآن الذي لا ينفك عنهم ولا ينفكون عنه - حيث انحرفوا عنها وهجروها، وانتهجوا منهجاً مخالفاً لتلك الضروره والواسطه التي جعلها الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) لأهل البيت (عليهم السلام)، فكان اعتقادهم على مستوى التنظير بعدم ضروره تلك الحلقه الإلهيه التي من شأنها الحفظ والتسيد، إلا أنهم اتفقوا - عملاً - بضرورتها، إذا لا محيص عنها، ولهذا اختلفوا تذهب تلك تلك المذاهب الأربعة، ووقفوا حتى يكون فهم من يأت بعدهم لا يخرج فهمهم واستنباطهم عن فهم تلك المذاهب، حتى يحفظوا أساس الدين وثوابته، فعبدوا الناس بفهم أئمه المذاهب الأربعة فهماً سقيماً يعتمد على الظن والقياس والتسييس من قبل أئمه الجور، حتى أقحمت كثير من المبادئ التي تخدم السلاطين والشياطين في المنظومه الدينيه التي لا يقبلها أى ذوق وعقل، فجعلوا بيان الدين فى رقبه هؤلاء، مع اعترافهم بأنهم خطائين وغير معصومين، إلا أنهم عاملوهم معامله المعصومين الذين لا يتخطى بيانهم، مع اعترافهم بعدم المزيه فيهم على غيرهم بالعصمه، ولعل غيرهم أفضل منهم إذ لا دليل أصلاً على جعل بيانهم الذى لا يتجاوز ولا يتعدى، لأنه لا يعدو كونه فهماً بشرياً لا وحيانياً كيان أهل البيت (عليهم السلام)، إلا أنهم تتبها إلى هذه

المعضله إذ لو فتحوا هذا الباب لكل من هبّ ودب - كما تقتضيه مسأله التنظير عندهم - لتشعبت المذاهب ولم تقف عند حد أصلاً... وبه تتمحى تلك الثوابت الدينيه فلا يبقى للدين من باقيه، حيث أخضع الدين للفهم البشرى ولم يُحصن بسياج العصمه الذى يهدف للحفاظ على الثوابت مهمى اختلفت الأفهام والأنظار والقراءات من الفقهاء وأهل الاختصاص .

وبهذه النكته يندفع كثير من إشكالات الحداثه بمختلف ألوانها، كأرخنه النص الدينى وتغيره بحسب تغير الفهم الفقهى من أفهام الفقهاء وأشكال التمييز بين الدين والفهم الدينى، وأن ما هو موجود هو فهم الدين لا الدين نفسه، هذا أولاً .

وثانياً: قد بلور شيخنا الأستاذ كثيراً من المباحث المصيريه على مستوى الأدله والأحكام الأصوليه والفقهييه وتنقيح الموضوعات بل وذكر ضوابط كثير من المباحث والنتائج الفكرية والمسائل المعرفيه المرتبطه بالاجتهاد والتقليد والتي منها (حقيقه منصب المرجعيه) ، أما ما ذكره فى الأدله كجعل شكر المنعم أحد الأدله فى سلسله العلل على وجوب التقليد، كما هو فى سلسله المعلولات .

أما ما ذكره فى الأحكام الأصوليه - كعدم المعارضه التامه بين الأدله، وإن كانت النسبه هى التباين - وبيان ثمرات المعارضه التامه وغير التامه، وجريان الاستصحاب فى الحجه الناقصه، ومن هنا كان المانع فى عدم

حجيه فتوى الميت ابتداءً أمر آخر غير عدم الاستصحاب وإلا فالاستصحاب جارٍ بلا خلاف .

وأما ما ذكره في الأحكام والنتائج الفقيهيه فمثاله: ما ذكره في سعه وضيق المناصب التي تتولاها المرأه، وأما تنقيح المواضيع فقد جعلها ماده صالحه للاستدلال بها على النتائج، مثل: تنقيح معنى الاحتياط وذكر أقسامه الستة والتي لها دخاله في تحديد المعنى الذى يكون فى عرض الاجتهاد والتقليد وتنقيح معنى الفقاهه، وأنها ليست طريقاً محضاً لاستشراق الواقع، بل أخذ فى مفهومها معنى الولايه والرئاسه والنيابه، وبها اشترط الرجوله فى مرجع التقليد، والإيمان والعداله بنفس هذه النكته التي اعتبرها فى مفهوم الفقاهه .

وثالثاً: ما ذكره من مناهج الاستنباط الفقيهيه وكيفيه الاستفادة منها فى الاستنباط، كمنهج الملازمات ومنهج التحليل، ومنهج التشقيق... وغيرها مما لها دخاله فى استشراف نفس الأدله على الفروض الفقيهيه وتنقيح موضوعها ووضوحها واستكشاف الأركان وغير الأركان مما لها دخاله فى التفريعات والتشقيقات فى نفس الفرض الفقهي ومعرفه نظائره من الفروض الفقيهيه .

وقد أشار كذلك إلى نكات جليله، منها: مميزات الأعلمييه، والجهات العديده التي لها دخاله فى التنظير والتطبيق وتحديد المفاهيم ومواضيعها... وغيره من النكات الجديره بالتأمل .

ص: ٨

أتوسل إلى الله تعالى أن يحفظ شيخنا الأستاذ وأن يمدّ في عمره الشريف بخير وعافيه، وأن لا يحرمننا من إفاضاته . اللهم وفقنا
لمراضيك وخدمه دينك، إنك سميع مجيب .

٢٦ من ذى القعدة سنة ١٤٣٥

ص:٩

(مسألة ١) يجب (١) على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً.

المسألة الأولى: وفيها عدة جهات:

إشاره

(١) في المقام عدة جهات بعضها يبحث في هذه المسألة والبعض الآخر يبحث في بقيه المسائل إلى المسألة السابعة:

الأولى: في المكلف:

الثانية: في عموم التقليد:

الثالثة: في حقيقه الوجوب:

الرابعة: في كون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد أو طولهما.

الخامسة: في اقسام الاحتياط:

الجهه الأولى: في المكلف:

الصحيح أن المكلف هو مطلق ما يصح في حقه التكليف وهو المميز تبعاً للشهيد الأول (قدس سره) وصاحب الجواهر (قدس سره) في بعض الأبواب وذلك لشمول العمومات غايه الأمر أن حديث رفع القلم كما ذكرناه في بحث البراءه دال على رفع التنجيز لا رفع أصل فعلية الحكم فضلاً عن المرحله الانشائية للحكم وهى التى يقع فيها التخصيص فليس حديث الرفع وغيره من هذه الاخبار مخصصاً لأدله التكاليف ... ، نعم نلتزم برفع

الفعلية التامه وإن لم ترتفع الفعلية الناقصه وقد بينا هذا المطلب فى الذيل الوارد بسند معتبر فى أبواب الدييات باب ما يغرمه الصبى: «بأن عمد الصبى خطأ تحمله العاقله» فإن مفاده أن ارده الصبى اراده غير مستقله وغير تامه، فخطأه تحمله العاقله ومفاده ليس خاصا بباب الحدود بل هو تنزيل عام يستفاد منه عدم تماميه اراده الصبى... وعليه فالخطاب تجاه الصبى ليس على حدو خطاب البالغين إلا أن القدر المشترك بينهما هو وجود أصل الفعلية والملاك... والعمومات والمطلقات لا دليل على تخصيصها أو تقييدها بالبالغ إلا فى مرحله الخطاب الشرعى وهى مرحله التنجيز والتحرريك والفاعليه للحكم فإن مرحله الخطاب اسم لمرحله فاعليه التكليف ومحركيته وهذه المرحله غير تامه النصاب فى حق الصبى لأن عمد الصبى خطأ... فتحرريكه بالإرادته الشرعيه ليس كتحرريك البالغ ومن ثم إذا كانت الفاعليه فى التكليف مرفوعه بشكل ناقص فى الصبى فالفعلية التامه أيضا مرفوعه لأن الفعلية التامه ملازمه للفاعليه التامه...

ومن هنا نعرف الملاك للأمر بالأمر فأمر الشارع لأولياء الامور أن يأمرُوا صبيانهم بالصلاه مثلا لكون الباعثيه والمحركيه بالأدله الأوليه فيها قصور تجاه الصبى فى هذه المرحله، ومن هنا صححنا ما استظهره عده من الأعلام قديما وحديثا من أن الامر بالامر يفيد مشروعيه عبادات

الصبي وهو وسيله لتحريك الصبي نحو الملاك الموجود لدى البالغين... فتكون هذه الاخبار على وفق القاعده من وجود الملاك والفعليه خلافاً لمن خصها بالصلاه والصيام ولم يعممها لبقية الأبواب إلا أننا قد استندنا إلى العمومات الداله على أن الروافع ليست بمخصصه للتشريع والانشاء وأما هذه الاخبار - أى الأمر بالأمر - فهي مؤيده لما قرره الشهيد الأول من كون العمومات شامله للصبي على حدو شمولها للبالغين وقد التزم بهذا المبنى باصرار استاذنا الميرزا هاشم الأملی (قدس سره) وإن كان التزامه برفع التنجيز فقط ولم يلتزم برفع الفعليه التامه وإن كان الصحيح هو رفع الفعليه التامه أيضاً.

وعلى أى تقدير فعمومات التكليف شامله للصبي وغير قاصره وإن كانت الفعليه ناقصه وغير تامه فالصبي اجمالاً مشمول للتشريع ، وعليه فالتقليد يصح منغير البالغين كما يصح من البالغين ويترتب على هذا شمول مسائل البقاء لتقليد الميت للصبي وأن تعليم أولياء الأمور أبناءهم نوع من التقليد وما شابه ذلك... فالتكليف ليس بمعنى تسجيل العقوبه حتى يختص بالتنجيز بل هو شامل للفعليه أيضاً فهي شامله لكل ما فيه كلفه وإن كانت من المستحبات إذ لا عقوبه فيها.

المبحوث عنه فى قوله: (فى عباداته ومعاملاته) هو أن التقليد يختص بالعبادات والمعاملات أو يشمل كل عادياته كما ذكره بعض المحشّين على العروه بل ذكر بعضهم فى كل أعمال المكلف عدا الضروريات واليقينيات؟

والصحيح أنه يعم الكل عدا الضروريات واليقينيات كأصل وجوب الصلاه والصوم وغيرها للعلم بها بدون الاجتهاد والتقليد فهى خارجه عن محل التقليد وليست العاديات كلها ضروريه بل فيها ما هو ضرورى وفيما ما هو غير ضرورى والضرورى أمره نسبي إذ لعل أمراً ضرورياً بالنسبه لشخص غير ضرورى لآخر وذلك لأن الضروره حاله اداركيه تختلف من مكلف لآخر أو لفئه كالقهاء غير ضرورى لدى عامه الناس، فكل ما ليس بضرورى واحتمل فيه التكليف الالزامى تعين فيه الاجتهاد أو التقليد...

والمراد من المعاملات ليس التعاقد فقط بل تشمل جميع العقود والايقاعات والاحكام كالقضاء وتولى القضاء بالنيابه وغيرها بل هى شامله لجميع الأعمال حتى العاديات غير العقود والمعاملات والاحكام كالأفعال العاديه المعيشيه المعتاده والمباحه...

وأما التقليد في تفاصيل الاعتقادات لا في الأسس كتفاصيل البرزخ والجنه وغيرها - كما يأتي في م٦٧- فأثير عند الأعلام في بحث الانسداد

في الاصول والمعروف عند الاكثر منهم أنه لا- تقليد في الاعتقادات وقد ذهبت جماعه من أعلام الاماميه لمنع الدليل الظنى المعترف في تفاصيل الاعتقادات وذهبت جماعه أخرى إلى قبوله منهم الشيخ الطوسى والخواجه نصير الدين الطوسى والشيخ البهائى والمجلسيان والمقدس الأردبيلى والميرزا القمى صاحب القوانين والمحقق الأصفهانى والسيد الخوئى (رحمهم الله جميعاً) وقد بنوا على إمكان اعتبار الظن في تفاصيل الاعتقادات ولم يصرحوا بهذا في باب التقليد وإنما نقلناه هنا لأجل تصريحهم بالاكفاء بعموم الظن المعترف في تفاصيل الاعتقادات الشامل للتقليد، وقد حررنا البحث في ذلك في الانسداد من الاصول وفي كتاب الامامه الالهيه وهذا البحث يعتمد في تصويره على عدّه نقاط:

النقطه الأولى: تعتمد على أن أصل معنى التعبد في الاعتقادات ممكن ثبوتاً أم لا؟ ومشهور الكلاميين بنوا على عدم التعبد في الاعتقادات وهذا بحث في الحكم الفقهي وهو امكان فريضه الايمان ووجوبه التكليفى فالبحث في امكان كون الايمان فريضه بل حتى الايمان بالله تعالى وتعرضنا للأدله على ذلك مع دفع المحاذير.

النقطة الثانيه: فى الحكم الاصولى وهو امكان اعتبار الظن فى تفاصيل الاعتقادات، ومن ثم لا يشكل فى ثبوت اسم الامام بالتعبد الظنى

لانه لا مانع منه فبعد ضروره الامامه مثلاً لا مانع من ثبوت اسم الامام بالظن معاً أصل الإمامه وتسميته ثابتة بالضروره والقطع أيضاً إلا أن العقل لا يحيل ذلك.

النقطة الثالثه وجود الأدله الاثباتيه التأسيسيه غير الارشاديه على التعبد بالعقائد والايمان بها:

منها قوله : (فَمَا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)١ وغيرها من أدله حجيه الظن فى تفاصيل العقائد كعموم أدله حجيه الظن وحجه الظواهر وغيرها من أدله حجيه الظن.

النقطة الرابعه دفع الموانع المتصوره على التعبد فى تفاصيل العقائد.

وتحرير هذه المسائل تصوراً وتصديقاً موكول إلى محله(١).

الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب :

اشاره

وقع الكلام فى ماهيه هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، وقد ذهب الحلبيون وابن زهره فى «الغنيه» إلى أن وجوب

ص:١٦

الاجتهاد وجوب عيني وعليه كيف يكون من أفراد الوجوب التخيري في المسأله!؟

ويمكن تخريج ما ذكره باختصاصه بإمكان تأتي العلم بالاحكام الشراعيه إذ معه لا تصل النوبه للظن المعبر فلا بد من مراعاة الاجتهاد قبل التقليد لأن التقليد في طوله وأما الاحتياط فمعلوم من الشارع رفضه للخرجيه فالتعين للاجتهاد.

وفيه:

أولاً: أن الاجتهاد على الجميع وعموم المكلفين لا يقل في خرجيته عن الاحتياط.

وثانياً: أن وجوب الاجتهاد كفائي لاستفادته من قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١٠ فهذا المفسد بنفسه رد على دعوى الوجوب العيني ومن ثم حمل بعض كلام الحلبيين كابن زهره على العيني في الاجتهاد على خصوص من له القابليه والاستعداد للمواصله والدفاع عن بيضه الاسلام ومن هنا نقل عن بعض الأعلام : "أن من راهق الاجتهاد يتبدل الحكم في حقه من الكفائي إلى العيني" وأيضاً لا يسوغ لصاحب ملكه الاجتهاد أن يقلد في المسائل التي لم يستنبطها مع

ص: ١٧

سهوله الرجوع إلى مدراكها.

ما يحتمل في حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعياً نفسياً طريقياً:

إشاره

وهو ما يظهر من أدله وجوب التعلم من الآيات والروايات مثل قوله تعالى (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١ .

ومن الاخبار التي وردت في قوله تعالى: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَيَّدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ) ٢: وما رواه الشيخ المفيد في أماليه : «أفلا تعلمت»(١). وقد حمل بعض الأعلام هذه الأدله الشرعيه على الارشاد لتنجيز الأحكام بالعلم الاجمالي .

وفيه :

أولاً : اطلاق الأدله الشامله لموارد العلم الاجمالي وغيره.

وثانياً أنه أخص من المدعى إذ العلم الاجمالي ليس في جميع المسائل بل له حدود ومجال وبالتالي يمكن دعوى الانحلال فيرجع

ص: ١٨

١- (٣) - الأمالي : ص ١٢٨ .

الشك بدوياً، وأضف إلى ذلك إلى أن هذا العلم الاجمالي متفاوت عند المكلفين.

ومنهم من حملها على امضاء الشارع للسيره القائمه على منجزيه الاحتمال فى الشبهات الحكيمه بدون الفحص، فلا- تجرى الأصول المؤمنه فى حقه بدون الاحتمال بدون الفحص منجز فضلاً عن العلم الاجمالي، وهذا هو الوجه للوجوب فى هذه المسأله وهو متين ووجهه إلا أنه لا يُلزم برفع اليد عن ظاهر الأدله فى الوجوب الشرعى غايه الأمر أن هذا الوجوب الشرعى ليس ذاتياً نفسياً بل هو وجوب طريقياً - وهو ما يكون ملاكه درك الواقع المنجز - فهو واجب فى نفسه شرعاً إلا أن ملاك وجوبه درك الواقع وليس هو بنفسه كاشفاً عن الواقع.

الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقي :

من جهه أنه ليس الكل يسلم بعدم جريان الاصول المؤمنه قبل الفحص، فالاصول الشرعيه عند هؤلاء تجرى حتى قبل الفحص لنفس اطلاقها فهى كافيه للتأمين من السيره المدعاه أو داله على عدم امضاءها، فلا مقيد لاطلاقات ادله الأصول الشرعيه المؤمنه إلا أدله وجوب التعلم فيتجز على الجاهل الاحتمال ولا يرتفع إلا بالتعلم فلا تجرى الاصول المؤمنه إلا بعد الفحص لأطلاق أدله وجوب التعلم.

وعلى هذا، يكون أحد معانى هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد

والتقليد هو الوجوب الشرعى الطريقي النفسى والصحيح أن هذا الوجوب يشمل الاحتياط أيضاً ولكن لا لنفس الاحتياط بل من جهة تعلم كيفية الاحتياط لأن التعلم - كما سيأتى - لفراغ الذمه وهو يتحقق أما بالاجتهاد أو بالتقليد أو بتعلم كيفية الاحتياط حتى يتمكن من الاحتياط نفسه.

فلا يبعد أن يكون أحد تفاسير هذا الوجوب هو الوجوب النفسى الطريقي الشرعى؛ وذلك لحمل الآيات والروايات الداله على وجوب التعلم على المولويه وأن المؤاخذه على الواقع لا- على التعلم بما هو هو كما هو مفاد ما رواه المفيد(1) من قوله (عليه السلام) :

« إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبنى أكنتم عالما؟ فإن قال : نعم ، قال له : أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال : كنت جاهلا ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه ، وذلك الحجة البالغة» .

وبقرينه أن الأصول المؤمنه من التعلم والفحص لا يقف أمامها إلا هذه الأدله الشرعيه، ولا سيما أن الاصول العقليه المؤمنه على ما ذكرناه فى مبحث البراءه من أنه لا- وجود للبراءه العقليه فى موارد الشك فى التكليف لاختصاصها بموارد الجهل المركب بالتكليف . أما فى موارد

ص: ٢٠

الجهل البسيط والشك فالبراءة العقلانيه تحتاج إلى امضاء، فتخريج الوجوب الذى دلت عليه الآيات والروايات بالوجوب الشرعى متين.

الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا:

الوجوه فى تصوير الوجوب العقلى:

فقد صور الوجوب بعده وجوه:

الوجه الأول: الوجوب المقدمى:

لأنه مقدمه للامثال وبعضهم قال بالوجوب المقدمى من باب فراغ الذمه، فالتعلم مقدمه وجوديه لايجاد العمل فلا يمكن ايجاده بدون التعلم مثل تعلم الصلاه واجزاءها وشرائطها، فالتعلم مقدمه وجوديه للواجبات، فالوجوب فى المسأله جامع بين الأقسام الثلاثه الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

وهذا صحيح ومتين فى الجمله إلا أنه غير مطرد فى جميع الموارد أما لأجل حصول العلم لدى المكلف لا من باب الاجتهاد ولا من باب التقليد بل من باب العاده مثل ترك بعض ما يحتمل حرمة بدون تعلم كيفيه الاحتياط، ومثل ما تعارف عليه الناس مع الغفله أصلاً عن حكمه مثل رد السلام مع أنه واجب ومع ذلك يتحقق من المكلفين وهم لا يعلمون بحكمه فلا يتم كون وجوبه مقدماً عقلياً لتحقق الامثال فى بعض الموارد بدونه.

الوجه الثاني: تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف:

حكم العقل بالوجوب من باب تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف، فلا بد من احراز الامتثال عقلاً لأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني أما باليقين الوجداني وهو الاحتياط أو التعبدى وهو الاجتهاد والتقليد، وهذا الوجه لا بأس فيه فى خصوص موارد العلم الاجمالي إلا- أنه غير مطرد فى كل المسائل بعد انحلال العلم الاجمالي بالوقوف على قدر متيقن من الاحكام فى كل الأبواب، فالخارج عن دائره القدر المتيقن من الابواب - كتفاصيل فروع المسائل - لا يتأتى فيه هذا الدليل.

فهذا الوجه صحيح فى الجملة لا- بالجملة إلا أن يتم بأن الاحتمال قبل الفحص فى غير دائره القدر المتيقن بنفسه منجز، وقبل الفحص لا تجرى الاصول المؤمنه عقليه أو شرعيه وهذا التتميم يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً.

الوجه الثالث: منجزه صرف الاحتمال:

من باب منجزه صرف الاحتمال مع عدم المؤمن لدفع الضرر الاخرى المحتمل.

الوجه الرابع: من باب شكر المنعم:
الاستدلال بشكر المنعم في سلسلة العلل والمعلولات:

وتخريج هذا الوجوب من هذه الجبهه يحتاج إلى تأمل من جهه أن شكر المنعم الذى يحكم به العقل فى بدايه الاحكام، هل هو واقع فى سلسله معلولات الحكم الشرعى؟ أى بعد الحكم الشرعى يحكم العقل بوجوب طاعته من باب شكر المنعم أو الواقع فى سلسله علله بمعنى أنه هو المولد للحكم أو الكاشف عنه... فالمراد به هو ما يكون فى سلسله العلل التى تولد وتوجب الحكم الشرعى أو عله اثباتيه متلازمه ومتزامنه مع الحكم الشرعى مثل كلما حكم به العقل حكم به الشرع

كحرمه قبح الكذب وحسن العدل فمثل هذه العلل يعبر عنها فى اصطلاح الاصوليين بسلسله العلل. بينما وجوب الطاعه والامتثال واحرازه هو من الاحكام فى سلسله معلولات الحكم الشرعى يعنى أنها متأخره عن الحكم الشرعى ومرتبته عليه فلا موضوع لها إلا بعد تحقق الحكم الشرعى.

فيقع الكلام فى أن وجوب شكر المنعم هل هو فى سلسله المعلولات كما هو ظاهر كلام الاصوليين فى جمله من الموارد حيث أنصب البحث عندهم على وجوب طاعه الاحكام أو فى سلسله العلل؟

والحق هو الثانى لأن شكر المنعم - يعنى فيما يعنيه - اظهار التعظيم

أو اظهار الحرمة والاحترام وما أشبه ذلك وهذا في الحقيقة يقع في سلسلة علل الحكم لأنه مع غض النظر عن الحكم الشرعى العقل يقضى بوجوب شكر المنعم أما كفياته ومصاديقه فهذا شىء آخر وإلا لو كان من سلسلة معلولات الحكم لتوقف على وجود حكم شرعى وإذا كان شكر المنعم من سلسه العلل فهو قابل للملازمه مع الحكم الشرعى، فعليه تنطبق قاعده « كل ما حكم به العقل حكم به الشرع » لأن موردها هو ما يحكم به العقل في سلسلة العلل.

الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد:

والاحكام فى سلسله العلل على قسمين:

مستقلات عقليه

وغير مستقلات.

أما فى سلسله المعلولات فهى دائماً غير مستقلات عقليه لأنها دائماً تحتاج إلى مقدمه شرعيه ولو كانت قضيه تكليفيه مثل وجوب الصلاه، فغير المستقلات العقليه هى ما يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل مثل وجوب الامتثال واحراز الامتثال وأما إذا كان الحكم العقلى موضوعاً للحكم الشرعى وهو أن يحكم الشارع على وفق حكم العقل فهى من المستقلات العقليه.

ص: ٢٤

نعم قد طبق الأعلام شكر المنعم على طاعه الاحكام وأمثالها... أى فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه فطاعه المولى فى احكامه وامثال أوامره أحد مصاديق شكر المنعم التى هى من سلسله معلولات الحكم لا من علله، وعليه فيكون شكر المنعم واقعاً فى سلسله العلل تاره وسلسله المعلولات أخرى.

وعليه فلا تجرى قاعده الملازمه: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» فى كل مورد ثبت فيه وجوب شكر المنعم إذ لا مسرح لهذه القاعده فى سلسله المعلولات بخلاف ما لو كانت فى سلسله علل الحكم الشرعي؛ لأنه قد تقدم أن شكر المنعم لا يتوقف على اراده شرعيه وحكم شرعي فإن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم وإن لم يكن هناك ما يتوعد على مخالفته بالعقاب، بل العقل يحكم بشكر المنعم بعد التوحيد.

وأما ثبوت شكر المنعم فى سلسله المعلولات لانطباقه على الطاعه ففيه نظر، وذلك لعدم توقف شكر المنعم على الحكم الشرعي أصلاً حتى يدرج فى غير المستقلات العقلية فلا موجب لجعله فى سلسله المعلولات، إلا أنه يمكن أن يوجه كون وجوب شكر المنعم حكماً عقلياً فى سلسله العلل تاره وسلسله المعلولات أخرى بأن شكر المنعم دائماً فى سلسله العلل، غاية الأمر أن وجوب شكر المنعم فى سلسله

العلل من مصاديقه الخارجيه ايجاد الطاعه والعباده بالشكر باعث وزاجر ويستكشف منه الجعل الشرعى للحكم بمقتضى الملازمه بين ما حكم به العقل حكم به الشرع، فحكم العقل المستكشف منه الجعل الشرعى يكون باعثاً نحو أمثال حكم الشرع المستكشف . وهذا شبيه بعض الاحكام العقليه الواقعه فى سلسله علل الحكم الشرعى كايجاب العدل واقامته خارجاً فإنه واجب عقلاً من جهه الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الاحكام الشرعيه. وهو أيضاً محرك و باعث لامتثال الحكم الشرعى، فالحكم العقلى فى سلسله العلل كما يستدل به على الجعل الشرعى يستدل به أيضاً على الباعثيه أو ما يستوجب الزاجريه نحو الحكم الشرعى، ومعه لا نحتاج إلى احكام عقليه تقع فى سلسله المعلولات وإن أمكن وجودها فى سلسله المعلولات فتكون مؤكداً.

فالموارد التى يحكم بها العقل فى سلسله علل الحكم الشرعى - بملازمه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع يستدل به على الباعثيه نحو الحكم الشرعى فالاستدلال على المحركيه والباعثيه لاحراز الامتثال بحكم العقل فى سلسله العلل - كافيه فلا حاجه فى هذه الموارد إلى الاستدلال بحكم عقلى فى سلسله المعلولات وذلك لأن الحاجه والغايه - من الاحكام العقليه فى سلسله المعلولات هى الباعثيه والمحركيه لامتثال الاحكام الشرعيه - آتية من الاحكام العقليه فى سلسله العلل

وهذا لم ينبه عليه الأصوليون، فمع وجود هذه الاحكام العقلية فى سلسله العلل للحكم الشرعى لا تزيد المحركيه المستفاده من حكم عقلى آخر فى سلسله المعلولات إلا- مؤكداً للباعثه لا تأسيسيه فكيف يحتاج إليها فى الاستنباط الاحكام مع أن حكم العقل فى سلسله المعلولات لا يثبت حكماً شرعياً حتى بقاعده الملازمه أصلاً.

ووجوب شكر المنعم من هذا القبيل فكما هو من الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله علل الاحكام الشرعيه هو بدوره يؤدى إلى الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله معلولات الحكم الشرعى. فما يظهر من الأصوليين - من أن آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل يجب أن تختلف عن آثار الحكم العقلى فى سلسله المعلولات - ليس بتام .

نعم يوجد تغاير فى الرتبه إلا أن هذه الميزه والخاصيه - وهى الفاعليه والباعثيه والمحركيه أو الزاجريه - تؤديها الاحكام العقلية التى فى سلسله العلل أيضاً.

والحكم العقلى فى سلسله المعلولات نتيجه حكماً شرعياً مثل وجوب الصلاه من باب شكر المنعم والصوم وغيرها، وأما الحكم العقلى فى سلسله المعلولات فنتيجه حكماً عقلياً مثل لزوم الطاعه لأحكام الله.

فما اعتمده بعض الأعلام من أن الوجوب بين الاجتهاد والتقليد

والاحتياط من باب وجوب شكر المنعم باعتبار بدايه الشريعه وبدايه الدخول فى الاسلام فصحيح إلا أنه ليس من الاحكام العقليه فى سلسله المعلولات بل بما وجهناه من كونه من الاحكام العقليه فى سلسله العلل، إذ أن هذا الوجوب هو الأصل الذى يحتّم على الملتفت لبدايه الأخذ بالشريعه فتتفرع عليه وتنحدر منه بقيه الوجوبات الشرعيه بحكم الملازمه، وبالتالي يمكن أن يكون شكر المنعم وجه لاثبات الوجوب الشرعى فى مسأله وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فيكون الوجوب نفسياً . وهذا الوجوب العقلى أيضاً باعث ودافع نحو الطاعه بل ونحو احراز فراغ الذمه فما صوروه من مخالفه سنخ آثار الحكم العقلى فى سلسله المعلولات عن آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل غير تام، بل آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل تتحد مع آثار الحكم العقلى فى

سلسله المعلولات مثل المحركيه نحو امثال الاحكام، والتنجز يكون أيضاً للحكم العقلى فى سلسله العلل، فمضافاً لآثار الحكم العقلى فى سلسله العلل الخاصه مثل استكشاف أصل الاحكام، أيضاً يستفاد منه الآثار المستفاده من الحكم العقلى فى سلسله المعلولات من الباعثيه والمحركيه والتنجز .

وما ذكره الاصوليون من ثبوت شكر المنعم فى سلسله المعلولات لا يوجب مغايره سنخ الحكم العقلى، إلا أنه إذا كان من سلسله العلل

فتجرى الملازمه - كل ما حكم به العقل حكم به الشرع - وإذا كان من سلسلة المعلولات فلا- تجرى، إلا أن الأصوليين لم يرتضوا وحده وطبيعته الاحكام فى سلسلة العلل مع الاحكام فى سلسلة المعلولات، فعبروا عن الاحكام العقلية فى سلسلة المعلولات بغير المستقلات العقلية مثل وجوب الطاعة واحراز التكليف فهى غير مستقلات عقلية، لأنه متوقف على ثبوت الحكم الشرعى، وعبروا عن ما فى سلسلة العلل بالمستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية، فالمستقلات مثل شكر المنعم وغير المستقلات مثل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، ووجوب الشىء يقتضى وجوب مقدمته وغيرها.

فلنا أن نخرج الوجوب - فى مسألتنا - من باب الوجوب الشرعى ومن باب الوجوب العقلى فالصلاه والصوم مثلاً لهما وجوب شرعى فى نفسهما بعنوان أنهما مصداقان من مصاديق شكر المنعم فيوجد عندنا وجوب عام تنشعب وتتفرع منه أحكام عديده، وهذا الوجوب يتفق مع الوجوب العقلى الذى هو فى سلسلة المعلولات كما ينبسط على الذى هو فى سلسه المعلولات.

وما تصوره الأعلام من منع جريان شكر المنعم - لاثبات الوجوب فى موارد ثبت وجوبها بأدله شرعيه أخرى - غير تام لعدم امتناع اجتماع دليلين وموجبين فإنها كما تجب من طريقها الخاص أيضا تجب من

جبه شكر المنعم فلا يمنع من تصادق عده وجوبات، فالوجوب بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط وجوب شرعى نفسى ذاتى فى سلسله العلل، وهذا تصوير ثانى للوجوب الشرعى غير التصوير الأول بأدله وجوب التعلم.

عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلومات:

ومن هنا يتأمل فى ما صورته الأعلام من كون وجوب دفع الضرر منحصراً فى سلسله المعلومات ؛ وذلك لأن وجوب دفع الضرر قد قرره المتكلمون فى أصل داعويه العقل للايمان بل للفحص عن معرفه الله، فوجوب دفع الضرر العقلى قد تقرر فى مراحل سابقه ومتقدمه حتى على الايمان بالله والنبوه وغيرها من الاصول ثم يتنزل شيئاً فشيئاً... فيصل وجوب دفع الضرر إلى الفروع من وجوب دفع كل ما فيه احتمال الضرر . وعلى هذا يكون تخريج وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط من باب دفع الضرر ليس من معلومات الحكم الشرعى بل من عله، والكلام هو الكلام فى شكر المنعم من أن الاحكام العقليه فى سلسله العلل قابله لأن يحصل منها احكام وآثار الحكم العقلى فى سلسله المعلومات كالباعثيه والمحركه والزاجريه والتنجز.... فهذه الخاصه متينه وفريده فى سلسله علل الاحكام الواقعه قبلها التى لم يذكرها ولم ينبه عليها الاصوليون.

فإذا استند وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلى شكر المنعم أو لدفع الضرر يستفاد منه وجوب شرعى نفسى ذاتى ولو كان طريقياً، وأيضاً يستفاد منه وجوب نفسى عقلى ذاتى. فإنه يقع فى سلسله العلل ويستثمر منه آثار فى الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله المعلولات.

وقد تحصل: أن تخريج الوجوب بالوجوب الشرعى إما من جهه وجوب التعلم الذى بنينا على أنه وجوب نفسى طريقى وإما من جهه وجوب شكر المنعم وإما وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنها وإن كانت وجوه عقلية إلا- أنها مناشئ للاحكام العقلية فى سلسله العلل التى يستكشف منها أحكام شرعية، غاية الامر أن هذا الحكم الشرعى من الأسس والاصول التى تنطبق على بقيه الوجوبات وبالتالي يتولد منه وجوب وباعثيه احراز بأحد الطرق الثلاثة بالاجتهاد أو التقليد أو بالاحتياط.

فالوجوب يمكن أن يخرج عقلياً كأن يخرج بنفس شكر المنعم وبدفع الضرر المحتمل ويمكن أن يخرج فطرياً أى وجوباً فطرياً جبلياً يستلزم احكاماً من الشريعة المقتضى لعدم جريان الاصول المؤمنه عقلية كانت أو شرعية قبل الفحص ولكنه فى حدود العلم الاجمالى أو الاحتمال المنجز على ما تقدم، فالفطره تقضى وتحكم بلزوم تقصى وتتبع مراضى الله المالك المطلق إلا أن حدوده فى موارد العلم الاجمالى

أو الاحتمال المنجز وغيرها من الوجوه العقلية ككون التعلم مقدمه وجوديه ... هذا مجمل الكلام فى وجه الوجوب.

فيختلف الوجوب الناشئ من شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل - فإنه بنفسه يستفاد منه الوجوب العقلى أو الشرعى على ما تقدم بيانه من دون أى ضميمه - عن الوجوب الفطرى الموجب لتتبع مرضاه المولى فإنه إذا لم يرجع إلى وجوب شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل، فسعته وحدوده لا تتم إلا بضميمه منجزيه العلم الاجمالى أو الاحتمال المنجز وعدم جريان الاصول المؤمنه قبل الفحص.

الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه:

اشاره

الثمره مترتبه على الاختلاف فى نوع الوجوب بين الاصناف الثلاثه من كونه عقليا أو شرعيا أو فطريا بل هذه الثمره غير مترتبه على هذا الجهه الثالثه فقط بل تتوقف على مجموع الجهات فى هذه المسأله، فلاحتمالات فى الرسائل العمليه التى يبيدها المفتى المعروف فيها جواز العدول إلى مجتهد ومفتى آخر مع أن التعبير بالعدول فيه مسامحه من جهه، وإن لم يكن مسامحه من جهه أخرى، ووجه المسامحه هو أن المجتهد لم يفت فيها حتى يقال إنه عدل منه إلى غيره، فالتعبير بأنه يجوز له العدول بعد ذلك مسامحي لأنه لم يقلد فيها حتى يعدل، وإنما

المجتهد ابقى تلك الاحتياطات في المساله على الاحتياط الذى فى التخيير فى أصل الرسائل العمليه أما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط، فسديد التعبير بأنه يعدل من الاحتياط إلى التقليد لا أنه يعدل من مفتى إلى آخر لأنه لم يقلده أصلاً، فهو عدول من الاحتياط إلى التقليد، نعم لو كان من الفتوى بالاحتياط فإنه يعدُّ عدولاً من المجتهد المفتى بالاحتياط إلى غيره وهو غير الاحتياط فى الفتوى، فإن الاحتياط فى الفتوى هو أنه يحتاط بأن لا يفتى فيرجع المكلف إلى بقيه الخصال الثلاث : إما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط ، بخلاف الفتوى بالاحتياط، فإنه إفتاء بلزوم الاحتياط مثل موارد العلم الاجمالي المنجز كالافتاء بلزوم القصر والتمام.

وأما تسميه هذا الوجوب بالفتوى بالاحتياط أو تبنى المجتهد هذا اللزوم بالاحتياط مع أنه مستند إلى العلم الاجمالي الصغير فى المسأله مع أن الاحتياط المقابل للاجتهاد والتقليد لم يُسَمَّ بالفتوى بالاحتياط مع أنه أيضاً مستند ومعتمد على العلم الاجمالي الكبير كما تقدم فى أدله الوجوب التخييري للاجتهاد والتقليد والاحتياط؟ .

والفرق بين هذين الوجوبين والاحتياطين أن الاحتياط - فى موارد العلم الاجمالي الأولى الكبير أو موارد الاحتمال بضميمه العلم الاجمالي الكبير الذى تقدم - واجب قبل فرض الفحص عن أدله الاجتهاد أو التقليد، وهو ليس بفتوى إذ لا استنباط فيه بل احتياط فى الفتوى وليس

افتاء بالاحتياط لأنه قبل الفحص والاستنباط والاجتهاد.

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتاً:

واما الفتوى بالاحتياط فالمفروض أن المجتهد فحص وتبع واستقصى واستقرأ واستنبط فوجد أن الأدله الاجتهاديه والاصول المؤمنه شرعيه أو عقليه قاصره فليس فى البين إلا- العلم الاجمالي المنجز، وأما الوجه الأخرى فى المسأله فكلها قاصره، فهذا العلم الاجمالي الصغير قد توصل إليه المجتهد بعد الفحص فهو علم قد توصل إليه بعد الفحص وغربله الأدله وتحقيقها وتنقيحها، فهو يفتى ويخبر حدسا واستنباطاً بأن الأدله الموجوده والمتصوره فى المسأله عقيمه غير صالحه

للاعتقاد عليها، فلا- يسوغ الرجوع إليها ولا الرجوع إلى فتوى من أعتمد عليها وأنه توصل إلى وجود علم اجمالى، فالمتعين هو الرجوع إليه.

فوجوب الاحتياط للعلم الاجمالي الصغير مما وصل إلى المكلف عن طريق فتوى المجتهد - بعد فحصه واستنباطه - فهو فتوى بالاحتياط، فثبوت الفرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط فى الفتوى مقرر فالفتوى بالاحتياط فتوى واحبار واستنباط بأن مقتضى الوجه فى تلك المسأله هو الاحتياط بالوجوب العقلى، وهذا بخلاف العلم الاجمالي الكبير الأول فإن المجتهد لم يعمل اجتهاده واستنباطه وإنما هو علم اجمالى أولى لكل مكلف يعلم بمقتضيات الشريعه.

فالفقوى بالاحتياط فى موارد العلم الاجمالى الصغىر استنباط واستقراء واخبار بوجود منشأ العلم الاجمالى وقصور بقيه الأدله فهو استنباط وفتوى بالاحتياط لا يصح الرجوع إلى الغير لعلمه بأن رجوع المقلد للمجتهد الأعلم بعده خطأ لأن الأدله مثلاً فى تردد الصلاه بين القصر والتمام لم تتم لا فى القصر ولا فى التمام، فلا يستند فى المقام لأدله الاجتهاديه ولا للاصول العمليه المؤمنه بل يستند إلى العلم الاجمالى بوجود منشأه، فهو يفتى بالاحتياط ويخبر أنه يوجد استنباط يقود إلى الاحتياط فلا يسوغ للمجتهد أن يجوز الرجوع إلى غيره لأنه افتى للمكلف وبين له حكمه وفتواه وهو مخالف للاحتياط فى الفتوى لأنه لم يستنبط ولم يفحص، فهذا هو الفارق الثبوتى.

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتاً:

وأما اثباتاً فالتمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى هو أن دأب الفقهاء - من الشيخ الطوسى والشيخ المفيد إلى يومنا هذا - على التعبير عن الفتوى بالاحتياط بالوجوب مطلقاً من دون تقييده بالوجوب العقلى فلا يقولون: «يجب عقلاً» فلا يقيدون الفتوى بالاحتياط بالوجوب العقلى بل يبدونه كوجوب شرعى كقولهم: «يجب على الحائض الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه ويجب الجمع بين القصر والتمام، ففى هذه الموارد يبينون الوجوب وصيغ الاحتياط

بدون تقييد بالوجوب العقلي، وما ذلك إلا لأنها فتوى وفي الفتوى لا يُلزم الفقيه ببيان نوع المستند والدليل الذي اعتمد عليه من كونه دليلاً اجتهادياً أو أصلاً عملياً أو ظهوراً أو انقلاباً نسبة أو غيرها فليس اللازم على المجتهد في مقام الفتوى أن يبين مستند فتواه وإن كان للمجتهد اصطلاحات يبينون فيها درجة الدليل ونوعه وخصوصياته، وهذه المصطلحات لا يلتفت إليها إلا الفقهاء والمراهقين للاجتهاد كقولهم: "على الأظهر" و"على الظاهر" و"الأقوى" و"يجب على وجه" و"لا يخلو الوجوب من وجه" وغيرها، فهذه العبائر يذكرها الفقيه لتذكير نفسه وغيره بأن في المقام مثلاً وجوهاً متعددة ومختلفة وإن استند إلى أحدها أو لفضلكه توصل إلى كذا..، فإن هذه كلها اصطلاحات تفيد المجتهد إذا رجع إلى فتواه وتفيد غيره من وجود احتمالات أو تحقيقات وقف عليها المجتهد فمثلاً صاحب العروه (قدس سره) عبّر في مسأله: "ويجب على الاظهر وأما كذا فلا اشكال في وجوبه" فإن معنى الأول انه توجد عده احتمالات وهو استظهر أحدها، وأما قوله فلا اشكال في وجوبه لعدم تعدد الاحتمالات" فالتعبير بـ "الأظهر" و "لا- اشكال في وجوبه" وغيرها بلحاظ الأدله لا بلحاظ مقام الفتيا وهذه الاصطلاحات موجوده عند الفقهاء قديماً وحديثاً.

فالمهم أن الفتوى بالاحتياط فتوى بخلاف الاحتياط في الفتوى إذ لا

افتاء ولا استناد ولا استنباط، فيرجع إلى العلم الاجمالي الكبير وهو الاحتمال الأول الموجود في أصل الشريعة فلا تتعين الوظيفة في التقليد بل التخيير بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فيأذن في موارد الاحتياط يفتى بالوجوب وأما في موارد الاحتياط في الفتوى فيقول: الاحوط بمعنى أنه لا فتوى له.

وهذا اصطلاح عام لدى الفقهاء إلا أن بعض الفقهاء لا يدرجون ولا يسيرون على هذا الاصطلاح مثل السيد أحمد الخونساري (قدس سره) فإنه يقول: «حتى في موارد الاحتياط في الفتوى لا يسوق الرجوع إلى الغير» لان الاحتياط في الفتوى عنده نوع من الفتوى بالاحتياط وذلك لأنه لا يكون الاحتياط في الفتوى إلا لعظام وعقده لم تحل في المسألة وبعبارة أخرى أن الفقيه فحص وتتبع واستنبط ومع ذلك لم يجترأ على الفتوى مثلاً لمخالفتها شهره يحتمل بلوغها درجة التسالم فإن هذه الشهرة لا يمكن رفع اليد عنها بالاستناد إلى الأدلة الاجتهادية وغيرها من الوجوه.

فما تقدم كله مقدمه لما نذكره من الثمره .

الوجوب التخييري حدوثي أو استمراري؟:

والثمره - من كون الوجوب لاحدى الخصال استمراريا أو حدوثيا وبعبارة أخرى الثمره في بقاء التخيير بين الخصال الثلاث وبالتالي صحه وقوع التقليد وصيرورته ابتدائيا بعد الاحتياط - أنه على القول بالوجوب

العقلى أنه يجوز العدول من الاحتياط فى الفتوى إلى التقليد أو الاجتهاد فإن الوجوب العقلى وجوب استمرارى وليس ابتداءً بخلافه على الوجوب الشرعى فإنه ابتداء لا بقاء، وقد يقال إنه أيضا على القول بالوجوب الشرعى، فالوجوب التخييرى الشرعى استمرارى بين هذه الامور الثلاثة بل ولو قلنا بأنه حدوثنى، لأن المقلد يجوز له أن يجتهد لكون الاجتهاد رافعا لموضوع التقليد، ومن هنا لا يكون التقليد مانعا من الاجتهاد وكذا من قلّد يجوز له أن يحتاط لأن الاحتياط لا ينافى التقليد. نعم وقع الكلام فى أن المقلد إذا احتاط هل هو عدول عن التقليد أم لا؟ وهو مبنى على تعاريف التقليد، وقد ذهب البعض إلى أن الاحتياط ليس بعدول عن التقليد لأن الاحتياط عمل بجمع الأقوال التى من ضمنها قول المفتى وعليه فليس فى البين عدول...، إلا أن الصحيح هو أن تبنى الاحتياط نحو عدول عن التقليد كما حررناه فى بحث الاجتهاد والتقليد الاصولى ومن أحتاط يسوغ له التقليد لعدم منافاه الاحتياط للتقليد وسيأتى هذا البحث مفصلاً فى العدول من إحدى هذه الخصال الثلاث إلى الأخرى.. فسواء كان الوجوب بين التقليد والاجتهاد والاحتياط عقليا أو شرعيا فالتخيير استمرارى لا حدوثنى وعليه فيجوز للمجتهد والمقلد الاحتياط ويجوز للمحتاط أن يجتهد أو يقلد إلا أن المجتهد لا يجوز له التقليد لمنافاه الاجتهاد له لكونه رافعا لموضوعه لأن موضوع

التقليد الجاهل والمجتهد عالم غير جاهل. نعم من فسر الاحتياط مطلقاً بأنه فتوى بالاحتياط لا احتياط فى الفتوى فإن العدول من الاحتياط إلى التقليد والعكس فيه اشكال... .

الجهه الخامسه كون التخيير بين هذه الثلاثه عرضى أو طولى :

والمراد من العرضى كما هو مشهور عمدته متأخرى الأعصار هو أن للمكلف الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد أن يختار إحدى هذه الامور الثلاثه فالاحتياط فى عدل الاجتهاد والتقليد، والطولى عند من ذهب إليه هو أن المكلف غير المجتهد، يتعين عليه الاجتهاد أو التقليد، وإن لم يتمكن فتصل النوبه إلى الاحتياط، فليس الاحتياط عدل الاجتهاد

والتقليد، ولا مشروعيه للاحتياط مع امكان الاجتهاد والتقليد فلا عرضيه.

فالأمر فى هذه الجهه متوقف على اثبات أن مشروعيه الاحتياط مطلقه أو مقيده بالعجز عن الاجتهاد والتقليد.

وقد تعرض الماتن (قدس سره) إلى مشروعيه الاحتياط فى المسائل اللاحقه من زوايا عديده . فبناءً على مشروعيته مطلقاً يكون عرضياً وأما بناء على عدم الاطلاق فى مشروعيته - كما ذهب إليه الميرزا القمى صاحب القوانين (قدس سره) والميرزا النائينى (قدس سره) - فطولى وهو الصحيح كما سنبينه، وهذا هو رأى مشهور القدماء بل رأى كل من قال بقصد الوجه والتميز فى العبادات بل والاجماع الذى نقله السيد الرضى والسيد المرتضى على

بطلان تارك الاجتهاد والتقليد واقعاً لفقدانه شرط الوجه والتميز... .

وقد خدش المتأخرون في الاجماع بالمدركيه؛ لأنه مبني على مدرك كلامي عندهم باعتبار أنهم فقهاء ومتكلمون وقد بنوا البحث الفقهي على مبناهم الكلامي وهو لزوم قصد الوجه والتميز في العبادات فليس هو باجماع تعبدى، بل الخلاف واقع في عرضيه الاجتهاد والتقليد، إذ الحلبيون يذهبون إلى عدم عرضيه التقليد للاجتهاد، إذ المتعين عندهم الاجتهاد على نحو الوجوب العيني التعيني، فالاجتهاد مقدم على كل من التقليد والاحتياط والنكته في تأخير الاحتياط هي نكته القدماء والحليين منهم.

هذا قبل تحقق أحدها وأما مع تحقق الاجتهاد فينتفى موضوع التقليد فلا- يمكن العدول إلى التقليد إلا أنه لا- ينتفى موضوع الاحتياط، وكذا العكس لبقاء موضوعه لكل منهما مع تحقق الآخر ففي الجملة يوجد توارد بين افراد هذا الوجوب التخيري ولا أقل بين الاجتهاد والتقليد وإن كان قبل تحقق أحد الواجبات الثلاثة لا تقدم ولا توارد... .

وقد يقال توجد عرضيه بين الصور الثلاثة إلا- أنها لثا مترتبة على الاجتهاد، فالمسار متعين في واحد وهو الاجتهاد، وأما نفس الاجتهاد فمشروعيته واضحه وأما التقليد فأصل مشروعيته لا يمكن للمكلف أن يقلد فيها لعدم امكان أن تكون حجيه التقليد تقليديه؛ لأنه دور ، فأصل

التقليد ومسائله لا يمكن التقليد فيها كما ذكر بل لابد من الاجتهاد في مشروعيه التقليد ولو بأدله بسيطه وكذا التقليد في أصل مشروعيه الاحتياط لأنها خلافه لاشتراط قصد الوجه وغيره كما سنبينه.

والشيخ (قدس سره) في الرسائل لدفع شبهه القدماء وشبهه الميرزا القمي (قدس سره) حاول أن يصور صيغه للاحتياط جامع بين الاجتهاد والاحتياط وبين التقليد والاحتياط بأن يجتهد لكي يتحقق قصد التمييز وتندفع الاشكالات ثم يزيد ويضيف على ما توصل إليه من اجتهاد أو تقليد بمراعاة بقية احتمالات الاحتياط .

وهذه الصيغه التي ذكرها الشيخ الأعظم (قدس سره) في الحقيقة تسمى بالاحتياط الاكبر أو الأعظم فلو كان اجتهاده أدى إلى القصر مثلاً فهو يأتي بالقصر على مقتضى اجتهاده وبالتمام بمقتضى الاحتياط ولو كان مقتضى اجتهاده الاكتفاء بتسيحه واحده أو عدم اعاده الضوء فلا مانع من الاتيان بالتسيحات الأربع ثلاثاً بمقتضى اجتهاد واثنين بمقتضى الاحتياط وهكذا الكلام لو أراد أن يجمع بين التقليد والاحتياط.

فهذه الصيغه للاحتياط في الحقيقة ليست مقابله للاجتهاد والتقليد بل هي صيغه جامع بين خيارين من الخيارات الثلاثة: الاحتياط وأحد العدلين. فليست هي صيغه احتياط مقابل للاجتهاد والتقليد، فأصل مسأله الاحتياط لابد فيها من الاجتهاد أو الاحتياط أى يجمع بين الاجتهاد

والاحتياط أو بين التقليد والاحتياط فلا يصح للمقلد أن يجتهد إلا بعد احراز مشروعيه الاجتهاد.

فهذا القول ينكر العرضيه بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وليس هناك إلا الاجتهاد لا غير، غايه الأمر إما أن يجتهد بالتفصيل فى المسائل أو يجتهد بمشروعيه التقليد أو يجتهد بمشروعيه الاحتياط أو يجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط. فالعرضيه فى المقام مختلفه، هل هى عرضيه حكميه أو موضوعيه أو صوريه؟ فهى تختلف باختلاف الأقوال والحالات والاشخاص.

الجهه السادسه فى مشروعيه الاحتياط وأقسامه :

اشاره

والكلام يقع فى هذه المسأله من زوايا عديده وسيأتى تفاصيلها فى المسائل اللاحقه والأفضل أن نختصر المطلب فى المقام وسيأتى تفصيله وزواياه عند تعرض الماتن لها.

والجدير بالذكر والاشاره إليه هو أن الاحتياط على اقسام :

الأول الاحتياط بحسب الواقع، الثانى الاحتياط فى التقليد، والثالث الاحتياط فى الاجتهاد الرابع الاحتياط فى الاجتهاد والتقليد، والخامس ما ذكره الشيخ الانصارى (قدس سره) وهو الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط، والسادس الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

والمراد من الاحتياط - من هذه الأقسام والمقابل للاجتهاد والتقليد -

هو القسم الأول وهو الاحتياط بحسب احتمالات الواقع الذى لا تنحصر محتملاته فى الأقوال وفتاوى الاحياء والاموات بل يعم جميع الاحتمالات والوجوه المحتمله فى الاستدلال التى ابرزوها، بل حتى التى لم يبرزها الأعلام من الاحتمالات العقلية، فهذا الاحتياط وسيع جداً.

وبهذا تعرف صحه ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا الاحتياط لا- يتمكن منه المجتهد الذى لم يمارس الاستنباط فضلاً عن المراهق والفاضل والعامى إذ لا يتمكن من هذا الاحتياط إلا الفقيه الخائض فى عبابها وتفصيلها فإنه يدرك - بعد الخوض فى عباب المسائل والتفاصيل

المحتمله - وجوها لجميع تلك المحتملات إذ الوجدان خير شاهد على أن زوايا المسأله ومحتملاتها لا يمكن أن تتضح إلا بالغور والتعمق فى الأدله. والكلام فعلاً فى بيان أقسام الاحتياط.

بيان أقسام الاحتياط:

القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع:

إن الاحتياط بالنسبه إلى الواقع لا يتسنى لكل أحد من المجتهدين فضلاً عن العوام وذلك لأن الوقوف على وجه الاحتياط لا يكفى فيه وجود الملكه لدى العالم بل لا- بد من الخوض فى سبر الأدله وغورها وتمحيصها حتى يلتفت إلى كيفية حقيقه الاحتياط فى هذه المسأله أو هذا الباب فلا يدرك كيفية الاحتياط إلا بممارسه الاستنباط فى أبواب

الكتب الفقيهيه مضافاً إلى وجود اختلاف كثير في صيغه الاحتياط وكيفيته في الابواب الفقيهيه، فمثلاً- في باب الحيض صيغته وكيفيته هل هي الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه أو يتعين عليها الفحص والاستظهار، فالنظر وتشخيص الاحتياط متباين لخضوعه للاجتهاد والمباني والاقوال فمثلاً من يبني على حرمه صلاه الحائض حرمه ذاته تختلف صيغه الاحتياط عنده عن يبني على كون حرمه صلاتها حرمه تشريعيه لأن البناء على الحرمه التشريعيه يحدد الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه؛ لأن الحائض إذا لم تقصد الأمر الجزمي لم تكن مشرعه؛ لكون التشريع مبنياً على دعوى الأمر الجزمي، بينما مشهور القدماء يبنون على أن حرمه صلاتها حرمه ذاته فلا يتأتى الاحتياط بالانتيان باعمال المستحاضه، ومثل مسأله نيابه الفقيهه وصلاحياته فإن جماعه من متأخري الأعصار رأوا أن الحيطه بعدم القول بنيابه الفقيهه لتعويلهم على قاعده الحاسبه في قبال من عوّل على اطلاق صلاحياته ونيابته فإن جهه الاحتياط بقاعده الحاسبه - كما حررناه في كتاب الامامه الالهيه - مخالفه للاحتياط من جهات عديده وخطيره لارتباطه بالأمر العقائديه. والحاصل أن تحديد وتشخيص الاحتياط يحتاج إلى ممارسه ومطالسه في الاستنباط مضافاً إلى أن أكثر الأبواب تختلف كيفيه الاحتياط فيها باختلاف المباني فربّ احتياط عند

فقيه هو خلاف الاحتياط عند آخر.

القسم الثاني: الاحتياط في التقليد:

الاحتياط في التقليد: وهذا أسهل من سابقه إذا أريد منه التقليد في ضمن دائره الاحياء المتصدين أو من كان على تقليده ثم مات، وأما لو أريد به الاحتياط بالنسبه إلى كافه الأقوال فهو أمر ليس باليسير بل يحتاج إلى تتبع ومهاره في الاستظهار من أقوالهم وعبائهم وذلك لوجود الاختلاف غالباً في اصطلاحات كل طبقه من الفقهاء عن طبقه الأخرى، بل لعل الفقيه لا يلتفت إلى بعض الاستظهارات فضلاً عن غيره، فمثلاً بعض الأعلام ينكر وجود من يقول بالحرمة الذاتية لصلاه

الحائض، والحال أن تصريحات كتب العلامه وغيرها طافحه بذلك، وعلى كل حال فإن كيفية الاستظهار أمر ليس بالهين إلا أنه أخف من القسم الأول.

وهذا الاحتياط يرجع في الحقيقه إلى التقليد، وذلك لأنه احتياط مبنى على حجيّه التقليد غايته أن للمكلف أن يحتاط بين الأحياء والأموات، وذلك لأن هذا الاحتياط ليس بمجانِب للتقليد بل اصله قائم على التقليد لأن احتياطه لو كان موافقاً للأموات فإنه ليس تقليداً للميت ابتداءً لأن الأحياء يقولون بمعذريه ما يفتون هم به لا بحصريه العمل به، وعليه فلا بأس بالأخذ بما هو أشد وأعظم وهو أحوط الأقوال الذي

هو فى الحقيقه جمع بين جميع الأقوال فهو عمل بالتقليد ولكن بصيغه احتياطيّه.

ومن باب الاستطراد فإنه يمكن تصوير صيغه احتياطيّه فى عمليه الاجتهاد والاستنباط يستنتج الفقيه المساله بصيغه احتياطيّه بمعنى أنه يراعى جميع محتملات الدلاله فى الدليل والروايه فهو يقطع ببراءه ذمته فى كيفيه الاستنباط، فاستنباطه يتكون بمراعاه للموازن وزياده بحيث يكون استنباطه بالجمع بين محتملات الدلاله وهذا لا مانع منه، وهذه نكته صناعيه واجتهاديّه مهمه وهى أن الانسان له أن يعتمد على حجه من الحجج وطريق من الطرق بمراعاه الموازين مع إضافه المحتملات الموجوده... فيخرج بنتيجه احتياطيّه. ولا يلزم منه نسبه شىء إلى الله من دون علم، مثل ما لو لم يدل الدليل على حرمه لحم الارنب ولكن مع مراعه المحتملات تكون النتيجة الاحتياطيّه هى الحرمه، فلا بد له من صياغه لا تدل على نسبه الحرمه إلى الله وهذا ما يحتاج إلى فن فى صياغه الفتوى وهو شىء آخر غير الاستنباط.

القسم الثالث: الاحتياط فى الاجتهاد:

الاحتياط فى الاجتهاد: ومعناه أنه فى الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعدده ويحيط بمحتملات الأدله ويجمع بينها بحيث لا تتصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهاره

وتضلع وتسلط فى الصنائه الفقهيه لا الأصوليه فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطى، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهاد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذى يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطه ممارسته وتضلعه فى الفقه.

القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد:

وهو ما يجمع بين الاجتهاد والتقليد: بمعنى أن يجمع بين ما يتوصل إليه وبين ما يقوله الأعلّم، فهو فى الواقع جمع بين حجتين وهذا ما يحصل غالباً عند مراهقه المجتهد للاجتهاد لعدم جزمه عاده بحصول الملكه لديه فتراه مثلاً يعمل بأحوط القولين، وليس من اللازم أن يعمل بالاحتياط الكبير بل له علم اجمالى بين الاجتهاد والتقليد وليس مما يبتلى به المراهق للاجتهاد فقط بل نرى أن بعض الأعاظم عند استنباطهم للاحكام مع عدم اسعاف الوقت لاستيفاء جميع جوانب الاستنباط سواء فى النتيجة أو فى بعض مقدمات الاستنباط فتراه يكون رأى نتيجته أو استدلالاً فى الواقع بين اجتهاده وتقليده، فمثلاً يعتمد على رأيه واجتهاده ولكنه فى النتيجة يراعى فتوى الأعلّم وتاره يعتمد فى استدلاله على بعض المقدمات تقليداً لغيره فيها كبعض المسائل الرجاليه وغيرها فيأخذ بأحوط الأقوال فى مقدمات الاستدلال، كما لو لم

ير حجيه الروايه إلا أنه يراعيها في الاستنباط والاستدلال، وهذا ما نشاهده كثيرا من الأعلام عند استدلالاتهم الفقهيه والاصوليه.

القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط :

وهو ما ذكرها الشيخ الانصارى (قدس سره) من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط وسماه الاحتياط الأكبر - وهو غير القسم الأول المسمى بالاحتياط الكبير الذى معناه العمل بالاجتهاد مع ضم احتمالات الواقع - وهو أنه يقلد إلا أنه بعد أن يأتى بالعمل بمقتضى تقليده يضيف إليه ما يفرضه عليه الاحتياط فى نفس العمل من دون تكرار أو أن يكرر العمل إذا لم يمكن اضافته ما يقتضيه الاحتياط إلى نفس العمل، ... فإن من أشكال من الفقهاء على الاحتياط بالتكرار قد أوجب الاجتهاد والتقليد إلا أن هذا القسم من الاحتياط ليس بمجانب للاجتهاد أو التقليد حتى يرد اشكاله إلا أنه لكى يمثل العمل يحتاط فيه أيضاً، فقد نقل بعض الساده من خواص تلاميذ السيد الخوئى (قدس سره) من الطبقة الثانيه عنه أنه قال: "مده عمرى لم اغتسل غسل بدون مراعاة ترتيب بين الأيمن والأيسر" مع أنه يفتى بهذا طول عمره فهذا من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط.

القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:

الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: كأن يكون الشخص مجتهدا ويراعى فى فتواه فتوى غيره أضافه إلى مراعاته بعض الأمور المحتمل دخالتها فى الواقع، مثل المجتهد يقلد فى بعض المقدمات ويجتهد فى البعض ومع ذلك يراعى محتملات الواقع. ومثل العامى الذى هو مجتهد فى أصل مسأله التقليد يقلد فى مسأله تقليد الأموات لكى لا يكون تقليده دورى، وأما فى بعض المسائل وتفصيل التقليد يتكون عنده دليل ولكنه يراعى بعض المحتملات فيكون بذلك جمع بين التقليد والاجتهاد والاحتياط وتجنب اشكالات عديده.

فحاصل الجهد الخامسه هى أن أقسام وصيغ الاحتياط متعددده جدا وصناعيه وفذلكيه وهى تفيد فى نقاش مشروعيه أصل الاحتياط الكبير الذى هو فى مقابل الاجتهاد والتقليد.

وستأتى جهات عديده فى الاحتياط تُذكر فى المسائل اللاحقه.

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

المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط

اشاره

(١) مقصودهم من الاحتياط فى هذه المسأله وغيرها من المسائل الآتية هو القسم الاول من أقسام الاحتياط. وقد وقع الكلام فى هذا الجواز أهو من المسائل التقليديه أو من المسائل الاجتهاديه حتى على المكلف العامى؟، وقد ذهب بعض الأعلام إلى وجوب الاجتهاد أو التقليد فيها فلا- يجوز له ابتداء الاحتياط، فيكون من الاجتهاد أو التقليد فى المسأله الكليه وهى جواز الاحتياط، فإن اجتهد فيها أو قلد - بعد اجتهاده فى مسأله جواز التقليد - من يجوز الاحتياط جاز له الاحتياط فى أعماله. فاجتهاده فى مشروعيه التقليد وتقليده فى مساله أخرى وهى مشروعيه الاحتياط .

وقد تقدم أن للاحتياط سته أقسام مع أن المصنف (قدس سره) والأعلام عموماً لم يتعرضوا إلا إلى القسم الأول كما هو واضح فى أول رسائلهم العمليه، وعليه يقع السؤال عن المانع من عدم تعرضهم لبقية الأقسام؟ مع أن الغرض من (الاحتياط) هو ممارسه سلوك عملى يبرأ الذمه (من الواقع المجهول) وبقية أقسام الاحتياط أكثر سهوله وعملاً عند المكلفين، أما ممارسه الاحتياط بقول مطلقاً وبالنسبه إلى جميع الأقوال فنادر جداً وعليه لا ينقضى العجب لذكر الأعلام هذا القسم النادر دون

ص: ٥٠

غيره من أقسام الاحتياط الشائعه! فالصحيح التركيز والتنبيه أكثر على تلك الاقسام المهمه ذات الأثر العلمى .

وعلى كل حال فالظاهر من هذه المسأله والثالثه والرابعه هو جواز العمل بالاحتياط فى قبال من منع من الاحتياط بتفاصيله المختلفه، فقول الماتن (قدس سره) هنا: " بأن الأقوى جواز العمل بالاحتياط " فى مقابل القول المانع من الاحتياط مطلقاً لأن منهم من منعه مطلقاً ومنهم من منعه فى خصوص ما إذا استلزم التكرار كالميرزا النائينى (قدس سره) بنكته المنع عن الانبعاث الاحتمالى مع تأتى الانبعاث الجزمى، ومنهم من منعه فى خصوص ما إذا استلزم العبث بأمر الله، وهذا لا يلزم من تحققه بصرف التكرار مرتين بل لعله لا يتحقق إلا بكثرة التكرار، فالاحتياط الممنوع هو خصوص ما يستلزم العبث والاستهزاء عرفاً بأمر المولى مثل أن من جهل القبلة واعلم بنجاسه ثوبيه وعلم بنجاسه أحد الانائين مع امكان استعمال القبلة والوضوء من اناء ثالث والصلاه بثوب ثالث فيلزمه لو أراد أن يحتاط أن يصلى لكل جهه أكثر من مره فيلزمه الكثير من الصلوات حتى يتأتى منه الاحتياط .

والحاصل أن المانعين من الاحتياط اعتمدوا على وجوه متعدده ومختلفه وباختلافها تختلف دائره المنع من الاحتياط سعه وضيقاً، والمتصور فى موانع الاحتياط وجوه:

ص: ٥١

الوجه الأول: المانع الموضوعى الجارى فى جميع الاعمال:

وحاصله أن الاحتياط بالنسبة إلى محتملات الواقع والأقوال والأدلة لا بد فيه من العلم بكيفيته وهو أمر يمتنع حصوله فى العاده إلا من الفقيه المتمرس لاقتضاء العاده بأن المسأله الواحده تحتاج إلى معرفه مظانها فى الأبواب الفقيهه لأنه بالوقوف على تلك المظان تتضح كثير من الوجوه... وهذا أمر طبيعى لوجود الترابط والتشابك بين الابواب الفقيهه وبما فيها من النكات المصيريه فى أصل المسأله فهذا مانع موضوعى أى لا موضوع له باعتبار العجز، وذلك لأن التكليف بالاحتياط أو بغيره مشروط بالقدره ولا قدره عليه إلا- عند الفقيه المتمرس فليس للمكلفين القدره على تحصيل كيفيته وعليه فلا- موضوع لجواز الاحتياط إذ هو مشروط بالقدره ولا قدره كما هو واضح.

ويمكن أن يصاغ هذا الوجه بعبارة مانع حكمى وهو أن العامل بالاحتياط بدون علم بالكيفيه لا يحصل له العلم بفراغ ذمته بما اشتغلت به أجمالاً وعليه فتجرى قاعده الاشتغال وهى من الاحكام لا الموضوعات.

وهذا الوجه عام لجميع موارد الاحتياط عبادات أو معاملات - بخلاف غيره من الوجوه الآتية - وهذا هو حقيقه ما ذكره الماتن (قدس سره)

وارتضاه حيث قال : لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد. وعليه فلا- يكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد بل في طولهما لأنه متوقف عليهما فهذا الوجه صحيح ومتين كما ارتضاه السيد الماتن (قدس سره). وقد تقدم في الجبهه الرابعه اثبات طوليه الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

فإن قلت: في بعض المسائل اليسيره التي لا تحتاج إلى كلفه من جهه الأدله فتشخيصها متأني حتى للمكلف العادي، فالتخير فيها بين الاجتهاد و التقليد والاحتياط بمكان من الامكان ومعه لا- وجود للمانع الموضوعي المزبور والمفروض أنه لا يوجد مانع شرعي فثبت عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

قلت: أولاً إن هذا النوع من الاحتياط يسير جدا فهو نظير خروج بعض الضروريات عن الاجتهاد والتقليد وهذا لا ينافي الغالب.

وثانياً: أن المنع ليس محصوراً في المحذور الموضوعي وهو عدم القدره عليه بل هناك صياغه حكميه وهي عدم احراز الامتثال القطعي الاجمالي فيجری الاشتغال اليقيني الموجب للفراغ اليقيني وسهوله المسائل اليسيره لا ترفع وجوب الاحتياط.

وثالثاً: أنه حتى الموارد اليسيره نمنع الجزم والقطع بحصول الاحتياط إلا أن يكون له نسبه من الاجتهاد أو التقليد هذا فيما لو كان الاحتياط

بالنسبة إلى محتملات الواقع لا بالنسبة إلى الاحتياط فى التقليد.

وهذا الوجه الأول تام ومتين إلا أنه لا يقتضى عدم مشروعيه الاحتياط بل يقتضى وجوب استناد الاحتياط إلى الاجتهاد أو التقليد.

وعليه فالاجتهاد والتقليد والاحتياط لا- عرضيه بينها لا- من جهة الحكم أى الجواز - أى جواز الاجتهاد وجواز التقليد وجواز الاحتياط - ولا من حيثيه الموضوع وذلك لأن مقتضى هذا الوجه توقف موضوع الاحتياط على الاجتهاد أو التقليد، وإذا كانت موضوعيه الاحتياط مستنده إلى عدليه لزم استناد حكمه إليهما أيضا لتوقف الحكم على موضوعه.

فالنتيجه: أن المكلف أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً وهما أما أن يكتفيا بالاجتهاد أو التقليد وأما أن يحتاطا، والجدير بالذكر أن حجم النتيجة يختلف باختلاف مقتضيات الادله مع أن المشاهد فى الكتب الاستدلاليه هو الغفله عن هذه الحقيقه من اختلاف حجم النتيجة سعه وضيقا باختلاف الدليل.

وأیضا العمل باحتياط القسم الأول - وهو الذى لا يرجع إلى الاجتهاد والتقليد - موجب لترك العلم التفصيلى، والعلم التفصيلى له أغراض كثيره لا- تقتصر على براءه الذمه وفراغها ... ففوائده كثيره لا- تحفظ إلا بالعلم الفصيلى... مثل الحفاظ على أحكام الشريعه المقدسه...

وهذا هو الوجه متين، مضافاً إلى أن هذا القسم من الاحتياط فيه

خلاف بين الأعلام، فمنهم من يقول بوجوب تحصيل العلم التفصيلي وعدم صحه الاكتفاء به وهم مشهور القدماء، فقد ذهبوا إلى بطلان العمل باحتياط القسم الأول، وعليه فالاحتياط يقتضى العمل بموافقته جميع المجتهدين في كيفية الاحتياط، فتعين بقيه أقسام الاحتياط المتفق عليها، لأن الاحتياط بهذه الكيفية خلاف الاحتياط لما فيه من الخلاف الموجب لعدم القطع بالموافقته، فمن تمسك بصحة هذا الاحتياط نظر إلى جمع المحتملات ومن قال: بأن جمع المحتملات في نفسه، محقق للاحتياط وليس الاشكال على نفس جمع المحتملات في نفسه فليس اشكال الميرزا النائيني (قدس سره) مثلاً وغيره على نفس جمع المحتملات، وإنما الاشكال في أن الانبعاث في طرف من أطراف الاحتياط لا- يكون انبعاثاً عن الأمر ولا وقوفاً عليه، فالبطلان المحتمل في المقام بطلان واقعي لا ظاهري، وذلك لاختلال شرطه كما لو أتى بالزكاه رياءً فإنها تبطل. وهذه الاشكالات نشأت من عدم تحديد موضع النزاع هل هو تحريم الاحتياط الذي معناه الجمع بين المحتملات أو هو عدم الاكتفاء باحتياط القسم الأول وترك الامتثال التفصيلي. ولا- يخفى أنه لا- ينبغي أن يقع البحث في تحريم الاحتياط بمعنى الجمع بين المحتملات لأن الجمع بينها موجود في بقيه أقسام الاحتياط التي ذكرناها وإنما الكلام في الاكتفاء بالقسم الأول مع ترك الامتثال التفصيلي.

الوجه الثاني: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في موارد التكرار

ويأتي بيانه في المسأله اللاحقه.

الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز:

هو القول الذى تبناه جملته المتقدمين لأخذ قصد الوجه وقصد التمييز، وهذا القول قد نقله السيد الرضى (رحمه الله) وقرره عليه أخوه السيد المرتضى (رحمه الله) وهذا مانع من الاحتياط لعدم تأتى قصدهما.

الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى:

اشاره

استلزام الاحتياط العبث فى أمر المولى عرفاً، إلا أنه لا يستلزم العبث فى جميع موارد الاحتياط وإنما يلزم ذلك لو كان التكرار كثير بحيث يعده العرف تلاعبا وعبثا بأمر المولى.

والكلام يقع فى الوجه الثالث، وأما الثانى والرابع فيأتى الكلام عنهما فى المسائل الآتية تبعا للمصنف فى المسأله الثالثه والرابعه.

ومنشأه أن الطاعه عندهم لا تصدق إلا بقصد سنخ ونوع أمر المولى من وجوب أو ندب من ذلك لما للعناوين من اضعاف الحسن والقبح على الافعال وكذا تمييزه ككونه شرطاً او جزءاً فلا بد أن تكون النيه تفصيليه وذلك لما تحتويه النيه من محاور فى نفسها من أن قصد تلك

العناوين يضمنى الحسن أو القبح على الافعال تاره وفي متعلقها تاره أخرى .

فالمعروف أن استدلال متكلمين القدماء بأن الطاعة لا تصدق إلا بالنية التفصيليه فلا تصدق بقصد المكلف سنخ أمر المولى بدون قصد الوجوب أو النذب أو الشرطيه أو الجزئيه وغيرها من العناوين الخاصه، فالمعتبر هو النيه التفصيليه، وقد فسرت النيه التفصيليه بقصد الوجه والتميز. ومحصل تفسير قصد النيه وقصد الوجه هو أن النيه تتكون من عدة محاور: المحور الأول: المقصود كالصلاه، المحور الثانى: الداعى إلى المقصود كالامر الوجوبى وقصد الوجه والتميز هي مشخصات النيه من حيث الداعى والمقصود، المحور الثالث: هو كون القصد ارتكازيا أو اجماليا.

وما وقع فى كلام المتقدمين هو عن الأول والثانى أى أن قصد الوجه والتميز بالنسبه إلى خصوصيات المقصود وخصوصيات الداعى.

فالداعى هو قصد الامر وتحديد نفس المقصود كتعنونه بعنوان صلاه الظهر أو صلاه العصر من التميز وقصد الوجوب والنذب من وجوه الداعى، فالتميز هي مشخصات المقصود من قصد عنوان الجزئيه والشرطيه وغيرها مما له دخاله فى تمييز المقصود عن غيره، وقصد الوجه من مشخصات الداعى الذى يدعو إلى المقصود... ، فامثال أمر

ص: ٥٧

المولى داعى يقصده المكلف وقصد الوجه هي مشخصات أمره تعالى كقصد الاتيان بالصلاه بداعى أمرها الوجوب أو الندبى.
وباعتبار أن المتقدمين بنوا على أن لكل اراده مولويه طاعه، والطاعه للارده المولويه لابد أن تكون من العبد بقصد الخضوع والخشوع لتلك الاراده المولويه، فلكل اراده طاعه .

والوجه فى اعتبار قصد الوجه والتميز هو أن المتقدمين رحمهم الله بنوا على أن لكل أراده مولويه طاعه والطاعه للاراده المولويه لابد أن تصدر من العبد بقصد الخضوع والامتثال والانقياد لتلك الاراده المولويه، فلكل اراده طاعه سواء كانت لزوميه أو ندييه
....

بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين:

المقدمه الأولى: فى بيان عنوان الاداء والامتثال:

وحاصلها أنه يوجد فى باب سقوط الأمر عنوان الأداء وعنوان الامتثال والاختلاف بينهما:

الفرق بين الأداء والامتثال وآثارهما :

إن منشأ اعتبار قصد الوجه والتميز وهو أن الطاعه من مقامات سقوط الامر لا ثبوته، وفى مقامات السقوط يوجد سببان لسقوط الأداء والامتثال والفارق بينهما هو أن الأداء يتحقق باتيان المأمور به وإن لم

يقصد الأمر فلا يكون امتثالاً له، كما هو فى التوصيلات فإن الاتيان بالمأمور به أداء له وليس بالامتثال وذلك لأن الامتثال يتقوم بقصد الانبعاث عن الأمر ليكون اتيان العبد بالمأمور به مثولاً لأرادته مولاه والمثول هو الخضوع والانقياد لأمر المولى.

وقد صور المتقدمون الأداء والامتثال فى التوصليات وكأنهم لم يصوروا فى العبادات إلا الامتثال وهو عكس ما بنى عليه متأخرو الاعصار من تصوير الاداء فى العبادات أيضاً؛ وذكروا فى وجه ذلك أن تحقق العباديه ليس بمحصور فى قصد امتثال الأمر، وعليه تتحقق العباديه بقصد غير قصد الأمر كالإتيان بالصلاه بقصد المحبوبيه والتذلل بها للمولى، وهذا لون من ألوان العباده، فعباديتها متحققه من غير قصد أمرها فلا يكون الاتيان بها أمثالاً لأمرها نعم هو أداء له.

ومثال ذلك: ما إذا كان يوم الخميس هو النصف من شعبان وهو أيضاً يوم النيروز فإن قصد بالصيام أمثال أمرهما كان أمثالاً ويثاب عليهما وإن قصد أحدهما فقط كان أمثالاً بالنسبه إلى ما قصده وأداء إلى ما لم يقصده فيثاب على الامتثال دون الأداء ، بل ولو قصد مطلق الصيام المستحب فإنه لا يثاب على شىء منهما ، بل يثاب عن الامر بطبيعى الصوم ؛ لأنه قد امتثل أمره ولم يمتثل غيره ، وعليه فكل أمر يثاب عليه الانسان إذا كان قاصداً له بالخضوع والانقياد والاتباع لأرادته المولى فى

ذلك الامر. فهذا أداء في العباده عند متأخرى الأعصار وإن لم يكن امتثالا- وعليه فالأداء لا يشترط فيه قصد خاص بخلاف الامتثال فإنه لا يتحقق إلا بقصد خاص وهو قصد أمر المولى.

وأما المتقدمون فيمنعون الأداء في العبادات ويقولون بعدم امكان تصويره فيها فلا يمكن فيها إلا الامتثال ؛ وقد استدلوا على ذلك بأن اللطف الموجود فى ملاك العباده لا- يتحقق إلا- بقصد ذلك الأمر أى بالامتثال لا بالأداء ولهذا لا يترتب الثواب إلا على الامتثال وهو الانبعاث عن خصوص اراده المولى.

أما متأخروا الاعصار فلم ينظروا ولم يلحظوا تحصيل الثواب وإنما نظروا إلى دفع العقاب أما الثواب فكمال وزياده فضل... والفقيه نظره لدفع العقاب، وعليه فمع تحقق الأداء لا يعاقب لأنه أدى ما عليه وإن لم يمثل إذ فرق بين عدم الامتثال والعصيان وبين عدم الامتثال والأداء والأداء دافع للعقاب وإن لم يترتب عليه ثواب لاختصاص الثواب بالامتثال والعقوبه مترتبه على الترك والمعصيه والمخالفه وهو لم يعص ولم يخالف لأن المفروض انه أدى ما عليه، وأما قصد القربه فلا ينحصر عند متأخرى الاعصار فى قصد أمتثال الامر بل يتأتى فى العباده بغيره كالخوف من العقاب.

وما نذهب إليه هو أن العبادات طرا اضافاتها إلى الله ذاته لا تحتاج

إلى قصد وراء قصدها نفسها مثل الركوع والسجود والذكر أو قراءة القرآن فإن المتأخرين ذهبوا إلى أن نفس السجود والركوع عباده بنفسه ولا يحتاج في عباديته إلى أكثر من قصده، وأما المتقدمون على ما استوحيناها واستظهرناه من كلامهم فقد ذهبوا إلى أن جميع العبادات مضافه إلى الله ولا يحتاج إلى قصد زائد وراء قصدها كما بنينا على ذلك أيضاً فالقيام والاستقبال إلى القبلة كذلك فيه إضافة ذاتيه إلى الله فإن القيام أمام المولى مستقبلاً ومتوجهاً إليه نوع من المثول والخضوع والوقوف وكذا وقفه العبد ذليلاً- بين يدي الرب الجليل أيضاً نوع من العبودية وكذا التشهد والسوره وغيرها من الاذكار فكلها في الواقع مثول وخضوع للمولى، فالإضافه الذاتيه إلى الله متحققه بنفس قصد الآتيان بها فمجرد قصد عنوان التشهد كافٍ في الإضافه إلى الله، فالنتجيه أن العبادات لا- تنحصر اضافتها العباديه بقصد أمثال أمرها فإذا جاء بالفعل العبادي ولم يقصد الأمر يكون مؤدياً لا ممثلاً هذا ما صوّره المتأخرون فالنتجيه أن المتأخرين يصورون في العباده الاداء والامثال خلافاً للمتقدمين.

وأما المتقدمون فيذهبون إلى لابيديه الامثال في العبادات دون الاداء ، ونحن أيضاً نبني على لابيديه الامثال في العباده، وفي الحقيقه أن الوجه الذي بنى عليه المتقدمون - من لزوم قصد الوجه والتمييز -

نرتضيه بمقدار ما يُفسر بأنه لزوم قصد الأمر بشخصه فنحن نوافقهم في أصل ضروره قصد الأمر بشخصه؛ وذلك لأن المثول والامتثال مأخوذ فيه الطوعانيه والانقياد للأمر وعليه فلا يصح في العبادات الاكتفاء بالاداء دون الطوعانيه المتقومه بامتثال الأمر إذ طبعه العباده تطويع وانصياع وانقياد من العبد لأمره مولاه وعلى الرغم من وجود مناشئ متعدده للعباده ذهب المحققون من متقدمى الأعصار إلى لزوم قصد الأمر، وقد استشكلوا في كفايه المحبوبيه وغيرها، ولازم هذا عدم الاكتفاء بالأداء ولايديه المثول الذى هو عبارته عن الانبعاث والانقياد عن نفس الأمر واراذه المولى، فالإكتفاء بالأداء فى العباده محل تأمل وذلك لأن الأداء ليس بطاعه وإن كان مسقطاً للأمر كخروج الوقت وانتفاء الموضوع فلا يقال للأداء طاعه للأمر الذى لم يقصده ولم ينبعث منه فهو معصيه بمعنى عدم الامتثال لا ترك الاداء فقصد الوجه بهذا المقدار نقله أى بمقدار الانبعاث عن شخص الاراده لا الانبعاث عن غيرها كالخوف من العقاب وقصد المحبوبيه مع تضييع وعدم حفظ شخص هذه الاراده لمولاه وإن حفظ اراده أخرى له.

فحاصل هذه المقدمه اختلاف الاداء عن الامتثال وإن الاداء يجتمع مع عصيان الامتثال .

ولربط هذه المقدمة بمسأله عدم الاكتفاء بالاحتياط ولو لم يستلزم التكرار مع امكان الاجتهاد والتقليد نذكر المقدمة الأخرى :

المقدمة الثانية تقوم الامتثال بالاقبال والحضور:

حاصلها أن امتثال العبد أمام إرادة المولى عرفاً متقوم باقباله وحضوره عند اراده مولاه وليس المراد به الحضور الجسماني بل حضوره باقباله بتعلم اراده المولى والانفعال والانبعاث عنها والانتقهار لها.

وهذا أمر عرفي فلو أن عبداً أراد منه مولاه شيئاً ولكنه من دون أن يستعلم ارادته تفصيلاً ذهب وأدى محتملات ما أراد من دون أن يقبل على مولاه ويعلم بمراده تفصيلاً مع تمكنه ... فلا-ريب يعدُّ عند العرف نحواً من التقصير في الطاعة ونوع من الصد والابتعاد عن مولاه، مع أن متأخرى الأعصار يعتبرون الاحتياط خضوعاً وانقياداً بشكل اشد في امتثال الطاعة... والصحيح أن هذه الأشديه في الطاعة والانقياد بالاحتياط ليست على اطلاقها بل هي خاصة بمن إنسد عليه باب تحصيل العلم التفصيلي، أما مع انفتاح باب العلم له فاحتياطه في هذه الحالة يعتبر نوع من الابتعاد وعدم الحضور عند اراده مولاه. فوجه في التأمل - في جواز الاحتياط من القسم الأول مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد أى الاكتفاء بالامتثال الأجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي - هو ما ذكرناه من أن الاحتياط الذى هو امتثال اجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي

يَشْكَل في كونه مثولاً وأمثالاً وطاعه للمولى.

ولتوضيح هذا المطلب أكثر نقدم مقدمه حاصلها أنه وقع بحث بين الأعلام: أن الاوامر التعبدية هل يوجد فيها نوع من التوصل أو هي خالصة في التعبدية فمعنى الأول هو امكان تحقق امثال الامر العبادى بدون قصد أمثال أمره بأن يتحقق عباديته بشىء آخر كقصد المحبويه وغيرها فإن بنى على صحه هذا المعنى فإن الأداء يعد طاعه للعباده وهذا تصوير لنوع من التوصليه فى الأمر العبادى فلو امكن تصويره لتحققت العباده بدون امثال وأما لو بنى على عدم صحه هذا الاتيان وقيل بلزوم انبعاث المكلف فى فعله عن أمر مولاه فإنه لا محاله يشترط فى الفعل العبادى أن يكون خالصا من كل شائبه التوصليه فتكون عباديته مضاعفه لإضافه العباديه من حيثين حيثيه المحبويه وحيثيه قصد امثال الامر .

والأعلام يصورون الأداء فى باب العبادات كمن تعددت عليه عدّه اصناف من الصوم فى يوم واحد وقصد بعضها فإنه يكون امثالاً وطاعه لما قصده وأداء إلى ما لم يقصده.

ومن هذا يتضح ما نصبو إليه فى الاحتياط الذى هو امثال اجمالى مع امكان الامثال التفصيلى وذلك لأن الاحتياط مع الامكان لا- يكون امثالاً- وانقيادا لأمر المولى لعدم تحقق قصد الأمر، فيكون اداء لا امثالاً وذلك لأن المثول والامثال متقوم بحضور المكلف واطلاعه تفصيلا

على أمر مولاه فعلى هذا يكون العلم التفصيلي بمراد المولى بالاجتهاد أو التقليد ليس بمقدمه علميه لأحراز الفراغ بل مقدمه وجوديه خارجيه لمتن العمل كالعلم بشرائط الحج لتوقف وجودها على العلم بها بل العلم مطلوب بما له دخاله في تحقق المثل والامثال لا بما هو طريق لفراغ الذمه وعليه يكون ما قرره الاصوليون في مقدمه الواجب من كون العلم بأمر المولى مقدمه ليس على اطلاقه لاختصاصه بباب التوصليات لكون المطلوب فيها هو صرف الوجود بخلافه في العبادات فإن العلم بأمر المولى يعتبر في حكم العقل والعقلاء نوع من الوقوف عند اراده المولى فهو دخيل في عنون الامثال والمثل لأن اللازم في باب العبادات ليس الاداء كالتوصليات فحسب بل اللازم فيها هو عنوان الامثال والعلم باراده المولى دخيل في وجود عنوانه فمثلاً لو كان للمولى عبادان وعلم كل منهما أجمالاً بأمر المولى فجاء أحدهما وتعلم من مولاه والآخر لم يأت بل عمل بالمحتملات التي بها يدرك أمر مولاه فلا ريب عند العقل والعقلاء انهما ليس في رتبه واحده في المثل امام اراده المولى مع أن العمل صحيح لم يختلف ولم يتخلف منه شيء وأن الممثل أجمالاً قد أتى به ولكنه رغم ذلك يفرق بينهما فإن رتبه المستعلم أعلى لما عنده من الانقياد والمثل لمولاه دون تارك الاستعلام الذي ليس عنده إلا الأداء.

وهذا شبيه من يأتي بالافعال التوصليه فإن هناك من ينبعث عن أمر وإرادة المولى وهناك من ينبعث لأمر أخرى كما لو أنبعث حذرا من العقاب فكل منهما اسقط الأمر بحقق الغرض بدرجة ما إلا أنه فرق بينهما فالأول أتى به بنحو الامتثال والثاني أتى به بنحو الأداء.

فلا تتحقق العبادات بمجرد الامتثال الاجمالي (بالاحتياط) مع فرض التمكن من الامتثال التفصيلي (بالاجتهاد أوالتقليد)

وذلك لأن العلم بارادة المولى نوع من حضور وعنديه وقرب العبد لدى اراده مولاه وهذه العنديه والحضور دخيله فى الامتثال والانقياد لأن الانقياد نوع من المتابعه والاتصال والارتباط بالمولى فالمثول يوجب عنوانا رابطا ومقرباً بين العبد ومولاه فالذى يعلم باراده مولاه أقرب من الذى لا يعلم، وعليه فلا محاله يكون العلم وجدانياً أو تعبدياً مقدمه وجوديه لتحقق ذلك الامتثال.

فكما توجد مقدمات وجوديه للاجزاء والشرائط كذلك توجبالمقدمات الوجوديه لأصل ماهيه العباده كما مثلنا بالاداء فى الصيام والغسل عند اجتماع أوامر متعدده فإنه لا- يكون ممتثلاً- إلا- لما قصده ومؤديا لما لم يقصده فلا فرق بين الأداء والامتثال فى الا-جزاء والشرائط إذ الا-جزاء والشرائط فى الامتثال هى عينها فى الأداء إلا أن عنوان الأداء يختلف عن عنوان الامتثال ، فعنوان الامتثال عنوان يقضى ويحكم به

العقل بمقتضى حقيقه العباديه وهويتها، فقصده الأمر لا دخل له فى الاجزاء والشرائط فهو ليس بمقدمه وجوديه لها، وإنما العلم كمقدمه وجوديه دخيل فى عنوان الامتثال بمقتضى هويه العباديه وحقيقتها بحكم العقل والعقلاء والمشرعه بمعنى أنه لا يتحقق الامتثال بحكم العقل والعقلاء والمشرعيه إلا بالعلم بالأمر الخاص.

فالتتيجه هى أن العلم التفصيلى وجدانياً أو تعبدياً مقدمه وجوديه لعنوان وطبيعته الامتثال. فالانبعاث عن شخص الاراده المولويه بواسطه العلم بها تفصيلاً دخيل كمقدمه وجوديه فى المثل والامتثال. وبهذه النكات يتضح أن الاحتياط لا يسوغ مع التمكن من الامتثال التفصيلى بالاجتهاد أو التقليد.

بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلى فى الامتثال:

نستطيع أن نبين اشتراط العلم فى الامتثال ببيان آخر وهو أن الإراده المولويه تسمى بالمولويه فى باب العبادات بمعنى أن المولى أعمل مولويته فى هذه الاراده وهذه المولويه إذا عملت فلا بد أن يقابلها من طرف العبد انكسار وتذلل وخضوع، فالاراده المولويه الموجوده فى الامور العباديه لا يتحقق ملاكها إلا بالانبعاث والانصياع لخصوص تلك الإراده المولويه، نعم يمكن أن يحصل انصياع لإرادته أخرى إلا أنه يكون عصيانياً وتمرداً على شخص تلك الاراده الالزاميه الأولى ، فلو اتفق أنه

أتى بنفس متعلق تلك الإرادة بالاداء أى باراده أخرى فإنه وإن اسقط الأمر والمأمور به ولكنه ليس بامثال إذ سقوط الأمر بالأداء أو بخروج وقته أو بارتفاع موضوعه شيء والامثال شيء آخر.

فهنا إذا لم ينطلق العبد وينصاع لهذه الإرادة اللازمه فلا يكون ممثلاً لتلك الإرادة بل عاصياً ومتمرداً... إذ أمام كل إرادة مولويه انصياع وتذلل من العبد فإذا انصاع إلى ارادات أخرى ولم ينصع لهذه الإرادة فهو غير منصاع ومتمرداً على مولاه. وإذا تقررت هذه المقدمه يتضح أن العلم التفصيلي بالاراده دخيل في تحقيق الانبعاث والانقياد لتلك الاراده.

ما أورده متأخرو الأعصار بأن الامثال الاجمالي أشد انصياعاً من الامثال التفصيلي:

وحاصله أن الامثال الاجمالي فيه انصياع وانقياد أشد من الامثال التفصيلي فإنه فيه مشقه وكلفه وهو بخلاف الامثال التفصيلي وإن تنزلنا فهو على أقل تقدير مساوٍ للامثال التفصيلي وليس بأرجح منه، هكذا اشكل بعض متأخري الأعصار.

وهذا الاشكال في غير محله وذلك لأن الذي يمثل تفصيلاً أعمل كلفه الحضور والانصياع لشخص اراده مولاه فذهابه إلى مولاه وبحثه حتى أضحى عالمًا بارادته يقتضى الحضور والعنديه أى القرب بخلاف الجهل فإنه يقتضى البعد، وأما المحتاط وإن سلمنا بأن الامثال الاجمالي

بالاحتياط فيه زياده مشقه ولكنها زياده صوريه لا أثر لها من جهه القرب، وأما من جهه حقيقه العمل وحقيقه الانقياد فهى نقص فى الانبعاث لعدم انبعاثه عن الاراده.

ولتوضيح المطلب أكثر نذكر ما ذكر فى علم الكلام وعلم الفقه: من أن الامتثال الاجمالى ليس فيه انبعاث تام مع التمكن من الامتثال التفصيلى ومثاله الاوامر الامتحانيه فإنها تفترق عن غيرها من الأوامر حيث إن المصلحه ليست فى متعلق الأمر بل فى الأمر نفسه كما ذكره بعضهم، ومعنى ذلك أن نفس الأمر يحقق المصلحه بمعنى أنه بمجرد الأمر يحصل غرض المولى وهو الامتحان فالغرض من الامر هو وجود الامتحان والابتلاء وهو يحصل بمجرد وجود الأمر.

وقد ذكروا فى باب الأوامر الامتحانيه أن الأوامر الحقيقيه فيها ما فى الاوامر الامتحانيه وزياده فإن الابتلاء والامتحان متحقق فى الاوامر الحقيقيه وفيها مصلحه قائمه بالمتعلق أيضا وهذا بخلاف الاوامر الامتحانيه الصرفه فليس فيها إلا الابتلاء.

وما نريد أن نصل إليه من هذه المقدمه هو أن الاوامر الامتحانيه حتى يتحقق الامتحان فيها لابد من العلم بخصوص إرادته المولى حتى يتحدد موقف العبد من الامتحان والابتلاء ونتيجه ذلك كون العبد انقياديا وانصياعيا أو متجريا وعاصيا فالامتحان بعد العلم فالجاهل لا يمتحن إلا

بالعلم باراده مولاه ولا يخفى أن العبادات كما ذكروا ليس الملاك فيها مثل التوصليات أمر تكويني في المتعلق، بل روح وملاك ومصالحه العباده في عبوديه العبد أى في طوعانيته وانقياده فهي شبيه بالامتحانات.

إذن في الامتحان يوجب إنبعث وخضوع وانقياد لنفس الاراده المولويه وهذا الانقياد والانبعث مع العلم الاجمالي لا يستوفى تمام الملاك لأن حقيقه الامتحان لا تتحقق بشكل تام مع العلم الاجمالي لما فيه من عدم امكان انبعثه من الجهه التي يجهلها فهو مثل الجاهل بجميع الجهات لا يمكن امتحانه حتى مع وجود الأمر بالنسبه إليه لكي يعرف أنه مطيع أو عاصي.

فمع العلم الاجمالي لا يتحقق ما هو عمد الامتحان وقوامه بل يوجد قصور معه في توفيه الغرض وهو عدم انبعثه من تلك الجهه التي هو جاهل بها.

فما ذكره الأعلام من أن الممثل إجمالاً أخضع وأطوع من الممثل تفصيلاً ليس بصحيح لما تقدم من قصور الامتثال الاجمالي في الطوعانيه عن الامتثال التفصيلي الذي تتحقق به تمام الطوعانيه والانقياد.

ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالاحتياط هو ما ذكره استاذنا الميرزا هاشم الأملی (قدس سره) عن بعض متأخري الأعصار: أنه يرى مع تمكن المكلف من طريق الاجتهاد أو التقليد يتعين العمل بهما عزيمه

فلا يسوغ تركهما وليس برخصه فعدم جواز العمل بالاحتياط عظيمه مثل ما وقع في قاعده الفراغ والتجاوز وغيرهما من الامارات الموضوعيه بأنها على نحو الرخصه أو على نحو العزيمه، فجمله من الأعلام يرون العمل بها عظيمه فلا يسوغ الاحتياط بتدارك المشكوك مثلاً وعليه فلا يسوغ الامتثال الاجمالي بترك الامتثال التفصيلي.

خلاصه القول في عدم عرضيه الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلا اعتبار العلم التفصيلي في الامتثال وفي المعاملات فلعدم الصغرى

والحاصل أن الوجه الذي نستند إليه في عدم عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد هو أن العلم التفصيلي عقلاً وعقلاً وبتشريعاً يُعدُّ دخليلاً - في تمام أو كمال الامتثال فلا - يتحقق الامتثال بدونه. وعليه فاحتياط القسم الأول - وهو ما كان بلحاظ جميع احتمالات الواقع - مشروعيته في طول الاجتهاد والتقليد عقلاً وعقلاً وبتشريعاً سواء استلزم التكرار أم لا. وهذا واضح بالنسبه إلى العبادات ، وأما بالنسبه إلى التوصليات من المعاملات وغيرها فيكفي في كون الاحتياط في طول الاجتهاد والتقليد هو ما ذكرناه من الوجه الأول المانع من الاحتياط من حيث الصغرى وهو تعسره وتعذره على المجتهد غير المتمرس فضلاً عن غير المجتهد، فلا يمكن تحصيل الاحتياط إلا بالاجتهاد والتقليد.

أما لو اجتهد في كيفية الاحتياط بعد الفراغ عن مشروعيته فإنه ليس من الاحتياط بل من الاجتهاد أو التقليد كما تبّه عليه الماتن (قدس سره) - من أن صغرى الاحتياط لا- يمكن إلا- بتوسط الاجتهاد أو التقليد - بقوله: «لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد». وهذا القسم راجع لكيفية الاحتياط بخلاف احتياط القسم الأول الذى منعنا عرضيته للاجتهاد والتقليد ومع ذلك فلا نضايق في عرضيه هذا القسم من الاحتياط للاجتهاد والتقليد حكماً وإن كان متولداً منهما. وبعبارة أخرى هذا الاحتياط من مواليد التقليد أو الاجتهاد وليس قسماً منحازاً ومبائناً لهما من حيث الموضوع إلا أنه في عرضهما من حيث الحكم، أى جواز الأخذ به في عرض جواز الاجتهاد وجواز التقليد.

فتلخص أن عمده المنع بنحو عام عن عرضيه جميع صور الاحتياط للاجتهاد والتقليد سواء كان في العبادات أو المعاملات، أما في العبادات فواضح لأجل تقومها بالامتثال والأقبال والانصياع للإرادة المولويه، المتوقف على العلم التفصيلي الذى له دخاله في الامتثال.

وأما الدليل على لزوم العلم التفصيلي في الامتثال هو ما قرره الأصوليون من أن صدق الامتثال وعدم صدقه بحكم العقل إذ عنوان الامتثال من شؤون حكم العقل، نعم يمكن للشارع أن يتصرف فيه صغرياً - كما في موارد الفراغ والتجاوز من جعل الشاك في الاجزاء

والشرائط بمنزله العالم - ولهذا ذكر صاحب الكفايه في مبحث التعبدى والتوصلى أن أخذ قصد القربه بحكم العقل لعدم امكان أخذه جعلاً- ومع قطع النظر عما ذكره (قدس سره) في الكفايه في بحث التوصلى من البحث الصغرى فإن استدلاله بأصل الكبرى - بأن الامتثال من أحكام العقل وشؤونه - صحيح وبالتالي نقول عقلا وعقلاء وتشرعاً: إن الاقبال على العلم التفصيلى باراده المولى دخيل فى التعبدية والطوعانية مع التمكن وبدونه لا يحصل الامتثال بنظر العقل إذ الحاكم بالاكْتفاء وعدمه فى هذه المرحله هو العقل، وبدونه فلا امتثال إلا بتصرف الشارع بالتخصيص لا التخصيص لتعليق الحكم العقلى.

وأما فى التوصليات فالحال واضح أيضاً بالنسبه إلى القسم الاول الذى ذكرناه من عدم تيسر الاحتياط إلا بالاجتهاد أو التقليد كما صرح بها السيد الماتن (قدس سره) من اعتبار الاجتهاد أو التقليد فى كيفية الاحتياط.

الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره فى تعيين الاجتهاد والتقليد:

إشاره

الاعتماد على ظاهر أدله الأمارات، مثل: (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِحُجُوعِهِمْ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١).

والحاصل أنه توجد عندنا أدلة تأمر باتباع الأمارات فى الشريعة الإسلاميه للجاهل وهذه الأدله على نحوين: أمارات مخاطب بها المجتهد مثل قوله (عليه السلام): «ليس لأحد التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» وأمارات مخاطب بها المقلد كالفتاوى، أو فقل: إن المكلف مخاطب بنمطين من الأمارات وهو يستطيع أن يدرج نفسه فى الأولى باجتهاده ويستطيع أن يدرج نفسه فى الثانية بتقليده، فلا بد من ادراج نفسه فى أحدهما إذ ظاهر الأمر - سواء كان أمراً واقعياً أو ظاهرياً - العينيه والتعينيه والنفسيه وغيره، ورفع اليد عن هذا الأمر لا وجه له ولو بالاحتياط.

عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع:

نعم خالف متأخروا العصر مشهور المتقدمين بنفى العينيه والتعينيه والنفسيه استنادا إلى أن هذه الأوامر طريقه لأجل درك الواقع، والاحتياط مما يدرك به الواقع! وهذا الوجه فيه تأمل إذ ربما تعبد الشارع بالامارات لمصالح غير مسأله درك الواقع مثل ما ذكره فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ففى هذا البحث ذكر متأخرو الاعصار بأن هناك حكماً وغايات عديده منها: عدم اختلال النظم . ومنها: المصلحه

ص: ٧٤

السلوكيه... وغيرها مما ذكره الأعلام كحِكْم لا كعلل.

ومع ثبوت هذه الحكم كيف استظهروا بأن الامارات متمحضة في مجرد الطريقيه ومن ثم تترك ويؤتى بديل عنها كالاحتياط إذ يلزم منه وفوات تلك الحكم والغايات فالاستعاضه عنها بالاحتياط بتعليل انها للطريقيه المحضه فيه تامل واضح.

هذا في امارات الشبهه الحكميه بل إن بعضهم كصاحب الجواهر(قدس سره) استشكل في رفع اليد عن الامارات الظاهريه والعمل بالاحتياط في الشبهات الموضوعيه التي مواردنا جزئيه ولا يلزم منها محذور فكيف بالشبهات الحكميه التي هي رسم نظام التشريع إذ إحدى حكم وفلسفات هذه الطرق الظنيه هي أن من تراكمها يتولد العلم بالاحكام الشرعيه حتى قالوا: «لو بنى على الاحتياط لاندرس الدين»، والمراد بالاحتياط هو الملازم لترك العلم التفصيلي مع التمكن منه لا-الاحتياط القسم الثاني والثالث و.... فليس كلامنا في حيثيه أصل الجمع بين المحتملات بل الكلام في حيثيه ترك العلم التفصيلي إذ العزوف والتجنب عن العلم التفصيلي يؤدي إلى كثير من المحاذير.

فالخلاصه: أن الكلام في الاحتياط ليس في أصل الجمع بين احتمالاته بل في ترك العلم التفصيلي بالاحكام الشرعيه فما اعتمدوه من قرينه على عدم التعيين في أوامر الطرق الشرعيه غير تامه وغير ملائم

وهى حصرهم التعبد واتباع الامارات بالطريقه لتفريغ الذمه مع أنهم أقرؤا وجود الحكمة التي ذكروها في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وفي باب الانسداد.

فهذا الوجه متين في العبادات والمعاملات ومؤيد لمشهور القدماء. ويستدل له أيضا بأدله وجوب التعلم المستفيضه من الأخبار والآيات كآيه أهل الذكر: (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١، وبآيه النفر وذلك لأن أدله وجوب التعلم هي نفسها أدله وجوب العمل بالاحكام الظاهريه أي تعلم تلك الطرق المشتمله على الاحكام الظاهريه سواء كانت الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد.

فعندنا أوامر باتباع الطرق للمجتهد والمقلد وعندنا أدله لعموم أصل التعلم أي وجوب الفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان كثير من أدله وجوب التعلم في الحقيقة متحده ومنطبقه جمله منها مع نفس ادله العمل بالطرق فمثلا- قوله: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ....) (١)، فكما أنها دليل على وجوب التعلم فهي أيضا دليل على حجيه قول الراوي ودليل على

ص: ٧٦

حجيه فتوى المفتى للمقلد فهى فى الجامع بين هذه الأمور. وكذا آيه النفر وما ورد من الاخبار فى باب صفات القاضى من الباب الرابع إلى الباب الثامن، وما ورد فى فضل العلم فى الباب الأول من أمالى الصدوق (قدس سره) والشيخ الطوسى (قدس سره)، وهى روايات «هلا عملت؟ فيقول: لم أعلم فيقال له: هلا تعلمت!»، وروايات وجوب أصل التعلم المستفيضة .

فلسان وجوب اتباع الطرق ولسان وجوب أصل التعلم التفصيلى متعاضدان إذ بينهما عموم وخصوص من وجه فإن بعض أدله اتباع الطرق تدل على وجوب التعلم وبعض أدله وجوب التعلم تدل على وجوب اتباع الطرق، وتوجد أدله من كلا الطائفتين خاصة بموردها وهى قليلة .

فالمهم أن أدله وجوب التعلم هى لسان آخر موجود فى الأدله، بعضها متميز وبعضها مندمج فى نفس أدله الطرق سواء كانت للمجتهد أو للمقلد.

والمختار فى هذه الأدله تبعاً للمتقدمين ولصاحب المدارك وما اخترناه فى تنبيهات البراءة أن وجوب التعلم فيها وجوب نفسى طريقى لا طريقى محض حتى يكون الاحتياط فى عرض الاجتهاد والتقليد.

الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد:

وهو عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، وحاصله أنه يلزم من

عرضيته لهما المحاذير التي ذكرت في باب الانسداد، منها أن الاحتياط القسم الاول - أى ما يكون بحسب احتمالات الواقع والأقوال - يلزم منه تعطيل نظام الدين ونظام المعاش ومن ثم قالوا: «بعدم مشروعيته» للزومه اختلال نظام الفرد والمجتمع عند عملهم به.

وإن قيل: إن المراد منه مشروعيه الاحتياط فى الجملة أى فى بعض الموارد التى لا يلزم منها اختلال نظام الفرد والمجتمع.

ففيه: أنه يلزم منه أن يكون أخص من عموم البحث، إذ البحث فى أن المكلف بالنسبه إلى جميع أفعاله وتروكه إما مجتهد أو مقلد أو محتاط لا فى بعض أفعاله وتروكه دون البعض فليس هذا هو الاحتياط المعادل والموازى لأحتياط القسم الأول.

مضافاً إلى أنه لو لم يلزم منه اختلال النظام فإنه يستلزم عدم مراعاة حقوق الآخرين إذ لو أراد مراعاة نفسه تصادم مع الآخرين وإذا أراد مراعاة الآخرين تصادم مع حقوق نفسه.

وهذا بلحاظ احتياط القسم الأول أما بقيه أقسام الإحتياط فلا يرد عليه اشكال من هذه الاشكالات.

وتحصل أننا نمنع الاحتياط الملازم لترك العلم التفصيلى وعليه فالمكلف أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً مع أحدهما أو معهما كما مر فى غير القسم الأول من الاحتياط.

اعتبار القسم الثانى من أقسام الاحتياط :

هو ما كان بلحاظ جميع أقوال المجتهدين احياء وأمواتا أو بين خصوص الأحياء نوع من الاحتياط فى التقليد لأن فيه تحصيل العلم التفصيلى بالتقليد وزيادة أى تحصيل العلم بالإرادة المولويه وهى فتوى من يجب الرجوع إليه مع الاحتياط بالمحتمل الأخر من فتاوى الآخرين.

وعليه فالامثال الاجمالي يحصل فى كنف الامثال التفصيلى. وهذا لا مانع منه لتحقق العلم بالإرادة المولويه تفصيلاً فلا يمانع الاجمال العلم التفصيلى ولا قصد الوجه والتميز .

ولعل هذا هو مراد الأعلام من الاحتياط وإلا فاحتياط القسم الأول مستعصى صغروياً على المجتهد غير الممارس فضلاً عن العوام وممتنع كبروياً لما ذكرناه.

ولا يبعد أن ارتكازهم فى الفتاوى والممارسات العمليه هو هذا القسم من الاحتياط أى الاحتياط فى الاقوال إلا أنهم بلوره وقالباً يذكرون القسم الأول مع أن المنتشر والفاشى بين المقلدين هو هذا القسم إذ لا يلتفتون إلى القسم الأول لتعصيه وتعسره عليهم وظهور عجزهم عن تقصى جميع دائره الاحتياط بل يحتاطون بالنسبه إلى أقوال المجتهدين، وهذا القسم تام صغروياً وكبروياً لأنه من مواليد التقليد.

اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط :

وهو الاحتياط فى الاجتهاد ومعناه أنه فى الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعدده ويحيط بمحتملات الأدله ويجمع بينهما بحيث لا- تتصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهاره وتضلع وتسلط فى الصنائه الفقيهه لا الأصوليه فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطى، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهاد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذى يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطه ممارسته وتضلعه فى الفقه.

وهذا القسم تام صغوريا وكبرويا لأنه من مواليد الاجتهاد وليس فى عرضها إلا أنه صغوريا لا يتاتى إلا من الفقيه المتمرس.

اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط :

وهو ما يكون فى الاجتهاد والتقليد كأن يعمل على طبق اجتهاده ومع النظر إلى ما افتى به غيره بحيث ينطلق من العلم التفصيلى التعبدى الذى توصله إليه باجتهاده، وزياده وهو مراعاة الاحتمال الناشئ من فتوى الغير .

وهذا أيضا لا ضير فيه لأنه ليس شيئا واره الاجتهاد والتقليد فهو امثال اجمالى فى كنف العلم التفصيلى.

اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط :

وهو أن يجمع بين الاجتهاد والاحتياط ، أو بين التقليد والاحتياط ولا اشكال فى جوازه لكون امثالا اجماليا فى كنف التفصيلى .

اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط :

وهو الجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط كأن يجمع بين رأيه وبين تقليد غيره الأعلم وبين المحتمل الواقعى الأقوى عنده رتبه بعد مختاره الاجتهادى ، وهذا أيضا لا ريب فيه لأنه امثال اجمالى فى كنف الامثال التفصيلى .

تنبيه:

فى باب التعارض بعض القدماء يصوغ قالباً للجمع بين الخبر الراجح والخبر المرجوح بحيث لا تتصادم هذه الصياغه مع الواقع مثل المعارضه بين الخبرين على نحو العموم والخصوص من وجه مثل أكرم العلماء ولا- تكرم الفساق فإن مورد التعارض مع العالم الفاسق مع أن الراجح هو اكرام العلماء فتكون الفتوى تجمع بين هذين الخبرين ولا- تخالف الواقع، وكذا لو كان أحد الدليلين يقتضى القصر والآخر يقتضى التمام فإنه أيضاً يصيغ الفتوى - مثلاً - بالجمع بين الوظيفتين فيفتى على نحو بوجوب الجمع بين الراجح والمرجوح لا لأنهما الواقع بل لرجاء ادراك الواقع .

ص: ٨١

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

(مسألة ٣) : قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة ، وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه (٢).....

وهذه الصيغة العلمية الاحتياطية صعبة في الاستنباط وصعوبتها من حيث الجمع بين المتنافيين المخالف أحدهما للواقع من دون أن ينسب أو يسند إلى الشارع خلاف الواقع اجمالاً مع ما استنتجته.

وعليه فالاحتياط في الاستنباط يتأتى في باب التعارض سواء كانت النتيجة هي الترجيح أو التخيير فإنه يصيغ قالبا لا يتنافى مع الواقع وهذا ما يحتاج إلى مهاره وتضلع.

(١) لا يخفى إمكان الاحتياط في كلتا الصورتين الأوليتين إذ لا محذور فيهما .

المسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك

إشارة

(٢) لا يخفى أن الصورة الأولى والثانية من صور الاحتياط الكلام فيهما هو الكلام في ما تقدم من أقسام الاحتياط فيمتنع فيهما ما امتنع ويجوز فيهما ما جاز وأما الصورة الثالثة فقد منعها المحقق النائيني (قدس سره) ويأتي بيان ذلك في المسألة الرابعة .

وقد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار (١).....

بقية الوجوه المانعه من احتياط القسم الأول التى استند إليها الميرزا النائىنى (قدس سره) :

أشاره

(١) ذهب الميرزا النائىنى (قدس سره) إلى عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار بل الظاهر من تعليقه على العروه أنه يمنع من العمل بالاحتياط مطلقاً فى العبادات... وأستدل عليه بوجوه تقدم بعضها ونذكرها أيضاً من لما فيها من مزيد بيان:

المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر:

فقال (قدس سره): إن الانبعاث فى موارد التكرار لا يكون عن متن الأمر بل عن احتمال الأمر، والانبعاث عن نفس الأمر لا يكون إلا فى كنف العلم التفصيلى أما الانبعاث عن احتمال الأمر ففى كنف الظن والعلم الاجمالي، وبين الامتثالين بون وفرق كبير وذلك لأن الانبعاث عن متن الأمر مقدم عن الانبعاث عن احتمال الأمر بدليل أن الانبعاث عن متن الأمر أمتثال وطاعه لنفس الأمر وأما الانبعاث عن احتمال الأمر فليس طاعه للأمر نفسه وإنما هو نوع من الانقياد للاحتمال - وليس بطاعه إذ الطاعه متقومه بالانبعاث عن نفس أمر المولى لا عن احتمال وإلا فالأمر غير المعلوم لو قصد اطاعته للزم منه إسناده إلى المولى وهو تشريع - فهو كالانبعاث عن درجه الادراك لا عن ذات المدرك وهو الأمر .

ص: ٨٣

وبيان آخر لتقدم الانبعاث عن متن الأمر على الانبعاث عن احتمالته هو إن الانبعاث عن الأمر طاعه للأمر، أما الانبعاث عن احتمال الأمر فهو انبعاث عن داعى وراء الأمر لا الأمر نفسه. وهذا خاص بصوره دوران الحال بين الوجوب والاباحه لأنه مورد للتردد بين الأمر وعدمه، أما لو دار بين الوجوب والاستحباب فإنه يصح الانبعاث من نفس الأمر للقطع به، نعم وجه الأمر مجهول وهذا غير اشكال الانبعاث عن احتمال الأمر فى حال أن المطلوب هو الانبعاث عن متن ونفس الأمر ...

المانع الثانى: اقتضاء التعين عند الدوارن بين التعيين والتخير:

وعند الشك يكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مقام الامتثال وهو يقتضى التعيين. لأنه بعد اشتغال الذمه بالتكليف يشك بأن المفرغ لها الامتثال التفصلى تعيناً أو مخيراً بينه وبين الامتثال الاجمالى والامتثال الاجمالى لا يرفع الشك فى الفراغ .

وقد اعترض على الميرزا النائينى (قدس سره) بأن دليله هو عين الدعوى فليس وراء هذه الدعوى دليل، وذلك لأن الامتثال الاجمالى المنبعث عن احتمال الأمر يوازى ويساوى عند العرف الانبعاث عن نفس الأمر فما هو الفرق؟ ومع وجود الوجه العرفى للتساوى فلا- تصل النوبه إلى الشك ولو سلمنا الشك فليس الأصل هو التعيين وذلك لأن الشك يرجع إلى أخذ واعتبار خصوصيه فى متعلق الحكم وهى لا بدئيه قصد ذات الأمر،

وعليه فنجرى البراءة عن الاعتبار الزائد.

هذا ما اشكله بعض الأعلام على الميرزا النائيني (قدس سره) إلا أن الصحيح هو ارجاع الوجه الذى ذكره الميرزا النائيني إلى الوجه الذى اخترناه من أن الانبعاث عن نفس الأمر أدخل فى الطوعانية - والامتنال وصدق الأقبال على أمر المولى واراדתه - ممن ينبعث عن احتمال الأمر فالذى ينبعث عن الاحتمال كأنما ينبعث عن حجاب أو عن صد أو عن ابتعاد بخلاف الحضور عند المولى الحاصل بالعلم وذلك لأن الحضور عند المولى والأطلاع على أمره يعدُّ أدخل فى الطوعانية، وبعبارة أخرى ان الامتنال الاجمالى لأمر المولى يعتبر قله اكتراث بأمر المولى!

فإن قلت: وكيف يكون قله اهتمام مع أنه امتثال قطعى اجمالى فأين قله الاكتراث؟

قلت: إن المقصود من قله الأ-كتراث هو عدم وقوفه على اراده المولى وعدم اقباله عليها فلم يكن حاضرا عنده فمعنى الطاعه الماخوذ فيها الامتنال هى المثول والحضور والكينونه عند اراده المولى، ولا ريب فى عدم تحققها مع عدم الاطلاع تفصيلا عليها لأنه احتجاب عن المولى بجهالته فهو درجه من التولى والفرار عن اراده مولاه وإن كان فى الحقيقه مؤديا للمأمور به.

وقد أيدنا هذا الوجه بما التزم به المتأخرون من أن الانبعاث لا بد

أن يكون من قصد الأمر أعم من قصد نفس الامر أو قصد احتمال الأمر لا عن اضافته عباديه أخرى، ووجه التأييد هو أن اعتبار قصد الأمر عبارته عن الطوعانيه لهذه الإراده المولويه الخاصه فكل أرادته مولويه خاصه لا بد أن تقابل بطوعانيه وانصياع خاص من العبد ولا- يكفى الطوعانيه من جهات أخرى لإرادات أخر لمولاه وإلا- فهو تمرد وعصيان بالنسبه إلى خصوص هذه الاراده المولويه.

فالوجه الذى ذكره الميرزا النائيني (قدس سره) متين بالوجه التى ذكرناها والمختار من أن الانبعاث عن متن الأمر يختلف عقلاً وعقلانياً عن الانبعاث عن احتمال الأمر.

وأما الوجه الثانى من الدوارن بين التعيين والتخير - لو وصلت النوبه إلى مقام الشك - فالصحيح هو جريان قاعده الاشتغال عند قصد احتمال الأمر؛ لأن الشك فى المقام ليس شكاً فى جعل شرعى من جزء وشرط كى تجرى البراءه الشرعيه أو العقليه بل الشك فى مقومات صدق الامتثال فى حكم العقل، وعند الشك فى صدق الامتثال فى حكم العقل فهو شك فى الامتثال لا شك فى المكلف بهولاً- شك فى نفس التكليف الذى هو مجرى البراءه وذلك لأن ضابطه البراءه هى أن يكون المنشأ الأول والأصلى للشك راجعاً إلى التكليف أو المكلف به على صعيد الجعل لا على صعيد الامتثال والعمل، فالمرجع هو البراءه ، ولأن

الضابطه فى الاحتياط والاشتغال أن يكون المنشأ الأصلى للشك فى السقوط والامتنال الخارجى وعلية فلا تجرى البراءه بل يجرى الاشتغال والاحتياط لأن الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.

وعلى كل حال فلا- تصل النوبه إلى الشك، ولو وصلت فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخير العقلى فى مقام التفريغ والسقوط الذى هو مجرى الاشتغال.

ولهذا لما بنى الآخوند (قدس سره) - فى الشك فى التعبدية والتوصليه فى الأمر - على قاعده الاشتغال أجابه الأعلام بأنه لو كان الشك فى التعبدية والتوصليه راجع إلى السقوط والامتنال لثمّ كلامه (قدس سره) إلا إذا رجع إلى الشك فى خصوصيه نفس الأمر وفى كيفيه من كيفياته فهو مجرى البراءه. فهم يقررون لصاحب الكفايه أنه لو رجع الشك إلى الامتنال العقلى وما شبه ذلك لكان مجرى الاشتغال، فليس حكم العقل بعدم احراز الامتنال بل حكمه بعدم تحقق نفس الامتنال لاختلال شرط من الشروط العقليه للامتنال. وأيضا ليس الكلام والاشكال فى الاحتياط بمعنى الجمع بين المحتملات فإن هذا لا اشكال فيه كما صححناه فى القسم الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس من اقسام الاحتياط وإنما الاشكال فى الاكتفاء بالقسم الاول من أقسام الاحتياط مع ترك الامتنال التفصيلى، فهذا هو محط البحث فلاشكال هو عدم تحقق

الامتثال باحتياط القسم الأول وبالامتثال الاجمالي لا ظاهراً ولا واقعاً. نعم يسقط ولكنه بالأداء لا بالامتثال.

فعدم تحقق الامتثال فى المقام عقلاً ليس من جهه عدم احراز الامتثال وعدم الاجزاء بل لاجل حكم العقل بعدم تحقق الامتثال.

فليس المقام من مقامات الشك فى الامتثال بل من مقامات القطع بعدم الامتثال فإن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي يحكم العقل بعدم تحقق اصل الامتثال وإن تحقق الأداء وسقط الأمر به وعليه فتوجد فيه درجه من المعصيه.

المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى:

وهذا خاص بالتكرار الكثير الموجب للعب والعبث بأمر المولى وهما عنوانان مضادان للعباديه إلا أنهما لا يتحققان بالتكرار القليل.

وهذه المانعيه مختصه بفرض التمكن من الامتثال التفصيلي وإلا ففى فرض عدم التمكن فإن النوبه تنأتى للأمتثال الاجمالي الذى لا يجتزء به فى فرض التمكن من الامتثال الظنى فضلاً عن العلم.

ومثل هذا المانع ليس شرعياً لأن البحث فى المقام ليس فى الشروط والاجزاء الشرعيه بل البحث فى كيفيه الأمور به عقلاً وللعقل اعتبارات وشروط خاصه فى تحقق الأمور به كالتذلل والخضوع وقصد القربه وعدم التقرب بالمبعد فاشترط خلو العباده من السفه باللعب والعبث

وإن لم يجعل شرعاً إلا- أن العقل يحكم به لحكمه بلزوم صدور العبادة بحسن فاعلى وفعلى، وبخلوها من قبهما ومع اختلال هذه الشروط لا تتحقق العباديه بنظره.

فعلاوه على ما يحكم به الشرع من أجزاء وشرائط يحكم العقل بشرائط فى كفيه الامثال التى لها دخل فى الحسن الفعلى أو الفاعلى، وكذا الموانع المتقدمه كالأقبال والعلم التفصيلى الذى أعتبروه مقدمه علميه فقط، وليس هو مجرد مقدمه علميه بل هو دخيل فى صدق الامثال والطوعانيه والأقبال على المولى فى نظر العقل عند التمكن منه.

وأشكل الأعلام على فرض التسليم بهذا الاشكال بأن اللعب والعبث عنوانان قائمان بمجموع الاطراف أو لأكثر الاطراف فلا يتحقق اللعب والعبث بطرف واحد فهما ليس بلانزمين للطرف الذى به يتحقق الامثال فى متن الواقع، لأن مركبهما جميع الاطراف على نحو العموم المجموعى وما يتحقق به الواقع هو الطرف المطابق فقط وبين الأمرين فرق، نعم لو كان اللعب والعبث عنوانين ملازمين لكل طرف على حده لبطلت عباديه الطرف المطلوب الواقعى، وعليه فالطرف المطلوب واقعاً ليس بنفسه لعب وعبث بأمر المولى إذ ليس عنوان اللعب والعبث منطبق عليه حتى يكون منهياً عنه بل منطبق على المجموع بما هو أو على الأكثر... فليس متعلق الامر والنهى واحداً فما تعلق به النهى هو المجموع

وما تعلق به الأمر هو الطرف المطابق... فاللعب والعبث عنوانان وليدان للأتيان بجميع الاطراف لا الطرف المطلوب بعينه بل للهيئه المجموعيه وعليه فيقع صحيحاً، فما يلزم منه اللعب والعبث وهو المجموع غير مطلوب فلا يخلُ بالعباده فليس مركب الأمر والنهي واحداً.

وهذا الاشكال غير تام وذلك لأن اللعب والعبث وإن كانا عنوانين وليدين لمجموع الاطراف إلا أنهما في الحقيقه متحدان مع حيثيه ايجاد الفعل إلا- أن المتصف بهما ليس هو الفعل بل هو الفاعل - يعنى اللعب والعبث من اقسام الفعل الذى يتصف به الفاعل نفسه فإن فاعلهما هو الذى ليس له غايه راجحه بل غايه مرجوحه فللفاعل داعى مرجوح وعليه فهذا الداعى - وهو اللعب والعبث الذى يدعو الفاعل لتحقيق الفعل - لصيق ومجاور للداعى القربى فيتنافى معه ويناقضه فهما فى مرحله الداعويه لا تقدم ولا تأخر بل هما فى عرض واحد ولصيقان فيتنافیان فلا يمكن تحقق قصد القربه مع وجود هذا الداعى ... نعم هما بلحاظ الوجود الخارجى للفعل العبادى متأخران لأنهما لا يتحققان فى الخارج إلا بعد وجود أكثر أو أغلب الأفراد، هذا بلحاظ وجود الفعل العبادى المطلوب وأما بلحاظ مرحله الداعويه والمحركيه للفاعل فهما متحدان ولصيقان فيتحد الداعى العبثى بالداعى القربى فيتنافیان إذ الدواعى تاره فى نفسها مباحه فلا تسبب مناقضه للداعويه القريبه وتاره

تكون مباحه ولكنها تضاد الداعويه القريبه .

فالحاصل أن عنوانى اللعب والعبث وليدان ومتأخران عن مجموع الاطراف التى يحصل بها التكرار بلحاظ الوجود الخارجى وأما بلحاظ الداعى للفاعل فهما متقدمان ودخيلان فى داعويه الفاعل وحيث أن هذا الداعى يناقض الداعويه القريبه فلا محاله يوجب الخلل.

وبيان آخر أن الغايه من حيث الوجود الخارجى متأخره وأما من حيث الوجود الذهنى والداعويه فهى متقدمه على الوجود الخارجى - كما قرر بأن الغايه متقدمه ذهنا ومتأخره خارجاً - فاللعب والعبث من حيث تحققهما فى الخارج متأخران عن جميع الأطراف وعليه فلا- يجتمع فى كل طرف على حده لعب وعبث لكن من حيث الوجود الذهنى والداعويه فهما متقدمان ومجتمعان فى رتبه قصد القربه والامثال.

وعليه فالممثل - بهذه الكيفيه مع التمكن من العلم - له داعيان الأول داعى امثال الأمر والثانى داعى احراز امثال الأمر والداعى الثانى متضمن للعب والعبث - لأن التكرار لاحراز فراغ الذمه من التكليف - وهو ما يناقض وينافى قصد امثال الامر أى ينافى القريبه وعليه فيتداخل الداعيان فى نفس الطرف الواقعى أيضاً لأن الاتيان به مشتمل على كلا- الداعيين أى الامثال واحراز الامثال ويتحقق احراز الامثال بالتكرار.

ص: ٩١

فالأشكال تام لو كان النظر إلى الوجود الخارجى لأن اللعب والعبث لا يحصلان إلا بعد الاتيان بالمجموع وأما بالنسبه إلى مرحله الداعى فهى لا- تتوقف على الأتيان بالمجموع وعليه فيجتمع فى كل فرد من افراد التكرار داعى الامتثال وداعى احراز امتثاله - وذلك لأنه كما أن العقل يحكم بلزوم الامثال يحكم بلزوم احراز الامتثال - وداعى الاحراز الذى يتضمن اللعب والعبث فهو مصاد للقريبه فيجتمع داعيان متضادان فى الطرف الواقعى المطلوب، فهذا الوجه متين بل إن العرف يرى أن بعض رتب الكثره ماحيه لصوره العباديه وأن صاحبها مستخف بكيفيه العباده.

إلا- أن المؤاخذ على هذا الوجه أنه أخص من المدعى لأنه لا- يمنع إلا- بعض الرتب من التكرار وهى خصوص التكرار الكثير الذى يلزم منه اللعب والعبث بأمر المولى، وكذا ما ذهب إليه المشهور من قصد الوجه والتمييز وما ذهبنا إليه من كون الاقبال دخيل فى الامتثال فإنه يختص بالعبادات فلا يعم الجميع إلا الوجه الأول وهو توقف الاحتياط على العلم بكيفيه الاحتياط اجتهادا وتقليدا فيرجع إلى أحد أقسام الاحتياط غير القسم الأول من أقسام الاحتياط المتقدمه، وأيضا يوجد وجه آخر للمعاملات وهو أن القسم الأول من الاحتياط - وهو ما كان بلحاظ احتمالات الواقع والأقوال شاذها ومعروفها - لو عمل به فيها لاقتضى

تعطيل النظام الدينى والمعاشى سواء الفردى أو الاجتماعى لكون هذه الفتوى مخاطب به الفرد والمجموع ومن ثم قالوا بعدم مشروعيته للفرد أو المجموع.

ولا- يقال إن هذا الاحتياط لا- يتم بالجملة ولكنه يمكن أن يتحقق فى الجملة إذ يقتصر فيه على ما لا يلزم منه الحرج والتعطيل النظام الدينى.

أقول: إن هذا يخرج عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد بالجملة كما هو ظاهر من جعله عدلاً لهما فيكون الدليل أخص من المدعى لأن المدعى جعله عدلاً مطلقاً . مضافاً إلى أن احتياط القسم الاول لو لم يستلزم اختلال النظام فإنه فى المعاملات يوجب التزاماً لأنه إذا احتاط لنفسه خالف الاحتياط بالنسبة للآخرين لما يلزمه من ضرره عليهم وإذا احتاط للآخرين خالف الاحتياط بالنسبة لنفسه لما فى وقوع الضرر على نفسه وقد ذكرت فى باب الانسداد محاذير على الاحتياط فى المعاملات غير لزوم اختلال النظام .

ولو فرض تضيق الاحتياط وتقليصه ولو بمقدار يسير فهو يحتاج إلى العلم بكيفيته وبالتالي لا يعود إلى كونه احتياطاً من القسم الأول وعدلاً للاجتهاد والتقليد بل راجع لهما وهو من أقسام الاحتياط الأخرى.

المانع الرابع ظواهر الأدله وهو عام يشمل العبادات والمعاملات:

وحاصله: أن ظاهر ادله الامارات الداله على وجوب اتباع الامارات

للجاهل مثل : (فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...١، وقوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا...٢) فإنه توجد أدلة تدل على الأمر باتباع الامارات فى الشبهات الحكيمه للشخص الجاهل.

والمكلف بالنسبه إلى الامارات على نمطين فهو يستطيع أن يدرج نفسه فى أحدهما ولا- يجوز له أن يخرج عنهما مثل القصر والاتمام لكل منهما موضوع والمكلف مخير بين ادراج نفسه فى أيهما ولا- يجوز له الخروج عنهما وذلك لأن المكلف إما مخاطب بالأمارات الاجتهاديه وموضوعها المجتهد وإما مخاطب بالفتاوى وموضوعها المقلد وحيث إن ظاهر الأمر الظاهرى أو الواقعى - كما قالوا فى بحث الأوامر - الوجوب التعينى والعينى والنفسى وغيرها ورفع اليد عن هذا الظهور لا- وجه له ولو بالاحتياط المقابل لهما بخلاف التابع لهما.

وقد أشكل متاخرو العصر خلافا لمشهور المتقدمين فى ظهور هذه الأوامر فى النفسيه - وإن كان ملاكها طريقيا - والعينيه والتعينيه بأن الأمر هنا ظاهر فى الطريقيه لدرك الواقع والاحتياط مما يدرك به الواقع أيضاً وعليه فالاحتياط فى عرض الاجتهاد والتقليد.

أقول: وهو كما ترى وذلك لأن للشارع من تشريعه الأحكام الظاهريه غايات وحكم كثيره ليست كلها راجعه لدرك الواقع - قد نص عليها في باب الانسداد وفي باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - مثل حفظ الشريعة من الاندرااس ومثل التسهيل ومثل المصلحه السلوكيه وغيرها الكثير مما ذكر في أصل تصوير امكان الحكم الظاهري وفي مسأله الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فليست المصالح للحكم الظاهري كامنه في درك الواقع فقط فقط وإذا كانت تلك الاحتمالات والوجوه من الغايات والحكم موجوده فمن أين حصر المتأخرون غايه الأمر الظاهري في درك الواقع لا غير؟!.

فرجع اليد عن ظواهر هذه الامور في النفسيه والعينيه والتعينييه لتوهم حصر الغرض والغايه من الامور الظاهريه في درك الواقع محل تأمل بل البعض يستشكل كصاحب الجواهر في رفع اليد في الشبهات الموضوعيه عن الامارات الظاهريه والعمل بالاحتياط فكيف بالشبهه الحكيمه التي هي رسم نظام التشريع .

وإحدى الحكم الموجه لترك الاحتياط والملمزمه للعمل بالاماره هي اندراس الدين فإن القنوات الظاهريه بتراكمها يخلق العلم بالاحكام وبالتالي يحفظها من الاندرااس بخلاف لو بنى على الاحتياط بترك العلم التفصيلي أي الاحتياط في القسم الأول فإنها تدرس شيئاً فشيئاً.

وهذا الوجه متين وهو أن الظاهر من الأوامر الظاهرية - ولا سيما في الشبهات الحكمية - في النفس والعينه والتعنيه ورفع اليد عنها بالاحتياط الذى هو ترك العلم التفصيلى بالحكم بالاجتهاد أو التقليد - لا بمعنى ضم المحتملات إلى الطريق التعبدى فإن ضم المحتملات لا كلام فيه ولا قبح - وإنما الكلام فى الاحتياط الموجب لترك العلم التفصيلى بالحكم عن طريق الاجتهاد أو التقليد وإلا - فضم المحتملات بدون ترك العلم التفصيلى حسن ولا - مانع منه وهو المعبر عنه الامتثال الاجمالى فى كنف العلم التفصيلى كالاختياط فى غير القسم الأول من أقسام الاحتياط.

فاحتياط القسم الأول مرفوض للزومه ترك العلم التفصيلى، فهذه الوجه متين فى العبادات والمعاملات ومعاضد لدعوى مشهور القدماء.

المانع الخامس: أدله وجوب التعلم:

إن أدله وجوب التعلم كقوله: "...هلا- تعلمت ..."- وقد ذكرنا مصادر أدله وجوب التعلم فى بحث البراءة فى الاصول - هى نفسها أدله العمل بالاحكام الظاهرية أى تعلم تلك الطرق والعمل بالاحكام الموجوده فى مؤداها سواء الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد فالواامر باتباع الطرق شامله للمجتهد والمقلد ولدينا أدله

ناظره إلى عموم التعلم وهي بدورها موجبه للفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان الكثير من أدله وجوب التعلم في الحقيقه متحده مع نفس أدله العمل بالطرق مثل قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) فإن هذه الآيه تعتبر دليلا على وجوب التعلم وهي دليل على حجيه قول الراوى ودليل يخاطب به المجتهد وهي دليل حجيه فتوى المجتهد أيضا، وكذا قوله تعالى: (فَلَوْ لَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...) فهي دليل على وجوب التعلم ودليل على حجيه روايه الرواه وحجيه الفتوى، فعده طرق مجموعته بلسان ودليل واحد وقد بينا كيفيه جمعها في لسان دليل حجيه خبر الواحد وسنبيته هنا إن شاء الله .

وظاهر هذه الأدله - كما مر أن المختار تبعا للمتقدمين ولصاحب المدراك - وأدله وجوب التعلم هو الوجوب النفسى الطريقي كما بيناه في الاصول العمليه ...

فقوله تعالى : (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ، وقوله: (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ، وقوله: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا

فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) . ومن الاخبار ما ورد في أبواب صفات القاضي (١) وهي روايات متعدده ومستفيضه داله على وجوب التعلم . وأيضا ما نقله تفسير البرهان ونور الثقلين في آخر تفسير آيه (٢): (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ . ٣).

وأيضاً روايات التعلم التي منها : «هلا تعلمت؟ قال لم أعلم...» المعتبره، فأدله وجوب التعلم مستفيضه ومتعدد (٣).

فأدله التعلم تعاضد أدله وجوب العمل بالطرق إذ بعض أدله الطرق يدل على وجوب التعلم بالالتزام وبعض أدله التعلم يدل على وجوب العمل بالطرق بالالتزام أيضا.

والظاهر من هذه الأدله هو الوجوب النفسى الطريقي ولا يرفع اليد عن النفسيه لوجود حكم عديده فى التعبد بالطرق والامارات غير إصابه الواقع.

والحاصل هو منع عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد فللمكلف أن

ص: ٩٨

١- (١) - الباب الرابع إلى الباب الثامن من وسائل الشيعة .

٢- (٢) - لاحظ: آمالى الصدوق، الباب الأول من أبواب فضل العلم، وآمالى الشيخ الطوسى .

٣- (٤) - سورة الأنعام، الآية ١٤٩ .

يجتهد أو يقلد ويجوز له أن يضم لهما الاحتياط، وتختلف صيغه على ما تقدم من الاحتياط فى التقليد أو الاحتياط فى الاجتهاد أو بينهما....وأما ترك الاجتهاد أو التقليد والاقتصار على الاحتياط فمحل تأمل واشكال.

وخلصه الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد خمسها:

الوجه الاول: توقف الاحتياط على العلم بموارده وهو لا يتحقق إلا بالاجتهاد أو التقليد وهذا عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم.

الوجه الثانى: وهو خاص بالعبادات من أن الاكتفاء بالعلم الاجمالى مع التمكن من العلم التفصيلى يعدُّ تولى وصد عن طاعه المولى والمثول عنده بخلاف العلم التفصيلى فإنه اقبال ومثول على المولى فالعلم التفصيلى بالتكليف مقدمه وجوديه عقلاً للأمثال، وعليه فالعلم مقدمه وجوديه عقلاً وليس كما ذهب إليه المتأخرون من كون العلم مقدمه علميه بحتة، وقد أرجعنا ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) إلى هذا الوجه وأيضاً ما ذكره المتقدمون من اشتراط قصد التمييز والوجه إلى هذا الوجه أيضاً لانطباقه عليه بقرائن ذكرناها.

الوجه الثالث: هو وجود الأوامر الظاهره فى وجوب اتباع الطرق والامارات وجوباً تكليفاً نفسياً عينياً تعيناً للمجتهد أو المقلد فلا يرفع اليد عنها بالاحتياط إذ لا مسوغ له، وتدلل عليه أيضاً الأوامر الداله على

كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (١).

(مسألة ٤) : الأقوى جواز الاحتياط ، ولو كان مستلزماً للتكرار (٢)، وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

وجوب أصل التعلم، وبما ذكرناه هنا وفي تنبيهات البراءة من استفادته وجوب التعلم وجوباً نفسياً تقريباً.

الوجه الرابع: وهو عام للعبادات والمعاملات وما ذكرناه من قيام المصالح بذات الأمارات بقطع النظر عن متعلقها في باب الانسداد من جهة اختلال النظام بالاحتياط العام فيعلم منه عدم ارتضاء الشارع للاحتياط فضلاً عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد.

والوجه الخامس: عدم رفع اليد عن النفسية في الأمر بوجود التعلم لما ذكرناه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من وجوه وحكم مختلفه فلا تمحض للأوامر الظاهرية في الاستطراق والاستكشاف المحض بل لها حكم كثيره وعليه فلا وجه لصرافها عن النفسية.

(١) تقدم ما فيه على رأى المشهور وما ذكرناه من التوجيه لكلامهم.

المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار

(٢) قد تقدم ما فيه مفصلاً من استلزامه ترك العلم التفصيلي بإرادته المولى الذى لا بد منه على ما بيناه.

ص: ١٠٠

(مسألة ٥): في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لأن المسألة خلافية (١).

(مسألة ٦): في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (٢).....

المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه

(١) ما تقدم في المسألة الثانية من وجوب معرفه موارد الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد فإنه ناظر إلى متعلق الاحتياط وأما مساله حكم الاحتياط في نفسه ففي جوازه لا بد أيضاً من الاجتهاد أو التقليد فالاحتياط موضوعاً وحكماً يتوقف على الاجتهاد أو التقليد فلا يتوصل لحكم الاحتياط أو متعلقه إلا - بهما لأن الاحتياط ليس من المسائل المسلمه لما فيه من المحاذير المتصوره كترك العلم التفصيلي واللعب وفوات قصد الوجه والتميز فليس للعقل حكم بحسن ترك العلم التفصيلي مثلاً، نعم من جهه جمع وضم المحتملات هو حسن عقلاً وهذا لا كلام فيه. وإنما الكلام في حكم الاحتياط فلا بد من التوصل إليه بواسطه الاجتهاد أو التقليد للاختلاف فيه وكذا من جهه الموضوع فلا بد من تحديد كفيته سعه دائرته أو ضيقها .

المسألة السادسة: التقليد في الضروريات

(٢) الضرورى هو البديهي الذى لا- يحتاج إلى برهان بخلاف اليقيني وهو ما قام عليه الدليل ولا يخفى أن الضرورى يختلف باختلاف نسبه فتاره يكون ضرورياً مذهبياً، أو أخرى ضرورياً دينياً، وثالثه ضرورياً

كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا فى اليقينيّات إذا حصل له اليقين ، وفى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد .

(مسأله ٧) : عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل (١).

أنسانياً ، وأخرى يكون ضرورى أدیانياً وغير ذلك، هذا من جهه الموضوع ، أما من جهه الحكم فهو لا يتعلق به الاجتهاد ولا التقليد إذ موضوعهما الظن والشك.

المسأله السابعه: بطلان عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط

(١) البطلان المتصور فى المقام إما ظاهرى وهو المقابل للصحه الظاهريه التى معناها احراز فراغ الذمه بما اشتغلت به وإما واقعى المقابل للصحه الواقعيه وهى تماميه أجزاء العمل وشرائطه والمراد من البطلان فى كلام الماتن (قدس سره) هو الظاهرى أى عدم احراز الفراغ وعليه فيجب الإتيان ببقية المحتملات لاحرازه، وهذا واضح فى التوصليات لعدم اشتراط الاستناد المعتبر فى الحسن الفعلى أو الفاعلى حتى يتوقف على الامارات العلميه، وأما فى التعبيديّات فمن لم يشترط العلم التفصيلى فى الامتثال وجوز الاحتياط واكتفى بالاحتمال فالبطلان أيضاً ظاهرى وأما من اشترط العلم التفصيلى فى تحقق الامتثال فالبطلان عنده واقعى لأنه أتى بعمل غير قاطع بأمره وهو خلف اعتبار العلم التفصيلى فى تحقق

ص: ١٠٢

(مسأله ٨) : التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين (١) وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

امثاله وعباديته وذلك لأن العمل بدون اجتهاد أو تقليد محتمل فلا علم وجداني أو تعبدى بالمأمور به، فهذه المسأله لها ارتباط بما تقدم فى مسأله الاحتياط من جهه بعض الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد وهى الوجوه التى ترجع للاخلال بالنيه كالوجه الثانى الذى ذكرناه من اشتراط العلم وما ذكره النائنى (قدس سره) من الاستناد إلى نفس الأمر فى الطاعه لا إلى احتماله وما ذكره المشهور من قصد الوجه والتميز وأما ما يرجع إلى وجوه احرازيه كالعلم بكيفيه الاحتياط كالوجه الأول - من وجوه منع عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد - بصيغتيه الموضوعيه والحكميه فهو لا- يقتضى إلا- البطلان الظاهرى لا الواقعى كما هو ظاهر لرجوعه إلى الاحراز. فالعبره فى البطلان الظاهرى: عدم إحراز الفراغ وعليه فمن يقول بالاكْتفاء بالاحتياط له أن يحرز الفراغ بالاحتياط كما له أن يحرزه بالتقليد وبدونهما لا يكتفى بالعمل بمجرد الاحتمال.

المسأله الثامنه: تعريف التقليد

اشاره

(١) عُرِّفَ التقليد بتعاريف كثيره:

التعريف الأول: ما ذكره الماتن (قدس سره) من أنه الالتزام - وهو تبنى الشيء - بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد. فالتقليد عنده (قدس سره)

ص: ١٠٣

يدور مدار الالتزام بالعمل ولو لم يعلم بفتاوى المجتهد تفصيلاً كما لو التزم وأخذ بفتاواه اجمالاً.

التعريف الثاني: الاستناد وحقيقته اعتماد العمل على الفتوى وهو نسبه بين العمل والفتوى.

التعريف الثالث: العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد.

التعريف الرابع: أخذ الفتوى وهو قسمان: تفصيلي وأجمالي والتفصيلي يساوي التعلم.

التعريف الخامس: التعلم بقصد العمل.

التعريف السادس: الالتزام وهو التبنى - في ظرف العمل أو قبل العمل - . والالتزام على نحوين إجمالي وتفصيلي والتفصيلي يساوي العلم بالفتوى مع الالتزام وهو يرجع إلى عده من التصويرات إلى الأول.

التعريف السابع: صرف مطابقه العمل لفتوى المجتهد وإن لم يتعلم ولم يلتزم ولم يستند ولم يأخذ.

التعريف الثامن: تنصيب المفتي مفتياً كما ذكرناه في مبحث الاجتهاد والتقليد الاصولي.

التعريف التاسع: التبعية والاتباع للمجتهد،

التعريف العاشر: ما ذكره الآقا ضياء الدين العراقي (قدس سره): أن التقليد

هو حجيه وأماريه فتوى المجتهد.

وغيرها من التفاسير التي يمكن أن ترجع إلى أكثر من خمسة عشر

لو نظرنا إلى خصوصياتها وإلا لو نظرنا إليها في الجملة وبعناوين عامه فقد تصل إلى أقل من ذلك... لرجوع بعض التعاريف إلى بعض مع الغاء الخصوصيات... ومنشأ اختلاف التعاريف هي الآثار المختلفه والمتنوعه للتقليد الوارده في الأدله كصدور العمل عن تقليد بالفعل وكالاجزاء وهو مطابقه العمل وإن لم يستند للتقليد بالفعل وكصحته تقليد الميت بقاءاً... ومسأله العدول و... وهكذا. فالأعلام رأوا أن الآثار والاحكام الوارده في الأدله مختلفه في الموضوع المأخوذ لها فاختلفت تعاريفهم باختلاف الأثر المنظور إليه، والأدله كما هي متكفله لبيان معنى التعريف وحقيقته تبين أيضاً آثاره وأحكامه بل هي أدله على حجيته أيضاً.

وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي:

ومنشأ الأشتراك هو أن جملة من هذه الأقوال تبين أن التقليد عمل شبيه بالعمل الأصولي وليس عملاً فرعياً فقهيًا بحثاً بحيث يسبق العمل الفرعي الخارجي ولو رتبته مثل القول بالاستناد والقول بالأخذ والقول بالإلتزام والقول بالتبني فهذه الأفعال اصوليه أى هي من سنخ الافعال التي تذكر في مسائل أحكام علم أصول الفقه ؛ لأن مسائل أصول الفقه

ص: ١٠٥

مسائل شرعيه، الحكم فيها كحكم أصولي، والفعل مرتبط بعلم الأصول، وهي مرتبطة بالاحكام الظاهريه والامارات وأمثال ذلك مثل الاستصحاب كقوله (عليه السلام) :

« لا- تنقض اليقين بالشك » . أي ابن علي ما كان كما كان ، فإن تطبيقك للاستصحاب في الشبهه الموضوعيه سنخ من الفعل الأصولي وليس فعلا فرعيا فقها فكل ما يرتبط بالاحراز والاماريه يسمى فعل أصولي مثل « كل شيء لك طاهر » يعنى ابن علي طهارته فالبناء على الطهاره فعل أصولي وهو غير نفس الطهاره.

فهذه الامور تسمى أفعالا أصوليه ولا تسمى افعالا فقيهه فقوله (عليه السلام) :

« خذ بما اشتهر بين أصحابك » ، وقوله (عليه السلام) :

« خذ بما خالف العامه » ، فهذه الأفعال كلها أصوليه فإنها مرتبطة بالامارات الاجتهاديه فالمهم أن جمله من هذه التعاريف ترجع إلى الأفعال الأصوليه، فالتقليد سابق العمل الفقهي وليس من سنخ العمل الفقيهي... بينما جمله من هذه التعاريف قد ترجع إلى العمل الفقهي البحت مثل من عرفه بأنه تعلم أو ترشيح وانتخاب أو عمل.

بعض أدله تعاريف التقليد:

الدليل الأول وما فيه:

وهو ما ينفي كون التقليد هو نفس العمل وحاصله... أن التقليد يسبق

العمل لأنه يمهد للعمل فالعمل عن تقليد صحيح أى صدور العمل عن تقليد فهو لا محاله يسبق العمل فلا يكون التقليد هو نفس العمل إذ الشيء لا يتقدم على نفسه.

وقد أشكل السيد الخوئي بعدم اشتراط تقدم التقليد على العمل لأنه لون من ألوان العمل فيكفى فيه التزام بل قد يتأخر التقليد عن العمل مثل تصحيح العمل بعد وقوعه بالتقليد إذ ليست آثار التقليد مخصوصه فى تقدمه على العمل بل ربما يتحقق أثره مع تأخره عن العمل.

وفيه أن التقارن الزمنى لا ينفى التقدم الرتبى فالتقليد غير العمل لتقدمه ولو رتبه عن العمل وأما مسأله أن للتقليد آثار متقدمه على نفس التقليد على ما ذكره فهو صحيح كمسأله مطابقه العمل المأتى به لفتوى من يجب الرجوع إليه ولكن هذا لا يقتضى أن يكون التقليد غير سابق للعمل أو هو نفس العمل... وذلك لأن تصحيح العمل بالمطابقه أثر من آثار التقليد لا نفس التقليد.

الدليل الثانى وما فيه:

أن التقليد هو الاستناد فى مقام العمل، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره)؛ لأن عمل المقلد هو إلقاء المسئوليه على عاتق المفتى وأستدل عليه بأمر منها الاخبار:

١- صحيحه أبى عبيد الحذاء عن أبى عبيده قال: قال أبو جعفر (عليه السلام)

ص: ١٠٧

«من أفتى الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ، لعنته ملائكة الرحمه ، وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(١).

٢- صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعدا في حلقه ربيعه الرأى ، فجاء أعرابي ، فسأل ربيعه الرأى عن مسأله ، فأجابه ، فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئا ، فأعاد المسأله عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعه ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) :

« هو في عنقه » ، قال : أو لم يقل : وكل مفتٍ ضامن؟! (٢).

وغيرها من الاخبار التي استشهد بها - والتي مضمونها أن الذي تقع على عاتقه المسؤوليه يرجوع الجاهل والعامي إليه هو المفتى - لرأيه بأن المقلد يجعل أعماله كقلاده في عنق المفتى فالتقليد جعل القلاده وعليه فالتقليد هو الإستناد إلى الغير في مقام العمل.

وفيه :

أولاً: أن التقليد ليس بمعنى القلاده في عنق المفتى بل التقليد كما في استعمال اللغويين يرتبط بالقدره والسلطنه والمنصب فهو نوع من

ص: ١٠٨

١- (١) - وسائل الشيعه، ج ٢٧ ص ٢٢٠ ب ٧ من أبواب آداب القاضى ح ١ .

٢- (٢) - المصدر المتقدم، ح ٢ .

الترشيح والتولية قال الله تعالى: (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ١ .

فالتقليد عباره عن بسط العامه يد المفتى فى الولايه والسلطه الإفتائيه فالتقليد بمعنى القدره أو الإقدار.

ثانياً: كون التقليد بمعنى جعل القلاده لا- يعنى تعليق الاعمال فى عنق المفتى بل بمعنى جعل وسام ومنصب يتوج به صاحب منصب السلطه والسيطره فهذه هى مناسبه وضع القلاده مع التقليد.

ثالثاً: كون مسؤوليه العمل على عنق المفتى أمر مسلم ولا ريب فيه إلا أن هذا الأثر من آثار التقليد وليس هو حقيقه التقليد وحده وذلك لعدم كونه عين التقليد وحقيقته، نعم لو كان التعريف فى المقام بالخاصه أو بغير الحد لصح تعريفه بالأثر، وكلامنا فى حقيقه التقليد وتعريفه بالكنه.

فهذه الاخبار تدل أن من آثار التقليد والرجوع هو الضمان والمسؤوليه أما أن تعريف التقليد هو الضمان فلا دلالة عليه نعم هو أثر وخاصه للتقليد وليس كنهه مضافا إلى ما تقدم من أن التقليد متقدم على العمل وليس هو نفسه.

وقد اختلفت كلمات السيد الخوئى (قدس سره) فى تفسير التقليد ففى بعض

المواضع يفسره بنفس العمل المتصف بكونه مستندا وفي بعضها الآخر يفسره بنفس استناد العمل وفي ثلثه يفسره بنفس التعلم والتذكر كما في مسأله البقاء على تقليد الميت... فتعبيره مضطرب لتباين هذه التفاسير.

الدليل الثالث :

وهو دليل من قال: إن التقليد فعل أصولي وهو من الامور التي تسبق العمل الفرعى الخارجى وهذا يصلح لأن يكون دليلا لجمله من التعاريف المتقدمه مثل الآخذ والتبنى والالتزام...، وحاصله على نحو الاجمال هو أن التقليد يرتبط بالاماره الفتوائيه وهذا الارتباط فيه دلالة على أنه يتعاطى مع الامارات قبل تعاطيه مع العمل وهذا من خواص الفعل الاصولى لا الفعل الفقهى البحت كما أشرنا إليه، فالاجتهاد والتقليد ليسا من شؤون العمل بل هما سابقان على العمل بخلاف الاحتياط فإنه مقارن للعمل ومن شؤونه لأنه كيفية فى العمل.

وحاصل الاستدلال: أن التقليد مرتبط بالاماره الفتوائيه ولا- يُفسره بصرف الاماره الفتوائيه أى بالاماره الأصوليه كما اختاره المحقق العراقى (قدس سره) فى أحد قولييه أو فى بعض مسائل التقليد، وذلك لأن بعض الآثار وإن كانت مترتبة على نفس فتوى المجتهد مثل الحجية والاجزاء إلا أنه توجد آثار كثيرة جدا فى باب التقليد لا تترتب على صرف الفتوى بل تترتب على مجموع فعل المفتى وفتواه وفعل المقلد... وبالتالي يكون

ص: ١١٠

لفعل المقلد دخاله فى التقليد فلا يصلح أن نعرف التقليد بصرف الاماره الفتوائيه... وهذا هو الداعى لمعرفه التقليد وحقيقته وذلك لأن الآثار إذا كانت مترتبه على أعتبار شرطيه فعل المقلد فى تحقق تلك الآثار فلا بد من معرفه حدود فعل المقلد كى تتضح سعه وضيق ترتب تلك الآثار، وذلك لأن تقليد المكلف هو الجزء الثانى من موضوع ترتب تلك الآثار، والجزء الآخر هو فتوى المجتهد.

التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عده شواهد:

اشاره

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبه على العمل.

الشاهد الثانى: أن التقليد يتعاطى مع أماريه الفتوى كالحجيه والإجزاء فى بعض الصور والتعاطى مع الاماره تعاطى أصولى.

الشاهد الثالث: ما ورد فى الروايات المستفيضه - إن لم تكون متواتره - على تسميه التقليد بالأخذ أو ما يقرب منه وهى على طوائف:

الطائفة الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهى مستفيضه:

١- صحيح أحمد بن اسحاق : عن أبى الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال :

« العمري ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون » ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال:

« العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ،

وما قالاً لك فعنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان » . الحديث (١).

٢- معتبره اسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك .. - إلى أن قال : -

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري (رضي الله عنه) وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي » (٢).

٣- محيئنه على بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيده، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»، قال على بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه (٣).

٤- معتبره بل مصححه عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن

ص: ١١٢

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ٢٣٦ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ح ٩ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ح ٢٧ .

يقطين عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : «نعم»(١)

٥- حسنه عبد العزيز بن المهتدي قال :

قلت للرضا (عليه السلام) : إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت ، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال : «نعم»(٢).

٦- صحيح عبد العزيز بن المهتدي، عن الفضل بن شاذان ، عن عبدالعزيز بن المهتدي - وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - قال : سألت الرضا (عليه السلام) فقلت : إنى لا ألقاك في كل وقت ، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال : «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»(٣).

وتوجد روايات أكثر من هذه ورد فيها لفظ الأخذ... وهو شاهد على أن التقليد هو الأخذ ويتحقق الأخذ بالتعلم والتبني للعمل سواء بنحو الأخذ الإجمالي أو التفصيلي فالتقليد ليس بعمل إذ العمل غايه له.

ص: ١١٣

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ٢٤٧ ح ٣٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ح ٣٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ح ٣٤ .

اشاره

وأيضاً في الاخبار وردت عناوين أخرى مرادفه للأخذ مثل عنوان التقليد في قوله (عليه السلام) :

« فلعوام أن يقلدوه » (1) في حديث أبي محمد العسكري (عليه السلام) في تفسيره، وهذا الحديث معتمد عندنا في الجملة ، وذلك لترضى الصدوق (قدس سره) على محمد بن القاسم الأسترآبادى الخطيب، وترضيه عليه للعلم بجلالته واعتماده عليه فإنه قد أورد في كتبه كثيراً من هذا التفسير وهي مبنوثة في جملة كتبه حتى كتابه الفقيه وغيره كعيون الأخبار والتوحيد وهذا يبين اعتماد الصدوق (قدس سره) على المحدث الأسترآبادى (قدس سره) .

نكته مهمه رجاليه ودرائيه:

وتوجد هنا نكته مهمه في معرفه أقوال القدماء في الجرح والتعديل - غير النجاشى والكشى والطوسى والبرقى وابن الغضائرى - كآراء الكلينى والصدوق والصفار فى "بصائر الدرجات" والخزاز القمى فى كفايه الأثر والراوندى فى كتاب التراجم وسعد بن عبد الله صاحب بصائر الدرجات المختصر من قبل الشيخ الحلّى وأراء ابن أبى زينب النعمانى فى الغيبه والحميرى فى قرب الأسناد والبرقى بل كل من عنونه

ص: ١١٤

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١٠ ص ١٣٠ ح ٢٠ .

الصدوق فى المشيخه من أصحاب الكتب وابتدأ به السند فكل الروايات التى رواها الصدوق أو الطوسى عن ابن محبوب، أخرجت من كتاب ابن محبوب، وكذا كل روايات أبتدأ بها بصفوان أخرجت كتاب صفوان وهلم جرا وعلى هذا نستطيع أن نقف على الأصول الأربع مائه. بل حتى من عنده مهاره يستطيع أن يميز روايات الكتب من روايات الكافى حتى مع اختلافها بأسانيد الكلينى (قدس سره) وهى تميزه بين طريقه إلى الكتاب وبين نفس أسانيد الكتاب فلا يعرف بسهولة مع اختلافه لأنه لا يعرف من أين يبدأ الكتاب الذى استخرج الكلينى منه الروايه من العطار (قدس سره) أو ممن يليه من الرواه أو ممن يليه فيحتاج إلى مهاره ويمكن الاستفاده فى تميز ذلك بالاستعانه بملاحظه التهذيبن وكتب الصدوق (قدس سره) وتوجد علامات أخرى مذكوره فى محلها فالمهم هى الاشاره .

والمقصود من هذا أننا بوقوفنا على الكتب الروائيه لأصحابها نقف على نكته وهى أنا إذا وجدنا مثل صاحب كتاب ابن محبوب يعتمد على شخص كأن يروى عنه كثيراً ومباشره فعلى ضوء ذلك فلا تبقى جهاله بالنسبه إلينا لهذا الراوى وهذا يغير كثره روايه الأجلء عنه بل هى مسأله اعتماد الثقه الجليل الثبت من أصحاب الكتب عليه وهو يدل على الجلاله والوثاقه.

وهذا يفتح لنا باباً جديداً ومهماً وواسعاً فى التوثيق بالتحليل المذكور

ويفتح لنا باباً واسعاً في التعرف على كثير من المجاهيل الذين لم يذكروا في مصنف النجاشي وغيره من الأصول الستة الرجالية.

مع أن الكتب الرجالية هي جملة يسيره جدا لدى الأقدمين من الاصحاب كما ينقل المحقق الطهراني في كتابه اسماء الرجال: أنه كان في مكتبه ابن طاووس أكثر من مائه مصنف رجالي هذا في القرن السابع ولعل قبله أكثر فأكثر ومع ذلك لا توجد لدينا الآن إلا الأصول الستة! فأين الأصول الستة من تلك المصنفات الكثيره التي تزيد على المائه، وعليه فيوجد كثير من الرواه لم يعرف خبرهم لضياح مثل هذه الكتب فلا بد من الوقوف على منبع يوصلنا إلى أحول تلك الرجال المجهوله ومن تلك المنابع هذه الطريقه التي ذكرناها وهي أحد مناهج الرجاليين ولعلها متبعه ولكنها مهجوره حالياً أو لم يفعل هذا المنهج طيله القرون بشكل كبير.

إذن فتنسير العسكري (عليه السلام) نعتمده من جهة اعتماد الصدوق (قدس سره) وهو أقرب عهداً ولا نستشكل فيه من جهة عدم توثيق النجاشي وغيره وذلك لعدم اطلاع الحوزه البغداديه أو القميه على جميع ما في الحوزات الأخرى ورجالاتها من الحوزات الشيعيه كالتى فى شيراز ومشهد والموصل ومصر وهذا واضح من بعض أعلام الطائفة مما يشدون الرحال إلى كثير من الامصار لجمع الأخبار مثل ما ينقل عن شيخ الطائفة

أبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى (قدس سره) المعاصر للكلينى (قدس سره) فليس المدار حصرياً لدى الشيعة على قم والكوفه وبغداد، وهذه الحوزه التى خرج منها هذا التفسير هى حوزه جرجان إذ الأسترآبادى قريب من جرجان والراويان عن الامام العسكرى (عليه السلام) من شيعة جرجان، فليس من لا يعرفه النجاشى (قدس سره) أو الشيخ الطوسى (قدس سره) يشطب عليه ويترك بل يرجع إلى غيرهم ممن وقفوا عليهم واعتمدوهم، والصدوق (قدس سره) قام بهذه الرحله العظيمه فى الأمصار حتى جمع الكثير من تراث الأئمه وتعرف على رجال الحوزات الآخري ومن ثم فالوزن الرجالى والحديثى للصدوق (قدس سره) لا- يقاس به النجاشى (قدس سره) لأنه ناقد للاخبار وبصير... وغير ذلك من الاوصاف التى ذكرت للصدوق (قدس سره) والكلينى (قدس سره) أيضاً لم تذكر للنجاشى فهؤلاء إذا بنوا على مفرده روائيه رجاليه واعتمدوا عليه فإننا نبني عليه بل هى أمتن من توثقيات النجاشى (قدس سره) والطوسى ومن غيرهما كابن الغضائرى (قدس سره).

مضافاً إلى اعتماد الشيخ الطبرسى (قدس سره) فى تفسيره عليه فى القرن الخامس، وايضاً هو متعمد فى كتب الشيعة فتفسير الامام العسكرى (عليه السلام) نعتمد عليه أجمالاً- بمعنى أن القرينيه المضاده له كاسره لاعتبار الروايه الوارده فيه أو يحتاج إلى قرينه معاضده كالشاهد من الكتاب أو السنّه فى موارد تفردت الروايه الوارده فيه.

الطائفه الثالثه الاخبار المعبره بالرجوع:

مصححه اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام):

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجه الله، وأما محمد ابن عثمان العمري رضى الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(١).

الطائفه الرابعه : الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفه:

مصححه عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء ، أيحل ذلك ؟ قال : «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا ، وإن كان حقا ثابتا له ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ، وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا

ص: ١١٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)

«قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فإنما استخف بحكم الله ، وعليه رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله» الحديث (١).

وما ورد في روايه تفسير الامام العسكري (عليه السلام) :

« فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامه » (٢).

الطائفة الخامسة: الاخبار المعبره بالافتاء للناس:

مصححه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟» ، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد فى المسجد فيجئ الرجل فيسألنى عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو فأقول: جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ،

ص: ١١٩

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى ، ب ١١ ص ١٣ ح ٧ .

٢- (٢) - تفسير العسكري: ص ٣٠١ فى تفسير الآيه ٧٩ من سوره البقره .

فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لى : «اصنع كذا فانى كذا أصنع»(١).

الطائفة السادسة الاخبار المعبره بالسؤال «عن أسأل» :

صحيح شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : «ربما احتجنا أن نسأل عن الشئ فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير»(٢).

وكلمه السؤال - كنتيجه وغايه للفعل - من العناوين التى وردت فى أكثر من مورد ومن البين أن غايه السؤال ونتيجه هو التعلم والأخذ للالتزام.

فهذه جمله من العناوين الوارده فى الاخبار بلسان يغاير عنوان العمل بعناوين أخرى للتقليد كلها غير العمل فالرجوع إلى رواه الحديث غير العمل وإنما هو عنوان مقارب للأخذ باعتبار أنه تعلم بقصد العمل، وكذا الأخذ يصدق عليه تعلم وكذا التصديق والقبول فإنه تعلم مع البناء على حجته فالنتيجه أن هذه العناوين تبين بأن التقليد ليس بعمل فرعى فقهى بل هو عمل أصولى.

والظاهر من الأخذ مغاير للالتزام إذ الالتزام هو نوع من البناء والعزم

ص: ١٢٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ، ص ٢٤٨ ح ٣٦ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ١٥ .

-ولو إجمالاً- - على الرجوع والأخذ من مجتهد معين، والظاهر من عنوان الأخذ هو غير ذلك إذ هو نوع من التعلم والأطلاع التفصيلي على العمل لأجل التبنى في مقام العمل وأما الالتزام فهو نوع من البناء فهو قيد في التقليد وليس هو التقليد نفسه.

المختار في تعريف التقليد:

فالصحيح المختار أن التقليد هو (الأخذ والتعلم لأجل التبنى والالتزام بداعي العمل) وليس صَرف الالتزام سواء كان تفصيلاً أو أجمالياً، وليس هو عمل فقهي فرعي مقيد أو مطلق بل هو عمل أصولي كما بيناه. فالرجوع والأخذ والتصديق المأخوذه في الاخبار كلها راجعه إلى التعلم تفصيلاً للالتزام فالتقليد هو تعلم الفتوى لأجل العمل وعليه فبقدر ما يتعلم لأجل العمل يكون مقلداً.

ومجرد الالتزام لا يتحقق معه تقليد وكذا مجرد التعلم والاطلاع، وكذا مجرد التعلم الاجمالي لا يصدق عليه رجوع وأخذ فلا بد في التقليد من الأخذ والتعلم التفصيلي ونيه الالتزام والتبنى بداعي العمل.

وعليه فصرف الالتزام الاجمالي لا يصدق عليه تقليد، وكذا الأخذ والتعلم الاجمالي كعنوان عرفي قابل للصدق ولكن في صدق كونه تقليداً تأمل؛ لظهور بعض الاخبار، كقوله: «ممن أخذ معالم ديني» في أن التقليد فيه نوع من الاضافه والاسناد والربط التفصيلي لمعالم الدين.

وأيضاً لا يصدق التقليد على الاستناد في ظرف العمل كما ذكره

السيد الخوئي إذ التقليد بالمعنى المتقدم يصدق على الاستناد قبل ظرف العمل. لأنه يصدق على فعل المكلف أنه رجع إلى المجتهد وألزم فتواه وإن لم يأت وقت العمل، فالتقليد ليس هو الالتزام وليس هو الاستناد وليس هو العمل وليس هو حججه الفتوى وليس هو بسط اليد والتولية إذ التولية في الحقيقه من الاثار المترتبه على التقليد فليس هي عين التقليد لأن الأخذ من المجتهد هو نوع من بسط يده وتفعيل سلطته في الجانب الافتائي، وسيأتي أن بسط يده لا يختص بهذا بل يشمل مطلق ما يترتب على الزعامه والمرجعيه الدينيه النيابيه عن المعصوم، فلا تقتصر على الفتوى بل تعم القضاء وانفاذ الاحكام الاجرائيه والتنفيديه في مجرياتها الأخرى. فالرجوع والارجاع إليه لا يتمحض في أخذ الفتوى إلا أن الغرض هنا يقع في خصوص هذا الجانب.

وبهذا نخلص إلى أن تعريف التقليد في الفتيا هو رجوع المقلد إلى الطرق المنصوبه له - وهي فتاوى الفقهاء - ويتحقق بالأخذ والتعلم والالتزام بداعى العمل وهو نفس العمليه التي يقوم بها المجتهد في رجوعه إلى الطرق والاخذ والالتزام بها فهذا ملخص المختار في التقليد في باب الفتيا وهو يغاير التقليد في باب القضاء وباب انفاذ الحكم وإن كان لا ينفك عن التقليد في باب الفتيا.

ص: ١٢٢

ذكر السيد الخوئى (قدس سره) وغيره أن تعريف التقليد لا- ثمره له فى المقام وذلك؛ لأن عنوان التقليد لم يرد فى خبر معتبر، وعليه فالبحث فيه بحث بلا جدوى .

نعم رود فى روايه فى تفسير الإمام العسكرى (عليه السلام) وهى روايه غير معتبره .

وبالتالى الاثار والاحكام الشرعيه المترتبه على مسائل التقليد ليست مترتبه على عنوان التقليد وإن ذكر الأعلام عنوان التقليد فى مسألتين مهمتين: الأولى فى جواز التقليد بقاء وعليه فهذه المسأله تترتب على معنى التقليد سابقاً لأن أخذهم عنوان التقليد فى جواز البقاء يترتب عليه تعريف التقليد. والمسأله الأخرى وهى ما إذا كان هناك جملة من الاحياء متساوين أو أن أحدهم محتمل الأعلميه على نحو البديل أى كل واحد منهم فيه شبهه الأعلميه ففى هذه المسأله قال بأن التقليد لأحدهم يعينه ولا يجوز العدول عنه بعد تقليده من الحى إلى الحى، وهذه المسأله أيضاً مترتبه على معنى التقليد .

ومع ذلك يقول (قدس سره): إن ترتب هاتان المسألتان على عنوان التقليد من فعل الفقهاء وليس له فى أدله المسألتين وجود أصلاً كى يبحث عنه ويحقق معناه. هذا حاصل ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) .

أولاً: أن عنوان التقليد ورد في روايه تفسيرالامام العسكري (عليه السلام) وهو قابل للاعتبار أجمالاً برواياته لا أنه يستقل بها. لكن يعتبر بها كقرينه يعضد بها أو تعضد بغيرها.

وأيضاً قد ورد عنوان التقليد في روايه محمد بن عبيده قال : قال لى أبو الحسن (عليه السلام) :

« يا محمد أنتم أشد تقليدا أم المرجئه؟ » ، قال : قلت : قلدنا وقلدوا ، فقال : «لم أسألك عن هذا» ، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) : «إن المرجئه نصبت رجلا- لم تفرض طاعته وقلدوه ، وإنكم نصبت رجلا وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه ، فهم أشد منكم تقليدا»^(١).

وثانياً: أن الكلام في عنوان التقليد ليس في خصوص لفظ التقليد كما نبهنا على ذلك في أول البحث وإنما الكلام في أن ما وراء فتوى الفقيه وترتب الحجية على فتواه وهى جمله من الآثار لا- تترتب على فتوى الفقيه فقط بل تترتب على فعل المكلف أيضاً، إذ هناك آثار أخرى لم تترتب على صرف فتوى الفقيه بل تترتب على فعل المكلف منضم إلى فتوى الفقيه.

وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأدلة التي أخذت هذا الفعل - كجزء ثانى لترتب الآثار - لمعرفة حقيقته . وبالتالي نلاحظ أن هذا الفعل الراجع للمكلف هل هو الأخذ أو الالتزام أو العمل أو التولية وغيرها من العناوين التي مرت فالصحيح أن عنوان الأخذ هو الأكثر وروداً.

وثالثاً: أن ما عنوانه في المسألتين يرجع إلى فعل المكلف لا إلى فتوى المجتهد فهذا الفعل ما هي حقيقته وماهيته. وكذا بالنسبة إلى المسألة الثانية وهي شبهه الأعلمية في المجتهدين فإن الحجية في المقام تكون تخيريته وتبدلها بعد الرجوع من التخيير إلى التعيين بواسطة فعل المكلف وليس بصرف فتوى المجتهد، فالكلام يقع عن ماهية هذه الفعل وحقيقته الذي يبدل الحجية من التخييريته إلى التعيينية سواء سميته أخذاً أو تقليداً أو رجوعاً كما هو الحال في تخير المجتهد بين الخبرين المتعارضين على مبنى التخيير حيث أن التخيير ابتدائي وأما بعد الأخذ فيكون تعينياً.

ورابعاً: أن فعل المكلف ليس في خصوص هاتين المسألتين بل فعل المكلف معتبر في مسائل عديده من أحكام التقليد فهذه المسائل مترتبة على كل من فتوى المفتي وفعل المقلد وليس صرف فتوى المفتي فلا بد من تحليل ومعرفة فعل المكلف الذي وردت به الاخبار المتظافره حيث عبر عنه بالأخذ تارة وبالسؤال أخرى وتارة بالتعلم وتارة بالتصديق وتارة

بالقبول وغيرها ...

والنتيجة: أن هذا البحث ليس بحثاً لاغياً لا ثمره ولا فائده فيه ولكنه بحث عن حقيقته فعل المكلف، وله ثمرات كثيرة فلهذا يكون التحقيق في معنى التقليد جديراً بالبحث لما له من آثار جمه لم تفرز بل تركت مختلطة، إذ أن بعضها راجع إلى نفس فعل المفتي كالبحث عن حججه الفتوى وبعضها راجع إلى فعل المقلد كالبحث عن معنى الأخذ والسؤال والقبول وما تقدم في حقيقته فعل المكلف.... .

أدلة التقليد وحججه الفتوى:

والكلام فعلاً في حججه الفتوى للمقلد أى فبعد الفراغ من معنى وحقيقته التقليد يقع الكلام في دليله أى في حججه الفتوى وهو فعل المفتى وأما حججه التقليد المتقوم بفعل المقلد فهي صحة فعل المكلف بضميمة حججه فتوى المجتهد. ففي المقام فعل هو فتوى المجتهد وحكمه وأثره أنه حجه وفعل المقلد العامى - وهو أخذه أو التزامه أو استناده وغيرها من العناوين المختلف فيها - وأثره وحكمه هو صحة عمله أو براءه ذمته أو اجزاءه .

ونشرع في الأدلة - وإن كان ما تقدم من الأدلة من وجوه صناعيه ومن الأخبار في تحديد معنى التقليد هي أيضاً أدله على إثبات المحمول

ص: ١٢٦

وهو الحجية غير أنها أجمالية - ويقع البحث فيها مفصلاً، فالتصور يحتاج لاستدلال - كما هو الحال في الموضوعات المستنبطه - كما يحتاج إليه التصديق.

الأدله على حجية التقليد:

الآيات الكريمة:

الآية الأولى آية النفر:

هى العمده وهى قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١.

وقد تعرضت هذه الآيه الشريفه لأحكام أفعال عديده: منها حكم الاجتهاد والتفقه ومنها حكم الرجوع والتقليد والمتابعه.

فالأول: فى فتوى المفتى من حيث تعرضها للوجوب الكفائى لنفر جماعه لتعلم العلوم الدينيه والتفقه ثم تتعرض لوجوب تصديهم كفايه للانذار فى مقام التعليم والتربيه الدينيه والفتيا وأعلى مراتب العلوم الدينيه هو مقام الفتيا.

والثانى: تعرضها للحدز لعموم المؤمنين من فتيا المفتين ووجوبه،

والوجوب عبارته عن حججه الفتوى ويدل على حججه التقليد إذ حججه فتوى المفتى مترتبة عليها الحذر الذي هو فعل المقلد وهو لا يحصل بدون تعلم وأخذ من المجتهد، وهذا كناية عن صحه ولزوم رجوع المقلد إلى الفتوى إذ الحذر لا يحصل إلا بعد الرجوع والأخذ من الفقيه، ولا يقال: بأن الحذر هو عمل يقوم به المكلف وعليه فالتقليد هو العمل لا الأخذ ولا التعلم؛ لأنه يقال بأن الآيه ليست بصدد بيان حقيقه التقليد وماهيته، غاية الأمر أن هذا الحذر مستبطن لمقدمه مطويه وحاصلها أن الحذر لا يتحقق إلا بصحة الرجوع والأخذ من الفقيه، وفي الآيه الكريمه نقاط لابد من الأشاره إليها:

الأولى: أن الآيه بصدد حججه فتوى الفقيه بما هي فتوى لا- بما هي روايه راوى - لقوله تعالى (لِيَتَفَقَّهُوا) أى ليفهموا وليس ليسمعوا أو ليرووا وإن كان السماع والتحديث من أهم آليات الفقاهه على طبق الاصول القرآنيه وروايات أهل البيت (عليهم السلام) - فقد جعلت الآيه المباركه الحججه مترتبة على إنذار الفقيه بما هو فقيه أى بلحاظ فتياه، فنفس فهمه وما استنتجه من مجموع الأدله حجه وإن اختلفت مراتب الاستنتاج.

الثانيه: قد أستدل بهذه الآيه أيضاً على حججه خبر الواحد - كما هو الصحيح على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) من أن الاجتهاد ليس تكوين

الرأى، بل هو فهم أحكام الدين عن طريق الكتاب والسنة المطهره عن المعصومين (عليهم السلام) - وذلك لأن الفقاهه والفتيا تتضمن الاستناد إلى حجيه خبر الواحد فيكون خبر الواحد مما يعتمد ويستند عليه، وما تستند وتعتمد عليه الحججه حجه، وعليه فالفتيا إخبار روائى وزياده - وهى التنسيق بين مفاد الاخبار واستفاده النتيجة الخاصه منها - فلا محاله إذا كانت الفتيا حجه فإنها تتضمن حجيه المقدمه المطويه فيها. وهذا الاستدلال بهذا التقريب نظير ما ذكرناه فى الأصول من الاستدلال بأدله نفوذ قضاء الفقيه ونفوذ أحكامه فى الشؤون التنفيذيه العامه إذ هو بنفسه يدل على حجيه فتواه وذلك لأن حجيه القضاء ونفوذ أحكامه التنفيذيه يستنبط منها حجيه ما يعتمد عليه القضاء والنفوذ وهو فتواه، إذ القضاء فتيا وتطبيق على موارد فهو فتيا وزياده، وعليه فادله حجيه القضاء أيضا من أدله التقليد . فالآيه الكريمه بصدد حجيه الفتوى وبالتالي تتضمن صحه ومشروعيه التقليد وتتضمن حجيه خبر الواحد أيضا.

ودعوى أنه يوجد مانع من التمسك بالآيه الكريمه لأنها بصدد الحذر الذى موضوعه أذار جميع الفقهاء فالذى يقتضى حجيه ومشروعيه التقليد هو كون الرجوع إلى المجموع يفيد الاطمئنان بل العلم فالحجيه له وللعلم لا للتقليد ؟

مدفوعه بأن إطلاق الانذار شامل لقول الفقيه منفرداً ولو لم يحصل

العلم، فالعمده على اطلاق الآيه الشامل لوجوب الانذار حتى ولو كان المنذر فقيها واحدا ومنفردا.

الثالثه: وهذه الآيه تأمر بالنفور والتفقه من زمن النبي (صلى الله عليه و آله) إلى اليوم الموعود فهي تثبت حجيه الفقهاء ولو في زمن المعصوم (عليه السلام) إلا أن مرجعيتهم في طول مرجعيه المعصومين (عليهم السلام).

الآيه الثانيه آيه السؤال:

الاستدلال بآيه : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١ .

والوجه في دلالة الآيه على جميع هذه الامور المتقدمه هو أن الآيه تشير إلى كبرى كليه ارتكازيه عقلاييه وهي أن الجاهل يرجع ويسال العالم وأهل الخبره، فهذه الكبرى مطويه في الآيه فالآيه الكريمه تمضى هذه الكبرى الارتكازيه - في النظام البشرى الاجتماعى والعلمى - التى حاصلها أن غير العالم يرجع إلى العالم وإن كانت تعتبر وتأخذ مواصفات خاصه في المسؤول والعالم وليست تمضيها على اطلاقها.

وبمقتضى قواعد أصول القانون الذى - هو نصف علم الاصول الماثوث فيه فقواعد علم أصول القانون التى هى مبادئ الحكم والمباحث الراجعه للحكم والتى منها حقيقته ومراتبه - ومر بنا مرارا بأن

امضاء قاعده منحدره ومنتزله من قاعده فوقيه يدل اجمالاً على أمضاء تلك القاعده الفوقانيه التي انحدرت منها هذه القاعده لأن مثل هذه القاعده المتولده والمنتزله مطوى فيها تلك القاعده الفوقانيه فلا يمكن امضاءها وتقريرها إلا بامضاء ذلك الأصل القانونى الفوقانى فليست القاعده جزئيه ومصداقيه قد امضيت عفويا وبسذاجه بل هو فى الحقيقه تولد استنتاجى تشريعى من ذلك القانون الممضى فى الجملة، فهو نظير ما يمارسه المجلس النيابى فى تشريع استخراج مواد قانونيه من أصول دستوريه وكذا القوانين الوزاريه تستخرج من قوانين نيايه.

فالتبيجه: أن فى الاصول القانونيه إذا كانت قاعده - منحدره ومنشعبه ومتولده من أصول فوقيه - ممضاء فإنه يدل على امضاء تلك الاصول الفوقيه.

وعليه فلو قلنا: إن المقصود من (فَسَيُلْوَ أَهْلَ الدُّكْرِ) هم أهل البيت (عليهم السلام) - كما هو الحق - أو هم أهل الكتاب من حيث وبلحاظ ما عندهم من الكتاب، فإن معناه هو امضاء ذلك القانون الفوقانى الموجود فى هذه الكليه المنشعبه منه، فامضاء الرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام) هو أمضاء كليه رجوع الجاهل إلى العالم.

نعم هذا الامضاء المنشعب - الذى هو فى خصوص التعليم الدينى - عن تلك الكليه الممضاء بامضاء مشروط بأن يكون مستقى العلم

الموجب للرجوع لصاحبه فى التعليم الدينى هو أن ينتهى إلى أهل العصمه والطهاره وهم محمد وآل محمد (عليهم السلام) .
فيستفاد منها إجمالاً - امضاء هذه الكبرى . وأيضاً فيه إشارة إلى حقيقه التقليد وهو الأخذ والتعلم أما لنفسه كالعقائد أو للعمل
كالفروع لا صرف الالتزام إذ هو ظاهر من السؤال . ونفس استفاده حجيه قول العالم سواء كان مستند علمه هو الروايه أو الروايه
والدرايه والفهم ؛ ولهذا مرّ فى حجيه خير الواحد أن الآيه تفيد حجيه قول العالم وأن فيها اشارات إلى شرائط قول العالم من
كونه مستقى من أهل البيت (عليهم السلام) لا من الرأى والاستحسان وغيره فلا تفيد حجيه قول الفقيه بقول مطلق .

وبهذا البيان يندفع إشكال وحاصله: أن المستفاد من الآيه هو خصوص حجيه أهل البيت (عليهم السلام) أو أهل الكتاب خاصه
وذلك لأن المستدل عليه والمستفاد هو امضاء تلك الكبرى ...

الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول:

نعم، قد أشكل على وجه الاستدلال بالآيه بأنها وارده فى العقائد التى يحتاج فيها إلى الدليل اليقيني لا كالأحكام والأخبار والفُتيا
التى يكفى فيها الدليل الظنى، فكيف يعمم مفاد الآيه إلى الفقهاء والعلماء ووجوب السؤال منهم فضلاً عن الاستدلال بها على
حجيه خبر الواحد!

وللجواب عن هذا الاشكال لا بد من الالتفات إلى بحث صناعى دقيق غير مختص بالتقليد بل يعم الطرق والامارات كمباحث علم الاصول ومباحث علم الرجال وحاصله أن الامارات تاره تلاحظ بمفردها وتاره تلاحظ منضمه إلى غيرها مثل حجيه خبر الثقة، فتاره يعتبر بما هو خبر ثقه كما هو الحال على مبنى الوثاقه فيعتمد عليه لما هو المعروف من حجيه خبره وأخرى يعتمد على الخبر لا- من جهه وثاقه الراوى بل من جهه الوثوق الحاصل من إخبار الراوى وقرائن أخرى، وعليه فمجموع القرائن تولد وثوقا يعتمد عليه وهذا هو مبنى الوثوق المقابل لمبنى الوثاقه.

وقد يقال: إن مبنى الوثوق هو الأشهر فى حجيه خبر الواحد وإن كان الصحيح كما حققناه من حيث النسبه هو أن الأشهر هو حجيه كل منهما وارتضيانه من حيث المبنى.

والحاصل: أن عندنا تخريجين لحجيه خبر الواحد والاماره فتاره لحاظه بمفرده - كما هو مبنى حجيه الوثاقه - وأخرى بلحاظه منضمًا إلى غيره من القرائن - كما هو مبنى الوثوق - فالطرق والامارات تاره تلاحظ بمفردها وتاره تلاحظ بوصف ما.

ومثل الخبر الضعيف من حيث الصدور بانضمامها إلى غيرها يقبل

الاعتماد وكذا بالنسبة إلى الدلالة فإنه بانضمامها إلى غيرها من الدلالات التي لو نظر إليها نظريه تجزيئيه وبمفردها لما وصلت إلى حد الظهور المعتد به في نفسه ولكن بانضمامه إلى غيره وتراكم الدلالة يحصل منه الوثوق بها - وهو الاطمئنان - أو الاستفاضه - وهو الظن المتأخم للعلم - أو تواتر في الداله.

وأيضاً مثل الاجماع المنقول أو الشهرة من الإمارات فالكثير بحثها من جهة حجيتها بنحو مفرد ومستقل، وأما المشهور فذهب إلى أن الشهرة والاجماع المحصل والمنقول ليس بنفسه حجه مفردة عن غيرها بل هو جزء الحجه وهذا آخر ما انتهى إليه الشيخ الانصارى (قدس سره) تبعاً للمحقق التستري (قدس سره) صاحب كشف القناع في الاجماع المنقول أو الاجماع المحصل والشهرة باقسامها من أنها وإن لم تتصف بالحجه بشكل مفرد ولكنها متصفه بها بشكل منضم على أنها جزء الحجه.

ومثل توثيقات علم الرجال فإن السيد الخوئي (قدس سره) ناقش في هذه التوثيقات العامه والخاصه على أنها بمفردها واستقلالها هل هي حجه أم لا؟ ولهذا اسقط كثيراً من التوثيقات العامه والخاصه عن الاعتبار مع أن اسقاطه لها بالجمله غير صحيح وغفله عن مسار مشهور الرجاليين في البحث عن حجيه هذه التوثيقات إذ مسارهم في حجيه هذه التوثيقات بما هي قرائن تفيد بانضمامها إلى غيرها الاطمئنان بالوثاقه لا بما هي

حجج مستقلة يعتمد عليها بمفردها، وللأسف فقد راج مثل هذا النقاش في حجيتها وهو أجنبي عن مسار الرجالين مع أن السيد الخوئي (قدس سره) التزم بتجميع القرائن في موارد عديده كما هو مسار الرجالين، وهذا هو المبنى الصحيح بخلاف ما التزم به كما هو مبناه الرسمي في كثير من المواطنين من أن هذه المفردات لا قيمه لها إلا مستقلة.

كما أن الاماره - التي تعامل بلحاظ استقلالي تاره وأخرى بلحاظ مجموعى تراكمى - سواء لوحظ اعتبارها بشكل منفرد أو بشكل أنها جزء من مجموع قرائن لا بد من توفرها على شرائط ما؛ وذلك لأن العقلاء - فى النظره المجموعيه للامارات المفيده للاطمئنان - لا يبنون ذلك على منشأ عبطى واتفاقى غير منضبط بل لا بد من أن يكون انطلاقهم من منشأ منضبط وموزون بحيث تتراكم فيه الاحتمالات كماً وكيفاً وهو تصاعد ضرب الاحتمال بالتراكم من الجهتين... إلى أن يحصل الوثوق.

فمع عدم اعتمادهم بكثير من الطرق والامارات على نحو الاستقلال إلا أنهم يبنون ويعتدون بدرجة ظنيتها وكاشفيتها ولذلك ترى الرجالين والمحدثين يعتنون بدرجة ضعف الخبر بخلاف مسلك الوثاقه فإنه لا قيمه عندهم لدرجة ظنيتها وكاشفيتها، ولكن على مسلك الوثوق كما هو مسار الرجالين لدرجة الظن أهميه كبيره إذ إنهم لكى يعينون درجه

الكشف فى هذه الامارات بحيث إذا انضمت إلى غيرها من الامارات كيف يتصاعد ويتكامل الاحتمال حتى يصل إلى درجة الاطمئنان وكذا اعتناؤهم بدرجة الاحتمال حتى لا يكون التصاعد عفويًا غير مضبوط.

ولذلك ترى النجاشى (قدس سره) فى الرجال يلاحظ درجة الضعف وزاويته لكى تعين وتستثمر فى موارد الانضمام، وكذا التوثيق العامه فإنها ليست على درجة واحده فلا بد من تقييم درجاتها الاحتماليه حتى تستثمر بانضمامها إلى غيرها لتحصل النتيجة الاطمئنانيه المطلوبه.

وعليه فلا بد فى موارد الاطمئنان من أن يكون المنشأ صحيحاً ومحلاً للمحاسبه فى نظر العقل والعقلاء وهذا ليس فى الاطمئنان فحسب بل حتى فى القطع، إذ القطع ليس حجتيه ذاتيه كما هو على ألسنه كثير من الأعلام فإن مقصودهم وارتكازهم كما ذكرناه فى بحث القطع هو اليقين، واليقين حجتيه ذاتيه أما القطع وهو الجزم والاعتقاد (قوله عليه السلام): فاليقين أقطع) فلا بد أن يستند إلى منشأ صحيح بنظر العقل والعقلاء وليست المساله مساله عفويه واتفاقيه بل هو محل محاسبه وموازنه عند العقل والعقلاء.

ولهذا ترى العقلاء فى بعض الامارات لا يعتبرونها منفرده ولا منضمه ومن تلك الامارات الممنوع الاعتماد عليها شرعا منفرده أو منضمه القياس والتفسير بالرأى والاستحسان.

والجواب عن اشكال اختصاص (فَسَيُؤَلِّمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) بالعقائد أنه إذا كان الاعتماد والرجوع إلى أهل العلم في العقائد والأمور الركنيه المهمه التي تتطلب فيها العلم الوجدانى بالاماره منفرده أو منضمه مقررأ شرعاً فهو يقتضى امضاء اصل الكبرى وهى رجوع الجاهل إلى العالم حتى فى غير العقائد بالاماره المنفرده أو المنضمه.

وبيان آخر: أن الآيه تدل على اعتبار سؤال أهل الذكر غايه الامر أن الخصوصيه فى العقائد لا من لسان الآيه وإنما هو من مورد نزولها فالرجوع إلى أهل الذكر هو امضاء لتلك الكبرى إلا أنه فى مورد نزول الآيه مزيه وخصوصيه وهى قيام الدليل المنفصل على اعتبار تحصيل اليقين والعلم الوجدانى فى العقائد، فوجود دليل منفصل - دال على لزوم ضميمة أخرى من تحصيل اليقين والعلم الوجدانى للعمل بتلك الكبرى التى طبقت فى ذلك المورد - لا يחדش فى أصل تلك الكبرى وبعبارة أخرى أن اليقين الحاصل فى العقائد من تراكمات ظنون لا بد من كونها معتبره فى الجملة أو بالجملة منفرده أو منضمه ولا تكون نظير القياس المردوع عنه مطلقاً. إذ ظاهر الآيه هو اعتبار أصل الكبرى مستقلة وأما كون اعتبار الشارع بعض الخصوصيات فى تطبيقها فهو لا يחדش فى أصل اعتبارها وهذا له نظائر كثيره فى الفقه، فإن اعتبار بعض الخصوصيات فى تطبيق الكبريات لا يضرُّ بكبرويتها ولم يتوقف الأعلام

عن العمل بتلك الكبريات لأن ظاهر الدليل أن الكبريات في اطارها مستقلة في الاعتبار عن موارد تطبيقها، غايه الامر في مورد النزول أو محل التطبيق تعبدنا الشارع ببعض الخصوصيات.

الآيه الثالثه والأخبار بما استحفظوا :

وهى قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّائِثُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ...) ١ .

فإن هذه الآيه تدل على صلاحيات الفقيه النيايه فى الحكم مطلقا لا فى خصوص الفتوى، ونيابته فى الحكم تدل على نيابته فى الفتوى لأن الحكم فتوى وزياده. وتعرض لها هنا فى الجمله وسيأتى الحديث عنها مفصلاً فى صلاحيات الفقيه النيايه.

ووجه الاستدلال: هو أن الحكم التنفيذى يقوم به الأنبياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم الاوصياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم العلماء وهم فى الآيه الكريمه الاحبار وهى تدل على أن لهم اقامه الحكم سواء كان سياسياً قضائياً أو فتوائياً ولهم الولايه التنفيذيه، وأما الوصف الأخير فى قوله تعالى: (بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ...) ، فللأنبياء والأوصياء

وألحق بهم العلماء تبعاً فاستحفاظ الانبياء والاوصياء لمدنى واستحفاظ العلماء ظنى تبعى. فالآيه فى مورد نزول إقامه الحدود والقضاء فى سورة المائده وهى القضيه المعروفه التى جرت بين اليهود والنصارى فاتوا يحكموا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيها وقد أخفوا حكم الله من الرجم وغيرها... فهى تشير إلى أن الحكم القضائى والتنفيذى موكل إلى الأنبياء وهذا ليس مختصاً بالتوراه بل سنه الله أنه تعالى إذا أنزل كتباً فيسند اقامه الحكم الألهى سياسياً أو قضائياً أو فتوائياً إلى انبياء تلك الشريعه أولاً ثم إلى الاوصياء ثم يأتى دور نيابى يعاضد ويساعد الانبياء والاوصياء وهو دور الاحبار والعلماء، فاجملاً هذه الآيه تدل على ولايه العلماء النيابيه.

وهناك أيضاً طائفه من الآيات الكثيره تشير إليها إجمالاً وهى الآيات التى تدم علماء أهل الكتاب حيث يكتمون ويخفون ما أنزل الله فهى تدل على حجيه فتاوى العلماء إذ يحرم عليهم الكتمان، فالمتحصل من الآيه أن حجيه فتاوى العلماء سنه دائمه فى الشرائع السماويه.

فالآيات العديده تشير إلى نفس الكبرى وهى حجيه فتوى الفقيه.

الأخبار الداله على حجيه التقليد:

والاخبار على طوائف فى دلالتها على حجيه الفتوى :

الطائفه الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام:

فمنها ما لسانه شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام يدل على حجيه الفتوى: فقد عنون صاحب الوسائل (قدس سره) فى الباب الرابع إلى الباب الرابع عشر من أبواب صفات القاضى موازين وضوابط وشرائط الافتاء والتي يصح أن يستند إليها الفقيه فى مقام الافتاء.

فالباب الرابع فى عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام) وفيه (٣٦) روايه، والباب الخامس فى تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة ووجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ وفيه ١٥ روايه ، والباب السادس فى عدم جواز القضاء والحكم بالرأى ، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه وفيه ٥٢ روايه ، والباب السابع فى باب وجوب الرجوع فى جميع الأحكام إلى المعصومين (عليهم السلام) وفيه (٤٣) روايه، والباب الثامن فى باب وجوب العمل بأحاديث النبى (صلى الله عليه وآله) والأئمه (عليهم السلام) المنقوله فى الكتب المعتمده وروايتها وصحتها وثبوتها. وفيه (٨٨) روايه ، والباب التاسع فى وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها وفيه (٤٨) روايه، والباب العاشر فى عدم جواز تقليد غير المعصوم (عليه السلام) فيما يقول برأيه ، وفيما لا يعمل فيه بنص عنهم (عليهم السلام) وفيه (٣٤) روايه، والباب الحادى عشر فى وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه

الحديث من الشيعة ، فيما رووه عن الأئمة (عليهم السلام) من أحكام الشريعة ، لا فيما يقولونه برأيهم وفيه (٤٨) روايه، والباب الثالث عشر فى عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفه تفسيرها من الأئمة (عليهم السلام) وفيه (٨٢) روايه ، والباب الرابع عشر فى عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كلام النبى (صلى الله عليه و آله) المروى عن غير جهة الأئمة (عليهم السلام) ما لم يعلم تفسيره منهم وفيه ٤ روايات.

فهذه الروايات التى هى بالمئات فضلاً عن مئات الروايات التى ذكرها العلامة المجلسى (قدس سره) فى البحار فى المجلد الثانى فى باب العلم، فإن مفادها المطابقى - هو موازين الفتوى والاستنباط - ولكن له مدلول التزامى واضح وهو أن الفتوى على طبق هذه الموازين جائزه ومعتبره وبالتالي هى حجه فى حق المقلد.

فالاخبار التى يستدل بها على حجيه التقليد بمعنى الأخذ متظافره حتى قال صاحب الجواهر : بأن الارجاع إلى الفقيه يدل عليه تواتر الأخبار بل حتى الآيات والاخبار التى تحت على طلب العلم فإن لها دلالة على حجيه الفتوى لأنها أحد الطرق العقلية للتعلم، وعليه فالأخبار التى تدل على طلب العلم أدله امضائية للطرق العقلية للتعلم.

وهذه الاخبار متعرضه لموازين كثيرة: منها موازين الفتوى التى هى موضع البحث، وهو بالالتزام يدل على حجيه الفتوى .

وما يدل على حجيه الفتوى مطابقه من الأخبار أنواع:

النوع الأول: وهو ما عبر فيه بالأخذ وهو ما دل على حجيه قضاء الفقيه ويتضمن حجيه الفتوى كما تقدم في مصححه عمر بن حنظله، قال:

« ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فإنى قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا راد على الله ، وهو على حد الشرك بالله » (١).

فقوله (عليه السلام) :

« نظر في حلالنا » فإن النظر في حلالنا ليس مثل النظر إلى حلالنا إذ النظر إلى الشئ حسى والنظر فيه الشئ عقى نظرى بتدبر وفهم واستنتاج وحركه فكرية.

النوع الثانى: وهو ما تضمن صحه الأخذ عن الفقهاء وهى كثيره فى (أبواب صفات القاضى) (٢) وكلها بعنوان الأخذ:

ص: ١٤٢

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٧ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ١١ الأحاديث: ٤ ، ٩ ، ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ وغيرها .

١- منها الصحيحه - بل مقطوعه الصدور - التي رواها أحمد بن إسحاق - وهو من الفقهاء الكبار ممن عاصر الامام الهادي (عليه السلام) والامام العسكري (عليه السلام) وبقي إلى زمن الغيبة الصغرى - عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال:

« العمري ثقته فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ، وما قال لك عنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان...» الحديث(١).

فهذه مأخوذ فيها عنوان الأخذ وإن كانت فى خصوص النيابة الخاصه فى عهد العسكريين والغيبة الصغرى وليست فى خصوص حجية الفتوى والقضاء.

٢- ومنها : ما دل عليه التوقيع بسند الشيخ (قدس سره) الصحيح - بل مقطوع الصدور - ولكن بلسان الرجوع عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

ص: ١٤٣

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٨ ح ٥.

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري (رضى الله عنه وعن أبيه من قبل) ، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(١).

فالمراد برواه الحديث هم الفقهاء بقرينه الحوادث إذ إن أحكام الحوادث الواقعة هو لفظ آخر عن تطبيق العمومات على الحوادث المستجده وهذا ما يتطلب تفتن واستنتاج وملاحظه المناسبات وغيرها من آليات الاستنباط، وهو يدل على أن البحث بحث تفقه ونظر وليس بحث في نقل مجرد الروايه، نعم لا بد أن يكون مصدر علمهم وفهمهم هو مما يصدر عن أهل بيت العصمه (عليهم السلام) كما عبرت مصححه عمر بن حنظله :

« نظر في حلالنا حرامنا »

٣- ومنها: معتبره أبي خديجه ابن مكرم(٢): فقال (عليه السلام) :

« قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارئ في شئ من الاخذ والعطاء ، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإنى قد جعلته عليكم قاضيا ، وإياكم أن

ص: ١٤٤

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٣٩ ح ٦ .

يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر» .

فالتعبير بقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا- قد عرف حلالنا وحرامنا » فالمعروفه غير الروايه فاللفظه ظاهره فى جعل الفقهاء وهذه دلالتها بالمطابقه ولكنها غير الطائفه المتقدمه التى أخذت لسان الأخذ بلبلسان جعل الفقهاء قضاء وحكاما، فقوله (عليه السلام) :

« اجعلوا بينكم رجلا- » هى بسط يد الفقهاء وتوليتهم وسيأتى فى ولايه الفقيه النيابيه أن لإختيار الناس دخلا فى تفعيل صلاحيه الفقيه النيابيه عن المعصوم (عليه السلام) بدليل نفس هذا التعبير الوارد فى هذه الاخبار فنفس تشخيص هذه الأوصاف المعتبره فى الفقيه موكل إلى الناس.

ومنها: الاخبار التى لسانها التعليم كما ذكر صاحب الجواهر (قدس سره) .

وفى الباب الحادى عشر عدّه طوائف من الاخبار :

منها: ما يدل على حجيه الخبر .

ومنها: ما يدل حجيه الفتوى .

ومنها: ما يدل على حجيه القضاء والحكم .

ومنها ما يدل على حجيه النيايه الخاصه فى الغيبه الصغرى.

٤- ومنها: الاخبار الصحيحه المتعدده الوارده بلسان وصف بعض الرواه كزراره ومحمد ابن مسلم وأبى بصير وبريد العجلي بأنهم امناء الله على حلاله وحرامه .

ص: ١٤٥

والأمناء يشمل جانب كونهم رواه وكونهم أصحاب فتيا ونظر، وهذا مثل التعبير الوارد في العمري وابنه: «فإنهما الثقتان المأمونان». فهو طريق مأمون وكاشف ومعتبر يأخذ منه حلال الله وحرامه.

٥- منها بنفس المضمون المتقدم صحيحه شعيب العرقوفى قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : ربما احتجنا أن نسأل عن الشئ فمن نسأل؟ قال :

« عليك بالأسدى » ، يعنى أبا بصير(١).

٦- منها صحيحه ابن أبى يعفور قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : إنه ليس كل ساعه ألقاك ، ولا يمكن القدوم ، ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كل ما يسألنى عنه ، فقال (عليه السلام) :

« ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى ، فإنه سمع من أبى ، وكان عنده وجيها » (٢).

فقوله: «سمع من أبى» ليس هو كراوى، فهو بقرينه: «وكان عنده وجيهاً» باعتبار وثقاته وكونه طريقاً معتبراً.

وهذه الصحيحه لم يستدل بها أحد من المشايخ على التقليد، ولكن يمكن الاستدلال على جواز تقليد الفقيه للفقيه مع عدم استنباطه لسبب أو لآخر وهو عبد الله بن أبى يعفور، وهذا الخبر يدل على فقاوته لكونه

ص: ١٤٦

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ١٥ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٤٤ ح ٢٣ .

موضع لمرجعيه الناس، وأيضا هناك قرائن خارجيه تدل على فقاوته مثل نقاشه مع المعلى بن خنيس.

وسياتى جواز رجوع الفقيه لغيره فى ظروف خاصه كما لو فقد مصادر الاستنباط وغيرها فلا يتعين عليه الاحتياط بل يسوغ له التقليد وهذه الصحيحه سنبحثها فى مسأله جواز تقليد الفقيه لغيره.

وأما أن قوله (عليه السلام) :

« فإنه سمع من أبى » فلا- يشهد على كون الرجوع لمحمد بن مسلم بما هو راوى لأن فهم الفقيه إنما يكون حجه إذا انطلق استنتاجه من الماده العلميه فى الروايه عنهم .

واستدل بعض المشايخ على رجوع الفقيه لغيره مع تعذر الاجتهاد عليه لسبب أو لآخر بصحيحه يونس بن يعقوب : قال : كنا عند أبى عبدالله (عليه السلام) فقال:

« أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصرى؟»^(١).

مع أن يونس بن يعقوب لم يعرف بتلك المنزله من الفقاهه فصحيحه ابن ابى يعفور أوضح فى الاستدلال.

٧- منها مصححه^(٢) جميل بن دراج عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى حديث - أنه ذم رجلا فقال :

«لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله، إنه

ص: ١٤٧

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٢٥ .

ذكر أقواما كان أبي (عليه السلام) ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبه علمه ، وكذلك اليوم هم عندى مستودع سرى وأصحاب أبي حقا، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتى أحياء وأمواتا، هم الذين أحيوا ذكر أبي (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعه ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين . ثم بكى ، فقلت: من هم؟ فقال : من عليهم صلوات الله، وعليهم رحمته، أحياء وأمواتا: بريد العجلى ، وأبو بصير، وزراره، ومحمد بن مسلم» .

٨- ومنها: روايه على بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام) : شقتى بعيده ، ولست أصل إليك فى كل وقت ، فممن آخذ معالم دينى؟ قال :

« من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا » ، قال على بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم ، فسألته عما احتجت إليه(١).

فالخبر فيه دلالة على حجيه التقليد وقوله: (فسألته عما احتجت إليه) فيه دلالة على تعريف التقليد وأنه الأخذ والسؤال وفيه ايضا دلالة على أن المقلد لا يصح منه العدول لأن السؤال فرع الحاجة ومن سأل واخذ حاجته لا موضوع له للتقليد لانتفاء الحاجة وسيأتى فى المسائل اللاحقه.

ص: ١٤٨

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٧ .

٩- منها صحيحه عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا (عليه السلام) قال : قلت : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : «نعم»(١).

ومنها ما دل على النيابة الخاصة أيضاً والنيابة الخاصة ليست مختصه بعهد الامام الهادي والعسكري والغائب (عليهم السلام) بل توجد نصوص على أن النيابة الخاصة عن الأئمة السابقين مثل سلمان المحمدي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وجابر الجعفي عن الامام الباقر (عليه السلام) بل عن النبي (صلى الله عليه وآله) ورد أن عتاب بن أسيد أو أسيد نائبه الخاص في مكة المكرمة وهو كثير وشديد الولاء لأهل البيت (عليهم السلام) ولاءه رسول الله (صلى الله عليه وآله) على مكة بعد عام الفتح فقال له: كيف أقضى فقال له لا عليك يسددك الله ... حتى بقى إلى عهد الأول والثاني فجميع الأئمة لهم نواب خاصين إلا أن النيابة الخاصة في عصر الأئمة السابقين لم تكن معلنة إلا بشكل محدود بخلافها النيابة الخاصة عن الهادي والعسكري والحججه (عليهم السلام) فهي أخذت مجالها الإعلامي، فراجع ما ذكرناه في الجزء الثالث من كتابنا (مباني علم الرجال) .

ص: ١٤٩

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٤٨ ح ٣٥ .

نظير ما رواه الكشي عن أحمد بن حماد المروزي: عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) - في الحديث الذي روى فيه أن سلمان كان محدثاً - قال :

« إنه كان محدثاً عن إمامه لا عن ربه ، لأنه لا يحدث عن الله إلا الحجه » (١). فإنها نيابه خاصه لكونه ملهما من امامه.

النوع الثالث ما دل على حجيه الفتوى والخبر:

١- منها مصحح معاذ بن مسلم النحوى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

« بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس ؟ » قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج ، إني أقعد فى المسجد فيجئ الرجل فيسألنى عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا- أعرفه ولا- أدرى من هو فأقول : جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لى:

« اصنع كذا فاني كذا أصنع » (٢).

فإنها تدل على جواز الفتوى والتصدي لها وحجيه الخبر لدلالاتها على حجيه الخبر وتطبيقه على موارد الخاصه فهى تدل على حجيه الفتوى والخبر.

ص: ١٥٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٦ ح ٢٨ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٤٨ ح ٣٦ .

٢- ومنها: خبر القاسم بن العلاء - وقد كان من النواب بالواسطه - عن أحمد بن إبراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعا شريفا يقول فيه:

« فإنه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم » (١). وهذه تدل على حجيه الروايه والفتوى والنيابه الخاصه فى خصوص الغيبه الصغرى.

ومنها: الاخبار التى تدل على حجيه التقليد مطابقه إلا أن السؤال فيها من السائلين عن شرطيه الايمان فى المفتى :

٣- منها: موثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمداني لتعدد طرقها: قال : كتبت إلى صاحب الزمان (عليه السلام) :

« إن أهل بيتى يقرعونى بالحديث الذى روى عن آبائكم (عليهم السلام) أنهم قالوا: خدامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب ، ويحكم ما تقرؤون ! ما قال الله تعالى : (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً)

فنحن - والله - القرى التى بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهره» (٢).

فهى تدل على النيابه العامه للفقهاء فى الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام) .

ص: ١٥١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٩ ح ٤٠ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥١ ح ٤٦ .

٤- منها: روايه على بن سويد - وهي كالمحسنة - قال : كتب إلى أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن :

« وأما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكته ، ولعنه آبائي الكرام البرره ولعنتي ولعنه شيعتي إلى يوم القيامة... » الحديث(١).

وهي تدل على اشتراط الايمان والأخذ والتقليد والرجوع للفقهاء.

٥- منها: روايه أحمد بن حاتم بن ماهويه: قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) - أسأله عمن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما:

« فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى »
(٢).

وهي تدل حجيه التقليد، إذ فيها (عمن أخذ معالم) ديني فاجابه الامام (عليه السلام) .

ص: ١٥٢

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٥٠ ح ٤٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥١ ح ٤٥ .

٦- منها: صحيحه أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رأيت الراد عليّ هذا الأمر كالراد عليكم ؟ فقال :

« يا أبا محمد، من رد عليك هذا الأمر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله) » (١).

وهي تدل على مفروغيه الرجوع إلى الفقيه وعلى انفاذ حكمه .

فهذه جملة من طوائف الاخبار المستفيضه الداله على حجيه التقليد يجدها المتتبع بالسنتها المختلفه، فمنها ما لسانه بيان ميزان الفتوى ومنها ما لسانه حجيه الفتوى مطابقه وهو على انواع وانماط ومنها ما لسانه عموم ما دل على طلب العلم، وفي الأخير لم يستحدث فيه الشارع طرقاً خاصه للعلم وإنما هو امضاء للطرق العقلائيه الموجوده لطلب العلم الذى منها الرجوع إلى أهل الخبره ، وأهل الخبره فى الدين هم الفقهاء.

هذا ما يستدل به من الاخبار على حجيه الفتوى.

الاستدلال بسيره العقلاء والمشرعه:

أما الاستدلال بالسيره بقسميها العقلائيه والمشرعيه فواضح، أما العقلائيه فقد بيّنا أن دلالة الآيات والآخبار امضائيه إلا أن الشارع قام بتهذيبها بالتقييد والاشتراط، وأما السيره المشرعيه فهي موجوده من زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وزمن الأئمه (عليهم السلام) ، فلا يصغى لما يذكر بأن الفقاهه

ص: ١٥٣

(مسأله ٩) : الأُقوقى جـواز البقاء على تقليد الميت (١)، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (٢).....

عند الاماميه مما استحدث فى الغيبه الكبرى أو الصغرى، فهذا تعامى أو تغافل أو للجهل بالحقيقه التى هى مبدأ طبيعى اجتماعى انسانى من انحدار وتفرع الثقيف والتعليم بطبقاته من المنبع الأصيلى بتوسط طبقات أهل الخبره، بل نسنطيع الاستدلال بما قدمناه من الاخبار بصياغه أخرى غير ما قدمناه على أنها تعكس بوضوح تواتر وجود سيره المتشرعه القائمه على رجوع العوام فى مسائل دينهم إلى أهل الخبره من الفقهاء .

المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداء وبقاء

اشاره

(١) قدم الماتن (قدس سره) حكم البقاء على تقليد الميت على حكم ابتداء تقليده ونحن نقدم البحث عن تقليد الميت ابتداء على تقليده بقاء مراعاة للترتيب الطبعى.

الأدله على عدم جواز تقليد الميت:

(٢) قد أستدل على مسأله عدم جواز تقليد الميت بعده أدله :

الدليل الأول دعوى الاجماع :

اشاره

والاجماع المنقول كثير، إلا أن المحصل يحتاج إلى تقصٍ وتتبع أكثر كملاحظه كتاب (الاصول) للشيخ المفيد (قدس سره) و (الذريعه) للسيد المرتضى (قدس سره) و (العهده) للشيخ (قدس سره) و (المعارج) للمحقق الحلى (قدس سره)

ص: ١٥٤

و(التهذيب) للعلامه (قدس سره) ، وكذا ملاحظه كتب الفقهاء فى (باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فإن القدماء يذكرون بحث الاجتهاد والتقليد فيه عادة؛ بسبب تعرضهم لصلاحيات الفقيه فيه، وبعض قليل يذكره فى باب القضاء.

ونقل الاجماع المحقق الثانى (قدس سره) فى (شرح الألفيه) وكذا الشهيد الثانى (قدس سره) فى (المسالك) و (منيه المرید) بل إن له رساله مستقله فى (عدم جواز تقليد الميت) فى ضمن مجموعه رسائله، ونقله ابنه الشيخ حسن (قدس سره) فى (المعالم) ، والفيض الكاشانى (قدس سره) فى (الاصول الأصيله) مع أن مذهب الأخير أخبارى.

والطرف المخالف هم الاخباريون فإنهم عموماً يذهبون إلى جواز تقليد الميت ابتداءً، فمنهم الاسترآبادى (قدس سره) والفيض الكشانى (قدس سره) وصاحب الحدائق (رحمه الله) والجزائرى (قدس سره) وصدر الدين القمى (قدس سره) وقد نقل عن الفاضل التونى (قدس سره) ذلك أيضاً، فإن كان المقصود الفاضل التونى صاحبه الوافيه ولا بد من ملاحظه ومراجعته الوافيه، وحكى عن الأردبيلى والعلامه جواز ذلك إذا فقد الأحياء من المجتهدين، والظاهر أن الحكم بالجواز فى هذه الصوره ليس مختصاً بالأردبيلى والعلامه.

قُرّب الاجماع على المنع فى هذه المسأله بأنه من معالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، وأما مخالفه الأخباريين والميرزا القمى (قدس سره) فقالوا: بأنها ليست مخالفه كبرويه وإنما هى مخالفه صغرويه؛ فأما الاخباريون فلأنهم يبنون على أن الرجوع إلى الفقيه من باب الرجوع إلى الرواه ولا فرق فى الرجوع إليهم بين حيهم وميتهم، ومن ثم لم يفصلوا بين الميت والحي، وعليه فالأخباريون لا يخالفون فى الكبرى وهى أن الرجوع إلى الفقيه من باب الفهم والحدس الذى لا يرجع فيه إلا إلى الحى.

وأما الميرزا القمى (قدس سره) فإنه يبنى على الإنسداد فلا تكون مخالفته فى الكبرى بل فى الصغرى.

أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد فى حفظ الدين:

ففتح باب الاجتهاد من ضروره ومعالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وهذه الضروره فى علميه فتح باب الاجتهاد ومذهب أهل البيت (عليهم السلام) لا- توجب أن يزيغ الدين عن الجاده لوجود مقومات تصونه عن الزيغ والانحراف بخلاف المذاهب الأخرى؛ وذلك لأن أئمه المذاهب تركوا دور أهل البيت (عليهم السلام) فى التشريع ، ورأوا بأنهم إذا فتحوا باب الاجتهاد

والتقليد لم يبق للدين قائمه تشريعاً، فالمدرسه المستنصريه هي التي حصرت المذاهب في أربعة وألزمت بها وأغلقت باب الاجتهاد، وهذه نقطه مهمه موجهه للتساؤل عن السبب الذى جعل الخلاف بين هؤلاء الفقهاء الاربعه اختلافاً مذهبياً ولم يكن اختلافاً فقهياً كاختلاف فقهاء الأماميه.

وهذا دليل برهانى على أن الدور الذى قام به هؤلاء أو من اقامهم هذا المقام ليس بدورهم ولا- من مقاماتهم بل هو دور المعصومين (عليهم السلام) ومن مقامتهم (عليهم السلام) ، ولهذا إذا لم يأت المعصومون (عليهم السلام) الذين هم ترجمان التشريع النبوى ويقومون بهذا الدور فإن التشريع ينفذ أياً سبباً فإنه لا يكون اختلافاً استنباطياً بل اختلافاً مذهبياً، ولهذا هم يقرّون بأن الاختلاف بين علماء الحنابله ليس كاختلاف ابن حنبل وأبى حنيفه وذلك لأن هذا الدور الذى هو بين فرائض الله وسنه النبى (صلى الله عليه وآله) لا يشغله العلماء بل يشغله المعصومون (عليهم السلام) ولهذا سدوا باب الاجتهاد لما رأوا أن الاختلاف فى هذا الدور يسبب مذهبيه لا اختلافاً فقهياً.

وهذا دليل على أن هذا الدور وهو الأخذ عن فرائض الله وفرائض النبى (صلى الله عليه وآله) دور حساس ولهذا لا يعطون صلاحياته إلى كل أحد وإلا لو اعطوه لأحد لكان الاختلاف مذهبياً وكل ذلك لأن المذهب الفقهى يعتمد على أسس تشريعيه ولهذا عبروا عن المذهب الفقهى مذهباً لا

اختلافاً فقهياً بينما نجد أن الشيعة الأمامية أربعة عشر قرناً لم يتمذهبوا وينقسموا مذهبياً مع انفتاح باب الاجتهاد على مصراعيه، وليس هذا وليد الصدفة والاتفاق وإنما هو عبارته عن حقيقة نظام علمي محكمه بنيانه وأساسه وخطوطه العامه وهو بنفسه يولد ويفرز هذا المطلب، ولهذا تجد آلاف العلماء التي جاءت خلال مئات السنين ومع ذلك لم ينقسموا مذهبياً فلا نخشى من فقهاؤنا الانقسام المذهبي، حتى نمنع الاجتهاد...

وذلك لان الواسطه بين التشريع الالهي والنبوي وبين الناس هو بيان المعصومين (عليهم السلام) المحافظ على الهويه الدينيه بحيث مهما اختلف من يأتي بعدهم من العلماء غير المعصومين في بيان أهل العصمه (عليهم السلام) لا يخرجهم ذلك الاختلاف عن الهويه الالهيه والنبويه أى عن أسس وأركان المنظومه الدينيه الالهيه والنبويه فحقيقه بيانهم سنخ بيان مهما اختلف في فهمه لا يمس تلك الاسس الالهيه والنبويه فتبقى الشريعه محفوظه مهما تكثر الاختلاف بين الفقهاء.... بخلاف ترك تلك الواسطه الوحيانيه المعصومه بين الماده النبويه والالهيه وبين العلماء فانه يفضي لمحو الدين والاختلاف في نفس الاسس والاركان الالهيه والنبويه لان جعل تلك الاسس هي ماده الفهم البشرى لا يبقى تلك الأسس على هويتها فكل يدعى أن تلك الاسس والاركان الالهيه شئ مغاير لما يدعيه الآخر... وهذا مما يمحي ويفنى الهويه الدينيه لمحو أسسها واركائها

لضياعتها بين الاجتهادات والاستنباطات فانكار تلك الواسطه المعصومه موجب لنسف هويه الماده الالهيه والنبويه حيث تشتت ولا- تبقى حقيقتها وهويتها بسبب اخضاعها للفهم الغير المعصوم والغير الوحياني فتكون نفس المنظومه الالهيه والنبويه موزعه وضاعه بين تلك الافهام البشريه التي لا تمثل إلا قراءه اصحابها من الفقهاء ... فيكون كل اختلاف له أسسه المستقله عن اسس الفهم الاخر فلا تبقى هويه للدين بين تلك الافهام غير المعصومه وغير الوحيانيه ... ومن انكار ضروره تلك الواسطه تنشأ نفس المذاهب التي لا حصر لها... ولهذا التفت المخالفون إلى الضروره العلويه والحسينيه والحسينيه والسجديه والباقرية والجعفرية والكاظميه و... فجعلوا مقابلهم المذاهب الاربعه لانحرافهم عن خط أهل البيت (عليهم السلام) فأوقفوا الاجتهاد في الكتاب والسنة وإلا لم يبق عندهم من الدين باقيه فصار الاجتهاد ضمن هذه المذاهب... وسبب ذلك انحرافهم عن ضروره تلك الواسطه الوحيانيه حيث جعلوا ذلك الدور فيمن لا أهليه له، مع أنهم في نفس الوقت يعترفون بأن هؤلاء الذين شغلوا هذا المنصب ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع فالسؤال أنهم إذا كانوا ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع، فلماذا لا يتبعون غيرهم...؟!

وهذا شبيهه بالحلقه العقائديه عندنا في عدم التعدي عن أصحاب الكساء وهم يقولون بعدم عصمه الصحابه ولا يقولون بالامامه شعارا

ومع ذلك لا- يجرؤون على مخالفه الصحابه وتخطئتهم وتخطيهم، مع أن الصحابه مختلفون في أنفسهم ولهذا لا- يستطيعون مخالفه الأول والثاني والثالث فإنهم يتعاملون معهم تعامل عقائدى، لأنهم لوخالفوهم لم يبق حجر عندهم على حجر حيث ينهار مبدأهم ودينهم وذلك لأن هذه لمرحله دور بنوى خطير لا- يقوم به إلا- معصوم ومقدس فوق النقاش ولهذه تعرف ضروره العصمه بين الكتاب والنبوه وبين الناس وهى الامامه حتى ينحفظ الدين من التمزيق والانحراف ولا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا برهان بيّن دامغ لمن أنكر تلك الواسطه المعصومه المقدسه التى هى فوق النقاش، وليس هذا المبدأ وليد الصدفة والاختراع كما قدمنا بل هو ضروره واقعيه فى النظام الدينى من لابدية وجود حلقه معصومه بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) وليس هذا مجرد تسميه وشعار بل هو واقع وضروره ومعادله منهجيه لا مفر منها.

ومن هنا يعلم أن حقيقه هذه الواسطه من البيان الوحيانى المعصوم له الديمومه والثبات إلى يوم القيامه بخلاف الرأى فأن الرأى هو انجاس وانقهار بقيود الزمن والمكان وذلك لأن كل فهم ورأى فهو بشرى خاضع لعوامل الزمان والمكان لأن الرأى لأى انسان غير معصوم حتى الفقيه المستنبط رأى بشرى قابل للخطأ فإن قام الدليل على اعتبار قوله ورأيه كالفقيه لقيام الدليل على اعتباره... يؤخذ به... وكذا اصحاب الرأى

غير المستند إلى المادة المعصومه من أصحاب القانون الوضعى لآبد أن يقدموا دليلا على رأيهم الذى لا يتعداهم ولا يستطرق التقنين الأبدى كالقانون الوحيانى فمن هنا نقول بتعدد القراءات فى البيان الوحيانى المعصوم ولكن لآبد لكل قارئ من تقديم الحجة على قراءته... فترى أن النص الوحيانى له امتداد إلى يوم القيامة بخلاف الفهم الذى هو على طبق الموازين والحججه... فضلا عن غيره... وهذا لا يعنى أن الدين ينسف ويتبدل ويتغير لأنه دين الفقهاء وفهمهم حتى تأتي النظريات الغريبه التى تأثر بها بعض من الوسط الداخلى، لأن الواسطه الوحيانيه المعصومه فى بيان النص الوحيانى موجب للحفظ على الهويه الدينيه كما قدمنا وإنما يكون الاختلاف سنخ اختلاف لا ينال الهويه الدينيه فمهما اختلف الفقهاء فان الهويه الدينيه تبقى مهيمنه وثابته لا زوال لها وذلك لأن مساحه الاختلاف بين الفقهاء لا تخرج عن الاطار العام للثوابت المقرره بل تضل سايره ضمن المسار العام للشريعه ولمنهابها رغم تغاير صياغات وقولبه الفتواى المتعدده فالهويه الدينيه ليست خاضعه للفهم والرأى حتى تتبدل وتزول بزوال الرأى.

وعلى هذا يكون من معالم هذا البرهان فتح باب الاجتهاد فى كل زمان وأن الميت الفقيه لا يبقى قوله حجه دائما، وهذا مخالف لما عليه المخالفون حيث قلدوا الفقهاء الأربعة فى الفقااه فقط إلا أنهم تعاملوا

معها معاملة الامامه فجوزوا تقليد الميت ابتداءً.

وبهذا يمكن معاضده الاجماع على عدم تقليد الميت ابتداء واستكشافه بهذا الفرق بين الضروره المذهبيه عندنا والضروره المذهبيه عندهم .

وجمله من العلماء استكشفوا هذا الاجماع بطرق أخرى، فمن تلك الطرق ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في غير هذا المقام بل ذكره لشيئ آخر والحرى أن يذكر ههنا مستندا لاستكشاف الاجماع.

ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في المقام من لزوم امام ثالث عشر :

فقد ذكر في الفقه والأصول: أننا لو بنينا على جواز تقليد الميت ابتداء لانحصر تقليد جميع الطائفة في واحد طوال الدهر لأن الأعلم بين الأموات والأحياء بحسب الواقع واحد، وعليه فيجب على كل الاجيال تقليده، وإذا وجب تقليده على كل الأجيال لزم من ذلك امام ثالث عشر.

التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدس سره):

اشاره

وعلى كل حال قد قرب ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) بتقريبات :

التقريب الأول:

أن ما ذكره (قدس سره) يستكشف منه الاجماع وذلك لأن من ثوابت مذهب أهل البيت (عليهم السلام) هو الحجية الثابته المستمره للمعصوم، أما غير المعصوم

فلا- ثبوت ولا- دوام لحجتيه.وعلى ضوء هذا الثابت من مذهب الاماميه يُعرف أن صلاحيات غير المعصوم (عليه السلام) تنتفى بالموت وإلا لكانت صلاحياته باقيه ولو كانت باقيه ولم تنتفِ كان على حد المعصوم (عليه السلام) .

وهذا مثل ما تقدم من تنظير الفرق بين المذاهب الإسلاميه وبين مذهب أهل البيت (عليهم السلام) إذ أنهم يعطون الفقهاء الأربعة صلاحيات الامامه التي لا تتخطأ ولا تقتحم ويعطون أصحاب السقيفه منصب القداسه التي لا تتخطأ لا منصب العدالة الذي يمكن المناقشه فيما يصدر عنهم لأن العدالة تجتمع مع الخطأ .

وإلا فمع كون أبى حنيفه وغيره فقهاء فلماذا لا يتعدى ولا يحاكم نظرهم إذ الذى لا يتعدى هو منصب الامامه لا منصب الفقاهه. وأيضاً إذا كان الصحابه عدولاً فلماذا لا يخطأون فإن العدالة لا تتنافى مع الخطأ ولماذا يكون التعامل معهم معاملة المعصومين مع القطع بعدم عصمتهم، وبهذا تعرف ضروره وأهميه العصمه فى تلك المرحله - التى هى بين الله والنبوه وبين المكلفين - التى لا بد منها فى الحفاظ على الدين الحنيف وأنهم لو تعدوا تلك الحلقة لما استقر لهم حجر على حجر، وكل ذلك لتركهم أئمه أهل البيت (عليهم السلام) .

التقريب الثاني:

أن يقال إن البحث ليس في تقليد الميت من جهة الأعلمية كأن نفترض أن الاعملية متوفره في الميت وجميع الشروط مفروضه التحقق، وإنما البحث هنا في خصوص شرطيه الحياه ومانعيه الموت من التقليد الابتدائي وعليه فإذا كان واجداً لجميع الشرائط وقلنا بأن الموت ليس بمانع تعين الرجوع إليه ولا يصح أن يتخطى ويتجاوز، وهذا معلوم البطلان بالضروره لأن مثل هذا هو شأن قول المعصوم (عليه السلام) وصاحب المذهب لا شأن الفقيه التابع لأصل ومقررات المعصوم (عليه السلام). وهذا محذور تعليقي لكونه معلقاً على توفر جميع الشرائط من الأعلمية وغيرها فيه ما عدا الموت فيلزم منه المحذور على هذا الفرض وهو كاشف إنني عن بطلانه في نفسه.

التقريب الثالث:

أن يقال إن الأعلم في الأحياء والأموات بحسب الواقع لا بحسب الاحراز واحد وعليه فذاك الأعلم بحسب الواقع قوله لا يتخطأ، وهذا فيه محذور ... حاصله أن الذي قوله لا يتجاوز ولا يتخطى هو صاحب المذهب والامام لا الفقيه وصاحب الفتوى.

وقد أجيب - على ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في تقريراته الاصوليه والفقيهيه - أنه مع اشتراط شروط كثيره في المُقلد لا توجب الثبات ، بل

هى موجبه للتبدل والتغير فى الفقيه فلا يلزم ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من كونه إماماً ثالثاً لتبدله وتغيره من زمان إلى زمان أو بوجود من هو أعلم منه بعد أن لم يكن، إلا- أن ما ذكره يصح على بعض الفروض التعليقيه وهو كاشف إنَّى بعدم انسجامه مع أصول الاماميه كما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) وقد اوضحناه فى هذه التقريبات.

تقييم الاجماع:

إن هذا الاجماع المستكشف بهذه الطرق إن كان كاشفاً عن سيره متقدمه على الغيبه الكبرى عند الرواه فيعتمد عليه وإلا لكان الكلام فى كاشفيه هذا الاجماع عن تلك السيره.

وقد يشكل على كاشفيه مثل هذا الاجماع بأن السيره قائمه على عكسه فإن كتاب الفضل بن شاذان يوم وليه وكتاب يونس بن عبد الرحمن عمل بهما مع وفاه اصحابها فقد عمل بها الأصحاب.

والجواب أن كتب الاصحاب هى كتب أخبار وليست بكتب فتاوى فعملهم بها بمعنى أخذهم رواياتهما.

وعليه فإن كشف هذا الاجماع عن السيره فهو حجه وإلا- فلا نعم الاجماع الذى ذكرناه وهو ما يرجع إلى أصول المذهب وضرورياته بالتقريبات التى تقدمت فهو حجه، وسنبين إن شاء الله أن الوجه - الذى نعتمده فى عدم جواز تقليد الميت ابتداءاً - هو رجوعه إلى بعض قواعد

المذهب وأصوله وإلا فمجرد دعوى الاجماع بدون كشفه عن السيره المتلقاه من المعصوم (عليه السلام) أو غير المردوع عنها لا عبره به.

الدليل الثانى ظهور الأدله فى اعتبار الحياه:

اشاره

إن الأدله الداله على حجيته فتوى الفقيه فى مسأله جواز الرجوع ظاهره فى اعتبار الحياه : كقوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١.

فإن قوله: (لِيَتَفَقَّهُوا) ظاهره فى اعتبار الحياه لعدم صحه الخطاب إلا للأحياء.

ومن الأخبار: التوقيع الصادر من الناحيه المقدسه وهو ما جاء فى قوله (عليه السلام) :

« وأما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجه الله » (١).

فإن الحوادث الواقعه أى المستجده فالرجوع فيها إلى الميت لا معنى له إذ الحادثه المستجده لا بد فيها من الرجوع إلى الحى إذ الميت

ص: ١٦٦

١- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ٩.

لم يدرك الحادته ولم يفيت فيها حتى يرجع إليه، فالذين هم محل الارجاع هم خصوص الاحياء .

وقد مرّ أن المراد من الرواه هم الفقهاء الذين مصدر فتواهم الروايه لأن تطبيق الروايه على الحوادث المستجده مما يحتاج إلى فهم ونظر وتأمل فاعتبار الفقاهه واضح فيه.

وكذا العناوين والصفات الوارده كقوله تعالى: (وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) وقوله تعالى: (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) .
وفى الأخبار كقوله (عليه السلام) :

« رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا » ، وقوله:

« أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ... » ، وقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا » .

وقد استدل باشتراط واعتبار الحياه فى المفتى لظهور هذه العناوين فى اعتبارها.

الاشكالات على الدليل الثانى:

الاشكال الأول:

إن ظهور دلالة الأدله فى الحى لا يعنى نفي ما عداها واعتبارها بخصوصها فلا ينفى اطلاق الأدله الأخرى الأتيه، وذلك لأن كلاً من العام والخاص مثبت ولا تنافى بين المثبتين فلا يخصص المقيد المطلق إلا بشروط وهى غير متوفره فى المقام، وأيضاً عنوان الحياه لم يؤخذ فى

ص: ١٤٧

هذه الأدلة كشرط إذ أن مورد هذه الأدلة خاص ولكن من دون أن يؤخذ فيها عنوان الخصوصية فغايب الأمر في هذا النوع من الأدلة - التي موردها خاص وانحصرت فلم ترد في غير هذه الموارد الخاصة - لا تنفي اطلاق نفسها فضلاً عن منافاتها لاطلاق الأدلة الأخرى فلو سلم عدم شمولها الميت لعدم اطلاقها بهذه الخصوصية الموردية فلا تراحم ما عداها من اطلاق الأدلة الأخرى فهي لا تقوى على تقييدها وذلك لأن التقييد لم يؤخذ من اللفظ بل أخذ من خصوصية المورد والسياق.

الاشكال الثاني:

أن هذه العناوين (لِيَتَفَقَّهُوا)، (وَ لِيُنذِرُوا) ، «نظر في حلالنا وحرامنا» وما شابه ذلك، تطلق على الميت بعد زمن التلبس كما تطلق على الحي ولهذا يطلق على الأوصياء مندرين ومبشرين حتى بعد موتهم. وأما قوله (عليه السلام) : «وأما الحوادث فارجعوا فيها» فيمكن التأمل فيها أيضاً بأن الحوادث المستجده ناظره إلى المستجده عند المكلف والمقلد بالكسر لا عند الفقيه إذ الفقيه قد أفتى فيها وفرغ عن حكمها.

الاشكال الثالث:

إن هذا الوجه كما يمكن أن يكون وجهاً مستقلاً يمكن أن يكون تقريباً للوجه الأول وهو الاجماع.

وحاصله: أن الفتوى متقومه بالرأى والتبني أى الاستنتاج والفهم من المدارك المقرره ولذلك لو جُنَّ أو أغمى عليه اغماء مستمرا أو غير ذلك ففي جميع هذه الموارد أتفقت الفتوى عند الجميع بعدم جواز تقليده، وهذا الرأى عند الموت ينتفى، وكذا لو تبدل رأيه إلى رأى آخر فإنه لا يجوز البقاء على فتواه السابقه، فهذه الموارد داله على أن بقاء الرأى وهو الاستنتاج دخيل فى الفتوى وهذا الرأى ينتفى بالموت ولذلك استدل الآخوند (قدس سره) بهذا كدليل يستدل به على انتفاء موضوع حجيه الفتوى ليس فقط فى الأصول العمليه والاستصحاب بل يستدل به على احراز انتفاء حجيه الموضوع وذلك لانعدام الرأى ، إلا أن الشأن فى أن الموت هل هو رافع للرأى المقوم للفتوى أم لا؟

وقد أوجب عن هذا الاستدلال: بأن المسلم لو كنا نحن والقاعده الصناعيه هو اعتبار الرأى حدوثا لا بقاءً، غايه الأمر أن الدليل كالاجماع قام على عدم جواز التقليد فى موارد خاصه كموارد الجنون والاغماء وإلا فليست حجيه الفتوى متقومه بالرأى بقاء بل متقومه به حدوثاً فبحدوثه تحصل الفتوى وهى مستمره عرفاً حتى مع انتفاء الرأى.

وأوجب أيضاً: أن الرأى للميت غير معلوم زواله حتى عرفاً لأن الموت ارتحال إلى عالم أرفع وأرقى فتخرج النفس من عالم ضيق وصغير إلى عالم واسع وكبير ومن ثم يتصف الأنبياء (عليهم السلام) بالنبوه حال

الموت فهو وصف كمال لا- وصف نقص وإلا- لما اتصف به الأنبياء (عليهم السلام) وهو بخلاف الجنون والمرض والنسيان فالموت كمال لموضوع الرأى عرفاً وهو الروح، فصفت النفس والروح لا تزول ولا تضعف بالموت بل تقوى وتثبت.

وبيان آخر: أنه إذا مال الانسان إلى قول أو رأى معين يبقى عرفاً أنه ينسب إليه حقيقه وبدون تجوز حتى حال موته ولهذا يقال فتوى الشيخ الطوسى ورأى العلامه والمحقق الحلّى، وقد يكون تخريج ذلك من جهه أن حدوث الرأى فى حياه المفتى حيشه تعليليه عند العرف لبقاء الاسناد لا حيشه تقييده حتى تحتاج إليها حدوثاً وبقاءاً وقد يكون تخريجه من باب ما ذكره الاصفهاني من أن الرأى باقٍ بعد الموت لبقاء النفس.

وهذا بخلاف تبدل الرأى فإنه يختلف عن الموت إذ تبدل الرأى هو تخطئه نفسه... وستعرض للمزيد من البحث إن شاء الله فى بيان المختار.

الاشكال الرابع:

ما ذكره السيد الحكيم (قدس سره) واعتمده السيد الخوئى (قدس سره) من أن أدله جواز التقليد إذا شملت الميت ابتداءً يلزم منه التعارض الداخلى وذلك لأن المفروض أن البحث فى جواز تقليد الميت ابتداءً فى خصوص مخالفه الميت للاحياء، وأما عند موافقته لهم فإنه يصح الاستناد للجميع كما يأتى بحثه، فلا معنى للتخيير.

ص: ١٧٠

وعند المخالفه لا- يمكن التمسك بالسيره ولا- بالاطلاقات وإلا- لزم منه التعارض؛ وذلك لأنه في شمول السيره والاطلاقات للأقوال المتخالفه يلزم الجمع بين المتنافيين وشمولها لأحدها دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ويجاب عنه بجوابين نقضى وحلى:

الجواب النقضى:

وحاصله أن هذا ليس خاصاً بالأموات بل يشمل الاحياء إذا اختلفوا فيما بينهم فالمفروض حصول المعارضه! مع أنهم يعالجون المعارضه فلا تتساقط الأدله فهنا كذلك! بل يصار إلى التخيير كما سيأتى أو إلى ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) وهو الأخذ بأحوط القولين وليس هذا الاحتياط هو القسم الأول حتى يكون مقابلاً للتقليد بل هو منحدر عن التقليد ونوع منه.

الجواب الحلى:

وحاصله أيضاً أن الكلام فى تقليد الميت فى نفسه بقطع النظر عن تخلف بعض الشرائط كشرائط المفتى أو الفتوى ككون الميت غير أعلم أو كون فتوى الميت معارضه بما يخالفها وغير ذلك، فليس النظر فى الطوارئ بل النظر فى تقليد الميت فى نفسه مع القطع عن الطوارئ والموانع بل فى المقتضى.

ص: ١٧١

الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجية بتقريبه:

استصحاب عدم الحجية فكل حجه يشك فيها فالأصل عدمها، والقائلون بهذا الوجه فى منع تقليد الميت ابتداءا التزموا بجواز تقليده بقاءً وذلك لجريان الاستصحاب، وقد قرب وجه المنع بتقريبين:

الأول: إن كان المستصحب هو الحجية الفعلية فهذا مقطوع بعدم إذ أن حجه فتوى الميت فى حق البالغ قبل وجوده لم تكن حجه فعلية قطعاً حتى تستصحب بل المستصحب عدمها.

الثانى: إن كان المستصحب هو حجه الفتوى الانشائية وما هو على نحو القضييه الحقيقيه فهى وإن كانت متيقنه إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب وذلك للشك فى دائره المنشأ سعه وضيقتاً فهل الحجية مجعوله فى حياه الميت فقط أو فى حياته وبعد موته وعليه فلا- يعلم أنها حجه على خصوص من أدرك المجتهد فى حياته أو للاعم منه فلا- علم لنا بثبوت الحججه بعد الممات لتستصحب حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه .

وفيه:

أن الاستصحاب يجرى فى نفسه مع قطع النظر عن أى موانع فى البين.

ص: ١٧٢

وأما ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) بتقريبه فجوابه أنه قد قرر في محله أن استصحاب بقاء المجعول مقدم على استصحاب عدم الجعل.

وأما استصحاب حجيه الفتوى الفعلية الثابتة للمكلف في حياه

المفتى على نحو القضية الخارجيه فهي مقطوعه العدم فلا- يجرى فيها الاستصحاب وأما حجيه الفتوى الثابتة بلحاظ جميع المكلفين على نحو القضية الحقيقه إذ كل مفروض الوجود تكون هذه الفتوى حجه في حقه وعليه فبعد الموت نشك في زوال حجيه الفتوى على المكلفين فتستصحب.

وأما ما ذكر من عدم جريان الاستصحاب من جهه اختلال بعض اركانه وهو عدم العلم بالحدوث وذلك للشك في سعه الحجيه وضيقها، فلا- نعلم بأن الحجيه المنشأه من الشارع هل هي خاصه بمن أدرك المجتهد وهو حي أو أنها تعم من لم يدركه كذلك؟، وعليه فلا- علم لنا بثبوت الحجيه بعد الممات حتى ننصحبها بل حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكليه إذ في الاحكام الكليه لنا علم بثبوت وفعلية الحكم في زمان ما وإنما نشك في استمراره وبقائه وأما بالنسبه إلى ما نحن فيه فلا علم لنا بثبوت الحجيه على المكلفين فعلاً في زمان ما كالذين لم يدركوا المفتى، ومثل ما نحن فيه احكام الشرائع السابقه فلا علم لنا بثبوتها لنا ولو في زمان ما حتى نستصحبها، فالشك هنا شك

ص: ١٧٣

فى المقتضى لا الشك فى الرفع.

وجوابه: أن ظاهر حجه فتوى المفتى للمكلفين بنحو القضية الحقيقيه فإذا شككنا فى سعه وضيق دائره القضية الحقيقيه يكون من الشك فى الرفع لأن القضية الحقيقيه تشمل كل مقدر الوجود، فالشك فى شمولها لبعض مقدر الوجود لا من جهه حقيقتها بل من جهه الرفع والمخرج بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً الحاله السابقه التى هى ركن الاستصحاب ليس من الضرورى أن تكون بلحاظ المكلف بل بلحاظ وجود الحجه للفتوى فى نفسها أى الحجه المشرعه والثابته والفعليه التى فعليتها بفعليه نفس متعلقها وهى فعليه ناقصه لا تقتضى التنجيز والتعذير، ولا تتوقف هذه على وجود المكلف، بخلاف الفعليه التامه فهى التى تقتضى التنجيز والتعذير ولا تتحقق إلا بالبلوغ والوصول إلى المكلف فهى التى تتوقف على وجود المكلف، فالفتوى مثلاً- طريق معتبر كما فى بقيه الامارت والحجج كالروايه فإن حجيتها ثابتة بإخبار الراوى فإن روايته وخبره حجه حتى وإن لم يوجد مكلف وهى الحجه الناقصه فليس من الضرورى أن تكون فعليه الحجه مرهونه بالاضافه إلى المكلف بل قد تكون بالاضافه إلى نفس الفتوى وممتنها.

ص: ١٧٤

ومنشأ منع الأعلام للاستصحاب بدعوى عدم وجود موضوعه هو عدم التفريق بين الحجية الفعلية التامة والناقصة، فالتامة هي التنجيز والتعذير وهذه لا تتحقق إلا بوجود الموضوع أى المكلفين والناقصة بلحاظ الفتوى فى نفسها فإنها حجية ناقصة مثل من عجز عن ترك الحرام فإنه لا تنجيز ولا تعذير ولكن الحرمة المشرعه باقيه ولم ترتفع، ومثله وضوء الجاهل بالماء المغصوب فإنه لا تنجيز ولا تعذير مع وجود حرمة التصرف فى الماء المغصوب ولهذا حكموا ببطلان وضوءه .

وهذه النكته التى اغفلها الأعلام بل ونفوها قد أثبتوها فى التمسك بالأطلاق فى تقليد الميت بقاءً بنفس هذه النكته التى صححنا بها الاستصحاب كما ننبه عليها هناك إن شاء الله.

الأدله التى استدل بها على جواز تقليد الميت ابتداءً:

الدليل الأول: سيره العقلاء:

إشاره

فقد استدلوا باطلاق السيره العقلائيه القائمه على الرجوع إلى أهل الخبره وربما قيل هو العمده وبالتالي تنسحب إلى السيره الشرعيه ولا- يفرق فيها بين الرجوع إلى الحى أو الميت ما دام الميت من أهل الخبره فى مجاله وهذا أمر مطرد عند العقلاء فى كل موارد الرجوع إلى خبرويات أهل الخبره سواء كان الرجوع له ابتداءً أو بقاءً.

أنه مخدوش بتمحيص حقيقته رجوع العقلاء فى كل مجال إلى أهل الخبره؛ لأن رجوعهم إلى الميت هل هو بالمباشرة وبدون الاستعانه بأهل الخبره الاحياء وتوسطهم؟ أم لابد فى رجوعهم من اعتمادهم على أهل الخبره من الأحياء أولاً. وأهل الخبره يرجعونهم إليه ثانياً؟

فالمشاهد أنهم لا يرجعون إلى الميت ابتداء إلا بتوسط الأحياء فى العمليات الطبيه والهندسيه وغيرها لا يرجعون إلى الأموات إلا بتوسط أهل الخبره وذلك لأنهم لا يعلمون هل نظريه الأعلم باقيه أو أن هذه النظرية أبطلت مثلاً أم لم تبطل، طراً عليها بعض التغيرات الهامه أو لا؟ وغير ذلك من الامور التى يرجع فى شؤونها ومعرفتها وتحديدها إلى أهل الخبره .

وهذا خاص كما هو واضح بالمسائل النظرية والباقيه على نظريتها لا بالمسائل البديهييه إذ لكل علم مسائل بديهييه وأخرى نظريه فى المسائل البديهييه لا يرجع فيها إلى أهل الخبره أصلاً.

وسبب ذلك كله هو تكامل العلوم جيلًا بعد جيل وهو أمر طبيعى ملموس فى قوافل العلوم سواء كان فى الطب أو الهندسه أو الفيزياء وغيرها، وبطبيعته العقلاء أنهم يسعون لاتباع الأكمل.

وعلى هذا فما قيل من قيام السيره على رجوع العقلاء للأموات

مباشره ليس بصحيح بل لا بد من توسط الرجوع إلى الأحياء، نعم في بعض الموارد التي أخذوها من الأموات وأدركوا أثرها الايجابي فإنهم بقاءً لا ابتداءً لا يرجعون إلى الأحياء إلا إذا كان الأمر خطيراً.

الدليل الثاني: اطلاقات الأدلة والعناوين:

اطلاقات الأدلة والعناوين الواردة مثل قوله تعالى: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) . وقوله تعالى: (فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) . ومثل قوله (عليه السلام) :

« رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا » ، وقوله:

« أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... » ، وقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً » .

وبيان ذلك: أن دعوى اطلاق هذه العناوين لشمولها للميت والحي وعدم تقييدها بالحياه مبنيه - بعد ظهور اختصاص هذه العناوين بالحي - على أن اعتبار هذه العناوين حدوداً لا بقاء فتكون حيثه تعليليه مثل وثاقه الرواي وحياته في حجيه الروايه أو حدوداً وبقاء فتكون حيثه تقييده مثل عدم تكذيب الرواي نفسه، فإن الرواي تعتبر روايته بشرط أنه لا يكذب نفسه وهذا القيد مأخوذ حدوداً وبقاءاً.

فالسؤال الذي يطرح نفسه عن الحياه المعتمده في حجيه فتوى المفتى هل هي مأخوذه على نحو التقييد أو التعليل ؟

والجواب: أنه إذا كانت الجبهه المأخوذه في الفتوى هي جنبه الأماريه

والكاشفيه المحضه فإنها تحصل بمجرد الحدوث ولا يشترط البقاء مثل وثاقه الروايه وعداله الشاهد فإنه بمجرد ما يخبر الراوى أو يشهد الشاهد تحصل الكاشفيه بحدوث روايته أو شهادته حتى لو زالت الوثاقه والعداله بعد ذلك؛ لوضوح أن الاماره ليست مرهونه ببقاء الصفات .

هذا لو كنا نحن والجنبه الأماريه فالاطلاق المدعى تام لتوقف الكاشفيه والاماريه على ثبوت الصفات حدوثاً فقط ولو كان لبقاء هذه الصفات موضوعيه فى حكم الشارع بالحجيه لاشترطه، فينفى اشتراطه بالاطلاق وعليه أن الفتوى إذا صدرت من المفتى وهو واجد للصفات تحقق الكشف حتى لو زالت بعد ذلك ولا- يفرق فى سبب الاماريه والكاشفيه بين السبب الحسى والسبب الحدسى والملكه العلميه إذ الكاشفيه تحصل بمجرد حدوث تلك الصفات المأخوذه فى الكشف.

وخير شاهد على ذلك كتاب الشلمغانى فإنه بعد انحرافه قال الحسين بن روح (قدس سره) : أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن على (صلوات الله عليهما) وقد سئل عن عن بنى فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال (صلوات الله عليه) :

« خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا » (١).

ص: ١٧٨

١- (١) - الغيبه (للطوسى) : ص ٣٩٠ ح ٣٥٥ .

وأما لو قلنا: إن الجبهه المعبره فى الفتوى شىء آخر أيضا غير الاماريه والكاشفيه المحضه كما هو الصحيح على ما سيأتى بيانه من أن المناط فى حجيه فتوى المفتى ليست الأماريه فقط بل توجد مناطات آخر ولذلك - من باب المثال - لوجن أو مرض أو فسق فإنه مع بقاء رأيه وعدم تبدله فلا يصح الرجوع إليه والأخذ به ، فعدم صحه التقليد فى هذه الأحوال منبه اجمالى على أن المناط ليس هو الكاشفيه المحضه وإن كان الدليل القائم على ذلك فى هذه الموارد الاجماع.

فادعاء الأطلاق أو التقييد ينقح أن استظهار حجيه فتوى المفتى أماره محضه أو غير محضه، فمن قال بالجواز فعليه أن يقيم الشواهد على أن الحثيه المأخوذه فى هذه العناوين تعليليه ومن قال بالمنع عليه أن يقيم الشواهد على أن حثيتها تقييده. فالتأمل فى الاطلاق المدعى فى المقام منشأ عدم تقديم المستدل شواهد على مدعاه.

الدليل الثالث: استصحاب الحجيه الثابته للفتوى بعد الموت

اشاره

وقد اعترض عليه بعده اعتراضات:

الاعتراض الاول وجوابه:

الاعتراضات المتقدمه فى أدله المانعين من كونه لا حاله سابقه له، وقد تقدم الجواب عن كل ذلك.

ص: ١٧٩

الاعتراض الثاني وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدس سره) من أن الحجية معنى عقلى بمعنى التنجيز والتعذير وهو منتزع من حكم آخر فلا يمكن استصحابه.

وفيه: أنه إشكال مبنئى، والصحيح هو ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) - وإن كان ما ذكره له عده صياغات وبيانات - من أن الحجية معنى وضعى معتبر فى باب الاماره فهو قابل للاستصحاب.

الاعتراض الثالث وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدس سره) من أن بين الحياه والموت تبدل موضوع وذلك باعتبار أن العرف يرى أن فتوى المفتى متقومه بالرأى وهو متقوم بالحياه ومع الموت يعدم موضوع الفتوى ويتحقق موضوع جديد .

وذكر (قدس سره) شواهد فقهيه على تقوم الفتوى بالرأى كتسالم الكل على أن المفتى إذا جن أو فسق أو مرض أو غيرها من اختلال الشروط التى تعدم الرأى، فقد التزموا بعدم صحه البقاء على تقليده وهو حى إذا ذهب عقله أو صحته أو عدالته أو غيرها... وهذه الامور متقومه بالحياه فإذا انتفت الحياه يعدم الرأى من باب أولى، فهذا شاهد على تقوم الرأى بالحياه.

وفيه: أن ما ذكره متين ، إلا أن الكلام فيما ذكره من الشواهد من أنها

لاتدل على تقوم الفتوى بالرأى، بل تدل على نكته أخرى - سندكرها فى بيان المختار - هى أن فتوى المفتى ليست متمحضه فى الأماريه والكاشفيه بل لها عنصر ومناطق آخر، وجملة من الأعلام فى باب التقليد عندهم اغفال عن هذه الحيشه التى سندكرها وإن كانوا ارتكازا ملتفتين لها كما هو ظاهر منهم فى بعض الفروع.

وبعبارة أخرى: أن الاشكال على الاستصحاب هو تبدل الموضوع بسبب الموت وذلك لما يأتى فى معنى حجيه الفتوى من اشتمالها على حيشه تختلف عن الاماريه المحضه بحيث إن تلك الحيشه تختل بالموت لا- بسبب ما ذكره بعض الأعلام من الاشكالات السابقه من عدم العلم بالحاله السابقه أو أن الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل، بل هو لأجل تلك الحيشه المأخوذه فى معنى الفتوى التى تنتفى بالموت ومن هنا يستشكل فى جريان الاستصحاب.

فبعض هذه الاشكالات خاص بالتقليد الابتدائى كعدم العلم بالحاله السابقه وبعضها مشترك بينه وبين البقائى كالاشكال الثانى من كون الحجيه عقليه منتزعه فليست حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى فلا يجرى الاستصحاب لعدم ترتب الأثر. نعم لو كانوضعها باعتبار من الشرع لترتبت عليها آثارها العقليه من صحه التنجيز والتعذير.

وهذه الاشكالات ليست بتامه عندنا... والتام عندنا ما اختاره الآخوند

من تبدل الموضوع ولكن لا- للنكته التي ذكرها بل لما نختاره، وما نختاره مانع من جريان الاستصحاب بلا فرق فيه بين التقليد الابتدائي والبقائي.

هذا تمام الكلام في أدله المانع والمثبتين وقد ارتضينا من أدله المانعين الاجماع بنكته الضروره المذهبيه.

بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً:

اشاره

ثم إن ما اعتمدناه من الادله على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يتألف من مقدمات:

المقدمه الأولى: في اشتمال حقيقه الفتوى على الأمايه والولايه:

أن الفتوى ليست اخبارا واماره محضه بل هي نوع من الصلاحيه والولايه والنفوذ وقد تقدمت الشواهد على ذلك من الآيات الروايات وغيرها فلا بد لها من التنصيب والأذن من الله.

المقدمه الثانيه: في عدم الدليل على بقاء الولايه بعد الموت

اشاره

أن هذه الولايه والسلطه والصلاحيه لا دليل على بقاءها بعد الموت فلا بد من اعتبار الحياه في تنفيذ واعمال هذه الولايه والسلطه . هذا على نحو الاجمال .

وأما بيانهما بنحو التفصيل:

المقدمه الأولى وأدلتها:

اشاره

ص: ١٨٢

وحاصلها: أن مختارنا يعتمد على بيان ماهية وحقيقه الفتوى! فحقيقتها ليست اخباراً وأماره محضه بل حقيقتها عمليه ممارسه السلطه التشريعيه كما هو في علم القانون أيضاً. فالفتوى ممارسه التشريع والسلطه والحاكميه من الفقهاء ولكنها ليست في عرض تشريع الله أو تشريع الرسول (صلى الله عليه وآله) أو تشريع أهل البيت (عليهم السلام)، ولا- يخفى أن كل مرتبه من هذه المراتب مختلفه عن الأخرى سنخاً.

ويدل على ذلك دليلان:

الدليل الأول: أن هذه الممارسه تحتاج إلى إذن من صاحبها بالأصل وتوليه منه وهي ولايه الله لقوله تعالى: (قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) . فالمراد من الافتراء هو الكذب مع أن الله علق قولهم على الأذن فقط مع قطع النظر عن مطابقه الواقع فإن إذن كان صدقاً وإن لم يأذن كان كذباً فلو فسرنا الفتوى بالاخبار المحض فلا ترتبط بالأذن وحيث إنها مربوطه به في الآيه فيكون معنى الأذن صلاحيه وترخيص فإذا أذن الله تكون الفتيا صدقا وإذا لم يأذن فهي افتراء.

وظاهر هذا أن الفتوى ليست أماره بل هي انشاء حكم واعمال منصب التشريع ولو كانت أماره محضه وليست بتوليه من الله والنبى (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) ولا إنشاء حكم فإنه لا ربط لها بالأذن، وعليه فالأذن يدل على أن الفتيا مرتبطه بمنصب وسلطنه وولايه منحدره من ولايه الله

ثم ولايه الرسول (صلى الله عليه و آله) ، ثم ولايه أهل العصمه (عليهم السلام) .

ويدون الأذن والصلاحية والسلطنه المنحدره من ولايه الله وأولياءه فهى ليست بفتوى بل كذب وافتراء لأنه نوع من التعدى على هذا المنصب.

وهذا ثابت أيضاً فى مقام النبوه والوصيه فكما هى ابلاغ فهى تحتاج إلى صلاحية واذن من الله، وكذا البشاره والنداره من الانبياء فإنه ابلاغ واخبار ولكنه يشترط فيه الأذن والصلاحية لهذا المنصب فكذا الإبلاغ عن النبى (صلى الله عليه و آله) وأوصيائه فهذا كله يحتاج إلى صلاحية وأذن لكونه منصبا وسلطنه وولايه متفرعه.

بيان دور النبى فى التشريع:

ولهذا يبتنى جهاله وجحود مقوله: «حسبنا كتاب الله» وأن النبى (صلى الله عليه و آله) فى دعواه ومقالته ساعى بريد لا دور له إلا الواسطه المحضه ولا يعرف أن سنن النبى (صلى الله عليه و آله) حلقة لها موضوعيه فى تلقى سنن الله وكذا سنن أهل العصمه حلقة لها موضوعيه فى تحقق سنن النبى (صلى الله عليه و آله) للمكلفين.

ومع أن أتباع هذا القائل وافقوا صاحبهم فى النظره القاصره المقصره فى معرفه مقام النبى (صلى الله عليه و آله) وخالفوه فى أئمه المذاهب الأربعة حيث جعلوا لهم موضوعيه فى تحقق سنن النبى (صلى الله عليه و آله) بحيث لا يجتهد من

يأتى بعدهم إلا فى فهم كلام هؤلاء الأربعة مع أنهم لم يقولوا حسبنا كتاب الله وسنه نبيناً إذ هى بين أيدهم ولو اخذوا بالكتاب وسنه النبى (صلى الله عليه وآله) لتركوا هؤلاء الأربعة مع أن هؤلاء فقهاء يمكن مخالفتهم وليست مخالفتهم كفر إلا أن ضروره وجود الواسطه المعصومه التى لا- تخطأ - بل يكون الاجتهاد فى كنفهم وأقوالهم - تحتم عليهم أن يتخذوا هؤلاء الفقهاء ويجعلوهم أئمة معصومين لا فقهاء فحسب وهذا عاقبه من أنكر وترك الواسطه بين الخلق والنبوه المتمثله فى أهل البيت (عليهم السلام) .

الدليل الثانى: اعتبار الولاية والسلطنه فى الفتوى وشواهدة:

شواهد الآيات:

(إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ أَحْشَوْنِ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) ١.

فالترتب المذكور فى الآيه بين الحاكمين بالتوراه طولى منصب النبيين ثم منصب الأوصياء ثم منصب العلماء فالترتب باعتبار المناصب المجعوله فهو شاهد على جعل المنصب للعلماء والفقهاء الذى فى طول

والمراد من الحكم عام وليس المقصود به القضاء فقط بل المراد به مطلق الفتيا وقد ورد الحكم بمعنى الفتيا في الكتاب في آيات أخرى وهي تدل على أن الفتيا صلاحية وسلطه ومنصب وليست مجرد إخبار محض.

شواهد الاخبار:

منها صحيحه أحمد بن اسحاق:

«العمري ثقتي فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ، وما قال لك فعنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان»^(١).

فإنها ظاهره فى السلطه التشريعيه نيابه عنهم (عليهم السلام) .

وأيضاً صحيحه أبى بصير قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : رأيت الراد على هذا الامر كالراد عليكم ؟ فقال :

« يا أبا محمد، من رد عليك هذا الامر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه و آله) »^(٢).

ص: ١٨٦

١- (١) - وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٧ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٣ ح ٤٨ .

فهى جعل مقام وسلطه وولايه وليست مجرد اماره كاشفه. وأيضا ما دل عليه التوقيع بسند الطوسى (قدس سره) قال :

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري رضى الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنه ثقتى وكتابه كتابى»(١).

وأيضاً فى التوقيع الشريف:

« فإنه لا عذر لأحد من موالىنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم » (٢).

وهو واضح الدلالة على أنه منصب وليس مجرد نقل للاخبار والحكاية والكشف وهو لازم التبعده ولا يصح التشكيك فيه فهو توليه منهم إلى الفقهاء واعطاءهم الصلاحية .

وفى التوقيع الآخر الموثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمدانى لتعدد طرقها قال(عليه السلام) :

« ويحكم ما تقرؤون ما قال الله تعالى : (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً ۗ) ٣

، فنحن - والله -

ص: ١٨٧

١- (١) - وسائل الشيعه: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٠ .

القرى التي بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهرة»(١)

وهو دال على نيابه الفقهاء فى الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام) .

ومنها: روايه على بن سويد - وهى كالمحسنه - عن أبى الحسن (عليه السلام) :

« لا- تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنه الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكه ، ولعنه آبائى الكرام البرره ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة ...» الحديث(٢).

فإن الفتوى لو كانت اماره وكاشفه فقط لما كان للشيعه خصوصيه فليس هو مجرد الكشف عن الواقع بل سلطنه تشريعيه مجعوله لفقهاء الشيعه .

ويدل عليها أيضا : أخبار القضاء إذ إن القضاء هو فتوى وزياده وفى كثير من الآيات عبرت عن الفتوى بالحكم:

منها: مصححه عمر بن حنظله قال:

« ينظران إلى من كان منكم قد

ص: ١٨٨

١- (١) - وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٥١ ح ٤٦ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٢ .

روى حديثنا ، ونظر فى حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فإنى قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله» (١).

فإن القضاء فتوى وزياده ، والامام (عليه السلام) قد قلده هذه الولاية .

ومنها: معتبره أبى خديجه سالم بن مكران : فقال (عليه السلام) :

« قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شىء من الاخذ والعطاء ، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا ، فانى قد جعلته عليكم قاضيا، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر » (٢).

فجعل (عليه السلام) للقاضى الفقيه ولاية ومنصباً فى طول ولاية ومنصب المعصومين (عليهم السلام) وليس قضاء القاضى مجرد اماره محضه.

منها مصححه جميل بن دراج عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى حديث - أنه ذم رجلا فقال :

« لا قدس الله روحه ، ولا قدس مثله ، إنه ذكر أقواما كان أبى (عليه السلام) ائتمهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبه علمه

ص: ١٨٩

١- (١) - وسائل الشيعه: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٩ ح ٧ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٢ .

وكذلك اليوم هم عندى مستودع سرى وأصحاب أبى حقا ، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم السوء ، هم نجوم شيعتى أحياء وأمواتا ، هم الذين أحيوا ذكر أبى (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعه ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين ، ثم بكى ، فقلت : من هم ؟ فقال : من عليهم صلوات الله (وعليهم رحمته) أحياء وأمواتا : يريد العجلى ، وأبو بصير ، وزراره ، ومحمد بن مسلم^(١) .

وتقريب الاستدلال أن الأمانه ولايه وتوليه وكذلك عنوان الحافظ للوديعه والمستودع ففتيد أن الفقاهه ولايه وأمانه.

وقد يعترض بأن هذه المصححه تفيد الاعتماد على تقليد الأموات ابتداء وهذا معنى كونهم نجوم أى مما يهتدى بهم أى ما استنبطوا وفهموه، فهم نجوم وطرق هدايه أحياء وأمواتا.

وقرینه أخرى قوله عن هذا الدين ومعروف أن هذا الدين أبدى إلى يوم القيامة فهم نجومه.

وأیضا تعبیره بالصیغه المضارعه: ينفون عن هذا الدين انتحال.... فإنه يدل على استمرار هذا النفى منهم حتى إلى ما بعد موتهم.

ص: ١٩٠

١- (١) - وسائل الشيعه: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٥ .

وفيه: أن استئمانهم لم يذكر فيه أحياءاً وأمواتاً بل كونهم نجوم الشيعة وأن الصلاة عليهم ذكر فيه أحياءاً وأمواتاً وهذا مقرر لأن اشتهارهم ومقامهم فى الفضيله وأثر ذلك من الصلوات عليهم مستمر إلى ما بعد حياتهم وهذا بخلاف استيادهم واستحفاظهم فإنه لم يطلق فيه إلى مماتهم بل خص بحياتهم.

ومن الشواهد على اعتبار المنصبه والولاية: العلم

أن الفقهاء علماء والعلم دائماً هو مصدر للقوه والقدره فمع كونه علماً وكاشفاً فهو يولد صفه عمليه كماله وهى القدره والقوه وهما تستبطنان نوعاً من التصرف والسلطنه والصلاحيه.

ومن الشواهد: حقيقه ما يقوم به الفقيه المفتى

تعبير الأعلام عن المرجعيه بالزعامه، وذلك لأن المفتى هو الذى يتحكم فى مسير الطائفه والمؤمنين وكل ذلك لكون الفتوى تسبب تحكم وتنظيم وهيمنه وتصرف فى مسير الأمه، فحتى القضاء فإنه وإن كان خاصاً برفع النزاعات إلا أنه يتوقف على الافتاء لأن مورد القضاء فرع مخالفه الفتوى - التى هى عبارته عن النظام والقانون - وإلا - لو كانت الامه مطيعه للنظام الشرعى وغير متمرده عليه لما احتجنا إلى القضاء وإقامه الحدود، فالفتوى هى المسار الطبيعى الأولى لأنها هى أصل القانون والنظام، فالآثار الأخرى كالمحاكمه القضائيه والعقوبه وغيرها

فرع وجود النظام إذ على قراره تحصل المحاكمه والعقوبات على فرض مخالفته والتعدى عليه، فالسلطنه فى الأصل هى سلطه التشريع والافتاء.

ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض:

وهو ما قررناه فى المباحث الأصوليه من عدم وجود إخبار محض كما أنه ليس لنا إنشاء محض بل دائماً يكون إخبار مقترنا بإنشاء ما يشتد أو يضعف وكذا الانشاء ليس إنشاءً محضاً بل يقترن بإخبار ما يشتد أو يضعف.

وبيانه: أن الإخبار هو عبارته عن التزام المخبر بأن ما يحكيه مطابق للواقع وصادق وهذا الالتزام انشاء، ولهذا يطلب من الشاهد فى مقام الشهاده انشاء الشهاده فيقال له: انشئ الشهاده. وتسميتها انشاء لما تحتويه من الالتزام فإن المخبر أو الشاهد لو لم يلتزم بصدق مضمون ما يخبره أو يشهده فلا يعتمد على خبره أو شهادته إذ لا تصديق فيه بل لا يدل إلا على مجرد الدلاله التصوريه، فالإخبار دائماً فيه جنبه انشاء إلا أنها ضعيفه فى الخبر وتشتد فى الروايه وتزيد شدة فى البيئه وتزيد فى الفتوى وأكثر فى الامامه وفى النبوه.

ولهذا ترى أن الناطق الرسمى مخبر، وأما كونه رسمياً فبما له من ولايه ولا بد من الصلاحيه والأذن والترخيص الخاص بأنه المخول لأن يخبر ويعتمد على خبره دون غيره بحيث لو لم ينطق لا يتفعل الحكم

والقانون أى لا تعتبر شرعيته، وهذا هو مضمون الخبر المعروف عن جبرائيل عن الله مخاطباً للنبي (صلى الله عليه وآله) قائلاً :

« يا محمد، إن الله يقول لك: إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك » (١) فى حادثه تبليغ سورة البراءه.

منها: صحيح الحارث بن المغيرة ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن قول الله (عز وجل) : (وَ أذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) (٢) فقال: «اسم نحله الله (عز وجل) علياً (صلوات الله عليه)

من السماء؛ لأنه هو الذى أدى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) براه وقد كان بعث بها مع أبى بكر أولاً فنزل عليه جبرئيل (عليه السلام) فقال: يا محمد، إن الله يقول لك: "إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك" فبعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند ذلك علياً (عليه السلام) فلحق أبا بكر وأخذ الصحيفة من يده ومضى بها إلى مكة فسماه الله تعالى أذانا من الله ، إنه اسم نحله الله من السماء لعلى (عليه السلام) «(٣) .

فالتطرق عن السماء ليس هو إخبار محض بل هو مقام ومنصب إلهى يحتاج إلى إذن وترخيص ولهذا

« لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك ».

ص: ١٩٣

-
- ١- (١) - المستدرک (الحاکم) : ج ص ٥١ ، شواهد التنزيل: ج ١ ص ٣١٨ ، الفصول المهمه (ابن الصبّاغ) : ج ١ ص ٢٣٢ .
 - ٢- (٢) - سورة التوبه، الآيه ٣ .
 - ٣- (٣) - معانى الأخبار: ص ٢٩٨ ح ٢ .

فغزل الاخبار عن الانشاء والولاية التي تحتاج إلى إذن وترخيص كما سطره العامه في بحوثهم الكلاميه والفقهييه لعدم فهمهم أن الرساله والامامه مقام ومنصب إلهي وليس الحاكي لها مجرد ناقل وساعي يريد - والعياذ بالله - وكذلك من يأتي بعد الرسول ليس هو مجرد مخبر محض، فقد قالوا في الصحابه: إنهم مخبرون فقط ولكنهم عملياً لا يتعاملون معهم إلا بأنهم أصحاب مقام وقداسه وكذلك أئمتهم الاربعه أعطوهم ذلك المقام بحيث لم يخالفوهم أزيد من عشره قرون فالاجتهاد في كنف هؤلاء ولا يخرج عنهم فهم عمليا يقرون ويرون من ضروره الدين ونسيجه وجود تلك الحلقة الحاويه للولاية والمنصب بين المكلفين والنبى (صلى الله عليه وآله).

وحاصل هذا الشاهد: هو أن الفتيا هي انشاء الترام - بما ورد عن الشارع المقدس - فهو يحتاج إلى ترخيص وأذن وليست أخباراً محضاً.

ومن الشواهد أنه توجد عندنا حجه في باب العقل النظري وحجه في باب العقل العملي، فهي في العقل النظري لا توجب إلا الكشف واليقين والاذعان كالبرهان ولا علاقة لها بالعمل، أما في العقل العملي فهي ممتزجه من الجانبين الامارى الكاشف والعملي الباعث وقد ذكرنا في المباحث الأصوليه أن الحجيه الاصوليه ليست حجيه العقل النظري

بل هي حجيه العقل العملى لأن أصل المنجزيه والمعدريه معناها حجيه العقل الباعث على العمل، وهذا ليس بخاص بحجيه الفتوى بل جميع الحجج فى أبواب الأصول والفقه والشريعه فهى من حجيه العقل العملى إلا ما دل الدليل على خروجه فحتى حجيه الروايه ذكرنا فى محله - كبحث حجيه خبر الواحد فى الاصول وكذا فى علم الرجال وعلم الكلام والعقائد - أن حجيتها حجيه العقل العملى وفيها جنبه صلاحيه ولائيه وسلطه وحاكميه خلافاً لمن قال بأنها إماره محضه لتكون حجيتها من حجج العقل النظرى إذ ليس فيه إلا الحكايه والكشف عن الواقع، وتشتد هذه الجنبه الولائيه فى الفتوى بشكل واضح وعليه تكون فى حجيه الفتوى جنبه ولائيه وحاكميه وسلطه.

المقدمه الثالثه: لبيان المختار فى الاحتياج إلى ولايه الحى :

إن هذه الولايات والسلطه والصلاحيه لا دليل يقتضى بقاءها بعد الموت فلا بد فى تنفيذ واعمال هذه الولايات والسلطه من ولايه الحى، ويدل على اعتبارها أمور:

الأول: ما ذكرناه من صيغ الاجماع على منع التقليد ابتداءً مؤشراً لهذه المقدمه الثانيه.

الثانى: حيث ثبت فى المقدمه الأولى بأن الفتوى ليست إماره محضه

بل فيها جنبه ولائيه وحاكميه فهي شبيهه بقضاء القاضى فلا بد أن يتعامل معها كما يتعامل مع قضاء القاضى فإنه لو مات تنقطع وتنتهى ولايته وحاكميته بالموت فيما يستجد من احكام ومن ثم تنقطع صلاحيته الفقيهه وكذلك المجتهد بموته فى مقام الفتوى باعتبار أن طبيعته الفتوى متضمنه للولاية والحاكميه فهي تنقطع بموته كقضاء القاضى، نعم بالنسبه إلى ما أنفذه من الأحكام فسيأتى فى مسأله البقاء على تقليد الميت.

والثالث: دأب الأعلام وتسالما فى بحث الصلاحيات والولايات النيابة للفقيه أنها تنقطع بالموت كاستلام الخمس والزكاه وإداره الأمور وحيث أن الفتوى لها تلك الصلاحيه الولائيه والحاكميه فهي كذلك بلا فرق، فبعد موت الفقيه لا دليل يقتضى بقاء الحجيه لفتواه وذلك لتضمنها الولاية والحاكميه والسلطه التشريعيه وهذه كلها تنعدم وتنقطع بالموت ولا دليل يوجب بقاءها بعده.

وهو يختلف عن حكم الله عز اسمه والنبى (صلى الله عليه وآله) والامام (عليه السلام) لعدم احتمال الخطأ فى كلام الوحي ولعموم أحكام الله ورسوله وأوصيائه صلوات الله عليه وعليهم أجمعين وولايتهم لجميع البشره إلى يوم القيامه وذلك لعموم الدين وكل ذلك لأن ولاية المعصوم لا تبدل فيها بل هى الواقع المحفوظ الذى لا يتعدى ولا يخطئ، بخلاف ولاية الفقهاء فإنها فى معرض الخطأ والصواب ، فهي قابله للتبدل والتخطى والنقد

بالموازين فهى غير مستمره، فدرجتها وخصوصيتها ليست بدرجة ولايه المعصوم (عليه السلام) .

وليس فى نطاق الأدله ما يبقى ولايه الفقيه بعد الموت، نعم بالنسبه إلى من قلدهم سيأتى التعرض له فى تقليد الميت بقاء، وأيضاً توجد مؤشرات على ذلك:

منها: أن نفس تأمل بعض الأعلام - كما تقدم فى أن الحجيه الفعلية الثابته فى حق المكلف زمان حياه المقلد بالفتح هل هى بنحو القضيه الحقيقيه بمعنى أنها تشمل الأحياء فى زمانه ومن سيأتى بعد موته - منشأه أن هذه الحجيه ليست أماريه فقط بل هى ولائيه وبقاؤها لا بد له من بقاء الولايه وحيث أن ظاهر الأدله هو عدم جعل الولايه والحاكميه للميت استشكلوا فى عدم سعه نطاق الحجيه المجعوله لفتوى الحى إلى ما بعد موته وهذا التأمل والاستشكال منهم متين.

وأيضاً ذهب بعض الأعلام للحكم ببقاء الحجيه بعد الموت لذهابهم إلى أن الفتوى إماره محضه كالروايه إلا أن الروايه حسيه والفتوى حدسيه بل هى حسيه محضه على رأى الاخباريين أيضاً - ومن هنا قالوا ببقاءها بعد الموت ولو التفتوا إلى أنها ليست كذلك بل لها جنبه ولائيه وحاكميه كما لها جنبه اماريه لما قالوا ببقاءها بعد الموت! وهذا كله دليل على انقطاع الولايه والحاكميه بالموت اتفاقاً وتسالماً فالصحيح أنها

ليست بأماره محضه كما تقدم فى المقدمه الأولى، ولهذا ضممنا إلى أدله حجيه الفتوى حجيه أدله الحاكميه كقوله (عليه السلام): «إني جعلته حاكما» .

وحجيه صلاحيه القضاء للفقيه وذلك لادن جعل الفتوى للفقيه جعل حاكميه له ولكنها متشعبه وذلك لأن القضاء هو حاكميه للفقيه وزيادة فعلى هذا يكون عزل أدله الفتوى عن الأدله النيابيه للفقيه عن المعصوم (عليه السلام) - لكنها نيابه بشكل محدود - غير صحيح؛ وذلك لأنهم نظروا إلى الفتوى كاماره محضه أما حسيه ممزوجه بالحدس أو حسيه محضه. والصحيح أنها ليست باماره محضه كما تقدم فى المقدمه الأولى.

فلا بد أن يكون الاستظهار من أدله الفتوى عين الاستظهار من الأدله النيابيه للفقيه عن المعصوم (عليه السلام) من أنها ظاهره فى الحى - لا- لكون الفتوى اماره محضه وإلا- لأشکل بما أشکل - بل لأنها نوع من النيايه والولايه والسلطنه وهى لا بقاء لها بعد الموت.

وأیضا لو تنزلنا وقلنا بأن حجيه الفتوى كحجيه الروايه فمن قال إن حجيه الروايه بمفردها باقيه بعد موت الروای وذلك لأن حجيه الروايه عن الميت لا- تثبت إلا- إذا كان الواسطه بيننا وبين الميت راوى حى، وكذا التواتر لا بد أن يكون بين من ندرکهم من الأحياء وإلا لكانت وجاده وهى ليست بحجه ، فحتى حجيه الروايه لا تثبت إلا بواسطه

مشروطه بالحياه فلا- تثبت الروايه إلا- عن حى عن حى وإلا- لو كان ميتاً لكانت الروايه عن الميت مرسله لا اعتبار بها وذلك لانقطاع الطريق بيننا وبين الميت، فثبوت قول زراره بقول العلاء بن رزين وهو يثبت بقول صفوان - مثلاً - وهكذا، ثم تواتر كتب الحديث يدا بيد إلى زماننا، ولهذا يمكن لمرجع التقليد الحى أن يرجع المقلدين الأحياء إلى الميت... ولكن لا- مباشره بل بواسطته. فبالموت تنقطع حججه روايته بين الأحياء والأموات فكذا الفتوى.

تقليد الميت بقاء:

ثمره:

أن الشروط المأخوذه فى الفقيه المفتى كالايمان والحياه والرجوله والعداله والأعلميه وغيرها هل هى شروط عند الاختلاف مع بقيه العلماء أو عند الاتفاق؟

فالكثير قالوا - وهو صحيح على مبنى حججه الفتوى من باب الاماريه المحضه - : إن هذه الشروط مأخوذه عند الاختلاف لأنه عند الوفاق تكون من قبيل تعاضد الامارات المختلفه كما لو أراد الفقيه أن يستدل على أمر بروايات متفقه المضمون وفيها الضعيف والحسن والصحيح والموثق فإن له الاستناد إلى مجموعها إذ كلها كاشفه وأماره كما يصح أن يستند إلى أحدها وإن لم تتوفر فيه الشروط ، ولهذا قالوا

ص: ١٩٩

بجواز تقليد غير الأعلام مع عدم العلم بالمخالفة فضلاً عن العلم بالموافقه، نعم فى موارد الاختلاف يكون لهذا الشروط موضوع لى تتميز الحجه من اللاحجه عند التنافى والتعارض ، وعلية فالبعض جّوز الرجوع ابتداء إلى الميت فى موضوع الوفاق مع الأحياء.

والبعض يصور وجوب الرجوع للجميع فى موارد الوفاق لكون جميعها حججاً وإن اختلفت درجات حجيتها ولا- معنى لترك بعضها دون البعض، هذا على فرض كل منها حجه سواء بنفسه او بالانجبار وغيره. وأما فى فرض المخالفة فلا بد من الترجيح للتعارض.

وكل هذا على فرض كون حجيه الفتوى من باب الأماريه المحضه وأما بناء على كون حجيتها مشتمله على الولاية والزعامه والسلطه التشريعيه فالمفروض أنه لا يفرق بين الوفاق والاختلاف لانقطاع الولاية والسلطه بالموت وأما بالنسبه إلى بقية الشروط فيفرق ويفصل بين شروط وشروط كما سيأتى فالصحيح هو البناء على التفصيل بين الشروط.

وقد انقسم الأعلام إلى قسمين: بين قائل بالجواز وقائل بالمنع .

أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:

الأول: اطلاق الأدله اللفظيه:

ص: ٢٠٠

وهذا الاطلاق المدعى فى المقام ليس بلحاظ الأفراد - أى بلحاظ أفراد الفقهاء - بل بلحاظ الأحوال والأزمان ، فمثلاً بعد شمول الأدله فعلاً لزيد من المجتهدين هل تشمله بقاءاً أيضاً أى حتى إلى ما بعد موته أم لا؟ فيتمسك باطلاق الأدله فى زمان ما بعد موته لعدم تقييد من شملته هذه الأدله بزمن الحياه أو التمسك بالاطلاق الأحوالى هو عدم تقييد التقليد بالحياه فتشمل جميع الأحوال حتى حال الممات.

تنبيه:

قد اشرنا إليه سابقاً فى أدله المانعين من تقليد الميت ابتداء فى آخر دليل الاستصحاب من أن مدعاهم أنه لا حجيه فعليه لفتوى الفقيه حال عدم وجود المكلف فبعد وجوده لم يتحقق ركن الاستصحاب وهو فعليه حجيه الفتوى لهذا المجتهد فى حق هذا المكلف حتى تستصحب؟!.

وحيث تمسكوا بالاطلاق هنا، والأطلاق تاره يكون أفرادياً وأخرى أحوالياً وثالثه أزمانياً وقالوا بأن الاطلاق هنا ليس بافرادى بل هو أحوالى وأزمانى أى بلحاظ القيود والخصوصيات الخارجيه عن ذات وطبيعته الفتوى، وإذا كان إطلاق الدليل المثبت لحجيه الفتوى أحوالى لا- أفرادى فالمفروض أن أصل الدليل مثبت لحجيه ذات الفتوى بتحقق فردها وهو أصل فتوى الفقيه ، ومع قطع النظر عن وجود المقلد أو عدمه فإن أصل

ص: ٢٠١

فردية الفتوى محرز ومفروغ عنها، وهذا ما يثبتة الأطلاق، وعليه فهذا كاشف عن أن حجيه الفتوى تتحقق بأصل وجودها ولا دخل لوجود المكلف، فيها إذ لا علاقة لوجود المكلف في حجيه واعتبار الفتوى.

نعم جواز الأخذ بحجيه الفتوى يتوقف على وجود المكلف وهذا ما أوجب الخلط عند من منع الاستصحاب إذ المستصحب هو حجيه الفتوى الفعلية والمستشكل اشكل بعدم تحقق جواز الأخذ فعلاً بهذه الفتوى حتى يستصحب.

والخلاصه: أن التمسك بالاطلاق الأحوالى أو الأزمانى يتنافى مع ما قرره الأعلام - منهم السيد الخوئى (قدس سره) - من منع استصحاب حجيه فتوى المجتهد بعدم العلم بفعاليتها فى ظرف عدم بلوغ المكلف وبعد موت المجتهد وبلوغ المكلف لا علم بحدوثها حتى تستصحب؟.

فإن ما قرره فى الاستصحاب يتنافى مع ما تمسكوا به - هنا - من كون الاطلاق هنا الأحوالى أو الأزمانى إذ التمسك به يعنى أن أصل ما يثبتة الدليل الأطلاق هو أفراد الطبيعه، والطبيعه الأفراديه هى نفس وأصل فتوى المفتى فأصل الحجيه تثبت بوجود فرد الطبيعه وهى فتوى المفتى فحجيتها مفروغ عن تحققها ولا دخل للقيود الأحواليه والأزمانيه التى بلحاظ المجتهد نفسه والتى بلحاظ المكلف وإلا لما كان الأطلاق أحوالياً أو أزمانياً بل كان أفرادياً، فبلوغ المكلف لا دخل له فى حقيقه

الفتوى بل هو أجنبي عنها فأصل الدليل يثبت حجيه الفتوى مع قطع النظر عن بلوغ المكلف وعدمه وإلا لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

ومنشأ الاختلاف وهو ما قدمناه من اختلاف آثار التقليد فإنها تارة متعلقه بفتوى المجتهد وأخرى متعلقه بمجموع فتوى المجتهد ورجوع وتقليد العامى، فالحكم وهو جواز الرجوع متقوم بالأمرين وجود المكلف البالغ ووجود فتوى المجتهد أما حجيه الفتوى فهي متعلقه بوجود فتوى المجتهد لا- غير. فما قالوه سابقاً فى منع استصحاب حجيه الفتوى لعدم فعليتها فى ظرف عدم بلوغ المكلف ليس بصحيح إذ موضوع الحجيه هو نفس وجود فتوى الفقيه وتحققها ولا علاقته لها بتحقق بلوغ المكلف وعدمه...

فعدم التفريق بين موضوع جواز تقليد العامى - وهذا لا علم لنا به حال حياه الفقيه بل نعلم بعدمه لتوقفه على وجود المكلف فى حياه المجتهد - وبين موضوع حجيه الفتوى الذى هو متحقق بوجود فتوى الفقيه وإن لم يوجد المكلف فى زمن المجتهد وإلا لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

نعم جواز التقليد متعلق بوجود المكلف ووجود حجيه فتوى الفقيه ووجودها يثبت بالاستصحاب فيتحقق موضوع جواز التقليد.

والخلاصه أن التمسك باطلاق الأدله اللفظيه يتدافع مع ما ذكره فى

منع الاستصحاب فى التقليد الابتدائى وذلك لأن الاطلاق هنا ليس افرادياً إذ الفرديه ثابتة بأصل الدليل بل بالاطلاق الأحوالى أو الأزمانى وذلك لأن فرديه الفتوى بالفقيه نفسه أى بلحاظ افراد الفقيه لا بلحاظ المكلف ولا بلحاظ أحوال الفقيه نفسه، فاماريه وحجيه فتوى المفتى تتحقق فعليتها بنفس المفتى نفسه وإن لم يكن المكلف العامى بالغا ومثال سوق المسلمين فإنه أماره فعليه وهى تتحقق بنفس تحقق سوق المسلمين وإن لم يوجد المكلف.

فحجيه فتوى المفتى ليس مأخوذاً فيها وجود المكلف العامى لا فى الحكم ولا فى متعلقه ولا فى قيوده وهى تثبت بأصل الدليل لا باطلاقه فما قالوه سابقاً أن حجيه الفتوى لم تكون فعليه ليس بصحيح إذ هى فعليه بفعليه موضوعها وهو نفس فتوى الفقيه.

وذلك لأن كون الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً دليل واضح على أنه لا كلام فى أصل وجود فرد الطبيعه إذ هو مفروغ عن وجوده، وحجيته ثابتة بأصل الدليل لا- باطلاقه وإنما الكلام فى الاطلاق بحسب أحوال الطبيعه وأزمانها وإلا فهى محرزة الوجود، وهنا أيضاً كذلك فالفرد وهو حجيه فتوى الفقيه الفعليه مثبتة بأصل الدليل الذى موضوعه أصل فرديه الطبيعه وحيث لا اطلاق فى مورد الاستصحاب فالاستصحاب مثبت للشمول الأزمانى والأحوالى؛ إذ الاستصحاب بديل الاطلاق الأحوالى

والا زمانى فيما إذا كان هناك قصور فى الأدله اللفظيه.

وهذا لا يعنى أننا نرى جريان الاستصحاب فى تقليد الميت ابتداء بل نقول: إنما ذكره من مانع لجريان الاستصحاب ليس بمانع ، وإنما المانع هو ما ذكرناه من احتواء الفتوى على الاماره والولاية والحاكميه وبالموت لا يبقى موضوع الاستصحاب لارتفاع الحاكميه بموته.

الدليل الثانى: اطلاق سيره العقلاء وما فيه:

اطلاق السيره وهى قائمه على أن العقلاء إذا رجعوا إلى قول أهل الخبره وعملوا بما قالوه فإنهم يبقون على العمل به حتى بعد موت.

وفيهما: أن هذه السيره إما مع اتفاق الأموات للأحياء من أهل الخبره وأما مع اختلافهم، فمع الاتفاق فلا كلام لأنه نوع من التقليد للجميع وأما مع مخالفتهم للأحياء ففى قيام السيره على الرجوع من غير توسط الأحياء تأمل كما فى تقليد الميت ابتداء إلا أن تكون للمقلدين لهم نوع من الخبره كالمتمجزي وهو أخص من المدعى.

فلا سيره للعقلاء - وخصوصا فى مورد الشك - قائمه على البقاء على تقليد الأحياء.

الدليل الثالث: سيره المشرعه وما فيه:

وهى تستند إلى أخبار ذكرها صاحب الوسائل (قدس سره) - وقد اشرنا إليها فى تقليد الميت ابتداءً - فى الأبواب ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و... مع أن أصحاب

ص: ٢٠٥

هذه الكتب قد أخذ عنهم ثم ماتوا بل إن بعضهم رُجع إليهم بعد موتهم.

وأجيب عن هذا : أنه رجوع إلى كتب الاصحاح الروائيه وليس من الرجوع إلى كتب الاصحاح الفتوائيه ككتاب يونس بن عبد الرحمن (قدس سره) يوم وليه وفيه وظائف اليوم والليله وكتاب الفضل بن شاذان (قدس سره) فى يوم وليه وكتاب الصلاه لحريز السجستاني (قدس سره) وغيرها فإنها كلها متون روايات، وإن قلنا: إن فى كتبهم الروائيه نوع من الاجتهاد كتبويب الروايات وعنوانه أبواب الاخبار واختيار بعض الروايات وإضافتها وطرح المخالف لها فإنه نوع ترجيح لبعض الأخبار على بعض وتقطيعه للأخبار بجعل قسم منها فى باب وقسم فى آخر، فإن كل هذا اجتهاد لما فيه من إعمال الفهم ومع ذلك أن جنبه الروايه فى هذه الكتب ليست بقليله فالأخذ بها من هذه الجنبه لا- من الجنبه الاجتهاديه، فالاستشهاد بهذه الاخبار على قيام السيره المتشرعيه فيه تأمل.

الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:

باعتبار أن حجيه الفتوى فعليه فى حق المكلف وبعد موت الفقيه نشك فى بقاءها فتستصحاب.

وقد أشكل الآخوند الخراسانى (قدس سره) على الاستصحاب بالشك فى بقاء الموضوع بل بالتأمل نحرز عدم بقاء الموضوع عرفاً وذلك لأن رأى دخيل فى الفتوى والميت لا رأى له عرفاً وإن كان عقلاً له رأى ؛

لكون الحامل له الروح والنفس وهى باقيه بعد الموت إلا أن المعول على العرف.

ويستشهد (قدس سره) بموارد الجنون والاعماء أو تبدل الرأى فإنه لا يُعْتَدُّ بالرأى السابق فالرأى مأخوذ فيها حدوثاً وبقاءاً.

وقد أجابوا عن هذا الجواب: بأن الحامل لرأيه هو نفسه أو روحه فهو صحيح لزوالها بالموت وأما لو كان الحامل للرأى كتبه أو تلاميذه أو حفظ الناس لفتواه فالرأى موجود لكون الحامل غيره.

وفيه نظر: من جهة كون المعتبر فى حجيه الفتوى وجود الرأى حدوثاً وبقاءاً عند صاحب الرأى بحيث يكون صاحب الرأى حاملاً لرأيه ولهذا لو تبدل رأيه فإنه لا يقال أنه رأيه حتى مع وجوده عند الناس أو فى الكتب. وأما بالنسبه إلى المقيس عليه من الجنون والاعماء والنسيان فإنها لا تسلب عنه أنه صاحب فتيا بل هو بدليل خاص، فخرج هذه الموارد بالتخصيص مع صدق بقاء الفتوى فهو من قيود الحكم لا الموضوع وليس خروج هذه الموارد بالتخصص حتى يكون من قيود الموضوع وعليه فلا يتم القياس على ما نحن فيه.

ويستدلون على ذلك بأنه عرفاً يقال فتاوى المحقق الحلّى (قدس سره) وأقواله ومسلكه ورأيه، فالفتوى موضوعاً ليست متقومه ببقاء الرأى بل متقومه بحدوثه وأما فى موارد تبدل الرأى فإنه ينكشف خلل فى السابق

فهو من الخلل فى أصل الحدوٲ لا من الخلل فى البقاء.

أما ما أشكله السيد الخوئى (قدس سره) على الاستصحاب فهو اشكاله المعروف فى جريانه فى الشبهات الحكميه من تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول. فهو اشكال مبناى وقد أجيب عنه فى محله.

والصحيح فى الاشكال : ما ذكرناه فى تقليد الميت ابتداءً وذلك لمقدمتين:

المقدمه الأولى:

أن الفتوى ليست باماره محضه وتقدمت الشواهد على ذلك - وإلا لثبت التأمل فى الوجوه التى ذكرها الأعلام لمنع الاستصحاب - بل هى بنفسها نوع من الولاية والسلطه لا أنها تستلزم السلطه وذلك لأن نفس التقنين والتشريع بنفسه سلطه وولاية لا أن السلطه لازمه للتقنين.

المقدمه الثانيه:

أن هذه السلطه تنقطع بالموت، وذكرنا ما يدل على ذلك فلا بقاء لها بعد موت المفتى وعليه فلا يجرى الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع، هذا فيما لم يبرم ولم يمض من التصرفات كالتصرفات اللاحقه بعد الموت وأما فيما أبرم من تصرفاته حال حياته فلا يصح نقضه، وسيأتى التعرض لها عند الكلام عن صلاحيات الفقيه النيايه فى المسائل الآتية.

ص: ٢٠٨

بل حتى لو بنينا على كون الفتوى اماره محضه فإن التأمل واضح فى دعوى قيام السيره فى الرجوع إلى الميت مباشره من دون توسط الرجوع إلى الأحياء مع الاختلاف؛ إذ أن أقوى الاماره التواتر كتواتر الروايه فإنه لو لم تكن هناك حلقة وسيطه متصفه بالحياه بيننا وبين تلك الطبقة لما نفع التواتر من جهه اماريته وإذا كان الأخذ بالتواتر بتوسطهم فهو رجوع للأحياء لا للأموات وقد تقدم كل هذا فى تقليد الميت ابتداء فلاحظ.

المختار:

هو عدم جواز الرجوع إلى الميت ابتداءً وبقاءً لانقطاع ولايته بالموت بل حتى مع عدم انقطاع ولايته بالموت بناء على كون فتواه اماره محضه فإنه لا قيام للسيره - عند الاختلاف - على الرجوع للميت دون توسط الحى ومع التوسط فهو من الرجوع للحى لا للميت؛ لأن أدله الرجوع إلى أهل الخبره امضائيه والأدله الامضائيه لا تؤسس موضوع الاماره بل موضوعها ثابت بنفسه عند العقلاء تكويناً بل وكذا الأدله التأسيسيه لحجيه الاماره فإنها لا توجد موضوعها أيضاً فالدليل الامضائى يمضى حكم الاماره والتأسيسى يؤسس حكمها ولا- ربط له بالموضوع نعم يمكن أن تكون الادله التأسيسيه مؤسسه لموضوع الاماره مثل سوق المسلمين من حيث الطهاره والتذكيه بمعنى كاشفه عن وجود

تكويني لإماره لم يلتفت إلى وجودها العقلاء ولم يتعاطوا معها. وعلى هذا تكون حدود الاماره عند العقلاء هي موضوع الأدله الوارده فلا تتعدها وحيث إن سيره العقلاء عند الاختلاف قائمه على عدم الرجوع إلا بتوسط الحى فالادله الممضاه أو المؤسسه أيضا كذلك.

والحاصل إلى هنا كان بلحاظ المقلد نفسه، والمختار عدم حجيه فتوى الميت ابتداء وبقاءا.

تقليد الميت بواسطه الحى:

وأما حجيه قول الميت المستنده إلى الحى ابتداءً أو بقاءً فهل للحى أن يجيز أو يوجب على المقلد البقاء على تقليد الميت أم لا؟

وبما أنه قد تقرر أن السيره قائمه على الرجوع إلى الأموات بواسطه الأحياء وتقرر أن الأدله الشرعيه فى اعتبار الامارات امضائيه لما عليه العقلاء وعليه يكون موضوع الأدله وحدوده هو نفس موضوع الامارات الذى انعقدت عليه السيره وليس وظيفه الشارع إلا امضاء حكمها أو تأسيسه فحقيقتها هي ما قامت عليه السيره ولا دخل للشارع فى ايجاد تلك الحدود فحتى على القول بكون حجيه الامارات من باب الطريقه المحضه فإنه يثبت بالأدله أن موضوع الامارات التى اعتبرها الشارع هو ما قامت عليه السيره ومما قامت عليه السيره هو الرجوع إلى الاموات بواسطه الاحياء.

ص: ٢١٠

وأما على مختارنا من انقطاع ولايته بالموت إلا أن للحى بمقتضى ولايته وصلاحيته أن يجيز تقليد الميت ابتداء أو بقاء، وقد وقع الاختلاف بسبب اختلاف مؤدى الأدلة، فبعضهم يجيز مطلقاً وبعضهم يوجب وكل منهما فى فرض ما لو تعلم الفتاوى وعمل بها أو تعلمها فقط أو التزم بها وغير ذلك.

والمختار هو وجوب البقاء لمن أخذ بالفتوى فى حياه الفقيه وعمل بها ولم ينسها إلا أن الوجه فى ذلك غير ما اختاره الأعلام وذلك لما ذهبنا إليه من أن الفتوى ولايه وسلطه تشريعيه.

والنكته فى ذلك هو أن معنى التقليد له تأثير فيما نحن فيه إذ حقيقه التقليد نوع توليه من العوام والناس للفقيه، وذلك لأن تقليد المقلدين نوع توليه وانتخاب منهم للفقيه وبسطهم يده، فقلوه (عليه السلام): «فارجعوا»، وغيرها، فيها نوع تخويل الناس لبسطهم يد الفقيه فالناس هم من يمكنون الفقيه لبسط يده وتمكينهم له فى طول ولايه المعصوم (عليه السلام) فقلوه:

« فليرضوا به حكماً، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً » ، أن نفس تخويل الناس فى احراز من يجب الرجوع إليه نوع تخويل لهم فى تعيين الفقيه فالولايه أولاً للمعصوم (عليه السلام) ، وهو (عليه السلام) اشترط فى تعيين الفقيه مشاركته الناس وولاهم إذ قبل توليه الناس للفقيه وبسطهم يده لا

تنفذ تصرفاته وبتوليتهم له تنفذ تصرفاته ولا تنقض، وهي بعد الموت على حالها . فنفس الأخذ منه نوع توليه وبسط ليدع عليهم .
وعليه، فالأخذ الجديد بمثابة جعل توليه أخرى عليه، فحينئذ يكون الرجوع إليه - ابتداء بعد الموت أو بقاء بعد نسيان فتاواه -
رجوع ووتوليه وبسط جديد ابتدائي لا دليل عليه .

وبعد نفوذ تلك التولية من العوام بالرجوع إليه، ليس للفقيه الحى رفعها إلا مع اختلال الشرائط ككون الحى أعلم مثلاً .
فالمحور فى هذه المسألة هو نفس التقليد فإن معناه وحقيقته له تأثير فى هذه المسألة فإن فى نفس التقليد - على ما بيناه - نوع
توليه وتنصيب من المقلد للفقيه فتوليه الميت ابتداء لا مسوغ لها .

فقلوه (عليه السلام) :

« فعلى العوام أن يقلدوه » أى يعطوه ويولوه زمام الامور فولايه التنصيب هى للمعصومين (عليهم السلام) إلا أنهم بعد أن قننوا
ضوابط التنصيب والاختيار ثم اشترطوا أن يكون تطبيقها بيد الناس فالناس لهم نصيب ومشاركه فى التنصيب فلا تكون تصرفات
الفقيه نافذه إلا بعد رجوع الناس وبسطهم يده .

وواضح أن توليتهم فى خصوص البدييات بأن لا- ينصبوا إلا- العادل لا- الفاسق باعتبار أن الفسق أمر ضرورى يدركه الناس
بخلاف الامور النظرية كالاجتهاد فهو ليس بيدهم.

ص: ٢١٢

نعم ، لو نسي من رجع إليه في حياته فإنه لا يحق له الرجوع بعد مماته لأنه نفوذ وتصرف وتوليه جديده من الحي للميت ولا توليه للميت بعد الموت لعدم قبول الميت للتوليه والتنصيب .

فالفرق بين تجويز الحي البقاء على تقليد الميت دون تقليده ابتداء ليس هو عدم فعلية فتوى الفقيه في الابتداء وفعليتها في البقاء بناء على الاماريه المحضه فإن هذه التفرقه ليست بصحيحه بناء على كون فتوى الفقيه اماره محضه وذلك لما ذكرناه من أن حجية الفتوى موضوعها الذي تتحقق به فعليتها هو نفس مصداق الاماره وهي فتوى المفتى ولا دخل لوجود المكلف أو عدمه في اماريتها وإنما الفرق في تقليد الميت ابتداء هو تصرف جديد أما في تقليد الميت بقاء فهو انفاذ التصرفات النافذه ومن ثم لا يصح رفعه إلا باختلال الشرائط كوجود الأعلم المخالف للميت.

وخالف في هذا السيد الخوئي (قدس سره) وقال: بأن تعريف التقليد ومعناه لا دخل له هنا أصلاً بل المدار على مقدار ما دل عليه الدليل فيؤخذ بمقدار دلالاته فالسيره والاطلاقات مثلاً قائمه على البقاء على تقليد الميت لمن أخذ ولم ينس سواء عمل أو لم يعمل.

وهذا غريب منه حيث إنه في مسأله: (من عدل عن تقليد الميت ثم أراد الرجوع إليه) منع من ذلك، وعلله بأنه من التقليد الابتدائي، وهذا ما

يدلل على ما هو مرتكز عنده من أن لمعنى التقليد دخاله فى حقيقه وماهيه التقليد البقائى المخالف لحقيقه التقليد الابتدائى، فما قام عليه الدليل هو خصوص التقليد البقائى بحدوده أى بما له من معنى مباين للتقليد الابتدائى فبعد اخراج الدليل للتقليد الابتدائى عن التقليد المعتبر يكون التقليد المعتبر فيه مساحه خاصه لا يبد من تحديدها وإلا فلا معنى لتفرقة بين نوعى التقليد، إذن فتعريف التقليد له دور فى هذه المسأله. ولا يكفى النظر إلى الدليل بل لا بد من ملاحظه ما قام عليه من معنى التقليد حتى يعرف المعتبر دون غيره من أقسام التقليد.

والتقليد كما فسرناه بالرجوع إليه والأخذ والتعلم منه فحقيقته توليه من العوام له فقوله (عليه السلام) :

« فعلى العوام أن يقلدوه » أى يسطوا حكمه ويولوه السلطه التشريعيه فمعنى قلدت زيدا أى وليته وجعلته والياً .

وبالجملة: أن معنى التقليد لا بد من ملاحظته لما له من تأثير؛ إذ بعد انفاذ تصرفاته حال حياته يبقى ذلك النفوذ وتلك التوليه للاصل بخلاف ما لو نسى ما تعلمه أو عدل عنه ولو خطأ بل حتى لو ترك تقليده واحتاط ثم رجع إليه - كما سيأتى تفصيل ذلك فى المسأله الآتية - فإنه من الرجوع الابتدائى لأنه توليه جديده من عوام الناس للفقيه ولا دليل على اعتبارها فلم تنفذ ولم تمض لأن الميت غير قابل للتوليه.

وقد يقال: إذا كانت التوليه لا قابليه لها إلا للحي فكيف للمجتهد الحى

يبقى تلك التولية للميت أليس هو من ابقاء تولى لموضوع وهو الحى إلى موضوع آخر وهو الميت ؟

وفيه: أن البقاء على تقليد الميت ليس تولى للحى الذى يسوغ البقاء على الميت كما سيأتى بيانه.

خلاصه البحث فى مسأله تقليد الميت ابتداء وبقاء ثلاثة جهات:

الجهه الأولى: فى حجيه نفس فتوى الميت سواء كان الرجوع ابتداء أو بقاء وقد مرّ عدم الجواز لانقطاعها بعد الموت بدليل ما تقدم من أن الفتوى ليست بأماره محضه بل هى نوع من السلطه التشريعيه والولاية التى تنقطع بالموت بل ولو سلمنا أن حجيتها من باب الأماريه فلا بد فى الأخذ بها من توسط الرجوع إلى الحى وقلنا إن هذا جار فى التواتر وخبر الواحد أيضاً.

الجهه الثانيه: دعوى أن حجيه فتوى المفتى بلحاظ نفس المكلف وقد مرّ أنه غير صحيح أيضاً لانقطاع ولايته.

الجهه الثالثه: حجيه توسط فتوى الحى للرجوع للميت وحقيقه التقليد فى هذه الجهه أنها تتكون من فتويين فتوى الميت وفتوى الحى فهو اماراه على أماره وقد اخترنا بأن هذا يسوغ فى التقليد البقائى لأنه انفاذ لتصرفات العوام سابقاً ولا يسوغ فى التقليد الابتدائى لأنه تولى وتصرف جديد من العوام.

اشاره

وحاصله فى اشكالين ذكرتهما لبعض الأعلام قديماً من أن الفقيه حيناً يُرجع عموم المكلفين إلى الميت بقاءً أو ابتداءً يرد اشكالان:

الاشكال الأول: ارجاع الحى إلى الميت مع علمه بمخالفته

أن ارجاع عموم المكلفين بالبقاء على تقليد الميت - مع علمه بأن الميت مختلف كثيراً مع الحى المرجع - موجب لأمرهم بما هو فى نظره غير صحيح وعليه كيف يرجعهم إلى ما يخالف فتواه فيحصل التعارض الداخلى فى فتاوى الحى.

الاشكال الثانى: ارجاع الحى إلى الميت المختلف معه فى مسأله البقاء

وهو خاص بمسأله التقليد وهو أن الحى عندما يرجع المكلفين إلى الميت بقاءً مع أن الميت يختلف مع الحى فى مسأله البقاء أو فى السعه أو الضيق مثل السيد الخوئى يخص التقليد البقائى فى خصوص المسائل التى تعلمها وعمل بها ولا يسوغه فى غيرها وبعض تلامذته يوسع دائره التقليد البقائى إلى جميع مسأله لأنه يرى أنه مطلق الالتزام فيحصل التنافى كما هو واضح فإن الميت لا يسوغ الرجوع إليه فى مطلق الالتزام وغيره يسوغ ذلك... وعليه فهل يسوغ الرجوع للحى فى هذه المسأله.

الجواب الأول: أن فتوى الفقيه بالرجوع بنحو القضية الكلية الحقيقيه التي يمكن أن لا يكون لها مصداق بنظره وإذا كانت بنحو القضية الحقيقيه الكلية فلا- يلزم التنافي لأنه لا يلزم من فتواه بالبقاء أن يكون لها مصداق إذ لعل في قناعته أنه أعلم من الأموات فلا يصح إلا الرجوع إليه...

الجواب الثاني: أن فتوى الحى ليست فى عرض فتاوى الميت بل مثل باب القضاء مترتب ومتفرع على بقية الأبواب الفقهيه فإن بعض الأبواب الفقهيه مترتبه ومتفرعه على بعض الأبواب ... فكذلك باب الحجية فى باب التقليد متقدم على الابواب الفقهيه الأخرى فتكون فتاوى المجتهد فى باب الطهاره والصلاه مثلاً محدده بما ذكره فى باب التقليد أى هذه المسأله فى الطهاره المخالفه للميت لخصوص من رجع إلينا ولا تشمل من رجع للميت بقاءا.

التأمل فى الجوابين:

فأما الأول: فالقضية وإن كانت على نحو القضية الكلية الحقيقيه ولا تنظر إلى تحقق مصاديقها إذ لعله لا يوجد لها مصداق بنظره أصلاً إلا- أن المفروض أن الفقيه يتحمل مسؤوليه هذه الكلية التي ألقاها للمكلفين فكما جاء: ب "أنه ضامن" لأن هذه المسأله الكلية تطبيقها بيد المكلفين على الفرض الجزئى فلم تبقَ هذه المسأله على كليتها بل طبقت على

مصاديقها الجزئية استناداً إلى فتواه فليس الكلام على فرض الكليه وإنما الكلام في استناد المكلفين إليها، فواضح التدافع بحسب نظره حيث إنه عبّد المكلفين بأمر بنظره باطل وغير صحيح.

وأما الثاني: من أن الرجوع إليه في مسأله التقليد سابق على الرجوع إليه في المسائل الأخرى مسلم ويحل المشكله المذكوره ... إلا أن الموجب للرجوع إليه في مسأله التقليد هو كونه أعلم الأحياء فلماذا لم يرجع إليه بنفس هذا الاعتبار في بقيه المسائل حتى يخص الرجوع بتلك المسأله دون بقيه المسائل؟

وقد أجيب: بأن تخصيص الرجوع إلى الحى في هذه المسأله هو باعتبار تخصيص الحى الرجوع إليه في هذه المساله دون غيرها فإن الحى لا يرى نفسه حجه فالمسأله لمن قلد غيره سابقاً.

وقد أشكل عليه أيضاً: بأن هذا لا يأتى فيما لو كان الميت أعلم حتى في مسأله البقاء فمعه كيف يرجع إلى الحى؟

وأجيب: بأن الميت انقطعت حجيته في هذه المسأله للشك فيها بموته ولا يمكن الاعتماد عليها للزوم الدور فلا يجوز الرجوع إليه فيها بل يتعين الرجوع في هذه المسأله إلى الفقيه الحى.

وأما بقيه المسائل المخالفه لفتاوى الحى فلا- دور فيها؛ لأن الرجوع إليها بتوسط الرجوع إليه إلا أنها تتدافع مع فتاواه، فيرجع المحذور.

فالتوليه لا- ترفع التدافع وذلك لأن جميع فتاوى الميت مطويه فى وجوب أو جواز البقاء فهى شامله للمسائل المخالفه لفتاوى الحى ؟

والصحيح أن الفتاوى إذا كانت من باب الاماره فالتعارض والتنافى محكم وذلك لأنه مع تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لا يخلو أما أن يقدم اماريه فتوى وجوب تقليد الميت والمفروض أن يتنازل عن فتاواه المخالفه للميت فى بقيه الأبواب وأما أن يقدم فتاواه فلا بد أن يتنازل عن مساله وجوب البقاء على تقليد الميت.

وأما دعوى أن الأماريه مخصصه للمقلدين الذين لم يرجعوا إلى الميت سابقاً فالتنافى على فرض عدم التخصيص مع أن الفقيه يخصص فتاواه بمن لم يرجع إلى الميت.

فيدفعها اطلاق مفاد أدله المسائل فى الأبواب.

وأما على ما ذهبنا إليه من كون الفتوى ولايه وليست اماره محضه مثل باب القضاء من أن القاضى اللاحق إذا جاء لا يرفع ما أبرمه السابق فعلى ما نبني عليه من أن الفتوى تصرف ولائى والتقليد هو تصرف واتباع وأخذ ولا- يمكن للفقهاء الغاء حكم القاضى السابق لأنه قد أمضى وأقر .

(مسأله ١٠) : إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت (١).

فليس للفقهاء أن يرفعه وأما مسأله التقليد فلا يأخذ بها للمانع الثبوتى وهو الدور . وهذا بحث آخر.

المسأله العاشره: الرجوع للميت بعد العدول عنه

اشاره

(١) بين هذه المسأله والمسأله الآتیه جهه اشتراك فى عدم جواز العدول وجهه افتراق لكون العدول فى هذه المسأله من الحي إلى الميت وفى المسأله الآتیه من الحي إلى الحي إلا أن العدول من الميت حتى على فرض عدم صحته لا يسوغ له الرجوع إليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائى وهذا بخلاف العدول من الحي فإنه على فرض عدم صحته يسوغ له الرجوع إلى من عدل عنه.

والبحث فى هذه المسأله يقع فى كون العدول قاطعا للتقليد أم لا؟

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أنه العدول لا يتحقق إلا إذا كان سائغاً.

والصحيح أن العدول بنفسه محقق لانقطاع التقليد وإن كان العدول باطلا.

والوجه فى قاطعيه العدول للتقليد وإن كان غير سائغ: هو أن حقيقه العدول هى ترك التقليد ، فيكون العدول تابعا لمعنى التقليد ولا ملازمه

ص: ٢٢٠

بين حجيه الفتوى والتقليد، فإن حجيه الفتوى شىء والرجوع إليه وتقليده شىء آخر فبالعدول ينقطع التقليد وإن كانت الفتوى حجه... وإذا كان العدول يلزم منه انقطاع التقليد بأى معنى فسر فيكون التقليد بعده تقليداً جديداً، ولهذا لو عدل عن تقليد الميت وأراد الرجوع إليه بعد ذلك لم يشرع له لأنه من التقليد الابتدائي ولأجل هذه النكته ذكر السيد الخوئى : (أن التعلم من الميت بعد النسيان من التقليد الابتدائي) ، فالنكته هي أن العدول قاطع للتقليد بأى معنى فسر فمن فسره بالتعلم والأخذ بداعى العمل تنقطع الداعويه بالعدول بترك العزم على الأخذ والتعلم بهذا الداعى ومن فسره بالالتزام ينقطع بتركه الالتزام ومن فسره بالاستناد ينقطع بترك الاستناد... وهكذا، ويتحقق العدول أيضاً بتعلم فتاوى غيره بداعى العمل أو الالتزام بفتاوى غيره أو بالاستناد إلى فتاوى غيره. ولهذا لو قلد زيدا فمات ورجع إلى سعيد وأجازه فى الرجوع فى خصوص المسائل التى تعلمها وعمل بها ثم قلد قيساً وهو يقول بأن التقليد هو الالتزام فإن قيساً يرجعه إلى الأول مطلقاً مع أنه عدل عنه فى غير دائره ما قلده بفتوى سعيد وهو عدول كما بيّننا فيكون الرجوع إليه من تقليد الميت ابتداءً.

العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط :

وأيضاً من مات مرجعه وأحتاط فإن الاحتياط عدول عن مقلده... نعم

يمكن أن يقع النقاش في الصغرى هو كون الاحتياط أو الرجوع إلى سعيد عدولا في غير تلك الدائرة التي احتاط فيها أو رجوع إلى سعيد فيها أم لا؟ وهذا شيء آخر.

وأما الاحتياط المكتنف في التقليد فليس هو عدول عن مرجعه الذي مات فهو يحتاط بين من يقلده مع غيره فهذا الاحتياط لا يتنافى مع التقليد على ما تقدم بيناه.

وعدم كون العدول سائغا شرعاً لا يعنى عدم تأثيره وكونه كعدم عدول كما ذهب إليه بعض الأعلام بل له تأثير وإن لم يكن سائغا لأنه أمر واقعى حقيقى لا ربط له بالجواز والمنع بل موضوع وفعل خارجى مربوط بالوقوع مثل من دخل بمطلقة في العده الرجعية وتحقق الرجوع وإن لم يكن قاصدا للرجوع فضلا عما لو كان مقصودا إلا- أنه غير مشروع فهو مغير للموضوع كإراقه الماء الذى للوضوء فإنها وإن كانت غير مشروعه إلا أنها تغير الموضوع من الواجد إلى الفاقد وعليه فيجب التيمم. ولهذا قال السيد الماتن (قدس سره): (وإذا عدل عن الميت لا يجوز له الرجوع)، وقد وافقه أكثر المحشين (رضوان الله عليهم).

والعجيب من البعض ممن يرى أن التقليد هو الالتزام - كبعض المعاصرين - ومع ذلك يقول بعدم تحقق الانقطاع بالعدول مع تحقق ترك الالتزام! نعم لو عرفنا التقليد بصرف المطابقه أو ثبوت الحجيه كما

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

ذهب إلى الثاني المحقق العراقي (قدس سره) فإنها لا تزول ولا تنقطع بالعدول .

هذا بالنسبة إلى جهه الاختلاف بين المسألتين ، وأما جهه الاشتراك

وهي أصل مشروعيه العدول وعدمها فتأتي في المسأله الآتیه.

المسأله الحادیه عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعلّم

اشاره

(١) قد مر في المسأله السابقه أن العدول من الميت إلى الحي وكذا العدول من الحي إلى الحي إلا انه توجد خصوصيه فيما إذا كان المعدول عنه هو الميت فإنه وإن كان العدول في بعض الصور غير جائز إلا أنه يوجب محذور في المعاوده لتقليده، وحاصله: أن المعاوده للميت تقليد ابتدائي لانقطاع التقليد بالعدول عنه وأما العدول عن الحي فإنه وإن حصل انقطاع للتقليد إلا أن الرجوع والمعاوده إليه من التقليد الابتدائي للحي الذي لا محذور فيه، وقد ذهب إلى هذا أكثر المحشين على العروه وفقاً للماتن (قدس سره) إلا أن البعض ذهبوا إلى أنه من التقليد البقائي، ومراً أن هذا لا يتناسب مع مبناهم من كون التقليد هو الالتزام، نعم على مبنى أن التقليد هو المطابقه أو الحججه فهو من التقليد البقائي كما أشرنا إليه في المسأله السابقه، فحاصل المسأله السابقه أنها متعرضه إلى العدول وآثاره وأما في هذه المسأله فالكلام في حكم العدول من الجواز وعدمه بقطع النظر عن آثاره.

وقد ذكر الماتن (قدس سره) في هذه المسأله عدم جواز العدول أصلاً إلا إذا كان المعدول إليه أعلم.

ثلاث صور للعدول:

الصورة الأولى: العدول إلى غير الأعلّم

وظاهر متأخرى الأعصار الاتفاق على المنع.

الصورة الثانية العدول إلى أعلم

والمتعين فيها العدول مع العلم بالمخالفة.

الصورة الثالثة: العدول إلى المساوى:

وهل يتحقق التساوى مع الفوارق اليسيره أو بالفوارق غير اليسيره؟ وسيأتى أن الفوارق اليسيره لا تعد فارقاً في الأعلّميه.

وتقليد أحد المتساويين تاره يكون في جميع الأبواب وأخرى في بعضها، والتخير في الرجوع إلى أحد المتساويين هل هو في مجموع الابواب أو في بعض الابواب دون البعض كأن يقلد أحدهما في بعض الأبواب ويرجع إلى الآخر في البعض الآخر؟

وإذا اتفقوا في الفتوى يجوز الرجوع إلى الجميع ويصح أن يقلد البعض غير الأعلّم فإن قلت أنه لا فائده فيه ولا ثمره في رجوعه إلى الجميع أو إلى غير الاعلم بخصوصه.

قلت: توجد ثمره وفائده بعد الموت كما لو قلد غير الأعلم ثم مات الأعلم وغير الأعلم، ورجع إلى الحى الأعلم الذى يوجب عليه البقاء إذا

كان الميت أعلم من الحى مع أنه لم يقلد الميت الأعلم من الحى فيجب عليه الرجوع إلى الحى دون الأعلم الميتمنه بخلاف ما لو قلد الأعلم ، فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت دون الحى، وأما لو قلد الجميع فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت الأعلم أيضا لأنه قلده هذا بعد موته وأما ثمره تقليد الجميع قبل الموت فمنها أنه يصح له أن يعطى الحقوق الشرعيه فيما إذا كانوا متفقين فى باب الخمس فإنه يجوز أن يعطى الحق لأى واحد منهما ولو بنى على وجوب أعطاء الخمس إلى من يقلده.

والكلام فى التخيير بين الأحياء هل هو ابتدائى أو استمرارى فهو متوقف على وجه التعارض المختلف عن تعارض الامارات.

المباني عند اختلاف المتساويين:

اشاره

وكلامنا فى خصوص ما إذا كان المجتهدان متساويين فيكون الرجوع إليهما ابتداء - فى موارد التخالف فى الفتوى على الاماريه - من التعارض فى الفتوى فتوجد مبانٍ:

المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط

المبنى الثانى: التعارض فقط فى مرحله الفعلية وعدم التساقط:

اشاره

ص: ٢٢٥

وهذا مذهب مشهور المتقدمين هو أن الأصل في تعارض الامارات هو في مرتبه الفعلية التامه وتبقى الامارتان على أصل الفعلية الناقصه فاقتضاء الحجيه لكل منهما باق.

الحجيه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه:

والفرق بين الحجيه الاقتضائيه عند القائل بالتساقط وبين الحجيه الاقتضائيه عند القائل بعدم التساقط هو أن الحجيه الاقتضائيه عند القائل بالتساقط هو شمول دليل الحجيه للأماره على صعيد الدلاله الاستعماليه وأما عند مشهور المتقدمين فالحجيه الاقتضائيه هو شمول الدليل للأماره على صعيد الدلاله الجديده فضلاً عن الاستعماليه.

فالاقتضاء عند المتأخرين لولائي بمعنى لولا المانع لأثر دليل الحجيه أثره بمعنى اقتضاء شمول الدليل لولا التعارض.

الحجيه الاقتضائيه عند الآخوند (قدس سره)

وهناك معنى آخر للاقتضاء ذكره الآخوند (قدس سره) في الكفايه يستعمل في الحكم الفقهي الواقعي ويستعمل في الحكم الظاهري الاصولي وهو أن دليل الحجيه شامل للاماره على صعيد الدلاله الاستعماليه والدلاله الجديده وتحققه خارجاً وفعلاً ولكن ليس بتام الفعلية مثل خطاب النائم، ومعنى الفعلية الناقصه هي أن يكون للحكم فعلية إلا- أنها لم تبلغ مرتبه الفاعليه والباعثيه والمحركيه ، مثل شمول دليل وجوب الصلاه للنائم فإن

الحكم له اقتضاء أى فعلية إلا أنه لا يبعث ولا يحرك فهذا هو الاقتضاء عند المتقدمين.

المبنى الثالث بيان الاصفهاني لرأى المتقدمين بالحجيه الازدواجيه وأن التعارض فى التنجيز لا فى التعذير:

وقد أوضح الاصفهاني (قدس سره) مراد المتقدمين ببيان لطيف وحاصله : أنه بين الامارتين المتعارضتين كالفتويين المتعارضتين أو الخبرين المتعارضين تكاذبا وتناقضا كما لو كانت احدهما تثبت الوجوب والأخرى تنفيه.

والحجيه تاتى بمعنى التنجيز والتعذير وتنجيز المتنافيين غير معقول

وعليه فلا بد من التساقط أو غيره وأما تعذير المتنافيين فلا- تناقض فيه ولا امتناع وعلى التعذير يكون الأصل عند التعارض هو التخيير وتكون أدله واطلاقات الحجيه - بمعنى التعذير - اقتضائه.

والمحقق الاصفهاني - لم يذكر هذا المبنى فى التعارض وإنما ذكره هنا - ولم ينبه على ملاك الاماريه والكاشفيه الذى لا يمكن أن تكون الفتويان والخبران المتنافيان يكشفان عنه إذ الواقع واحد فيستحيل كشف المتكاذبان عنه لاستحاله صدق المتناقضين بل بناه على مسلك التنجيز والتعذير فى حقيقه الحجيه وقد صب بحثه فى متن الحجيه.

فذهب إلى أن تنجيز المتناقضين غير معقول فإذا تعارضت الامارتان لا تبقى الحجية بمعنى التنجيز ويتحقق التنافي والتناقض فيمتنع البقاء.

وأما إبقاء الحجية في حيثه التعذير فلا مانع منه بحيث يكون مرخصاً للمكلف أن يأتي بأحد هذين الطرفين ولا تنافي ولا استحالة في ابقاء الحجية في جانب التعذير فللشارع أن يقول لك: سواء جئت بهذا أو هذا فأنت معذور على فرض مخالفته الواقع.

فإن اجتماع كلتا الامارتين المتعارضتين المثبتتين للتعذير لا استحاله فيه ، فلهذا نبه الاصفهاني (قدس سره) على أن من قال - : إن الامارتين المتعارضتين الاصل فيهما التساقط - نظره إلى جنبه التنجيز فيهما.

وقال (قدس سره): ليس الكلام في أثبات إمكان التخيير بالنظر إلى جانب التعذير فقط بل هو المتعين واللازم المصير إليه - بحسب الاثبات أيضاً - في كل الامارات المتعارضه بمقتضى اطلاق أدله حجيه الامارات بلا فرق بين الفتاوى و الأخبار.

فاطلاق دليل الحجية يفيد أن الأصل في الامارت عند التعارض ليس التساقط، وذلك لوجود حيثه التعذير التي هي من الخصائص الماهويه لمفهوم الحجية المجعول بأدله الحجية وهو باق، وليس المجعول هو خصوص المنجزيه حتى يقال بسقوط الأماره بجميع خصائصها عن الحجية.

ولا يقال: إذا امتنع التنجيز ارتفع التعذير ؛ لأن الجاعل لهما هو نفس

أدله حجيه الامارات وهي منبته لكلا الأمرين فإن استحاله أحدهما لا يلزم منه عدم وجود الآخر ولا تلازم بينهما ولا كونه خلاف ما جعلته الاماره.

لأنه يقال: أن المنجزيه والمعذريه من الأمور المجعوله للاماره التي لا قابليه للأماره إلا الاتصاف بأحدهما ويستحيل اتصافها بكليهما في مورد واحد؛ وذلك لاستحاله اجتماع جعل أدله حجيه الاماره لهما في مورد واحد للتناقض، إذ التنجز مجعول للاماره في مورد اصابه الواقع والتعذير مجعول في مورد مخالفه الواقع. فلا يعقل اجتماعهما فلا ملازمه بينهما بل الملازمه بين وجود أحدهما وعدم الآخر.

ففي مورد استحاله التنجز لا- مانع من التمسك باطلاق الأدله لاثبات التعذير على فرض المخالفه للواقع، فلا معنى لاسقاط الحجيه في موارد التعذير، نعم بالنسبه إلى حيثه التنجز يتحقق التسايط ولا ملازمه بين سقوطها في حيثه التنجز وبين سقوطها في مورد حيثه التعذير فلا- تسايط في جنبه التعذير بل الضرورى الالتزام بعدم التسايط لاطلاق الأدله في حجيه خبر الواحد واطلاق الأدله في حجيه الفتوى واطلاق الأدله في حجيه الظهور وغيرها من الامارات.

وهذا خلاف ما قرره متأخرو الأصحاب ولكنه وفاق لمتقدميهم فهو شرح منه (قدس سره) لمسلك المتقدمين ، لكن على مبنى تفسير معنى الحجيه بالتنجز والتعذير وإن كان لا يتم على مبنى الكاشفيه في الامارات

والحجيه على صعيد ملاك الامارات من تميم الكشف أو غيره، نعم يتم توجيه مسلك المتقدمين من عدم التسايط عند التعارض على الكاشفيه بما مرّ من أن التسايط إنما هو فى الفعلية التامه والتنجز لا فى أصل الفعلية الاقتضائه. فالصحيح أنه بأى معنى فسرنا الحجيه سواء بالتنجز والتعذير أو الكاشفيه والطريقه التكوينه أو الاعتباريه أو من جهه ملاك الامارات فإنه ليس الأصل فى التعارض التسايط.

بيان حقيقه الحجيه التخييره وأثره فى النتيجة

وهذا وجه لطيف للمشهور حيث ذهبوا إلى أن فى حجيه الاماره ازدواجيه فإن طابقت الواقع فمنجزه وإن أخطأت فمعدره من مخالفه الواقع، فليست الحجيه خاصه بجانب التنجز حتى يلزم التسايط لأجل تناقضه والتنافى بين الامارتين بل لها جانب التعذير وهو لا تنافى فيه.

وقد أضاف الاصفهاني (قدس سره) بأن الالتزام بأحد الامارتين لا يقرب الحجيه التخييره إلى حجيه تعيينيه بل تبقى الاماره على ما هى عليه من التخيير وهو نظير التخيير فى الحكم الفقهي كخصال الكفار فانه إذا اختار المكلف أحد الخصال لا ينقلب إلى واجب تعييني بل يبقى واجب تخييري.

ومعنى التخييره أنه لو أخذ بها فهو معدور، فالعمل بأحد الحجيتين التخيريتين لا يقلبها إلى التعيين ، وهذا هو معنى بقاء الحجيه التخييره

استمراراً .

ثم قال (قدس سره) : وعلى هذا البيان الذى ذكرناه لا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الانصارى (قدس سره) باثبات استمرار الحجية التخييرية بعد الاختيار بواسطة الاستصحاب ودفع معارضه بالحكومه.

وبيانه: إنه بعد الأخذ بأحد الامارتين يشك فى بقاء التخيير فيستصحب. وقد أشكل عليه باستصحاب حجيه الاماره المأخوذ بها فإن لزومها فى حقه يشك فى بقاءه ومنشأ الشك هو الأخذ بالاماره الآخري فتستصحب ونتيجته الحجية التعيينيه، فيتحقق التعارض.

وقد دفع الشيخ الأعظم (قدس سره) هذا التعارض بحكومه استصحاب

الحجيه التخييرية على استصحاب الحجية التعيينيه وذلك لأنه باثبات التخيير يرتفع التعيين، فأمد التعيين إلى أن يختار الطرف الآخر فبمجرد اختيار الطرف الآخر يرتفع ذلك التعيين.

وأما الاستغناء عن الاستصحاب ببيان الاصفهاني (قدس سره) لأنه يقول من أول الأمر أن الحجية بمعنى التعذير لا التنجيز وعليه فلا الزام من أول الأمر بالتقليد الأول والأخذ به من أول الأمر ليس بمعنى الالتزام بل بمعنى التعذير والتأمين، فأخذ فتوى زيد من الفقهاء لا تنقلب حجيتها من معذريه لا يؤاخذ عليها إلى منجزيه يؤاخذ عليها. فالأخذ بفتوى الفقيه الأول لا يعدم معذريه وحجيه فتوى الفقيه الآخر ولا يثبت

ص: ٢٣١

المؤاخذه على ترك فتوى الفقيه الأول. فاستصحب الفتوى الأولى ليست بتعيينه بل هي تخيره لأنها تعذيره لا تنجزه. وعليه فمقتضى كلامه - في مطلق تعارض الامارات سواء من نوع واحد كخبرين أو من نوعين كحجيه ظهور خبر مع حجيه صدور سند - أنه لا يحكم بالسقوط بل بالحجيه التخيرييه من حيث التعذير وهي باقيه ومستمره.

فالتخير هو الصحيح ما لم يكن بينهما تفاضل في الراجحيه أو بينهما تقدم رتبى وقد قررناه في بحث التعارض من علم الاصول سواء كانت الاماراتان فردين لنوع واحد أو فردين لنوعين كصدور روايه

يتعارض مع ظهور آيه وقد ألتزم بذلك الطبقة اللاحقه للمتقدمين وهم المتأخرون، وعدم التساقت تاره يكون مقتضاه التخير إذ لم يكن ترجيح في البين وأخرى الترجيح من فرض المرجح وهو أيضاً ليس بتساقت للمتعارضين.

ما أورده السيد الخوئى (قدس سره) على الاصفهانى (قدس سره) :

الايراد الاول:

أن ما ذكره (قدس سره) من أن الاصل في تعارض الطرق هو الحجيه التخيره ممتنع في الطرق وذلك لأن الامارتين المتعارضتين متناقضتين في الطريقيه والكاشفيه فلا يتصور التخير في الخبرين المتنافيين في الحكايه إذ لا حكايه.

ص: ٢٣٢

الايراد الثانى:

بأن الحجيه ليست معناها التنجيز والتعذير فإنهما أثر عقلى لها ومعنى الحجيه هو الطريقيه ولا طريقيه فى المتعارضين.

الايراد الثالث:

أن الأخذ والالتزام بأحد المتعارضين بناء على الحجيه التخيرييه مؤثر وموجب لأنقلاب وتبدل الحجيه التخيرييه إلى حجيه تعينيه لأن التخير عدم حجيه كل أماره بخصوصها والأخذ بأحدهما يسبب تعينها وهنا لا معنى للحجه التخيرييه لأن معنى الحجيه التخيرييه أن يكون هناك جامع بينهما بخلاف ما ادعاه الاصفهاني (قدس سره)، والترديد فى الطريقيه غير ممكن ولا معنى له فى الطريقيه فالأخذ معين وفرق بين مقام التخير فى خصال الكفار و بين ما نحن فيه وذلك لأنه فى خصال الكفار الحجيه التخيرييه ثابتة قبل الاختيار وأما فيما نحن فيه فالحجيه غير ثابتة للأمارتين المتعارضتين بل بالأخذ تتولد الحجيه وأما قبل الأخذ فلا تتصف كل منهما بالحجيه، وهذا معنى التخير فى الامارات والأخذ هو المسبب لتعينها فى الحجيه.

ولا يخفى أن هذا الاشكال من السيد الخوئى (قدس سره) مبناى لا بنائى فإنه مبنى على مختاره فى الحجيه التخيرييه فعنده - فى تعارض الطريقيين - لا معنى حقيقى للحجيه التخيرييه إذا كان الطريقيان أو

ص: ٢٣٣

الاماراتان متعارضتين لأن حقيقته الحجية التخييرية هو الجامع بين المتنافيين فلا معنى للجامع بين الطريقتين والمفادين المتنافيين.

والحجيه الطريقيه والكاشفيه لا تنسجم مع التخيير وذلك لأن الحجيه بهذا المعنى مفادها تعين المكشوف بتوسط هذا الكاشف فمع التخيير لا- تعين للمكشوف بواسطه الكاشف فالتخيير ينفى الاراءه وكذا على مفاد التنجيز إذ لا تنجيز، لأن التنجيز نوع من التعيين وبالتخيير ينتفى التنجيز لانتفاء التعيين.

فلا- يعقل التخيير فى الحجه الطريقيه أو المنجزيه نعم التخيير فى الحكم الفقهي متصور وأما فى الحكم الوضعى لا سيما الحججه والاماره التخييرية فممتنع، إذ الحكم التكليفى قابل لتصوير تعدد الملاكات ،

بخلاف الكاشفيه ، إذ الواقع واحد فلا- يعقل أن يتعاكس ويتخالف الكاشف والمنكشف عن الواقع الواحد ولا- جامع بين الكاشفين المتنافيين عن الواقع.

نعم لا مانع من أن يوجب الشارع وظيفيا هذا التخيير بين الامارات بأن يختار هذه الاماره أو تلك فإنه ايجاب تكليفى من الشارع على المكلف بالأخذ بفتوى أحد المجتهدين وهو غير الحججه التخييرية فى الامارات.

ومن هذا: وجوب الفحص فإنه ليس فى نفسه أماره وإنما هو متعلق

لايجاب شرعى وإن كان الغرض منه الوصول إلى الطرق والامارات فيكون من الاحكام التكليفية الطريقيه التى ملاكها فى المطروق والمنكشف فليس وجوب الفحص طريقا وكاشفا إذ لا- إراءه ولا- كاشفيه له مثل وجوب الاحتياط فإنه ليس فيه اراءه وإنما ملاكها فيما تؤدى وتوصل إليه.

خلاصه المباني فى الحجبه التخييره :

فمعنى التخيير فى حجبه الامارات ليس بحقيقى إذ لا- تخيير فيها كما عرفت بل المراد منه أن هناك حكم شرعى بمثابه التخيير وهو يمهد ويوجد الحجبه لأحد الامارتين المتعارضتين بنحو تعينى بتوسط الأخذ وبدون الأخذ لا حجبه. وما اختاره السيد الخوئى (قدس سره) هو مختار أكثر المتأخرين، وقد تم استعراض ثلاثة مبانٍ فى الحجبه التخييره:

الأول: الحجبه التخييره التى فسرناها لمشهور المتقدمين وإن لم يذكروها وسنوضحها فى المختار أكثر.

الثانى: الحجبه التخييره على مختار الاصفهاني (قدس سره) .

الثالث: ما اختاره السيد الخوئى (قدس سره) .

الرابع: - ما ذكره السيد الخوئى ورده - وهو حجبه عنوان أحدهما وهو الجامع العنوانى، وهذا لم أجد من ذهب إليه ولعله يذكر كاحتمال إذ لا يتصور أن يكون الجامع العنوانى طريقاً وكاشفاً فإن الجامع الذاتى

بين المتنافيين يمتنع أن يكون طريقاً كما تقدم في رد الاصفهاني (قدس سره) إذ الاعتبار دوماً على وفق التكوين وقد حررنا ذلك في أصول الفقه في مقدمه الواجب - في أقسام مقدمه الواجب عقليه وشرعيه وعاديه - .

وأما مبنى مشهور المتأخرين الذي ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) فعلى نفى الحجية التخيريّه وإنما هناك تخيير قبل الحجية وهو الوجوب الطريقي للأخذ بأحد الامارتين وبهذا الأخذ تتعين الحجية المأخوذه.

وعلى هذا المبنى إذا التزم المكلف بأحد الطرفين تتبدل الحجية التخيريّه الصوريّه أو يتبدل الحكم الطريقي التخيري إلى حجيه تعينيه.

فالتخير على هذا المبنى ابتدائي - وهو الوجوب الطريقي لأجل تحصيل أحد الحجيتين بالأخذ - فى تعارض الامارات سواء فى الاخبار

أو فى باب التقليد أو باب القضاء، وذلك لعدم التردد فى الكاشفيه والاراءه.

وحتى لو أغمضنا النظر عن كون هذا التخير ابتدائي لا- استمرارى فاستصحاب التخير الذى قيل به لا- يجرى؛ لعدم وحده الموضوع، وذلك لأن المخاطب قبل الأخذ بأحد الحجيتين مخاطب بالوجوب التخيري ولم تكن إحدى الامارتين حجه لأن شرط حجيتها هو أخذها وبعد الأخذ تكون إحدى الامارتين حجه تعينيه.

فقبل الأخذ لا حجيه وبعده فحجيه تعينيه فالمفروض هو اسصحاب

الحججه التعيينيه لكونها حجيه فعليه. ففي باب الطرق لا- حجيه تخيرييه حتى تستصحب وإنما هو وجوب طريقي اعدادى للحجيه الفعليه التعيينيه، وهذا الوجوب شرطى للحجيه مثل بقيه شرائط التقليد كالعده والاجتهاد وغيرهما إلا أن الأخذ والالتزام شرط للحجيه الفعليه فى صورته التعارض مثل الأعدل والأفقه فإنها شروط فى موضع التعارض.

فدليل الحجيه لم يجعل ولم يعين ولم يخير ابتداء فلا حجيه، وبعد ذلك جاء دليل آخر وقال خذ بأحدهما فالأخذ مثبت للحجيه فى مقام التعارض فهو لا يختلف عن شرائط الترجيح.

وهنا ثلاث نقاط لابد من الاشاره لها:

النقطه الأولى: فى عدم سقوط الكاشفيه تكويننا عن التعارض:

فالمختار فى تصوير الحجيه التخييرييه هو غير ما ذكره متأخرو الاعصار بل على وفق ما ذكره مشهور المتقدمين وقد أشرنا إليه سابقا ونذكره الآن تفصيلاً.

بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه:

بقاء الاراءه التكوينييه عند تنافى الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعى على المحمولى:

أن فى موارد تنافى الامارات تكويننا امكانيه وقابليه لتصوير الجامع بين الامارتين المتنافيتين وبيان ذلك: هو أن الطريقيه حتى التكوينييه قابله

ص: ٢٣٧

للتصور لأنها لا- تنعدم في موارد التعارض والتنافي وهذا يخالف ما ذهب إليه متأخرو الاعصار في موارد التعارض من انعدام الطريقيه والكاشفيه التكونيه.

والصحيح أنها لا تنعدم فيما هو موجود تكويننا فتلاحظ الارائتين بالجمع بينهما والتوفيق والعلاج التفسيري، فمثلا تحمل الاماره المثبتة على أن أحد المنظرين والكاشفين أقوى فيرى كثيرا من حيثيات المنكشف والمرئي، وتحمل الاماره النافيه على قصور قوه الطريق الثانى أو غير ذلك من الوجوه والمحتملات التى قد تسمى بالتبرعيه المحتمله غير الممتنعه ومن هذا القبيل إلى ما شاء الله فى الفحص الطبى والبحث الجنائى وفى المسح الميكانيكى فإن الطرق المختلفه المتنافيه فى بادئ الأمر لديهم إذا اختلفت وتدافعت فإنهم لا يسقطون الاراءه بل يقال إن هذا تشخيص صحيح إلا أن تشخيصه ناقص لأنه لاحظ أثر وغفل عن بقيه الآثار وأما التشخيص الثانى فهو تام لأنه لاحظ العله مثلاً.

فبدل أن يكونا متعارضيين يكشف بينهما التشاهد والتكافل - وقد ذكرنا هذا فى بحث التعارض - وهو ما أشار إليه المتقدمون وهو العلاج الموضوعى وهو مقدم على القواعد العلاجيه المحموليه، والمتأخرون ركزوا دوماً على قواعد العلاج المحموليه، والحال أن تقدم القواعد العلاجيه الموضوعيه على القواعد العلاجيه المحموليه نسبه تقدم الأدله

الاجتهاديه على الأدله الفقاهتية. والمتقدمون يزيلون التعارض موضوعاً على وفق الضوابط والموازن. وقد أثبتنا أن الترجيح التبرعى له نكته صناعيه والمراد بالتبرعى هو الحمل على أحد المحتملات الواقعيه بخلاف التمثل والتكلف وهو أن يحمل أحد الدليلين فى مقام التعارض على مالا يكون أحد محتملاته واقعاً.

ففى الاراءه التكونيه كثيرما تكون على خلاف الحقيقه مثل رؤيه منتهى الأفق فى الصحراء فإنك ترى السماء تلتقى مع الارض فى خط وهو مخالف للواقع وايضا رؤيه العصا فى الماء منكسره وأيضا رؤيه الشعله الناريه إذا حركت بحركه سريعه تراها متصله وكل هذا خلاف الواقع فإنه مع ذلك لم يكذبوا هذه الامور وحاولوا أن يرجعوا إلى أسباب معينه ومقبوله.

وبيان ذلك: أن فى الاراءه التكونيه يكون التنافى بينها وبين ارئه أخرى غير موجب عند العقلاء لتساقط الاراءتين والحكايتين فى المرئى والمنظير وفى المجهر وما شابه ذلك وإنما هو بالعكس، بل ينبى لمعالجه التنافى البادى لدى العقل أو الحس فى الوهله الأولى والنظره الأولى فإنهم الآن يحصون خمسمائه نوع من الموارد التى يلتقطها الحس على خلاف الحقيقه فمثلا التقاء جانبي الشارع فى نهايه الافق عند البصر ، فكأنهما يلتقيان فى نقطه واحده والحقيقه غير ذلك .

أو رؤيه البصر الشعلة الجواله كأنها حلقة ناريه مع أنها ليست حلقة ناريه أو رؤيه مجرات من بعد كأنها ذرات رمال مع أنها كبيره ... وهكذا من الامور التي يخطأ الحس فيها ... ومع ذلك فإن العقلاء لم يبنوا في هذه الموارد على سقوط هذا الادراك الحسى وإنما بنوا على تكييفه ومعالجته على وفق قواعد أخرى والسبب أن الحس يرى خلاف الحقيقه. ومنه اكتشفوا حقائق أخرى عجيبه فى البصريات، أى ولدت هذه الامور معلومات ومدركات أخرى بخلاف ما لو بنوا على سقوطها وأهمالها.

ففى الحقيقه أن التنافى - فى الحكايات والحواكى وما أشبه ذلك لدى العقل - لا يوجب السقوط بل يوجب زياده التحرى والفحص لتوليد كاشفيه أقوى وأكثر وأكبر. وهذا هو ديدن اساطين الفقه - كما ذكرنا فى بحث القواعد الموضوعيه لعلاج التعارض فى أصول الفقه - على جعل موارد التعارض منبهات ومناشئ لمزيد من الفحص والتحرى وأن هناك لا محاله فى البين نكته هى التى بلحاظها يلاحظ وجود التنافى فى الوهله الأولى، ولذلك ذكرنا فى مراتب العلاج أن الفقيه كل الفقيه هو الذى يتجنب حتى مثل التخصيص والتقييد أى مهما أمكن للفقيه - بحسب الموازين - أن لا يتصرف فى دليل على حساب دليل آخر فإنه يعتبر من المهاره الفقيهيه فضلا عن اسقاطه من رأس .

ص: ٢٤٠

فإذن تكويننا في النقطه الأولى الامارات والحكايات المختلفه لا توجب التساقت بل بالعكس فإنها تكون منشأ للفحص بدرجه أكبر.

الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:

مضافاً إلى أن العقل - في الصورتين التكوينيتين المتنافيتين في الوهله الاولى - يضم إحداهما إلى الأخرى ويلفق منهما ما يكون مشتركاً، وأما ما يكون منهما متنافياً فإن لم يظفر العقل بعلاج لتلك الظاهره فإنه يوجب التوقف لإثاره مزيد باعث وموجب للفحص والتحرى لمزيد من التحيد والتوقف غير التساقت والاهمال؛ إذ التوقف يعنى وجود حجه بنحو الحجه الاقتضائيه غير المفعله وغير المنجزه فتحتاج إلى مزيد علاج لازاله الموانع كى تصل إلى حد الفعلية التامه والتنجيز، وهو شبيه بما هو مقرر فى الاحكام الفقهييه فى موارد التزام الإمتالى وهو التزام الملاكى الذى يقرر فى اجتماع الأمر والنهى بناء على الاجتماع أو بناء على الامتناع، وهو غير التزام الامتالى، فإنه عائق عن تماميه فعلية الحكم أو عن تنجزه وإن لم يعدم أصل فعلية الحكم فكذلك فى الامارات فليس مبناهم على التساقت، بل على التوقف مع عدم الترجيح والتخير فى العلاج المحمولى وهو العلاج فى حجه الروايه صدوراً فضلاً عن العلاج الموضوعى - وهو العلاج للتعارض والتنافى بلحاظ

مضمون الروايتين - وإلا- فالعلاج الموضوعي موجب لازاله التعارض موضوعاً فعلى أى تقدير ليس البناء عندهم على التساقط وأثر عدم التساقط - على أقل تقدير - فيهما نفى القول الثالث وأن لا يفتى بخلافهما بل يحتاط بمفادهما والاحتياط مبنى على الحجية لكليهما وإن لم تكن بتلك الحجية التامه الاقتضاء.

فالتنافى فى الامارات لا- يوجب التساقط ولا- التكاذب من جهه الملا-ك ولا- من جهه الازراء التكوينيّه وإنما يوجب الفحص والتأمل بشكل أكثر حتى يصل إلى المفاد الاصلى.

وما يتوهم أن التعارض مستقر فليس بمستقر بل لعل التعارض غير موجود أصلاً وإنما الباحث عاجز عن رفعه، فلا يوجب التساقط الذى هو غير التوقف لأن التساقط عدم الجعل وعدم شمول الدليل وأما التوقف فهو قول بالجعل وشمول الدليل له إلا أن الجعل انطبق على مورد جزئى إلا أن الفعلية غير تامه ووجود الفعلية الناقصه لها ثمرات وأقلها نفى الثالث، فلهذا لا يشكل بأن المدلول المطابقى غير ثابت فكيف يثبت مدلوله الالتزامى وهو نفى الثالث وذلك لأن المدلول المطابقى ثابت إلا أنه لم يصل إلى مرحله الفعلية التامه والتنجز وعليه فيثبت لازمه وهو نفى الثالث.

إذن فالتنافى بين الامارتين لا يوجب اسقاط الماده التى فيها اقتضاء

الحجيه واقتضاء الكشف والاراءه لأنها رأس مال عند العقلاء، نعم فى موارد العلم بكذب أحد الخبرين تخرج الصوره عما نحن فيه وأما لو كان الخبرين غير مقطوع بكذب أحدهما بل محتمل كاحتمال أن يكذب العادل والكاذب قد يصدق فما لم يحصل العلم بالكذب - كالخبر المدلس أو الموضوع أو المدسوس وليس هو مطلق الخبر الضعيف الذى لم تتم فيه شرائط الحجيه فى علم الداربه وإنما هو خصوص الخبر الذى علم وقطع بشواهد قامت على تزيفه وزخرفته وما شابه ذلك، فاحتمال الدس فى الخبر غير الخبر المدسوس فإن هذا الاحتمال موجود حتى فى الخبر الصحيح الأعلاى لاحتمال الاشتباه فى كتابته بصوره الصحيح الأعلاى.

فكان مقتضى الحجيه موجود لكونه خبر ثقه مثلاً- غايه الأمر أن أدله الجعل الثانوى - كالمرجحات فى مقام التعارض - ترفع الفعلية التامه الجزئيه ولا ترفع الفعلية الاقتضائيه الكليه، ولا يخفى أن متأخرى الاعصار يثبتون المرتبه الاقتضائيه للادله المتعارضه، لكن المرتبه الاقتضائيه المثبتة عند متأخرى الأعصار هى شمول الدليل بمرحله مدلوله الاستعمالى دون مدلوله الجدى وهذا بخلاف الاقتضائيه عند المتقدمين فإن الاقتضائيه بمعنى شمول الدليل بمرحله مدلوله الجدى.

بيان ارتكازه عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام:

وهذا ليس بأجنبي عند القوم بل هو مرتكر عندهم وإن لم يصرحوا به في مقام التنظير، فمثلا انظر إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في تساوي المجتهدين في العلميه أو كون أحدهما محتمل الأعمليه فإنه يحتاط بالأخذ بأحوط الأقوال، مع أن الأمر يدور بين التعارض وبين الحججه واللاحجه فكيف يأخذوا بأحوط الأقوال منها إلا أن ارتكازه هو بقاء حججه كل الامارات إلا أنها لم تصل إلى حد الفعلية التامه، فالتعارض لا يوجب التساقط من جهه الملاك والاراءه التكوينية وكذا من جهه الاعتبار، وهذا شبيهما ذكره الاصفهاني (قدس سره) من أن التخيير في بين الامارتين ليس على صعيد التكوين ولا على صعيد ملاك الحججه وإنما هو على صعيد نفس اعتبار متن الحججه وتقريبه جداً متين، غايه الامر لنا تتمه وتكميل لما ذكره.

فإنه على ما سبق قال: بأننا نأخذ الحججه بمعنى التعذير في كلا الطرفين ولا نأخذها بمعنى التنجيز لأنه سبب التنافي والتكاذب والحججه مفهوم ازدواجي المعنى ففي أى مورد يمتنع أحد المعنيين تتعين الحججه في المعنى الآخر فامتناع التنجيز في مقام التعارض والتنافي يثبت مفاد الحججه بالمعنى الآخر فمثلا- لو لم يكن تعارض في البين فإن أصاب الخبر أو الظهور الواقع فهو تنجيز في علم الله لا تعذير وإن أخطات فهو

تعذير فى علم الله تعالى فليس موردهما واحدا، فمفاد الحجية هو معنى ازدواجى أو ثنائى.

وفائده الثنائى لمعنى الحجية أنه إذا امتنع أحدهما ثبت الآخر فكل منهما معذر بالفعل، فما ذكره متين إلا أنه يحتاج إلى تتمه وهى أنه فى مقام التعارض يصح التنجيز بلحاظ مجموع الخبرين فإنه لو كان معنى الخبرين أو الظهورين أو غيرهما من الامارات التعذير فقط لما كان من اللازم العمل بهما لأن مفادهما التعذير بينما الاصفهانى (قدس سره) بصدد الالتزام بالعمل بمجموعهما أو أحدهما والالتزام لا- يأتى فقط من معنى التعذير فلا بد أن يوجد فى المقام معنى تنجيزى ولو بلحاظ مجموعهما كى يتعين العمل بهما أو بأحدهما أو الاحتياط.

وهذا ما ذكرناه فى الحيشية التكوينية فى الامارات - فى التعارض فى الامارات التكوينية والاراء الذاتية - من أن الاراء الاجماليه موجوده مبهمه وهى نوع ودرجه من التنجيز بلحاظ نفى الثالث أو الاحتياط على وفقهما؛ غايه الامر ليس تنجيزا تعيينيا لخصوص كل منهما بل تنجيز مجموعى لاجتماع الحجية مثل إجتماع صحيحه وصحيحه وصحيحه يتولد استفاضه فإن الاستفاضه اثر تنجيزى يتولد من اجتماع الحجج.

ص: ٢٤٥

لو سلمنا مع السيد الخوئي (قدس سره) أن الحجيه ليست بمعنى المنجزيه والمعدريه بل الحجيه بمعنى العلم وتميم الكشف إلا أنه من آثاره المنجزيه والمعدريه، وبالتالي بحث التنجيز والتعذير الذي رسمه الاصفهاني (قدس سره) لا بد منه - وإن لم يكن ما ذكره الاصفهاني كل الدليل إلا أنه جزء الدليل - سواء جعلنا معنى الحجيه هو التنجيز والتعذير أو معناها العلم فاسقاط التنجيز بمقدار التعارض لا يلزم منه اسقاط التعذير كما ذكره الاصفهاني (قدس سره) إلا أنه يبقى لنا إشكاليه في كيفيه تخريج الالزام بالأخذ مع عدم التنجيز وقد اتمناه باثبات التنجيز المجموعى.

ابتداء امتناع تصوير العلاج بين المتناقضين والمتنافيين على تفسير الحجيه بمعنى الطريقيه وقد بينا أنه غير ممتنع لأن العقل يتنبه في الحقيقه إلى أنه ليس هناك تناقض حقيقى بل صورته تناقض وتنافى فى الادراك أى فى المعلوم والمدرك بالذات وأما فى المدرك بالعرض وهو الخارج فإنه لا تناقض، فلا بد من خصائص إدراكيه هى التى أوهمت التنافى فيوفى بين ما يدركه الحس وبين ما يدركه العقل لا أن ما يدركه الحس يعدم ما يدركه العقل ولا ما يدركه العقل يعدم ما يدركه الحس.

فالمشكله فى الادراك لا فى الواقع نفسه وليس معنى ذلك أن

الادراك متكاذب ومتعادم كأن يعدم أحدهما الآخر وذلك لأن أى ادراك لا يتولد إلا من منشأ مغاير لمنشأ الإدراك الآخر نعم المشكله فى كيفية التوفيق بين منشأى الادراك وكيفية الادراكين وهو محل للبحث والعلاج، لا- أن هناك تصادم، فالطريقيه للامارتين والارائتين التكوينيتين المتنافيتين لا تستلزم التصادم والتكاذب، فكيف بالطريقيه للامارتين الاعتباريتين أو التى إحداهما اعتباريه والأخرى تكوينيه فالامر فيها أسهل لأنه كما مرّ بنا غير مره أن الاعتبار منضبط بالتكوين وحيث أنه صح وأمكن فى التكوين فيصح ويمكن فى الاعتبار.

فترى مثلاً- من باب الشىء بالشىء يذكر ان قوله تعالى: (اجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ١ فإنه رتب الاجتناب عن كثير من الظن لكون بعضه أثمًا ولم ينه عن جميع الظن... وذلك لان الظن له مقدار من الكاشفيه فى الاستدلال.

فالظن لا يعنى البطلان بل يعنى أن لاراءته وكاشفيته حجما ومقدارا معيناً فى الاستدلال فليس الظن ملغى الكاشفيه والاراءه بل له كاشفيه يعتمد عليها... وغالب الامور التى ينهى عنها الشارع من الطرق مثلاً لا لأنها لا اعتبار بها من رأس بل لها اعتبار إلا أن الانسان يخطأ ويريد أن

يحمل هذه المادة فوق طاقتها كأنه يريد أن يصل من الظن الصرف إلى القطع فإن القطع لا يتولد من الظن بما هو ظن ولذلك الحكيم لا يتسرع في الاستنتاج لأن بعض المواد الاستدلالية أقل حجماً من المستخرج والنتيجة وهذا الاستنتاج بالاعتماد على ما هو أقل حجماً من نتيجته موجود عند الجن أيضاً بل حتى عند الملائكة لأن الملائكة ذات طبقات فلا بد من الالتفات إلى الموازين فإن الذي لا يغيب عنه شيء هو ذلك العالم الحفيظ وكل ذلك بسبب تقييم الإدراكات وحجمها في الاستنتاج مع المستنتج. فوجود الحجج المتعارضة التي لم يعلم كذبها واقعاً فإن الاستدلال بها لاثبات الامرين المتنافيين غير صحيح لأنه استدلال بأزيد من حجمها، وأما الاستدلال بها لنفي الثالث أو للاحتياط على وفقها أو الاراء الاجماليه فهو استدلال لا يزيد على حجمها وحكمها وهكذا ...

خلاصه الكلام فى تنافى الامارين

الأول: إن منشأ التنافى تكوينى إلا أنه صورى ففى التكوينى يوجد أيضاً تنافى صورى وليس صوريتة هى الاعتبار فقط كما بيناه فى الامثله المتقدمه.

الثانى: وجود الملاك التكوينى للمتنافيين قابل للتصوير وعليه فلا يلزم التساقت من التنافى.

الثالث: وجود آثار لهذا الملاك التكويني لعدم التساقط مثل نفى الثالث والاحتياط والاراءه الاجماليه يتبعها العقلاء وهذا على صعيد الملاك والبعد التكويني والموضوعي فى الامارتين المتعارضتين وذكرنا البعد الاعتبارى كمفهوم الحجيه، وقد تقدّمت عدّه من الآثار والنقاط.

الرابع: ما ذكرناه من الفرق بين التوقف وبين التساقط .

الخامس: ما ذكرناه من أن مراتب الحجيه كمراتب الحكم الفقهي وهى قابله للتصوير فامتناع بعض المراحل لا يزعزع البعض الآخر وقد ذهب الميرزا النائيني (قدس سره) ومن تبعه من تلاميذه إلى أن المشكله التى تطرأ على مرحله الحكم اللاحقه كمرحله الفعلية والتنجز تؤثر فى مرحله السابقه كالانشاء والمفروض أنه يقتصر على موضع تأثيرها ولا يتعداه تصاعدياً إلى مرحله الانشاء السابقه كما بيناه.

السادس: ما ذكره الاصفهاني (قدس سره) متين وقد أضفنا إلى نكته تكمله أخرى وهى تنجز العلم الاجمالي.

السابع: إن كون الحجيه بمعنى الطريقيه لا تتنافى لأنها موازيه للطريقيه التكوينيّه.

الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار فى تساقط الامارتين المتنافيتين:

اشاره

ومبنى القوم بأن مقتضى القاعده عند التعارض هو التساقط ؛ لانعدام

ص: ٢٤٩

الطريقيه عند التنافى والتناقض فلا- يمكن تصور جامع طريقى ولهذا بنوا على التسايط، إلا أن الدليل العلاجى هو الذى يقرر حجيه تخيريته تعديته وباختيار إحداهما تتعين فتكون حجيه تعينه بواسط الاختيار.

الاشكال الاول:

إنه إذا كان عقلا- وثبوتا ممتنع تصوير الطريقيه مع التعارض والتنافى فسواء أنقلبت بهذا الأخذ إلى التعيينى أو بقت على ما هى عليه من التخيير، فالسؤال الذى يطرح نفسه: كيف يمكن تصوير الحجيه الطريقيه مع التنافى؟ وهو عين ما أشكله المتأخرون على المتقدمين؟! فوجوب الأخذ فسره الأكثر بالوجوب التكليفى وهو ما يكون التخيير فيه وهو التخييرى فيه، ثم بعدما يختار ويلتزم يكون حجته تعينه فى أحد الطرفين، فنفس الإشكال يرد على مختار متأخرى الاعصار وهو إذا كانت الطريقيه ممتنعه عند التنافى وزائله فى غير صورته الترجيح - إذ فى صورته الترجيح قد يكون هناك علاج من الشارع يبين أن الراجح حاوى الطريقيه - وأما فى صورته عدم الترجيحوبقاء التخيير يرد الإشكال فى كيفيه تصوير بقاء الطريقيه المبنيه على ملاك الكاشفيه والاراءه فى ظل التنافى والتعارض والتكاذب .

فتعبير السيد الخوئى (قدس سره) مثلاً بقوله : (لا محاله أن يجعل الشارع الحجيه بيد المكلف يأخذ بها) وهذا تعبير أغرب من سابقه!

وإذا كانت الطريقيه عند التنافى ممتنع ومضمحله وزائله، فكيف تتصور ولو بدليل علاجى آخر، وذلك لأنه إما أن لا يوجد مانعا ثبوتيا فالدليل الأول المثبت لهذه الاماره كاف فى تلك الحجيه والكاشفيه بمقدار وبحجم مخصوص وإن وجدت حجه أخرى تنافيهها وتكاذبها فإنه ثبوتاً غير ممتنع، وأما أن يكون فى المقام مانعاً ثبوتياً والمانع إن كان ثبوتياً فهو مانع عن الدليل العلاجى أيضاً ولا يكفى قيام الدليل العلاجى الاثباتى على وجوب الأخذ لأنه مع امتناعه ثبوتاً لا تصل النوبه للاثبات.

وبيان آخر: أنه إن كان جعل الكاشفيه للإمارتين المتنافيتين المتكاذبتين ممكناً، فالدليل الأول المثبت لجعل كل أماره كاف لحجيتها بدون حاجه لقيام دليل علاجيفنفس جعل حجيه الاخبار كاف فى أثبات هذا المطلب وهذا لو كان له امكان ثبوتى وإما إذا لم يكن له امكان ثبوتى فكيف يتصور أن الدليل العلاجى يأتى ويقرر حجيه تعينه بتخخير تكليفى أو حجيه تخخيريه، وإذا كانت الطريقيه يمكن أن تبقى ثبوتاً مع التعارض فالمانع اثباتى لا- ثبوتى إلا- أن يقال بأن الحجيه - من الوجوب التكليفى أو التخخير فى الحجيه - أصل عملى أى وظيفه تعبيديه والحال أنهم لا يلتزموا بهذا التخخير فى الاصل العملى بل يخصون هذا التخخير بالاخبار والفتوى لكونه من شؤون الاماره لا الوظيفه العمليه، وعليه فيقع التساؤل عن كيفيه امكان تصوير الطريقيه فى ظل التنافى ولو بدليل

ص: ٢٥١

تعبدي خاص توقيفي، فهذا مما يدل على أن الطريقيه يمكن لها أن تبقى لكلا- الطرفين في ظل التنافى والتعارض، فالتنافى صورى فى الادراك بحسب الوهم لا- فى حقيقه الادراك وذلك لأنه يمكن التوفيق بعدم التنافى بينهما بحجم الكاشفيه الموجوده ولو لنفى الثالث.

الاشكال الثانى:

اشاره

المعروف عند المتأخرين أن حجيه الامارات بجميع مراتبها كحجيه الظواهر والابخار وغيرها مطلقا ليست تأسيسيه بل إمضائيه - ومعنى الامضائيه المقابله للتأسيسيه على نحوين:

معنى الحجيه الامضائيه:

الأول: أنه فى كل اماره عندنا لها طرفان طرف المحمول وطرف الموضوع فإذا كان المحمول ثابتا لدى العقلاء فىكون اعتبار الشارع له إمضاء فى طرف المحمول، وإذا كانت قضيه الاماره والكاشفيه موجوده إلا أن العقلاء لا يعملون بها فىكون اعتبار الشارع لها تأسيسا للمحمول.

الثانى: أن تكون الامضائيه من ناحيه الموضوع فلا يقال لها تأسيسه وذلك لأن الامارات لها وجود تكوينى فى افادتها الظن فإن توليد الاماره للظن ليس بالاعتبار من المعتبر بل بالتكوين فالامارات التى هى موضوع الاعتبار وعدمه أمور تكوينيه ليست خاضعه لاعتبار المعتبر، وعليه فالامضائيه أو التأسيسيه من جهه المحمول لا من جهه الموضوع.

نعم يوجد معنى التأسيس فى الموضوع بمعنى أن الشارع قد يكشف عن وجود اماره مغفول عنها لم يلتفت إليها العقلاء ولم يكتشفوها فالتأسيسيه ليست بالمعنى الأول الايجادى بل بمعنى أن الشارع كشف عنها، وعندنا من هذا النمطن الامارات أمثله كثيره مثل سوق المسلمين أو الميت فى أرض المسلمين بمعنى أن الشارع كشفها وأعتبرها.

فعند متأخرى الاعصار أنه إذا كان مقتضى القاعده لديهم فى تعارض الامارات هو اضمحلال الاماريه وتساقطها وزوالها فما هو الباقي حتى يرجح ويثبت بأدله العلاج؟! فإنه إذا زال الظن لا- معنى للاعتبار؛ لأن الظن من الامور التكوينييه فإذا كانت اراءه الامارتين ممتنعه فأى شىء يعتبر فى مورد الأدله العلاجيه إلا أن يفرض أن الموضوع بعد باق، فالظن والاراءه تكويناً لم يزل ولا يزال غايه الامر يوجد محذور فى المحمول فالاراءه التكوينييه موجوده ولكن فيها نوع من الاجمال والتراحم فى الاراءه وهذا باعتبار الارائتين وإلا فكل اراءه تفصيليه لا اجمال فيها ولكن عند ضم أحدى الارائتين إلى الأخرى يسبب الاجمال والضبابيه وهذه الضبابيه لا تعنى زوال الاراءه تكوينياً وأدله العلاج تنصب عليه، غايه الامر يوجد فى الاعتبار تصادم وتنافى، وحله يمكن بما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) أو بما ذكرناه من الاراءه الاجماليه فالتنافى بين الامارتين ليس فى أصل الفعلية بل فى تمام الفعلية ، وقد

ذكرنا هذا فى بحث التعارض تأييداً للمتقدمين وإشكالاً على المتأخرين.

الإشكال الثالث:

دخاله التخيير ودخاله أخذ المكلف فى مراتب الحكم المتأخره:

أن الحجية - ولا سيما على تصوير أن التخيير فى الحكم التكليفى وهو وجوب الأخذ بأحدى الامارتين - كيف تتحقق بمجرد صرف الأخذ حتى يولد الاماريه أى كيف يكون الأخذ من شرائط الحجية فى مقام الفعلية؟! فإن معنى هذا أن الأخذ يولد أصل موضوع الاماره وهو الكاشفيه وهو باطل لما تقدم فى الإشكال الثانى من عدم دخاله فعل المكلف فى موضوع الاماريه إذ هو من الامور التكوينية التابعه لمناشئها التكوينية ولا ربط لها بفعله.

نعم إذا أريد بدخاله الأخذ هو دخالته فى التنجيز وأطوار أخرى لاحقه للحكم فلا بأس كما فى الحكم الفقهي وذلك لأن فعل المكلف يؤثر فى بعض المراحل اللاحقه للحكم لا فى إنشاءه وأصل فعليته، كالتنجيز مثل انقاذ الغريق فى وقت الصلاه فإنه يرفع تنجيز الامر الأدائى بالصلاه فيقضئها، ففعل المكلف يؤثر فى مراحل الحكم اللاحقه وأما لو أختار الصلاه فيعاقب على ترك أهميه انقاذ النفس المحترمه.

وإن كان أخذ المكلف فى المتساويين يجعل التنجيز فى طرف والتعذير فى الآخر فممنوع؛ لأن أصل الملاك وأصل الفعلية مرهونه

بنفس الموضوع المأخوذ في الدليل العام لا بفعل المكلف، نعم مرحلة الامتثال لها صلة بفعل المكلف، وإذا كان هذا هو مرادهم فالمتأخرون يتفوقون مع المتقدمين؛ وذلك لأن المتقدمين يقولون إن أصل الفعلية وأصل الحجج في الاماره مفروغ عنه بنفس دليل الجعل الأولى وأما التنجيز وما شابهه فيبحث آخر فإن قوله (عليه السلام) :

« بأبهم أخذت من باب التسليم وسعك » لا أنه بأبهما أخذت من باب التسليم تحقق أصل الاعتبار والجعل؛ وذلك لأن حججته وارهائه في الرتبة السابقه وفي الأساس والأصل موجوده، إنما التعذير يكون بيد المكلف في المتنافين والمتراحمين أما في أصل الفعلية وأصل الموضوع وغيرها من المراحل الأولى للحكم فليس شيء منها بيد المكلف، ولا سيما الاماره فإنها ربط لها بالاختيار أصلاً إذ الكشف والارءاء وأصل الحججيه متحقق وموجود أختار المكلف أم لم يختر، نعم تنجيز الاماره وتعذيرها يمكن أن يكون مرهونا بيد المكلف لأنه وقع في حيره الامارتين المتنافيتين فحينئذ يؤثر اختياره في تعذير وفي تنجيز طرف دون آخر، فمرحلة الامتثال مرهونه بفعل المكلف كما في باب التراحم سواء الملاكى أو الامتثالى أما أصل فعلية المجعول الشرعيه فهى بالجعل في الأدله الأولى للإمارات وليست بالدليل العلاجيولا- مرهونه بفعل المكلف إلا- أن يكون فعل المكلف مثل الاستطاعه فإنه من الاصل قد جعل شرط لموضوع المجعول ولأصل

فعليته فبعض أفعال المكلف تأخذ قيماً أولياً في أصل الدليل كقييد أو جزء على فرض وجوده في الموضوع وهو أمر آخر إذ الفرض - ولا سيما في الامارات - أن فعل المكلف ليس موضوعاً لا شرطاً ولا جزءاً في الاماره إلا أنه بسبب التعارض صار له دخل في التنجيز والتعذير بعد أصل الفعلية، فأى صله بين الاماريه والظن وتخيير المكلف فهو بمثابة فعل أجنبي ينضم إلى شىء آخر أجنبي.

فبالخلاصه أن إخبار المكلف له صله بالاماريه، ودلاله الالفاظ لها صله بالاماريه وفتوى الفقيه لها صله بالاماريه، وسوق المسلمين كفعل له صله بها وأما التخيير - البحث الخالي عن الترجيح - عند التعارض والتنافى لا صله له بالاماريه؟! .

فالاشكال هو أن الأخذ والتخيير لا يولد الحجيه ولا مناسبه بين الأخذ أو التخيير وبين الاماريه فلا يمكن أن يكون التخيير والأخذ شرط في اماريه المتعارضين إذ لا - مناسبه ولا - علاقه بينهما، وهذا على مبنى الكاشفيه المحضه لا المصلحه السلوكيه التي لم يرتضوها بل على السلوكيه أيضاً لا - يتم لأن الكلام في أن الحجيه المجعوله بحسب الدليل الأولى هي نفسها التي في ظرف التعارض والتخيير لا أن التعارض والتخيير يوجد سنخاً آخراً جديداً من الحجيه بل هي نفس الحجيه المجعوله أولاً.

وبتعبير متأخرى الأعصار أن الدليل الاثباتى كان قاصر الشمول لمورد التعارض وبسبب الدليل العلاجى دفع قصور الدليل الاثباتى للحجيه لا- أنه أنشأ حجيه جديده مغايره للحجيه الأولى التى أثبتها الدليل الأول، فالأعلام بحسب الاستظهار يشتون أن الدليل العلاجى يكشف عن أن نفس الحجيه التى قررت فى غير التعارض هى نفسها الحجيه الموجوده فى التعارض وإذا كانت هى نفس الحجيه، فالتخير والأخذ غير دخيل فيها، والأمر كذلك وجداناً لأن الدليل العلاجى نستظهر منه عدم تقريره لحجيه جديده. وهذا ما ذهب إليه أكثر متأخرى الأعصار.

وهذا الاشكال - على ما أتذكر - ذكره الاستاذ السيد الروحانى (قدس سره) فى الاجتهاد والتقليد وهو غير مطبوع.

وهذه الاشكالات إذا تأملناها فهى ترد على القول الآخر عند بعض متأخرى الاعصار غير الوجه الذى قرر السيد الخوئى (قدس سره) لأكثر متأخريهم وتصوير ذلك الوجه: هو أن الدليل العلاجى يثبت الحجيه البديله أو الجامع العنوانى كأحدهما أو هذا بشرط ترك ذاك فهو تخيير فى نفس الحجيه أو عنوان جامع للحجيه وكل ذلك بواسطه الأدله العلاجيه .

فإن هذا يرد عليه ما ورد على أكثر متأخرين الاعصار، فيرد عليه ما ورد على الأول، ويرد أيضاً الايراد الثالث؛ لأن حجيه الاماره الموجوده

فى الببن عنءء ءءءارض نفس الاءاره الموءوءه قبل ءءءارض - ولبس فى المقام انشاء أماره ءءءءه بالاءله العلاءهه - فهى قبل ءءءارض لبسء الءههه بعنوان البءلهه ولا العنوانهه الءامعهه فكفف ءكون ءههه أءءهما بعء ءءءارض بءلهه أو عنوانهه أو بشرط ءرء الأءرى؁ فىان سنءها واءء فكفف فكون ءرءك أماره ءءل فى امارهه أماره أءرى فىان الفرض أن المسءفاء من الأءله العلاءهه لبس بأماره ءءءءه بل هى نفس الطبعهه الأولهه للءههه وعلهه فالأءله العلاءهه لا ءنشأ اماره ءءءءه .

وعلهه فهل الأءله العلاءهه ءءلهه فى أصل الفعلهه كما فقوله مءأءرو الاءصار أو فى ءءءههه كما فءهب إلهه المءءءمون.

فىان هناك قفوءاً لأصل الفعلهه وقفوءاً لءمام الفعلهه وقفوءاً للءءههه؁ وهءه القفوء على نمءن قفوء شرعهه وقفوء عقلهه؁ فلبس كل القفوء الشرعهه فى أصل الفعلهه بل بعضها فى أصل الفعلهه وبعضها فى ءمامهه الفعلهه وبعضها فى ءءءهههه وبعضها فى الاءءءال؁ وبعضها فى اءراز الاءءءال فىان الكءر من كءار الأعلام ءهبوا إلى رءوع القفوء للفعلههه بمءرء شرعهههه أو رءوعه للءءههههه لمءرء كونه عقلها.

والمفروض الاءءفاء إلى ءءاسب ببن القفوء وببن مراءل الءكم فىءء إن ءءهههه والبءلههه لا- فءءاسب مع أصل الفعلههه وأصل الاءشاء وأفصا لا ءءاسب ببن ءءهههههه والوءوب ءءكلفههه؁ وببن مرءبه الاءشاء

وأصل الفعلية كقاعده الفراغ والتجاوز فإنهما ناظرتان إلى مرتبه الاحراز من مراتب الحكم لا إلى أصل الفعلية، ولهذا لو انكشف له نقصان الركن المشكوك مع عدم التدارك وجب عليه الاعاده لعدم سقوط فعلية الركن، وإلا لو كان مفاد قاعدتي التجاوز والفراغ راجع لأصل الحكم لخصصت أدله أعاده الصلاه من ترك الركن في مورد الشك - وعليه فليس كل ما يرفع ويحل التعارض والتنافي يؤخذ به، فإن الليل والنهار مثلاً يحلان التعارض بأن تحمل هذه الاماره على ظرف الليل أى مما يعمل بها فى الليل وتلك نهاراً وأيضاً الرجل يعمل بالأولى والثانيه تعمل بها المرأة وغير ذلك من التمحوالات والتكلفات لحلحله التعارض، فإنها ترفع وتحل التعارض والتنافي إلا أنها لا ربط ولا مناسبه بينها وبين الدليلين لأنها أجنبيه عن اصل الحكم وعن مراتبه فكذا قيود كل مرتبه تكون أجنبيه عن المرتبه الأخرى

وعليه فروايات التخيير حيث إنها لا تتناسب مع أصل الحجيه وأصل الفعلية فتحمل على ما تتناسب معه من مراتب الحكم التى بها يرفع التعارض مثل التنجيز فى مراحل حجيه الاماره حيث إن التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبه التنجيز ومرتبته الامتثال إذ لا ربط لها بأصل موضوع الحجيه والاماريه ، وحيث كان التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبه التنجيز والفعلية التامه فبأدله العلاج تكون إحدى هاتين الحجيتين منجزه عليك

بالأخذ بها مع عدم التصرف في أصل الحجية للفتوى الأخرى.

وعليه فتبقى أصل الحجية على ما هي عليه وذلك لأن ترك إحدى الامارتين لا- يكون شرطاً في حجيه الأخرى إذ لا- ربط للحجيه بالترك، نعم ترك إحدى الامارتين شرط في تنجيز هذه الاماره كما هو في الاحكام الفقيهيه في المتراحمه فإن ترك الأهم شرط في تنجيز وتمايمه الفعلية للمهم.

وهذه جملة الاشكالات لم يتنبه لها متأخرو الأعصار في غير هذه الموارد إلا الأستاذ السيد الروحاني (قدس سره) فقد ذكرها في باب التخيير إلا أنه لم يلفت إلى مبنى المتقدمين الذي ذكرناه، وهو صحيح وسديد.

وبهذا يتبين أن القائل بالجواز في مسأله العدول والقائل بعدمه فيها يتوقف على تصوير حقيقه الحججه التخييرييه فجميع البحوث المذكوره هنا تعتمد على حقيقه الحججه التخييرييه.

نكته صاعنيه في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله

إن الاستدال بأدله المثبتين لجواز العدول من الاطلاق وغيره في مقابل الحرمه من الاسصحاب وغيره هو هندسه وصوره لسير استدلالى تختلف عن الصوره والهندسه التى سلكتها وسرنا عليها، إذ أول ما سلكتناه هو بيان حقيقه الحججه التأخييرييه وكما هو واضح من أن هذا

ص: ٢٦٠

البحث مقدم على عواض وأحكام الحجية التخيريّه،... فالنكته الصناعيه فى هيئه وهندسه استدلالنا متقدمه موضوعاً على ما ذهب إليه الآخرون، فاختلاف هيئه وهندسه مسار البحث يؤثر فى النتيجة وبيان تقدم مسار بحثنا على مسار بحث المسلك الآخر بأمور:

الاول: أن ما ذهبنا إليه - من بيان حقيقه الحجيه التخيريّه - مقدم على بحث ما سلكه غيرنا ومؤثر، وتأثيره من جهه أن البحث فى حقيقه الحجيه التخيريّه بحث فقهي اجتهادى وأما بحث استصحاب بقاء الموضوع أو كون الاطلاق موجوداً أم لا- مع أن الاطلاق دليل اجتهادى وقد مر بنا أن الأدله الاجتهاديه على مراتب فبعضها اجتهادى بالنسبه إلى الآخر فتقدم عليه كتقدم الدليل الاجتهادى على الدليل الفقاهتى، فتحديد وتقرير مفاد الأدله بالنسبه إلى اطلاق الأدله من قبيل الموضوع والمحمول لأن الاطلاق حاله عرضيه على ذات مفاد الدليل، فتحديد وتقرير مفاد الدليل مقدم على الاطلاق فتحيده وتقرير مضمونه مهم جداً وبهذا يتضح أن مسلكنا فى البحث بمثابة الموضوع بالنسبه إلى ما سلكه الآخرون.

وأيضاً الاطلاق مورد الشك - لا- موضوعه الشك وفرق بين أخذ الشك فى الموضوع وكونه ظرفاً ومورداً للشك فالشك ماخوذ عقلاً فى الامارت وماخوذ شرعاً فى الاصول - وأما تقرير مفاد وتحليل الطبيعه

التي يراد اجراء الاطلاق فيها فهو متقدم على نفس الاطلاق لأنه بحث في أصل تقرر مفاد الدليل، وأما الاطلاق ففي مرتبه الشك وهي متأخره عن أصل تقرر مفاد الطبيعه وتحديد معناها كي يصح التمسك باطلاقها في مورد الشك فلا بد من تحديد معناها أولاً.

وهذا هو مسلك المتقدمين ومنهجهم من تقديم بيان حقيقه الدليل قبل البحث عن عوارضه وهذا مؤثر في الأدله الاجتهاديه فإن الفحص والتتبع في نفس الاخبار بل حتى آيات الاحكام قد أوجب تفتن المتأخرون لآيات أحكام أخر على ما يزيد عن العدد المعروف بكثير ولم يتنبه لها المتقدمون وفي منهجيه الاستدلال حيث إن منهجيه المتقدمين هي تحليل الأدله وقد توصلوا إلى نكات في الأدله مما جعلها ذات عموميه لموارد كثيره حتى قال المتأخرون تعليقا على بعض نتائج المتقدمين: ولم نجد له دليلا ...» وكل ذلك للبحث والتحقيق والتحليل في نفس الادله الاجتهاديه فنفس الادله الاجتهاديه بعضها مقدم على بعض، وبعضها فيه نكات عامه ونكات حاكمه ونكات ذات أثر بالنسبه إلى الأدله الأخرى... .

وهكذا في المعارف فإن الأصول العقلية بمنزله الاصول العمليه متأخره وإلا ففي القرآن بيان أخبار أهل البيت (عليهم السلام) مضامين برهانيه عقليه لا يتفطن إليها العقل إلا بتوسط الوحي ، فيكون التعاطى والتعامل

مع أخبار أهل العصمه (عليهم السلام) على أقل تقدير أنها منبه ومرشده لتلك البراهين العقلية التي لم تعنون في كتب المتكلمينو العرفاء والمفسرين والفلاسفه.

بيان المختار:

فنعود لما نحن فيه وهو أن حقيقه الحجيه التخيرييه مؤثره في كون التخيير ابتدائيا أو استمرارياً، والمختار لنا وفاقاً للمتقدمين من عدم التساقط في مورد تنافي الامارتين بل الأصل هو التخيير أو التوقف إلى أن يحصل الترجيح، وقد مرّ بنا معنى التخيير وأن مورد الفعلية التامه ومرحله التنجيز، وذلك لأن عند تعارض الامارتين لا تسقطان بل تكونان حجه في المشترك وحتى في مورد التنافي لا- بالنسبه إلى شيء بعينه، فالأصل فيه التخيير وهذا التخيير ليس في أصل فعلية الحجيه بل في تماميتها أو في التنجيز، وهل هذا التخيير استمراري أو ابتدائي؟

الصحيح أنه ابتدائي وليس استمرارياً مع أن معنى التخيير الذي نذهب إليه مغاير لما يذهب إليه المتأخرون، فإن ما يذهب إليه المتأخرون من كونه ابتدائياً لا استمرارياً لأن الحجيه التعيينيه عندهم تتولد بالأخذ وبالتالي يكون نوع من تبدل الحجيه التخيرييه إلى التعيينه كما مر شرحه مفصلاً وذلك لكون الأخذ شرطاً فلا بقاء للحيره حينئذ ومن ثم لا يجرى الاستصحاب لتبدل الموضوع بتبدل الحجيه التخيرييه

إلى تعيينه، فما كان سابقا هو الحجية التعيينية فيجرب استصحاب التعيينه عند الشك ولا يعارض باستصحاب الحجية التخيرييه لانتفاء موضوعها وتبدله من الحيره إلى رفعها.

فهذا مسلك في تصوير معنى الحجية واضحا لآثار في الاصول العمليه كعدم جريان الاستصحاب لتبدل الموضوع فالأمر على مسلك المتأخرين من تبدل الحجية التخيرييه إلى تعيينه أنه ابتدائي لا استمراري واضح.

وأما على مسلك المتقدمين الذين يذهبون إلى أن الحجية التخيرييه ليس مفادها تساقط الحجيتين وانشاء حجية جديده بل على مسلكهم أن نفس الحجية لكلا- الفتويين والامارتين باقيه على حالها غايه الامر أنه حصل بتعارضهما تنافى في التنجيز وتاميه الفعلية... وعلى هذا المسلك يصح تصوير الحجية التخيرييه بقاء لأن المفهوم من مقتضى التخير في المقام ليس هو الحيره ولا الترديد بل هو وجود الحجية الاقتضائية في كلا الطرفين ومع ذلك ذهبوا إلى أن التخير ابتدائي لا استمراري؟

والوجه في ذلك هو أن معنى التخير عند المتقدمين هو الجمع بين الأدله وهذا هو معنى الترجيح والتوقف أو الاحتياط بالنسبه إلى الحجج والتقليد لا الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بل الاحتياط بالنسبه إلى الحجج، فالاحتياط تبعي للحجيه وذكرونا أن ما التزمه السيد الخوئي (قدس سره) وجمله

من تلاميذه - منالأخذ بأحوط القولين - ليس باحتياط وإنما هو مبنى على حجيه التقليد فهذااحتياط تابع لحجيه الفتوى وإلا لو لم يكن تابعا لكان الاحتياط بالنسبه إلى الواقع لا بالنسبه إلى أحوط القولين، ولا يكون احتياطاً بالنسبه إلى القولين إلا مع فرض بقاءهما وعدم سقوطهما حتى في فرض التعارض ولهذا خص الاحتياط بأحوط القولين، إلا أن يقال: أن الاحتياط بين القولين باعتبار الانسداد، فنعلم بأن الاماره غير ساقطه وهو أيضا يقتضى ويدل على عدم سقوط الفتويين.

والحاصل: أنه توجد نقطه مشتركه في المعالجه بين الترجيح والتخير والتوقف عند المتقدمين - وهي غير مسأله أن أحدهما فعلى والأخر غير فعلى - وهي بعطف المرجوح على الراجح أى تاويله به والعلاج في الاحتياط بعطف مفاد غير الأحوط على مفاد الأحوط والعلاج في التوقف هو استخلاص الاحتياط من مجموعهما ... والعلاج في التخير هو عبارته عن عطف الدلاله في أحدهما على الأخرى وهذا نوع من أنواع العلاج.

فالعلاج في الترجيح ابتدائي لأنه جمع بين الأدله واستكشاف وكذا التوقف والاحتياط نوع جمع بين الادله إلا أنه مختلف عن جمع الترجيح في مراتب الادله وكذا التخير نوع جمع من الجمع الدلالى وعليه فلا معنى للتخير؛ وذلك لأن الثابت من الحجيه بمجموعهما هو

الأخذ بهما لا- بأحدهما كى يتصور التخيير بأخذ أحدهما مستقلاً عن الآخر إذ هو خلاف كون التخيير هو جمع وعلاج بين المتساويين بحيث يكون الجمع بينهما أماره واحده، وعليه فلا تخيير بأخذ أحدهما دون الآخر وذلك لأن التخيير عند المتقدمين هو التوصل والاستكشاف بهما لا بأحدهما واسقاط الآخر فلا ترفع اليد عن هذا الاستكشاف.

وعليه فأدله التخيير يفسرها المتقدمون بغير ما فسرها المتأخرون، فإن التخيير عند متأخرى الاعصار فى أصل الحجيه والمتقدمون يفسرونه - فى التوقف والاحتياط والتخيير - بعطف أحد الداليتين على الأخرى وتأويل أحدهما بالآخر كالترجيح وحمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد. فالترجيح مثلاً عندهم ليس بتوليد حجيه جديده بل هو نوع من الجمع بين الأدله بدون اسقاط للمرجوح فتكون المرجحات شواهد على التصرف فى دلالة المرجوح وفقاً لدلاله الراجح، فالتخيير عند المتقدمين علاج دلالي كأن يكون أحدهما قرينه على الآخر وعند المتأخرين علاج صدورى بل حتى المرجحات الصدوريه عند المتقدمين قرائن دلاليه لا صدوريه وقد بينا ذلك فى مبحث التعارض.

وتوجد ثمار عجيبيه تترتب على تفسير الترجيح باسقاط المرجوح والعمل بالراجح، وبين أن نفسره بالجمع الدلالي والاستكشافى بكلا الدليلين مع عدم اسقاط المرجوح فعند متأخرى الاعصار لا يقام

للمرجوح وزناً بخلافه عند المتقدمين فللمجموع من الاخبار المتعارضه آثار، وآثار مجموعها غير آثار أحدها بعينه وربما لا يكون لأحدها أثر بعينه ولكن أثره بانضمامه إلى غيره.

فإلى هنا تقرر أن التقليد التخيري ابتدائي لا استمراري بالأدلة الاجتهاديه من الطبقة الاولى من بين الأدلة الاجتهاديه التي هي في مفاد الدليل الذي هو بمثابة الموضوع للأدلة الأخرى من الأدلة الاجتهاديه كالاطلاق الذي هو من الطبقة الثانيه من الأدلة الاجتهاديه.

وقد تمت مسأله العدول من الحى إلى الحى والآن نتعرض للأدلة المذكوره فى المقام للقائلين بالجواز أو الامتناع.

أدله جواز العدول وعدمه:

الدليل الأول: الاستصحاب:

والبحث فيه ليست استصحابياً بل البحث فيه بحسب مفاد الأدلة الخاصه الوارده فى نفس معنى الحجيه التخيرييه فإذا قربت الحجيه التخيرييه بنمط التخير بتقليد أحد المتساويين ولم تتبدل فيكون الاستصحاب لنفس الحجيه التخيرييه، أما لو قربت الحجيه التخيرييه بتبدلها إلى تعينه بتقليد أحد المتساويين فيكون متعلق الاستصحاب هو الحجيه التعينيه لا التخيرييه لتبدلها ونتيجه بقاء الحجيه التعينيه هو حكم فقهي مثل من قلد أحد المتساويين فى وجوب صلاه الجمعه فبالإمكان

استصحاب الحجية التعيينية أو استصحاب وجوب الصلاة.

فالبحث في الاستصحاب رهين تمحيص مفاد الأدلة الفقهية الواردة في هذا الباب أو في هذه المسألة من هذا الباب فإن كثيراً من المناقشات ليست راجعه لنفس الاستصحاب واختلاف المباني فيه كالاختلاف في الاستصحاب التعليقي بل أكثرها يرجع إلى صغريات مورده وإلى المستفاد من الأدلة كالمداقه في الفرض الفقهي أو في تطبيق شروط الاستصحاب، نعم يمكن أن يكون الكلام في الاستصحاب مبنئياً كقول: إن الاستصحاب لا- يجرى في الشبهه الحكميه، إلا- أن الصحيح جريانه. وكما تبين أن الحجية التخييرية ليست باقية لا على مبنى المتأخرين ولا على مبنى المتقدمين فالصحيح جريانه في الحجية التعيينية.

الدليل الثاني: لزوم المخالفة للقطعيه:

اشاره

لو لم يكن التخيير إبتدائياً للزم منه العلم بالمخالفة القطعيه من الاستمراري.

وبيان ذلك: هو أن لازم جواز العدول أن يحصل العلم بالمخالفة القطعيه مثل لو قلد في هذا المكان من يقول بالقصر وقلد من يقول بالتمام فإنه يعلم بالمخالفة القطعيه لو عمل بالفتويين وهذا دليل على أن التخيير بين المتساويين ابتدائي لا استمراري. وهذا الاستدلال يبتنى على أن الاطلاقات - في الأدله تشمل أحد الفتويين حتى بعد العمل بالفتوى

ص: ٢٤٨

الأخرى - مقيدته بعدم لزومه المخالفه القطعيه، وهذا نوع من القرائن العقليه المقيدته، وذلك لأن المخالفه القطعيه لا تصادم الأدله الظاهريه إذ الأدله الظاهريه مقيدته وجعلت للوصول للواقع... ومع العلم بالمخالفه لا موضوع لها.

الجواب الأول للسيد الخوئي (قدس سره) :

أن هذا غير مختص بموارد جواز العدول بين المتساويين بل هو لازم حتى في موارد وجوب العدول، فمثلاً من قلد الاعلم فوجد من هو أعلم منه فإنه يجب عليه الرجوع إلى الأعلم وعليه فاطلاق حجيه فتوى الأعلم يقتضى المخالفه القطعيه وكذا بقيه اطلاق أدله الشرائط المأخوذه فى الفقيه، فمع تبديلها وتحققها فى فقيه آخر يلزم هذا المحذور أيضاً.

ومع هذا فالأعلام لم يلتزموا بالتقييد لمجرد المخالفه القطعيه وعليه فلا تكون المخالفه القطعيه ملازمه لتقييد أطلاقات الأدله، وقد اشتهر أن الأحكام الظاهريه تفكك بين المتلازمات فى الواقع فلا ينبغى الحكم بالتقييد بمجرد العلم بالمخالفه القطعيه.

وعليه لو قلد زيداً من الناس ثم وجد من هو أعلم منه فقلده ثم وجد من هو أعلم منه فقلده فهذا لا- يعنى أن الاول والثانى والثالث ليست بحجج عليه بل كلها حجج ظاهريه، مع أن المخالفه بينها لا تكاد تخفى ومع ذلك لم يلتزم أحد بعدم شمول الدليل لها.

وقد التزم بعلاج موضوعي آخر حاصله أنه إذا عدل إلى فتوى على وفق الشرائط وهكذا... فكل تقليد كان على وفق الحجة ثم ثبتت له حجة أخرى رافعه لتلك الحجة بعد ثبوتها، فيقع البحث في الاجتزاء باعماله الموافقه للحجه السابقه والمخالفه لحجيه اللاحق أم لا؟

وقد ذهب مشهور القدماء إلى الإجزاء وهو الصحيح كما سيأتي في صورته عدم العلم والقطع بانكشاف الخطأ، وذهب متأخرو الأعصار إلى عدم الاجزاء ووجوب الاعاده أو القضاء إلا في الابواب الجاربه فيها بعض القواعد المصححه كقاعده لا تعاد أو لا تنقض السنه الفريضة هذه بالنسبه للاعاده في الوقت.

وأما بالنسبه للقضاء فينبغي أن يكون البطلان وعدم الاجزاء لتغير الفتوى والحجه لا لأصله الاشتغال والاحتياط وإلا لما وجب القضاء لأنه بأمر جديد و موضوعه الفوت ومع الاتيان بالعمل على وفق الحجه الشرعيه لا يحرز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ومع عدم احرازه يرجع إلى اصاله البراءه عن وجوب القضاء، وعليه ففي موارد الشك وعدم احراز الاطلاق في القضاء لا يجب القضاء للبراءه.

ويحتمل عدم القضاء من جهه أن دليل القضاء مثل قوله (عليه السلام) :

« اقض ما فات كما فات » يحتمل عدم شموله لمطلق الخلل حتى الناشئ بسبب الشارع كما لو كان الاشتباه في الشبهه الحكميه من الشارع

ص: ٢٧٠

نفسه؟ وعليه فتجربى البراءه عن قضاء الواجب الذى فات بسببه.

فخلاصه مبنى متأخرى الأعصار على مبنى الطريقيه فى الامارات فالعمل باطل وتجب اعادته إن كان فى الوقت ولم تجر بعض القواعد المصححه، وأما القضاء فيجب إلا إذا كان منشأ التبدل هو الاشتغال أو الاحتياط فلا يجب، وأيضا لا يجب لو كان منشأ الشك فى شمول الاطلاق لوجوب القضاء فى الشبهه الحكميه بسبب الشارع.

وسياتى أنه مع تبدل الاجتهاد والتقليد على وقف الحجه لا يجب الاعاده ولا القضاء اكتفاء من الشارع بما امتثله المكلف وهو موافق للمتقدمين إذ الفتوى اللاحقه بالبطلان ظن معتبر وليست آثاره العلم الوجدانى.

الجواب الثانى على لزوم المخالفه القطعيه:

أن هذا الاستدلال ليس بمانع من التخيير الاستمرارى بجواز العدول لائن العدول لعله يتعلق بالموارد التى يكتفى فيها الشارع بالناقص عن التام فعلى قول متأخرى الاعصار يكون هذا الدليل اخص من المدعى وإما على قول المتقدمين فهو مخالف لهم.

وشبيه بهذا الاستدلال فى عدم تماميته هو العدول إلى أحد المتساويين الذى يلزم منه التبعض فى المسأله الكليه أو نقض الآثار السابقه وهذا نفس الاستدلال السابق إلا أنه بيان آخر... وحاصله أن لازم

العدول هو أما التبويض فى المسأله الكليه أو نقض الاثار السابقه... .

وبيان ذلك: أنه لو قلد من يفتى بالتخير بين القصر والتمام فى توسعه المدينه المنوره وصلى تماما ثم قلد من يقول بوجوب القصر وصلى قصراً فهنا صار تبويض فى مسأله حكم الصلاه لأنها فى الواقع إما قصراً وقد صلى تماماً فى الزمان الأول وإما تماماً فقد صلى قصراً فى الزمان الثانى فالمسأله الواحده الكليه لا يمكن التبويض فيها لأن حكم الشارع فى كل الواقعه واحد أو أنه يبعض فى المسأله إلا- أنه ينقض عمله السابق ويرتب آثار النقض من وجوب الاعاده أو القضاء، وهذا الاستدلال ليس مغايراً للوجه المتقدم الراجع للعلم والقطع بالمخالفه، لأن التبويض فى المسأله الواحده مع ضميمه أن للشارع فى كل واقعه حكم واحد فقط وهو علمه الاجمالى بالمخالفه القطعيه.

والجواب عنه هو الجواب.

الدليل الثالث: الاجماع:

وقد أجب بأن هذه المسأله مستجده وليست معاصره للمعصوم (عليه السلام) فكيف يدعى فيها الاجماع.

وهذا جواب غير تام؛ وذلك لتحقق الصغرى فى زمنهم (عليهم السلام) برجوع أصحابهم (عليهم السلام) من أحدهم إلى الآخر فهى مسأله واقعته فى زمانهم (عليهم السلام)

ص: ٢٧٢

نعم، تعنون هذه المسأله عندهم بهذا العنوانفأمر آخر.

الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه:

اشاره

عدم جواز العدول لأنه من دوران الامر بين التخير والتعيين والتخير مشكوك الحجيه والشك فيها مساوق لعدمها لأنه لما قلد أحد المتساويين وأراد العدول عنه إلى الآخر يشك في حجته ومنشأ الشك أن التخير إذا كان باقيا فيجوز وإن لم يكن باقيا فلا يجوز، فلو كان الثابت هو التخير أو التعيين فالأول السابق حجه على كل تقدير والثاني المعدول إليه مشكوك وأما لو كان الثابت هو التعيين فلا-يجوز العدول فحجيه المعدول إليه على تقدير دون تقدير فهو مشكوك الحجيه والشك فيها مساوق لعدمها. فحجيه الأول بقاء بين التخييره والتعيينه متيقنه وأما حجيه الآخر فثابته علفرض ثبوت التخير و غير ثابته على فرض التعيين فهي مشكوكه والشك فيها مساوق لعدمها.

وفيه عدّه أشكالات:

الاشكال الاول:

أن هذا الاستدلال بناء على عدم وجود الاطلاق ومع وجوده فلا معنى للدوران .

الاشكال الثاني:

اشاره

يتوجه عليه الاشكال الذي ذكره المحقق العراقي في انحلال العلم

ص: ٢٧٣

العلم الاجمالي بعلم تفصيلي متولد منه وشك بدوى فينحل... .

وحاصله: أن العلم القطعي بحجيه الاول أى من قلده أولاً مبنى على أن أحد طرفى العلم الاجمالي هو الحجيه التخيرييه فليس لنا علم بحجه تعينيه بمجرد ثبوت الحججه لمن قلده أولاً- لكون حجيته من أخذ بقوله أولاً- مردده بين التخيرييه والتعينييه فلا يلزم من ثبوت الحججه ثبوت التعينيه لكون الحججه أعم وثبوتها لا يقتضى الأخص، فلا علم لنا بالتعين لاحتمال التخير فالإجمال على حاله وعليه فكيف يقول الأعلام بأن المرجع الاول لا- محاله مع بقاء الاجمال على حاله وهو أن حجيه من رجع إليه أولاً- هل هى تخيرييه أو تعينيه فما زال العلم الاجمالي بأحد الحجيتين على حاله فهل يقصدون بحجيه الأول أنه حججه تعينيه أو تخيرييه أم ماذا؟! فإن كان مرادهم أنه مبرؤ للذمه فغير تام لأنه ليس كل ما هو مبرؤ هو تعينى لازم كما فى الأقل والأكثر مع أن الأكثر مبرؤ جزماً إلا- أنه ليس بلازم... فالمفروض أن ما نحن بصددده هل هو شك فى التكليف أو فى الفراغ منه والظاهر منهم أنه يصورونه على أنه شك فى الفراغ بعد العلم الاجمالي بالاحكام الشرعيه بالتكليف وأما تحقق ما يتحقق به الفراغ فهو تقليد الأول وعدم الاكتفاء بالعدول...

ص: ٢٧٤

الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه وجوابه:

وهذا البحث أوردوه في مباحث كثيره : كتعارض الاخبار ، بل هذا

البحث ليس مختصاً بالحجج بل يقرر في تولد علم تفصيلي متوقف من علم اجمالي وهذا سواء في الحجج أو غيرها، فالكلام يقع في قوة العلم التفصيلي على حل هذا العلم الاجمالي الذي تولد منه التفصيلي أو هو نفسه.

وهذا ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) ولم يذكره في الحجج بل ذكره في أحكام الخلل من الصلاه في تولد العلم التفصيلي من العلم الاجمالي، وذهب إلى عدم انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي المتولد منه وأن الانحلال دور أو خلف لأن التفصيلي متوقف على الاجمالي فإذا أوجب زواله وانحلاله لزم زوال التفصيلي نفسه وهذا خلف ما ذهب إليه النائيني والاصفهانى وغيرهما حيث ذهبوا إلى الانحلال.

فأن الأصل العملي في مقام الشك في جواز العدول كما لو قلد الأول وأراد أن يعدل إلى الثاني فالحجيه إما تخيرييه فيسوغ له العدول أو تعينيه فلا يجوز فيتعين تقليده السابق وعليه فيدور الأمر بين التخيير والتعيين. فينحل العلم الاجمالي بالتعيين.

إلا أنه يقال: إن المقام من مقامات العلم الاجمالي بأحدى الحجتين وهو موجب للتخيير مع عدم الترجيح وبعد الاختيار يشك في تعيين المختار أو مخير بينه وبين الطرف الآخر فيكون العلم التفصيلي بحجيه محتمل التعيين محلاً للعلم الاجمالي..

فيرد عليه: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير معتمد على نفس العلم الاجمالي بحجيه أحد القولين الموجب للتخيير وما كان معتمداً على العلم الاجمالي في تحقيقه كيف يعقل أنه يوجب انحلال ما تولد منه؛ إذ لو لم يكن لنا علم إجمالي لم يحصل العلم التفصيلي بالحجيه التعيينيه إذ ينقلب تصوير الفرض من الدوران بين التعيين والتخيير إلى الدوران بين الحجيه التعيينيه وبين اللاحجه هذا الاشكال الأول.

والاشكال الثالث:

الوارد على قاعده الدوران بين التعيين والتخيير هو أن كثيراً ما يسجل على تعارض الاخبار وتعارض الامارات من أن الدليل أخص من المدعى فتكون قيمته مثبتة بقدر ما يختص به فلا يثبت المدعى بوسعه الواسع حتى يعمم إلى التعارض في الاخبار وفي باب التقليد ويرجح به من جهة أن أحدهما مفرغ للذمه يقينا دون الآخر.

وكذا يشكل في المقام على هذا التقريب بهذه السعه بأن الشك هل هو في التكليف الذي هو مجرى البراءه أو في المكلف به الذي هو

مجري الاشتغال، فإن التصوير متوقف على أنه لدينا اشتغال بالتكليف أمر مسلم ومقطوع به ونريد أن نفرغ الذمه منه بهذه الاماره أو بتلك فليس تنجيز التكليف بالاماره بل هو بواسطه العلم الاجمالي مع أنه ليس لدينا علم إجمالي في جميع الفصول والابواب الفقهيه وعليه فلا علم لنا باشتغال الذمه وعليه فتكون الاماره إما منجزه لهذا الفرد المحتمل تعينه فيكون شبيه التعيين والتخير في باب الفقه الذى هو مجرى البراءه وذلك لأن أصل الكلفه بالطبعي محرز وأما التكليف بقيد زائد فهو مجرى البراءه وذلك لأن الشك يرجع إلى الشكفى أصل التكليف فالتعيين مشكوك اعتباره وهو مجرى البراءه.

وبيان آخر:

أنه فى باب الامارات والحجج افترضوا علم اجمالى كبير بالتكليف فبحثهم ليس فى أصل التكليف وتنجزه بل فى المفرغ للذمه والمعذر فيكون التنجيز مفروغا عنه وإنما البحث فى المعذر والمبرئ للذمه فيكون الأول مقطوع التعذير والثانى مشكوك التعذير فالتعيين ما هو معذر يقينا... وهذا كله فى موارد تحقق العلم الاجمالي الكبير أو الصغير بوجود أصل التكليف.

وأما إذا لم يكن لنا علم إجمالي لا كبيراً ولا صغيراً كما فى كثير من تفاصيل الأبواب بعد العلم بالاتفاقيات فى أكثر المسائل فإنه لا علم لنا لا

كبير ولا صغير بعد الانحلال بوجود تكاليف ودوران الأمر بين التعيين والتخير لا يثبت خصوصيه هذه الأماره على غيرها إذ هو أول الكلام للشك في أصل الخصوصيه وهو مجرى البراءه... فهذا الدليل أخص ولا- يجرى إلا في موارد وجود علم اجمالى كبير. وعليه فيكون المدعى في مقام التعيين أوالتخير بلحاظ المنجزيه لا بلحاظ التعذير أى أن كل من الامارتين تريد أن تنجز مؤداها الذى لم يتنجز بعدُ والأصل هو التخير لا التعيين لعدم الدليل على اعتبار الخصوصيه في أحد الدليلين إذ الأصل عدمها. نعم، لو كانت الحجتان كالفئتين بلحاظ المعذريه وهى قبل إنحلال العلم الاجمالي الكبير مثلاً فالتكليف والتنجز مفروغ عنه وإنما المراد منه هو تفرغ الذمه وتعذير المكلف من الواقع المنجز بمنجز سابق فتكون حجيه الاماره بمعنى افرغها للذمه وهو لا يتحقق بالمشكوك. وهذا معنى قولنا (لو كانت الحجيه تخيرييه واختار أحدهما فالمفروض أن الطرف الآخر لا يكون له استمرار بلحاظ المنجزيه)، فأصالة التعيين في موارد الدوران بين التعيين والتخير خاصه بموارد عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير كما في بعض المسائل التى يعلم بالتكليف الالزامى تجاهها بخلاف المسائل التى يشك في التكليف الواقعى تجاهها... وإن قامت الحججه على أحد شقيها فلا يتأتى دوران الحججه بين التخير والتعيين. فهو خاص بموارد وجود علم أجمالى كبير

(مسأله ١٢) : يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه (١).

فهو أخص من المدعى فلا يجرى في كل مورد يدور بين التعيين والتخير .

والحاصل: أن المانع من استمرار التخيير في تعارض الامارات هو

العلم بالمخالفه للواقع كما لو قلد من يقول بوجوب القصر وصلى ثم قلد من يقول بوجوب التمام وصلى فإنه يعلم ببطلان إحدى الصلاتين... فالتخير ابتدائي لا بقائي.

المسأله الثانيه عشر: وجوب تقليد الأعلّم

اشاره

(١) إن التقليد تاره في صورته وفاق الأعلّم مع غير الأعلّم والظاهر من الوفاق في بعض العبارات أن الوفاق في جميع المسائل وهذا ليس بصحيح بل المراد بالوفاق في كل مسأله مسأله أو في كل باب باب باعتبار ترابط مسائل الباب الواحد في الأغلب وليس المراد به في جميع الأبواب، وأخرى في صورته الاختلاف:

صور التقليد عند تعدد المجتهدين :

اشاره

أما في صورته الوفاق فهل يستند المقلد إلى الجميع أو إلى المجموع أو إلى واحد منهم على نحو البدل؟

وقد ذكر الأعلام أن له الاستناد إلى الجميع بأن يستند إلى كل فرد فرد مستقل، والصحيح أن الاستناد أيضاً إلى المجموع والأثر المترتب

ص: ٢٧٩

على الجميع مترتب أيضاً على المجموع والدليل هو المجموع، وإن كان بعضها أقوى من الآخر وذلك للوفاق... واعتبار الاقوائيه والترجيح بها في خصوص صورته التعارض الذي هو مانع من الأخذ بالمجموع، وأما مع صورته الوفاق فلا مانع من شمول الحجيه للمجموع.

وقد مرّ بنا أن تقليد الأعم لزوماً يمكن أن يفرض في ثلاثه صور:

الأولى: صورته الوفاق. والثانيه: صورته العلم بالخلاف. والثالثه: صورته احتمال الخلاف والوفاق .

منهجه الاجتهاد والاسناب:

الصورة الأولى: التقليد مع العلم باتفاق الفقهاء

ففي صورته العلم بالوفاق، هل يلزم تقليد الأعم أو لا؟

وقد ذكرنا أن الأعلام في تعليقات العروه في هذا المقام بينوا هذا بمنزله وقوف المجتهد على عده روايات مختلفه في درجه الاعتبار، كأن تجتمع موثقه وصحيحه وحسنه بمضمون واحد فعندما يستند الفقيه إلى الادله فلا معنى لحصر استناد الفقيه بالصحه وذلك لأن شمول أدله الاعتبار لها بدون مانع كالمعارضه، فالأدله الداله على اعتبار الامارات شامله لها بنحو الاستغراق بل كما قلنا إن مقتضى المنهج الصحيح هو النظر إليها نظره مجموعيه...

ص: ٢٨٠

خطوره النظره التجزيه في الاستدلال:

فالصحيح في منهج الاستدلال أن تكون نظره استغراقيه ونظره مجموعيه فضلا عن الاكتفاء بالنظره البدليه بأن يستدل بروايه صحيحه فقط مع وجود المعبر غير الصحيح، بل بينا في علم الرجال بأن الامارات غير المعبره مثل الاخبار الضعيفه بالنظره الاستقلاليه أما بالنظره الانضماميه فهي معبره بقدر ما تحمله من درجه الاحتمال، وأن مشهور المتقدمين يعتمدون على المعبر وغيره وإن لم يفد التواتر بالنظره المجموعيه لا- الحصر بالنظره الجمعيه والاستغراقيه المتضمنه لكون كل خبر بنفسه مثبت للمطلوب لأن غير المعبر ليس في نفسه حجه، وهذه نكته مهمه قد أهملها جملته من أهل هذا العصر وذلك لأن ضم الضعيف إلى الخبر المعبر يزيد من اعتباره، فالمعبر المنضم إليه أخبار ضعيفه أقوى وأوغل في الحجيه وجداناً من الخبر المعبر المنفرد.

المنهج الرجالي:

فالسيد الخوئي (قدس سره) مثلاً في بحث الحجج كحجيه الشهره يصرح بأنها لا عبره بها ولا تساوى قلامه ظفر في اشكاله على مشهور المتقدمين، وفي الرجال لم يعتبر أيضا الوكاله ومشيخه الاجازه وغيرها من الامارات ذات القيمه الاحتماليه لأنها لا تغنى من الحق شيئاً إلا أن المؤاخذه عليه (قدس سره) أنه في وادي والمشهور في وادي آخر إذ المشهور

بحثه فى الامارات بحث ضميمى فى المنهج التراكمى المجموعى والسيد الخوئى (قدس سره) بحثه بحث إستقلالى انفرادى لكل إماره.

نعم ذكر أن الشهره غير جابره - فظاهره أنه ناظر فى اعتراضه على المشهور إلى النظره الانضماميه - واستثنى ما إذا أفادت الاطمئنان، ومبنى المشهور هو هذا لا- شىء آخر؛ إذ هى معتبره بقدر ما تثبتته من درجه الاعتبار حتى يصل بنفسه إلى درجه الاطمئنان أو بانضمام غيره إليه.

وقد ذكرنا فى الاصول فى (بحث الحجج) أن الاطمئنان المعتبر ليس بدون ضابطه وظاهره عفويه بلا ميزان بل هو على وفق موازين يقرها العقلاء وذلك لأن مناقشء الاطمئنان والاعتبار عندهم تاره على نحو الاستقلال وأخرى على نحو الانضمام وعدم الاستقلال.

فالحجيه على قسمين حجيه استقلاليه وغير استقلاليه بالانضمام إلى غيرها مثل حجيه الاجماع فإن الشيخ الانصارى (قدس سره) يذهب إلى ما ذهب إليه صاحب المقاييس (قدس سره) من أن للاجماع حجيه ضمنيّه لا استقلاليه ويعبر عنه بجزء الحججه.

ومسلك المشهور فى الشهره هى حجه انضماميه وكذا التوثيقات العامه والخاصه فى علم الرجال فإنها من الحجج الضمنيّه مع أن السيد الخوئى (قدس سره) فى بحثه الرجالى يناقشهم على أساس الحججه الاستقلاليه.

النظره المجموعيه للأدله فى العلوم الدينيه:

وهذه نكته هامه صناعيه ومنهجيه أصوليه لها دخاله فى الفقه فى الاستظهار فى علم الدلال والاستنباط وفى علم الرجال وعلم المعارف الاعتقاديه لأنها منهجيه استدلاليه برهانيه أصوليه، فتركها يسبب آفه خطيره لأن خاصيه الأدله بشرط المجموع لها خواص ودلالات تختلف عن صفاتها على نحو البدلوالانفراد.

وليس طريقه القدماء هى تراكم الاحتمالات عشوائيا بل لهم ترتيب ومنهجيه فى الاستدلال فهم أولا يحصلون التقييم الأنفرادى لكل ماده من الأدله ثم الاستغراقى ثم المجموعى والمجموعى لا يتحقق وزنه إلا بعد وزن كل فرد فرد وبيان قيمته الاحتماليه. ولذا ترى المتقدمين مثل النجاشى لا يكتفون بالضعف بل يحددون درجه الضعف ومع كونه ضعيفا فلماذا يحددون درجه ضعفه؟! فإن مثل هؤلاء الذين يعتبرون من الرجالين المتشددين يعنون ويهتمون بتحديد درجه الضعف، فإن درجه الضعف فى النظره الانفراديه والاستغراقيه لا تنفع ولا قيمه لها إلا أنها بالنظره المجموعيه هى من مقومات الاستدلال.

الوجه فى كثره أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها:

ولهذا تجد تقسيمات الخبر عند المتقدمين ليست باربعه بل هى أكثر فليس أول من قسم هو العلامه الحلى (قدس سره) ، وقد ترتب على ترك هذه

الاقسام غفلات وشطحات كثيره عند المتأخرين وذلك لأنه مع تشخيص درجات الضعف تتحقق درجه الوهن الذى لا بد من علاجه من هذه الحيشه فمثلا درجات الضعف عندهم اربع فإذا كان الراوى ضعيف فى جهه فإنهم يعتمدون على بقيه الجهات التامه ويجبرون خلل تلك جهه بروايه وخبر آخر... وكذا لو كان الخبر ضعيفا فى جهتين فإنهم لا يتركون الجهتين الاخرتين بل يجبرون ما هو محتمل بخبر آخر. فإن صفات الرواه عندهم مختلفه فتاره تلحظ بلحاظ علمه وهى ضبطه وتاره بلحاظ سلوكه العملى الصدق والامانه وهى وثاقته وتاره بلحاظ مضمون ما يرويه أى عقيدته وتاره بلحاظ نظره الآخرين له.

فالمنهج التجزيئى خطير جداً وهو ليس بمنهج موضوعى شمولى علمى إذ المنهج العلمى هو المنهج المجموعى وهو الذى يرتقيمن الاحتمال إلى الاطمئنان ومنه إلى التسالم أو الاستفاضه أو التواتر سواء هذه الدرجات على صعيد الصدور أو الدلاله أو جهه الصدور. مع أن السيد الخوئى (قدس سره) الذى يتبنى المنهج التجزيئى عملاً فإنه قد أعتد (قدس سره) فى العروه على خمس روايات ضعاف وقال بالوثوق.

وعلى كل حال فالجانب الوفاقى ليس بعديم الأثر فإذا توافق المجتهدون فى فتوى معينه فلا تعارض... فاطلاقاً له التقليد يشمل جميع الفتاوى ولا معنى للمكلف أن يأخذ أحدها دون الأخرى . نعم لو

استند إلى أحدها أجزاء ولم تتعين الحجية فيها وأما أجزاءها فلأن الحجية ثابتة للجميع وإن لم يقلد الجميع إذ لا ملازمه بين عدم التقليد وعدم الحجية. وهذا له آثار منها الأمور التي تحتاج إلى الأذن والاجازة من المقلد وإذا كان يرجع للجميع فيصح أن يأذن له غير الأعلم فيمضى تصرفه فلا ينحصر الاستئذان بالأعلم.

فاتضح أن الموجب للبحث عن تقليد الأعلم هو التنافي والتعارض وإلا فحجيه غير الأعلم لا مانع من الأخذ بها لشمول الدليل لها في عرض الأخذ بقول الأعلم فلا تعين لتقليد الأعلم في المسائل الوفاقية لاطلاق الأدله بل الصحيح أن ميزان التقليد حينئذ هو المجموع.

الصورة الثانية: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء:

ولا يخفى أن عبائهم موهمه بأن الاختلاف في الجملة يعين الرجوع إلى الأعلم مطلقاً مع أن المسائل الوفاقية لا موجب ولا معين للرجوع فيها للأعلم وإنما الكلام والنزاع في خصوص المسائل الخلافية فهل يتعين الرجوع فيها للأعلم أو يكون مخيراً بينه وبين غيره؟

أدله تقليد غير الأعلم في صورة الاختلاف:

إشاره

وقد استدل في المسائل الخلافية بأمر:

الدليل الأول: الاجماع

ونقل عن السيد المرتضى (قدس سره) في الذريعة ، والمحقق الثاني (قدس سره) في

حواشيه على كتاب الشرائع فى باب الجهاد - ويذكر هذا البحث فى بحث الاجتهاد والتقليد وفى بحث الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى بحث الحدود - وقد أدعى الأجماع آخرون أيضاً.

ويوجد من الاصوليين والأخباريين من ذهب إلى التخيير فى تقليد غير الأعلام فى المسائل الخلافية منهم: صاحب الجواهر فى باب القضاء ج ٤٠ ص ٤٤ و ٤٦ ، وفيه استعرض مبانيه فى الاجتهاد والتقليد .

وقد خدش صاحب الجواهر (قدس سره) فى هذا الاجماع بوقوع الخلط بين البحث العقائدى والبحث الفقهي فى باب الفقه السياسى، إذ من البديهيّات من مذهب الأماميه لزوم تقديم الافضل فى الخلافه العظمى والامامه وأما الرجوع إلى غير المعصوم فهو مبحث فرعى - وإن كان مرتبط بالشأن العام - والاجماع والبداهه فى الامامه لا فى هذا المبحث الفقهي الفرعيوهذه النكته منه (قدس سره) قد اعتمدها كثير من متأخري الأعصار وخدشوا بها فى الاخبار المستدل بها على وجوب تقليد الأعلام.

أقول: إن نظام المرجعيه مرتبط بالزعامه وهو مرتبط بقواعد السياسه الاجتماعيه وهو العلم الباحث عن النظام الاجتماعى كفعل جماعى وكتديير... وعليه لابد من استظهار واستنطاق الاخبار لمعرفة الفروض والصور وأقسام طبائع الأنظمه السياسيه لأن المفروض أن هذه أحكام وارده فى طبيعه النظام ، فلا بد من معرفه طبيعه النظام بين الأئمه (عليهم السلام)

وبين الفقهاء للتعرف على طبيعه اقسام الأنظمه السياسيه، هل هي من نظام رئاسه الجمهوريه والفقهاء بمثابه رؤساء محافظات أو بمثابه رئيس وزراء مع وزراءه أو نظام فدرالى أو نظام ملكى أو غيرها...؟

فقبل الخوض فيها لابد من تحرير موضوع البحث الفقهي... وحيث إن الأدله تعرضت للحكم - وهو وجوب الرجوع إلى الفقيه - فلا بد من معرفه ذلك الفقيه، وقد حدده صاحب الجواهر (قدس سره) من جهه حدود الولايه والصلاحيات التى أعطاه الأئمه (عليهم السلام) إياه فهل هي لخصوص الأعلم من الفقهاء أو هي عامه لمطلق الفقهاء، وأيضا هل حدود تلك الصلاحيات خاصه بالولايه التنفيذيه أى انفاذ الأحكام أو تعم غيرها وهذا البحث مقدم على بحث الحكم وهذا تحرير للفرض والموضوع.

وزياده على ذلك لابد من الالتفات إلى أن الفتيا سلطه وليست اخباراً محضاً - كما تقدم فى بحث تقليد الميث - والبحث ليس بخاص بالفتيا وذلك لأن صاحب الفتيا له ولايه فى التشريع وهذا ما يعبر عنه فى علم القانون الحديث بالسلطه التشريعيه وكونالفقيه ذا سلطه نافذه واداره وتديبر وقدره فرض على الآخرين ولو تحت عنوان التشريع والقانون وهي فى قبال السلطه القضائيه والسلطه التنفيذيه وليس هذا باصطلاح خاص قد تواضعوا عليه بل هي حقيقه لمسوها وأدر كوها بالتحليل والفحص العلمى.

فالإخلاص: أن صاحب الجواهر (قدس سره) قد استشكل على الإجماع المدعى في كلام السيد المرتضى (قدس سره) والمحقق الكركي (قدس سره) باختصاص قيامه بمورد الإمامه العظمى وأما في مورد نيابه الفقهاء فمسلم أنه لا يشترط فيها الأفضليه والأعلميه بل هي ثابتة لكل واجد للشرائط.

الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الأعلام وما فيه

أن القول بلزوم تقليد الأعلام يلزم منه التفرد والتوحد:

وفيه: أن اشتراط الأعمليه لا- يبطل الأدله من عموم استغراقى إلى عموم بدلى، فاشتراط الشروط لا تنافى العموم الاستغراقى؛ فالانسباق الذهنى من اشتراط الأعمليه لزوم توحد الأعمليه مع أنه انسباق خاطئ لأنه لا ملازمه بين شرط الأعمليه والتفرد والتوحد وذلك لأن الأعمليه ليس بتمام الشروط إذ أن من الشروط القدره على التصدى وهى متفاوتة لعدم القدره على التصدى من الجميع فى جميع الجهات وجميع المجالات وجميع الثغور، فترى البعض متصدى لبلد دون بلد أو لكونه ليس له فتوى فى باب ما أو غير ذلك أو الاختلاف فى التشخيص فإن الاختلاف فى التشخيص لا يؤدي إلى التوحد ولا يجتمع مع التفرد أو عدم بسط اليد والنفوذ الشامل أو غيرها من الأسباب العديده الموضوعيه والحكميه.

ومن ثم يكون استشهاد صاحب الجواهر (قدس سره) - في الاشكال على دعوى الاجماع من أنهم تسالموا على أن المجتهدين لهم منصب النيابة حتى ولو لم يكن لهم صفه الأعلمية - واضح الدفع وذلك لأن مسأله التعدد لا تعنى عدم اشتراط الأعلمية لعدم ملازمه هذا الشرط لتبديل العموم الاستغراقى - فى أدله نصب الفقيه للفتيا وغيرها - إلى العموم البدلى باعتبار الأعلمية وذلك لأمكان التعدد بسبب آخر كما ذكرنا كاختلاف حدود التصدى أو بسبب عدم استنباطه بعض الفتاوى ... فيمكن أن نقول بوجوب تقليد الأعلم ومع ذلك يتحقق تقليد الغير مع مراعاة الأعلم فالأعلم، نعم ما أدعاه صاحب الجواهر (قدس سره) صحيح فى نفسه من جهه الامامه العظمى لأنها أحاديه إلا- أن الاحاديه لا تلزم فى الفقاهه باعتبار الأعلمية... بل التعدد وعدم التفرد والاحاديه أمر ضرورى لعدم امكانيه تغطيه جميع الامور والمجالات تكويناً بخلاف الامامه العظمى فإنها انحصاريه فى نقطه المركز لكل الدوائر فلا مجال لنقطتين مركزيتين ولا يكون إمامان فى زمان إلا أحدهما ناطق والآخر صامت وذلك لتزود المعصوم (عليه السلام) بشموليه عامه بما عنده من علم لدنى (وَ مَا تَشِ قُطُّ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبِّهِ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ...) وتأييده بجنود الله تعالى فهو يعنى جميع الامور بخلاف غيره الذى تكويننا لا شموليه عنده.

وقد يشكل عليه بلزومه اعتبار تقليد غير الأعلّم من باب حجيه مطلق الظن لأنه على هذا القول يلزم أن غير الأعلّم ليس بحجه فيكون الرجوع إليه مع عدم التمكن من الأعلّم من باب حجيه مطلق الظن إلا أن هذا الاشكال لا يرد في جميع الفروض كفرض ما لم يكن للأعلّم فتوى.

والجواب: أنه من باب تحقق الموضوع بعد ارتفاع موضوع الأعلّم السابق إلى الأعلّم اللاحق فالأعلّم وهكذا... وعدم تحقق الموضوع لأسباب عديده قد مرّ بعض أمثلتها.

الدليل الثالث: اطلاق الادله

ارجاع الأدله الشرعيه للفقهاء مع تفاضلهم في الأعلّميه ولم تقيد بها:

وتقرير هذا الاستدلال: أن الدليل العام أو المطلق يتمسك بعمومه أو باطلاقه لظهوره تاره وبصراحته ونصيته أخرى، فدلاله المطلق على الاطلاق ظاهريه وأما دلالاته على مورده الذى ورد فيه فبالصراحه والنصيه لا بالظهور فدلاله العموم والمطلق على مورده لا- يكون بالظهور بل بالصراحه فلو جاء مقيد أو خاص في مقابله فإنه لا يخرج هذا الفرد بالتقيد أو التخصيص بل يكون معارضا له ومباين له فإن المقيد والخاص يعارض العام والمطلق في مورده.

وهنا كذلك فإن غالب موارد نيابه الفقهاء فى الفتيا هو فى مورد تفاوتهم فى الأعلمية فالدليل نص وصريح فيه فالأمر بالرجوع للأعلم وغيره هو مورد الدليل فكيف يخصص باخراج مورده.

وأجاب السيد الخوئى (قدس سره) بأن الكلام فى التفاوت فى العلميه مع العلم بالخلاف وأما مع عدم العلم فلا مانع من شمول الدليل، فصوره العلم بالخلاف ليست متيقنه من مورد اختلاف الأعلمية حتى يكون صريح ونص بل هو ظاهر وقابل للتضييق.

وهذا الأشكال يرد على صاحب الجواهر (قدس سره) أجمالاً ولا بأس به فإنه يدل على تعدد نصب الفقهاء فى آن واحد.

الدليل الرابع: ارجاع الاثمه (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه

اشاره

إن أخبار ارجاع الاثمه (عليهم السلام) إلى أصحابهم - كمحمد بن مسلم وزراره وأبى بصير ويونس بن عبد الرحمن - وردت فى زمان واحد مع القطع باختلافهم فى الأعلمية ولا سيما مع وجود المعصوم (عليه السلام) الذى ارجع إلى غيره ممن هو دون المعصوم (عليه السلام) .

وفيه: أن الارجاع إلى أصحابه المتعددين لا ينافى اعتبار الأعلمية مع الارجاع إلى الكثره لأن الكثره لا تنافى اعتبار الأعلمية، كما أن اعتبار الأعلمية لا ينافى الكثره ولا يلزم منه التوحد والتفرد؛ والسبب فى ذلك

هو أن اشتراط الأعلمية لا- ينافى التكثر والتعدد لما مرّ من كون التعدد بسبب تعدد الأبواب وبلحاظ اختلاف تشخيص الأعلم وبأسباب عديده أخرى فالكثرة لا تنفى اشتراط الأعلمية ولا اشتراط الاعلمية يلزم منه نفي الكثرة فهذا لا يصلح دليلاً، خصوصاً لتفرق شيعه أهل البيت (عليهم السلام) فى الأزمنه والامكنه وعدم تمكن رجوع المكلفين إلى جميعهم فلم يحرز أن المكلفين لهم القدره على الرجوع إليهم فى عرض واحد فى باب ومسأله واحده ومع ذلك أرجعهم المعصوم (عليه السلام) إلى ما هو أعم من الأعلم. والشواهد على عدم قدره المكلفين هو ما ورد من ذم زراره من الامام الصادق (عليه السلام) فإن ذمه كان للتقيه والحفاظ على اصحابه فإن كونه أعلم لا يعنى أنه يمكنه التصدى بل يتصدى غيره وإن كان دونه فى العلم.

الفرق بين حقيقه الدور التشريعى للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعى للفقيه

وأما الارجاع مع وجود المعصوم (عليه السلام) فهو ارجاع إلى الفقهاء بعد استناد علمهم إلى ما يتلقونه من المعصوم (عليه السلام)، فيدل على عدم اشتراط الأفضليه والاعلميه فى الفقيه.

وفيه: أن دور المعصوم (عليه السلام) فى التشريع يختلف عن دور الفقهاء وهذا كما أن دور الله جل شأنه فى التشريع يختلف عن دور النبى (صلى الله عليه و آله)

فإنه متعلق بالفرائض الألهيه ثم دوره (صلى الله عليه و آله) فى السنن ثم دور الأئمه فى سنن المعصوم (عليه السلام) فهى قضيه طويله بين هذه المراتب ثم دور الفقهاء هو فى ما يستكشفونه من المعصومين (عليهم السلام) . فدور النبى (صلى الله عليه و آله) هو تفصيل لفرائض الله ثبوتاً بنحو التوليد والتفصيل ودور المعصومين هو تفصيل لسنن النبى (صلى الله عليه و آله) ثبوتاً ودور الفقهاء هو تفصيل وتحليل وتوليد ما ورد عن أهل العصمه ثبوتاً، وهذا ما نعبر عنه بعلم أصول الحكم أو المبادئ الاحكاميه أو أصول القانون أو أسس الحكم والذى هو القسم الأعظم من علم الاصول. وأما مسأله الاستكشاف فالأئمه يمكن أن تستعمله لتعليم الآخرين ومن استكشافهم (عليهم السلام) يتعلم الفقهاء كيفيه استعمال آليات الاستكشاف التى قام الدليل على اعتبارها.

فما استشهاد به على عدم اعتبار الاعلميه - من ارجاع المعصوم (عليه السلام) حال وجوده إلى الفقهاء - خلط بين دور المعصوم (عليه السلام) وبين دور الفقهاء فإن دورهم دور الموصل للأئمه فليسوا فى عرض الأئمه (عليهم السلام) حتى يلغى التفصيل ويستفاد عدم اعتبار الأعمليه فإن المعصوم (عليه السلام) مفصل ومحلل ما أجملته الشريعه والفقهاء دورهم دور الكاشف لما فصله الامام (عليه السلام) من أحكام الشريعه كما هو الحال فى دور الفقهاء فى العهد الأول عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله) حيث نزلت آيه النفر والتفقه فإن دور الفقهاء

لم يكن في عرض دور النبي (صلى الله عليه وآله) بل ولا- في عرض علي وفاطمه وأهل البيت (عليهم السلام) فإن باب مدينه رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان عليا وأهل البيت (عليهم السلام) حيث رتبت آيات الولاية أولاً لله تعالى ثم للرسول (صلى الله عليه وآله) ثم لعلي (عليه السلام) وأهل البيت (عليهم السلام) في قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) ١ وغيرها من الآيات في الفيء في سورة الحشر وغيرها... فليس دورهم في عرض واحد حتى يقال: إن هذا يدل على جواز الرجوع إلى غير الأفضل مع وجود الأفضل، نعم يتم الاستدلال لو كانت وظيفتهما واحده إذ يكون التفضيل بالنسبه إليها... أما مع كون الوظيفة مختلفه فلا- يدل على عدم اعتبار التفضيل ويمكن تنظير الفرق بمثال عصرى فى علم القانون فإن الفرق بين ما يمارسه فقهاء القانون الدستورى يختلف سنخاً عما يمارسه فقهاء قانون المجالس النيابيه وكذلك يختلف سنخاً عن الدور التشريعى الذى يمارسه فقهاء القانون الوزارى وهم عن البلدى وذلك لأن علم القانون وقواعده وآلياته على طبقات دستورى ونيابى ووزارى وبلدى وهى علوم مختلفه عن بعضها البعض، وهذا مثل دور الرواه فإن وظيفتهم غير وظيفه المعصوم ، فهم يبلغون ما جاء به المعصوم ، وإما

المعصوم فهو ليس بمبلغ كقناه عن الحس الظاهري بل هو مفرع ومولد ومفصل لمجمل السنن النبويه المتفرعه من مجمل الفرائض الالهيه. نعم يمكن للفقيه أن يكون له دور التفصيل والتحليل والتفريع والتوليد إذا أراد الفقيه أن يستعمله بحسب قدرته عن أحكام المعصومين (عليهم السلام) إلا أنه محدود ضمن آليات وضوابط وموازين معتبره شرعاً بحسب ما تمكن الفقيه من اثباته وتحليله من قواعد وأصول الأحكام الثبوتيه وقد أشرنا إلى هذا البحث مفصلاً في علم الاصول في أول بحث مقدمه الواجبه هو المسمى بأصول الحكم .

الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلميّه

قيام السيره العقلايه على عدم اشتراط الأعلميّه في الرجوع إلى أهل الخبره وإلا لبار وتعطل غير الأعلم من أهل الخبره مع وجود الأعلم.

وفيه: أن سيره رجوع الناس إلى المختلفين في الفضيله صحيح إلا أن السبب في ذلك عده أمور أخريلا مساس لها بعدم اعتبار الأعلم، فتعدد الرجوع لا يدل على عدم اعتبار الأعلميّه وذلك لأسباب:

منها: أن الناس مختلفون في تعيين الأعلم فبعض يقول زيد وآخر يقول سعد وهكذا فالرجوع إلى المتعدد لا يدل على ذلك بل يدل على اختلاف الناس في تعيين الأعلم وهذا إن لم يدل على اعتبار الأعلم فهو لا يدل على عدمه، ومنها أن الأعلم يختلف في الأبواب .

ومنها: عدم الاطلاع على الأعلم ومنها كون الرجوع إلى الأعلم فيه كلفه لا تتحمل عادة في كل الموارد ومنها كون الرجوع إلى غير الأعلم لعدم أهميه ما يرجع إليه فيه.

ومنها: الاطمئنان بتوافق المتفاوتين في الفضيله في تلك الموارد بعد عدم إحراز ووصول الاختلاف وغيرها من الأسباب.

فالمفروض أن يقرر وجود السيره في مورد رفع جميع هذه الموانع كأن يكون المراجع إلى أهل الخبره متمكن من الرجوع إلى الجميع على حد سواء ومطلع على الأعلم ومورد ما يرجع إليه فيه بالغ الأهميه، ولا مجال لإدعاء سيره على ذلك بل السيره على التعيين فإنه والحال هذا لو رجع إلى غير الأعلم لذمه العقلاء ووبّخوه على رجوعه لغير الأعلم.

الدليل السادس: إطلاق أدله حجه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه:

إشاره

مما استدل به عدم اشتراط الأعمليه: إطلاق أدله حجه فتوى المفتى وعدم التقييد بالأعلميه، وهو غير الأدله الخاصه الداله على عدم شرطيه الأعمليه كالارجاع إلى ابن أبي يعفور مع وجود زواره (قدس سره).

وقد أجابوا عن هذا بأن الاطلاق لا يشمل الفتاوى المتنافيه للتعارض الداخلي من شمول الاطلاق.

وفيه:

أن هذا الجواب تام على مسلك المتأخرين القائلين بالتساقط بخلاف مسلك المتقدمين القائلين ارتكازاً بالحجيه الفعلية الناقصه
أى التى لم

تصل إلى مرحله التنجيز إذ التعارض لا ينفى الحجيه الفعلية فالاطلاق ليس بقاصر عن شمول الحجيه استعمالاً وتفهيماً وجيداً،
غايه الأمر أن هذا التعارض لا بد له من علاج وإلا- فتبقى الحجتان فعليتين ناقصتين، ويتحقق علاج التعارض بينهما بروايات
اشتراط الأعلميه كمصححه ابن حنظله، وعليه يثبت كون الأعلميه شرطاً فى التنجيز لا فى الفعلية.

اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله:

وذلك لأن حقيقه الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقه الترجيح عند المتقدمين إذ ليس معناها عندهم فقد المرجوح
للحجيه وثبوتها للراجح خاصه.

نعم عند المتأخرين معناها فقد المرجوح للحجيه وثبوتها للراجح، فشرائط الاماره عندهم كخبر الواحد وفتوى المفتى والظهور فى
غير مورد التعارض شرائط عامه وأما عند التعارض فيعتبر فى حجيتها شرائط زائده خاصه بظرف التعارض وهى نفس المرجحات
إلا أنها لا تخرج عن كونها شرائط خاصه بظرف التعارض.

ص: ٢٩٧

فشأنه الحجية عند المتقدمين بمعنى الحجية الاقتضائية الجزئية وهي على صعيد المراد الجدى والتي وجد لها موضوع، غايه الأمر أنها تنافى وتزاحم بحجيه أخرى، أما الحجية الشأنیه عند متأخرين الأعصار فتأبته للمدلول الاستعمالي أو التفهيمى دون المراد الجدى ، ومن ثم كانت الحجية الشأنیه عند المتأخرين خاصه بالدلاله الاستعماليه وأما بلحاظ المدلول الجدى فلا حجيه لها ولهذا قالوا بالتساقط لعدم وجود الحجية الجزئية فالإقتضاء عندهم فى مرحله الدلاله لا فى مرحله الملاك، بخلافه عند المتقدمين لثبوت الحجية الشأنیه بمعنى ثبوت الحجية الجزئية حقيقه للمراد الجدى بوجود موضوعها، فالإقتضاء عندهم فى مرحله الفعلیه إلا أنها فعلیه ناقصه أى غير منجزه ولهذا يعبر عنها بالشأنیه أى لولا شمول الدليل لفرد آخر لتمت فعليتها وتنجزت.

الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلیه

فشرط الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلیه، فعند المتقدمين الترجيح ليس من شرائط أصل الحجية وإنما هو من شرائط تنجيزها كالترجیح بالأهميه فى المتراحمين فإن الأهميه ليست من شرائط أصل الفعلیه للحكمين المتراحمين وكذا ليست من شرائط الحجیه بل هى باقيه على ما هى عليه بل هو من شرائط التنجيز فلا- تساقط فى المراتب التى قبل مرتبه التنجيز، فتبقى الحجية الاقتضائية

بما لها من آثار.

الدليل السابع: مقتضى الأصل العملى وما قيل فيه وجوابه:

بتقريب أن المقام من دوران الامر بين التعيين والتخير والأصل البراءة من التعيين فيثبت التخير.

وقد أجيب: بأن الأصل التعيين لا-التخير لأن فتوى الأ-علم متيقن الحجيه ومبرؤ للذمه بينما فتوى غير الأ-علم مشكوك ومن الواضح أن متيقن الابراء للذمه متعين.

وقد تقدم منا رد هذا الاستدلال بما حاصله أن هذا الاستدلال يصح لو كان فى البين علم اجمالى منجز فيصح التعيين أما إذا لم يكن لنا علم إجمالى ودار الامر بين حجيه تعيينه أو تخيريته فالجامع منجز إما أن خصوص فتوى الأ-علم منجزه فهو أول الكلام لعدم وجود علم إجمالى كبير ولا صغير. فالصحيح إذن أن هذا الاستدلال نافع فى موارد العلم الاجمالى.

والصحيح هو التفصيل بين وجود علم إجمالى منجز بمنجز سابق فالحجه المطلوبه كفتوى المجتهد...وظيفتها التعذير وتفريغ الذمه من هذا التكليف فالأصل التعيين وبين عدم وجود علم اجمالى فالحجيه وظيفتها التنجيز بأصل الدليل والاصل التخير لعدم خصوصيه لتنجيز أحدها المحتمل على الآخر.

ص: ٢٩٩

الدليل الأول: الاجماع

وهو الإجماع الذى ذكره السيد المرتضى (قدس سره) .

وفيه: ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من خلط بين مسأله الامامه العظمى وبين نيابه الفقهاء التى هى ولايه متفرعه من تلك الولايه.

الدليل الثانى: سيره العقلاء وسيره المشرعه وما فيها

دعوى قيام السيره العقلانيه على أنه فى الموارد الخطيره يذم الرجوع إلى غير الأفضل التى من شؤونها الأعلميه، وما نحن فيه من الامور الأخرويه وهى خطيره بنفسها لأنها من الامور المصيرييه وهذا الذم يمثل عدم المعذوريه فلا يقطع بالأمن من العقاب وهذه السيره تامه... ودعوى قيام السيره المشرعيه على عدم اعتبارها وذلك لأن أهل الشرع من العلماء يطرحون أنفسهم مع وجود من هو أعلم منهم ولا من معترض.

وفيه: أنهم يتصدون فى تلك الأزمنه المعاصره للمعصوم (عليه السلام) فى الاماكن التى لا يتصدى لها الأعلم للخوف أو للبعد المكاني وغيرهما فهو من توزع الأدوار التى تقتضيها وتفرضها الحاجه وهو ما يقتضيه عموم أدله نصب الفقهاء نواباً كما هو الحال فى كل الأعصار إلى يومنا هذا، فهذه السيره تامه أيضاً.

اشاره

الأخبار الداله على اعتبار الأعلميه وهى كثيره:

الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله

اشاره

عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث - إلى أن قال - فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال (عليه السلام) :

« الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » ، قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه...»(1).

أما كونها صحيحه أو مصححه فلقوفنا على قرائن مسنده داله على أنه من اتراب محمد بن مسلم وزراره بل فى روايه صحيحه مسنده أن استفتاءات البيوت الكبيره من الشيعة كانوا يرجعون إليه ويقدموه على محمد بن مسلم ، وليس هذا بالغريب إذا ما لاحظنا جملة ما يرويه عمر ابن حنظله فالروايه صحيحه أو مصححه عندنا وقد حررنا رساله - قد طبعت - فى جلالته وعدالته.

ص: ٣٠١

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ ح ١ .

وهى تدل إجمالاً على أن الأعمليه مما يرجح بها.

وقد خدش صاحب الجواهر (قدس سره) وغيره باختصاص هذه الروايه بمورد القضاء لكون موردها نزاع يحتاج إلى حسم والنزاع لا- يمكن رفع غائلته ومفاسده إلا- بتعين أحدهما إذ التخيير لا- يرتفع به غائله النزاع! وكم فرق بين غائله القضاء وغائله الفتيا.

اشكالان على اختصاص المصححه بالقضاء :

الاشكال الأول: أن القضاء ولايه فلا بد فيها من التعيين أما باب الافتاء فأماريه محضه، والحاصل أن موازين القضاء غير موازين الفتيا فليس كل ما هو معتبر في القضاء يمكن تعديته للفتيا.

الاشكال الثاني: أنه (عليه السلام) قد رحج بالأعدليه والأورعيه مع أن هذه صفات سلوكيه لا علاقته لها بالاماريه والكاشفيه، فهذه الروايه بصدد مرجحات الجانب العملي في سلوك القاضى ولا علاقته لها بأماريه فتوى الفقيه.

تقوم الحكم القضائى بالفتوى

إلا أن كلا الاشكالين قابلان للدفع:

الجواب عن الاشكال الاول:

أما الأول فقد ذكره في بحث التعارض على هذه الصحيحه ، وقد

أجبتنا عنه هناك بعده أمور:

منها: ما نعتمده في دفع هذا الاشكال وهو أن حقيقه القضاء والحكم القضائي وإن كان حكماً جزئياً يُشبهُ القاضى لحل النزاع وفصل الخصومه إلا- أنه هذا الحكم الجزئي يعتمد على الاجتهاد في الشبهه الحكميه، فهو يعتمد على الفتيا فالقضاء هو تطبيق الحكم الفتوائى على حسب موازين تطبيقه خاصه تسمى بالموازين القضائيه وإلا فالحكم في موارد القضاء هو حكم كلى فقهي في الشبهات الحكميه. وعليه فإذا كانت الشروط المعتمره في القضاء مناسبه إلى موازين التطبيق فهذا خاص بالجبهه القضائيه.

وأما إذا كانت تلك الجهات في القضاء معتمره في تعيين الحكم الكلى ولا ربط لها بموازين التطبيق فإنها لا تخص الجبهه القضائيه بل ترتبط بالجبهه الفتوائيه في القاضى. فالقضاء فتوى وزياده فالقضاء مطوى فيه الفتيا، ولهذه الحثيه فوائد:

منها: اعتبار أهليه القاضى وصلاحيته للفتيا، فلا يكون القاضى قاضياً إذا لم يكن مفتياً. وأما كيفيه تميز الشروط المعتمره في الجبهه القضائيه أو المعتمره في الجبهه الفتوائيه فإن كانت راجعه إلى موازين التطبيق فهي خاصه بالجبهه القضائيه وإن كانت راجعه إلى موازين تعيين الحكم الكلى الفقهي فهي راجعه للفتيا.

ص: ٣٠٣

فإذا اتضحت هذه الضابطه فإن ما جاء فى هذه الصحيحه هو اختلاف رجلين فى مسأله الارث وهى شبهه حكميه، فمورد الخبر هو النزاع فى الشبهه الحكميه وتحسم تلك الشبهات الحكميه بموازن الفتيا لا بالموازن القضائيه من بينه أو قَسَم أو غيره، فهذه الموازين المذكوره فى الخبر لا ربط لها بموازن الجبهه القضائيه التطبيقيه بل هى لها تمام الربط بموازن الجبهه الفتوائيه وشرائط المفتى ومن ثمَّ ذهب مشهورالمقدمين والمتأخرين إلى ارتباطها بموازن الفتوى.

الجواب عن الأشكال الثانى:

بأن الاعديله والأورعيه تاره تفرض فى السلوك العملى البعيد عن الفحص العلمى فلاصله لها بالفتيا وأما إذا كانت الأورعيه راجعه إلى الجبهه العلميه كأن تكون جبهه الأورعيه من جبهه الثبوت والتفحص والدقه فى موازين الاستنباط والتتبع الوافر والتروى الملى، فمع كون الملكه موجوده إلا- أنه قد لا- يتورع فى الاستدلال، فمراعه الامانه فى خطوات الاستنباط والأعدليه ليست من الصفات المحضه بل من الصفات التى لها ربط وصله بالوظيفه التى يتقلدها وهى الفقاهاه ولا يخفى ارتباطها بالمقام العلمى إذ لا معنى للترجيح بأمر لا ربط لها بجبهه الاختلاف.

وأما أن الفرق بين الفتيا والقضاء وهو كون الفتيا أماره محضه والقضاء ولايه فليس بصحيح، بل الفتيا ولايه أيضاً وذلك لأنها مرجعيه

ونفوذ ولهذا تسمى فى العلوم الحديثه بالسلطه التشريعيه، وأيضا القضاء ليس ولايه محضه بل فيه أماريه زياده على كونه ولايه وذلك لكاشفيته عن الحكم الكلى المطبق فى مقام المنازعه.

فالصحيحه تدل على اشتراط الأعلميّه فى القاضى والمفتى عند الاختلاف . وهو لا ينافى التكثر والتعدد وذلك لتعدد مناشئ التعدد كعدم تمكن الأعلم من التصدى للجميع أو عدم تمكن وصول المكلفين إليه وغيرها من الموانع فيكون مع مراعاة الأعلم فالأعلم.

الخبر الثانى: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشر

روى الشيخ (قدس سره) بسند صحيح – علاوه على كونه فى نهج البلاغه، هذا الكتاب المعتبر – عن على (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيته فى نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور»

(١)

وهذه مطلقه حتى مع عدم الاختلاف إلا أنه بقربنه ما تقدم من أنه فى موارد الوفاق تتعاضد الحجيه وتتكافل وتشتد فلا معنى لكونه شرطا فى موارد الاتفاق إذ لا معنى للترجيح مع الاتفاق إذ لا تنافى بينها.

والاشكال والجواب هو ما مرّ فى مصححه أو مصححه عمر بن حنظله (قدس سره) فلا نعيد.

ص: ٣٠٥

إن الأخذ بقول الأفضل لا يدل على التفرد والتوحد بل

يمكن أن يختار الأفضل في شيء ويختار الأفضل دونه لشيء آخر ليس للأفضل الأول قدره في الشيء الآخر والكلام هو الكلام في مصححه عمر بن حنظله .

الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين

روى داود بن الحصين - واقفي من أصحاب الصادق والكاظم - عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال :

« ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما ، فينفذ حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر » (١).

الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم

اشاره

روى ذبيان بن حكيم (٢) - الذي لم يُضعف، وقد روى عنه غير واحد من الثقات منهم ابن محبوب وابن فضال ومحمد بن الحسين الخطاب - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعه في

ص: ٣٠٦

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١١٣ ح ٢٠ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٢٣ ح ٤٥ .

حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال:

« ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه » .

وقد أجبنا عن اشكال اختصاص هذين الخبرين بالقضاء دون الفتيا.

ومنها: صحيحه الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول :

« من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع ، ومن ادعى الإمامه وليس بإمام فهو كافر » (١).

وهناك أخبار أخرى بنفس السياق ونفس المضمون أشكل عليها: بأنها وارده في الامامه العظمى والخلافه الكبرى وليست وارده في الفتيا.

منها: مرفوعه العزرمي إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال :

« من أم قوما وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة » (٢).

ورواه الصدوق (قدس سره) في أكثر كتبه، وقد قطع به؛ لأن هذا المضمون لا يتناسب مع مباني العامه فهو مأمون من الدس مع أن رواته عامه (٣).

ص: ٣٠٧

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٨ أبواب صفات القاضى، ب ١٠ ص ٣٥٠ ح ٣٦ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٨ أبواب صلاه الجماعه، ب ٢٦ ص ٣٤٦ ح ١ .

٣- (٣) - ثواب الأعمال: ص ٢٤٦ ح ١ ، علل الشرائع: ص ٣٢٦ ح ٤ .

ومنها: مرسل الصدوق بأنه من دين الاماميه وهى بمثابه سيره الاماميه:

« من صلى بقوم وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم فى سفال إلى يوم القيامة » (١).

ومنها: ما هو باللسان المتقدم كصحيحه عبد الكريم بن عتبه بن الهاشمى عن عن أبى عبد الله قال أن الرسول (صلى الله عليه و آله):

« من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفى المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف » (٢).

نعم فى باب الجماعه لم يلتزموا بالحرمة بل بالكراهه لمناسبه نديه مقام صلاه الجماعه فىناسب الكراهه أما لو كان المقام غير مقام الندب كمقام الإلزام وما شابهه فبالأولويه القطعيه وذلك لأن صلاه الجماعه ليست بذلك المنصب ولا خطوره الشؤون الكثيره والكبيره ومع ذلك جعل فيها الكراهه فكيف إذا كان منصباً ولائياً فالأولويه القطعيه ثابتة بدلاله نفس التعليل بقوله: لم يزل أمرهم إلى سفال أى يتردى ... بينما الحكمه فى تشريع الولايات على اختلافها ليس هو التسافل بل تعالى والتكامل .

ص: ٣٠٨

١- (١) - من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٧٨ ح ١١٠٢ ، الأمالى: ص ٣٤٨ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ١٥ أبواب جهاد العدو، ب ٩ ص ٤٠ ح ٢ .

ومنها مرسله الصدوق، عن الرضا قال (عليه السلام) :

« من دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه، فهو مبتدع ضال » (١).

ومنها: الصحيحه إلى داوود بن أبي زيد عمّن سمع - وهذا إرسال خفيف - عن أبي عبد الله (عليه السلام) :

« إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه وعن يساره ماذا ترى ما تقول فعلى ذلك لعنه الله والملائكة والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه » (٢).

وهذه الرواية لا تنافي استحباب الاستشارة في القضاء واستحباب اجلاس ذوى العلم والفضيله فى مجلس القضاء ولكن الخبر فى مورد عدم العلم وعدم التمكن من القضاء فيشتبه عليه الحكم، فيستعين بغيره... فقال (عليه السلام) :

« فعليه لعنه الله والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم فى مكانه » .

ومنها: عن الامام جعفر الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) :

ما ولت أمه يعنى أمرها رجلاً قط فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفال حتى يرجعوا إلى ما تركوا » (٣).

ص: ٣٠٩

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١١ أبواب جهاد العدو، ب ٨ ص ٢٩ ح ٣ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧ أبواب آداب القاضى، ب ٤ ص ٢١٥ ح ١ .

٣- (٣) - مستدرک الوسائل ج ١١ أبواب جهاد العدو، ب ٨ ص ٣٠ ح ٤ .

ومنها: عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال:

« من تعلم به علما يمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء ويصرف الناس إلى نفسه يقول: "أنا رئيسكم" فليتبوء مقعده من النار أن الرئاسة لا تصلح إلا إلى أهلها فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة » (١).

ومنها: ما عن الامام الجواد (عليه السلام) مرسله، قال مخاطباً عمه - والظاهر أنه ليس على بن جعفر بل من إخوه على بن جعفر -

« يا عم، إنه عظيم عند الله أن تقف بين يديه فيقول لك لم تفتى عبادى بما لا تعلم وفى الامه من هو أعلم منك » (٢).

برهان الضرورة العلميه لدور العصمه فى التشريع

طبعا هذه الروايات تعم الامامه الكبرى وغيرها فقولته (عليه السلام): «من تعلم علما ليمارى به السفهاء ويقول: أنا رئيسكم...». . فقولته: «فمن دعى الناس» فإن الدعوى أعم سواء فى الامامه الكبرى أو غيرها ولا سيما أنها مترتبة على عدم تعلم العلم فهى لا تخص الامامه الكبرى.

ولا يخفى أنه يوجد من ادعى الامامه فى الفقه مثل أبى حنيفه وغيره

ص: ٣١٠

١- (١) - بحار الأنوار: ج ٢ ص ١١٠ .

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج ٥٠ ص ١٠٠ .

وبعضهم يدعيها فى التفسير كقتاده وغيره وبعضهم يدعيها فى العقيدة كواصل بن عطاء وكثير من الاخبار على تنديد أهل العصمه (عليهم السلام) بمن تقمص غير منصب الخلافه السياسيه من المناصب الدينيه الأخرى.

وبعضها مختصه بالامامه الكبرى كقوله (عليه السلام): «من خرج بالسيف» .

فالاجبار الصادره عن المعصومين (عليهم السلام) لا يمكن حملها على خصوص الامامه الكبرى وذلك لوجود من كان يتصدى لمقامات أهل البيت (عليهم السلام) كمقام مرجعيه الفقه والتفسير والعقائد، فلسان الاخبار ناظر - على أقل تقدير - إلى ما هو متواجد فى زمن المعصومين (عليهم السلام) وما هو متواجد من الدعاوى من أئمه الجور وأئمه الضلال عمومأً ولا يختص بمدعى بالامامه السياسيه.

ولهذا ترى النهى والاحتجاجات عليمن تصدى للامامه فى الفقه والامامه فى التفسير والأمامه فى العقائد ومن هنا نعرف الفرق بين أصحاب الائمه (عليهم السلام) وأصحاب أئمه أهل الخلاف من أبى حنيفه وغيره وذلك لأن أبا حنيفه فى قبال الامام الصادق (عليه السلام) وأما أصحاب ائمه أهل البيت (عليهم السلام) ليسوا مقابلين لأئمتهم بخلاف علماء العامه فإنهم يمارسون الامامه فى الفقه وليست الفقاهه وهذا فرق صناعى يبين أن ما يمارسه الائمه ليس فقاهه واستنباط وإنما هو دور بيان الاحكام بلسان الوحى الذى لا يخطأ ولا تنزل قدمه فى هذه المرحله التى هى من مراحل بناء

الشريعة سواء فى الأصول أو الفروع... ومن ثم اضطر العامه أن يحصروا المذاهب الفقهيّه فى أربعه والعقائد فى اثنين أو ثلاثه... وذلك لأن تلك المرحله والحقبه حقبه تأسيس أطر وحيانيه... وليست هى استنباط اجتهادى بعيد عن الاطر الوحيانيه، ولا ينافيه كون زواره يمارس الفقاهه إلا- أنه فى طول البيانات الوحيانيه لأهل البيت (عليهم السلام) وكهشام بن الحكم فى العقائد فإنه يمارس الفقاهه العقائديه لا- الامامه العقائديه لأنه يمارس الاستنباط فى الأطر التى يتلقاها من أهل البيت (عليهم السلام) ولا يمارس بناء الأطر الوحيانيه وكذا المفسرين من الاماميه فإنهم لا يمارسون الامامه التفسيريه بل يمارسون الفقاهه فى البيانات الوحيانيه.

وهذا بخلاف ما يفعله أئمه أهل الخلاف فى تلك الحقبه فإنهم فى كل مجالات الدين يمارسون ويصطنعون ويقتحمون بناء دعائم الامامه الوحيانيه الالهيه من حيث يشعرون أو لا يشعرون، ولهذا من يأتى بعدهم لا يتخطاهم فتراهم يحصرون الفقاهه فى اجتهادات هؤلاء ولا يتعدونهم وكذا فى التفسير بالنسبه إلى أئمه التفسير وهكذا. وإلا لو كان باب الامامه فى الفقاهه والعقائد ظل مفتوحاً عندهم لرأيتهم يتكثرون فى مذاهبهم باختلافاتهم إلى ما لا يحصىه إلا الله فيكون عدد المذاهب بحسب كل من يأتى ويتولى مهمه اقتحام بناء الأطر البيانات الوحيانيه فالمفروض على أسسهم أن يسمحوا لكل أحد بالاجتهاد ولا يحصرونه

فى الأئمه الاربعه لأنهم ليسوا أئمه بما تولوه من تلك المقامات ولا- معين لهم إلا- تجويز توليهم هذا الوظيفه وهذا التجويز يشترك جميع أهل الخلاف فيه فلكل واحد يصح لديهم أن يصنع له مذهب بتوليه تلك المقامات الالهيه إلا أن من حاد عن هذه الضروره اللزوميه التي لابد منها - وهى الواسطه بين الناس وبين شرع السماء - وهو ما جاء به النبى (صلى الله عليه وآله) محمد (صلى الله عليه وآله) المتمثله هذه الواسطه فى أئمه الشيعه المنصوص عليهم من السماء بحيث لا- يمكن أن يتعداهم لمكان عصمتهم (عليهم السلام) بخلاف أهل الخلاف فإنهم مع اعترافهم بعدم عصمه أئمتهم ومع ذلك لا يستطيعون أن يتعدوهم فيعاملونهم معاملة المعصومين شأؤوا أم أبوا !! وهذا يكشف عن ضروره هذا الحلقه المعصومه بين شرع السماء الذى جاء به النبى محمد (صلى الله عليه وآله) وبين خلقه.

وعلى هذا يمكن أن يخدش الاستدلال بهذه الاخبار بأنها ناظره إلى مدعى الامامه فى الفقه والتفسير والقضاء وليس فى خصوص السياسه مع أن الكلام فى خصوص بحث الاستنباط والفقاهاه .

احتملان فى معنى الاخبار:

الاحتمال الأول: تصديها لمن أذى الامامه فى المجالات الدينيه.

الاحتمال الثانى: من أذى الفقاهاه والاستنباط، وبقرينه الكثره فى تلك الحقبه الزمنيه يتعين الاحتمال الأول وهو كون نظرها إلى مدعين

ص: ٣١٣

الامامه فى جميع الامور الدينيه ولورود الاخبار الكثيره فى التنديد بمن ادعى الامامه فى الفقه كأبى حنيفه والامامه فى التفسير كقتاده والامامه فى العقائد كواصل بن عطاء وغيره .

وليس هذا من غلبه الوجود لأنه مراد جدى قطعاً وليس من باب القدر المتيقن وذلك لأن القدر المتيقن هو ما يعلم شمول الدليل له قطعاً لكن لا- بخصوصه بل فى كنف الظن بغيره أى غير المعلوم إلا- أن الغير مجهول فيقتصر فى الدليل على تلك الحصه المعلومه وترك المجهول وهذا مخالف لما نحن فيه، فإننا نقطع باراده المعصوم (عليه السلام) بخصوصه، نعم اللفظ بما له من معنى له قابليه شمول معنى آخر إلا أنه لا ينفى الظهور فى خصوص المعنى المراد، وبعبارة أخرى الروايات ناظره لأولئك الذين يجعلون من أنفسهم مركز قطب الرحي لعلم من علوم الدين ولا- يرجعون إلى أهل البيت (عليهم السلام) وهو معنى تصديهم كأئمه فى الدين وهذه ليست فى العلماء والفقهاء الذين يرجعون ويأخذون علومهم من أهل البيت (عليهم السلام) ويسلموا لهم بالحق .

نعم بعض الاخبار الوارده مثل: «من صلى بقوم...» شامل لما نحن فيه بالأوليه إلا أنها مرسله ، وأما صحيحه الفضيل :

« من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه » فهى ناظره إلى الامامه السياسيه.

وأما مسأله أن الامامه هل هى مختصه بالامامه السياسيه أو تشمل الامامه فى الفقه و الامامه فى التفسير والامامه فى العقائد» فإن الامامه فى جميع هذه المقامات أمر خطير لا يمكن أن يقاس منصب النواب من الفقهاء الذين هم سواعد للأمام (عليه السلام) بمنصب الامامه فى الدين أصلاً، فإن هذه المحاذير التى تذكر فى الاخبار قد ذكر تكفيره أخرى على مفاد هذه الاخبار للضلال والابتعاد عن الدين فهذه الاخبار - بما تحمل من خطوره - ظاهره فى الامامه فى الدين.

فإن تصدى بعض الفقهاء كابن أبى يعفور مع وجود زواره لا يجعله مبتدعا فى الدين أو مضلا وهو ما يدل على أن منصب الفقهاء ليس بهذه الخطوره حتى يتشدد فيه، ومصححه عمر بن حنظله صريحه فى نيابه الفقهاء فإن التعبير فيها ب- «الحكم ما حكم به أعدلهما أو أعلمهما» فإنها لم تخطأ ولم تشر وتلفت إلى حال من يحكم من غير الأعدل والأعلم ولم تصفه بكونه مبتدعا أو ضالا أو إلى سفال.

نعم لو كان غير عالم يفتى بغير علم لشملة النهى لكون الفتوى بغير العلم من الأمور المهلكه الخطيره والابخار فى ذلك كثيره إلا أن المجتهد الواحد للفقاهه مع مخالفته لغيره من المجتهدين ليس - عند الرواه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) - بتلك المثابه والدرجه التى يوصف فيها المخالف للأعلم بأنه ضال ومبتدع.. بل حتى مع قيام السيره المتشرعه على تخطئه

الرجوع إلى غير الأعلم إلا أنه عندهم لا تصل إلى نسبتة إلى الضلال والابتداع.

وأيضاً الابتداع والاضلال - فى علم الكلام والفقہ - لا ينسب إلا إلى من خالف ما هو قطعى وضرورى غير متوغل فى النظرية، أما الامور المختلف فيها التى هى محل أخذ ورد فلا يضلل من أجلها بل حتى الامور النظرية الخفيه.

والنتيجة: أن شرطيه الأعلميه عند الاختلاف تدل عليها مصححه ابن حنظله (قدس سره) وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (قدس سره) وبعض الاخبار المرسله، وأما بقية الاخبار فهى ناظره إلى الامامه فى الدين سواء كانت فى العقائد أو الفقه أو التفسير أو السياسه.

الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئى، والتأمل فيه

ومن الوجوه التى استدلت بها على وجوب تقليد الأعلم: أقربيه فتوى الأعلم للواقع من غيره، والاقربيه مرجحه، وقد صاغ المحقق الاصفهانى (قدس سره) هذا الدليل بأن فتوى الأعلم بالنسبه إلى غير الأعلم بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل لأن الأعلم فيما يعلمه من زياده لا يعلمها غير الأعلم فهو عالم بما لا يعلمه غيره، فالنسبه بينهما نسب العالم إلى الجاهل.

ولا يخفى أن ما ذكره المرحوم الاصفهاني (قدس سره) مقتضاه التعيين لا الترجيح وذلك لأنه قرر أن فتوى الأعلم لغير الأعلم بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل.

وقد أشكل السيد الخوئي (قدس سره) على وجه الأقربيه حتى على بيان الاصفهاني (قدس سره) أي سواء كان المراد من الأقربيه الطبيعيه أو النوعيه أو الأقربيه بالفعل في كل مسأله مسأله لأنه قد يكون الأعلم في بعض الموارد لا يصل إلى النتيجة التي وصل إليها غير الأعلم لحسن سليقته مثلا في بعض الموارد.

فإن دعوى أقربيه فتوى الأعلم في كل مورد وعلى نحو الدوام أول الكلام، نعم قد تكون أقربيه طبيعيه ونوعيه باعتبار الملكه وهذا صحيح إلا أن التقديم بالأقربيه الطبيعيه باعتبار الملكه أول الكلام فيحتاج إلى دليل، وهذا يرد على نفس بيان المحقق الأصفهاني (قدس سره) من كون ما تميز به غير الأعلم على الأعلم في تلك المسائل التي تكون سليقته أحكم من سليقه الأعلم - يتعين تقليده لأن فتواه في هذه الموارد بالنسبه إلى الأعلم نوعاً بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل - أو كموافقه فتوى غير الأعلم للمشهور ومخالفه فتوى الأعلم له فإن فتوى غير الأعلم أقرب على الواقع.

فالأعلميه هي باعتبار آليات وأدوات الاستنباط والملكه لا في النتائج،

فالأعلمية تكون في مقدمات النتائج، لا- في النتائج فقد تكون نتيجة غير الأعلم أقرب لموافقتها للاحتياط أو لقول المشهور بخلاف فتوى الأعلم.

إلا- أن الاعتراض بهذا البيان الذى ذكره السيد الخوئى (قدس سره) قابل للتأمل، وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون باعتبار النتيجة وذلك لأن التعمق فى الاستدلال، يعطى الاحاطة بنتيجة أعمق وأصوب وذلك لأن النتائج إن كانت دلائل مقدماتها مطلقه أو قواعد رصينه فالنتيجة قويمه و رصينه وإن كانت لا يلتفت إلى عمق ودقه و رصانه مقدماتها إلا بالمهاره والتضلع فى الاستدلال فإن النتيجة تختلف قوه وضعفاً لأن التضلع والتعمق فى المقدمات موجب لمعرفه حدود النتيجة من شروط وأجزاء وموانع واقعيه أو ذكره أو علميه وهكذا وماهيتها ومقوماتها وقيودها و رصانتها، فالاحاطه بالدلائل الموصله للنتيجة مؤثره كثيراً بالاحاطه بالنتيجة فإذا لم يحط بتلك الدلائل لم يحط بحدود النتيجة.

فدعوى أن غير الأعلم بلحاظ الحكم الظاهرى المستنبط مع الأعلم سواء فيها مسامحه، ومن المسامحه دعوى أن الاختلاف فى المقدمات والدلائل لا- فى نفس النتيجة لأن المشاهد من الاختلاف بين الفقهاء فى عمق النتيجة بسبب اختلافهم فى الاحاطه بالدلائل الموصله لها وأن النتيجة مرهونه من جهه الحكم التكليفي أو الوضعى من كونها مطلقه مثلاً أو مقيده بالدلائل الموصله فإن التعمق فى الدليل يؤثر فى طبيعه

النتيجه من كونها قاعده أو سبب أول أو سبب ثانى أو حكم كلى له تأثير على جميع فروع هذا الباب الفقهي أو هو شرط واقعى أو ذكرى أو علمى و شرط فى الفعلية التامه أو الناقصه أو فى التنجيز أو فى الامتثال وغير ذلك من الامور التى تضى على النتيجه تلك الحثيات المهمه والمصيريه بسبب التعمق فى أدله النتيجه ومقدماتها.

والحاصل: أن الاحاطه بحدود النتيجه وعمقها وما يتفرع عليها مما له دخاله فى الاعلميه وإن كانت النتيجه موافقه صوره لفتوى غير الأعلم فضلاً عن مخالفتها له، فمثلاً أن يعرف أن الشرط راجع إلى أى مرحله من مراحل الحكم فرجوعه لفعلية الحكم يختلف عن رجوعه لتنجيز الحكم ويختلف عن رجوعه لاحتلال الحكم وغيرها من النتائج التى تتفرع عليها فروع كثيره ومهمه وغيرها من الأمور المؤثره كما سيأتى فى تحديد الأعلم.

وأما الاشكال - على الأقربيه بأنها غير فعلية فى كل المسائل أو فى كل باب فهى ليست مطرده - فهو لا ينفى الترجيح بالأقربيه عند العقلاء وإن لم تكن دائماً مطرده خصوصاً وأن هذه النكته مؤثره عند من اعتمد على السير العقلايه فى تقليد الأعلم عند الاختلاف.

إلا أن السيد الخوئى (قدس سره) يذهب إلى أن شرطيه الأعلم لعله عند الاختلاف أو العلم بالاختلاف فى قبال من ذهب إلى أنه ليس من باب

الشرطيه الأوليه بل من باب الترجيح المسقطيه لحجيه المرجوح.

وقد تقدم أن حقيقه الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقته عند المتقدمين إذ هي عند المتقدمين ليس معناها فقد المرجوح للحجيه ووجدان الراجح لها بخلافه عند المتأخرين من فقد المرجوح لها وثبوتها للراجح، فعندهم شرائط الاماره كخبر الواحد وفتوى المفتى والظهور في غير مورد التعارض هي شرائط عامه وعند التعارض يعتبر في حجيتها شرائط زائده خاصه بظرف التعارض وتلك الشرائط هي المرجحات.

فعند المتأخرين الترجيح ليس شرطاً في أصل الحجيه وإنما هو شرط في تنجيزها مثل الترجيح بالأهميه في المتزاحمين فإن الأهميه ليست شرطاً في أصل الفعلية أو أصل الحجيه بل في التنجيز فلا تساقط، فتبقى الحجيه الاقتضائيه ولها آثارها.

ومع بقاء الحجيه الفعلية الناقصه في موطن التعارض تكون الأقربيه مرجحه عند العقلاء فتتم الحجيه على صعيد التنجيز لقول الأ-علم وتبقى حجيه غير الأ-علم على فعليتها الناقصه لعدم سقوطها وهذا بخلافه عند المتأخرين فإنه لا حجيه لفتوى غير الأ-علم لسقوطها عن الفعلية .

هذا تمام الكلام في تقليد الأ-علم في صورته العلم بالخلاف وقد تبين أن القول باشتراط الأ-عملية لا يستلزم عدم تكثر المتصدين ولا يلزم منه سلب منصب النيابة عن غير الأ-علم.

ص: ٣٢٠

إشارة

وهي ما إذا لم يعلم الاختلاف في الفتوى بين الأعم وغيره، وقد مرَّ وجود الخلاف بين المتأخرين وبين المتقدمين إذ فتوى غير الأعم على مبنى المتأخرين ساقطه وأما عند المتقدمين فلا تسقط وتبقى على فعليتها الناقصة إلا أنها غير منجزه، وهذا الفارق بين المتقدمين والمتأخرين. وعليه فالإطلاق في نفسه غير ساقط في شموله لفتوى غير الأعم عند المخالفه.

تعين تقليد الأعم أو التخيير بينه وبين غيره

إشارة

وقد ذهب إلى كلِّ جماعة:

فقد استدل على وجوب تقليد الأعم في هذه الصورة بجميع ما استدل به على تعيين تقليد الأعم عند العلم بالاختلاف وذلك لاحتمال الاختلاف في الفتوى وعليه فجميع ما تقدم يتأتى في هذه الصورة.

والصحيح أن بعض ما تقدم من الأدلة على تعيين تقليد الأعم لا يدل على التعيين في هذه الصورة.

فمثلاً: أشرط في مصححه عمر بن حنظله العلم بالاختلاف فلا إطلاق فيها لاحتماله، وأيضاً في مثل: «من أمّ قوماً وفي المسلمين أعلم منه...» و «من صلى بجماعه وفيهم من هو أعلم منه...» .

الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشر وما فيه:

نعم ما جاء في عهد الأشر (قدس سره) ونحوه غير مقيد بالعلم بالاختلاف وعليه فاطلاقها يقتضى لزوم تقليد الأعلّم بل قد يقال أنه لو بنى على اطلاق تلك الروايات وكون مفادها لزوم تقليد الأعلّم حتى مع احتمال الاختلاف أقتضى تعميمها حتى مع العلم بالوفاق ولدلّ على لزوم تقليد الأعلّم فى الصورة الثالثه حتى فى موضوع الوفاق.

ويمكن أن يقرب هذا الاطلاق بتقريب آخر، حاصله: أن المرجعيه فى الفقه هى زعامه وولايه وصلاحيه فإذا كانت كذلك فهى مقام ذو قدره ومنصب فتشملها الاخبار التى تقول اختر للناس أفضل رعيتك.

وعليه فإذا كان النظر إلى الفتوى على نحو الاماريه المختصه فقط فتشملها الأدله وأما لو كان الملحوظ أيضا المنصب والزعامه والسلطه فتتعين الأعلّميه لأن هذا المنصب يقدم فيه الأفضل والأعلّم والأكفأ.

والجواب عن هذا : أن عموم أدله نصب الفقهاء - كقوله (عليه السلام) :

« أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا » ، قوله (عليه السلام) :

« فانظروا إلى رجل نظر فى حلالنا وحرامنا » ، وقوله (عليه السلام) :

« وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه... » - من المسلم أنها ليست بنحو صرف الوجود والعموم البدلى بل بنحو العموم الاستغراقى، وعليه فجعل هذا المنصب كسلطه وقدره فى نيابه الفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) ليس بنحو

صرف الوجود بل بنحو العموم الاستغراقي. وقد مرّ أنه يوجد فرق بين مسأله الامامه الكبرى وبين نيابه الفقهاء فإن نيابه الفقهاء منظومه نظام تأتي بعد القياده المركزيه للمعصوم (عليه السلام) وعليه قد قرر أن شواهد الأدله كلها داله على أن الجعل بنحو العموم الاستغراقي وعليه فتكون الأدله الوارده بلسان من أمّ المسلمين وفيهم من هو أعلم منه وما أشبه ذلك لا يمكن أن يستفاد منها نفى ومنصب صلاحيه غير الأعلم بل هي على حالها تحت العموم غايه الأمر في الفتيا عند العلم بالاختلاف للتعارض ونحو ذلك يتعين تقليد الأعلم أو الاختلاف في التصرف والتنافي بين الأعلم وغيره فإنه يتعين تصرف الأعلم، أما في مورد التوافق أو عدم العلم بالاختلاف فيشمّلها عموم الأدله. وسيأتي ما فيه عند التعرض لأشكال التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

الدليل الثاني: السيره القائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف

السيره القائمه على تعيين الرجوع الى الأعلم في مورد احتمال الخلاف.

وقد منع غير واحد هذه السيره بدعوى أن السيره على لزوم الرجوع إلى الأعلم مع احتمال الخلاف مخالفه للوجدان إذ المشاهد من السيره في مورد احتمال الخلاف هو الرجوع إلى أهل الخبره مع العلم باختلافهم

بالأعلميه، فعموم العقلاء على الرجوع إلى غير الأعلم وإلا لتعطل سوق أهل الخبرات من غير الأعلم، مع قيام سيره العقلاء على مراجعتهم والأخذ بأقوالهم.

والصحيح أنه لا يبعد قيام السيره في مورد احتمال الخلاف في الأمور الخطيره على تعيين رجوعهم للأعلم مع قدره والتمكن فإن العقلاء مع تمكنهم وقدرتهم على الرجوع للفقير بكلا- قسميه لا يساوون في الامور الخطيره بين الأعلم وغيره فإنهم يذمون من يرجع إلى غير الأعلم في الموارد الخطيره مع تمكنه من الرجوع للأعلم لو تبين أنه مخالف للواقع .

فالسيره العقلانيه على أقسام سيره عقلانيه قائمه على التعذير والتنجز وسيره عقلانيه قائمه على ادراك الواقع مهما أمكن أى قائمه على الاحتياط. فالمورد الأول قائم على تفرغ الذمه وأما المورد الثاني قائمه على ادراك الواقع والوصول إليه، ففي المورد الثاني لا يكتفى العقلاء بتفرغ ذمته دون الوصول إلى الواقع فمثلاً في موارد التجارات فإن المدير المفوض له تحصيل الارباح لا يكتفى منه بتفرغ ذمته من جهة اعتماده بكون هذه الصفقه مربحه من قول الثقة مثلاً- بل المطلوب منه الوصول لادراك الربح ولهذا لو خسر يلام ولا يعذر لأن المفروض عليه في هذه المقامات أن لا يكتفى بخبر الثقة - مثلاً - بل المطلوب منه

تحصيل الربح بنباهته ومهارته والفحص عن أفضل السبل للاستثمار فيبذل وسعه حتى يصل على تلك الارباح. فالعقلاء على انماط فى سيرهمفمثلا فى هذين القسمين أى السيره العقلائيه فى الامور الخطيره وغير الخطيره فمن الخطأ تقرير السيره العقلائيه على أجمالها بل لايد من تحرير ما يستدل عليه بها ككونه من الامور الخطيره أو غيرها. فما أوقع بعض الأعلام - بدعواه قيام السيره على الرجوع إلى غير الأعلم مع احتمال الاختلاف وإلا لبارت اسواق ذوى الخيره من غير الأعلم - منشأه أنه لم يفرق بين الامور الخطيره وغيرها مع امكان الرجوع إلى كل منهما على حد سواء هذا مضافاً لما ذكرناه سابقاً من أن اشتراط الأعلميه لا يحصر مرجع التقليد فى واحد وذلك لأمر تقدمت منها اختلاف قدرات المكلفين فى الوصول إليه، فعليهم مراعاة غير الأعلم ممن يمكنهم الوصول إليه. فلايد من محاذاه وموازنه القوانين الشرعيه لما عند العقلاء من كونها من الامور الخطيره أو غير الخطيره، أو من موارد التعذير وموارد التنجيز أو موارد المطلوب فيها الوصول إلى الواقع.

هذا ما ذكروه للزوم تقليد الأعلم فى مورد عدم العلم بالخلاف.

الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلم فى صوره احتمال الخلاف

اشاره

وقد استدل على عدم لزوم تقليد الأعلم فى صوره احتمال الخلاف بعده أدله:

ص: ٣٢٥

اشاره

وهى التى دلت على حجيه فتوى الفقيه مطلقاً سواء الأءلم وغيره، نعم فى مورد العلم بالاختلاف يقع التعارض وأما فى غيره فلا تعارض.

وقد اشكل على هذا الاستدلال: بأن المطلقات مقيده بعدم اختلاف الفتاوى وليس مقيدا بعدم العلم بالاختلاف فالإطلاق مقيد يقيناً.

والتمسك بالعموم أو الاطلاق مع احتمال الاختلاف فإنه يكون من الشبهه المصداقيه للمخصص والمقيد وعليه يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

وقد أجيب عن هذا الاشكال: بأن المخصص فى المقام لى وليس لفظيا وإذا كان المخصص لى يصح التمسك بالعام فى موطن الشبهه المصداقيه للمخصص اللبى.

وقد أءترض عليه: بأنه مبنائى فلا يأتى هذا الاشكال على من كان يعامل المخصص اللبى كاللفظى فى المنع من التمسك بالعام.

وقد تمسك السيد الخوئى (قدس سره) بالاطلاق بواسطه اجراء الاصول الموضوعيه باستصحاب العدم الأزلى فهنا نشك فى الاختلاف قبل وجودهما فنستصحب عدم الاختلاف فى موارد احتمال الاختلاف .

وقد أشكل السيد الخوئى (قدس سره) بوجهين على ما قربه وأجاب عنه:

حاصله أن التمسك بالعام - لو بضميمه استصحاب العدم الأزلى أو على مبنى عدم مانعيه المخصص اللبى - مشروط بالفحص عن المخصص أو المعارض وما أشبه ذلك إذ الفحص شرط فى حجيه العمومات والاطلاقات بل شرط فى الخاص آخر، لأن الخاص قد يعارضه خاص فالأدله الاجتهاديه والفقاهتيه عموماً مشروطه بالفحص حتى الخاص يجب الفحص لاحتمال وجود المعارض له ولا تصل النوبه للتخصيص.

وكذا فتوى المجتهدين فى صوره احتمال الخلاف لا بد من الفحص فإن وجد الاختلاف فتندرج الصوره الثالثه فى الثانيه ومع عدم الاختلاف تندرج الصوره الثالثه فى الأولى وذلك لأن أحد شرائط الحجيه الفحص وبعد الفحص تندرج صوره احتمال الاختلاف فى إحدى صورتين الأولى والأوليتين فلا استقلال للصوره الثالثه.

وقد أجاب السيد الخوئى (رحمه الله) بأن الفحص شرط فى حجيه الأدله فيما لو كانت الشبهه حكميه وأما فى مورد الشبهه الموضوعيه فالفحص ليس بشرط فى حجيه التمسك بالعمومات وهنا الشبهه الموضوعيه فيصح التمسك بها قبل الفحص وذلك لأن فى الموضوع الخارجى وهو هل أن فتوى غير الأعلم مخالفة لفتوى الأعلم أم لا؟ وليس الشك فى

تشريع الشارع حتى يكون من الشبهه الحكيمه. وعليه فيصح التمسك بالعمومات مع عدم العلم بالمخصص.

ولزياده بيان هذا التقريب يقول السيد الخوئي (قدس سره) : إن القول بلزوم الفحص في الشبهه الحكيمه هو لوجود العلم بتدرج وتكثر الادله القرآنيه أو النبويه أو الولويه فالحكم الواحد ليس في بيان واحد بل هو في مجموع منظومه الأدله فلا بد من الفحص فيها للكشف عنه.

وهذا الوجه ليس بمفروض في المقام وذلك لأن فتوى الفقيهين ليس بنحو تدرجي ولا بكونهما من منظومات الاحكام.

الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه

وحاصله أن الموجب للفحص هو العلم الاجمالي ولا- علم اجمالي هنا؛ لكون الصوره الثالثه هي احتمال الخلاف لا- العلم به تفصيلاً أو أجمالاً .

ويرد على التمسك بالعام غير ما مرّ :

أولاً: وجد أدله لفظيه مخصصه للعمومات مثل مصححه عمر بن حنظله وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (رحمه الله) وروايات من أم قوماً... باعتبار استفاضتها وإن كانت مراسيل.

ثانياً: أن التعبير عن الشبهه هنا بموضوعيه فيه مسامحه؛ لأن الشك

هنا بالنسبه إلى المكلف شبهه حكميه لأنها ترتبط بالحكم الكلى للمكلف ولا ترتبط بالموضوع الخارجى وإن كان منشأ الاشتباه فى حجيه فتوى غير الأعلم هو احتمال وجود مخالف لها؛ وذلك لأن المكلف يريد أن يحدد حكمه الكلى الموجه إليه بالنسبه إلى فتوى غير الأعلم، وهذا كالأراوى المشترك فى روايه فإذا أراد الفقيه تمييزه بأنه فلان أو فلان فإن اشتراك الراوى بحث موضوعى إلا- أن هذا البحث الموضوعى والفردى ليس شبهه موضوعيه لأن مآل الروايه ومفادها تنظير وتقرير حكم الكلى كما هو فى مقامنا مع الفتوى ، فتسميته بالشبهه الموضوعيه فيه مسامحه واضحه غايه الامر أن الشك فى مصداق الحجيه فالصحيح تسميته بالشبهه المصداقيه لا الموضوعيه.

وإذا كانت شبهه حكميه فالوجه فى وجوب الفحص فيها واضح ولا ينحصر فى الوجهين اللذين ذكرهما السيد الخوئى (قدس سره) بل يوجد وجه آخر فى لزوم الفحص فى الشبهات الحكميه وهو أن حجيه العمومات والظواهر عند العقلاء قاصره عن شمولها لموارد ما قبل الفحص فإن العقلاء يتوقفون فى التمسك بالظواهر والاطلاقات والعمومات من دون فحص وعليه فلا تتم حجيه هذه الظواهر عندهم إلا بعد الفحص والظن بعدم المعارض وعدم الدليل الأقوى، فلا يمكن التمسك بالاطلاق من دون الفحص وبالتالي ترجع هذه الصوره إلى الصوره الأولى أو الثانيه.

الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها:

الداله على الرجوع إلى غير الأعلم مع احتمال الاختلاف، فإنهم (عليهم السلام) أرجعوا إلى مثل محمد بن مسلم وأبى بصير مع احتمال وجود الاختلاف، ففي بعض الاخبار الامام الصادق (عليه السلام) أرجع إلى زراره ومحمد بن مسلم وأبى بصير و... ، وبعضها أن الامام الرضا (عليه السلام) أرجع إلى زكريا ابن آدم ويونس بن عبد الرحمن وهما متعاصران واحتمال الاختلاف موجود ، فلو سلم وجود السيره العقلانيه على تعيين الأعلم مع احتمال الاختلاف فالدليل على خلافها من النصوص الخاصه. وأما الأدله الخاصه مثل من أم الناس وفيهم من هو أعلم منه... فلا بد من الجمع بينها وبين هذه الاخبار.

والصحيح أن هذه الروايات ليست دلالتها محصوره بما ذكر حتى تكون نصّاً خاصاً في عدم اشتراط الأعلميه وذلك لشمولها على معانى آخر، فمثلاً يونس بن عبد الرحمن في بغداد و زكرياء بن آدم في قم فارجاع البغداديين للاول أمر وارجاع القميين للثاني أمر آخر وذلك لعدم التمكن من رجوع الجميع لواحد بخصوصه، وبعبارة أخرى أن هذه الروايات الخاصه وارده في صوره عدم التمكن من رجوع الجميع إلى كل واحد منهما بعينه مع التمكن من الآخر وإرجاع الامام الصادق (عليه السلام)

لعدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وخصوصاً للتقيه الشديده حتى أن الامام (عليه السلام) يوقع بينهما الاختلاف، وعليه فالاختبار شامله لصوره عدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وشامله لصوره التمكن وللعلم بالوفاق وشامله لصوره احتمال الاختلاف فهي ليست بخاصه كما ادعى بل هي عامه فلا يكون التمسك بها من الأدله الخاصه بل من الأدله المطلقه. فيرد عليها ما تقدم على العمومات والمطلقات من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه ونحوه.

وأيضاً لو وجد من الأدله ما هو خاص ودال على لزوم الأعلميّه عند احتمال المخالفه كالسيره مثلاً أو بعض الاخبار مثل اختر للحكم أفضل رعيتك، فلا تقف هذه الاخبار أمام الاخبار المانعهِ وذلك لصناعه الاطلاق والتقييد. نعم أن هذه الاخبار تدل على أن عموم جعل الفقهاء بنحو متكثر واستغراقى لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو العموم البدلى..

الاختلاف في تفسير شرط الأعلميّه:

إلا أنه قد اختلف في تفسير شرطيه الأعلم عند المتأخرين وتفسيرها عند المتقدمين فعند المتأخرين في صورهِ العلم بالاختلاف فتوى غير الأعلم ليست بحجه أصلاً، وأما عند المتقدمين فشرطيه الأعلميّه من قبيل أهميه المتراحمين الفعلين فهي دخيله في التنجير أو في تمام الفعلية وليست شرطيه الاعلميّه تلغى أصل الفعلية حتى الناقصه ، وذلك

لأن المرجحات المزيلة للتعارض عند المتقدمين ليست شرائط لأصل الحجية حتى يكون عدمها نافيا لأصل الحجية بل إن المرجحات شرائط للنتيجز أو لتماميه الفعلية لا فى أصل الحجية.

فمع احتمال الاختلاف يقع الكلام فى مرجحيه الأعلمية وذلك لعدم احراز التنافى والتعارض فيتمسك بالاطلاق على مبنى المتقدمين إلا- أنه لا- يصح العمل بالاماره إلا بعد الفحص وعليه ففتوى الأعلم تامه الفعلية والمنجزيه وأما فتوى غير الأعلم فلا تكون تامه الفعلية إلا بعد الفحص عن عدم المنافى والمعارض، وهذا بحسب مقتضى القاعده وذلك لأن مؤدى دلالة الاخبار المتعرضه للأعلميه ليس اثبات أصل شرطيه الأعلميه بل اثبات الترجيح بها فى مورد التزاحم. فعلى مبنى المتقدمين الاطلاق تام بالنسبه لفتوى الأعلم وغيره ومع الفحص ترجع إلى الصوره الاولى أو الثانيه كما تقدم.

مضافاً إلى وجود اخبار تثبت التحرى والفحص من الرواه فى موارد الخلاف مثل الاختلاف فى تحديد وقت الظهر وكيفيه حج التمتع وغيرها من الأبواب - فظاهر هذه الاخبار وإن كان ورودها فى صوره العلم بالخلاف - إلا أن الاصحاب ليس من ديدنهم الرجوع إلى غير الأعلم بل كانوا يتفقون عن فتوى الأعلم حتى إذا وجدوا اختلاف رجعوا إلى الامام (عليه السلام)، فهذه الاخبار تثبت وجود السيره من الرواه على

البحث والفحص والتحري ، فديدن الرواه على التحري والفحص عن عدم وجود المخالف، فاستظهار عدم الفحص في موارد احتمال الاختلاف فيه تأمل.

فالصحيح في الصورة الثانيه والثالثه يلزم تقليد العلم بمعنى ترجيحه على غير العلم وليس بمعنى عدم حجيه غير العلم من رأس.

ثلاث صور وجوب الفحص:

والكلام في وجوب الفحص وفي المقام صور:

الاولى: أن يعلم بالتفاوت في العلميه إلا أنه يشك في الاختلاف في الفتاوى وهذه هي الصورة الثالثه التي مرت بنا .

والثانيه: أن يعلم باختلاف الفتاوى ويشك في التفاوت في العلميه وفي هذه الصورة أيضاً يجب عليه الفحص للترجيح بالعلميه لكون الفحص شرط للعمل بالامارات وقد ذهب البعض إلى عدم وجوب الفحص والتخير بين المختلفين تمسكاً بالاطلاقات.

والثالثه: أن يعلم بالعلميه ويعلم بالاختلاف في الفتاوى ولكنه يجهل أيهما أعلم فهنا يجب الفحص أيضاً سواء على مبنى المتقدمين لترجيح الحجيه الفعلية أو المتأخرين لاثبات أصل الحجيه لفتوى العلم.

ص: ٣٣٣

ولا يخفى أن وجوب الفحص شرط وضعى لصحة الاستناد لا وجوب شرعى تكليفى فهو شرط لحججه الحجج إذ له أن يعمل بأحوط القولين وهذا لا يتنافى مع ما تقدم منا من كون الاحتياط فى طول التقليد وذلك لكون هذا من الاحتياط فى كنف التقليد، وهذا حكم أصولى إذ هو بلحاظ الحجج كالاختياط فى عملية الاستنباط فإنه يستنتج النتائج بكيفيات احتياطيه بحيث يدرك الواقع ولا ينسب لله تعالى بغير علم - مثل العمل بالعلم الاجمالى فى كل الأبواب فمثلا أن من دار أمره بين القصر والتمام فإنه يجب عليه الاتيان بالقصر والتمام ولا يلزم منه نسبه الحكم لله تعالى بغير علم ففى حين أنها فتوى إلا أنها لا تنسب إلى الله تعالى بل فتوى احتياطيه ففى حين الاستناد للدليل يحتاط بالنسبه إلى الدليل ولهذا كثير من الاعلام لا يعبرون فى هذه الموارد بكلمه الاحتياط بل يعبرون: بوجوب الجمع وهو المعبر عنه بالفتوى بالاحتياط... ومثل ذلك بعض العيوب الى يشك الفقيه بأنها من اسباب حقالفسخ فى عقد النكاح أم لا؟ ومثل طرو الخصاء بعد العقد فإن بعضهم يفتى بأنه إذا فسخ يلزم الجمع بينه وبين الطلاق والتراضى فى المهر لأنه إذا كان موجبا للفسخ فهو بلا مهر وإذا لم يكن من موارد الفسخ فيجب عليه الطلاق وثبوت المهر.

ففتواه بالجمع هو فتوى بصيغه احتياطيه - لا مجرد الاحتياط في المسأله الفقهيه الذى هو بلحاظ الواقع وهو الذى وقع البحث فى عرضيته للاجتهاد والتقليد، وأما هذا الاحتياط فهو ليس باحتياط قائم بنفسه بل هو قائم تبعاًلنفس الاجتهاد والتقليد فاعتباره قائم على اعتبار نفس الاجتهاد أو التقليد وليس اعتباره مستقلاً عن اعتبارهما، فملاك الاحتياط بالنسبه إلى الواقع هو اليقين بالفراغ وأما ملاك حجيه الاحتياط فى الاجتهاد أو التقليد بلحاظ نفس مستند حجيه الاجتهاد والتقليد فى المسأله، فيكون هذا الاحتياط اجتهاداً أو تقليداً مع اضافته اتقان وزياده اتباع وهو اتباع أحوط الأقوال مثلاً أو الجمع بين الأقوال .

فهذا الاحتياط فى ضمن الاجتهاد أو فى ضمن التقليد فالاحتياط فى الاجتهاد جمع بين الحجج، فترى بعض الفقهاء يفتى مثلاً فى صلاه الميت بصيغه مخصوصه، مع أنه يرى أجزاء بقيه الصيغ إلا أنه احتياط فى ضمن الاجتهاد ومثله ما إذا تعارض عنده خبران وأفتى بفتوى جامع بين الفتويين المتعارضتين إلا أنه يحتاج إلى مهاره فى استخراج سبك وقالب إطار جامع ولا يكون من نسبه شىء إلى الشرع بدون علم.

نعم، إذا أراد العمل بأحد الحجج فلا بد من قيام الادله على ذلك فيجب عليه الفحص ، وأما لو أراد العمل بالجميع بحيث يأتى بصيغه جامع بين هذه الحجج فإنه لا يجب عليه الفحص.

ومثل هذا ما يحصل إلى بعض الفقهاء في تحديد موضوع بعض الأصول أو القواعد فإنه إذا لم يسهل عليه تحديد موضوع الأصول أو القواعد تراه يأتي بنتيجة موافقه لجميع ما يحتمل جريانه فلو كان من مورد الاستصحاب فالنتيجه موافقه له أو قاعده ما فالنتيجه أيضا موافقه لها فإنه يفتى بالوجوه العامه المتفقه مع بقيه الأدله ولا يفتى بما يختص ببعض الادله دون البعض.

ومراتب الفحص من جهه الزيادة والنقيصه هي شرائط استتمام تفاصيل الحجج، فكلما زاد الفحص قل الاحتياط وكلما قل الفحص ازداد الاجمال واشتد الاحتياط.

فلو أراد العمل بالادله بنحو تفصيلي لابد له من الفحص عن جميع الخصوصيات والتفصيلات حتى يثبت المطلوب تفصيلاً وأما لو أراد الوصول اجمالاً فبمقدار ما يفحص يرتفع الاجمال.

ولهذا لو لم يفحص أصلاً فلعل المتعين عليه الاحتياط الأصلي وهو الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بجميع احتمالاته، فكثره الفحص تقلل من دائره الاحتياط؛ لتبين المطلوب أكثر فأكثر» وكلما قل الفحص زاد الاجمال . فبمقدار ما يفحص يرتفع الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بمقدار فحصه ويكون احتياطه بعد ذلك غير أصلي بل محدود بخصوص ما أنجزه من الفحص.

وبالجملة إذا أراد المكلف الاحتياط فى التقليد فلا يحتاج إلى الفحص لأن فيه موافقه للواقع وتقليدا للأعلم لأن احتياطه مستند لتقليد الأعلم فهو مقلد للأعلم.

وهذا المبنى يؤيد مبنى المتقدمين من جهة أن الفتاوى من الامارات كمجموع واجده لشرائط الحجية ولذا له أن يكتفى بموافقته فعلة لهذه الحجج، وبخلافه على مبنى المتأخرين فإن إحداهما ساقطه عن الحجية فلا يكون من الاحتياط فى التقليد بين هذه الفتاوى التى احدها ساقطه وكيف يحتاط بالجمع بين الحجج واللاحجه إلا أن يكون احتياط بلحاظ الواقع.

وقد يعترض بأن مبنى المتقدمين لا يختلف عن مبنى المتأخرين فيما لو كان أحوط الأقوال هو قول غير الأعلم فالمفروض أنه لم يستند إلى فتوى الأعلم حتى يكون قلد الأعلم فهو احتياط بين الحجج الفعلية والأخذ بالحجج الاقتضائية التى هى أحوط الأقوال.

والجواب: أن هذا الاحتياط يبين أن المجموع من الطرق معذراً قطعاً وهو معنى الحجية للمجموع.

(مسأله ١٣) : إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيله يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

المسأله الثالثه عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه

(١) التقليد المجموعى، وفيه صور:

الصوره الأولى: مع العلم بالوفاق بين المتساويين:

العلم بالوفاق بين المتساويين والحكم فيه بالاستناد للجميع لاطلاق دليل الحجه لعدم المانع الذى هو التنافى والتعارض فجميعها أى كل واحده واحده من هذه الروايات يستدل بها وكذا بمجموعها وهو يشكل درجه من الاعتبار لأنه يكون لمجموع الأدله صفة اعتباريه تختلف عن صفة الاعتبار لآحاد الأدله بنحو استقلال كل واحد عن الآخر ولقد مرّ بنا أن ديدن القدماء - بل المشهور عدا متأخرى الاعصار عند الاستدلال فى مسأله - أن يحشدوا ويضموا فى الاستدلال الروايات الضعاف للروايات الصحاح وذلك لأن الروايات الضعاف بمفردها واستقلالها ضعيفه وأما بلحاظ انضمامها إلى الصحاح تشكل نوع من الاستفاضه وما شابه ذلك، وذلك لأن الأدله بالصفه المجموعيه تتصف وتكتسب صفة اعتباريه تقوى على الصفه الاعتباريه الموجوده لآحادهما بشكل مستقل، فالنظر فى الأدله تاره بنحو استغراقى وتاره بنحو مجموعى وليس الحكم فى هذه

ص: ٣٣٨

الصورة هو التخيير بأخذ أحدها.

الصورة الثانية العلم بالتساويه فى العلميه مع احتمال الخلاف:

وهى صورة العلم بالتساوى فى العلميه مع احتمال الخلاف فى

الفتاوى وقد بنى جماعه منهم السيد الخوئى (قدس سره) على جواز التخيير لاطلاق الأدله فإنه شامل لهذا الفرد من الفقهاء وعليه فيسوغ له أن يقلد كل منهما ولا سيما السيد الخوئى (قدس سره) الذى بنى على جواز الرجوع إلى كل منهما بما ذكره سابقاً من جواز الرجوع إلى فتوى كل منهما مع العلم باعلميه أحدهما وعدم العلم بالخلاف فتجوز الرجوع لكل منهما تخييراً فى صورة التساوى أولى من صورة الاختلاف فى العلميه.

ويتبنى (قدس سره) هنا التخيير ولكن هذه الحجية التخييرية بالمعنى الذى ذهب إليه الاصفهاني (قدس سره) فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد فقد التزم بأن الاصل فى التعارض عدم التساوى والتزم بوجود حجه تخييرية بصناعه لطيفه وقد اختارها السيد الخوئى (قدس سره) فى المقام مع عدم العلم بالتعارض وهى صورة التساوى فى العلميه مع احتمال الاختلاف فذهب السيد الخوئى (قدس سره) إلى التخيير بنفس النكته التى ذكرها الاصفهاني (قدس سره) فى التعارض وهى أن الحجية معنى وماهى مزدوجه من تنجيز وتعذير والتكاذب والتنافى بين المتعارضين من جهة التنجيز، وأما لو نظرنا لها من جهة التعذير والعمل بأى الخبرين بمعنى التعذير فلا

تكاذب فيه فكل منهما متصفا بالحجيه الفعليه بمعنى التعذير ومقتضى هذا التقريب تعيين الحجيه لكل منهما بالفعل فكيف يتصور التخيير مع ثبوت الحجيه لكل منهما بالفعل، نعم التخيير الذى لدى القدماء بمعنى لك أن تستند إلى كل منهما.

فالتعارض لايعدم الحجيه - بمعنى التعذير - الثابته لكل أماره بنفس الأدله الأوليه من دون معونه الأدله العلاجيه وهذا فى كل الأمارات.

غايه الأمر انه ليس لنا العمل بغيرهما، وذلك لتنجز الواقع أما بالعلم الاجمالي أو باحتمال التكليف قبل الفحص فلا تفرغ الذمه من الواقع إلا بالعمل بأحدهما فالتخيير فى العمل بأحدهما لا لأن حقيقه الحججه فى المقام التخيير لا التعيين... فهذه ثابته لها الحججه وتلك أيضا ثابته لها فلا معنى لثبوت الحججه التعيينيه وذلك لأن ثبوتها فى شىء لا ينفىها عما عداها. والسيد الخوئى (قدس سره) يختار هذا المبنى عند احتمال الاختلاف بين الفتويين وذلك لاطلاق الأدله وأصالة عدم التعارض. وهذا لا يعنى التصويب لأن كلاً من الامارتين معذره والمعدوريه ليس معناها الاصابه والخطأ.

وأما اختياره هنا التعذير دون التنجيز لاحتمال الخلاف بينهما لأنه على فرض التنافى بينهما يلزم منه تنجيز المتناقضين، فالمتعين هو تفسير الحجيه بما ذهب إليه الاصفهاني (قدس سره) .

فيرد عليه (قدس سره) : عدم الوجه في التفرقة بين تفسيره للحجيه هنا بالتعذير دون موارد العلم بالتعارض والتنافي حيث أنه لم يفسرها بذلك

بل حكم بالتساقط ، ولا فرق في استحاله اجتماع النقيضين على نحو القطع أو الاحتمال لان احتمال المستحيل مستحيل كالقطع به وإذا كان حمل الحجيه على التعذير رافع للاستحاله في مورد الاحتمال فلماذا لا- يرفعها في مورد القطع بالتنافي والتناقض فما الفرق؟ فما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) صحيح إلا أنه لا يوافق مبناه في صورته العلم بالخلاف إذ المحذور في صورته العلم هو المحذور في صورته الاحتمال ومع إنتفاءه في أحدهما ينتفى في الآخر إذ لا تخصيص في حكم العقل .

والمختار هنا التخيير تبعاً للمختار في صورته العلم بالاختلاف وذلك لأن الأصل عند القدماء كما مرّ بنا في موارد التعارض والعلم بالاختلاف ليس التساقط ولا- فقدانا لامارات للحجيه وإنما يكون التنافي بين الامارات في تماميه الفعلية والتنجز لا في أصل الفعلية والاقتضاء، فلا تساقط وعليه فيجوز له أن يقلد أي منهم حتى في موارد العلم بالاختلاف فضلاً عن الاحتمال.

الصورة الثالثة: التساوي في الاعلميه مع العلم بالاختلاف في الفتاوى:

وإذا كان المتساويان في الاعلميه مع العلم بالاختلاف في خصوص

الفتاوى فى المسائل الخلافية، فقد ذهب المشهور - لاسيما المتقدمين - إلى تخيير المكلف بينهما، بينما ذهب جماعه من محشى العروه - ومنهم السيد الخوئى (قدس سره) - إلى لزوم العمل بأحوط القولين .

أدله القائلين بالتخير بين المتساويين:

الدليل الأول: اطلاق أدله الحجيه وما قيل فيه وما فيه.

وقد أشكل عليه أصحاب القول الثانى كالسيد الخوئى أن شمول الاطلاق لموارد التناقض والتنافى ممتنع فالاطلاق ساقط. وفيه:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً من عدم الفرق بين التمسك بالاطلاق فى موارد احتمال الاختلاف .

وثانياً: التناقض مع العلم بالتناقض. فالمحدور هو المحدور.

الحجيه الاقتضائية بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:

الدليل الثانى: أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب...

أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب لا فى الملاك ولا فى الانشاء ولا فى أصل الفعلية وهذا جار فى كل أمارات حتى فى المتجانستين من نوع واحد أو من نوعين أو جنسين فالامارات فى مورد التعارض باقيه على الاقتضاء بمعنى بلوغ الحكم الجزئى مرتبه الفعلية

الناقصه وأما الاقتضاء عند المتأخرين فهو اقتضاء الدلاله بمعنى شمول دليل الجعل للامارتين فى مرحله الدلاله الاستعماله أو التفهيمه دون الجدیه، وعلیه فلا- تتساقط الامارات المتعارضه عند المتقدمینحتى بلحاظ ملاك الامارایه والارائیة تكويناً إذما يحدث بینها من تخالف وتنافی فهو فى النظره الظاهریه البدویه من دون تدبر وتروى وهو لا یسبب ولا یوجب التفريط بكلا الحكایتین تكويناً، بل تكويناً وعقلاً یستثمر كلا الحكایتین ویحاول التوفیق بینهما وتفسیر التنافی فى الظاهره الطبیعیة بینهما وعلیه فملا-ك التعارض فى الامارات لیس بمعنى انعدام الاماریه كما یصوره متأخرو الاصحاب فإنه تكويناً لا تنعدم الكاشفیه فكیف بالاعتبار الصرف أو الاعتبار الممزوج بالتكوين.

وهذا مثل منظر یریک كوكبا بعیدا ومنظر لا یریک شیئ فإنهم لا یرون أن بینهما تنافی بل یوفق بینهما بأن الأول یصل إلى البعید دون الثانى بل یرتكشفون أشياء أخرى كأن یرتكشف أن المنظر الأول أقوى من الثانى فلا تنعدم الرؤیتان بل یرتكشف التنافی للوصول إلى نتائج أكثر فأكثر وهذا أسلوب ورؤیه عقلاً.

ولیس هناك تنافی وتعارض بل المشاهد أنه لا یوجب التنافی من جهه الملاك، إذ تتعارض الامارات المتعارضه ولا تتساقط وأما من جهه صیغه الحجیه فبمثل ما أجاب به المحقق الاصفهانى من انقلاب الحجیه

المنجزية إلى حجيه معذريه وذلك لكون الاماره ذات معنى مزدوجأى ذات جنبتين وهى مانعه خلو ومانعه جمع حيث أنه إذا ارتفع التنجيز تعين التعذير وكذا العكس وحيث أن التنجيز هنا مستحيل للتكاذب فتتعين الحجيه التعذيريه.

وإن ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) من قيام السيره على اعتبار أحوط القولين ليس معناه - على ما مرّ - اسقاط اعتبار فتوى الفقيهين المتساويين وليس هو خروج عن التقليد بل هو فى ضمن سياق التقليد وعليه فليس لزوم أحوط القولين من باب التعارضوالتساقط والتزامه بذلك ولو فى بعض موارد التعارض... وحقيقه أحوط القولين عنده (قدس سره) ترجع إلى عدم اسقاطهما فكيف بنى فى موارد عديده على تساقط المتعارضين!؟

الأصل العقلأى عدم تساقط الامارات المتعارضه

فلو قدرنا أن السيره قائمه فى المتساويين على العملبأحوط القولين فهذا فى الحقيقه نوع من اعتبار كلا الامارتين المتساويتين غايه الأمر أنه يتخذ الاحتياط كمرحج بناء على أن أحد المرجحات فى الامارات المتعارضه هو الاحتياط وهذا مسلك موجود وبناء على أن الترجيح فى تعارض الاخبار ليس تأسيسا من الشارع بل إمضاءا وتهذيباً وتشبيهاً من الشارع وبالتالي يتعد من المرجحات المنصوصه إلى غيرها وأن الترجيح

كله من باب ما هو جار لدى العرف.

فلو تعدى من الترجيح فى تعارض الاخبار إلى تعارض بقيه الامارات بدعوى عموم السيره فى الامارات - وهو غير بعيد - إذ عموميه السيره العرفيه لدى العرف على الترجيح فى الامارات المتعارضه ولو لم تكن تلك الامارات أخباراً مثل الظهورين ومثل فتوى الفقيهين فحينئذ يمكن أن تقرر دعوى أن الاحتياط أحد المرحجات ، إلا أنه لا بد من التأمل فى أن الاحتياط هو بلحاظ كل فتوى فتوى أو الاحتياط بمعنى ما سيأتى وهو الأورعيه بمعنى أن أحدهما أكثر تقيداً بالاحتياط فى كل فتوى فتوى وهذا حقيقه ما يبحث فى أن الأورعيه مرجحه أم لا وهذا هو القسم الثانى من هذه المساله التى نحن بصددنا وهو الترجيح بالأورعيه بين المتساويين كما يرجح بفضيله العلم أو لا؟

فتلخص أن مقتضى الأدله من سيره وأدله أوليه داله على اعتبار فتوى الفقيهين كالأمارات فليس مقتضى التعارض هو التسايط بل مقتضاه التخيير فالتخيير على مقتضى القاعده وهو ليس بخاص بالاخبار المتعارضه بل هو شامل لقيه الامارات كالفتاوى والظهورات سواء بحسب اطلاق الأدله الأوليه التى لا- توجب التسايط لا ملاكاً ولا صياغه أو بحسب السيره وعليه فلا موجب لاسقاط المتعارضين. وأما ما هو المرجح فى البين للمتعارضين الباقين غير المتسايطين بحيث يقدم على

ص: ٣٤٥

التخيير فهو بحث آخر إذ الكلام فى اثبات بقاء أصل الاعتبار.

الترجيح بالأورعية:

رَجِّح الماتن (قدس سره) فى المتساويين بالأورعية ، والأورعية تفسر تاره فى جملة السلوك العملى للفقيه كمكلف متقيد بالاحكام الشرعية وتاره تفسر بالأورعية فى مهنته وعمله العلمى فى مراعاة الاستنباط أو أنه أروع فى الأداء الوظيفى والمرجعى كأن يسؤسس العباد فى الفتوى أى فى كيفية ترتيبته للمجتمع بالفتاوى بحيث لا يجرأ الناس على الشبهات ولا يهرج الناس فى الضيق وذلك بصياغة الفتاوى ومراعاة الوقت والأحوال وغيرها فالقانون الشرعى هو هو إلا- أن تزريقه للمجتمع أو ترويض المجتمع يحتاج إلى نوع من التدبير، مثل أن هذا الامر حلال ولكن يصرح الفقيه بالحليه مطلقاً بسبب استعمال الناس له فى مآرب محرمة مثلاً فالفتيا آله تربويه ، (مثل ما نُقل عن أن السيد (أبو الحسن) الاصفهانى (قدس سره) استفتى لبيع فرش المسجد - ولعل السؤال كان من وزاره الاوقاف آنذاك - فاجاب بعدم الجواز ، واستفتى فقيه آخر فى زمنه فأجاب بنالجواز، وفى اليوم التالى صودر المسجد بحجه التعديل والترميم فسأل ذلك المجتهد المجيزُ السيد الاصفهانى (قدس سره) : كيف التفّت إلى ما يصبون إليه؟! فقال له: إن بيع الوقف بهذا الشروط حكمه واضح وإنما هولاء يريدون شيئاً آخر وراء ذلك).

ص: ٣٤٤

ونُقل أيضاً: (أنّ جماعه فى أصفهان اختلفوا مع أحد المراجع وقد باع مدرسه وقفها واستبدلها بوقف آخر، فسألوا السيد الاصفهاني (قدس سره) عن حكم ذلك - لاسقاط ذلك المرجع - فاجاب يُنظر من البايع!).

وهكذا، فمعروف عن السيد (قدس سره) حُسن تدبيره وتربيته للمجتمع.

الاخبار الواردة فى هذا الباب:

منها: محسنه اسماعيل بن مهران، عن أبى سعيد القمطاط، عن الحلبي، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال :

« قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمه الله ، ولم يؤمنهم من عذاب الله ، ولم يرخص لهم فى معاصى الله ، ولم يترك القرآن رغبه عنه إلى غيره ، ألا- لا خير فى علم ليس فيه تفهم ، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ، ألا لا خير فى عبادته ليس فيها تفكر ، وفى روايه أخرى : ألا لا خير فى علم ليس فيه تفهم ، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ، ألا لا خير فى عبادته لا فقه فيها ، ألا لا خير فى نسك لا ورع فيه»(1).

ومنها: ما فى الجعفریات: أخبرنا محمد ، حدثنى موسى ، حدثنا أبى، عن أبیه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جده على بن الحسين

ص: ٣٤٧

١- (١) - الكافي: ج ١ كتاب فضل العلم باب صفه العلماء، ح ٣.

، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب (عليهم السلام) ، عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه قال :

« ألا- أخبركم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من لم يقنط الناس من رحمه الله، ومن لم يؤمنهم مكر الله، ومن لم يرخص لهم في معاصي الله... » الحديث (١).

ومنها: عن علي (عليه السلام) قال:

« الفقيه كل الفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله ، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله » (٢).

التبث في الموضوعات وأثره في الفتيا:

فالفتيا نوع من تربيته الناس ولاينحصر الغرض والأهميه في الوصول إلى مطلق الكشف عن الواقع وهذه التفاته ذات أهميه كبيره لكل من يقوم بالارشاد والتبليغ والوعظ الديني كطلاب العلوم المبلغين للناس الفتاوى فإن كثيراً من الناس عندما يسأل عن بعض الفتاوى ويصوّرها في حالته كمورد للتزاحم - مثلاً - فلا بد من التدقيق والتمحيص والاستفسار من السائل وبيان أن المورد لديه ليس بمورد للتزاحم يتعذر ويتملص من الحكم الالزامي، وهكذا في تحرى الفروض الفقهيّه التي يطرحها المكلفون لا بد من تفرس المبلغ إلى مداخل ومخارج تلك

ص: ٣٤٨

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ٤ أبواب قراءه القرآن ولو في غير الصلاه، ص ٢٤٢ ح ٩ .

٢- (٢) - نهج البلاغه: باب (المختار من الحكم) ، ص ٤٨٣ الحكمه رقم ٩٠ .

الموضوعات وعدم التسرع في بيان الاحكام إلا- بعد تمحيص الفرض الفقهي بعمق، وهذا نوع من الحيطة في الأداء الوظيفي لمنصب المرجعيه وهذا أعم من أصل الاستنباط الكلي إذ المعنى الثانى المعهود من عمليه الاجتهاد هو استفراغ الوسع والصبر وعدم العجله فى الافتاء والاستنتاج الكلى التنظيرى للأحكام .

ما يستدل به على اعتبار الأورعيه

ويستدل على اعتبار الترجيح بالأورعيه بأمر:

الأول: الأخبار:

الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله:

إشاره

عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث - إلى أن قال - ، فإن كان كل واحد اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال:

« الحكم ما حكم به عدلها وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا- يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » ، قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه... (1).

ص: ٣٤٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ ح ١ .

فمنشأ الاختلاف هو الاستناد إلى أحاديثهم وهو مما يدل على أن الشبهه حكميه والنزاع فى القضاء تاره يكون فى الشبهه الموضوعيه كمثل أحدهما سدد الدين والآخر ينكر وتاره تكون شبهه حكميه فى القضاء وهو متصور بين شخصين متنازعين مثل أحد الورثه يقول الزوجه لا ترث من العقار ، والزوجه تقول : أنا أألد من يجيز الأرت من العقار فهذا من الشبهه الحكميه وهذا من الشواهد الموجوده فى هذه الصحيحه على أن موردها من الشبهه الحكميه التى تُحلوتبَّين بموازين الفتوى لا- القضاء، فلا يشكل على الصحيحه أنها أجنبيه عن مورد الفتيا إذ ما يذكر من ضوابط فيه هو خاص بالميزان الفتوائى وهذا من القرائن الأخرى فى مفادها.

فقد قال (عليه السلام) : «أورعهما» فهنا ذكر الترجيح بالأورعيه بين الفقيهين.

عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله:

اشاره

وقد أشكل على هذا الخبر بأمور:

الاشكال الأول: ضعف السند

وقد مرَّ أنه توجد شواهد صحيحه على أن الرجل من الأجلء ومن أتراب الأركان الأربعة من الرواه كأبى بصير وزراره ومحمد بن مسلم وبريد العجلي.

ص: ٣٥٠

:أن هذا الخبر خاص بباب القضاء . وقد مرَّ بأن مفاد الروايه فى موازين الفتوى بقرائن:

منها: كون النزاع بين المتخاصمين وهو الميراث وهو شبهه حكميه وهذا لا- يفصل بالبينه واليمين بل يفصل بموازين الفتوى ومدارك الاستنباط.

ومنها: تصريح الرواي أن منشأ الاختلاف ليس التشخيص الموضوعى بل هو نفس أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) .

ومنها: أن المرجحات التى يذكرها الإمام فى وسط الروايه وأواخرها مرجحات فى ميزان الاستنباط وتشخيص الحكم الكلى لا موازين للترجيح فى القضاء.

فالمشهور وموافقه الكتاب وأصدقهما بالحديث هى أمور يشخص بها الحكم الكلى لأنها راجعه لمبادئ الحكم الشرعى لا لتطبيقه.

ومنها: ما ذكرناه: من أن الحكم القضائى ليس إلا حكما فتوائيا وزياده وإلا لما أمكن للقاضى أن ينشأ حكم قضائى من دون أن يتنقح لديه الحكم الفتوائى، فالحكم القضائى ليس مباينا ومنافيا للحكم الفتوائى لأنه فتوى وزياده وعليه فجملة من الموازين فى الحكم القضائى ترجع على الحكم الفتوائى وبعضها ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائى فالميزان

والضابطه ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائي الكلي بالموازين القضائيه وهو مختص بباب القضاء وأما لو رجعت تلك الموازين لتشخيص الحكم الكلي فهي ليست خاصه بباب القضاء بل بالحكم الكلي والقرائن عديده فى هذه الروايه قائمه على تشخيص الحكم الكليوهى مما تدفع هذا الاشكال الذى تبناه كثير من الاكابر. نعم، لابد من الالتفات إلى أن الترجيح المذكور فى الاخبار ليس ترجيحاً فقط فى مصادر الاستنباط بل هو ترجيح فى نفس الفتاوى كطرق وإمارات قائمه فى طول بعضها البعض ، وإن قوله :

« الحكم ما حكم به أصدقهما وأروعهما » فهنا الترجيح ليس فقط فى الروايات بل فى الفتاوى بماهى فتاوى وإن كانت مستنده إلى روايات أيضا.

الاشكال الثالث: عدم ربط الأورعيه بالأماريه وما فيه:

وقد تبناه بجزم وصرامه المرحوم الاصفهاني (قدس سره) وجماعه : بأن الأورعيه أى ربط لها بأماريه فتوى الفقيه فلا صلها بمقام الافتاء بل بمقام القضاء والتطبيق وأضاف السيد الخوئي (قدس سره) إلى ذلك بأنه قد رجح بالأعدليه أولاً قبل الافقيه مع أنه فى باب الفتيا لم يلتزم أحد بأن الأعدليه مقدمه فى الترجيح على الأعلمييه والأفقيهيه، وهذا مما يدل على أن هذا الترجيح مختص باب القضاء لا الفتيا.

أولاً: أن هذين الاشكاليين مبنيان على أن الأورعيه والاعدليه هي صفة في السلوك العام لا الأورعيه والأعدليه في الاستنباط نفسه بحيث يجهد نفسه أكثر مع أن المناسب للمقام هو الثاني إذ أى مقياسه وموازنه بين الورع في الاستنباط وبين الورع في السلوك العام فإن الأورعيه في الاستنباط دخيله في الاماريه والعلم ولما تبتنى عليه هدايه الناس وترشيد المسار الدينى، فالورع في الاستنباط أعظم وأهم بكثير من الورع في السلوك العلمى الشخصى بعد فرض كل منهما عادل وذلك لأن ذلك الورع موثر في الوظيفه الاجتهاديه والمرجعيه المؤثره في السلوك الاجتماعى لكل مجتمع وهو هدايه الناس وترشيد المسار الدينى والورع السلوكى تأثيره غالباً فردى لا يتجاوز صاحبه فالذى يجهد نفسه أكثر في التتبع والتدقيق والتحليل لا محاله يؤثر ذلك في الأعلميه والأفقيه وسر التعبير بالأفقيه تاره وبالأورعيه أخريه أن بعض مقدمات الاستنباط ليست تبتنى على فطانه الفقيه و فراسته وفهمه بل تبتنى على تقيده بالتتبع وهذا ليس ببحث فطانه و فراسه فإنه يتقيد قبل أن يستنبط ويفتى ببذل الجهد اللازم فهو سلوك علمى عملى وهذا هو سر التغاير بين التعبير بالأورعيه والأفقيه فيوجد ميزان لازم في التتبع والتحري ومراجعه المصادر وتحرير وتحليل الفروض الفقيهه وهذا لا ربط لها بالفطانه والفراسه والفقاهه ولا بالقوه الصناعيه نعم تراكم الموارد

والاحاطه بأبواب الابحاث تؤثر فى الفطانه والعارضه والفقاهه وتصب فى نتيجه البحث إلا أنها فى المرحله الأولى ليست بفطانه وبقاهه حتى يعبر عنها بالأفقيه فلا بد أن يعبر عنها بالأورعيه.

فعلى أى تقدير المعنى الثانى والثالث له ربط بالأقربيه إلى الواقع والقرينه على أن المراد بالثانى أو الثالث نفس المرجحات هو تعبيره (عليه السلام) :

« وأصدقهما فى الحديث » إذ ليس المراد مطلق الصدق بل بما هو مرتبط بما يصب فى الحديث أى الذى له كاشفيه لا صدقه فى السلوك العملى العام ، فالأورعيه كذلك ليست فى السلوك العام بل الأورعيه التى تصب فى عمل المجتهد بما هو اجتهاد واستنباط وهو شبيه ما ذكره الأصوليون فى الوثاقه هى الوثاقه اللسانيه لا الوثاقه فى العمل السلوكى العاديفلو كان لا يتجنب النظر إلى المحارم إلا- أنه صدوق فى لسانه فإنهم لم يعمموا الوثاقه المرجحه إلى مجالات أخرى عمليه بل خصوها بما يصب باثبات الروايه وهى الوثاقه اللسانيه، لأنها هى الجبهه التى تصب فى نقله واخباره وكذا الأعدليه فى مقامنا فإنها تفسر بما تصب فيما هو وظيفه الفقيه وشأنه وهى الفقاهه والاجتهاد وأداء وظيفته فلا- معنى لحمل الأورعيه إلى معنى بعيد عن مناسبتة للاجتهاد وأداء الوظيفه التى هو استنباط وتديير ولائى.

وإذا تبين معنى الأورعيه فى المقام فلا معنى لاستبعاد هذا المعنى والقول باجنيته فلا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الأنصارى (قدس سره) بارجاع دخاله الأعدليه بمعنى السلوك العام فى الاجتهاد والفقاهه إذ لا وجه لحملها على السلوك العام إذا لم يكن له أى ارتباط بمقام الاجتهاد والاستنباط فيتعين حملها على السلوك المرتبط بمقام الاستنباط والفقاهه.

بل لو بنينا على السلوك العام فإن الوظائف تختلف باختلاف الاشخاص فخطابات المجتهد بوظائفه ليس مثل الخطابات الموجهه إلى الناس وسلوك المجتهد العام فى هدايه الناس وارشادهم أيضا يتوقف على التتبع والتحرى فى الاستنباط؛ لأنها من وظائفه، وعليه فالصحيح أن هذا الاشكال غير وارد ، وكذا اشكال السيد الخوئى (قدس سره) من تقديم الأورعيه على الأفقيه لأن تقديمها على الأفقيه - كما يذكره جملة من المحققين - هو أن الاستنباط ليس رسم فروض خياليه واستنتاجات محضه لأنه ذات مراتب وأول تلك المراتب هو التتبع والفحص والتحرى لنفس الفروض الفقيهيه وهذه مرحله لا- مساس لها بفظانه الفقيه و فراسته بل هى مرحله قبلها وهى مؤثره بشكل كبير فى عمليه الاستنباط لأنه من الوظائف العمليه المقدميه للوظيفه الفقيهيه فمن الطبيعى أن تتقدم على الافقيهيه.

وأیضا بالنقض فإن اشكال تقديم الأورعيه على الأفقيه والأعلميه وارد على تخصيص الروايه بباب القضاء فإن العلميه فى القضاء مقدمه

ومرجحه على الأعدليه والأورعيه...؟ والحل هو ما ذكرناه من أن الأورعيه والأعدليه تصب في الجانب العلمى أو الأداء الوظيفى للمرجعيه بقرينه مناسبات الحكم والموضوع على ما قدمناه مفصلاً. وهذه الروايه أيضا ترجح بالاعلميه ولكنه من زاويه التبع والتحرى.

الخبر الثانى: موثق داوود بن الحصين:

عن داود بن حصين عن أبى عبد الله (عليه السلام): فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال:

« ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر » (١).

وفى هذه المعبره قدمت الافقيه والاعلميه على الأورعيه وهذا التقديم بمنزله وبمثابه جواب عن الاشكال الوارد فى مصححه عمر بن حنظله أى أنه يوجد من الروايات ما يدل على تقديم الأعلمييه على الأورعيه مع أن الورعيه على ما مرّ أنها مما ترتبط بموازين الاستنباط، وقد أفصح أيضا فى هذه المعبره عن متعلق الاعلميه وهى الاحاطه بالروايات بفظانه على مضامينها ويلتفت إلى مظان الاخبار فى أى

ص: ٣٥٦

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١١٣ ح ٢٠.

الأبواب إذ كم من خبر ذكره أصحاب الكتب كصاحب الوسائل في غير بابيه فالفقيه هو الذي يفتن إلى مظان ما يمكن أن يذكر من الاخبار في الابواب الفقيهيه وذلك بالالتفات إلى مناسبات بين الابواب الفقيهيه.

وقد مرّ بنا في بحث الاجتهاد والتقليد في الأصول أن متابعه أصحاب كتب الحديث - كالمحمدون أو صاحب الوسائل أو أى كتاب من كتب الحديث في كميته الاستقصاء للروايات المناسبه لعنوان الباب - من التقليد وإن سمي بالاجتهاد وذلك لأن إدراج هذه الاخبار وتصنيفها في الأبواب فإنه بهذا المقدار اجتهاد منهم إذ ربما روايه تذكر في باب وهي لا ربط لها به إلا أنهم استنبطوا ذلك فالمتابعه لكتب المحدثين من العلماء في استقصاء الاحاديث تقليد لهم ومن ثم كانت حقيقه الكتب الاربعه ليست صرف تدوين حديثي فحسب بل هي افتاء واجتهاد لأن انتقاء الاخبار للباب وعنوانته بعنوان كلها استنتاجات ونوع من مراحل الاستنباط وعلى أيه حال قال:

« وأعلمهما بأحاديثنا » فإذا الاحاطه والفتنه بأبواب الروايات وتفصيلها مهم.

وهنا الترجيح بالأورعيه يرد عليه ما أورد على مصححه عمر بن حنظله والجواب هو الجواب، إلا أن الاستدلال بمصححه ابن حنظله أوضح لأنها صريحه في كون مورد النزاع هو الشبهه الحكميه ، والنزاع فيها لا يفصل إلا بالموازن الفتوائيه لا بالموازن الخاصه القضائيه.

اشاره

ذبيان بن حكيم لروايه غير واحد من الثقات عنه كابن محبوب وابن فضال... ، عن موسى بن أكييل ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال : «وكيف يختلفان؟» قال : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان ، فقال :

« ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله ، فيمضى حكمه » (١).

وواضح أن العدالة هنا في مراعاة تطبيق الموازين الاجتهادية وليس الأعدليه فقط في السلوك العام.

وبهذا البيان يتبين أن الأورعيه تصب في الأعلميه وبالتالي لا نخالف الاعلام في عدم كون الأورعيه في السلوك العام مرجحا في خصوص ما لا دخاله له في الاستنباط وأما الأورعيه في السلوك العام الراجعه إلى الأعدليه في الاستنباط فهي من المرجحات.

الدليل الثاني: سيره العقلاء على الترحيح بالأورعيه:

فبعد ما تبين أن مقتضى التساوى ليس هو التعارض والتساقط بل هو اقتضائيه كلتا الامارتين . ففي الامارات المتساويه المتعادله بعد تنقيح أن

ص: ٣٥٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٢٣ ح ٤٥ .

ديدن العقلاء والمتقدمين من الأصحاب هو عدم التسايط بل هو التوسل بكل مرجح معتد به ولا ريب عند العقلاء أن الذى يتحفظ فى خبرويته - أكثر من غيره فيما يمارسه من مهنة أو مهاره فى مجال معين - أرجح لديهم فى صوره التساوى فى الفضيله والعلميه فمثلا لو كان عندنا مهندس أو طبيب بنفس درجته فى العلميه بالنسبه إلى الآخر إلا أن هذا يتحفظ ويتحرى أكثر فلا ريب أن هذا عامل مرجح ينظر العقلاء .

لا- ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من اتباع العقلاء أحوط الأقوال وإن لم يكن أروع، وذلك لأن العقلاء يعتبرون الأروع أكثر تحفظا وحيطة فى مهنته فعمله بنظرهم مطابق للاحتياط بتحفظه فى الموازين لا- فى صرف النتائج، والعرف يفرق بين من يحتاط فى نتائجه دون موازين فالعقلاء حينما يتبعون أحوط الأقوال فى المتساويين على ما ذكره السيد الخوئى فإن التوجيه الصناعى له كما مر بنا أنه من باب التقليد لا من باب الاحتياط غايه الأمر ترجيح من قوله أحوط وإلا فهو تقليد، وهذا التفسير للسيد الخوئى (قدس سره) - إذا تأملناه - فى هذه الدعوى سوف نستوضح أن أحوط الأقولين الذى يُدعى مراعاة العقلاء له بين المتساويين هل هو احتياط فى النتيجة فقط أو فى الموازين الموصله للنتيجه.... فالاستباط سواء كان إجتهاديا أو طبيا أو هندسيا يؤثر فيه عند العقلاء أن يكون السلوك العلمى أحوط واثقن وأثبت فى الموازين للوصول للنتيجه هو

من يكون اتباعه موافقا للاحتياط في هذا التفسير للأورعيه والاحوطيه تكون الأورعيه مرجحه لا صرف كون النتيجة أحوطكما يظهر من السيد الخوئي (قدس سره) بل الاحوطيه من حيث مراعاة الموازين في الخبره.

فالمراد بالأورعيه في الاستنباط لا في السلوك العام ويدل عليه أيضا مصحح عبد الأعلى بن أعين - وقد وثقه المفيد، وقال عنه: إنه من فقهاء أصحاب الصادقين، ومن الأجلء والرؤساء المأخوذ عنه الحلال والحرام - قال: سألت علي بن حنظله أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسأله وأنا حاضر فأجابته فيها، فقال له علي: فإن كان كذا وكذا... فأجابته بوجه آخر، حتى أجابه بأربعة أوجه، فقال علي بن حنظله: يا أبا محمد، هذا باب قد أحكمناه فسمعه أبو عبد الله (عليه السلام) فقال

:«لا تقل هكذا يا أبا الحسن

فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء مضيقه، ليس يجرى إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعه، تجرى على وجوه كثيره وهذا منها والله إن له عندي لسبعين وجهًا»(١).

فقوله: (هذا باب أحكمناه) يعني تمكنا منه، فقال (عليه السلام):

« لا تقل كهذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع » .

ص: ٣٦٠

١- (١) - المحاسن (للبرقي): ج ٢ كتاب العلل، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ح ٤ .

فالإمام (عليه السلام) ههنا يوصيه بالورع فى عدم التسرع فى الاستنتاج وعدم

التسرع فى البناء المنهجى فى الاستدلال؛ لكونه أحكم هذا الباب، وذلك لأن التسرع بسبب عدم الفحص اللازم وعدم التزود من وجوه أخرى لها علاقة بالبحث، فقال له: «يا أبا الحسن إنك رجل ورع» فلا يتسرع فى البناء المنهجى وهو يسبب الكسالة وعدم الجهد فى الاستنتاج وتحصيل المطالب الحق، فهو يوصيه بالتحفظ والورع فى نفس النهج الاستدلالي بعدم التسرع والحكم بأنه قد أحكم هذا الباب، وإن من الأشياء ما هو مضيّق ليس يجرى إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعه ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعه، تجرى على وجوه كثيرة وهذا منها والله إن له عندى لسبعين وجهًا.

فكيف تتسرع بحصره فى أربع فإن الورع قد استعمل بلحاظ الاستنباط.

ص: ٣٤١

(مسأله ١٤) : إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم (١)، وإن أمكن الاحتياط .

المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى

النظام النيابى للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى فى حياثاته المختلفه:

(١) الوجه فى الجواز واضح وإن استشكل بعض المحشين (قدس سره) باعتبار أن الاعلم غير متصدى فى تلك المسأله فيتصدى الأعلم الذى بعده وكما تقدم أن اشتراط الأعميله لا يستلزم أحاديه المرجعيه ونفى الكثره وذلك لعدم امكان تصدى المرجع الواحد لكل شؤون الأمه وهذا من اعجاز نظام أهل البيت (عليهم السلام) وهو النظام النيابى للفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) فهم كأبياد وسواعد جعلت بشكل منتشر ومتوزع كى يمكن القيام بالمسؤوليه، وواضح أنه مع عدم فتوى الأعلم يتحقق موضوع ومجال تقليد للأعلم الذى بعده.

الوجه فى عدم الرجوع إلى الغير فى بعض المسائل الاحتياطيه:

نعم، فى صوره معنيه وهى ما إذا كان الأعلم الذى لم يفت بسبب اطلاعه على اشكاليه وعضال الأدله فى المساله، فهنا رجوع المكلف إلى غيره يكون محل اشكال لأن الحل الذى يرتأيه الاعلم بعده هو لعدم التفاته لجهه العضال فى المسأله ، ومن ثم بعض المحشين لا يجوز

لرجوع للغير فى موارد الاحتياط الوجوبى إلا أن الصحيح أنه يوجد فرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط فى الفتوى فإنه إذا أفتى بالاحتياط كأنه شخّص وأخبر وأعلم عموم المكلفين بأن هذا المورد يلزم فيه الاحتياط لكون المسأله ذات عظام - إلا فى الاصطلاح الدارج عند الأعلام فى الكتب الفقيهه فإنه قائم على التفرقه فى التعبير بين الاحتياط فى الفتوى والفتوى بالاحتياط وإن كان يوجد بعض الاصطلاحات الدارجه الأخرى .

وبعضهم قد يغير الاصطلاح ويبنى على اصطلاح خاص، فمثلا يقول بعضهم : إذا قلت : (احتياط لا يترك) فهو الاحتياط للزومى الذى يمكن العدول وإذا قلت: (احتياط فهو فتوى بالاحتياط) مع أن المعروف أن الأول اصطلاح للفتوى بالاحتياطونقل عن بعض الأعلام (قدس سره) من هو لصيق به ومن مجلس الاستفتاء أنه سأله مشافهه وأجابه - قال: إنه إذا عبر بأحوط - وارفقه - بلا يترك، فهو استجابى مع أنه عند غيره وجوبى، إلا أنا لسنا بصدد بيان الفاظ الاحتياط بل بصدد بيان المعنى فأى فقيه إذا أفتى بالاحتياط فإنه لا- يسوغ الرجوع إلى غيره وأما لو احتاط فى الفتوى فمعناه عدم تصديه للفتوى - وإن كان عنده فى المسأله عضال ولم يعلم المكلفين ومعه يسوغ للمكلفين الرجوع إلى الأعلام الذى بعده وذلك لأن المكلف غير مطلع فلا بد أن يتبنى ويعتمد

(مسأله ١٥) : إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسأله، بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء وعدمه(١).

على أماره معنيه والمفروض أن المجتهد الأعلم لم يفت بالاحتياط ولم يحتط فى الفتوى أو احتاط فيها وأما مسأله التمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى فهو راجع إلى اصطلاح كل فقيه فى أول الرسائل العمليه.

المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء

اشاره

(١) مسأله البقاء على تقليد الميت لا- يجوز الرجوع فيها للميت وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأعلم من الأحياء فنفس الموت يسقط حجيه الفتوى فى مسأله البقاء؛ وذلك لرجوع هذه المسأله إلى أصل التقليد فى الواقع وقد مر - فى أصل التقليد جواز تقليد الميت أو عدمه - وأنه لا- يجوز تقليد الميت بفتوى نفسه للزوم الدور، إذ لا يعقل الاستناد إلى الميت بفتواه المشكوكه حجيتها من جهه كونها فتوى الميت بخلاف ما لو رجع إلى الحى الأعلم.

واجمال ما مرّ هو أن أصل المسأله التقليد ليست تقليديه فلا بد أن يحتاط المكلف أو يجتهد فيها وإلا كان تقليده فى مسأله التقليد دور

فلا بد من قيام الدليل اجمالاً على صحة التقليد وعليه فالمكلف أما أن يجتهد في المسائل أو يحتاط وحينئذ يدور أمر التقليد بين تقليد الحي والميت أو تقليد الأعلم وغير الأعلم وفي موارد احتمال اشتراط شروط في المجتهد... فالقدر المتيقن هو اللازم اتباعه وذلك لأنه لو قلد الميت لا يعلم شموله دليل التقليد له بينما لو قلد الحي وقد أذن له في تقليد الميت فلا محذور لا ثبوتى كالدور ولا شرعى كبراءه ذمته وهكذا الحال لو قلد الأعلم وإذن له في تقليد غيره فإن تقليد غير الأعلم غير معلوم الحجية فإذا سوغ الأعلم الرجوع إلى لغيره صح وهذا بخلاف ما لو أراد الرجوع ابتداءً لغير الأعلم فلا يصح لعدم العلم والشك في شمول الدليل للميت ولغير الأعلم مثلاً - وإذا أراد البقاء - على تقليد الميت في الفتاوى في باب الطهارة والصلاه مثلاً - بفتوى الميت فهو دور واضح لان من المسائل التي يريد البقاء فيها على تقليد الميت هي نفس مسأله البقاء.

اختلاف الميت والحي في مسأله البقاء :

وإنما الكلام وقع في شقوق هذه المسأله فمنها أنه لو قلد الحي الجديد في البقاء على تقليد الميت فتاره يمنع عن البقاء فيسد الباب ويجب العدول إلى الحي، وتاره يجوز له البقاء والميت يفتى بعدم البقاء على تقليد الميت، وأخرى الحي يوجب البقاء والميت يجوز البقاء، فالحي يفتى بتعين البقاء والميت يفتى بالتخير، وقد ينعكس الأمر، وتاره

يتفقان في حكم البقاء ويختلفان في سعه دائره التقليد كأن تكون فتوى الميت جواز البقاء في جميع المسائل وفتوى الحي بخصوص ما عمل به فدائره أضيق. وقد يكون العكس.

فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثة:

إشاره

الأول: في أصل حكم البقاء.

الثاني: في نوع حكم البقاء.

الثالث: في دائره حكم البقاء سعه وضيقاً.

الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميت

إشاره

وله صورتان:

الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجوز الميت

إذ لا حجيه لفتوى الميت بنفسها للدور بل الحجيه لفتوى الحي .

الصورة الثانية لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أن الاعتبار بفتوى الحي دون الميت ويجوز العمل أو يجب في جميع المسائل إلا- في هذه المسأله.

وقد استدل عليه بأن فتاوى الميت كلها ساقطه عن الحجيه ولا يؤخذ بها إلا بفتوى الحي وفتوى الحي لا تشمل مسأله البقاء على تقليد

الميت لأنه يلزم من تقليد الحي في هذه المسأله عدم تقليده وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الامر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائى:

اشاره

وهو الاختلاف في نوع الحكم البقائى تخييراً أو تعييناً كأن يفتى الحي بوجوب البقاء تعييناً، وفتوى الميت بجواز البقاء تخييراً.

فإن شملت فتوى الحي بالتعيين لجميع فتاوى الميت حتى مساله جواز البقاء فإنه يجوز العدول إلى الحي ويرجع إلى الحي في بقيه الأبواب، ولا- تناقض ولا- تنافى فيه للطوليه وذلك لان الحي أوجب البقاء على تقليد الميت باعتبار حكم مسأله البقاء في نفسها وأما أن فتواه سببت التخيير بعنوان ثانوى وهو شمول فتواه لفتوى الميت فأحد الفتويين في طول الأخرى ولا يلزم المحذور السابق، بل هذا الوجه يلزم منه محذور آخر وهو أن فتوى الحي وفتوى الميت ليستا من العناوين التكوينييه الثانويه الطارئه المقابله للعناوين الاوليه مثل عنوان الضرر والخرج بل فتوى الحي والميت من الامارات كان المحكى بهما متناقضاً فالامارتان متعارضتان وهذا جارٍ في كل الصور. نعم العجيب من متأخرى هذا العصر من محشى العروه قدس الله اسرارهم أنهم ذكروا - كما سيأتى في مسائل تبدل التقليد كما لو قلد فتره مجتهداً ثم مات أو تغيرت فتواه أو قلد من استجدت أعلميته - أن أعماله السابقه إذا كانت

موافقه للاحق فصحيحه وإلا فباطله إلا مع جريان لا تعاد مثلاً.

وقد أستدلوا بأن فتاوى الفقهاء أمارات وليست أحكاماً حقيقيه ولا

سببه يعنى أن العمل الفقهي يلاحظ فى نفسه بقطع النظر عن قيام فتوى أو اماره وغيرها من العنوانين غير التكوينيّه عليه بخلاف العنوانين التكوينيّه كالنسيان والحرّج بل هي اماراه فإذا تبين أنها ليست بحجه وقامت حجه أخرى انكشف خلاف الواقع ولو ظاهراً فيحكم ببطلان العمل. نعم مشهور القدماء يفتون بالاجزاء وذلك لنكته عندهم حاصلها أن الحكم الظاهري له تقرر فى بيئه الظاهر وإن كان أماراه وقوامه بالحكايه عن الواقع إلا أن له نمط من التقرر وإن لم يكن ذلك التقرر على نحو السببيه ، ومبنى مشهور القدماء هو الصحيح.

التعارض الطولى بين الأمارات كالتعارض العرضي:

إلا أنه على مبنى متأخرى العصر من أن الحكم الظاهري ليس له أى وجود وتقرر وليس له حكم مماثل وإنما هو صرف حكايه واره وحكايه وليس بعنوان تكويني ثانوى وعليه فأى معنى لما يقال بأن البقاء بما هو هو واجب تعيينى والبقاء بما هو مورد فتوى الميث تخيبرى فإن فتوى الميث ليست بعنوان ثانويه تكويني حتى يغير ويبدل بل هو مجرد أماره طارئه مخالفه للاماره السابقه، وعليه فلماذا لا يكون هذا المورد من تعارض الامارتين؟

ص: ٣٤٨

وفى صورته فتوى الحى بتعين البقاء وفتوى الميت بالتخير فقد ذهب جماعه من محشى العروه فى الابتداء يعمل بفتوى الحى فيبقى على فتوى الميت بالبقاء لأنه نفس متعلق فتوى الحى هو البقاء على تقليد الميت وأما بعد رجوع المكلف للميت بسبب فتوى الحى يثبت له التخير فجعل فتوى الميت من العناوين الثانويه الطارئه على مسأله البقاء فمسأله البقاء بطرؤ فتوى الميت عليها أصبحت تخيره بعدما كانت تعينه بعنوانها الأولى وقد مر التأمل فى ذلك من أن الفتوى والفتيا دورها الطريقيه والاماريه وليست من العناوين التكوينييه الطارئه والمغيره لاحكام الاشياء بسبب طرو العناوين الطريقيه عليها نعم لو بنينا على مبنى المتقدمين وهو الصحيح من أن الحكم الظاهرى له تقرر فى مرتبه الظاهر لا فى الواقع كما يقول به المصوبه بل كما يقول به العلامه الحلى (قدس سره): إن ظنيه الطريق لا- تنافى قطعيه الحكم " فالحكم الظاهرى على مبنى المتقدمين له نحو تقرر وأما على مسلك متأخرى العصر فلا- يتصور الجمع بين الطريقيه المحضه والأخذ بكلا- الفتويين على نحو الطولييه حيث إن فتوى الحى تكشف عن الواقع وفتوى الميت أيضا تكشف عن الواقع وهما متخالفتين والواقع واحد فيلزم على مبناهم التساقت للتعارض والتنافى فى الاراءه .

وهذا الاشكال يعم مطلق فتوى الحى بالبقاء على فتاوى الميث فمثلا الحى يفتى بلزم البقاء على تقليد الميث فى جميع الابواب وهذه الفتاوى للميث مخالفه للحى فكيف يفتى الحى بالبقاء على تقليد الميث لأنه على الاماريه يلزم منه التنافى مع فتوى الحى فى الابواب الأخرى وذلك للقاعده التى أشرنا لها من أن الاماره لا فرق فى تنافياها بين كونها فى عرض واحد أو فى طول لأنها كاشفه عن الواقع الذى هو واحد لا تعدد فيه وطرو عنوان حجيه الحى أو حجيه الميث وإن كانت طوليه إلا أنها لا توجب تعدد الواقع لعدم كونها من العناوين التكوينية المرتبطه بالواقع مثل الحرج والضرر المغيره للحكم لتغيير موضوعه فإن مثل هذه العناوين مغيره ومعدده للموضوع بل ما نحن فيه من تعدد الكواشف عن الواقع ولا أثر لها فى واقعيه الواقع، وسواء اتفقت فيها أو أختلفت فالتنافى والتعارض مفروض. نعم بناء على التبعيض فى التقليد يمكن حل هذه المشكله فى بقيه الأبواب فإنه يقلده فى غير مسائل الخلاف وعليه فلا تضارب ولا تنافى.

أما فى مسألتنا هذه فإنه لاامكان للتبعيض فى التقليد وذلك لأنها مساله واحده فارداه فمسأله البقاء حيث يفتى الحى بتعين الرجوع للميث والميث يجوز الرجوع إلى الحى فالتنافى والتناقض لا مفر منهوتكثر الفتاوى لا يسبب تكثر المسائل لأنها من كثره الطرق مع وحده المطروق

ص: ٣٧٠

فالواقع واحد وهو أما التعيين أو التخيير وعليه فيستحكم الاشكال إذ لا يعقل أن الواقع كالمبتايين. فما ذهب إليه جماعه من المتأخرين ومنهم السيد الخوئي (قدس سره) - من أن مسأله البقاء بما هي فتوى الحى لها حكم بما هي هي - هو نوع من التسليم بأن الحكم الظاهرى له تقرر وليس بسراب محض أو طريق محض لا تقرر له فى مرتبه الظاهر.

الأمر الثالث: الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم:

اشاره

وهو ما إذا كان الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم كما لو كان الحى يرى أن مسأله البقاء فى خصوص ما تعلمه وعمل به والميت يجوز فى كل ما التزم به حتى ولو لم يتعلمه وهذه المسأله تتوقف على مسأله معنى التقليد أو بالعكس كأن يفتى الحى بالتوسعه والميت بالضيق فالتزموا بجواز البقاء فى خصوص ما لم يفت الحى بعدم جواز البقاء فى السعه أما لو احتاط فى السعه فيفتون بجوازه. كما لو أفتى الحى بالضيق - كأن أفتى بخصوص ما تعلمه وعمل به وأفتى بعدم جوازه فى السعه - وأفتى الميت بالسعه - كأن أفتى بما تعلمه أو التزم به وإن لم يعمل - فإنه لا يجوز البقاء بفتوى الحى على تقليد الميت مطلقا كما تقدم فى الامر الاول لأن اكتساب الحجيه لفتوى الميت بواسطه حجيه فتوى الحى فهى تابعه لها فإذا منع أمتنعت أما لو كان الحى يرى الضيق ولا فتوى له فى غيره كأن يحتاط فلا مانع من تقليد الميت فى تلك المنطقه الخارجيه

عن تقليد الحى.

والحاصل: إذا كان الحى يضيق والميت يوسع فإن كان للحى فتوى فى عدم التوسيع فلا- يمكن التوسع وإن لم يكن للحيفى التوسيع فتوى بل احتياط فيجوز التوسيع بفتوى الميت، هكذا فصل (قدس سره) .

ما يرد على الأعلام فى جميع ما تقدم من الصور:

وملخص الاشكال فى جميع ما تقدم من الصور هو أن العمل بفتوى الحى فى مسأله واحده مع العمل بفتوى الميت بينهما تنافى اجمالاً سواء توسعه وضيق أو تخيير وتعيين أو حرمة وجواز.

وحاصله أن تقليد الميت فى هذه المسأله أو شمول فتاوى الحى لمسأله البقاء محل تأمل؛ وذلك لأن هذه المسأله رجع فيها إلى الحى فكيف يرجع فيها إلى غيره؟! إذ بتقليده ورجوعه للحى يكون عالماً فهل يعنى أنه يعدل عن تقليده إلى غيره. والأعلام قالوا: إن هذا ليس عدولاً بل توالد الحكم مثل ترمى الأخبار والحجج كروايه الحجه عن الحجه.

وفيه:

أنه فى مسأله البقاء قد قلد وثبتت الحجه فيها فكيف يعاود ويقلد غيره فيها؟! ومسأله البقاء فى نفسها ليست متعدده حيثيه حتى يصح ما ذكره بل هى مسأله واحده ذات حيثيه فارده، فإنه وإن كان تحصيلاً

ص: ٣٧٢

للحاصل ولا أمتع منه فى الحجج إلا أنه يلزم منه تقليدان مختلفان فى مسأله واحده، وأما مسأله الطويله فى العناوين التى ذكرها السيد الخوئى (قدس سره) فإنه لا اعتبار بها وإنما الطويله المعتبره هى خصوص الطويله فى العناوين التكوينية وأما مسأله البقاء بما هى واحده وفارده فطرو عنوان فتوى الحى عليها أو الميت لا يغير من واقعها شىء.

فمسأله البقاء تاره يقلد فيها الحى وطولا يقلد فيها الميت فالطويله فى الحججه لا فى موضوع الحججه وهو مسأله البقاء فإن مساله البقاء لا- طويله فيها لعدم التعدد فيها بحسب الفتاوى بخلاف العناوين التكوينية فإنها موجه لتعدد الموضوع فإن الصلاه بعنوان الاختياريه مغاير للصلاه بعنوان الحرج ولدى لا مانع من الطويله بينهما وأما مساله البقاء فهى مسأله واحده وفارده وهى موضوع واحد تاره يعرض عليه عنوان فتوى الحى وأخرى يعرض عليه عنوان فتوى الميت وهذان العنوانان لا- يوجبان التعدد والطويله. فتكون الحجتان طوليتين من جهه المحمول وهو حججه مسأله البقاء لا من جهه الموضوع وهو نفس مسأله البقاء إذ هى واحده لا تعدد فيها وعليه فيتحقق التنافى والتناقض على موضوع واحد وذلكما تقدم فى الاشكال الأول من أن التعارض والتنافى فى الامارات لا يفرق فيه بين الطويله والعرضيه إذ هو باعتبار الواقع المنكشف واحد لا تعدد فيه وتعدد الكاشفيه والحججه لا توجب تعدد

المنكشف - حتى يرفع التنافي بتعدد الموضوع - لأن عنوان الحجية ليس من العناوين التكوينية مثل الضرر والخرج حتى يتعدد معه الموضوع.

فالتشبه بالطوليه مدفوع فيبقى السؤال عما لو قلد من تعين تقليده في مسأله هل يصح الرجوع إلى غيره المخالف له في تلك المسأله؟ فلا رافع للاشكال لأن تقليده للثاني رفع لتقليد الأول فيكون من العدول غير الجائر وهذا في جميع الفروع ، أما لو قلد الحي في البقاء وقلد الميت - بواسطة تقليد الحي - في الطهاره لم يكن رفعا ليده عن التقليد الأول؛ وذلك لتعدد موضوع المسألتين وهذا غير ما نحن بصدده، هذا كله في المسائل الخلافيه وأما في الوفاقيه فلا مانع كما تقدم في تقليد المتوافقين في الفتوى، وأما على مبني المتقدمين من كون للحجيه والحكم الظاهري نوع تقرر وثبوت فسيأتى تفصيله في بحث تبدل التقليد.

ص: ٣٧٤

(مسأله ١٦) : عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع. وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقتة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل (١).....

المسألة السادسة عشر: بطلان عمل العامي بدون تقليد

إشارة

(١) فإن عمل المكلف بدون تقليد باطل إذا كان ملتفتاً ومقصراً وأما الغافل الذي تحقق منه قصد القربة مع مطابقتة عمله لفتوى من يجب الرجوع إليه حين الرجوع لا حين العمل فصحيح.

والوجه فيه: أن المكلف غير المبالي لعمله والذي لم يقلد وبعد ذلك أراد الرجوع والاكتفاء بعمله السابق، فهل المعتبر هو مطابقتة عمله لفتوى المجتهد المعاصر لعمله أو مطابقتة لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين الرجوع؟

وقد ذهب السيد الماتن (قدس سره) إلى اعتبار مطابقتة عمله حين الرجوع إلا أن الأحوط مطابقتة الاثنين لا الثاني فقط.

أما الملتفت غير القاصر فأعماله باطلة وإن كانت مطابقتة للمجتهد الأول والثاني إن تعدداً. وأما بطلان عمل الجاهل المقصر فخاص بالعبادات دون التوصليات إذ لا يمكن للماتن (قدس سره) أن يقول به وذلك لكفايته المطابقتة في التوصلي.

وقد أستدل بادلته متعددة لحكم الماتن ببطلان العمل بغير تقليد:

الدليل الأول: عدم تأتى قصد القربه وما فيه:

عدم تأتى قصد القربه من الملتفت وقد أوجب بأن كثيرا من المقصرين يأتى منه قصد القربه كأن يأتى بالعمل رجاءا.

الدليل الثانى: عدم الجزم بالنيه وما فيه:

فإن المقصر الملتفت ليس عنده جزم بالنيه والجزم فى العبادات شرط لصحتها، ومعنى الجزم بالنيه هو الاتيان بالعمل منبعت عن الأمر المقطوع بخلاف الاتيان بالفعل مع الجهل والشك بالأمر نعم مع عدم التمكن من الامر الجزمى لا تشترط الجزم بالنيه.

وقد أوجب عنه بعدم الدليل على اعتبار الجزم بالنيه، إلا أن بعض المعلقين على العروه قال: إذا كانت مع التفاته فيمنع ذلك لأنه يلزم منه التجرى المعتد به وهو القبح الفاعلى فلا- تتحقق منه العباده لاشتراط العقل الحسن الفعلى والفاعلى فى العباده فهو مانع من العباده عقلاً- ولو لم نقل بحرمة التجرى. إلا- أن الاستدلال بالتجى أخص من المدعى إذ لا ملازمه بين الجهل التقصيرى والتجى والتمرد لأمكان أن يأتى الجاهل القاصر الملتفت بالفعل انقياداً ولو بهذا الفرد المشكوك.

والصحيح أن يستدل لما ذهب إليه الماتن بما تقدم فى الاحتياط فى

صوره التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، بيان : أنه يمكن أن يستدل بدليل العقل من حيث إن العقل يعتبر أن المكلف يكون مقبلاً على أمر المولى بتعلمه ومعرفته ماثلاً. أما العبد الذى يصد عن الاقبال على تعلم أمر مولاه وينحرف عن الامتثال والانطلاق عن شخص أمره إلى الامتثال بالكيفية الاحتياطية فإن العقل يعتبره نوع من الادبار عن الانقياد لإرادته المولى والقطيعه والجفاء وذلك لأن امتثال الانسان - غير القادر عن تحصيل العلم بالامر - عين الطوعانيه وأما مع تمكنه من الانبعاث من شخص أمر مولاه فترك التعلم وعدم الاقبال على أمره مع تمكنه من تعلمه فهو إحجام وابتعاد واعراض عن مولاه فيكون عمله ممزوجاً بممانعته للاقبال التام، بخلاف التعلم منه ولو كان العلم تعدياً فهو نوع من المثول والحضور والقرب بخلاف الجهل فإنه ابتعاد وعدم حضور فى مقام المثول عند المولى وهذا الذى أوجب ذهابنا إلى منع الاحتياط الاصلى دون الاحتياط الراجع إلى الاجتهاد والتقليد، وعليه يكون عمل العامل الجاهل المقصر الملتفت غير صحيح، ولعله لهذه النكته ذهب الميرزا النائيني (قدس سره) إلى المنع عن الاحتياط إلا أنه لم يبلور المنع بهذه البلوره.

وقد توهم جماعه بأن العلم أجنبى عن المطلوب لأنه مجرد كاشف وهو غير صحيح لأنه وإن كان من خواص العلم الكاشف إلا أنه من خواصه أيضاً القرب والحضور والمثول فى ساحه المولى.

فالجاهل الملتفت المقصر لا يتأتى منه قصد القربه لأنه ممزوج بالاعراض عن ساحته والمثول بين يديه وليس معنى هذا هو عدم تحقق صورته النيه عنده بل هي موجوده إلا أن صدق التقرب عقلاً على هذه النيه شيء آخر.

هذا بالنسبه للجاهل الملتفت المقصر وهو الجاهل جهلاً بسيطاً،

وأما الجاهل جهلاً مركباً:

فإن تحقق منه قصد القربه فهو إذ لا مانع من تحقق قصد القربه منه وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في أن المدار في صحه عمله هل هو على مطابقته لمن يجب الرجوع إليه حين العمل أو من يجب الرجوع إليه فعلاً فقد ذهب الماتن (قدس سره) إلى الثاني واحتاط بمطابقته أيضاً لمن يجب الرجوع إليه حين العمل.

الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره:

جملة من المحشين في المقام على حسب المبنى من أن الفتاوى أمارات وطرق محضه فالمدار على المطابقه للواقع والمفروض أن الواقع انكشف له بالتقليد الثاني بنحو يغير عمله الذي أتى به وإن كان هذا المعنى مطابقاً لفتوى من يجب الرجوع إليه حين العمل.

وذلك لأن فتوى الفقيه تكشف الواقع بما هو هو أى تكشف عن

الواقع بنحو كلي ولا يحدده بزمان فلما كان المجتهد الثاني يفتى في باب الصلاة بأن القرآن في السوره مبطل للسوره أو واجبات الركوع أركان والأول لا يفتى بركنيتها فلو تركها سهوا بطلت وإن لم تبطل عند الأول فإن هذه الفتوى بنحو كلي وبلا حد زمانى فإن مفادها أن الحكم بالبطلان هو من أول الشريعة إلى يومنا هذا فما يستكشفه الفقيه ليس مقيداً بزمن وعمر الاماره فإن هذا الحكم المستكشف عمره بعمر اللوح المحفوظ.

فالأحكام المستكشفه باخبار الفقيه عمرها بعمر اللوح المحفوظ فالمكشوف بالامارات ليس عمره بعمر الاماره وإنما عمره بعمر الواقع هذا مبنى أعلام متأخرى العصر فى الامارات.

ولهذا تكون العبره بالصحه والفساد بالاماره المتأخره وعدم الاعتناء بالمتقدمه التى قامت أماره أخرى على خلافها وهذا مخالف لما عليه مشهور المتقدمين فإنهم يفتون بصحه أعماله الموافقه للأماره المتقدمه وحكمهم بالصحه لمطابقه عمله فتوى مقلده حين العمل سواء فى التوصليات أو العباديات نعم يشترط فى صحه أعماله اللاحقه - التى يريد أن يعمل بها - مطابقتها لفتوى المجتهد المتأخر وهو من يجب الرجوع إليه فعلاً .

والنكته عندهم بعد تسليم كليه الحكم بنحو أزمانى إلا أن أماريته

ليست بسعه الحكم بل هي بسعه ظرفها فظرف وعمر الاماره غير ظرف وعمر الحكم فصحيح أن الاماره تكشف عن الواقع الذى عمره غير مقيد بعمر الاماره إلا أن الكلام هل لهذه الاماره قوه كشف واعتبار تزيد على عمر نفسها فالحكم المكشوف وإن كان عمره بعمر اللوح المحفوظ إلا أنه يمنع كون اعتبار كشفها وحجيه كشفها يتجاوز عمرها.

ففرق بين عمر الحكم الفقهى وبين عمر الحكم الاصولى فعمر اعتبار وحجيه الاماره من حين اثبات حجيتها فاعتبار الاماره فى خصوص هذا الظرف محدود بهذا الظرف ولا يسرى إلى غيره من الظروف السابقه فالحكم المكشوف بالاماره ثابت من الأزل إلا أن اعتبار الاماره والكاشف عنه هو فى زمن مخصوص.

فالمشهور يقر بأن الاماره ناظره للحكم الواقعى إلا- أن الاماره فيها جنبتان لا جنبه واحده الأولى الحكم الواقعى المنكشف بها والثانيه نفس اعتبار الاماره وليس لهذا الاعتبار سعه بسعه الواقع الواسع بل هو مضيق ومقصور بظرفه فلا يرتب عليه آثار أوسع منه وخارجه عن دائرته.

وما يذهب إليه المشهور من صحه العمل الموافق للحجه فى ظرف العمل والمخالفه للحجه الفعلية هذا فيما إذا كان العمل السابق مستندا إلى الاجتهاد أو التقليد وإلا- فالمعتبر هو قول المجتهد الفعلى؛ لأنه ليس من تبدل الحجه بالحجه بل من موارد وجود الحجه فى موردٍ خالٍ عنها.

(مسأله ١٧) : المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله ، وأكثر إطلاعا لنظائرها وللأخبار ، وأجود فهما للأخبار ، والحاصل أن يكون أجود استنباطا(١).

ويبقى أمر آخر وهو أنه ثبت في باب الحج وباب الصلاه - وإن لم نحققه بشكل تدقيقى فى بقيه الابواب بل تعرضنا له بشكل تعليقى - : جريان قاعده لا- تعاد بأنه حقق فى أدله كلا البابين باثبات الأركان وتمييزها عن غيرها من الواجبات فى الصلاه إذا لم يكن الخلل فى الأركان صحت الصلاه بلا تعاد وكذا الحج فإنه ورد عندنا بعض الأدله تبين نفس النكته الموجهه لجريان لا تعاد فى الصلاه من أن الحج هو المشعر وغيرها من الاخبار المثبت لوجود أركان وغيرها فإذا لم يقع الخلل فيها فالحج صحيح، واستثنوا من ذلك الجاهل الملتفت المقصر وهو الشاك لعدم شمول لا تعاد له لأنه بحكم العمد لأن المقصر الملتفت عند العرف شبيه بالعامد بخلاف الجاهل المركب، ولعل فى الصوم وغيره من العبادات تقرر هذه النكته والضابطه أيضاً.

المسأله السابعه عشر: تعريف الأعلم

اشاره

(١) ذكر للأعلم عدّه تعاريف، وأخذت حيثيات متعدده:

الأعلميه ومراحل الاستنباط :

الحثيه الأولى : أنه الأعراف بالقواعد والكبرويات

الحثيه الثانيه: أنه الأعراف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله

ص: ٣٨١

الحيثه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفة النظائر:

فالإحاطه بالأبواب الفقيهه تؤثر - لا- ما ذكره بعض الأعلام (قدس سره) من كونها أجنبيه عن الاستنباط - وذلك لأن الإحاطه بالأبواب توجب تسلط الفقيه على عناصر تحليليه فقيهه مشتركه دخيله فى استنباط مسأله فى باب آخر فإن معرفه النظائر توقف الباحث على خصوصيات القواعد وموانع جريانها. وكونالفقيه أعرف بالمدارك الدخيله فى استنباط مسأله خاصه فإنما يحصل له بكثره تتبعه للأقوال فى هذه المسأله أو بموارد عنوانه المسأله فى الأبواب المختلفه.

وأما قول بعض الأعلام - بأنه أى أثر لمعرفته بوجود المسأله فى أكثر من باب فهو من قبيل العارف بالاستفتاءات والجاهل بالأدله فإنه أجنبى عن الاجتهاد والاستنباط - فتام على تقدير إلا أنه ليس كل معرفه بالأبواب من قبيل حفظ الاستفتاءات بل إن الإحاطه بالمسأله فى أبواب مختلفه بمداركها وأدلتها التفصيليه له تأثير كبير فى الاستنباط والوقوف على خصوصياتها لا يقف عليها غير العارف بموارد تلك المسأله فى الأبواب المختلفه.

الحيثه الرابعه: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار لأمر:

إشاره

وأضاف الماتن قيدا آخر حاصله أن يكون أكثر اطلاعا على الأخبار ولا يكفى مراجعه باب تلك المسأله فقط وذلك لأمر:

الأمر الأول: الاجتهاد فى التبويب

وذلك لأن المدونين للاخبار يدونونها باجتهادهم فالمتابعه لهم فى هذا التبويب والاقتصار عليه تقليد محض فكثير من الأخبار تذكر فى باب مع أن لها من الدلاله على حيثيات أخرى فى مسائل أخرى من أبواب أخرى ولها دخاله فى تلك الابواب بشكل مؤثر. فالاستقصاء والتتبع مؤثر فى عمله الاستنباط.

وقد وجدنا كثيراً من المتأخرين تنظروا فى بعض المسائل التى ذكرها المتقدمون بسبب عدم وجود نص عليها مع جودها فى أبواب متفرقه وأيضاً اختلاف الاسانيد فإن بعض الروايات وارده بأكثر من سند منها الصحيح والسقيم فيغفل بعض أصحاب الحديث عن الصحيحه ويدون السقيم فى الباب المختص.

الأمر الثانى: التقطيع

وايضاً عمله التقطيع فى الاخبار من أصحاب الحديث وهو كثير عند الكلينى (قدس سره) والصدوق (قدس سره) بحسب نظرهم بحيث يرون أن الصدر لا ربط له بالذيل فيجعل الصدر فى مورد والذيل فى مورد آخر بحسب ما يراه وما هذا إلا اجتهاد منه وإلا فالظهور غالباً يتأثر بتمام الربط بين الصدر والذيل وهذا مما يؤثر فى علميه الاستنباط بشكل واضح.

فمثلاً- الايهام فى الروايات الداله على طهاره أهل الكتاب بسبب التقطيع وإلا فعند مراجعه الباحث أو المتتبع بقيه قطعهايجدها بصدد شىء آخر وهى تدل على المفروغيه من نجاستهم.

وكذا دلالة الروايات على عدم انفعال الماء القليل مع وجود الاخبار الكثيره بالانفعال فإنه بسبب تقطيع الاخبار.

فلا بد من متابعه مورد الاخبار ومناسبات ذكرها... فمثلا إذا لاقى الممسوخ ماء قليلاً فلا بد من مراجعه هذا الخبر فى المياه وفى بحث الاطعمه لما فيه من المناسبتين.

الأمر الثالث: الاختصار فى نقل الاخبار:

فإن بعض الرواه يروى لتلامذته تاره بشكل مختصر ولآخر بمتن مطول وبعض أصحاب الكتب يرويها فى باب مختصر وفى آخر بشكل مطول ومفصل بطريق آخر عن ذلك الرواى. فمراجعه الأبواب والاحاطه مهمه جداً، فمثلا- الأعلام فى أصاله الطهاره لديهم بحث طويل فى عموم قاعده الطهاره هل تجرى فى الشبهات الحكمه أم لا؟ ومثل الممسوخ نجس أم لا؟

فهل هى نظير البراهه تجرى فى الشبهه الحكمه والموضوعيه وإذا جرت فى الشبهه الحكميه فهى على أقسام كثيره ككون الشك فى الطهاره الذاتيه أو فى العرضيه ومن أقسامها : الشك فى الطهاره فى

فقد وقع البحث بينهم بينما الروايه موجوده فى التهذيب مطوله ومفصله ومستوعبه بتنصيصها على جميع الفروع وهى صفحه ونصف فيها كل الشقوق من المعصوم (عليه السلام) ، بخلاف ما نقله الصدوق (قدس سره) فى الفقيه فقد نقلها مقطعه وهى موثقه عمار الساباطى ورواها الكلينى (قدس سره) مقطعه أيضا.

فالتتبع فى اخبار الأبواب له من الفوائد الكثيره التى لها أثر كبير فى الاستنباط، والنظر إلى تتبع الأخبار فى أول وهله أمر سهل لا صعوبه فيه إلا أن له من الآثار الجليله فى الاستنباط والدرجه الكبيره فكثير مما خالف فيه المتأخرون المتقدمين بعدم وجود نص فإنه يوجد النص الذى لم يلتفت إليه المتأخرون وأحد الأمور التى ساهم فيها صاحب الحدائق (قدس سره) أنه استطاع أن يرشد إلى أخبار عديده فى كثير من المسائل الفقهيّه التى تناستها الكتب الفقهيّه قبل صاحب الحدائق (قدس سره) بقرن وقرنين، والسبب فى اختلاف المتأخرين عن المتقدمين هو الغفله عن النصوص لما مرت به عمليه الاستنباط من مراحل فى حقيبتها التاريخيه حيث إن الظاهره التاريخيه لدى بدايات الاماميه فى الكتب الفقهيّه أنها لم تكن بكتب فقيّه بل كانت متونا رواييه وبعد ذلك تحولت إلى متون فتواييه مجردة عن الاستدلال وبعد ذلك - وهى طبقه العلامه - طعمت

الاستدلال إلا أنها غير مستوعبه لكل الأبواب ولكل المسائل وبعد الشهيدين تمسكوا بالانسداد فاعتمدوا الاجماع والشهره فلم يعتن بتحصيل الاخبار ذلك الاعتناء وقد سبب هذا اختلاف المتأخرين عن المتقدمين حتى جاء أمثال صاحب الحدائق (قدس سره) وأشار إلى تلك الاخبار فعلى أى تقدير فالتتبع فى الاخبار أمر مهم جداً.

الحيثه الخامسه: أن يكون الأجود فهما للأخبار:

وهذه الحيثه مهمه ويكون ذلك بدقته واحاطته بكتب شروح متون الاخبار؛ وذلك لأن تحصيل الظهورات والمواد الأوليه لبيان مفاد الحديث أمر مهم وتحصيل المعانى اللغويه بلفظ الحديث أو بملاحظه استعمال نفس الالفاظ فى أخبار أخر فإنه يؤثر فى تحديد هويه المعنى وبالتالي يؤثر فى كثير من النتائج الاستنباطيه.

الحيثه السادسه: مطالسه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله:

فإنه مما يجعل للباحث أنسا بذلك الباب بحيث يعرف لحن تعريض الشارع وما يدور حول المسأله ويوقفه على قرائن مؤثره فى نتيجته الاستدلال ويوقفه على أمور دقيقه بالمقارنه بين متون الاخبار.

الحيثه السابعه: أن يكون ملما بفناوى الأعلام حديثنا وقديما:

ومن الامور التي تؤثر في فهم الاخبار هو الالمام بفتاوى الأعلام قديما وحديثا وليس المراد بالجمع التراكمى العشوائى التزىنى لبحث المسأله الذى لا- نفع فيه بل يظهر نفعه إذا ضم إليه التحليل والتدقيق فى كل فتوى بحيث تقرأ كل فتوى على أنها نحو استظهار للأخبار وبالامعان والتدقيق لكيفيه استفاده تلك الفتاوى من الاخبار وعليه فتعود معرفه الأقوال والفتاوى إلى استظهارات متعدده من الاخبار هى بمنزله الشروح لتلك الاخبار.

فالأقوال والفتاوى بحسب العصور المختلفه يلاحظ فيها كيفيه انتزاعها واستظهارها من الاخبار، وأيضا أن كل قول هو عبارته عن حصيله جمع دلالى بين الاخبار المتعدده وهى فى الوهله الأولى تبدوا متنافيه فإذا نظر إلى تلك القيود التى فى الفتاوى وخصوصياتها التى بها تختلف عن الفتاوى الأخرى فستكون الأقوال وجوهاً احتماليه متعدده لقراءه الخبر وهذا ما يزيد فى فهم المجتهد فى عمليه الاستنباط.

فإنه إذا عمل هذه المهاره والممارسه يتوفر للفقيه وجوهاً عديده فى فهم الاخبار، وشدد العلامه (قدس سره) فى وصيته لفخر المحققين (قدس سره) على عدم حسم الاستنباط فى مسأله من المسائل من دون مراجعه أقوال من تقدمه لانه قدينى على استدلال وقد فنده ونفاه غيره، وقد يتوصل المتقدمون والآخرون إلى دليل ودلائل لا يلتفت إليها الشخص الواحد

بنفسه فهذا أمر مهم فلا بد من الالتفات إلى نكات أقول المتقدمين.

الحيثه الثامنه: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا:

التضلع في فهم ومعرفة نفس الفرض الفقهي وهي مرحله تصوريه لأصل الفرض الفقهي... ويحصل هذا التضلع من سبر كلمات المتقدمين في تصوير فرض المسأله فكثير ممن يمارس الاستنباط ينساب عفويا في الوهله الأولى ويظن أن الفرض الفقهي بهيكله خاصه والحال أن حقيقته شيء آخر مغاير تماما لحيثيات الفرض المنساب إليه، فالبحث عن حيثيات وفروع المسأله وغيرها يعطى الباحث حصانه ورضانه في الاستنباط حيث يحدد على الأقل مورد النص من الروايه أو الآيه مثلاً، فالتسرع يفقد الباحث تركيزه في الفهم، وهذا ليس في خصوص البحث الفقهي بل عام لجميع العلوم، ومن هذا قولهم: "اعرف ماتريد كي تحصل على ما تريد" ولا يخفى تأثير هذا في الاستنباط إلا أن الاستنباط ليس محصورا فيه.

ثم قال الماتن (قدس سره): (والحاصل أن يكون أجود استنباطاً) فقد جعل هذه الحيثه هي حصيله الحيثيات السابقه، والبعض ذهب إلى أن هذه حيثه أخرى مستقله عن الحيثيات السابقه وهذا تام صحيح وقد ذكر السيد الخوئي (قدس سره): أنه الأجود في تطبيق الكبرى على الصغريات؛ إذ ربما يكون الفقيه فحلا في أصل تنظير الكبرى الاصوليه أو الفقهيه إلا أنه

يكون ممزوج الذوق والفتنه في ارجاع الصغريات على الكبرى فلا- يكون نبيهاً في معرفه موارد الكبرى كمالاً-حظه خصوصيات بعضها دون بعض فيقدم كبرى حقها التأخير ويؤخر كبرى حقها التقديم.

فترى كثيراً من الأعلام ليس له تشييد لكبرويات أصوليه وفقهيه بل يقرر ما قرره غيره ولكنه له باع ودربه ومهاره ونباهه في مقام التطبيق واندرج الصغرى تحت أكثر من كبرى وتقدم وتأخر الكبرى في التطبيق عليها يفوق غيره بكثير فالقوه في نفس تنظير الكبرى شيء والتطبيق شيء آخر. وعلى هذا الأخير يكون الأجود استنباطاً هو الأعلم إلا أن مختارنا - كما يأتي - في العلم هو من توفرت فيه جميع الحثيات المتقدمه والآتيه.

الحثيه التاسعه: أن يكون الأجود في صياغه وقولبه وحبك النتائج الفقيهه:

فضبط النتائج بصياغتها التدوينيه بعد مهاره تطبيق الكبرى يحتاج إلى مهاره وخبره ونباهه أكثر فأكثر فتراه فحلا في الاستنباط وهو غير ضبط في تحرير النتائج بحدودها ورسم عنوان يوصل إلى متن النتيجة التي توصل إليها فيكون العنوان المصاغ للنتيجه يحدد ذات النتيجة التي توصل إليها بحيث لا- تتخالف هذه النتيجة - من جهة ضبط صياغتها - مع بقيه المسائل التي حررها فضبط النتائج يحتاج إلى قدره

ونباهه خاصه بملاحظه جميع ما يتعلق بهذه المسأله بشكل مباشر وغير مباشر حتى لا يحصل التنافي بين صياغه نتائج الاستنباط فى جميع رسالته العمليه، فانظر إلى صاحب الشرائع (قدس سره) فإنه جزل فى صياغه الفتاوى وإذا صاغها يحدد ما توصل إليه من نتائج بحدودها حتى لا يدخل فيها فروع مغايره لنفس المسأله ولا تشتبه نفس المسأله بغيرها بل فى التعليق على المتون الفقهيّه يحتاج الفقيه إلى مرحله من المراحل العلميه إلا- أنه لا يبلغ قدره وقوه مرتبه صياغه النتائج والمتون الفقهيّه المستقله. فصياغه القانون غير التقنين نفسه وغير المنظر للمدارسه القانونيه، فإن المنظر يستطيع أن يقنن إلا إنه ليس من الضرورى باستطاعته أن يصنع مدرسته القانونيه بصياغه تامه الحدود، فهو يستعين بأهل القانونيه، وهذه الحثيه أيضاً مما لها دخل فى الترجيح والأعلميه.

الحثيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره موضوعيه وأخرى ذاتيه:

فالأولى: كأن يكون هو الاقوى استنباطا من جهه النتيجة بنحو القطع واليقين، وذلك لأنه قد يوجد من يستنتج بنحو القطع واليقين وفى قبالة من يستنتج بنحو الظن المعبر.

ولم يرتض بعض الأعلام هذه الحثيه فقال بعدم دخل هذه الحثيه

فى الأعلمفة؛ لأن القاطع والظان قد وصلا إلى النفة بطرف صفة وإن كان أحد الطرفف أقوى من الطرف الآخر فلا فرق بينهما فى الأعلمفة.

والصفة تأفر هذه الففة فى قوة الاستنباط وضعفه فى الأعلمفة وذلك لأن المراد بقوه الاستنباط وضعفه تاره من منشأ واحد فحصل لأحدهما جزم والآخر ظن معتبر فهذه حالة نفسه لكون أحدهما جزاماً وقاطعاً بخلاف الآخر أو العكس قد فكون الآخر فف عنده قوة فى التففف فلا فحصل لفة الجزم، وتاره فكون منشأ القطع والجزم هو كثره الأدله المتعدده التى توصله إلى القطع بالنتفة بخلاف من عنده منشأ واحد فلم فحصل له إلا الظن المعتبر. فإنه فوجد فرق وجدانا فإن من فستند على عشرة أخبار فختلف عمن فستند على فبر واحد، وتاره لكون الدلالة هى منشأ القوة كما لو كان أحدهما حلل مفاد الروافى حتى إلفت إلى عده نكاف أوصلته إلى صراحه ونصفه الفبر، والآخر حلل الدلالة بدرجه الظهور والظن فلم فصل إلى حد النصفه والصراحه فالثنانى لو أبفلى بظهور آخر معارض لما استظهر بخلاف من وصل إلى صراحه الدلل فإن الظنى لا فرقى إلى معارضته فهذه الففة مؤثره ففقه فى الأعلمفة فإذا كانت قوة الاستنباط وضعفه من مناشئ موضوعفه معتبره كانتالمقدره على الوصول إلى القطع من الأدله بحسب الموازن مما تدل على أن صاحبها هو الأكفأ من ففره، فمثلاً: لو كان

فقيهان عند أحدهما عشره أخبار ولم يصل بها إلا إلى درجة الظن والآخر عنده خبر واحد ، واستطاع بحسب الموازين أن يصل به إلى القطع فهو أقوى استنباطاً من الأول.

والثانيه: كأن يكون معتدلاً في نفس الاستنباط وهذه الحثيه من مناشئ قوه الاستنباط وضعفه فالاعتدال في نفس الاستنباط حثيه معتبره في قوته فمثلاً لو كان أحدهما غير معتدل في الوصول للنتيجه والآخر معتدل كأن يكون أحدهما سريع بلا موازين والآخر بطيء بحسب الموازين فإن السرعة والبطيء إذا كانتا من مناشئ غير موضوعيه فهي ضعف، وإذا كانتا من مناشئ موضوعيه فقوه، وأيضا إذا كانت تابعه لنفس صفه الاستنباط ككون البطيء اعتدال في الاستنباط فقوه وعدم الاعتدال فضعف.

والحاصل: أن قوه الاستنباط إن رجعت إلى صفه موضوعيه فهي تؤثر في الأعمليه وإن رجعت إلى صفه ذاتيه بمعنى الاعتدال وعدم الاعتدال فهي أيضا مؤثره.

الحثيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه الصناعه الفقهيه والفرق بينهما:

والفرق بين الصناعتين: أن الصناعه الاصوليه هي كونه لبقاً وحاذقاً

ودقيقاً فى تشخيص الكبرويات الاصوليه واستعمالها والتناسب بينها والمقصود من التناسب هو الارتباط والترتيب فيما بين القواعد والعلاقه بين كل قاعده اصوليه وبين الأخرى من حيث تقدم البعض وتأخر البعض الآخر والحكومه والورود والظاهر والواقع فهذه المعرفه - أى معرفه خصائص القواعد بقيودها وكيفيه تطبيقها ومعرفه منظومه المناسبات بين القواعد الاصوليه فيما بينها - يطلق عليه صناعه أصوليه.

وأما الصناعه الفقهيه فهى ترتبط بالقواعد الفقهيه فى الأبواب العديده ومعنى القاعده والوجه المذكوره فيها وكيفيه تطبيقها والتناسب فيما بينها والاحاطه بكل القواعد الفقهيه ومعرفه سعه بعضها لجميع الأبواب أو اختصاصها بعضها فإن هذا كله مؤثر فى الصناعيه الفقهيه، ولا يخفى تفاضل الفقهاء فى هاتين الصناعتين أو تميز بعضهم بأحدى الصناعتين دون الأخرى.

الحيشه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى:

وهو مؤثر فى تحديد الفرض الفقهي والمسأله الفقهيه فالذوق هو الوصول إلى الشئ ادراكا من دون اعمال الفكر بحيث يصل إلى مرام العرف ويتحقق الذوق بواسطه التعايش مع العرف بدرجه يعرف مراداتهم ومقاصدهم وما يبنون من آثار مثل التفرقه عندهم بين الزفاف وبين عقد النكاح وذلك لأن الخصوصيات الموضوعيه التى يتغير الحكم

لتغييرها موضوع الحكم ولا يلتفت ويفطن إليها إلا صاحب النباهه والفظانه بما عليه العرف من واقع سواء عرف عام أو خاص أو خصوصيات فهو يرجع إلى تشخيص صغريات الحكم الفقهي بل وقد يرتبط الذوق العرفي بتشخيص أصل الكبرويات كما هو في تحديد معقد السيره العقلانيه بإنها تنجيز أو تعذير أو سيره احتياطييه أو غيرها. ولهذا يحكى عن بعض الفقهاء أنهم يتبعون أخبار وأحوال زمانهم كما عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

« يا مفضل... والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس » (1)، إذ له تأثير كبير في تحديد الصغرى ومن ذلك ما ذكرناه من مصادره وزاره الاوقاف لمسجد الشيخ الكليني (رحمه الله) فقد استفتى السيد أبو الحسن الاصفهاني (قدس سره) عن بيع فرش المسجد إذا كان قديماً فأجاب بعدم الجواز، ثم استفتى مجتهد آخر معاصر له فأجاز وفي اليوم التالي صادروا المسجد وغيروا اسم الشيخ الكليني ونسبوا قبره إلى آخر، فالغايه التي وراء السؤال عن بيع الفرش وتمييز أن المقصود هو غير السؤال يحتاج إلى فراسه وذوق عرفي يتعرف به على طبيعه السائلين ومن ذلك ما ينقل عنه (قدس سره) أنه استفتى من قبل أهل اصفهان في بيع وقف على مدرسه فأجاب إذا كان البائع

ص: ٣٩٤

مجتهدا فيحمل فعله على الصحة وإذا كان عامياً فلا، وكان هؤلاء السائلون يريدون اسقاط بعض المجتهدين في اصفهان.

الحيشه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات:

وهي تصب في الذوق العرفي في الموضوعات وهي الاطلاع الموضوعي بتوسط العلوم التخصصيه في الموضوعات فهذه لا تؤثر فقط في الجزئيات والتطبيقات بل يؤثر في استنباط الكليات. مثل المسائل المتعلقة بعلم الفلك فيرجع في تحديد الموضوع إلى الرأي الرسمي وهو رأي النخبه من أهل ذلك العلم ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ما يتعلق بموضوعه هو علم الاجتماع فمن عنده فلسفه علم الاجتماع ويلم بعلم النفس الاجتماعي يكون أكثر تبحراً بباب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن بيئته بيئه اجتماعيه فإذا رأى الفقيه ظاهره معينه من المنكر فالمفروض اختيار الاليه المثلى في رفع وقلع المنكر وهذه لا تتم إلا بالاطلاع على العلوم التخصصيه في تحديد الموضوعات فهذه الحيشه مهمه جداً.

وبالجملة فالاطلاع على موضوعات الابواب بمصادرها التخصصيه والميدانيه مؤثر، وهو شبيه بالذوق العرفي، غايه الأمر أن هذه بحوث تفصيليه تخصيصه علميه ، وأما الذوق العرفي فهو آليات إجماليه في

الحيثه الخامسه عشر: أن يكون ذا عارضه فقيهه:

ولا- يقال أن العارضه الفقيهه تدرج تحت عنوان الأ-كثراطلاعا في أخبار المسأله ونظائرها إلا- أنه يوجد فرق دقيق بينهما فالعارضه تحصل - لدى الفقيه من ممارسته للاستنباط في الأبواب الفقيهه - اتقان اجمالى وموزون ومرتب وهى غير جوده الاستنباط وحسن السليقه فالمراس الفقيهى يولد له خبره ويولد لديه تلقائياً انتظام وسداد فى استعمال القواعد الفقيهه وقد تبين هذه الخاصيه بالعلم بالملازمات بين قواعد الأبواب الفقيهه وارتباطها والتلازم بينها .

وبسبب العارضه الفقيهه يتنبه إلى لوازم المسأله واسبابها وتداعياتها وحقيقه هذه العارضه هى كون صاحبها ذى عرض عريض فى التجربه والممارسه الفقيهه إلا- أنها ليست الاستنباط النهائى بل هى عباره عن مرحله متوسطه من مراحل الاستنباط أو من المراحل الأوليه وهى مرحله ترتبط بالالتفات إلى بدء هيكله المسأله وتشقيقها وتحديثها إلى حيثيات. وارتباط المسأله بالابواب - بحيث يلتفت إلى الارتباط العضوى بينها وبين المسائل فى أبواب متفرقه- واستكشاف لوازمها فمثلاً كاشف الغطاء (قدس سره) أشكل على من بنى أن المعاطاه ليست بيعاً بثمانيه اشكالات

فى أبواب مختلفه وذلك لعلمه بالارتباط العضوى بين هذا الفرع وتلك الفروع، وهذا كله بسبب العارضه الفقهيّه، وبعد ذلك تأتى مسأله التنظيم والاستنتاج وما شابه ذلك.

الحثيه السادسه عشر: الاحاطه الفقهيّه:

وهى الالمام للموارد كالاخاطه بالاخبار والرجال وغيرها وهذا بخلاف العارضه الفقهيّه فإنها قوه علميه تحليليه والاحاطه الفقهيّه ليس من الضرورى أن تكون علميه بل هى المام وارشيف للمواد وهى بمفردها لا- تؤثر ألا- أنها كرصيده ينظم قوه التحليل وتسديد السليقه فتؤثر بل كل الحثيات السابقه لا تؤثر بمفردها تأثيراً تاماً إلا إذا انضمت إلى غيرها من الحثيات.

فالصحيح عندنا أن الأعلميه ليست حثيه واحده تنفرد فقط وفقطبل هى مجموع هذه الحثيات الستة عشر أو أزيد منها.

ويختلف تأثير هذه الحثيات باختلاف الأبواب ففى بعضها تكون بعض الحثيات أكثر تأثيراً مثل الصناعه الفقهيّه مؤثره جدا فى باب كبرويات المعاملات والذوق الفقهي مؤثر فى الاستفتاءات الجزئيه وهكذا. فعلى هذا يكون الأعلم مكسرا - أى بلحاظ الكسر والانكسار - من درجات جمله الحثيات فهو كالمعدل النهائى للطالب المدرسى أو الجامعى فإن مستواه يحصل بالنظر إلى جميع الأبواب وبالنظر إلى طبيعه المسائل واختلافها من باب إلى باب أو اختلاف مراحل الاستنباط

لمسأله واحده فكثيرا ما تكون بعض المراحل تتدخل فيها حيثيه الإلمام بالكبرويات الاصوليه ، والبعض الآخر تتدخل فيها حيثيه الإلمام بالكبرويات الفقيهيه وبعضها يتدخل فيها الصناعه الفقيهيه وبعضها الصناعه الاصوليه أو الإلمام بأكثره مدارك المسأله أو قوه الاستنباط أو الاطلاع على نظائر المسأله والأجود فهماً والعارضه الفقيهيه والعارضه العرفيه أو الاحاطه وهلم جرا، فإن هذه كلها مؤثره على كل حال.

فالمحصل فى الحقيقه هو المجموع المكور من تلك الحثيات ومن هنا يمكن تعدد الأعلميّه فى الأبواب بل فى المسائل لاسيما إذا كان التفاوت فى الاعلميه ليس كثيرا بل قليلا ففى هذه الموارد يلاحظ أنه يوجد تعدد فى الأعلميّه بحسب الابواب وبحسب المسائل فالأمر حثي ويعتمد على الأبواب وطبائعها ومسائلها فإذا فسرنا الاعلميه بهذا البيان فإن الغالب تعدد الأعلميّه بحسب الأبواب. بخلاف ما لو فسرناه بحثيه واحده فقط مثل الأعلم هو الأعلم فى الصناعه الاصوليه فقط فهذا يوجب الانحصار وعدم التعدد.

مناهج الاستدلال:

اشاره

ولا بأس بالتعرض لمناهج الفقهاء المختلفه لأن معرفه هذه المناهج أيضاً تطلعنا على حثيات عديده تؤثر فى الاعلميه ومن هذه المناهج منهج الشهيد الأول (قدس سره) والشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) ونستطيع أن نعبر عنه

ص: ٣٩٨

بمنهج الملازمات وليس هو الحيشه المتعلقه بمعرفه النظائر التي مرت بل المراد منه شىء يغير اجمالاً حيشه النظائر.

١- منهج الملازمات:

منهج الملازمات يعتمد على يقظه الفقيه فى تحرير عناصر هامه فقيهه - لا أصوليه - فى مسأله أو فى باب من الأبواب بحيث لو صيغت تلك العناصر العامه فى مسأله أو باب بقالب معين تلفت هذه الصياغه والقولبه إلى تداعيات فى أبواب ومسائل أخرى أو فى تأثير وتأطير هذا القالب والصياغه على قواعد أخرى فى أبواب أخرى، فالفطنه إلى العناصر العامه فى البحث الفقهى وكيفيه تطبيقاتها فى موارد عديده أخرى أو ارتباط هذا العنصر العام مع قواعد أو عناصر عامه أخرى يعبر عنه بمنهج الملازمه، وقد تميز بهذا المنهج الشهيد الأول (قدس سره) والشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) بكثره ولهذا نرى أن الشهيد الأول فى كتاب القواعد والفوائد تصيد العناصر العامه الفقيهه فى المباحث الفقيهه ومن ثم يلتفت إلى تطبيق العنصر العام، ولا ريب أن الالتفات إلى تطبيق العنصر العام فى موارد عديده وكثيره يصقل علميه الفقيه ويصقل التحرير والتنقيح الذى يمارسه لتأطير أو قولبه ذلك العنصر وبالتالي يعطيه بصيره أكثر فى حدود هذا العنصر العام وأثاره وتداعياته وما شابه ذلك .

فهذا المنهج مفيد ومؤثر من هذه الجبهه بشكل جيد ، وهو يتوقف

على عده أمور:

منها : احاطه الفقيه بالابواب .

ومنها : سرعه الالتفات والفظنه إلى العناصر الهامه الكليه فى كل مسأله كأن مجرد العنصر العام فى المسأله عن خصوصيات تلك المسأله فإلتفت إلى نفس حدود ذلك العنصر العام لأنه إذا لم يلتفت إلى العنصر المجرد عن تلك الخصوصيات فإنه لن يلتفت إلى كيفية تطبيقاته وعلاقته مع القواعد الأخرى أو المسائل الأخرى وبطبيعته الحال لا يلتفت إلى منهج الملازمات.

ولهذا نستطيع أن نعتبر هذا الحيشه سابعه عشر من الحيشيات ، وهى كما تقدم سرعه تظن الفقيه وتلففه والتفاتة ووقوفه على العناصر العامه والقواعد الفقهيه التى هى مغيبه فى تضاعيف بحوث المساله وغيابها لعدم الالتفات إليها ، فالعناصر العامه قد لا تكون قواعد فقهيه بشكل مصطلح فالتعبير عنها باللوازم العامه أسلم ومثال ذلك ما يتوصل إليه الفقيه من مصطلح يستخدمه الشارع فى الحكم الوضعى لا التكليفى فهذه لا يسمى قاعده فقهيه وايضا مثل كلمه «لا أحب» مستعمله فى لسانه كثيرا فى الحرمة فهذه عنصر مشترك إلا أنه لا يسمى قاعده فقهيه لعدم كونها أحكاما ولا قاعده أصوليه لعدم اشتراكه فى جميع الأبواب

ص: ٤٠٠

وغيرها من أدوات الاستظهار العامه التي يمكن أن يتمسك بها في كثير من الأبواب ، كما لو قال : «لا تصل في النجس» ، وقال : «لا- تصل بالنجس» فهل هذا القيد مع الباء يفيد الانضمام ومع "في" يفيد الاتحاد فتصح الصلاه وضعا بالتعبير الأول وتبطل بالثاني... وهكذا. فهذه العناصر مؤثره إلا أنها لا تسمى قاعده فقهيه ولا اصوليه ولا قاعده لغويه وذلك لاختصاصها بلغه ولسان الشارع مثلاً.

وأيضاً قاعده الملازمات ليست خاصه بالعناصر العامه بل تشمل القواعد الفقهيه لكن من حيثيه التطبيق كتطبيق البراءه في موارد متعدده فتوجد بعض الخصوصيات المشتركه في تطبيقها فتسحب تلك الخصوصيات إلى موارد أخرى من موارد البراءه فهذه عناصر تطبيقيه عامه لا تدخل في القواعد الفقهيه ولا في المسائل الاصوليه.

والمشاهد من بعض الفقهاء هو قوه حدسه وحاسته بالوقوف على تلك القواعد الفقهيه الجديده فهذه الحيثيه مؤثر جدا في الاستنباط وذلك لمساهمه هذا العنصر المشترك في البحث العلمى في مسائل عديده وتساهم أيضا في نفس ترتب مراحل الاستنباط لنفس المسأله بشكل مترتب.

والمشاهد من البعض أيضا أنه ليست له هذه القدره إلا- أنه إذا التفت إلى عنصر عام عند آخرين استطاع أن يوطره ويشيئه ويعمقه أكثر

ممن التفت إليه، فكل من هذين النمطين من قوه الاستنباط له دخل فى الحثيه العلميه زياده على الحثيات المتقدمه.

فالنكته المهمه أن الفقيه إذا التزم باستنباط معين فى مسأله معينه فليكن على فطنه أن ما التزم به من استنباط فى هذه المسأله إذا اعتمد على قواعد عامه وقواعد فقيهيه فليلتفت إلى أن هذا النمط من الاستنباط والاستنتاج إذا اعتمد على قواعد عامه أو قواعد فقيهيه ينسحب وينجر إلى أبواب عديده فإذا التفت إلى أنه لا يمكن أن يلتزم به فى أبواب عديده فإنه يدل على وجود خلل فى استنباطه.

وهذه الحثيه لازمه لهذا المنهج وأما ما سيذكر فى منهج التشقيق فهو بلحاظ صور الباب نفسه وحالته.

٢- منهج التشقيق فى الاستنباط:

ومن تلك المناهج التى يسلكها الفقهاء فى الاستنباط منهج التشقيق:

والتشقيق منهج يتميز به الشهيد الثانى، بأن يشقق المسأله التى توصل إليها إلى عده شقوق ليستعلم ويستوضح صحتها ودقتها وسدادها فإذا رأى النتيجة العامه فى هذه المسأله لا يمكن أن تتطرد فى جميع شقوق المسأله مع عدم خصوصيه للشقوق التى جرت واطردت فيها تلك النتيجة فيستعلم عدم تماميه النتيجة العامه فى المسأله وإنها ذات خلل وذلك لان المفروض أن الشقوق وهى حالات ومصاديق وليس لها

خصوصيه فإذا لم تطرد النتيجة العامه فى شقوقها يعلم بطريق الإن بوجود خلل فى النتيجة الاجماليه أو يتنبه الفقيه إلى أن بعض الشقوق ذات خصوصيه بحيث خرجت من النتيجة العامه وهذا أيضا مفيد وبهذا لا يسحب الفقيه النتيجة فى المسأله إلى كل حالات وصور المسأله فيلتفت إلى الاستثناءات... حتى إذا أفتى مثلاً لا تكون فتواها باطلاقها، فمنهج التشقيق منهج مهم.

ومثال التشقيق: ما يذكر فى الزوجين النصرانيين إذا جعل المهر خمرا أو خنزيرا ثم اسلما فهل يصح المهر؟ فتاره نفترض فى هذه المسأله حصول تسليم المهر قبل الإسلام، وتاره نفترض أحدهما أسلم أو كليهما أسلما وتاره نفترض أن مرادهما من عنوان الخمر والخنزير آليه إلى قيمه وتاره عنوان أصلى... وهكذا، فهذه الشقوق تضىفى نوعيه دقه وعمق فى نتيجة المسأله وأن الروايات الخاصه الوارده فى هذه المسأله هل هى شامله لكل الشقوق أو أن بعضها ناظره إلى حيثه معينه أو خاصه ببعض الشقوق أو ناظره إلى الطبيعه المشتركه فى جميع الشقوق فهذه حيثه مهمه ومفيده فإنها تعطى ضبط ومسح دقيق لحقيقه المسأله وخصوصياتها المؤثره فى دقه وصحه النتيجة الاجماليه التى توصل إليها الفقيه... فقدرة التشقيق تبين مدى دقه الاستنتاج وسداده ومدى احاطه نفس الفقيه بما استنتجه وهل أحاط به بشكل عميق أو بشكل عفوى

فهذه القدره تعطى الوصول إلى حقيقه نفس المسأله من كونها عامه أو فيها بعض الخصوصيات أو هي ذات حاله واحده أو ذات حالات.

فالفقيه القادر على التشقيق أضبط للمسأله من غيره، وخصوصا إذا كانت المسأله من المسائل الام فى نفس الباب فمثلا ربما ترى استنباط من الفقيه أن السعى واجب بين الصفه والمروه ولكنه لم يلج فى التشقيق مثالذلك مسأله السعى من الطابق الثالث أو مما هو تحت الأرض أو من جهه العرض الذى هو محل ابتلاء الآن فهذه الشقوق تجعل الفقيه يدقق فى الالفاظ والأدله التى وردت فى السعى وحدوده هل هى حرف جر أو جمله أسميه ومن كون سعى النبى (صلى الله عليه وآله) على الجمل هل له ارتباط بالنتيجه وبالمسأله أم لا؟ فنفس استنطاق أدله المسأله والتدقيق فيها والتنوع وتعدد الأدله فى المسأله مما يلفت إلى مطلوبيه التدقيق والتعمق بغزاره بالتشقيق فالتشقيق يعطى الفقيه تعمق وقوه وضبط وتسلط أقوى فى نفس المسأله فهذه الحيشه مؤثره ولهذا ترى بعض الفقهاء يتميزون بهذه الخاصيه وهى غير الحيشه التى تقدّمت.

فمثلا بعض الأعلام (قدس سره) توصل من كثره التفريع والشقوق فى الخمس إلى قواعد خاصه بباب الخمس فمثلا فى مسأله لو لم يخمس سنين وأراد أن يخمس من مال لم يتعلق به الخمس فإنه يفتى باخراج

الربع والصحيح أنها ليست بفتوى وذلك لأن دليلها ومدركها الاحتياط وذلك لأن حسابها لا يصل إلى الربع بالدقه الرياضيه بل هو انقص .

نعم الزيادة على الخمس فتوى إلا أن تحديدها بالربع من باب الاحتياط لأنه بالدقه الرياضيه لا يصل إلى حد الربع بل هو أزيد من الخمس وأنقص من الربع ولعل النسبه لا تلاحظ في الخمس القليل أما في خمس المليارات تكون قدرا كبيرا جداً.

وفي بحث الهلال مثلاً هل يشترط في وحده الحكم وحده الأفق أو يختلف الحكم باختلاف الافاق فإن هذه المسأله من المسائل التي مرت عليها أطوار علميه... وبحمد الله تراكمت جهود ومتابعه فيها فما تقارب بين مختار المشهور عند متأخرين العصر من أن اختلاف ثبوت الهلال باختلاف الآفاق وسببه شقوق معينه وأدله معينه أوردتها البعض (قدس سره) لمختاره وجلها معتمد على الطرق الاثباتيه الآليه للهلال فأوردت شواهد أثباتيه معاكسه تماما لما أوردته البعض (قدس سره) وأن ما استشهاد به قابل للجواب في نفسه ومن ثم استضعف ما أختاره وقد حررناه في الطبعة الثالثه من كتاب الهلال وسببه الالتفات إلى شروح جديده في المسأله بلحاظ العرض الشمالي فالبلدان التي تقع على العرض شمالي بخمسين درجه فما فوق لا يرى عندهم الهلال إلا بعد يوم أو يومين من مناطق ذات العرض المتوسط - سواء في الخليج وايران والعراق وغيرها

أو في أمريكا باعتبارها عرض متوسط بخلاف لندن وفلندا والنرويج فإنها ذات عرض شمالي - والهلال يُرى فيها بعد يوم ثانى أو ثالث بعد أمريكا مع أن الهلال رؤى ويرى في بلاد ذات أفق وقت متقدم أو وقت متأخر راوه ايضاً مع أن بلدان الوقت المتوسط لم يروه...وقد ذهب حفظة اللهالي أن الهلال يثبت عند المتوسطين بعد يوم أو يومين!

فإن هذه الشقوق وغيرها تلفت الباحث إلى أدله ثبوتيه تصب في أحد الوجوه دون الآخر بل توجب التدقيق والتأمل في نسبه اختلاف الآفاق إلى المشهور، نعم هو لمتأخرى المتأخرين أما ثبوتيه للمتقدمين ففيه تأمل.

فالشقوق والتشقيق تنبه الباحث الفقهى على سلامه النتيجة وسدادها فلا يستهان بالشقوق لأنها قد تسبب تغيير ما التزمه رأساً على عقب، لالتفاته إلى خلل في النتيجة فمنهج التشقيق رغم سهولته إلا أنه خطير التأثير وهو في بعض الشقوق ليس بسهل الالتفات مثل الالتفات إلى العرض الشمالى والعرض المتوسط فإن هذا لم يذكر في كلام السيد الخوئى (قدس سره) ولا في كلام أبى تراب الخوانسارى (قدس سره) الذى استند إليه ولا في كلام مستند الشيعة (قدس سره) ولا كلام الشهيدين الذين لهما باع في الفلك ولا في كلام الشيخ البهائى (قدس سره) ولا في الردود التى وردت بل وما استدل به سجلت عليه نقاشات إلا أن بعض الشقوق التى التفت

إليها في الاستفتاءات الفقهيّه صارت سبباً لتنتقيح جديد فالتشقيق أمر بالغ الثمره والأهميه.

٣- منهج التحليل:

إشاره

وهو عند القدماء نظير السيد المرتضى (قدس سره) وخصوصاً عند المحقق الحلى (قدس سره) والعلامه مع أن العلامه معروف بالدقه في المعاملات إلا أنه مع تتبعه عنده مهاره التحليل ومن المتأخرين المحقق الكركى (قدس سره) فإنه ممن برع في منهج التحليل. والتحليل والتركيب صناعه منطقيه قديمه، فالمعاني المركبه هي في الحقيقه مدمجه والذهن له قدره على دمج المعاني وتفكيكها وتحليلها فمثلاً تصور معنى الانسان فإنه معنى وحدوى ومع ذلك يستطيع العقل أن يحلله إلى اجناسه وفصوله فللذهن القدره على تحليل ذلك المعنى الفردى إلى عده معاني وايضاً للذهن أن يجمع تلك المعاني التفصيليه التحليليه ويدمجها في معنى فردى .

فتحليل المعاني أى ماهيات موضوعات الاحكام الشرعيه سواء في باب المعاملات والعبادات وفي أبواب آخر أمر هام جداً ويكشف عن نكات كثيره جدا في ماهيه الموضوع وماهيه الحكم وبالتالي يتوفر المستنبط على مواد استدلاليه كثيره من خلال تفكيك المعنى وهذا دليل برهانى لأنه يصل إلى عناصر من نفس الماهيه الذاتيه للشىء المأخوذه في الدليل فهو أسلوب دقيق ومهم ويحتاج إلى تروى وتدبر ومراجعته

المعاني اللغوى ومراجعته الخواص والاثار واللوازم فإنها تكشف إنَّ عن وجود ملزوماتها فى بطن المعنى فكثير من المعانى تكون مطويه فى معنى وحدانى قابل للتفكيك واستخراج تلك المعانى منه فى غاية الأهميه. وإذا كان المنهج والاسلوب الاستدلالي سريعاً وسطحياً وتعليقياً كأن يلاحظ المستدل فقط صورته المعنى فإنه يحكم بعدم دلالة الدليل - الذى ركن إليه أصحاب المنهج التحليلي - على المطلب وذلك لأنه لم يلاحظ تلك المعانى المطويه.

فالمنهج التحليلي يوفر للفقيه الباحث جملة وافره من الأدله بواسطه صناعه التحليل الخاضعه للموازن والشواهد لا- التحليل التخبطي غير الخاضع للموازن فالمعنى بواسطه صناعه التحليل كالبشر يستقى منه معانى عديده ... فهذه الصناعات تثرى الباحث بالمواد الاستدلاليه التى لا يتفطن إليها اصحاب المنهج السطحي.

مطلب فى الشعائر الدينيه:

ومن باب المثال لو أردت أن تستدل على مطلب معين فى عنوان مسأله لكن لديك أدله داله على جنس عنوان الموضوع أو جنس جنسه فإنك تستطيع الاستدلال على ذلك المطلب بواسطه دليل الجنس؛ وذلك لأن الدليل الذى يدل على مشروعيه الجنس بالعموم مثلاً يدل على مشروعيات الافراد المندرجه التحتانيه والأنواع، فمثلاً: لو اردنا

الاستدلال على الشعيره الدينيه بالأدله الوارده فيها لفظ الشعيره فإنها قليله جداً وأما لو حللنا معنى الشعيره على وفق الموازين: بأنها علامه تذكيره تشيديه تعظيميه فسوف نرى أن كل جزء من هذه الحقيقه له دليل فالإعلام له دليل والتذكير له دليل والاشاده بالمعالم الدينيه لها دليل والتعظيم له دليل، فستصبح لنا أدله كثيره جداً على الشعيره.

وأما غير الملتفت فإنه يظن أن استدلال المستدل لا علاقته له بالمطلوب وذلك لعدم تفضنه بحقيقه معنى الشعيره وغفلته عن هذا المنهج كبرى أو صغرى فالشعيره المعتبره ليست هى الشين والعين والياء والراء بل حقيقه معنى الشعيره من كونها ممارسه اجتماعيه جانبها إعلامى وغايتها تجذير وتشيد المعانى المقدسه فى الدين فالتحليل يكشف عن أجزاء كثيره فمثلاً إذا ورد فى الدليل: عظموا هذا الأمر أو أحيوا هذا الأمر فإن هذا الدليل بنفسه يدل على تعظيم الشعائر وذلك لأن التعظيم والاحياء يتحققان بتوسط الممارسه التذكيره والإعلاميه الاشاديه بذلك المعنى فهذا هو إحياء له كى لا يموت وينقطع وجوده وبالتالي لا ينكر على الاستدلال بأدله إحياء مجالس البكاء عليهم (عليهم السلام) أنها تدل على أحياء الشعائر وتلك الممارسه التذكيره للمعانى الجليله والعظيمه هى أحد فقرات وأجزاء معنى الشعائر ومن هذا الباب قول: «أحيوا أمرنا» يطبقها على ذكر مصائبهم، فالباحث غير الملتفت لهذا

الصناعه يحسب أن هذه الاخبار تعبد خاص باحياء الشعائر ، إلا أن المتفت إلى المنهج التحليلي يلتفت إلى أن هذا ليس بتعبد خاص بل هو على مقتضى القاعده فالامام (عليه السلام) يطبق تلك القاعده وليس هو فى مقام التعبد الخاص، وكذا قوله تعالى : "وذكرهم بأيام الله" فما معنى أيام الله وما معنى ذكرهم فذكرهم أى أعلمهم بتلك الأيام وأشد بها إحياء والزمها فهذه أيضا من أدله تعظيم الشعيره.

فمنهج التحليل منهج ضرورى جداً لأنه بمراعاته وممارسته ينبه الباحث أنه لا توجد لديه مسأله لا تتوفر على أدله بل يشذ أن تقع له حاله بدون أدله ومواد استدلاليه لأنه بالتحليل يستطيع أن يتحرك فى عمليه استنباطيه واسعه الدائره طبعاً شريطه أن تكن المعانى التى ينطلق منها فى عناوين الأدله قائمه على أدله وشواهد لغويه وأدبيه معتبره من نفس المعنى.

ولا يخفى أن الممشى التعليقى السطحى منهج أخبارى لأنه يتقيد بحرفيه حروف العنوان الموجود فى الدليل وهذا منهج سطحى وقشرى لانه يعتمد على حرفيه الالفاظ وربما يطعن أصحاب المنهج التعليقى على المنهج التحليلى بأنه استحسانى وتخصى وهذا صحيح فإن المنهج التحليلى إذا لم يعتمد على شواهد وموازن واضحه تبين ما توصل إليه فهو استحسان ، وأما لو كان يعتمد على شواهد بينه وموازن مضبوطة

فمسلك التعليق يسهب ضياع كثير من الأحكام وطمسها ومسلك التحليل يوجد لها، وقد أرشد إليه فى أخبار أهل البيت (عليهم السلام) زياده على أنه على مقتضى القاعده فمثلا أحدهم سال أمير المؤمنين (عليه السلام) ما هو العقل؟ فشرحه له ، فقال له: ما الجهل فقال: «قد بينت» .

فكثير من سلبيات المنهج التعليق الحرفى الجمودى الذى - هو الرائج لدى جماعه - يشكل به على كثير من القواعد الفقهييه المسلمه عند القدماء بأن لا دليل عليها مع أنها مشهوره عند المتقدمين فكم من قاعده اسقطت بدعوى عدم الدليل.

فالاشكال كما تقدم فى عدم رعايه الموازين والمعايير التى هى بالتالى شواهد ودلائل وأما من كان يستند ويحتكم إلى الشواهد والقرائن فلا- مانع ولا محذور تجاهه ، فالسفسطيون بذريعه دعاويوأن كلاً يدعى الوصل بليلى فلا يحتكمون إلى شىء، وهذا افراط، وأما المخالفون للمنهج التحليلى فهم بذريعه عدم الدليل الحرفى سدوا هذا الباب، والصحيح هو لزوم الفحص عن الحقائق ولكن بميزان وبمعيار. فمثلا: لو نظرنا إلى الاصفهاني (قدس سره) لوجدناه قد استطاع بتحليل معنى الحجيه أن يصل إلى الأصل فى التعارض وهو عدم التسايط كما مر علينا بل هو شىء آخر فهذا تحليل جيد ومتين.

فكثيرا ما تتبدد وتزول الشبهات والنظريات الخاطئه بالتحليل، فمثلا: يرفع الوهابيون والسلفيون شعار "لا تدع أحداً من دون الله" حتى لو كان - والعياذ به تعالى - رسول الله (صلى الله عليه وآله).

ولكن لما نأتى ونحلل معنى "دون الله" ما المقصود منه هل هو دون ذات الله وبالتالي ينطبق حتى على الصلاه وبقية العبادات وعليه تكون شركاً فالمراد من دون الله كل ما عدا الله فالكعبه وكل شيء هو دون الله وبالتالي يلتفت إلى المغالطه في تفسير المعنى وأما لو كان المراد بدون الله هو ما لا- يوصل إلى الله فإن الصلاه توصل إلى الله وأولياء الله ايضاً يوصلون إلى الله، نعم نمرود وفرعون وغيرهم فهؤلاء لا يدلون ولا يوصلون إلى الله تعالى.

والفهاء الكبار القدماء يمارسون هذا المنهج، وهذا ليس في خصوص علم الفقه بل هو مهم في كل العلوم وهو أحد معانى حسن السؤال نصف الجواب" فالتحليل لما يسأل عنه قبل السؤال هو يهديك إلى الجواب، وهو أيضا مما يؤثر في سيطره الانسان على الحالات التى تتنابه من الغم والحزن والكآبه أو بالعكس كالفرح الشديد فإذا حللها يستطيع ان يسيطر عليها، فهذه الصناعه تفيد في البحوث العلميه والعملية، ولا يخفى أن اختلاف الأذواق بين الباحثين - وبعضهم ذوقه

عقلى تجرىدى وبعضهم ذوقهوجدانى وغيرها - توجب التغيير والاختلاف فى التحليلات والكلام فى أن الموازين بين الكل هى المنطلقات المشتركة بين الكل كمباحث الحجية التى يسلم بها الجميع، وهذا المنهج يختلف عن الحيثيات التى لها دخاله فى الأعلمية.

٤- منهج عمله شرح الفرض الفقهي:

اشاره

وشرح الفرض الفقهي وهو يقرب من منهج التحليل إلا أنه يختلف عنه فهو عبارته عن التثبت كثيرا فى تفسير شرح الفرض الفقهي وهو يفيد فى الوصول إلى سلامه ودقه استنباط النتائج... فرسم وتحديد ذلك الفرض المسؤول عنه فى الاخبار مهم جداً لأن بتحديد معناه يرفع التناقض والتعارض بين هذا الخبر وغيره من الاخبار لكون الفرض فى الخبرين متغاير فتستطيع الاستدلال عليه ببعض الاخبار المتحدده فى الفرض فمثلا- تحديد معنى البطلان المأخوذ فى قولهم "إن الصلاة بلا تقليد باطله" هل هو بطلان واقعى ثبوتى أو ظاهرى أحرارى وضعى أو تكليفى... فهذه كلها لها آثار مهمه جداً، وهى تعطى الفقيه الهيمنه على المسأله بتحديد فرضها ولوازمه. فشرحوتحديد الفرض الفقهي هى ملاحظه ما يحويه من الفروع واللوازم وهو مغاير للتشقيق المتقدم إذ حقيقه التشقيق هى ملاحظه الحالات المتفرعه بما هى متفرعه وهل لها حكم المتفرع عليه أم لا.؟

ومن ضمائم هذا المنهج تتبع الأقوال وشرحها في المسأله الفقهيه فبعض الاعلام يتعرض إلى الأقوال بما أنها متون وشروح للروايات في الفقه وهذه مهمه جدا إذ بقطع النظر عن أصحاب الأقوال فهي تعطى الهيمنه على احتمالات ومحتملات محيط المسأله أكثر فأكثر.

مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل:

فنفس عمليه تحليل الفروض الفقهيه وأقوال الفقهاء هو تحليل للنظريات الفقهيه وتنفع كثيرا لأنها توقف الباحث على لوازم وخصوصيات ك شروط وأشطار في ذلك الفرض الفقهي بل لو لم تنفع في خصوص الفرض المبحوث عنه فإنها تنفع في فروض أخرى وتلفت إلى قواعد كثيره وعديده بل وإلى أدله كثيره لأنه من تحليل الفرض يلتفت إلى صلوح كثير من الادله للاستدلال بل بمراجعته الاقوال وشرحها يعرف مظان الاخبار المتعلقه بهذا الفرض الفقهي في أبواب مختلفه فمثلاً مسأله: "من زنى بذات بعل فإنها تحرم عليه مؤبداً". فلم يوقف إلى الآن على نص مختص إلا روايه مرسله تنسب إلى كتاب الطبرسيات للسيد المرتضى (قدس سره) الذي لم يطبع إلا أنه موجود في المكتبه الرضويه والظاهر أن هذا الروايه مرسله فبعض المتأخرين عنده الاحوط وجوباً والبعض النادر ربما يجوز ، وقد تفتنت للنكته قبل مراجعته ما ذكره المتقدمون كابن دراج (قدس سره) في أحد كتبه فإنه يشير إلى

ص: ٤١٤

النكته وهى الموضوع الوارد فى أخبار تنص على حرمه من نكح ذات بعل عالماً ، ولا يخفى أن النكاح لو حمل على الأعم من الوطئ والعقد صح الاستدلال به على الحرمة الأبديه بمن زنى بذات بعل ؛ لأن الزانى ناكح أى واطئ بذات البعل فتحرم عليه وتفصيل ذلك فى كتاب النكاح.

ومن ثمار تتبع الأقوال بإمعان وتحليلها فأنه يوقف الباحث على جملة من الأدله وطوائف من الاخبار ما كان للباحث أن يصل إليها بمفرده لولا التبع فالتبع ليس تراكمياً لزخرف من احصاء الأقوال بل سعه فى آفاق الاحتمالات والمحتملات وتنوع الوجوه.

فحيثيات العلميه عديده جداً وبعضهم يضيف على ذلك العلوم التى لها ارتباط وثيق فى الاستنباط مثل علم اللغه كالصرف والنحو والبلاغه وعلم الرجال وعلم الحديث والصحيح أنها تؤثر فى العلميه وإن لم يتوقف عليها الاجتهاد فإنهم يبنون على فقاوته وإن لم يكن مجتهدا فى هذه العلوم إلا أنها تؤثر من بعيد فى العلميه إجمالاً، وأيضاً مما يؤثر الاطلاع العام للفقهاء على العلوم المتخصصة بموضوعات الأبواب مثل مسأله الهلال والتفصيل فيها فإن الاطلاع على العلم الفلكى المتعلق بالهلال يؤثر فى فهم الاخبار كالرجوع إلى اللغوى بحيث إن اللغوى يهدى ويوصل إلى المعنى إلا- أنه لا- يكشف عن حقيقته وهويته فإن هذا يحتاج فيه إلى توسط أهل الخبره بذلك الموضوع من

المتخصصين في الموضوعات كالموضوعات الطبيه ومثل تحديد حقيقه الكعبين في الوضوء، فإن كثيراً من علمائنا كصاحب الجواهر (قدس سره) والشيخ هادي الطهراني (قدس سره) وآقا رضا الهمداني (قدس سره) في الرد على العامه استندوا في التحديد إلى علم التشريح ومثل بحث حقيقه النقد المالي والصيرفه النقديه وتأثير ذلك على بحوث حرمه الربا، فالمقصود أن الرجوع إلى أهل الاختصاص في تحديد الموضوعات مؤثر جداً وخصوصاً الرجوع في الرأي الرسمي عندهم، وعليه فالإطلاع على موضوعات الأبواب في العلوم المختلفه مؤثر جداً، وأما مسأله هل أن اصطلاح أهل الخبره هو نفسه اصطلاح المأخوذ في الاخبار أم لا؟ فهذا بحث آخر يحتاج إلى تحقيق الفقيه في لسان ومفاد الأدله.

المختار في تحقق الأعلميّه:

فالرأى المختار هو أن الأعلميّه تؤثر فيها جهات عديده تختلف بحسب الأبواب والمسائل و بحسب مراحل الاستنباط في المسأله الواحده ولا سيما المسائل الأم وهى المسائل البنيويه في كل باب وكل فصل فكلها مؤثره غايه الأمر أن الأعلميّه تتأثر بالمجموع وبالتالي قد تتنوع فيكون في هذا الباب هذا أعلم وفي باب آخر ذاك أعلم وهكذا وليس من المحال القول بأن في المسأله الواحده تتبعض الأعلميّه كأن يكون أحدهم أعلم في تنقيح الموضوع والآخر أعلم في تنقيح المحمول

والمرجع فى تعيينه أهل الخبرة والاستنباط (١).

إلا أن تمييزه لغير المتضلعين فى الاجتهاد صعب جداً إلا أنه واقع كثيراً، فترى أحدهم فى بعض قيود قاعده فقهيه أعلم من غيره وغيره أعلم منه فى موضوعها والآخر أعلم منهما فى الحكم وهكذا... فضلاً عن التفاوت فى الأبواب. نعم، النتيجة هى الفارق بين المعدل المؤثر فى المجموع يؤثر على الأعلية وأجمالاً أن الأعلية لدينا ليست بالتفاوت اليسير فالتقارب فى العلميه ولو فى اختلاف يسير دق لا يعول عليه فى التقديم والتعويل على التفاوت الكثير وذلك لأن التفاوت اليسير من الصعب استيضاحه واستعلامه فالعقلاء يرجحون بالأعلية السببه والواضحه لا بالأعلية الخفيه التى لا يلتفت إليها وخصوصاً مع وجود الكسر والانكسار فى تلك الحثيات فلو ظهر أنه متميز بدرجات قليلة فى بعض الحثيات وغيره متميز عنه فى حثيات أخرى ومع صعوبه التحديد لا يلتفت العقلاء إلى مثل هذا التفاوت وعليه فلا يصدق عند العرف بأن أحدهما أفقه من الآخر.

أهل الخبرة المعتمد عليهم فى معرفه الفقيه الجامع:

(١) ذهب الكثير إلى أن أهل الخبرة هم أهل الاستنباط إلا أن بعض الفقهاء يفرق بين أهل الخبرة وبين أهل الاستنباط فالفاضل المراهق هو من يطلق عليه أنه من أهل الخبرة وهو غير المجتهد، وهذا هو الصحيح

ص: ٤١٧

(مسأله ١٨) : الأحوط عدم تقليد المفضول ، حتى في المسأله التي توافق فتواه فتوى الأفضل (١).

طبعاً هذا مع الاطلاع والحياديه وغيرهما كعدم تدخل الأهواء والمعرفه بالأعلم وغيره، والبعض الآخر يفسر أهل الخبره بالمجتهد إلا أن الكثير كما ذكرنا يفسره بالفاضل اللوذعي كالسيد الخوئي (قدس سره) إذ إن بعض الفضلاء ليس له قدره الاستنباط إلا أن له قدره الفهم والتميز ، فليس له جراه على الاستنباط أو ليس له قدره الصنع والاستدلال، وبعض المجتهدين غير المتصدين يستطيع من الفتاوى والرساله العمليه أن يلتفت إلى قدره عمل صاحب الرساله وخصائص علميته وقدرته العلميه وهذا ليس بغريب فإن المشتغل بجداره في باب من الأبواب يعرف ويميز المشتغل بقوه من غيره. وعند اختلاف أهل الخبره وتعارض أقوالهم فالمتعين هو الأخذ بالأقوى خبره كيفاً وكماً فأما كيفاً فواضح وأما كماً فلوجود أخبار الترجيح بالكم كما سيأتى عند تعارض البيئات.

المسأله الثامنه عشر: تقليد المفضول في المسائل الوفاقيه

اشاره

(١) احتاط الماتن (قدس سره) في تقليد المفضول حتى في المسائل الوفاقيه لفتوى الأفضل، وقد تقدم منا حيثيه هذه المسأله في المسائل السابقه أكثره من مره وستأتى أيضاً والضابطه التي نعول عليها خلافاً لبعض الأعلام هي أن الامارات إذا كانت متوافقه في النتيجة ومتفاوته

ص: ٤١٨

فى الدرجه يكون الاستناد للجمع فهى شبيبه بحال المجهد إذا وقف فى مسأله على أدله متفاوتة بعضها صحيح أعلائى وبعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها مؤيد وغيرها... فقد ذهب المشهور بأنه يستند إلى ماشاء منها .

والصحيح أنه يستند إلى الجمع وذلك لأن كل خبر واجد لشرائط الحجية فالمقتضى موجود ولا مانع من الأخذ بها إلا التعارض وهو مفقود فالمقتضى لشمول الدليل لهذه الحجج على حد سواء بدون ترجيح خبر على آخر لكونها متوافقه... لأنها واجده لشرائط الحجية فيستند إليها جميعاً لا على نحو البدل بل على نحو العموم الاستغراقى والعموم المجموعى أيضاً وهذا ليس بأمر اختيارى بل تعيينى وذلك لأن عموم فرض الحجية يشمله استغراقاً ومجموعاً بل وذكرنا نكته أخرى حاصلها : أن فى العموم المجموعى يدخل فيه ما ليس بحجه بمفرده .

فمثلاً: إذا كان لدينا اخبار صحيحه معتبره ولدينا اخبار ضعاف وكلها متوافقه فالاستناد إلى المجموع - إذ الخبر الضعيف لا يستند إليه بمفرده - لكون الضعيف بالانضمام موجب الاعتبار والاطمئنان بوثوقه، وهو أيضاً مؤثر فى الاستفاضه أو التواتر وغيرها من حيث الطريقيه وهذا مسلك القدماء وهو أيضاً يوجب مزيه فى بحث الدلاله فمثلاً لو تفرد الخبر الضعيف بقاء - مثلاً - يؤخذ به لأنه بضميمه الصحيح إليها يحصل

وثوق بصدوره وبالتالى تكون دلالتة ثابتة على مسند الحجية، فالصحيح هو العموم الاستغراقى والمجموعى ولا موجب للاخذ والترك بعد شمول دليل الحجية له ولزوم التعبد شرعاً بالامارات، ولا لغويه بلزوم الأخذ بالجميع لما بنينا عليه من أن المتنجز يتنجز فكلما ازدادت الشواهد على أمر ازدادت الحجج على العباد وكلما ازدادت الحجية ازداد التنجيز وكلما ازدادت التنجيز ازداد ثوابه أو عقابه، ومن هذا القبيل أحد تفاسير قوله تعالى: (يا نساء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقَيْتُنَّ) ١ .

نعم يبقى اشكال وتساؤل به يتوجه كلام السيد اليزدى (قدس سره) ارتكازا نظرا إلى أن التقليد ولاية نيابيه، وبعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره) فى تعليقه على العروه بأن التقليد بيعه من المكلف إلى نائب المعصوم (عليه السلام) ، وهذا صحيح كما مر بنا فى بدايات البحوث من أن الفتيا والمرجعية منصب ولائى وربما يأتى له زياده تفصيل وبيان لكونه منصبا ولائيا ولا- ضروره فى أن يكون المنصب الولاى ولائياً محضاً كما لا ضروره أن تكون الاماره أماره محضه بل تمتزجه بجنبه الولاىه وجنبه الامارىه كما فى القضاء فالجنبتان معتبرتان الامارىه والولاىه...

التوازن بين جنبه الولائيه والطريقه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه بلاحاظ الالتزام:

نعم يمكن أن تغلب جنبه الاماريه على جنبه الولائيه كما هو في منصب الفتيا، وأيضا يمكن أن تغلب جنبه الولائيه على جنبه الاماريه مثل السلطه التنفيذيه ويمكن أن تتساوى الجنبتان مثل القضاء. فلا ضروره لتمحض الامارات في الأماريه كما أنه لا ضروره لتمحض الحكم في السلطنه الولائيه وشبيه بهذا المطلب ما عند البلاغيين وعلماء الأدب من أن الجملة خبريه أو انشائيه وقد قلنا بوجود جمل كثيره خليطه من الاخبار والانشاء مثل قوله (عليه السلام): أقسم صادقاً - فإن الصبغه الظاهره في القسم هيالانشاء وأما اللون والصبغه التبعيه فيه هي أخبار عن حاجته وكذا الدعاء وقد يكون بالعكس فمثلاً المعتر والفقير لا يقول اعطني بل يقول: فاقتى شديده فإنه أخبار إلا أنه بداعى الانشاء بل ذكرنا أن الجملة لها جنبتان مركزتان ومرتكزتان فالفقيه لما يخبر بأن الفقاع حرام أو ماء الشعير إذا بقى إلى أن ينشئ حرم... فإنها فتوى استنباطيه وفي حين اخباره بالحكم الواقعي هو إنشاء للحرمة التي يلتزم بانشائها ويفتى بها بمقتضى منصبه الولائى النيابى وهو شبيه بالقاضى فمالم يبرز ويخبر لا تثبت حجته فالأخبار مركز فيها كما في الانشاء، ومثل الراوى المتحمل

لروايه يعتدُّ بها ويعتبرها ونحن نعلم به إلا أنه لم يحدث ولم يخبر بها فحينئذ لا يعتمد عليها ولا يصح نسبتها له نعم عندما يخبرنا بها بعد فإنه يخبر ويتعهد بكونها صادرة وصادقه فهو اخبار له لون وصبغه أخباريه وإنشائه.

ومن هذا ما قد يوجد في الأخبار أنه (عليه السلام) يخبر شخصا بخبر وإذا أفشاه ذلك الشخص يقول (عليه السلام): «كذب عليّ» لأن الامام (عليه السلام) لم يتعهد له بأن يخبر الآخرين فالخبر الذي أخبره به الامام (عليه السلام) وتعهد به هو مخصوص بهذا الفرد من الناس وعليه لو نقله إلى غيره فلأمام (عليه السلام) أن يكذبه لأنه لم يتعهد بهذا الاخبار لغيره من الناس فإذا أخبرت زيدا من الناس وقلت له هذا خاص بك ولا اتعهد به ولا أذن لك في اخبارك عنى للغير ثم أخبره فلنك أن تكذبه حقيقه ومن هذا القبيل أنه تعالى حيث لم يأذن لهم في الاخبار رماهم بالافتراء فقال عز من قال: (قُلْ آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ، فإنه تعالى جعل القول غير المأذون كذبا وافتراءً وإن كان مطابقاً للواقع .. وهذا بحث شائك له شواهد كثيره تعرضنا لها في علم الأصول في بحث الدلاله، وعليه فلا مانع من اشتغال الاخبار على الانشاء بل هو دائما هكذا ...

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

طبيعته منصب الفقهاء استغراقى لا مجموعى ولا بدلى:

فدعوى السيد اليزدى (قدس سره) بتقديم الفاضل عن المفضول بموجب كون منصب الفتيا فيه جنبه ولأئيه وهى تختلف عن بقية الامارات لما فيها من الجنبه الولائيه فيتعين الأخذ بالفاضل دون المفضول حتى فى الوفاقيات؟ فيه تأمل وذلك لأن طبيعته نصب الفقهاء- كما سيأتى فى المسائل اللاحقه - هو ما يستفاد من الأدله الوارده وما عليه الأماميه جيلاً بعد جيل من تصدى الفقهاء المتعديدين فى زمن واحد كما هو فى الكوفه فى تلك الأزمان يكون بنحو استغراقى لا بدلى ولا مجموعى فظهور قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء...» ، وقوله (عليه السلام): «فاجعلوه حكماً...» ، وغيرها، وعليه فيبقى التخيير على ما هو عليه فى الوفاقيات. نعم فى الموارد التى فيها تصادم وتدافع فيقدم الأعلم.

المسألة التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد

(١) المسألة تطبيق لما تقدم ولا يفرق فى المقام بين الوفاقيات وغيرها وذلك لأن قول غير المجتهد كلاقول، إلا أنه هل يجوز للمجتهد الذى لم يمارس الاستنباط التقليد أم لا؟ وهل يجب عليه الاحتياط وهل يحضر من التقليد؛ لعدم شمول السيره والأدله له؟ وإن كان بعض

(مسأله ٢٠) : يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبره وعلم باجتهاد شخص (١) وكذا يعرف بشهاده عدلين من أهل الخبره (٢) إذا لم تكن معارضه.....

الأعلام استظهر جواز التقليد له من بعض الأخبار، ومنها ما استند إليه الشيخ التبريزي (قدس سره) - ولنا فيهما تأمل - كخبر ارجاع يونس بن يعقوب إلى الحارث بن المغيرة النظرى مع كون يونس فقيهاً وفيه تأمل لأن هذا الارجاع فى زمن الصادق (عليه السلام) ويونس كان شاباً، وفتى فلعله قبل فقاهته وإن قال الشيخ التبريزي (قدس سره) أنه : لا منافاه بين كونه فتى وكونه فقيهاً، وعدم المنافاه مسلمه إلا أن احتمال صغره وقبل وصوله إلى الفقاهه لا يولد الاطمئنان بدلاله الخبر على ارجاع المجتهد إلى فقيه آخر... ونص آخر فيه ارجاع ابن ابى يعفور الفقيه للحارث... والكلام هو الكلام .

المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و

اشاره

(١) قد تقدم وقلنا: إنه يمكن للمراهق أن يميز ويفهم الاستنباط قوه وضعفاً وإن لم يكن له القدره على الاستنباط .

الأدله على حجه البيئه :

اشاره

(٢) وقد استدل على حجه البيئه بعده أدله:

الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:

فالتسالم - وهو السيره المتعاطيه يدا بيد عند المؤمنين والمسلمين

ص: ٤٢٤

بل والعقلاء - ليس هو إجماع حتى يقال: بأنه اجماع مدركى أو محتمل المدركيه فإن السيره لا يخذش فيها بالمدركيه فالاجماع الذى يرجع إلى السيره العمليه لا يخذش فيها بالعلم بالمدرك فضلًا عن احتمالها وذلك لأن معنى السيره هو قيامها على عمل متصل بعصر المعصوم (عليه السلام) وهو كاشف عن رأيه أو عن تقريره ولذلك ترى الفقهاء حين يستدلون بالآيات والروايات يضمنون إلى استدلالهم الاستدلال بالسيره وذلك لأن التقرير من المعصوم (عليه السلام) لا ينافى قوله المتمثل فى الآيات والروايات .

الدليل الثانى: ما يستظهر من أدله القضاء:

فما يظهر من أدله القضاء - وهى روايات مستفيضه ومتعدده بين الفريقين - كقوله (صلى الله عليه و آله):

« إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان » (١)، أن البينه هى الشىء البين فى نفسه هو الذى يستعمله ويستخدمه النبى (صلى الله عليه و آله) فى باب القضاء للحكم به، فالبينات فى نفسها بينات غايه الامر أنها تستخدم وتستثمر وتستعمل فى باب القضاء لأجل الحكم كميزان شرعى، لا- أن بينيتها وكاشفيتها تنشأ بالقضاء فهى مثل يمين الحالف فإنه فى نفسه يمين ودليل مشروعيتها من بحث سابق، غايه الامر أن دليل مشروعيتها فى باب الايمان والقسم واليمين له آثار عامه فى الميزان

ص: ٢٢٥

١- (١) - وسائل الشيعه: ج أبواب كيفيه الحكم، ب ٢ ص ح ١ .

الفتوائى حىث ورد أن صاحب الحق إذا استحلف المديون... ، فهنا فى باب القضاء رتب عليه أثر قضائى خاص لا أن حلفيه الحلف هى بالقضاء وذلك لأن موضوع الحكم متقرر دائماً فى رتبه سابقه على الحكم والحكم لا- يتكفل بايجاد موضوعه ، فقوله (صلى الله عليه و آله) «أقضى» هو حكم موضوعه البينه المفروغ عن كونها بينه وطريق معتبر قبل تعلق الحكم بها.

الدليل الثالث: استقراء موارد النفى والأثبات فى الاخبار:

إن المستقرئ لروايات حجيه البينه المتعرضه لأثبات شىء أو نفيه يراها آخذة حجيه البينه مفروغ عنها فالمتصفح فى الأبواب الروائيه الفقهييه يجد كما هائلا من الاخبار التى تدل على حجيه البينه بدلاله الاقتضاء وما يظهر من الآيات والروايات فى الأبواب المختلفه أن شهاده العدلين بينه ومعتبره .

وهذه الوجوه الثلاثه متقاربه جداً .

الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه:

موثقه مسعده بن صدقه - وإن كان بترياً إلا أنه ثقه، وهى نفس قاعده الحِل - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : سمعته يقول :

« كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل

الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قهرا ، أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البيئه»(١).

وتقريب دلالتها فإن قوله (عليه السلام) :

« حتى تقوم به البيئه » لو كان المراد من البيئه مطلق البيان فكيف يعطف

« أو يستبين على البيئه » فالتقابل ظاهر فى أن المراد من البيئه هنا هى شهادة العدلين المعتبر فى كل الأبواب فهى تثبت وتحرز غير ما هو ظاهر بقاعده اليد أو بسوق المسلمين أو غيرها من بقيه الامارات الموضوعيه، وهو يدل على أن البيئه أقوى من اماره اليد وبقيه الامارات الموضوعيه، وأيضا استفاد من روايات باب القضاء أن البيئه حجه وحجيتها متقدمه على الامارات الموضوعيه والامارات ذات الجنبه العمليه ، فالبيئه أقوى الامارت عدا الأقرار فإنه أقوى من البيئه فإنه سيد الأدله والامارت الموضوعيه وأما مع عدم الاقرار فالبيئه أقوى. نعم قد أشكل شيخنا الميزرا هاشم الأملى (قدس سره) على هذا الوجه الرابع: بأن البيئه التى هى قاعده وممتده فى كل الابواب لا يناسب الاستدلال لها بخبر واحد .

ص: ٤٢٧

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ١٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٤ ص ٨٩ ح ٤ .

بشهادة آخرين من أهل الخبره ينفيان عنه الاجتهاد(١).....

تناسب حجيه كل شى وحجمه:

ومراده (قدس سره) الاشاره إلى نكته - وإن لم يبلورها وقد نقحناها فى علم الاصول - وهى أن حجيه كل شىء تتناسب مع حجمه فمثلا فى أصول العقائد يذكرون أنه لابد أن يستند إلى ما يفيد القطع لا الظن المعبر وذلك لأن أصول العقائد أمر خطير فكيف يثبت بالظن المعبر... وهكذا.

فهناك تناسب طردى بين الشىء الذى يراد إثباته وبين الحججه الداله فإذا كان حجمه أكبر من الحججه المعبره فإنه من زياده الفرع وهى النتيجة على أصل مقدمات الاستدلال إذ الفرع لابد أن يكون مقطوعاً فكيف يكون ما يثبته ظنياً فلا يثبت فى باب الدماء والقصاص قاعده مثلاً بمجرد روايه وذلك لخطورته، نعم يمكن أن يثبت بالروايه الواحده فرعاً لا قاعده فلا بد من التناسب الطردى بين متعلق الحجيه والحجيه.

فالشكال من هذه الججه صحيح لو أرادنا الانفراد استدلالاً بهذه الموثقه كما هو الظاهر من مستمسك العروه وأما لو أردنا تأييد الأدله المتقدمه بها فلا اشكال.

(١) للتعارض وليس الأصل فى تعارض الامارات هو التساقط كما تقدم وعليه يعمل بكل عامل يرجح به الجانب الكيفى أو الكمى كالأشد خبره.

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم . وكذا الأعلميه تعرف بالعلم أو البينه غير المعارضه ، أو الشياع المفيد للعلم(١).

حقيقه الشياع:

(١) واضح أن حقيقه الشياع هي كثره اخبار بواسطه وهو نوع من التواتر أو الاستفاضه وهو مما يولد العلم العرفى المعبر عنه بالاطمئنان - وقد ذكرناه فى بحث الحجج من الاصول - وذلك لادن الحجج تاره الاعتبار لها والاحتجاج بها بنحو افرادى وتجزئى بلحاظ كل فرد فرد وتاره بنحو مجموعى بلحاظ مجموع الامارات والقرائن فكل أماره اماره وإن كانت ليست حجه فى نفسها ولم يقم دليل على اعتبارها بنحو فردى واستقلالى إلا أن مجموعها يولد الاطمئنان المعول عليه عند العقلاء، وهذا هو مبنى القدماء من عدم التعويل دائما على الحجج الافراديه بما هي مستقله بل يعولون على الحجج المجموعيه فلا يرونها حججا مستقله بل يرونها حججا أنضماميه وغير مستقله، فالكشف الحاصل من مجموع امارات وقرائن أكثر درجه من الكشف الحاصل حتى من خبر الواحد الصحيح الأعلائى إذ الخبر الصحيح لا تصل درجته إلى الخبر المستفيض.

فالفرق بين الحجيه الافراديه والحجيه المجموعيه التراكميه أنه فى الحجيه الأفراديه يشترط ثبوت الحجيه والاعتبار لكل فرد فرد من الاماراتوأما الحججه المجموعيه فهي أعم إذ قد يتكوّن من تراكم أفراد كل

فرد منها حجه فى نفسه وقد يتكوّن من تراكم أفراد غير حجه فى نفسها ولكن المجموع منها بما هو مجموع حجه .

فمثلا- ذهب الشيخ الانصارى (قدس سره) فى حجه الاجماع المنقول بخبر الواحد أنه ليس حجه بنفسه وإنما يعبر عنه بجزء الحجه وقصده هو هذا النهج المجموعى التراكمى وهو مختار صاحب المقاييس (قدس سره) .

هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا؟:

الصحيح لدينا أن خبر الواحد حجه فى اثبات الموضوعات فى الجملة لا بالجملة وهو مسلك العلامة الحلى والقدماء بخلاف متأخرى العصر فإن خبر الواحد عندهم حجه إلا ما خرج بالدليل والصحيح هو التفصيل بين اثبات الموضوع المجرد الذى لا يترتب عليه استحقاق طرف على طرف فخبر الواحد حجه وبين الموضوع الذى يترتب عليه اثبات استحقاق لطرف على طرف وإن لم يكن بينهم نزاع، نعم فى بعض موارد القضاء جعل الشارع حجه خبر الواحد مع اليمين.

وهذه النكته جاريه فى سيره الأعراف البشرىه التى لا- تنتمى إلى ديانات السماء فهو عرف عقلائى متفشى فإنهم فى مسائل الحقوق لا- يعولون على العدل الواحد. ففى موارد استحقاق طرف على طرفولو مع الوفاق وعدم التنازع لا يؤخذ بخبر الواحد عندهم بل بالبينه.

(مسأله ٢١) : إذا كان مجتهدان لا- يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما ولا- البينه ، فإن حصل الظن بأعلميه أحدهما تعين تقليده(١)،

وعلى ضوء هذا فإن الاجتهاد والمرجعيه من المناصب الشرعيه والزعامات القياديه الدينيه الالهيه فهو من الامور الخطيره جداً والصحيح فيها أن لا يثبت الاجتهاد أو الفقيه إلا بالعلم أو بالبينه ولا يكفى فيه خبر الواحد ولا الوثوق الذى هو بدرجة الوثوق الحاصل من خبر الواحد بل لابد من الوثوق الموجب للاطمئنان.

المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالظن بأعلميه مع تعذر العلم والعلمى

أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:

(١) هذا خاص بموارد الاختلاف وحاصله أن الظن بأعلميه أحدهما بل احتمالها مع عدمه فى الآخر مرجح فإذا ظننا أو احتملنا أعلميه أحدهما المعين فإن نفس الظن والاحتمال فى حاله عدم العلم مرجح.

وقد يشكل بشمول الاطلاقات لكلا الفتويين ونفى التعيين بالبراءه فالنتيجه هى التخيير؟

ص: ٤٣١

بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم ، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يحتمل أعلمية الآخر ، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

والجواب: أن الأخذ بمظنون الأعلمية أو محتملها في مقام الشك ليس من التمسك بأصالة التعيين وذلك لما في التمسك بها من شبهه الدور بل البناء على التعيين من باب الترجيح بين المتعارضين كما هو في المقام وذلك لأن المخالفه بين نفس الفتويين على حسب الفرض باضافه ما نذهب إليه في التعارض من عدم التسايط فالمرجع هو الترجيح، والظن والاحتمال - في مقام الشك وعدم العلم - مرجح عند العقلاء فأصل الترجيح قاعده عقلائيّه وإن تصرف الشارع في تهذيب بعض مرجحاتها.

ص: ٤٣٢

المسأله الاولى: وفيها عده جهات: ٤٤٤

الجهه الأولى: فى المكلف: ٤٤٤

الجهه الثانيه: فى عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعاديات: ٤٤٨

التقليد فى تفاصيل الاعتقادات: ٤٤٩

الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب : ٤٥٠

ما يحتمل فى حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٥٤

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا..... ١٨

الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقى : ٤٥٥

الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا..... ٢٠

الوجه فى تصوير الوجوب العقلى: ٤٥٧

الوجه الأول: الوجوب المقدمى: ٤٥٧

الوجه الثانى: تنجز العلم الاجمالى بالتكاليف: ٤٥٨

الوجه الثالث: منجزيه صرف الاحتمال: ٤٥٨

الوجه: الرابع من باب شكر المنعم: ٤٥٩

الاستدلال بشكر المنعم فى سلسله العلل والمعلولات: ٤٥٩

الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد: ٤٦٠

عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلومات: ٤٦٦

الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه: ٤٦٨

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتاً: ٤٧٠

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتاً: ٤٧١

الوجوب التخييري حدوثى أو استمرارى؟: ٤٧٣

الجهه الخامسه كون التخيير بين هذه الثلاثه عرضى أو طولى : ٤٧٦

الجهه السادسه فى مشروعيه الاحتياط وأقسامه : ٤٨٠

أقسام الاحتياط: ٤٨٢

القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع: ٤٨٢

القسم الثانى: الاحتياط فى التقليد: ٤٨٥

القسم الثالث: الاحتياط فى الاجتهاد: ٤٨٦

القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد: ٤٨٧

القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط : ٤٨٨

القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٩٠

المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط ٤٩١

القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانعه منه: ٤٩٤

الوجه الأول: المانع الموضوعى الجارى فى جميع الاعمال: ٤٩٤

الوجه الثانى: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما فى

الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز: ٤٩٩

الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى: ٤٩٩

المقدمه الأولى: فى بيان عنوان الاداء والامثال... ٥٨

بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين: ٥٠١

الفرق بين الأداء والامثال وآثارهما: ٥٠١

المقدمه الثانيه لبيان المختار: تقوم الامثال بالاقبال والحضور: ٥٠٦

بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلى فى الامثال: ٥١٠

ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامثال الاجمال أشد انصياعا من الامثال التفصيلى: ٥١١

خلاصه القول فى عدم عرضيه الاحتياط لأخويه فى العبادات: فلاعتبار العلم التفصيلى فى الامثال، ولعدم الصغرى فى

المعاملات... ٥١٦

الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره فى تعيين الاجتهاد والتقليد: ٥١٩

عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع: ٥٢١

الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد: ٥٢٥

اعتبار القسم الثانى من أقسام الاحتياط: ٥٢٨

اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط: ٥٣٠

اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط: ٥٣٠

اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط: ٥٣١

اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط: ٥٣١

تنبيه: فى صياغه الجمع بين التعارضين ... ٨١

لمسأله الثالثه: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك ٥٣٢

بقية الوجوه المانعه من احتياط القسم الأول التى استند إليها الميرزا النائنى (قدس سره): ٥٣٣

المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر: ٥٣٣

المانع الثانى: اقتضاء التعيين عند الدوارن بين التعيين والتخير: ٥٣٥

المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى: ٥٤١

المانع الرابع ظواهر الأدله وهو عام يشمل العبادات والمعاملات: ٥٤٦

المانع الخامس: أدله وجوب التعلم: ٥٤٩

وخلصه الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهد والتقليد خمسه: ٥٥٢

المسأله الرابعه: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار ٥٥٣

المسأله الخامسه: التقليد فى موضوع الاحتياط وحكمه. ٥٥٤

المسأله السادسه: التقليد فى الضروريات . ٥٥٤

المسأله السابعه: بطلان عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط. ٥٥٥

المسأله الثامنه: تعريف التقليد. ٥٥٦

وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولى والعمل الفقهى: ٥٥٩

بعض أدله تعاريف التقليد: ٥٦١

الدليل الأول وما فيه: ٥٦١

الدليل الثانى وما فيه: ٥٦٢

التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عدة شواهد: ٥٦٨

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبه على العمل: ٥٦٨

الشاهد الثانى: أن التقليد يتعاطى مع أماريه الفتوى: ٥٦٨

الشاهد الثالث: ما ورد فى الروايات المستفيضه على تسميه التقليد بالأخذ، وهى على طوائف: ٥٦٨

الطائفة الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهى مستفيضه: ٥٦٨

الطائفة الثانية الاخبار المعبره بالتقليد: ٥٧١

نكته مهمه رجاليه ودرايه: ٥٧١

الطائفة الثالثه الاخبار المعبره بالرجوع: ٥٧٨

الطائفة الرابعه: الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفه: ٥٧٨

الطائفة الخامسه: الاخبار المعبره بالافتاء للناس: ٥٧٩

الطائفة السادسه الاخبار المعبره بالسؤال «عمن أسأل»: ٥٨٠

المختار فى تعريف التقليد: ٥٨٢

مناقشه القول بعدم الثمره فى تعريف التقليد: ٥٨٤

أدله التقليد وحجيه الفتوى: ٥٨٨

الأدله على حجيه التقليد: ٥٨٩

الآيات الكريمة: ٥٨٩

الآيه الأولى آيه النفر: ٥٨٩

الآيه الثانيه آيه السؤال: ٥٩٤

الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول: ٥٩٦

الاعتبار الانضمامي: ٥٩٧

الآيه الثالثه والأخبار بما استحفظوا: ٦٠٣

الأخبار الداله على حجيه التقليد: ٦٠٥

الطائفه الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام: ٦٠٥

والطائفه الثانيه بلسانه حجيه الفتوى مطابقه: ٦٠٩

النوع الثالث ما دل على حجيه الفتوى والخير: ٦١٨

الاستدلال بسيره العقلاء والتمشعه: ٦٢٢

المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداء وبقاء. ٦٢٤

الأدله على عدم جواز تقليد الميت: ٦٢٤

الدليل الأول دعوى الاجماع: ٦٢٤

تقريب تحقق الإجماع: ٦٢٨

أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد فى حفظ الدين: ٦٢٨

ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) فى المقام من لزوم إمام ثالث عشر: ٦٣٨

التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدس سره): ٦٣٨

التقريب الأول: ٦٣٨

التقريب الثاني: ٦٤١

التقريب الثالث: ٦٤١

تقييم الاجماع: ٦٤٣

الدليل الثاني ظهور الأدله في اعتبار الحياه: ٦٤٥

الاشكالات على الدليل الثاني: ٦٤٦

الاشكال الأول: ٦٤٦

الاشكال الثاني: ٦٤٧

الاشكال الثالث: ٦٤٧

الاشكال الرابع: ٦٥٠

الجواب النقضي: ٦٥٢

الجواب الحلّي: ٦٥٢

الاشكال الخامس استصحاب عدم الحجيه بتقريبه: ٦٥٣

الأدله التي استدلت بها على جواز تقليد الميت ابتداءً: ٦٥٧

الدليل الأول سيره العقلاء: ٦٥٧

الاشكال عليه: ٦٥٨

الدليل الثاني: اطلاقات الأدله والعناوين: ٦٥٩

الدليل الثالث: استصحاب الحجيه الثابته للفتوى بعد الموت . ٦٦١

الاعتراض الاول وجوابه: ٦٦١

الاعتراض الثاني وجوابه: ٦٦٢

الاعتراض الثالث وجوابه: ٦٦٢

بيان المختار فى تقليد الميت ابتداءً: ٦٦٥

المقدمه الأولى: فى اشتمال حقيقه الفتوى على الأمازيه والولايه: ٦٦٥

المقدمه الثانيه: فى عدم الدليل على بقاء الولايه بعد الموت. ٦٦٥

المقدمه الأولى وأدلتها: ٦٦٥

الدليل الأول: ٦٦٥

بيان دور النبى فى التشريع: ٦٦٥

الدليل الثانى: اعتبار الولايه السلطنه فى الفتوى وشواهد: ٦٧٠

شواهد الآيات: ٦٧٠

شواهد الاخبار: ٦٧٢

ومن الشواهد على اعتبار المنصبه والولايه: العلم . ٦٧٨

ومن الشواهد: حقيقه ما يقوم به الفقيه المفتى . ٦٧٨

ومن الشواهد عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض: ٦٧٩

المقدمه الثالثه لبيان المختار فى الاحتياج إلى ولايه الحى : ٦٨٣

تقليد الميت بقاء: ٦٨٧

أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت: ٦٨٨

الأول: اطلاق الأدله اللفظيه: ٦٨٨

الدليل الثانى اطلاق سيره العقلاء وما فيه: ٦٩٣

الدليل الثالث سيره المتشرعه وما فيه: ٦٩٣

الدليل الرابع الاستصحاب وما فيه: ٦٩٥

المختار: ٧٠٠

تقليد الميت بواسطه الحي: ٧٠١

خلاصه البحث فى مسأله تقليد الميت ابتداء و بقاء ثلاثه جهات: ٧٠٦

اشكالان يردان على الارجاع للميت وجوابهما: ٧٠٧

الاشكال الثانى: ارجاع الحي إلى الميت المختلف معه فى مسأله البقاء. ٧٠٧

التأمل فى الجوابين: ٧٠٨

المسأله العاشره: الرجوع للميت بعد العدول عنه. ٧١١

العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط: ٧١٢

المسأله الحادي عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعم. ٧١٤

ثلاث صور العدول: ٧١٥

الصوره الأولى: العدول إلى غير الأعم ٧١٥

الصوره الثانيه: العدول إلى الأعم. ٧١٥

الصوره الثالثه: العدول إلى المساوى: ٧١٥

المباني عند اختلاف المتساويين: ٢٢٥

المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط. ٧١٦

المبنى الثانى: التعارض فقط فى مرحله الفعلية وعدم التساقط: ٧١٦

الحجيه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه: ٧١٧

الحجيه الاقتضائيه عند الآخوند (قدس سره) ٧١٧

المبنى الثالث: بيان الاصفهاني لرأى المتقدمين بالحجيه الازدواجيه وأن التعرض فى التنجيز لا فى التعذير: ٧١٩

بيان حقيقه الحجيه التخيرييه وأثره فى النتيجة ٧٢٣

ما أورده السيد الخوئى (قدس سره) على الاصفهاني (قدس سره): ٧٢٦

خلاصه المباني فى الحجيه التخيرييه : ٧٢٩

بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه: ٧٣٢

عدم انعدام الاراءه التكوينييه عند تنافى الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعى على المحمولى: ٧٣٢

الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف: ٧٣٦

بيان ارتكازيه عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام: ٧٣٩

خلاصه الكلام فى تنافى الامارتين ٧٤٤

الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار فى تساقط الامارتين المتنافيتين: ٧٤٥

الاشكال الأول: ٧٤٨

الاشكال الثانى: ٧٤٨

معنى الحجيه الامضائيه: ٧٤٨

الاشكال الثالث: ٧٥١

دخاله التخير ودخاله أخذ المكلف فى مراتب الحكم المتأخره: ٧٥١

ص: ٤٤٢

نكته صاعنيه فى عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله ٧٥٧

بيان المختار: ٧٤٢

أدله جواز العدول وعدمه: ٧٤٧

الدليل الأول: الاستصحاب: ٧٤٧

الدليل الثانى: لزوم المخالفه للقطعيه: ٧٤٨

جواب السيد الخوئى (قدس سره): ٧٤٩

الجواب الثانى على لزوم المخالفه القطعيه: ٧٧١

الدليل الثالث: الاجماع: ٧٧٢

الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه: ٧٧٤

اشكال انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصلى المتولد منه وجوابه: ٧٧٦

المسأله الثانيه عشر: وجوب تقليد الأعلم. ٧٨٠

صور التقليد عند تعدد المجتهدين : ٧٨٠

منهجيّه الاجتهاد والاسنباط: ٧٨١

خطوره النظره التجزيئيه فى الاستدلال: ٧٨٢

المنهج الرجالى: ٧٨٢

النظره المجموعيه للأدله فى العلوم الدينيه: ٧٨٦

الوجه فى كثره أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها: ٧٨٦

الصوره الثانيه التقليد مع علم باختلاف الفقهاء: ٧٩٠

أدله تقليد غير الأعلم فى صوره الاختلاف: ٧٩٠

الأول: الاجماع ٧٩٠

الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الاعلم وما فيه ٧٩٦

الدليل الثالث: اطلاق الادله ٧٩٩

الدليل الرابع: ارجاع الائمة (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه ٨٠٠

الفرق بين حقيقه الدور التشريعى للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعى للفقيه ٨٠١

الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلميه ٨٠٦

الدليل السادس: إطلاق أدله حجه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه: ٨٠٧

اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله ٨٠٨

الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعليه ٨١٠

الدليل السابع مقتضى الأصل العملى وما قيل فيه وجوابه: ٨١١

أدله اشتراط الأعمليه عند العلم بالاختلاف: ٨١٢

الدليل الأول: الاجماع. ٨١٢

الدليل الثاني: سيره العقلاء وسيره المتشرعه وما فيها. ٨١٢

الدليل الثالث الاخبار ٨١٣

الخير الأول: مصححه عمر بن حنظله. ٨١٣

اشكالان على اختصاص المصححه بباب القضاء ٨١٤

تقوم الحكم القضائى بالفتوى ٨١٤

ص: ٤٤٤

الجواب عن الاشكال الاول: ٨١٤

الجواب عن الأشكال الثاني: ٨١٦

الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر. ٨١٧

الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين. ٨١٨

الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم. ٨١٨

برهان الضروره العلميه لدور العصمه في التشريع ٨٢٤

احتملان في معنى الاخبار: ٨٢٩

الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه. ٨٣٣

الصوره الثالثه: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء. ٨٤٠

تعين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره. ٨٤٠

الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر وما فيه: ٨٤٠

الدليل الثاني: السيره القائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف. ٨٤٢

الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلم في صوره احتمال الخلاف ٨٤٤

الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه. ٨٤٥

الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه. ٨٤٧

الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها: ٨٥٠

الاختلاف في تفسير شرط الأعلميه: ٨٥١

ثلاث صور وجوب الفحص: ٨٥٣

كيفية الاحتياط في عملية الاستنباط: ٨٥٤

المسألة الثالثة عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه. ٨٥٨

صور التقليد المجموعى: ٨٥٨

الصوره الأولى: مع العلم بالوافق بين المستاويين: ٨٥٨

الصوره الثانيه العلم بالتساوى فى الاعلميه مع احتمال الخلاف: ٨٥٩

الصوره الثالثه: التساوى فى الاعلميه مع العلم بالاختلاف فى الفتاوى ٨٦٣

أدله القائلين بالتخير بين المتساويين ٨٦٤

الحجيه الاقتضائيه بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين ٨٦٤

الأصل العقلائى عدم تساقط الامارات المتعارضه ٨٦٦

الترجيح بالأورعيه: ٨٦٨

الاجبار الوارده فى هذا الباب: ٨٦٩

التثبت فى الموضوعات وأثره فى الفتيا: ٨٧١

ما يستدل به على اعتبار الاورعيه ٨٧٢

الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله: ٨٧٢

عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله: ٨٧٣

الاشكال الأول: ضعف السند. ٨٧٣

الاشكال الثانى: اختصاصه باب القضاء. ٨٧٤

الاشكال الثالث: عدم ربط الاورعيه بالأماريه وما فيه: ٨٧٥

الخبر الثانى: موثق داوود بن الحصين: ٨٨١

الخبر الثالث: حسنه ذبيان بن حكيم: ٨٨٣

الدليل الثانى: سيره العقلاء على الترجيح بالأورعيه ٨٨٣

المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى. ٨٨٨

النظام النبائى للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى فى حيثياته المختلفه: ٨٨٨

الوجه فى عدم الرجوع إلى الغير فى بعض المسائل الاحتياطيه: ٨٨٨

المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء. ٨٩٠

اختلاف الميت والحي فى مسأله البقاء : ٨٩١

فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثه: ٨٩٣

الأمر الأول: الاختلاف فى حكم أصل البقاء على تقليد الميت وله صور ٨٩٣

الصوره الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجويز الميت. ٨٩٣

الصوره الثانيه لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت. ٨٩٣

الامر الثانى: الاختلاف فى نوع الحكم البقائى: ٨٩٤

التعارض الطولى بين الأمارات كالتعارض العرضى: ٨٩٥

الأمر الثالث: الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم: ٨٩٨

ما يرد على الأعلام فى جميع ما تقدم من الصور: ٨٩٩

المسأله السادسه عشر: بطلان عمل العامى بدون تقليد. ٩٠٢

الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره: ٩٠٦

المسأله السابعه عشر: تعريف الأعلم. ٩٠٩

الأعلميه ومراحل الاستنباط: ٩٠٩

الحيثيه الأولى: أنه الأعرف بالقواعد والكبرويات. ٩٠٩

الحيثيه الثانيه: أنه الأعرف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله . ٩٠٩

الحيثيه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفه النظائر: ٩١٠

الحيثيه الرابعه: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار...لأمور: ٩١٠

الأمر الأول: الاجتهاد فى التبويب. ٩١١

الأمر الثاني: التقطيع. ٩١١

الأمر الثالث: الاختصار فى نقل الاخبار: ٩١٣

الحيثيه الخامسه أن يكون الأجود فهما للأخبار: ٩١٦

الحيثيه السادسه: مطالسه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله: ٩١٦

الحيثيه السابعه: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما: ٩١٦

الحيثيه الثامنه: أن يكون متضلعا فى فهم الفرض الفقهي تصورا: ٩١٩

الحيثيه التاسعه: أن يكون الأجود فى صياغه وقولبه وحبك النتائج الفقهي: ٩٢١

الحيثيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره تكون من جهه موضوعيه وأخرى ذاتيه: ٩٢٢

الحيثيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه

الصناعه الفقهيه والفرق بينهما: ٩٢٤

الحيثيه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى: ٩٢٥

الحيثيه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات: ٩٢٨

الحيثيه الخامسه عشر أن يكون ذا عارضه فقهيه: ٩٢٩

الحيثيه السادسه عشر الاحاطه الفقهييه: ٩٣٠

مناهج الاستدلال: ٩٣١

١- منهج الملازمات: ٩٣٣

٢- منهج التشقيق فى الاستنباط: ٩٣٧

٣- منهج الحليل: ٩٤٥

مطلب فى الشعائر الدينيه: ٩٤٧

بيان مختصر فى رد شبه لاتدع أحدا دون الله: ٩٥٢

٤- منهج عمليه شرح الفرض الفقهي: ٩٥٣

مطلب فى الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل: ٩٥٤

المختار فى تحقق الأعلميه: ٩٥٧

أهل الخبره المعتمد عليهم فى معرفه الفقيه الجامع: ٩٥٩

المسأله الثامنه عشر: تقليد المفضول فى المسائل الوفاقيه. ٩٦٠

التوازن بين الجنبه الولائيه والطريقيه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه

ص: ٤٤٩

طبيعته منصب الفقهاء استغراقى لا مجموعى ولا بدلى: ٩٦٧

المسأله التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد. ٩٦٧

المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و ... ٩٦٨

الأدله على حجيه اليه: ٩٦٨

الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع: ٩٦٨

الدليل الثانى: ما يستظهر من أدله القضاء: ٩٦٩

الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والاثبات فى الاخبار: ٩٧٠

الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه: ٩٧٠

تناسب حجيه كل شى وحجمه: ٩٧٢

حقيقه الشيعه: ٩٧٣

هل ثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا: ٩٧٤

المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالظن بالأعلميه مع تعذر العلم والعلمى ٩٧٥

أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال: ٩٧٥

سرشناسه: سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان قرار دادی: العروه الوثقی . شرح

عنوان و نام پدید آور: سند العروه الوثقی (کتاب الاجتهاد والتقليد) / تقريراً لباحث محمد السند؛ بقلم زهير بن الحاج علي الحكيم.

مشخصات نشر: تهران: دارالکوخ، ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهري: ۲ ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۳-۴؛ ج ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۴-۱؛ ج ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۲-۷:

یادداشت: عربي.

یادداشت: ج ۲ (چاپ اول: ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴).

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد والتقليد (سند العروه الوثقی).

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «العروه الوثقی» تالیف عبدالکاسم یزدی است.

یادداشت: کتابنامه.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد والتقليد.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد والتقليد (سند العروه الوثقی).

موضوع: یزدی، سید محمد کاسم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. العروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: *Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century

موضوع: اجتهاد و تقليد

موضوع: *Ijtihad and taqlid

شناسه افزوده: حکیم، زهیر

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

رده بندی کنگره: ۱۸۳/۵/BP ۴۰۲۱۵۳/۴۰۲۱۵۳ ۱۳۹۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۸۸۵۸۴۳

ص: ۱

اشاره

سند العروها الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد)

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم زهير بن الحاج على الحكيم

ص: ٢

(مسأله ۲۲) : يشترط فى المجتهد أمور :

البلوغ (۱)

المسأله الثانيه والعشرون: الشروط المعتره فى تصدى المجتهد:

اشاره

(۱) الصحيح أنها شروط فى تصدى المجتهد للفتوى لا فى أصل الاجتهاد والفقاهه وإلا فغير المتصدى لا يشترط فيه البلوغ ولا الرجوليه ولا العداله... فيجوز له أن يعمل برأيه...

الشرط الأول: البلوغ ، وأدلته:

الدليل الأول: حديث رفع القلم وما فيه:

ويستدل عليه برفع القلم عن الصبى حتى يبلغ فهو ليس بمكلف باراده تكليفه تامه مع بقاء أصل التشريع إلا أن فعليته غير تامه وإذا لم يكلف فكيف يكون الصبى متقلدا منصبا شرعيا له مسؤوليات وهو غير مسؤول وغير مدان فلا بد من أن يكون بالغاً لكي يصح له أن يكون مرجعاً للتقليد.

ويرد على هذا ثبوت النبوه والامامه قرآنيا فى سن مبكر و هذا يدل على أن الصغر لا ينافى النبوه والامامه فكيف بما هو دون ذلك كالفقاهه وأيضاً الذى يرى أن مقام الفتيا أماره وكاشف فلا فرق عنده بين البالغ وغيره بخلاف من يراه سلطه وقدره ومنصب وزعامه ونيابه عن المعصوم (عليه السلام) .

وفيه: أن ثبوت النبوه والامامه لفرض حصول الكمال بإرادته إلهيه فى

ص: ۳

الصغر فيمن يصطفيه البارى تعالى لذلك بخلاف ما نحن فيه مما هو مقام غير اصطفائي والشاهد على ذلك أن مقام النبوه والامامه يقتضى كمالاً ورشداً فوق الكمال والرشد الحاصل بطبعه الامتداد الزمنى فى طبيعه بقيه البشر فإنه قد يقتضى رشداً لدنياً وهيباً اصطفائياً، وقد مرّ أن مقام الفتيا مقام سلطه وقدره كما مرّ وليس إماريه محضه.

وأما بحسب الأدله العامه : كأخبار رفع القلم فإن الصبى غير مكلف فكيف يتحمل هذه المسؤوليه، هذا على المشهور وأما على ما ذهبنا إليه من كونه مخاطباً ومكلفاً وفقاً للشهيد الأول وجمله من الأعلام من أنه مكلف ومخاطب بالاحكام الشرعيه وإن لم يعاقب، وهذا يستلزم قصورا فيه وفى كونه حقيقاً بهذه المناصب محل تأمل؛ إذ حديث الرفع سواء رفع قلم التشريع أو قلم المؤاخذة فإن وجه المبنيين أى مبنى رفع قلم التشريع أو مبنى رفع المؤاخذة يمنع من صلوح أهليه غير البالغ لمنصب المسؤوليه .

وبهذه الأحاديث فغير البالغ غير مسؤول وغير مدان فكيف يتولى وتكون له مسؤوليه على هذه المناصب الخطيره وقد رفع الشارع عنه المسؤوليات والتقليد من أعظم المسؤوليات فمطلقات أدله التقليد لا تنسجم مع من لا مسؤوليه له كغير البالغ الذى رفعت عنه المسؤوليه .

فالمسك بالاطلاق فرع تحديد معنى المطلق حتى يتمسك به فيما

ينسجم مع معناه وليس الاطلاق أمر عشوائي استرسالي من دون نظر إلى المعنى الذاتى للمطلق.

وبناء على كون الاجتهاد والمرجعيه زعامه لا تنسجم مع رفع القلم عن الصبى لعدم مسؤوليته، نعم على مسلك أن الفتيا أماره محضه خاليه من أى سلطه ومنصب لا- يتنافى - على هذا المسلك - مع خصوص حديث رفع القلم ولكنه يتنافى مع غيره من الأدله كما سيأتى....

الدليل الثانى : قاعده سلب الاراده التامه عن الصبى:

اشاره

وقد استدل بأمور:

منها صحيحه محمد بن مسلم ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «عمد الصبى وخطأه واحد»^(١). وغيره من الاخبار وقد استفاد مشهور القدماء من هذه القاعده أن الصبى مسلوب العبارة، وقد اعترض متأخرو الاعصار عليه بعدم الدليل على هذه القاعده؟ .

والصحيح أن اخبار : «عمد الصبى وخطأه واحد» و «عمد الصبى وخطأه تحمله العاقله» تدل على سلب العبارة فيما يصلح منه التصدى لو أعتبر! إذ كيف يتصدى وهو مسلوب العبارة! فإن مسلوب العبارة لا تقبل رواياته ولا قوله ولا شىء منه فمعنى مسلوب العبارة أنه لا اراده تامه له

ص:٥

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٩ أبواب القصاص، ب ١١ ص ٤٠٠ ح ٢ .

بل اراده ناقصه لا أنه لا اراده له بالمره خلافاً لبعض المشهور من أنه مثل البهائم بل له اراده ناقصه ولهذا تصح تصرفاته من عقود أو ايقاعات برعايه وليه، فهذه القاعده مهمه.

وقد أشكل بعض الأعظم (قدس سره) وتلاميذته على هذه القاعده بأن هذا تعبد خاص في باب القتل والديات فلا يعمم إلى غيرهما كباب التقليد.

والجواب: أن الشارع ليس في مقام تأسيس قاعده تحمل العاقله ديه القتل بل هذه قاعده مفروغ عنها في رتبه سابقه على حكم الديه والقصاص فإن الخطأ - بعد تقررره - يترتب عليه تحمّل العاقله الديه والقاعده الثانيه - هي تنزيل عمد الصبى وخطأه منزله واحده - ثابتة بأخبار متعدده . فالقاعده الاولى لا تخص الصبى بل تعم البالغ الكبير، وإنما الشارع بصدد إثبات القاعده الثانيه التي تنقح موضوع القاعده العامه المفروغ عنها وهي تحمّل العاقله الفعل الخطئى، فإن الامور الخطئيه تتحملها العاقله فعندنا قاعدتان الاولى تحمل العاقله الفعل الخطئى.

قاعده عمد الصبى خطأ:

بصدد اثبات أن أفعال الصبى العمديه خطأً تعبداً وهذه القاعده لا دخل لها بالقتل ولا بغيره بل القتل من مصاديقها؛ ولهذا الشارع لم يعبر بالقتل بل عبر بالعمد وهو أعم ومورد القتل تطبيق لهذه القاعده فعندنا

قاعدتان الأولى أن عمد الصبي خطأ والقاعده الثانيه مباينه للأولى وهى تحمل العاقله للديه فى الأفعال الخطئيه المستفاده من أخبار كثيره أخرى والشارع المقدس ليس فى مقام التعبد بتشريع قاعده تحمل العاقله بل بصدد بيان و جعل أن عمد الصبي خطأ ولا علاقته له بخصوصيه القتل أو بغيره فالخطأ صفة للأرادته بالذات فإن الاراده هى التى تخطأ أو تتعمد فهذه صفات للإرادته. نعم هى صفة للفعل بالتبع.

فاخبار «عمد الصبي خطأ» أى إرادته ناقصه فتطبيقه على مورد قتل الصبي لكونه فعل خطأ تعبداً وإذا كان فعلا خطئيا فتحملة العاقله.

ولهذا لا تشمل هذه القاعده الاثار المترتبه على طبيعه مطلق الفعل غير المقيد بالعمد ولا المقيد بصفه الخطئيه ، مثل ضمان الاتلاف فإنه

مترتب على نفس مطلق الفعل لا بصفه العمد ولا بصفه الخطأ.

الدليل الثالث: قوله تعالى: (وَابْتُلُوا الْيَتَامَى)

قوله تعالى: (وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) .

وليس هذا العموم خاصا باليتامى بل مطلق الصغير فإنه لا يدفع إليه المال ليتصرف فيه إلا بعد أن يبلغ رشده ، فتدلل على أن معاملاته الخاصه غير نافذه فإذا كانت معاملاته الفرديه غير معتبره وغير نافذه فكيف بما هو أخطر وإذا كان محجورا فى معاملاته الفرديه فكيف لا

يكون محجوراً في الأموال العامه الحظيره للامه .

وكل ما استدل به من روايات وآيات - المذكوره في محلها على حجر الصبي في معاملاته وایقاعاته وعدم استقلاله في أقواله وتصرفاته - يدل على ما نحن فيه بطريق أولى فإذا كان محجوراً وممنوعاً في الاموال الخاصه فكيف بالمال العام فتدل على الحجر والمنع في الثاني بالأولويه القطعيه.

إلا- أن هذا لا يعنى أنه مسلوب العبارة بل له اراده إلا أنها إرادته ناقصه يمكن أن تتمم بالتوكيل مثلاً كما لو وكل فقط في انشاء العقود أو الايقاعات فهذه الاراده تتمم من البالغ، وهذا البحث أيضا يجرى في القاضى إذ القضاء أحد شؤون المرجعيه والفقاهه.

الشرط الثاني: العقل ، وأدلته:

إشاره

(١) الشرط الثاني العقل ، واستدل عليه بأمور :

١- حديث الرفع:

والمجنون ممن رفع القلم عنه .

٢- أدله الفقاهه:

فإنها تدل على اعتبار العقل فإذا زال عقله لا يقال له فقيه ولا يقال: الكلام أنه لو استدل واستنبط المجنون قبل طرو الجنون وفرغ ثم عرض

عليه الجنون فهل يجوز الرجوع له نظير باب الرجوع إلى الميت فإنه يقال: قد تقدم أن الفتيا نوع توليه وسلطه ومنصب إلهي لا يصح أن يناله المجنون إذ لا ولايه له بل لغيره الولايه عليه.

والمجنون الأدوارى المستمر لا يبعد الحاقه بالمجنون المستمر إذ لا أهليه له و للتأمل عقلايا وعقليا فى شمول الأدله له بناء على أن المرجعيه زعامه وولايه كما هو الصحيح فإنها إنما تشمل الشخص الذى له الارضيه والقابليه والأهليه المستفاده منالأدله للقيام بشؤون الولايه وتحمل مسؤوليتها.

٣- الرشد والكفاءه فى المرجعيه:

فإذا كان الرشد شرطاً فى نفوذ واستحقاق التصرفات الفرديه فى أقواله وأفعاله، فما بالك بشرطيه العقل عند العقلاء ولا سيما فى هذه المناصب الخطيره التى ترجع إلى التصرفات العامه والأموال والاعراض والدماء وبهذا يتبين اشتراط الرشد أيضا بل يمكن أن يستدل على اعتبار الرشد بصحيحه عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الاشر (قدس سره): قوله (عليه السلام) «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك...»، والأفضل هو صاحب الكفاءه والرشد ولا يخفى أن الرشد فى وظيفه المرجعيه وسده الفتيا أكبر من الرشد فى السلوك الفردي فإنه فى السلوك والفعل الاجتماعى والجماعى.

والقضا شعبه من شعب المرجعيه والفتيا والبعض يفكك بين الفتيا والقضاء فيبنى أن على الفتيا إخبار محض ، والقضاء منصب، والحال أن فى لسان الشارع والادله الداله على نصب الفقيه أنهما منصب واحد له صلاحيات متعدده، والكثير يهون من خطب الفتيا فينظر إليها كمجرد إخبار محض بخلاف القضاء.

و هذا مسامحه فى التدبير وإعمال النظر أو غفله ... إذ الواقع عكس ذلك فإن مقام الفتيا أشد خطوره من مقام القضاء المختص بالزاعات لا سما الفرديه؛ و ذلك لما تقدم مجملاً ونذكره هنا بشيء من التفصيل :

وهو أن الفتيا باعتبار أنها منصب تشريعى بمعنى ابراز التشريع وبيانه ونطقه الرسمى وبصلاحيه من الشرع للفقيه كمنصب يكون الناطق الرسمى وصلاحيه النطق النيابة عنه تكون له سلطه تشريعيه والسلطه التشريعيه تهيمن على السلطه القضائيه لا أنها دونها و ذلك لأنه بفتوى المفتى تتحدد صلاحيات القاضى والقضاء وتتحدد طبيعه النظام القضائى وموازينه بل على فقهاءهم محاكمه القضاء فكيف تكون الفتوى أهون من القضاء فإن الفتوى سلطه تشريعيه ولو بمعنى النطق الرسمى وهى ترسم كل أنظمه الدوله أو نظام الاجتماع التى منها نظام القضاء فخطب الفتيا أخطر من القضاء لكون حجيه الفتوى شامله لحجيه القضاء وبغير الفتيا لا

يقرر للقضاء قرار فلا مباينه بين القضاء والفتيا.

ولتوضيح هذا المطلب بمثال وهو أن المحكمة الدستويه - وهي محكمه قضائيه ، والتي تسمى فى بعض الدول بالمحكمه الدستوريه ، وهى أعلى المناصب القضائيه - يهيمن عليها القانون التشريعى فالتشريع يحكم عليها فضلا عن محكمه القضاء التى يحاكم فيها القضاء فإنها أيضا تنظم وتدار بالتقنين والقانون والتشريع فالسلطه التشريعه لها هيمنه واشراف تشريعى وحججى على كل ناظم القضاء وعليه فسلطنه القضاء دون حجيه الفتيا.

ومن ثم تكون دعوى عدم ارتباط الأدله الوارده فى القضاء بالفتيا محل تأمل إذا لم ترجع تلك الأدله إلى خصوصيات موازين التطبيق فى القضاء كما فى قوله (صلى الله عليه و آله): «إنما أفضى بينكم بالبينات» ، فإنه خاص بآليات تحديد موضوع القضاء لا بالفتيا .

وأما إذا كانت تلك الأدله ترجع إلى الجبهه الاستنباطيه العامه فهو أمر مشترك بين القضاء والفتيا كقوله (عليه السلام) فى صحيحه الاشتهر (قدس سره) قوله (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور - إلى أن قال - أوقفهم فى الشبهات ، وآخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرماً بمراجعه الخصم ، وأصبرهم على تكشّف الأمور ، وأصرمهم عند اتّضح الحكم» ، يدل على اعتبار الرشد فى حكم الفتيا

ص: ١١

أيضاً لعدم اختصاصه بالقضاء، فالرشد والكفاءة ليس لجهة خاصه بالقضاء بل للمنصب الالهي ، وبهذا يزداد في اعتبار شروط التقليد الكفاءة والرشد فالفتيا ليست مجرد إخبار بل هي منصب وزعامه إلهيه وتربيه للامه واقامه لأغراض الشرع وملاكاته.

٥- الساسيه التربويه في الفتيا:

فليس الفتوى صرف إخبار ولذلك تجد كثيرا من آكابر الفقهاء قد يتوصل في حكم مسأله إلى الجواز بحسب الادله ومع ذلك لا يفتي به و ذلك لعلمه بأن إعلام عامه الناس بالجواز يوجب تعديهم من الحلال إلى الحرام و هذا ما يسمى بالسياسه القانونيه وهي أن يكون المقنن عنده سياسه تدبير وتربيه في كيفيه النطق بالقانون وبأى صيغه يصاغ القانون وقد ورد فيالروايات الاشاره إلى ذلك مثل قوله (صلى الله عليه و آله): «أن العالم من لا يطمع الناس في معاصي» بأن لا يقربهم من المعاصي أو يزينها لهم . فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «ألا أنبئكم بالعالم كل العالم من لم يزين لعباد الله معاصي الله ولم يؤمنهم مكره ولم يؤيسهممن روحه»^(١).

ص: ١٢

١- (١) - مستدرک نهج البلاغه : ص ١٦٩ ، عن العقد الفريد (لابن عبد ربّه): ج ص .

وفى محسنه اسماعيل بن مهران، عن أبي سعيد القمط، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ألا- أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمه الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يرخص لهم فى معاصى الله، ولم يترك القرآن رغبه عنه إلى غيره، ألا لا خير فى علم ليس فيه تفهم، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر، ألا لا خير فى عبادته ليس فيها تفكر». وفى روايه أخرى: «ألا لا خير فى علم ليس فيه تفهم، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر، ألا لا خير فى عبادته لا فقه فيها، ألا لا خير فى نسك لا ورع فيه»(١).

وعن على بن جعفر، عن آبائه، عن على بن أبى طالب (عليه السلام) عن النبى (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «ألا- أخبركم بالفقيه كل الفقيه قالوا بلى يا رسول الله، قال: من لم يقنط الناس عن رحمه الله ومن لم يؤمنهم مكر الله ومن لم يرخص لهم فى معاصى الله ومن لم يدع القرآن رغبه إلى غيره لأنه لا- خير فى علم لا- تفهم فيه ولا- عبادته لا- تفقه فيها ولا- قراءه لا تدبر....»
الخبر(٢).

ص: ١٣

١- (١) - الكافى: ج ١ كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، ص ٣٦ ح ٣.

٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ٤ أبواب قراءه القرآن ولو فى غير الصلاه، ب ٣ ص ٢٤١ ح ٩.

فإن دور الفتيا ومسؤوليتها ليس صرف إخبار بل هي تربيته الناس على الطاعة والبعد عن المعصية ولهذا ترى لسان الائمة (عليهم السلام) وبياناتهم للأحكام ليس بلسان وبيان أنه حرام أو مكروه فقط بل بلسان تربوي وباعث أو رادع ، فتراه لما يبين حكم صله الرحم - مثلا - والتي هي من الواجبات - بينها بلسان يقرب منها ويبعد عن تركها فلسان الاخبار في بيان الأحكام الشرعية لسان تربوي يقرب الناس إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بل حتى المكروهات، وأما المتن الفقهي الجاف كمتن قانوني تجريدي فهو بيان يختلف عن بيانات أهل العصمة (عليهم السلام) الذي يحتوى على طراوه ونداوه .

فانظر - مثلا - إلى حكم صوم شهر رجب ، ففي جملة من المتون أنه مستحب أو من المستحبات بلسان تجريدي قانوني ، وانظر إلى بيانه في لسان قول أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) : «رجب نهر في الجنة أشد بياضا من اللبن ، وأحلى من العسل ، فمن صام يوما من رجب سقاه الله من ذلك النهر»^(١).

وفي خبر آخر عنه (عليه السلام) قال : «رجب شهر عظيم يضاعف الله فيه الحسنات ، ويمحو فيه السيئات ، ومن صام يوما من رجب تباعدت

ص: ١٤

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ١٠ أبواب الصوم المندوب، ب ٢٦ ص ٤٧٢ - ٤٧٣ ح ٣ .

عنه النار مسيره سنه ، ومن صام ثلاثه أيام وجبت له الجنه»(١).

وكان بإمكانه أن يقول: (صوم يوم من رجب مستحب ومندوب) ، إلا- أنه يعبر بصياغه قانونيه تربويه تقرب الناس من الطاعه وتبعدهم عن

المعصيه وهذا فى الحقيقه هو أصل هدف القانون وهو سلوك الناس الصراط المستقيم . واللازم مراعاة ذلك فى اسلوب التبليغ فى بيان الأحكام الشرعيه فمثلا- كون الفعل عندما يقترن غالباً بمحرم فلا يصح بيان الحكم بأن يقول: (يجوز إذا لم يؤد إلى الحرام) مع أن طبعه يودى إلى الحرام نظير المسائل المتعلقة بالجنس والاثارات الجنسيه والريبه .

فالمفروض فى أسلوب بيان حكمها أن يقال: (إنه شبهه أو فتنه) ، ويبين مضارها ومساوئها ؛ لكونه فى أغلب الموارد مرتبط بالحرام أو يؤدى إلى الحرام فتشخيص الصغرى يحتاج إلى صياغه تربويه وهو ما يحتاج إلى مهاره واحاطه بالظروف الخاصه والنباهه لما يحوم بالفتاوى من الخصوصيات التى قد يكون ذكر الفتوى بصياغتها الأوليه تضييعاً للغرض وهو دفع الناس عن المفاسد وجلبهم للمصالح ، ولهذا جاء فى الخبر عن المفضل عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) : «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»(٢). وعليه فلا بد من الرشد والكفائه والحداقه... .

ص: ١٥

١- (١) - المصدر نفسه، ص ٤٧٣ ح ٤ .

٢- (٢) - الكافى: ج ١ باب العقل والجهل، ص ٢٧ ح ٢٩ .

والإيمان(١)،.....

فمع التسليم باشتراطها فى الامور الشخصيه الفرديه فبالأولويه القطعيه تشترط فى الامور العامه كالفتيا فإنها مسؤوليه عامه وراثسه فى الدين فكيف لا يشترط فيها الرشد والكفاءه.

ويمكن أيضا التمسك باطلاق قوله تعالى: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) فإنها تشمل حتى الحقوق وغيرها من الأموال العامه وما هو أخطر منها كالدماء فالآيه شامله للأموال الفرديه والعامه. والرشد هو بحسب موقعه المجتهد فى تدييره بحيث يكون له اطلاع ومراس وبصيره بما هو نافع بهذا المنصب وما هو مضر فهو رشد لا بحسب الامور الشخصيه الفرديه بل فيما هو من وظائف منصبه وغيرها وهو يرجع إلى الكفاءه. وهناك أدله غير ما تقدم على اعتبار الرشد والكفاءه.

الشرط الثالث: الايمان وأدلته:

اشاره

(١) الشرط الثالث: الايمان:

الدليل الاول: الاخبار الوارده فى نصب الفقيه:

١- منها: ما ورد وفيه «انظروا إلى رجل منكم» كما فى معتبره أبى خديجه(١) وكمصححه عمر بن حنظله: «ينظران من كان منكم»(٢)، ومن

ص: ١٦

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٣ ح ٥.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ١١ ص ٢٤٨ ح ٣٦.

الواضح أن «منكم» تعنى من المؤمنين ابتاع أهل البيت (عليهم السلام) .

وأيضاً مكاتبه على بن سويد - والظاهر أنها معتبره؛ لإمكان استحسان حال محمد بن اسماعيل الرازى وعلى بن حبيب المدائنى - قال : كتب إلى أبو الحسن (عليه السلام) وهو فى السجن : «و أما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنه الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكه، ولعنه آبائى الكرام البرره ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة...» الحديث(١).

وواضح أنها خاصه بأخذ الاحكام عن خصوص المؤمنين.

٢- منها: روايه أحمد بن حاتم بن ماهويه: قال: كتبت إليه - يعنى أبا الحسن الثالث (عليه السلام) - أسأله عنم أخذ معالم دينى؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا ، وكل كثير القدم فى أمرنا ، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»(٢).

ص: ١٧

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٥٠ ح ٤٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥١ ح ٤٥ .

٣- منها: معتبره محمد بن صالح قال: كتبت إلى صاحب الزمان (عليه السلام): إن أهل بيتي يقرعونني بالحديث الذي روى عن آبائك (عليهم السلام) أنهم قالوا: «خدامنا وقوامنا شرار خلق الله»، فكتب: «ويحكم ما تقرؤون ما قال الله تعالى: (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً) فنحن - و الله - القرى التي بارك فيها، وأنتم القرى الظاهرة»(١).

فبين الائمة (عليهم السلام) وعموم الناس القرى الظاهرة وهم علماء الشيعة.

٤- ومنها: مرسله الطبرسي عن أبي حمزه، عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث أنه قال للحسن البصري: «نحن القرى التي بارك الله فيها، وذلك قول الله عز وجل، لمن أقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً) والقرى الظاهرة الرسل والنقله عنا إلى شيعتنا و [فقهاء] شيعتنا إلى شيعتنا وقوله: (وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ) فالسير مثل للعلم يسير به ليالي وأياما مثلا- لما يسير به من العلم في الليالي والأيام عنا إليهم في الحلال والحرام والفرائض، آمنين فيها إذا أخذوا عن معدنها الذي أمروا أن يأخذوا عنه، آمنين من الشك والضلال والنقله إلى الحرام من الحلال

ص: ١٨

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٥١ ح ٤٦.

،فهم أخذوا العلم عنمن وجب لهم بأخذهم عنهم المغفره لأنهم أهل ميراث العلم من آدم إلى حيث انتهوا ذريه مصفاه بعضها من بعض ، فلم ينته الاصطفاء إليكم بل إلينا انتهى ، ونحن تلك الذريه ، لا أنت وأشباهك يا حسن»(١).

وأیضا الباب الاول من أبواب صفات القاضی وهو باب مستفيضه أخباره كلها على اعتبار الايمان وخصوصا خبر أبی خديجه.

فكون المراد من حكام الجور غير شيعتهم أمرا واضح الدلاله لا ستره تعتریه من الاخبار المستفيضه وأيضا المراد من أهل الايمان كذلك واضح الدلاله.

٥- ومنها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال: «أیما مؤمن قدم مؤمنا في خصومه إلى قاض أو سلطان جائر فقصی عليه بغير حکم الله فقد شرکه في الاثم»(٢).

٦- ومنها: صحيحه أبی بصير ، عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال في رجل كان بينه وبين أخ له مماراه في حق فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء : «كان بمنزله الذين قال الله عز

ص: ١٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ٢٧ أبواب صفات القاضی، ب ١١ ص ١٥٢ ح ٤٧ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ١ ص ١١ ح ١ .

وجل : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) « (١).

٧- منها محسنه أبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : قول الله (عز وجل) فى كتابه : (وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) ؟ فقال: «يا با بصير ، إن الله (عز وجل) قد علم أن فى الأمه حكاما يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل ولكنه عنى حكام أهل الجور ، يا با محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا- أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم إلى الطاغوت وهو قول الله (عز وجل) : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ) « (٢).

٨- ومنها: صحيحه عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء أيحل ذلك ؟ فقال : «من تحاكم إليهم فى حق أو

ص: ٢٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٢ ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١١ ح ٣ .

باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتا ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى : (يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) (١) « الحديث (٢) .

٩- معتبره أبي خديجه قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) : «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فأني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه» (٣) .

١٠- ومنها مرسل محمد بن مسلم وهي كالمعتبره قال : مر بي أبو جعفر (عليه السلام) أو أبو عبد الله (عليه السلام) و أنا جالس عند قاض بالمدينه ، فدخلت عليه من الغد فقال لي : «ما مجلس رأيتك فيه أمس ؟ » قال : فقلت : جعلت فداك، إن هذا القاضى لى مكرم فربما جلست إليه . فقال لى : «و ما يؤمنك أن تنزل اللعنه فتعم من فى المجلس» (٤) .

ص: ٢١

١- (١) - سورة النساء ، الآية ٦٠ .

٢- (٢) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٣ ح ٤ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ١٣ ح ٥ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ص ١٥ ح ١٠ .

١١- منها صحيحه الحلبي قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه في الشيء فيتراضيان برجل منا ، فقال : «ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»(١).

فهذه الاخبار المستفيضه تبين أن المراد من (أهل الجور) الذين هم في قبال أهل العدل هم غير المؤمنين كما هو صريح بعضها وظاهر البعض الآخر.

والغريب من بعض الأعلام اشكاله على دلالة هذه الروايات بحمل أهل العدل على من يحكم بميزانه وإن كان من المخالفين وأهل الضلاله! وهو مخالف لظاهر الأدله إذ العدل فيها ليست صفة للحكم بل هو صفة لنفس الشخص الحاكم أى حكم من كان من أهل وأصحاب العدل وهم أهل الايمان.

ولهذا يقول الفقهاء من أخذ حقه من أهل الجور وإن كان حقا فهو سحت مع أن أخذه بالعدل إلا أنه لا يكفى فى حليه الأخذ كونه بميزان العدل فقط بل لابد أن يكون أخذ المال بتوسط أصحاب العدل والايمان إلا ما استثني من انحصار الطريق فى استخلاصه عن طريقهم.

ص: ٢٢

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٥ ح ٨.

فالأخبار داله بوضوح على أن المراد من أهل العدل ليس من حكم بالعدل بل أهل القول بالعدل وأهل الجور هم أهل القول بالجور.

إشكال آخر:

وحاصله: أن هذه روايات مختصه بباب القضاء فما ربطها بباب المفتى والجواب قد اسلفناها مرارا من جهه أن الشرائط المأخوذه فى القاضى ولا سيما من جهه فقاوته وعلميته وغيرها هى مأخوذه أيضا فى المفتى فإن هذه الخصوصيات لا ترجع إلى خصوصيه قضائيه حتى تلغى فى الجهه الفتوائيه إذ القضاء فتوى وزيادة فالقاضى مفتى.

الدليل الثانى الأولويه القطعيه :

اشاره

وهو دليل الأولويه القطعيه و ذلك لأن الشاهد فى القضاء يشترط فيه الايمان والعداله وكذا امام الجماعه يشترط فيه الايمان والعداله وهما منصبان يسيران فى الشرع ومع ذلك يشترط فيهما العداله... فكيف بما هو أعظم منها منصبا وخطرا كمقام النيايه الالهيه حيث يتولى الفقيه النائب عن المعصوم فى العلم والعمل فهى أولى بأخذ العداله فيها قطعا.

وأيضاً أن المرجعيه زعامه ومنصب وليست مجرد إخبار وواضح أنها لا- تعطى لغير المؤمن إذ العقل يقضى بخطورتها ولزوم الحيطه فيها.

وقد اشكل على ذلك بأن الفتوى اخبار محض مثل خير الثقه فإن المخبر غير مؤمن ومع ذلك قبلت رواياته فى الحكم فى الشبهه الحكيمه

فما الفرق بينه وبين الاخبار فى الفتوى بل لعل قبول الخبر أعظم خطوره لأنه مصدر الاستنباط لاحكام كثيره فالفتيا والروايه من باب واحد لكونهما طريق للحكم والعمده فيه أنه من باب الوثاقه وأما الادله اللفظيه فهى قاصره.

والجواب أن هذا تقريب واهى و ذلك لأن الفتوى ليست اخباراً محضاً كالروايه بل هى منصب وزعامه وولايه وقياده فهى ليست كالروايه.

ومع قطع النظر عن هذا الوجه فإن الاخبار والأدله المتقدمه ليست بقاصره بل تامه: مثل " انظروا إلى رجل منكم " وغير ذلك ... وأما مسأله اختصاصها بالقضاء فقد ذكرنا جوابه.

وأيضاً أن روايه الثقه وإن كانت حجه إلا أنها عند المجتهد البصير الذى يطابق بين مضمون هذه الموثقه والاحكام الأخرى و هذا بخلاف عامه الناس والمؤمنين الذين لا يمكنهم أن يميزوا مضمون الفتيا وعلى أى حال فمقايسه الفتوى بالروايه فى غير محلها لأن الروايه محل ابتلاء المجتهد دون المقلد فكيف يؤمن على عموم المؤمنين من فقهاء العامه فإنهم يخرجونهم من النور إلى الظلمات.

وأما الاخبار الداله على اختصاص التنصيب والزعامه بفقهاء المؤمنين - زياده على ما تقدم - فكثيره :

١- منها: صحيحه اسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) : «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله...»(١).

٢- ومنها: مرسله الطبرسي عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) في قوله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ » (٢) قال : هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال - وقال رجل للصادق (عليه السلام) : إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم ، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم؟ - إلى أن قال - فقال (عليه السلام) : بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة ، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم ، وأما من حيث اختلفوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشاء وتغيير الأحكام

ص: ٢٥

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

٢- (٢) - سورة البقره ، الآية ٧٩ .

واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا- يجوز أن يصدق على الله ولا- على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم ، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبيه الشديده والتكالب على الدنيا وحرامها ، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه مخالفا على هواه ، مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه ، و ذلك لا- يكون إلا- بعض فقهاء الشيعة لا- كلهم ، فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامه ، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك ، لأن الفسقه يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقله معرفتهم ، و آخرون يتعمدون الكذب علينا...» الحديث(١).

مقدار اعتبار تفسير الامام العسكري (عليه السلام) :

و هذا الخبر من التفسير المنسوب للامام العسكري (عليه السلام) ، وهو معتبر لدينا ؛ لأن الصدوق (قدس سره) يروي عن المفسر محمد بن القاسم الاسترآبادي الذي يترضى عليه الصدوق (قدس سره) وقال عنه: خطيب من خطباء الأماميه

ص: ٢٦

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١٠ ص ١٣٠ ح ٢٠ .

فى الاسترآباد وفاضل.. ، ومدحه بالوجهه وترضى عليه ، وقد اعتمده فى روايه تفسير العسكرى - واعتمده فحول المتأخرين فى الحديث كالمجلسى والفيض الكاشانى والحر العاملى والسيد هاشم البحرانى - وهو يروى أيضاً عن الراويين الابنين التلميذين للامام العسكرى (عليه السلام) يوسف بن محمد بن زياد وعلى بن محمد بن سيار .

والصدوق (قدس سره) ملأ كتبه من هذا التفسير مثل الفقيه وعيون أخبار الرضا فكل كتبه نقل فيها من هذا التفسير، نعم من يعتبر أن التوثيق والتضعيف صلاحيه حصريه فى النجاشى فلا يعتبره إلا أن اعتماد الصدوق مقدم على ما يذكره النجاشى (قدس سره) وذلك لكون الصدوق (قدس سره) عارف بالمصادر وناقد للأخبار ومتبع لأحوال الرجال والمصادر، فأين النجاشى (قدس سره) من الصدوق (قدس سره) .

وقد ذكر صاحب القاموس (قدس سره) طعوناً كثيره على التفسير، أجبنا عنها كلها بتفصيل فى كتاب الرجال .

فالصحيح هو الاعتماد على هذا التفسير ، غايه الأمر أن الاعتماد عليه حاله حال بقيه الكتب المعتمده الروائيه إذ قد يتلى بمعارض واجمال أو ختلاف النسخ وغيرها وهو يحتوى على مضامين من الاحكام والمعارف العظيمه التى لا توجد فى غيره من المصادر.

٣- ومنها : غيرها من الأخبار أيضاً ، فقوله (عليه السلام) : « جعلته عليكم » .

وقوله: «الراد عليه كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله)». وقوله: (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً) (١) داله على المنصب والنيابه.

الشرط الرابع: اعتبار العدالة:

اشاره

(١) الشرط الرابع: العدالة، وأدلته:

وهى جمله من الأخبار المعتمره ، كقوله (عليه السلام): «المأمون على الدين والدنيا»(٢)، وأيضاً روايه العسكرى (عليه السلام): «مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه»(٣)، فإنها تدل بوضوح على اعتبار العدالة بل قيل أنها تدل على ما يزيد عليها . وأيضاً يمكن أن يستدل بما فى التوقيع المبارك: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله»(٤)، فإن مقام الحجيه لا- يتصف به فاسق وأيضاً بالأوليه القطعيه على اعتبارها فى الامور اليسيره كصلاه الجماعه فمن باب أولى اعتبارها فى النياه عن المعصوم (عليه السلام) ومن الواضحات بمكان تناسب مقام الحجيه وأتساقه مع مقام العادله...

ص: ٢٨

١- (١) - سورة سبأ، الآية ١٨ .

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ٢٤٦ ح ٢٧ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ١٣١ ح ٢٠ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ح ٩ .

وأيضاً مصححه عمر بن حنظله: «الحكم ما حكم به أعدلهما...»^(١)، تدل على المفروغيه من اعتبار العدالة إلا أنه في الترجيح يأخذ بمن تزيد درجه عدالته.

وأما الاشكال على اختصاصها بالقضاء وهو لا- يعم الفتوى والافتاء فالجواب هو الجواب المتقدم وهو أن القضاء متقوم بالفتيا والاستنباط فما أخذ في القضاء إن كان يتناسب مع خصوصيات ميزان القضاء فهو خاص به وأما ما كان مرتبطاً بأصل استنباط الحكم الكلي كحيثه الفقاهه والاستنباط في القاضى فهو عام للفقيه والقاضى.

وهناك روايات مستفيضه أخرى ، حيث سئل (عليه السلام) إلى من يرجع قال : (إلى حاكم أهل العدل) وهو فى قبال أهل الجور، وقد مر بنا سابقاً^(٢) أن المراد من أهل العدل هم أهل القول بالعدل ، وهذا يتناسب مع وصفه بأهل القول بالعدل وأهل العمل به فى قبال أهل الجور فى القول والعمل به، وأيضاً مثل ما جاء فى صحيح عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشر (رحمه الله) : «أختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^(٣)، وواضح أنه يشمل العدالة وغيرها .

ص: ٢٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ ح ١ .

٢- (٢) - ما تقدم فى اخبار شرطيه الايمان.

٣- (٣) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٨ ص ٢٢٤ ح ٩ .

ولو يتصفح الباحث الباب التاسع والباب العاشر والحادي عشر يجد أخباراً كثيرة على اعتبار العدالة وما ذكرناه فيه الكفاية .

ملاحظه ودفعها:

وقد أشكل على أن المراد بالعدالة هي الوثاقه لا العدالة المصطلحه باعتبار ان الفتيا اخبار كما فى الرواى فغايه ما يشترط الوثاقه اللسانيه لا الوثاقه فى الدين والعمل المعبر عنها بالعداله، و مما يؤيد ذلك وجود اخبار أخذت لفظ الوثاقه بدل العدالة....

والجواب عن هذا الاشكال: هو أنه كما مر أن الفتيا منصب وزعامه وليست اخبار محض بل هي ولايه نيايه وقدره وسلطه فالوثاقه فى هذا المنصب هي الأمانه العامه والوثاقه بالقيام بالمسؤوليات الدينيه والدينويه على الوجه المطلوب شرعا وظاهر أنها ليست بوثاقه فى اللسان فحسب بل هي وثاقه فى كل المسؤوليات وهي عباره أخرى عن العدالة ، ولذلك ورد فى ما تقدم من الاخبار فى حق زكرياء ابن آدم فقال (عليه السلام) : «المأمون على الدين والدنيا» ، وكل ذلك لأنه زعامه ليست فى مجرد استنباط الاحكام بل مرتبط بالامور المعاشيه باشراف التشريع الدينى فى نظم أمور المعاش ولذلك لم يقتصر على كونه (مأموناً على الدين) فقط بل قال (عليه السلام) : «على الدين والدنيا» .

فالصحيح لهذه المناصب عدم الاكتفاء بصرف الوثاقه اللسانيه .

و هذا بخلاف الراوى فإنه ليس له منصب حتى يؤخذ منه الدين كله بل يؤخذ منه الخبر فى مسأله وفرع من الفروع وأما أن يؤخذ منه باب كامل قد تفرد به فلا؛ و ذلك لأن الروايه ليست بمنصب يؤخذ منها الدين وأيضاً أغلب ما يرويه فى الأبواب له شواهد من المعتمبرات والحسان.

يفترق باب الروايه عن باب الفتيا لأن الفتيا استحفاظ للدين بتبع استحفاظ الانبياء لأنه نيابه الهيمه عن الانبياء والاوصياء كما دل عليه الآيه قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً) (١)، فنفس الاستحفاظ يتطلب الأمانه وهى ليست فقط فى الإخبار بل فى كل أداء المسؤوليات التى هى عبارته أخرى عن العدالة .

و هل يشترط فى العدالة الورع وعدم منافاه المروه أى التحرز عن منافى المروه؟

الصحيح أن العدالة معناها واحد إلا- أنها ذات درجاتها و ذلك لأختلاف المسؤوليات فكل بحسبه فكلما تكثرت المسؤوليات والواجبات

ص: ٣١

والمحرمات اتسعت دائره العدالة وكلما عظم المنصب كانت المسؤوليه أعظم وأكبر بحيث تراعى حتى جنبه نفس المنصب الذى ينافيه ما ينافى المروءه.

الشرط الخامس: الرجوله:

صلاحيات المرأه فى النظام الدينى:

(١) قد تقدم ما فى هذه العبارة من المسامحه فإن هذا شرط فى تصدى الفقيه وإلا فالمرأه لها أن تكون مجتهده وإن لم يكن لها الافتاء، وهذا الكلام سنبحثه بشكل مفصل فى بحث صلاحيات المرأه فى النظام الدينى وإن لم يكن بشكل مسهب إلا إنا سندكره بشكل منقط ومفهرس:

فالبحث لا يقع فى منصب الافتاء فقط - نعم جمله من الاعلام تناولوا البحث وإن كانوا يجزمون باشتراط الرجوله إلا أنه فى البحث يخوضون فيها بشكل ترديدى فى دلالة الأدله وفى الحقيقه مقدار ما خاضوه من البحث مقتضب جداً - بل يقع فيه وفى منصب القضاء ومنصب الولايه، وعدم تقلدها هذا المنصب عند الاماميه أمر متسالم عليه فى القضاء والفتيا والولايه، فالسلطه التنفيذيه والولايه التشريعه والسلطه القضائيه كلها مندرجه فى منصب الفتيا فالفتيا جامع لهذه السلطات.

وقد نقل في المستمسك قولاً عن متأخري علمائنا بجواز افتاء المرأة (1) إلا أنه خلاف المسلم عندنا.

فالمناصب العليا لهذه السلطات والمناصب التي هي رأس الهرم قد حصل التسالم على عدم توليها لها وهي محل بحثنا.

وأما الطبقات المتوسطة لهذه السلطات - وهي المراتب الدونية من مراتب القضاء والفتيا مثل استنطاق الشهود وغيرها فالقاضي والفقير يستنطق الشهود واستنطاق المتخاصمين وتحرير مورد الدعوى والنزاع وتحديد المدعى من المنكر - فهل هذه المقدمات من أعمال القضاء تشارك المرأة الرجل أم لا؟

هذا أمر آخر ، فإن كثيراً من القضاء ليسوا بقضاة في الأصل بل بالنيابة عن الفقيه - فيقضون بفتاوى الفقيه وسيأتي أن القضاء بالفتوى أو بالصلح - فهو بمنزلة النائب واليد للفقيه فهو يحرم موضوع الدعوى - بحسب فتاوى الفقيه - ويقضى فهو ليس قاضياً مستنبطاً بل هو من أعوان القاضي والقاضي في الحقيقة هو الفقيه والكثير ممن يتولى القضاء الآن ليس بمجتهد أصلاً ومع ذلك يتولى القضاء بفتاوى الفقيه نعم له فضل لأنه يحرم محل الدعوى بضوابط وموازين وما أن يستعصى عليه جانب يرجع فيه إلى المجتهد الفقيه .

ص: ٣٣

١- (١) - مستمسك العروه ج ١ ص ٤٣.

فادوار الفقيه كثيره جداً وليست خاصه بالمرجعيه العليا بل لها تشعبات كثيره جداً والفضلاء بدورهم يملؤون هذه الحاجات والتشعبات نيابه عنه ومن هنا أنبثق عند الأعلام بحث فى المسائل المستحدثه فى القضاء من أن القضاء وحل الخصومه خاص بالفقيه أو يوجد قضاء بالنيابه وقضاء بالفتوى وقضاء بالصلح وحل النزاع بالتراضى وتولى الفضلاء لهذه الأدوار نيابه عن الفقيه لا ينافى اختصاص القضاء بالفقيه فهم فى الحقيقه تابعون لما يراه الفقيه.

و هذا شبيه بالقاضى فى محكمه كبيره يدير فيها جميع شئون البلد الكبير فهو فى منصبه الأعلى لا يحرر جميع القضايا بل يوجد عنده من يقوم بهذه الامور المقدميه من مراهقين فيحرروا موضع النزاع على وفق موازين قاضى المحكمه ثم هو بعد ذلك يقوم بالاشراف على ما فعلوه، وأما فى الاشياء التى لا يعلمونها فيرجعون إليه ويعبر عن هذا بالتوكيل فى مقدمات القضاء وكذا أيضاً فى المسائل والاستفتاءات من المقلدين الذين لا يمكنهم الوصول إلى مرجع التقليد فبواسطه المراهقين للاجتهد ولاحاطتهم بمبانى الفقيه والمجتهد يوصلون الاحكام بتحديد موضوعاتها للناس وهكذا تترام القدرات التى هى فى طول قدره الفقيه العليا حتى تغذى كافه المجتمعات فى كافه المجالات.

وقد تبين أن هذه المناصب الثلاثه لها مراتب عليا ومتوسطه ودينا

وموقع البحث يختلف بحسب هذه المراتب.

وقبل الخوض فى البحث نذكر بعض أقوال الخاصة والعامه... ، ويمكن تحصيل الاجماع عند الخاصه بالنسبه إلى المرتبه العليا أما بقيه المراتب فتحصيل الاجماع غير واضح من عبائرهم ولاسيما فى القطاع الخاص، فمن باب المثال: كانت ابنه الشيخ الطوسى (قدس سره) مجتهدة وكذا ابنه العلامة الحلى (قدس سره) وابنه الشهيد الأول (قدس سره) وكانت تسمى بسيده النسوان ، وكانت تدرّس من وراء حجاب ، و كانوا يستجيزونها ، وكذا ابنه المجلسى (قدس سره) الأول - زوجه الملا صالح المازندرانى (قدس سره) - كانت مجتهدة ، بل إن السيده حكيمه (عليها السلام) كانت نائبه عن الامام الحجه (عليه السلام) ، وكذا العقيله زينب (عليها السلام) كانت نائبه عن الامام زين العابدين (عليه السلام) ، وكذا أم سلمه فقد استودعها الامام الحسين (عليه السلام) ودائع النبوه ، وهذا ليس بالامر اليسير .

فبحسب سيره علماء الأماميه - فضلا عن سيره المعصومين (عليهم السلام) - نرى أنه يُقرُّ للمرأة دوراً فى غير المناصب العليا سواء فى جانب السلطه التشريعيه أوالقضائيه ولا يستفاد من أقوال الاماميه منع المرأة من الشعب النازله ولا من سيرتهم العمليه فالقدر المتيقن من المتسالم عليه فى المنع عند الاماميه هى المناصب العليا.

نعم ، توجد فى الشعب النازله ضوابط مرعيه إذا لم تراع تفقد المرأة

صلاحياتها كما لو استلزم ذلك فقد حجابها ولو على مستوى التعامل بحيث امتنع الحجاب أو العفه في التعامل فإنها تفقد تلك صلاحيات، وإلا ففرق بين أن نقول لا أهليه للمرأة أصلاً لهذه المناصب وبين أن نقول لها تلك الأهليه ولكن بشروط مرعيه إذا فقدتها فقدت تلك الصلاحيات ولا بد من إيقاع البحث على حسب تدرج هذه المناصب. و هذا بالنسبه إلى أقوال الخاصه :

وأما أقوال العامه: فقال في ابن قدامه: (إن المتسالم لديهم في الامامه العظمى بل عند المسلمين وحتى الولايه في البلدان عدم تولى المرأه)(١).

وأما في الافتاء فمتسالم عندهم جواز تصدى المرأه اللافتاء وأما تصديها في للقضاء فالمشهور شهره كبيره عندهم جوازه إلا من ابن جرير وأما أبو حنيفه فيجوز لها القضاء أيضاً عدا الحدود.

هذا مع اعترافهم أن الفتيا منصب ومن ثم لديهم منصب (مفتى الديار) ، ومع ذلك يتعاملون مع الفتيا معاملة الاماره المحضه. والصحيح أنها ولايه وسلطه تشريعه فكما أنها ممنوعه من منصب الولايه فهي ممنوعه من منصب الافتاء.

ص: ٣٦

الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأة:

والاستدلال بالآيات أو الأخبار على منع المرأة من تولى هذه المناصب لا يقتصر فيه على الدلاله المطابقه والحرفيه بل يستدل عليه بما تدل عليه الآيات بالدلاله الالتزاميه كما هو منهج الاستدلال بصناعه التحليل .

الآيات المستدل بها على طوائف:

الطائفه الأولى :ما يدل على ضعف المرأة وليونها:

اشاره

فما تدل على ضعف المرأة وليونها المانع من توليها هذه المناصب عدّه آيات:

منها : (أ لَكُمْ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى) (١).

ومنها : (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَهُ الْأُنثَى) (٢).

ومنها : (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا) (٣).

ومنها : (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنَّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

ص: ٣٧

١- (١) - سورة النجم، الآية ٢١ .

٢- (٢) - سورة النجم، الآية ٢٧ .

٣- (٣) - سورة النساء، الآية ١١٧ .

وَضَعَتْ وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى (١).

ومنها: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا) (٢).

ومنها: (فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبُنُونَ * أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَ هُمْ شَاهِدُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِنْكَهَم لَيَقُولُونَ * وَ لَدَّ اللَّهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (٣).

ومنها: (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبُنُونَ) (٤).

ومنها: (وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (٥).

ص: ٣٨

١- (١) - سورة آل عمران، الآية ٣٧ .

٢- (٢) - سورة الإسراء، الآية ٤٠ .

٣- (٣) - سورة الصافات، الآيات ١٤٩ - ١٥٤ .

٤- (٤) - سورة الطور، الآية ٣٩ .

٥- (٥) - سورة النحل، الآيات ٥٧ - ٦٠ .

هذه الآيات تشير وتدل على ضعف المرأة وليونتها ونقصان قوتها لا على سبيل ونهج ذمها واستحقاقها فقبل الاستدلال بهذه الآيات الكريمة على المطلوب نبين بعض ما أورد على النصوص والتشريعات الإسلامية منتقليلها من شأن المرأة ووصفها بالضعف والليونة المستوجب لدمها واستحقاقها ولا يخفى أن منشأ هذه الاشكاليات قصور النظر وعدم القراءه الصحيحه للشريعه المقدسه كما يتبين.

فمن قائل: إن الإسلام يستحق المرأة ويستنقصها ولا يبالي بحقوقها و أن القرآن كتاب تاريخي خاص بحقبه زمنيه قد انقضت وتصرفت وغيرها من الترهات .

والجواب عن هذا: أن الاسلام جاء مريياً ومعلماً ومخرجاً للناس من الظلمات إلى النور فليست وظيفته التعيير والذم والاستحقاق فمثله مثل الطبيب لما يبين مرض المريض أو خواص بدن ومزاج الشخص الذى هو نقص فى الواقع لكى يتفادى المريض ما يزيد فى مرضه ونقصه أو يفعل ما يزيل ذلك النقص والمرض أو يبين خواص الطبيعه لما لها من نظام تعامل خاص يمكن استثماره إيجابيا من جهات ضعفه ونقصه إذ كل طبيعه لها جانب ايجابى وقوه ولها جانب سلبى وضعف فالشارع فى مقام الناصح الشفيق والمرشد المربى.

فالقُرآن والشارع المقدس يستعمل لفظ المرأه والانوثه بما هو مظهر للضعف والليونه والعطوفه والرحمه من جانبين و ذلك فى قبال صفه الرجوله فإنها مظهر قوه وشده وقساوه وجفاف قال بعض الحكماء : (الخالق رجل والمخلوقات إناث) ، يقصد أنه ذو قوه وغنى بالذات وكل ما يذب فيه النقص فهو منفعل فسمى بالأنثى ؛ لأن الأنوثه فى اللغه العربيه وبقية اللغات بمعنى الضعف والنقص.

و هذا لا يعنى استحغار المرأه وتنقيصها وتعيرها و ذلك لعدم الملازمه بين النقص والضعف وبين الاستحغار لاسيما و أن هذه الصفه لطبيعته المرأه هى ملازمه لصفه أخرى إيجابيه عظيمه هى صفه الرحمه والعطف فبالنظر إلى مفاد سوره النحل فمع بيانها لضعف المرأه وليونتها فهى تصرح أيضاً بعدم قبول استحغارها والنهى عن التبرم والتشائم منها وتدم الخجل منها حتى تدس فى التراب.

فدمهم فى هذه السوره على ما يفعلونه عندما يبشرون بالأنثى فقال تعالى: (أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) . فالقرآن يدين ما يفعلونه فى الجاهليه إلا- أنه يبين أن المرأه ضعيفه من جانب البنيه البدنيه مثلاً- مع أن القرآن والسنه يبينان أنها أقوى من الرجل من جهه الحنان والعطف والرحمه.

فالنقص والضعف شىء والدم شىء آخر فانظر إلى الكمال فى قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «كفى بى عزا أن أكون لك عبداً» ، فحدد الكمال

فى عبوديه المخلوق للخالق وفى الحقيقه أن النقص خاضع للقابليات والذم راجع للتقصير والتمرد و هذا يغاير ما يتوهمه الحداثيون والعلمانيون بل حتى من تأثر بهذه الشبهه من الباحثين فى العلوم الدينيه.

فإن الشريعه قائمه على الموازين والمعادلات الدقيقه فى نظامها واحكامها فتراها تجعلوتصب أحكاماً خاصه بالرجل تاره وأحكاماً خاصه بالمرأه تاره أخرى وأحكاماً مشتركه بينهما أخرى، و ذلك لقيام الاختلاف بين طبيعه المرأه وطبيعه الرجل فكما يوجد مشتركات بينهما توجد أيضاً خصوصيات ومميزات مختصه بكل منهما واحكام الشريعه تنصب عليهما بما يتناسب مع طبيعتهما.

ولابد فى فهم حقيقه الشريعه المقدسه من خلال قوانينها أن ينظر إلى جميع أحكامها حتى تتضح الموازنه والمعادله ولا يكفى فى الحكم بالحسن أو القبح على شىء من قوانينها إلا بعد معرفه منظومتها القانونيه كلها حتى يعرف مقدار حكمتها من عدمها فهل الشارع حكيم فى تصرفاته أم تنظيمه تنظيماً عشوائياً.

النصوص الشرعيه فى مكانه المرأه:

فلا بد من النظر إلى جميع ما يتعلق بالمرأه عند الشارع حتى يعرف مدى احاطه الشارع بخصائصها الروحيه والجسديه فكما أنه قد تعرض للمرأه فى جوانب الاداره والقياده فقد تعرض لها فى جوانب أخرى...

كما تشير إليه النصوص المستفيضة بالتصريح أو التلميح في عظمه وفضل المرءه بأصنافها كبت وأخت وزوجه وأم وأمره،
ونذكر بعض ما يدل على مكانتها :

منها أنه (صلى الله عليه و آله) أبو البنات، ومنزله وفضل البيت الذي فيه بنات:

منها: روايه حماد بن عثمان ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) أبا بنات»^(١).

ومنها: ما رواه القطب الراوندى عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه قال: «رحم الله أبا البنات البنات مباركات محبيات والبنون
مبشرات وهن الباقيات الصالحات»^(٢).

ومنها: روايه الراوندى أيضاً عنه (صلى الله عليه و آله) قال: «من كان له ابنه فالله فى عونته ونصرتة وبركتة ومغفرتة»^(٣).

ومنها: ما روايته أيضاً عنه (صلى الله عليه و آله) قال: «من كانت له ابنه واحده كانت خيرا له من ألف حجه وألف غزوه وألف
بدنه وألف ضيافه»^(٤).

ص: ٤٢

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦١ ح ٢ .

٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٣ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٥ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٧ .

ومنها: ما رواه في الصدوق عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من كن له ثلاث بنات فصبر على لأوائهن وضرائهن وسرائهن كن له حجابا يوم القيامة»^(١).

ومنها: ما رواه في جامع الاخبار عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: «ما من بيت فيه البنات إلا نزلت كل يوم عليه اثنتا عشرة بركة ورحمه من السماء ولا تنقطع زياره الملائكة من ذلك البيت يكتبون لأبيهم كل يوم وليله عباده سنه»^(٢).

وصيته (صلى الله عليه و آله) بالاحسان للأئمة وتقديمها على الابن :

منها: ما رواه في العوالي، عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من كان له أئمة فلم يبدها ولم يهونها ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة»^(٣).

ومنها: رواه السكوني، قال دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا مغموم مكروب فقال لي: «يا سكوني مما غمك». قلت: ولدت لي ابنة. فقال لي: «يا سكوني، على الأرض ثقلها وعلى الله رزقها، تعيش في غير اجلك وتأكل من غير رزقك». فسرى والله عنى فقال (لي): «ما

ص: ٤٣

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦٢ ح ٦.
 - ٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٦ ح ١٢.
 - ٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٥ ص ١١٨ ح ٢.

سميتها» . قلت: فاطمه . فقال: «آه آه» ، ثم وضع يده على جبهته - إلى أن قال - «أما إذا سميتها فاطمه فلا تسبها ولا تلعنها ولا تضربها»(١).

منها ما رواه في العوالي، عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من كان له اختان أو بنتان فأحسن إليهما كنت أنا وهو في الجنة كهاتين وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى»(٢).

منها: ما رواه في العوالي، عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من ابتلى بشيء من هذه البنات فأحسن إليهن كن له سترا من النار»(٣).

منها: ما رواه في العوالي عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا أصاب الرجل ابنه بعث الله عز وجل إليها ملكا فأمر جناحه على رأسها وصدرها وقال ضعيفه خلقت من ضعف المنفق عليها معان»(٤).

ومنها: ما رواه الطبرسي - من كتاب نواذر الحكمة - عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من دخل السوق فاشترى تحفه فحملها إلى عياله كان كحامل صدقه إلى قوم محاويج ، وليبدأ بالأنث قبل الذكور

ص: ٤٤

-
- ١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٨٧ ص ٤٨٢ ح ١ .
 - ٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ١١٨ ح ٣ .
 - ٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٤ .
 - ٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٥ .

فإنه من فرح ابنته فكأنما أعتق رقبه من ولد إسماعيل ومن أقر عين ابن فكأنما بكى من خشية الله ومن بكى من خشية الله أدخله الله جنات النعيم»(١).

قوله (صلى الله عليه وآله): «مباركات» و «مؤنسات» و «ريحانه»:

منها: ما رواه في الجعفریات - كما في نسخه الشهيد - بإسناده عن علي (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): نعم الولد البنات ملطفات مجهزةات مؤنسات باكيات مباركات»(٢).

ومنها: رواه السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «نعم الولد البنات ملطفات مجهزةات مؤنسات مباركات مفلیات»(٣).

ومنها: رواه الجارود بن المنذر قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «بلغني أنه ولد لك ابنة فتسخطها وما عليك منها، ریحانه تشمها وقد كفت رزقها وقد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) أبا بنات»(٤).

ومنها: رواه القطب الراوندي عن النبي (عليه السلام) قال: «نعم الولد البنات

ص: ٤٥

-
- ١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ١١٨ ح ١ .
 - ٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٥ ح ٢ .
 - ٣- (٣) - وسائل الشیعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦٢ ح ٤ .
 - ٤- (٤) - المصدر نفسه، ب ٥ ص ٣٦٤ ح ٣ .

ومنها: ما رواه فى الصدوق، عن إبراهيم بن هاشم، عن البرقى رفعه قال: «بشر النبى (صلى الله عليه وآله) بابنه، فنظر فى وجوه أصحابه فرأى الكراهه فيهم فقال: مالكم! ريحانه أشمها ورزقها على الله (عز وجل)»(٢).

ومنها: ما فى الجعفریات بإسناده عن على بن أبى طالب (عليه السلام) قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا بشر بجاريه قال: ريحانه ورزقها على الله»(٣).

ومنها: ما رواه الكلينى عن إبراهيم الكرخى عن ثقه حدثه من أصحابنا قال: تزوجت بالمدينه فقال لى أبو عبد الله (عليه السلام): «كيف رأيت؟». قلت: ما رأى رجل من خير فى امرأه إلا وقد رأيت فيها ولكن خانتنى . فقال: «و ما هو؟». قلت: ولعدت جاريه . قال: «لعلك كرهتها!! إن الله (عز وجل) يقول: (آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا)»(٤)»(٥).

ص: ٤٤

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٨ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ٤ ص ١١٧ ح ٤ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٤ - ١١٥ ح ١ .

٤- (٤) - سورة النساء، الآية ١١ .

٥- (٥) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ٣٦٣ ح ١ .

عظمه ادخال السرور على المرأة:

منها: روايه سلمان الجعفرى، عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إن الله (تبارك وتعالى) على الإنثاء أرف منه على الذكور، وما من رجل يدخل فرحه على امرأه بينه وبينها حرمه إلا فرحه الله تعالى يوم القيامة»(١).

البنات حسنات وجهات فضلهن على الابناء:

منها: روايه أحمد بن عبد الرحيم، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «البنات حسنات والبنون نعمه فإنما يثاب على الحسنات ويسأل عن النعمه»(٢).

ومنها: روايه أحمد بن الفضل، عن الصادق (عليه السلام) قال: «البنون نعيم والبنات حسنات، والله يسأل عن النعيم ويثيب على الحسنات»(٣).

ومنها: روايه الكلينى عن الحسين بن سعيد اللخمى، قال: ولد لرجل من أصحابنا جاريه فدخل على أبى عبد الله (عليه السلام) فرآه متسخطا فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «أرأيت لو أن الله (تبارك وتعالى) أوحى إليك أن

ص: ٤٧

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧ ص ٣٦٧ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٣ .

أختار لك أو تختار لنفسك ما كنت تقول؟» . قال: كنت أقول: يا رب تختار لي . قال: «فإن الله قد اختار لك» . قال: ثم قال: «إن الغلام الذى قتله العالم الذى كان مع موسى (عليه السلام) وهو قول الله (عز وجل): (فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءَ وَ أَقْرَبَ رُحْمًا) (١) أبدلهما الله به جاريه ولدت سبعين نبيا»(٢).

ومنها: ما رواه الطبرسى، عن حذيفه اليماني قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «خير أولادكم البنات»(٣).

ومنها: ما رواه فى روضه الواعظين، قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «نعم الولد البنات المخدرات من كانت عنده واحده جعلها الله له سترًا من النار ومن كانت عنده اثنتان أدخله الله بهما الجنة ومن كانت له ثلث أو مثلهن من الأخوات وضع عنه الجهاد والصدقه»(٤).

عظمه كفالتين:

منها: ما رواه الصدوق ، عن يعقوب بن يزيد يرفعه إلى أحدهما

ص: ٤٨

١- (١) - سورة الكهف، الآية ٨١ .

٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ١١٧ ح ٢ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٦ ح ١١ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ص ١١٧ ح ١٠ .

الإمامين الباقر أو الصادق (عليهما السلام) قال: «إذا أصاب الرجل ابنته بعث الله إليها ملكاً فأمر جناحه على رأسها وصدرها وقال: ضعيفه خلقت من ضعف المنفق عليها معان إلى يوم القيامة»^(١).

ومنها: ما رواه الراوندى ، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال : «من عال ابنتين أو ثلاثا كان معى فى الجنة»^(٢).

ومنها: ما رواه الشريف الزاهد فى كتاب التعازى ، عن أصحابه ، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال فى حديث : «و من عال واحده أو اثنتين من البنات جاء معى يوم القيامة كهاتين وضم إصبعيه»^(٣).

ومنها: ما رواه الراوندى ، عن النبي (صلى الله عليه وآله) : «من ابتلى من هذه البنات باثنتين كن له براه من النار ومن كانت له ثلاث بنات فأعينوه وأقرضوه وارحموه»^(٤).

ومنها: ما رواه الراوندى ، عن الصادق (عليه السلام) قال: «من عال ابنتين أو أختين أو عميتين أو خاليتين حجبته عن النار»^(٥).

ص: ٤٩

-
- ١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧ ص ٣٦٨ ح ٥ .
 - ٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٤ .
 - ٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٦ ح ١٣ .
 - ٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٩ .
 - ٥- (٥) - جامع أحاديث الشيعة: ج أبواب أحكام الأولاد والاستيلاء، ص ح ١٢ .

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة . فقيل يا رسول الله ، واثنين ؟ فقال: (واثنين) فقيل: يا رسول الله وواحدة ؟ فقال: وواحدة»(١).

ومنها: ما رواه في عده الداعي ، النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من عال بنات أو مثلهن من الأخوات وصبر على ايوائهن حتى بين إلى أزواجهن أو يمتن فيصرن إلى القبور كنت أنا و هو في الجنة كهاتين وأشار بالسبابة والوسطى». فقيل: يا رسول الله واثنين ؟ و ذكر نحوه(٢).

ومنها: ما رواه الراوندى ، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من عال ثلاث بنات يعطى ثلاث روضات من رياض الجنة كل روضه أوسع من الدنيا وما فيها»(٣).

حق المرأة كأم ومكاتها:

منها: ما رواه الحسين بن سعيد، عن علي بن الحسين (عليهما السلام)

ص: ٥٠

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦١ ح ٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٣٦٢ ح ٧ .

٣- (٣) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٦ .

قال : «جاء رجل إلى النبي (صلى الله عليه و آله) فقال : يا رسول الله ، ما من عمل قبيح إلا قد عملته ، فهل لي من توبه؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : فهل من والديك أحد حتى؟» . قال: أبي ، قال : «فأذهب ، فبره» ، قال: فلما ولي ، قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : «لو كانت أمه !» (١).

ومنها: ما رواه الصدوق في (فقه الرضا) (عليه السلام) قال : «واعلم أن حق الأم أُلزم الحقوق وأوجب ، لأنها حملت حيث لا يحمل أحد أحدا ، ووقت بالسمع والبصر وجميع الجوارح ، مسروره مستبشره بذلك ، فحملته بما فيه من المكروه الذي لا يصبر عليه أحد ، ورضيت بأن تجوع ويشبع ، وتظماً ويروى ، وتعري ويكتسى ، وتظله وتضحى ، فليكن الشكر لها والبر والرفق بها على قدر ذلك ، وان كنتم لا تطيقون بأدنى حقها الا بعون الله» (٢).

ومنها: ما رواه أبو القاسم الكوفي في (كتاب الأخلاق) قال: قال رجل لرسول الله (صلى الله عليه و آله) : إن والدتي بلغها الكبر ، وهي عندي الآن ، أحملها على ظهري ، وأطعمها من كسبي ، وأميط عنها الأذى بيدي ، وأصرف عنها مع ذلك وجهي استحياء منها واعظاما لها ، فهل كافأتها؟ قال : «لا ؛ لأن

ص: ٥١

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧٠ ص ١٧٩ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٨٠ ح ٢ .

بطنها كان لك وعاء ، وثديها كان لك سقاء، وقدمها لك حذاء ، ويدها لك وقاء ، وحجرها لك حواء ، وكانت تصنع ذلك لك وهي تمنى حياتك ، وأنت تصنع هذا بها وتحب مماتها»(١).

ومنها: ما رواه القطب الراوندى، عن النبي (صلى الله عليه و آله) ، أنه قال: «الجنة تحت أقدام الأمهات» . وقال (صلى الله عليه و آله): «تحت أقدام الأمهات، روضه من رياض الجنة» . وقال (صلى الله عليه و آله): «إذا كنت فى صلاة التطوع ، فان دعاك والدك فلا تقطعها ، وان دعتك والدتك فاقطعها»(٢).

ومنها: ما رواه الفئال عن الباقر (عليه السلام) قال: «قال موسى بن عمران (عليه السلام) : يا رب، أوصنى، قال: أوصيك بى، قال: فقال: رب أوصنى قال: أوصيك بى، ثلاثا . قال: يا رب أوصنى، قال: أوصيك بأمك، قال: رب أوصنى، قال: أوصيك بأبيك، قال: (فكان يقال) لأجل ذلك أن للأم ثلثى البر وللأب الثلث»(٣).

ومنها: ما رواه الطبرسى فى (المشكاة) عن الصادق (عليه السلام) ، قال : «جاء رجل فسأل رسول الله (صلى الله عليه و آله) ، عن بر الوالدين ، فقال: أبرر أمك ، أبرر

ص: ٥٢

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧٠ ص ١٨٠ ح .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨١ ح ٤ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ١٨١ ح ٥ .

أمك ، أبرر أمك ، أبرر أباك ، أبرر أباك ، وبدأ بالأم»(١).

ومنها: ما رواه قال : قلت للنبي (صلى الله عليه وآله) : يا رسول الله ، من أبرر ؟ قال : «أمك» قلت: ثم من ؟ قال: «ثم أمك» قلت: ثم من ؟ قال: «ثم أمك» قلت: ثم من ؟ قال : «ثم أباك ، ثم الأقرب فالأقرب»(٢).

ومنها: ما رواه فى (العوالى) فى حديث عنه (صلى الله عليه وآله) ، قيل: يا رسول الله ، ما حق الوالد؟ قال (صلى الله عليه وآله) : «أن تطيعه ما عاش» فقليل: وما حق الوالده؟ فقال : «هيهات هيهات ، لو أنه عدد رمل عالج ، وقطر المطر أيام الدنيا ، قام بين يديها ، ما عدل ذلك يوم حملته فى بطنها»(٣).

ومنها: ما رواه (العوالى) أيضاً عنه (صلى الله عليه وآله) قال له رجل : يا رسول الله ، من أحق الناس بحسن صحابتي ؟ قال : «أمك» . قال : ثم من ؟ قال : «أمك» قال : ثم من ؟ قال : «أبوك» . وفى روايه أخرى أنه جعل ثلاثاً للأم ، والرابعه للأب(٤).

ومنها: ما رواه الكراجكى : أن رجلا قال للنبي (صلى الله عليه وآله) : يا رسول الله ،

ص: ٥٣

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ص ١٨١ ح ٦ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٧ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ١٨٢ ح ٨ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٩ .

أى الوالدين أعظم؟ قال: «التي حملته بين الجنين، وأرضعته بين الثديين، وحضنته على الفخذين، وفدته بالوالدين»^(١).

ومنها: ما رواه فى (المستدرک): وقيل للامام زين العابدين (عليه السلام): أنت أبر الناس، ولا- نراك تواكل أمك! قال: «أخاف أن أمد يدي إلى شئ، وقد سبقت عينها عليه، فأكون قد عققتها»^(٢).

مكانه وشأن المرأة كزوجها وترك ضربها والعفو عن ذنبها:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فى رساله أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى الحسن (عليه السلام): لا- تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها، وأرعى لبالها، وأدوم لجمالها، فإن المرأة ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها، واغضض بصرها بسترک واكفها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالا على انكسار»^(٣).

ص: ٥٤

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ص ١٨٢ ح ١٠ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ١١ .

٣- (٣) - وسائل الشيعة: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٧ ص ٣٦١ ح ١ .

ومنها: ما رواه الصدوق: سئل النبي (صلى الله عليه وآله) عن الرجل يقبّل امرأته وهو صائم؟ قال: «هل هي إلا ريحانه يشمها»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق: وقال (صلى الله عليه وآله): «من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة» قيل: يا رسول الله واثنين، قال: «واثنتين»، قيل: يا رسول الله وواحدة؟ قال: «وواحدة»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق (عليه السلام): «من عال ابنتين أو أختين أو عمّتين أو خاليتين حجبتاه من النار»^(٣).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق (عليه السلام): «إذا أصاب الرجل ابنه بعث الله (عز وجل) إليها ملكاً فأمر جناحه على رأسها وصدرها، وقال: ضعيفه خلقت من ضعف، المنفق عليها معان»^(٤).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لابنه محمد بن الحنفية: «يا بني إذا قويت فاقو علي طاعة الله، وإذا ضعفت فاضعف عن معصية الله (عز وجل)، وإن استطعت أن لا تملكك من

ص: ٥٥

١- (١) - المصدر نفسه، أبواب وجوب الصوم، ب ٣٣ ص ٩٨ ح ٤ .

٢- (٢) - من لا يحضره الفقيه، ج ٣ ص ٤٨٢ ح ١٥٠١ .

٣- (٣) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ١٢ ص ٥٢٧ ح ١ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ب ٧ ص ٣٦٨ ح ٥ .

أمرها ما جاوز نفسها فافعل فإنه أدوم لجمالها وأرخصى لبالها وأحسن لحالها ، فإن المرأة ريحانه وليست ، بقهرمانه فدارها على كل حال ، وأحسن الصحبه لها ليصفو عيشك»(١).

استحباب اكرام الزوجه وترك ضربها:

منها: روايه أبى مريم ، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): أ يضرب أحدكم المرأة ثم يظل معانقها !»(٢).

ومنها: روايه السكونى ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إنما المرأة لعبه من اتخذها فلا يضيعها»(٣).

ومنها: روايه سماعه ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «اتقوا الله فى الضعيفين يعنى بذلك اليتيم والنساء»(٤).

ومنها: روه ايه عمار الساباطى ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «أكثر أهل الجنة من المستضعفين النساء علم الله ضعفهن فرحمهن»(٥).

ص: ٥٦

١- (١) - من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٥٥٦ ح ٤٩١١ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٦ ص ١٦٧ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٨ ح ٣ .

٥- (٥) - المصدر نفسه، ص ١٦٨ ح ٤ .

ومنها: ما رواه الصدوق ، وصيه أمير المؤمنين (عليه السلام) لولده محمد بن الحنفية ، قوله : «وليست بقهرمانه ، فدارها على كل حال ، وأحسن الصحبه لها ليصفو عيشك»(١).

ومنها: روايه اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : ما حق المرأه على زوجها الذى إذا فعله كان محسنا ؟ قال : «يشبعها ويكسوها وان جهلت غفر لها» ، وقال أبو عبد الله (عليه السلام) : «كانت امرأه عند أبي (عليه السلام) تؤذيه فيغفر لها»(٢).

ومنها: روايه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : أوصانى جبرئيل بالمرأه حتى ظننت انه لا ينبغى طلاقها إلا من فاحشه ميينه»(٣).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق (عليه السلام) : «رحم الله عبدا أحسن فيما بينه وبين زوجته فإن الله (عز وجل) قد ملكه ناصيتها وجعله القيم عليها»(٤).

ص: ٥٧

١- (١) - من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٥٥٦ ح ٤٩١١ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٨ ص ١٦٩ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ١٧٠ ح ٤ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٥ .

ومنها: ما رواه الصدوق قال : قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : «ملعون ملعون من ضيع من يعول»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق قال : قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : «خيركم خيركم لأهله و أنا خيركم لأهلي»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق قال : وقال (صلى الله عليه و آله) : «عيال الرجل اسراؤه وأحب العباد إلى الله عز وجل أحسنهم صنعا إلى اسراؤه»^(٣).

وغيرها من الاخبار الداله على موضوعيه المرأة فى نفس المنظومه الدينيه بما هى أم وبما هى بنت وبما هى أخت وبما هى زوجه وبما هى مرأه . فلا بد من الناظر والباحث أن لا ينظر نظره دونيه وتجزيه بدون الاطلاع على تماميه الاحكام المتعلقه بالمرأه وعظمتها وعدم الاطلاع على خصائص المرأه التكوينييه .

فالآيات التى تذكر المرأه أو الأثنى ليست ذات نظره دونيه ومنطلقه من نزع ذكوريه تعالييه ولا بصدد الدم والتنقيص والإزراء بل هى بصدد بيان طبيعه تركيبه المرأه واختلافها عن تركيبه وفسلجه وطبيعه الرجل

ص: ٥٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٨ ص ١٧١ ح ٦ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٨ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٩ .

وعليه يكون تكامل كل نوع بحسب اختلاف طبيعته وبيئته وليست الآيات بصدد بيان ذم واستحقار المرأة ومدح الرجل على نحو الاطلاق كى يقال أن التشريع الاسلامى ذو نزعه دونيه ذكوريه.

و هذا مثل الطيب يقول للرجل: أنت فيك الطبيعه المعينه أو المرض الفلانى أو طبيعتك ومزاجك حار لا- يناسبك بعض الأغذيه وأنك تستطيع أن تتجنب الامراض مثلا بتركك كذا وكذا فإن الطيب ليس فى مقام الذم وإنما هو فى مقام النصيحه التوصيه باراءه خصائص الواقع وزوايا الحقائق وبيان طبيعه هذا الانسان لأجل أن يتفادى الارتطام بالعوائق وليس فى مقام الذم والتفريع.

فمثلاً قوله (عليه السلام): «إن النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول»^(١)، ليس بمعنى لا عقل لها بل لها أصل وطبيعته العقل إلا- أن الله زود المرأة بعاطفه جيّاشه وحيث إن ظروف الحياه فيها الشده والضعف والجانب الروحى والجانب الجسدى تميز الرجل فى طبيعته بخصائص جسديه وروحيه وتميزت المرأة أيضا بخصائص جسديه وروحيه، ولهذا عبر عنها النبى(صلى الله عليه و آله) أنها «ريحانه»^(٢).

والريحانه لا بد منها فى نظام الحياه الأسرى والاجتماعى، ولهذا تبتلى

ص: ٥٩

١- (١) - نهج البلاغه ، الخطبه ٨٠ .

٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٧ ح ٤ .

الأسره التي لا مرأه فيها بصلافة الاخلاق والخشونه الشديده والبعد عن الحنان والعاطفه، بخلاف الأسره التي يتواجد فيها إناث أكثر تتوفر فيها نعومه الأخلاق وكثره العاطفه و ذلك لأن المرأه ينبوع الرحمه والعاطفه والحنان والشفقه فهى تفيض من رحمتها وعاطفتها وشفقتها على الأولاد ومن فى البيت فتاره تزيل اتعاب الرجل حينما يأتى للبيت مع ماله من التعب الجسدى وعليه ما عليه من أتعاب نفسيه وروحيه مما يلقاه خارج المنزل فبنعومه وعطوفه المرأه تزيل هذا كله عنه و هذا ليس فى الاسره فقط بل فى المجتمع فإنها تجعل المجتمع متعادل حيث أن الطفل الذى لا يترعرع فى أحضان الأم ينشأ وحشى وميهىء للاجرام و ذلك لما عنده من نقص فى الجانب العاطفى وهذه الآن بحوث وظواهر أصبحت مسلمه.

فهذ الآيات تبين وتكشف عن أن المرأه منبع روحى وعاطفى و أن جانب الصرامه والحسم والشده فيها ضعيف فالشارع يقول للنساء والرجال بما أن طبيعه المرأه معبئه بطاقه روحيه عاطفيه فلا بد أن توازن بين هذه الامور وبين العقل وكذا يقال للرجل أنه إنسان صلب شزر إذا استمر بهذا الحال فسيكون ذا أخلاق خشنه فلا بد من التوازن ولا يكون التوازن إلا بأن تكون المرأه مستنده فيما هو ناقص من طبيعتها للرجل وهو يستند لها فيما هو ناقص من طبيعته لها فعن الصادق (عليه السلام) : «العبد

كلما ازداد للنساء حبا ازداد في الايمان فضلا»(١).

فمفاد الطائفة الأولى التي ذكرناها هو ضعف المرأة وأنها ليست بمظهر قوه ولا مظهر صلابه فلا يناسبها مظاهر السلطه العليا التي تحتاج إلى طبيعه الصلابه والقوه والشده والحزم.

ويدل على هذه الحقيقه :

قوله تعالى: (أَ وَ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَ هِيَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) (٢) فإن الآيه تصرح بأن من يتربى في الحليه والزينه يعنى النساء لا يصلح للخصام والشده والمجادله فهى ضعيفه البيان فهذه الآيه واضحه الدلاله على أن المرأة ترعرعها في الدلال والنومه يسلبها قوه المخاصمه والمجادله و الحجاج والاحتجاج.

وقد ورد في الاخبار عند الفريقين وبعضها صحيح ، منها : «إنما النساء عى وعوره ، فاستروا العوره بالبيوت ، واستروا العى بالسكوت»(٣)، أى ضعيفه البيان عند الفريقين، والبعض يחדش فيها سندا أو مضمونا ، والحال أنه مضمون القرآن الكريم .

فالآيه تفيد : أن النساء على الدوام اهتمامهن في الزينه والجمال

ص: ٦١

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٣ ص ٢٣ - ٢٤ ح ١٠ .
 - ٢- (٢) - سورة الزخرف ، الآيه ١٨ .
 - ٣- (٣) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٢٤ ص ٦٥ - ٦٦ ح ٤ .

الجسدى فعقلهن منشد اهتمامه فى الجمال البدنى كما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : «عقول النساء فى جمالهن ، وجمال الرجال فى عقولهم» (١). فكل مناشئها ماضمين قرآنيه وهو نفس مضموم الآيه (أَوْ مَنْ يُنشَأُ فى الحليّه) ، أى طبيعتها - دوما إلى أن تهرم - مِيَاله للزينة والحليه وهو فى الخصام غير ميين يعنى أن عياء المرأه يمتد إلى المنطق وهذه صفه غالبه لا صفه دائمه.

فهذه الطائفه داله على ضعف المرأه حيث قرر القرآن ذلك فى قوله تعالى: (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ) (٢)، وتشير إلى ضعف المرأه و أن البنات مظهر الضعف ، وكذا قوله تعالى: (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ) (٣) وغيرها من الآيات المتقدمه .

وقال بعضهم: إن هذا المضمون ليس مراداً للقرآن وإنما هو مجاراه لأعراف العرب أو أعراف البشريه الخاطئه آنذك، لا أنه يريد أن يبين أن المرأه ضعيفه واقعاً وحقيقه.

ص: ٦٢

١- (١) - الأمالى - الشيخ الصدوق - ص ٢٩٨ .

٢- (٢) - سورة الزخرف ، الآيه ١٦ .

٣- (٣) - سورة الزخرف ، الآيه ١٧ .

والبعض الآخر قال: إن القرآن يجادل العرب آنذاك بمنطقهم وبما يعتقدونه أو لأنه يجاريهم على ما عندهم من اعراف فاسده و هذا كله شطط من القول و ذلك لأن القرآن يعلل قوله: (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ) بأمور تكوينيه فيقول تعالى: (أَ وَ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) فأن المرأة موضعها ومعيشتها على الدوام فى النعومه والرقه والليونه والدلال وبالتالى تكون عيأ فى المنطق والخطاب.

و هذا كله بحسب الغالب لا العموم الاستقصائى لتمام أفراد النساء وسيأتى توجيهه وهو خلاف نظره الحداثويين إلى هذه الآيات بأن القرآن نظرتة للمرأة دونيه واستحقاريه والصحيح أنه غير ما ذهبوا إليه بل الآيات فى وادى آخر وقد عزف بعض المحققين عن هذه الروايات واستنكرها أو شكك فى سندها أو مضمونها مع أنها كلها مضامين قرآنيه فى الأحاديث المرأة عى وعوره " فالعى تثبته سوره الزخرف بقوله تعالى: وهو فى الخصام غير مبين وأما أنها عوره فسيأتى فى طائفه أخر من الآيات تدل على أن المرأة عوره لا بمعنى القباحه بل الإثار الجنسيه فهى كتله ومنتشأ لانشداد الغريزه الجنسيه.

فدعوه ونظره القرآن تغاير النظره الجاهليه باجحاف المرأة كما يأتىك زياده بيان والغريب من أهل التحصيل والبصيره ترجلوا فى هذا البحث

وتنكروا لهذه المضامين مع أنها مضامين قرآنيه إلا- أن هناك من تجرأ وقال: إن القرآن يجارى الاعراف الفاسده أو من باب الجدل وهذه أجوبه وتفسيرات زائغه عن الحقيقه والحق وغير صحيحه و أن التفسير الصحيح غير هذا كما سيأتى مفصلا وكون القرآن يثبت أن من يعمل من ذكر وأثنى له جزاءه لا يتنافى مع هذه الأخبار.

فالتائفه الأولى من الآيات القرآنيه بما أنها من أصول القانون أو روح الشريعه تدل على أن المرأه ليست مظهر القوه والبساله والشده بل مظهر الضعف والنقص والليونه والنعمه فضعف فى جهات عديده، وهذا لا يعنى الدونيه للمرأه كما فى حديث النبى (صلى الله عليه وآله) «المرأه ريحانه وليست بقهرمانه»^(١)، فإنه تعبير دقيق - وهذه الطائفه من الآيات لا تدل على عدم تولى المرأه بالمطابقه وإنما تدل عليه بالالتزام، لأن المواقع الخطيره فى النظام السياسى أو الاجتماعى أو القضائى أو النظام الفتوائى أو النظام الولائى تحتاج إلى اراده وعزيمه وصلابه وشجاعه وجرأه وقوه شخصيه ومظهر الليونه والرقه والنعمومه واللطافه والضعف لا يتناسب مع هذه المناصب.

ص: ٦٤

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٧ ص ٣٦١ ح ١ .

أما الطائفة الثانية من الآيات التي تعرضت لكون النساء عورة فآيات

الحجاب وغيرها من الاحاديث التي تأمر بستر المرأة و ذلك لما مرّ من أن الاسلام قائم على نظام ومنظومه المعادلات فتاره ينظر إلى الصفات الروحيه للمرأة والرجل وتاره ينظر إلى صفاتهما البدنيه فتراه يبين أحكام كل منهما بحسب ما لديه من خصائص جسده وهو - كما تقدم - كيان الطبيب للمريض خصائصه الجسديه ليرتب عليها بعض العلاجات البدنيه أو يتفادى العوائق المرضيه وبالوجدان الذى لا ينكر أن طبيعه جسد المرأة جذاب وملفت ومغرى فلا تكاد امرأه تبرز جسدها إلا أخذت بالانظار والافكار فجسدها بطبيعته فريسه، وهذه الآيات تبين أن المرأة عورة فيجب أن تحتجب فمجموع آيات الحجاب داله على ذلك و أن المرأة محل الافتراس.

ولهذا تكون الروايات - المصرحه بأن خير للمرأة أن لا ترى الرجال ولا الرجال يروها وغيرها من الاخبار - وإن كانت ضعيفه السند إلا أن مضمونها قرآنى مثل قوله تعالى: (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولاً)

(مَعْرُوفًا * وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) (١).

و هذا يبين شكل المرأة ومظهرها عوره وليس العوار بمعنى القبح في

المرأة - وقد تقدم دفع شبهه العلمانيين والحداثيين - بل بمعنى أنها معرضة للافتراس لذوى الشهوات النزوية فلذا قال: فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض فإذا كان صوتها يطمع إلى هذه الدرجة فما بالك بجسدها فالعوره هى بمعنى وجود موجبات الانجذاب نحو المرأة من جهة صوتها أو جسدها لهجوم أو تعدى ذوى الافتراس عليها، فالاسلام وضع حجاب الرؤيه وحجاب السمع عليها لحفظها من كل ما يسوء لها فقال: (وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) .

فإذا كانت المرأة بهذه الموضعية من الصون والحجاب فيجب عليها غض الصوت ويجب عليها القرار فى البيت فمع هذا كيف تقلد زمام الامامه العامه أو القضاء أو الزعامه حتى تتحاور وترتبط بالقاعده الشعبيه الجماهيريه... فطبيعه جسدها عائق لها عن ذلك. والقرار فى البيت هو حاله طبيعیه للمرأة وهذا ليس معنى حرمانها عن التعلم و رفع مستوى كفاءتها وما اشبه ذلك، بل معنى أن المرأة وظيفتها الكبرى هى تربيته الاسره وبث روح العطف والحنان فى الاسره ، فالقرار فى البيت يمثل أن

ص: ٦٦

دورها الأساسى هو الأسره و هذا لا يعنى حرمانها من العلم والمواهب الأخرى وإنما دورها الاساسى الاسره فالبيوت هى الخلايا الأوليه التى ينتشر منها مكونات المجتمع.

وأیضا قوله: (لا- تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) ، فالبروز وخفض الصوت والحجاب الجيد موانع تحول عن ارتباط المرأة مع الرعيه بينما الرئيس والمفتى يخوض الميادين ويبرز فى المجالات المختلفه فلا تتناسب مع أدله الاحتجاب بالنسبه إلى المرأة .

فخفض الصوت وعدم التبرج والبروز والقرار فى البيت تدل على عدم تناسب المرأة مع تلك الوظائف المقرره لمنصب الافتاء.

وقوله تعالى: (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَيُؤْتِيَنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ) (١). فإذا كان السؤال والتعاطى بالحديث من وراء حجاب مع النساء فلا- يتناسب مع تلك المقامات بل احتجاب النساء عن الرجال موجب لطهاره القلوب من النزوات والإثارات الجنسيه.

وهذه الآيات ليست خاصه بنساء النبى (صلى الله عليه و آله) باعتبار أنهم نساء زعيم الدين ، والبعض أراد أن يخص هذه الآيات بنساء النبى (صلى الله عليه و آله) باعتبارهن زوجات خليفه الله فى ارضه دون باقى النساء.

ص: ٦٧

وهو غير تام باعتبار أن تشريع الله لنساء النبي (صلى الله عليه و آله) قدوة لبقية النساء في الأخذ به فقوله تعالى: (لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ) فهذه التشريع تشريع قدوة لا انكن تختلفن عن بقية النساء بل أولويه تقيدهن بالتشريع فالتشريع للجميع وهن أولى بالتقييد به لا- أن هذه الآيات خاصة بهن دون غيرهن و فرق بين المقامين، فنفس التشريع التحريمي أو الالزامي في قوله: (لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ) ثابت لجميع النساء إلا أن نساء النبي (صلى الله عليه و آله) يتقرر عليهم التعامل مع التشريع بموجب أولويه أخذهن به لاضافتهن للنبي (صلى الله عليه و آله) بالمصاهرة ولهذا يختلف عقابهن قال تعالى: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِّنْكُمْ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا) (١). مع أن هذا ثابت لغير نساء النبي (صلى الله عليه و آله) إلا- أنه في نساء النبي (صلى الله عليه و آله) فيه يضاعف أجرهن وعقابهن لا أن هذا التشريع خاص بنساء النبي (صلى الله عليه و آله) ولا يشمل غيرهن.

وأيضاً قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا) (٢).

ص: ٦٨

١- (١) - سورة الأحزاب ، الآية ٣٠ .

٢- (٢) - سورة الأحزاب ، الآية ٥٩ .

فآليه تأمر بوضع اللباس وما شابهه لإقامه الجدار العازل بينهن وبين الرجال فكل هذه التشريعات للحجاب فى موارد عديده داله على عدم امكان تولى المرأه مناصب الزعامه لممانعه الحجاب لها؛ و أن وظائف الأمهات الأصلية فى المنزل كما يبينه قوله: (حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا... (١)).

مضامين أخبار النساء عى وعوره مضامين قرآنيه وبيان عدم كونه نقصا وازدراء:

فهذه الآيات وغيرها من آيات الحجاب داله على عدم تولى المرأه بالدلاله الالتزاميه، فالطاعن فى مضمون أخبار أن النساء (عى) و (عوره) يطعن فى القرآن لأنها مضامين قرآنيه وأما مسأله أن القرآن يتأثر بالتاريخ فهو تاريخى ومراده من كون أن القرآن تاريخى أن الوحي لما ينتزل ببيئه يتأرخ ويفقد وحيانيته ويتلون بلون تلك البيئه التاريخيه بما هى عليه من علاتها ، وحيث كانت تلك البيئه آنذاك تحقر المرأه فكذا القرآن حيث إنه عبر عن اغراضه بتلك اللغه المبنيه على تلك الثقافه بعلاتها.

فجوابه هو ما تقدم من أن المرأه عوره ليس نقصاً فضلاً عن كونه إذماً بل إن هذه الخطابات الشرعيه لبيان حقيقه أن جسم المرأه طبيعته مثيره للطرف الآخر فهو يسبب فتنه وغيرها... فالقرآن يبين أهميه

ص: ٦٩

قيمه جسد المراه فالشارع بصدد أن لجسد المراه قيمه ، حتى جاء أن أكثر جند الشيطان المراه و ذلك باعتبار أن بدن المراه بما له من خصوصيات تفتن به بحيث يجعل النفس تنجذب وتميل إليه ولهذا تجد الدول الاجنيه تروج لبضائعها بواسطه المراه بإبداء محاسنها ، فالمرآه لديهم سمسار يعرض بها البضائع ويسوق به كل ما يراد تسويقه بل حتى ثقافاتهم يروجونها بجسد المراه ، فالغرب لا- يقرر حقوق المراه حقيقه بل هو فى الواقع استغلال المراه وجهل بقيمه بدننها حتى جعله مبتذل يروج به ما يريد ترويجه . وإذا ما هرمت وكبرت تعزل جانباً ولاقيمه لها لا فى الاسره ولا فى المجتمع وما ذلك إلا لأنهم يتعاملون مع جسد المراه معامله الجسد بلا روح فإذا ما ذهب جمال جسدها انتهت صلاحيتها وبار سوقها وكسدت تجارتها، وبخلافهذا، الحضاره الإسلاميه فإن الاسلام كرم الانسان وأعطى كل ذى حق حقه فيتعامل مع المراه بما لها من روح وجسد وبما هى بنت وأخت وزوجه وأم بل وبما هى أمره ذات خصائص تكوينيه ... ولا يستغل جسدها لأشباع الملذات بل يحترمها ويقدرها بما لها من روح وجسد بحيث يحافظ على جسدها من الأجانب الذين همهم من المراه اشباع غرائزهم فقط و فقط ويبيح لها إشباع غرائزها بما يتناسب مع طبيعتها بنحو منظم مقنن بدون إنفلات فالأمر بالحجاب والتحجب هو صون وحفظ لها وللمجتمع من

الانحطاط لما لبدنها من التأثير الكبير فى زلق المجتمع ولهذا يبين أن طبيعه المرأه عوره - لا ذمًا لها- إذ إثاره جسد المرأه للفتنه والريبه من الأمور الوجدانيه التى لا ينكرها جملة العقلاء.

وبعد ذهاب زهره بدننها وكبرها يزداد وقارها واحترامها فتحترم أكثر فأكثر فإنها تكون أم البيت وجده الأسره وغيرها من عناوين الافخام والاجلال والاعظام فالمرأه كل ما تزداد سنا تزداد شخصيتها أو قيمتها بروحيتها وكمالها لا بجسدها بينما فى الغرب إذا ما كبرت كأنها عليك عُلِّتْكِ وَيُتَفَلِّ؛ وما ذلك إلا لأنهم جعلوا قيمتها فى جسدها، وليس لها كوافل أسريه بل هى تتكفل نفسها بنفسها وبشأنها .

وأما عند الاسلام فليس من وظيفتها ودورها الكوافل الاماليه بل دورها الكوافل الروحيه فالمتكلف بالتوازن الروحي والعاطفى فى البيت فالشارع جعل وظيفتها بما يتناسب مع طبيعتها فالاسلام قائم على الدقه فى توزيع الوظائف، فترى وظائف المرأه هى كل ما يتناسب مع طبيعتها من الحنان فكل ما يوجب الهدوء والروحيه والعاطفيه فهو من وظائفها الأوليه فقد جاء عن النبى (صلى الله عليه وآله): «جهاد المرأه حسن التبعل»^(١)، وأيضا كل ما يوجب الشده والكلفه والحزم كحفظ الأسره وإيجاد الأمان فهو من وظائف الرجل ، وما ذلك إلا لأن الاسلام يتعاطى مع الطبائع البشريه

ص: ٧١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ١٥ أبواب جهاد العدو، ب ٤ ص ٢٣ ح ٢ .

بحسبها لا بحسب الميزات التي هي لطرف على حساب طرف آخر.

وقد صدر تقرير عن نساء انجلترا أنهن أعلنن بأن المسؤولين عليهن تزداد و ذلك لأنهن يتولين مسؤوليه الدار وخارجه ، و هذا ما قضى به النبي (صلى الله عليه و آله) وأخذته سيده النساء فاطمه الزهراء الحجه على الخلق سلام الله عليها: كما في أكثر من خبر بهذا المضمون، فعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إن فاطمه (عليها السلام) ضمنت لعلى (عليه السلام) عمل البيت والعجين والخبز وقم البيت وضمن لها على (عليه السلام) ما كان خلفالباب من نقل الحطب و أن يجئ بالطعام»^(١).

فدور المرأة في البيت دور آخر فهو دور تربوى ، وأما هؤلاء الغرب ومن حدا حدوهم باسم المراه سلبوها حقوقها حتى استعملت كدابه تمطى وسلعه تشتري وتباع إلى أن تكسد وتبور فأعطوها دور الحمل ودور البيت ومع ذلك أعطوها دور الخارج فتكون لعبه بأيدي الأجانب من الرجال فيهتكون سترها ويتلاعبون بشرفها، فالقرآن حينما يعبر عنها بألفاظ متعدده مضمونها أنها عى وعوره فليس بصدد ذم المراه بل بصدد اثاره الحفظيه لحماية المراه وللاهتمام بها .

ص: ٧٢

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١٣ أبواب مقدمات (التجاره) ، ص ٢٥ ح ١١ .

فهذه الطوائف من الآيات ليست بصدد تنقيص المراه أو النظره الدونيه والتحقير أبدا بل هي بصدد تشخيص طبيعه المراه وفسلجتها وهندستها التكوينيّه لتتعاطى مع ما يناسبها، ولهذا أمرها بعدم التشبه بالرجال كما نهى الرجل عن التشبه بها فذم الرجل المتخنث وهو من يتشبه بالنساء .

وكما مرّ أن هذه الاخبار لا تقتضى التنقيص والازدراء والتحقير والسخرية بالمراه بل هي لبيان طبيعتها الفسلوجيه مثل نصيحه وارشاد الطبيب لما يحدد ويبين مزاجك و هذا هو ما يقتضيه اختلاف الطبائع والوظائف فانظر فى هذه الأزمنه التى بدأ فيها تعين الوظائف الصناعيه بحسب أمزجه البشر فالطيار لابد أن من تتوفر فيه بعض الخصوصيات وكذا الطبيب وكذا مطفى الحريق وأيضا مجرى للعمليات الجراحيه وقياده الجيوش فإنهم لا يولونها المراه فلا يقوم بها إلا الرجال لما تحتاجه من قسوه وشده وجساره لا تتناسب مع عاطفتها وروحيتها وطبيعتها بل تتناسب مع طبيعه الرجل و هذا لا يعنى أن المراه مذمومه ومحقره.

فالشارع لو لم يبين هذه الفوارق الطبيعيه بين الجنسين لما كان هادياً ومرشداً لأتباعه كما أن الطبيب لو لم يخبر مرضاه بطبائعهم التى يتعرفون من خلالها على ما ينفعهم ويضرهم لكان مقصرا فى وظيفته، فبيان طبائع

البشر لمعرفة خواصها لا يعنى الدم مثل بيان أقسام وأنواع الدم التى بعضها لا يتناسب مع بعض أنواع الدم الأخرى وأيضاً مثل معرفه المعادن وأنواعها لمعرفة قيمتها وآثارها كلها معادن إلا أن الذهب ليس بالحديد وغيرها من الخصوصيات التى هى ثمره معرفه طبائع الاشياء مع أن ذلك لا يعنى التنقيص والحط من شأنها.

و هذا نظير ما جاء عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : «المرأه شر كلها وشر ما فيها أنه لا بد منها»(١).

فكونها شر أى كل مميزاتها يمكن أن تستغل وتستخدم للشر بحيث تكون من حبائل الشيطان وجهه الشر أن التى تحتوى على هذه الصفات لابد منها فالحاجه إلى المرأه ضروريه لا يستغنى عنها بحال ولها هذه الصفات وبسبب الاضطراب والحاجه إليها يمكن أن يسيطر أصحاب السوء على الانسان فلا بد من الحذر فإن الهدايه والتوصيه الدينيه مريبه و هذا فى مقام التحذير لا فى مقام التنقيص والدم ، فإن قوله: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَ أَوْلَادِكُمْ عَائِدُونَ لَكُمْ فَأَخِذُوا بِهِمْ) (٢)، ليس فى مقام الاغراء بالزوج على معاداه زوجته وأولاده ، وإنما الاسلام

ص: ٧٤

١- (١) - نهج البلاغه : ص ٥٣ ، الخطبه ٢٣٨ .

٢- (٢) - سوره التغابن ، الآيه ١٤ .

فى مقام بيان الوظيفة التى يتفادى بها عداوه الزوجه والأولاد وتحته على حسن التدبير والاداره كى لا يؤدى الحال بالاسره إلى التفكك والطلاق وضياع الأولاد ، وهذا ما يفصح عنه ذيل قوله تعالى: (وَإِنْ تَعَفُّواْ وَتَضِعْ فُحُوءًا وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (١).

فلا بد من أن ننظر إلى توجيه الدين كمرى مثل قوله (صلى الله عليه وآله): «من زوج ابنته شارب خمر فقد قطع رحمه» (٢) فهو ليس فى مقام ذم وتنقيص وازدراء بل فى مقام تعليم وتربيته. ولهذا لما تراه يأمر المرأة بالستر فلسفته هو تعقيم الجو العام عن الامراض الاخلاقية. ومن هذا حين يأمر بالستر عن الفواحش وعدم اشاعه الفحشاء فهو تعقيم للجو العام أيضا عن مثل هذه الامراض لأنها تسقط بالفرد وبالمجتمع فتسقط الفرد بالفضيحة والرديله وتسقط المجتمع فى الكادورات وعدم صفاءه من المظاهر السيئه التى تقود المجتمع إلى سوء والنقص بحيث يتفشى ويتشتر ذلك الوباء ولهذا تراه يأمر بالعفو وهو شىء وبالصفح وهو شىء آخر وبالغفران وهو شىء ثالث وهذه الآيه يمكن الاستدلال بها على ولايه الزوج على الزوجه أيضا.

وأما أن فى المرأة صفات خير وكمال فهذا لا تنكره الشريعة وأن كل

ص: ٧٥

١- (١) - سورة التغابن ، الآية ١٤ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٥ أبواب الأشربه المحرمه، ب ١١ ص ٣١٢ ح ٧ .

صفاتها يمكن أن تستخدم للخير فهي خير كله إلا أن الشارع إذا كان في مقام التحذير لا بد له من أن يبين الجانب السلبي الذي يحذر منه وإذا كان في مقام الاغراء والبعث إلى الجانب الايجابي تراه يقول: أحب من دنياكم ثلاث منها النساء وغيرها من الاخبار المادحة.

مسأله غلبه طابع الذكوريه فى القوانين الالهيه وعدم مساوه المرأه للرجل:

وأما مسأله أن الغرب والعلمانيين فهم لا يفقهون مثل هذه الحقائق إلا أن هذا لا يسبب مشكله فى المبادئ وإنما هو نقص التوجيه الاعلامى الذى ينصب على بيان الحقائق الطبيعیه الخاضعه للموازن العقلیه والعقلائییه، فهذا البيان للطباع ليس تنقيصاً بل هو لتكامل الادوار فكون المرأه ناقصه للعقل لزياده العاطفه لديها لا لخلل فى أصل العقل فيها فلا بد أن تُكَمِّله بالرجل وكما أن الرجل عنده نقص فى العاطفه فيتكامل بالمرأه فتجد التكافل بين الجنسين.

والعجيب من الغرب الذى يدعى بأنه رائد المجتمعات وهو ينتكس ويتردى فى حضارته فتراه يقرأ القوانين الدينیه بتشويش والخطأ عند من يتأثر به فى قراءته لهذه العناوين بدون تفهم لحقيقه النظره الدينیه، فقله تعالى: (وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) - مثلاً - أمر واقعى وجدانى من وجود

الاختلافات بين الرجل والمرأه بحيث يتميز كل منهما عن الآخر والاسلام يتعامل مع هذه الخصوصيات بنظام دقيق وعادل لا يشوبه أى خلل وتخلخل فى نفس النظام الطبيعى .

والدليل الواضح - الذى يرد مزاعم الغرب المدعى لانفتاح المرأه على كل شىء وأنها تصلح لمنصب الوزارات وكل شىء ويتنمون بهذا الانفتاح - أنك ترى أن عدّه النساء اللواتى يشغلن هذه المناصب فعلاً بالنسبه للوظائف الوزاريه لا تصل خمسه فى المائه من تلك الوظائف بل غالباً يشغلها الرجال و ذلك لأنهم بوجدانياتهم يدركون عدم تناسب هذ المناصب مع العنصر النسوى بل يتولها العنصر الذكورى لما له من الحزم والشده فانظر إلى جميع الوزارات - التى تتكون أفرادها مثلاً من العشرات أو المئات - لا تجد إلا امرأه واحده أو امرأتين يشغل منصب وزير فى تلك الوزارات وبقية مناصب الوزراء يشغلها رجال وما ذلك إلا لأن طبيعه اداره الولايات والشؤون يحتاج إلى حزم وربط لا تتوفر فى طبيعه المرأه العاطفيه والروحيه.

فأين من ينادنى بالمساواه - لا بالعدل - بين الرجل والمرأه ؟ ولماذا لا يجعل نصف الوزراء نساء ونصف البرلمان ونصف مجلس النواب أو المجلس البلدى الذى هو أقل بكثير؟ فإنك لم تجد ولا تجد بل ولن تجد حتى خمسه بالمائه فضلاً عن النصف.

وقد جاء في عده من التقارير الاستراتيجيه الأمنيه أن المرأه أكبر خطراً وطعمه للأختراق الأمنى فهذه بحوثهم تؤيد ما يذكره القرآن الذى هو يناغى الطبيعه والوجدان السليم فالاسلام يعين ويحدد ما هو صالح للمرأه وأنها لو جعلت فى غير موضعها ومكانها ستكون طعمه وضحيه وسلعه مبتدله.

فتشريعات الغرب دائماً تصب فى ابتذال وخط وازراء واثقال واشقاء المرأه ، بينما تشريعات الدين رحمه وعنايه وحمايه وكرامه للمرأه .

القول بتاريخيه القرآن:

فقول الحداثين بأن القرآن تاريخى بمعنى أن الوحي حينما ينزل يفقد ما هو عليه فيكون مواكباً وجارياً لتلك الحقبه الزمنيه فحسب، فيتأثر القرآن بالبيئه التاريخيه فيفتقد روحانيته ويتكيف بتلك البيئه بعلاقتها، فتكون صياغته صياغه تابعه لتلك الثقافات بعلاقتها كما لو كانت معلوماتها خاطئه فالنبي يصيغ القرآن على حسب تلك الثقافه بما هى وعلى علاقتها واطاؤها إذ الغرض يتحقق و أن كانت تلك المفاهيم خاطئه مادام الناس يعتقدون صحتها إذ الغرض هو التمثيل لبيان الغرض الالهيه فيمكن أبيرز ذلك الغرض كبيان قدره الله بقوله (فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ

لَحْمًا) (١) فإنه يصح على حسب اعتقادهم السائد آنذاك وإن كان في نفسه خطأ ، و هذا النظرية الغريبه هي التي تفسر النبوه بأنها تجربه بشريه مثلها مثل بقيه التجارب استهلكت وأكل عليها الدهر وشرب، فالإسلام خاص بتلك الحقبة الزمنيه لا يتعدها . و هذا غير صحيح لأن هذا مصادم لأصول ثابتة قام عليها الدليل بأن الوحي شامل لكل البيئات وليست الأعراف التاريخيه تكبله بيئاتها وثقافتها بعلاقتها و ذلك لأن الوحي شىء شفاف لا ينجس بظرف خاص، فمن باب المثال لدفع هذه الشبهه فى توجيه هذه الآيات - و هذا القول ينظر لقدسياه القرآن - فالثابت فرضه ليس بمحال والبشريه دوماً فى البحث والسيره العلميه لكافه العلوم فى السعى للوصول إليه كمعادلات ثابتة إلا- أنها لم تصل إليه لقصورها وعدم اطلاعها على حقائق الاشياء الجسميه والروحيه.

إلا- أننا لو فرضنا أن آخر جيل بشري تكاملت فيه مسيره العقل البشرى ولديه النوابع بحيث يحمل جميع الجهود البشريه والاكتشافات

ص: ٧٩

١- (١) - و كل الاشكالات الموجهه تجاه القرآن من جهه علميه كلها ناتجه من الخلط بين الحقيقه العلميه وبين النظرية العلميه والفرضيه العلميه بل والخيال العملى فيشكل بالنظرية أو الفرضيه مع انها ليست حقيقه حتى تصلح للاشكال بها أو للخلط فى الفهم كفهم العظام فى قوله تعالى: فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا غير المراد القرأنى.

والعلوم عبر التاريخ باعتباره آخر جيل وبالتالي يتوصل إلى قوانين عامه ومعادلات كليه شامله ومعالجات لجميع الامور ولجميع البيئات لفرض أنه توصل إلى كل ما يمكن أن يتوصل إليه البشر فإذا كان هذا حال القدره البشريه فكيف بك بالله خالق الخلق!!

وعليه فالله خالق الكون بما يحوى من اسرار ماديه وروحيه محيط بتلك الامور و تلك الأسس وخواصها بحيث يقدر على أن يوحىها إلى أحد من خلقه فتكون هذه الأسس التابعه لواقعه الاشياء عامه لجميع الاجيال فلا قصور فيها عن الشموليه والعموميه ولا تتغير بل هى ثوابت لكل المتغيرات إذ الواقعيات العامه ثابتة لا تتغير ولا تبدل فيها .

والبشريه - كما مرّ - فى حاله سعى فى مسيره العلوم حتى تصل إلى ثابت تدرج تحته المتغيرات إذ المتغير قيمته وقتيه فقط و فقط وبحث البشر وتنقيبه فى البحث العلمى فى كل علم فى كل مسأله عن الثابت و هذا يدل بوضوح على ما هو فى قرار وجدانهم وبديهيته عقلهم من وجود ثابت شمولى وعليه كيف يستنكرون على الدين من ثبات قوانينه وأنها لا تتغير . ففطره البشريه فى كل مساراتها العلميه لأجل الوصول للمعادله العلميه الثابته فالقول بامتناع كون القرآن ثابتاً لكل الأزمان ساقط . فالذى تبنته النظرة الغريبه - حول الدين والذى يترجمه جمله من الحداثويين والعلمانيين بكون القرآن تاريخى - خاطئ بل هو عام ومعالج

للجميع الأزمنه إذ هو ليس بوليد التاريخ حتى يفقد شفافيته الوحيانيه بتصرم تلك الحقبه من الزمن.

قول بتوجيه هذه الآيات التي تضع الفوارق بين الرجل والمرأه وما فيه:

حاصله: أن القرآن لا- يقر تلك الفوارق بين الرجل والمرأه ولكن بيئه البشر في ذلك الزمان كانت قائمه على التفريق والتمييز، والشرع يجادلهم

بمركزاتهم من باب المجاراه فهذه الآيات التي تذكر تلك الخصوصيات للمرأه مثل كونها عوره وغيرها بأن الشارع استعمل هذه الامور مجاراه لتلك البيئه البشريه آنذاك القائمه على التفريق والاستحقاق والتمييز فالقرآن يخاطبهم على حسب اعرافهم من أن المرأه نقص وعوره وغيرها فهو يخاطبهم بحسبما يعتقدونه لا أنه في الواقع يقر ذلك فهو من باب الجدل بالتي هي أحسن.

وليس هذا بصحيح لأن جمله من الآيات تعلق نقص المرأه مثلاً بأمر تكوينيه وليست مرتبطه بالاعراف مثل قوله تعالى: (أَوَ مَنْ يُنشأُ فِي الْجَنَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) . فالذي يكون ناشئاً في الدلال والعاطفه والنعمه لا يتناسب مع الصلابه والجساره .

وجاء في (الشافى) : فقال النبى (صلى الله عليه و آله) : «هلكت الرجال حيث أطاعت النساء».

ومن طرق القوم ألسنته متعددة عنه (صلى الله عليه وآله): «لا يفلح قوم تملكهم امرأة»^(١)، أو «و لو أمرهم امرأة»^(٢)، أو «يلى أمرهم إلى امرأة»^(٣).

واضح أن القيادة لا تتناسب مع العطفه والرفه والحنان وكذا قوله تعالى: (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (٤).

والتفضيل منه تعالى ههنا يشير إلى الميزان التكويني فى الخلقه مما يتناسب مع الصفات المطلوبه فى القيادة لا مطلق الصفات الأخرى.

الطائفة الثالثة الآيه التى تجعل شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل:

ما دلت على أن شهاده المرأة بنصف شهاده الرجل وعللت ذلك بإمكان نسيان المرأة أى أن قدرتها على الضبط تقل عن ضبط الرجل قال تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضْمَلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) .

ص: ٨٢

١- (١) - صحيح البخارى ج ٨ ص ٩٧.

٢- (٢) - سنن الترميذى ج ٣ ص ٣٦٠.

٣- (٣) - مسند أحمد ج ٥ ص ٥٠.

٤- (٤) - سورة النساء ، الآيه ٣٤ .

جعلت هذه الآيه شهادة المرأه نصف شهادة الرجل - فى غير الحدود وإلا فالحدود لا تقبل شهادتها أصلا - معللا بالنقص التكويني البدنى و هذا مؤيد للاستدلال بالطائفه الاولى التى مرت من أن الضعف التكويني منشأ لعدم اعطاء الصلاحيات الخطيره للمرأه وقد علل بالنسيان أو الغفله إذ فى الغالب المرأه تركيزها غير تركيز الرجل و ذلك لطبيعتها التى لا تتناسب مع الامور الجافه مثل الأمور النظرية التى تخلو من روح العاطفه والتى لا- تتناسب مع طبيعتها من النعومه والرافه فلا تضبط تلك الموارد بخلاف الرجل وتخلف عدم النسيان فى غير موارد الغالب لا يسمح بتنصيب المرأه باعتباره عله تشريع لا عله حكم .

ووجه الاستدلال بهذه الطائفه أنه إذا كانت المرأه كمستند توثيق لا يجعلها الشارع فى الوثاقه والضبط بمنزله الرجل بل اثنتين بمنزله الرجل الواحد فهو يدل على عدم اسناد واستناد الصلاحيات الخطيره للمرأه لأنها تحتاج إلى ضبط أكثر، طبعاً هذا فى غير الحدود وأما فيها فلا يقبل منها أصلاً فإذا كان لا يعول عليها فى الشهاده بمفردها فكيف بالمناصب الخطيره كالزعامه والمرجعيه والقضاء والولاية العامه؟

وقد استدل لعدم صلاحيتها للقضاء بعدم قبول شهادتها فى الحدود أصلا - مع عدم الاضطرار - فكيف تكون قاضيه .

منها: قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) (١).

ومنها: قوله تعالى: (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢).

ومنها: قوله تعالى: (وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَ إِنْ تَصَلِحُوا وَ اتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا) (٣).

ومنها: قوله: (وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

١- (١) - سورة النساء ، الآية ٣٤ .

٢- (٢) - سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ .

٣- (٣) - سورة النساء ، الآية ١٢٩ .

أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١).

ومنها: قوله تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٢).

ومنها: قوله تعالى: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ وَنِسَاءُكُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (٣).

ومنها: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) (٤).

ص: ٨٥

١- (١) - سورة البقره ، الآيه ٢٣٢ .

٢- (٢) - سورة البقره ، الآيه ٢٣٣ .

٣- (٣) - سورة البقره ، الآيه ٢٢٣ .

٤- (٤) - سورة التحريم ، الآيه ٦ .

فهذه الآيات كلها تدل على قيوّمه الرجل على المرأة فكونه قواما عليها وكونه يمسكها أو يسرحها وكونها حرث له كأن يملك بضعها وما أشبه ذلك وكونه مامورا بوقايتها وحفظها فللرجل ولاية عليها ولو على سلطنه البضع ولهذا استدل كثير بالمنع من تزويج الكافر بالمسلمه بقوله

تعالى: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) باعتبار أن النكاح سلطنه وولاية من الزوج على زوجته. بل استفاد من قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) ، أن عنوان الرجل طبيعته سواء كان زوجاً أو غيره قوام على عنوان النساء ولذلك لم يأخذ عنوان الزوج والزوجه بل لو كانت خاصه بالزوج والزوجه فإذا كان هذا حال المرأة في الامور المحدوده وهى خصوص الجوارح والأسرى وإذا كانت المرأة في المجتمع الصغير وهو الاسره لا قواميه لها فكيف بالمناصب العظيمة والخطيره فبالاولويه القطعيه لا تتسنى ذلك المنصب الخطير الذى هو أكبر وأعظم من اداره ذلك المجتمع الصغير وإن كان لها دور فى جوانب أخرى. وهذا ليس معناه ازدراء بالمرأة بل هى معادله فسيلوجيه وهو بما يتناسب وطبيعتها ومع أن هذه المناصب بحسب القوانين فى الغرب مفتوحه ومع ذلك لا يولون المرأة تلك المناصب إلا أقل من خمس فى المائة.

ووجه عدم كونه ازدراء بها هو أن الرئاسة ليست فضيله بل هى

خدمه فى المنطق الدينى و أن القيمه والفضيله للتقوى نعم هى فى منطق الغرب فضيله لكونها قوه للبطش والفتك.

فهذه الآيات تدل على منع المرأة من تولى تلك المناصب بالالتزام أو بالمطابقه كما فى آيه (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) وإن سلمت أنها خاصه بالزوجين أو الاسره فيتعدى إلى المناصب العظميه بالأولويه القطعيه وإن تنزلنا بدون أولويه وحصرناها فى الاسره فإن هذه المناصب لا- تتناسب مع المراه المولى عليها تربيه الرجل لها بالتأديب والهجران والحجر من الخروج من البيت بحيث تكون إرادتها مبتزه ومسلوبه ومتخلخله بحيث لا تتناسب مع هذه المناصب الخطيره.

تناسب طبيعه الأحكام مع الطبيعه التكونيه للمرأة والرجل:

فطبيعه وفسلجه المرأة روحا وبدنا تحتاج إلى حام يحميها لا أنها تحمى نفسها بنفسها فمثلاً بمجرد أن تترك المرأة فى المنزل بدون رجل يختل أمن المنزل فالمرأة بدون رجل لا- آمان لها بخلاف طبيعه الرجل فإنه بنفسه أمان لنفسه ولغيره و هذا أمر عقلايى تكونى فالمرأة كطبيعه فريسه أى طبيعتها أن تكون فريسه إلا- أن تحمى ، و هذا يقربه حتى دعاه الحدائه من الغرب وغيرهم و أنهم يطالبون بحمايه المرأة ولو إدعاءً إلا أنهم يختلفون مع النظام الاسلامى فى نفس ما هو المحقق لحمايتها ولهذا ينادون بحمايه المرأة بالاساليب المتطوره مع أن الاسلام لا يمنع

من التطور والرقى بل يحث ويشجع عليه كما قال تعالى: (أَنْتِ لَا أُضَيِّعُ عَمَلَكُمْ مِنْ دَرَجَاتِكُنَّ وَلَا كُنتُمْ بِعِندِي لَاحِقِينَ) (١)، و أن أكرمكم عند الله أتقاكم ليس هو الرجل بل التقى سواء امرأه أو رجل، أما التسويه فى البدن والنزعات الروحيه وما يناسبها وما يلائمها فالاسلام عادل يعطى كلاً حسب طبيعته وفسلجته مع مراعاة كلا الجانبين ولا ينظر الاسلام إلى المتطلبات الذاتيه التى تكون على حساب النظام القائم بين الرجل والمرأه ولأجل التفريط فى طبيعه تركيب وتوازن الأسره نرى أغلب البلدان الاوربيه مهدده حالياً بالشيخوخه ومستقبلاً بالانقراض بعد عقود من الزمن وكل ذلك لعدم النظم فى الأسره و ذلك لكون الهم الأكبر عندهم التركيز على ملذات الذات فإن الحمل وتربيه الاطفال عبأ وثقل وبتقنياتهم لا يحافظون على المسؤوليه تجاه المجتمع بقدر التركيز على افراط ملذات الذات بقطع النظر عن المجتمع فإن الحمل وتربيه الأولاد والمسؤوليه الزوجيه يعيق عن افراط تلذذ المرأه بالرجل وبالعكس فالمنطق المحكم هو منطق الشهوه والذاتيه فالجيل الراهن لا يضحى لأجل الأجيال الآتية وبذلك أن يتهدد النسل البشرى عندهم بالانقراض وسبب ذلك هو عدم معرفتهم بالطبيعه البشريه.

ص: ٨٨

وكلامنا ليس مع الشرق والغرب بل الكلام مع النظام الغربى وفى الوقت الحاضر تشير احصائيات فى العالم الأعم من الشرقى والغربى تبين أن تسعين بالمائه من النساء اللواتى يعملن فى القطاعات العامه والخاصه يتعرض لتحرش الرجال بالعين أو باليد إلى أن يصل إلى ما يصل إليه و هذا مؤشر برهانى دامغ دال على تكوينيه قانون قوله تعالى: (وَ قَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ) (١)، فإن قيمتها فى روحها ونفسها وعاطفتها وبدنها أما غير النظام الإسلامى فقيمتها عندهم فى بدنها وجمالها فقط وعندما يذهب جمال بدنها تسقط قيمتها لديهم من رأس.

بينما الشارع يعادل فى توزيعه للوظائف كل حسب فسلجته وطبيعته ، وإلى هذا يشير أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال : الزهو والجبن والبخل فإذا كانت المرأه مزهوه لم تمكن من نفسها، وإذا كانت بخيله حفظت مالها ومال بعلها . وإذا كانت جبانه فوّت من كل شىء يعرض لها» (٢).

فانظر إلى هذه الصفات التى يختلف موطنها فى الرجل عنه فى المرأه وما ذلك إلا بحسب ما يناسب طبيعه الرجل والمرأه فترى الاسلام يعين الجهاد للرجل فى الحروب وأما المرأه ، فجهادها هو حسن التبعل

ص: ٨٩

١- (١) - سورة الأحزاب ، الآية ٣٣ .

٢- (٢) - نهج البلاغه: ص ٥٢ الخطبه ٢٣٤ .

لزوجها وأما جهاد الرجل يختلف موطنه وموضوعه بحسب طبيعته وفلسجته، وأحد الأخطاء المصيريّ هو الخلط بين طرق تحصيل الكمالات لكل صنف فأن طرق الكمالات للمرأة تختلف عن طرق وشاكله العمل الذى يصل به الرجل إلى كمالاته ومن الخطأ الفاضح أن يجعل طريقهما واحد مع اختلاف طبيعتهما فالخطأ الذى يقع فيه المشرع والمقنن الغربى هو أنه يجعل كل صفة للرجل والمرأة تجعل بشكلٍ وزىٍّ واحد، فارد فيجعل اظهار قوه المرأة بمظهر قوه الرجل ويجعل مظهر كمالات المرأة بمظهر كمالات الرجل وهذا خطأ واضح بعد معرفه اختلاف الطبيعتين وأما الاسلام فتراه يجعل الجبن فى المرأة من الكمالات ومن النقائص فى الرجل والبخل للمرأة من كمالاتها ومن نقائص الرجل وهكذا كل تكامله على حسب وظيفته وهذا مثل اللباس فإن وظيفه اللباس هو ستر البدن إلا أنه يختلف زيه عن زين الآخر فالهدف واحد إلا أن الصوره تختلف وتفترق بين الرجل والمرأة. فمن الغلط الفاضح هو مساواه وجعلهما نسخه طبق الاصل فى توحيد ازياء الرجال والنساء فإنه هذا ليس من المساواه الموصله كل إلى كماله فى شىء إذ المساواه والعدل هو بأن يخالف كل صاحبه على حسب طبيعته فى السلوك العملى لا أن تشابه وتطابق.

فبيان ضعف المرأه لبيان صورته ما يناسبها فى التكامل بأنه يختلف عن صورته ما يتكامل به الرجل ، فهذه الاخبار تفسر وتبين فلسفه الطائفه الأولى والطائفه الثانيه.

منها: موثقه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : «إنما المرأه لعبه ، من اتخذها فلا يضيعها»(١).

وروى الكلينى بثلاثه طرق مسنده و هذا يوجب الوثوق بصدورها - عن عبد الرحمن بن كثير ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فى رساله أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى الحسن (عليه السلام) : لا تملك المرأه من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها ، وأرخى لبالها ، وأدوم لجمالها ، فإن المرأه ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها، واغضض بصرها بسترک واكففها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالا على انكسار»(٢).

فقوله (عليه السلام) هذا جامع من جومع الكلم يبين فلسفه منظومه التشريع فى الاسلام، فالاسلام فى مقام بيان نعمتها ورحمتها وليس فى مقام التنقيص والحط من شأنها، والبيان النبوى يفلسف كل منظومه التشريعى

ص: ٩١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٦ ص ١٦٧ ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ٨٧ ص ١٦٨ ح ١ .

تلك الجملتين فإذا كانت المرأة ريحانه من النعومه والخضوع فالولايه والسيطره تتنافى مع أصل خلقتها إذ خلقتها ريحانيه حتى قال (صلى الله عليه و آله) : «رفقا بالقوارير»^(١)، فالقاروريه بمعنى ظرافه الخلقه لما فيها من النعومه والنزاهه فليس نظره الاسلام نظره منطلقه من اضطهاد المرأة أو الازراء بها بل هو نوع من الحمايه للمرأة لأنها موجود ذو نعومه وريحانيه فهى مثل الورد التى ليست لها خشونه الغصون فضعفها ليس بمعنى الازراء بل لزوم الصيانه والحمايه والوقايه بأن لا تستهدف وتبتز وتكسر فانظر كيف اختلاف حمايه الورد عن حمايه الاشجار الصلبه فالورود تحتاج إلى حمايه أكثر وأشد عنايه وجهد.

فانظر إلى دقه التعبير النبوى وإعجازه فإنه ينظر بنظره اكرام واعزاز واحترام وعنايه بحالها لا- بمثل النظره اليهوديه المنحرفه والمسيحيه المنحرفه من أن المرأة نجسه أو أنها شؤم أو أنها قاذوره أو يتطير منها ويتشائم بل المرأة ريحانيه فينظر لها نظره احترام وعنايه .

الطائفة الخامسة الآيات الداله على أنهم نواقص حظوظ:

قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) فهذه الآية تدل على أن المرأة حقها أنقص من حق الرجل فلامعنى لرد

ص: ٩٢

الأخبار التي تدل على أن النساء نواقص حظوظ ونواقص إيمان أو دين إذ أن كونها ناقصة حظ ودين مضامين قرآنيه كما هو في آيات الارث وآيات اسقاط الصلاه عن النساء في الحيض، والسبب عند هؤلاء المعترضين أو المشتبهين هو عدم فهمهم لما يصبو إليه القرآن الكريم من بيان طبيعه المرأه والرجل واعطاء كل على حسب طبيعته كما تقدم بيان ذلك في طوائف الآيات المتقدمه، وليس هو في مقام الازدراء والتشنيع والذم بل هو دائما في مقام الترييه والتهديب، فلا معنى لرد الأخبار بعد تضمينها هذه المضامين القرآنيه .

ومن خطبه لأمير المؤمنين (عليه السلام) بعد حرب الجمل: «معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ نواقص العقول . فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاه والصيام في أيام حيضهن . وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال . وأما نقصان عقولهن فشهاده امرأتين كشهاده الرجل الواحد . فاتقوا شرار النساء . وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر»(١).

فأمير المؤمنين (عليه السلام) يرجع هذه المضامين إلى مضامين قرآنيه .

ص: ٩٣

والصلاه اطلق عليها (ايمان) فى القرآن: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) (١)، وليس المقصود أن الرجل لا يفعل المعروف بل يفعله ولكن بدون أن يكون فعله للمعروف مستنداً إلى أمر المرأة وطلبها وتحكيم سلطنه المرأة وسيطرتها لكى لا تطمع فى أمره بالمنكر.

ويمكن أن يقرب الاستدلال بهذه الطائفة بأن المرأة إذا كانت ناقصه حظ فى المجتمع الأسرى الصغير فكيف بها فى المجتمع الكبير الذى هو أكبر بكثير فنقصان حظها بطريق أولى فلا ترقى إلى درج حظ الرجل من تلك المناصب بحسب طبيعتها.

وبتقريب آخر إذ كان حظ المرأة أنقص من الرجل لكونها مكفوله للرجل فى الجانب الأسرى فكيف تكون كافله للجوانب العظيمه والخطيره. فهى لم تولِّ مسؤوليه الكفاله الخاصه بل كانت مكفوله لما تحتاجه فالكفاله من الوظائف التى لا تتناسب مع طبيعه المرأة فكيف تتولى كفاله المجتمعات ذات المسؤوليات الخطيره التى تحتاج إلى حزم وشده وقوه لا يستهان بها.

وأيضاً من جهه أنها ناقصه إيمان ودين بمعنى أن مسؤوليتها أخف من الرجل باعتبار طبيعتها فكيف تولى المناصب ذات المسؤوليات الثقيله

ص: ٩٤

والخطيره وهذه مثل غير البالغ الذى لا ذمه له فكيف يسلم المناصب التى تحتاج إلى تحمل وذمه ، خصوصاً أن هذه الرئاسة وظيفه وخدمه لا

أنها سلطنه تجبر وتكبر وبطش حتى يتهافت عليها ذو القابليه وغيره حتى تعرض هذه الولايه على الجميع فيقال: إن للمرأة نصيب كما للرجل نصيب.

الطائفة السادسة: الآيات التى تعرض لملكه سبأ:

قوله تعالى: (إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال أن القرآن صور وقرر ما جرى بين الهدهد وبين النبي (عليه السلام) حيث ركز تقريره عن قوم سبأ بالاهم والغريب وهو أن امرأه تملكهم وقدم المرأه لما فى ذلك من الغرابه والعجب والاستنكار فترك تقديم خبر الشرك بالله وركز على ما هو عجيب ومستنكر فطرياً من أن المرأه تملك أمر القوم.

ويؤيد ما ذكرناه ما جاء عن الامام الحسين (عليه السلام): «ولقيه أبو هره الأسدى فسلم عليه ثم قال : يا ابن رسول الله ، ما الذى أخرجك عن

ص: ٩٥

حرم جدك محمد (صلى الله عليه و آله) . فقال (عليه السلام) : ويحك يا أبا هريره إن بنى أميه اخذوا مالي و شتموا عرضى فصبرت و طلبوا دمي ، فهربت و أيم الله لتقتلني الفئه الباغيه و ليلسنهم الله ذلًا - شاملا و سيفا قاطعا و ليسلطن الله عليهم من يذلهم حتى يكونوا أذل من قوم سبا إذ ملكتهم امرأه فحكمت في أموالهم و دمائهم»(١).

و بلسانها ما جاء عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذم من خرج مع عائشه من أهل البصره : «كنتم جند المرأه . و أتباع البهيمة»(٢).

و قد أشكل البعض على هذا : بأنه مجرد سرد خبري لا يستفاد منه تنقيص و حط لولايه المرأه بل هو حكايه عما هو موجود في الخارج.

وفيه: أنه تقرير لكلام الهدهد وإن كان سردا خبرياً إلا أن التقرير لصاحب الشأن يركز فيه على الجوانب ذات الأهميه والحساسه والغريبه وأكثر هذه الجوانب غرابه هو ما قدمه على جميع الاخبار والحوادث التي صادفها من كون المرأه تملكهم وهو جانب ازدراء و تنقيص و ذم لتوليه المرأه عليهم و هذا مثل ما جاء في الخبر: «ما ولى قوما امرأه إلا ذلوا» . و سنبين أن هذا الخبر يوجد بطريق صحيح.

ص: ٩٤

١- (١) - اللهوف في قتلى الطفوف: ص ٤٣ ، مشير الأحران : ص ٣٣ .

٢- (٢) - نهج البلاغه : ص ٤٤ الخطبه ١٣ .

والقرآن حينما نقل الاحداث والمشاهد البشريه لا يستعرض كل ما هب ودب بل يركز على الأمور المهمه التي فيها حكمه وعبره فلا يقتطع مقطوعه من تلك الأحداث إلا لما لها من الخصوصيه والأهميه في بيان الحكمه التي يريد إيصالها.

ولهذا ينقل القرآن بعض أقوال أهل النار و ذلك لما في تلك الأقوال من حكمه وعبره للغير و هذا لا يدل على أن أهل النار أناس معتبرون حتى يقال هل كلام الهدهد معتبر أم لا؟ فتركيز القرآن الكريم على ما قيل لا على من قال!. ولم يفند القرآن ما ذكره الهدهد أو أقوال أهل النار فهذا يدل على أن القرآن يعتبرها.

وهنا نكته لا بد من الالتفات إليها حاصلها أن غير المعصوم ليس الميزان على شخصه بل على الدلائل بحيث يخضع كلامه للموازن والأدله بخلاف المعصوم فإن الميزان في حجه كلامه هو شخصه.

فالهدهد كان بصدد تحفيز سليمان (عليه السلام) على اقامه الحق في القضييه التي يذكرها له بذكر الموجبات لقيامه قبال بلقيس وقومها باعتبار أن وظيفه النبي سليمان (عليه السلام) الاصلاح و اقامه النظام العادل ومن تلك الامور التي توجب له الخروج : كون المالك لأمر هؤلاء امرأه ، ولكونه (عليه السلام) بصدد العلاج و اقامه الحق ، لذا (قَالَ سَيَنْظُرُ أَصِيْدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) .

والقرينه أخرى أن الولاية لو كانت للرجل والمرأه سوان فلم التعجب

الدال على أن ولايتها من الامور غير الطبيعيه.

ومع رجحان عقلها وجزالته ومع ذلك لم يرتضها لهذه المنصب.

فانظر إلى ما يدل على رجحان عقلها من خلال ما تعرضه الآيات المباركه: (قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنَّي أُؤْتِيكِ الْكِتَابَ كَرِيمًا * إِنَّهُ مِنْ سَيِّدِنَا وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَآتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ) (١).

فمن رجحان عقلها - مع كون الاداره بيدها فقط كملكه وحاكمه - إلا أنها تستشير قومها - و ذلك لأن الاستشاره لا تنافى الاماره بل هى صاحبه الأمر الأول - لتكامل النظره والحصول على الرأى الجامع الجازل فالاستشاره هى مداوله الرأى للوصول للقول الصائب فهذا معنى الاستشاره عند الاماميه وأما عند العامه فهى تحكيم رأى الأكثر وإن كان خلاف الواقع ولهذا جعلوا شق عصا الجماعه مخالفه للدين وإن كان خلاف الواقع بل خلاف الدين نفسه. فهذه ثمره من ثمار وفوائد الاستشاره .

ص: ٩٨

١- (١) - سورة النمل ، الآيات ٢٩ - ٣٣ .

ومن فوائدها أيضا غير الوصول والاستكشاف، بل تأثر المستشارين ليتفاعلوا مع قائدهم ، فهكذا كان يستشير النبي (صلى الله عليه وآله) لا أنه يستشير إلى الوصول للصواب، وأيضا متعلق الشورى هو الفعل لا الفاعل والحكم لا الحاكم فيستشار في الفعل وفي الحكم ولا يستشار في الحاكم وتحديده وتحديد ارادته و ذلك لكونه صاحب الارده والعزم فالشورى لا تحد الاراده ، ولهذا قال تعالى: (فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (١).

و مما يدل على رجحان عقلها أيضا أنه لما استفتتهم عرضوا لها قوتهم وشدتهم فلم تسمع بكلامهم وإنما تعاملت بحنكه ورجحان لمعرفه أحوال النبي سليمان (عليه السلام) وارسلت طعاماً - كما هو مضمون الأخبار - لكي تستكشف إن كان ملكاً أو نبياً (قالت يا أيها الملك أفتوني في أمري ما كنت قاطعه أمراً حتى تشهدون * قالوا نحن أولوا قوه و أولوا بأس شديد و الأمر إليك فانظري ما ذا تأمرين * قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها و جعلوا أعزّه أهلها أذلّه و كذلك يفعلون * و إنني مرسله إليهم بهديّه فناظره بهم يرجع المرسلون) (٢).

ص: ٩٩

١- (١) - سورة آل عمران الآية ١٥٩ .

٢- (٢) - سورة النمل ، الآيات ٣٢ - ٣٥ .

فلما عرضوا عليها الشده والقوه لم تتسرع بل ذكرت لهم ما هو أنفع ومع هذا القرآن لم يرتض ولايتها ولهذا عد من المؤاخذات على قوم سبأ تولى امرأه عليهم بحيث خصه بالذكر في بدايه كلامه بطريقه تعجبيه وأنه أمر غير طبيعي حتى قدمه على محذور الشرك وعباده الشمس وغيره والقرآن الكريم إذا لم يرد ولم يدفع ما جاء به الهدهد من تعجبه واستغرابه فهو يُقرّه ويثبته، وليس الأمر أنه من باب سرد الأمر الواقع في الخارج فحسب.

وأيضاً ما يدل على رجحان عقلها في جوابها للنبي سليمان (عليه السلام) لما أوهم لها قصرها فأجابت بالايهام. فالقرآن مع ما يراه من عدم تولى المرأه لهذه المناصب بمقتضى طبيعتها إلا أنه لا ينكر رشادتها ورجحانها بل يقر صفات الكمال فيها - لو وجدت - ولا ينكرها بل يشيد بها .

والبعض يشكل بأن القرآن مع اقراره برشادتها وحنكته لماذا ينكر ولايتها وقيادتها.

والجواب: أن القيادة لا تحتاج إلى العلم والرشاده فقط بل تحتاج إلى صفات أخرى من الحزم والشده والصلابه وعدم اللبونه.

وقد أشكل البعض: بأن هناك أخبار تدل على أن النبي سليمان (عليه السلام) أقرّ بلقيس على ولايتها ولم يعزلها ، وهذا يدل على جواز تولى المرأه

لهذه المناصب .

وفيه : أن هذه الاخبار لم تثبت ذلك وإنما الثابت منها أنه (عليه السلام) تزوجها وكان يذهب إليها ، وهذا لا يدل على عدم عزلها.

خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف:

أن الطائفة الأولى من الآيات تدل على أن فسلججه وطبيعه المرأه من الضعف والنعمه والليونه والرقه لا تتناسب مع تولى هذه المناصب التى تحتاج إلى القوه والبأس والحزم والشده التى تتنافى مع طبيعتها فشأن المرأه ليس شأن الولايه والسلطه بحسب ما يتناسب ويتناغم مع طبيعتها.

والطائفة الثانيه وهى آيات الحجاب والتستر وهى داله على وضع السياج بين اختلاط المرأه بالرجال و أن المرأه طبيعتها من جهه بدنها وروحها فريسه وطعم تحتاج إلى حمايه وعزل عن الرجال فلا يناسبه المناصب التى تحتاج إلى مباشره الأمور والاطلاع عليها فالقرآن يجدر الأعراف التى تتناسب مع طبيعتها حفاظاً عليها مع أنه لا- يمنعها من المشاركه فى القطاعات الأهليه مثل التجاره بأموالها لأنه أمر خاص بها بخلاف السلطنه العامه على المجتمع.

والطائفة الثالثه وهى الداله على عدم مساواه شهاده المرأه لشهاده الرجل وإنها فى التوثيق الخبرى لا كفاءه لها بمفردها فكيف تكون لها الكفاءه فى اداره الأمور الخطيره التى تقوّم مصير الأمه.

ص: ١٠١

والطائفه الرابعه وهى الآيات الداله على قيومه الرجل على المرأه فى غير الاسره بل أنه لو دلت على عدم قيوميتها على الرجال فى الاسره فنفى ولايتها عليه فى غيرها بالأولويه القطعيه فى الامور الخطير.

والطائفه الخامسه الداله على أن النساء نواقص حظوظ وإيمان: فهى تدل على أنها مكفوله فكيف تكفل غيرها؟ وأيضا تدل على أن مسؤوليتها ضعيفه فكيف تولى المناصب ذات المسؤوليات الخطيره كالقياده والسلطنه.

والطائفه السادسه وهى ما تقدم قريبا فى سوره سبأ.

و هذا ما توصلنا إليه بحسب استقراءنا من الآيات القرآنيه، ولعل الباحث يصل إلى بعض آيات آخر لم نقف عليها.

وقد قلنا: إن هذه الطوائف لا- تدل على تنقيص المرأه وتحقيرها وإنما هو بيان طبيعتها التى لا تتناسب مع هذه المناصب وإلا فالقرآن لا يمنع من تكامل المرأه بل هى مع الرجل فى التكامل على حد سواء .

قال تعالى: (فَأَسِـئَبَ لَهُمُ رَبُّهُمْ أَنَّى لَأُضِـيْعَ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ ديارِهِمْ وَ أُودُوا فى سَبِيلِى وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَمَ أَكْفَرْنَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَدْخَلْنَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الأنهارُ ثواباً مِنْ عِنْدِ اللّهِ وَ اللّهُ

عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (١).

وقوله تعالى: (وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا) (٢).

وقوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (٣).

وقوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ) (٤).

وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (٥).

فهى داله على أن التكامل - بالنسبه للرجل والمرأه - على حد سواء ولا يتميز الرجل عن المرأه ولا هى تتميز عليه فى التكامل فى شىء ، بل

ص: ١٠٣

١- (١) - سورة آل عمران الآيه ١٩٥ .

٢- (٢) - سورة النساء ، الآيه ١٢٤ .

٣- (٣) - سورة النحل ، الآيه ٩٧ .

٤- (٤) - سورة غافر ، الآيه ٤٠ .

٥- (٥) - سورة الحجرات ، الآيه ١٣ .

كليهما سواء إلا أن طريق التكامل بالنسبه للرجل يختلف عنه بالنسبه للمرأة وهو مقتضى العدل ووضع الشيء في موضعه بأن ينصب لكل طريق يتناسب ويتناغم مع طبيعته البدنيه والروحيه ومن هنا يتضح قوله تعالى: (وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى) (١)، و هذا حتى لو كان من قول مريم عليها السلام فالقرآن أقره ولم يرده وهو ناظر إلى الاختلاف الطبيعي الذى تختلف لأجله الوظائف الملقاه على عاتق الرجل والمرأه من خدمه المعبد إذ النساء تمنع من الدخول فى أوقات طمئتها دون الرجال.

طوائف الاخبار:

اشاره

وهى أحاديث مستفيضه عند الفرقين ومتواتره تواترا اجماليا أو معنوياً وهى على طوائف مثل طوائف الآيات المباركه المتقدمه فمنها ما يدل على ضعف المرأه ومنها ما يدل على صون المرأه بالحجاب والحفاظ ومنها ما يدل على عدم ضبط المرأه مثل شهاده امرأتين بمنزله شهاده رجل ومنها ما يدل على أن الرجال قوامون على النساء ومنها ما يدل على أنهن نواقص حظوظ ونواقص دين ومنها ما يدل على ذم تولى المرأه لهذه المناصب الموافقه للطائفه السادسه.

ص: ١٠٤

وحيث إن مضامين الاخبار مضامين آيات قرآنيه ومع تعددها وتعاضدها فلا- معنى للبحث عن صحه وضعف السند لكون مضامينها مضامين قرآنيه والاخبار بمنزله الشرح للمتن القرآنى ولهذا قدمنا بحث الآيات ثم عقبناه بالاخبار لكى يتنبه لما فى الأخبار إذ الشرح لا يوقف على مفاده الصحيح والدقيق إلا بعد ملاحظه المتن الذى هو بصدد بيانه.

الطائفه الأولى: الموافقه للطائفه الرابعه من الآيات الداله على ولايه الرجل على المرأه :

أنها لا تتولى القضاء:

١- ما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد ، عن آبائه (عليهم السلام) فى وصيه النبى (صلى الله عليه و آله) لعلى (عليه السلام) - قال: «يا على، ليس على النساء جمعه ولا جماعه، ولا أذان ، ولا إقامه ، ولا عياده مريض ، ولا اتباع جنازه، ولا هروله بين الصفا والمروه ، ولا استلام الحجر ، ولا حلق ، ولا تولى القضاء ، ولا تستشار، ولا تذبح إلا عند الضروره، ولا تجهر بالتليه، ولا تقيم عند قبر ، ولا تسمع الخطبه ، ولا تتولى التزويج بنفسها ، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه ، فان خرجت بغير اذنه لعنها الله (عز وجل) وجبرئيل وميكائيل ، ولا تعطى من بيت زوجها

شيئا إلا باذنه، ولا تبیت وزوجها عليها ساخط وإن كان ظالماً لها»(١).

و هذا الخبر فيه جملة غير موثقين وهو يدل على أن المرأة إذا لم تول القضاء لم تول ما هو أعظم منه مثل الفتيا بالأولوية القطعية، وهذه الطائفة موافقة لطائفة آيات : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (٢).

وأما مسأله إن كان ظالماً لها، فلا بد من الالتفات إلى أن الإسلام علاجاته حيثيه فممنع الفساد هو ما يغلق لا أنه يسقط حقوق الزوج بمجرد ظلم الزوج لزوجته كما أن حقوق المرأة لا- تسقط بمجرد ظلم المرأة لزوجها، فحين تراه يؤكد على طاعة المرأة لزوجها يؤكد على معاملته الزوج لزوجته كما في الآيات والروايات إلا أنها تدل على أن حق الزوج أعظم من حق الزوجه على زوجها باعتبار مسؤوليته تجاهها.

٢- مارواه الكليني بثلاثة طرق عن كل من عمرو بن أبي المقدام ، عن أبي جعفر (عليه السلام) ، وعن عبد الرحمن بن كثير ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: فى رساله أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى الحسن (عليه السلام) . وعن الاصبغ بن نباته، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «لا تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخصى لبالها، وأدوم لجمالها، فإن المرأة

ص: ١٠٦

١- (١) - الخصال للصدوق : وضع عن النساء تسعه عشر شيئاً ص ٥١١ ح ٢.

٢- (٢) - سورة النساء ، الآية ٣٤ .

ريحانه وليست بقهرمانه ، ولا- تعد بكرامتها نفسها ، واغضض بصرها بسترک واكففها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالا على انكسار»(١).

و هذا الخبر له ثلاثة طرق متباينه تماماً وهو موجب للوثوق بالصدور لتعاضدها وهو نص في المطلوب وأيضا لتشاهد مضمونه مع روايات أخرى ولوجود هذا المضمون فيها، ووجه الاستدلال أن المرأه إذا كانت لا تملك من الامر ما يجاوز نفسها فلا تملك أمر غيرها فمن باب أولى أن لا تولى الامور العامه، فهي مثل الاخبار التي وردت في القضاء.

فهذه الاخبار تدرج في الطائفة الرابعه من الآيات القرآنيه التي هي نص في المطلوب وهي كون الرجال قوامون على النساء ولا يخفى أن استدلال أمير المؤمنين (عليه السلام) بقول النبي (صلى الله عليه وآله) : «المرأه ریحانه وليست بقهرمانيه» هو استدلال بضعف المرأه وليونتها على عدم توليها هذه المناصب فهو استدلال بلسان الطائفة الأولى على الرابعه ، وأيضا يحتوى هذا الخبر على الاستدلال بطائفة الحجاب على مفاد الطائفة الرابعه أيضاً فهذا الخبر فيه استدلال بطوائف من الاخبار على الطائفة الرابعه.

ص: ١٠٧

٣- ما جاء فى صحيحه سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أن قوماً أتوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناسا يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»(١).

فهذه يمكن أن تعد نصاً فى المطلوب لكونها مأموره بطاعه زوجها فهو وليها وهى تابعه له فى أمورها.

ولا يخفى أن طرق الاستدلال على المطلوب تارة بالآيات والروايات الداله مطابقه بالمباشرة وحرفيه النص ، وتارة بالملازمات والتحليل كما فى (الخلاف) حيث قال : (لا يجوز أن تكون المرأة قاضيه فى شئ من الأحكام، وبه قال الشافعى . وقال أبو حنيفه: يجوز أن تكون قاضيه فيما يجوز أن تكون شاهده فيه ، وهو جميع الأحكام إلا الحدود والقصاص . وقال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضيه فى كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضيا فيه ، لأنها تعد من أهل الاجتهاد. دليلنا : أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل، لأن القضاء حكم شرعى ، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعى .

وروى عن النبى (صلى الله عليه وآله) قال: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»(٢).

ص: ١٠٨

-
- ١- (١) - الكافى للكلينى أبواب المتعه باب حق المرأة على الزوج ح ٦.
 - ٢- (٢) - المستدرک على الصحيحين (الحاكم النيسابورى): ج ٤ ص ٣٩.

وقال (صلى الله عليه وآله): «أخروهن من حيث أخرهن الله»^(١) فمن أجاز لها أن تلى القضاء فقد قدمها وأخر الرجل عنها .
وقال : من فاته شئ في صلاته فليسيح ، فإن التسيح للرجال والتصفيق للنساء، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) منعها من النطق لثلاثا
يسمع كلامها ، مخافه الافتتان بها ، فبان تمنع القضاء الذى يشتمل على الكلام وغيره أولى^(٢) أنتهى كلامه .

٤- منها ما جاء بالفاظ متعدده عند الفريقين :

عن النبي (صلى الله عليه وآله): «لن يفلح قوم يدبر أمرهم امرأه»^(٣).

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام): «كل امرئ تدبره امرأه فهو ملعون»^(٤).

وعنه (عليه السلام) قال : «طاعه المرأه ندامه»^(٥).

وروى أحمد بن حنبل ، عن أبي بكره بكار بن عبد العزيز ابن أبي بكره قال : سمعت أبي يحدث عن أبي بكره انه شهد النبي
(صلى الله عليه وآله) أتاه بشير يبشره بظفر جند له على عدوهم ورأسه فى حجر عائشه ، فقام فخر ساجدا ، ثم أنشأ يسأل البشير
فأخبره فيما أخبره أنه ولى أمرهم

ص: ١٠٩

-
- ١- (١) - عمدہ القارى: ج ص ، المصنف (لعبد الرزاق) ج ص .
 - ٢- (٢) - الخلاف (للشيخ الطوسى): ج ٦ ص ٢١٣ - ٢١٤ .
 - ٣- (٣) - مستدرک سفینه البحار (للشيخ النمازى): ج ٥ ص ٩٩ .
 - ٤- (٤) - المصدر نفسه ، وأيضاً ج ٣ ص ٢٥٥ .
 - ٥- (٥) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٢٧ ح ٢٢ .

امراه فقال النبي (صلى الله عليه و آله) : «الآن هلك الرجال إذا أطاعت النساء ، هلك الرجال إذا أطاعت النساء ثلاثاً»(١).

وما رواه البخارى عن أبى بكره قال: لقد نفعنى الله بكلمه سمعتها من رسول الله (صلى الله عليه و آله) أيام الجمل بعد ما كدت ان الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله (صلى الله عليه و آله) أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا امرهم امراه»(٢).

وما رواه الترميذى عن أبى بكره قال : عصمنى الله بشئ سمعته من رسول الله (صلى الله عليه و آله) ، لما هلك كسرى قال: «من استخلفوا؟» قالوا: ابنته . فقال النبي (صلى الله عليه و آله) : «لن يفلح قوم ولوا امرهم امراه» . قال فلما قدمت عائشه - يعنى البصره - ذكرت قول رسول الله (صلى الله عليه و آله) فعصمنى الله به . هذا حديث صحيح(٣).

وهذه الطائفه من الطائفه الرابعه من طوائف الآيات ومفادها نص فى المقام ولها طرق متعدده عند الفريقين وقد وقفت على طريق معتبر فى الوسائل لم يذكره الأعلام ولا الشيخ .

ص: ١١٠

١- (١) - المسند: ج ٥ ص ٤٥ .

٢- (٢) - صحيح البخارى: ج ٥ ص ١٣٦ وأيضاً ج ٨ ص ٩٧ .

٣- (٣) - سنن الترمذى: ج ٣ ص ٣٦٠ .

٥- صحیحہ عبد الصمد قال: دخلت امرأه على أبي عبد الله (عليه السلام) فقالت: أصلحك الله إني امرأة متبتله فقال: «و ما التبتل عندك؟». قالت: لا أتزوج، قال: «و لم؟» قالت: ألتمس بذلك الفضل، فقال: «انصرفي، فلو كان ذلك فضلاً لكانت فاطمه (عليها السلام) أحق به منك إنه ليس أحد يسبقها إلى الفضل»^(١).

و هذا الخبر يدل أن من كمال المرأة أن يكون عليها ولايه من الزوج.

٦- موثقه السكوني عن أبي عبد الله (صلى الله عليه و آله) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إنما المرأة لعبه، من اتخذها فلا يضيعها»^(٢).

وهذه أيضاً تدرج في الطائفة الأولى والطائفة الرابعة، وليس المراد من قوله: «المرأة لعبه» وصف عقلها وروحها بل بدنها وهذه حقيقة يثبتها الشارع فهو يبين جسد المرأة وكيفيته فالمراد باللعب ببدنها كونه بطبعه جذاباً وموضوع لاستلذاذ الزوج؟ فالشارع لا يستهين بها بل المراد أن بدنها ينفس به الزوج ويرتاح إليها ويستلذ بها ويلهو بها ولهذا ورد لهو المؤمن في ثلاثه حتى تحضره الملائكة إذا جاءها... في أخبار متعددة:

ص: ١١١

١- (١) - الكافي للشيخ الكليني باب اكرام الزوجه ج ٥ ص ٥٠٩ ح ٣.

٢- (٢) - الكافي للشيخ الكليني باب حق المرأة على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ٢.

٧- ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : «لهو المؤمن في ثلاثه أشياء: التمتع بالنساء ومفاكهه الاخوان والصلاه بالليل . من اجتمعت له ثلاث خصال فكأنما حيزت له الدنيا»(١).

٨- مرفوعه على بن اسماعيل عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) - في حديث قال : «كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث : في تأديبه الفرس ، ورميه عن قوسه ، وملاعبته امرأته فإنهن حق»(٢).

٩- محسنه أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «ليس شيء تحضره الملائكه إلا الرهان وملاعبه الرجل أهله»(٣).

فالمدايع أهله له من الأجر ما له لأنه في طاعه الله فيلتذ كل بالآخر وبه يتعد عن الحرام وليس كما يفعله الغرب من التلاعب بالمراه بحيث يجعلها رخيصه كآله النفائات يروج بها سلعاته وثقافته، ولهذا جاء أن لهو المؤمن في التمتع بالنساء وملاعبتهن وهو من الحق لا من الباطل ، وتحضره الملائكه و ذلك لما فيه من حاله نورانيه فيها اقبال على حلال الله وابتعاد وصد عن حرامه.

ص: ١١٢

١- (١) - الخصال للصدوق ص ١٤١ ح ٢٢١٠.

٢- (٢) - الكافي للكليني باب ارباض الخيل ج ٥ ص ٥٠ ح ١٣ .

٣- (٣) - نفسه ح ١٠.

١٠- معتبره ضريس الكناسى - على الأصح - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إن امرأه أتت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لبعض الحاجه فقال لها: لعلك من المسوفات، قالت: وما المسوفات يا رسول الله؟ قال: المرأة التى يدعوها زوجها لبعض الحاجه فلا تزال تسوفه حتى ينعس زوجها وينام فتلك لا تزال الملائكه تلعنها حتى يستيقظ زوجها» (١).

وقد عقد الكلينى (قدس سره) باباً فى حق المراه على زوجها: وهيتين حقوق المولى عليه للولى وذكر فيه أخباراً:

١١- موثقه إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما حق المراه على زوجها الذى إذا فعله كان محسناً؟ قال: «يشبعها ويكسوها وإن جهلت غفر لها»، وقال أبو عبد الله (عليه السلام): «كانت امرأه عند أبى (عليه السلام) تؤذيه فيغفر لها» (٢).

١٢- مارواه الكلينى بسنده عن عمرو بن جبير العزرمى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «جاءت امرأه إلى النبى (صلى الله عليه وآله) فسألته عن حق الزوج على المراه، فخيرها، ثم قالت: فما حقها عليه؟ قال: يكسوها من العرى ويطعمها من الجوع وإن أذبت غفر لها، فقالت: فليس لها عليه

ص: ١١٣

١- (١) - الكافى للكلينى باب كراهه أن تمنع النساء أزواجهن ج ٥ ص ٥٠٨ ح ٢.

٢- (٢) - نفسه باب حق المراه على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ١.

شيء غير هذا؟ قال: لا، قالت: لا والله لا تزوجت أبدا، ثم ولت، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): ارجعي فرجعت، فقال: إن الله (عز وجل) يقول: (وَ أَنْ يَسْتَغْفِرَنَّ خَيْرٌ لَهُنَّ) (١) «(٢).

وظاهر أن لسان هذين الخبرين لسان حق المولى عليه للولى فهي ترجع إلى الطائفة الرابعة وأما الاستعفاف فهو مطلوب لكن لا بالاعتزال عن الزواج. وقد عقد الشيخ الكليني (قدس سره) بابا بعنوان: (ما يجب عن طاعة الزوج على المرأة) وذكر أخباراً من هذه الطائفة.

١٤- معتبره عبد الله بن سنان -على الأصح- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن رجلا- من الأنصار على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج في بعض حوائجه فعهد إلى امرأته عهدا ألا تخرج من بيتها حتى يقدم قال: وإن أباه مرض فبعثت المرأة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقالت: إن زوجي خرج وعهد إلى أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم وإن أبي قد مرض فتأمرني أن أعوده؟ فقال: رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فثقل فأرسلت إليه ثانيا بذلك، فقالت: فتأمرني أن أعوده؟ فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فمات أبوها

ص: ١١٤

١- (١) - سورة النور، الآية ٦٠.

٢- (٢) - الكافي للكليني باب حق المرأة على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ١.

فبعثت إليه أن أبي قد مات فتأمرني أن أصلي عليه؟ فقال: لا اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك»(١).

و هذا محمول على الاستحباب أو أن الرجل كان متشدداً وبمخالفته تحصل فتنه، وإلا- فليس للزوج أن يمنع المرأة من صله الأرحام وهو من العشره بالمعروف نعم فيما لا ينافي حقه.

١٥- معتبره أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) النساء فقال: (يا معاشر النساء تصدقن ولو من حليكن ولو بتمره ولو بشق تمره فإن أكثر كن حطب جهنم إن كن تكثرن اللعن وتكفرن العشيره، فقالت امرأة من بنى سليم لها عقل: يا رسول الله أليس نحن الأمهات الحاملات المرضعات، أليس منا البنات المقيمات والأخوات المشفقات فرق لها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: حاملات والذات مرضعات رحيمات، لولا ما يأتين إلى بعولتهن ما دخلت مصليه منهن النار»(٢).

والطريق وإن أشتمل على البطائني إلا أن روايته هذه قبل انحرافه

ص: ١١٥

-
- ١- (١) - الكافي للكليني باب ما يجب من طاعة الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥١٣ ح ١.
 - ٢- (٢) - الكافي للكليني باب ما يجب من طاعة الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥١٣ ح ٢.

لأنه في أيام انحرافه قاطعته الشيعة وكون الرواي عنه أحد الأجلاء مثل علي بن الحكم الامامى دليل على أن الروايه عنه قبل انحرافه.

فمع هذا الدور الانساني العظيم لولا ما يأتين من المعاصى، فيلاحظ أن نظره الشارع العظيمه مجانيه للنظره الدونيه للمرأة فهى نظره منصفه تبين القوه فى المرأة كما تبين جهات الضعف فيها وكل ذلك للحذر عن استغلالها فى الشرور أو انزلاقها فيه وهذا مخالفلمن يتعامل مع المرأة باسم حريه المرأة بحيث جعل قيمتها فى بدنها لا فى عقلها ولهذا ترى المرأة مثلاً فى الفضائيات والأعلام لا يستعمل عقلها لأنه لا يشتريه أحد من تلك الشعوب بفلس فهو غير تجارى وغير مربح إذ المربح فيها - بنظرتهم الدونيه - هو بدنها وجمالها وما إن تذهب نظارتها تلقى فى الحضيض.

١٦- موثقه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): (أىما امرأه خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقه لها حتى ترجع)» (١).

وهذه ليست بصدد حق الزوج من الجانب الجنسى بأنه إذا لم تناف استمتاعه الجنسيه فإنه يصح لها الخروج؛ إذ إن عقد النكاح الذى يقره

ص: ١١٦

١- (١) - الكافى للكلينى باب ما يجب من طاعه الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥١٤ ح ٥.

العرف والعقلاء والشرع ليس مقتصرًا في الحقوق على الاستمتاع الجنسي بل لأمر آخر كسكون النفس إذ وجود المرأة في بيتها سكون نفسي للزوج ولهذا يستوحش الزوج بدون زوجته.

فنفس الكون في المنزل بل حتى لو لم يكن الزوج في البيت إذ بمجرد كون المرأة في بيته يوجب قرار نفسي له، هذا لو سلمنا صغرياً أن الخبر بلحاظ المنافع وإلا فالخبر مطلق.

١٧- منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس للمرأة أمر مع زوجها في عتق ولا صدقه ولا تدبير ولا هبه ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في زكاه أو بر والديها أو صلته قرابتها»^(١).

وقد اختلف في مفادها الفقهاء هل يشترط في هذه الأمور إذن الزوج وممانعته تنفسخ أو فيما زاحم حقه وعلى أي فهو يدل على قيمومه الزوج على تصرفات زوجته.

١٨- ومنها ما رواه الشيخ الكليني عن الجعفي، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم النحر إلى ظهر المدينة على جمل عارى الجسم فمر بالنساء فوقف عليهن، ثم قال: (يا معاشر النساء،

ص: ١١٧

١- (١) - نفسه ح ٤.

تصدقن و أطعن أزواجكن فإن أكثركن فى النار فلما سمعن ذلك بكين ، ثم قامت إليه امرأه منهن فقالت : يا رسول الله فى النار مع الكفار ؟! و الله ما نحن بكفار فنكون من أهل النار ، فقال لها رسول الله (صلى الله عليه و آله) : إنكن كافرات بحق أزواجكن» (١).

وهذه الاخبار من الطائفة الرابعة الداله على أن قيمومه الزوج على زوجته.

١٩- صحيح ابن أبى عمير ، عن غير واحد، عن الصادق ، عن أبيه ، عن آبائه (عليهم السلام) ، قال: «شكا رجل من أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام) نساءه ، فقام (عليه السلام) خطيبا، فقال : (معاشر الناس، لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهن على مال، ولا تذرهن يدبرن أمر العيال ، فإنهن إن تركن وما أردن أو ردن المهالك ، وعدون أمر المالك، فإننا وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن، ولا صبر لهن عند شهوتهن، البذخ لهن لازم وإن كبرن، والعجب بهن لا حق وإن عجزن، لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل، ينسين الخير ويحفظن الشر، يتهافتن بالبهتان، ويتمادين بالطغيان، ويتصددين للشيطان، فداروهن على كل

ص: ١١٨

١- (١) - الكافى للكلينى باب ما يجب من طاعه الزوج على المرأه ج ٥ ص ٥١٤ ح ٣.

حال ، وأحسنوا لهن المقال ، لعلهن يحسن الفعال) «(١).

والخبر صحيح أعلائي؛ لأن المراد من «وغير واحد»: مشايخ ابن أبي عمير وجلهم أجلاء وليست هذه من مراسيله ، وهو نص في عدم ولايتهن وقد تقدم جملة من الاخبار الصحيحة السند المعتمده وذلك لأن من خصائص القضاء والطاعة ثبوت الولاية وقد نهينا عن طاعتهم.

وفيها نهى بقوله (عليه السلام): «معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال» وبقوله: «ولا تأمنوهن على مال ، ولا تذروهن يدبرن أمر العيال» ، فالنهى عن ادارتهن للبيت وشؤونه فيكون النهى عن ادارتهن لما هو أخطر كاداره المجتمع من باب أولى . فقوله: «وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن ، ولا صبر لهن عن شهوتهن ، البذخ لهن لازم وإن كبرن ، والعجب بهن لاحق وإن عجزن ، لا- يشكرن الكثير إذا منعن القليل، ينسين الخير ويحفظن الشر ، يتهافتن بالبهتان ، ويتمادين بالطغيان ، ويتصددين للشيطان ، فداروهن على كل حال ، وأحسنوا لهن المقال ، لعلهن يحسن الفعال» تعليل للطائفة الرابعة بالطائفة الأولى الداله على ضعفهن وليوتهن مما يوجب عليهن الحذر لكي لا يقعن في هذه المهالك.

ص: ١١٩

١- (١) - الأمالى ص ٢٧٤ ، علل الشرائع ج ٢ - ص ٥١٢ .

والغريب من بعض المعاصرين أنه ذهب إلى عدم تسريه احكام باب النكاح إلى باب الفقه السياسى مع أنه إذا كانت الولاية الضعيفه لم تجعل للمرأة كولاية التدبير فى الأسره والأحوال الشخصيه بل جعلت مولى عليها ومدبر أمرها فلا تولها لضعفها وغيره من خصائصها الطبيعیه فئن لا تولى الامور السياسيه الاجتماعيه مما لا شك فيه ولا ريب.

هذا لو فرضنا أن مسأله الرجال قوامون على النساء خاصه بالازواج وإلا فالدلاله مطابقه على المطلوب فهى عامه بلفظ المرأه والرجل أو النساء.

وقوله: «يردن المهالك» موافق للطائفه الثالثه من ضعف رأيهن.

وكما قلنا إن الشارع لما كانت وظيفته تربويه فإنه حينما يبين هذه الخصائص والنقائص لكى يتفادها المبتلى بها وهكذا ما ورد فى الا-كراد وغيرهم فإنه يبين أن هذه الخصائص لا بد من ملاحظتها والحذر منها وكل ذلك لأن الشارع ليس بصدد الإزدراء والذم وإنما هو بصدد حث هؤلاء القوم على معالجه تلك الامور ببيان مقتضياتها فإن لسان الشارع لسان الطيب المرشد الذى لا يعلاج إلا بعد تشخيصه حاله المريض.

فالشارع بصدد أن البيئه المعينه تحمل هذا الموروث فيجب على المبتلى مراعاتها حتى لا ينزلق فى مهاويها ، فالخطأ فى الفهم عند بنى

ص: ١٢٠

البشر إنهم إذا رأوا نقصا اعتقدوا أنه التقدير الذى لا يتغير كما قد يتوهم ذلك أيضاً من ما ورد من أن المرأة مثل الضلع الأعوج إن أقمتة أنكسر وهكذا وما ورد : شر لا بد منه، فإنه محمول على طبيعه المرأة العاطفيه فلا يمكن ازاله أصل طبيعتها ومعنى أنها شر لا بد منه أى أن خيرها أكثرى و ذلك لأن الشر أكثرياً لا يكون لا بد منه وإنما الذى لا بد منه هو الخير الأكثرى غايه الأمر يلزم ويصاحب شر قليل وإلا لو كان شرها أكثر فالمفروض تبعد وتقصى، فخيرها كثير نظير كونها ربحانه ومراح ومنها النسل وبها سكون النفس وغير ذلك من المصالح والمنافع العظيمة.

فيانبات الشارع بيان لطبيعتها التكوينية لما لها من تداعيات لا بد من تفاديها من جهة الرجل والمرأة فالشارع فى مقام العلاج وتفادى هذه السلبيات ، وإلا- فإنه قد ورد على لسان الشارع: «حُبب لى من دنياكم ثلاث»^(١)، وورد: «كلما ازداد العبد إيماناً ازداد حباً للنساء»^(٢) وغيرها. فيعرف أن الشارع بصدد بيان الجهات القليله من الشر التى يجب تفاديه على المرأة والرجل. قوله: «العجب لهن لاحق» هو عدم الاتزان فى الصفات العمليه .

ص: ١٢١

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج أبواب آداب الحمام والتنظيف، ب ٨٩ ص ١٤٤ ح ١٢ .
 - ٢- (٢) - المصدر نفسه، ج ٢٠ أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ٣ ص ٢١ - ٢٢ ح ١ .

وقوله: «لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل» عد الاتزان فى الصفات العمليه والعلميه

وقوله: «ينسين الخير ويحفظن الشر» و هذا من ضعف الرأى الموافق لطائفه الشهاده.

وقوله: «يتهافتن بالبهتان» فإذا تفادين هذه الظواهر نجين.

وقوله: «ويتصدین للشيطان» يعنى سريعات للانزلاق لأبواب المعاصى .

وقوله: «داروهن على كل حال» هذا العلاج فلا يتشدد معهن، لأن الشده قسوه عليها فإن لهذه الطبائع السلبيه تداعيات فإذا لم تدبر ولم تنظم تنشط هذه التداعيات ولهذا يأتى العلاج بقوله (عليه السلام): «وداروهن» واحسنوا إليهن الفعال لا تحتدوا معهن فى القول، و هذا موافقه للطائفه الرابعه (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) ، والنتيجه ايجابيه وللهن يحسن الفعال.

و هذا الخبر جمع كل الطوائف وهو لا- يقصر عن لسان الاخبار النبويه: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأه»⁽¹⁾ بل لعل هذا الخبر أصرح فلا معنى لأشكال بعضهم : بأن هذا ارشاد إلى عدم حسن توليه المرأه

ص: ١٢٢

للأمور لا أنه منع وتحريم.

وإن كان هذا الاشكال غير صحيح لان المفروض فى الوالى أن يجعل وينصب بغايه تحصيل مصلحه الولايه والتدبير فإذا كانت نتائجه سلبيه لم تؤهله سلبياته لذلك.

و هذا الخبر يمكن أن يعترض على دلالته بما ذكر بل أن ما تقدم من الاخبار التى منها لا تطيعوا النساء على حال وغيرها أصرح منه.

وواضح أن من آثار الحاكميه الطاعه فإذا لم تطع فكيف تقلد منصب الطاعه، أو قوله: ولا تأمنوهن على مال " فإن الوالى من وظائفه حفظ الأمور فإذا لم تأمن على الاموال كيف تدبر الأمور. وهذه أكثر نصوصيه ووضوحا.

وعدم ذكر الاعلام هذه الاخبار لعدم نقل صاحب الوسائل لها فى باب القضاء وذكرها فى باب العشره والتتبع لازم فى الفقه والاستنباط إذ الاعتماد على تبويب صاحب الوسائل وتتبعه فيه مخاطر كثيره لأن هذا كله اجتهاده واستنباطه ولا يصح متابعتة فى استنباطاته إقتصاراً.

٢٠- معتبره أبى الجارود - الذى وإن كان زيديا ملعونا إلا أن له وثاقه لسانيه - عن أبى جعفر، عن أبيه ، عن جده (عليه السلام) قال : قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ،

ص: ١٢٣

إن أمرنكم بالمعروف فخالقوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر»(١).

٢١- صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «ذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) النساء فقال : اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»(٢).

ومفادها يدل على عدم ولايتها وأمريتها لأنه لا يؤمن جانب المنكر منها فهذه من الاخبار التي بينت أن من خصوصيات النساء ما يتنافى مع الولايه وهذه الطائفة تندرج في لسان الطائفة الرابعه والثالثه وهو عدم متانه رأيهن.

٢٢- موثقه مسعده بن صدقه، قال: حدثني جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام) قال: «من اتخذ نعلا فليستجدها ، ومن اتخذ ثوبا فليستنظفه ، ومن اتخذ دابه فليستفرها ، ومن اتخذ امرأه فليكرمها ، فإنما امرأه أحدكم لعبته فمن اتخذها فلا يضعها...» الحديث(٣).

فليس إكرام المرأة بأن تجعل ادوارها كأدوار الرجل فهذه توصيات من الشارع بمعنى أن نعومتها وليوتتها العاطفيه تذهب بالتعكير في الخلق

ص: ١٢٤

١- (١) - الأملی (للصدوق) : ص ٢٨٢ ح ٤٨٣ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج أبواب مقدمات النكاح، باب ٩٤ ص ح ١ .

٣- (٣) - وسائل الشيعه: ج ٥ أبواب أحكام الملابس، باب ٣٢ ص ٦١ ح ٤ .

فبليونتها تمتص اعباء التعب واللعبه هي ما يسبب سرور الخاطر فهي تشارك في ترويح الرجل من هذه الزاويه فالمرأه فيها كمالات يحتاج إليها الرجل وفي الرجل كمالات تحتاج إليها المرأه، فالحزم من شؤون الرجل وفي موضوع الحزم يحتاج إلى الرجل فمن الوهم الكبير أن تصور المرأه بأنها رجل تماماً أو الرجل امرأه تماماً أو نتصور أن طبيعتهم واحده حتى نجرى ونوحد الاحكام بينهما و هذا غفله و خلط بين هاتين الطبيعتين.

و هذا المفاد يندرج في الطائفه الرابعه من ولايه الرجل على المرأه. ومن جهه أنها لعبه بمعنى ضعيفه ورقيقه فتندرج في الطائفه الأولى.

٢٣- موثقه مسعده، عن جعفر، عن آبائه (عليهم السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: أصناف لا يستجاب لهم: منهم من ادان رجلا دينا إلى اجل فلم يكتبعليه كتابا ولم يشهد عليه شهودا، ورجل يدعو على ذى رحمورجل تؤذيه امرأته بكل ما تقدر عليه، وهو فى ذلك يدعو الله عليهاويقول: اللهم أرحنى منها. فهذا يقول الله له: عبدى، أو ما قلدتك أمرها، فإنشئت خليتها، وإن شئت أمسكتها...» الحديث(١).

فقوله: «قلدتك أمرها» دال على أن المرأه مولى عليها وتقليد أمرها

ص: ١٢٥

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٧ أبواب الدعاء، باب ٥٠ ص ١٢٧ ح ٧.

بيد الرجل، فيبده الطلاق وغيره من شؤونها فهي تدرج في الطائفة الرابعه.

٢٤- ما رواه الشيخ بسنده: أن النبي (صلى الله عليه و آله) قال : «إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائه»^(١).

فمفاده رعايه الزوج أى ولايه الزوج على زوجته.

٢٥- موثقه غياث، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «إن المرأه خلقت من الرجل وإنما همتهما فى الرجال فأحبوا نساءكم ، وإن الرجل خلق من الأرض فإنما همته فى الأرض»^(٢).

و هذا المضمون مستفيض فى الاخبار وهو يدل على تبعيه المرأه للرجل ومنشأ كون الرجال قوامين على المرأه.

٢٦- ومنها ما رواه الشريف الرضى، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «معاشر الناس ، إن النساء نواقص العقول ، فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام فى أيام حيضهن ، وأما نقصان عقولهن فشهادتهن امرأتين منهن كشهاده الرجل واحد ، وأما نقصان حظوظهن فموارِيثهن على الانصاف من موارِيث الرجال ، فاتقوا شرار النساء

ص: ١٢٦

١- (١) - الأمالى (للطوسى) : ص ٣٩٣ ح ٢٢٧ .

٢- (٢) - علل الشرائع باب ٢٤٥ ح ١.

وكونوا من خيارهن على حذر ، ولا تطيعوهن فى المعروف حتى لا يطمعن فى المنكر»(١).

ومضمونه مطابق للطائفة الثالثة وهى نواقص عقول ومضمون الطائفة الخامسة وهى نقص الحظوظ فإنه (عليه السلام) جعل هاتين الطائفتين تفيده مضمون الطائفة الرابعة فقال (عليه السلام) : «فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن فى المعروف فيطمعن فى المنكر» .

٢٧- مصحح خلد بن نجيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : تذاكروا الشوم عند أبى عبد الله (عليه السلام) فقال: «الشوم فى ثلاث: فى المرأة والدابة والدار فأما شوم المرأة فكثرة مهرها وعقم رحمها»(٢).

فثبتت عقوق الزوجه لزوجهها دال اقتضاء على أن له ولايه عليها وهو مفاد الطائفة الرابعه.

٢٨- روايه أنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن على بن أبى طالب (عليهم السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) فى وصيته لى: يا على، أربعه من قواصم الظهر: إمام يعصى الله ويطاع أمره ، وزوجه يحفظها زوجهها وهى تخونه ، وفقر لا يجد صاحبه له

ص: ١٢٧

١- (١) - سائل الشيعة: ج ٢ أبواب الحيض، ب ٣٩ ص ٣٤٤ ح ٤ .

٢- (٢) - سائل الشيعة: ج ٢ أبواب مقدمات النكاح، باب ٥١ ص ٥٣ ح ٢ .

مداويا، وجار سوء في دار مقام) «(١).

وهي داله أيضا على أن حفظ الزوجه وتديبر شؤونها من مسؤوليه الزوج فهو مولى عليها.

٢٩- موثقه السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار، قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب منه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنياحات والشباب الرقاق»(٢).

وهذه لها عده طرق في هذا الباب .

ولا يتوهم حمل الطاعة في الروايات التي تقدمت بالنهي عن طاعة المرأة خاصة بهذه الأمور فيحمل المطلق على هذا المقيد؟ وذلك للتصريح في كثير منها بعدم طاعتهم في المعروف فضلاً عن مطلق المنكر لا خصوص الأربعة.

٣٠- روايه الحسين بن يزيد، عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) أن النبي (صلى الله عليه و آله): «ونهي أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كل ملك في السماء وكل شئ تمر عليه من الجن والإنس حتى

ص: ١٢٨

١- (١) - الخصال للصدوق باب الاربعه ح ٢٤.

٢- (٢) - الكافي للكليني باب ترك طاعتهم ج ٥ ص ٥١٧ ح ٣.

ترجع إلى بيتها . ونهى أن تتزين المرأة لغير زوجها ، فإن فعلت كان حقا على الله عز وجل أن يحرقها بالنار . ونهى أن تتكلم المرأة عند غير زوجها وغير ذي محرم منها أكثر من خمس كلمات مما لا بد لها منه . ونهى أن تحدث المرأة بما تخلو به مع زوجها»(١).

و ذلك باعتبار أنها فريسه يطعم في أنوثها حتى في حديثها فإن كثرة الحديث يسقط جدار الحشمة كما في قوله تعالى : «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» .

٣١- ما رواه الصدوق عن النبي (صلى الله عليه و آله) : «ونهى أن يدخل الرجل حليلته إلى الحمام»(٢).

٣٢- ما رواه الصدوق عن النبي (صلى الله عليه و آله) : «أيما امرأة آذت زوجها بلسانها لم يقبل الله منها صرفا ولا عدلا ولا حسنه من عملها حتى ترضيه وإن صامت نهارها وقامت ليلها وأعتقت الرقاب وحملت على جواد الخيل في سبيل الله وكانت أول من يرد النار ، وكذلك الرجل إذا كان لها ظالما»(٣).

ص: ١٢٩

١- (١) - الأمالى (للصدوق) : ص ٥١٠ في حديث المناهى .

٢- (٢) - المصدر نفسه .

٣- (٣) - المصدر نفسه .

٣٣- ما رواه الصدوق عن النبي (صلى الله عليه و آله) : «ألا ومن صبر على خلق امرأه سيئه الخلق واحتسب في ذلك الاجر أعطاه الله ثواب الشاكرين في الآخرة، ألا- وأيما امرأة لم ترفق بزوجهما وحملته على ما لا يقدر عليه وما لا يطيق لم تقبل منها حسنه وتلقى الله وهو عليها غضبان»(١).

٣٤- مصحح على بن جعفر، عن أخيه (عليه السلام) قال :«سألته عن المرأة العاصيه لزوجهها هل لها صلاه وما حالها ؟ قال : لا تزال عاصيه حتى يرضى عنها»(٢).

٣٤- مصحح على بن جعفر، على عن أخيه (عليه السلام) قال : وسألته عن المرأة هل لها أن تعطى من بيت زوجها بغير إذنه ؟ قال : «لا ، إلا أن يحلها»(٣).

فهذه كلها تدل على أن المرأة مولى عليها فتندرج في الرابعه.

٣٥- معتبره ضريس، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن الله (تبارك وتعالى) جعل الشهور عشره أجزاء تسعه منها في النساء وواحد في

ص: ١٣٠

١- (١) - الأمالى (للصدوق) : ص ٥١٠ في حديث المناهى .

٢- (٢) - قرب الإسناد: ص ٢٢٦ ح ٨٨٤ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٨٨٥ .

الرجال ، ولولا ما جعل الله (عزّ وجل) فيهن من أجزاء الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكل رجل تسع نسوة متعلقات به»(١).

٣٦- مارواه الراوندى باسناده، عن موسى بن جعفر ، عن آبائه (عليهم السلام) قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : (اضربوا النساء على تعليم الخير) » (٢).

٣٧- صحيح محمد بن مسلم ، عن الباقر (عليه السلام) قال : «جاءت امرأة إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقالت : يا رسول الله، ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها : تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته بشيء إلا باذنه ولا تصوم تطوعا إلا باذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب ، ولا تخرج من بيته إلا باذنه ، فان خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها . فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقا على الرجل؟ قال: والده، قالت: فمن أعظم الناس حقا على المرأة؟ قال: زوجها . قالت: فما لي عليه من الحق مثل ما له علي؟ قال: لا، ولا من كل مائه واحد . فقالت : والذي بعثك بالحق لا يملك رقبتى رجل أبدا»(٣).

ص: ١٣١

١- (١) - الخصال للصدوق باب العشرة ح ٢٨.

٢- (٢) - نوادر الراوندى ص ١١٨.

٣- (٣) - الكافي للكليني باب حق الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥٠٧ ح ١.

٣٨- ما رواه العلامة المجلسي وقال النبي (صلى الله عليه و آله): «إني أتعجب ممن يضرب امرأته وهو بالضرب أولى منها ، لا تضربوا نساءكم بالخشب فإن فيه القصاص ، ولكن اضربوهن بالجوع والعري حتى تريحوا في الدنيا والآخرة ، وأيما رجل تتزين امرأته وتخرج من باب دارها فهو ديوث ولا- يأثم من يسميه ديوثا . والمرأه إذا خرجت من باب دارها متزينه متعطره والزواج بذلك راض بيني لزوجها بكل قدم بيت في النار . فقصروا أجنحة نساءكم ولا تطولوها فإن في تقصير أجنحتها رضى وسرورا ودخول الجنة بغير حساب ، احفظوا وصيتي في أمر نساءكم حتى تنجوا من شدة الحساب ، ومن لم يحفظ وصيتي فما أسوء حاله بين يدي الله» . وقال (صلى الله عليه و آله): «النساء حبايل الشيطان»(١).

٣٩- ما رواه الصدوق، قال: خطب النبي (صلى الله عليه و آله) فقال: «يا أيها الناس، إن النساء عندكم عوار لا يملكن لأنفسهن ضرا ولا نفعا أخذتموهن بأمانه الله واستحلتم فروجهن بكلمات الله، فلكن عليهن حق، ولهن عليكم حق، ومن حاكم عليهن أن لا يوطؤوا فرشكم ولا يعصينكم في معروف ، فإذا فعلن ذلك فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا

ص: ١٣٢

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٩ .

٤٠- منها ما رواه الصدوق بسند معتبر على الأصح، عن أبي عبد الله عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «جهاد المرأة حسن التبعل»، وقال: «لتطيب المرأة المسلمة لزوجها»(٢).

٤١- معتبره عبد العظيم الحسني، عن محمد بن علي الرضا، عن أبيه الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) قال: «دخلتُ أنا وفاطمه على رسول الله (صلى الله عليه و آله) فوجدته يبكي بكاءً شديداً، فقلت: فداك أبي وأمي يا رسول الله! ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي، ليله أسرى بي إلى السماء رأيت نساء من أمتي في عذاب شديد فأنكرت شأنهن فبكيت لما رأيت من شدة عذابهن، ورأيت امرأة معلقه بشعرها يغلى دماغ رأسها، ورأيت امرأة معلقه بلسانها والحميم يصب في حلقها، ورأيت امرأة معلقه بشديها، ورأيت امرأة تأكل لحم جسدها والنار توقد من تحتها، ورأيت امرأة قد شد رجلاها إلى يديها وقد سلط

ص: ١٣٣

١- (١) - الخصال: ص ٤٦٨.

٢- (٢) - الخصال: ص ٦٢١ في حديث الأربعمائه

عليها الحيات والعقارب، ورأيت امرأة صماء عمياء خرساء فى تابوت من نار يخرج دماغ رأسها من منخرها، وبدنها متقطع من الجذام والبرص، ورأيت امرأة معلقة برجليها تنور من نار، ورأيت امرأة تقطع لحم جسدها من مقدمها ومؤخرها بمقاريض من نار، ورأيت امرأة تحرق وجهها ويدها وهي تأكل أمعائها، ورأيت امرأة رأسها رأس الخنزير وبدنها بدن الحمار وعليها ألف ألف لون من العذاب، ورأيت امرأة على صورة الكلب والنار تدخل فى دبرها وتخرج من فيها والملائكة يضربون رأسها وبدنها بمقامع من نار فقالت فاطمه (عليها السلام): حبيبي وقزه عيني، أخبرني ما كان عملهن وسيرتهن حتى وضع الله عليهن هذا العذاب!! فقال: يا بنيتي، أما المعلقة بشعرها فإنها كانت لا تغطي شعرها من الرجال، وأما المعلقة بلسانها فإنها كانت تؤذى زوجها، وأما المعلقة بشديها فإنها تمتنع من فراش زوجها، وأما المعلقة برجليها فإنها كانت تخرج من بيتها بغير اذن زوجها، وأما التى تأكل لحم جسدها فإنها كانت تزين بدنها للناس، والتى شد يدها إلى رجليها وسلط عليها الحيات والعقارب فإنها كانت قدره الوضوء قدره الثياب وكانت لا تغتسل من الجنابه والحيض ولا تتنظف وكانت تستهين بالصلاه، وأما الصماء العمياء

الخرساء فإنها كانت تلد من الزنا فتعلقه في عنق زوجها وأما التي تقرض لحمها بالمقاريض فإنها كانت تعرض نفسها على الرجال وأما التي كانت تحرق وجهها وبيدنها وتأكل أمعائها فإنها كانت قواده وأما التي كان رأسها رأس الخنزير وبيدنها بدن الحمار فإنها كانت نمامه كذابه وأما التي كانت على صورة الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها فإنها كانت قينه نواحه حاسده ثم قال (عليه السلام): ويل لامرأه أغضبت زوجها وطوبى لامرأه رضى عنها زوجها»(١).

٤٢- معتبره سعد الجلاب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن الله تعالى لم يجعل الغيره للنساء، إنما تغار المنكرات منهن، فاما المؤمنات فلا-، وإنما جعل الله تعالى الغيره للرجال لأن الله قد أحل تعالى له أربعا، وما ملكت يمينه ولم يجعل للمرأة إلا زوجها وحده، فان بغت معه غيره كان زانية»(٢).

٤٣- ما فى تفسير القمى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) (٣)، يعنى فرض الله

ص: ١٣٥

١- (١) - عيوان أخبار الرضا (عليه السلام): ج ١ ص ١٣ ح ٢٤ .

٢- (٢) - علل الشرائع: ب ٢٧٢ ح ١ .

٣- (٣) - النساء: ٣٤ .

على الرجال أن ينفقوا على النساء ثم مدح النساء فقال: (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ) ، يعنى تحفظ نفسها إذا غاب عنها زوجها، وفي روايه أبى الجارود، عن أبى جعفر (عليه السلام) فى قوله (قَانِتَاتٌ) «أى مطيعات»(١).

٤٤- منها صحيح الوليد بن صبيح، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أى امرأه تطيبت ثم خرجت من بيتها فهى تلعن حتى ترجع إلى بيتها متى رجعت»(٢).

٤٥- موثقه أو قويه موسى بن بكر، عن أبى إبراهيم (عليه السلام) قال: «جهاد المرأة حسن التبعل»(٣).

٤٦- معتبره سلمان بن خالد، عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أن قوما أتوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناسا يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»(٤).

ص: ١٣٦

١- (١) - تفسير القمى: ص ١٣٧.

٢- (٢) - ثواب الأعمال للصدوق عقاب الشك والمعصيه ص ٢٥٩.

٣- (٣) - الكافى: كتاب الجهاد ج ٥ ص ٩ ب وجوب الجهاد ح ١.

٤- (٤) - الكافى: باب حق الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥٠٦ ح ٦.

٤٧- ما رواه الطبرسي عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الأجر ما أعطاه داود (عليه السلام) على بلائه ، ومن صبرت على سوء خلق زوجها أعطاه مثل ثواب آسياه بنت مزاحم»(١).

و هذا الباب هو مضمون روايات الكافي ومعزز ومثبت لاستفاضتها فكون بعض ما مر ضعيف السند يجبره تكاثرها ويعضد بعضها بعضا فتولد وثوق بالصدور وتصب في الدلالة على قيمومه الزوج للزوجه.

٤٨- صحيحه معاويه بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «انصرف رسول الله (صلى الله عليه و آله) من سريره قد كان أصيب فيها ناس كثير من المسلمين، فاستقبلته النساء يسألنه عن قتلاهن، فدنن منه امرأه . فقالت: يا رسول الله، ما فعل فلان؟ قال: وما هو منك؟ قالت: أبي قال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد، ففعلت ذلك، ثم قالت: يا رسول الله ما فعل فلان؟ فقال: وما هو منك؟ فقالت أخى، فقال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد، ففعلت ذلك، ثم قالت: يا رسول الله، ما فعل فلان؟ فقال: وما هو منك؟ فقالت: زوجى، قال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد ، فقالت : واويلى . فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : ما :

ص: ١٣٧

كنت أظن أن المرأة تجدد بزوجها هذا كله حتى رأيت هذه المرأة»^(١).

٤٩- ما رواه الطبرسي عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «كان إبراهيم أبى غيورا و أنا أغير منه، وأرغم الله أنف من لا يغار من المؤمنين»^(٢).

٥٠- ما رواه المجلسي عن جامع الأخبار عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «من قذف امرأته بالزنا خرج من حسناته كما تخرج الحية من جلدها ، وكتب له بكل شعره على بدنه ألف خطيئة»^(٣).

٥١- ما رواه الطبرسي عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «لا تقذفوا نساءكم بالزنا فإنه شبه بالطلاق ، وإياكم والغيبه فإنها شبه بالكفر، و اعلموا أن القذف والغيبه يهدمان عمل مائه سنه»^(٤).

٥٢- ما رواه الطبرسي عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من قذف امرأته بالزنا نزلت عليه اللعنه ولا- يقبل منه صرف ولا عدل»^(٥).

٥٣- ما رواه الطبرسي عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال : «لا يقذف امرأته إلا

ص: ١٣٨

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب حق الزوج على المرأة ص ٥٠٦ ح ١ .

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٨ ح ٣٣ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٣٤ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٣٥ .

٥- (٥) - المصدر نفسه، ح ٣٦ .

ملعون أو قال : منافق ، فإن القذف من الكفر والكفر فى النار ، لا تقذفوا نساءكم فإن فى قذفهن ندامه طويله وعقوبه شديده»(١).

و هذا المفاد بمثابه تحذير الرجل عن التمدادى فى استغلال موقعه ومقامه لظلم المرأه.

٥٤- ما رواه المجلسى عن نوادر الراوندى باسناده عن موسى بن جعفر، عن آبائه (عليهم السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : (اضربوا النساء على تعليم الخير)»(٢).

فمن شعب القيويميه هو توليته تربيتها اخلاقياً فى محيط الجو الأسرى .

٥٥- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه، قال: «إن فاطمه دخل عليها على بن أبى طالب (عليه السلام) وبه كآبه شديده فقالت فاطمه (عليها السلام) : يا على ما هذه الكآبه ؟ فقال على (عليه السلام) سألتنا رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن المرأه ما هى ؟ فقلنا عوره ، فقال فمتى تكون أدنى من ربها ؟ فلم ندر فقالت فاطمه لعلى (عليه السلام) : ارجع إليه فأعلمه أن أدنى ما تكون من ربها أن تلزم قعر بيتها ، فانطلق فأخبر رسول الله (صلى الله عليه و آله) ما

ص: ١٣٩

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٩ ح ٣٧ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٣٩ .

قالت فاطمه (عليها السلام)، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إن فاطمه بضعة مني»(١).

و هذا مفاد آيه الحجاب الذى تقدم تقريب دلالتها وأما قوله (عليه السلام): «فلم ندر» فبحسب ظاهر الحال وحال الآخرين وبغية ظهور شأن فاطمه سلام الله عليها و أن حالهم (عليهم السلام) على حسب مراتب أبدانهم ونفوسهم النازله يختلف عن شأنهم بحسب مراتب نورهم (عليهم السلام) والاشاره إلى هذا الاختلاف كثير فى الروايات.

٥٦- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه: قال على (عليه السلام): «أقبلت امرأه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالت: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن لى زوجا وله على غلظه وإنى صنعت به شيئا لأعطفه على فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أف لك كدرت دينك، لعنتك الملائكة الأخيار، لعنتك ملائكة السماء (لعنتك) ملائكة الأرض فصامت نهارها وقامت لياليها ولبست المسوح ثم حلقت رأسها فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إن حلق الرأس لا يقبل منها إلا أن يرضى الزوج»(٢).

ص: ١٤٠

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٠.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٤١.

٥٧- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «إنما المرأه لعبه فمن اتخذها فليضعها»(١).

والاتخاذ دال على تملكه أمرها فى الجملة.

٥٨- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «النساء عوره احبسون فى البيوت و استعينوا عليهن بالعرى»(٢).

و هذا مما يقتضى قيموته عليها.

٥٩- روايه أبى عبيده الحذاء، عن أبى عبد الله (عليه السلام) ، قال: «أتى النبى (صلى الله عليه و آله) بأسارى فأمر بقتلهم خلا رجل من بينهم، فقال الرجل: بأبى أنت وأمى - يا محمد - كيف أطلقت عنى من بينهم؟ فقال: أخبرنى جبرئيل عن الله (عز وجل) أن فىك خمس خصال يحبها الله عز وجل ورسوله: الغيره الشديده على حرمك، والسخاء، و حسن الخلق، وصدق اللسان، والشجاعه، فلما سمعها الرجل أسلم و حسن إسلامه، وقاتل مع رسول الله (صلى الله عليه و آله) قتالا شديدا حتى استشهد»(٣).

وفى روايه قال (صلى الله عليه و آله): «إن الغيره من الايمان»(٤).

ص: ١٤١

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٤٣ .

٣- (٣) - الأمالى (للصدوق): ص ٤٣٥ ح ٤١٧ .

٤- (٤) - من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٤٤٤ ح ٤٥٤١ .

وفى روايه: «غيره المرأه كفر وغيره الرجل إيمان»^(١).

فغيره الرجل على امرأته تقتضى اشرافه عليها وتوليّه تدبير شؤونها.

٦٠- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد المتقدم: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «كتب الله الجهاد على رجال أمتى والغيره على نساء أمتى فمن صبر منهم واحتسب أعطاه أجر شهيد»^(٢).

وكتب بمعنى ابتلى واختصاص الرجل بالجهاد الذى هو من الشأن العام دون المرأه.

٦١- ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه: قال على (عليه السلام): «أتى النبى (صلى الله عليه و آله) رجل من الأنصار بابنه له فقال: يا رسول الله إن زوجها فلان بن فلان الأنصارى فضربها فأثر فى وجهها فأقيدته لها؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لك ذلك فأنزل الله تعالى قوله: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): أردت أمرا وأراد الله تعالى غيره»^(٣).

واختلاف الارادتين اشاره إلى تعدد مراتب الاراده الالهيه نظير

ص: ١٤٢

١- (١) - خصائص الأئمه: ص ١٠٠ .

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥١ ح ٤٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ح ٤٦ .

القضاء والقدر وحصول البداء أو البداء الأعظم.

٦٢- ما رواه المجلسي عن الراوندي بالاسناد المتقدم: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أَيُّمَا رَجُلٍ رَأَى فِي مَنْزِلِهِ شَيْئًا مِنْ الْفَجُورِ فَلَمْ يَغْيِرْ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى طَيْرًا أبيض يَظُلُّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فيقول كلما دخل وخرج غير غير فإن غير وإلا مسح رأسه بجناحيه على عينيه ، فإن رأى حسنًا لم يستحسنه وإن يرى قبيحًا لم ينكره»(١).

وتوليه الرجل التغيير تقتضى قيمومته فى الاسره على المرأه.

٦٣- صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : النساء عى وعوره فاستروا العورات بالبيوت واستروا العى بالسكوت»(٢).

ومفاده مطابق لمفاد الطائفه الأولى من الآيات.

٦٤- روايه أبى المفضل بن عمر عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألتُ أم سلمه رسول الله (صلى الله عليه وآله) : عن فضل النساء فى خدمه أزواجهن ، فقال (صلى الله عليه وآله) : ما من امرأه رفعت من بيت زوجها شيئًا من موضع إلى موضع تريد به صلاحًا إلا نظر الله إليها، ومن نظر الله إليه لم يعذبه . فقالت

ص: ١٤٣

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥١ ح ٤٧ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب الغيره ص ٥٣٥ ح ٤ .

أم سلمه: زدني في النساء المساكين من الثواب بأبي أنت وأمي . فقال: يا أم سلمه، إن المرأة إذا حملت كان لها من الاجر كمن جاهد بنفسه وماله في سبيل الله (عزّ وجل) ، فإذا وضعت قيل لها: قد غفر لك ذنبك فاستأنفى العمل، فإذا أرضعت فلها بكل رضعه تحرير رقبه من ولد إسماعيل»(١).

و هذا النوع من الاخبار فيه دلالة واضحة على أن منشأ ولاية الرجل على المرأة هو ضعف المرأة وكون بدنها فتنه.

٦٥- روايه تحف العقول: من وصيه أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه الامام الحسن المجتبي (عليه السلام) : «إياك ومشاوره النساء فإن رأيهن إلى أفن وعزمهن إلى وهن واكفف عليهن من أبصارهن بحجبك إياهن فإن شده الحجاب خير لك ولهنوليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن وإن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل ولا تمك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها ، فإن ذلك أنعم لحالها و أرخى لبالها وأدوم لجمالها، فإن المرأة ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فتميل مغضبه عليك معها، ولا تطل

ص: ١٤٤

١- (١) - الأمالى (للطوسى) : ص ٦١٢ ح ٩ .

الخلوه مع النساء فيملنك أو تملهن . واستبق من نفسك بقيه من إمسائك فان إمسائك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يظهرن منك على انتشار وإياك والتغاير في غير موضع غيره فإن ذلك يدعو الصحيحه منهن إلى السقم ولكن أحكم أمرهن ، فإن رأيت ذنبا فعاجل النكير على الكبير والصغير...»(١).

ومضمون هذا الخبر يحوى مفاد عده طوائف متقدمه فقوله (عليه السلام) : «واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن فان شدة الحجاب أبقى عليهن ، وليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن ، وإن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل»

و هذا مضمون طائفه الحجاب وهو يبين كونها فريسه تنتهز وتصطاد برمق العين بنظره تخدع توقع في هتك عرضها فالحجاب هو أن لا توضع أمام الرجال لأنها دوماً فريسه وضحيه ولهذا قال (عليه السلام) : «إن شدة الحجاب أبقى عليهن» والمراد بالخروج هو الذى تكون فيه المرأة فى معرض الرجال لا صرف الخروج و هذا ليس سجنًا وحبسًا بل المرأة لها أن تنطلق فى مجالاتها النسويه أو مع مراعاة الحجاب فهو لا مانع منه فالتشريع الاسلامى لا يحضر على المرأة التواجد الحيوى فى مجال

ص: ١٤٥

السياسه والعلم كما فعلته السيده خديجه (سلام الله عليها) من الاتجار وغيره والادوار السياسيه التي قامت بها سيد النساء فاطمه الزهراء (عليها السلام) وابنتها زينب (سلام الله عليها) وإنما يحضر ويمنع من البيئه الإثاريه الجنسيه التي تهدم الاسره وتفسد الأولاد فالشراع على الدوام ينهى عن التبرج ونحوه ويأمر بالحجاب وليس حبساً لها كما يصورها العلمانيون والحداثيون لأنهم نظروا إلى المرأه كجسد يتمتع بها ويأخذ منه اللذات ولم يراع فيها الجانب الروحي والفكري بخلاف نظره الشارع لها وللمجتمع فهو يقيها وينشلها من البيئه الجنسيه الهدامه التي همها الإنفلاتى الارتباط ببدنها وجمالها بل يراعى بدنها ويوفر له الأمان أولاً وثانياً لا- يحصر دورها بالارتباطات البدنيه بل يقيها بالارتباط العلمى... فالشارع يرفعها عن الانزلاق فى البيئه المثيره الجنسيه الهدامه ويقرر ويثبت البيئه النظيفه الطاهره.

وقوله (عليه السلام): «رأيهن إلى أفن» مضمون الطائفه الثالثه، وهذه الخطابات إلى الرجل فهو المولى عليها والقائم بشؤونها، وهو مضمون الطائفه الرابعه وكذا قوله (عليه السلام): «ولا تملك من أمرها ما يجاوز نفسها» .

٦٦- مصحح يونس بن يعقوب، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «ملعونه ملعونه امرأه تؤذى زوجها وتغمه، وسعيده سعيده امرأه تكرم زوجها

ولا تؤذيه وتطيعه في جميع أحواله»(١). ومفاده من الطائفه الرابعه:

٦٧- روايه الكراچكى: من كلام أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) في ذكر النساء: «إياك ومشاوره النساء إلا من جربت بكمال عقلها فإن رأيهن يجر إلى الأفن وعزمهن إلى وهن وقصر عليهن أجنحتهن فهو خير لهن وليس خروجهن باشد عليك من دخول من لا- يوثق به عليهن وان استطعت ان لا يعرفن غيرك فافعل لا تملك المراه امرها ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لبالها وبالک وإنما المراه ریحانه وليست بقهرمانه ولا تطعها ان تشفع لغيرها ولا تطيلن الخلوه مع النساء فيمللنک وتملن واستبق من نفسك بقیه وإياک والتغایر فی غیر موضع غیره فإن ذلك يدعو الصحیحه إلى السقم وان رأیت منهن ریبه فعجل النکیر وأقل الغضب عليهن الا فی عیب أو ذنب» .

وقال: «لا- تطلعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال ولا تثقوا بهن فی الفعال فإنهن لا عهد لهن عند عامدهن ولا ورع لهن عند حاجتهن ولا دين لهن عند شهوتهن يحفظن الشر وينسين الخير فالطفوا لهن على كل حال لعلهن يحسن الفعال»(٢).

ص: ١٤٧

١- (١) - کنز الفوائد(للکراچکی): ص ٦٣ .

٢- (٢) - کنز الفوائد: ص ٦٦ .

والاستثناء بقوله: «إلا- في عيب أو ذنب» دال على عدم امتناع تكامل المرأة رغم أن طبيعتها في الخلقة الأولى مفطورة لوظائفها الخاصة في التربيته وخدمه الأسره داخلياً.

٦٨- روايه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : أوصاني جبرئيل (عليه السلام) بالمرأه حتى ظننت أنه لا ينبغي طلاقها إلا من فاحشه ميينه»(١).

فالطلاق الذي بيد الرجل فرع تملك أمرها.

٦٩- روايه شهاب بن عبد ربه قال: قلت له: ما حق المرأة على زوجها؟ قال: «يسد جوعتها ويستر عورتها ولا يقبح لها وجهها فإذا فعل ذلك فقد و الله أدى إليها حقها». قلت : فالدهن؟ قال: «غبا يوما ويوما لا». قال: قلت: فاللحم؟ قال : «في كل ثلاثه أيام مره، في الشهر عشر مرات لا أكثر من ذلك»، قلت: فالصنع؟ قال: «في كل سته أشهر، ويكسوها في كل سنه أربعه أثواب ثوبين للشتاء و ثوبين للصيف، ولا ينبغي أن تقفر بيتك من ثلاثه أشياء: الخل والزيت ودهن الرأس ، وقوتهن بالمد فاني أقوت عيالي بالمد ، وليقدر كل انسان

ص: ١٤٨

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب حق المرأة على الزوج، ص ٥١٢ ح ٦.

منهم قوته فان شاء اكله وان شاء وهبه وان شاء تصدق به ، ولا يكون فاكهه عامه إلا أطعم عياله منها ، ولا يدع أن يكون للعيدين من عيدهم فضلاً من الطعام ان ينيلهم من ذلك شيئاً لا ينيلهم في سائر الأيام»(١).

ومفاده توليه شأن المرأة، وهذه تصب في مفاد الطائفة الرابعة وهي ولاية الرجل على المرأة.

وقد أورد المجلسي (قدس سره) باباً تحت عنوان (جوامع احكام النساء ونوادرها) وذكر أخباراً ، منها:

٧٠- روايه جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليهم السلام) يقول : «ليس على النساء أذان ولا إقامة ، ولا- جمعه ، ولا- جماعه ، ولا عياده المريض ، ولا اتباع الجنائز ، ولا إجهار بالتليه ، ولا الهروله بين الصفا والمروه ، ولا استلام الحجر الأسود ، ولا دخول الكعبه ، ولا الحلق إنما يقصرن من شعورهن ، ولا تولي المرأة القضاء ، ولا تولي الاماره ، ولا تستشار ، ولا تذبج إلا من اضطرار ، وتبدء في الوضوء بباطن الذراع و الرجل بظاهره ، ولا تمسح كما يمسح الرجال بل عليها أن تلقي الخمار من موضع مسح

ص: ١٤٩

١- (١) - تهذيب الأحكام: ج ٧ ص ٤٥٧ - ٤٥٨ ح ٣٨ .

رأسها فى صلاة الغداه والمغرب ، وتمسح عليه وفى سائر الصلوات تدخل إصبعها فتمسح على رأسها من غير أن تلقى عنها خمارها فإذا قامت فى صلاتها ضمت رجليها و وضعت يديها على صدرها ، وتضع يديها فى ركوعها على فخذيها ، وتجلس إذا أرادت السجود سجدت لاطئه بالأرض ، وإذا رفعت رأسها من السجود جلست ثم نهضت إلى القيام، وإذا قعدت للتشهد رفعت رجليها وضمت فخذيها ، وإذا سبحت عقدت بالأنامل لأنهن مسؤولات ، وإذا كانت لها إلى الله عز وجل حاجه صعدت فوق بيتها وصلت ركعتين وكشفت رأسها إلى السماء فإنها إذا فعلت ذلك استجاب الله لها ولم يخيبها ، وليس عليها غسل الجمعة فى السفر، ولا- يجوز لها تركه فى الحضر ، ولا يجوز شهاده النساء فى شئ فى الحدود ، ولا يجوز شهادتهن فى الطلاق ، ولا فى رؤيه الهلال ، وتجاوز شهادتهن فيما لا يحل للرجل النظر إليه ، وليس للنساء من سروات الطريق شئء ولهن جنبته ، ولا يجوز لهن نزول الغرف، ولا- تعلم الكتابه، ويستحب لهن تعلم المغزل ، وسوره النور ، ويكره لهن تعلم سوره يوسف ، وإذا ارتدت المرأه عن الاسلام استتيت ، فإن تابت وإلا خلدت فى السجن ، ولا تقتل كما يقتل الرجل إذا ارتد ، ولكنها تستخدم خدمه شديده ، وتمنع من

الطعام والشراب إلا ما تمسك به نفسها ، ولا تطعم إلا جشب الطعام ولا تكسى إلا غليظ الثياب وخشنها، وتضرب على الصلاة و الصيام، ولا- جزيه على النساء ، وإذا حضر ولاده المرأة وجب إخراج من فى البيت من النساء كيلا يكن أول ناظر إلى عورتها ، ولا- يجوز للمرأة الحائض ولا الجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتأذى بهما ، ولا يجوز لهما إدخال الميت قبره ، و إذا قامت المرأة من مجلسها فلا- يجوز للرجل أن يجلس فيه حتى يبرد ، وجهاد المرأة حسن التبعل وأعظم الناس حقا عليها زوجها ، وأحق الناس بالصلاه عليها إذا ماتت زوجها ، ولا يجوز للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه والنصرانيه ، لأنهن يصفن ذلك لأزواجهن ، ولا يجوز لها أن تتطيب إذا خرجت من بيتها ، ولا يجوز لها أن تتشبه بالرجال لان رسول الله (صلى الله عليه و آله) لعن المتشبهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبهات من النساء بالرجال ، ولا يجوز للمرأة أن تعطل نفسها ولو أن تعلق فى عنقها خيطا ، ولا يجوز أن ترى أظافيرها بيضاء ، ولو أن تمسحها بالحناء مسحا ، ولا تخضب يديها فى حيضها لأنه يخاف عليها الشيطان ، وإذا أرادت المرأة الحاجه وهى فى صلاتها صفقت يديها والرجل يومى برأسه وهو فى صلاته ويشير بيده و يسبح ، ولا يجوز

للمرأة أن تصلى بغير خمار إلا- أن تكون أمه فإنها تصلى بغير خمار مكشوفه الرأس ، و يجوز للمرأة لبس الديداج والحرير فى غير صلاه وإحرام ، وحرم ذلك على الرجال إلا فى الجهاد ، ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلى فيه ، وحرم ذلك على الرجال [إلا فى الجهاد] ، قال النبى (صلى الله عليه و آله) : (يا على لا تتختم بالذهب فإنه زينتك فى الجنه، ولا تلبس الحرير فإنه لباسك فى الجنه) ، ولا- يجوز للمرأة فى مالها عتق ولا- بر إلا- بإذن زوجها، ولا- يجوز لها أن تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها ، ولا يجوز للمرأة ان تصافح غير ذى محرم إلا من وراء ثوبها ، ولا تباع إلا من وراء ثوبها ، ولا يجوز أن تحج تطوعا إلا بإذن زوجها ، ولا يجوز للمرأة أن تدخل الحمام فان ذلك محرم عليها، ولا يجوز للمرأة ركوب السرج إلا من ضروره ، أو فى سفر ، وميراث المرأة نصف ميراث الرجل ، وديتها نصف ديه الرجل وتقابل المرأة الرجل فى الجراحات حتى تبلغ ثلث الديه فإذا زادت على الثلث ارتفع الرجل وسفلت المرأة ، وإذا صلت المرأة وحدها مع الرجل قامت خلفه ولم تقم بجنبه ، وإذا ماتت المرأة وقف المصلى عليها عند صدرها ومن الرجل إذا صلى عليه عند رأسه ، وإذا دخلت المرأة القبر وقف زوجها فى موضع يتناول وركها ، ولا شفيع للمرأة أنجح عند ربها من

رضا زوجها ، ولما ماتت فاطمه (عليها السلام) قام عليها أمير المؤمنين (عليه السلام) وقال : (اللهم إني راض عنه ابنه نبيك، اللهم إنها قد أوحشت فأنسها، اللهم إنها قد هجرت فصلها ، اللهم إنها قد ظلمت فاحكم لها وأنت خير الحاكمين) «(١)».

فقوله: «و لا تولى القضاء ولا تستشار» صريح فى المطلوب وهى من الطائفة الرابعة والمقصود بالمشاوره ليس مطلق المشوره بل المشوره فى المواضع التى تحتاج إلى صلابه وجرأه وشجاعه و ذلك لضعفها وعدم حزمها، نعم لو جربت وعرف فهمها ودقتها فلا مانع من الاستشاره ففى الاخبار أن النبى (صلى الله عليه و آله) كان يستشير خديجه (عليها السلام) فى أمور مهمه فى الإسلام وقبله مشوره أم سلمه (عليها السلام) فى قضيه عصيان وتمرد الصحابه فى صلح الحديبيه فى حلق الرؤوس والتحلل من إحرام العمره... ونفس الاستشاره من المعصوم لا يدل على نقص فيه كما حققناه فى موارد كثيره... .

ويوجد فى هذا الخبر عدده سنن منها ما هو بلسان الطائفة الثالثه كقوله: «و لا تجوز شهاده النساء فى شئ من الحدود ولا يجوز شهادتهن فى الطلاق ، ولا فى رؤيه الهلال» .

ص: ١٥٣

١- (١) - الخصال: ص ٥٨٥ ح ١٢ .

ومنها بلسان الطائفه الرابعه كقوله: «وجهاد المرأه حسن التبعل وأعظم الناس حقا عليها زوجها، وأحق الناس بالصلاه عليها إذا ماتت زوجها». وقوله: «ولا يجوز للمرأه فى مالها عتق ولا بر إلا بإذن زوجها، ولا يجوز أن تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها، ولا يجوز لها أن تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها».

ومنها بلسان الطائفه الثانيه كقوله (عليه السلام): «ولا يجوز للمرأه أن تصافح غير ذى محرم إلا من وراء ثوبها، ولا تباع إلا من وراء ثوبها، ولا يجوز لها أن تحج تطوعا إلا بإذن زوجها».

٧١- ما رواه الصدوق، عن أنس بن محمد أبى مالك، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن على بن أبى طالب (عليهم السلام) عن النبى (صلى الله عليه وآله) أنه قال فى وصيته له: «يا على، ليس على النساء جمعه ولا جماعه، ولا أذان، ولا إقامه، ولا عياده مريض، ولا اتباع جنازه، ولا هروله بين الصفا والمروه، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولى القضاء، ولا تستشار، ولا تذبح إلا عند الضروره، ولا تجهر بالتليه، ولا تقيم عند قبر، ولا تسمع الخطبه، ولا تتولى الترويح، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعننا الله وجبرئيل وميكائيل ولا تعطى من بيت زوجها شيئا إلا بإذنه، ولا تبيت وزوجها عليها

قوله (عليه السلام): «ولا تولى القضاء، ولا تستشار» فإنه من لسان الطائفه الرابعه.

٧٢- منها ما فى تفسير الإمام العسكرى (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فى قوله (عز وجل): (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) (٢) قال: «عدلت امرأتان فى الشهاده برجل واحد، فإذا كان رجلا، أو رجل وامرأتان، أقاموا الشهاده قضى بشهادتهم. قال أمير المؤمنين (عليه السلام): كنا نحن مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو يذاكرنا بقوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّنْ رِّجَالِكُمْ) ، قال: أحراركم دون عبيدكم فان الله تعالى قد شغل العبيد بخدمه مواليهم عن تحمل الشهادات وعن أدائها، وليكونوا من المسلمين منكم فان الله (عز وجل) إنما شرف المسلمين العدول بقبول شهاداتهم، و جعل ذلك من الشرف العاجل لهم، ومن ثواب دنياهم قبل أن يصلوا إلى الآخرة إذ جاءت امرأه، فوقفت قبالة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقالت: بأبى أنت وأمى يا رسول الله أنا وافده النساء إليك، ما من امرأه يبلغها مسيرى هذا إليك إلا سرها ذلك، يا رسول

ص: ١٥٥

١- (١) - الخصال: ص ٥١١ ح ١٢ .

٢- (٢) - سورة البقره ، الآية ٢٨٢ .

الله، إن الله (عز وجل) رب الرجال والنساء، وخالق الرجال والنساء، ورازق الرجال والنساء، وإن آدم أبو الرجال والنساء، وإن حواء أم الرجال والنساء، وإنك رسول الله إلى الرجال والنساء . فما بال امرأتين يرجل في الشهاده والميراث ؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : يا أيتها المرأة إن ذلك قضاء من ملك عدل، حكيم لا- يجور، ولا- يحيف، ولا- يتحامل، لا ينفعه ما منعك، ولا- ينقصه ما بذل لكن، يدبر الامر بعلمه، يا أيتها المرأة لأنكن ناقصات الدين والعقل . قالت: يا رسول الله وما نقصان ديننا؟ قال: إن إحداكن تقعد نصف دهرها لا تصلى بحيضه، وإنكن تكثرن اللعن، وتكفرن النعمه تمكث إحداكن عند الرجل عشر سنين فصاعدا يحسن إليها، وينعم عليها، فإذا ضاقت يده يوماً، أو خاصمها قالت له: ما رأيت منك خيراً قط . فمن لم يكن من النساء هذا خلقها فالذى يصيبها من هذا النقصان محنه عليها لتصبر فيعظم الله ثوابها ، فأبشري...»(1).

و هذا التفسير معتمد عندنا اجمالاً، ومفاد هذه الروايه هو اعتبار تكامل طبيعه المرأه بالرجل فهى مندرجه فى الطائفه الرابعه.

ص: ١٥٦

١- (١) - تفسير الإمام العسكرى (عليه السلام) : ص ٦٥٨ - ٦٥٩ ح ٣٧٤ .

٧٣- روايه عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ليأتين على الناس زمان يظرف فيه الفاجر ويقرب فيه الماجن ويضعف فيه المنصف، قال: فقيل له: متى ذاك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إذا اتخذت الأمانه مغنما. والزكاه مغرما. والعباده استطاله. والصله منا، قال: فقيل: متى ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إذا تسلطن النساء وسلطن الإمام وأمر الصبيان»(١).

و هذا ظاهر فى الطائفه الرابعه من ذم تولى المرأه وسلطنتها.

٧٤- صحيحه حمران، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله، ورأيت الجور قد شمل البلاد، ورأيت القرآن قد خلق واحداث فيه ما ليس فيه ووجه على الأهواء، ورأيت النساء وقد غلبن على الملك وغلبن على كل أمر لا يؤتى إلا ما لهن فيه هوى»(٢).

فهذا من لسان الطائفه الرابعه وهو ذم غلبه النساء «على الملك» وأيضا اللسان الثالث وهو قوله: «لا يؤتى إلا ما لهن فيه هوى» يعنى رأيهن تابع للشهوه والعاطفه لا للحذر والجزم. ومثلها الروايه الآتية:

ص: ١٥٧

١- (١) - الكافى: ج ٨ ص ٦٩ ح ٢٥.

٢- (٢) - الكافى: ج ٨ ص ٣٦ ح ٧.

٧٥- روايه عطا بن أبى رباح، عن عبد الله بن عباس قال: حججنا مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) حجه الوداع فأخذ بحلقه باب الكعبه ثم أقبل علينا بوجهه فقال: «ألا أخبركم بأشراط الساعة؟»، وكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان (رحمه الله عليه)، فقال: بلى يا رسول الله، فقال (صلى الله عليه وآله): «إن من اشراط القيامة إضاعة الصلوات واتباع الشهوات، والميل إلى الأهواء وتعظيم أصحاب المال، وبيع الدين بالدنيا، فعندها يذوب قلب المؤمن فى خوفه كما يذاب الملح فى الماء مما يرى من المنكر فلا يستطيع أن يغيره»، قال سلمان وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال إى والذى نفسى بيده - إلى قوله - يا سلمان، فعندها تكون اماره النساء ومشاوره الإمام وقعود الصبيان على المنابر...»(١).

وتوجد أخبار كثيره ومستفيضه بهذه المضامين فالقول بعدم صحه السند إما للغفله عن استفاضتها بل لا يكون مجازفا من ادعى تواترها مع وجود الصحاح أو للغفله عن دلالة النص القرآنى بمضمون هذه الطوائف الست.

والأخبار كثيره موزعه فى الأبواب، ومن تلك: ما جاء فى أبواب مقدمات النكاح.

ص: ١٥٨

٧٦ - معتبره محمد بن سنان قال: إن أبا الحسن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله قال: «عله المهر ووجوبه على الرجال ولا- يجب على النساء أن يعطين أزواجهن، قال: لأن على الرجال مؤنه المرأة، لأن المرأة بايعه نفسها، والرجل مشترى ، ولا- يكون البيع بلا- ثمن ولا- شراء بغير اعطاء الثمن مع النساء محظورات عن التعامل والمتجر مع علل كثيره»(١).

وكون المرأة بايعه نفسها هو لسان الطائفه الرابعه بأن له الولايه عليها ويمتلك بعض شؤون المرأة، وقوله مع أن النساء محظورات عن التعامل والمتجر هو اللسان الثاني وهو الحجاب والقرار في البيوت.

٧٧- مرسله يعقوب بن يزيد، عن رجل من أصحابنا (يكنى أبا عبدالله)، رفعه إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): في خلاف النساء البركه»(٢).

فما تبديه المرأة من آراء - باعتبار ما فيها من العواطف - مشوب بالضعف والعجز .

٧٨- وبالسناد المتقدم أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «قال أمير

ص: ١٥٩

١- (١) - علل الشرائع: ج ٢ ص ٥٠٠، ورواه عنه في عيون أخبار الرضا بأكثر من طريق .

٢- (٢) - الكافي: ج ٥ باب التستر، ص ٥١٧ ح ٩ .

المؤمنين (صلوات الله عليه): كل امرء تدبره امرأه فهو ملعون»(١).

ومفادها نفى توليته المرأه أمر الرجل، فكيف بتوليتها أمر الرجال؟!

٧٩- صحیحہ معاویہ بن عمار، عن الحسن بن عبد الله عن آباءه عن جده الحسن بن علی بن أبی طالب (عليهم السلام) قال : «جاء نفر من اليهود إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) فسأله اعلمهم عن مسائل، فكان فيما سأله ان قال له: ما فضل الرجال على النساء؟ فقال النبي (صلى الله عليه و آله) : كفضل السماء على الأرض، وكفضل الماء على الأرض، فالماء يحيى الأرض، وبالرجال يحيى النساء لولا الرجال ما خلقت النساء يقول الله (عز وجل) : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) ، قال اليهودى: لأى شىء كان هكذا؟ فقال النبي (صلى الله عليه و آله) : خلق الله تعالى آدم من طين، ومن فضلته وبقيته خلقت حواء، وأول من أطاع النساء آدم، فأنزله الله تعالى من الجنة، وقد بين فضل الرجال على النساء فى الدنيا ألا- ترى إلى النساء كيف يحضن ولا يمكنهن العباده من القذاره والرجال لا يصيبهم شىء من الطمث، قال اليهودى: صدقت يا محمد»(٢).

ص: ١٦٠

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب التستر، ص ٥١٧ ح ١٠ .

٢- (٢) - علل الشرائع: ج ٢ ص ٥١٢ ح ١ .

ففى الروايه دلالة واضحه على أن النساء لا تطاع ولاويه لها على الرجل وهى تندرج فى الطائفه الربعه وهى تبين الوجه فى كون الرجل قوام على المرأه وهى العله التكونيه وهى كونها مخلوقه من الرجل.

٨٠- قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «يأتى على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل ، ولا يظرف فيه إلا الفاجر ، ولا يضعف فيه إلا المنصف ، يعدون الصدقه فيه غرما ، وصله الرحم منا ، والعباده استطاله على الناس ، فعند ذلك يكون السلطان بمشوره النساء وإماره الصبيان وتدير الخصيان»(١).

ومن الاخبار التى يستدل بها على المطلوب مباشره: أخبار عدم امامه المرأه فى الصلاه، فإنها وإن كانت من المناصب اليسيره إلا أنها تدل على أن الرجل يؤم المرأه وهى لا تؤمه ففیه بيان القواميه و أن المرأه لا يمكن أن تكون فى عرض الرجل.

وأیضا يستدل بالأخبار الداله على قصور المرأه عن ولايه الصبى والمجنون، فكيف بالولايه العظمى؟! فهذه كأصول مسلّمه فى عدم امامه المرأه للرجل.

هذا مضافا إلى الروایات الداله بالنص على المطلوب:

ص: ١٦١

١- (١) - نهج البلاغه ص ٢٢ الخطبه ١٠٢ .

روايات ضعف المرأة المعبر عنها بالطائفه الأولى:

ومن هذه الطائفه اخبار غيره النساء وحسدها، وقد عقد لها الشيخ الكليني (قدس سره) باباً مستقلاً، منها:

١- مرسله يوسف بن حماد: عده من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن الحسن، عن يوسف بن حماد، عن ذكره، عن جابر قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «غيره النساء الحسد والحسد هو أصل الكفر، إن النساء إذا غرن غضبن وإذا غضبن كفرن إلا المسلمات منهن»^(١).

ودلالاتها بتقريب عدم توازن قرار رأيها لنشوء من هيجان العاطفه المنافى لشأن التوازن المطلوب في الولاية.

٢- مرسله عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس الغيره إلا للرجال وأما النساء فإنما ذلك منهن حسد والغيره للرجال ولذلك حرم الله على النساء إلا- زوجها وأحل للرجال أربعا وإن الله أكرم أن يتليهن بالغيره ويحل للرجال معها ثلاثا»^(٢).

وهذه الاخبار تدل اجمالاً على بيان فلسفه وطبيعه المرأة بنقص

ص: ١٦٢

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٤.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٥٠٤ ح ١.

عقلها بسبب هيجان العواطف والغرائز وليس هذا بدم كما تقدم مرارا وتكرارا بل بيان حالها من عدم التوازن في العاطفه ولهذا تخرج عن ضبط العقلاء انفسهم.

٣- مرفوعه عبد الرحمن بن الحجاج قال : «بيننا رسول الله (صلى الله عليه و آله) قاعد إذ جاءت امرأه عريانه حتى قامت بين يديه، فقالت: يا رسول الله إني فجرت فظهرني قال: وجاء رجل يعد وفي إثرها وألقى عليها ثوبا، فقال: ما هي منك؟ فقال: صاحبتى يا رسول الله، خلوت بجاريتى فصنعت ما ترى، فقال: ضمها إليك، ثم قال: إن الغبراء لا تبصر أعلى الوادى من أسفله» (١).

وهذه الاخبار تبين ضعف المرأة فلم تخاطب بالغيره كما خاطب الرجل ولم يجعل للمراه زوجاً إلا زوجها.

٤- معتبره أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إن الله (عز وجل) لم يجعل الغيره للنساء وإنما تغار المنكرات منهن، فأما المؤمنات فلا، إنما جعل الله الغيره للرجال؛ لأنه أحل للرجال أربعا وما ملكت يمينه ولم يجعل للمرأة إلا زوجها، فإذا أرادت معه غيره كانت عند الله زانية»، ورواه القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد

ص: ١٦٣

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٣.

عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) إلا أنه قال : «فإن بغت معه غيره»^(١).

والجعل للرجل بمعنى تملكه شأنهن بخلافهن و جعل الغيره له بنفس المفاد.

٥- مصححه خالد القلانسي قال: ذكر رجل لأبي عبد الله (عليه السلام) امرأته فأحسن عليها الشاء فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): «أَغْرَتَهَا؟» قال: لا، قال: «فَأَغْرَهَا»، فَأَغَارَهَا فثبتت، فقال لأبي عبد الله (عليه السلام): إني قد أغرتها فثبتت، فقال: «هي كما تقول»^(٢).

ومفاده أن حسن المرأة في التسليم للرجل لا التمرد عليه، فإن هذا الخبر يدل على أن طبيعه المرأة هي الغيره غير المتّزّنه وإن كان منشأ هذه الغيره هو الحب كما جاء في موثق اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «المرأة تغار على الرجل تؤذيه، قال: ذلك من الحب»^(٣).

ص: ١٦٤

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٥٠٦ ح ٦ .

وقد عقد الشيخ الكليني (قدس سره) باباً آخر في حسد المرأة وباباً في حق الزوج على المرأة، وهذه الطوائف من الاخبار لا تدل على ذم المرأة وإنما تدل على اختلاف الأدوار على حسب اختلاف طبيعه كل من الرجل والمرأة. منها:

١- صحيحه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «جاءت امرأة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقالت: يا رسول الله، ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا- تعصيه ولا تصدق من بيته إلا بإذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا- تخرج من بيتها إلا- بإذنه وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها، فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال والده، فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال: زوجها، قالت: فمالى عليه من الحق مثل ماله على؟ قال: لا، ولا من كل مائه واحده، قال: فقالت: والذي بعثك بالحق نبياً لا يملك رقبتى رجل أبداً»(١).

ص: ١٦٥

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب حق الزوج على المرأة، ص ٥٠٦ ح ١ .

ومفاده جامع لأكثر مضامين الطوائف المتقدمه كما لا يخفى.

٢- معتبره سعد بن أبى عمرو الجلاب قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إيما امرأه باتت وزوجها عليها ساخط فى حق لم تقبل منها صلاه حتى يرضى عنها وأيما امرأه تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاه حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها»(١).

والمتأخرون يحملون هذه الاخبار على الاستمتاع وأما المتقدمون فيحملونها على حسن العشره بما تداريه وكذا الرجل مأمور بحسن العشره لها مع الحفاظ على قيمومه الاداريه للأمر.

مداره المرأه:

وقد عقد الكلينى (قدس سره) فى الكافى بابا فى مداراه الزوجه، منها:

١- موثقه أو صحيحه اسحاق بن عمار - على الاختلاف فى الصيرفى الامامى أو السباطى الفطحي - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «إنما مثل المرأه مثل الضلع المعوج إن تركته انتفعت به وإن أقمته كسرتة . وفى حديث آخر: استمتعت به»(٢).

ص: ١٦٦

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب حق الزوج على المرأه، ص ٥٠٧ ح ٢ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب مداراه الزوجه، ص ٥١٣ ح ١ .

وليس المراد الذم والاستنقاص من المرأة بل بيان هندسه المرأة وطبيعتها من أنها مشتمله على تجاذبات متعاكسه .

٢- روايه محمد الواسطى قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إن إبراهيم (عليه السلام) شكّا إلى الله (عز وجل) ما يلقي من سوء خلق ساره، فأوحى الله تعالى إليه: إنما مثل المرأة مثل الضلع المعوج إن أقمته كسرتة وإن تركته استمعت به، اصبر عليها»(١).

فالمقصود أن المرأة طبيعتها وفسلجتها التكوينية لها تداعيات سلبية وتجاوزات متعددة فإذا استطاع الزوج أن يتفادى هذه التداعيات السلبية يستطيع أن يحصل على التوفيق بين تلك الجهات والجانب الايجابى فى المرأة، وهذا مثل قوله: «شر لا بد منه» أى نقصها لا بد منه ليكمل الرجل ما عنده من الجانب العاطفى فلا بد منه لأن المرأة عنصر ضرورى وكمال للرجل إلا أنها تحوى على نقائص فالمراد من الاعوجاج هو الخاصيات الايجابيه فى المرأة لها تداعيات سلبية فتستغل من أجل عاطفيتها وتستثمر من قبل الشيطان ومن قبل أصحاب الاغراض السيئه كاصحاب الشركات الدعائيه والافلام وغيرها فتستعمل المرأة كقطع وسلعه تروّج بها بضاعتها وترويج ثقافات الدول وسياساتها

ص: ١٦٧

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب مداراه الزوجه، ص ٥١٣ ح ٢ .

ذلك لسبب ما للمرأة من جاذبيه من جهه بدنها وروحها وعطفها وحنانها... فالقرآن والتشريع الاسلامى لا يستغل جانب الشر وإنما ينبه عليه ويحذر منه فينبه المرأة ويحذرهما لكي لا تنساق مع تلك التدايعيات ولهذا بيّن طبيعه المرأة حتى بالنسبه إلى طبيعه ساره تلك المرأة التي هي زوجة نبي ومن بنات الانبياء وأم الانبياء.

وهذه الطائفه تندرج في الطائفه الأولى من كون المرأة ضعيفه لابد من مراعاتها.

٣- معتبره اسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «من أخلاق الأنبياء (صلى الله عليهم) حب النساء»^(١).

٤- روايه عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما أظن رجلا يزداد في هذا الامر خيرا إلا ازداد حبا للنساء»^(٢).

٥- روايه حفص البحتري، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ما أحب من دنياكم إلا النساء والطيب»^(٣).

٦- روايه الراوندى: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أعطينا أهل البيت سبعة

ص: ١٦٨

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب حب النساء، ص ٣٢٠ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٣٢١ ح ٦ .

لم يعطهن أحد كان قبلنا ولا يعطاهن أحد بعدنا: الصباحة والفصاحة والسماحة والشجاعة والعلم والحلم والمحبة للنساء»(١).

٧- فى الجعفرىات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد، حدثنى موسى قال: حدثنا أبى، عن أبىه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبىه، عن جده على بن الحسين ، عن أبىه، عن على (عليهم السلام) ، قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : كلما ازداد العبد إيماناً ، ازداد حبا للنساء»(٢).

٨- وبالسناد المتقدم قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : أعطينا أهل البيت سبعة لم يعطهن أحد قبلنا ولا يعطاها أحد بعدنا: الصباحة، والفصاحة والسماحة، والشجاعة، والحلم، والعلم، والمحبة من النساء»(٣).

٩- قول أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «المرأة عقرب حلوه اللبسه»(٤).

وهى تدل على أن المرأة فيها نزعات لا بد من أن يحذر منها ويجب عليها أن تحذر من نفسها لثلاث تستثمر فى غير الخير.

ص: ١٦٩

١- (١) - النوادر: ص ١٢٣ .

٢- (٢) - مستدرک الوسائل: ج ١٤ ص ١٥٧ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٤- (٤) - نهج البلاغه، الخطبه ح ٦١ .

وقد عقد الكلينى (قدس سره) باباً آخر تحت عنوان قله الصلاح فى النساء، وهذه الطائفة من الروايات تندرج فى الطائفة الاولى التى تبين جهات ضعف فى المرأة، منها:

١- روايه الثمالى عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الناجى من الرجال قليل ومن النساء أقل وأقل، قيل: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنهن كافات الغضب مؤمنات الرضا»(١).

أى حين الغضب يكفرن و حين الرضا يؤمنن إذ عند الغضب ينكرون حق الله أو حق الزوج فهن عند الغضب لا يمسكن انفسهن اندفاعيات على الدوام، وهذا يدل على عدم تماسك المرأة نتيجة الجانب العاطفى.

٢- معتبره سعد الجلاب، عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال لامرأة سعد: «هنيئاً لك يا خنساء، فلو لم يعطك الله شيئاً إلا ابتكت أم الحسين لقد أعطاك الله خيراً كثيراً، إنما مثل المرأة الصالحة فى النساء كمثل الغراب الأعصم فى الغربان وهو الأبيض إحدى الرجلين»(٢).

وهو يدل على الأقله و أن تكامل المرأة ليس ممتنعاً بل صعباً.

ص: ١٧٠

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب قله الصلاح فى النساء، ص ٥١٤ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٥١٥ ح ٢ .

٣- صحيحه حفص البخترى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مثل المرأة المؤمنه مثل الشامه فى الثور الأسود»^(١).

وهو يدل على قله الصلاح الكامل فى النساء.

٤- معتبره محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «إنما مثل المرأة الصالحة الغراب الأعصم الذى لا يكاد يقدر عليه، قيل: وما الغراب الأعصم الذى لا يكاد يقدر عليه؟ قال: الأبيض إحدى رجله»^(٢).

٥- مرسله الواسطى، عن أبي جعفر (عليه السلام): «إن المرأة إذا كبرت ذهب خير شطريها وبقي شرهما، ذهب جمالها وعقم رحمها واحتد لسانها»^(٣).

وهى تدل على ضعف المرأة وعدم تماسكها وخصوصاً إذا كبرت .

٦- صحيحه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ذكر رسول الله (صلى الله عليه و آله) النساء فقال: «اعصوهن فى المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»^(٤).

ص: ١٧١

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب قله الصلاح فى النساء، ص ٥١٥ ح ٣.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٥١٨ ح ٤.

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٦.

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٢.

و هذا اللسان يندرج فى الطائفه الأولى ويندرج فى طائفه شهاده المرأه نصف شهاده الرجل فإن هذا يدل على ضعف قول المرأه وتصرفاتها و هذا ليس بدم وإنما هو لأجل بيان مواطن الضعف عند المرأه لكى تكون المرأه والرجل على حذر.

تأديب النساء:

عقد الكلينى (قدس سره) باباً بعنوان (تأديب النساء)^(١)، وهو نوع من التعاليم للمرأه، وتندرج فى الطائفه الرابعه وتندرج فى الأولى باعتبار ضعف طبيعتها لدلائها على مواقع الضعف فى المرأه وكذا الطائفه الثانيه.

ترك طاعه النساء:

وقد عقد الشيخ الكلينى باباً فى ترك طاعتهن:

١- منها موثق اسحاق بن عمار، قال : قلت لأبى الحسن (عليه السلام) وسألته عن المرأه الموسره قد حجت حجه الاسلام فتقول لزوجها : أحجنى من مالى، أله أن يمنعها؟ قال : «نعم، و يقول : حقى عليك أعظم من حقك على فى هذا»^(٢).

ص: ١٧٢

١- (١) - الكافى: ج ٥ ص ٥١٥ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ١ .

٢- وموثقه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه فى النار، قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب منه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنياحات و الثياب الرقاق»(١).

فهذه الاخبار تبين أن لا طاعة للمرأة فى المعاصى - والنهى عن الطاعة فى المعاصى لا يدل على سلب وعدم الطاعة إن لم يدل على ثبوت الطاعة - ومفادها النهى عن طاعتها فى المعاصى ولا دلالة فيها على النهى مطلقاً لأن هذا اللسان ورد فى قوله تعالى فى طاعة الأبوين على المعاصى: ولا تطعهما وقل لهما قولاً معروفاً .

٣- منها موثقه السكونى بإسناده قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «طاعة المرأة ندامه»(٢).

وهذه الروايه مطلقه فلا تجعل لها الولايه. وهى أيضاً من الاخبار التى هى نص فى المطلوب.

٤- مرسله الحسين بن المختار - بارساله خفيف - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) فى كلام له: اتقوا شرار النساء

ص: ١٧٣

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهم، ص ٥١٦ ح ٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٤ .

وكونوا من خيارهن على حذر وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر»(١).

٥- مرفوعه أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ذكر عند أبي جعفر (عليه السلام) النساء فقال: لا تشاوروهن في النجوى ولا تطيعوهن في ذى قرابه»(٢).

لأن النجوى إشاره إلى الأمور الخطيره التي من شأنها أن تكتم فلا تشاور النساء فيها لأنهن تفشين السر ولا تمسكن ألسنتهن.

٦- مرفوعه المطلب بن زياد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «تعوذوا بالله من طالحات نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيأمرنكم بالمنكر»(٣).

٧- روايه سلمان بن خالد - وهي قابله للاعتبار - قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «إياكم ومشاوره النساء فإن فيهن الضعف والوهن والعجز»(٤).

٨- مرفوعه محمد بن يحيى قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذا أراد

ص: ١٧٤

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٧ ح ٥.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٦.

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٧.

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٨.

الحرب دعا نساء فاستشارهن ثم خالفهن»(١).

و ذلك لأن موطن الحرب مورد قوه وشده لا يتناسب مع ليونه طبيعه المرأه.

٩- مرسله عمرو بن عثمان، عن الصادق (عليه السلام) قال: «استعينوا بالله من شرار نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيدعونكم إلى المنكر»، وقال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): النساء لا يشاورن في النجوى ولا يطعن في ذوى القربى، إن المرأه إذا أسنت ذهب خير شطريها وبقي شرهما و ذلك أنه يعقم رحمها ويسوء خلقها ويحتد لسانها و أن الرجل إذا أسن ذهب شر شطريه وبقي خيرهما و ذلك أنه يؤوب عقله ويستحكم رأيه ويحسن خلقه»(٢).

وبهذه الاخبار يتضح أن النهى عن استشاره المرأه مقيده بالامور الخطيره ويدل عليه قوله: «فى النجوى» أى الامور التى تحتاج إلى الكتم والمواطن التى تتطلب القوه والشده وهى الامور الخطيره الهامه.

فهذا الباب يندرج فى الطائفه الاولى لدلالاتها على ضعف المرأه وفى الطائفه الثالثه وهى عدم الاعتداد بقولها خصوصاً فى الموارد الخطيره

ص: ١٧٥

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهم، ص ٥١٨ ح ١١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ١٢ .

والتي تتطلب قوه وشده و ذلك لأن هذه الموارد ليست من شؤونها ولا من طبيعتها بل هو خلاف طبيعتها.

١٠- منها روايه غياث بن إبراهيم، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده (عليهم السلام) ، قال: «قال علي بن أبي طالب (عليه السلام): عقول النساء في جمالهن ، وجمال الرجال في عقولهم»^(١).

هذا بيان الخاصيه في طبيعه الجنسين وهو أن من خصوصه المرأه أن يكون إهتمامها في الجمال فتجعل هذه الروايه في الطائفة الأولى الداله على ضعف المرأه أو تضاف إلى الطائفة الثالثه من عدم متانه رأى المرأه فيما لها من عقل إلا أنها تركزه في جانب الجمال دون غيره.

١١- روايه الحسين بن علوان، جعفر الصادق، عن أبيه قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : اتقوا الله ، اتقوا الله في الضعيفين : اليتيم ، والمرأه ، فإن خياركم خياركم لأهله»^(٢).

ومفادها قصور المرأه على حدو قصور اليتيم في الولاية.

١٢- موثقه سماعه - لورود على بن السندي فيها، وهو وإن لم يرد فيه توثيق إلا- أنه يمكن اعتباره - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «اتقوا الله

ص: ١٧٦

١- (١) - الأمالى (للصدوق): ص ٢٩٨ ح ٩ .

٢- (٢) - قرب الاسناد: ص ٩٢ ح ٣٠٦ .

فى الضعيفين يعنى بذلك اليتيم والنساء»(١).

وهذه الاخبار مرت عن الكافى وهى تندرج فى الطائفة الأولى بل يمكن من جهة القصور أن تندرج فى الطائفة الرابعة.

١٣- معتبر الاصبغ بن نباته قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): الفتن ثلاث: حب النساء وهو سيف الشيطان، وشرب الخمر وهو فسخ الشيطان وحب الدينار والدرهم وهو سهم الشيطان، فمن أحب النساء لم ينتفع بعيشه، ومن أحب الأشربة حرمت عليه الجنة، ومن أحب الدينار والدرهم فهو عبد الدنيا، وقال: قال عيسى بن مريم (عليه السلام): الدينار داء الدين، والعالم طبيب الدين فإذا رأيتم الطبيب يجر الداء إلى نفسه فاتهموه، واعملوا أنه غير ناصح لغيره»(٢).

وكيف يكون حب النساء هو سيف الشيطان مع أنه ورد عنه (صلى الله عليه وآله): «حب لى من دنياكم ثلاث»(٣)، وورد: «كلما ازداد العبد إيماناً ازداد حباً للنساء»(٤) وغيرها، فليس مثل هذا مناقضاً لما تقدم وذلك لأن المقصود ان حب النساء سيف الشيطان هو ما كان من طريق الحرام وأما

ص: ١٧٧

١- (١) - الخصال: ص ٣٧ ح ١٣ .

٢- (٢) - الخصال: ص ١١٣ ح ٩١ .

٣- (٣) - وسائل الشيعة: ج أبواب آداب الحمام والتنظيف، ب ٨٩ ص ١٤٤ ح ١٢ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ٢١ - ٢٢ ح ١ .

من طريق الحلال أو لأجله فهو من علامات الايمان ويمكن أن المراد بالحب هنا هو اتباع المرأه فى نزعاتها العاطفيه التى تكون صد له عن أهله وارحامه، وأما حبها لدفع الحرام عن نفسه فهو من الايمان والمقرب لله تعالى فهذا هو الجمع بين هذه الطوائف.

١٤- مرفوعه البرقى الأب إلى أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «خمس من خمسه محال: النصيحة من الحاسد محال، والشفقة من العدو محال، والحرمة من الفاسق محال، والوفاء من المرأه محال، والهيبه من الفقير محال»^(١).

وهذه أيضاً تندرج فى الطائفة الأولى وهى بيان ضعف المرأه المنافى لقوه شخصيه الولى.

١٥- موثقه السكونى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (عليه السلام) أو قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): «النساء أربع: جامع مجمع وربيع مربع وكرب مقمع وغل قمل»^(٢).

وقال الصدوق (قدس سره): «جامع مجمع» أى كثير الخير مخصبه، و «ربيع مربع» التى فى حجرها ولد وفى بطنها آخر، و «كرب مقمع» أى سيئه

ص: ١٧٨

١- (١) - الخصال: ص ٢٦٩ ح ٥.

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب أصناف النساء ص ٣٢٢ ح ١.

الخلق مع زوجها، و «غل قمل» أى هى عند زوجها كالغل القمل، وهو غل من جلد يقع فيه القمل فيأكله فلا يتهياً أن يحل منه شىء، وهو مثل للعرب (١).

وهذه تدل على أن النساء يستطعن أن يتغلبن على تلك صفات ونزعات النقص التى يحملنها وتبلغ درجات الكمال.

وقد ذكر صاحب البحار باباً فى صفات النساء بحاره يبين دور المرأة فى الأسره وتصنيف انماط النساء فجعل ما فى هذا الباب يندرج فى الطائفة الأولى والثانية فلا حاجة لاستعراضه وتفسيره وهو الباب الثالث من أبواب النساء.

١٦- روايه مسعده بن صدقه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام) قال: «إن الله (تبارك وتعالى) جعل للمرأة صبر عشرة رجال، فإذا حملت زادها قوه صبر عشرة رجال أخرى» (٢).

١٧- منها موثقه اسحاق بن عمار- عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: إن الله (عز وجل) جعل للمرأة صبر عشرة رجال فإذا هاجت كان لها قوه صبره عشرة رجال» (٣).

ص: ١٧٩

١- (١) - الخصال: ص ٢٤١ - ٢٤٢ ح ٩٢ .

٢- (٢) - الخصال: ص ٤٣٩ ح ٣١ .

٣- (٣) - الخصال: ص ٤٣٩ ح ٣٢ .

و هذا بيان لجهات القوه فى المرأه تتميز بها على الرجل فإن هذه الاخبار تبين مدى تحمل المرأه وأنها أقوى من الرجل فى تحمل آلام البدن بل هى أقوى من عشرين رجل فإن الولاده والحمل شبيه بنزع الروح من شدته وأما مسأله الولاده بالسقوط - فما بالك بالاسقاط - كما يقال إنه يعادل عشر ولادات من شدته - لعن الله الظالمين لك يا فاطمه - لأنه ينزع من الجوف نزعا وقلعا، فهذه من الاخبار المادحه والمبينه لكمال من كمالات المرأه.

تكامل الرجل والمرأه بالآخر:

فالمرأه أعطيت قوه فى الدور الذى وظفت له بينما لم تعط القوه فى الادوار التى وظف لها الرجل كما أن الرجل عنده قوه فى الاداره التى وظف لها وهو ضعيف فى الأدوار التى وظفت لها المرأه.

ولا يخفى أن هذه القوه تدريجيه لا دفعيه ولنمثل لتنوع نماذج القوى فى الاصناف فإن سرعه النمر كما يقولون تقارب خمسين أو ستين كيلو متر فى الساعه ولكنها لا تستمر إلا دقائق وبعدها تنهار وتضعف وأما الجمل فإنه لا سرعه له ولكن له قوه على تحمل قطع المسافات تدريجيه أقوى بكثير من النمر فقوه النمر فى السرعه قوه وهى أقوى من الجمل ولكنها دفعيه . وأما الجمل فقوته الدفعيه ضعيفه إلا أن قوته

التدرجيه أقوى بكثير من النمر فكذا قوة المرأة على تحمل المتاعب بالاستمرار والتدرج أقوى بكثير من الرجل فإن قوة الرجل الدفعية أقوى بكثير من المرأة فكل بحسب فسلجته وطبيعته.

والبيانات الشرعية تبين التوازن بين الرجل والمرأة وذلك لأن الشارع المقدس صاحب منظومه متكامله ومتوازنه فلا بد من النظر إلى جميع الجوانب وعليه فليس من الصحيح النظر إلى جنبه واغفال الأخرى..

١٨- روايه عنبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «فى كتاب على (عليه السلام) الذى املى رسول الله (صلى الله عليه وآله) (إن كان الشوم فى شئ فى النساء)» (١).

وهذه تدرج فى الطائفة الأولى وهى الضعف فالخوف يكون من جهة المرأة فهى نافذه من نوافذ تخويف وتهديد الرجل أى يمكن اختراقه والنفوذ إلى استهدافه من خلالها.

الطائفة الثالثة: ضعف الرأى:

١- محسنه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إن أول ما عصى الله (عز وجل) به ست: حب الدنيا ، وحب الرئاسة وحب الطعام، وحب النوم، وحب الراحة، وحب النساء» (٢).

ص: ١٨١

١- (١) - بصائر الدرجات: ص ١٨٥ ح ١٥ .

٢- (٢) - الكافى ج ٢ باب فى أصول الكفر وأركانها ص ٢٨٩ ح ٣ .

والمراد من «حب النساء» هو ما يودى إلى المعصية لا ما يودى إلى العفاف والطهاره فإنه زياده فى الايمان.

٢- روايه أبى المجرى قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أربع مفسده للقلوب: الخلوه بالنساء، والاستماع منهن، والأخذ برأيهن، ومجالسه الموتى»، فقيل له: يا رسول الله وما مجالسه الموتى؟ قال: «مجالسه كل ضال عن الإيمان وجائر فى الأحكام»^(١).

وهى تندرج فى الطائفه الأولى والثالثه وهى ضعف الرأى.

٣- منها موثقه سماعه - وعلى بن السندى وإن لم يرد فيه توثيق إلا أنه يمكن اعتباره - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الله فى الضعيفين يعنى بذلك اليتيم والنساء»^(٢).

وهذا الخبر يندرج فى الطائفه الأولى - وهى ضعف المرأه - والثانيه والرابعه باعتبار أنها مولى عليها من الرجل.

٤- مصحح عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «جاءت امرأه من أهل البادية إلى النبي (صلى الله عليه وآله) ومعها صبيان حامله واحدا و آخر يمشى ، فأعطاها النبي (صلى الله عليه وآله) قرصا ففلقتة بينهما ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) و آله)

ص: ١٨٢

١- (١) - الأمالى (للشيخ المفيد): ص ٣١٥ .

٢- (٢) - الخصال: ص ٣٧ ح ١٣ .

:الحاملات الرحيمات لولا كثره لعبهن لدخلت مصلياتهن الجنة»(١).

فإنها من الاخبار الداله على خصائص المرأة الايجابيه من كونها من يتابع الرحمه.

٥- ما رواه فى مستطرفات السرائر: عن أبى عبد الله (صلى الله عليه و آله) قال: «كل من اشتد لنا حبا ، اشتد للنساء حبا وللحلواء»(٢).

فحبها موجب للعفاف والطهاره وهو نوع من المداره والحنان عليها .

٦- مرفوعه اسحاق بن عمار قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذا أراد الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن»(٣). وهى تندرج فى الطائفه الثالثه الداله على ضعف رأيهن.

٧- معتبره المحاربى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام) عن على (عليه السلام) قال: «قال النبى (صلى الله عليه و آله): ثلاث يحسن فيهن الكذب: المكيد فى الحرب، وعدتك زوجتك ، والاصلاح بين الناس . وثلاث يقبح فيهن الصدق: النميمه، وإخبارك الرجل عن أهله بما يكرهه . وتكذيبك الرجل عن الخبر . قال: وثلاثه مجالستهم تميت القلب :

ص: ١٨٣

١- (١) - علل الشرائع: ج ٢ ص ٥٩٨ ح ٤٧ .

٢- (٢) - السرائر: ص ٦٣٥ - ٦٣٦ .

٣- (٣) - الكافى ج ٥ باب التستر، ص ٥١٨ ح ١١ .

و هذا ليس خاصا بالمرأه بل يشمل الاغنياء والاندال فهذه الروايه تندرج فى الطائفه الثالثه بأن رأيها غير حازم وأنها ذات انجذاب إلى الحرص المادى أيضا باعتبار أن كثره الحديث معهن تدخله الأمور العاطفيه حتى ينجر إلى شؤونها وخواصها من ضعف الرأى.

٨- موثق بن صدقه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أربع يُمْتَنُّ القلب: الذنب على الذنب، وكثره مناقشه النساء - يعنى محادثتهن - ومماراه الأحمق تقول و يقول ولا يرجع إلى خير أبدا، ومجالسه الموتى، فقيل له: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) وما الموتى؟ قال كل غنى مترف. لا- تخلو الأرض من أربعه من المؤمنين»(٢).

٩- معتبره عامر بن عبد الله قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إن امرأتى تقول بقول زراره ومحمد بن مسلم فى الاستطاعه وترى رأيهما؟ فقال: «ما للنساء وللرأى والقول لها (أو بهما أو بقولهما)، انهما ليسا بشيء فى ولايه، قال: فجئت إلى امرأتى فحدثتها، فرجعت عن ذلك

ص: ١٨٤

١- (١) - الخصال: ص ٨٧ ح ٢٠ .

٢- (٢) - الخصال: ص ٢٢٨ ح ٦٥ .

و هذا الخبر قابل للاعتبار وهو مما يندرج فى اللسان الثالث بعدم الاعتبار بقولها.

١٠- موثقه مسعده بن صدقه بن زياد قال: سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول لأبيه: «يا أبة، إن فلانا يريد اليمن، أفلا أزود ببضاعه ليشتري لي لها عصب اليمن؟ فقال له: يا بنى، لا تفعل . قال: ولم؟ قال: لأنها إن ذهبت لم تؤجر عليها ولم تخلف عليك، لان الله (تبارك وتعالى) يقول: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا) فأى سفیه أسفه - بعد النساء - من شارب الخمر؟!»(٢).

١١- موثقه السكونى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «المرأه لا يوصى إليها لأن الله تعالى يقول: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ)» .

قال محمد بن الحسن: هذا الخبر محمول على ضرب من الكراهيه

ص: ١٨٥

١- (١) - اختيار معرفه الرجال: ج ١ ص ٣٩٢ ح ٢٨٢ .

٢- (٢) - قرب الاسناد: ص ٣١٤ ح ١٢٢٢ .

لأننا قد بينا فيما تقدم جواز الوصية إلى النساء . أنتهى كلامه(١).

قال الشيخ الصدوق: وفي خبر آخر: سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن قول الله (عز وجل): (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) قال: «لا تؤتوها شارب الخمر ولا- النساء، ثم قال: وأى سفیه أسفه من شارب الخمر». قال: إنما يعنى كراهه اختيار المرأه للوصيه، فمن أوصى إليها لزمها القيام بالوصيه على ما تؤمر به ويوصى إليها فيه إن شاء الله تعالى . أنتهى(٢).

وهى محموله على الكراهه عند المشهور وإن عمل بظاهرها جماعه وعلى كلا التقديرين فهى داله على المطلوب لأن الكراهه فى توليتها الأمور الشخصيه يلزم منه الكراهه فى الأمور العامه.

١٢- ما قاله الشيخ الحويزى: اختلف فى المعنى بالسفهاء على أقوال، أحدها: انهم النساء والصبيان، رواه أبو الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام) . وثالثها: انه عام فى كل سفیه من صبى أو مجنون أو محجور عليه للتبذير وقريب منه ما روى عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال : «إن السفیه شارب الخمر ، ومن جرى مجراه»(٣).

ص: ١٨٦

١- (١) - تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ح ٩٥٣ .

٢- (٢) - من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٢٢٦ ح ٥٥٣٤ .

٣- (٣) - تفسير نور الثقلين: ج ١ ص ٤٤٢ ح ٥٤ .

وهاتان الموثقتان تندرجان في الطائفة الثالثة الداله على ضعف الرأى.

١٣- ما فى روايه أبى الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام) فى قوله (وَ لَا تُؤْتُوا الشَّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) قال: «فالسفهاء النساء والولد، إذا علم الرجل ان امرأته سفيهه مفسده وولده سفيهه مفسد لا ينبغى له يسلط واحدا منهما على ماله الذى جعله الله له»^(١).

و هذا بمقتضى سعه اطلاع الرجل وتجاربه وطبيعته وأما قوتها وحنكتها فدونه.

و هذا الخبر مسند فى الكافى إلا أنه مقتطع متنه وهو يدل على أن ضعف الرأى من طبيعه الولد والمرأه إلا أن يزول عن الطفل بكبره وعن المرأه بكمالها.

١٤- قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و إن النساء همهن زينه الحياه الدنيا والفساد فيها»^(٢).

وقد تقدم أن هذا ليس بلسان ذم بل تحذير لكى لا تقع النساء فى تداعيات سلبيه لطبيعتها.

ص: ١٨٧

١- (١) - تفسير القمى: ج ١ ص ١٣١ .

٢- (٢) - نهج البلاغه، من الخطبه رقم ١٥٣ ص ٤٣ .

١٥- عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «و أما فلانه فأدر كها رأى النساء»(١).

١٦- روايه الشيخ الطبرسى، عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «و أما عائشه فأدر كها رأى النساء، ولها بعد ذلك حرمتها الأولى والحساب على الله يعفو عمن يشاء، ويعذب من يشاء»(٢).

وهو يدل على أن طبيعه النساء رأيهن ضعيف لا اعتبار به.

١٧- عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «و لا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم، فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول، إن كنا لنؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات. وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهليه بالفهر أو الهراوه فيعير بها وعقبه من بعده»(٣).

فإنه (عليه السلام) يعلل بأمور تكوينيه في المرأة موجه لمراعاتها، فالشارع المقدس يحذر تحذيراً شديداً من الاعتداء الجسدى على المرأة وإنما هو بالتسييس والتدبير ومع ذلك يأمره بأن لا يحكم صفات المرأة في الأسره والمجتمع فأنظر أى حمايه للمرأة وأى صيانيه لها وللمجتمع والتشريع الاسلامى ينظم كل ذلك لها مع ما مرّ منه (صلى الله عليه و آله) من بيان جهات

ص: ١٨٨

١- (١) - نهج البلاغه، خطبه رقم ١٥٦ ج ٢ ص ٤٧ فى كلامه لأهل البصره .

٢- (٢) - الاحتجاج: ج ١ ص ٢٤٨ .

٣- (٣) - نهج البلاغه، باب المختار من كتبه ورسائله، ج ٣ ص ١٥ ح ١٤ .

النقص فإن الدين يحمل الزوج أعباء المرأة ونفقتها ويأمره بأن لا يتعدى عليها.

الطائفة الثانية: الأمره بالحجاب:

ستر المرأة:

١- موثقه الصدوق بالاسناد قال قال على (عليه السلام) : «للمرأة عشر عورات فإذا زوجت سترت لها عوره واحده وإذا ماتت سترت عوراتها كلها»(١). وهذه تندرج فى الطائفة الثانية أيضاً وقد مر أن العوره هنا ليس معناها الازدراء والقباحه بل هى مواضع الضعف والانتهاز من الآخرين لهاوفريسه لابد من الحفاظ عليها.

٢- موثقه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : «لا- تنزلوا النساء بالغرف ولا تعلموهن الكتابه وعلموهن المغزل وسوره النور»(٢).

والمراد ب(الغرف) أماكن الفتنه كما هو الحال فى الطابق الثانى من البناء للاستشراق ، فهذه داله على مسأله الحجاب وان النساء موارد للفتنه الجنسيه.

ص: ١٨٩

١- (١) - عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ٤٢ ح ١١٦ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب فى ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ١ .

٣- مرفوعه يعقوب بن سالم قال : قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لا تعلموا نساءكم سورة يوسف ولا تقرؤوهن إياها فإن فيها الفتن وعلموهن سورة النور فإن فيها المواعظ»(١).

٤- رواه ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) أن يركب سرج بفرج»(٢). ومفاده في محدوديه حركة المرأة جسمانياً.

٥- منها روايه الحارث الأعور قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لا تحملوا الفروج على السروج فتهيجوهن للفجور»(٣). وهذه تدل على حرمه الاستمناء بالأولويه لكون النهى عن الركوب للتهيج فما بلك بالاستمناء.

وهي داله على ولايه الرجل على المرأة بسلطنته عليها بحيث لا يركبها السروج فالروايه من الاخبار الداله على ولايه الرجل على المرأة إذ هو الذى يقوم بمنعها عن هذه الأمور و أن أمرها بيده.

٦- منها مرسله ابن سنان عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) :

ص: ١٩٠

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب فى ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٣ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٤ .

«ما للإبليس جند أعظم من النساء والغضب»^(١).

و هذا ليس بتنقيص للمرأة وإنما هو باعتبار ما لها من جذائيه فى جمال بدنها وصوتها وروحيتها من مصيده قد تستغل ويوقع الشيطان الآخرين فهذه الاخبار من باب التحذير وفهذا الخبر يندرج فى الطائفه الثانيه. وقد عقد الشيخ الكلينى باباً فى التستر، وهو موافق للطائفه الثانيه وهى الحجاب والعزله، منها:

٧- صحيح الوليد بن صبيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): ليس للنساء من سرورات الطريق شىء ولكنها تمشى فى جانب الحائط والطريق»^(٢).

٨- صحيحه الوليد بن صبيح، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): أى امرأه تطيبت ثم خرجت من بيتها فهى تلعن حتى ترجع . إلى بيتها متى ما رجعت»^(٣).
ومفادها النهى عن الخروج التبرجى لا مطلق الخروج حتى العبادى .

ص: ١٩١

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب فى ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ٥ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب فى التستر، ص ٥١٨ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٩- موثق ابن بكير عن رجل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا ينبغي للمرأة أن تجمر ثوبها إذا خرجت من بيتها»^(١).

١٠- منها صحيحه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ليس للنساء من سراه الطريق ولكن جنبه»^(٢). ومعنى سراه: وسط .

١١- صحيحه حفص البحتري، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه والنصرانيه فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن»^(٣).

وهذه تندرج في الطائفة الثانيه الداله على حجاب المراه المانع من اتصالها المجتمعي .

١٢- معتبره مسمع أبي سيار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «فيما أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) من البيعه على النساء أن لا يحتبين ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء»^(٤).

ص: ١٩٢

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب في التستر، ص ٥١٩ ح ٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٤ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٥ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٥ .

ومفاده دال على ما ذهبنا إليه من أن الخلوه المحرمه خلوه التعداد القليل من الرجال بالنساء كخلوه ثلاثه رجال أجنب بنساء أو رجلين بنساء خلوه منقطعه فإنه يشكل الحال فإنها تلحق بخلوه الرجل والمرأه الواحده. فإن جمله من أدله حرمه الخلوه لا تحصر الخلوه بالرجل والمرأه منفردين بل حتى إذا كان ثلاثه رجال ونساء فى موضع مريب .

مصافحه النساء:

ويدل على مضمون الطائفة الثانيه أيضا ما رواه الكليني (قدس سره) تحت عنوان مصافحه النساء، منها:

١- موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مصافحه الرجل المرأه ، قال: «لا يحل للرجل أن يصفح المرأه إلا امرأه يحرم عليه أن يتزوجها : أخت أو بنت أو عمه أو خاله أو ابنه أخت أو نحوها فأما المرأه التى يحل له أن يتزوجها فلا يصفحها إلا من وراء الثوب ولا يغمز كفها»(١).

٢- صحيحه أبى بصير قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : «هل يصفح الرجل المرأه ليست بذى محرم ؟ فقال: لا ، إلا من وراء الثوب»(٢).

ص: ١٩٣

-
- ١- (١) - الكافى: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ١ .
٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٣- روايه سيعده وآمنه ابنتا أبي عميد بياع السابري قالتا: دخلنا على أبي عبد الله (عليه السلام) فقلنا: تعود المرأه أخاها؟ قال: «نعم» ، قلنا: تصافحه؟ قال: «من وراء الثوب» ، قالت إحداهما: إن أختي هذه تعود إختوها !! قال : «إذا عدت إختك فلا تلبسى المصبغه»(١).

كيفية مبايعه النبي (صلى الله عليه و آله) للنساء:

وعقد بابا لروايات بعنوان (صفه مبايعه النبي (صلى الله عليه و آله) النساء) ، منها:

١- معتبره سعدان بن مسلم: قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : «أندرى كيف بايع رسول الله (صلى الله عليه و آله) النساء؟» ، قلت: الله أعلم وابن رسوله أعلم، قال: «جمعهن حوله ثم دعاب (تور برام)(٢) فصب فيه نضوحا ثم غمس يده فيه ، ثم قال : اسمعن يا هؤلاء أبايعكن على أن لا- تشركن بالله شيئا ولا- تسرقن ولا ترنين ولا تقتلن أولادكن ولا تأتين ببهتان تفتريه بين أيديكن وأرجلكن ولا تعصين بعولتكن فى معروف، أقررتن؟ قلن : نعم . فأخرج يده من التور . ثم قال لهن : اغمسن

ص: ١٩٤

١- (١) - الكافي: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ٣ .

٢- (٢) - التور: اناء يشرب فيه. و ويرام جبل فى بلاد بنى سليم عند الحره من ناحيه البقيع. (المراصد) .

أيدىكن، ففعلن فكانت يد رسول الله (صلى الله عليه و آله) الطاهره أطيّب من أن يمس بها كف أنثى ليست له بمحرم»(١).

فقوله : «و لا تعصين بعو لتكن فى معروف» واضح فى ولايه الزوج .

النهى عن الدخول على النساء:

وقد عقد الشيخ الكلينى (قدس سره) باباً فى الدخول على النساء:

١- روايه جعفر بن عمر، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) أن يدخل الرجال على النساء إلا بإذنهن»(٢).

٢- منها بالاسناد المتقدم: «أن يدخل داخل على النساء إلا بإذن أوليائهن»(٣).

وهى تندرج فى الطائفة الثانية، إذ أن هذه الاخبار دلت على أن الدخول على النساء ليس كيفما كان بل له مقدمات لتأخذ المرأه حجابها.

السلام على النساء:

وقد عقد الشيخ الكلينى باباً فى التسليم على المرأه بروايات، منها :

ص: ١٩٥

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ١ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب الدخول على النساء، ص ٥٢٨ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٢ .

١- موثقه مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تبدؤوا النساء بالسلام ولا تدعوهن إلى الطعام فإن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: النساء عى وعوره فاستروا عيهن بالسكوت واستروا عوراتهن بالبيوت»(١).

فالعى هو الضعف عن منطق الاحتجاج والحجه والسكوت والستر هو الحجاب، و هذا الخبر فيه دلالة على الطائفه الأولى والثالثه.

٢- موثقه غياث بن ابراهيم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا تسلم على المرأة»(٢).

الميزان فى درجات حكم الاختلاط:

٣- صحيحه ربيع بن عبد الله، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يسلم على النساء ويرددن عليه وكان أمير المؤمنين (عليه السلام) يسلم على النساء وكان يكره أن يسلم على الشابه منهن ويقول: أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل على أكثر مما طلبت من الاجر»(٣).

ص: ١٩٦

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب التسليم على المرأة، ص ٥٣٤ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٥٣٥ ح ٣ .

و هذا الصحيح يشير إلى أن الخلطه والاختلاط بالنساء على درجات بحسب درجات الاثاره و الفتنه وبحسب عمر المرأه وبحسب الملابس الأخرى فالحكم يختلف بحسب ذلك وليس على نمط واحد، و هذا ميزان عام فى باب العلاقه بين الجنسين.

٤- صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله (عليه السلام) : «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : النساء عيٌّ وعوره، فاستروا العورات بالبيوت واستروا العيِّ بالسكوت»(١).

وهى تندرج فى الطائفه الثانيه.

٥- ما رواه المجلسى عن الراوندى عن جعفر الصادق (عليه السلام) عن أمه (رضى الله عنها) : «إن فاطمه (عليها السلام) دخل عليها على بن أبى طالب (عليه السلام) وبه كآبه شديد فقالت فاطمه (عليها السلام) : يا على ما هذه الكآبه ؟ فقال على (صلوات الله عليه) : سألتنا رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن المرأه ما هى ؟ فقلنا: عوره، فقال: فمتى تكون أدنى من ربها؟ فلم ندر فقالت فاطمه لعلى (عليه السلام) : ارجع إليه فأعلمه أن أدنى ما تكون من ربها أن تلزم قعر بيتها . فانطلق فأخبر رسول الله (صلى الله عليه و آله) بما قالت فاطمه (عليها السلام) : فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : إن فاطمه بضعه

ص: ١٩٧

١- (١) - الكافى: ج ٥ باب التسليم على المرأه، ص ٥٣٥ ح ٤ .

وقد تقدم مفاد هذه الروايه، وهى تندرج فى الطائفه الثانيه.

٦- موثقه سماعه، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الله فى الضعيفين - يعنى بذلك اليتيم والنساء - وإنما هن عوره» (٢).

و هذا الخبر له لسانان الأول وبيان ضعف المرأه واللسان الثانى بكون المرأه عوره لا بمعنى النقص وإنما لكون طبيعتها فريسه للرجال فهى موضوع طمع لهم.

٧- ما رواه الشيخ الطبرسى: قال (صلى الله عليه و آله): «صلاه المرأه وحدها فى بيتها كفضل صلاتها فى الجامع خمسا وعشرين درجه» (٣).

بعض الأدله التى استدل بها على ولايه المرأه:

١- منها: الاطلاقات:

والجواب أولا بالاجمال وهو أنه لو وجدت اطلاقات داله على تولى هذه المناصب للأعم من الرجل والمرأه فهذه الطوائف الست مقيده لها

ص: ١٩٨

١- (١) - بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٠ .

٢- (٢) - الكافى: ج ٥ باب حق المرأه على الزوج، ص ٥١١ ح ٣ .

٣- (٣) - مكارم الأخلاق ص ٢٣٣ .

وإن كانت الأدلة هي الاخبار الخاصه على فرض وجودها فتصل النوبه إلى التعارض والتنافى والترجيح لجانب تلك الطوائف الست لتواترها.

٢- منها: الأصل العملى:

إذ الأصل عدم التقييد بالذكوره.

و هذا التقرير خاطئ جداً لأنه يوجد فرق بين جريان الاصل العملى فى الاحكام التكليفيه وبين جريانه فى الاحكام الوضعيه كالاسباب والمسببات

فالشك فى الشرط فى باب الواجبات التكليفيه مثل الأقل والأكثر الارتباطى فتجرى البراءه فى الزياده أما فى الاسباب والمسببات الوضعيه كالعقود والايقاعات فالشك فى أخذ شىء فى السبب يوجب الشك فى المسبب وجريان البراءه فى أخذ شىء فى السبب لا يثبت وجود المسبب إلا بالأصل المثبت.

فمثلا الشك فى اشتراط عقد البيع بالعلم بالعوض فلو اجرينا البراءه فى هذا الشرط لا يرفع الشك فى تحقق البيع المسبب والنقل والانتقال.

فالبيع غير محرز وجوده لا- بدليل لفظى لكونه خلاف فرض الشك لعدم الدليل اللفظى إذ لا تأتى النوبه للأصل معه ومجرى الاصل العملى هو العقد اللفظى السبب وهو لاثبت البيع المسبب إلا بالأصل المثبت فجرى الاصول فى الأسباب لا يوجب ثبوت المسببات إلا على القول

بالأصل المثبت.

فالشك في نفوذ ولايه تصرف المرأة يحتاج إلى دليل في النفوذ

والاصل الجارى هو عدم النفوذ.

وجريان البراءة في فعل المرأة لا يثبت نفوذ تصرفاتها إلا بالاصل المثبت.

٣- منها: الأخبار الواردة:

وقد استدل على ذلك بما جاء في صحيحه عمر بن حنظله من قوله الصادق (عليه السلام): «انظروا إلى رجل منكم روى حديثنا»^(١).

وما في معتبره أبي خديجه قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه»^(٢).

ووجه الاستدلال بقوله «انظروا إلى رجل منكم» أن تخصيصه بلفظ الرجل مثبت وليس فيه نفى، وإثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه فإن قوله (عليه السلام): «رواه حديثنا» يشمل النساء إلا أن التذكير للتغليب، وأيضا

ص: ٢٠٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى ، ب ١١ ص ١٣ ح ٧ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٥ .

قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا...) (١). يشمل النساء . فمع وجود هذه المطلقات لا تصلح كلمه رجل فى هذه الاخبار للتقييد.

فطائفه من الأدله تبين صلاحيه الرجل وطائفه أخرى تبين صلاحيه كل من يكون فقيها ولا تنافى بينهما و هذا موافق للدليل الأول

والجواب: أنه توجد أدله كثيره مخصصه ونافيه لولايه المرأه كما تقدم من الطائفه الرابعه.

٤- منها: الاستدلال بآيه ملك بلقيس لقوم سبأ

والجواب قد تقدم من أن ذكر الخبر الفظيع والعجيب الذى قدمه الهدهد حتى على الشرك بالله تعالى هو قوله تعالى: (وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ) (٢).

وأما مدح القرآن الكريم لها بما يدل على رجحان عقلها فهذا أدل دليل على عدم توليها هذه المناصب وسلب صلاحيه الملك فإنه مع رجحان عقلها ومع ذلك ذم أولئك القوم الذين خالفوا السير الفطريه العقلائيه وأمروا امرأه عليهم.

ص: ٢٠١

١- (١) - سورة التوبه ، الآيه ١٢٢ .

٢- (٢) - سورة النمل ، الآيه ٢٣ .

وأما أن النبي سليمان (عليه السلام) قد أثبتتها في الملك ، فهذا لم يثبت بدليل

معتبر من طرقنا.

٥- منها: الاستدلال بمواقف السيدة الزهراء (عليها السلام)

فموقفها (عليها السلام) ومواقف أمها السيدة خديجه (سلام الله عليها) وابنتها عقليه الطالبين زينب (عليها السلام) وما صدر منهن من الوقوف ضد الظالمين.

والجواب:

أولاً: أن هذا خاص بهذه النساء الكاملات فالتعدى إلى غيرهن يحتاج إلى احراز درجه كمال وعقل في المرأه لا عموم المرأه .

وثانياً: أن الزهراء (سلام الله عليها) لم تتقلد منصب الأمامه السياسيه وإن كان لها ولايه الأمر الالهى كما نص القرآن فمع حجيتها حتى على جميع الانبياء كما نصت عليه الروايات بل وآيات أيضا إلا أنى ذهبت إلى أكثر من ذلك وهو أن الزهراء عليها السلام لها ولايه وحقيه وزاريه في حكومه الرسول الأعظم (صلى الله عليه و آله) بدليل آيه الفىء وآيه الخمس وسوره الروم وسوره الاسراء: (وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ) (١)، وقد ذكرت ذلك في كتاب (مقامات فاطمه (عليها السلام)) ، وليس هذا بمقام الامامه السياسيه

ص: ٢٠٢

والرئاسه وإن كان فى بعض المناصب الثانويه التبعيه للمرأة كبعض الادوار السياسيه كسيره بعض النساء مثل الزهراء (سلام الله عليها) وأمها خديجه وأبنتها زينب وآسيا ومريم (علمهن السلام) فإنه قد يجب كما لو وصل الامر إلى ضعف المسلمين وتوقف ذلك على تصدى النساء وجب كما هو فتوى الفقهاء حتى على الصغار فالمقصود أن القيام بالدور السياسى أو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر إذا وصل إلى دور المرأة وجب عليهن مع الاحتفاظ والاحتشام فإن هذا أحد الموارد التى للمرأة فيه صلاحيه غير صلاحيه الفتيا والتشريع والولاية العامه بل هو من قبيل المناصب الحسيه الثانويه التى أشرنا إليها مثل دور التبشير الدينى.

٦- منها: الاخبار الداله على تولى المراة هذه المناصب:

١- معتبره حمران بن أعين، عن أبى جعفر (عليه السلام) أنه قال: «كأننى بدينكم هذا لا يزال متخضخضا يفحص بدمه، ثم لا يردده عليكم إلا- رجل منا أهل البيت فيعطىكم فى السنه عطاءين، ويرزقكم فى الشهر رزقين، وتؤتون الحكمة فى زمانه حتى أن المرأة لتقضى فى بيتها بكتاب الله تعالى وسنه رسول الله (صلى الله عليه وآله)» (١).

ص: ٢٠٣

١- (١) - كتاب الغيبه (للنعمانى): ص ٢٤٤ ح ٣٠.

وفيه:

أولاً: أن التعبير بأن المرأة تقضى في بيتها لا يدل إلا على أهليتها للقضاء، والمحتمل أن المراد هو علو مقام المرأة العلمى بحيث تصل إلى علم القضاء وكون لها علم بالقضاء لا يعنى نفوذ حكمها وإمضاءه.

وثانياً: يحتمل كما ذكره بعضهم أن المراد بالقضاء هنا هو قضاء التحكيم وهو من باب الصلح إذ ليس فيها اجبار وارغام على الأخذ بحكمه وقد ذكر بعضهم أيضاً أن قاضى التحكيم لا يشترط فيه الاجتهاد - وقد يدعى أن هذا هو قول الأكثر - بل يعمل ويفصل بين الناس بميزان شرعى وإن كان عن تقليد وثبوت هذه الأنماط والصلاحيات للمرأة لا مانع منه.

والذى يؤيد أنها من باب الصلح: أن كون قضاءها في بيتها بَعْدَهُ فردى غير عام بخلاف ولايه الفتيا والقضاء التى ترجع للشؤون العامه . و أن دلالة هذا الخبر خاص بما بعد الظهور لا قبله.

٢- روايه مصادف، قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) : «أتحج المرأة عن الرجل ؟ قال نعم ، إذا كانت فقيمه مسلمه ، وكانت قد حجت ، رب امرأه خير من رجل»(١).

ص: ٢٠٤

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١١ أبواب النيايه فى الحج، باب ٨ ص ١٧٧ ح ٧.

وفيه دلالة على امكانيه تكامل المرأه وتفوقها على الرجل وإن نذر ذلك.

٣- صحيحه الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمره أتيت أهلي ولم اقصّر، قال: «عليك بدنه» ، قال: قلت: إني لما أردت ذلك منها ولم يكن قصر امتنعت، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال: «رحمها الله كانت أفقه منك، عليك بدنه وليس عليها شيء»^(١).

وفيه:

أن هذين الخبرين يدلان على وصول المرأه إلى مرتبه الفقاهاه ولا- دلالة على توليها مقام ومنصب الفقاهاه، فكونها تصل لمقام الفقاهاه شيء وأنها تتولى هذه المناصب شيء آخر وليس ما ذكرناه يمنع من وصولها إلى مرحله الفقه والفقاهاه تكويناً نعم من الصلاحيات الثابته للمرأه أنها إذا وصلت إلى مرحله الفقاهاه يحرم عليها التقليد ويجب عليها العمل على وفق رأيها لأنها عالمه وليست جاهله كي ترجع إلى غيرها.

وأيضاً لها مقام ومنصب حجيه الروايه فإنها مع وثاقتها يؤخذ بخبرها وهذا كله بخلاف ما نحن فيه من تولي منصب القضاء والفتيا.

ص: ٢٠٥

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٣ أبواب كفارات الاستمتاع في الاحرام، باب ٥ ص ٥٠٨ ح ٧.

٤- مصححه أحمد بن إبراهيم ، قال: دخلت على حكيمه بنت محمد بن علي الرضا، أخت أبي الحسن صاحب العسكر (عليهم السلام) في سنه اثنتين وستين ومائتين فكلمتها من وراء حجاب وسألتها عن دينها فسّمت لى من تأتم بهم، ثم قالت: والحجه ابن الحسن بن علي، فسّمته . فقلت لها: جعلنى الله فداك، معاينه أو خيرا؟ فقالت: خيرا عن أبي محمد (عليه السلام) كتب به إلى أمه . فقلت لها: فأين الولد؟ فقالت: مستور . فقلت: إلى من تفرع الشيعة؟ فقالت: إلى الجده أم أبي محمد (عليه السلام) . فقلت لها: أقتدى بمن وصيته إلى امرأه؟! فقالت: اقتداءً بالحسين بن علي (عليهما السلام) فإن الحسين بن علي (عليهما السلام) أوصى إلى أخته زينب بنت علي في الظاهر، فكان ما يخرج عن علي بن الحسين (عليهما السلام) من علم ينسب إلى زينب سترأ علي بن الحسين (عليهما السلام) ، ثم قالت: إنكم قوم أصحاب أخبار، أما رويتم أن التاسع من ولد الحسين بن علي (عليهما السلام) يقسم ميراثه وهو في الحياه... (١).

وأیضا ما فى باب الحجج، فقد وردت عدّه نصوص قابله للاعتبار :

٨- صحیححه عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) :

إن معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال: «مر أمه تلقى حميده

ص: ٢٠٦

١- (١) - كمال الدين وتمام النعمه : باب ٤٥ ص ٥٠٧ ح ٣٦ ومثله فى ص ٥٠١ ح ٢٧ .

فتسألها كيف تصنع بصبيانها» ، فأتيها فسألتها كيف تصنع، فقالت : إذا كان يوم الترويه فأحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف فإذا كان يوم النحر فارموا عنه وأحلقوا عنه رأسه ومرى الجاربه أن تطوف به بين الصفا والمروه . قال : وسألته عن رجل من أهل مكه يخرج إلى بعض الأمصار ثم يرجع إلى مكه فيمر ببعض المواقيت أله أن يتمتع ؟ قال : «ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال أحب إلى»(١).

فقولها : (إلى الجده أم أبي محمد) تعنى أم الامام العسكرى (عليه السلام) .

وقد ورد عن حكيمه (عليها السلام) أنها كذلك تجيب المسائل .

وكذا ما يروى عن فاطمه المعصومه (عليها السلام) بنت الامام الكاظم (عليه السلام) كما هو مسموع وإن لم نتبع الوقوف على مصدره .

وفى بعض الروايات أن فاطمه الزهراء (عليها السلام) كانت تفتى الناس ، وقد ذكرنا مفصلاً فى كتاب (مقامات فاطمه (عليها السلام)) أنه قد ثبت لها ما هو أعظم من ذلك وأنها حجه على الأئمه (عليهم السلام) فإن لها مقام الحجية والعصمه وولاية التشريع بعد الله ورسوله ووصيه .

وأما بالنسبه للاخبار الداله على أن الجده والده الامام العسكرى (عليه السلام)

ص: ٢٠٧

١- (١) - الكافى: ج ٤ باب كيفيه حج الصبيان والحج بهم، ص ٣٠٠ ح ٥ .

أو حكميه أو زينب (عليهما السلام) فهذه مناصب خاصة بل ورد أن أم سلمة (رضوان الله عليها) قد أوصاها الامام الحسين (عليه السلام) بمواريث الامامه أى أنه أودعها عندها فهذه مناصب خاصة لبعض النساء دل عليها الدليل ولا ننكرها وما مر فى الأدله ليس امتناع عقلى بل هو شرعى وتطابقه مع الحكمه التكونيه غالباً.

بل إن بعض النساء يتكاملن إلى مقامات عاليه كأن تكون من الأوتاد والاركان كتكامل خديجه وزينب (عليهما السلام) ، فإن هذه الاستثناءات لا ننكرها إلا أنه لا يستفاد منها دليل عام.

و مثل هذا ما جاء أن من اصحاب الامام العسكرى (عليه السلام) خمسون امرأه . و هذا أيضا استثناء خاص مثل بقيه الاستثناءات، وزياده على ذلك أن هذه الموارد - عدا فاطمه الزهراء (عليها السلام) - ليست من موارد المناصب بل هى ولايات خاصه من قبيل التبشير بالايمان وغيرها من المناصب الخاصه المندرجه تحت ولايه الامام العامه.

وقد حملت هذه الاخبار على الروايه أى ثبوت حجيه روايه النساء .

والصحيح أنها مناصب خاصه دون الفتيا والقضاء عدا مقام فاطمه الزهراء وابنتها زينب الكبرى (عليهما السلام) .

٨- منها: الاستدلال بالسيرة وما فيه:

والجواب: أنه لا توجد سيره فى تلك الأمور العليا . نعم توجد سيره فى الصلاحيات المتوسطة، أى دون تلك الولايات العامه.

الشرط السادس: الحرية :

(١) شرط الحرية وأكثر من علق على العروه لم يرتضها إذ لا دليل على اعتبارها فمع امكان أن يكون العبد فقيها وأعلم ولا يوجد ما يمنع منه، مع قيام اطلاق السيره العقلائيه وكذا اطلاق الأدله اللفظيه كقوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْكُمْ لَكُنَّا مِنَ الْغَائِبِينَ) لِيَتَفَقَّهُوا... (١).

والصحيح - خلافا للمحشين (قدس الله اسرارهم) - أنه يعتبر فيه الحرية و ذلك لأن منصب الفتيا والولاية هي قدره تصرف وسلطته وصلاحيه فكيف تعزى إلى شخص محجور عليه فإذا كان هو محجور عليه وتحت ولايه مولاه فكيف يكون والياً على مولاه وغيره مثل ما تقدم فى الزوجه .

نعم تقبل روايته لأن الروايه أخبار محض وأما الفتيا فليست اخبارا محضا كما تقدم مرارا بل هي منصب وزعامه وولايه وسلطنه وإلا لو كانت اخبارا محضا لكانت المرأه كذلك.

ص: ٢٠٩

وكونه مجتهدا مطلقا ، فلا يجوز تقليد المتجزئ (١)

الشرط السابع: الاجتهاد المطلق:

اشاره

صلاحية القضاء والفتيا للمتجزئ وفيه أقوال:

(١) وفيه ثلاثه أقوال:

القول الأول: اشتراط الاجتهاد المطلق:

فلا يكفي تقليد المتجزئ وهو قول صاحب العروه.

القول الثاني: كفايه تقليد المتجزئ مطلقا:

اشاره

وهو مختار صاحب الجواهر (قدس سره) حيث يصر على اجزاء قضاء المتجزئ وفتياه.

القول الثالث: كون المدار على صدق عنوان الفقيه:

فسواء كان متجزئا أو مطلقا ولو لم يتصف بالفقاهه لما صح تقليده والمراد بالفقيه هو من له ممارسه فى الاستنباط وقد استنبط فعلا.

أدله القول الأول والثانى:

الدليل الأول ظهور الأدله فى اختصاصها بالمجتهد المطلق:

فظاهر الأدله اختصاصها بالمجتهد المطلق مثل: «انظروا إلى رجل نظر فى حلالنا وحرامنا» ظاهره فيمن نظره مستوعب للنظر فى حلالهم وحرامهم فالنظر مسند إلى مطلق ما يصدق عليه حلالنا وحرامنا من دون

تخصيص بالبعض أو من نظر إلى غالب حلالنا وحرماننا فيكون رجوعه واجتهاده إليهم مطلق وليس خاصا بباب دون باب.

الدليل الثاني: عدم شمول الدليل لتقليد المتجزي وما فيه:

لعدم ما يدل على شمول هذه الأدلة للمتجزي وليس فيها اطلاق والقدر المتيقن منها هو كون المجتهد مطلقا وهو مقتضى الأصل العملي في الدوران بين التعيين والتخير.

الاشكال على اختصاص الأدلة بالمجتهد المطلق دون المتجزي:

وقد أجيب:

أولاً: بأن اختصاص بعض الأدلة بالمطلق لا- يعنى اختصاص الأدلة الأخرى به فإن بعض الأدلة اللفظية والسيره العمليه مطلقه لشمولها لمن كان متجزئاً متخصصاً في بابه فهو أقدر من غيره بل قد يكون أقدر من المجتهد المطلق الذى لم يكن له ذلك الاختصاص فالمتخصص فى باب قد يستند إليه أكثر من استنادهم إلى المجتهد المطلق؛ وذلك لأن المتخصص لديه تركيز فيما هو متخصص أكثر من غيره.

وثانياً: الأدلة اللفظية الداله على ذلك وهى اطلاقات بعض الأدله مثل:

معتبره أبى خديجه قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته

ص: ٢١١

وقد اختلف الأعلام في مفادها فقال بعضهم: «شيئا من قضايانا» نص في التجزى، وأما القائلون باشتراط الاطلاق في الاجتهاد وعدم الاكتفاء بالتجزى فقالوا: بأن هذه الرواية لا دلالة فيها على التجزى؛ لأن قضاياهم لا يدركها ولا يحيط بها إلا هم (عليهم السلام) وما ذلك إلا لكون علمهم وقضاياهم بحر لا يتزف فالمطلق لا يكاد يسمى بأنه عرف شيئًا من قضاياهم.

فهذا صاحب الجواهر (قدس سره) عند وفاته سمع مناديا أو عبر الرؤيا أن هذا الرجل يعلم شيئًا يسيرا من علم جعفر بن محمد الصادق (عليهم السلام) مع أن الجواهر كما يقال فيه أثنان وستين ألف فرع فقهى. فبملاحظ علم أهل البيت (عليهم السلام) لا يكون العالم إلا المجتهد المطلق العالم بأغلب الاحكام إذ لا يصدق على المتجزئ أنه يعلم شيئًا من قضايانا.

وأيضًا يمكن أن يراد من قوله: «شيئا من قضايانا» أن «من» بيانيه حيث إن المتوهم يتوهم أنها تدل على التبعض فذهب إلى أن «شيئا من قضايانا» تعنى بعض قضايانا، وهذا ليس متعينا بل يحتمل أن «من» فى المقام بيانيه أى شيئًا من جنس علم هو قضايانا وعليه فلا احتمال

ص: ٢١٢

للتبعض أو الاجمال فيقتصر على المتيقن من تعين الرجوع إلى المجتهد المطلق.

وأجيب: أنه هذا يسلم لو كان تعبير الروايه كما ذكره إلا أن التعبير هو: «شيئا من قضائنا» كما هو روايه الشيخ الكليني وعليه فلا يأتي هذا الاشكال؛ لأن ما رواه الكليني (قدس سره) هو «شيئا من قضائنا»، وباب القضاء محدود وليس ببحر طمطم، فإذا باب القضاء يكفي فيه التجزئ فما بالك بغيره من الأبواب فالتجزئ في أكثر من باب كباب الصوم والصلاه والخمس وغيرها من باب أولى.

ارتباط القضاء بالفتوى:

وفي هذا الجواب تأمل ونظر؛ وذلك لأن باب القضاء يعتبر من أجمع وأصعب أبواب الفقه فلا يكفي فيه الاحاطه ببعض مسائله بل لابد من الوصول إلى جميع مسائله وذلك لأن باب القضاء يحتاج إليه كل باب من أبواب الفقه فإن القضاء يتوقف على معرفه جميع أبواب الفقه ولهذا قال (صلى الله عليه و آله): «اقضاكم على» (عليه السلام)؛ لان القاضى لابد له من معرفه جميع موازين الأبواب الفقيهيه لكي يتمكن من صغرويات القضاء وتشخيصها، فلو أراد أن يقضى في المعاملات لابد له من معرفه موازينها من كون الأصل مع من أو الظاهر مع من، وكى يحدد المدعى من المنكر

ص: ٢١٣

مثلاً وغيرها من القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في نفس أبواب العبادات والمعاملات .

وللسيد الكلبيكاني (قدس سره) نكته من نفائس النكات - وقد أشار إليها صاحب الجواهر (قدس سره) - وهي أن الأصل الأولى في باب القضاء أن يقضى بعموم أدله حجيه الفتوى إلا أن يأتي دليل حكم قضائي خاص يعدل به عن هذا الأصل ، ففي كل مورد في القضاء يحتاج إلى الميزان القضائي والفتوائي، فالميزان الفتوائي له عموميه وشموليته لجميع أبواب الفقه.

ومثله لو تنازع الزوج والزوجه في الدخول وعدمه فهو يتوقف على تحقيق الخلو هل هي أماره على الدخول أو لا؟ وعليه فلا بد من مراجعه الاخبار والأدله في الحكم في المسألة الفتوائية في النزاع والشك الموضوعي لكي على طبقها يفتى ويقرر وإلا لما أستطاع أن يقضى مع عدم ملاحظه الاخبار والمعارضه بينهما.

هذا في الشبهه الموضوعيه وأما لو كان في الشبهات الحكميه فواضح أن الميزان في القضاء فتوائي. ففصّل باب القضاء عن الأبواب الفقيهيه غير معقول بل هو مرتبط بها ومتوقف عليها. وكما لو مات الزوج قبل الدخول فهل يثبت لها نصف المهر أو كله وعليه لو تنازع ورثه الزوج مع الزوجه إلى الحاكم فإنه لا يقضى إلا- بالموازين الفتوائية في حكم ما يثبت للمراه المتوفى عنها زوجها قبل الدخول.

وكذا لو اختلف جماعتان في زيد من الناس أو سعد للصلاه جماعه فهل يثبت أن الامام الراتب استحقاق أو لا؟ وما هو الفرق بين الامام الراتب وغيره؟ فالنتيجه القضائيه تختلف على وفق تحديد هذه الموازين الفتوائيه قبل القضاء. فالقضاء مرتبط بجميع أبواب الفقه، ولهذا قالوا: إن أصعب الأبواب القضاء؛ وذلك لارتباطه بجميع أبواب الفقه.

ما استدل به للقول الثالث:

الصحيح أن هذه الاخبار تدل على اجزاء تقليد المتجزئ ولكن ليس المتجزئ مطلقا بل المتجزئ الفقيه فالرجوع إليه من حيث الفقيه فحتى لو كان مجتهدا مطلقا ولم يمارس الفقه والاستنباط فإنه لا يصح تقليده.

فمعتبره أبي خديجه تدل على ذلك، فإن قوله (عليه السلام): «من علم شيئا من قضايانا» هو من استنبط بالفعل وإلا لولم يستنبط شيئا لا- يقال له: «علم شيئا من قضايانا»، وأيضا فإن نفس التعبير بالفقيه لا يختص بالمجتهد المطلق فإنه ينطبق على من مارس الاستنباط ولو في عده من الابواب فيصدق عليه أنه فقيه وهذا شبه التحليل العقلي للعنوان في لسان الشارع وهو أن المجتهد إذا لم يستنبط فهو غير عالم وإذا لم يكن عالما بالفعل كيف يفتى؟!

فالتعبير في الروايه: «نظر في حلالنا وحرامنا» النظر في الشيء يغير

النظر إلى الشيء، والتعبير في الآيه الكريمة: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) أى ليفهموا باعمال النظر والتفقه والتدبر وإمعان التحليل هو غير الروايه. ولا- يمكن الاعتماد على مجرد السيره و ذلك لأن السيره ناظره إلى الطريقيه المحضه ومقامنا ليس بطريق محض بل هو منصب والمنصب لا يعتمد فيه على السيره إذ السيره ليست لها صلاحيه التنصيب والولايه فلا بد من الرجوع إلى من له صلاحيه التنصيب والولايه وهو المعصوم (عليه السلام) ويتعبد بمقدار ما نصب.

والحاصل أنه لا- يكفى فى التقليد صرف الاجتهاد - وهو الملكه - بل لابد من الفقااهه التى هى الممارسه العمليه لاستنباط الاحكام... والفقااهه لا تتقيد بالاطلاق بل تتحقق فى التجزئ أيضاً بعد فرض تحقق بقية الشرائط والممارسه فعلا للاستنباط.

الشرط الثامن: الحياه:

(١) مر البحث مفصلا فى عدم جواز تقليد الميت ابتداء وقد ذكر بعض الأعلام تنبيهاً حاصله أنه مع اشتراط الحياه لو فرض عدم وجود الفقيه الحى أو عدم التمكن من الوصول إليه فهل يبقى اعتبار الحياه فى هذه الفروض أو يتعين عليه تقليد الميت ابتداء.

هناك جمله من الأعلام قالوا بسقوط شرطيه الحياه، فيصح له تقليد

الميت ابتداءً غايه الامر ينظر أعلم الأموات وإن لم يحرز الأعلم يحتاط .

وفى الحقيقه أن هذا نوع من الاحتياط فى التقليد وليس احتياطاً ابتداءً وخصوصاً إذا لم يستطع أن يشخص الأعلم من الأموات فإنه يجمع بين أقوال الأموات ويعمل بأحوطها وهو نمط من الاحتياط فى التقليد وليس فيه اسقاط لشرطيه الحياه فى التقليد.

وتصوير وتقريب عدم سقوط شرطيه الحياه - مع أنه باطلاق شرطيه الحياه يسقط التقليد عن الاعتبار ويتعين الاحتياط - بأن الأدله المطلقه فى حجيه التقليد قيدت بأمر جمله منها مقيدات عقليه وهى فى ظرف امكان ذلك القيد وأما فى ظرف عدم امكانه وتعذر فتبقى تلك الأدله على اطلاقها. إلا أن هذا التصوير والتقريب الصحيح فى المقام غير ما ذكر من تصوير وتقريب حرفى بل لنا تصوير وتقريب تحليلى لمفاد الأدله وهو أنه إذا ما نظرنا إلى حقيقه الفتوى وحللناها وجدناها مشتمله على حيثيات عديده كحيثيه الاماريه وحيثيه الولايه وإن كانت متلازمه غير منفكه كما لا يخفى فأما بالنسبه إلى أدله اماريه الفتوى فهى غير مقيده بالحياه كحجيه الروايه وأما بالنسبه إلى حيثيه الولايه والسلطه التشريعيه وهى سلطه لا تكون إلا للحي .

وعليه ، فإذا تعذرت جنبه الولايه لا دليل على سقوط جنبه الاماريه والكاشفيه ، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى الاموات من هذه الجنبه مع

ص: ٢١٧

فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً، نعم يجوز البقاء كما مرو أن يكون أعلى فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل (١)، و أن لا يكون متولداً من الزنا (٢).....

تعذر جنبه الولايه التي لا بد فيها من الحياه فالجنبه التي تعالج الكشف عن الحكم الشرعى لا يشترط فيها الحياه وأما الجنبه التي تعالج الجنبه الولايه والسلطه التشريعيه فهي مقيده بالحياه فتعذر قيد هذه الجنبه لا يسقط جنبه الكاشفيه ففى الاموات تبقى جنبه الحجيه الاماريه على ما هي عليه. فهذا معنى أن بعض الأدله مطلق شامل لصوره التعذر وبعضها مقيد . نعم قد يقرر ذلك بتحقيق بقيه الشرائط مع الاختلاف .

الشرط التاسع: الرجوع للأفضل :

(١) الاحتياط فى مورد الوفاق لتماميه أدله الحجيه بالنسبه للجميع ليس على نحو الاستغراق فحسب بل على نحو العموم المجموعى بحيث تتشكل حجيه أقوى للفتوى مكونها من حجج متعدده وله أيضا آثار عمليه فى مسأله البقاء على تقليد الميت والاستئذان وأما فى مورد المخالفه فيتعين الرجوع إلى الأعلم كما تقدم.

الشرط العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنى:

(٢) ما ورد من أدله مانعيه التصديه لابن الزنا خاصه بصلاه الجماعه ولم يرد فى المقام شىء منها ، إلا أنه من باب الأولويه القطعيه تسريتها

و أن لا يكون مقبلا على الدنيا وطالبا لها ، مكبا عليها ، مجدا في تحصيلها ففي الخير: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه ، مخالفا لهواه ، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»(١).

إلى المقام من حيث أنه إذا كان هذا المنصب فما بالك بالمنصب الذي هو أوقع مكانا منه إلا أن الصحيح أنه يمكن أن يستدل على شرطيتها أيضاً بما مورد من اخبار في بيان شأن ابن الزنا فإن فيها دلالة عامه لعدم تولى ابن الزنا للمناصب الدينية هذا مع قطع النظر عن البحث الكلامي من كونه حرمانا ومخالفا للعدل الالهي ، إذ مثله ابن الحلال الذي فقد بعض الكفاءات الأخوذه في الزعامه الدينيه ... ونستطيع أن نستدل أيضا على ذلك بما ورد في مقامات الأمامه الالهيه العظمى دليلا على اعتبار الطهاره والنجابه في هذه المناصب الالهيه.

الشرط الحادي عشر: أن لا يكون مقبلا على الدنيا:

اشاره

(١) ظاهر الماتن (قدس سره) أن المقصود بهذا الشرط غير العداله بل المقصود به الحرص والعكوف على الدنيا وإلا فالائمه (عليهم السلام) ممن اشتغلوا بالتجاره وكذا اصحابهم كصفوان الجمال والحليين الذين هم كوفيون إلا أنهم لتجارتهم سموا بالحليين لتجارتهم .

وقد استظهر منه الماتن وبعض المحشين على العروه انه يشترط ما هو زائد عن العداله كالسيد الخميني في تحرير الوسيله والسيد الخوانساري كالورع وما شابهه ذلك، زائدا على أصل اعتبار العداله.

وقد ناقش جملة آخرون في هذا الاشتراط تاره بعدم اعتبار هذا الخبر من جهة السند وأخرى من جهة الدلاله لعدم كونه مغاير للعداله.

أما السند فإن هذا الخبر وارد في تفسير الامام العسكري (عليه السلام) و هذا التفسير تام سنده اجمالاً وقد ذكرنا ذلك مفصلاً في بحث علم الرجال من جهه ما وصلنا إليه من توثيق الصدوق (قدس سره) له وأيضاً اعتماد الراويين الأخوين بعد اعتماد نفس المفسر واعتماد الصدوق (قدس سره).

اختلاف العداله سعه وضيماً باختلاف حجم المسؤوليه:

وأما الدلاله فالعداله تتفاوت على حسب سعه وضييق المسؤوليات فكلما زادت واتسعت المسؤوليات زادت التكاليف نحوها فتحتاج إلى عداله بشكل أشد بل حتى في الأمر الواحد تختلف العداله باختلاف مرتبه ذلك الموضوع فإن مرتبه العداله المطلوبه في إمام الجماعه لقريه تختلف عنها بما إذا كانت لمدينه فالعداله لم تختلف إلا أن مقوماتها ومحققاتها تختلف بالنسبه من شخص إلى آخر فإمام الجماعه لحي مؤنه العداله عنده أشد من أحد أهل الحي ومؤنه إمام الجماعه لمدينه أكثر من مؤنه امام جماعه تلك القريه الصغيره إذ المطلوب يكثر ويشتد، فنفس اشكال من اشكل على هذه الروايه (بأنها لا تزيد شيئاً على معنى العداله) فيه اعتراف ضمنى على أن العداله المعتمره في الزعامه والاداره

الدينيه تستلزم صفات آخر ملازمه معها كالورع والعفه وصون النفس فإن تلك الصفات لو لم تكن مصاحبه أو متوفره لم تتحق العدالة فى مقام الزعامه الدينيه فبقاء العدالة بنفس بقاء هذه الصفات فإذا اردنا معرفه توفر العدالة فى الزعيم فعلينا بمعرفه وجود هذه المؤشرات التى هى صون النفس والعفه وعدم الحرص على الدنيا وغيرها مما يلزم العصمه... .

وعليه فكلما أزدادت المسؤوليات زادت القيود المعتره فى العدالة فإن المؤمن العادى الذى لا مسؤوليه له إلا على نفسه لا يحتاج إلى هذه الأمور من عدم الحرص على الدنيا وصون النفس و ذلك لعدم ابتلاءه بمسؤوليات كثيره حتى يطالب بأن يرسم لنا نظام اقتصادى عادل أو قضائى وغيرهما من الامور التى خارجه عن محل ابتلاءه وهى تستلزم أمور لا تستلزمها عداله المؤمن صاحب المسؤوليه الخفيفه.

تنبيهات:

التنبيه الأول: اعتبار شروط الفقيه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط؟:

وقد ذكر هذا التنبيه بعض الأعلام وحاصله أن هذه الشروط غير شرطيه الحياه هل هى شروط فى مرحله الحدوث والبقاء أو فى مرحله الحدوث فقط ، والمراد بالحدوث هو أنه حين استنباط المجتهد وافتاءه

وتقليد الملكف له - سواء عرف التقليد بالأخذ أو بالالتزام أو غيرها من التعاريف التي تقدمت - لا بد من توفرها في ذلك الحين فقط ولا يشترط بقاءها بعد أو يشترط؟ ولا ريب من اعتبار توفرها حدوثاً أما اعتبارها بقاءً بحيث لو انتفى شيئاً منها فهل يختل التقليد أم لا؟

فمبدئياً لتصورها حدوثاً فقط وجه وذلك لو بنينا على حجيتها من باب الأماره لكان للحجيه بقاء بعد فقد شرط من شروط المجتهد نظير حجيه روايه الراوى فإن أخذ الروايه منه يشترط فيه توفر شروط مقرره وأما بعد الأخذ لا يشترط بقاءها كالأخذ بروايه على بن حمزه البطائنى لعنه الله قبل انحرافه وكذا أحمد العبر تائى.

فلو بنينا هنا على حجيه الفتوى من باب الاماره فلا- أثر لتخلف الشرط أما لو بنينا على أن الفتوى ليست بأماره محضه بل أماره ممتزجه بالولاية والصلاحيه كما هو الصحيح فالصحيح اعتبار الشرائط حدوثاً وبقاءً لأنها ولاية ومنصب فينتفى بانتفاء أحد تلك الشروط.

التنبيه الثانى: فى اختصاص منشأ اعتبار علم الفقيه بخصوص الكتاب والسنة أو غيرهما :

إن فقاهاه الفقيه التى هى منشأ لحجيه الفتاوى والزعامه هى التى يستقى علمها من الكتاب والسنة ولا عبره بالذى يستنبط علمه من الجفر

والمكاشفات و هذا هو مفاد الآيات (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...) فلا بد من كون مصدر علمه هم أهل العصمة (عليهم السلام) إذ هم مصدر التشريع والتفقه حتى لو قطع بتلك الامور من دونهم لأن حجيه القطع كما بيناه في محله ليست بذاتيه بل هي تابعه لمنشأه. هذا على مبنى الانفتاح وأما على مبنى الانسداد بأنه لم يثبت للفقهاء الاعتماد على طرق مثبه للكتاب والسنة فهل هذا يعد فقيها ويقلد أم لا؟

فالصحيح جوازه و ذلك ؛ لان قوله : (بالانسداد) لا يعنى تركه للكتاب والسنة ورفضهما بل مبناه يشملهما فهو يستند إلى حجيه الامارات الكاشفه عن دلالة الكتاب لا من دليلها الخاص بل من جهه اعتبار مطلق الظن وهو الدليل العام فالاستشكال عليه بأن الفقيه الانسدادى يعترف بأنه جاهل بالاحكام فكيف يسوغ للجاهل الرجوع له فهو من رجوع الجاهل للجاهل» لا محل له، لأن الفقيه الانسدادى حينما يقول بالانسداد فهو لا يقتصر على نفسه بل يعممه لكل العلماء فإذا كان هو الأعلم فهو يخطأ الانفتاحى فيتعين تقليده هذا شىء والشىء الآخر أنه حينما يقول: « لا طريق للاحكام» يقصد به لا دليل خاص، لا أنه لا دليل أصلا حتى الدليل العام وهو الظن المعترف بالانسداد.

فعدم الدليل عندهاى الدليل الخاص لا أنه ينكر أصل الدليل حتى الدليل العام سواء كان باعتبار كشف العقل عن اعتبار الطرق على الحكم

الشرعى وهو الانسداد على الكشف أو حكم العقل باجزاء العمل بالظنون وهو المعبر عنه بالانسداد الحكيمى.

التنبية الثالث: شبهه العلمانيين بوصف الفقيه بالعلم مع أنه ظان لا علم له! :

وذكروا تنبيها آخر لدفع شبهه العلمانيين وحاصله: أن العالم بالدين منشأ علمه كله ظنون وأمارات ظاهرية فمستقى علمه ظنون التى يعبرون عنها بالتراث البشرى وجهد بشرى لا تراث وحيانى.

وعليه فإذا كان مستقى الفقيه الظنون كيف يعبر عن الفقيه بالعالم بالاحكام وهو غير عالم بل ظان بالاحكام و هذا خاص بمن فسر الحجية بجعل الحكم المماثل أو جعل المؤدى أو التنجيز والتعدير وأما لو فسرناها بجعل الطريقيه وهو العلم التبعدى فلا يرد الاشكال.

و هذا البحث بحث فى الاجتهاد والتقليد فى الاصول .

الاجتهاد منهج علمى للحقيقه أم تراث ومنتج بشرى:

وقد أجاب عنها الآخوند الخراسانى والمحقق الاصفهانى :

الجواب الأول: وهو أن العالم بالحكم بمعنى العالم بالحجه على الحكم الشرعى فالفقيه مهمته تحصيل المؤمن الشرعى باعتبار أن الانسان مخلوق ومملوك فلا بد من تحصيل المؤمن من مخالفه مولاه ، فمن ثم

نحن ملزمين باستنباطات علم الفقه.

والجواب الثانى: أن الفقيه ليس جميع ما لديه ظنون بل توجد ضروريات وبديهيات فى الفقه لا يلتفت إليها إلا الفقيه و ذلك لوجود كثره التواتر والاستفاضه وغيرها من الامور التى لا يطلع عليها عموم المسلمين بل هى خاص بمن خاض فى الفقه فالفقيه والباحث يطلع على أمور مستفيضه أو آيات الاحكام الموجهه لليقين لم يطلع عليها غيره وهكذا فعند الفقيه كثير من الامور القطعيه الحاصله له بأدله نظريه ولهذا يعبر عن بعض الضرورات بالضرورات الخاصه كالضروره عند المفسرين أو المحدثين أو الفقهاء و ذلك لعدم اطلاع غيرهم عليها .فالفقيه لديه خاصيه علم وجدانى لا يمكن أن يحصل عند غيره. فكثير

من الضرورات الفقيهيه عند الفقيه نعم لا- نسلم أنها ضرورات عند عامه المكلفين لكنها ضرورات خاصه باصحاب العلوم بل القدماء يقولون بأن الفقه مبنى على خصوص العلم وإن خالفهم المتأخرون فقالوا بجواز ابتناءه على الظن وهو لا يدل على أن الفقه كله أو جلّه مبتنى عليه فعلاً .

والجواب الثالث: أن كل العلوم البشريه على أقسام منها ما هو فى دائره البديهيات وقسم منها فى دائره قريبه من البديهيات وقسم منها متوسط ومنها نظرى فالعلم الواحد له هذه التقسيمات فقسم البديهيات منه أكثر من النظريات ثم هذا لا يختص بعلم الفقه بل كل العلوم

ص: ٢٢٥

١- (١) - أقول: الجواب الرابع أنه لا بد من اعتبار الموازنه بين الكاشف ومن المنكشف أى بين الإراءه والواقع فجميع المنظومات ذات القوانين الوضعيه والألزاميه بعد الفراغ من اثبات تلك القوانين واعتبارها يأتى دور اعتبار الكاشف عنها فإن واضعى القانون لا- يخلو أما أن يعتبروا القطع واليقين طريقا لقانونينهم وأما أن يعتبروا الاطمئنان وأما أن يعتبروا الظن أو يعتبر الجميع مطلقا أو على تفصيل فى بعضها... ولا يخفى أن القطع لا يصح أن يكون بمفرده هو الطريق إلى تلك القوانين و ذلك لأن القطع مع قلته وسعت القوانين تكون دائرته ضيقه من جهة كشفه عن الواقع هذا مع ملاحظه أن القطع ليس دائما مصيب فى نفسه للواقع و أن كان مصيبا دائما بنظر القاطع... فلو اعتبر القطع لكان اخلالا بالمنظومه القانونيه لعدم امكان الوصول إليها بالقطع ومعه لا يثبتها على نحو الدوام... . وأما أن نعتبر الاطمئنان فهو لا- يخلو أما الاطمئنان الشخصى أو النوعى والاول قليل أيضا بالنسبه إلى المنظومه الدينيه والثانى بانضمامه إلى القطع والإطمئنان الشخصى يفى بأغلب القانونين الوضعيه.... ويمكن للواقع أن يعتبر بعض الطرق التى يراها تودى للوصول إلى اغلب أحكامه ولها منافع أخرى كالتسهيل وغيره و أن كان يفوت منها بعض مصالح الواقع ... إلا- أن يتدارك ... وهذا ما يذكر من الوجوه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى... فيكون الواقع والمقنن قد وازن بين مصالحه والحفاظ على قوانينه وبين الطرق إليها وهذه طرق متبعه عند العقلاء... والمخالف لها خارج عن السير والمرتكزات العقلانيه... فليس عدم قطعيه الطريق تعنى الجهل وضياع المنظومه القانونين بل العكس هو الصحيح فإن اعتبار قطعيه الطريق فقط و فقط يودى إلى ضياع المنظومه القانونيه بحجه عدم القطع بها فاعتبار الطرق غير القطعيه اعتبار عقلاييه قائم عليها العقلاء وله مناشئ ومنطلقات فى مرتكزاتهم فالمشكل بذلك أما جاهل أو غافل عن المرتكزات العقلانيه . من المقرر.

(مسأله ۲۳) : العدالة عباره عن ملكه إتيان الواجبات وترك المحرمات ، وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم (۱).

المسأله الثالثه والعشرون: حقيقه العدالة وما قيل فى تعريفها:

اشاره

(۱) فى تعريف العدالة أقوال:

التعريف الأول: هى ملكه اتيان الواجبات وترك المحرمات.

و هذا تعريف المشهور ومرادهم ليس الاقتصار على صرف الملكه بدون عمل، بل بما هى داعيه فعلا لإتيان الواجبات وداعيه فعلاً لترك المحرمات. فليس المراد الملكه المجرده عن العمل.

التعريف الثانى: هى الاستقامه فى العمل وكون الاعمال على جاده الشريعه .

و هذا التعريف يركز على العمل.

التعريف الثالث: هى حسن الظاهر، وظاهر هذا القول أن المراد من حسن الظاهر هو حسن السلوك المعلن للأنسان هو العدالة. ويرد عليه أن من كان فى سلوكه العملى الخفى الباطنى خبث يتصف بالعداله .

و هذا التعريف كما ترى .

ص: ۲۲۷

التعريف الرابع: هي الاسلام أو الايمان مع عدم احراز الفسق أو عدم احراز الآخريين العمل المخالف للشريعة . ونسب السيد الخوئي (قدس سره) هذا إلى الشيخ الطوسي والعلامة الحلبي (رحمهما الله) ، وقد بيّنا في مباحث الرجال عدم تماميه هذه النسبه، وبيّنا أن مسلك الشيخ والعلامة هو القول الثالث لكن لا في حقيقه العدالة، بل في احرازها بالقول الثالث.

الفرق بين التعريفين الثالث والرابع:

أن الثالث لا بد فيه من احراز حسن السلوك الظاهري وأما في القول الرابع فلا يشترط فيه إلا عدم احراز الفسق لا احراز عدمه . وهذا نظير الشروط والموانع فالأولى يجب احرازها لكونها شروط وجوديه والثانيه يكفي عدم الاحراز لكونها أموراً عدميه. فيأمل في عد القول الرابع قولاً في العدالة إذ لعله وسيله لاحراز العدالة، بل حتى القول الثالث يوجد من يتبنى أنه وسيله احراز في قبال من يتبنى أنه بنفسه عداله.

ولنذكر من باب الاجمال بعض الاعتراضات، وبعد ذلك ننطلق من معطيات لا بد من التوفيق بينها.

فهناك ثوابت تتنافى مع هذه الأقوال فلا بد لكل قول من هذه الأقوال من التوفيق بينه وبين تلك الثوابت :

فمن تلك الثوابت: أنه إذا ارتكب المؤمن كبيره من الكبائر ولو مره واحده فإنه يخرج من العدالة مع بقاء الملكة فاصحاب القول بالملكه كيف يوافقون بأن العدالة هي الملكة مع ارتكاب الكبيره.

ومن تلك المعطيات التي يعترض بها على القول الثاني أنه لو حصلت الاستقامه من دون الوثوق بالاستقامه المعلنه لا تتحقق العدالة، فمن قال: بأن العدالة هي الاستقامه فإنه مع تحقق الاستقامه من دون الوثوق النوعي السلوكي في البيئه الظاهره لا يوجب العدالة، فالوثوق باستقامه الشخص وراء استقامته.

و هذا ما ذكر في بعض الصحاح مثل: «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه»^(١)، وما في صحيحه عبد العزيز بن المهدي: فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٢)، وكذا «العمري وابنه ثقتان...»^(٣) وأيضا «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(٤).

وقد يقال: إن مجرد صرف السلوك - من دون انبعائه عن ملكه بارزه في الظاهر وموجه للوثوق - لا يحقق الائتمان المأخوذ في العدالة

ص: ٢٢٩

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٨ أبواب صلاه الجماعه، ب ١٢ ص ٣١٩ ح ١ .
 - ٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ٢٤٦ ح ٢٧ .
 - ٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ح ٤ .
 - ٤- (٤) - المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ح ٣٤ .

فصرف السلوك لا يوجب العدالة.

فهاتان نقطتان ثابتتان موجبتان لتعديل القول الأول والثاني.

وأيضاً هناك ثوابت لا بد أن تعالج مع هذه الأقوال مثل أن العدالة تنقطع بالمعصية وتعود بالتوبه فما هو تعريف العدالة الذي يتناسب مع هذه الثوابت.

فالتعريف الثاني وهو الاستقامه لا توجد عند أحد في طول عمره ... وعليه فلا يمكن تعريف العدالة بالاستقامه على جاده الشرع بقول مطلق إذ يلزم منه عدم وجود العادل إلا النادر بحيث لا ينحرف عنها أصلاً.

فالجواب: أن العدالة بهذه الدرجه غير مطلوبه وإنما يكفي أنها تذهب وتعود هذا ما ذكره الأعلام ويمكن أن نجيب بجواب آخر وهو أن العدالة على درجات.

والمستفاد من الاخبار أن العدالة هي تحقق الاستقامه من الانسان في السلوك الظاهري. ومن تلك الاخبار:

معتبره علقمه قال: قال الصادق (عليه السلام) وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال: «يا علقمه، كل من كان على فطره الإسلام جازت شهادته». قال: فقلت له: تقبل شهاده مقترف بالذنوب؟ فقال: «يا علقمه، لو لم تقبل شهاده المقترفين للذنوب لما

قبلت إلا- شهاده الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام) ، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبوله وإن كان فى نفسه مذنبا ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله ، داخل فى ولايه الشيطان»(١).

و هذا الاستدلال من المعصوم (عليه السلام) عقلى أى أنه لو كان معنى العدالة عدم اقرار الذنوب لما قبلت شهاده أحد قط إلا المعصومين (عليهم السلام) ، فقولته: «من أهل العدالة والستر» يدل على أنها السلوك الظاهرى لأن العادله تاره بلحاظ البيئه العامه وتاره بلحاظ البيئه الخاصه الأسريه وتاره بلحاظ الشخص ونفسه فالعداله على درجات فالمتهتك حتى فى البيئه الظاهريه يفقد العدالة فى البيئه العامه فالمحافظه على العدالة فى البيئه الظاهريه العامه هى درجه من الملكه ودرجه من الاستقامه ودرجه من البناء وتكوين الشخصيه لا- أنها أماره على العدالة الخاصه فقط فليس السلوك الظاهرى مجرد اماره بل هو ملكه فى حدودها العام فالانسان الذى يستطيع أن يحافظ على توازنه فى البيئه الظاهريه عنده نوع من القدره والملكه لا تنكر.

ص: ٢٣١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٤٩ ح ١٣ .

فإذا عرفنا أن للعدالة درجات منها عدم مخالفه الشارع قط حتى سهوا وغفله ولو جهلاً في جميع البيئات العامه والخاصه وهى المساويه للعصمه ومنها عدم معصيته فى الامور المنجزه وهى مع الالتفات وتاره عداله فى أكثر شؤون حياته لا يعصى - إلا نادرا وإذا عصى تاب - وفى جميع البيئات الاجتماعيه العامه والاسريه والفرديه وتاره عداله فى البيئه العامه والاسريه فقط دون الفرديه فهذه نمط من العداله فهى درجه من الاستقامه وقدر من قدرات العداله فحفاظه على شخصيته فى هذه البيئه العامه والاسريه قد يكفى فى قبول الشهاده منه وهو ما عبر عنه (عليه السلام): «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العداله والستر ، وشهادته مقبوله وإن كان فى نفسه مذنبا ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله ، داخل فى ولايه الشيطان» .

فقوله (عليه السلام): «فشهادته مقبوله» فسرها المشهور بالقبول الظاهري لا الواقعي وإن كان ظاهر الروايه هى القبول الواقعي.

وقوله (عليه السلام): «و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله ، داخل فى ولايه الشيطان» أى ما دام قد بنى على عدالته الظاهريه وحافظ على طهاره شخصيته فى البيئه الظاهره فلا يجوز هدمها. فالروايه تنفى العداله بالمعنى الأول والثانى ولكن لا تعين المعنى الثالث.

وقد اشكل على سندها من جهة أحمد بن محمد العطار ومحمد العطار من مشايخ الكليني وأما أحمد فهو ممن استجازاه الصدوق ومراجع الطائفة في الكتب المهمة فكيف يستجيزه كبار الطائفة مع عدم وثاقته لا- معنى له وهو ابن أحد الكبار فله موقعه ومعروفه، ويكفي في سلوكهم العملي باعتمادهم عليه تدليلا على موقفهم منه ونحن بنينا على أن الاعتماد العملي من المتقدمين أقوى من توثيق النجاشي والشيخ الطوسي لأنهم معاصرون ومطالسون لهم من دون اسناد ووسائط والاعتماد العملي على الشخص غير الرواية عنه كالاعتماد عليه في مهمات كتب الاصحاب فلا يقبل القدرح من المتأخرين مع اعتماد المتقدمين فمثلا الحسن بن محبوب يعتمد بكثرة الرواية وفي ابواب مهمه على راوٍ ما، بينما الشيخ النجاشي يضعفه فيكون هذا تعارض بين اعتماد الحسن بن محبوب المعاصر له والجهيد الركن من فقهاء الرواه وبين تضعيف النجاشي وأين هذا من ذاك و هذا المبني هو مبني المتقدمين.

فعلى كل حال لا بد من الصياغه المأخوذه للعداله التي تنظر إلى نوع من المعالجه لهذه الثوابت التي منها ارتكاب الكبيره فحين الارتكاب يتحقق الخروج عن العداله؟ مثل عده من الذنوب عبر عنها في القرآن بأنها فسق وعليه لا يمكن الاقتصار على تجريد الملكه ، مع أنه لا يمكن

الاقتصار على السيره العمليه بلحاظ أن مجرد السيره العمليه - مع عدم الوثوق في الدين كما في جمله من الاخبار - لا تكفى
وعليه فلا يمكن الاقتصار على صرف الاستقامه فالأوفق أنها ملكه ذات تأديه فعليه على الاستقامه على جاده الشريعه.

وهناك ثابت آخر غير هذين الثابتين وهو أن عدم ارتكاب الذنب وعدم العصيان قط، لا يمكن أخذه في العداله المعتبره فضلا
عن عدم المخالفه غير المعلومه نعم هذه رتبه من العداله ولكنها منصب للمعصوم (عليه السلام) وهي عدم مخالفه غير المعلوم
فضلا عن العصيان.

فالمراد مرتبه من العداله وهي المرتبه الرابعه أو الثالثه وهي التستر والحفاظ على الاعتدال والاتزان في البيئه الاجتماعيه فهي في
ذاتها عداله لا أن أخذها على أنها كاشفه عن رتبه من العداله النفسيه بل هي في نفسها رتبه من العداله فالعداله ماهيه واحده
ولكنها مشككه تختلف باختلاف الرتب بحسب اختلاف البيئات والامتحانات وغيرها من الأسباب.

فلا بد من أن يقع البحث عن أى درجه اعتبرت من العداله في هذه المقامات، هل هي على درجه واحده أو على درجات؟ إذ في
الامامه العظمى اعتبرت تلك العداله الكبرى وهي عدم ارتكاب مخالفه قط فضلا عن الذنب.

و مما تقدم ثبتت شواهد على القول الثالث و أن الاشكال عليه بلزومه اجتماع الفسق والعداله كما لو ارتكب كبيره فى الباطن وهو مع ذلك عادل لاتصافه بحسن الظاهر فيلزم اجتماعهما وعليه لا يكون حسن الظاهر إلا كاشفا واماره على العداله الباطنيه.

والجواب: هو أنهم ذكروا أنهم لا- يعتبرون العداله المطلقه التى لا يقع معها ذنب بل العداله التى يمكن أن يقع معها الذنب ولو وقع منه ذنب ثم تاب فإنه لا يتصف بالعداله فى حاله وقوع الذنب منه ولكنه يتصف بالفسق ويصدق عليه أنه فاسق ولكنه صدق مقيد بوقت وهو لا- يتنافى مع العداله الموقته بغالب الأوقات فإنهما اجتماعا فى محل واحد ولكن بقيد ظرفين من الأوقات وإن كان هذا الفسق الموقت الذى صدق مع العداله المؤقتة لا يصدق مع العداله المطلقه. فهكذا يمكن أن يقرب المعنى الثالث بأن العداله بقول مطلق غير صادقه وغير معتبره إلا- أن الفسق بلحاظ الباطن يجتمع مع العداله التى هى ستر العيوب بلحاظ الظاهر و هذا يتم إذا لم يجعل حسن الظاهر أماره.

ومنها صحيحه ابن أبى يعفور، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناّب الكبائر التى أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا والربا

وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعه من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من عله، فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاه ستر وكفاره للذنوب، وليس يمكن الشهاده على الرجل بأنه يصلى إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعه المسلمين، وإنما جعل الجماعه والاجتماع إلى الصلاه لكي يعرف من يصلى ممن لا يصلى، ومن يحفظ مواقيت الصلاه ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلى لا صلاح له بين المسلمين، فان رسول الله (صلى الله عليه وآله) هم بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين، وقد كان فيهم من يصلى في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف يقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله (عز وجل) ومن رسوله (صلى الله عليه وآله) فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاه لمن لا يصلى في المسجد مع المسلمين إلا

وفى هذه الصحيحه قوله (عليه السلام) : «أن تعرفوه بالستر والعفاف» فإن هذه الفقره داله على أن نفس ستر العيوب هو نفس متن العداله ويحتمل أن تكون أماره على العداله الباطنيه وأما قوله (عليه السلام) بعد ذلك : «والدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» فظاهر فى الأماريه إلا أن قوله (عليه السلام) : «وذلك أن الصلاه ستر وكفاره للذنوب» ظاهره أن نفس الصلاه و هذا المظهر يكفر الذنوب الباطنيه فنفس الستر الظاهر رتبه من العداله تمحى ما بطن من الذنوب فالساتر لظاهره يسبب ارعواء عن الذنوب وواعزاً لاستقامه المرئ فى الباطن لأن هذه الملكه فى الظاهر موجب لتوبه الانسان.

فالقول الثالث له عدّه تفسيرات :

التفسير الأول: المشهور أنه اماره.

التفسير الثانى: ان الستر الظاهرى هو درجه من درجات العداله.

التفسير الثالث: أن يقال أن الستر فى الظاهر ماحى لما قد يقع فى الباطن من الفسق فحكمه كون العداله هى الستر فى الظاهر لأنه موجب لمحو الذنوب الباطنيه.

ص: ٢٣٧

التفسير الرابع: أن الفسق في الباطن لا أثر له ما لم يبرز لا من جهة الاثبات، فحسب بل لأن المقدار اللازم من العدالة المأخوذة في الشاهدين أو أمام الجماعة أو غيرها، هي تلك الدرجة من العدالة التي في الظاهر. نعم لو برز شئ من الباطن للظاهر أدخل بالعدالة لأنه تجاوز سطح الباطن إلى الظاهر وأما لو لم يتجاوزه فلا أثر له إلا إذا برز، فالفسق غير مخل ما لم يبرز.

وربما يتوهم دلالة صحيحه عبد الله بن المغيرة على القول الرابع، قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبين، قال: «كل من ولد على الفطره وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(١).

وهذا التوهم مدفوع باعتبار أنه قيد بقوله: "وعرف بالصلاح" فليس المعيار هو أن يولد على الفطره فحسب بل لابد من معرفته بالصلاح فاعتبار حسن الظاهر لابد منه كما هو في صحيحه ابن أبي يعفور.

تفسير الفسق:

وأما مقتضى التعريف اللغوي للعدالة - وهو شاهد أيضا للقول الثالث - فقد يقال في تعريفها أنها تقابل الظلم والفسق، والفسق في اللغة

ص: ٢٣٨

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩٣ ح ٥.

هو الخروج يقال فسد الرطبه إذا خرجت عن قشرها فكأنما يقال الفاسق للذى يخرج عن ستر عيوبه فالفسق هو الجهار بالمعصيه لا مجرد نفس ارتكاب المعصيه.

قال الزبيدي: الفسق - بالكسر - الترك لأمر الله عز وجل والعصيان والخروج عن طريق الحق سبحانه ، قاله الليث . أو هو الفجور، كالفسوق بالضم . وقيل: هو الميل إلى المعصيه... ويقع بالقليل من الذنوب والكثير... (١).

إلا- أن ما يظهر من بعض الآيات أن نفس ارتكاب الكبيره فسق كشرب الخمر وأكل الميتة قوله: (إلا- أن يَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا) (٢)، وقوله تعالى: (وَ أَنْ تَسْتَقْبِلُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ) (٣)، فالفسق ظاهر بلحاظ نفس فعل الكبيره وإن لم يرتكبه فى الظاهر وقوله: (وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ) (٤)، وقد يחדش فى دلالة هذه الآيه بارتباطها بالعقیده وهى ذكر غير اسم الله عليها.

ص: ٢٣٩

١- (١) - تاج العروس: ج ١٣ ص ٤٠١ ماده (فسق) .

٢- (٢) - سورة الانعام ، الآيه ١٤٥ .

٣- (٣) - سورة المائدة ، الآيه ٣ .

٤- (٤) - سورة الانعام ، الآيه ١٢١ .

وما جاء في تحف العقول في تفسيره (عليه السلام) للفسق : (صفه الخروج من الايمان)⁽¹⁾، وقد يخرج من الايمان بخمس جهات من الفعل كلها متشابهات معروفات: الكفر والشرك والضلال والفسق وركوب الكبائر... ، ومعنى الفسق فكل معصيه من المعاصي الكبار فعلها فاعل ، أو دخل فيها داخل بجهه اللذه والشهوه والشوق الغالب فهو فسق وفاعله فاسق خارج من الايمان بجهه الفسق فإن دام في ذلك حتى يدخل في حد التهاون والاستخفاف فقد وجب أن يكون بتهاونه واستخفافه كافرا .

فإنه (عليه السلام) فسر الفسق بكل معصيه من الكبائر فعلها فاعل أعم من كونها في الظاهر أو في الباطن فحاصل هذا الخبر أنه حدٌ وتعريف شرعى مؤيد بالآيات التي جعلت الفسق نفس ارتكاب المعاصي.

فالتقريب اللغوى مناف لظاهر الشرع ففي اللغة فسق فجر والفجور هو البزوغ والظهور ففجر عن أمر ربه أى خرج إلا أنه يمكن أن يجاب أن الفسق قد استخدم كثيرا في الآيات مقابلا لايمن لا في مقابل العداله بينما العدل في مقابل الظلم أو يكون المراد من الفسق في الآيات هو عدم المحافظه على السلوك الايمانى في الظاهر و هذا كله محتمل.

وعليه فالفسق هو البروز والظهور للمعصيه وعليه فتحمل الآيات

ص: ٢٤٠

على عدم المحافظه على السلوك الايمانى فى الظاهر، فلو كنا والمعنى اللغوى فإنه قابل لتقريب المعنى الثالث إذ إن الفسق هو ظهور المعصيه.

المتحصل من الوجوه فى تعريف العدالة وبيان المختار:

فالمحصل مما استعرضناه من الوجوه أن العدالة ذات درجات ويمكن أن يقرب المعنى الثالث بأخذ الشارع بعض درجات العدالة كحسن الظاهر وقد يأخذ ما هو أعلى درجه... إلا أن اطلاق الأدله القرآنيه والروائيه مثبتة للأعم. فالقول الثالث له تقريب وتوجيه وشواهد لا أنه غير قابل للتوجيه فلو اعتبرت هذه الدرجه من العدالة فيكون الفسق بحسب الباطن غير مؤثر فى عداله الشهود مثلاً.

والصحيح - كما مر بنا - من هذه الاقوال لا- القول الثانى ولا الثالث ولا الاستقامه العمليه ولا الملكه بل هو خصوص الملكه المؤديه للاستقامه العمليه فعلاً كما هو الحال فى بقيه الصفات العمليه التى هى هيئات نفسانيه تؤدى إلى حسن السلوك العملى فلا السلوك العملى من دون الملكه، ولا الملكه من دون السلوك العملى لما مرّ من أن جمله من الروايات آخذه للوثوق كقوله (عليه السلام): «المؤمن على الدنيا والدين» فصفه الأمان تكون من الهيئه النفسانيه الباعثه والزاجره وليس من السلوك العملى فقط فأخذ الوثوق بالايمان - فى قوله (عليه السلام): «المؤمنون على الدين والدنيا» يدل على اعتبار الهيئه والملكه، ووجود الملكه مع ارتكاب

ارتكاب الكبيره يدل على أن الملكه فحسب ليست هي العداله بل لا بد من الاستقامه العمليه ولا يكفى وجود الملكه الباعثه على السلوك العمليه.

فتحصل أن اختلال السلوك في الظاهر محل بالعداله و أن الاطلاقات الشرعيه بأن الفسق ظاهرا وباطنا مانع من العداله. ولكنه حيث ثبت بأن العداله ذات درجات فلا مانع من أخذ العداله في بعض الأبواب بدرجه نازله كما لا يمنع أخذها في بعض آخر بدرجه عاليه، فالعداله لها معنى وحداني ولكنه مشكك فيه قوه وضعف فاعتبارها مثلا في الفقيه ليس كاعتبارها في امام الجماعه وهكذا ولا يمتنع أخذ الشارع بعض الدرجات في بعض المناصب دون بعض.

فالعداله هي ملكه وصفه نفسانيه ثابتة اجمالاً- باعته فعلا- على الاستقامه على جاده الشرعيه فلا ينافى ثبوتها الجواد قد يكبو والسيف قد ينبو.

تأثير الصغائر في العداله وعدمه والتحقيق في أصل وجودها:

المشهور على عدم أخذ ترك الصغائر في العداله فما لم يصر على الصغيره فهو عادل وهو مخالف لمشهور المعاصرين.

وقد استدل مشهور المتقدمين على عدم أخذ اجتناب الصغائر في العداله للآيات الداله على العفو عن الصغائر، هذا دليلهم اجمالاً.

و هذا البحث فيه جدل صناعى عميق إلا أن الالتزام بعدم أخذ ترك الصغائر فى العدالة من مؤيدات القول الثالث - لا من أدلته - لأن الصغائر غالباً تكون خفيه غير ظاهره .

وقد وقع الخلاف فى وجود ذنوب صغائر وكبائر أو كلها كبائر فذهب الشيخ الصدوق (قدس سره) إلى عدم وجود الصغائر: انظر إلى من تعصى ومعصيه العظيم عظيمه .

إلا أن الاخبار مستفيضه بوجود الصغائر وكذا الآيات وهى داله على العفو عن الصغائر وهى داله على اعتبار تركها فى العدالة قال تعالى: (إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (١)، وقوله تعالى: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) (٢).

فاللّم غير كبائر الاثم وغير الفواحش - مع أن حقيقه هذه المفردات لم تبحث ولم تحقق لا عند علماء الاخلاق والتفسير إذ القرآن والسنة تاره يعبر بالسيئه وأخرى بالمعصيه وتاره بالاثم وتاره بالذنب وتاره بالتبعه وتاره بالخطيئه وتاره بالفسق وتاره بالكبائر وتاره بكبائر الاثم فهذه أقسام عديده من تجسم الأعمال فلم تحقق معانى هذه الاقسام، إذ لكل مفرده من هذه تشخيص خاص وعلاج خاص - .

ص: ٢٤٣

١- (١) - سورة النساء ، الآية ٣٠ .

٢- (٢) - سورة النجم ، الآية ٣٢ .

نعم الجرأه على الله من الكبائر بل أعظم لأنها تفضى إلى الكفر الخفى ولهذا جاء فى الكافى الفرق بين ترك الصلاة وإنه كفر - وهو سلب الايمان - وبين الزنى وأنه ليس بكفر لما فى ترك الصلاة من استخفاف وتجرؤ على الله بخلاف الزنا فإنه بداعى غلبه الشهوه والميول وقد جاء فى الدعاء: «إلهى لَمْ اَعْصِكَ حِينَ عَصَيْتُكَ وَأَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جَاهِدٌ... لَكِنْ خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لِي نَفْسِي»(١)، فارتكاب الانسان الصغيره وهو مستخف سالب للايمان.

وقضيه الجمع بين ما تقدم من الآيتين وبين قوله: « فلا صغيره مع الاصرار ولا كبيره مع استغفار » فإن الاصرار هو عدم الاستغفار فإذا لم يستغفر من الصغيره كان اصرارا وهو من الكبائر.

اشكال فى كلام المفسرين وجوابه:

وعليه فالعفو عن الصغائر مع اجتناب الكبائر من دون الاستغفار أين مورده؛ لأنه بالاستغفار تغفر الذنوب لا باجتنب الكبائر؟

وقد أجيب بجوابين والجواب الأول ذكر فى الجواهر:

بأن الصغائر مع عدم الاستغفار لا نسلم أنها تكون اصرارا لأن الاصرار هو أما أن يعاود أو ينوى المعاوده.

ص: ٢٤٤

أما إذا ارتكب الصغائر ولم يصبر بحيث لم ينو المعاوذه فالصغير التي ارتكبها بداعي شهوى وميل أو غضب حتى غفل عنها ولم يستغفر منها فياجتنابه الكبائر تغفر له الصغائر.

شرطيه التوسل بالنبي (صلى الله عليه وآله) في الغفران والتوبه:

والجواب الثانى هو أن لغفران الذنوب أسباب ومن اسبابها الاجتناب عن الكبائر: أن هذا لا يعنى أنه لا يستغفر بل الاستغفار من أسباب الغفران ولكن بشرط توسط شفاعه النبي (صلى الله عليه وآله) لقوله: (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ....) (١)، ولم ينبه على ذلك فقهاؤنا، وقد حققنا هذا المطلب فى كتاب (التوسل) وبعد ذلك وقفت فى كلمات الآلوسى على كلام ينقله عن بعض العلماء: (أنه يلتزم أن من شرائط التوبه التوسل بالنبي (صلى الله عليه وآله) وإلا فلا تصح التوبه).

وتوجد روايات صحيحه فى باب الصلاه تصرح بأن الدعاء لا يرتفع حتى يصلى على النبي وآله (صلوات الله عليهم أجمعين) وهو نمط من التوسل والاستغفار.

والآيات القرآنيه داله على ذلك أيضاً فمنها قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ

ص: ٢٤٥

الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ (١)، فلاستكبارهم على آيات الله وقطيعتهم وجفائهم لأهل البيت (عليهم السلام) لا يغفر الله لهم بل لا يقبل منهم شيئاً حتى عقائدهم ولهذا ذهبنا بأن التوسل من شروط الايمان.

وحاصل هذا الجواب أن اجتناب الكبائر احد اسباب غفران الذنوب وحتى تغفر الذنوب من هذه الجهة لابد من اجتناب جميع الكبائر ولا يخفى أن لاجتنابه إياها شيئاً فشيئاً آثاراً عظيمة فإنها وإن لم توجب النجاه إلا أنها تخفف العذاب أو توجب عدم الخلود في النار وغيرها فيوجد ترابط بين التوبة وغفران الذنوب فأى خطوه حسنه توجب التخفيف و هذا البحث لم يتعرض له الفقهاء لأنه بحث كلامي.

وفي الجملة أن مشهور المتقدمين لم يأخذوا اجتناب الصغائر قيذا في العدالة للآيتين المتقدمتين.

اشكالان على عدم تأثير الصغائر في العدالة وما فيهما:

وقد اشكل مشهور المتأخرين على الاستدلال بهاتين الآيتين:

الإشكال الأول: أن غايه هذا الدليل القرآني هو العفو عن الذنوب لا نفى كونها ذنوبا فغايه هذا الدليل هو العفو والتكفير أما أنها ليست

ص: ٢٤٦

بمعاصيها لا تعتبر خروجاً عن الجاده فهذا أمر آخر والحاصل أن العفو أمر والخروج عن طاعه المولى أمر آخر.

والاشكال الثانى: اثباتى وحاصله أن مرتكب الصغائر من أين يُعلم أنه لا- يرتكب الكبائر كى يحرز أنها معفو عنها وغير مخله بالعداله؟ فلا طريق لاثبات العداله.

وهذان الاشكالان غير تامين:

أما الاول: فلاينه مع وجود العفو لا- ذنب ومع عدم الذنب كيف يكون فاسقا من لا- ذنب له فثبوت العفو عنه له مدخل فى الاستقامه فإن "التائب من الذنب كمن لا- ذنب له" فنفس التوبه صمام أمان من الانزلاق فكذلك عفو الله صمام أمان من الانزلاق وخصوصا بأن الآيه وصفته من الذين أحسنوا الحسنى.

ووصف مجتنبى الكبائر إلا اللمم بأنهم أحسنوا بالحسنى مع ما عندهم من الصغائر واللمم يدل على عدم تأثرهم وبقاءهم على ما هم عليه قبل الارتكاب.

وأما الثانى: فإن وجود حسن الظاهر باجتنابه الكثير من الصغائر وعدم اصراره على ما ارتبكه منها موجب للاطمئنان بعدم عمله للكبائر .

وانقلاب الصغيره إلى كبيره بالاصرار له مصاديق منها عدم التوبه ومنها المعاوده عليها بشكل متكرر ، وفُسِّر بأنه تكرار الصغائر وإن لم

ص: ٢٤٧

تكن من نوع واحد، ومنها ارتكاب الصغيره مع الاستخفاف والتجري.

ولا يخفى وجود أسباب أخرى لمغفره الذنوب منها الشفاعة والتوبه واجتناب الصغائر منها ولا يخفى أن كل معصيه إذا قيست إلى العظيم تكون عظيمه إلا أن الكبائر فى المقام هى لبيان وتمييز بين التكاليف الشرعيه من أن بعضها رئيسيه ولها من الخطوره ما لها وبعضها غير رئيسيه وليس له تلك المرتبه من الخطوره.

فالاستدلال بالآيات تام إجمالاً وإن خدش فيه أعلام العصر. هذا كله مع عدم صدق الكبيره على الصغيره وإلا فهو خارج عما نحن فيه.

الاستدلال بالآخبار على عدم اعتبار الصغائر :

إن جميع ما صرحت به الروايات من مصاديق الكبائر ولم تذكر للصغائر مصداقاً وهذا يدل إجمالاً على عدم اخلال الصغائر بالعداله.

منها صحيحه ابن أبى يعفور، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتنب الكبائر التى أوعده الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلاله

على ذلك كله...»(١). فإنه (عليه السلام) خص اجتناب الكبائر بالذكر ولهذا التخصيص بالكبائر دون الصغائر مفهوم وهو أن ارتكاب الصغائر ما دامت صغائر لا تكون مخله بالعدالة، وهذا تقريب الاستدلال اجمالاً.

وقد أشكل على هذا الاستدلال بعده صياغات:

الصياغة الاولى: بأن هذا المفهوم من قبيل مفهوم اللقب وهو محل كلام في دلالة.

وهذا الاشكال مدفوع لأنه ليس من الاستدلال بمفهوم اللقب بل هو من أقوى المفاهيم وهو مفهوم التحديد وهو ما يكون النص فيه بصدد بيان تحديد وتعريف حقيقه الشيء فكل ما يؤخذ في هذا المقام من قيود له مفهوم بل هو أقوى من مفهوم التعليل ومفهوم الشرط ويعبر عنه بأنه أقوى المفاهيم لأنه في مقام ذكر القيود الجامعه والممانعه.

والثانية: عدم صحه دعوى عدم ذكر الصغائر في صحيحه ابن أبي يعفور؟ باعتبار قوله (عليه السلام) بأنه ساتراً لجميع عيوبه وهو يشمل حتى الصغائر وذلك لأن الستر هو ستر لكل المخالفات الشرعيه التي منها الصغائر.

وهذا الاشكال أيضاً مدفوع بأمرين:

ص: ٢٤٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩١ ح ١ .

الأول: أن العمده فى صدق هذه العناوين والصفات كما فى تقريب الآيتين هو اجتناب الكبائر وتعير الخير أيضا عند قوله (عليه السلام): «ويعرف باجتناب الكبائر» وإلا لقال (عليه السلام): «ويعرف باجتناب المعاصى»، نعم صدقها على درجات. فهذه القرينه لفظيه لمنع التمسك بالاطلاق.

والثانى: أن كل ما ذكر فى الروايات أو فى جملها من المعاصى هى مصاديق الكبائر مثل الخيانه والكذب وشرب الخمر والزنى وهذه أمثله لاجتناب الكبائر لا- الصغائر فلو كان ملتزما بترك الكبائر تصدق عليها العدالة وهذه القرينه اللفظيه صالحه لمنع الاطلاق الشامل للصغائر، فاختلال العدالة بصدور صغيره منه مره واحده مع بقاء عنوان الصغيره عليها فيه تأمل واضح.

وقد نُسب إلى المحقق الهمداني (قدس سره) تقريب بتفصيل من عدم أخذ الصغائر فى العدالة، وحاصله:

أن الصغائر تاره ترتكب عن غفله وسهواً وشهوه وغيرها من الاعذار العرفيه وتاره ترتكب عن استخفاف واصرار ومكابره وعن عمد ففرق بين النمطين فإن الأول لا يعده عرف المتشرعه مخلا بالعداله ولا موجبا للخروج عن جاده الاستقامه بخلاف النمط الثانى فلو صدرت عن استخفاف وتجرى فإنها تعد مخله بالعداله بحسب ارتكاز المتشرعه.

وقد اشكل عليه بأن هذا هو مقصودكم: «من صدورها عنه بعذر» فإن كان العذر ينتهي إلى الشرع فهو جائز ولا موضوع للمعصيه وإن لم ينته إليه فهو حرام وليس بعذر بل هو تدرع بالعذر فالتفصيل لا يرجع إلى محصل.

إلا أن الصحيح الذى يرومه المحقق الهمداني شيئاً آخر - وإن كانت عبارته قاصره عن تأذيته - وهو أن الصغيره من حيث هي غير مخله بالعداله كصدورها عن شهوه وغفله فهي لا تخل بكونه مأمونا على دينه ولا بكونه ذا عفاف وستر وغيرها من العناوين الوارده فى الاخبار ما دامت صغيره نعم تخل بالعداله لو اقترنت بالاستخفاف والاستهزاء والتجرى والتحدى بحيث لم تبق على كونها صغيره.

فتفصيل الهمداني (قدس سره) ليس تفصيلاً فى الحقيقه بين الصغائر بل هو يشير إلى ما أشارت إليها الروايات(1) الداله على أن الزنا تاره يؤتى به عن شهوه جامحه وملحه ليس فيها مكابره ومعانده فإن هذه الروايات يستفاد منها أن الاستخفاف والعناد هو بنفسه عنوان يزيد الكبيره كبيره فكيف بالصغيره ومع عدم وجود الاستخفاف يخفف الكبيره ، فإن الاستخفاف

ص: ٢٥١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج أبواب جهاد النفس، باب ٤٥ ص ٧ وغيره ، وهى فى كتاب الكافى المجلد الثانى فى كتاب الايمان والكفر .

عنوان من عناوين الكبائر وقد ذكر هذا في باب التجري في علم الاصول.

ويستدل للمشهور أيضاً بذييل صحيحه ابن أبي يعفور قال (عليه السلام): «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعه من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من عله ، فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، و ذلك أن الصلاه ستر وكفاره للذنوب...». فإن الصلاه ماحيه لذنوبه فهو كمن لا ذنب له فإن الصلاه ترجعه إلى جاده الشرع لانحرافه عن جاده الشرع بما صدر منه. وهذه موافقه لمفاد آيه نكفر عنه سيئاته فالصلاه اماره توجب الرجوع والأوبه إلى جاده الشرع.

وبتقريب آخر لهذا الذيل : أن الاتيان بالصلاه من ترك الكبائر الذي هو يكفر الذنوب ويرجع إلى جاده الشرع وهو مفاد الآيه.

فهذا مجمل استدلال المشهور وهو وجيه متين؛ لعدم اخذ اجتناب الصغائر في العدالة وإن كان الأحوط اعتباره فيها إما من جهه الشبهه

ص: ٢٥٢

الموضوعيه إذ كثير من الصغائر تتلبس بعنوان من عناوين الكبائر فيحصل الاشتباه و إما من جهه الشبهه الحكميه فإن أخذ الاجتناب عن الصغائر في العداله ممكن، فإن منع إطلاق المعصيه - وشمولها لصغيره لوجود المقيدات - لا يرفع احتمال اعتبار الاجتناب عن الصغائر فمورد الاحتياط متحقق في الشبهه الموضوعيه والحكميه.

اعتبار المروءه في العداله:

اشاره

ويقع الكلام في أن عدم المروءه هل يتنافى مع العداله أم لا؟

الدليل الاول: اعتبارها في مفهوم العداله:

اشاره

فقد ذهب مشهور المتقدمين إلى أخذ موجبات المروه في مفهوم العداله بخلاف غالب المتأخرين فإنهم ذهبوا إلى عدم أخذها في مفهوم العداله فتجتمع العداله مع منافيات المروه.

ويمكن الاستدلال على ذلك بنفس الروايات الوارده في باب ٤١ كصحيحه أبي يعفور فقولہ (عليه السلام): «ساترا لجميع عيوبه» بتقريب أن العيوب عامه وشامله للعيوب الشرعيه والعرفيه، مع ملا-حظه أن المراد من العرفيه خصوص العيوب العرفيه التي لا تتقاطع ولا- تتنافى مع المقررات الشرعيه كما لو كانت في منطقه المباحات، فإن هذا العيب العرفي مندرج في الروايه لصدق العيب عليه.

وقد ناقش كثير من الأعلام بأن العيب العرفي ما دام ليس بعيب عند

الشارع فلا يعتنى به؛ لأن المدار على ما هو موجود عند الشرع أما ما هو المرجوح عند العرف فقط فلا يعتد به، وواضح أن الامام (عليه السلام) الذي هو ناطق عن الشرع لا عن العرف يريد بالعيوب بنظر الشارع لا بنظر غيره.

وحاصل الجواب عن هذا: هو أن الخدشه اجمالاً مبنيه على نقاش موضوعى حول حقيقه منافيات المروه وهو أن القبيح العرفى الذى لا يتقاطع ولا يتنافى مع الشرع هل يقتصر وينحصر حكمه فى العرف أو مآله إلى شىء آخر؛ إذ فى الحقيقه القبيح العرفى - إذا لم يتقاطع مع الشرع - يندرج تحت أحد العناوين العامه الشرعيه.

وبعباره أخرى أن ما عرف من وجود منطقه المباحات هى فى النظره الاولى مباحه أما مآلاً فهى تندرج تحت أحد العناوين الراجحه لزوماً أو ندباً أو المرجوحه شرعاً.

ضابطه حاكميه العرف فى الموضوعات:

ففى الحقيقه الحسن والقبح - فى هذه الموضوعات أو المصاديق العرفيه للحسن والقبح - يرجع إلى منطلقات واسس أوليه للمحاسن والقبايح فتتزل هذه العناوين على المصاديق شيئاً فشيئاً بحسب الآليات المستخدمه عند العرف فإذا لم يهدم الشارع هذه الآليات والتطبيقات العرفيه لعناوين الحسن والقبح تظل هذه التطبيقات على هذه المصاديق

متبعه ومعول عليها شرعا ، ففي الحقيقه الاعراف العقلائيه التي لا تتنافى ولا تتقاطع مع الحدود الشرعيه ترجع مآلا إلى تطبيقات أسس فطريه - التي هي نفس الشريعه التي هي الفطره التي فطر الله الناس عليها - و هذا بحثناه بحثا مفصلاً في علم أصول الفقه في أصول القانون وقلنا إن كثيرا من العمومات الفقيه لا يتصرف الشارع فيها ويترك تطبيقها بيد العرف فالعرف يستحدث لها مصاديق وآليات تنطبق عليها تلك العمومات.

فهنا نكته مهمه وهي أن طبيعه كل عموم شرعى إذا لم يتكفل الشارع بتحديد آليات مصاديقه بحدوده الخاصه له فإنه يعد ترخيص من الشارع للعرف بأن يطبق ذلك العموم بحسب سعه طبيعته.

ومثال هذا احترام الوالدين فإن عموم أو اطلاق (وَ صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) ، ولم يحدده الشارع المصاحبه و جعل التطبيق بيد العرف، فترى في زمن يكون الاحترام بالقيام لهما وتاره بتقيل يديهما وغير ذلك... ، وكذا ما جاء في صله الرحم فالعرف تاره يراه بارسال هديه وأخرى بالزياره وتاره بكذا... وغيرها من المصاديق و هذا ليس ببدعه بل هو كما عبرنا عنه في الشعائر الحسينيه بالعناوين الثانويه في الموضوعات فإن الحكم أولى والموضوع العام أولى أيضا ولكن تعنون المصاديق الخاصه بذلك العنوان العام ثانوى ، فأرسال الهديه للرحم بعنوانها الاولى هي ارسال هديه ، وأيضا يصدق عليها عنوان صله الرحم

وحكمه الاستحباب وبلحاظ انطباق عنوان صله الرحم عليه بالعنوان الثانوى فهو من مصاديق القضييه الواجبه فانطباق عنوان صله الرحم على ارسال الهديه من العناوين الثانويه فى الموضوعات إلا أن هذه العنوان الثانوى فى نفسه عنوان أوليقضييه أوليه نعم مصاديق هذا العنوان الأولى ثانويه أى مستجده ومستحدثه ولذلك إذا لم يحدد الشارع حدود المصداق بل تركه للعرف فهذا ترخيص من الشارع للعرف فى تحديد آليات ومصاديق ذلك العنوان العام وليس هو من الأمر البدعى فى شىء لأنه بترخيص الشارع نعم لو حدد الشارع حدود المصداق مثل باب الصلاه ترى الشارع حددها من المبتدأ إلى المنتهى وغيرها من الامور العباديه.

تطبيق بعض العناوين بيد العرف أم بيد الفقهاء ورجحان أو مرجوحه منطقه المباحات:

كثير من العمومات الشرعيه لم يحددها الشارع بل جعل للعرف الرخصه فى تطبيق تلك العمومات على المصاديق مثل آليات الحزن ومصاديقه فى الاخبار الصحيحه الأمره بالحزن على مصائب أهل البيت (عليهم السلام) لم يعين الشارع لها مصاديق... فتعين هذه المصاديق لا صله له لا بالفقهاء، ولا بالطباء، ولا بالفلاسفه، ولا المتكلمين ولا غيرهم، وإنما لها

صله بالأعراف فالأعراف تستحدث مصاديقها فتاره تطبيقها على آليات مثل البكاء تاره أو لبس السواد أخرى أو اللطم أو اظهار الكآبه وأخرى بالرثاء وغيرها ما دامت تلك المصاديق والآليات مباحه...

فمعنى عدم تحديد الشارع خصوصيه لهذه العناوين هو أن هذا عنوان مرسل من الشارع تطبيقه على مصاديقه تخيرا عقليا و هذا مثل اقيموا الصلاه فإن عدم تحديد الشارع لها من جهه المكان مرسل ومطلق بيد المكلف تطبقه فى أى مكان فله أن يطبقه فى المسجد أو فى البيت أو فى البر أو بالسفينه فى البحر أو بهذا اللباس أو بذلك اللباس.

فلا يقال كيف أن هذا العموم ينطبق على مصاديق جديده ومستجده فيشكل بالبدعه؟(1)

و هذا ما أخطأ فيه كثيرون - كالسلفيه - وكل ذلك للاشتباه بين ما هو

ص: ٢٥٧

١- (١) - أقول: من الغريب جدا الاشكال بالبدعيه على بعض الافعال أو العادات أنها لم تكن فى زمن النبي (صلى الله عليه و آله) أو أحد المعصومين (عليه السلام) مع أن هذا يناسب الاستدلال بسيره العقلاء أو المتشرعه لانها هى التى يشترط فيها المعاصره وإلا فان الادله على مثل هذه العادات وغيرها مثل سفره أم البنين عليها السلام بالعمومات والاطلاقات كاطعام الطعام واهداء ثوابه للاموات والتحليلات الموضوعيه لبعض موضوعات ومتعلقات الادله الاجتهاديه والفقاھتیه كتحليل حقيقه الموده فى آيه الموده مثلا وبيان اندراج سفره أم البنين مثلا فيها ... فالاشكال بالبدعيه بعدم وجود الفعل فى زمن المعصوم (عليه السلام) ناشئ من جهل أو غفله. من المقرر

ترخيص في المطلق والمرسل وبين غيره من الامور المحدوده التي إذا تجوزت تكون بدعه.

فإذا لم يحدد الشارع تلك المصاديق كما لو رتب الحكم على هذا الموضوع بسعته فمعناه ترخيصه بتطبيقه على أى مصداق من مصاديقه ولا يخفى أن بعض العناوين تكوينيه مثل شرب الخمر فلا دخل للعرف فى تطبيقها وأما بعض العناوين فهى فى طبيعتها انشائية بيد المكلف يطبقها مثل صلته الرحم والحزن و مثل النفقه على الزوجه مثل لباسها ومطعمها فهو مخير فى تطبيقه على أى آليه ومصداق فنفس تعميم الشارع وارساله هو ترخيص شرعى فى التطبيق، و مثل قوله تعالى (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) (١)، فأيام الله تطبق على كل ما تنطبق عليه الأيام ذات المشهد والحدث الإلهي.

فمن أعظم أيام الله يوم عاشورا يوم شهادته سيد الشهداء (عليه السلام) و يوم وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله) و يوم مولده فأحياء هذه الذكرى بأساليب متعددة ومتنوعه من الآليات المباحه التي يتفاعل بها المجتمع مثل انشاء قرص أو برنامج وغيرها من الآليات.

ص: ٢٥٨

١- (١) - سورة إبراهيم ، الآية ٥ .

عود إلى أنه ليس هناك منطقه مباحه بل كل منطقه للمباحات تندرج بشكل وبآخر تحت عناوين فوقيه موجه لرجحانها أو مرجوحيتها.

فقوله (عليه السلام): «ساترا لعيوبه» كيف تندرج منافيات المروه فيه بصدق العيوب عليها، ففي الحقيقه أن المروه تعنى نوع من اندراج الطريقه المعيشيه السلوكيه للفرد تحت ضوابط عامه سواء عقليه كانت أم شرعيه بحيث المصاديق المستجده وإن لم يرد دليل فيها بخصوصيتها إلا أنها تندرج بشكل أو بآخر تحت عمومات فوقانيه عقليه أو شرعيه راجحه لزوما أو ندبا أو مرجوحه كذلك بحيث إن الذى يحرز كيفيه انطباقها واندراجها هو العرف.

و هذا مرتكز حتى عند المتأخرين ولهذا قالوا: إن منافيات المروه لو كانت شديده بحيث توجب الهتك والمهانته العرفيه لأخلت بالعداله مع أن هذا الهتك ليس بشرعى خصوصى.

إذن، نلاحظ أن آليات المروه ومصاديقها تؤول إلى ادراج الأفعال بتواضع العرف تحت عناوين الزاميه فالقبايح المنافيه للمروه أو المحاسن الموجهه لها وإن لم تكن هى موارد خاصه بتحديد الشارع لها بعنوانها الأولى إلا أنها تندرج تحت عناوين أخرى والمحدد لذلك الاندراج هو العرف.

فمنافيات المروه الشديده منافيه للعداله ، وأما إذا كانت يسيره فهى

داخله فى الصغائر أو فى العيوب المرجوحه فلا مانع من تحديد العيوب فى الروايه للعيوب الشرعيه وإن كان الناطق والمتكلم هو الناطق الشرعى فهو لا ينافى دخول المصاديق العرفيه.

الدليل الثانى: الاخبار الداله على اعتبار المرؤه:

اشاره

١- روايه محمد بن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائى، عن الرضا، عن آباءه، عن على (عليهم السلام) قال: «قال رسول (صلى الله عليه وآله): من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت اخوته، وحرمت غيبته»^(١).

٢- معتبره عبد الله سنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «ثلاث من كن فيه أوجب له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم وإذا خالطهم لم يظلمهم: وجب أن يظهروا فى الناس عدالته، وتظهر فيهم مروءته وأن تحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم اخوته»^(٢).

٣- ما روى بعده طرق: تذاكر الناس عند الصادق (عليه السلام) أمر الفتوه فقال: «تظنون ان الفتوه بالفسق والفجور إنما الفتوه والمره طعام موضوع

ص: ٢٦٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ كتاب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩٦ ح ١٥ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ١٦ .

ونائل مبدول بشيء معروف، وأذى مكفوف، وأما تلك فشطاره وفسق»، ثم قال: «ما المروءة؟» فقال الناس: لا نعلم، قال: «المروءة والله أن يضع الرجل خوانه بفناء داره، والمروءة مروءتان: مروءة في الحضر، ومروءة في السفر، فأما التي في الحضر تلاوه القرآن، ولزوم المساجد، والمشى مع الإخوان في الحوائج، والنعمة ترى على الخادم أنها تسر الصديق، وتكبت العدو، وأما التي في السفر، فكثرة زاد وطيبه وبذله لمن كان معك، وكتمانك على القوم أمرهم بعد مفارقتك إياهم وكثرة المزاح في غير ما يسخط الله (عز وجل)»، ثم قال (عليه السلام): «والذي بعث جدى (صلى الله عليه وآله) بالحق نبيا، إن الله (عز وجل) ليرزق العبد على قدر المروءة، وإن المعونة تنزل على قدر المؤنه، وإن الصبر ينزل على قدر شدة البلاء»^(١).

٤- ما روى بأكثر من طريق: قال الصادق (عليه السلام): «ليس من المروءة أن يحدث الرجل بما يلقى في السفر من خير أو شر»^(٢).

٥- رواه عمرو بن عثمان التميمي، قال: خرج أمير المؤمنين (عليه السلام) على أصحابه وهم يتذاكرون المروءة، فقال: «أين أنتم من كتاب الله!!»

ص: ٢٤١

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ١١ أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، ب ٤٩ ص ٤٣٢ ح ١.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٤٣٣ ح ٢.

قالوا: يا أمير المؤمنين ، فى أى موضع ؟ فقال: «فى قوله : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فالعدل الانصاف ، والاحسان التفضل»(١).

٦- مرفوعه عبد الرحمن (بن العباس) : سأل معاوية الحسن بن على (عليه السلام) عن المروءه فقال (عليه السلام) : «شح الرجل على دينه ، وإصلاحه ماله ، وقيامه بالحقوق»(٢).

٧- روايه على بن حفص ، عن رجل قال: سئل الحسن (عليه السلام) عن المروءه، فقال: «العفاف فى الدين، و حسن التقدير فى المعيشه والصبر على النائبه»(٣).

٨- روايه الحارث الاعور: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) للحسن ابنه (عليه السلام) : «يا بنى ما المروءه؟ قال: العفاف وإصلاح المال»(٤).

٩- روايه أبان بن تغلب، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال : «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : المروءه استصلاح المال»(٥).

ص: ٢٦٢

١- (١) - المصدر نفسه، ص ٤٣٤ ح ٥ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٤٣٥ ح ٦ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ٩ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٨ .

٥- (٥) - المصدر نفسه، ص ٤٣٦ ح ١٠ .

١٠- مرفوعه عبد الله بن عمر، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «تعاهد الرجل ضيعته من المروءه»^(١).

١١- روايه عبد الله النهدي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «المروءه مروءتان: مروءه فى السفر، ومروءه فى الحضر، فأما مروءه الحضر، فتلاوه القرآن وحضور المساجد وصحبه أهل الخير والنظر فى الفقه،

وأما مروءه السفر فبذل الزاد والمزاح فى غير ما يسخط الله (عز وجل)، وقله الخلاف على من صحبك وترك الروايه عليهم إذا أنت فارقتهم»^(٢).

١٢- روايه أبى قتاده، رفعه إلى أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «ما المروءه؟» فقلنا: لا نعلم. فقال: «المروءه أن يضع الرجل خوانه بفناء داره، والمروءه مروءتان...» وذكر نحو الحديث الذى تقدم^(٣).

١٣- ما رواه الصدوق بأسانيده عن الرضا، عن آبائه (عليهم السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): سته من المروءه، ثلاثه منها فى الحضر، وثلاثه منها فى السفر، فأما التى فى الحضر، فتلاوه كتاب الله، وعماره مساجد الله

ص: ٢٤٣

١- (١) - المصدر نفسه، ح ١١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ١٢ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ١٣ .

واتخاذ الاخوان في الله، وأما التي في السفر فبذل الزاد، و حسن الخلق ، والمزاح في غير المعاصي»(١).

١٤- روايه حماد بن عيسى، عن ذكره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لمحمد بن الحنفية: واعلم أن مروءه المرء المسلم مروءتان: مروءه في حضر ، ومروءه في سفر ، فأما مروءه

الحضر ، فقراءه القرآن، ومجالسه العلماء، والنظر في الفقه والمحافظة على الصلوات في الجماعات، وأما مروءه السفر ، فبذل الزاد، وقله الخلاف على من صحبك، وكثره ذكر الله في كل مصعد ومهبط ونزول وقيام وقعود»(٢).

١٥- روايه حفص بن غياث، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : «ليس من المرءه أن يحدث الرجل بما يلقي في سفره من خير أو شر»(٣).

١٦- روايه الحسن بن الحسين العلوي، قال: قال أبو الحسن (عليه السلام) : «من مروءه الرجل أن تكون دوابه سمانا ، قال : وسمعته يقول : ثلاث

ص: ٢٤٤

١- (١) - المصدر نفسه، ح ١٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٤٣٧ ح ١٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ح ١٦ .

من المروءة: فراهه الدابة، و حسن وجه المملوك، والفرس السرى»(١).

١٧- عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ، قال : «قدر الرجل على قدر نعمته، و صدقه على قدر مروءته، و شجاعته على قدر أنفته، و عفته على قدر غيرته»(٢).

١٨- روايه زياد بن أبى سلمه، قال: دخلت على أبى الحسن موسى (عليه السلام) فقال لى: «يا زياد إنك لتعمل عمل السلطان؟» ، قال: قلت: أجل ، قال لى : «ولم؟» قلت: أنا رجل لى مروءه و على عيال و ليس وراء ظهري شىء . فقال لى: «يا زياد، لئن أسقط من حالك فأتقطع قطعه أحب إلى من أن أتولى لاحد منهم عملا- أو أطأ بساط رجل منهم إلا- لماذا؟ قلت: لا- أدرى جعلت فداك، قال: إلا لتفريج كربه عن مؤمن، أو فك أسره، أو قضاء دينه...» الحديث(٣).

١٩- روايه عبد الله بن سليمان النوفلى، عن الصادق(عليه السلام) قال: «يا عبد الله... حدثنى أبى، عن آبائه، عن على (عليه السلام) أنه قال: (من قال فى مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه ويهدم مروءته فهو من

ص: ٢٤٥

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج ١١ أبواب أحكام الدواب فى السفر وغيره، ب ٦ ص ٤٧٢ ح ١ .
 - ٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ١٥ أبواب جهاد النفس، ب ٢٤ ص ٢١٥ ح ١ .
 - ٣- (٣) - وسائل الشيعه: ج ١٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٤٦ ص ٢١٥ ح ٩ .

الذين قال الله (عز وجل): (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (١) «(٢)».

٢٠- روايه النوفلى عن الصادق (عليه السلام) قال: «يا عبد الله... وحدثنى أبى، عن آبائه، عن على (عليه السلام) قال: من روى عن أخيه المؤمن روايه

يريد بها هدم مروءته وثلبيه أوبقه الله بخطيئته حتى يأتى بمخرج مما قال ، ولن يأتى بالمخرج منه أبدا...» الحديث (٣).

٢١- روايه سليمان بن جعفر، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : من لم يحسن وصيته عند الموت كان نقصا فى مروءته وعقله، قيل: يا رسول الله كيف يوصى الميت؟ قال: إذا حضرته وفاته واجتمع الناس إليه قال: (اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ، اللهم إنى أعهد إليك فى دار الدنيا أنى أشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك، و أن محمداً عبدك ورسولك...» الحديث (٤).

ص: ٢٤٤

١- (١) - سورة النور ، الآية ١٩ .

٢- (٢) - وسائل الشيعة: ج ١٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٤٩ ص ٢١١ ح ١ .

٣- (٣) - المصدر نفسه .

٤- (٤) - وسائل الشيعة: ج ١٩ كتاب الوصايا، ب ٣ ص ٢٦٠ ح ١ .

٢٢- ما روى باسانيد متعدده، عن الصادق (عليه السلام) قال: «مدمن الخمر كعابد وثن يورثه الارتعاش، ويذهب بنوره، ويهدم مروءته، ويحمله على أن يجسر على المحارم من سفك الدماء، وركوب الزنا، ولا يؤمن إذا سكر ان يشب على حرمه وهو لا يعقل ذلك، والخمر لا يزداد شاربها الا كل ش»(١).

مفاد الاخبار فى العلقه بين المروءه والعداله:

فمن هذه الروايات يتبين أنه يوجد تلازم بين المروءه وبين العداله وهو إما تلازم ثبوتى أو إثباتى فإن كان ثبوتيا كأن تأخذ المروءه فى العداله بحيث يكون من لا مروءه له لا عداله له، وإن كان اثباتيا - كما هو أحد وجوه أخذ المروءه فى العداله- هو من باب أن المروءه أماره على العداله ومنافيات المروءه أماره على نفي العداله.

و هذا توجيه آخر للمشهور خلاصته أن المروءه وإن لم تكن دخيله فى العداله لكنها جعلت اماره شرعيه نفيًا وأثباتا عليها.

فهذه الاخبار التى تدل على التلازم بين العداله وبين موجبات المروءه إما أن تدل على التلازم الثبوتى فيكون للمروءه دخاله فى العداله و إما تدل على التلازم الإثباتى فهو أيضا نافعا فى المقام لاعتبارها حينئذٍ

ص: ٢٤٧

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٤ أبواب الاطعمه المحرمه، ب ١ ص ١٠٠ ح ١.

و هذا المفاد فى الواقع يقرب ويحقق لنا دليل آخر غير الدليل الروائى وهو أن العرف عندما يشاهدون شخصاً متهتكاً فى القيود العرفيه لا يكون لديهم وثوق باستقامته واتزانه وثباته على الجاده فهذا البيان إما اثباتى أو ثبوتى.

فهذا التقريب هو مفاد الروايات وهو يفتح الوجه العقلى بأن من لا- مروءه له لا- يحصل الوثوق به وما ذلك إلا لكون مرتكب منافيات المروءه يعتبره العرف رذيثاً ومهيناً وهاتكا لنفسه فلا يؤمن شره.

وبهذا نستطيع أن نستدل على اعتبار المروءه بالروايات الوارده فى الجماعه وهى (أن تثق بدينه)^(١) أى مأمونا على دينه، ومرتكب منافيات المروءه ليس بمأمون .

أو ما ورد فى أبواب صفات القاضى باب ٩ و ١١ ، وهى: «المأمون على الدنيا والدين» ، وأيضاً ما مر من مرسله يونس - وهى كالصحيحه - قال: سألته عن البيئه إذا أقيمت على الحق، أيجل للقاضى أن يقضى بقول البيئه؟ فقال: «خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبايح، والشهادات ، والأنساب ، فإذا

ص: ٢٤٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٨ أبواب صلاه الجماعه، ب ١٠ ص ٣٠٩، و ب ١٢ ص ٣١٩ .

كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً ، جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه»(١).

وأيضاً يمكن الاستدلال بما ورد في أبواب الشهادة من أن بعض الأفعال التي توجب إسقاط النفس وإهانتها تمنع من قبول الشهادة ولا وجه له إلا لأنها تخل بالمروءة أو أماره كاشفه عن إثبات العدالة أو نفيها ومن ثم نستطيع أن نستدل باخبار ما في صفات القاضي، ومنها:

١- ما عن العسكري (عليه السلام) : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه»(٢).

٢- موثقه أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً الحديث»(٣).

فإن صون النفس هو جعل الوقار لها بحيث لا يفعل مع ما يتنافى مع وقاره، فهذه وإن كانت وارده في باب الشهادة إلا أنها من جهه كشفها عن العدالة لا الشهادة فليست أجنبيه عما نحن بصددده.

٣- صحيح العلاء بن سيبه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أبا جعفر (عليه السلام) قال : «لا تقبل شهادة سابق الحاج ، لأنه قتل راحلته، وأفنى زاده ، وأتعب نفسه ، واستخف بصلاته قلت : فالمكارى والجمال والملاح؟

ص: ٢٦٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ٤١ ص ٣٩٢ ح ٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ١٠ ص ١٣١ ح ٢٠ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٤١ ص ٣٩٥ ح ١٠ .

فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء»^(١).

٤- موثق محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «رد رسول الله (عليه السلام) شهاده السائل الذى يسأل فى كفه»، قال أبو جعفر (عليه السلام): «لأنه لا يؤمن على الشهاده، و ذلك لأنه إن أعطى رضى، وإن منع سخط»، ورواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن خالد، إلا أنه قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): شهاده السائل الذى يسأل فى كفه لا تقبل...» الحديث^(٢).

فروايه (سابق الحاج) من جهه أن الذى لا يؤتمن على حيوان بحيث يعذبه فإنه لا يؤتمن على غيره، وأما الخبر الثانى واضح بأن هذه الامور تؤثر فى عدم الوثوق بالعداله.

فالصحيح - وفاقاً للمشهور - هو اعتبار بعض مراتب المروءه فى العداله إما ثبوتاً أو اثباتاً.

خلاصه ما تقدم فى المسأله ٢٣ أمور:

الأمر الأول: تعريف العداله والصحيح أنها ملكه باعته على الاستقامه العمليه فعلاً لا صرف الملكه ولا صرف الاستقامه العمليه.

ص: ٢٧٠

١- (١) - المصدر نفسه، ب ٣٤ ص ٣٨١ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ٣٥ ص ٣٨٢ ح ٢ .

الأمر الثاني: أن ترك الصغائر لم يؤخذ في ماهية العدالة وإن كان أحوط، هذا إذا لم تتبدل الصغيره إلى كبيره.

الأمر الثالث: هو أن ترك منافيات المرؤه الشديده أخذت في العدالة إما ثبوتاً أو اثباتاً وفاقاً للمشهور لنكته مرّ ذكرها .

الأمر الرابع - وهو ما نبهته - : اعتبار حسن الظاهر في العدالة ، و هل هو معتبر فيها ثبوتاً أو اثباتاً بحيث يكون كاشفاً عن العدالة.

اعتبار حسن الظاهر في العدالة:

توجد جملة من الروايات أخذت حسن الظاهر مثل قوله (عليه السلام) «إذا سئل عنه في محلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً» ، فقوله : «رأينا» أى ما ظهر لنا منه «إلا خيراً» .

وقوله (عليه السلام) : «مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها» وبعضها الستر والعفاف وغيرها... وفي صحيحه ابن ابى يعفور قال (عليه السلام) : «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه...» .

و هذا معناه حسن الظاهر .

وأيضاً توجد أخبار متعدده أخرى وقوله (عليه السلام) : «فهو مما كملت مروءته وظهرت عدالته» فظهور العدالة بهذه العلامات ومعناه كون حسن الظاهر من أمارات العدالة كما في أبواب الشهادات ، ومنها : «فهو

من أهل العدالة والستر»(١).

ومصححه يونس: «إذا كان ظاهراً مأموناً جازت شهادته»، فجملة من الاخبار داله على كفايه حسن الظاهر .

بحث حس الظاهر في مقامين:

المقام الأول: في اعتبار المعاشرة في حسن الظاهر أم لا؟ :

فجملة من الأعلام بل الكثير منهم بنوا على اعتبار العشرة وبعبارة أخرى أن البحث عن اعتبار العشرة هو لأجل أن حسن الظاهر هو الظاهر

البيئي في السلوك فالعشرة هي الموضوع لتواجد وتحقق حسن الظاهر.

وفي قبال هذا القول قول السيد الخوئي (قدس سره) الذي لا يشترط العشرة بل يكفي عنده أنهم يقولون أنه لم يظهر منه سوء فيفسر حسن الظاهر بعدم بروز سوء منه فحسن الظاهر عنده أمر عدمي لا وجودي ومن ثم أشكل على الشيخ الطوسي والعلامة في ذهابهم إلى أصالة العدالة حيث فسروها بعدم احراز الفسق منه، مع أن السيد الخوئي (قدس سره) لم يكتف في الرجال بعدم احراز الفسق بل شدد على اعتبار احراز الوثاقه فهو ممن يراها أمراً وجودياً فيشترط فيه احرازها باحراز الوثاقه التي هي شعبه من شعب العدالة مع أنه في باب الشهادة والتقليد هنا لا يشترط عنوانا

ص: ٢٧٢

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ كتاب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩٥ ح ١٣ .

وجوديا لكى يحرز بالعشره بل يكفى العنوان السلبي وهو عدم احراز السوء منه. و هذا المعنى هو الوارد فى الصحيحه بقوله (عليه السلام) «لا نعلم منه إلا خيرا» أى ليس لنا علم بسوءه.

هكذا بنى فى باب الشهاده والقضاء مع أنه يصر فى الرجال على لابدية احراز الجنبه الوجوديه فى سلوكياته وهنا يكفى عنده العنوان السلبي أى عدم العلم لا- العلم بالعدم. فلا يشترط العشره مع أنا نشترطها ولا نوافقه ونتأمل فى ما نسبه للشيخ الطوسى والعلامه الحلى من أنهما بنيا على أصاله العداله بالمعنى الذى يفسره ب(أن تثبت اسلامه وايمانه ولم نعلم منه سوء) و هذا مسلك موجود إلا أنه ليس بمسلك للعلامه الحلى والشيخ الطوسى بل العلامه الحلى يشترط فى أصاله العداله (أنه بعد احراز شخصيه الراوى من أنه أمامى وأنه ليس بشخصيه نكره فى البيئه الروائيه بين الرواه وفحصنا ولم نحزر الطعن عليه) فمعناه احرازنا سلوكياته الثبوتيه و هذا المقدار السيد الخوئى فى الرجال لا يقبله مع أنه قبل ما دونه فى باب الشهاده والقضاء.

فأصاله العداله - وهى اماره على العداله - تفسر تاره بأنها عدم احراز السوء من المسلم والمؤمن وتفسر أخرى بأنها احراز سلوكيات وجوديه وثبوتيه للمسلم والمؤمن فيشترط الفحص فى بيئته بحيث لا يرى طعنا فيه ، ولا يشترط القطع بعدم الطعن بل الفحص فى حدود بيئته الروائيه ،

فليس قول العلامة (قدس سره) باصالة العدالة على اطلاقه بل يشترط أولاً احراز شخصيه الراوى وأنه أمامى و أن لا يكون نكره فى البئيه الروائيه واحراز عدم الطعن فيه الذى يتحقق بمقدار الفحص فى بيئته الروائيه.

فحسن الظاهر بهذه الدرجه - كما فى علم الرجال - لا يقبله السيد الخوئى (قدس سره) ، فهو يشترط العلم بالقرائن الموجهه للعلم حساً بعدالته كالمعاشره مثلاً وهذه درجه أخرى شديده من درجات احراز الوثاقه فحسن الظاهره تاره يكتفى فيه بالدرجه الاولى وهى عدم احراز الفسق والسوء منه والثانيه كفايه احراز العدالة عن طريق الفحص فى بيئته الروائيه وعدم وجود ما يطعن به عليه وثالثه بما ذهب إليه السيد الخوئى (قدس سره) فى الرجال وهو مغاير تماماً لما التزم به هنا على ما قرره الميرزا على الغروى (قدس سره) فى باب التقليد.

و هذا بخلاف ما التزم به المشهور من الاكتفاء بحسن الظاهر - الذى تقدم ذكره بأن المحافظه على حسن الظاهر هو درجه من العدالة - سواء بمعاشره نفس الموثق مباشره للرواى أو بالاماره المعاشره للرواى فالمراد من اثبات حسن الظاهر بالمعاشره هو أن يكون مستند الاحراز هو المعاشره لنفس الموثق أو بالاماره المعاشره - بالكسر - فى جميع الابواب - كباب الشهاده وغيرها بخلاف باب الجماعه - حيث وردت روايات فى التخفيف من الاكتفاء بأدنى ظن فى امام الجماعه.

فالصحيح أن حسن الظاهر هو أمر وجودى عشروى لابد فى احرازه من الفحص بمقدار أنه لا يكون فى بيئته متهتكاً وهذه النكته مهمه فى باب العدالة ومهمه أيضاً فى علم الرجال وهى أن وثاقه الراوى تحرز بهذا المقدار فاحراز أن الراوى امامى له تعاطى علمى ودينى وأحراز هذا المقدار ميسور باحراز أنه شيخ اجازه و أن له كتاباً و أن الروايه عنه كثيره وأنه ممن لم يطعن عليه فى بيئته الروائيه و هذا المقدار يثبت الآثار فى التعامل الدينى والعلمى مع هذا الراوى... وليس ما يدرك بالمعاشره غير هذا !!

فحقيقه حسن الظاهر لا- افراط ولا- تفريط فيه معناه فليس كالتقول الأول الذى يكتفى فيه بعدم العلم بالسوء وهو ما نسبه للعلامه(قدس سره) ولا القول الثالث الذى يشترط العلم الوجدانى أو التعبدى باحراز الوثاقه بل هو القول الثانى وهو احراز عدم السوء بالفحص فى بيئته العمليه والمعيشيه بحيث لا يوجد فيها عليه طعن .

مثل أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذى هو شيخ الصدوق ووالده شيخ الكلينى وهو واقع فى كثير من كتب الاصحاب، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الواليد وهو شيخ المفيد ووالده شيخ الصدوق فابنه أحمد شيخ إجازة مع أنه لم يرد فيه توثيق مثل أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، فكثير من الرواه وشيوخ الاجازه ، والطرق للشيخ الطوسى

وغيرهم لكتب الاصحاح مثل جعفر المؤدب فإنه عالم بالنحو والأدب وله مكانته العلميه ولكن لا توثيق له بخصوصه والسيره السلوكيه ليست بأزيد من هذا.فهو ليس بشخص نكره بل هو معروف وله مكانته ولم يطعن عليه أحد فهذا هو معنى حسن السيره وهو ما رأينا منه إلا خيراً أى لم نرى منه سوء. فهذا من امارات الوثاقه وهو ظن معتبر بالعداله وقد ذكرنا هذ المطلب فى بحث الرجال فى الجزء الأول بأن الخبر الحسن أو الشخص الممدوح الذى لم يطعن عليه يلحق تعبداً باماريه حسن الظاهر فيندرج تحت الخبر الصحيح وهو الحاق صغروى تعبدى باعتبار أن حسن الظاهر اماره على العداله. ومن ثم نبني على حجيه خبر الحسن كما يذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) أيضاً وهو ما يعبر عنه بالخبر المعتبر - إذ فى الاصطلاح يعبر عن الخبر الحسن بالمعتبر فى قبال الخبر الصحيح والموثق - وهو ما قامت الاماره التعبديه على حجيته . وحجيته لكون حسن الظاهر اماره على العداله . فالعشره فى حسن الظاهر ليست بشرط ولكن الشرط هو رجوع حسن الظاهر إلى العشره ولا يعتبر لابديه العلم الوجدانى فى اثباتها أو اشتراط المباشره للمعاشره. وإنما اللازم أن ينتهى إلى العشره ولا يبرز منه فى بثيته السلوكيه سوء، وليس هو صرف عدم العلم بالسوء كالقول الأول، وهذا المبحث مهم جداً فى احراز العداله فى الابواب الفقهييه وفى التوثيقات الرجاليه.

المقام الثاني: هل يعتبر في حسن الظاهر افادته الظن أو الاطمئنان؟

وهذا أيضاً موجود في بعض الروايات كما في صحيحه ابن أبي يعفور، قال (عليه السلام): «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك»^(١)، فهي ظاهره بأن المدار على ظاهر حاله لا على الاطلاع على واقعه. وقوله (عليه السلام): «فإذا كان ظاهر الرجل مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه»^(٢)، إذ جعل المعول على الظاهر لا الباطن فلا عبره بالعلم، فالظاهر من الاخبار عدم اشتراط العلم بالباطن بل يكتفى بحسن الظاهر، فالعدالة إما أن تعرف بالاستقامه في الاعمال وهي الأعم من الظاهره والباطنه فإذا قلنا أن حسن الظاهر أماره على العدالة فهو اماره على الاستقامه الباطنه والظاهرية فالذى أحرز وجداناً هو الظاهر وليس هو كل العدالة، ولا يشترط العلم بالعدالة بدائرتها الوسيعة حتى العلم بالاستقامه في الباطن، وهذه الروايات تنفي اشتراط العلم بالاستقامه الباطنيه، فلا حاجه للعلم بالعدالة بهذا المقدار وإلا لكان

ص: ٢٧٧

-
- ١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩١ ح ١ .
 - ٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٣ .

اشترط فيها العلم بالاستقامه الباطنيه، وكذا لو عرفت العدالة بالملكه فى الظاهر والباطن فالعلم بذلك أيضا غير لازم كما هو مفاد الروايات.

ويؤيد ذلك : روايه علقمه بل يمكن اعتبارها أيضاً : «كل من كان على فطره الاسلام جازت شهادته... فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر»^(١).

فكلمه الستر قرينه على حسن الظاهر ليس بأمر عدمى بل هو أمر وجودى أى يشترط احراز الستر باستقامته الظاهرية وليست بصدد تفسير العدالة بعدم الاحراز وإن كان صدر الروايه يوهم تفسير العدالة بعدم العلم بالسوء إلا أن كلمه الستر قرينه على ما ذكرناه .

وتوجد أخبار فى أبواب صلاه الجماعه وباب ١٠ وباب ١١ من أبواب صفات القاضى إلا- أن عمدتها هى هذه الاخبار التى وردت فى أبواب الشهادات. وهى تامه الدلاله على عدم اعتبار العلم الشخصى أو الظن الشخصى بل الاكتفاء بالظن النوعى.

مناقشه السيد الخوئى فى اعتباره كفايه حسن الظاهر فى ثبوت مرجع التقليد، وعدم اعتباره فى توثيق الرواه؟

إلا أن الكلام مع السيد الخوئى (قدس سره) الذى اكتفى بالظن النوعى أيضا

ص: ٢٧٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب الشهادات، ب ٤١ ص ٣٩٦ ح ١٣ .

إلا أنه في علم الرجال وفي تطبيقاته لم يكتف بالظن به بل يقيد اعتبار حسن الظاهر بالموجب للعلم ومن ثم في موارد عديده من علم الرجال لم يعتبر قرائن عديده من قرائن حسن الظاهر المفيد للظن النوعي و ذلك باعتبارها لم توجب العلم بالوثاقه والعداله بل ذهب إلى أن بعضهما موجب للمدح وبعضها وإن كانت صفة صلاح إلا أنها لا دلالة على التوثيق أو المدح بالمره . و هذا تدافع بين ما التزم به هنا وبين ما التزم به في علم الرجال والأبواب الفقيه ، وهذه ملحوظه كبرويه... ،

وملحوظه أخرى في صغريات حسن الظاهر فإنه في علم الرجال وأبواب الفقه يفند القرينه الواحده تلو الأخرى بأنها لا تفيد حسن الظاهر والحال أن حسن الظاهر ليس شيء آخر وراء هذه الأمور فصغرياً حسن الظاهر ليس وراء كونه شيخ اجازه وصاحب كتاب ومتلمذا على الأكابر وو كيلاً لمعصوم ومعروفاً غير نكره في بيئته الدينيه والعلميه ولم يقدح ويطعن عليه... ، وهو لا- يقبل أى شيء من ذلك حتى بدرجه قليله مع أن حسن الظاهر ليس وراء هذه الامور فمثلا- عمرو بن شمر فأهل العامه كالذهبي وغيرها قالوا : عنه أنه رافضى مع أنه من المختصين بجابر بن يزيد الجعفي الذين تعاطوا رواياته ولم يطعن عليه بشيء، وأيضا قالوا عنه: (كان أمام مسجد النخع صاحبه ثلاثين أو عشرين عاماً فما سبقته إلى المسجد ولم أخرج من المسجد بعده) .

والسيد الخوئي (قدس سره) لا يقبل شيء من ذلك، إلا أن يحصل العلم بذلك، أو يعتمد على مثل الشيخ النجاشي (قدس سره) التي توثيقاته بحسب مسلكه المتشدد ضد روايات المعارف وخلاف مسلك المشهور الموافق للاخبار الصحيحة المتقدمه فحسن الظاهر اماره قويه فلا يعتبر معه العلم الشخصى . نعم لا نشترط التسبب إلا أنا لا نتشدد بحيث يصل إلى الافراط باشتراط العلم أو التفريط بحيث يكتفى باصالة العدالة حتى يعلم بصدور السوء منه مع ما تقدم منا.

والصحيح أن هذه القرائن تؤخذ على نحو الحجج الانضماميه ومن مجموع هذه القرائن يثبت المطلوب لا بنحو القرينه المستقله فى اثبات الوثاقه فمثلا- مع ورود اسمه بكثره فى البيئه الروائيه ومع كونه يدخل المسجد قبل الفجر ويخرج آخر الناس وكونه صاحب كتاب وكونه مثلا وجه أصحابنا وكونه المقدم من أصحابنا فى علم الكلام ولسان أصحابنا فى الخصومه مع أهل الخلاف وكثير الروايه التى تعنى التبادل العلمى مع الأكابر ومع عدم العلم بصدور السوء منه فإن هذه كلها لا تدل على حسن الظاهر عند السيد الخوئي (قدس سره) ومن تبعه مع أن حسن الظاهر ليس شيئا آخر وراء هذه الأمور. فبون كبير بين ما اختاره هنا السيد الخوئي ومعظم من جاء بعده وبين ما اختاروه فى علم الرجال وفى الأبواب الفقيهيه، حتى عبروا فى علم الرجال عن هذا المسلك ب(مسلك

المتساهل في التوثيق) ، مع أنه هنا أعظم فإنه مقام مرجعيه ونيابه وولايه فهو منصب إلهي بخلاف الروايه وعلى الأقل يكون مساويا لمقام الروايه ومع ذلك قبلوا حسن الظاهر هنا ولم يقبلوه في قبول الروايه.

ثبوت العدالة بالبينه وخبر الواحد:

ثبتت العدالة بشهاده العدلين ويدل على حجيتها مضافا إلى التسالم بين المسلمين هو ماورد من النبوى المستفيض فى القضاء عند الفريقين :«إنما اقضى بينكم بالبينات والأيمان» فالبينه لها استعمال سابق على استعمالها فى القضاء لا أن البينه كانت معتبره لاعتبارها فى باب القضاء بل البينه التى هى فى نفسها بينه والمفروغ عن كونها بينه وحجه فى القضاء ... نعم قد أعطيت صلاحيه زائده فى باب القضاء من حيث الحكم على وفقها مع وجود المنافى لها فلسان النبوى هو اعطاء البينه اعتبارا فى باب القضاء زائداً على اعتبارها فى نفسها وفى كل الابواب و ذلك لأن باب القضاء موضوع تصادم الأدله وتزاحمها ومع ذلك قد اعتبرت البينه فى موضع النزاع والتصادم زائده على اعتبارها فى نفسها.

وبعض الأعلام قال بأنه لا- ينحصر فى البينه بل يكفى فى ثبوت العدالة أو فى الشاهد خبر العدل بل خبر الثقة لقيام السيره العقلانيه على حجيته فى الموضوعات . إلا- أن الصحيح أن خبر العدل الواحد أو الثقة ليس حجه فى الموضوعات فى كل الابواب وإنما هو حجه فيما لم يكن

فى معرض النزاع وبعبارة أخرى فى غير الموضوعات التى ىترتب عليها حق لشخص على شخص آخر لو لم يكن فى المقام نزاع، وذلك لأن ترتب الآثار لطرف على طرف آخر ىتشدد فىه عند العقلاء نعم ورد لدينا من خصائص مذهب أهل البيت (عليهم السلام) التى هى سيره الرسول (صلى الله عليه و آله) التى سنّها أنه ورد عنه (صلى الله عليه و آله) أنه «يقضى فى الاموال بشهادة العدل الواحد ويمين المدعى» .

فتثبت بخبر العدل إلا أنه غير مستقل، والصحيح أن خبر العدل الواحد لم يقبل مستقلاً مطلقاً خلافاً للسيد الخوئى (قدس سره) ومن بعده فلا يقبل خبر العدل الواحد فى التحاق أى اثبات حق لطرف على طرف.

والصحيح أن خبر الواحد لا يقبل فى الموضوعات مطلقاً وعليه فلا تثبت العدالة بخبر الواحد. نعم قد يقال: إلا أنه لا ربط لها فى موارد التحاق أى اثبات حق لشخص على آخر بل هو ثبوت تلك العدالة التى تثبت بحسن المعاشرة فاثبات العدالة شىء واثبات التحاق شىء آخر .

ثبوت العدالة بالشياع:

من المتسالم عليه الاعتداد بالشياع فى اثبات موضوعات عديدة من موارد عديده؛ لكونه وسيله من الوسائل التى يحصل بها الاطمئنان، ويعبرون عنه ب(الاطمئنان المستند إلى الشياع) ، وهو من أبرز مناشىء

الاطمئنان المعتبر والشياع تاره مباشره مثل الشياع على نفس رؤيه الهلال أى شياع بنفس الرؤيه أى بتعدد الرؤيه على نحو الشياع وتاره شياع بالاخبار عن وقوع الرؤيه عند من يكتفى به.

الشياع من مناشئ غير مستقلة فى الحجيه وقيمه الخبر الضعيف:

ولابد فى ثبوت البينه بالشياع من تحديد معقد اعتبار الشياع هل هو نفس الموضوعات أو على الاماره على الموضوعات أو على الاماره على الاماره على الموضوعات؟

فهنا لابد من الاشاره إلى نكته تفيد فى علم الرجال وهى تفسير المراد من الشياع والاطمئنان فى قبال الظن الخاص المعتبر كالامارات الخاصه المعتبره وقد بسطنا البحث عن هذا مفصلاً فى حجيه خبر الواحد من علم الاصول وهو خبر الثقه الذى هو فى قبال الخبر الموثوق به وكلاهما حججه.

والفرق هو أنه يوجد تاره منشأ نوعى منضبط يسمى بالظن الخاص كخبر الثقه والظهور وقاعده اليد وهى امارات منضبطه نوعيه وهى تفيد ظناً عند نوع العقلاء وتسمى بالظن الخاص أى الظن المعتبر.

وتاره تكون هناك مناشئ للظن متعددده كل واحد من تلك المناشئ ضعيفه غير معتبره فى نفسها إلا أنه إذا انضم إلى مناشئ أخرى بضم بعضها إلى بعض يعتد بها؛ لأن قيمه الاحتمال هنا تتصاعد كماً وكيفاً إلى

درجة الاطمئنان... فإن تلك الظنون ليست خاصة وليست معتبره فى نفسها إلا أنها لا تلغى بل تتراكم حتى تولد العلم و هذا هو ما يشير إليه من قال بتراكم الاحتمالات كالمحقق التستري وتابعه الشيخ الأعظم الانصارى (قدس سره) عليه فى الرسائل قال: إن الاجماع المنقول ليس بحجه إلا أنه جزء حجه بمعنى أنه إذا انضم إلى غيره من القرائن يفيد الاطمئنان. و هذا نفس التواتر فإنه أقوى من خبر الثقة وهو يتولد وينشأ من أخبار كثيرة وإن كانت ضعافاً، فالكثير يُخطئ ويظن أن التواتر لا يحصل إلا من تراكم اخبار صحيحه أو على الأقل من أنضمام أخبار صحيحه وغير صحيحه ، والصحيح أن التواتر يحصل حتى من ضعاف الاخبار وليس هو من ضم اللاحجه إلى الحجه. نعم هو من ضم اللاحجه إلى اللاحجه المستقله بل هو من ضم الحجه غير المستقله إلى الحجه غير المستقله فهذا برهان رياضى وهى نظريه قديمه فى بحث الرياضيات والمقصود على أى حال أن النتيجة تابعه لأخس المقدمتين لا- ينطبق على ما نحن فيه لأن ما نحن فيه النتيجة تابعه لمجموع المقدمات فيتصاعد الظن حتى يتولد الوثوق أو الاستفاضه أو التواتر.

ومن هنا نعرف أهميه الاخبار الضعاف وما يترتب عليها ؛ إذ يحصل من جمعها الخبر المتواتر المفيد للقطع والخبر المستفيض والخبر الموثوق الذى قد لا يحصل من الخبر الصحيح، فالخبر الذى بهذه المثابه

لا يمكن الاستغناء عنه لا كما يقول بعض من هو في غفله عن البحوث العلمية: لا بد من تصفيه كتبنا من الاخبار الضعاف!!

وقد ذكرنا أن لهذا الخبر الضعيف فوائد كثيره لا يستهان بها وأقلها أنه يفيد الاحتمال ، ونفس الاحتمال موجب للفحص ، كما أنه يوجب للباحث التصور وهو من الفوائد العظيمه لدى الباحث إذ بالتصور يرتفع عنده الجهل المركب، ولا يخفى وجود الخلط بين الخبر الضعيف وبين الخبر المكذوب والمدسوس والموضوع، فالمراد من الخبر الضعيف هو الذى لم يُعلم دسه ووضعه، وإنما هناك كلام فى سنده، وهذه الخاصيه موجوده فى الخبر الصحيح أيضا، إذ يحتمل فيه الوضع، فالاحتمال لا يوجب نعتة بالدس، لأن المدسوس هو ما علم دسه ووضعه.

ومن ثم يجب أن لا نفرط فى الظنون غير المعتميره استقلالاً و ذلك لاعتبارها انضماماً ومن هنا تعرف المؤاخذة على متأخرى هذه العصر من عدم قبولهم الظنون ذات القيمه الاحتماليه فى التوثيق ككون الرواى شيخ اجازه وصاحب كتاب وكونه وكيلا وكونه كثير الروايه وغيرها من القرائن التى ليست بحجه مستقله إلا أنها بانضمام بعضها لبعض تولد التواتر أو الاستفاضه أو الاطمئنان بالوثاقه فهذه الغفله الخطيره المطبقه من كثير اعلام العصر فى التوثيق الرجالى.

ص: ٢٨٥

والحاصل أن كون هذه القرينه غير حجه مستقلة لا- ينفي كونها ذات قيمه احتماليه فبانضمامها إلى غيرها تولد القطع أو الاطمئنان. والشيعاء من هذه القبيل فإن من ثبت عنده الشيعاء الذى لا يثبت من واحد واحد من الناقلين بمعنى عدم اعتبار الخصوصيات بما هى مفرد بل يعتمد عليها بما هى مجموع خصوصيات الناقلين بما يحمله كل واحد من قيمه احتماليه.

فكون هذا النمط من الشيعاء يقبل هنا ولا يقبل فى الرجال فيه تأمل وكذا الشهره . نعم فى طيات كلمات السيد الخوئى (قدس سره) فى علم الأصول قال بأن الشهره مثلاً ليست بحجه إلا إذا افادت الاطمئنان وهذا يرجع إلى تراكم الاحتمالات وهذا بعينه المفروض يجريه فى علم الرجال، وأن ما نقاشه به من الظنون بأنها ليست بظنون خاصه ولم يقد دليل على اعتبارها بما هى مستقلة عن بعضها وأما لو لاحظها منضمه مع بعضها البعض وولدت الاطمئنان لكانت حجه لافادتها الاطمئنان وهذا هو مراد المتقدمين الذين اعتمدوا على هذه الظنون لا بعنوان أنها ظنون خاصه بل بمجموعها، فكلام المتأخرين وأهل هذا العصر فى وادٍ وبحث القدماء فى وادٍ آخر إذ مراد القدماء ليس أنها قرائن خاصه بل المراد بها قرائن لا يُعتد بها فى كل مجال بما هى حجج غير مستقلة إلا بانضمامها

(مسأله ٢٤) : إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره (١).

إلى بقية الظنون كما ذكرنا عن صاحب المقابس والشيخ الأعظم من أن الاجماع المنقول ليس بحجه بل جزء حجه، أى الحجه الانضماميه وما تحمله من قيمه احتماليه، ولا بد من وزن القيمه الاحتماليه التى تحمله تلك القرينه حتى يعرف قدر ما يحتاج إليه من القرائن المولده للاعتبار.

المسأله الرابعه والعشرون: اعتبار الشروط حدوثا وبقاء أو حدوثا؟

(١) تقدم فى (المسأله ٢٢) أن هذه الشروط مأخوذه حدوثا وبقاء .

نعم لو كانت الفتيا صرف أماره كالروايه لكفت تلك الشروط حدوثا دون البقاء إلا أنها ليست كذلك لأن الفتيا والمرجعيه والفقاهه ليست اماره محضه بل هى منصب وزعامه وولايه وسلطه تشريعيه وقد بينا أن الولايه والسلطه التشريعيه يلزمها أخذ الشروط حدوثا وبقاء، وهذا بيان عام .

والبيان الخاص: هو أنا قد بينا فى كل دليل دليل من الأدله بوجود قرائن على أن تلك الشروط شرائط استمراريه - كما ذكرنا فى الموت من أن الأصل انقطاع الولايه إلا- أن المجتهد يعتمد بعض الأدله، كالأستصحاب فى اثبات خصوص مسأله البقاء على تقليده - هذا إذا لم

(مسأله ٢٥) : إذا قلد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر (١).

يدل الدليل الاجتهادى على أخذها حدوثاً وبقاءً والصحيح أن بعضها كذلك مثل قوله (عليه السلام) «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه» ، وقوله (عليه السلام) : «المؤمن على الدين والدنيا» ، وقوله (عليه السلام) : «انظروا إلى رجل نظر في حلالنا وحرامنا» ، وقوله (عليه السلام) - في مرسله الاحتجاج والمسند في غيبة الشيخ الطوسي - : «و أما الحوادث فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله» ، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده لمالك الأشتر (قدس سره) : «فانظر للحكم أفضل رعيتك» وغيرها من الأدله الواضحه فى الاستمرار، فكونه مخالفاً لهولاه وكونه مطيعاً لمولاه وكونه مأموناً على الدين والدنيا وكونه عارفاً وناظراً للحلال والحرام وكونه الحججه عليكم وله الولايه وكونه افضل الرعيه دال على أخذ هذه القيود حدوثاً وبقاءً.

المسأله الخامسه والعشرون حكم التقليد بدون مراعاة الشروط :

(١) و ذلك لأن رجوعه إلى غير الواجد للشرائط باطل كمن لم يقلد، نعم بالنسبه إلى شرطيه الأعمليه غير معتبر إلا فى مورد تخالف الفتاوى أما فى موارد فالرجوع إلى الجميع بل إلى المجموع ولا معنى لاستناده

لواحد دون الآخر؛ لأن التقليد هو الأخذ والتعلم للفتوى فإذا أخذها وهو عالم بالاتفاق عليها فهو أخذ بقول الجميع لا بقول دون آخر.

ويترتب على هذا ثمرات عمليه:

منها: أنه في بعض الامور لا بد أن يتعاطى فعلا مع مقلده، فإذا قلنا يصح الرجوع للجميع صح له التعاطى مع أى واحد منهم مثلاً فيعطى الخمس لأئهم وإن منعنا فلا يعطيه إلا الواحد وهو من قلده .

ومنها: أنه يفيد عند من يرى التقليد صرف الالتزام وقد رجح له في

مسأله البقاء فيصح الرجوع - إذا مات الجميع - إلى أيهم مع تعذر فتوى البقيه لعدم افتاءهم مثلاً فلا يكون من التقليد الابتدائي.

فلا- معنى لتخصيص التقليد بواحد دون الآخر في صوره الموافقه مع شمول الدليل للجميع على حد سواء مثل الاستناد في الاستنباط إلى الاخبار المتوافقه فهو استناد إلى المجموع دون الفرد لأن المجموع هو درجه عاليه ومتيه من الحجيه ومع وجود الدرجه العاليه منها لا معنى للاستناد إلى الأقل لأن الاستناد إلى الأعلم - في حال انضمام غيره له - أقوى وأمتن من الاستناد له فقط.

وتوجد أيضاً مضامين أخبار بهذا المعنى، كقول الراوى: (ذهبت إلى أصحابنا في الكوفه وكلهم أجا بونى بكذا وكذا).

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

المسأله السادسة والعشرون: البقاء على الميت الذي لا يجوز البقاء

(١) الوجه في ذلك هو أن فتاوى الأول في نفسها ليست بحجه وإنما حجيتها بواسطة فتوى الحى وفتوى الحى تكون اماره على ابقاء كل فتاوى الميت السابقه على حجيتها عدا مسأله حرمه البقاء وعدم شمول فتوى الحى لهذه المسأله للتناقض؛ و ذلك لأنه يلزم من نفس مسأله جواز البقاء على تقليد الميت عدم جواز البقاء على تقليده وما يلزم من وجوده عدمه غير مشمول للدليل.

وقد تقدم منا في أصل مسأله تقليد الميت أن هذا الاشكال يرد على جميع مسائل الميت المخالفه للحى و ذلك لأن من سَوَّغ البقاء على تقليد الميت حتى في المسائل التى تخالفه التى يفتى بنقيضها يلزم منه هذا المحذور، فشمول مسأله الحى لمسائل الميت المخالفه لفتاواه تهافت لأن تقليد الحى في البقاء على من يخالف رأيه تناقض.

والجواب عنه: أنه عندما يفتى بتقليد الميت فهو لا- يعين مصداق الميت ومن هو الأعلم ومن هو غير أعلم فلا تكون فتاواه حجه فى بقيه

الأبواب إلا إذا كان هو الأعلم بتشخيص المكلف وأما لو كان الميت هو الأعلم بتشخيص نفس الحي فتاوى الحي - غير مسأله جواز أو وجوب البقاء - الخلافيه لا تفعل وما يفعل هو خصوص فتواه بالبقاء على تقليد الميت فتوى الحي هي الفتوى التي لا مانع يعارضها ويناقضها وأما بقيه فتاواه فمشروطه بأن لا تتعارض مع فتاوى غيره الأعلم، نعم فتوى الأعلم الميت فى مسأله البقاء على تقليد الميت لا يمكن الرجوع فيها إلى الميت الأعلم لأنه يلزم منه الدور.

وأما بقيه الأبواب فبمسأله جواز البقاء على تقليده يدخل الميت فى دائره المقلدين الذين منهم الأحياء وفى مورد المخالفه يتعين الرجوع إلى أعلم من يصح تقليده فى دائره المقلدين فتوجد طوليه - بالنسبه إلى المكلف المقلد لا بلحاظ الثبوت فلا بد من لحاظ الحيثيات والجهات لمعرفة الترتاب بين شؤون الاحكام الشرعيه فإن باب الفتاوى مثلاً فى حكم القاضى مقدم على حكم القاضى هذا بالنسبه إلى القاضى نفسه لأن قضاءه يتولد من الفتاوى وأما بالنسبه للمكلفين فحكم القاضى مقدم رتبه على باب الفتاوى - بين البقاء على تقليده وبين بقيه الأبواب فمسائل التقليد ليست فى عرض بقيه الأبواب الفقيهيه و ذلك نظير تأخر باب القضاء والحكم القضائى على الفتاوى فى الأبواب الأخرى فالفتاوى فى باب التقليد متقدمه رتبه على الفتاوى فى الأبواب الأخرى ، فأولاً يجب

(مسأله ٢٧) : يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها ، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً(١).

اعتبار الاستناد في الأحكام إلى باب التقليد ثم بعد ذلك يستند إلى الأبواب الأخرى. وتسمى هذه الحالة بالورود والتوارد يعنى أن فتوى الحى فى مسأله تقليد الميت الأعلم تسد باب تقليد الحى فى بقية الأبواب لأن الفتوى الأولى تدخل الميت فى دائره المقلدين ويتعين تقليده باعتبار أعلميته.

والحاصل أن التشخيص ليس بيد المجتهد بل هو من صلاحيات المقلد فهو يطبق مسأله البقاء فيرجع إلى الحى فى جواز تقليد الميت وبهذه الفتوى يدخل الميت فى دائره التقليد ويتعين تقليده إذا كان هو الأعلم.

المسأله السابعه والعشرون: وجوب تعلم اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها

اشاره

(١) هذه الفتوى مخالفه لمشهور الفقهاء سيما المتقدمين من عدم صحه العباده إلا بالعلم التفصيلى باجزاءها وشرائطها وقد عبّر المتأخرون عن هذا بقصد الوجه وقصد التمييز إلا أن المتقدمين لهم وجه آخر...

وقد نقل الشيخ الانصارى (قدس سره) بأن السيد الرضى سأل أخاه: هل أن عمل تارك تعلم المسائل باطل؟

هذا، فكيف من قصر فى مورد التمام وأتم فى مورد القصر!! فقد أفتوا بصحة صلاته مع أن العباده إذا لم تعلم كيف تصح و هذا مما يدل على اعتبار العلم التفصيلى.

كفايه العمل بالاحتياط عن تعلم اجزاء العبادات وشرائطها

وقد أشرنا إلى هذا المطلب فى الاحتياط مع التمكن من الاجتهاد والتقليد وقلنا إن الاحتياط على سته أقسام:

والأول منها: الاحتياط الكبير وهو ما وقع عدلا للاجتهاد والتقليد ، و هذا ما استشكله المتقدمون والمتأخرون فى أنه هل فى عرض الإجهاد والتقليد أو فى طولهما ، وقد افتى بذلك بعض المتأخرون ومنهم الميرزا القمى (قدس سره) والميرزا النائىنى (قدس سره) ، من أن الاحتياط المطلق ولا- سيما فى العباده ليس فى عرض الاجتهاد والتقليد وعبارتهم فى ذلك: (تارك الاجتهاد والتقليد عمله باطل أو احتياطه باطل) . نعم الاحتياط الذى هو تابع للتقليد لا اشكال فيه لأنه تابع للتقليد أو الاجتهاد فالتقليد والاجتهاد الاحتياطيان لا اشكال فيهما.

الوجه التى اشكل بها على قيام الاحتياط مقام التعلم :

اشاره

وإنما الاشكال يقع فى الاحتياط الكبير وهو الذى ليس بتابع طولى

لهما بل هو في عرضهما وقد ذكر لذلك وجوه:

الوجه الأول: أن الفراغ اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وجوابه:

إن الفراغ اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني ولا- يتحقق الفراغ اليقيني إلا- بالامثال اليقيني والامثال الاجمالي لا يقين بتحقيقه للفراغ فكما يلزم العقل بأصل الامتثال فإنه أيضا يلزم باحراز الطاعه وهذه من مراحل الحكم التى هى متأخره عن مرحله التنجيز والامتثال إذ ربما يمتثل الانسان ويطيع ويسقط الامر إلا أنه لم يحرزه فالعقل حاكم بوجوب الاحراز فيمكن التفكيك بين أصل الطاعه وبين احرازها.

وفيه: أن احرازها كما يتحقق بالامثال التفصيلي يتحقق بالامثال الاجمالي فهذا الوجه غير تام لأن احراز الامتثال لا يتوقف على الامثال التفصيلي بل يتحقق حتى بالامثال الاجمالي فلا يثبت المطلوب.

الوجه الثانى: أن العلم التفصيلي مقدمه وجوديه للامتثال وجوابه:

إن العلم التفصيلي مقدمه وجوديه لتحقق الامتثال فبدون العلم تفصيلاً لا يوجد الامتثال ، فمثلا من لم يتعلم حروف سوره الفاتحه وكيفيه النطق بها أو بقيه ما يجب قراءته فى الصلاه فإنه لا يمكنه أن يحقق الصلاه فالتعلم مقدمه وجوديه للصلاه.

وفيه أنه أخص من المدعى إذ كثير من الأمور لا يكون العلم التفصيلي بها مقدمه وجوديه إذ يمكن تحققه بالعلم الاجمالي بل هو مقدمه علميه لا- وجوديه لأن كل عمل يأتي به يحتمل موافقته للواقع وعليه فيمكن أن يوجد الواقع بدون تعلم نعم لا يمكن العلم بالتحقق إلا بالتعلم.

الوجه الثالث: عموم أدله التعلم:

عموم أدله التعلم وأنه الحجج البالغة له تعالى وما أورده الصدوق في باب البيان وأنه الحجج البالغة لله حيث يسئل المكلف يوم القيامه لما لم تعمل فيقول لم أعلم فيقال هلا تعلمت. فقال هذه الحجج البالغة لله تعالى توجد أدله متعدده من آيات وروايات قد أستدل بها على وجوب التعلم وهذه الأدله مبنايه . فمنهم من ذهب إلى أنها وجوب ارشادي أو وجوب تكليفي طريقي أي ليس المدار عليه بل المدار على المطروق والمنكشف .

ولا- يخفى الفرق بين الحكم الطريقي والحكم الظاهري فالطريقي ليس بمعنى الظاهري إذ قد يكون حكم واقعي إلا أنه طريقي إلى غيره وهو قد يتشابه مع الحكم الظاهري من حيث الخواص إلا أنه قد يكون واقعيًا وقد يكون ظاهريًا.

فملاك الحكم الطريقي في غيره لا- في نفسه, والبحث في أدله وجوب التعلم مبنائياً فمنهم من يستفيد الوجوب النفسى ومنهم الوجوب الطريقي ومنهم من يستفيد الغيرى... فالاستدلال على وجوب التعلم نفسياً بهذه الأدله النقليه أول الكلام وإن كنا نحن نبني على أنه حكم واقعى ونفسى طريقي وليس بارشادى وقد ذكرناه فى محله.

الوجه الرابع: عدم تحقق الامثال والطاعه:

إنه يشكل فى أصل الامثال ونفس الطاعه لا احرازهما بدون علم تفصيلى فالاشكال لا من حيثه الاحراز ولا من حيثه فوات قصد الوجه والتميز بل من باب أن الامثال والطاعه عباره عن مثول العبد أمام اراده مولاه والمثول وهو نوع حضور - والحضور بالنسبه إلى البارى ليس بحضور جغرافى وجسمانى - وإنما هو حضور بتوسط العلم بارادته.

و إما الامثال الاجمالى هو عزوب وانصراف عن اراده المولى فالحضور أمام اراده مولاه يتحقق بالعلم بارادته والعلم بسبيل ربه فالحضور يتحقق بنفس العلم بالاراده وهو مقابل للتجرى لأنه ابتعاد عن ساحته تعالى، فالطوعانيه ليست صرف هذه الطقوس بل هو مثول وحضور وهو لا- يتحقق إلا- بالعلم باراده المولى والاكتفاء بالامثال الاحتمالى بالعلم الاجمالى مع التمكن من الامثال بالعلم بالتفصيلى نوع

من التجري والتمرد والابتعاد عن ساحته تعالى . نعم ، لو لم يتمكن من الحضور كما لو عجز عن العلم التفصيلي اكتفى بالامثال الاحتمالي للعلم الاجمالي. وهذا ما ذكرناه من عدم الاكتفاء بالاحتياط الكبير الذي لا علم فيه بتوسط الاجتهاد أو التقليد وإنه ليس في عرض الاجتهاد والتقليد فلا بد من التعلم تفصيلاً باجزاء وشرائط العبادات.

فما هي الامثال والطاعة تقتضى بنفسها أن يطلع الممثل على اراده مولاه فعدم الاطلاع فيه نوع من الابتعاد عن ارادته والتمرد عليه والدليل هو أن ماهيه الامثال عقلا وعقلايا قوامها في فرض التمكن بالمثل والحضور المتحقق بالاطلاع على اراده المولى فتتحقق الامثال والطاعة التي يترتب عليها الثواب بنفس العلم والاطلاع على اراده المولى ، وأما مسأله الاكتفاء بدون علم تفصيلي لا يحقق الامثال والطاعة سواء في العبادات أو التوصليات إلا أنه في التوصليات لم يلزم الشارع بالامثال ولهذا في التوصليات إذا لم يقصد الامر لا يتحقق الامثال ولكن يتحقق ترك المعصيه بالاداء ولو بنيه غير قصد الأمر فيتحقق الأمر التوصلي بصرف ترك الترك يعنى بصرف الأداء ولهذا يفرق بين عنوان الاداء والامثال إذ الامثال لا بد من قصد الامر والثواب مترتب على الامثال لا على الأداء فالثواب مترتب على الامثال في العباديات والتوصليات .

نعم، سقوط العقوبه في التوصليات على نفس الأداء وهو صرف ترك

ترك المأمور به مثل النفقه على الزوجه والوالدين فإنه نفق لا بقصد الأمر فإنه وإن لم يكن عاصياً إلا أنه ليس بممثل ففرق بين الاداء والامثال فالاداء يعدم المعصيه ولكن لا يحقق الامثال لأنه يحتاج إلى قصد الأمر.

ففى التوصليات لدينا دليل على الاكتفاء بصرف ترك المعصيه وهو الاداء وأما فى العباديات فلا يكتفى بالاداء فلو افترضنا إمكان التفكيك بين الأداء والامثال لما كفى الاداء عن الامثال بل لابد فى العباديات من قصد الأمر لأجل حصول الامثال وعنوان الامثال وماهيته متقومه بمثول العبد وحضوره أمام اراده مولاه وهو لا يحصل إلا بالعلم والعلم بحكم المولى و ارادته هو نفس الوصول إلى ارادته.

ومثال تقريبي أنه لو قيل لعبد أن مولاك فى القصر يريد شيئاً منك فقال أنا لا أذهب إليه وإنما أحقق مطلوبه لأنه اجمالاً يريد هذا أو هذا وبخلافه عبد آخر قيل له أن مولاك يريد منك شيئاً فتوجه العبد إلى مولاه - مع علمه الاجمالى بمراده - فنفس الحضور للتعلم والاكتشاف والاطلاع على ارادته القاهره نفس التعلم والحضور انقهار وامثال وخضوع وطوعانيه فهو دخيل فى نفس الطاعه بخلاف الأول فإنه وإن أدى الفعل إلا أنه عنده نوع من التمرد وجموح وانفلات، ولهذا المتأخرون فى المذهب الكلامى فى النيه قصد الوجه وإن كنا لا نوافق عليه إلا أن ارجاع قصد الوجه والتميز إلى المثول هو ما نعتمده.

(مسألة ٢٨) : يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً ، نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما(١).

ولهذا ذهبنا إلى اشتراط العلم التفصيلى باجزاء وشرائط العبادات ولا يكفى الامتثال الاجمالى بدون تعلم أصلاً فإنه امتثال ناقص للمتمكن من التعلم فلا يساوى الامتثال مع العلم فضلاً عن كونه أكثر امتثالاً لأنه تمرد على طاعه المولى فنفس المثل والحضور أمام اراده المولى داخل فى نفس عنوان الامتثال والطاعه للمتمكن منه، نعم الامتثال الاجمالى مع العلم التفصيلى من الاجتهاد والتقليد لا مانع منه وهو الاحتياط المتولد من الاجتهاد والتقليد وقد تقدم تفصيل ذلك فى المسائل الاولى.

المسألة الثامنة والعشرون: وجوب تعلم مسائل السهو والشك وما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره)

(١) و هذا هو البحث المتقدم فى مسأله ٢٧ - ولعل سبب فرد هذه المسأله عن المسأله السابقه هو ما ذكره الشيخ الانصارى(قدس سره) من أن ترك تعلم مسائل الشك والسهو فى الصلاه موجب للفسق - غايه الأمر أن البحث هنا فى الشرائط والأجزاء حال الشك والترديد بالكيفيه. والتقييد بمحل الابتلاء غالباً باعتبار ما يكلف به فلا بد أن يتعلم وظيفته حال الشك والسهو.

والوجه عندنا هو ما قدمناه فى المسأله السابقيه من أن عدم التعلم والاكتفاء بالامثال الاجمالى عزوف وتمرد أمام اراده المولى.

نعم لو غفل ودخل فى الصلاه وشك، فعلى ما بنى عليه من حرمة قطع الصلاه - للخبر الصحيح تحريمها التكبير وتحليلها التسليم أنه قبل السلام يحرم عليه قطعها - فيدور الأمر بين الحرمة وبين الاتيان بالامثال الاجمالى فهو غير متمكن من الامثال التفصيلى لوجود المانع الشرعى وهو حرمة قطع الصلاه فينتقل للامثال الاجمالى أما ولو دخل الصلاه وهو ملتفت ومتعمد ويعلم بابتلائه بالوظيفه والشكفيشكل الاكتفاء بهذه الصلاه لأنه من الامثال الاجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى.

وما ذكره الشيخ الاعظم (قدس سره) فى رسالته العمليه من (أن تارك مسائل الشك والسهو فى الصلاه فاسق وإن لم يتل)، لا يختص بالصلاه بل يشمل الصيام والحج وغيرها من العبادات ولا بمسائل الشك!.

وقول الشيخ (قدس سره) بفسق تارك التعلم - لو بنينا على عدم الاكتفاء بالامثال الاجمالى - واضح، وكذا لو بنينا على أن وجوب التعلم وجوب نفسى طريقى كما بنينا عليه فيكون تارك التعلم فاسقا وهذا لا اشكال فيه، إلا أنه قد يوجه كلامه (قدس سره) - حتى مع اكتفاء بالامثال الاجمالى وكون وجوب التعلم ليس بنفسى - بوجهين آخرين:

الوجه الأول: أن تارك التعلم متجرب والتجربى محرم شرعاً وقد نسب إلى الشيخ الانصارى (قدس سره) حتى من تلامذته عدم القول بحرمة التجربى وهو غير صحيح فإن ما أنكره هو حرمة العقليه لا الشرعيه وإلا لو بادر على مقدمات الفعل المحرم الأوليه فهو حرام بحسب الجمع بين الروايات الوارده فى باب التجربى فيمكن الحكم بالفسق لارتكاب هذا المحرم الشرعى.

الوجه الثانى: أن التجربى قبيح عقلاً وإن لم يكن معصيه على القول بعدم حرمة مطلقاً إلا أنه لا يحقق الوثوق بدينه فلا يصدق عليه أنه عادل، هكذا ذكره السيد الخوئى (قدس سره) مع أنه فى باب المروءه استغرب من المشهور بأن الصغائر غير خادشه فى العداله للعفو عنها مع أن المروءه التى هى ليست بتكليف الزامى تخدش بالعداله وتوجب الفسق .

وقد قال: إن هذه من الغرائب إذ كيف يكون الشىء موجباً للفسق وهو غير الزامى، وهنا نفس السيد يلتزم بعدم حرمة التجربى مع أنه خادش فى العداله ولهذا التزم بفسق حالى اللحيه فقد التزم فى مسأله حلق اللحيه احتياطاً وجوبياً ولو حلقها شخص يعتبر فاسق مستدلاً عليه بأن التجربى وإن لم يكن معصيه - أى أمر غير الزامى - إلا أنه يوجب الفسق لأنه مأخوذ فى العداله والوثوق بالدين وبهذا يندفع ما استشكله السيد الخوئى (قدس سره) فى المروءه فى (المسأله ٢٣) على المشهور؛ لأن ما

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

ذكره هنا هو ما ذكره المشهور .

وأيضاً يرد على أعلام العصر - من قبولهم أن التجري لا ينسجم مع الاستقامة على جاده الشريعة - : أنه كيف ينسجم مع العباده أى أن الفعل الصادق عليه عنوان التجري كيف يصدق عليه أنه عباده ومثول وخضوع وحضور أمام اراده المولى، وقد تبين أن اعلام العصر ارتكازا بينون على ما يبنى عليه القدماء وإن لم يقروه صريحاً.

المسأله التاسعه والعشرون: وجوب التقليد فى الاحكام الالزاميه وغير الالزاميه

(١) فيجب التقليد فى كل الافعال سواء الالزاميه أو غير الالزاميه وبعبارة أخرى الاحكام إما أن يعلم بها بالضروره فلا تقليد فيها أو لا- يعلم بها فلا- محاله لا بد فى بنائه الالتزامى على الاباحه أو الحرمة أو غيرها من الاحكام من توسط التقليد . كما يمكن أن يستدل على وجوب التقليد فى جميع هذه الامور باطلاقات أدله وجوب التعلم، وبالعلم الاجمالى بوجود الاحكام الالزاميه فى كل باب فيلزمه أن يتعلم مسائل ذلك الباب لينحل العلم بجميع الالزاميات.

ص:٣٠٢

وأيضاً يستفاد من كلمات الأعلام وجهان آخران :

قال السيد الكلبي يگانی (قدس سره) تعليقا على هذه المسأله: وجوبه (التقليد) فيما احرز عدم وجوبه وعدم حرمة غير معلوم، نعم يجب احراز ذلك عند احتمال كما يحرم التشريع مع الجهل. فعنده يجب التقليد لأمرين:

الأول: ما يحتمل كون الحكم الزامياً .

والثاني: فيما لا يحتمل كونه حكماً الزامياً لكنه يريد البناء الالتزامى على ذلك.

فالأول: ما يحتمل كون الحكم الزامياً فهنا يجب عليه أن يؤمن نفسه من احتمال العقوبة بالتقليد ولا تجرى البراءة قبل الفحص والفحص عن الدليل الاجتهادى بالنسبة إلى العامى هو التقليد وفتاوى المجتهد. فحاصل هذا الوجه أنه يجب على المكلف التقليد من جهة تأمين العقوبة فى العمل.

والثاني: ما لا يحتمل كونه الزامياً فإنه من جهة العمل لا يحتاج إلى تقليد لعلمه بعدم لزومه والعلم بعدم لزومه علم بنوع الحكم ولكنه لو أراد أن يبنى على أن هذا الفعل حكمه مستحب أو مكروه أو مباح فهو راجع إلى مسأله الالتزام البنائى كأن يريد أن يبنى على أن الفعل الفلانى حكمه كذا - مثلاً - فهو غير مرتبط بجهه العمل ، بل من جهة البناء على

الحكم واسناده إلى المولى فلا بد من التقليد لأن البناء تشريع وهو محرم.

إلا أن الكلام في تحصيل العلم بعدم الحكم الإلزامي فإنه لو استند إلى السرعة والعفوية فإنه ليس بمعذر و ذلك لما نبى عليه من أن حجيه القطع ليست ذاتيه وإنما الحجيه لليقين واليقين ليس عباره عن حاله جزميه وإنما اليقين هو نفس المقدمات المنتجه سواء حصلت الجزم أو لم تحصله؟ فلنفرض شخصاً حصلت عنده مقدمات منتجه ولكنه لم يحصل له الجزم لعارض كمرض أو تشتت بال او حاله غضب فإنه ملزم بالأخذ بمؤدى المقدمات المنتجه وغير معذور أو بالعكس فإنه لو جزم من منشأ غير منتج فإنه لا يعذر، فالصحيح أن القطع ليست حجيته ذاتيه وإنما الحجيه لنفس اليقين واليقين هو نفس المقدمات المنتجه لا الجزم.

نعم لو كان جزمه من مقدمات عن قصور فهو معذور ولكنه لا من جهه جزمه بل من جهه قصوره.

ص: ٣٠٤

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

المسألة الثلاثون: الاتيان بالافعال غير المحرمة مع احتمال الأمر بها:

(١) هذه المسألة مغايره لفرض المسألة السابقه فإن المسألة السابقه فرضها العلم بعدم الالزامين الوجوب والحرمه وأما هذه المسألة فهي عدم العلم بأحد الالزامين واحتمال الالزام الآخر .

فتاره ينظر إليها بالنسبة للمكلف غير المقلد وتاره ينظر إليها بالنسبة إلى فتوى الفقيه بالنسبة لمقلديه لو صادفتهم مثل هذه المساله فبالنسبه إلى الأول فإن المتعين هو الاحتياط بالاتيان على المكلف غير المقلد وبالنسبه للثاني - كما هو ظاهر الماتن - هو جواز الفعل رجاءاً و ذلك لفتوى الفقيه بالجواز... وبهذا يكون استشكال الميلاني (قدس سره) محمولاً على هذا الفرع بالنسبه للمكلف غير المقلد فإن وظيفته الاحتياط بالاتيان رجاءاً لا- جوازاً . ومع فتوى الفقيه بالجواز يكون الاحتياط بلحاظ الواقع لاحتمال الوجوب ولكنه جائز بالمعنى الأعم بلحاظ فتاوى المجتهد ، كما هو في موارد جريان البراءه في موارد الشبهه الوجوبيه ، ففي هذه

(مسأله ٣١) : إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (١).

الموارد يجوز للمقلد الاتيان لاحتمال المطلوبيه وبرجاء الثواب وكذا جريان البراءه فى موارد الشبهه التحريميه يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً.

المسأله الحاديه والثلاثون: عدم جواز البقاء على رأى المجتهد إذا تبدل

(١) لا- يقال إن الفتوى السابقه كالفترى اللاحقه و ذلك لأنه قد يقال إن الفتوى اللاحقه كاشفه على أن الفتوى السابقه غير واجده للشرائط بقاء لا حدوداً وإلا فهى حدوداً واجده للشرائط ومن هنا تأتى مسأله الاجزاء لكون الاعمال السابقه واجده لشرائط حجيتها السابقه ومخالفه للحجه اللاحقه، والصحيح هو الاجزاء لأن الفتوى السابقه فى ظرفها واجده للشرائط وبالتالى عمله فى ذلك الطرف واجداً للشرائط لاستناده لما ثبت توفره على الشرائط فهو نظير حاله تبدل التقليد من فقيه إلى آخر فصحيح أن الفتوى اللاحقه بنحو كلى وغير مختصه بزمن دون آخر ويفيد مدلولها عدم صحه الاعمال السابقه إلا أن اعتبارها متأخر عن اعتبار صحه الأعمال السابقه فإن الاعمال السابقه صحيحه بالفتوى الأولى إلى أن خرجت الفتوى الثانيه فمن حين زمن خروج الثانيه - وهو زمن مغاير لزمان حجيه الفتوى الأولى التى هى حجه فى ذلك الزمان إلى

ص: ٣٠٤

ابتداء الحجية الثانية - لا- تكون حجة فى زمن الحجية الاولى بل فى خصوص الزمان التى انتهت صلاحية الاولى وهو مثل البيع الفضولى فإنه على الانكشاف الحكمى تكون الملكية للمالك الأول وبعد الاجازة يكون الاعتبار بالملكية الثانية من حين زمن الاجازة فتكون ملك للمشتري فيه، فىكون اعتباران يتواردان على معتبر واحد فى زمان واحد فما قبل الاجازة الاعتبار للمالك الأول وما بعد الاجازة الاعتبار بملكية المالك الثانى فى ظرف الزمان السابق على الاجازة فالمعتبر واحد إلا أن الاعتبارين ظرفهما مختلف فلا- تناقض لأنه يعتبر فى التناقض وحده الاعتبار ووحده المعتبر ووحده الزمن و هذا خاص بكشف الخلاف التعبدى لا الوجدانى ولهذا قالنا بالاجزاء لاندراج كل فتوى تحت عموم أدله حجيه الفتوى فالسابقه مندرجه واللاحقه كذلك.

والكلام ليس فى الاجزاء بل فى عدم جواز التعويل على فتواه السابقه ولزوم العمل باللاحقه. والوجه فى ذلك بناء على الاجزاء بالفتوى الأولى لأعماله السابقه خلافا لبعض أعلام العصر من أن مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء إلا أن يدل دليل كحديث لا تعاد... وأما بالنسبه إلى المشهور فذهبوا إلى الاجزاء لشمول أدله الحجيه لها فلماذا لا تبقى تلك الفتوى السابقه فيما لم يحرز مخالفته للواقع؟

ص: ٣٠٧

امتراج الفتوى من الاخبار والتعهد ومن فوائده أن الاخبار عن المخبر بدون تعهد منه كذب في الجملة:

والوجه في ذلك هو أن الفتوى ليست اماره محضه والاخبار ليست مجرد حكاية محضا بل هو ممزوج بتعهد والتزام فهو شبيه الشهادة التي هي التزام من الشاهد بمضمون ما يشهد به وفي الحقيقة أن كل مخبر ليس هو مخبر فقط بل مخبر ومنشأ لمضمون آخر وهو انشاء تعهده بأن الواقع هو ما أخبر به ولهذا دائما الاخبار متضمنا اخبار وتعهد. وهذا نظير ما ذكر في البلاغ من أن كل الاخبارات فيها اخبار بالواقع وهو المعنى المطابقى واخبار بكون المخبر عالم بما أخبر به وهو لازم الخبر.

فالاخبار ليس هو مجرد حكاية فقط بل يشتمل على تعهد بمضمون الخبر ولهذا تختلف معانى الصدق والكذب في الآيات القرآنية وروايات أهل البيت (عليهم السلام) وقلما التفت إليها فإن لها معانى عجيبه غريبه فمثلاً من ضمن المعانى فى أخبار أهل البيت (عليهم السلام) وفى القرآن بشكل خفى فإن المخبر إذا لم يكن له قدره على أن يتعهد بمطابقه هذا الخبر للواقع فإنه يعد كاذباً وفعالاً إذا دققنا بتحليل هذا المضمون فإنه يكون كاذباً.

وذكر هذا فى الكتاب وعلى لسان أهل العصمة (عليهم السلام) فيه دلالة على أحاطتهما بالواقع ، ومن هذا القبيل لو أخبر أحد المعصومين (عليهم السلام) أحداً

بمعارف ولم يتعهد الامام (عليه السلام) إلا له بهذا الخبر فلو ذهب وأفشاه فقد ارتكب المفشى كذباً من عده نواحى ومن تلك النواحى التى تصدق على المذيع بأنه كاذب هو اخبار بأن الامام قال كذا فإنه كاذب لأن الامام لم يتعهد للكل بل تعهد لخصوص المذيع فقط ولم يتعهد لغيره فاخبار المذيع بأن الامام متعهد للجميع كذب لم يقله الامام (عليه السلام) .

وقد ذكرنا فى (الجزء الثانى من كتاب الرجال) ما يقارب عشر معانى للصدق والكذب فى روايات أهل البيت (عليهم السلام) ، فالخبر يصح الاعتماد عليه بالتعهد وإلا لو رجح المخبر عن تعهده فإنه لا يصح الاعتماد عليه.

وكذا الكلام فى الفتوى والروايه والشهاده فيما لو رجح الشاهد قبل انفاذ القاضى حكمه ولا يكفى فى هذه الامور إلا مع التعهد بالمطابقه ولهذا لو اطع المكلف على رأى المجتهد والفقيه من خلال مبانيه ولكن المجتهد لم يبرزه ولم يتعهد به فلا يصح للمكلف الاعتماد عليه لأنه لا تعهد به ولا مسؤوليه بمطابقه تلك الفتوى للواقع ، ولهذا تختلف الكتب العلميه والمبنايه عن الكتب الفتوايه لأن الكتب العلميه لا تعهد فيها بل هى موضوع للنقض والابرام وليس فى مقام التعهد بالواقع . ولهذا ترى كثيراً يحتاطون فى الفتوى دون المبنى ، فترى البعض فى المبنى يقول:

(مسألة ٣٢) : إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط، أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد(١).

(مسألة ٣٣) : إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل(٢).....

الأقوى الأرجح وغيرها من الاعتبارات فإنها لا تصب في التعهد بالفتوى بل من جهة الميزان العلمى والمعطيات التى يتعاطاها فهو يخبر عن مقتضى الصنائه العلميه ويتعهد بتلك الصنائه فقط وليس بصدد التعهد بمطابقه الفتوى للواقع.

المسألة الثانية والثلاثون: العدول من الفتوى إلى الاحتياط

(١) و هذا من قبيل المسألة السابقة فإن الفقيه إذا تردد سحب تعهده فيتعين على المكلف أحد الطريقتين إما التقليد مع مراعاة الأعم فالأعم أو الاحتياط.

المسألة الثالثة والثلاثون: الوظيفة عند تساوى المجتهدين

إشاره

(٢) أصل المسألة هو أن يتخير بينهما فى الجملة إلا أن المكلف تاره لا يعلم الاختلاف بينهما وتاره يعلم، فإن كان لا يعلم تخير أو بعض بينهما و ذلك لأن عدم علمه بوجود مسائل خلافية فهو غير عالم بالتعارض بين المجتهدين، فتكون الامارتان حجتين فعليتين ، فيجوز له

التخير أو التبعض، وأما لو علم بوجود اختلاف بين الفقيهين ، فهو ممن علم بالتعارض والأقوى مع التعارض ليس هو التسايط كما يذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) وتلاميذه كما تقدم سابقاً بل هو التخير فأحوط القولين هو نوع من الاحتياط في التقليد وليس هو سقوط للفتويين مع أن السيد الخوئي (قدس سره) يصوره بأنه نوع من تعارض الفتويين فمآله إلى التسايط وعليه فلا بد من العمل بالاحتياط إلا أنه لا يكون إلا احتياطاً في جميع الفتاوى الموجوده أو الاحتياط الكبير لكنه يقول إنه احتياط بين القولين، مع أن أحوط القولين ليس اسقاطاً للاماره بالتعارض بل هو اقرار ببقاء الامارتين على الحجيه وإلا فكيف يخير بينهما وقد تقدم مفصلاً أنه لا تساقط بل ابقاء على حجيتيهما فالتخير بين الفتويين على مقتضى القاعده كما ذهبنا إليه في التعارض وقد تقدم كل ذلك.

مسأله جواز التبعض في التقليد:

والأمر الجديد في هذا البحث هو جواز التبعض في التقليد هل هو على اطلاقه أو مخصوص بما إذا لم يلزم منه القطع بالمخالفه العمليه وما لا- يلانزم القطع بالمخالفه العمليه تاره يكون في مركب واحد وتاره في موضوعات متعدده ومثاله ما سأله أحد الفضلاء في الحج فإن بعض الفقهاء المعاصرين يحتاط بعدم الاكتفاء بالوقوف معهم فيرجعون إلى غيره ويقلدون في بقيه اعمال الحج ومن يرجعون إليه في مسأله الاكتفاء

بالوقوف معهم يخالف ذلك الفقيه في بضع أعمال الحج فالحج ليس بصحيح لا بالنسبه إلى الفقيه الأول ولا الفقيه الثاني فالعمل بنظرهما باطل ومن هنا استشكل السيد الميلاني (قدس سره) في هذا النوع من التبعض.

وقد أجت ذلك الفاضل بجواب، واعتمد أيضاً وهو: أنه فرق بين العمل الركني وغير الركني إلا- أنه في العمل الواحد مثل مسألتين في السعي مختلفتين أو في الطواف فهل يصح له أن يبعض في التقليد بل بعض الفقهاء قال ليس الكلام في العمل الواحد بل حتى في الباب الواحد وذلك لأن طبيعه المسائل في الباب الواحد متشابهة ومتراپطة باعتبار ما تندرج تحته من مسائل الأم الكليه فالتبعض في التقليد مع الاختلاف هو نوع من التناقض لأنه بحسب الفرض يقلد في كتاب الصلاه مسأله مجتهدا وفي مسأله أخرى مجتهداً آخر فصورتها مسألتان ولكنهما في الحقيقه يعتمدان على مسأله أخرى فوقانيه وهي أم في الباب فلا يصح التبعض في هاتين المسألتين لأنه تقليد لمبنيين مختلفين في مسأله واحده؟

ويمكن الاجابه عنه - إذا لم يكن في عمل واحد - بأن هذه المسأله المشتركه هي فتاوى عديده و ذلك لانحلال المسأله الأم بحسب تطبيقاتها الاستنباطيه التي بيد الفقيه على المسائل الفرعيه فيكون استنباط واجتهادوعليه فكل فرع من مسأله الأم خاضع للاستنباط وله أن يقلد في

كل فرع من فروع مسأله الأم فقيهاً إلا إذا علم بالمخالفة العمليه وله أن يقلد في تطبيق مجتهداً وفي تطبيق آخر مجتهداً غيره ولا تناقض بينهما في الواقع لأن تطبيقاتها مختلفه فيجوز تعدد التقليد في التطبيقات الاستنباطيه وإن اتحدت المسأله الأم الكليه. فمبدئياً وصناعياً يصح ولا مانع منه بل لولم يصح لما صح التبعض أصلاً لكون غالبيه الاختلاف في التطبيقات لا في المسائل الأم كدلاله صيغه الأمر على الوجوب وإنما الخلاف في تطبيقها هل تدل على الوجوب هنا أم لا؟ فلا تقليد في هذه المسأله بل في التطبيقات الاستنباطيه.

وقد عبّر عن هذه الضابطه في عدم المخالفه في خصوص العمل الواحد بأكثر من تعبير فمن تلك العبارات: ما ذكره بعض المعلقين على العروه من أن تقليدهما في العمل الواحد يشترط أن لا- يكون باطلاً- بنظرهما بحسب الواقع، مثل لو افتى زيد بأن الطواف يبطل بلئى العنق إلى الخلف وإذا قطع الطواف لا بد من أكماله من محل القطع وافتى عمرو بأن لئى العنق لا يبطل ولكن لو قطع طوافه لا بد من الاتيان به من الحجر الأسود فقلد هذا المكلف زيدا في الابتداء لمن قطع طوافه من محل القطع وقلد عمراً من بأن لئى العنق لا- يبطل ثم عمل فلوى عنقه وقطع طوافه وابتداه من محل القطع فهذا الطواف باطل بنظرهما وبطلانه مبطل للعمره أو الحج سواء كان جاهلاً أو عالماً.

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره(١).

وما ذكره بعضهم: من أن تقليدهما في العمل الواحد يشترط أن لا يكون العمل باطلا بنظرهما بحسب الوظيفة الأولى وإن كانت صحيحة بحسب الوظيفة غير الأولى فمثلاً- لو كان زيدا يفتى بعدم وجوب السوره ويفتى بوجوب الاتيان بثلاثت تسيحات في الأخرتين والآخر يفتى بعدم وجوب التسيحات الثلاث ويفتى بوجوب السوره وهذا المقلد قلد الأول في عدم وجوب السوره وقلد الثاني في عدم وجوب الثلاثت تسيحات فالصلاه بنظر الأول باطله لخلوها من التسيحات الثلاث وباطله أيضا عند الآخر لخلوها من السوره لكن هذا بحسب الوظيفة الأولى وإلا فباعبار الوظيفة غير الأولى ككونه جاهلا جهلا قصوريا فيمكن جريان قاعده لا تعاد في حقه فيصح عمله.

الترجيح بالأعدليه:

(١) مر سابقا أن جمله من المعلقين على العروه ذهبوا إلى أن هذا الاحتياط لا يترك وذكرنا أن مصححه عمر بن حنظله رجحت بالأعدليه أو الاورعيه وغيرها من الاخبار المتعاضده، وقلنا: إن المراد بالأعدليه هي التي لها ارتباط بالعلم والاستنباط وليس المراد بالأعدليه بحسب سلوكه العملي كقيامه بصلاته وصيامه وبقيه أعماله الفرديه ، بل المراد بالأعدليه

(مسأله ٣٤) إذا قلد من يقول: بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه (١).

بحسب عمله الفقاهتى كأن يكون أكثر عناءاً وجهداً من غيره فى الوظيفة الفقهيّة حيث ذكرت الأخبار الترجيح بالأفقيّه وهى الملكة العلميّه وبالأعدليّه والأورعيّه فى التطبيق والجرى على وفق تلك الملكة العلميّه وعليه فالمتعين هو الرجوع إلى الأعدل والأورع .

أما قوله : (فالأولى) أى الأفضل . وقوله : (بل الأحوط) باعتبار مرعاه

احتمال الواقع، وقد يستظهر منها أن الاحتياط وجوبى والأول استحبابى.

المسأله الرابعه والثلاثون: مسأله العدول إلى الأعلم

(١) قد أوجب جملة من المعلقين العدول إلى الأعلم لأن مسائل التقليد لا- يرجع فيها إلى من هو مشكوك الحجية بل يتعين الرجوع إلى الأعلم لأن غير الأعلم مفضول وعند وجود الفاضل مختلف فى حجيه المفضول فلا يرجع إليه فى المسائل التقليديّه مع وجود الفاضل لأنه دور واضح بخلاف قول الفاضل فإنه لا خلاف فى حجيته، نعم بعضهم أوجب العدول فى خصوص ما لو أفتى الأعلم بوجوب العدول لأنه من موارد التخالف بين الفاضل والمفضول باعتبار أنه فى موارد العلم بالمخالفة يتعين الرجوع إلى الأعلم.

(مسأله ٣٥) : إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد ، فبان عمروا ، فإن كانا متساويين في الفضيله ولم يكن على وجه التقييد صح ، وإلا فمشكل (١).

المسأله الخامسه والثلاثون: مسأله إذا قلد زيدا فبان عمراً وضوابط الفرق بين الداعى والتقييد وما فيها:

(١) وقد ذكرت في بيان الداعى والتقييد ضوابط متعدده، والصحيح أنها تختلف بحسب اختلاف الموارد والابواب، فقد ذكر السيد الخوئى (قدس سره) ضوابط لمعرفة الداعى من التقييد:

فمنها: أن القصد تاره يكون مقوماً للعناوين فهذا لا محاله يكون بنحو التقييد مثل قصد التأديب من الضرب فإنه إذا لم يقصد لا يتحقق التأديب وغيرها في الانشاءات فلو قصد الهبه لا- يكون بيعاً، وهذا مخدوش بموارد تعدد المطلوب كما هو في موارد الوقف إذا تعذرت الجبهه الموقوف عليها قالوا بأنه يصرف في الأقرب فالأقرب فإن أصل مطلوب الواقف هو خيرى ولكنه قيده بقيد آخر وبجبهه خاصه من باب تعدد المطلوب، فإذا انتفى ما قصده بخصوصيته ينتقل إلى الأقرب مع الغاء الخصوصيه لأنها على الفرض مطلوب ثانى لم يتمكن منه فيبقى المطلوب الأول على ما هو عليه. فالأمر القصدية لا- يلزم منها أن تكون دائماً وأبداً بنحو التقييد؛ لأن نحو التقييد تاره يكون بنحو تعدد المطلوب

وتاره بنحو وحده المطلوب فليس التقييد دائما ينتفى بانتفاء القيد و ذلك لاحتمال أن يكون القيد بنحو تعدد المطلوب.

ومنها: ما ذكره أيضا من أنه إذا تعلق القصد بأمر خارجي خالٍ من الجهه الاعتباريه فهو دائما بنحو الداعى لا التقييد لاستحاله تقييد الامور الجزئيه الخارجيه نعم لو كان فيه جهه اعتباريه فتلك الجهه قابله للتقييد وقابله أن تكون بنحو الداعى كما لو باع هذا الكتاب على أنه نسخه النجف وتبين على أنه نسخه لبنان فهنا فيه جهه اعتباريه وهى الالتزام المعاملى على أمر غير اختيارى يمكن أن يقيد فالالتزام المعاملى يقيد على أن هذه العين هى العين الفلانيه وإلا فهو لا يلتزم بالعقد ... فله الخيار، بخلاف لو علق على أمر اختيارى يكون من باب تخلف الداعى ولا يؤثر فى لزوم العقد لأنه يكون من قبيل التزامين التزام بأصل البيع والالتزام بتحقيق الشرط.

وعلى كل حال لا توجد ضابطه لجميع الموارد يتميز بها التقييد من الداعى إلا بحسب الموارد المختلفه حيثياتها وجهاتها إذ لكل باب وموضوع جهات وحيثيات مختلفه.

فالكلام فى التقليد يقع فى تصوير القابليه فيه للتقييد أو هو بنحو الداعى ؟

والصحيح أنه بحسب اختلاف التعاريف يكون بنحو الداعى على

ص: ٣١٧

بعض وعلى نحو التقييد على بعض آخر.

فالتقليد إذا عرف بأنه أخذ الفتوى والتعلم والاستناد فالقصد يكون بنحو الداعى و ذلك لأن التقليد هنا - بمعنى الاستناد أو العمل - حاصل و ذلك القصد لا يغير معنى التقليد فهو باقى على أنه عمل على طبق قول الغير فقصد زيديه زيد أو عمره عمرو لا تدخل لها فى الاستناد والعمل، نعم لو عرف التقليد بالالتزام كان للتقيد وجه بأن يقال: إنه بنحو التقييد لأن الالتزام بقول زيد غير الالتزام بقول عمرو إلا أن الأقوى أنه بنحو الداعى أيضاً لأن الأسم الشخصى - وهو زيد أو عمرو - ليست من الامور الدخيله فى التقليد مثل لو قال: أبيعك هذا البيت و النهار موجود فإن وجود النهار لا دخل له فى حقيقه البيع فلو تبين أن البيع وقع فى الليل فإنه لا يؤثر فى صحه البيع نعم لو علق البيع على وجود النهار لأثر تخلفه فى صحته البيع، نعم النهاريه والليليه لها دخل فى الاجاره فى المتعلق فالضابطه التى يمكن أن تذكر هى أن بعض الامور مقومه للمأمور به فيؤثر تخلفها مثل الزمان بالنسبه للاجاره وبعضها ليست كذلك فلا يؤثر تخلفها مثل الزمان بلحاظ البيع، فهنا كذلك فالعنصر المنوى والمقصود إذا لم يكن له دخل فهو من الدواعى وإن كان له دخل فهو من القيود فإن شراء اللحم لأجل الضيوف ليس من عناصر البيع فهو داعى وأما كون اللحم لحم جمل أو لحم غنم مثلاً ، من عناصر البيع فهو من القيود

ص: ٣١٨

(مسأله ٣٦) : فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور: الأول: أن يسمع منه شفاها. الثاني: أن يخبر بها عدلان. الثالث: إخبار عدل واحد ، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلا. الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بد أن تكون مأمونه من الغلط(١).

فإننا إذا عرفنا التقليد بالالتزام بقول المجتهد فاسمه الشخصى عنصر من العناصر المقومه للتقليد نعم ذكوريته وعدالته وغيرها عنصر من العناصر فلو قصد تقليد العادل فبان فاسقاً لكان من باب التقييد فيبطل التقليد لتخلف ما قصده.

والضابطه عند السيد اليزدى (قدس سره) يكمن فى الداعى والتقييد وليس تمام الفرق بل هى جزء الفرق وهو أن التقييد بأنه لو علم أنه كذا لما أقدم فإنه قلد زيदा باعتباره عمرو ولو علم أنه زيदा لما أقدم على تقليده بخلاف الداعى فإنه لو علم أنه زيदा لأقدم أيضا على تقليده إلا أن هذه الضابطه ليست تمام الفرق لعدم كونها سياله فى جميع الأبواب.

والخلاصه أن زيديه زيد وهو الشخص ليست دخيله فى تحقيق عنوان التقليد والاستناد وعليه فلا أثر لتخلفها وجودا أو عدما فى تحقق تقليد نعم أوصافه من العدالة والرجوليه دخيله فى تحقق التقليد.

المسأله السادسه والثلاثون: طرق الوصول إلى الفتوى

اشاره

(١) إن الوصول إلى فتوى المجتهد بطرق متعدده :

الطريق الأول: السماع:

ص: ٣١٩

السماع باعتبار أنه الحجية على قوله، وبعض الأعلام صوّر أن رأيه حجه وقوله حجه على الحجج فيكون حجه على الحجج والصحيح أن قول الفقيه وفتواه - التي هي اخبار عن الرأي - حجه وما لم يبرزها لا تكون حجه فالأخبار والقول فيه انشاء التزام وتحمل المسؤولية بهذه الفتوى فحججه الفتوى متقوم بالابراز والاخبار فنفس اخباره وقوله حجه لا- رأيه فالسماع طريق وعلم وجداني للفتوى التي هي نفس ابراز الرأي ولهذا لا يكفي العلم بنفس الرأي.

الطريق الثاني: البيه:

أى أن يخبر بها عدلان وقد تقدم الكلام مفصلاً في حججه البيه .

الطريق الثالث: اخبار الثقة:

اشاره

اخبار مطلق الثقة للسيرة العقلانية على قبولها في الشبهه الموضوعيه فكما أن خبر الثقة حجه في أصل ثبوت مدرك الفتوى فهو مقبول في نفس الفتوى وبنفس الملاك. وقد قيد الماتن (قدس سره) بكون خبره موجباً للاطمئنان .

والصحيح أن المعبر ليس هو الاطمئنان الشخصى بل النوعى وهو يحصل بمجرد كونه خبر ثقة وإن لم يكن عادلاً، نعم لو لم يكن ثقة اشترط أن يتولد الاطمئنان ويتحقق بالفعل كأن تنظم إليه بعض القرآئن

كما هو الصحيح عندنا من أن حجيه الخبر أما لكونها خبر الثقة أو لحصول الوثوق بالصدور، فما ذهب إليه الماتن (قدس سره) من اعتبار الوثاقه والوثوق قول متشدد.

تنبيه: في أن البحث المضموني للخبر موضوع لبقية الجهات المبحوثة فيه وثمرات ذلك:

أن الخبر يدرس من عده جهات منها المضمون وهو بحث ثبوتى ومنها الطريق والدلاله وجهه الصدور وهى ابحت اثباتيه فهذه أربع جهات تدرس حجيتها فى الخبر وكل الجهات الاثباتيه ما هى إلا وسيله للجهه الأم والاصل وهى الجهه المضمونيه فجميع الجهات ضروريه لا يستغنى عنها إلا أنها توابع لبحث تلك الجهه.

فالبحث المضمونى هو بمثابة الموضوع لتلك الابحت الاثباتيه فإن

البحث عن امكان المضمون وعدم تنافيه وتضاربه مع الخطوط العامه بالمذهب وهو ما يتمكن منه بسبب الاحاطه باسس الشريعه من النظره الشموليه بين هذا المضمون وبين بقية الخطوط العامه فى الشريعه والتنسيق بينها ثبوتاً إذ لعله يكفى فى اثبات هذا المضمون بمجرد الاطلاع على مضمونه لكونه موافقاً للكتاب مثلاً... وبعد الفراغ عن هذه الجهه تأتى مرحله البحث الاثباتى كالبحت الصدورى وجهه الصدور والدلاله وأهم تلك المباحث مبحث المضامين وقد أهمل! فصار البحث

مباشرة عن الصدور وجهته والدلالة كأن يكون عاما أو خاصا أو له مفهوم أم لا... وغيرها من أبحاث الدلالة . وهذه تعد مشكله وهى ما وقع فيه الحشويه من أخذهم بالاخبار بمجرد الفراغ من الجهات الاثباتيه بدون نظرهم للمضمون بل ترك هذا البحث وسخف بدعاوى، منها أنه بحث تحليلى وغير عرفى وذوقى. مع أن عمدته الروايات العلاجيه باب التعارض تُركز على هذا كالعرض على الكتاب وغيرها ولهذا ترى كتب الفقهاء واساطين القدماء كالشيخ المفيد (قدس سره) وغيره يؤكدون عمليا على هذا البحث ودوره. و هذا بخلاف الكتب المتأخره فإنها تركز على الابحاث الاثباتيه، ومع ذلك فأنظر إلى مثل الجواهر والمسالك والمبسوط والحلى فى نقل الآراء وتحليلها ومقارنتها واستخراج الشروط والاجزاء والموانع، فالكثير من هذه النتائج هو ثمره البحث المضمونى .

و هذا لا- يعنى أن الصدور وجهته والدلالة لا- دخل لها بل لها دخل ولكن ليست بمثابه البحث المضمونى فترى الباحث فى الاخبار المعرفيه العقائديه يريد أن يبحث عن الصدور مع أنه لا بد أن ينظر نظره أوليه إلى المضمون ثبوتاً حتى تأتى النوبه الاثباتيه ولهذا أول بحث فى مباحث التعارض هو العرض على الكتاب والسنة أى موافقه مضمونها أو مخالفته للضروريات فالبحث الثبوتى مقدم فى الدرجه الاولى على البحث الاثباتى و ذلك لأنه يمكن أن يستغنى عن الطرق بالوثوق بالصدور ولكن

(مسأله ٣٧) إذا قلد من ليس له أهليه الفتوى، ثم التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلد(١).

وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم. وإذا قلد الأعلم، ثم صار بعد ذلك غيره أعلم، وجب العدول إلى الثانى على الأحوط.

لا يمكن أن يستغنى عن البحث المضمونى إذ هو العمده ككيفية انسجام هذا المضمون مع مضمون آخر وبيان لوازمه وتدعياته وماهيته وتحليلها لاستخراج الاجزاء والشرائط والموانع فإن هذه كلها ترجع إلى البحث المضمونى كما اشرنا إليه.

الطريق الرابع: الكتابه المأمونه من الخطأ:

هو انشاء الفتوى بالكتابه المأمونه من الاخطاء والوجه فى ذلك السيره العقلائييه .

المسأله السابعه والثلاثون: من قلد من ليس أهلا وصحه أعماله

(١) و هذا تقدم وأما أن حاله حال الجاهل فباعبار أنه لا اماره شرعيه على صحه أعماله وعليه فلا يجترأ بما جاء به من أعمال إلا إذا طابقت من يجب عليه تقليده وإلا فلا.

ص: ٣٢٣

(مسألة ٣٨) إن كان الأَعلم منحصراً في شخصين، ولم يمكن التعيين، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأَحوط، وإلا كان مخيراً بينهما (١).

فما ذكره الماتن (قدس سره) من الاحتياط في تقليد الأَعلم هو على مبناه من أن تقليد الأَعلم من باب الاحتياط الوجوبى حتى في موارد عدم العلم بالمخالفة . ولكنه في المقام يخالف مبانيه (قدس سره) ، و ذلك لأنه لم يجزم بمسأله تقليد الأَعلم فالمحتمل عنده لو قلد أحدهما باختياره يدور أمره بين وجوب العدول ووجوب البقاء لاحتمال تعيين تقليد غير الأَعلم باختياره سابقاً فمقتضى الاحتياط أن يحتاط بين قوليهما لا أنه يحتاط بالعدول فإنه خلاف الاحتياط - على مباني الماتن (قدس سره) - فالكلام في مسأله إذا قلد غير الأَعلم ثم وجد الأَعلم فإن من يبنى في العدول على الاحتياط يحتمل التخيير بينهما ابتداءً وبعد اختيار أحد الطرفين يحتمل التعيين في غير الأَعلم فلا جزم بالعدول إلى الأَعلم وعليه يتعين الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين.

المسألة الثامنة والثلاثون: العلم بانحصار العلميه في أحد الشخصين

(١) هذا في مورد العلم بالمخالفة ؛ لدورانه بين الحججه واللاـحجه فيتعين عليه العلم بأحوط القولين وإذا لم يتمكن من العمل بأحوطهما يتعين العمل بمظنون العلميه ؛ و ذلك لأنه إذا تعذرت الموافقه القطعيه

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

(مسألة ٤٠) : إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مده من الزمان ، ولم يعلم مقدارها(٢)

تصل النوبه إلى الموافقه الظنيه وإلا تعين بمن كان احتمال أعلميته أقوى وعند التساوى يتخير.

المسألة التاسعه والثلاثون: الشك في زوال ما يعتبر في مرجع التقليد

(١) و ذلك للعلم التعبدى ببقاء تلك الشروط المعتمده بالاستصحاب.

المسألة الاربعون: عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط

اشاره

(٢) هذا من فروع مسأله عمل العامى بلا تقليد واحتياط باطل، وهو ناظر لعدم العلم بمقدار تلك الفتره التى عمل فيها بلا تقليد أى بالفتره التى كانت أعماله غير مجزيه... فإن علم بمطابقه ما أتى به لفتاوى من يجب الرجوع إليه صحت، وإن لم تكن مطابقه... فلا- يخلو: إما أن يكون الخلل فى الاركان فىجب القضاء ، و إما أن يكون فى غيرها وكان جاهلاً بسيطاً فىجب القضاء وأما بالنسبه إلى الجاهل غير البسيط كالجاهل المركبوالناسى فهل تجرى لا تعاد وغيرها فى الصلاه والحج أو لا تجرى إلا فى خصوص الناسى أو هو الجاهل القاصر أو الأعم، فالكلام يقع فى

ص: ٣٢٥

لا تعاد وذكر الوجوه التي بها تحرر بها حكم هذه الفروع.

الفرق في جريان البراءة بين القاصر والمقصر:

أما بالنسبة إلى جريان البراءة في الشك في الأقل والاکثر فالسيد الخوئی (قدس سره) یجری البراءة عن الزائد، أما المحقق التقی الأصفهانی (قدس سره) صاحب (هدایه المسترشدين) فذهب - كما هو الصحيح - فی خصوص الجاهل المقصر إلى عدم جريان البراءة لا العقلية ولا الشرعية و ذلك لأن التکلیف المنجز الذي فرط فيه المكلف إلى أن جهله غير معذور فيه فإن الجهل والنسيان بسبب التفريط في التکلیف المنجز لا تجرى فيه البراءة لعدم عقابه... فلا بد من اليقين بفراغ ذمته لعدم المؤمن من احتمال العقاب في الواقع للمفرط والمقصر الذي طرأ عليه الجهل والنسيان فبقريته كون البراءة الشرعية امتنانية لا تجرى في حق مثل هؤلاء وكذا البراءة العقلية فإن مثل هذا الشخص لا يقال في حقه قبح العقاب بلا بيان ولا يشمل دليل رفع عن امتى ما لا يعلمون الامتنان فالبراءة لا تجرى إلا في الشك في أصل التکلیف لا في التکلیف المنجز الذي ارتفع العلم به بسبب التفريط فإنه قد كلف وكان ملتفتاً ولكنه فرط وقصر إلى أن جهل أو نسي مقدار ما كلف به فلا تجرى البراءة بأقسامها. فمثلاً لو كلف بقضاء صلواته وكان ملتفتاً ولكنه قصر وفرط إلى أن جهل مقدار القضاء فإن المقدار الزائد لا تجرى فيه البراءة ، فمن

كان عالماً بالتكليف وفرط، أو احتمال أنه عالم وفرط، فهو غير معذور بجهله ونسيانه ولا يكون عقابه قبيحا فالمحتمل أيضا حاله حال المفرط فلم يحرز مورد جريان البراءة العقلية في حقه لاحتمال تفريطه وتقصيره بما كان واصلاً له ولا البراءة الشرعية لأنها امتنانية فلا تناسب مع المفرط والمقصر بأداء وظيفته بالشك والنسيان في التكليف إذا كان بسبب التفريط والتقصير أو احتمالهما لا تجرى فيه البراءة بخلاف الموارد التي يكون الشك في التكليف والجهل به لا عن تقصير وتفريط فإنه مجرى البراءة.

وزياده على هذا فقد وقفتُ على نص - ولعله في تنبيهات البراءة أو تنبيهات القطع لمناسبه معينه في باب قضاء الصلاة لكنى لم أجده في هذه العجالة - يدل على لزوم قضاء الأكثر وعدم جريان البراءة في مثل هذه الموارد ، والميرزا النائيني (قدس سره) يتبنى الوجه الذى ذكره صاحب الهدايه (قدس سره) وقد بينه بيان أكثر مما بينه المحقق التقى (قدس سره) في بحث الحجج كتنبيهات القطع بمناسبه تنجيز العلم الاجمالي أو تنبيهات البراءة من عدم جريان البراءة في موارد التفريط ، وقد اشار الميرزا النائيني (قدس سره)

فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذى يكون مكلفا بالرجوع إليه فهو ، وإلا فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبراءة على الأحوال، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

(مسأله ٤١): إذا علم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد ، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحه (١).

إلى أن بعض الاخبار يدل على ذلك - وفقاً للمشهور - وإن كان بعض المتأخرين يحملها على الاستحباب.

ويؤيد هذا: ما ذكره بعضهم وجهاً لما قال به لمشهور من أن جريان البراءه - مع التفريط فى الصيام والصلاه والديون وغيرها حتى نسي - يوجب العلم بالوقوع فى المخالفه أو الاطمئنان بها.

المسأله الحاديه والاربعون: صور الشك فى صحه التقليد بعد العمل

اشاره

(١) الشك تاره يقع فى صحه التقليد وأخرى فى صحه العمل المستند إلى التقليد و الشك فى التقليد تاره يقع بنحو استجماع الفقيه للشرائط وأخرى يعلم باستجماعه للشرائط ولكنه يشك هل كان بحجه شرعيه أو لا.

الصوره الأولى: الشك فى صحه التقليد والشك فى مطابقه اعماله لفتوى الفقيه الجامع للشرائط لكن شكه فى أن رجوعه إليه عن حجه أو غير حجه كأن استند إلى موازين غير صحيحه.

وفى هذه الصوره تصح اعماله لأن ما اعتمد عليه من الاماره - التى هى فتوى المجتهد - واجده لشرائط الحجه بل ذهب بعضهم إلى أن هذا يجرى حتى فى العقائد الحقه ، فمثلاً: لو اعتمد على غير الحجه فى

العقائد الحقه لكان من الناجين إلا أنه يمكن أن يؤخذ على ترك البرهان لاثبات ما عنده من الحق لأن الطريق البرهاني للهدى واجب ولو لأجل تثبيت ما عنده من الحق من اللواسب والشكوك إلا أنه من أهل النجاه.

الصوره الثانيه: أنه ليس من الشك في الأعمال لكون صوره عمله محفوظه ومطابقه لمن يرجع إليه وإنما هو الشك في صحه تقليده بسبب الشك في واجديته للشرائط فهذا الشك سارى إلى أصل صحه أعماله.

وبعض من علق على العروه يُلزم مثل هذا المكلف بالفحص عن واجديه الفقيه للشرائط فإن كان واجداً لها صحت أعماله وإلا جرى عليه من علم ببطلان تقليده وإن شك ولم يحرز الواجديه ولا عدمها فهل تجرى في حقه قاعده الفراغ أم لا؟

وجريان قاعده الفراغ واضحه الثمره على مبنى المشهور الذين يفتون بصحه أعماله مع صحه تقليده ظاهراً وإن كان عمله مخالف للفقيه اللاحق والتقليد عمل من الاعمال فتجرى قاعده الفراغ؛ لتصحيح التقليد المشكوك، وأما على مبنى أعلام العصر فتوجد ثمره أخرى بتصحيح التقليد؛ لأن العبره بالفتوى الواجده للشرائط، فإن كانت اعماله السابقه مخالفه لمن يجب الرجوع إليه في غير الأركان تجرى لا تعاد لتصحيح عمله بشرط أن يكون قاصراً غير مقصر وقاعده الفراغ تثبت صحه تقليده

فتجرى قاعده لا- تعاد فى غير الاركان إذا كان قاصراً غير مقصر فالثمره فى جريان الفراغ عند المتأخرين اضيق منها عند المتقدمين .

نعم هذه الثمره إذا كان يعلم بالتفاته ويشك فى تقصيره وإلا- فمع علمه بقصوره فهذه الثمره ليست تامه و ذلك لأن لا تعاد تجرى فى حقه إذا كان تقليداً باطلاً أيضاً وكان قاصراً فلا معنى لصحه تقليده لقاعده الفراغ لأن الاثار المترتبه على صحه تقليده مع المخالفه ببركه لا تعاد إذا كان قاصراً فى غير الاركان تثبت تلك الاثار مع القطع ببطلان تقليده إذا كان قاصراً أيضاً ببركه لا تعاد.

ولا- يخفى أن التردد بين وجوب الفحص بالنسبه إلى الاعمال السابقه وبين جريان قاعده الفراغ مع التسليم بوجوب الفحص للأعمال اللاحقه ، فهل الكلام فى جريان القاعده فى طول الفحص أم فى عرضه؟ فإنه مع عدم امكان الفحص تجرى القاعده فى تقليده بلا كلام.

وأما مع امكان الفحص الذى لا- مؤنه ولا- كلفه فيه فالفحص متعين أيضاً ، وأما فى الموارد التى يحتاج الفحص فيها إلى مؤنه زائده ، فظاهر جملة من الأعلام - ومنهم الماتن (قدس سره) - جريان الفراغ وعدم أيجاب الفحص الذى فيه مؤنه ؛ بشهاده أن الأعلام فى الفراغ والتجاوز - وليس البحث فى الاستظهار من كلامهم وإنما الكلام فى الاستظهار من الدليل مع متبه من كلام الأعلام على ما نقوله من عدم جريان الفراغ مع كون

الفحص يحصل بأدنى التفات فإن الاصول العلميه منصرفه عنه ؛ إذ أن

موضوعها الشك الذى فى رفعه كلفه ومؤنه - يذهبون إلى أن الشك إذا كان يزول بالتروى والتأنى وجب عليه التروى والتأنى فلا- يترتب على شكه أثر بل لا بدّ من التروى وأما الشك الذى لا يرتفع إلا بالفحص مع المؤنه فتجرى فيه قاعده الفراغ وهو مقتضى ظهور اطلاق أدلتها.

الصوره الثالثه: وفيه ثلاثه فروع:

وهى ما إذا كان الشك فى الأعمال المسنده إلى تقليد مشكوك الصحه فالأعمال - التى وقعت عن تقليد مشكوك - غير محفوظه صورتها فهل هى مطابقه للتقليد الجديد أم لا؟

وبعبارة أخرى : هى نفس الصوره السابقه بضميمه الشك فى موافقه الاعمال للتقليد الجديد .

وعليه فتوجد ثلاثه فروع:

الفرع الأول:

أنه يعلم بموافقه الأعمال التى وقعت عن تقليد مشكوك للتقليد الجديد فهذه تصح بلا كلام.

الفرع الثانى:

أن يعلم بمخالفتها للتقليد الجديد فيفصل بين صحه تقليده السابق

ص: ٣٣١

فتصح أعماله كما هو رأى المشهور وهو الصحيح وبين رأى المتقدمين الذين يفصلون في غير الأركان بين القاصر والمقصر وقد تقدم بيانه.

الفرع الثالث:

أن يجهل صورته الأعمال التي صدرت منه بتقليد مشكوك مع موافقتها لتقليده الجديد، وفي هذا الفرع تارة يعلم بكونه مقصراً وأخرى يشك في كونه مقصراً فإن كان قاصراً فتصح إذا كانت المخالفه في غير الأركان وأما إذا كان مقصراً فلا تصح عند جملة من الأعلام وأما في صورته الشك في كونه مقصراً فيجوز استصحاب عدمه لأنه عنوان وجودى مسبوق بالعدم فيثبت موضوع لا تعاد بالاستصحاب وهذا عند متأخري الأعصار وأما على رأى مشهور المتقدمين فإن هذا الفرع من هذه الصوره لا يختلف عن الصوره الثانيه لأنه إذا صح التقليد بقاعده الفراغ صحت الأعمال التي وقعت عنه وهو مختارنا .

والكلام في جريان قاعده الفراغ في موارد التقصير أو الشك في التقصير أو هي خاصه بمراد القصور وهذه النكته لم تبحث في كلماتهم.

و هذا مشابه لما تقدم من جريان البراءه مع التفريط حتى حصل الجهل بالتكليف .

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

(مسأله ٤٣) : من ليس أهلا- للفتوى يحرم عليه الإفتاء وكذا من ليس أهلا- للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس ، وحكمه ليس بنافذ ، ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهاده عنده ، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقا ، إلا إذا انحصر استنفاذ حقه بالترافع عنده (٢).

والصحيح لدينا عموم لا تعاد للمقصر غير الملتفت للعموم نظير الجهر في موضع الاخفات تقصيراً.

المسأله الثانيه والاربعون: إذا قلد مجتهدا ثم شك في توفر الشرائط

(١) للشك السارى في شرائط اعتبار الاماره فيجب عليه الفحص ، وأما لو كان شكاً في بقاء الشروط لا شكا ساريا ، فله أن يستصحب بقاءها.

المسأله الثالثه والاربعون: حرمة الافتاء والحكم القضائى ممن ليس أهلا للفتوى والقضاء

اشاره

(٢) من ليس أهلا- للإفتاء فليس له الافتاء مطلقاً ، وقد قيل في وجه حرمة افتاء غير الفقيه وغير العالم بأن فتاواه افتراء على الله ؛ لأنه إسناد

ص: ٣٣٣

إليه بغير علم.

ويرده أنه ليس دائماً افتراء على الله كما لو تصدى للافتاء مستنداً في ذلك للتقليد إلا أنه لا يظهر أنه مقلد فهو غير مفترى لأنه استند إلى أماره شرعيه في فتواه للأخريين فلو كانت جهه الحرمة هي الاخبار والافتراء لكان أخص من المدعى فالتأمل في هذا الوجه واضح، حتى أن جملة من الأعلام كما في الجواهر في بحث القضاء ذكر أن قضاء المقلد المستند إلى تقليده قضاء وحكم بالعدل لكون مستنده التقليد فيصدق عليه أنه حكم بحكمنا.

والصحيح هو عدم الجواز مطلقاً؛ وذلك لأن من جوز الافتاء من الأعلام اعتماداً واستناداً للتقليد بنى على أن الافتاء اماره محضه كالروايه فالراوى الذى لا يعلم مضمون الروايه لكن يعلم أنها ليست بكذب يصح له أن ينقلها، وكذا لو تراضى به اثنان على أن يفصل بينهما بالتراضى والصلح لا من باب الفصل وهو يعلم صاحب الحق بالتقليد لا مانع من ذلك.

إلا- أن الصحيح أن الافتاء ليس إماره محضه بل إماره بالكسر وأماره بالفتح أى فيه جنبه كاشفيه وجنبه ولائيه وزعامه وسلطه ونفوذ فهى منصب والمنصب يحتاج إلى إذن ولهذا قالت الآية (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ

ص: ٣٣٤

اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١). فقرينه مقابله الافتراء بالاذن تدل على أن المقصود من الافتراء غير مجرد الكذب. فلو قال: الله أعلمكم أو أخبركم أم على الله تفترون لكان المعنى واضحاً في الكذب كما هو في الآيه من أنهم يحللون ويحرمون رزق الله فقال: الله أذن لكم أم على الله تفترون فالأذن في المقام ظاهر في المنصب والولاية لا يناله ولا يرتقيه إلا بالأذن وحيث أن هذا المقام منصب وولايه فلا يكفي العلم بالتقليد كما لم يكف العلم بالاجتهاد مع اختلال أحد الشرائط فهو منصب لا يؤذن إلا لواجد الشرائط من العدالة والعلم والايمان والفقاهه فاختلال شرط من تلك الشروط يرجع إلى اختلال شروط ذلك المنصب الالهي .

فحتى لو كان من أهل العلم والفقاهه إلا- أنه ليس بمؤمن فإنه لا- ينال ذلك المنصب وما ذلك إلا- لاختلال شروط ذلك المنصب وعلى هذا لا يناسب أن يجاب بأنه يلزم التغيرير بالناس بأنه عالم وفقهه وغيرها فإن هذه التعليلات لا تكون مطرده.

وأما على مبني من يقول بأن الفتوى أخبار محض فأيضاً لا يصح؛ لأن الافتاء اخبار، والاخبار فيه جنبتان:

ص: ٣٣٥

الأولى: الاراءه والكاشفيه والجنبه .

والأخرى: الالتزام والتعهد ، وهو أمر انشائي . فنقل الخبر عن آخر مع كون صاحب الخبر الاصلى لا يلتزم لأى أحد من الآخرين بهذا الخبر يُعدُّ كذباً على صاحب الخبر الأصيلى فكل خبر تسمعه لا تستطيع أن تخبر به إلا مع الاراده الجديه للمخبر ومع عدم الاراده الجديه لا تستطيع الاخبار، والاراده الجديه هى التزام وتعهد بمطابقه الخبر للواقع وعليه يعتمد على الخبر .

فلو أمره الامام (عليه السلام) بعدم الاخبار وقد أخبر فهو يخبر بأن الامام الصادق (عليه السلام) التزم بمضمون الخبر للناس مع أن معنى أمر الامام ووصيته بأن لا يخبر به أحداً هو عدم التزامه وتعهد بمطابقه خبره لغير السامع منه وليس ذلك بمعنى أن الواقعيه نسبيه أى لهذا هو واقع ولهذا ليس بواقع فتحديد الواقعيه للاشخاص يختلف باختلاف الصوره فهذا يحدد له الواقعيه بتمامها مثلاً والآخر تحدد له اعراض الواقعيه والاخبار تعدد له لوازم الواقعيه وهكذا فالواقعيه نسبيه فى تصورهما وتحديدها بل أن المطلوب فى الاخبار ليس صرف الاراده بل التعهد بايفاء التحرى الكافى فخبر الامام (عليه السلام) لخصوص زيد لا يسوغ الاخبار للناس لأنه يعد من الاخبار بالالتزام الامام (عليه السلام) للجميع مع أنه التزم لواحد فقط.

ص: ٣٣٦

ومن هذا القبيل: إذا رجع الشاهد عن شهادته عند القاضى قبل الحكم فلا يحكم على وفقها لأنه لا يلتزم بها وكذا الراوى إذا رجع فى روايته، وكل ذلك لخلوها عن الالتزام والتعهد بمضمونها، فحقيقه الاخبار هى الكاشفيه مع التعهد والالتزام، وهو مفاد الدلاله الجديه وأما لو اقتصر فيه على الدلاله التصوريه أو التفهميه دون الجديه فإنه لا يعد اخباراً ولهذا إذا اخبر بأمر يعتقد أنه غير مطابق للواقع وتبين موافقته فهو أيضاً كذباً لأنه خلاف ما يلتزم به.

ومن باب أن الشىء بالشىء يذكر أن جمله ممن يسمون بالغلاه لعنوا إلا أن لعنهم ليس لأجل أن ما قالوه زيفاً، نعم هو زيف بمعنى آخر وهو عدم الأذن، فإذا لوحظ ما ورد فى المغيره بن سعيد قال (عليه السلام): «لعن الله المغير بن سعيد كذب على أبى وأذاع سره» فما هو الربط بين الكذب واذاعه السر وكذا ابن أبى الخطاب وبنان وغيرهم فى عده موارد كذب وأذاع سرى فإن الكذب بمعنى أخبر بالسر الذى لا التزم به للآخرين .

وقد ذكرنا ذلك مفصلاً فى الجزء الثانى من كتاب الرجال، وقد احصينا فيه ما يقارب أثنى عشر قسماً من الكذب وإن شاء الله نذكر تتمه هذا البحث فى باب القضاء.

التفصيل بين افتاء الفاعل لشرطه غير العلم وبين غيره فيجوز للأول دون الثاني:

إن من ليس أهلاً للفتوى تارة الخلل من جهة أنه غير واجد للفقاهه وتارة لعدم أهليته من جهة اختلال العدالة أو غيرها من بقيه الشروط فإن كان من جهة العدالة ونحوها فعند الأعلام بمقتضى القاعده الجواز إذا لم يلزم منه عنوان محرم آخر لأنه يخبر عن علم، وأما إذا لم يكن فقيها فلا يجوز له الافتاء لانه كذب على الله ونسبه الاحكام من غير علم.

إلا أن هذا مبني على أن الفتوى أماره محضه أما بناء على أن الفتوى منصب وولاية ومن سنخ السلطه التشريعيه فنفس التصدي لها لا يجوز إلا بأذن من الشارع والمفروض أنهم (عليهم السلام) لم يأذنوا بالفتيا إلا للفقاه الجامع للشرائط... وإلا لو كان عدم العلم هو المحذور لأمكن تجاوزه بالافتاء بواسطه التقليد فلم يكن افتاء بغير علم بل افتاء بالاحكام الشرعيه عن مستند وأماره شرعيه إلا أن هذا المنصب يحتاج في النطق به إلى اذن شرعي وهو ما يعبر عنه بالناطق الرسمي بل حتى لو كانت كاشفه محضه كما تقدم بيانه.

وأما حرمة القضاء فهي كذلك ؛ لأنه مقام ومنصب شرعي ولايته بيد الله تعالى وخلفائه (عليهم السلام) ، فهو يحتاج إلى إذن شرعي فالقاعده الأوليه أنه

ملك للغير فلا يسوغ اقتحامه إلا بمسوغ شرعى، مضافا إلى ما أورده صاحب الوسائل من الاخبار الدال على ذلك.

١- معتبره اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح: يا شريح! قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي أو شقى» (١).

وفى سندها أبو جمليه وهو المفضل بن صالح، فقد ضعفه النجاشى بقوه وابن الغضائر والفضل بن شاذان إلا أن الوحيد البهبهاني (قدس سره) وثقه باعتبار أن تضعيف النجاشى له من جهة اتهامه بالغلوه، وكذا الشيخ النمازى (قدس سره) وغيرهما وقالوا بأن روايته سديده فى خصوص معارف أهل البيت (عليهم السلام) غايه الامر أنه يوجد فى أخباره المعرفيه ما يصعب هضمه فى ذاك الزمان، أما الآن فقد اتسعت المباحث العقليه بشكل دقيق وعميق بحيث ليس بالسهل رد الدعوى بمجرد استكبارها واستنكارها لغرابتها بل المعول على الدليل فى النفى والاثبات.

وأما دلالتها فهى ظاهره فى الحصر فغيرهما شقى إلا أن تكون ولايته فى طول ولايه الانبياء والاصياء لا فى عرضهما.

٢- روايه معاويه بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «أى

ص: ٣٣٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٣ ص ١٧ ح ٢.

قاضي قضى بين اثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء»(١).

وفيه سهل والأمر فيه سهل، وأما عبد الله المؤمن فهو زكريا بن محمد وقد روى عنه الكثير من الأجلاء والثقات، وعلى فرض أنه واقفي فالثابت أنه ثقة .

٣- موثقه سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومه فان الحكومه إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي»(٢).

٤- صحيحه أبي عبيده، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم ولا- هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه وملائكه العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(٣).

٥- معتبره المفضل بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»(٤).

ص: ٣٤٠

- ١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ٥ ص ٣٢ ح ٤ .
- ٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ٣ ص ١٧ ح ٣ .
- ٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ٤ ص ٢٠ ح ١ .
- ٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٦- صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لی أبو عبد الله (علیه السلام): «إیاک وخصلتین ففیہما ہلک من ہلک: إیاک أن تفتی الناس برأیک، أو تدين بما لا تعلم»^(١). وهذه وارده فی الافتاء إلا أن القضاء - كما مرّ - هو افتاء وزياده، فتشمله هذه الاخبار.

٧- موثقه السكونی، عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شیئا من الجوارح فيقول: أي رب عذبتنی بعذاب لم تعذب به شیئا، فيقال له: خرجت منك كلمه، فبلغت مشارق الأرض ومغاربها فسفكك بها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام، وعزتی لأعذبنك بعذاب لا أعذب به شیئا من جوارحك»^(٢).

٨- مرفوعه محمد بن خالد، عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: «القضاء أربعة ثلاثه فی النار وواحد فی الجنة: رجل قضی بجور وهو يعلم فهو فی النار، ورجل قضی بجور وهو لا يعلم فهو فی النار، ورجل قضی بالحق وهو لا يعلم فهو فی النار ورجل قضی بالحق وهو يعلم

ص: ٣٤١

١- (١) - وسائل الشیعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضی، ب ٤ ص ٢١ ح ٣.

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٤.

فهو في الجنة»(١). فهي وإن كانت مرفوعة إلا أنها مشهورة عند الفقهاء ولأن أحد طرقها هي مرسله ابن أبي عمير.

وهناك أخبار كثيرة بهذا المضمون إلا أن المعروف عن صاحب الجواهر (قدس سره) في باب القضاء أنه ذهب إلى جواز قضاء المقلد بفتوى من يقلده على فرض معرفته بموارد تطبيق فتاوى مقلده، واستدل (قدس سره) بأنه حكم بالحق كما في معتبره أبي خديجه ومصححه ابن حنظله فقوله: «انظرا إلى رجل» يصدق على المقلد أنه استقى علمه من أهل البيت (عليهم السلام) فيصدق أنه حكم بحكمهم، وتمسك بقوله تعالى: (وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ...) (٢). فهذا حكم بالعدل واقامه العدل والقسط فإنها كلها تنطبق على حكم المقلد.

واستدل بصحيحه الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: «ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»(٣).

وقوله: «ليس هو ذاك» أي أنهما يريدان أن يتحاكما إلى الطاغوت ،

ص: ٣٤٢

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ٤ ص ٢٢ ح ٦ .

٢- (٢) - سورة النساء ، الآية ٥٨ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ١ ص ١٥ ح ٦ .

والطاغوت من يجبر الناس على حكمه بالسيف والوسط ، أى ليس هو قاضى الحكم وإنما من عنده سلطه إجبار .

ويشملة أيضا قوله (عليه السلام) : «رجل قضى بالحق وهو يعلم» ، فالافتاء بواسطه التقليد علم، فصاحب الجواهر (قدس سره) يقول: إن الأدله الناهيه عن الافتاء بغير علم، وأنه حكم طاغوت، والتحاكم إلى حكام الجور - الذين لا يحكمون بحكم أهل البيت (عليهم السلام) - ليست بصدد اشتراط الفقاهه فالتمسك تام بالمطلقات من الآيات والرويات فى شمولها الحكم بواسطه التقليد فالاعتماد عليه نوع من اقامه القسط والعدل فمثل "أقيموا العدل" وغيرها تشمل الحكم بين الناس بواسطه التقليد.

وأما السيد الكلپايگانى (قدس سره) فيخرجه بوجه آخر لا- بالمطلقات التى اعتمدها صاحب الجواهر (قدس سره) ، إلا أن الصحيح هو أن هذا ليس بكاشف محض بل ولايه منصب وزعامه فتحتاج إلى إذن وهو لا يتوقف على العلم فحسب .

٩- محسبه نه أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): قول الله (عز وجل) فى كتابه: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) ، فقال : «يا أبا بصير، إن الله (عز وجل) قد علم أن فى الأمه حكاما يجورون، أما إنه لم يعن : حكام أهل العدل ولكنه عنى حكام أهل الجور، يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى

حكام أهل العدل ، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت وهو قول الله (عز وجل): (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ) (١)«(٢).

١٠- صحیحہ عبد اللہ بن سنان، عن أبی عبد اللہ (علیہ السلام) قال: «أیما مؤمن قدم مؤمنا فی خصومه إلى قاض أو سلطان جائر ففضی علیہ بغير حکم اللہ ، فقد شرکه فی الاثم»(٣).

١١- معتبره أبی بصیر، عن أبی عبد اللہ (علیہ السلام) قال فی رجل کان بینہ وبين أخ له مماراه فی حق ، فدعاه إلى رجل من اخوانه لیحکم بینہ وبينہ ، فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء : «کان بمنزله الذین قال اللہ (عز وجل): (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ...) الآیہ»(٤).

ص: ٣٤٤

١- (١) - سورة النساء ، الآیہ ٦٠ .

٢- (٢) - وسائل الشیعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضی، ب ٤ ص ٢١ ح ٣ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ب ١ ص ١١ ح ١ .

٤- (٤) - المصدر نفسه، ح ٢ .

١٢- صحيحه ابن حنظله، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء أيحل ذلك؟ فقال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتا، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)» الحديث (١).

١٣- معتبره أبي خديجه، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فأجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضيا ، فتحاكموا إليه» (٢).

وروايات كثيره ذكرها صاحب الوسائل منها الصحيحه والموثقه، ومفادها إذا كان غير مؤمن فهو مورد هذه الاخبار، وأما لو كان مؤمنا ولكنه غير عادل مع كونه ذا فقاهاه أو عادل مؤمن ولكنه غير واجد لبقية الشرائط إلا أن الكلام في كونه مصداقا لهذه الآيه وهو كلام آخر.

ص: ٣٤٥

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٣ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٥ .

والكلام فى أن التحاكم له غير جائز لأنه غير مأذون شرعاً وليست له صلاحية، فالترافع إليه يكون من توليه الامور من ليس أهلاً لها، ويمكن شمول آية التحاكم إلى الطاغوت لأن الطاغى هو كل من لم يكن على الموازين وهى تاره من جهه فقدان ما يحكم وتاره من جهه توليه منصباً ليس له، فتشمله أيضاً عمومات التحريم مثل الاعانه على الاثم وغيرها نعم لو أذن له الفقيه بالفصل بفتواه كان إذناً.

فرع فقهي: أخذ المال بحكم من ليس أهلاً للفتوى:

أن المال الذى يؤخذ بحكم من لم يكن أهلاً للفتوى حرام وإن كان الآخذ محقاً إلا إذا توقف وانحصر استنقاذ حقه بالترافع عند من لم تتوفر فيه الشروط، ومقتضى اطلاق حرمه المال يشمل ما لو كانت العين شخصيه، هكذا ذكر الماتن (قدس سره)، ولم يوافق جملة من المحشين منهم السيد محمود الشاهرودى (قدس سره) حيث ذهب إلى حرمه نفس المال إذا كان اثبات الحق بحكم من ليس أهلاً للحكم، وأما لو كان الحق ثابتاً بطريق آخر كالبينه فإن كان المأخوذ عين ماله الشخصيه فالأخذ حراماً دون المال وإن كان كلياً وكان هو القاضى المباشر للتعين فالتصرف فيه غير جائز - لأن تعيين الجائر لغو - وإن كان المديون ممتنعاً، فيثبت له حق الاقتصاص؛ لأن المفروض عدم انحصار تخليص حقه بالرجوع إلى من لم يكن أهلاً للفتوى.

وأما السيد الكلبيكاني (قدس سره): فقد ذهب إلى الحرمة إلا أن يكون المأخوذ عين أمواله، فالظاهر حينئذ حرمة نفس الأخذ لا المال.

وذهب السيد الهادي الميلاني (قدس سره) إلى حرمة غير عين ماله وإلا فهو ماله وملكه وإن عصى في طريق الوصول إليه، فجمله من المحشين أمضوا نفس هذه العبارة.

وأما السيد الخوئي (قدس سره) فتفصيله غير ما تقدم فقد ذهب إلى أن الحرمة في خصوص ما إذا كان المال كلياً في الذمه ولم يكن للمحكوم حق تعيينه خارجاً، وأما لو كان عيناً خارجيه أو كان كلياً وكان له حق التعيين بالافتصاص مثلاً فلا يكون أخذه حراماً.

والكلام يقع في الروايات الواردة في هذه المسألة ومنها:

١- صحيحه ابن حنظله المتقدمه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) « الحديث (١)».

ص: ٣٤٧

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١ ص ١٣ ح ٤.

اعتبار عمر بن حنظله وفتح باب الاجتهاد في الرجال:

والسيد الخوئي (قدس سره) لا يبنى على وثاقه عمر بن حنظله، والحال أنا وجدنا قرائن حسييه بلغت إحدى عشره قرينه، ذكرناها في مسائل (هيويات فقيهيه) أنه من الأجلء ومن نظائر محمد بن مسلم وزراره، ومنها: صحيحه محمد بن مسلم في مسأله لامرأه من آل المختار - وهو من البيوتات الشيعيه الكبيره في الكوفه - فاستفتوا فيها عمر بن حنظله فذهب إلى المدينه وسأل الامام الصادق (عليه السلام) فأجابهم بالجواب (1).

فمثل الفقيه محمد بن مسلم يستشهد على حكم المسأله أو يفتي استناداً لما رواه ابن حنظله عن الصادق (عليه السلام)، فهذا يدل على مكانته. فرجوع أهل الكوفه إليه و أخذ ابن مسلم عنه يدل على أنه من المراجع .

وأيضاً أخوه علي بن حنظله، مع أنه ثقه، فإن الاصحاح إذا أرادوا تعريفه يعرفونه بأخيه عمر بن حنظله وأكثر رواياته مثل روايات زراره وأضرابه متينه ودقيقه سؤالاً وجواباً، ونقيه الالفاظ وهذا يدل على فقاوته وجزالته في الفهم والحفظ والضبط فالفقاوه مما تؤثر في الضبط لكون الفقيه يلتفت إلى زوايا وقيود وفروق ونكات لها مساس بالجانب الاستدلالي وأما بالنسبه إلى غير الفقيه فإنه لا يلتفت إلى تلك الامور كما

ص: ٣٤٨

فى العلوم الطبعفه... فمئلاً ترى المئئصص يحفظ تلك القوانفن بخصوصفاتها وشروطها فالتخصص فى الشىء يؤئر فى الضبط.

فمئلاً: نقلُ الفقهف لروافه فى الفروع فكون اضبط من ففره، ولهذا نقول فى مئل رواه المعارف: إن مئل محمد بن سنان و مئل جابر بن فزفد الجعفى وأبو جمفله: إنهم أكثر ضبطا من ففرفم فى باب المعارف من مئل معاوفه بن وهب وهو راوى روافات باب الحج فسأل مسأله فى أوصاف الله فعالى فقال له الامام (علفه السلام): «ما أسوء حالك لو مت على هذا الحال» مع أن هذه المسائل سهله لا كلفه ففها عند مئل محمد بن سنان وجابر الجعفى والنوفلى والنخعى وهو موسى بن عمران النخعى راوى زفاره الجامعه الثقه وففرفم فهذه المطالب المعرففه سهله عند مئل هؤلاء لتخصصهم فى هذا المجال... فالتخصص يؤئر كثيراً فى النقل والحفظ والنقل بالمعنى وففرفها من القرائن.

فالنكته المهمه هى أن باب الاجئهاد مفتوح فى علم الرجال، وذكرنا اربعه عشر منهجاً فى التوففق وزدنا عليها ثلاثة فى الجزء الثانى فالمجموع سبعة عشر منهجاً، فالاستناد مئلاً إلى توففق النجاشى مستقلاً نحواً من تقلفد، نعم فمكن جعله جزء قرفنه من الاجئهاد، ففرق بفن التقلفد فى علم الرجال وبفن الاجئهاد ففه، فروافه ابن حنظله صحفحه ولفست بمقبوله فقط.

وأما الدلالة فقوله (عليه السلام): «فإنما تحاكم إلى طاغوت وقد أمروا أن يكفروا به»، فنفس الترافع حرام .

وقوله (عليه السلام): «ما يحكم له سحتا» فالأخذ أيضا حرام ونفس المال حرام ابتداء وبقاء، وباطلاقه لا يختص بالكلية أو الشخصية وقد قيل في وجه التعميم قوله (عليه السلام): «دين أو ميراث» فإن الدين كلي في الذمه والميراث عين شخصيه وسيأتي بيان ذلك في جواب الاشكال الثالث، فدلالته على الحرمة مطلقا تشمل أخذ المال ونفس المال ولا فرق بين العين الشخصية والكلية في الذمه فالحرمة شامله.

وقد ذكر السيد الكلبي (قدس سره) في بحث القضاء أن مورد الرواية - على ما بيالى - في قوله (عليه السلام): «وإن كان حقه ثابتا» هو مورد الحق وهو الكلي فقط، لأن الحق يطلق على الكلي في الذمه وأما العين الشخصية لا يقال لها حق ثابت بل مال وملك . فالتعبير بالحق الثابت ظاهر في الكلي الذي يعين في مصداق، فلا يسوغ تعيينه في مصداق بحكم الحاكم الجائر لأن حكمه وتعيينه غير نافذ، فلا تشمل الرواية العين الشخصية.

والجواب: أن المراد من الحق ما في قبال البطلان وعدم الواقعيه والكذب ، والمراد من الحق هو الواقعيه والموافقه للشريعة ، ولا ننكر استعمال الحق في الكلي ، إلا أن المراد منه في المقام الواقعيه والصدق

فى قبال عدم الواقعيه والكذب بقريته صدر الروايه قوله (عليه السلام): «حق أو باطل» وعليه فلا يصح أن يكون ما ذكره (قدس سره) مانعا من شمول الروايه للعين الشخصيه وأيضا لما سيأتى فى جواب الاشكال الثالث.

وذكر السيد الخوئى (قدس سره) قرينه على جواز أخذه من باب الاقتصاص و لو كان كلياً من جهه أن الاقتصاص سبب سابق على حكم الحاكم الجائر فلا يكون سحتاً فالمال مباح والأخذ محرم.

فهذه الصحاح هى من أبين روايات الباب دلالة، وهى:

١- صحيحه ابن سنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «أىما مؤمن قدم مؤمنا فى خصومه إلى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله، فقد شركه فى الاثم»^(١).

فقوله (عليه السلام): «بغير حكم الله» يندرج فيه غير حكم أهل البيت (عليهم السلام) والحكم الذى على غير الموازين من كونه غير واجد للشرائط، وهذه مطلقة من جهه أن المال المأخوذ حرام أم لا؟ فربما يقال إنها ساكتة عن التعرض إلى ذلك بخلاف صحيحه ابن حنظله فإنها صريحه فى ذلك.

٢- معتبره أبى بصير، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال فى رجل كان بينه وبين أخ له مماراه فى حق، فدعاه إلى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه

ص: ٣٥١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١١ ح ١ .

فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء: «كان بمنزله الذين قال الله (عز وجل): (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ...) الآية» (١).

وبقيه الروايات فيها إجمال وإن كانت نقيه الاسناد مثل معتبر أبي خديجه عن الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فأجعلوه».

الإشكالات المطروحة على صحيحه ابن حنظله

إشاره

وقد اشكل على صحيحه ابن حنظله بعده إشكالات:

الإشكال الأول وجوابه:

ضعف السند ، وقد تقدم الجواب عنه.

الإشكال الثاني وجوابه:

أن استفاده حرمة المال بقوله: «سحت» غير تامه و ذلك لأن هذه الكلمه فى المقام مجمله فحملها على الحرمة غير ثابت و ذلك لأن السحت بمعنى الحرمة استعمل فى الكسب الحرام كالربا والقمار ، أو ما يكون المال نفسه خبيثاً كالميتة والخنزير والخمر ، وأما ما لم يكن خبيثاً

ص: ٣٥٢

ولا بكسب حرام فكيف يسمى سحتاً؟ فالسحت هنا مجمل لا ينطبق عليه المعنى المعهود فلا يعلم ما المراد منه فلا يتم الاستدلال بهذه الفقره.

و هذا الاشكال مدفوع :

أولاً: يكون المراد من الكسب الحرام ما هو سبب التملك الحرام فهنا أيضا الكلام فى سبب التملك إلا أنه سبب اثباتى لاجل ثبوت حقه فى مقام الاثبات بحكم الحاكم الجائر بل حتى ثبوتاً إذ لم يستطع أن يسترد حقه إلا بواسطة حكم الحاكم.

وثانياً: أن المال الحلال ذاتا لا مانع أن يطرأ عليه عنوان يجعله مالا خبيثاً فطرو عنوان أن هذا مال مأخوذ بواسطة الجائر قابل أن يكون حراما فحليته الطبيعه موجوده ولكن بعنوان آخر يطرأ عليه كعنوان المأخوذ بواسطة الجائر يكون حراماً فهذه الحرمة العرضيه لا- تتنافى مع الحرمة الطبيعه مثل الماء المغصوب فإن غصبيته لا تتنافى مع حليته الذاتيه، فيكون هذا المال حلال ذاتا باعتباره مالا- وحراما عرضا باعتبار أنه مأخوذ بواسطة الحاكم الجائر فلا مانع من أن يكون الشئ فى نفسه حلال ويكون حراما بعارض عليه فالمال من حيث انه ملك حلال ومن حيث أنه مأخوذ بواسطة الحاكم الجائر فهو حرام .

و هذا لا ينافى استعمال السحت فى الامر الدنىء والمكروه بقريته

ص: ٣٥٣

وإلا فالاصل أن السحت هو المحرم.

الاشكال الثالث وجوابه:

بعد التسليم بصحة سندها وعدم اجمال كلمه (السحت) - أن المراد من (السحت) هو الكلى فلا تشمل الروايه العين الشخصيه فإن الدين كلى لأنه فى الذمه وأما الميراث فهو من حيث يحتاج إلى التقسيم فهو ليس بعين شخصيه بل هو عين مشتركه فالقسمه والتعيين للمال المشترك يحتاج إلى قاضٍ عدل لا- قاضى جور بل مورد الروايه هو التنازع فى الشبهه الحكميه فى الميراث لا الشبهه الموضوعيه فصدر الروايه مورد التنازع فى حكم الميراث، ففى تتمه الروايه قال: (فإن كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم)، فهذا فى الشبهه الحكميه.

والجواب: أن مورد السؤال الدين وهو كلى والميراث من جهه الشبهه الحكميه وهو كلى أيضا إلا أن هذه موارد للروايه والمورد لا يقيد الوارد فقوله (عليه السلام): «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتا، لأنه أخذه بحكم الطاغوت» مطلق، فما هو المخصص لها بالكلى دون العين الشخصيه ؟

ص: ٣٥٤

ولهذا ذهب جملة من الأعلام إلى أن نفس المال - وإن كان شخصياً فأخذه - حرام مع أنه ليس مورداً للروايه ولا مانع من طرو عروض الحرمة التكليفية - وهي لا تنافي الحليه الوضعيه وهي الملكيه - على المال الحلال بواسطه أخذه بواسطه الظالم، وتوجد اخبار تبين تلون المال الواحد بألوان متعدده بحسب الاسباب الطارئه عليه فيد الحاكم الجائر عنوان موجب للحرمة التكليفية فانظر مثلاً إلى طرو عنوان البركه أو عنوان زياده البركه .

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) ، عن أبيه قال : «جاء رجل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين، بي وجع بطن؟ فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام) : لك زوجة؟ قال: نعم . قال: استوهب منها طيبه نفسها من مالها، ثم اشتر به عسلاً، ثم أسكب عليه من ماء السماء ، ثم اشربه، فإني أسمع الله يقول في كتابه: (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا) ، وقال: (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) ، وقال: (فَإِنْ طِبْنُ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) (١) ، قال: يعني بذلك أموالهن التي في أيديهن مما ملكن»(٢).

ص: ٣٥٥

١- (١) - الآيات بالترتيب: سوره ق ، الآيه ٩ . سوره النحل ، الآيه ٦٩ . سوره النساء، الآيه ٤ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢١ أبواب المهور، ب ٢٦ ص ٢٨٥ ح ٤ .

وعنه (عليه السلام) قال: «اشتكى رجل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال له: سل من امرأتك درهما من صداقها فاشتر به عسلا فاشربه بماء السماء . ففعل ما أمر به فبرئ، فسأل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن ذلك ، أشيء سمعته من النبي (صلى الله عليه وآله) ؟ قال: لا، ولكنى سمعت الله يقول في كتابه: (فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) ، وقال : (يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) ، وقال : (وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا) فاجتمع الهنيء والمرىء والبركة والشفاء ، فرجوت بذلك البرء»(١).

وروى البرقي، عن بعض أصحابنا قال: دفعت إلى امرأه غزلا- فقالت: ادفعه بمكة ليخاط به كسوه للكعبه قال : فكرهت أن أدفعه إلى الحجبه و أنا أعرفهم ، فلما صرت إلى المدينه دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) وحكيت له ذلك فقال: «اشتر به عسلا وزعفرانا وخذ من طين قبر الحسين (عليه السلام) واعجنه بماء السماء واجعل فيه شيئا من عسل وزعفران وفرقه على الشيعة ليداووا به مرضاهم»(٢).

وشبيه هذا اختلاط الحلال والحرام فإنه يوجب سلب البركه، فسبب الملكيه موجود ولكن عروض عنوان آخر يسلب طبيعه البركه أو يزيلها.

ص: ٣٥٦

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب المهور، ب ٢٦ ص ٢٨٥ ح ٥ .

٢- (٢) - وسائل الشيعة: ج ٢٥ أبواب الأَطعمه المباحه، ب ٤٩ ص ١٠٠ ح ١٣ .

الاشكال الرابع: بوجود المعاوض لمصححه ابن حنظله وجوابه:

أن في هذا الباب روايات متعدده معارضه لروايه ابن حنظله داله على التفصيل بين كون دعوى المحق ودعوى المبطل في حليه المال لا- في الأخذ وإلا- فالأخذ حرام فإن كانت دعواه كاذبه فالمال حرام لأنه غصب وإن كانت دعواه صادقه ومحقه فالمال حلال لأنه ماله.

فنفس مصححه ابن حنظله ومعتبره أبي خديجه دلالتهما موافقه لما دلت عليه الآيه : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا) .

ومن تلك الروايات التي يمكن أن تعارض صحيحه ابن حنظله:

محسّنه أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): قول الله (عز وجل) في كتابه: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) ، فقال: «يا أبا بصير، إن الله (عز وجل) قد علم أن في الأمه حكاما يجورون، أما أنه لم يعن: حكام أهل العدل ولكنه عنى حكام أهل الجور، يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت وهو قول الله (عز وجل): (أَلَمْ تَرَ إِلَى

الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ) « ١.

الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ (١)».

وقد وصف بالضعف وجميع رواته ثقات إلا عبد الله بن بحر فإنه لم يضعف وروى عنه الحسين بن سعيد والحسن بن علي بن النعمان على كلام ومحمد بن خالد والعباس بن معروف فتثبت وثاقته.

فقوله تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) ، غير الآيه المتقدمه في صحيحه ابن حنظله المتعرضه للترافع والتحاكم وبالتبع متعرضه للمال، أما هذه الآيه فهي متعرضه مباشره ومطابقه لنفس حكم المال وهو قوله تعالى (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ...).

ومورد خبر أبي بصير هو النهي عن التحاكم إلى الطاغوت فيما إذا كان مبطلاً- لا- ما إذا كان محققاً، فالمبطل حرام عليه حيث توسل إلى باطله بحكم الطاغوت، فالحرمة منصبه على المبطل دون المحق ولا أقل لو اشكل بعموم آيه التحاكم إلى الطاغوت بأن نهيهاشامل للمحق والمبطل، فأيه: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) أي بحكم الحاكم

ص:

بما إذا كان مبطلاً- فلهذا قالوا بأنها معارضة لروايه ابن حنظله في المال فإن نفس حرمه المال مخصوصه بالمبطل دون المحق فالمال حلال كما لو أخذ حقه فإنه ليس أكلا للمال بالباطل. هكذا قرروا المعارضة بين هذه الروايه وصحيحه ابن حنظله؟

وفيه :

أن مورد الآيه التي في خبر أبي بصير مخالف لمورد صحيحه ابن حنظله بل أن البحث أجنبي عما نحن بصدده فهذه الآيه من سوره البقره متعرضه للحرمه الوضعيه التي لازمها التكليفه للمبطل من حيثيه بطلان عقد البيع مثلاً وما نحن فيه من سوره النساء متعرضه للحرمه التكليفه لأخذ المال من قبل الجائر تكليفاً فصحيحه ابن حنظله متعرضه للحرمه التكليفه وخبر أبي بصير متعرض للحرمه الوضعيه .

فليست سوره البقره بصدد أن المتحاكم للطاغوت هو المبطل فقط بل ناظره للحرمه الوضعيه التي لازمها الحرمه التكليفه، وهذا لا ينافي أن الآيه من سوره النساء متعرضه للحرمه تكليفه بلحاظ عدم نفوذ حكم الحاكم وعدم تعيينه للكلية في المصداق مثلاً... فلا معارضة.

وصحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومه إلى قاض أو سلطان جائر فقضى

ص: ٣٥٩

عليه بغير حكم الله ، فقد شركه في الاثم»(١).

فهذه لا- تحصر حليته التحاكم بكونه بحكم الله، فهي عامه للتحاكم عنده، وأما إذا كان بغير حكم الله فتزداد الحرمة؛ لكونه تحاكماً للطاغوت ولكونه بغير حكم الله . وواضح أن الحرمة مختصة بكونها بغير حكم الله وأما لو قلنا أن لهذا مفهوم فيكون مفهوم قوله (عليه السلام) : «بغير حكم الله» أنه إذا كان حكم الجائر بحكم الله لكان جائزاً.

وموثقه الحسن بن علي بن فضال، قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني (عليه السلام) وقرأته بخطه سأله ما تفسير قوله تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) ، فكتب بخطه : «الحكام القضاء ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي ، فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم»(٢).

أما السند، فجهاله أبي الأسد لا تضر ؛ لأن ابن فضال يشهد أن الخط خط الامام الهادي (عليه السلام) ، وأما الدلالة فمن جهه حصر حرمة الأخذ بكون الأخذ ظالماً ، فهو يدل على أن الأخذ لو كان محققاً لا مانع من تحاكمه

ص: ٣٦٠

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١ ص ١١ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥ ح ٩ .

وأخذه للمال فالتحاكم إلى الحكام - المقصود بهم حكام الجور بقرينه خبر أبي بصير: «أنه علم أنه سيكون حكام جور» فبقرينه خبر أبي بصير تكون هاتين الروايتين مفادهما معارض لصحيحه ابن حنظله.

والجواب: أنه لا معارضة؛ وذلك لأن هذه الموثقة بصدد تفسير الآيه

من سورة البقره فى الحرمة الوضعيه والحرمة الوضعيه دائره مدار كون الانسان مبطلا لا محقا، فالحرمة الوضعيه متحققه لتحقق اسبابها وإلا فالمحقق ليس معه بطلان وضعى... فالثابت عليه هى الحرمة التكليفيه بصحيحه ابن حنظله.

فالترافع حرام والأخذ حرام والتصرف فى المال الشخصى أيضا حرام وحرمة الوضعيه تابعه لعدم تحقق السبب الشرعى وهو بحث آخر، ولو كان السبب الشرعى متحقق مثل ثبوت التقاص إلا أنه لا يرفع الحرمة التكليفيه.

جواز الترافع عندهم والتصرف فى المال الشخصى بانحصاره بذلك ويستدل على ذلك بأمر:

إشاره

ولا يخفى أن هذه الحرمة التكليفيه مقيده بعدم انحصار استنقاذ الحق بطريق غير مشروع ويدل على ذلك أمور:

ص: ٣٦١

الأمر الأول: دلالة الآيات والاحبار:

دلالة الآيات والروايات - الناهية عن التحاكم إلى حكام الجور - على انحصار ذلك بتمكنهم من الرجوع إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، ومع ذلك يتحاكمون إلى غيره من حكام الجور فلا تشمل موارد انحصار استنقاذ الحق بالحكام الجور.

الأمر الثاني: ما ورد في بيان كيفية صياغة الشهادة:

وجود نصوص في أبواب الشهادة تبين كيفية صياغة شهادة الحق مع المخالفين - مع أن الشهادة حق وصدق - لاستنقاذ حقوق المؤمنين و ذلك لأن كيفية صياغة شهادة الشاهدين لها تأثير كبير في اثبات الحق أو عدمه مثلاً بدل أن يقول إن زيداً استدان منى - فيكون مدعياً فيطالب بالبينة - يقول: إن زيداً لم يسدد لى دينى فيكون منكراً فلا يطالب بالبينة وأيضاً فى أرث البنت فإنه عندهم ترث النصف، فالامام (عليه السلام) يقول له: لا تشهد بأن هذا إرث، فإنها لا تعطى حقها كاملاً بل اشهد بأن هذا المال كله لها بدون ذكر السبب حتى يثبت لها حقها كاملاً، وحيث أن الشهادة عند هؤلاء ترفع إلى حكام الجور فهذه الاخبار تدل على جواز استنقاذ حقوق المؤمنين بالترافع عند الظلمه لاستنقاذ الحقوق.

ص: ٣٤٢

والاخبار الداله بطريق أولى على جواز رجوع المدعى أو المنكر تدل على أن الترافع لاستنقاذ الحقوق إذا انحصر لا مانع منه، ومنها:

١- معتبره داوود بن حصين، سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «إذا أشهدت على شهادة فأردت أن تقيمها فغيرها كيف شئت ورتبها وصححها بما استطعت حتى يصح الشيء لصاحب الحق بعد أن لا تكون تشهد إلا بحقه، ولا تزيد في نفس الحق ما ليس بحق، وإنما الشاهد يبطل الحق ويحق الحق، وبالشاهد يوجب الحق، وبالشاهد يعطى، و أن للشاهد في إقامة الشهادة بتصحيحها - بكل ما يجد إليه السبيل من زياده الألفاظ والمعاني، والتفسير في الشهادة ما به يثبت الحق ويصححه ولا يؤخذ به زياده على الحق - مثل أجر الصائم القائم المجاهد بسيفه في سبيل الله»(١).

٢- روايه داود بن الحصين، قال: سمعت من سأل أبا عبد الله (عليه السلام) - وأنا حاضر - عن الرجل يكون عنده الشهاده، وهؤلاء القضاء لا يقبلون الشهادات إلا على تصحيح ما يرون فيه من مذهبهم، وإنى إذا أقيمت الشهاده احتجت إلى أن أغيرها، بخلاف ما أشهدت عليه وأزيد في الألفاظ ما لم أشهد عليه، وإلا لم يصح في قضائهم لصاحب الحق ما

ص: ٣٤٣

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ كتاب الشهادات، ب ٤ ص ٣١٦ ح ١ .

أشهدت عليه، أفيحل لي ذلك؟ فقال: «إي والله، ولك أفضل الأجر والثواب، فصحتها بكل ما قدرت عليه مما يرون التصحيح به في قضائهم» (١).

٣- مرسله عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: تكون للرجل من إخواني عندي الشهادة ليس كلها تجيزها القضاء عندنا، قال: «إذا علمت أنها حق فصحتها بكل وجه حتى يصح له حقه» (٢).

٤- معتبره المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في كتابه إليه قال: «و أما ما ذكرت أنهم يستحلون الشهادات بعضهم لبعض على غيرهم فان ذلك لا يجوز ولا يحل، وليس هو على ما تأولوا إلا لقول الله (عز وجل) - وذكر حكم الوصيه - ثم قال: وكان رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقضى بشهادة رجل واحد مع يمين المدعى، ولا يبطل حق مسلم، ولا يرد شهادة مؤمن، فإذا أخذ يمين المدعى وشهادة الرجل الواحد قضى له بحقه، وليس يعمل بهذا، فإذا كان لرجل مسلم قبل آخر حق

ص: ٣٦٤

١- (١) - المصدر نفسه، ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٣١٧ ح ٢ .

فجحدته ولم يقضوا له شاهد غير واحد، فهو إذا رفعه إلى بعض ولاه الجور أبطل حقه ولم يقضوا فيه بقضاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان في الحق أن لا- يبطل حق رجل مسلم فيستخرج الله على يديه حق رجل مسلم، ويأجره الله (عز وجل) ويحيى عدلاً كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعمل به»(١).

أما سندها فمعتبر وأيضاً وجدنا قرائن وشواهد تدل على توثيق القاسم بن الربيع، وهذه الرواية لها شواهد عجيبة .

والمتصفح في أبواب الأخبار يجد موارد عديدة بجواز الشهادة عند حكام الجور لاحقاق الحق مما يدل على أن عدم المنع من الترافع عندهم في ظرف الانحصار.

والأمر الثالث: قاعده الحرج والضرر

فإن مقتضى قاعده الحرج والضروره ارتفاع هذه الحرمة و مما يعضد ارتفاعها ما ورد - في أبواب ما يكتسب به باب الولاية - من جواز تولى ولاية حكام الجور لدفع الضرر عن المؤمنين أو تخفيف الضرر عنهم فيجب، ولهذا يقال إن الأحكام الشرعيه ليست مستعصيه بل فيها مرونة بحسب الظروف والعناوين الطارئه.

ص: ٣٦٥

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ كتاب الشهادات، ب ١٨ ص ٣٣٩ ح ٣ .

(مسأله ٤٤) : يجب فى المفتى والقاضى العداله (١).....

المسأله الاربعه والاربعون: اشتراط العداله فى المفتى والقاضى

اشاره

(١) تقدمت أدله اعتبار العداله فى المفتى، وقلنا إن النيايه المعجوله من الشارع مجعوله للفقهاء بشروط منها العداله وهو ما تدل عليه جملة من الاخبار المعتمره (١) الداله على الايمان، كقوله (عليه السلام) : «المأمون على الدين والدنيا» ، وروايه الإمام العسكرى (عليه السلام) المعتمره اجمالاً: «مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه» ، فإنها داله بوضوح على اعتبار العداله بل قيل إنها تدل على ما يزيد على العداله، وأيضا يمكن أن يستدل بما فى التوقيع المبارك: «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله» ، فمن الواضح أنه إذا كانت الامور اليسيره كصلاه الجماعه مثلاً يشترط فيها ذلك فمن باب أولى اشتراط ذلك فى النيايه عن المعصوم (عليه السلام) بشكل واضح لأن مقام الحجيه لا يتناسب إلا مع مقام العداله وأيضا صحيحه ابن حنظله: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأورعهما» ، فإن العداله مفروغ عنها إلا أن فى الترجيح يأخذ بمن تزيد عدالته. والفاسق لا تشمله المطلقات لأنه مقام من ينوب عن الحججه الذى هو خليفه الله .

ص: ٣٦٦

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٦ - ١٥٣ .

وهذه الاخبار لا تختص بالفتيا ولا بالقضاء لأنها من صلاحية من حاز النيابة عن المعصوم وأيضا نفس التعبير بحرمه الذهاب إلى حكام الجور والمقابل لحكام الجور هم حكام العدل ولهذا ذكر صاحب الوسائل في عنوان الباب اشتراط العدالة والايمان في القضاء، وذكر نفس أدله النهى عن التحاكم إلى حكام الجور لأن هذها لاخبار في مقام ذكر صفات القاضى الذى لا يتحاكم عنده فهى فى مقام التحديد فيثبت ذلك بمفهوم التحديد، مثل قوله (عليه السلام): «إياكم أن يتحاكم بعضكم بعضا إلى حكام أهل الجور»، فلا بد من التحاكم عند أهل العدل اعتقاداً وعملاً .

و مثل موثقه سليمان بن خالد المتقدمه المرويہ بطريقين: عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومه فان الحكومه إنما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبى». فلا بد من العدالة .

وقد تقدمت جمله من الادله فى المفتى... وهى تدل على اعتبار العدالة مضافا إلى القرينه الارتكازيه عند المشرعه وهى أن هذا المقام خطير والغايه منه احقاق العدل فكيف تشمل أهل الفسق الذين لا يوثق بالتزامهم وتقيدهم فكيف يقيم الحق من هو لا يقيم الحق على نفسه حتى يقيمه على غيره.. وقد ذكرنا أن فى الآيات دلائل كثيره يمكن أن يقف عليها المتتبع بلحاظ أنها من نوع الدلاله بالالتزام أو الإيماء والتنبيه

وتثبت العدالة بشهادة عدلين وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكه، أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم (١).

على اعتبار العدالة، وأيضاً بحسب الموازين العرفيه لديهم من كون المتصدى لمثل هذه المقامات أمين وحفيظ.

الطرق التي تثبت بها العدالة:

(١) وشهادة العدلين بينه قد مر بيان اعتبارها وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكه وهى شهود حسى ، وأيضاً الاطمئنان بها ، ولا بد أن يكون من منشأ معتبر كالمنشأ الحسى لا الحدسى .

وظاهر الأعلام هو الاعتداد بمطلق الاطمئنان ولكن الصحيح أن الاطمئنان يعتبر إذا كان من منشأ أو مناشئ معتد بها عند العقلاء.

أما ما كان من مناشئ غير المعتد بها فلا يكون معتبراً وقد اشرنا إلى هذه النكته المهمه فى أصول الفقه فى الحجج، ويثبت أيضاً بالشياع المفيد للعلم ولا- يثبت بخبر الثقة لأن خبر الثقة لا- يقبل فى الحقوق لطرف على طرف فضلاً عن مقام فصل النزاعات والخصومات فلا بد من البيئه.

ص: ٣٦٨

(مسأله ٤٥) : إذا مضت مدته من بلوغه ، وشكك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا (١) يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، وفي اللاحقه يجب عليه التصحيح فعلا.

المسأله الخامسه والاربعون: الشك في الاعمال السابقه عن تقليد صحيح

(١) ولا تجرى قاعده الفراغ في الاعمال السابقه و ذلك لأن صورته العمل على حسب الفرض محفوظه إلا أنه يشك في مطابقتها لتقليده أم لا وهذه الضابطه يذكرها المحقق العراقي في كل فرض تكون صورته العمل محفوظه والواقع المأمور به غير معلوم فإنه ليس مجرى قاعده الفراغ ومجرى قاعده الفراغ عكس هذا الفرض وهو ما إذا كان الواقع المأمور به معلوما إلا أن صورته العمل المأتى به مشكوك في مطابقتها للمأمور به أم لا .

فتجرى قاعده الاشتغال في الوقت والبراءه عن القضاء بعده.

هذا لو أردنا أن نصحح العمل بالفراغ والتجاوز. نعم، تجرى في نفس التقليد كعمل كما مرّ. وأما لو أردنا تصحيحها بلا تعداد فيصح العمل باعتبار عدم اختصاصها بالناسي فتعم الجاهل القاصر بل والمقصر الغافل لو كان الخلل في غير الاركان أما لو كانت صورته العمل مشكوكه فتجرى قاعده الفراغ والتجاوز .

ص: ٣٦٩

(مسأله ٤٦) : يجب على العامى أن يقلد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه (١)، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم ، بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامى تقليد الأعلم فى الفرعيات (٢).

المسأله السادسة والاربعون: وجوب تقليد الأعلم فى مسأله تقليد العلم

(١) وعدم جوازه للزوم الدور، و ذلك لأن حجه غير الأعلم مع وجود الأعلم مختلف فيها فلا يمكن الرجوع إليه فيها وترجيح جانب القول بجواز تقليده بالرجوع إليه لأنه يلزم توقف حجه فتوى غير الأعلم على فتوى غير الأعلم فلا بد من الرجوع إلى فتوى الأعلم التى لا خلاف فى حجيتها فيتعين الرجوع إليه.

(٢) و هذا يشكل الاعتماد عليه فى خصوص مسأله عدم وجوب تقليد الأعلم و ذلك للأدله التى تعين تقليد الأعلم.

وقد أشكل عليه جملة من المحشين بأن رجوعه لغير الأعلم مستندهنفس فتوى الأعلم و ذلك لأن مستند تقليد الأعلم عند العامى هو الاحتياط فإذا أفتى الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فيجوز.

وفيه : أن العامى تاره يستند فى تقليد الأعلم إلى الاحتياط ، فالقول

(مسأله ٤٧) : إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات، والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً، والآخر في البعض الآخر (١).

(مسأله ٤٨) : إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام (٢).

كما قاله بعض المحشين. وتاره يكون مستند العامى هو الدليل الاجتهادى كأن يعتمد على ارتكازيه أن نسبه غير الاعلم إلى الأعلم نسبه الجاهل إلى العالم فلا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم وعليه فيشكل تقليد غير الأعلم بفتوى الأعلم لأن العامى على الفرض مجتهد وليس بعامى فلا يصح له الرجوع إلى الأعلم فى هذه المسأله.

المسأله السابعه والاربعون: نقل الفتوى خطأ

(١) تقدم البحث فيه مفصلاً فى مسأله الثلاثه والثلاثين.

المسأله الثامنه والاربعون: الوظيفه عند الاشتباه فى نقل الفتوى

اشاره

(٢) ذهب البعض إلى عدم وجوب الإعلام فيما إذا أخبر باللزوم والفتوى هى الاباحه .

ص: ٣٧١

نعم، يجب الإعلام في خصوص ما لو كانت الفتوى اللزوم وأخير بالاباحه أو الاستحباب أو الكراهه.

والصحيح أنه يجب الاخبار في كلا صورتين سواء صوره الاخبار باللزوم والفتوى على الاباحه والعكس .

والوجه في ذلك: هو الاستناد إلى قاعده وجوب تعليم الجاهل وارشاده التي استدلت بها على حرمة أخذ الأجره على تعليم الواجبات بناء على أن التعليم واجب ولا يسوغ أخذ الأجره على الواجبات، ويستدل بهذه القاعده في جملة من الأبواب الفقيهيه ويمكن أن يستدل لهذه القاعده بآيه النفر من سورة البقره: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ، وبقوله تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) ، وبقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (١)، وغيرها مما استدلت به على وجوب تعليم العالم الجاهل وهي قاعده مسلمه.

ص: ٣٧٢

١- (١) - سورة البقره، الآيات ١٢٢ و ١٤٦ و ١٥٩ .

وقد وقع الكلام فى اختصاص هذه القاعده بكون متعلق التعليم هو خصوص الاحكام الالزاميه مع وجود أدله على التعميم، مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) (١).

وقوله تعالى: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (٢).

وقوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٣).

وزياده على ذلك أن الظاهر من الآيات والرويات هو انشاء المنظومه الشرعيه وهى تعم الالزاميات وغيرها، وأيضا من الأدله ما يدل على عدم طمس الأحكام....

فقوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) فإن نفر والتفقه فى الدين واجب بلحاظ كونه تفقه ونفر قبل مرحله الانذار ، فإن نفس أعلاء الدين يتحقق بنفس التفقه .

ص: ٣٧٣

١- (١) - سورة المائده، الآية ٨٧ .

٢- (٢) - سورة يونس، الآية ٥٩ .

٣- (٣) - سورة الأنعام، الآية ١٤٥ .

وأيضاً غرض الشارع هو حفظ الدين وحفظ القرآن وحفظه يكون بمدارسته والحفظ مطلوب قرآني فإن من الاغراض الشرعية هي حفظ القرآن فقال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) .

فمن الاغراض الشرعية : حفظ القرآن ، فيجب حفظه على المكلفين ويتحقق حفظ القرآن بالحفاظ على تعلم اللغة العربية وعلى مدارسته وعلى تلاوته فكلها هذه العناوين من مصاديق الحفظ .

ومسأله الحفظ وإن كان الله هو المتكفل بها إلا أنه غرض شرعي فيجب المحافظه عليه ونظير ذلك استدلال الفقهاء بقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) ، في باب المشتركات العامه.

وقد خصصوا بهذه الآيات بقاعده (من حاز ملك) ، حيث إن بعض أصحاب الثروات الذين يستطيعون أن يحوزوا الكثير من المشتركات مما يمنع بقيه الناس من أخذ حقهم مما خلقه الله لهم فيفوتون غرض الشارع من خلقه للجميع فقيدوا الحيازه من حيث حداها بأن لا تنافي حق الجميع أي يحوز بمقدار ما لا يتنافى مع حق الجميع.

فمن ثمرات ذكر الأغراض الشرعيه في القرآن الكريم - مع كونه مصدر تشريع - أن تصبح تلك الاغراض عزمه على المكلفين لا يجوز تضييعها.

ونفس اقامه الدين من الاغراض الشرعيه وهو لا يمكن إلا بابقاء معارف الدين بواسطه مدارس الاحكام وما شابه ذلك ولذلك أحد اهداف الحوزات العمليه نفس اقامه الدين وابقائه من جيل إلى جيل ومن يد إلى يد، فيجب الاعلام في جميع الموارد لعموم هذه القاعده.

أما المقدار اللازم في التعليم هو جعل العلم في متناول الجميع إلا أن هذا ليس له ربط بالاشكال، فليس قول الماتن (قدس سره) (يجب الإعلام...) هو الذهاب لكل فرد فرد بل هو بالكيفيات المتعارفه في الايصال كالايصال عبر الرسائل العمليه.

ويستثنى من هذا الوجوب: ما عدل عنه من الوجوب إلى الاستحباب مثلاً مع وجود جماعه تفتى بالوجوب أو يفتى بالحرمة ثم يعدل إلى الكراهه مع وجود جماعه تفتى بالحرمة ومع ذلك لا يُعلم ولا يخبر بالتغيير ويبينه و هذا ما عليه ديدن الفقهاء إلا أن هذا المقام لا يعبر عنه بالفتوى بالالزام بل يعبر عنه بأنه مبرء للذمه.

وبعبارة أخرى: أن الفقيه في بعض الأحيان يكون بصدد بيان الحكم والفتوى وتاره بصدد بيان العمل المبرء فيمزج بين الاحتياطات والفتاوى مثل كثير من الاحتياطات الوجوبيه. فهنا - بقاء - لا يلتزم بالاخبار بالاحكام الالزاميه ولكن يلتزم ببيان طرق الاحتياط لا بيان الفتيا وذلك لوجود موضوع حسن الاحتياط كأن توجد احتمالات بحسب الأقوال أو

الواقع للحكم الالزامى سواء كان وجوباً أو حرمة فابقاء الفتوى بصوره الوجوب أو الحرمة ليس من باب الفتوى بالوجوب أو الحرمة بل لوجود الداعى للاحتياط لا الفتيا. وهذا ملحوظ كثيراً عند القدماء من أنهم يفتون بالالزام وليس مقصودهم الاخبار بالافتاء بل مقصودهم بيان الوظيفة العقلية اللازمه لبراء الذمه. وهذا الاستثناء ليس من موارد العدول القطعيه حتى يلزم طمسها وكتمها بل من موارد العدول الظنيه النظرية لأنه فى موارد العدول الظنيه تشمله عموم اخبار الاحتياط .

وقد تلخص أن قاعده وجوب تعليم الجاهل تقتضى لزوم اعلام الجاهل بالاحكام الشرعيه على وفق الحجه فإذا تغير الحكم لا بد من الاعلام وفقاً للحجه الجديده، و أن الاعلام يكون بالنحو المتعارف كأن يجعل المسائل وفتاوه فى معرض الوصول إليها ويستثنى من وجوب الاعلام موارد العدول الظنى النظرى لعدم منافاته للاحتياط ولا يكون من الاخبار المخالف للواقع لأن المجتهد فى مقام تبرئه الذمه وليس بصدد الاخبار عن الواقع حتى يكون كذباً نعم لو كان فى موارد الاخبار عن الواقع وجب الأعلام بالمقدار المتقدم.

والكلام يقع فيما لو أخبر مكلف خاص خطأ:

فتاره يخبره بالالزام والواقع الاباحه ، فهذا لا يجب عليه الأعلام إلا بالمقدار الذى يتوقف عليه تعليم الجاهل وعدم الكتمان وهو جعله فى

ص: ٣٧٦

معرض الوصول هذا ما تقتضيه قاعده تعليم الجاهل وعدم الكتمان ولا دليل على وجوبه له بتتبعه وايصاله له هذا ما تقتضيه هذه القاعده من وجوب اصل الاعلام إلا ما استثني من موارد وجوب الاحتياط في المسائل الظنيه النظرية وكان الداعى ابراء الذمه أما فى الموارد القطعيه فيجب الاعلام لحرمة الكتمان وطمس العلم.

وتاره يخبر هذا الشخص بالاباحه وهو فى الواقع الالزام فيجب اخبار هذا الشخص لأنه من باب التسيب للحرام و هذا الدليل خاص بصوره الاخبار بالاباحه والفتوى اللزوم.

فقاعده التسيب إلى الحرام توجب زياده على ما تقدم من لزوم اخبار واعلام نفس الشخص بالفتوى لأنه تغرير من نفس المخبر والمفتى وقد تعرضنا لها فى بحث الطهاره.

وتعضد هذه القاعده باخبار تصرح بأن المفتى ضامن :

١- صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعدا فى حلقه ربيعه الرأى، فجااء أعرابى، فسأل ربيعه الرأى عن مسأله، فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابى : أهو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئا، فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أهو فى عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : «هو فى

عنه قال أو لم يقل، وكل مُفتٍ ضامن»(١).

٢- صحيحه أبي عبيده، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمه، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(٢).

والافتاء لعه هو الاخبار بالحكم وأيضاً بقرينه ما جاء فى تقليد الاظفاره فى الحج، ومنها:

٣- روايه اسحاق الصيرفى، قال: قلت لأبى إبراهيم (عليه السلام): إن رجلا- أحرم فقلم أظفاره، فكانت له إصبع عليه فترك ظفرها لم يقصه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه، فقال: «على الذى أفتى شاه»(٣).

ولا يخفى أن هذه الروايات بصدده من أخبر بالفتوى متهاون ونحن بصدده المرامى للموازين فهى أجنبيه عما نحن بصدده.

أما قاعده التسبب فلا تجرى فى كل حرام - كما نقحوا ذلك - وإنما تجرى فى موارد كون الحرام مبعوض عند الشراع بدرجه يفهم أن الشاع لا يرضى حتى بتسبيبه مثل شرب الخمر، فقد وردت روايات كثيره من

ص: ٣٧٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب آداب القاضى، ب ٧ ص ٢٢٠ ح ٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٧ .

٣- (٣) - وسائل الشيعه: ج ١٣ أبواب بقيه كفارات الإحرام، ب ١٣ ص ١٦٤ ح ١ .

سقى صبياً أو غافلاً خمراً فعليه وزر بل حتى لو سقى دابه، ومنها:

١- صحيح حفص البحتري، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «يقول الله (عز وجل): (من شرب مسكراً أو سقاه صبياً لا يعقل سقيته من ماء الحميم مغفوراً له أو معذباً ومن ترك المسكر ابتغاء مرضاتى أدخلته الجنة وسقيته من الرحيق المختوم وفعلت به من الكرامه ما فعلت بأوليائي)» (١).

٢- منها روايه أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البهيمة البقره وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكره ذلك؟ قال: «نعم يكره ذلك» (٢).

وغيرها من الذنوب التي لا يرضى الشارع بوقوعها ك الزنا، والربا في حرمه كل مسبب كالكتاب والشاهد والمعطى، وكذا الخمر حاملها وشاربها وغيرها، ففي جملة من المحرمات يستفاد أن المبعوضيه بدرجة سواء من الفاعل أو من المسبب .

ففي مثل هذه الموارد تجرى قاعده حرمه التسيب للحرام فلا مجال لتعميمها لكل محرم أو ترك واجب وترك الواجب يعبر عنه محرم عقلاً، مع أن السيد الخوئي (قدس سره) قد ذهب إلى عدم عمومها في موارد مثل باب

ص: ٣٧٩

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٥ أبواب الاشربه المحرمه، ب ١٠ ص ٣٠٨ ح ٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ح ٥ .

الطهاره إلا أنه فى المقام قد عمم .

فالتام من الأدله هو قاعده البيان والارشاد فإنها عامه لجميع الموارد.

قاعده حفظ الاحكام بإقامتها:

وتوجد قاعده أخرى أشرنا إليه اجمالاً لوجوب الأعلام وهى قاعده اقامه الاحكام وهى واجب كفايى وهو ارشاد الناس وهو لا ينحصر بالنظام السياسى فى الدوله أى لا ينحصر بآله الدوله، فالتبليغ المتمثل فى تربيته الناس على الاحكام وازاله العوائق التى تعيق الناس عن التمسك بالاحكام وارشاد الناس و هذا كله وجوب كفايى. كما جاء عنهم (عليهم السلام): «أشهد أنك أقممت الصلاة» لا بمعنى فعلت الصلاة بل معنى تجديرها وترسخها فى المجتمع الاسلامى، ولهذا لما سئل الامام السجاد (عليه السلام): مَنْ هو المنتصر؟ قال: «إذا أذن المؤذن تعرف من هو المنتصر» .

فنفس اقامه الاحكام هى مطلوبه كفايياً فهذا عنوان آخر قد يقتضى أزيد مما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من أن وظائف الفقهاء خاص بجعل الاحكام فى متناول الناس . بل إن ما يفعله العلماء ارتكازاً ومنهم السيد الخوئى (قدس سره) انطلاقاً من هذه النكته من نشر المبلغين فى جميع انحاء العالم لاقامه أحكام الله بجميع الاشكال كالتبليغ والتعليم والارشاد وتربيتهم على الالتزام بالاحكام الشرعيه وحلحله بؤر الفساد ودفع الفتن

ص: ٣٨٠

العقائديه والاخلاقيه، فلا ينصرف أن أقامه الدين منحصره بالنظام السياسى وجهاز الدوله إذ كثير من علمائنا أقاموا مجتمعات مؤمنه بيث المبلغين ووسائل الارشاد والتثقيف على أثر مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وإن كانت هذه أخص من المدعى إذ مواردنا جزئيه مخصوصه بما إذا وصل تبليغ الاحكام إلى مرحله اقامتها فإنه يجب على الفقهاء ازيد من الاعلام بالطرق المتعارفه.

فليس معنى أنها لا تجب ايصالها إلا بجعلها فى معرض البيان مطلقاً بل هذا مقيداً بما إذا لم يجب اقامتها فيجب بما هو أزيد مما ذكر، ولهذا ذهب الأعلام إلى أن وجوب القضاء واجب كفايى و ذلك لأنه من اقامه الاحكام الشرعيه.

فتوجد عندنا ثلاثه قواعد للبيان والايصال للمكلفين، الأولى قاعده حفظ الدين والاحكام من الاندراس وهى أصل التنظير من المِدارسه والتفقه، والثانيه قاعده بيان وتعليم الاحكام الشرعيه وهى بيان التنظير، الثالثه قاعده اقامه احكام الدين وهى اقامه التنظير وتشبيته.

فكل واحده من هذه القواعد قد تقتضى شيئاً لا تقتضيه الأخرى وإن مواردنا فى مسألتنا جزئيه إلا أن معرفه القواعد أهم بكثير من الفرع الذى نحن بصدده.

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

المسألة التاسعة والأربعون: حكم من احتاج إلى مسأله أثناء الصلاة

(١) قال جملة من الأعلام: يبنى على أحد الطرفين إذا لم يعلم وجه الاحتياط ومع علمه بوجهه يتعين العمل به، ولا يكتفى بأحد الطرفين، والغاية من تقييد الماتن (قدس سره) ب(قصد السؤال) هي لأجل عدم الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي إلا مع الفحص بمطابقه ما أتى به للواقع، فإنه لو لم يقصد يستشكل في فعله لما فيه من التجري والابتعاد عن أمر المولى لأن عدم الوقوف والعلم بأمر المولى تفصيلاً والاكتفاء بالجهل والاتيان بالمحتمل الآخر بدون سؤال ابتعاد عن ساحة المولى بخلاف العلم بأمر المولى فهو انقياد وتقرب للمولى وقد تقدم ذلك مفصلاً في الاحتياط مع امكان الاجتهاد والتقليد فراجع، وايضا لأنه مع امكان القطع بالامتنال لا يؤمن له الاكتفاء بالاحتمال إذ لو خالف الواقع فللمولى عقابه فلو اقتصر على الامتنال الاحتمالي وصادف الواقع لكان متجرباً.

هذا مجمل ما ذكره الماتن (قدس سره) ، وهناك تفصيل للسيد الخوئي (قدس سره)

أن أمكن الاحتياط تعين وإن لم يمكنه فلا يخلو أما أن تنجز عليه وجوب التعلم فيجب عليه أن يبني على أحد الطرفين فيسأل بعد ذلك فإن خالف وجب عليه الاعاده ولا يجوز له رفع يده عن صلاته لحرمة الابطال، وأما لو لم يتنجز عليه وجوب التعلم فيخير بين الاتيان بأحد المحتملات والسؤال بعد ذلك وبين رفع يده عن هذه الصلاة واعادتها وذلك لأن حرمة الابطال دليلها لبي وهو الاجماع فيقتصر على القدر المتيقن وهو خصوص من تنجزتفى حقه الحرمة فهى غير شامله للحرمة غير المنجزه.

وفيه أن الصحيح حرمة ابطال الصلاة مطلقا لما استظهرناه وقد وقفنا بعد ذلك على نفس استظهار الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قدس سره) فى رسالته الفوائد الستة عشر فقد أشار إلى أن الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم والمتأخرون وقفوا على الدليل ولكن لم يقبلوه لأنهم حملوا التحليل والتحريم على التحريم والتحليل الوضعى لا التكليفى بمعنى إذا شرعت فى الصلاة حرم عليك الكلام والالتفات بمعنى أنها مبطلات للصلاة وتحليلها التسليم بمعنى أنه يحل لك وضعاً أن تأتى بمنافيات الصلاة.

و هذا الاستظهار متين إلا أنه لا ينافى حمله أيضا على التحريم والتحليل التكليفي بالجامع بين موارد الحرمة التكليفية والوضعية الذى هو المنع والجامع بين الحليتين التكليفية والوضعية الذى هو الاطلاق والنفوذ مثل ما جاء (وَ حَرَّمَ الرَّبِّا) بمعنى الحكم التكليفي والوضعي وكذا أحل الله البيع فهي حليه تكليفية ووضعية معاً ففي أى مورد استعملت الحرمة أو الحليه فهي تعنى كلا الحرمتين الوضعية والتكليفية إلا أن تقوم قرينه على إرادته أحدهما دون الأخرى والجامع بين الحرمتين هو المنع وبين الحليتين هو الاطلاق.

و هذا الاستظهار متين قد دأب عليه المتقدمون حتى أن العلامة الحلى (قدس سره) استفاد نجاسه الميتة من قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (١)؛ لأن اطلاق الحرمة المستند إلى الذات وحذف المتعلق يشمل كل فعل بارز فهو يشمل حرمة البيع والأكل وملابسه الميتة للصلاة لأنه ابرز الافعال المتعلقة بالميتة.

و هذا نظير ما ذكرناه فى قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ) (٢)، إذ إن أبرز الافعال المتعلقة بحفظ الفرج ليس الفاحشه فقط

ص: ٣٨٤

١- (١) - سورة المائدة ، الآية ٣ .

٢- (٢) - سورة المؤمنون ، الآية ٥ .

(مسأله ٥٠): يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله(١).

بل حتى حفظه من التنسيل بماء رجل آخر بتزريق نطفه ذلك الرجل فى رحمها لأن من ابرز المنافع للفرج هى الالتذاذ الجنسى أو التنسيل المعبر عنه فى بقوله تعالى: (نَسَاؤُكُمْ حَرْثُكُمْ) وهما أبرز فعلين من الافعال المتعلقة بالزوجه وقد حررناه مفصلاً فى باب لباس المصلى.

فتحريمها التكبير يشمل كلا الحرمتين، فالصحيح أنه لا يجوز له قطع الصلاه إذا أمكنه الاحتياط، وأما إذا لم يمكنه فيتعين عليه البناء على الاحتمال ويعيدها مره أخرى على الاحتمال الأخر، وهنا لا تجرى قاعده لاتعاده لأنها لا تصح العمل المأتى به حال الشك الذى هو فرض المسأله، فالصحيح هو تفصيل كثير من المعلقين على العروه خلافا للسيد الخوئى (قدس سره) لعموم تكبيرها التحريم للحرمة التكليفية والوضعية.

المسأله الخمسون: وجوب الاحتياط اثناء الفحص

(١) تقدم عدم جواز الاحتياط المقابل للاجتهاد والتقليد . نعم، يجوز له الاحتياط الراجع إلى التقليد وهو الأخذ بأحوط الأقوال، فيكون تقليداً نحو الاحتياط مضافاً إلى تعذر الاحتياط الواقعى لعدم الاحاطه بالواقع كما هو الغالب.

فالصحيح أن المتعين هو الأخذ بأحوط الأقوال.

(مسأله ٥١) : المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينزل بموت المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله ، كما إذا نصبه متوليا للوقف ، أو قيما على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر (١).

المسأله الحاديه والخمسون: عدم انقطاع الولاية والقيوميه لمن أعطى الولاية من الفقيه بموته

اشاره

(١) الولاية والقيوميه لا تنقطع ولا تنعدم بالموت؛ لأن التوليه تنصيب لا ربط له بالمؤلى - بالكسر - بل هي راجعه لإذن الشارع له بتوليه غيره فى غير شؤونه، بخلاف الإذن؛ فهي قائمه بوجود الآذن وترتفع وتنعدم بانعدامه .

الفرق بين منصب الفقيه وشخص الفقيه:

وبيان ذلك يرجع فى الحقيقه إلى بيان ماهيه منصب الفقيه وبيان شخص الفقيه فما يفعله الفقيه باعتبار منصبه فهو راجع إلى نفس المنصب والمنصب هو المقام الذى يعطيه الله تعالى للفقهاء بواسطه منصب الامامه فطبيعه بعض الافعال مرتبطه بالنظام كما هو فى النظم الوضعيه القانونيه وتوجد افعال مرتبطه بنفس المنظم - بالكسر - وبشخصه، فترى الديون على الدول تتحملها حتى لو جاء رئيس جديد غير السابق ، بخلاف المخالفه الشخصيه الخاصه بنفس الرئيس مثل قتله

لفلان ظلماً فتحمل الحكومه الجديده الديون التى على الدوله، وكذا ما يفعله رئيس الوزراء من تنصيب طاقم الوزراء فهذا يرجع إلى شخصه فبانعزاله ينعزل هذا الطاقم، وأما ما يفعله باعتبار النظام العام الذى لا يخص الرئيس نفسه بل راجع إلى النظام الاجتماعى فهذا يبقى وتبقى آثاره حتى بعد انعزاله، فترى مدير البلديه ومدير الداخليه والخارجيه لا يتبدل؛ لأن هذا راجع إلى النظام العام للدوله لا لخصوصيه الوزير نفسه، بخلاف طاقم رئيس الجمهوريه ورئيس الوزراء فإن بانعزاله ينعزل هذا الطاقم الراجع بخصوصيته إليه، وهذا لا يعنى أن الرئيس الجديد لا يستطيع أن يعزل من فى المناصب المتعلقة بالنظام العام فإنه له ذلك إلا أن بانعزال الرئيس الأول لا تنعزل صلاحيتهم .

وكذا توجد فى الشرع المقدس افعال بطبيعتها تنسب إلى منصب الفقاهه وتوجد أفعال تنسب لنفس الفقيه فبطبيعته الحال ما ينسب ويسند إلى شخص الفقيه من الاجازات ينتفى بموت الفقيه نفسه وما ينسب إلى منصب الفقاهه من الافعال التى ترجع إلى المجتمع الايمانى فإنها تبقى لبقاء المنصب .

ونظير هذا ما جاء عن أبى الحسن الثالث (عليه السلام) قال: «ما كان لأبى (عليه السلام) بسبب الإمامه فهو لى، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب

(مسألة ٥٢): إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحى فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد(١).

الله وسنه نبيه»(١).

فدليل هذا المعنى هو حقيقة وماهية انماط الافعال الصادره عن الفقيه، وقد ذكرنا فى كتاب ملكيه الدوله ما هو شبيه بهذا من أن المال تاره للشعب وتاره مال الدوله ، فما كان للدوله فلها التصرف بنقل عينه كيف تشاء، وأما ما كان للشعب فلا يحق لها التصرف فيها، وبتحليل طبيعه وماهيه ما للدوله يتبين مدى صلاحيتها فيه، وبتحليل ماهيه ما للشعب بالنسبه إلى الدوله يتبين مدى وحدود صلاحيتها بالتصرف فيه.

فالحاكم الذى جعله الامام (عليه السلام) بقوله: «فانى قد جعلته عليكم حاكماً»، فهذا الحكم المجعول من قبل الامام من بعض أفعاله باعتبار شخصه وبعض أفعاله باعتبار ولايته فما كان من الإذن والوكاله فهو باعتبار شخصه وما كان من جهه توليته فهو باعتبار حاكميته فما كان راجعاً إلى شخصه من الاجازات والوكالات ينعدم بموته وما كان راجعاً إلى ولايته ومنصبه يبقى حتى بعد موته.

المسألة الثانيه والخمسون: البقاء على تقليد الميت بدون تقليد

(١) الصحيح ما ذكره بعض الأعلام من التفريق بين العمل بلا تقليد

ص: ٣٨٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٩ أبواب الأنفال وما يختص الإمام، ب ٢ ص ٥٣٧ ح ٦ .

(مسأله ٥٣) إذا قلد من يكتفى بالمره مثلاً في التسيحات الأربع ، واكتفى بها ، أو قلد من يكتفى في التيمم بضربه واحده ، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد ، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقه . وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحه. نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني . وأما إذا قلد من يقول بطهاره شيء كالغساله ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقه محكومها بالصحه، وإن كانت مع

وبين أنه قلد بلا تقليد، وتظهر الثمره بناء على مشهور القدماء من أن المدار على صحه التقليد فلو تبين له مخالفه أعماله لفتوى من يجب الرجوع إليه فتصح لو كان تقليده موافق لمن يجب الرجوع إليه فمثلاً من قلد الميت ابتداءً وكانت فتاواه مخالفه لمن يجب الرجوع إليه إلا أنه يفتى بجواز تقليد الميت ابتداءً فتصح أعماله لصحه تقليده .

و هذا خلاف لو عمل بلا تقليد فإن عمله باطل إذا خالف من يجب الرجوع إليه، فالفرق فارق على مبنى مشهور الفقهاء هذا في غير صورته عدم تقليد الأعم بفتوى الأعم لما فيه من التأمل لكون العامى مجتهداً في هذه المسأله.

استعمال ذلك الشيء ، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته . وكذا في الحليه والحرمة ، فإذا أفتى المجتهد الأول

بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحه الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا(١).

المسألة والثالثه الخمسون: أجزاء التقليد الأول مع مخالفته للتقليد الثاني

إشاره

(١) خلاصه هذه المسألة فى أجزاء تقليده الأول فى صورته مخالفته لتقليده الثانى كمن قلد من يفتى بالتسيحات مره واحده ثم مات وقلد من يفتى بالثلاث أو قلد من يفتى بالاكْتفاء فى التيمم بضربه واحده وقلد من لا يكتفى بالضربه أو من قلد من يقول بصحة عقد ثم مات وقلد من يقول بالبطلان وفى جميع هذه الصور يحكم بالأجزاء كما هو مشهور الفقهاء على تفصيل خلافاً لأكثر فقهاء العصر الذين قصرُوا الأجزاء على ما دل عليه الدليل كموارد قاعده لا تعاد.

وحاصل تفصيل مشهور الفقهاء: هو الحكم بالأجزاء فيما انعدم موضوعه وبينما إذا كان الموضوع باقياً كما لو قال الأول يجوز الذبح بالاستيل والثانى بعدم الجواز مع وجود اللحم فإنه يحكم بحرمة اللحم و ذلك لبقاء الموضوع فيترتب عليه أثره بخلاف لو انعدم الموضوع، وهذا جارى فى العقود أيضاً فتاره يكون الموضوع باقياً وتاره منعدماً ومتصرماً فإن كان المبيع مثلاً تصرم فيجزى فلا ضمان ولا غيره، وإن كان المبيع

بعُدُ باقيا والزوجه أيضا بعد باقياً فلا يجزى.

والوجه فيما ذهب إليه المشهور: هو دعوى الاجماع والسيره والاخبار الخاصه التى استعرضناها سابقاً وقد ذكرنا أن ارجاعات الأئمه (عليهم السلام) للفقهاء من الرواه من دون بيان التبديل وغيره وما شابه ذلك ودفعنا ما اشكل به من الموانع كعدم حدوث التبدل.

وقد ذكرنا شواهد على تبدل الرأى وأيضا الروايات العلاجيه تدل على وجود التعارض وغيرها... ويوجد وجه صناعى مهم قد اعتمدنا عليه وهو الخدشه فى الدليل الذى اعتمده فى عدم الاجزاء و أن حجيه هذا الظن الأول الموجود قد تبدلت وصار كالكشاف الواقع بالخلاف وبالتالي يترتب عليه آثار الخطأ على الظن السابق.

وفيه: أن حجيه الظن الأول على الموازين فى ظرفه وليس كلامنا فى الحجيه التخيليه كما لو تبدل الاجتهاد أو تبدل التقليد فهنا يثبت الاجزاء و ذلك لأن الميزان هو حجيه الاماره اللاحقه و هل يتعدى إلى الحجيه فى ظرف تلك الحججه السابقه أم لا؟ فهو أول الكلام لأن حجيتها الفعلية من الآن. نعم، وإن كان مفادها أعم من السابق واللاحق إلا أن الكلام فى اعتبارها هل هو أعم. وهو أول الكلام .

ص: ٣٩١

و هذا مثل البيع الفضولي إذا اجاز المالك فهنا القائلين بالكشف البرزخي أو الكشف الانقلابي كما هو رأى أكثر المحققين وقليل من يقول بالكشف الحقيقي، والكشف البرزخي يعنى أنه حينما تصدر الاجازة بالبيع يخرج من ملكيه البائع إلى ملكيه المشتري إلا- أن خروجه حين الاجازة إلا أن الخارج وهو المبيع فهو من حين العقد فالخروج الآن والخارج من حين العقد، فلا يتقاطع مع الحكم السابق بكونه على ملك البائع وله آثاره التكليفيه كما لو حصل وطء .

وأيضاً في الآثار الوضعيه فالاعتبار من الآن والمعتمد أعم بخلاف الكشف الحقيقي من كون المكشوف في السابق وتوجد آثار تترتب على تأخر الاعتبار وتوجد آثار تترتب على سعه المعتمد فلا بد من لحاظها.

فالكشف البرزخي يعنى أنه حين تصدر الاجازة يخرج المبيع من ملكيه البائع ويدخل في ملكيه المشتري إلا أن اعتبار الخروج فعلاً من الآن إلا أن المعتمد وهو الخارج وهو المبيع فهو من حين صدور العقد إلا أن اعتبار خروج المبيع من حين العقد الآن و هذا لا يتقاطع مع الحكم السابق بكون المبيع على ملك البائع و هذا له أثر في الآثار التكليفيه كما لو حصل وطئ الجاربه والآثار الوضعيه فالكشف الآن والمكشوف أعم.

و هذا يفترق عن الكشف الحقيقى فإنه الكشف والمكشوف سابقا فالاعتبار والمعتبر من حين صدور العقد بخلاف الكشف البرزخى، فإن الاعتبار من الآن والمعتبر عام للآن وللماضى.

وتوجد آثار تترتب على تأخر الاعتبار وآثار تترتب على سعه المعتبر ولهذا لم يقبلوا الكشف الحقيقى وبقطع النظر عن الكشف والمكشوف أن النظر على الاعتبار وبالصدق ما نحن فيه من هذا القبيل و ذلك لأن الاماره اعتبارها الأخير من الآن و ذلك لأنه لا وجود لها بدون اعتبار والبعض الآخر يرى لها وجود إلا أنها ليست فعليه وعلى كل تقدير الوصول له دخاله فى الحجيه فلا فرق بينهما لأنه لا- تنافى مع وجود أماره واصله فى ظرفها ووجود أماره مخالفه واصله فى ظرف آخر فلنا أن نقول: إن فى ظرف الحجيه اللاحقه أن الحجيه السابقه واجده لشرائط الحجيه فى ظرفها فاندرج الحجيتين تحت أدله الحجيه لا تنافى بينهما لأن كلا الحجيتين ظنيتين، فكما أن أدله الحجيه تشمل هذه الحجيه فى هذا الظرف، فهى شامله للحجيه السابقه فى ظرفها، وليس المقام من مقامات التخيل والوهم بالحجيه السابقه . ومع اندراج الحجيتين على حسب الموازين تحت أدله الحجيه فلا- وجه لتقديم أحدهما على الأخرى.

وبيان آخر : أن هذه الحجيه الثانيه الجديده فى اندراجها تحت أدله

الحجيه من الآن وإن كان المكشوف بها سعته أوسع وإذا كانت من الآن مندرجه فلا معنى لأن نقول أن لها عموميه للأعمال السابقه وكون الاعتبار من الآن والمعتبر وسيع ويشمل السابق إلا أن نفسالاعتبار لا يمتد للسابق.

وبيان ثالث: هو أن أدله الحجيه شامله للحجيه السابقه في ظرفها السابق كما هي شامله للحجيه اللاحقه في خصوص هذا الظرف.

فتقديم هذه على تلك أول الكلام ولا- تعارض في البين وهو شبيه بالانقلاب أو الكشف البرزخي لاختلاف زمن الاعتبار وإن إتحد زمن المعتبر، ولهذا قالوا: لا- توجد منافاه . فقبل اجازته المالك يحكم بأن المبيع على ملك البائع في هذه الفتره وبعد الاجازة يحكم بأنه في نفس تلك الفتره ملك للمشتري ولا مانع من اختلاف زمن الاعتبار وإن أتحد زمن المعتبر ، فلا تناقض لعدم اتحاد زمن الاعتبار ، فهنا كذلك فإن الاعتبار للحجيه الجديده متأخر عن الاعتبار السابق فالآن نقول بأن الاعتبار السابق صحيح مع اختلاف الزمن فلنا أن نقول إن كلا الإعتبارين مندرجان في أدله الحجيه فلا تنافى.

ومعناه: أن نأخذ بآثار الاعتبار السابق في ظرفه ونأخذ بآثار الاعتبار اللاحق في الظرف اللاحق كما لو وطئ البائع الأمه وهي المبيعه بالعقد الفضولى ؛ لعدم اطلاعه على البيع الفضولى فهو حلال ، وبعد الاجازة لا

(مسأله ٥٤) : الوكيل فى عمل عن الغير كإجراء 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 ، وكذلك الوصى فى مثل ما لو كان وصياً فى استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت(١).

نقول أن وطئه حرام بل يبقى على الحلبيه لأنه وطئ فى ملكه لترتب الآثار السابقه على الاعتبار السابق فالصحيح هو الاجزاء، مضافاً للاجماع والسيره. نعم، لو كان الموضوع لازال باقياً فهو كالابتلاء الجديد وهو بحث آخر إلا أن البعض كالشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) فى حاشيته على المتن ناقش فى بعض الامثله بأنها من الموضوعات المتصرمه، ومن قال بالتصرم له وجه إلا أن الصحيح أنه من زاويه أخرى الموضوع باقى وفعلى فلا بد من الأخذ بالحجه اللاحقه.

المسأله الرابعه الخمسون: عمل الوكيل بمقتضى تقليده أو تقليد الموكل

(١) ذهب بعضهم - كالاستاذ السيد الروحانى - إلى العمل بأحوط بأحوط الأقوال وفاقاً لاستاذه الشيخ محمد رضا آل ياسين (قدس سره) ، وقد فصل السيد الخوئى (قدس سره) بين الولى وبين المتبرع فإنه يعمل بوظيفه نفسه لأنه ملزم بالعمل ووظيفته بمقتضى تكليف نفسه بخلاف من كان وكيلاً

أو نائباً أو مأذوناً، إلا أنه في خصوص المستأجر عن الميت فإنه يعمل بمقتضى تقليد المؤجر وهم المورث والورثة أولياءه.

والوجه في ذلك: أنه إذا كان أجيرو أو وكيلاً وعمل بمقتضى تقليد نفسه فهو خلاف مقتضى الوكالة والاجاره من كون من وكله للإتيان بالعمل بحسب ما يريده الموكل والمؤجر فلا يستحق الأجره... وكذا الوصى فقد أوصى إليه بأن يعمل بما رسمه له الموصى فوجوب مراعاة تقليد الموكل أو الموصى أو المؤجر واضح ولكنه يبقى اشكال وهو أنه لو راعى نظر الموكل أو المؤجر أو الموصى بالكسر مع أنه هذا العمل في نظر الوكيل والأجير والوصى باطل ففي الاجاره يفصل بين ما إذا كان العمل باطلا فلا بد أن يأتي به صحيحاً بنظرهما والنتيجه أنه يأتي بالوظيفه الاحتياطيه لعدم تحقق قصد القربه في الأعمال العباديه وعدم الماليه في الأعمال التوصليه بنظر الاجير، وتاره لا يكون العمل بنظره باطلا بل محتمل الصحه والعمل المحتمل الجدوائيه له ماليه.

والصحيح هو الذهاب إلى العمل بأحوط الأقوال.

فصحيح أن وظيفه الولي والوصى والوكيل العمل بلحاظ تكليفهما إلا أن وظيفتهم بلحاظ تفرغ ذمه الميت بتقريب من الاستاذ السيد الروحاني (قدس سره)، وحاصله: أن الخطاب الموجه له ليس بمعزول ومقطوع

ص: ٣٩٦

عن وظيفه الميت فالخطاب الموجه لهؤلاء ملحوظ فيه تفرغ ذمه الميت فاعمل الناقص لو كان فى الوقع غير مجزى لم تفرغ ذمه الميت والمفروض أن الولى والمتبرع يريدان تفرغ ذمه الميت ولهذا يأتى بالعمل نيابه عن الميت لا عن نفسه وعلى فرض أن تقليد الميت مطابق للواقع فلا يكون عملهما مجزيا عن الميت فلا يتحقق فراغ ذمته إلا بالاتيان بأحوط الأقوال فى الولى والمتبرع أيضا لابد من ملاحظه تقليد الميت أيضا كما يلاحظ تقليد نفسه لأن وظيفتهما ممزوجه بلحاظ عملهما وبلحاظ عمل الميت نفسه والمفروض أن هذا الزائد غير مبطل لعمل المتبرع أو النائب فيتعين الفتوى بالاحتياط.

وهكذا لو دار الأمر بين الأقل والأكثر ولهذا لو كان المتبرع والولى هو المخاطب بالأكثر دون الميت فإنه يجب مراعاة تقليد نفسه أيضا ولا- يكفى الاتيان بالأقل بلحاظ تقليد الميت لأن هذا العمل بنظره غير مجزى فلا علم باجزائه إلا بفعل الأكثر فلا بد من مراعاة كلا- الحثيتين فى النائب والمنوب عنه فحيثه العمل عن نفسه وحيثه علم المنوب عنه، فمدرك المسأله يعين الفتوى بالاحتياط بلحاظ كلا الوظيفتين فكما أنه يراعى الميت أيضا يراعى تقليد نفسه لامتراج الحثيتين.

ولا ينقض على هذا بأنه لو خوطب الميت بالطهاره التراييه فهل يجب على النائب المتمكن من الطهاره المائيه أن يصلى بالطهاره التراييه؛

لأنه توجد بعض الشرائط والاجزاء الملحوظ فيها الأداء وبعض الشرائط الملحوظ فيها الماهية الكليه فالطهاره مأخوذه فى الطبيعه الكليه وأما كونها ترايبه أو مائه فالمحوظ فيها مرحله الأداء مثل الستر مأخوذ فى الطبيعه ولكن نوعه بلحاظ المؤدى للصلاه فلو كانت المرأه تصلى عن الرجل فلا بد لها من ستر المرأه وكذا بالنسبه إلى الجهر والاخفات والعكس لو كان النائب هو الرجل عن المرأه.

وما نحن فيه هو اختلاف الطبيعه الكليه كأن يرى هذا الفقيه أن الصلاه عشره والآخر يراه تسعه والعاشر مستحب.

فالصحيح أن التكليف النيابة سواء كان بالتبرع أو بغيره فلا بد من ملاحظه تقليد الميت والنائب لامتزاج العمل بالحيثيتين و هذا بالنسبه إلى الوكيل غير متصور و ذلك لان عمله هو عمل المنوب عنه وإنما هو بمثابة الآله فهذا متعين فى النيابة بجميع أسبابها سواء بالتبرع أو النيابة أو الوصايه أو الولايه أما لو دار الأمر بين المتباينين فالمتعين هو عمل المنوب عنه أو النائب أو الاحتياط بالتكرار.

ص: ٣٩٨

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

المسأله الخامسه والخمسون: أختلاف البائع والمشتري تقليدا في صحه العقد وبطلانه:

(١) قد صرح الماتن (قدس سره) في المكاسب بالتلازم في الفساد وفي قبالة المحقق الاصفهاني (قدس سره) على التلازم في الصحه وأما الشهيد الثاني فقد ذكر احتمالاً في اللمعه بالصحه من طرف والفساد من الطرف الآخر.

وقد ناقش جملة من الأعلام المعلقين على المتن بأن التلازم في الصحه والفساد الواقعي وأما الفساد والصحه الظاهريين فلا تلازم بينهما إذ النظر إلى الظاهر ويمكن في الظاهر التفريق بينهما فالحكم الظاهري مخالف للماتن (قدس سره) وللمحقق الاصفهاني (قدس سره)؛ لأن الصحه الظاهريه ليست هي الصحه بل هي احراز الصحه وعين الصحه شيء واحرازها شيء آخر والاحراز يمكن أن يفكك فيه بأن يحرز أحدهما الصحه والآخر يحرز الفساد فلا ملازمه بين القطع فضلا عن الظن فلا يأتي ما ذكره الماتن من الملازمه في الفساد وما ذكره المحقق الاصفاني (قدس سره) من

الملازمه فى الصحه . نعم، الملازمه خاصه فى نفس الصحه الواقعيه.

ولكن يمكن أن يقال إنه فُرق بين الافعال الازدواجيه وبين الافعال المجرده ففى الصحه الظاهريه لا يمكن أن يعبد الشارع بها الشخصين بحيث يلزم أحدهما بوجود الوفاء والآخر بعدم الوفاء فلا يمكن للشارع أن يتعبد بالتفكيك على مستوى الظاهر فلا يمكن فى الافعال الازدواجيه تصوير التفكيك بين الصحه فى الجنبتين الازدواجيتين أو الفساد فيهما بحيث يبنى أحدهما على الصحه والآخر على الفساد وعلى هذا يبقى ما ذكره السيد الماتن (قدس سره) والشيخ الاصفهاني (قدس سره) من أن التلازم هو المتعين وعليه فإما أن نحكم بالتلازم فى الفساد أوفى الصحه.

وقد ورد التلازم فى الصحه فى موارد فهل تعمم تلك الأدله أو هى خاصه بمواردها ولا يصح الاعتماد عليها فى كل الموارد فيتعين البناء على المصالحه القهريه بعد عدم امكان حل المسأله بالموازين الظاهريه ولو بالرجوع إلى الحاكم الشرعى إلا أنه توجد جملة من الموارد فى العقود الفاسده ولكن لصحتها من جانب، يبنى على صحتها من الجانب الآخر، فإذا خاطب الشارع أحد الطرفين بالصحه والالزام واللزوم يعلم بالدلاله الالتزاميه حكمه بالصحه والالزام والتلازم للطرف الآخر مثل لكل قوم نكاح، وفى إمام الجماعه بحيث أن الصحه منوطه بالصحه عند الامام (عليه السلام) وغيرها من الموارد التى ادُعى فيها هذا التلازم .

(مسأله ٥٦) : فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى، إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلّم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً(١).

وعلى كل حال ، فإن استطعنا أن نقرب التلازم فى خصوص الصحة فيها ، أو التلازم فى الفساد فيها وإلا فيصار إلى الصلح القهرى لعدم إمكان التفكيك - كما ادعى الأعلام - لكونه من الأفعال الأزدواجية حتى فى مرحله الظاهر ولعلنا نقف على وجه لتقريب أحد المتلازمين بعد الفراغ من أن تقريب التلازم هو المتعين.

المسألة السادسة الخمسون: تعيين الحاكم بيد المدعى إلا إذا كان ما اختاره المنكر أعلم:

إشاره

(١) قدم الماتن (قدس سره) قول المدعى إلا إذا كان من اختاره المنكر أعلم، وقد فصل عده من المعلقين بما إذا كان منشأ النزاع هو الشبهه الحكيمه فيتعين الرجوع للأعلم، وكأن هذا عملاً بمفاد مصححه عمر بن حنظله باعتبار أن موردها النزاع فى الشبهه الحكيمه وقد أرجعت إلى الأصدق والأورع والأفقه. واستدل البعض بأن مورد النزاع بين الطرفين هو من جهة أن المدعى يدعى حقاً له فهو مخير باثبات حقه بأى طريق معتبر وأما المنكر فلا يطالب بشىء غير الرفض لأن الحق المتنازع فيه بين المدعى والمنكر هو حق للمدعى فله استرجاعه بأى كيفية شاء.

وقد يعارض هذا الوجه بأن المنكر أيضا من حقه أن يدفع عن نفسه الظلامه كيفما يشاء و هذا من حقه فلا ترجيح لتقديم حق المدعى على حق المنكر.

وقد استدل بوجه آخر حاصله : أن للمدعى حق بما أنه صاحب دعوى أن يقيم الدليل على مدعاه بأيّ كيفية... وأحد آليات اثبات الدليل هو الحاكم ولا يشترط في الآليه التي يقيمها المدعى أن تثبت ما يدعيه فلا يشكل بأن الحاكم يمكن أن يحكم على خلاف دعوى المدعى.

ويمكن التأمل أيضا في هذا الاستدلال بأن يقال إن كون الاستدلال بيد المدعى شيء وتعين الحاكم الشرعى شيء آخر إذ الحاكم هو ميزان لتقويم الدليل الذى يأتى به المدعى، وليس نفسه هو دليل وإن كان بعد تقييم الدليل يثبت الحاكم الدعوى أو ينفىها فالحاكم ميزان لتمييز المحق من المبطل وبعد ذلك يكون حكمه أماره أو غيرها سواء كانت للمنكر أو للمدعى فليس الحاكم من الأدوات المنصوبه للاستدلال للمدعى دون المنكر فالقاضى ليس بمستند ودليل نعم تنقيح المستند والدليل قبولاً أو رفضاً بيده.

ولا- يشكل بما جرى فى المباله من جهه دلالتها على صدق صاحب الدعوى بنفس الانتساب للحاكم والقاضى وهو الله، فهو دليل يثبت المحق من المبطل وعليه ، فالحاكم والقاضى هو نفسه الدليل على

صدق المدعى لا ميزان دليل ؛ إذ الجواب أن المباهله باعتبار فى انتساب شىء إلى الله وعدم انتسابه فالله يكون هو الدليل على صاحب النسبه والدعوى الصادقه.

ويمكن أن يقال أن ما أفاده الماتن (قدس سره) مسلماً فى السيره العقلانيه بشكل ارتكازى من أن التعيين بيد المدعى لكون الشكوى حق بيده ، وأنه بحسب الظاهر أن المنكر - كما يعرف - من ترك ترك بخلاف المدعى هو الذى يقيم المخصومه ولو ترك لم يترك فالمبقى والمقيم للمخصومه هو المدعى لا المنكر وبالتالي تكون طريقه استرجاع حقه بيده وبحسب ظاهر الحال يكون حكم الحاكم آله وأداه من أدوات المتابعه والملاحقه لتخليص الحق من المنكر فمن يريد الخصومه هو نفس المدعى وإلا- فالمنكر لا- غرض له فى اقامه الحكومه. نعم، للمنكر أن يخدش فى الدليل كما لو ادعى المنكر عدم توفر بعض شروط الحاكم الذى عيّنه المدعى فلا- يلزم المنكر بحكم الحاكم، نعم لو كان الحاكم معيناً من قبل الوالى الشرعى فليس للمنكر حق الخدشه فى أهليته.

وبعد التحقيق والتأمل والتدبر ننتهى إلى هذه البلوره التى حاصلها أن القضاء ومنصبه سلطه، فبدءاً من الله تعالى ثم رسوله (صلى الله عليه وآله) ثم المعصومين (عليهم السلام) ثم من ينوبون منابهم، وهى كذلك فى الانظمه الوضعيه، فالقضاء عندهم هو سلطه ، والمنصب لا يعزى إلى أى أحد، وعليه يكون منصب

القاضي عند الاعلام منصبا مفروضا أنه من صلاحيات المعصوم (عليه السلام) وعليه فيكون القضاء منصبا من قبلهم (عليهم السلام) فأصل النصب والتعيين من قبل من له الولاية لا من قبل المتخاصمين.

وعليه فما ذكر من بناء السيره عند العقلاء على أن صاحب الدعوى هو من يريد أن يبادر ليشكو المنكر و أن المدعى بنكته أنه في مقام الشكوى واقامه الدعوى لاستخلاص حقه فله المبادرة لتخليص حقه بأي طريق شاء وهذا هو منشأ الارتكاز العقلاني لكون تحديد القاضي بيد المدعى.

الفرق بين قاضي التحكيم والقاضي التنصيب:

إلا- أنه بالتأمل - كما اشارنا إليه - بكون الرجوع إلى الحاكم لا يخلو أما أنه منصوب أو لا؟ فإن كان منصوباً من قبل الامام فلا يجوز للمنكر التخلف عنه لكونه منصوباً من قبله (عليه السلام) فالزام المنكر بالحضور ليس لأنه حق للمدعى بل من جهة أن هذا القاضي منصوب ممن هل الولاية فتجب طاعته... ومن هذا يتبين عدم اختصاص رفع الخصومه وانهاءها بالمدعى إذ لو كان المنكر هو الشاكي على المدعى لكونه يرعبه ويقلقه ويهدده ويزاحمه - مع أن المدعى لم يقم شكوى - فللمنكر الذهاب للقاضي ليفصل بينهما حتى يخلصه من دعوى المدعى و رفع الخصومه

بينهما، فإنه يتعين على المدعى الحضور والمثول أمام القاضى الذى ذهب إليه المنكر لكونه منصوباً من قبل الامام (عليه السلام) فالسابق إلى القاضى معين له، ولكن يجوز للمدعى لو سبق المنكر للقاضى أو للمنكر لو سبق المدعى أن يتقاضى إلى حاكم آخر قبل صدور الحكم، فرفع الخصومه مشترك بين المدعى والمنكر فيجوز لكل منهما الذهاب إلى أى قاضى على حده قبل أن ترفع الخصومه عند أحد القاضيين ولهذا قال: (أختار كل منهما رجلا من اصحابنا) أى أن المنكر أختار شخصا والمدعى أختار شخصا آخر، وعند المخالفه تأتى مسأله الترجيح بالافقيهه والورع وغيرها من صفات الرجعه للأعلميه.

هذا فى القاضى المنصوب وأما فى قاضى التحكيم غير المنصوب فكما هو فى كلمات الاصحاب أنه لا بد أن يكون ممن يتراضى به الطرفان معاً لفصل الخصومه لأنه أما أن حقيقه التحكيم صلح والصلح عقد من الطرفين فهو مشروط بالتراضى وأما أنه غير صلح بل هو قضاء وحسم خصومه ولا بد فيه من التراضى أيضا لأن قوام التحكيم بهما وإذا رضى به أحدهما ولم يرضى به الآخر لم يكن تحكيم من الطرفين بل من طرف، حتى قال صاحب الجواهر (قدس سره) الاصل فى القضاء التحكيم أى إلى التراضى من الطرفين. وإن كان الصحيح أن القضاء ليس بتحكيم بل هو سلطه من قبل المعصوم (عليه السلام) كما تقدم ، وأما الترجيح بالأعلم كما

(مسأله ٥٧) : حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر إلا إذا تبين خط (١).

هو مذهب السيد المرتضى (قدس سره) في الذريعة على ما نسب إليه ونسب أيضا للمحقق الثانيض (قدس سره) في حاشيته على الشرائع في كتاب الجهاد، والصحيح أن النص من المعصوم (قدس سره) عام وليس خاصا بالأعلم والترجيح بالأعلم مخصوص بصوره التعارض في نفس الحكم القضائي وعلى نحو التعارض في الفتوى فلا- يتعين الرجوع إلى الأ-علم ابتداءً ؛ و ذلك لأن الأعلميه ميزان ترجيح لا شرط صلاحيه في القضاء.

المسأله السابعه الخمسون: نقض حكم الحاكم:

اشاره

(١) وهذه المسأله ذات جهات:

الجهه الأولى: في نقض الحكم القضائي وغيره:

الكلام تاره في نقض الحكم القضائي وتاره غير القضائي مثل اثبات الهلال أو نصب القيم على الاوقاف أو الاجتهاد أو نقض الفتوى بالقضاء أو بالعكس فهل يجوز لمن يقلد فتوى مجتهدمخالفه حكم القاضى أن يعمل بفتوى مقلده أو بحكم الحاكم ؟

الجهه الثانيه: الفرق بين حرمه نقض حكم الحاكم وبين ترتيب آثار الواقع عليه:

وتوجد في المقام مسألتان:

ص: ٤٠٤

المسأله الأولى: وهى حرمه نقض حكم الحاكم.

والمسأله الثانيه: وهى ترتيب آثار الواقع على حكم الحاكم. وهى شبيهه بالأولى.

والتمييز بين هاتين المسألتين دقيق جداً؛ لما فيه من اختلاف الانظار.

الجهه الثالثه: جواز ترتيب آثار الواقع مع تبين الخطأ:

أن حرمه نقض حكم الحاكم أو جواز ترتيب الآثار مع تبين الخطأ إما بنحو قطعى ضرورى تاره أو نظرى أخرى أو بنحو ظنى معتبر أو إحتمالى فى صورته وجود اجتهاد مخالف مع عدم اطلاع الاجتهاد الثانى على مدرك ومستند الاجتهاد الأول فلم يتبين الخطأ إذ لو اطلع على مدركه لاحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى هو الخطأ دون الأول.

الجهه الرابعه: الخطأ تاره فى ميزان الحكم وتاره فى نفس الحكم:

تاره يكون الخطأ فى ميزان الحكم وأخرى أن يكون فى نفس الحكم كما لو حكم القاضى بكون العين لزيد و أنا فيما بينى وبين الله أعلم أن المال ليس له... فإنه مع العلم بكون الحكم على الموازين إلا أنى أعلم أن زيدا كاذب والمال ليس له وأخرى يكون الخطأ فى شرائط الحاكم كما لو فرضنا أن الميزان صحيح والحكم صحيح إلا أن الحاكم غير واجد للشرائط.

الجهه الخامسة: أن النقض تاره من الحاكم نفسه وتاره من غيره:

فالنقض نفسه فتاره يكون من نفس الحاكم كأن ينقض الحاكم حكم نفسه وأخريينقضه مجتهد آخر وتاره ينقضه المتخاصمان أو أحدهما وتاره من طرف ثالث لا- من حاكم آخر ولا- من الطرفين بل من حاكم آخر والحاكم تاره يكون أعلم ممن تولى الحكم وتاره يكون غير أعلم وفي جميع هذه الصور النقض أما في الحكم أو في ترتيب آثار الواقع.

الأقوال في المسأله متعدده:

القول الأول: التفصيل بين تبين الخطأ بنحو قطعى فيجوز وبغيره فلا يجوز:

إشاره

فما حكى اجمالاً- عن العلامة الحلبي (قدس سره) في الارشاد والقواعد: أن تبين الخطأ إما بشكل قطعى أو ظنى معتبر فيجوز النقض وأما الاحتمالى بالمعنى المتقدم فلا.

والأدله التى تدل على حرمه نقض حكم الحاكم على طائفتين:

الطائفه الأولى: اخبار كثيره فى أبواب متفرقه تدل على أن الواقع لا يتغير عما عليه بحكم القاضى مثل: «أىما رجل اقتطعت له من أخيه قطعه فهى من النار»، ومثله أيضاً ما ورد فى بعض الاخبار من أن حكم القاضى ليس لحل الخصوم والنزاع فقط بل هو لاحقاق الحق، فلا يتغير

الواقع عما هو عليه.

والطائفة الثانية: تدل على أن حكم الحاكم لا يتغير عما هو عليه وتوجد أدله على حرمة الرد على القاضى الشرعى وحرمة نقض حكمه فالجمع بين هاتين الطائفتين هو الذى يقع فيه الكلام.

وقد ذهب صاحب الجواهر (قدس سره) إلى أنه لو تراضى المترافعان على تجديد الحكم جاز لهما التراجع إلى قاضٍ آخر.

و هذا كأنه استثناء من حرمة نقض الحكم الحاكم الأول فى صورته تراضى المترافعين وإن كان الشيخ الأنصارى (قدس سره) وتلميذه الأشتياني (قدس سره) فى كتابيهما القضاء استغربا مما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) أنه كيف يكون ما ذهب إليه موافقاً للقاعده!! .

ويمكن رفع الاستغراب بأن القضاء والتحاكم من باب الصلح ولا مانع من المصالحة عليه فهو من الصلح على الصلح فيتصلحون بأن المنتفع بحكم الحاكم الأول يتصلح معه على الحق الذى ثبت له بحكم حاكم ثانى فليس هو من باب نقض حكم الحاكم الاول بل حكم الحاكم الأول موضوع للتصلح فهذا موافق للقاعده وإلا لو كان يريد رفع حكم القاضى أولاً وابتداءً حكم جديد لكان الاستغراب فى محله .

وقد احتمل الأشتياني (قدس سره) - كما لعل صاحب الجواهر (قدس سره) أحتمله أيضاً - أن تحريم الرد على القاضى هل هو موجه لكلا الطرفين أو هو

خاص بالمحكوم عليه ، وأما المحكوم له لا مانع من امتناعه عن العمل بحكم الحاكم الشرعى.

فتاره يكون تنازل من المحكوم له للمحكوم عليه بأن يهبه أو يتراضى بأن يأخذ المحكوم عليه ما ثبت له، فهذا لا اشكال فيه؛ لأنه غير النقض بل هو اقرار لحكم الحاكم الأول، فهذا راجع للعمل بالتراضى بخلاف حكم القاضى لا بنقض حكمه .

وأخرى لا يقبل حكم الحاكم ويرفضه فلا يرتب عليه آثاره فهذا هو الممنوع لكونه ردّاً ونقضاً لحكم الحاكم بخلاف الأول فإنه يرتب عليه آثاره ويتراضى بخلاف حكم الحاكم إذ التراضى بعد الفراغ والتسليم بحكم الحاكم فهذا العمل من المحكوم له ليس ردّاً على القاضى لأنه ليس ملزوماً بأخذ حقه فله أن يتنازل فعدم العمل من المحكوم له ليس بنقض بخلافه عدم العمل من المحكوم عليه فالمشهور يعتبره نقضا له كما سيتبين ذلك مفصلاً.

ويوجد دليلان آخران غير الأدلة المتقدمة لحرمة نقض حكم القاضى، ذكرهما صاحب الجواهر (قدس سره) :

الأول: اطلاق أدله النفوذ وهى أدله نصب القاضى ونفوذ قضائه وهى شبيهه بأصالة اللزوم فى المعاملات التى حاصلها لزوم العقد المشكوك لزومه ؛ إذ الأعلام يتمسكون بأصالة اللزوم، ومن أدلتهم على ذلك اطلاق

أدله النفوذ أى اطلاق أدله الصحه لأن مقتضى اللزوم أن العقد بعد الفسخ فى مورد لم يثبت الخيار يبقى ولا- يرتفع فحقيقه الصحه هى وجود العقد وبقاءه فالتمسك بأدله الصحه هو التمسك بالأدله التى تقول بوجود العقد و هذا هو معنى اللزوم أو مساوق له و هذا تقريب ذكره الأعلام فى باب المعاملات وإن كان مفاد المحمول والموضوع يختلف عن أدله الصحه... فرغم أن المفادين مختلفين فإن ما هو محمول فى أدله الصحه هو موضوع فى أدله اللزوم وما هو محمول فى أدله اللزوم هو شىء آخر فمع اختلاف أدله اللزوم والصحه قرر الأعلام فى البيع أن اطلاق أدله الصحه بمثابه أدله لزوم.

وهنا يجرى ذلك أيضاً فإن أدله صحه وصلاحيه حكم القاضى ونفوذه تفيد باطلاقها مفاداً آخر غير الصحه وهو اللزوم وعدم جواز النقض فنفس أدله نصب القاضى ونفوذ قضاءه التى لتشريع نفوذ حكمه يتمسك باطلاقها الزمانى للبقاء حتى بعد الفسخ لمفاد آخر وهو اللزوم وعدم امكان رفعه الذى هو عبارته عن حرمة النقض فهيكأدله حرمة نقض البيع ورفعته.

و هذا الوجه متين من جهة الإطار مضافاً إلى ما ذكره السيد الخوئى من أن مفاد القضاء الذاتى حل الخصومه وقطع النزاع فلا معنى لمعاودة النزاع والخصومه وإلا لما كان القضاء حل الخصومه ورفع النزاع فمفهوم

القضاء بذاته يقتضى عدم جواز النقص فما يذكره صاحب الجواهر (قدس سره) هو وجه دلائلى أى يدل عليه بأصل أدله نفوذ القضاء وأدله التنصيب، وأما ما يذكره السيد الخوئى (قدس سره) فهو وجه مدلولى يرجع لنفس مدلول الدليل وحقيقته ففرق بين الاستدلال الدلائلى والاستدلال المدلولى المضمونى إلا أنهما لئباً شىء واحد.

وديدن الفقهاء فى المنهج الفقهى يعتبرون أن الأدله المدلوليه أقوى اعتباراً من الادله الدلائليه وإن كان الخاص مقدماً على العام والحاكم على المحكوم والوارد على المورد إلا- أن هذا التقديم فى عالم الدلاله وكذا الاصول العمليه فمتأخره عن الادله الاجتهاديه كما أن الادله القائمه فى المدلول هي مقدمه عليها فى مرحله الدلاله مع أن المدلول متأخر أثباتاً عن الدلاله إلا أنه ثبوتاً متقدماً على الأدله ولأنه ثبوتاً متقدماً فالنكات الذاتيه المتقومه فيه تقدم فى عناصر البحث والاستنتاج على الدلاله فإن الاطلاق والعموم وغيرها من صفات الدلاله كلها صفات من الدلاله بخلاف صفات ذات الشىء ونفس الشىء، وذاتيات الشىء متقدمه على صفاته بحسب الدلاله لأنه قبل تحديد ذات الشىء لا يعرف هل أنه قابل للاطلاق أم لا. ولهذا قرروا أن الاطلاق الذاتى مقدم على الاطلاق اللحاظى والاطلاق الدالى.

و هذا بحث مهم إلا أنه في هذه الازمنه مهمش إلى درجه ضئيله بخلاف المتقدمين فإنهم يتعمقون في ذات المدلول أكثر،... و هذا التهميش تسطيح للبحوث الاجتهاديه حيث يقتصرون على أطر الدلاله كالاتلاق والتقييد والخاص... وغيرها، وأيضا هو أهمال لذلك البحث ذى الأهميه لرجوعه إلى صناعه التحليل والتركيب.

الدليل الثانى: استصحاب حكم القاضى، فإنه واجد للشرائط، فهل يسوغ نقضه من القاضى نفسه أو من قاضٍ آخر، سواء بحكم أو بفتوى - كما تقدم من نقض الفتوى بالفتوى كما لو تبدل رأى المجتهد أو الحكم بالحكم أو الفتوى بالحكم أو بالعكس - فبعد النقض بهذه الأمور نشك في زوال حكم القاضى فنستصحب أثر الحكم السابق و هذا أيضا ذكره في المعاملات في اصاله اللزوم في العقود فإن الاستصحاب كما ذكره عوضاً وبديلاً عن الاطلاق الزمانى لأنه يبقى الشيء في عمود الزمان.

وقد اشكل عليه الشيخ الاعظم (قدس سره): بأن هذا من الشك في المقتضى وعلى مبناه لا يجرى الاستصحاب فيه، فإنه من أول الأمر يشك في صلاحيه حكم القاضى هل هي ممتده أو غير ممتده، أو أنها مغياة بنقض قاضى آخر أو فتوى أخرى فهذا من الشك في المقتضى فلا يجرى الاستصحاب، بل ولو كانت هناك فتوى أو حكم آخر فإن الشك

يرجع إلى الشك السارى الراجع لقاعده اليقين لأنه لما حكم القاضى الثانى بحكم مخالف للأول فإنه يسرى لنا الشك بحصول الخلل فى حكم القاضى الأول فهو مشكوك الحجيه من حيث حدوثه لا فى بقاءه بعد القطع بحدوثه، فلا يقين سابق حتى يجرى الاستصحاب.

إلا أن الصحيح هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) وإن كان ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) صحيح إلا أنه خارج عما نحن فيه تخصصاً لأن موضوع الكلام فى حرمه نقض حكم القاضى الواحد للشرائط وميزان الحكم أما فى موارد الخلل بشكل قطعى أو ضرورى فهو شىء آخر، فليس مما نحن فيه من الشك السارى، وأيضاً ليس هو من قبيل الشك فى المقتضى لأن المفروض أن نقضه رافع وهو حكم القاضى الآخر بعد القطع بحدوثه واستمراره - لا باختلال نفس الحكم الأول - وإنما الشك فى أن حكم القاضى الثانى هل هو رافع له أم لا، وليس الشك من جهه قابليه الحكم الأول بل الشك من جهه أن حكم القاضى الثانى بعد وجوده هل أزال الحكم الأول أم لا-؟ فليس الشك من جهه اختلال ذات الحكم الأول ودليله بل من جهه رافعيه الحكم الثانى له فمنشأ الشك ليس فى قابليه دليل الحكم الأول بل فى رافعيه الحكم الثانى الأول بعد ثبوته ولهذا لو لم يقض الحاكم الثانى فالحجيه الاقتضائيه للحكم الأول موجوده.

ويوجد دليل ثالث للشيخ الأعظم (قدس سره) ، وحاصله: أنه توجد موارد ينقض فيها نفس القاضى أو قاضٍ آخر بالحكم... يعنى نقض الحكم بالحكم أو بالفتوى أما من نفس القاضى أو من قاضٍ آخر وكان فى خصوص ما إذا تبين أن النقض ظنى من جهه الموازين المعتمده فاستدل بعين ما ذكره فى تبدل الاجتهاد من اجتهاد صحيح على اجتهاد صحيح آخر أو تبدل التقليد من تقليد صحيح على تقليد صحيح آخر فالمشهور المتقدمون قالوا باجزاء الاجتهاد الأول والتقليد الأول بالنسبه للأعمال التى وقعت على وفقهما، ودليلهم هو أن هذا الاجتهاد والتقليد الأولين يندرجان فى الحجيه كما يندرج الاجتهاد والتقليد الجديدان وليس اندراج أحد الامارتين فى ظرفها أولى من الأخرى ولا قصور من الاندراج تحت أدله الحجيه لعدم تنافيهما إذ كل منها حجه فى ظرفها ولو سلم التنافى بين الامارتين يكون ترجيح أحد الامارتين على الأخرى أول الكلام لأنه ترجيح بلا مرجح وعلى حسب تعبير القدماء أن اطلاق أدله حجيه الاماره الثانيه لموارد الاماره الأولى أول الكلام و ذلك لكون الاعتبار الفعلى للاماره الثانيه فى الزمن الثانى فتسريتها للزمن الأول محل كلام وإن كان المكشوف بها أمر كلى إلا أن اعتبارها فى الزمن الثانى والعمل بكلا الامارتين بلحاظ اختلاف الطرفين لا يلزم منه التنافى والتقاطع بين الامارتين ، ففى ظرف الاماره الثانيه لنا أن نقول : إن الاماره

الأولى كانت في ظرفها حجه واقعا وتبدل الكشف ظنياً لا قطعياً ولهذا احتمال أن الأولى هي المصيبة وعلى هذا ذهب المتقدمون إلى أن الاعمال السابقة على وفق الاجتهاد أو التقليد الأول صحيحه وإن كانت مخالفه للاجتهاد والتقليد الثانيين و لو كان فى الاركان.

والشيخ (قدس سره) يعمم هذه النكته لباب القضاء فيثبت استمرار الحكم الأول الذى هو على الموازين الظنيه فلماذا يقدم الحكم الثانى على الحكم الأول فلا يتعلق الحكم الثانى بما تعلق به الحكم الأول بل فى باب القضاء أوضح لكونه إلى الآن الحكم الأول واجد للشرائط وباقى تحت الحجيه ولقصور أدله حجيه القضاء الثانى لشمولها لما تعلق به القضاء الأول. نعم، القضاء الثانى يتعلق بمالم يتعلق به القضاء الأول.

و هذا الوجه من الشيخ (قدس سره) لا- بأس به وعليه فلا- يجوز نقض حكم القاضى مطلقا حتى لو تبين لنا أنه مخالف للواقع بالفتوى أو بالحكم وعلى جميع الصور التى مرّ ذكرها مادام الحكم الأول واجدا لموازين القضاء، فجميع الشقوق السابقة لا يجوز فيها نقض حكم الحاكم إذا كانت موافقه للموازين الظنيه المعتمره وإن كان الحكم الناتج عن تلك الموازين الظنيه والمعتمره مخالفا للواقع، كما لو كان أحد المتخاصمين يعلم بمخالفه الحكم للواقع أو مخالفته لفتوى مقلده فإنه يجب التعبّد بحكم الحاكم ، ولا فرق بين تقدم الفتوى وتأخرها على صدور الحكم

لأن الحكم ينقض الفتوى ولا عكس لأن الفتوى لا ترفع النزاع والمخاصمه .

نعم لو تبين أن الموازين مخالفة للواقع فيجوز النقض.... فالعبره بالنقض هو القطع بمخالفه الموازين للواقع لا- بمخالفه الحكم للواقع إذا كان على وفق الموازين المعتمره فلا ينقض الحكم بالحكم فضلاً عن نقضه بالفتوى .

نعم ذكر السيد الكلبي يگانی (قدس سره) تبعاً لصاحب الجواهر (قدس سره) : أنه في أي مورد تقصر أدله القضاء سواء كانت شبهه حكميه أو موضوعيه فيحسم ذلك النزاع بالفتوى لعموم أدله حجيه الفتوى بالنسبه إلى القاضى لعدم قصورها عن موارد المخاصمه والنزاع إلا أنه بدليل القضاء قيدت تلك العمومات بقدر وسعه أدله حجيه القضاء فإذا قصرت تلك الأدله لم يكن هناك مانع من شمول وعموم أدله الفتوى لموارد النزاع التي قصرت عنها أدله القضاء.

والظاهر أن التقريبين متنافيان فما ذكرناه أولاً من عدم صلاحيه الفتوى لحسم النزاع بل هو من صلاحيات القضاء ولهذا لا تنقض الحكم والحكم ينقضها .

ص: ٤١٧

وما ذكره السيد الكلبيگانی (قدس سره) أنه في مورد قصور أدله القضاء تأتي النوبه إلى أدله الفتوى ففي الوهله الأولى يظهر التدافع بين هذين التقريبين إلا أنه بالتأمل لا تنافي بينهما وذلك لأنه تاره البحث يقع في صلاحيه منصب المفتى للقضاء وتاره في موازين مستند القضاء هل يعم موازين مستند الفتيا إذا ما قصرت موازين القضاء أم لا؟

وبعباره أخرى في المقام الأول كان الكلام في أن الفتوى بما لها من أماريه لا تقف أمام أماريه حكم القاضي بل هو مقدم عليها وفي المقام الثاني يبحث في أن دليل أماريه الفتوى شامل لموارد القضاء كمستند فيما إذا قصرت أدله القضاء فلو لم يكن للقاضي امارات القضاء مثل البينه أو اليمين وغيرها فيستند إلى امارات وأدله الفتيا لأنها شاملها بعمومها لموارد النزاع إلا ما خرج بأمارات القضاء فيستند إلى حجيه خبر الثقة - مثلاً - وغيرها من امارات الفتيا. فالتقريب الثاني للسيد الكلبيگانی (قدس سره) وصاحب الجواهر (قدس سره) في وادي وهو من اسرار باب القضاء - وإن كان صاحب الجواهر (قدس سره) فيما قربنا من عدم نقض الحكم بالفتيا يخالف المشهور - وما قربناه من عدم نقض الحكم بالفتيا في وادٍ آخر.

فجعل حكم المفتى أماره لا يعنى جعل حكمه فاصل للنزاع وجارياً في موارد القضاء ورفع الخصومه فلا ملازمه بين اماريه حكم المفتى

وبين جريانه فى مورد القضاء نعم موازين أدله الفتيا عامه لموازين القضاء فيما قصرت عنه موازين القضاء لأن القضاء هو فتوى وزياده فلا بد للقاضى أن يستند إلى مستندات الفتيا زياده فإن القاضى لا يستطيع أن ينقح الشبهه الحكميه إلا بموازين الفتيا وينقح الشبهه الموضوعيه بموازين القضاء وإن كان للفتيا موازين موضوعيه فى الشبهات الموضوعيه إلا- أن القاضى يتركها لتخصيصها بموازين القضاء فى الشبهه الموضوعيه . نعم، إذا قصرت موازين القضاء فى الشبهه الحكميه والموضوعيه تأتى النوبه لموازين الفتوى فى الشبهه الحكميه والموضوعيه لحسم الخصومه والنزاع. فمثلا: تعيين المدعى من المنكر بموازين فتوائيه فى الشبهه الموضوعيه فمثلا المدعى من كان قوله مخالف للأصل فينظر إلى حاله السابقه وتستصحب عدم ما يدعيه المدعى فيعين المدعى مثلا بموازين فتوائيه وهى مختلفه بحسب اختلاف الموارد، فتاره بالاستصحاب وتاره بغيره.

فالكلام عند قصور موازين القضاء تأتى موازين الفتيا وليس كلامنا فى قصور أماريه القضاء إذ هو مقدم على الفتوى كما تقد... فقصور أماريه الفتوى لا تقدم على القضاء أصلا، بخلاف قصور موازين القضاء فيستند إلى موازين الفتيا.

والخلاصه : أن الوجه في عدم نقض الفتوى للحكم القضائي هو أن أماريه القضاء لا تنقض بأماريه الفتوى لتخصيص أدله أماريه الفتوى عن الشمول بأماريه القضاء وإن كانت موازين الفتوى ليست بقاصره عن الشمول لموارد مستند القضاء؛ وذلك لما تقدم مرارا وتكرارا من أن الفتيا ليس اماره محضه بل فيها زعامه وولايه وأيضا القضاء ليس ولايه وزعامه محضه بل فيه أماريه فلا يغير الواقع عما هو عليه فكل من سده ومنصب الفتيا والقضاء فيه جنبه ولايه وزعامه وجنبه أماريه وكاشفيه، غايه الأمر أن ولايه القضاء تختلف عن ولايه الفتيا واتحاد موازين الفتوى والقضاء لا يعنى أن الفتوى عامه لموارد القضاء فلا ينقض الحكم القضائي بالفتوى لقصورها بخلاف الفتوى فإنها تنقض بالحكم القضائي وذلك لأن الحكم القضائي كآماره يجرى في الموارد الخاصه لأنه مشرع ومقنن لرفع النزاع. فحكم القاضي لا ينقض بالحكم فضلا عن نقضه بالفتوى حتى بفتوى القاضي نفسه لو تبدل اجتهاده فضلا عن قاضي آخر هذا في صورته كون الحكم القضائي على الموازين في ظرفه وإن كانت موازين الفتوى شامله لمستند القضاء .

فنكته الشيخ الأعظم (قدس سره) من أن الكشف الظني في الموازين بخلاف الحكم الواجد لموازينه في ظرفه، لا يسوغ رفع اليد عنه والأخذ بالحكم اللاحق حتى لو كان الاختلاف بين القاضي الثاني وبين القاضي الأول في

نفس الموازين اجتهاداً فإنه لا يرفع الحكم الظنى بحكم قطعى آخر إذا كان على الموازين فضلاً عن رفعه بحكم ظنى.

بل مرّ بأنه لو كان لنا قطع بكون الحكم الذى هو على الموازين خالف الواقع نتيجة فلا يصح نقضه أيضاً وأما مسأله التوفيق بأن الواقع لا يتغير عما هو عليه وبين عدم جواز النقض حتى مع انكشاف الواقع فمسأله أخرى.

حدود حرمه نقض الحكم فى نفسها:

النسبه بين حرمه نقض حكم الحاكم ومسأله التعامل مع الواقع على ما هو عليه أنه قد مرّ أن الاخبار، مثل صحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إنما اقضى بينكم بالبينات وبعضكم ألحن أو أفطن بحجته من البعض فايما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له قطعه من النار»(١).

فإن لسان هذه الاخبار خاصه بالنسبه إلى المحكوم له المبطل بأن لا يستحل الحرام فى الواقع بحكم القاضى ، فيتعامل مع الواقع بما هو هو ، أما المحكوم له المحق فهذه الاخبار ساكتة عنه .

فالكلام يقع فى النسبه بين هاتين المسألتين، وقد تقدم سابقاً أنه هل

ص: ٤٢١

١- (١) - وسائل الشيعه ج ٢٧ أبواب كيفيه الحكم، ب ٢ ص ٢٣٢ ح ١ .

يمكن أن يقال باختصاص حرمة نقض حكم القاضى بالمحكوم عليه باعتباره المتضرر بحكمه؟ بخلاف المحكوم له، وأما التعامل مع الواقع بما هوَ هوَ الذى هو عكس حكم القاضى فإنه خاص بالمحكوم له.

القول الثانى: التفصيل فى حرمة النقض بين النقض المعلن وبين ترتيب آثار الواقع:

إن المحرم هو النقض المعلن وكل ما يخالفه ظاهرا ولكن يجوز له أن يتقيد بآثار الواقع وقد ذهب إليه السيد الخوئى (قدس سره) بحرمة ارجاع النزاع والخصام لأنه نقض لحكم القاضى لكونه قد فصل الخصومه والنزاع وأما ما وراء الاعلان والظاهر من دون شعور الطرف الآخر فله التعامل بالواقع بما هو هو بحيث لا يؤدى إلى النزاع وإلا حرم، فالبعض يفسر الانقياد والانصياع بالنسبة للمحكوم عليه بخوض الظاهر الرسمى وعدم احداث خصومه وأما الواقع بما هو عليه فلا مانع من التعامل معه بما هو واقع وهذا الوجه بقطع النظر عن صحته وفساده له شواهد وأمثلة من الشارع حيث أنه يرتب عليه آثار كثيرة على البيئه المعلنه والبيئه الظاهره غير احكامه المرتبطه بالاعمال الخفيه مثل الإيمان يرتبط بين الانسان وربّه وأما الاسلام فالمعتبر وما يترتب عليه الاثار هو الظاهر الرسمى المعلن للأفراد.

القول الثالث: التفصيل بين حرمه نقض الحكم في مورد القضاء واقعا وظاهرا وبين ملازمات مورد القضاء:

يقال - وربما نسب للمشهور- إن النسبه بين الحكمين لمقام الظاهر والباطن، فحرمه نقض حكم القاضى شامله لمقام الباطن ومقام الظاهر الرسمى المعلن عنه ولكن بخصوص مورد القضاء وأما ملازمات مورد القضاء وتداعياته وما أشبه ذلك التى هى خارجة عن محل قضاء القاضى فيتعامل معها معامله الواقع بما هو هو بخلاف نفس مورد القضاء.

القول الرابع: التفصيل بين حرمه النقض لو استحلف المدعى المنكر وبين غيره:

هو مخصوص بحكم القاضى بما إذا استحلف المدعى المنكر وأما غيره فيجوز نقضه.

ومن أبرز ما يدل ويسهم فى توضيح الحال فى تعيين أحد هذه الأوجه الثلاثة - ويوجد أكثر هذه الأوجه فى بحث القضاء - مثال الأموال، فقد ورد فى أبواب متعددة من الروايات، وهى على طوائف:

طائفه تدل على حرمه استعمال المال للمحكوم عليه، وهو القول الثالث الذى ينسب للمشهور أو الأشهر .

وطائفه تقول : يجوز له - فيما بينه وبين الله - أن يقتص من الأموال،

وهى داله على القول الثانى.

وطائفه وراده فى (الباب التاسع من أبواب كيفية الحكم، باب من رضى فحلف له فلا دعوى له بعد اليمين وإن كانت له بينه)، وقد أفتى بهذا العنوان الشيخ الكلينى (قدس سره)، ومن تلك الروايات:

١- صححه ابن أبى يعفور - المرويه فى التهذيب ورواها الصدوق بزياده والكلينى بنقصان مع ما فى الكافى من التقطيع وهو قليل عند الصدوق - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه، فحلف أن لا حق له قبله، ذهب اليمين بحق المدعى فلا دعوى له، قلت له: وإن كانت عليه بينه عادله؟ قال: نعم وإن أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه ما كان له، وكانت اليمين قد أبطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه»١.

فقوله: «ذهب بحق المدعى» أى المال، وقوله: «فلا دعوى له» أى لا يمكن أن يخاصمه مره أخرى، فهى تدل على ذهاب الحق بحكم الحاكم إذا استحلف فحلف.

٢- روايه الخضر النخعى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحد، قال: «إن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً،

وإن تركه ولم يستحلفه ، فهو على حقه» . ورواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن عبد الحميد وزاد: «وإن احتسبه فليس له أن يأخذ منه شيئاً»(١).

فسندها صحيح إلى الخضر النخعي، فصحة كثير من رجالها يعطيها نوع من الاعتبار لأنه قرينه فلها درجة الاعتبار والوثوق بالصدور بخلاف لو لم يكن رجالها ثقات، وهو مبنى مشهور المتقدمين.

إلا أن هذه الاخبار هل هي مختصة بحكم القاضى مطلقا أو بخصوص ما لو كان حكم القاضى يمين أو بخصوص الاستحلاف بقطع النظر عن مقام القضاء وحكم القاضى؟

والمشهور قالوا: إنها خاصة بالاستحلاف بما هو هو ولا شأن له بالقضاء ولهذا قال: ذهب اليمين وإلا لو كان للمدعى بينه فلا تذهب اليمين بها... وهناك تخريج فقهي لهذا المطلب أيضا بأنه من باب الصلح، فطلب الحلف من باب الصلح والتراضى واسقاط الحق.

فعندما يطلب من القاضى استحلافه... معناه قبول حلفه عن حقه فإن حلف فلا ينازعه ولا يطالبه وجمله من المشهور الذين قالوا بأن هذه الاخبار فى مقام الصلح ؛ لأن الاستحلاف عبارته عن الصلح كأن المدعى يقول للمنكر احلف لى فأرضى بيمينك، وليس هو بطلب القاضى.

ص: ٤٢٥

وبناء على هذا المبنى من تفسر هذه الاخبار بهذا المعنى الثالث، فإن قوله (عليه السلام): «إذا رضى» أى تصالح وإلا فلا معنى فى القضاء للتقيد بالرضا و هذا موافق للقول الرابع فىكون عدم ترتيب آثار الواقع وسقوط الحق على مقتضى القاعده مع أن كون الصلح مسقطا للحق فيه تفصيل، لأنه قابل لأن يكون قد أسقط حقه لكونه مكرها وغيرها فليس اسقاط الحق دال على الصلح مطلقا.

٣- مرسله ابراهيم بن عبد الحميد، عن بعض أصحابنا: فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده إياه فيحلف يمين صبرٍ أن (ليس له) عليه شيء، قال: «ليس له أن يطلب منه وكذلك ان احتسبه عند الله فليس له ان يطلبه منه»(١).

٤- منها روايه عبد الله بن وضاح ، قال : كانت بينى وبين رجل من اليهود معامله فخانى بألف درهم ، فقدمته إلى الوالى فأحلفته فحلف، وقد علمت أنه حلف يميننا فاجره، فوقع له بعد ذلك عندى أرباح ودراهم كثيره، فأردت أن أقتص الألف درهم التى كانت لى عنده وأحلف عليها ، فكتبت إلى أبى الحسن (عليه السلام) فأخبرته أنى قد أحلفته فحلف، وقد وقع له عندى مال فان أمرتنى أن آخذ منه الألف درهم التى

ص: ٤٢٤

حلف عليها فعلت، فكتب: «لا تأخذ منه شيئاً إن كان ظلمك فلا تظلمه ، ولولا أنك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك أن تأخذ من تحت يدك ، ولكنك رضيت بيمينه، وقد ذهبت اليمين بما فيها، فلم آخذ منه شيئاً ، وانتهيت إلى كتاب أبي الحسن (عليه السلام)» (١).

ونكته الخلاف في أسانيدها: في معنى الضعيف (أبو عبد الله الجاموراني) مع أن الوحيد البهبهاني والمجلسي الأول ذكرا شواهد على أن الضعيف غير الضابط لا أنه كذوب وغير ثقه، وهذا هو الصحيح وعليه شواهد كثيره، فمع ضم بعض الاخبار وملاحظه ضبطها فحينئذ يمكن حصول الوثوق بصدورها بخلاف ما لو كان الضعيف بمعنى كذاب وغير ثقه، فقله (عليه السلام) : «و لولا أنك رضيت بيمينه فحلفته» فإنها ظاهره في الصلح، وهذه الاخبار الموجوده في الباب التاسع والعاشر مستفيضه لأنها ثلاث روايات متطابقه بطرق متعدده وفيها الصحيح والمعتبر على أن الرضا نوع من الصلح وهذا المفاد على مقتضى القاعده.

٥- ما ورد في (الباب التاسع) من (أبواب كيفيه الحكم) ، بعنوان: (باب من رضى فحلف له فلا دعوى له بعد اليمين وإن كانت له بينه) .

ص: ٤٢٧

قال صاحب الوسائل (قدس سره) : تقدم مثلها في (باب الايمان) و (باب ما يكتسب به) كروايه أبي بكر الارميني قال: كتبت إلى العبد الصالح (عليه السلام) : جعلت فداك ، انه كان لي على رجل دراهم فجحدني فوعدت له عندي دراهم فأقتصت من تحت يدي ما لي عليه، وان استحلقتني حلفت ان ليس لي على شيء؟ قال: «نعم، فأقبض من تحت يدك وان استحلقتك فأحلف له انه ليس له عليك شيء»(١).

وهذه الروايه لا يوجد فيها تحاكم ودعوى ولا استحلاف ولا غيره من خصائص القضاء والصلح بل هو استحلاف بعد وقوع حقه عنده، فلا ربط لها بما نحن فيه من جهه القضاء وإن استشهد بها صاحب الوسائل .

وذكر أيضاً روايه خضر النخعي وهي من الطائفة الأولى الداله على الحرمة، ومرسله ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمه، وهي من الطائفة الداله على المنع أيضاً.

وأما الاخبار التي توهم أنها معارضه للأخبار المانعه فمتعددده، منها:

١- روايه مسمع بن سيار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : إني كنت استودعت رجلا مالا فيجحدني وحلف لي عليه ثم إنه جاءني بعد ذلك بسنتين بالمال الذي أودعته إياه ، فقال : هذا مالك فخذ ، وهذه أربعه

ص: ٤٢٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٣ أبواب الإيمان، ب ٤٧ ص ٢٨٤ ح ١ .

آلاف درهم ربحتها فهي لك مع مالك واجعلني في حل ، فأخذت منه المال وأبیت ان آخذ الربح منه ورفعت المال الذي كنت استودعته وأبیت اخذه حتى استطلع رأيك فما ترى؟ فقال: «خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله فإن هذا رجل تائب، والله يحب التوابين»^(١).

وفيها القاسم بن الجوهري والمعروف تضعيفه وتضعيفه ليس تكذيبا لاسيما أن الراوي عن القاسم بن محمد الجوهري رؤساء القميين، فالشيخ الصدوق (قدس سره) يروي كتاب مسمع أبي سيار عن أبيه عن سعد ابن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد الجوهري فالرواه عن القاسم رؤساء القوم وقد ذكرنا أن التضعيف ليس بمعنى عدم الوثاقه وبهذا المقدار أن الروايه غير ساقطه كما يتوهم.

وأما من جهه الدلاله فهي في تراضى الخصمين فيما بينهما فليس فيه دلالة على جواز نقض حكم الحاكم لأن موردها مورد تراضى نفس المحكوم له ونقض حكم الحاكم هو معاوده المنازعه خلافاً لحكم الحاكم فلا تكون معارضه كما ربما يظهر من السيد الخوئي (قدس سره) للروايات الداله على عدم جواز الرجوع بعد الاستحلاف.

ص: ٤٢٩

وبعبارة أخرى إن روايه مسمع لا- تدل على المعارضه خلافا لبعضهم لأنها فى مقام التراضى لتحليل ذمه المحكوم له المبطل وليس هذا محط كلامنا فإن موضوع الكلام هو ارجاع التنازع بعد حكم الحاكم وفصله فلا معارضه.

٢- صحيحه على بن جعفر (عليه السلام) قال : سألته عن رجل كان له على آخر دراهم فجحدته ثم وقعت للجاحد مثلها عند المجحود، أيحل له أن يجحده مثل ما جحدته ؟ قال : «نعم، ولا يزداد»^(١).

فإنها غير معارضه أيضا لعدم كونها فى مورد القضاء وليس فيه حلف ولا يمين، فإلى الآن روايات المنع لا معارض لها.

٣- ما جاء فى (أبواب ما يكتسب به) - وهذا الباب وارد فى باب الاقتصاص لا المنازعه وإن كانت الروايه الأولى فى النزاع إلا أنها ليست محلا لما نحن فيه، مثل روايه الارمينى المتقدمه، وقد رواها الشيخ الطوسى (قدس سره) بسند صحيح مع اختلاف فى المتن - عن أبى بكر قال : قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى وحلف عليها، أيجوز لى إن وقع له قبلى دراهم أن آخذ منه بقدر حقى؟ قال: فقال: «نعم، ولكن لهذا كلام»، قلت: وما هو؟ قال: تقول: «اللهم إنى لا آخذُه ظلما ولا خيانه

ص: ٤٣٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٣ أبواب الإيمان، ب ٤٧ ص ٢٨٧ ح ٤ .

وإنما أخذته مكان مالى الذى أخذ منى لم أزد عليه شيئاً»(١). وأبو بكر هذا هو الحضرمي؛ لانصرافه للمشهور عند الاطلاق.

وقوله: «جحدنى وحلف على» لا- دلالة فيه على أن الاستحلاف عند القاضى أو فى مقام آخر فلا- دلالة لها على ما هو محل كلامنا، والاستحلاف غير الحلف وهذه الرواية واردة مورد الحلف الابتدائى دون الاستحلاف حتى تعارض الروايات السابقه الداله على المنع! .

٤- صحيحه أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: رجل كان له على رجل مال فجحده إياه وذهب به، ثم صار بعد ذلك للرجل الذى ذهب بماله مال قبله، أيأخذه مكان ماله الذى ذهب به منه ذلك الرجل؟ قال: «نعم، ولكن لهذا كلام، يقول: اللهم إنى آخذ هذا المال مكان مالى الذى أخذه منى وانى لم آخذ الذى أخذته خيانه ولا ظلماً»(٢).

وهذه أيضا لا تُعارض ما تقدم؛ لعدم ورودها مورد الاستحلاف وحكم القاضى.

ص: ٤٣١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ١٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٨٣ ص ٢٧٣ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفيه، ح ٤ .

٥- موثقه سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وقع لى عنده مال فكابرنى عليه وحلف، ثم وقع له عندى مال، آخذه لمكان مالى الذى أخذه وأجحده وأحلف عليه كما صنع؟ قال (عليه السلام): «إن

خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عتبه عليه»(١).

وهذه ليس فيها استحلاف بل هو ليس عند القاضى لأن مجرد الحلف لا يدل على أنها عند القاضى مع أنها من روايات المنع لا الجواز حتى تعارض ماتقدم.

فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز الاقتصاص فى موارد الحلف عند القاضى فى مورد استحلاف بعضهم البعض عند غير القاضى أيضا لتراضى صاحب الحق باسقاط حقه بالحلف؛ لتعليه فى الاخبار بأنه رضى يمينه فهو من باب التراضى باسقاط صاحب الحق حقه وهو خاص بمقام الحلف والاستحلاف ولا يعم مقام البيئه.

إذن فهذه الروايات - مع ذهابنا إلى ما ذهب إليه المشهور من أن الحلف والاستحلاف نوع من الصلح والتراضى - مقتضاها سقوط الحق إلا أنه يأتى ذلك فيسترضيه.

فالسيد الخوئى (قدس سره) لو أراد أن يجعل معارضه من تلك الروايات التى

ص: ٤٣٢

١- (١) - المصدر نفسه، ص ٢٧٤ ح ٧.

ذكرناها فى أبواب الايمان كروايه مسمع بن أبى يسار وغيرها فلا- دلالة فيها على جواز الرجوع فى حكم الحاكم حتى تكون معارضه، فلا روايه أبى مسمع مع وجود القاسم بن محمد الجوهري ولا صحيحه أبى بكر الحضرمي معارضه للأخبار الداله على المنع.

أما فى مورد البينه فهذه الروايات قاصره إلا روايات الرد، لقوله (عليه السلام) «فإن الراد عليه راد على الله» فلا بد من البحث فى معنى الرد لأن هذه الروايات المتقدمه لم تحسم البحث فى البينه لاختصاصها بالاستحلاف سواء فى المال أو غير المال، وأما مورد البينه أو ميزان آخر قضائى فتاره يكون الحديث عن المحكوم له وتاره عن المحكوم عليه أما المحكوم له فالمانع المتصور هو روايه الرد فإن الراد عليه كالراد على الله إلا أنها لا تشمل له لأن رجوعه ليس فى حكم الحاكم حتى يكون نقض وردًا لحكمه بل رجوعه من باب أرجاع الحق إلى مستحقه والعمل بالواقع والتوبه ؛ لقوله (صلى الله عليه و آله) : «أيا رجل حكمت له من أخيه قطعه ربما اقتطعت له قطعه من النار» .

وأما بالنسبه إلى المحكوم عليه فلا- يجوز له الرجوع لروايات الرد إلا- أنه فيما لا- يصدق عليه رد لحكم الحاكم كترتيب آثار الواقع فى غير مورد النزاع فله ترتيب الواقع - كما ذهب إليه المشهور - وأما فى مورد

القضاء فيتعين عليه الالتزام فى العلن والظاهر حتى لا- يكون ردا وارجاعا للخصومه ونقضا لحكم الحاكم وأما فى موارد الخفاء وفيما بينه وبين الله، فهل هذا رد أم لا؟ فمع اطلاق أدله الرد وعمومها لا يوجد مجال للرد وعليه فلا بد أن لا يخالف سواء كان فى معرض ارجاع الخصومه أو فى غيرها.

نعم، لو قيدنا عنوان الرد فى سياقه بلحاظ الخصومه أى فالراد عليه كالراد على الله أى فى الخصومه ففى غير مورد الخصومه لا يصدق الرد وعليه فقد يتأمل فى اطلاق الرد لأن رد الحكم المفروض بلحاظ مورده وهو حكم الحاكم فى الخصومه وفصل النزاع، وذلك لأن الحكم فى القضاء متضمن للولاية ولا يغير الواقع عما هو عليه ففيه الجنبتان جنبه الولاية لحل الخصومه ومن جهه الكاشفيه والاماره فلا يغير الواقع على ما هو عليه.

وعليه فإذا كان التعامل مع حكم القاضى معاملة الواقع ينشأ منه الخصومه فلا يجوز لانه نوع من الرد وعدم الاستجابة ، وأما إذا كان فى غير مورد الرد وعدم الاستجابة كمورد الخفاء وعدم الظهور فيما بينه وبين الله فلا يغير الواقع على ما هو عليه لعدم كونه رداً ولكونه انصياعاً لحكم القاضى فى الظاهر المعلن.

(مسأله ٥٨) : إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ، ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسأله لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى ، وإن كان أحوط ، بخلاف ما إذا تبين له خطأه فى النقل فإنه يجب عليه الإعلام (١)

فتحصل فى النسبه بين حرمة نقض حكم القاضى ومسأله التعامل بالواقع على ما هو عليه فى موارد الاستحلاف أنه لا يجوز لأنه اسقاط سواء على حق أو مال أو أى شىء ، وأما فى مورد غير الاستحلاف وهو مورد القضاء فلا يجوز الرد فى متعلق الخصومه فيما إذا كان فى العلن أو معرض ارجاع الخصومه وأما فى غيرها كمورد الخفاء فلا بأس .

المسأله الثامنه والخمسون: وظيفه المكلف عند تبدل الفتوى بعد نقلها أو اشتباه الناقل

(١) يوجد فى هذه المساله شقان:

الشق الأول: فى الناقل الوسيط بين المفتى والمقلد وقد تبدل رأى المجتهد بعد النقل.

الشق الثانى فى اشتباه الناقل فى الفتوى ، وقد فرق الماتن (قدس سره) بين الشقين فأوجب الاعلام فى الثانى ولم يوجبه فى الأول والصحيح هو التفريق بين الشق الاول ففى صورته تبدل رأى من الإلزامى إلى غيره فقال: يجب لأنه لا يوجب مخالفه الواقع ، وأما فى صورته تبدله من غير

ص: ٤٣٥

الازامى إلى الازامى فيجب الاعلام لأدله وجوب تعليم الجاهل وارشاده والقدر المتيقن منها فى خصوص الازاميات، وأما مسأله مقدار الايصال والتعليم فلا يجب بنحو شخصى بحيث يوصل الفتوى إلى ذلك المكلف بشخصه بل يكفى أن يجعل التنبيه على تبدل رأى المجتهد فى معرض الوصول وفى تناول الأيدى.

وأما الاستدلال على وجوب التعليم بالتغريير إلى الحرام والتسبب فغير صحيح لأن المخالفه للواقع ليست بفعل الناقل فلا هو مغرر ولا- مسبب لأنه مخبر عن الواقع بل هو راجع لتبدل فتوى الفقيه نفسه وأما بالنسبه إلى الفقيه فقد تقدم الكلام فيه مفصلاً بأن الفقيه ضامن وأدله التسبب وغيرها . وعليه فالناقل ليس بمسبب ولا مغرر إلا أنه يجب عليه تعليم وارشاد الجاهل فى خصوص الازاميات، وهو الناقل بالطرق المتعارفه لا بالايصال الشخصى.

أما الشق الثانى وهو ما إذا تبين له خطأ فى النقل وقد بنى الماتن على وجوب الاعلام لكون الخطأ بسبب الناقل حيث أوقع المكلف فى الحرام وترك الواجب على ما فى قاعده التسبب من التأمولوجوب ارشاد الجاهل ويجب الأعلام الشخصى إلى نفس المكلف المنقول إليه الفتوى الأولى أو الخطأ ؛ وذلك لتسبب الوقوع فى الحرام ، وأما فيما ما لو نقل الحرمة أو الوجوب اشتباها - والواقع الاباحه - فلا يجب لأنه غير

(مسأله ٥٩) : إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً ، وكذا البيئتان . وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع . وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط (١).

مسبب للوقوع في الحرام أو ترك الواجب ووجوب الارشاد والأعلام خاص بالالزاميات ولا يجب منه إلا مقدار ما هو في معرض الوصول وأما التغيرير إلى الحرام فممنفى لأنه تغيرير لما هو خير .

وعند بعض الفقهاء أن التسبيب إلى الحرام ليست حرمة على إطلاقها بل هو خاص بالتسبيب للكبائر إذ حرمة الكبائر تدل على أن نفس هذه الأفعال مبعوضه للشارع سواء صدرت من الانسان نفسه أو بتسبيب صدورها من الآخرين على نحو العلم أو الجهل والخطأ، أما في الصغائر فأول الكلام وقد تقدم الكلام فيها مفصلاً في العدالة فراجع .

فضابطه هذه المسألة هي أن الإعلام والارشاد سواء من المفتي أو من الناقل هو جعل الفتوى في معرض الوصول ومتناول الآخرين وأما الايصال الشخصي فلا لدليل عليه إلا إذا صدق التسبيب في الوقوع في الحرام وترك الواجب .

المسألة التاسعة والخمسون: تعارض الناقلين والبيئتين للفتوى

(١) تعارض الناقلين والبيئتين موجب للتساقط مع عدم المرجح وإلا

فيتعين العمل بالراجع .

وقد قدم الماتن (قدس سره) السماع على النقل في المعارضه بل وقدمه على ما في الرساله العلميه وقد استشكل السيد الخوئي (قدس سره) وغيره - بمقتضى الخبره العمليه في هذا المجال - أن التحرير في الرسائل العمليه لا يكون

إلا بعد التمهيص والتدقيق في جزاله عبارته الجامعه والممانعه فالنقل بتوسط الرساله العمليه أو بالرجوع إلى الرساله العمليه يختلف عن السماع من المرجع الفقيه مباشره لاحتمال عدم استحضاره غفله وتشتت البال لخصوصيات مجلس السؤال مثلاً وغيرها فعليه فالموارد تختلف بحسب اختلاف خصوصياتها، ويمكن في النقل عن الرساله كما لو كان المحرر للرساله شخص غير الفقيه وقد استجازته في ذلك ، فليس ما ذكره الماتن (قدس سره) على اطلاقه لاختلاف هذه الطرق بحسب الخصوصيات والموارد والقرائن التي ربما توجب تقديم أحدها على الآخر. وإلا ففي بعض الموارد يقدم النقل على ما في الرساله العمليه و ذلك كما لو كان الناقل من الفضلاء والمتصلين بالمرجع فإنه بعد طبع الرساله يقدم على الرساله العمليه كما ينقل الشيخ - الملازم للمرجع والمطلع على مبانيه ، بل تغير مبانيه التي تؤثر في الفتاوى - ما هو مخالف للاستفتاء أنه قد تبدل رأيه. نعم، ما ذكره الماتن (قدس سره) هو الغالب وهو لا ينافي الاستثناءات التي تعكس تقديم الطرق بالقرائن.

ص: ٤٣٨

(مسأله ٦٠) : إذا عرضت المسأله لا- يعلم حكمها ، ولم يكن الأ-علم حاضرا(١) ، فإن أمكن تأخير الواقعه إلى السؤال وجب ذلك(٢)،

المسأله الستون: الوظيفه عند الابتلاء بمسأله لا يعلم حكمها

اشاره

(١) أى لم يمكن الوصول إلى رأيه لعدم توفر رسالته العمليه أو من ينقل عنه أو غيرهما فحق العبارة : ولم يمكن الوصول إليه.
(٢) لا يجب التأخير إلا مع العلم بالاختلاف ولو اجمالاً وإلا لم يجب التأخير لجواز الرجوع إلى غير الأعلم ، والماتن (قدس سره) لم يذكر هذه القيود لاحتياظه بتعين الرجوع إلى الأعلم مطلقاً حتى فى الوفاقيات وقد مر منا أنه فى الوفاقيات يتعين الرجوع إلى الجميع.

ومع امكان الاحتياط فى التقليد لا يجب عليه التأخير لادراك الواقع، بل يثبت التخيير - فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف فضلا عن الشك - بين الاحتياط وبين الرجوع إلى غير الأعلم و ذلك لسقوط الحجيه لفتوى الأعلم بعدم التمكن من الرجوع إليه فلا معين للاحتياط مع سقوط حجيه فتوى الأعلم، لحجيه فتوى غير الأعلم فى صورته عدم التمكن من فتوى الأعلم فلا موجب لتعين الاحتياط أما فى صورته العلم التفصيلى بالمخالفه فللعلم بسقوط حجيه غير الأعلم عن الحجيه للعلم بمعارضتها للحجيه. فالمتعين هو الرجوع إلى الأعلم إن أمكن وإلا فالاحتياط، وأما فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف وعدم التمكن من الرجوع إلى الأعلم

فإن الأَعلم تسقط حجيتة لعدم التمكّن ، وأما فتوى غير الأَعلم فلم يعلم بمخالفتها لفتوى الأَعلم حتى تسقط عن الحجية فلا موجب للاحتياط لعدم التمكّن من فتوى الأَعلم ولم يقدّم دليل على سقوط حجية فتوى غير الأَعلم لعدم العلم بمخالفه هذه الفتوى بخصوصها لفتوى الأَعلم.

والحاصل أن عموم وإطلاق أدله حجيه قول المفتى شامله لفتوى غير الأَعلم واحتمال معارضة فتوى الأَعلم غير مانع ولا مرجح لعدم العلم بالمعارضة أولاً. ولسقوطه في نفسه لعدم قدره عليه . نعم، في مورد العلم التفصيلي بالمخالفه تكون فتوى الأَعلم حجة ومرجح ومسقط لحجيه قول غير الأَعلم فيكون للاحتياط لا إدراك فتوى الأَعلم وجه بخلاف في مورد العلم الاجمالي بالخلاف فإن قول غير الأَعلم لم يعلم سقوطه في هذه الفتوى لعدم العلم بمخالفتها لفتوى الأَعلم ومع العجز عن تحصيل فتوى الأَعلم لا مانع من الرجوع إلى غير الأَعلم لعموم أدله الحجية فلا معين للاحتياط.

وأما هل أن التمسك بعموم أدله الحجية في المقام من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه! فغير مانعه من التمسك بعموم الأدله؛ لكون الشبهه المصدقيه للخاص لا للعام وإلا فإن غير الأَعلم فقيه ومجتهد وعادل... ، فهو داخل في عموم أدله الحجية إلا أنه يحتمل معارضة قوله للأَعلم فهو شبهه مصدقيه للخاص وهي غير مانعه من التمسك بالعام.

وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين (١)

فالصحيح ما ذهب إليه بعض الأعاضم ممن علق على العروه من جواز الرجوع إلى غير الأعلم حتى مع امكان الاحتياط ولا معين للاحتياط.

(١) ومع امكان الاحتياط فى التقليد لا- يجب عليه التأخير لادراك الواقع، بل يثبت التخيير - فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف فضلا عن الشك - بين الاحتياط وبين الرجوع إلى غير الأعلم و ذلك لسقوط الحجيه لفتوى الأعلم بعدم التمكن من الرجوع إليه فلا- معين للاحتياط مع سقوط حجيه فتوى الأعلم، لحجيه فتوى غير الأعلم فى صوره عدم التمكن من فتوى الأعلم فلا موجب لتعين الاحتياط أما فى صوره العلم التفصيلى بالمخالفه فللعلم بسقوط حجيه غير الأعلم عن الحجيه، للعلم بمعارضتها للحجيه فالمتعين هو الرجوع إلى الأعلم إن أمكن وإلا- فالاحتياط، وأما فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف وعدم التمكن من الرجوع إلى الأعلم فإن الأعلم تسقط حجيته لعدم التمكن وأما فتوى غير الاعلم فلم يعلم بمخالفتها لفتوى الأعلم حتى تسقط عن الحجيه فلا- موجب للاحتياط ؛ لعدم التمكن من فتوى الأعلم ، ولم يقد دليل على سقوط حجيه فتوى غير الأعلم لعدم العلم بمخالفه هذه الفتوى بخصوصها لفتوى الأعلم.

ص: ٤٤١

والحاصل أن عموم وإطلاق أدله حججه قول المفتي شامله لفتوى غير الأعملم واحتمال معارضة فتوى الأعملم غير مانع ولا مرجح لعدم العلم بالمعارضة أولاً ولسقوطه في نفسه لعدم القدره عليه، نعم في مورد العلم التفصيلي بالمخالفه تكون فتوى الأعملم حججه ومرجح ومسقط لحججه قول غير الأعملم فيكون للاحتياط لادراك فتوى الأعملم وجه بخلاف في مورد العلم الاجمالي بالخلاف فإن قول غير الأعملم لم يعلم سقوطه في هذه الفتوى لعدم العلم بمخالفتها لفتوى الأعملم ومع العجز عن تحصيل فتوى الأعملم لا مانع من الرجوع إلى غير الأعملم لعموم أدله الحججه فلا معين للاحتياط.

وأما مسأله أن التمسك بعموم أدله الحججه في المقام من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه غير مانعه من التمسك بعموم الأدله لكون الشبهه المصداقيه للخاص لا للعام وإلا فإن غير الأعملم فقيه ومجتهد وعادل... وغير ذلك، فهو داخل في عموم أدله الحججه إلا أنه يحتمل معارضة قوله للأعملم فهو شبهه مصداقيه للخاص وهي غير مانعه من التمسك بالعام.

فالصحيح ما ذهب إليه بعض الأعظم ممن علق على العروه من جواز الرجوع إلى غير الأعملم حتى مع امكان الاحتياط ولا معين للاحتياط.

وإن لم يكن هناك مجتهد آخر الأعلم فالأعلم (١)، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور (٢).....

(١) تقدم أنه مع التمكن من الاحتياط والعجز عن الأعلم فإنه يسوغ الرجوع إلى غير الأعلم ولا موجب للتأخير فضلاً عما لو لم يمكن التأخير، ولا فرق بين إمكان الاحتياط وعدمه .

(٢) الأحرار تارة يكون راجعاً إلى الحكم وتارة يكون راجعاً إلى الامتثال والأول مورد الشبهه الحكميه والثاني مورد الشبهه الموضوعيه فما تقدم من الأجزاء في مورد العمل بمخالفه التقليد الثاني للأول أو الاجتهاد الثاني للأول فإنها من موارد احراز الحكم وأما موارد احراز الامتثال وهي موارد الشبهه الحكميه فإنه لا يجزء لأنه خطأ في تطبيق الموضوعات ومتعلقات الاحكام الشرعيه فلا اجزاء إلا إذا دلّ دليل خاص على الاجزاء كلا تعاد .

والصحيح مع أنه من الأحرار في الامتثال فإن الاحكام الظاهريه لها وحقيقه ترجع إلى احراز الامتثال للتنجيز والتعذير؛ وذلك لأن مرحله انشاء الحكم ثبوتيه وكذا مرتبه فعليته فجل الأحكام الظاهريه ترجع للتنجيز والتعذير وهما يرجعان إلى مرتبه من مراتب الأجزاء في الامتثال وإن كانت صورتها هي احراز الحكم ولكنه لها وحقيقه يرجع إلى احراز الامتثال وفراغ الذمه ولا علاقته له ولا تصرف له بمتن الحكم ثبوتاً.

وعلى ضوء هذا التقسيم إذا كان الظن الامتثالي الناتج من قول المشهور اماره موضوعيه فمع انكشاف الخلاف فالاعاده واضحه وكونها اماره موضوعيه لأنها ظن فى مقام الامتثال وأما إذا قلنا ظن فى مقام احراز الحكم كما فى الاجتهاد والتقليد فهو شبهه حكميه فالاجزاء فيه متصور كما هو مذهب المشهور لما تقدم فى تبديل التقليد أو الاجتهاد.

فالاماره فى مقام الاحراز ترجع إلى الشبهه الحكميه والاماره فى مقام الامتثال ترجع إلى الشبهه الموضوعيه إلا أن هذا الظن كفتوى المشهور أو غير الأعلم أو فتوى الميت - ظن فى مقام الامتثال ولكن مرده إلى الشبهه الحكميه لا الموضوعيه لأن منشأ الاشتباه فى المقام هو اشتباه فى الامتثال الذى منشأ اشتباه حكم الشارع لا فى الموضوع الخارجى مثل الظن فى باب الانسداد فصحيح هو ظن فى مقام الامتثال ولكنه يرجع إلى الشبهه الحكميه فيشمله دليل الاجزاء . نعم، لو كان الامتثال احتماليا فلا تشمله أدله الاجزاء لاختصاصها بالاماره والظن المعبر و ذلك لأن العمل بالاحتمال أمر تخيبرى فى مقام العمل أى أخذاً بأحد الاحتمالين لتقدم احتمال المصادفه على القطع بعدمها.

وعليه فمع عدم التمكن من الأعلم من الاحياء يرجع إلى غير الأعلم وإلا فى قول المشهور والكلام فى أنه مع التمكن من الاحتياط هل يمكن الأخذ بقول المشهور مثلاً.

وفى الاجابه عنه نقول: إن أدله حجيه فتوى المفتى مطلقه وقد قيدت بأمور كالأ-عملية والحياه وكونها سلطه وولايه وزعامه وليست أماره محضه وغيرها من القيود، وقد قلنا بإمكان انفاك كاك تقليد العالم عن حيثيه الحياه والأ-علميه والولايه والزعامه والسلطه ولكنه فى فرض تعذر هذه القيود، فمع تعذر الرجوع إلى الاحياء أو الأعلم يرجع للمطلقات، و ذلك لعدم شمول أدله المقيدات لموارد العجز عنها .

وبعبارة أخرى: أنه إذا كان عندنا عام وأدله مقيده فتاره الادله المقيده لها اطلاق من جهة أن قيديتها شامله لحال العجز عن القيد وفى حال عدم العجز عنه فهى قيود على كل حال فمع هذا الاطلاق يسقط العام مع العجز عن هذه القيود فببركه اطلاق دليل التقييد يكون شاملا لحاله العجز فيسقط دليل العام فى مورد تخلف أحد تلك القيود وأما إذا لم يكن لدليل التقييد اطلاق بحسب الحالات، فإذا لم يكن له إطلاق فقيديته خاصه بحال التمكّن منه وأما فى صورته العجز فيبقى دليل العام بدون تقييد فيرجع إلى العام لعدم سقوطه بالعجز عن قيده لعدم اعتبار القيد فى حال العجز عنه، وقد ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) فى بحث البراءه أنه يمكن أن نرجع إلى العام دون البراءه إذا كان دليل التقييد لا اطلاق له فلا يحتاج إلى البراءه ؛ لكون الحاجه للبراءه فيما لو لم يكن لدليل العام اطلاق أو فيما لو كان دليل العام له اطلاق إلا أن لدليل التقييد اطلاقاً أيضاً

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضا يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

أى حتى فى صوره العجز عن القيد.

أما فى صوره كون العام له اطلاق احوالى مع كون المقيد لا إطلاق أحوالى له فإنه يتقاصر دليل المقيد عن تقييد العام.

فجمله من شرائط المجتهد ليس لها اطلاق لكونها أدله لبيه فلا إطلاق أحوالى لها مع كون الدليل العام له اطلاق أحوالى كقوله تعالى: (وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ...).

وباطلاق هذه الأدله وقصور المقيدات فى حاله العجز لا يتعين الاحتياط حتى مع أمكانه بل يجوز التقليد لفاقد الشرائط وخصوصاً بأن الاحتياط ليس من مذاق الشارع، ففى موارد العجز والعدر لا يقوى القيد على تقييد العام وعليه فمع العجز عن تقليد الاحياء وعن التقييد بالأعلميه يصح تقليد غير الأعلم أو المشهور أو أحد الأموات... وقد نبهوا على هذه النكته فى تقليد الميت من أن هذا القيد عند الامكان وأما عند

(مسأله ٤١) : إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات ، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول ، أو الثاني ؟ الأظهر الثاني ، والأحوط مراعاة الاحتياط (١).

العجز فلا اعتبار به

المسأله الحاديه والستون: إذا قلد مجتهدين مترتبين فرجع لمن يوجب البقاء على الميت أو جوازه فعلى من يرجع

(١) هذه المسأله تقدمت وهى محل ابتلاء فالماتن افتى بالبقاء على الثانى و ذلك لان عدوله عن الميت بعد مماته إلى الثانى فالعدول حتى لو كان خطأ فهو قاطع عن التقليد فالرجوع إليه من الرجوع الابتدائى الممنوع منه مع أن الأعلام فصلوا بين صحه العدول وبين خطأه وذكروا بأن الخطأ فى العدول كالعدم فهو غير قاطع مع أن العدول على مختارنا فى معنى التقليد رجوع ابتدائى.

وتفسيرنا أن ابتداء التقليد ليس معناه الابتداء العرفى وهو الرجوع المسبوق إلى الفقيه بالعدم بل فسرناه بما هو شامل لعدم الاستمرار على التقليد والوجه فى هذا التفسير هو أن الدليل الوحيد على بقاء تقليد الميت هو الاستصحاب ومع الانقطاع لا مورد للاستصحاب، و ذلك لأن بعض الآثار مترتبه على نفس التقليد لا على الفتوى التى هى اماره .

(مسأله ٤٢) : يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرساله والالتزام بالعمل بما فيها . وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهدہ يجوز له البقاء وإن كان الأحوط (١)- مع عدم العلم بل مع عدم العمل و لو كان بعد العلم - عدم البقاء والعدول إلى الحى، بل الأحوط استحباباً - على وجه - عدم البقاء مطلقاً، و لو كان بعد العلم والعمل.

ومن تلك الاثار: البقاء على تقليد الميت فمثلاً التخيير بين الحجتين فإنه بعد التقليد لا يصح العدول عنه فإن هذا ليس بأثر لحجيه الفتوى، بل أثر لحجيه نفس التقليد و مثل اجزاء الاعمال ليست أثراً لحجيه الفتوى ، بل أثر من اثار حجيه التقليد و ذلك لوجود آثار عديده فى باب التقليد ليست بآثار حجيه الفتوى فحقيقه التقليد نوع من التوليه وليس اماره محضه فهذه التوليه تنقطع بمجرد العدول فيكون ارجاعها للإبتداء ولا حاله سابقه حتى يجرى الاستصحاب، بل أن هذه التوليه ترتفع بالتوقف والاحتياط فلا يصح الرجوع بعدها للميت.

المسأله الثانيه والستون: التخيير فى البقاء على تقليد الميت

اشاره

(١) البقاء عند السيد الماتن (قدس سره) جائز لا- واجب وعليه فهو مخير بينه وبين العدول مطلقاً ، والتخيير لا ينافى أحوطيه العدول إلى الحى مطلقاً سواء تعلم وعمل أو بدون العمل، و هذا يرجع إلى حقيقه التقليد وقد مر سابقاً منا بأن التقليد هو التعلم لأجل الالتزام والعمل وإلا فصرف

أخذ الرساله أو الالتزام وغيرها من التعاريف العديده التي ربما تصل إلى ثمانيه وبتفاصيلها إلى خمسة عشر ليست بتعاريف بل جميعها ملابسات للتقليد إذ الصحيح أن التقليد هو التعلم بداعي الالتزام المستفاد من معنى السؤال و الأخذ - وقد تقدم مفصلاً - الذي عبرت عنه الآيه والروايات كقوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) ، وقول السائل: (عمن آخذ معالم ديني؟) وغيرها ، فإن السؤال بمعنى التعلم لأجل العمل وكذا الأخذ .

نعم توجد تعابير أخرى غير السؤال والأخذ ولكنها لا تخرج عن التعلم والتلقى فالتقليد تعلم بداعي العمل والالتزام، وعلى هذا لا يمكن أن يكون التقليد دفعياً بل هو تدريجى دائماً ، فكلما تعلم الانسان للعمل

تحقق منه التقليد شيئاً فشىء بخلاف من فسر التقليد بالالتزام فإنه يكون دفعياً فيتحقق منه التقليد لجميع الفتاوى بمجرد أن يلتزم بجميع فتاواه كأن يلتزم برسائته العمليه و هذا الاختلاف له آثار حساسه فإن من يقول التقليد هو نفس العمل فإنه لا يمكن أن يلتزم بالدفعيه وتحقق الرجوع المطلق لجميع الأبواب. فلو نسى ما تعلمه وأراد أن يتعلم من جديد يكون ابتداء تقليد، وبخلافه لو كان يدارس المسائل ويراجعها لكي لا ينسى لأنه ابقاء للتقليد وليس بتقليد ابتدائى، فيتضح جلياً أن أثر الانقطاع وعدمه يختلف باختلاف التعاريف.

فليس التقليد هو العمل ولا صرف الالتزام. وقد مر أنه إذا كان الميت أعلم وجب البقاء على تقليده في غير المسائل مستحدثه أو ما يرتبط بالولايات غير الراجعه لولاية المنصب بل الراجعه لشخص الفقيه.

إلا- أن المهم هو التعرض للمكلف لو استطاع أن ينظر إلى مباني مقلده بعد الموت فهل يصح له التطبيق والأخذ بالمسائل المستحدثه حتى بعد موته أم لا؟

فالجواب: أن هذه ليست بفتاواه لأن مقام الفتوى غير مقام البناء فكثير ما يتخلف المقامان والسبب في ذلك أن في مقام البناء كثيراً لا يستقصى كل وارده وشارده وإنما ينفع بذكر دليله ويفند الموانع المتصوره لذلك الاصل الاصولي أو الفقهي .

وأما في مقام الافتاء والاستنتاج فإنه يستقصى كل شارده ووارده وينظر إلى أي قاعده لها صلته من قريب أو بعيد يستقصيها ويستقصى أيضاً النكات الموجوده في الآراء الأخرى فيراعى جميع هذه الامور وبعد ذلك يفتي، وبخلافه في المقام العلمى في تأصيل الاصل وتأطيره فإنه لا- ينظر إلا- إلى مقتضياته وشروطه وموانعه، ففرق بين المباني الرسميه وبين مقام الافتاء والتطبيق فتوجد فوارق كثيره ومشهوده عند الجل إن لم تكن عند الكل، والرجوع له حتى في تطبيق مبانيه من الرجوع الابتدائى.

نعم، نُقل عن بعض الفقهاء ما توصلنا له من أن مقام الافتاء منظومه ذات دوائر لا يمكن للفقهاء الأعلام احتواؤها بمفرده فما يشغله الفقيه الأعلام هي الدائرة الأولى التي تحتوى على البنية الاصلية من صرح الاجتهاد كتشديد المباني الاصوليه والفقهي، وبناء الفروع الكليه كبيان الاجزاء والشرائط الواقعيه والذكريه والعلميه وغيرها. والدائرة الثانيه هي ما يشغلها غير الأعلام من الفقهاء والمتجزئين وهي البنيه الدونيه والسهله من القضايا التفصيليه والاجتهاديه من تطبيق المباني والنكات الاصليه على المسائل التفصيليه الكثيره والمتشعبه والمتكرره يوما بعد يوم التي هي خارجه عن نطاق الفقيه الأعلام لبعده عنها زمانا ومكانا ولكثرتها بحيث لا يستوعب وقتها لها ، والشاغل لهذه الدائرة هم غير الأعلام من الفقهاء والوكلاء المتجزئين ولكن ليس من باب الاستقلال فى أقوالهم وحجتهم بل هو اجتهاد فى استخراج المسائل الفرعيه الكثيره على وفق تلك المباني والاصول التي شيدها الفقيه الأعلام، فهو تقليد لهؤلاء فى هذه الدائرة ولكن ليس بتقليد مستقل عن الأعلام فيوجد تراتب فى التقليد.

وقد وُجّه ذلك بأنه من باب الشرح والتفسير التفصيلي لفتوى الاعلم، إلا أنى لا أرجعها إلى التفسير والشرح ، بل هي من باب تميم عمليه الاجتهاد واستنباط المسائل التفصيليه التي يكون استنباط حكمها

خارجاً عن قدره الفقيه لكثرتها وعدم احاطته بها لضيق الوقت وبعد المكان وغيره ومع ذلك فهذه الدائره لا تخرج عن الرجوع إلى الأعلّم بل هي في الأساس والدرجه الاولى معتمده على ما أعده وشيده الأعلّم في الدائره الأولى فهي معتمده اعتماداً ركنياً على الأعلّم إلا- أن هذه الدائره الثانيه تحتاج إلى بعض الخطوات الاجتهاديه اليسيره الغير متيسره للعامي لكونها أمور اجتهاديه وليست من وظيفته فتطبيق المباني على الصغرويات واستنباط أحكامها اجتهاد يحتاج إلى علم، وليس بصرف تطبيق كتطبيق المساله الفقيهه على مصاديقها كي يمارسه العامي بل تطبيق في عمليه الاستنباط فهو استنتاج واستنباط يمارسه المجتهد غير الأعلّم أو المتجزئي ولو في بعض المسائل.

و هذا أمر تلقائي وسيأتي وجهه ولذا ترى كثيرا من المجتهدين بالنسبه إلى مباني استاذهم مرجع التقليد يمارسون الاستنباط لمقلدي استاذهم على وفق مبانيه و هذا مشاهد وملحوظ كثيرا بحيث لو لم تكن هذه التغطيه منهم لهذه المساحه لما استطاع المرجع ولا- وكلاءه ولا- مكاتب الاستفتاءات هذه التغطيه لتمييز هؤلاء التلاميذ من المجتهدين بأعرفيتهم بالفذلكات العلميه والنكات في مباني استاذهم لا يعرفها غيرهم للصوقهم وملازمتهم له، فهذا الترتاب أمر ضروري لا بد منه بل يمكن فرض أكثر من دائره لسد تلك الفروع التفصيليه.

والحاصل أن المكلفين يقلدون أصحاب الدائرته الثانيه أو الثالثه التي تعتمد على تقليد الأعلّم، فقضيته التقليد تتركب من تقليدين ولا بد في

التقليد في تلك المرحله مراعاة الأعلّم فالأعلّم أيضا لنفس النكته.

و هذا ممارس بكثره ويفرضه الواقع من الحاجه الماسه لتغطيه تلك المساحه الخارجه عن نطاق الفقيه الأعلّم المتصدى وقدرته.

وقد شاهدناه كثيرا في ذهابنا مع بعض بعثات الحج أن كثيرا من المسائل تعتمد على قاعده أوقاعدتين على مبني الفقيه مع سهوله الاستنتاج فتراهم يستنبطون ولا يرجعون إلى الفقيه نعم لو كانت من الصعوبه بمكان فتراهم يرجعون إلى الفقيه، بل كنت في كثير من الموارد - حينما يذكرون الاستنتاج - أورد عليهم بأن الفقيه عنده مبني كذا وكذا فلماذا لا يراعى، وعلى اثره يغير الاستنتاج بل في بعض الاحيان ينقل أن الفقيه في بعض الاستفتاءات المشابهه مع المسأله المبتلاه فأخبرهم بأن مبناه كذا وكذا فتمم مراجعته وعلى أثرها يغير الاستنتاج فحتى الفقيه في ممارساته في المسائل التفصيليه الفرعيه يمكن أن يجدد النظم.

بل في الدائرته الأولى التي يقوم بها الأعلّم تتضمن تقليد آخر وتركب من اجتهادين مع عدم منافاته لعنوان تقليد الأعلّم ، أى مع بقاء أعلميته على غيره، فترى كثيرا من الفقهاء يتبنوا مباني اساتذتهم تقليداً، إذ لا يجهدون أنفسهم في تتبع النكات وحل والاشكالات المصيريّه في

هذه المباني بل يكتفون بما ذكره استاذهم الأعلّم والافتناع به و هذا فى الحقيقه تقليد واتباع وكثير من المسائل الرجاليه واللغويه والفقيهه والا-صوليه الكلاميه ليس الكل له الأهليه على الوقوف عليها وحل عقدها والذّب عنها، مع أنها من النكات المصيريه التى تدور عليها نتيجته الاستدلال.

وقد تقدم منا أن جهات الأعلّميه كثيره فبعضها يرجع إلى الصناعه الاصوليه وبعضها يرجع إلى الصناعه الفقهيّه وبعضها يرجع إلى العارضه الفقهيّه وبعضها يرجع إلى الذوق العرفى وبعضها يرجع إلى التتبع والممارسه وغيرها.

وعليه فكثير من الأعلام تراه وارداً وبارعاً فى جهه من هذه الجهات ويتابع غيره فى جهه أخرى، فمثلا المحقق العراقى (قدس سره) له قدره فى الصناعه الاصوليه عظيمه إلا أنه فى التتبعات الفقهيّه أو الروائيه أو نكات التفاصيل الفقهيّه فى الحقيقه يتابع فيها الآخرين وليس المقصود أنه لا يعيها بل أنه لم يكن من أهل الابتكار والرياده فى هذه الجهات، فالأعلم بحسب هذه الجهات هو من له رياده فيها فهو متبوع وفى الجهات الأخرى تابع والمراد من التبعية أنه ليس له القدره على تنقيح جميع جوانب المسأله بعقدها وأدلتها .

فكثير ممن حضر درس استاذہ - مثلاً - حتى اتقن مبانيه ونظرياته وتابعه في ذلك وتبناها، فمالم يكن له القدره على حلحله عقدها وتشيدها والذب عنها يكون في الحقيقه مقلدا لاستاذہ ولهذا تراه بمجرد ما يثار عليه أى اشكال تراه يتوقف ويتحير.

ولا يخفى أنه ليس صرف الموافقه تقليدا بل التقليد هو الموافقه مع عدم قدره التابع للمتبوع في تمحيص كل ما أسسه المتبوع من عقد البحث وعدم ابتكار شىء جديد و ذلك لصعوبه تلك الامور، فبعضهم يكتفى ببذل جهده في الوصول إلى فهم ما أسسه ذلك المبتكر فقط إلا أنه لم يصل إلى محاكمه المبتكرات فضلا عن الابتكارات الجديده.

فعملية الاجتهاد كثيرا ما تتركب من التقليد والاجتهاد و هذا ما سيأتى من التقليد في مبادئ الاجتهاد، و هذا لا يضر بنسبه الفتوى له وأنه صاحبها، فمسأله أن التقليد في الاجتهاد يؤثر في الاعلميه شىء وكونه لا يخل ولا يضر بالاجتهاد شىء آخر، و هذا من قبيل التقليد في المسائل النحويه والتفسيريه والرجاليه والكلاميه وغيرها مما لها دخاله في الاستدلال فإنه لا يضر في نسبه الفتيا له؛ لكون بقيه مراحل الاستنتاج من قبله، وقد ذكروا بأن العمده في مرجع التقليد بحيث يكون صالحا للرجوع إليه هو اجتهاده في الفقه والاصول أما بقيه المبادئ لا مانع من عدم اجتهاده فيها، مع أن اجتهاده فيها يؤثر في الأعلميه؛ إذ في الحقيقه

أن المجتهد في هذه الجوانب أكثر جداره من غيره. وما ذكره في مبادئ الاجتهاد وعلم أصول الفقه بعينه يجرى في مقدمات الاستنتاج في نفس الفقه أو الاصول فيكون من تركيب الفتيا من فتويين وتقليدين فيكون المرجح الأعلم يعتمد في أصوله على مدرسه استاذة كالمحقق العراقي (قدس سره) ، وفي الفقه يعتمد على مدرسه صاحب الجواهر (قدس سره) ولكن بشرط أن اعتماده وتقليده هذا لا يخل بشرطيه أعلميته.

و هذا ما يعبر عنه بالاجتهاد الجماعي وهو ما يطرح الآن باسم المرجعيه المجموعيه بحيث يكون تكامل العلوم بتجميع كمالات النكات في كل جهه حتى يتنامى فيرقى ويصل إلى كماله، كما هو في العلوم الأخرى فترى بعضهم يكون رائداً ومبتكراً في جهه وغيره في جهه أخرى من نفس العلم ، وهكذا تتنامى العلوم شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى كمالها .

فمسأله التقليد في دائره الاولى هي أمر تلقائي ومشاهد كثيراً وليس المقام مقام طعن بل هو بيان حقيقه تكاملية فإن كثيراً من الأعلام تراهم مقلدون لغيرهم في كثير من النظريات والمباني فينون عليها ويسلكونها، وتراهم يتوقفون فيها بمجرد بروز عقده من عقد ذلك المنبى مع أن هذه العقده كؤود ومصيريه في نتائج ذلك المسلك.

فمن ذلك ما جرى مع بعض الأعلام في شرط النتيجة فذكر بعض العقد ودفعها ثم ذكرت له ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) كأنه أول مره تطرق سمعه فلم يكن قد استوفاهما... وأيضاً نكات كثيره ذكر بعضها استاذنا الميرزا هاشم آملی (قدس سره) في لا- تعاد ذكرتها لبعض الأعلام وكأنها لأول مره تطرق مسامعهم مع أنها نكات مصيريه في تغيير النتائج في لا تعاد، وكذا ما ذكره لنا استاذنا السيد الروحاني (قدس سره) في حواشي المكاسب من النكات ونفائس ميثوته في تلك الحواشي، وهي مصيريه في مثل قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) وقوله تعالى: (وَاحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ) ، وقوله تعالى: (تِجَارَةٌ عَن تَرَاضٍ) . فهذه الظاهره ليست بغريبه بل هو الممشى الطبيعي و ذلك لأن التحقيق في جميع الموارد والجهات لا يصله إلا الأوحدي من الناس، فطبيعه العلوم فيها تكافل وتنامي ولهذا يكون الاجتهاد على درجات حتى أن بعض المجتهدين قدرته على فهم وتطبيق ما قاله الآخرون بجداره ، أما أن يؤسس أو ينقض أو يذب عن تلك المباني فأمر آخر وهكذا.

والخلاصه أن في الدائر الأولى التي هي من وظائف الأعلام تركيب من اجتهادين أو تقليدين و هذا لا- مانع منه ما لم ينافي أعلميته على غيره من الأحياء لكونه الأعراف والأدق في فهم مباني الأعلام المتوفى .

فقولهم - مثلاً - إن الشيخ الطوسي (قدس سره) كان يُقلد إلى مائه عام، ليس معناه عدم وجود فقهاء يُرجع إليهم، بل كان هناك فقهاء ويرجع إليهم ولكن هذه المدرسه صارت تعتمد على غيرها حيث إن أعلم الاحياء لم يتعدّ مباني الشيخ الطوسي (قدس سره) .

فالمهم هو بيان فدلکه الصحه الصناعيه لهذا الأمر التلقائي في جميع العلوم مع أن علماء الحوزه أعظم مستوى من غيرهم من العلماء في سائر التخصصات و ذلك لأن دأب علماء الحوزه التدقيق والتنقيب والابتكار والمداقه والمحاكمه لكل نظريه، وإلا فما رأيناه في العلوم الأخرى فهو أضع بكثير في التقليد بل تجد الغالب هو المتابعه بلا درايه أصلا فلا يعنون أنفسهم للفهم فضلا عن الابتكار فمثلا- من الأطباء الماهرين تسألته عن بعض الفلسفات الطبيه تراه يترجل فيها ولا يعرف الخلفيه في ذلك، وليس له إلا التشخيص والتطبيق لما فهمه من آراء ونظريات ، وكذا في الهندسه وغيرها ، وقد وقفنا على الكثير من هؤلاء فإنهم مع قدرتهم على الفهم والتحرى لا يعنون أنفسهم على الفهم والتخصيص، و هذا بخلافه في الحوزات.

وعليه فكما يوجد تقليد مركب يوجد اجتهاد مركب سواء في الدائره الأولى التي من مختصات الاعلم أو في الدائره الثانيه وهو شيء قهري وتلقائي. و هذا الترتاب في الدوائر موجود أيضا في أصل الشريعه

(مسأله ٦٣) : فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم (١).

(مسأله ٦٤) : الاحتياط المذكور فى الرساله إما استجابى وهو ما إذا كان مسبقا أو ملحوقا بالفتوى (٢) و إما وجوبى وهو ما لم يكن

فرائض الله دائره أولى وفرائض النبى (صلى الله عليه و آله) دائره ثانيه وفرائض المعصومين (عليهم السلام) دائره ثالثه

المسأله الثالثه والستون: التخير بين العمل باحتياط الأعلم والرجوع لغيره:

(١) و ذلك لأن الاحتياط ليس بفتوى وعليه فيصح له أن يبقى على أحد الحالات الثلاث أما التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط فى التقليد، وقد ذهب السيد الخوانسارى (قدس سره) إلى أن جميع الاحتياطات الوجوبيه فى رسالته العمليه لا يصح الرجوع فيها إلى الغير ولعله يطبق عليه الفتوى بالاحتياط لا الاحتياط فى الفتوى كما يأتى الفرق بينهما لفظا ومعنى...
وقد تقدمت الاشاره إليه فى أول المسائل.

المسأله الرابعه والستون: الاحتياط لزومى وندبى والفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى:

(٢) ملاحظه الاحتياط الاستجابى من جهه المعنى تاره عقلى وتاره شرعى فمثلا توجد بعض الموارد ثبت فيها رجحان الحكم شرعا، إلا أنه
ص: ٤٥٩

معهُ فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر . وأما القسم الأول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به(١).

مردد بين الوجوب والاستحباب فرجحانه لا- كلام فيه، وكذا الكراهه كثبوت المرجوحه فى بعض الموارد إلا- أنها مرده بين الحرمة والكراهه فهنا الداعويه الشرعيه للفعل أو الترك مسلمه ويترتب عليها ثواب ... والمفروض أن يُمَيِّز تحريراً بين الاحتياط العقلى الذى محض هو تفرغ الذمه أو أصابه الواقع وبين الشرعى الذى فيه رجحان ذاتى فهو فتوى بأصل الرجحان فلا يجوز الرجوع للغير فيه، وإن كان فهمه من عبارتهم يحتاج إلى دقه.

(١) هذا التقسيم - فى جهه اللفظ - هو المتبع الأ-كثر إلا- أنه لا بد من التركيز فى المسأله ومعرفه مصب الاحتياط هل هو نفس مصب الفتوى فيكون احتياطاً مقروناً بالفتوى فهو استحبابى أو كانت فتوى واحده ولكن مصب الاحتياط فى جهه من جهات الفتوى لا فى أصل الفتوى فهو احتياط وجوبى وإن كان مسبقاً بفتوى إلا أن جهه الاحتياط مغاير لجهه الفتوى. وأما الفارق بين الاحتياط الوجوبى فى الفتوى وبين الفتوى بالاحتياط فقد تقدم مفصلاً ونشير له على نحو الاجمالى...

فمن جهة اللفظ المفروض كاصطلاح فى الفتوى بالاحتياط أن لا يؤتى بلفظ الاحتياط ، بل مباشرة يجب كذا أو يجب الجمع بين الفعلين مثلاً- لما يسببه من التشويش بين الاحتياط فى الفتوى وبين الفتوى بالاحتياط. مع أنه على ما فى البال أن السيد الخوئى (قدس سره) ذكر ضابطه فى التمييز اللفظى بينهما وحاصلها أن الاحتياط إذا ورد على الحكم فهو احتياط فى الفتوى وإذا ورد على الاحتياط نفسه ففتوى بالاحتياط، والمفروض كاصطلاح أن لا- يذكر لفظ الاحتياط فى الفتوى بالاحتياط كأن يقول: يجب الجمع بين القصر والتمام لأنها فتوى ولا تحتاج لذكر منشأها إذ لا أثر لها بخلاف الاحتياط فى الفتوى لوضوح أثرها فى جواز الرجوع للغير فيها.

وأما من جهة المعنى فإذا كان مستند الاحتياط هو العلم الاجمالي فى المورد الخاص فهو فتوى بالاحتياط، وليس احتياط فى الفتوى وهو يقتضى التكرار تارة ولا- يقتضيه أخرى كما فى الأقل وال-كثرتا، وعليه فمع ابرازه للفتوى بالاحتياط وتصديه لا يسوغ ولا يجوز الرجوع إلى غيره بخلاف الاحتياط فى الفتوى فيجوز الرجوع للغير لعدم تحقق التقليد و هذا بخلاف الاحتياط الاستجابى فلا- يجوز الرجوع فيه إلى الغير لكون مورده لا- يخلو من الفتوى فيتخير بين العمل بالاحتياط الاستجابى وبين العمل بالفتوى.

(مسأله ٦٥) : فى صورته تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى فى أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان مثلاً- فتوى أحدهما وجوب جلسه الاستراجه واستحباب التلث فى التسيحات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس ، يجوز أن يقلد الأول فى استحباب التلث ، والثانى فى استحباب الجلسه (١).

المسأله الخامسه والستون: التخير فى صورته تساوين المجتهدين

(١) تقدمت هذه المسأله فيما (لو كانا متساويين فهل مقتضى القاعده العمل بأحوط الأقوال وهو احتياط فى التقليد أو التخير؟) ، وقد أفتى ولا- يخفى أن هذا التخير ابتدائى وليس استمرارى بحيث لو قلد بدون تبعض أو بالتبعض فلا يجوز له بعد ذلك العدول.

وأفتى البعض بالتخير عند عدم العلم بالاختلاف الكثير؛ إذ لا تعارض بين الامارتين ولو مع احتمال الاختلاف. نعم، هناك من يبنى على التخير - ولعله المشهور - حتى مع العلم بالاختلاف ولا- يجب الاحتياط بينهما، وقد مر أن الاحتياط بينهما هو فى الحقيقه احتياط فى التقليد وليس مبنى على التساقت، خلافاً لما قرره السيد الخوئى (قدس سره) وتلامذته بأنه ليس بتساقت وإنما احتياط فى التقليد واحتياط فى العمل بالامارات فالصحيح هو التخير كما تقدم أما أن التخير خاص باحتمال

المخالفة أو يعم العلم بالمخالفة فتقدم تحقيق ذلك مفصلاً.

أما مسأله جواز التبعض فلا- اشكال فيها ولكن هل يجوز التبعض فى العمل الواحد؟ فيه تفصيل من جوازه مع عدم العلم بالمخالفة الاجماليه ولا يجوز معها. فإنه إذا كان هذا العمل بحسب فتوى المجتهدين ليس بصحيح لأنه أتى بتسيحه واحده وهى بنظر الآ-خر لا تجزى لأنه يرى وجوب الثلاثه ولم يأتى بجلسه الاستراحه والأول يرى العمل بدونها غير صحيح فهذا العمل على كلا الفتوييهما ليس بصحيح بمقتضى العلم التبعدى، هذا ما ذكروه.

وقد مر بنا أن الضابطه فى التفصيل غير هذه بل الضابطه فى الاركان وغيرها فإذا رجع الاختلاف إلى ما هو ركن لا يصح العمل وأما إذا رجع إلى غيره مع وجود المصحح فيصح.

ولا يخفى أن هذا التخيير ابتدائى وليس استمرارى بحيث لو قد بدون تبعض أو بالتبعض فلا يجوز له بعد ذلك العدول.

ص: ٤٦٣

(مسأله ٦٦): لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى (١) إذ لا بد فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسأله حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط ، مثلاً : الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأ-كبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به ، بل يجب ذلك ، بناء على كون احتياط الترك استجابياً ، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم ، وأيضاً الأحوط التثليث فى التسيحات الأربع ، لكن إذا كان فى ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاه خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه ، كذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط

المسأله السادسة والستون: تعذر تمييز موارد الاحتياط

(١) و ذلك لامتناعه صغرياً ممتنع فى كثير من الموارد وقد مرّ فى المسأله الأولى والثانيه والثالثه بحث مفصلاً أن العامى بالدقه لا- يستطيع أن يميز حتى فى المسائل البسيطه إلا- بالتقليد بل ذكرنا أن المجتهد غير الممارس وإن كان مطلقاً بل الفقيه غير الخائض فى بعض الأبواب الفقيه لا يستطيع ولا يلتفت إلى تحديد الاحتمالات الواقعيه التى بحسب الأدله إلا بعد الخوض فيها ، فهو تلقائياً يكون مقلداً للفتاوى لأن احتياطه بحسب الفتاوى.

لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا(١).

(مسأله ٦٧) : محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العمليه ، فلا يجرى فى أصول الدين ، وفى مسائل أصول الفقه ، ولا فى مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما ، ولا فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه(٢).

(١) فالاحتياط على مراتب فتحديد ما تقتضيه كل رتبه ومرحله يحتاج إلى ممارسه ودقه فى الأدله والأقوال.

المسأله السابعه الستون: التقليد فى أصول الدين وغيرها فى الموضوعات المستنبطه:

اشاره

(٢) استشكل أكثر المحشين على الماتن (قدس سره) عدم جواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه واللغويه بأنه لا فرق بينها وبين الموضوعات المستنبطه الشرعيه فلا بد من الاجتهاد أو التقليد.

فقد ذكر الماتن (قدس سره) ستة أقسام: الاحكام الفرعيه العمليه وأصول العقائد وأصول الفقه ومبادئ الاستنباط والموضوعات المستنبطه واقسامها من الشرعيه والعرفيه واللغويه والموضوعات الصرفه.

والقدر المتيقن من الادله هو الاحكام الفعلية العمليه إلا فى الضروريات إذ هى ليست مورد للتقليد بالضروره.

أما أصول الدين لو استبدله بقوله: "بالاحكام العقائديه" لكان أنسب والمعروف أن عدم جواز التقليد في الاحكام العقائديه مخصوص بأصول الاعتقاد فلا بد من الاستدلال.

والمراد من عدم الجواز ليس الحرمة الوضعيه بل الحرمة التكليفيه و ذلك لأن الواجب تكليفا أن يتحرى الحقيقه عن دليل... والوجه في ذلك هو مطلوبه ثبوت إيمانه ورسوخه وعدم تزلزله حتى لا يكون في معرض الزوال فمن اعتقد الحق عن تقليد يكون قد وفى باعتقاد الحق وتحقق الايمان منه إلا أن ذلك لم يوف بوظيفه الطريق، فالموضوعيه للاستدلال فقط من جهه حسن الايمان وإلا فأصل الايمان يحقق بالاعتقاد بالحق و لو كان عن تقليد.

والواجب عليه هو تحرى الحقيقه عن دليل بسيط بالاصول الحقه فلا يتطلب منه أكثر من ذلك ولا يجب عليه الخوض في أعباب الأخذ والرد بما هو خارج عن قدرته ، بل المطلوب هو ما تتوفر له من الفطره والبدايه العقلية ؛ إذ فلسفه وجوب الدليل والاستدلال هو ترسيخ ايمانه وتثبيتته أمام الشبهات بحيث لا يكون في معرض الزوال والتزلزل بحيث يكون عن بصيره وإلا لو اعتقد بالحق عن تقليد لكان قد وفى بالحق إلا أنه لم يوف بوظيفه الطريق فالطريق له موضوعيه من جهه حسن الايمان

الايمن بحيث يكون له وقايه وحصانه لتقويه الايمان وحفظه عن الزوال.

والكلام ليس فى كفايه الاعتقاد والتسليم بالحق فانه يتحقق بالتقليد ويكون قد وفى بوظيفته ولكن من جهه الطريق فرط وعصى ولم يوف بوظيفته من حيث الطريق لكون ما سلكه ليس بطريق صحيح، والمراد بالدليل الصحيح هو المقذور السهل كما فى آيات النظر إلى الافاق والانفس التى لا تستعصى على الصغير والكبير بل هى أمور سهله التناول عند الكل وقد ذكرناه هذا مرارا فى دوره الاصوليه السابقه بأن أدله التوحيد التكوينيّه والفطريه أبين من دلائل النبوه ونبوه الخاتم (صلى الله عليه وآله)، ودلائل نبوته أبين من دلائل الامامه، ودلائل الامامه أبين من بقيه المعارف والعقائد، فتوجد مراتب فى الوضوح والبيان.

فالبارى (عز وجل) جعل دلائل التوحيد فى متناول الجميع بحيث ليس لأحد التنكر والاحتجاب وعدم الوصول بل امكان الوصول واضح ومتوفر وعلى كل تقدير يجب الاستدلال تكليفاً من حيث الطريق.

العقائد على أقسام:

القسم الأول: ما يجب فيه تكليفاً أن يكون بواسطه القطع وإن لم يكن شرطاً فى حصوله:

أن وجوب الاعتقاد والتسليم - المحقق للايمان - مطلق غير مقيد بالقطع، وهو فى أصول الاسس، وهى أصول الدين، ويدخل فيها القرآن

ص: ٤٤٧

ونبات الانبياء والملائكة... فيجب تكليفاً أن يكون الاعتقاد بواسطه القطع نعم يكفى فيها الاحتياط أيضاً، كما هو فى موارد قوه المحتمل و هذا ما ذكرناه خلافاً للمشهور ووفقاً للأدله من امكان الاحتياط فى العقائد ، فقله تعالى: (وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (١).

وقوله تعالى (وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ) (٢).

وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٣).

وغيرها من الآيات ، فإن الله تعالى رتب أموراً كثيرة على مجرد الرجاء والاحتمال .

ص: ٤٤٨

- ١- (١) - سورة يونس، الآية ١١ .
- ٢- (٢) - سورة يونس، الآية ١٥ .
- ٣- (٣) - سورة البقره، الآية ٢١٨ .

وأيضاً قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لابن أبي العوجاء: «إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما تقول وهو كما تقول نجونا وهلكت» .

فمبدأ الاحتياط هو تنجيز قوه المحتمل حتى فى العقائد.

القسم الثانى: فى غير أسس أصول الاعتقاد وهى ما قام الدليل على وجوب الاعتقاد والتسليم وسكون النفس ويكفى فى حصول الاعتقاد العلم الوجدانى أو التعبدى هو الظن المعتبر وهذا لا مانع من التقليد فيه إلا إذا قام الدليل على عدم اعتبار الظن.

القسم الثالث: ما كان وجوب الاعتقاد فيها مقيد بحصول العلم سواء كان العلم اليقينى الوجدانى أو الظنى .

وأجزاء الظن المعتبر فى غير الأسس من المعارف أثبتته جماعه من الأعلام ذكرناهم فى كتاب (الإمامه الالهيه) وفى بحث الأصول فى الجزء الأول، منهم: الشيخ الطوسى، والخواجه نصير السدين، والشيخ البهائى، والاردبيلى، والميرزا القمى، وصاحب المدارك... وغيرهم (رحمهم الله) .

فإذا بنى على أجزاء الظن المعتبر فى تفاصيل تفرعيه متراميه فى العقائد لا- فى الاسس والأصول - كما هو الصحيح - مثل تفاصيل البرزخ وتفاصيل الجنة والنار...

فالمعروف عندهم، بل الأكثر ، حتى من المكتفين بالظن ، لم يكتفوا

بالظن فى هذه التفاصيل، إلا أنه يوجد قول قائله قليل - وهو غير بعيد لدينا - : أن المفتى إذا كان مجتهداً فى العقائد - ولا يكفى اجتهاده فى الفروع - فربما يُدعى أن السيره قائمه على تبنى واتباع المتضلع وهو من تكون له ملكه قدره التنقيب والاستنباط فى العقائد والفروع . فمثلاً: إذا كان فلان من الأعلام أو حدياً فى علم الفلسفه أو العقائد أو العرفان أو التفسير أو الكلام تبنى هذا الرأى مع تعقيد البحث فى حيثاته وعقده، فترى الكثير يتبنى نظريته و لو كان تبنيهم بدرجه الظن. فالقول باعتبار التقليد أو حجيه الاجتهاد ههنا غير بعيدة .

عدم وجوب اليقين فى تفاصيل العقائد يبحث فى مقامين:

المقام الأول: تحرير واثبات عدم اشتراط تفاصيل العقائد وتفريعاتها باليقين بل يكفى الظن فيها نعم اشتراط اليقين خاص بدائره الأصول واسبس العقائد.

المقام الثانى: فإنه بعد الفراغ عن عدم اشتراط اليقين فى تفاصيل العقائد والاكتفاء بالظن يقع الكلام فى الأدله الداله على حجيه الظن المعبر كالفثيا فى تفريعات العقائد وهى السيره فى الرجوع إلى أهل الخيره ولا سيما إذا كان متضلع كثيراً...

و هذا البحث ذكرناه مفصلاً في الفصل الأول كتاب (الامامه الالهيه) ، فتحصل أنه في الاعتقادات في غير الدائره المركزيه يجزى الظن الحاصل من المتضلع وخصوصا البحوث المعقده مثل البحث المتعلق بترك المعصوم (عليه السلام) للأولى وغيرها من البحوث المعقده، وكدرجات الأولى، وكأقسام الوحي، والجبر والاختيار، على كثره الرويات الوارده فيها... فإن كثيراً من الفحول في بحوث المعارف يتبنون نظريات المتضلعين ولا يشترط حياه المقلد والمرجع؛ لأنها قائمه على محض الخبرويه لا كما هو في الفروع من أن المرجعيه زعامه ولايه نعم يشترط الأعمليه والعداله والحيظه وغيرها لما للمعارف من الأهميه البالغه طبعاً مع الخطوط الحمراء وهي الأسس والاصول بحيث لا تتنافى المعرفه التقليديه مع الاصول والاسس.

أما ضروريات غير الاسس كالصلاه والرجعه كما ذكره العلامة المجلسي (قدس سره) فإن من لم يعتقد بالرجعه غفله - مثلاً - لا يؤثر في اصل ايمانه. نعم، يكون ايمانه ناقصاً كما هو مشهور المتأخرين .

والصحيح أن انكار الضروريات داخل في القسم الاول من كونه موجباً للكفر وإن كان عن غفله فإن الضروريات بما لها من واقعيه فمنكرها وإن كان عن غفله كافر، وأما منكر غير الضرورى فهو على رتبه من الضلال ، وناقص الايمان ، ولا علاقته بين معذوريته في الكفر

ولا فى الموضوعات الصرفه (١).....

وبين عدمها، إذ الكافر يمكن أن يكون معذوراً وعذره لا يخرجُه عن كفره... ولا يخفى أن الكافر على مراتب عند المتقدمين وليس على رتبه واحده.

الموضوعات الصرفه تاره مرتبطه بالفرد وتاره مرتبطه بالجبه العامه فيرجع فى الثانيه دون الأولى:

(١) ما ذكره (قدس سره) ليس على اطلاقه بل هو خاص بالموضوعات المرتبطه بالفرد وأما الموضوعات الصرفه المرتبطه بالجبهه العامه والتى هى مظنه التنازع فاحرازها موكول للحاكم الشرعى و مثل تحديد موضوع الدفاع فالموضوع العام ذو الشأن العام لا علاقته له بالفرد بما هو لارتباطه بالنظام الاجتماعى وإذا ارتبط بالنظام الاجتماعى فولايته لمن تسند ولايه النظام الاجتماعى إليه وهو الحاكم الشرعى.

الموضوعات المستنبطه:

وأما الموضوعات المستنبطه فهى التى يتوقف تحديدها على مقدمات استنباطيه واجتهاديه وهى المقدمات الاستنباطيه بعضها يرجع على تحديد المفهوم وبعضها يرجع إلى غير ذلك كما يتبين.

فالموضوعات المستنبطه الشرعيه تحتاج إلى مقدمات مستنبطه فى تحديد مفهومها ، كتحديد مفهوم الصلاه ومفهوم الصوم . فأصل المفهوم

ص: ٤٧٣

يحتاج إلى استنباط فإنه موضوع فرضه واعتبره الشارع فيحتاج إلى استنباط ذلك من الأدلة الشرعية وهكذا جميع الموضوعات التي اعتبرها الشارع.

والموضوعات المستنبطه اللغويه غير الصرفه على قسمين:

القسم الاول: وهى ما يكون الاستنباط فى ما يحققها خارجا لا فى أصل مفهومها بحيث يتدخل الشارع فى تحديد بعض القيود الخارجيه أى يتدخل الشارع فى وجودها لا فى مفهومها وإلا فمفهومها لغوى لا خلاف فيه مثل مزدلفه وعرفه وما هو خارج عن مكه وما هو داخل فيها فالشارع لا يتصرف فى المفهوم ولكن يتصرف فى بعض القيود الخارجيه مثل تحديد مزدلفه إلى المأزمين وعرفه كذا وكذا وفوق الجبل غير مجزئ بناء على أن عرفه وادى، فإن هذه أمور وحدود وقيود للوجود الخارجى مثل المسعى كان أوسع مما هو عليه الآن وقد ضيقه الناس و مثل الطلاق فإنه على مفهومه فى اللغه واضح إلا أن الشارع اعتبر فى وجوده أن يكون مثلاً بلفظ طالق فقط دون غيره وأيضا الطواف بالبيت الحرام فإن خارج المقام عند البعض خارج المسجد فلا يتحقق فيه الطواف، فليس الكلام فى مفهوم الطواف وإنما فى القيود التى يأخذها الشارع فى المحصل والمحقق للمفهوم خارجاً وإلا فالمفهوم واضح لا خلاف فيه.

ومن ذلك العصير العنبي فإن مفهومه واضح إلا- أن موضوع الحليه منه هو ما غلى بالنار وذهب ثلثاه... فالشارع لم يتدخل فى مفهوم العصير العنبي وإنما تدخّل فى ما يحققه من شروط وقيود.

القسم الثانى: أن يكون المفهوم هو المفهوم اللغوى أو العرفى إلا أن الشارع قد أضاف قيوداً استنباطياً إلى نفس المفهوم اللغوى فليست هى بشبهه مفهومه اصطلاحاً عند الاصوليين وأكثر الموضوعات المستنبطه التى يذكرونها هى من هذا القبيل إذ لا اجمال فى مفهومها لا- لغه ولا- عرفاً وليس للشارع فيها حقيقه شرعيه وإنما الشارع أضاف قيوداً أو قيود وهذه القيود مختلف فيها بين الأعلام سعه وضيقتاً.

والحاصل أن الموضوع إذا ارتكز واعتمد على قيد استنباطى لا يكون بيد المكلف .

وبيان ذلك: أن الموضوع الذى يرتكز ويعتمد على قيد استنباطى فيه تفصيل؛ لأن القيد تاره لا ينفك عن المفهوم فى الاحراز، فإحرازه مساوٍ لِحراز المفهوم، فليس المفهوم بيد المكلف.

وتاره يمكن انفكاكه عن المفهوم فى الا-حراز كأن يثبت المفهوم بطريق ويثبت القيد بطريق آخر فلا- بأس بكون المفهوم بيد المكلف والقيد بيد الفقيه ومن هذا القبيل الموارد الواضحه للمفهوم التى لا تحتاج

إلى الرجوع إلى الفقيه، بخلاف بعض الجهات المبهمه والمجمله والخلافه فيرجع فيها إلى المجتهد، وهكذا مثل الغناء حصه منه مفهومها واضح فتطبيقها بيد المكلف ، وحصه أخرى منه مجمله فلا بد فيها من الرجوع للمجتهد. نعم، بعد الاستنباط لتلك المفاهيم والقيود يكون أمرها في التطبيق موكول إلى المكلف ولعل المكلف في تطبيقها أعرف بكثير من المجتهد.

وكثير من الموضوعات يظن بعض الأعلام انها موضوعات صرفه والصحيح أنها ليست كذلك وإن كان مفهومها واضحا لا تردد فيه ولكن من جهه احتمالها على قيد أو قيود استنباطيه، واستشكالهم يرجع إلى أن رجوع المجتهد - إلى قيود غير شرعيه كالرجوع إلى الرجالي تاره وإلى اللغه تاره وإلى الفلك أخرى أو من جهه عالم التشريح وهكذا - لا دليل في حقه على الأخذ منه مع أن الدليل هو الرجوع إلى أهل الخبره وشمول أدله "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" بناء على أنها مشيره للسيره العقلانيه .

نعم لو بنينا على أن التقليد زعامه وولايه فهي غير شامله لقول الرجالي ولا اللغوي... وغيرهما، وأما لو كانت من جهه خبرويه فأدله الرجوع إلى أهل الخبره شامله فيوجد تراوج وتلفيق في تحديد المفاهيم من جهتين ، فكما يرجع مجتهد لاصول الفقه فهو يرجع إلى أهل الخبره

فى المبادئ المتكرره كعلم الرجال والصرف واللغه... وغيرها، وهكذا بالنسبه إلى بعض الحثيات فى موضوعات الأحكام غير المتكرره فى الأبواب فكلها ترجع إلى الشبهه المفهوميه والحكميه لا الموضوعيه كما توهمه بعض الأعلام.

فرجوع مجتهد إلى أهل الخبره فى الفلكك لتحديد بعض المباحث الفلكيه المرتبطه ببعض الأبواب الفقيهيه وإلى عالم التشريح لتحديد الكعب فى المسح فى الضوء من الشبهات الحكميه لا كما توهم أنها من الشبهات الموضوعيه.

حجيه أهل الخبره عام للحسيات والحدييات أو خاص بالحسيات:

إلا أن الجدير بالتنبيه هو أن حجيه قول أهل الخبره فى خصوص العلوم التى تعتمد على الحس خاص بالحسيات أو القريبه منها ولا حجيه لحديياتهم فيها.

فكون علم الرجال والأدب واللغه من العلوم الحسيه المنقوله مثل علم الحديث فإنه نقلى فالعمده فيه هو الحس كالنقل والسماع فاعمال الحدىس فيه ليس بحجه وإذا كان عمال الحدىس ليس بحجه فالتقليد ليس بحجه؛ لأن التقليد هو الاعتماد على النتائج الحديسيه ، والمفروض أن هذه العلوم حسيه لا حدىسيه .

نعم، الاعتماد على النقول الحسيه هو حجه ولكنه ليس بتقليد بل من

باب العمل بالاخبار الصحيحه فلا يُعبأ بالحدسيات في العلوم الحسيه ولا يكون الحدس في هذه العلوم مدارا في الحجيه، فالتقليد في هذه العلوم ليس بحجه، فلو أتى رجالي ووثق مفرده وكان ذلك التوثيق مبني على الحدس فلا يكون حجه ؛ لأن علم الرجال حسي فلا يعول فيه على الحدس نعم لو كان ينقل التوثيق حسا فيقبل قوله وكذا اللغوي: لو أخبر بأن ظهور الآيه كذا وكذا فلا يقبل منه، إذ لا يقبل قوله إلا في النقول الاستعماليه عن العرب بما هي نقل حسي فلا يصح التقليد في علوم اللغه والحديث لأن التقليد مقصور على النتائج الحدسيه. ولاختصاص أدله التقليد كآيه النفره أو آيه السؤال أو جمله من الروايات بموارد الشرعيات وأما السيره العقلائييه في التقليد فهي قائمه على الرجوع لأهل الخبره في الموارد الحسيه لا الحدسيه.

هذا ملخص ما ذكره الأعلام .

وفيه تأمل ؛ لما بيناه صغروياً في علم الرجال من أن جمله وافره من كلمات الرجالين وأرباب الجرح والتعديل مبنيه على الحدس وإن كان قريباً من الحس إلا- أنه حدس و ذلك لأن كثره من توثيقاتهم ليست مستنده إلى مصدر حسي كملاحظه سلوك الرواي الظاهري بل الجرح والتعديل قائم على مضامين الرويات التي يرويها الراوي .

ص: ٤٧٨

و هذا السلوك في التوثيق متفشى عند الرجاليين من الفريقين فما يقال ويدعى من أن مصادر نقولات أقوال ارباب الجرح والتعديل نقولات حسيه متواتره دعوى لا شاهد لها نعم في جملة من الموارد لها مصدر حسيه إلا أنها غير منقوله ولم يفصح عنها، فإن النجاشي والبرقي وابن الغضائري والشيخ الطوسي - مثلاً - في أغلب الموارد لا يصرحون بمستند توثيقهم أو تضعيفهم نعم الكشي دابه يذكر ما يستند عليه، وكذا عند العامه.

فحجيتها من باب النقولات الحسية إلا أنها مراسيل بالنسبه إلى من لم يدركوا عصره - ولا يعنى أن المراسيل لا قيمه لها - والقول بأنها شهادات متواتره ليس بصحيح إذ كيف يصغى لهذه الدعوى مع كون الكتب الاربعه هي روايات ولم يصغ لدعوى التواتر فيها فكيف بالكتب الرجاليه التي المهم فيها أقل بكثير من الكتب الروائيه فلا يصغى لدعوى أن جميع التوثيقات الرجاليه حسيه، فكما أن فيها التوثيق الحسى فيها الحدسى أيضاً. وأيضا في جملة من الموارد الحسيه ارسال . وعليه فإذا كانت التوثيقات الرجاليه فيها ما هو حدسى وحسى مرسل فيقع الكلام في تخريج حجيتها .

مشكله توثيقات الرجاليين فيها الحسى والحدسى، وتخرىج ذلك:

وقد ذكرنا في علم الرجال ثلاثه تخريجات:

التخرىج الأول: تجميع القرائن لتحصيل الاطمئنان.

ص: ٤٧٩

التخريج الثاني: من باب الرجوع إلى أهل الخبره.

التخريج الثالث: من باب الانسداد الصغير الذى يرجع إلى حجه أهل الخبره والرجوع إلى أهل الخبر هو التقليد.

نعم، لا ينكر وجود التوثيق الحسيه ولكن كثير من التوثيق باعتماد مضمين ما يرويه الرواي فيشخصون مذهبه ووثاقته وغير ذلك اعتماداً على مضمين الروايات التي يرويها وهذا الاستنتاج حدسى وإن كان مبنى على الحس.

هذا بالنسبه إلى معاصريهم فضلاً عن لم يعاصروه ، فإن رأى الفضل بن شاذان - مثلاً - فى معاصريه مبنى على ما يروونه من الروايات، حتى قال: (الكذابين المشهورين سته) ، ومع ذلك لم يكن توثيقه وقدحه ناتجاً من ملاحظه سلوكهم العملى بل من جهه ما يروونه.

ومن هذا موقفه فى محمد بن سنان وجابر بن يزيد الجعفى وأبى سمينه الصيرفى... وغيرهم، فهذه التوثيق خاضعه لما يروونه من الاخبار وسلوكياتهم المدرسيه وليس القضييه حسيه محضه، بل أن جل مواقف أهل الجرح والتعديل هى بسبب المسالك والمشارب الكلاميه وليست مواقفهم راجعه للسلوك العملى والاخلاقى.

وعلى أى تقدير فهذا علم الرجال لا يمكن أن ندعى أنه علم حسى بل هو علم تتدخل فيه الجوانب الحدسيه .

ومن هنا تكون جل أقوال الأعلام فى الرجال فتاوى حدسيه وليست نقولات حسيه فيشملمها عموم أدله التقليد كآيه النفر وآيه السؤال وغيرها الشامله لغير الشرعيات لكونها تشير إلى سيره ارتكازيه عن مسيره السيره العقلانيه من رجوع الجاهل إلى العالم ورجوعه إليه - كما نبينه - ليس فقط فى الحدسيات و ذلك لان العلوم المتعمده على الحس كعلم الحديث والعلوم التجريبيه وغيرها لا- يخلو من الالمام والاحاطه الشامله من خبرويه بحيث توجد ملكه تكون الحسيات موضوعاً للاستنتاج والاستنباط لتلك الملكه، فالميرزا النائيني (قدس سره) - مثلاً - كان يعول كثيراً على آراء الميرزا النورى (قدس سره) وكان معاصراً له؛ و ذلك لكون الميرزا النورى (قدس سره) محيطاً بالروايات ولحن الاستعمال الروائى ومعرفته بمضام وجود الأبواب وغيرها مع أنها أمور حسيه إلا- أن الالمام المترامى فى ذلك المجال يحتاج إلى تخصص وخبرويه بحيث يرجع إليهم ولا يسألون عن المستند وكيفيه التوفيق بين هذه المفرده وتلك. وعليه فكون أن العلم حسيّاً لا- يعنى عدم وجود موضوع للتقليد؛ و ذلك لأن نفس الالمام والاحاطه والتطبيق يقتضى نوع من الخبرويه وهى مندرجه فى سيره العالم للجاهل. نعم، لو ذكر المصدر الحسى فقد يكون الرجوع إليه من جهه النقل الحسى إلا أنه ليس بالضرورى أن الرجوع إليه لأجل افصاحه وبيانه لمعتمده الحسى أو كيفيه ترتب مواد مستنده الحسى.

فالامر فى الحسيات أما أنه لا يحتاج إلى الالمام والاحاطه أو يحتاج فإن كان من قبيل الأول فالقول كما قالوا وأما لو كان يحتاج إلى المام بالحسيات والتأليف بينها واستحضار ملازماتها ومعرفه خصوصياتها فهذا مما يتوقف على الخبره والتضلع وملكه استنتاج الأمور الحسيه التى لا يصل ولا يطلع عليها إلا الخبير و هذا ليس بالأمر الهين فلا يتسنى إلى كل أحد مع أنها توفيق بين الحسيات و ذلك لتوقفه على الاحاطه الشامله والالتفات إلى خصوصياتها وملازماتها مما لا يتسنى إلا لأهل الخبره فى ذلك المجال.

فالصحيح أن الرجوع إلى أهل الخبره حتى فى الحسيات - كعلوم اللغه والحديث والرجال وغيرها - مما قامت عليه السيره من الرجوع فيها إلى أهل الخبره، وعليه فإنه بقدر ما يكون للباحث باع فى هذه العلوم لا يكون التقليد فى حقه فى هذا المقدار بحجه كما مرّ فى المتجزئ فإنه بقدر قدرته لا يصح له التقليد والتقليد فيما هو فيه عاجز.

ما تلخص من حسيه توثيقات الرجالين:

الأول: أن النتائج الموجوده عند ارباب الرجال والحديث والدرايه ليست حسيه كلها بل هى ممزوجه بين حس وحدس .

الثانى: أن الالمام بهذا الكم الكبير يورث خبره وتضلع.

الثالث: أن أدله التقليد سواء في الآيات والروايات أو السيره كلها تشير إلى كبرى واحده وهى رجوع الجاهل إلى العالم وهى غير مختصه بالشرعيات وذكر الشرعيات مورد لها وليس بتخصيص، وغير مختصه بالحدسيات المحضه بل تعم وتشمل درجات الحدس الممزوج بحس قوى إذا كان الحس مترامى الاطراف و مما يحتاج إلى تضلع ودرايه واحاطه .

الرابع: أن جواز الرجوع والتقليد فى هذه العلوم هو فى خصوص الدائره التى لا قدره له فيها كما فى المجتهد المتجزئ، لصدق رجوع الجاهل إلى العالم فيما هو عاجز لا فيما هو قادر وهذا هو المشاهد عند الأعلام، فإنه بقدر ما عنده من قدره فى علم الرجال مثلاً- تراه يتبنى ويبنى... وفيما لا قدره له يقلد ويرجع... وهكذا فى بقيه العلوم ترى المزواجه غير غريبه فى العلوم للفرد الواحد بين الاجتهاد والتقليد بقدر قدرته التى لا حرج فى اعمالها لعدم كونه جاهلاً فيما يقدر حتى يرجع إلى غيره.

التقليد فى أصول الفقه وعلم الكلام وغيرهما:

أما بالنسبه إلى أصول الفقه وعلم الكلام وما شابه ذلك من العلوم العقلية فقد ذكر السيد الخوئى (قدس سره) أنه يصح التلفيق من التقليد فى أصول الفقه - بل علم الكلام والفلسفه وغيرها - والاجتهاد ، فلو كان له قدره

على الاستنباط فى الفروع وغير قادر على الاستنباط فى الأصول و ذلك لشمول الادله له فلا مانع منه من حيث الكبرى.

إلا أن الكلام فى تحققه صغروباً وخارجاً، فهل يوجد فى الخارج شخص متمكن من الاستنباط فى الفروع دون أن تكون له قدره على الاستنباط فى الأصول حتى يقلد فيها؟

الصحيح أن هذه المسأله لا صغرى لها فى الخارج، و ذلك لحصول الملازمه فى العاده بين المتمكن من استنباط الفروع وبين قدره على استنباط الاصول وإن لم يمارس عمليه الاستنباط.

فكلامه فى الجملة صحيح لا بالجملة؛ لأننا نرى بعض المسائل الأصوليه لا يحلها إلا أوحدى الفن إذ أنها ليست على وتيره واحده من حيث التعقيد والسهوله، وهكذا المسائل الكلاميه والفلسفيه فمسأله الابتكار لا تنافى الاجتهاد إلا أن كثيرا من المسائل فى فنون العلوم معقده بحيث لا- يحلها ويهذبها إلا- أصحاب الابتكار والباقون على أثرهم تابعون لهم، ومن تلك المسائل فى علم الاصول مسأله مجهولى التاريخ واجتماع الامر النهى واستصحاب العدم الأزلى وغيرها من المسائل المعقده فى باب كل فصل، والبعض رسم له مبانى وتبعه فى ذلك البقيه.

فصغروباً يوجد بكثره من له قدره استنباط الفروع والعجز عن استنباط الاصول فلا يسعه إلا التقليد فيها.

وبعبارة أخرى: توجد قدره على الاجتهاد فى بعض مقدمات كل مسأله مسأله، وبعضها الآخر لا قدره على الاجتهاد فيها أصلاً، ولهذا قال بعضهم: قد يوجد مجتهد مطلق ولكن ليس هناك محقق ومبتكر مطلق، بل بعضهم لا يثبت الاجتهاد المطلق إلا إلى المحقق والمبتكر المطلق، وعلى أى حال فمع اختلاف الانظار فى هذا المعنى لا منع من التزواج بين الاجتهاد والتقليد فما أكثره وقوعاً من زوايا وحيثيات مختلفه، والضابطه فيها هى شمول السيره فى رجوع الجاهل إلى العالم وعدم اقتصارها واختصاصها بالجاهل المطلق بل تشمل حتى المتجزئ وأيضاً غير مختصه بالرجوع فى الحدسيات المحضه بل تشمل العلوم الحدسيات القريبه من الحس أيضاً بل فى كل علم يحتاج إلى خبره وتضلع ومهاره وما شابه ذلك.

عدم اختصاص الموضوعات المستنبطه بالاستنباط الفقهي:

والجدير بالتنبيه أن الموضوعات المستنبطه لا تختص بالاستنباط الفقهي الشرعي، فإذا كانت بعض الموضوعات تحتاج إلى استنباط من علوم وخبرات أخرى فلا بد من الرجوع إلى أهل الخبره فى تلك العلوم إلا- فيما ردع عنه الشارع، كما فى فقوله: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فإنه ردع عن الرجوع إليهم، فلا يعول على قول الفلكيين فى ذلك. نعم يمكن الأخذ بقول الفلكيين - كما قال بعضهم - كقرينه مضاده لا مثبتة.

فلو شك المقلد في ما يع أنه خمر أو خل مثلا ، وقال المجتهد : إنه خمر ، لا يجوز له تقليده ، نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله ، كما في إخبار العامى العادل ، وهكذا ، وأما الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم ونحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليه.

(مسأله ٤٨) لا يعتبر الأعلمييه في ما أمره راجع إلى المجتهد(١)

المسأله الثامنه والستون: عدم اعتبار الاعلميه في الولايه على القصر والامور الحسيبه وغيرها من الامور الراجعه للمجتهد

اشاره

(١) أى الجامع للشرائط عدا الأعلمييه إلا في التقليد فتعتبر الأعلمييه فمجال الولايه في السلطه التشريعيه تعتبر الأعلمييه ولا تعتبر في مجال الولايه في السلطه التنفيذيه مثل الولايه على الأوقاف والمجانين والقصر والوصايا التى لا وصى لها وغيرها من الامور الحسيبه، وأما الولايه في السلطه القضائيه، فالأحوط عند الماتن (قدس سره) اعتبار الأعلمييه الاضافيه وهى الاعلميه بالنسبه إلى ذلك البلد وغيرها مما لا يكون حرجا في الترافع إليه.

وبعضهم - كالسيد الكلپايگانى والشيخ آل ياسين والمحقق النائينى (رحمهم الله) - خصوا اعتبار الأعلمييه في السلطه القضائيه إلى الولايه التنفيذيه فيما كان النزاع في الشبهه الحكميه.

ص: ٤٨٤

بيان مباشره الامام الحجه (عليه السلام) شؤون البشره عامه:

وقد تقدم الكلام فى الافتاء والسلطه التشريعه أما بالنسبه الولايه التنفيذيه للفقيه فهى أولا بالنيابه عن المعصوم (عليه السلام) لا بالأصله كما هو مذهب العامه، وبيّننا ذلك مفصلاً فى الفصول الثانى والرابع والخامس والسابع والثامن من كتاب (الأمامه الالهيه)، وبيّننا أيضاً فى ذلك أن الامام الحجه (عليه السلام) يباشر الآن بالخفاء شؤون الارض وشؤون البشره لا المسلمين فقط، وبيّننا الأوهام والأخطاء التى أثارها العامه من القديم إلى الآن - كالفضل بن رزبهان - بأنه لا يدبر أمور الرعيه ولا يحرك ساكناً ، حتى إنها سرت إلى أذهان بعض الشيعه، وقد جاء فى الاخبار كما فى قوله (عجل الله فرجه الشريف): «إنا غير مهملين لمراعاتكم ، ولا- ناسين لذكركم ، ولولا- ذلك لنزل بكم اللأواء أو اصطلمكم الأعداء فاتقوا الله جل جلاله وظاهرونا على انتياشكم من فتنه قد أنافت عليكم يهلك فيها من حم أجله ويحمى عنها من أدرك أمله ، وهى أماره لأزوف حركتنا ومباثتكم بأمرنا ونهينا ، و الله متم نوره ولو كره المشركون» .

بل فى أحاديث السنه من الفريقين مثل: «الخلفاء بعدى اثنا عشر» وهو مروى بكثره وفيه تتمه، وقد حدث به النبى (صلى الله عليه وآله) فى مواطن كثيره باختلاف الألفاظ، وفى بعضها: «ما زال أمر الناس فى خير...» ، ولم يقل أمر المسلمين بل الناس، فإداره أمر البشر وصلاحها مربوط به (عليه السلام) ،

فانقلاب الكوارث العامه لا- يعرف سببه ولا- وجهه إلا أن هناك أصابع خفيه تدبر قامت بقلعه وكلما ازداد الجهاز المنظم خفيه ازداد قوه فالغيبه هي كينونه القدره والسلطه والقوه لا كينونه الضعف وعدم التصدى كما يفهمه البعض حتى من الوسط الداخلى من أنه (عليه السلام) غير متصدى بالفعل للتدبير وفي علوم الأمنيه والسياسيه والاكاديميه بل إنه كلما أزداد التدبير خفاءً ازداد قدره وقوه، وهذا من معاجز علم أهل البيت (عليهم السلام) لان الغيبه عنصر قوه وتدبير لا كما يفهمه البعض من أنه مغلول اليدين لا تدبير ولا عمل له، وقد جمعنا فى كتاب (الامامه الألهيه) كثيراً من الآيات والروايات الداله على التدبير الخفى لرسول الله (صلى الله عليه و آله) قبل بعثته وبعدها، وأيضاً تدبير أمير المؤمنين (عليه السلام) قبل خلافته الظاهريه وبعدها، وكذا باقى الأئمه (عليهم السلام)، فما ورد فى روايه على بن حمزه : لما أمر هارون العباسى بعض جنوده أن يقتلوا الامام موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: «كان يتقدم الرشيد إلى خدمه إذا خرج موسى بن جعفر من عنده أن يقتلوه، فكانوا يهتمون به فيتداخلهم من الهيئه والزمع فلما طال ذلك أمر بتمثال من خشب و جعل له وجهاً مثل وجه موسى بن جعفر، و كانوا إذا سكروا أمرهم أن يذبحوها بالسكاكين، و كانوا يفعلون ذلك أبداً، فلما كان فى بعض الأيام جمعهم فى الموضع وهم سكارى، و أخرج سيدى

إليهم فلما بصروا به هموا به على رسم الصورة، فلما علم منهم ما يريدون كلمهم بالخزريه والتركيه، فرموا من أيديهم السكاكين، ووثبوا إلى قدميه فقبلوهما، وتضرعوا إليه، وتبعوه إلى أن شيعوه إلى المنزل الذي كان ينزل فيه فسألهم الترجمان عن حالهم فقالوا: إن هذا الرجل يصير إلينا في كل عام فيقضى أحكامنا ويرضى بعضا من بعض، ونستسقى به إذا قحط بلدنا، وإذا نزلت بنا نازله فزعنا إليه فعاهدهم أنه لا يأمرهم بذلك»(١).

وكذا أخبر الامام الكاظم (عليه السلام) أيضا أثناء رجوعه من المدينة إلى سجنه في بغداد فلما كان عند الزوال صلى خلفه الكثير والكثير فقال له ابن المسيب: من هؤلاء؟ فقال (عليه السلام): «هؤلاء أصفياء الله جمعهم لي حتى نصلي» فللامام (عليه السلام) سواعد وأيدي تتحرك بأمره وتديره.

وكذا عتاب ابن أسيد - وكان شاباً - لما فتح النبي (صلى الله عليه و آله) مكة جعله واليا عليها فسأل النبي (صلى الله عليه و آله): كيف اقضى ولم أتعلم منك يا رسول الله حكماً؟ فقال (صلى الله عليه و آله): «لا عليك، إذا عارك أمر فانظر في يدك فستجد منا جوابه»، وكان يحكم بذلك. وليس ارتباطه بالرسول (صلى الله عليه و آله) ماديا بل هو ارتباط ، غيبي غير مرئي وليس حسيا اعتياديا .

ص: ٤٨٩

١- (١) - مناقب آل أبي طالب: ج ٣ ص ٤١٨ ، بحار الأنوار: ج ٤٨ ص ١٤٠ .

وفى الروايه: «ثم إن أمير المؤمنين (عليه السلام) أمر الريح فسارت بنا إلى جبل قاف ، فانتبهنا إليه ، وإذا هو من زمردة خضراء ، وعليها ملك على صورته النسر ، فلما نظر إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) قال الملك: السلام عليك يا وصي رسول رب العالمين وخليفته، أتأذن لي في الكلام؟ فرد (عليه السلام) وقال له: إن شئت تكلم، وإن شئت أخبرتك عما تسألني عنه . فقال الملك: بل تقول أنت يا أمير المؤمنين، قال: تريد أن آذن لك أن تزور الخضر (عليه السلام) ، قال: نعم، فقال (عليه السلام): قد آذنت لك . فأسرع الملك بعد أن قال: (بسم الله الرحمن الرحيم) ، ثم تمشينا على الجبل هنيئاً ، فإذا بالملك قد عاد إلى مكانه بعد زياره الخضر (عليه السلام) ، فقال سلمان: يا أمير المؤمنين، رأيت الملك ما زار إلى الخضر إلا حين أخذ أذنك . فقال (عليه السلام): يا سلمان، والذي رفع السماء بغير عمد، لو أن أحدهم رام أن يزول من مكانه بقدر نفس واحد لما زال حتى آذن له، وكذلك يصير حال ولدى الحسن وبعده الحسين تاسعهم قائمهم». يدل على سعه تدبير الامام (عليه السلام) وعظمه البرنامج الذي يقوم به و أن الملائكة يتلقونه من خليفه الله .

وأما مسأله عدم تصور هذه السلطه الالهيه فهذا لنقص العقول ومدركاتها فليس تدبير الارض فقط للأمام (عليه السلام) بل تدبير ملائكه السماوات - وليس أى ملك من الملائكه بل المفاضل من الملائكه - هم من يأخذ الاوامر من الأئمه (عليهم السلام)، ومن ذلك قول الإمام الصادق (عليه السلام) فى

جوابه لمقصره الشيعة: «ومقصره شيعتنا تقول: معنى الرجعه أن يرد الله إلينا ملك الدنيا و أن يجعله للمهدى . ويحهم متى سلبنا الملك حتى يرد علينا...»(١).

وهنا تكمن العبودية لهم بما أعطاهم الله من تلك السلطه الالهيه، ومع ذلك فهو عبد ذليل بين يدي الله العزيز تعالى ويسلم بكل ما يجرى عليه، ومن هذا القبيل كثير من الاخبار فضلا عن الآيات، وإلا فالقرآن يثبت أن الله جعل ابراهيم (عليه السلام) أماماً، ولم ينقل أنه تولى منصباً ظاهرياً، بينما ذكر التاريخ أنه (عليه السلام) صنع شيئاً لا تصنعه الدول، فقد غيّر دين مجتمعات الشرق كلها من الوثنيه إلى التوحيد، فما هي تلك القدره؟!

وهذه الاشكالات القديمه التي كنا نردّها على العامه قد تسربت إلينا فصارت كأنها مسلّمات، فلا بدّ من التأكّد بقوه التنبيه على أن المعصوم (عليه السلام) هو ولي بالفعل ومنتصدي للتدبير وليس مجمّداً لا تدبير له .

وقد ذكرنا آيات وروايات كثيره في كتاب (الامامه الالهيه) بشكل مفصل. فبحسب عقيدته الاماميه أن الولي بالفعل الامام المعصوم (عليه السلام) في كل زمن، وإذا كان بحث في البين ففي خصوص نيابه الفقيه وليست ولايه الفقيه بالاصاله وإنما هي ولايه وصلاحيه نيابه عنه (عليه السلام) ، و هذا

ص: ٤٩١

مفترق بين الزيديه والاسماعليه والعامه وغيرهم هذا من جانب، وبين الاماميه من جانب آخر، فإنهم يقولون بالولايه الفعليه لخصوص الأمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه).

تبعيه نيابه الفقيه لولايه المعصوم (عليه السلام) وحدودها:

إن هذه النياه والصلاحيه الممنوحه من المعصوم (عليه السلام) للفقيه تسلب المعصوم (عليه السلام) وظيفته، إلا- أن هذه المؤاخذة ليست على من يتوهم أن الولايه مأخوذه بالاصاله للفقيه بل هي وارده على من تمسك بالحسبه كما هو عند المتأخرين لعدم وجود دليل النياه فقط من باب الاحتياط والتقييد... وغيرها، و أن الحسبه داله على أن الفقيه له قدره وجواز تصرف وولايه إلا- أن هذه الحسبه وللأسف على منهج العامه فإنهم احتاطوا من جانب فى الولايه ولكنهم ارتكبوا خلاف الاحتياط من جانب آخر؛ لأن الحسبه إذا تصاغ بهذه الكيفيه وهي أن الله يأذن ويجيز للفقيه أن يمارس التصرفات فى الشؤون العامه لضروره تلك الموارد، و أن هناك إذن مباشر من الله للفقيه بأن يباشر هذه التصرفات ويقع السؤال والكلام حيثذ عن موقع الامام المعصوم (عليه السلام) أو ليس أن كل الولايات بالفعل بحسب أدله وبراهين معتقد الاماميه له (عليه السلام) فهذا الرأى فيه قفزه على ولايه المعصوم (عليه السلام) فإن الحسبه بهذه الصياغه قد استدلت بها العامه والمفروض أن دليل

الحسبه لا- يصاغ بهذه الكيفيه بل يصاغ بما يتفرع عن أذن المعصوم (عليه السلام) للفقيه، لا أن نقرر أن الله يأذن مباشرة حتى يستدل على ذلك بأن هذه الامور ضروريه ولا يرضى الشارع بتفويتها ، فالله هو الأذن مباشره ، و ذلك لما فيه من الالتفاف على التنظيم الالهي، وهذه هي الصياغه هي المقرره في كتب العامه.

أما على مسلك الاماميه فلا تصاغ إلا باستكشاف إذن المعصوم (عليه السلام) لأنه لا يمكن تخطيه لأن بيده مقاليد الأمور عند الله ورسوله، وهذه الامور بنيويه عقائديه تبتنى عليه هذه المباحث الفقيه في الفقه السياسى والسلطه التنفيذيه وحتى السلطه التشريعيه خلافا للعامه فإن الفقيه لا يستطيع فى الافتاء أن يتعدى ويتخطى المعصوم (عليه السلام) بل هو دائما يستقى منه (عليه السلام) لأن بيده (عليه السلام) الأمور، فتلك الصياغه غفله أخذت من العامه، نعم يمكن أن تصحح الصياغه ويقال بأننا نستكشف من هذه الضروره رأى المعصوم (عليه السلام) فالانسداد فى الموارد الحسبه يستكشف منه أذن المعصوم (عليه السلام) لأنه هو صاحب الولاية وصاحب الامر والنهى.

هذا لو اعتمدنا وانتهجنا دليل الحسبه، وإلا- فالروايات كما نبين تدل على النيايه العامه للفقيه، وكذا الاستدلال بالآيات فإنها واضحه على ولاية الفقهاء بالنيابه عن المعصوم (عليه السلام) لا بالاصاله لأن معنى النيايه عن المعصوم (عليه السلام) تقتضى أن تكون للمعصوم (عليه السلام) ولايه بالفعل ينوب عنه

غيره وإلا لو لم تكن له ولايه بالفعل لما كان أحد نائبا عنه لعدم موضوع النيابة والأدله الكثيره تثبت النيابة الفعلية للمعصوم (عليه السلام) من الآيات والروايات .

الآيات الداله على نيابه الفقيه:

والآيات الداله على نيابه الفقيه كثيره، منها:

١- قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّائِيُونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ أَحْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (١).

فإنها تدل على أن التوراه يُحكم بها وليس الحكم خاص بالسلطه القضائيه بل شامل، فلهم الولايه فى مطلق الحكم بجميع مراتبه وقوله تعالى : (الَّذِينَ أَسْلَمُوا) أى فهذه سنه فى دين الاسلام فكل من أسلم من الانبياء فهذه سنتهم فليست بخاصه بانبياء معينين ودين الانبياء هو دين الاسلام، وقوله (لِلَّذِينَ هَادُوا) أى أتباع موسى (عليه السلام) ، وقوله (وَ الرَّبَّائِيُونَ) أى الاوصياء، وقوله: (وَ الْأَخْبَارُ) هم العلماء والفقهاء، الآيه تبين أن سلسله مراتب ولايه الحكم ذات مراتب و أن المرتبه الأولى

ص: ٤٩٤

للأنبياء ثم للأوصياء ثم للعلماء وهذه سنه في دين الاسلام مضافا إلى أن قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) يدل على أنها سنه الهيه وليست مخصوصه بالتوراه.

وقوله: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) وأيضا قوله: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (1)، وارده في موردين في اقامه الحدود وشيئ آخر فهي في اقامه حدود في زنا يهودى ويهوديه وليس هو جانب قضائى فى الأصل لأنه ليس فى مورد فصل خصومه بل هو مرتبط بجانب أمنى وتنفيذى فالكتب السماويه نزلت ليحكم بها فى جانب التشريع والسياسه التنفيذيه والقضاء.

فالأيه داله على نيابه الفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) تبعا للمعصوم (عليه السلام) فليس لهأن يبدل أو يغير بل هو تابع مطلقا فليس له أن ينشأ ويفتى من عند نفسه بل هو تابع فكذا فى القضاء والتنفيذ.

والقرائن الداله على التبعية ثلاث، وهى:

أولاً: ذكر الاحبار فى طول الانبياء والاصياء .

وثانياً: المراد من الاحبار هم الفقهاء الذين يفهمون ويتعلمون ما عند الأنبياء والاصياء، فمصدر علمهم هو ما يتلقونه من الاوصياء والانبياء.

ص: ٤٩٥

وثالثاً: التبعية فى السلطه القضائيه والتنفيذيه إذ منصب الافتاء منبثق من سنن الله والرسول والاصياء ومنصب القضاء والتنفيذ متوقف على الافتاء فالتبعية فى جميع المناصب فالسلطه الافتائيه والتشريعيه مهيمنه على بقيه الولايات.

٢- آيه النفر وهى قوله: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) (١) فالمتعارف فى الاستدلال بها على خصوص السلطه الفتوائيه والتشريعيه التابعه للمعصوم لأن التفقه والفهم لابد له من مرجع ليفهم منه وكذا النفر لابد للنافرين من شخص ينفر ويتوجه ويرجع إليه إلا أن الصحيح أنها أعم فى الدلاله من مورد الإفتاء.

وبيان ذلك: أن قوله: (وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ، والانذار ليس وعظاً وارشاداً فقط بل الانذار نوع من التدبير والنهى عن المنكر والأمر بالمعروف، والدين له دخاله فى جميع جوانب الحياه سواء القضائيه أو التنفيذيه فحكم الفقهاء وانذارهم يصل إلى تلك الجوانب فلهم الرقابه على مسار الناس وشؤونهمونفس الانذار له هذه الشموليه وقد استعمل الانذار فى وظيفه الانبياء الذين لهم ولايه الحكم والتشريع والقضاء والتنفيذ.

ص: ٤٩٤

١- (١) - سورة التوبه، الآيه ١٢٢ .

وببيان آخر فى دلالة آيه النفر على هذه التبعية فى مراحل الحكم هو أن من يكون له سلطه تشريعيه تثبت له السلطه فى بقية المراحل لأن السلطه التشريعيه والافتائيه لها هيمنه على السلطه القضائيه والتنفيذيه.

وهناك غيرها من الآيات ذكرناها فى كتاب (الامامه الالهيه).

الروايات الداله على نيابه الفقيه:

فيمكن التمسك بجميع الروايات الوراده فى جعل منصب القضاء للقاضى حيث تجعل منصب الحكم والنيابه للفقيه ومنها:

١- مصححه عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحكما إلى السلطان أو إلى القضاء أيحل ذلك؟ فقال: «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا وإن كان حقه ثابتا، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) (١)، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه،

ص: ٤٩٧

فإنما استخف بحكم الله، وعليه رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»(١).

فقوله (عليه السلام): «روى حديثنا» بأن يكون مستقى علمه هم الائمه (عليهم السلام) فهو تابع لهم لا مستقلاً عنهم بالاستحسان والتشهي بل تابع في مستند حكمه لموازين الائمه (عليهم السلام).

وقوله (عليه السلام): «ونظر في حلالنا وحرامنا» أى من تكون معرفته عن تدبر والنظر في الحلال فلا تشمل من كانت معرفته عن تقليد.

وقوله: «فإنى جعلته عليكم حاكماً...» وهذا نصب منه (عليه السلام) لنيابه الفقهاء عنهم بالشروط المتقدمه. وليست هذه المصححه خاصه بالقضاء وإن أصرّ عليه جملة من المتأخرين إلا أن الصحيح أن الحكم هنا أعم من القضاء وغيره.

وقد تمسكنا سابقاً بقرينه أن هذا الحكم فى زمن صدور هذه الروايات عن المعصومين (عليهم السلام) كان يشمل ما كان العامه يتصدون إليه من تقسيم الأثر والوصايا وجميع الامور الحسينيه واقامه الحدود والقصاص مع أن هذه الأمور ليست أموراً قضائيه بحتة بل هى أمور ترتبط بالسلطه التنفيذيه.

ص: ٤٩٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١ ص ١٣ ح ٤.

وكذا استتباب الأمن وغيرها من الامور المرتبطه بالسلطه التنفيذيه و هذا يقرب أن السلطه القضائيه شامله للسلطه التنفيذيه وإن كانجمله من الأعلام يشكلون على هذه القرينه بأن هذا فعل العامه ولا دليل على أن المعصوم (عليه السلام) يمضى فعلهم أو يشكل صغروياً بأن هذه القرينه خاصه بالقاضى الوالى لا القاضى غير الوالى وإن كانت الخدشه الصغريه أيضا غير وارده ؛ لأن ما نشاهده فى كتب التاريخ أن القاضى يتولى شؤون الحسبه واقامه الحدود والقصاص والقضاء وليس هو بمنصب آخر غير منصب القضاء وهو أيضا وارد فى أسئله الرواه فى رواياتنا حيث يسأل عن القيم على الايتام و أن القاضى لا يقبل أو تقسيم الأثر بلا- منازعه وفى كثير من الامور الحسيه تتدخل فيها السلطه القضائيه وهذه فى الحقيقه ليست قضاء بل بالدقه ترتبط بالسلطه التنفيذيه التى تنفذ الاحكام الصادره عن السلطه القضائيه، و هذا مشهود من القضاء سواء نصبوا ولاه أو لا.

أما جواب الخدشه الأولى:

فأولاً: إنا لا نريد أن نقول من تقرير هذه القرينه فى مفاد وعنوان ومنصب القضاء: إن تشريعات الائمه تابعه لتشريع العامه وإنما المراد اثباته هو أن استعمال اللفظه بحسب زمن الصدور كان يستدعى هذه السعه و لو كان (عليه السلام) يريد غير ذلك المعنى الواسع وتوابع شؤونه لنصب

ص: ٤٩٩

قرينه فإنه كما فى صحيحه ابن حنظله : (منازعه فى دين أو إرث) فنزاع الارث يشمل مسأله القسمة ولذلك عمم (عليه السلام) بقوله: «من تحاكم».

وثانياً: قرينه أخرى وهى نفس كلمه وماده حكم أعم فى الآيات والروايات واللغه وليست خاصه بالقضاء وحل الخصومات بل هو أعم من التشريعيه والقضائيه والتنفيذيه كقوله تعالى : (يا داؤد إنا جعلناك خليفه فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ...) (١).

و هذا الجواب ليس بخاص بصحيحه بن حنظله بل هذا البحث سيال فى كل ما نستعرضه من الروايات الوارده فى القضاء. فالاشكالات تكرر والأجوبه الثلاثه تدفعها.

وثالثاً: أنه لو سلمنا جدلاً أنها وارده مورد القضاء فإن أدله الافتاء متوفره ، ومقتضاها التزاماً أن من يسند إليه باب القضاء والافتاء تثبت له السلطه التنفيذيه بالنيابه أيضاً و ذلك لتقوم السلطنه التنفيذيه بالتشريعيه ماهيه وهيمنه التشريعيه على التنفيذيه ذاتا فى تكوين النظام الحاكم ولا سيما أن الممارس والواقع فى القضاء ممزوج بالتنفيذ والممارس من الافتاء والسلطه التشريعيه ممزوج بالتنفيذ.

ص: ٥٠٠

ورابعاً: أن قوله: «الراد علينا كالراد على الله» وغيره من مثل أنا حجه الله وهم حجتى عليكم فإن ولايته متفرعه عن ولايته المعصومين (عليهم السلام) والتي ولايتهم متفرعه عن ولايه الله، وولايه الله عامه موردا وكذا ولايه المعصومين فكذلك ولايته المتفرعه عن تلك الولايه العامه فولايته عامه من حيث الموارد الثلاثه لا من حيث درجه الولايه سعه كالمعصوم (عليه السلام)، ولكن لا تخرج عن حيز التبعية والانقياد للمعصومين (عليهم السلام) مع ما يتوفر عليه من الشروط كالإيمان والعداله وغيرها مما تقدم ذكره.

٢- معتبره أبى خديجه قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه»، وروى الكليني مثله إلا أنه قال: «شيئا من قضائنا»^(١).

فقوله (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم» هو تشديد على المحافظه على سلطه المعصوم (عليه السلام) عبر أيديه وسواعده وهم الفقهاء الاماميه، وهذا ما يحتاج إلى التفات فإن التحاكم عندهم أو اجراء عقود الزواج مثلاً لا بد أن تكون

ص: ٥٠١

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣ ح ٥.

مجلسها مختلفا عن مجلس العقود الرسمي القانونيه و ذلك لأن انشاء العقود فى المجالس الرسميه والدوائره الحكوميه احياء و اظهار للدوله الوضعيه ولوجود تبعي لهم ولهذا لا بد من اقامه مجلس شرعى غير المجلس الرسمي التابع للدوله التى تحتم عليهم العقود الرسميه، ولذلك ليستمر وليبقى حكم وولايه المعصوم (عليه السلام) فمثلاً فى العراق وايران يقام مجلسين الشرعى والرسمى .

وقد تقدم الكلام فى هذه الروايه من عدم اختصاص دلالتها على المتجزئ بل تعم المطلق؛ باعتبار أن علومهم لا تنضب فحتى الفقيه المطلق كل ما يعلمه هو شىء من قضاياهم مضافا إلى عدم حصول التحقيق فى جميع الأبواب حتى مع وجود الملكه، إذ لا يحصل عادة.

فقوله: «فاجعلوه» أنتم أى مسؤوليه المؤمنين تمكينه وبسط يده نعم هنا تصريح بأنه قاضى إلا أنه قد مرت أجوبه متعدده لا تنافى عموميه ولايته للتشريع والقضاء والتنفيذ.

فصلاحيه الفقيه النيابيه غير خاصه بزمن الغيبه كما ذكرنا فى الجزء من كتاب دعوى السفاره فى آيه النفر بل هى عامه إلى زمن ظهور الامام مع التبعية و ذلك لأن هذا النظام فى الحكم هو منظومه الهيه من الله ففى زمن النبى (صلى الله عليه و آله) للعلماء دور وكذا فى كل زمان من زمان المعصومين لهم

ذلك الدور فهم جهاز للمعصوم وهذا الجهاز من تشكيل الله للمعصوم فهم اعوان للمعصوم وايديه حسب ما رسم الله من تشكيله النظام، فالفقهاء سواعد له (عليه السلام) فليس للمعصوم أن يتخطأ هذا النظام المرسوم له من الله وليس من صلاحيه المعصوم (عليه السلام) أن يجعل الجهلاء أعواناً له في محل من نصيبهم الله (عز وجل) من العلماء وكل ذلك مع حفظ التبعيه والانقياد وعدم الحياد عن المعصوم (عليه السلام)، فهذا نص من الصادق (عليه السلام) على أن من سنن المعصومين جعل الله لهم جهازاً تابعاً وعماماً لتلك الولايات.

٣- موثقه داود بن الحصين - وهو واقفي من أصحاب الصادق والكاظم (عليهما السلام) - عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيهما يمضى الحكم ؟ قال : « ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما ، فينفذ حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر»(١).

ص: ٥٠٣

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١١٣ ح ٢٠ .

إلا فى التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التى لا متولى لها، والوصايا التى لا وصى لها، ونحو 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.

إلا أنه يمكن أن يقال فى هذه الرواية أنها وارده فى قاضى التحكيم لا القاضى المنصوب إلا أنه مع ذلك يستفاد منها أنه (عليه السلام) يمضى قاضى التحكيم إذا كان فقيها عالما بالأحاديث فهو (عليه السلام) يعطى الصلاحيه لقاضى التحكيم بشرط اختيار الطرفين له و هذا التنصيب مشمول للأدلة المتقدمه إذا أخذت الفقاهه فى قاضى التحكيم فى هذه الرواية ولهذا قال الشهيد الثانى: إذا اشترطنا فى التحكيم الفقاهة يتطابق قاضى التحكيم مع قاضى التنصيب، ولا- ملازمه بينهما على رأينا، ولكن حيث افترض (عليه السلام) فى قاضى التحكيم الفقاهه والعلم بالأحاديث فهو (عليه السلام) يمضيه وينصبه.

٤- التوقيع المبارك منه (عليه السلام): «و أما الحوادث الواقعة فرجعوا إلى رواه حديثنا»(١).

ص: ٥٠٤

١- (١) - المصدر نفسه، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩.

المسألة التاسعة والستون: إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟

فيه تفصيل : فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفه فالأحوط الإعلام ، بل لا يخلو عن قوه (١).

(مسألة ٧٠) : لا- يجوز للمقلد إجراء أصاله البراءه، أو الطهاره ، أو الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه، وأما فى الشبهات الموضوعيه فيجوز بعد أن قلده مجتهده فى حجيتها ، مثلاً- إذا شك فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا- ليس له إجراء أصل الطهاره، لكن فى أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسه أم لا؟

وقد تقدم صحه سند هذا التوقيع الوارد فى (كتاب الغيبه) ، وقوله: «رواه حديثنا» ليس المراد به صرف الراوى لبيان أن مستقى علمه هو روايات أهل البيت (عليهم السلام) وإلا- فكيف له أن يستعلم الحكم من الروايات فإن هذا بيان لفقاوته فموردها فى الفقاهه وقوله رواه حديثنا أى من لهم احاطه والمام وخبره بالروايات فهذه القرآئن ذكرها الفقهاء على اعتبار الفقاهه ونعمت القرآئن.

والتقريب هو التقريب المتقدم فى صحيحه ابن حنظله وكون مصدر علمه ومستفاه هم أهل العصمه (عليهم السلام) .

(١) تقدم مفصلاً.

يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء (١).

المسألة السبعون: لا يجوز للعامى اجراء الاصول فى الشبهات الحكيمه

(١) و ذلك لأن جريان الاصول العلميه فى الشبهه الحكيمه استنباط للحكم الشرعى وهو ما يحتاج إلى تشخيص موردها بواسطه الاطمئنان أو العلم بعدم وجود الأدله الاجتهاديه ويحتاج أيضا إلى تعيين ما هو الجارى من الاصول دون غيره و ذلك لما للاصول العمليه والادله بشكل عام تراتب فى الجريان كتقدم الاصول الموضوعيه على الاصول الحكيمه وكتقدم الاصول السببيه على المسببيه وكتقدم الاصل الحاكم على الاصل المحكوم وكتقدم الاصل الوارد على الاصول المورود وهكذا...

ومن الواضح:

أولاً: عدم قدره العامى على احراز موضوع الاصول وهو وقوفه ومعرفته على عدم وجود الادله الاجتهاديه لما يحتاج فى معرفته إلى سبر الادله وتنقيحها والبحث فى عموماتها واطلاقاتها والبحث الموضوعى لموضوعات الاحكام ومتعلقاتها وتميز العناوين ذات الموضوعيه وفرقها عن العناوين المشيره والبحث أيضا فى هويه وحقيقه عناوين موضوعات الاحكام الشرعيه ومتعلقاتها إذ حقيقه الدليل الاجتهادى للحكم لا تتوقف فيها على ثبوت الحكم للشئ بعنوانه ، بل

ص: ٥٠٦

بعنوان آخر يندرج تحته ، وهذا لا- تتأتى معرفته إلا بتحليل عناوين موضوعات الاحكام ومتعلقاتها ، كالاستدلال على الشعائر بقوله تعالى: (وَ ذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) ، والاستدلال على استحباب زياره المعصومين (عليهم السلام) بآيه الموده، وكل ذلك يتم بتحليل حقيقه أيام الله وحقيقه الموده حتى تكون الشعائر داخله تحت عنوان أيام الله فيشملها قوله تعالى: (وَ ذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ) أو دخول الزياره فى عنوان الموده فى القربى فتكون الزياره مندرجه فى قوله تعالى: (قُلْ لَا أَشْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا) وأنى للعامى الإحاطه بكل هذه المباحث المصيريه حتى يتسنى له اجراء الاصول فى الشبهه الحكميه؟! ولهذا لا تكون هذه العمومات وغيرها - المتوقفه على هذه الجهات الاجتهاديه - مخاطب بها العامى.

وثانياً: يحتاج للدقه فى تميز مجارى الا-صول وتعيينها بحسب مراتبها و أن لا- يجرى الاصل المسببى مثلاً- مع وجود السببى وهكذا.... .

نعم هناك تقريب لتصوير جريان الاصول فى الشبهات الحكميه بالنسبه للعامى غير المحض وهو المراهق للاجتهد أو المتجزئ - الذى لم يستنبط - أن يجرى الاصول العلميه فى الشبهات الحكميه لتصوير قدرته على اجراء الاصول العلميه ، إلا أنه فى الحقيقه يرجع إلى التلفيق فى علميه الاستنباط من تقليده فى مقدمات الاستنباطيه وبعض آخر

(مسأله ٧١) : المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده، وإن كان موثقاً به في فتواه، ولكن فتاواه معتبره لعمل نفسه. وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامه، ولا ولايه له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب(١).

المقدمات التي يسهل عليه الوصول إليها وتشخيصها فيتوصل للنتيجه بتلفيق من مقدمات قلدها فيها ومقدمات وصل إليها وهذا لا مانع تصويره إلا- انه يرجع لها إلى التقليد في مقدمات الاستنباط ، وهو بمثابة التشخيص لمجاري الاصول ، وهو دون الاجتهاد التجزئي الذي يعتمد على نفسه في جميع المقدمات ألا انه مختصه بباب دون باب.

وأما الشبهه الموضوعيه فهي مما يستوى فيه المجتهد والعامي إلا في بعض الأحكام ذات الشأن العام التي لا تتعلق بالافراد فهنا لا بد من الرجوع إلى الفقيه.... والبعض الآخر ما يكون موكل إلى الافراد لتساويهم مع المجتهد في الاجراء كاستصحاب نجاسه هذا وطهاره كذاك فإن للعامي جريانها.

المسأله الحاديه والسبعون: عدم جواز تقليد المجتهد إلا باحراز عدالته والمعرفه بحاله

(١) أولاً: إن اشتراط العلم بالعداله من جهه أن صلاحيه الفتوى منصب شرعى وولايه نيابه عن المعصوم (عليه السلام) - كما تقدم بيانه مفصلاً في شرائط

(مسأله ٧٢) : الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل ، إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهًا ، أو لفظ الناقل ، أو من ألفاظه في رسالته ، والحاصل أن الظن ليس حجه ، إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه ، أو من الناقل (١).

المرجع - وليست الفتيا أماره محضه وإخبار حسى حتى تكون مثل الروايه يكفي فيها الوثوق النوعى ، بل هى منصب وزعامه ، فلا بد فيه من من الوثوق بنفس بتوفر نفس صفه العدالة.

وثانيا: تقدم أن للمقلدين نوع توليه وبسط ليد المجتهد، وعليه بما أن مقام الفتيا منصب وزعامه ، فلا يجوز لهم بسط يد أحد إلا بالعلم بتوفره على الشرائط المعتمده فيه ولا يكفي وجود العدالة واقعا بل لابد من احراز حتى يتسنى للمقلدين بسط يده والتعبد باحكامه وفتاواه...وبدون الاحراز لا ينفذ منه نعم بالنسبه لنفسه فيجوز له العمل بما توصله له لانه الحجه عليه وهو شى غير تقلد منصب الافتاء والتصدى له كما تقدم فى أول بحث الشروط فى مسأله ٢٢ من أن هذه شروط التصدى لا شروط فى الاجتهاد والفقاهه باعتبارها طريقا له وأما التقليد والرجوع إليه أو تسليمه الامور العامه فهى راجعه لما حررناه أكثر من مره من أن هذا منصب ومقام الهى لابد من مرعاه ما يناسبه من العدالة والجلال والمعروفيه

المسأله الثالثه والسبعون: عدم كفايه مطلق الظن بالفتوى

(١) لا يخفى أن رجوع العامى لفتوى المجتهد واحرازها بالنسبه إليه هو

من أعمال الظن في الشبهه الحكميه لأن فتوى المجتهد في حق العامى المكلف هي اماره في الشبهه الحكميه ، فالوصول إلى هذه الاماره طريق ولا بد أن يكون الطريق على هذا الطريق في الشبهه الحكميه - التي تحتاج إلى الفحص والتثبت من الطرق المعبره، كظواهر الالفاظ أو نقل الثقه أو الفاظ الرساله العمليه مع الوثوق بصدورها وعليه فلا بد من اعتبار أليه معتبره للوصول إلى فتوى المجتهد فتشخيص العامى لفتوى المجتهد في الشبهه الحكميه لا بد أن يكون أما باليقين أو بالظن المعبر...

نعم يمكن اعتبار مطلق الظن على الانسداد إلا أنه لا يتصور الانسداد في الفتاوى بالنسبه للعامى والانسدادى حينما قرر فقد خصه بالطرق الموصله إلى أقوال المعصومين (عليهم السلام) لا في أقوال الفقهاء إذ لا انسداد فيها فحتى على القول بالانسداد تكون الطرق المعبره في الوصول إلى فتوى المجتهد هي القطع والظن المعبر لعدم انسداد الوصول إلى أقوال الفقهاء فلا وجه للاعتماد على مطلق الظن، و هذا بخلافه في الشبهات الموضوعيه لجواز الاعتماد على الاصول العمليه بدون فحص.

المسأله الثانيه والعشرون: الشروط المعتمبره فى تصدى المجتهد: ٣

الشروط الأول: البلوغ ، وأدلته: ٣

الدليل الأول: حديث رفع القلم وما فيه: ٣

الدليل الثانى : قاعده سلب الاراده التامه عن الصبى: ٥

قاعده عمد الصبى خطأ: ٦

الدليل الثالث: قوله تعالى: (وَ اٰتُوا الْيَتَامٰى ...) ٧

الشروط الثانى: العقل ، وأدلته: ٨

١- حديث الرفع: ٨

٢- الأدله العقلائيه: ٨

٣- الرشد والكفاهه فى المرجعيه: ٩

٤- ادله القضاء: ١٠

٥- السياسه التربويه فى الفتيا: ١٢

الشروط الثالث: الايمان وأدلته: ١٦

الدليل الاول: الاخبار الوارده فى نصب الفقيه: ١٦

الدليل الثانى: الاولويه القطعيه : ٢٣

مقدار اعتبار تفسير الامام العسكري * : ٢٦

الشروط الرابع: اعتبار العداله: ٢٨

ملاحظه ودفعها: ٣٠

الشرط الخامس: الرجولة: ٣٢

صلاحيات المرأة فى النظام الدينى: ٣٢

الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأة: ٣٧

الآيات المستدل بها على طوائف: ٣٧

الطائفة الأولى: ما يدل على ضعف المرأة وليونها: ٣٧

إشكاليه استحغار الاسلام للمرأة: ٣٩

النصوص الشرعيه فى مكانه المرأة ٤١

١- أنه أبو البنات، ومنزله وفضل البيت الذى فيه بنات ٤٢

٢- وصيته (صلى الله عليه و آله) بالاحسان للأنتى وتقديمها على الابن : ٤٣

٣- قوله : «مباركات» و «مؤنسات» و «ريحانه» ٤٥

٤- عظمه ادخال السرور على المحارم: ٤٧

٥- البنات حسنه وجهات فضلهن على الابناء: ٤٧

٦- عظمه كفالتهن: ٤٨

٧- حق المرأة كأم ومكانتها: ٥٠

٨- مكانه وشأن المرأة كزوجه وترك ضربها والعفو عن ذنبها: ٥٤

٩- استحباب اكرام الزوجه وترك ضربها: ٥٦

الطائفة الثانيه من الآيات التى ذكرت أن المرأة عوره وآيات الحجاب: ٦٥

ص: ٥١٢

مضامين أخبار النساء عى وعوره مضامين قرآنيه وبيان عدم كونه نقصا وازدراء: ٦٩

مسأله غلبه طابع الذكوريه فى القوانين الالهيه وعدم مساوه المرأه للرجل: ٧٦

القول بتاريخيه القرآن: ٧٨

القول الثانى: فى توجيه هذه الآيات القرآنيه التى تضع الفوارق بين الرجل والمرأه: ٨٠

الطائفه الثالثه الآيه التى تجعل شهاده المرأه بنصف شهاده الرجل: ٨٢

الطائفه الرابعه: الآيات الدلاله على ولايه الرجل على المرأه: ٨٤

تناسب طبيعه الأحكام مع طبيعه التكونيه للمرأه والرجل: ٨٧

الطائفه الخامسه الآيات الداله على أنهم نواقص حظوظ: ٩٢

الطائفه السادسه: الآيات التى تعرض لملكه سبأ: ٩٥

خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف: ١٠١

طوائف الاخبار: ١٠٤

الطائفه الأولى: الموافقه للطائفه الرابعه من الآيات الداله على ولايه الرجل على المرأه: ١٠٥

أنها لا تتولى القضاء: ١٠٥

روايات ضعف المرأه المعبر عنها بالطائفه الأولى: ١٦٢

حسد المرأه وحق الزوج عليها: ١٦٥

مداره المرأه: ١٦٦

قله الصلاح فى المرأه: ١٧٠

ص: ٥١٣

باب فى تأديب النساء: ١٧٢

ترك طاعه النساء: ١٧٢

تكامل الرجل والمرأه بالآخر: ١٨٠

الطائفه الثالثه: ضعف الرأى: ١٨١

الطائفه الثانيه: الأمره بالحجاب: ١٨٩

ستر المرأه: ١٩١

مصافحه النساء: ١٩٣

فى مبايعه النبى (صلى الله عليه و آله) للنساء: ١٩٤

الدخول على النساء: ١٩٥

السلام على النساء: ١٩٥

الميزان فى درجات حكم الاختلاط: ١٩٦

بعض الأدله التى استدلت بها على ولايه المرأه: ١٩٨

١- منها: الاطلاقات: ١٩٨

٢- منها: الأصل العملى: ١٩٩

٣- منها: الأخبار الوارده: ٢٠٠

٤- منها: الاستدلال بأيه ملك بلقيس لقوم سبأ. ٢٠١

٥- منها: الاستدلال بمواقف السيده الزهراء (عليها السلام). ٢٠٢

٦- منها: الاخبار الداله على تولى المراه هذه المناصب: ٢٠٣

٨- منها: الاستدلال بالسيره: ٢٠٩

الشرط السادس: الحرية : ٢٠٩

الشرط السابع: الاجتهاد المطلق: ٢١٠

القول الأول: اشتراط الاجتهاد المطلق: ٢١٠

القول الثانى: كفايه تقليد المتجزئ مطلقا: ٢١٠

أدله القول الأول والثانى: ٢١٠

الدليل الأول ظهور الأدله فى اختصاصها بالمجتهد المطلق: ٢١٠

الدليل الثانى: عدم شمول الدليل لتقليد المتجزئ وما فيه: ٢١١

الاشكال على اختصاص الادله بالمجتهد المطلق دون المتجزئ: ٢١١

ارتباط القضاء بالفتوى: ٢١٣

ما استدل به للقول الثالث: ٢١٥

الشرط الثامن: الحياه: ٢١٦

الشرط التاسع: الرجوع للأفضل : ٢١٨

الشرط العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنى: ٢١٨

الشرط الحادى عشر: أن لا يكون مقبلا على الدنيا: ٢١٩

اختلاف العداله سعه وضيقتاً باختلاف حجم المسئوليه: ٢٢٠

تنبيهات: ٢٢١

التنبيه الأول: فى اعتبار شروط الفقيه حدوثا وبقاء أو حدوثا فقط؟: ٢٢١

التنبيه الثانى: فى اختصاص منشأ اعتبار علم الفقيه خصوص الكتاب والسنة أو غيرهما... : ٢٢٢

ص: ٥١٥

التنبیه الثالث: شبهه العلمانیین بوصف الفقیه بالعلم مع أنه ظان لا علم له...؟ : ۲۲۴

الاجتهاد منهج علمی للحقیقه أم تراث ومنتج بشری: ۲۲۴

حقیقه العداله وما قیل فی تعریفها: ۲۲۷

الفرق بین التعریفین الثالث والرابع: ۲۲۸

تفسیر الفسق: ۲۳۸

المتحصل من الوجوه فی تعریف العداله و بیان المختار: ۲۴۱

تأثیر الصغائر فی العداله وعدمه والتحقق فی أصل وجودها: ۲۴۲

اشکال فی کلام المفسرین وجوابه: ۲۴۴

شرطیه التوسل بالنبی (صلی الله علیه و آله) فی الغفران والتوبه: ۲۴۵

اشکالان علی عدم تأثیر الصغائر فی العداله وما فیهما: ۲۴۶

الاستدلال بالآخبار: ۲۴۸

اعتبار المروءه فی العداله: ۲۵۳

الدلیل الأول: أخذ المروءه فی مفهوم العداله: ۲۵۳

ضابطه حاکمیه العرف فی الموضوعات: ۲۵۴

تطبيق بعض العناوين بيد العرف أم بيد الفقهاء ورجحان أو مرجوحیه منطقہ المباحات: ۲۵۶

الدلیل الثانی: الآخبار الداله علی اعتبار المروءه: ۲۶۰

مفاد الآخبار فی علاقته بین المروءه والعداله: ۲۶۷

ص: ۵۱۶

خلاصه ما تقدم فى المسأله ٢٣ أمور: ٢٧٠

اعتبار حسن الظاهر فى العداله: ٢٧١

بحث حس الظاهر فى مقامين: ٢٧٢

المقام الأول: فى اعتبار المعاشره فى حسن الظاهر أم لا؟ : ٢٧٢

المقام الثانى: هل يعتبر فى حسن الظاهر افادته الظن أو الاطمئنان؟ ٢٧٧

مناقشه السيد الخوئى اعتباره كفايه حسن الظاهر فى ثبوت مرجع التقليد، وعدم اعتباره فى توثيق الرواه؟ ٢٧٨

ثبوت العداله بالبينه وخبر الواحد: ٢٨١

ثبوت العداله بالشياع: ٢٨٢

الشياع من مناشئ غير مستقله فى الحجيه وقيمه الخبر الضعيف: ٢٨٣

منهج الحجيه الانضماميه: ٢٨٦

المسأله الرابعه والعشرون: اعتبار الشروط حدوثا وبقاءا أو حدوثا. ٢٨٧

المسأله الخامسه والعشرون حكم التقليد بدون مراعه الشروط: ٢٨٨

المسأله السادسه والعشرون: البقاء على الميت الذى لا يجوز البقاء . ٢٩٠

المسأله السابعه والعشرون: وجوب تعلم اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها. ٢٩٢

كفايه العمل بالاحتياط عن تعلم اجزاء العبادات وشرائطها... ٢٩٣

الوجه التى اشكل بها على قيام الاحتياط مقام التعلم : ٢٩٣

الوجه الأول: أن الفراغ اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى وجوابه: ٢٩٤

الوجه الثانى: أن العلم التفصيلى مقدمه وجوديه للامثال وجوابه: ٢٩٤

الوجه الثالث: عموم أدله التعلم: ٢٩٥

الوجه الرابع: عدم تحقق الامتثال والطاعة: ٢٩٦

المسألة الثامنة والعشرون: وجوب تعلم مسائل السهو والشك وما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره). ٢٩٩

المسألة التاسعة والعشرون: وجوب التقليد فى الاحكام الالزاميه وغير الالزاميه. ٣٠٢

المسألة الثلاثون: الاتيان بالافعال غير المحرمه مع احتمال الامر بها: ٣٠٥

المسألة الحادية والثلاثون: عدم جواز البقاء على رأى المجتهد إذا تبدل. ٣٠٦

المسألة الثانية والثلاثون: العدول من الفتوى إلى الاحتياط. ٣١٠

المسألة الثالثة والثلاثون: الوظيفة عند تساوى المجتهدين. ٣١٠

مسألة جواز التبعض فى التقليد: ٣١١

الترجيح بالأعدليه: ٣١٤

المسألة الرابعة والثلاثون: مسأله العدول إلى الأعلم. ٣١٥

المسألة الخامسة والثلاثون: ٣١٦

مسألة إذا قلد زيدا فبان عمراً وضوابط الفرق بين الداعى والتقيد وما فيها: ٣١٦

المسألة السادسة والثلاثون: طرق الوصول إلى الفتوى. ٣١٩

الطريق الأول: السماع: ٣١٩

ص: ٥١٨

الطريق الثاني: البينه: ٣٢٠

الطريق الثالث: اخبار الثقة: ٣٢٠

تنبيه فى أن البحث المضمونى موضوع لبقية الجهات التى تبحث فيه الخبر وثمرات ذلك: ٣٢١

الطريق الرابع: الكتابه المأمونه من الخطأ: ٣٢٣

المسأله السابعه والثلاثون: من قلد من ليس أهلا ... وصحه أعماله. ٣٢٣

المسأله الثامنه والثلاثون: العلم بانحصار الاعلميه فى أحد الشخصين. ٣٢٤

المسأله التاسعه والثلاثون: الشك فى زوال ما يعتبر فى مرجع التقليد. ٣٢٥

المسأله الاربعون: عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط. ٣٢٥

الفرق فى جريان البراءه بين القاصر والمقصر: ٣٢٦

المسأله الحاديه والاربعون: صور الشك فى صحه التقليد بعد العمل. ٣٢٨

الصوره الأولى. ٣٢٨

الصوره الثانيه. ٣٢٨

الصوره الثالثه: ٣٣١

المسأله الثانيه والاربعون: إذا قلد مجتهدا ثم شك فى توفر الشرائط. ٣٣٣

المسأله الثالثه والاربعون: حرمة الافتاء والحكم القضائى ممن ليس أهلا للفتوى والقضاء. ٣٣٣

التفصيل بين افتاء الفاقد لشرطيه غير العلم وبين غيره فيجوز للاول دون الثانى: ٣٣٨

فرع فقهى: أخذ المال بحكم من ليس أهلا للفتوى: ٣٤٦

ص: ٥١٩

اعتبار عمر بن حنظله وفتح باب الاجتهاد فى الرجال: ٣٤٨

الإشكالات المطروحة على صحيحه ابن حنظله ٣٥٢

الإشكال الأول وجوابه: ٣٥٢

الإشكال الثانى وجوابه: ٣٥٢

الإشكال الثالث وجوابه: ٣٥٤

الإشكال الرابع: بوجود المعاوض لمصححه ابن حنظله وجوابه: ٣٥٧

جواز الترافع عندهم والتصرف فى المال الشخصى... بانحصاره بذلك ويستدل على ذلك بأمر: ٣٦١

الأمر الأول: دلالة الآيات والاحبار: ٣٦٢

الأمر الثانى: ما ورد فى بيان كيفية صياغة الشهادة: ٣٦٢

والأمر الثالث: قاعده الحرج والضرر ... ٣٦٥

المسألة الاربعه والاربعون: اشتراط العدالة فى المفتى والقاضى. ٣٦٦

الطرق التى تثبت بها العدالة: ٣٦٨

المسألة الخامسة والاربعون: الشك فى الاعمال السابقه عن تقليد صحيح ... ٣٦٩

المسألة السادسة والاربعون: وجوب تقليد الأعلم فى مسأله تقليد الاعلم. ٣٧٠

المسألة السابعه والاربعون: نقل الفتوى خطأ. ٣٧١

المسألة الثامنه والاربعون: الوظيفة عند الاشتباه فى نقل الفتوى. ٣٧١

ص: ٥٢٠

المسأله التاسعه والاربعون: حكم من احتاج إلى مسأله اثناء الصلاه. ٣٨٢

المسأله الخمسون: وجوب الاحتياط اثناء الفحص. ٣٨٥

المسأله الحاديه والخمسون: عدم انقطاع الولايه والقيوميه لمن أعطى الولايه من الفقيه بموته. ٣٨٦

الفرق بين منصب الفقيه وشخص الفقيه: ٣٨٦

المسأله الثانيه والخمسون: البقاء على تقليد الميت بدون تقليد. ٣٨٨

المسأله الثالثه والخمسون: ٣٨٩

المسأله الثالثه والخمسون: اجزاء التقليد الأول مع مخالفته للتقليد الثاني. ٣٩٠

الاعتبار وسعه المعتبر: ٣٩٢

المسأله الرابعه والخمسون: عمل الوكيل بمقتضى تقليده أو تقليد الموكل. ٣٩٥

المسأله الخامسه والخمسون: أختلاف البائع والمشتري تقليدا فى صحه العقد وبطلانه: ٣٩٩

المسأله السادسه والخمسون: تعيين الحاكم بيد المدعى إلا إذا كان ما اختاره المنكر أعلم: ٤٠١

الفرق بين قاضى التحكيم والقاضى التنصيب: ٤٠٤

المسأله السابعه والخمسون: نقض حكم الحاكم: ٤٠٦

الجهه الأولى: فى نقض الحكم القضائى وغيره: ٤٠٦

الجهة الثانية: الفرق بين حرمه نقض حكم الحاكم وبين ترتيب آثار الواقع عليه: ٤٠٦

الجهة الثالثة: جواز ترتيب آثار الواقع مع تبين الخطأ: ٤٠٧

الجهة الرابعة: الخطأ تاره فى ميزان الحكم وتاره فى نفس الحكم: ٤٠٧

الجهة الخامسة: أن النقص تاره من الحاكم نفسه وتاره من حاكم غيره: ٤٠٨

الأقوال فى المسألة متعددة: ٤٠٨

القول الأول: التفصيل بين تبين الخطأ بنحو قطعى فيجوز وبغيره فلا يجوز: ٤٠٨

حدود حرمه نقض الحكم فى نفسها: ٤٢١

القول الثانى: التفصيل فى حرمه النقض بين النقض المعلن وبين ترتيب آثار الواقع: ٤٢٢

القول الثالث: التفصيل بين حرمه نقض الحكم فى مورد القضاء واقعا وظاهرا وبين ملازمات مورد القضاء: ٤٢٣

القول الرابع: التفصيل بين حرمه النقض لو استحلف المدعى المنكر وبين غيره: ٤٢٣

المسألة الثامنة والخمسون: وظيفه المكلف عند تبدل الفتوى بعد نقلها أو اشتباه الناقل. ٤٣٥

المسألة التاسعة والخمسون: تعارض النقلين والبيتين للفتوى. ٤٣٧

المسألة الستون: الوظيفة عند الابتلاء بمسألة لا يعلم حكمها. ٤٣٩

ص: ٥٢٢

المسأله الحاديه والستون: إذا قلد مجتهدين بالترتيب فرجع لمن يوجب البقاء على الميت أو جوازه فعلى من يرجع. ٤٤٧

المسأله الثانيه والستون: التخيير فى البقاء على تقليد الميت. ٤٤٨

المسأله الثالثه والستون: التخيير بين العمل باحتياط الأعلم والرجوع لغيره: ٤٥٩

المسأله الرابعه والستون: الاحتياط لزومى وندبى والفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى: ٤٥٩

المسأله الخامسه والستون: التخيير فى صورته تساوين المجتهدين. ٤٦٢

المسأله السادسه والستون: تعذر تمييز موارد الاحتياط. ٤٦٤

المسأله السابعه والستون: التقليد فى أصول الدين و و فى الموضوعات المستنبطه: ٤٦٥

التقليد فى أصول الدين: ٤٦٦

العقائد على أقسام: ٤٦٧

عدم وجوب اليقين فى تفاصيل العقائد يبحث فى مقامين: ٤٧٠

الموضوعات الصرفه تاره مرتبطه بالفرد وتاره مرتبطه بالجمله العامه فيرجع فى الثانيه دون الأولى: ٤٧٣

الموضوعات المستنبطه: ٤٧٣

والموضوعات المستنبطه اللغويه غير الصرفه على قسمين: ٤٧٤

حجيه أهل الخبره عام للحسيات والحدسيات أو خاص بالحسيات: ٤٧٧

مشكله توثيقات الرجاليين فيها الحسى والحدسى، وتخريج ذلك: ٤٧٩

ص: ٥٢٣

ما تلخص من حسيه توثيقات الرجالين: ٤٨٢

التقليد فى أصول الفقه وعلم الكلام وغيرهما: ٤٨٣

عدم اختصاص الموضوعات المستنبطه بالاستنباط الفقهي: ٤٨٥

المسأله الثامنه والستون: عدم اعتبار الاعلميه فى الولايه على القصر مثلا والامور الحسيه وغيرها من الامور الراجعه للمجتهد....

٤٨٤

بيان مباشره الامام الحجه (عليهم السلام) شؤون البشريه عامه: ٤٨٧

تبعيه نيابه الفقيه لولايه المعصوم (عليه السلام) وحدودها: ٤٩٢

الآيات الداله على نيابه الفقيه: ٤٩٤

القرائن الداله على التبعيه. ٤٩٥

الروايات الداله على نيابه الفقيه: ٤٩٧

المسأله التاسعه والستون: إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ ٥٠٥

المسأله السبعون: لا يجوز للعامى اجراء الاصول فى الشبهات الحكميه . ٥٠٥

المسأله الحاديه والسبعون: عدم جواز تقليد المجتهد إلا باحراز عدالته والمعرفه بحاله... ٥٠٨

المسأله الثالثه والسبعون: عدم كفايه مطلق الظن بالفتوى ٥٠٩

ص: ٥٢٤

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

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 آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

