

فقہ الاجتهاد و التقليد

أبحاث استدلالية في (فقہ الاجتهاد والتقليد)

تقريراً لدروس سماحة آية الله العظمى

الفقيه المحقق، والأصولي المدقق

السيد محمد صادق الحسيني الروحاني

(دامت بركاته)

تحقيق و تذييل

ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي



رسالة

فى

الاجتهاد والتقليد

تقريباً

لبحث

المحقق الفقيه

السيد محمد صادق الروحانى القمى

دام ظله

ذى الحجة ١٣٧٧

صورة للصفحة الأولى من الطبعة الأولى للكتاب عام ١٣٧٧ هـ

كلمة المحقق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على أشرف بريته وخير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ، واللّعة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

أمّا بعد :

من خلال هذه المقدمة نريد أولاً أن نسلط الأضواء على الكتاب ، ثم نسلطها على عملنا فيه .

كتاب (الاجتهاد والتقليد) في سطور:

وتعريفاً لهذا الكتاب - المائل بين يدي القارئ الكريم - نختصر ذلك في عدّة سطور:

الأول: إنّ محتويات هذا الكتاب عبارة عن أبحاث عالية المستوى - وهي المعبر عنها في العرف الحوزوي ببحث الخارج - تدور حول مسائل الاجتهاد والتقليد من كتاب (العروة الوثقى) ، وقد طرحها سماحة السيّد الأستاذ الروحاني (دام ظلّه) على مجموعة من الفضلاء في الحوزة العلميّة المباركة بمدينة قم المقدّسة ، في شهر رمضان المبارك .

وقد جرت عادة أعلام الحوزة العلميّة المباركة - الذين حملوا على

عاقبتهم مسؤوليّة التدريس وتربية الفضلاء والمجتهدين - أن يستغلّوا أوقات شهر رمضان المبارك - حيث تعطلّ فيه الدروس العامّة ، لكونه من المواسم التبليغيّة والعباديّة - لتدريس بعض الدروس المُعبّر عنها بـ (الدروس التعطيّليّة) ، ويعتبرون ذلك من أفضل الطاعات والقربات .

وعادةً ما تتناول هذه الدروس محوراً محدوداً يتناسب مع محدودية المدّة ، كأن يكون قاعدة من القواعد الفقهيّة ، أو باباً صغيراً من أبواب الفقه ، أو مطلباً من المطالب الأصوليّة بالغة الأهميّة ، وهكذا .

وقد كان ديدن الأستاذ (دام ظلّه) منذ القِدم على الاشتغال بذلك ، ولا زالت مسيرته المعطاءة مستمرّةً عليه إلى هذه السنوات الأخيرة التي حظينا فيه بمعرفته ، والاستفادة من نمير علمه ، فيبدأ بإلقاء بحوثه من أوّل ليلة من ليالي شهر رمضان المبارك إلى آخر ليلة منه بلا استثناء ، حتّى أنّني استنكرتُ عليه التدريس في ليالي شهادة أمير المؤمنين عليه السلام ، حين حضوري عنده مباحث (التراحم) في شهر رمضان سنة (١٤٢٣هـ) ، فقال لي : «إنّها من ليالي القدر المباركة ، والذي انتهى إلينا من أعلام الطائفة - كإبراهيم بعد كابر- أنّ مذاكرة العلم هي أفضل أعمال ليالي القدر ، فعملاً بذلك وبما دلّ على استحباب تعظيم الشعائر نجمع بين البحث وإحياء الشهادة» ، فكانَ (دامت بركاته) يواصل إلقاء أبحاثه ، وريثما ينتهي يصعد الخطيب المنبر ناعياً أمير المؤمنين عليه السلام .

الثاني : إنّ هذا الكتاب قد حَبّرتَه يراعة أحد أبناء عمومة سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه الشريف) وتلامذته ، وهو سماحة المرحوم العلامة السيّد هادي الحسيني الروحاني (عطر الله مثواه) ، وقد حازَ تقريره رضا سماحة الأستاذ ، حتّى أنّه نقلَ منه في موسوعته الجليلية (فقه الصادق) مباحث

العدالة بتمامها ، وعرفه قائلاً : « وقد استوفينا الكلام فيها حين تدريس المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد ، وقد تصدّى لتحريرها وإخراجها إلى عالم الظهور أحد الأفاضل من الحاضرين للبحث ، وحيث إن ما كتبه وحرره من تقريره أبحاثي في ذلك الكتاب كان وافياً بما نقّحناه ، مؤدياً لما حقّقناه ؛ فلذا أذكر في المقام عين ما كتبه في مبحث العدالة »^(١).

الثالث : إن هذا الكتاب - كما كتبت على غلافه - قد طبع سنة (١٣٧٧هـ) تحت عنوان (رسالة في الاجتهاد والتقليد) في (١٢٨) صفحة من القطع الرقعي ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ولادة سماحة السيّد الأستاذ الروحاني (دام ظلّه الشريف) قد كانت سنة (١٣٤٥هـ) فهذا يعني أن الكتاب قد تمّت طباعته وعمر السيّد الأستاذ لا يتجاوز الثانية والثلاثين ، وبما أنه يستبعد أن تكون سنة الطباعة هي نفسها سنة البحث - نظراً لكون البحث من الأبحاث الرمضانيّة الواقعة في الأشهر الأخيرة من السنة - فهذا يعني أن هذه الأبحاث تعود إلى وقتٍ أسبق ، والملفت للنظر أن سماحته وهو في هذه السنّ قد فرغ من تنقيح مبانيه الأصوليّة وتحقيقتها ؛ ولذا كان كثيراً ما يحيل إليها في ثنايا الكتاب ، وهذا من ملامح التميّز التي تُسجّل في حياة سماحة السيّد الأستاذ (دامت بركاته) .

الرابع : بما أن هذا الكتاب يعود إلى سبع وخمسين سنة منصرمة ؛ لذلك تعذّر الحصول على نسخةٍ منه حتّى عند سماحة السيّد الأستاذ نفسه . وبعد العثور على إحدى نسخه تمّ العمل على إحياء الكتاب مجدّداً ، فقطعت عباراته ، وأخرجت مصادر الروايات والأقوال التي اشتمل عليها ،

(١) فقه الصادق : ٦ : ٢٢٨ .

وبما أن المدّة التي تمّ إلقاء أبحاث هذا الكتاب فيها كانت مدّة ضيّقة ؛ لذلك كانت بعض عباراته مشوبة بالغموض ، وبعض مطالبه تمّ الاكتفاء بالإشارة إليها ، فتّمّت إعادة صياغة بعض عباراته بإجازة من سماحة مولاي الأستاذ ، كما تمّ تذييل الكثير من مطالبه - التي لم يسع الوقت الدراسي لبحثها - بتذييلات مستفادة من تراث سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) ، المتمثّل في كتابيه الفقهيّين : (فقه الصادق) و (منهاج الفقاهة) ، وكتابه الأصولي : (زبدة الأصول) .

ومضافاً لذلك ، فقد تمّ تزيين تذييلات الكتاب بتعليق سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) الفتوائيّة على كتاب (العروة الوثقى) .

وختاماً : أشرّف بتقديم ثواب المجهود المبذول في إحياء هذا الكتاب هديّة متواضعة لسماحة سيّدي الأستاذ (دامت بركاته) ، لعلّي أقضي بعض حقوقه وأكافئ بعض أياديه ، وأسأل من الله العليّ القدير أن يديم ظلّه وبركته علينا وعلى جميع الحوزات المباركات ، بل على العالم الشيعي كلّه ، إنّه سميع مجيب .

وآخر دعوانا : أن الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين ، سيّما إمام زماننا ووليّ نعمتنا (أرواحنا لتراب مقدمه الفداء) ، وعمّته الجليلة ، بضعة الأئمة وكريمة أهل العصمة : السيّدة فاطمة المعصومة (عليها وعليهم جميعاً آلاف التحيّة والسلام) .

قم المقدّسة

ضياء ابن المرحوم السيّد عدنان الخباز القطيفي

الخميس ٦ / ٧ / ١٤٣٤ هـ

كلمة المقرّر

سؤال العروة الوثقى

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة على أشرف سفرائه محمّد وآله الطاهرين ، واللّعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد ، فيقول العبدُ الضعيفُ الفاني : هادي ابن أبي الحسن الروحاني القميّ (عفي عنهما) أنّه لما كانت المباحث المتعلّقة بالاجتهاد والتقليد والاحتياط من معضلات المباحث الفقهيّة ، اجتمعتُ مع فريقٍ من أرباب العلم والفضل لدى الأستاذ المحقّق الفقيه ، السيّد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه) ، ورغبنا إليه في تدريسها في ليالي شهر رمضان وسائر أيام العطلة ، فنزل (شكر الله مساعيه) عند رغبتنا ، وجعل عنوان البحث كتاب (العروة الوثقى) للإمام المحقّق السيّد محمّد كاظم الطباطبائي (أعلى الله مقامه) لكونه جامعاً لشتات المسائل المتعلّقة بالمقام ، وحيث لم يكن الكتاب المذكور متضمّناً للمسائل المتعلّقة بالاجتهاد ، قدّم تلك المسائل برمتها ، ثمّ أعقبها بشرح مسائل ذلك الكتاب ، وقد كتبتُ ما استفدته من بحثه والمذاكرة معه بعده .

ولما تمّ نظامُ الرسالة رأيتُ الأولى إخراجها إلى عالم الظهور ، خدمةً للعلم وأهله ، وإني لأهدي هذه الرسالة إلى رفيع قدس الإمام المنتظر

(روحي وأرواح العالمين لمقدمه الفداء) هديّة النملة إلى سليمان الملة ،
فحسى أن يمنّ عليّ بالقبول ، فتكون ذخراً لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون ،
وما توفيقى إلا بالله هو حسبي ونعم الوكيل .

هادي الحسيني الروحاني

الباب الأول

باب الاجتهاد

تعريف الاجتهاد

المعنى اللغوي:

الاجتهاد لغةً: افتعال من الجهد^(١)، وفي القاموس: الجهد: الطاقة - ويضم - والمشقة^(٢)، وقيل: هو بالضمّ الطاقة والوسع، وبالفتح المشقة^(٣)، وعن كتاب مجمع البحرين: واجتهد يمينه: أي بذل وسعه في اليمين^(٤).
وعليه، فللاجتهاد معنيان: تحمّل المشقة، وبذل الوسع والطاقة.

المعنى الاصطلاحي:

ثمّ إنهم ذكروا في معناه الاصطلاحي تعاريف، أشهرها ثلاثة:
التعريف الأول: ما عن المشهور، وهو: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوّة قريبة منه»^(٥).
وفيه: أنّ تفسير الاجتهاد بالملكة - مضافاً إلى أنّه لا يناسب معناه

(١) النهاية في غريب الحديث: ١: ٣٢٠.

(٢) القاموس المحيط: ١: ٢٨٦.

(٣) تاج العروس: ٤: ٤٠٧.

(٤) مجمع البحرين: ٣: ٣٢.

(٥) زبدة الأصول للبهائي: ١٥٩. الفصول الغروية: ٣٨٨. كفاية الأصول: ٤٦٣.

اللغوي، وهيئة الافتعال - لا ينسجم مع حقيقة الاجتهاد؛ إذ هو استثار تلك القوة والاستفادة منها، لانفسها.

التعريف الثاني: ما عن العلامة رحمته والحاجي، وهو: «استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي»^(١).

وفيه: أنّ النسبة بين هذا التعريف والاجتهاد عمومٌ من وجه؛ وذلك لتصادقها على ما إذا استفرغَ الفقيهُ الوسعَ وحصلَ الظنّ بالحكم الشرعي من أمانةٍ أو أصلٍ معتبر، وافتراقِ التعريف عن الاجتهاد فيما لو استفرغَ الفقيهُ الوسعَ وحصلَ الظنّ غير المعتبر بالحكم من قياس أو غيره، وافتراقِ الاجتهاد عن التعريف فيما إذا استفرغَ الفقيه الوسع وحصلَ العلمَ بالحكم.

التعريف الثالث: «تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»^(٢).

وفيه: إنّ تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية، وتمييزها عن غير الحجّة، ليس تعريفاً للاجتهاد، وإنما هو المهمة التي يتكفل بها علم الأصول.

التعريف المختار:

فالصحيح في معناه - على ضوء ما تقدّم - أن يُقال هو: «بَدُلُ الوسع وصرْفُ (ملكة القدرة على الاستنباط) في استنباط الحكم الشرعي

(١) حكاها الشيخ البهائي رحمته عنهما في (زبدة الأصول): ١٦٠.

(٢) عرّفه المحقّق الأصفهاني رحمته في (الاجتهاد والتقليد) الصفحة ٣ بقوله: «وهو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي عن ملكة دون ملكة استنباط الحكم، ولو لم يستنبط فعلاً أصلاً».

وعنه أخذ المحقّق الخوئي رحمته في كتابه (التنقيح في شرح العروة الوثقى) ١: ١٠ حيث

قال: «الصحيح أن يعرّف الاجتهاد بتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي».

عن الحجّة».

ويبقى هنا أمران يحتاجان للتنبيه :

الأمر الأول : الفرق بين ملكة الاجتهاد وغيرها من الملكات .

بيان : أنّ ملكة الاستنباط تفارق سائر الملكات - كالشجاعة والسخاء ونحوهما - من جهة أنّ تلك الملكات يمكن أن تتحقّق بالمداومة على الأفعال المسانحة لآثارها ، ولكنّ هذه الملكة لا يمكن أن تتحقّق بذلك باعتبار أنّ ما هو أثرها - وهو الاستنباط - لا مسانح له ، وهو نفسه مما لا يمكن حصوله من غير سبق الملكة .

الأمر الثاني : الفرق بين الاجتهاد عند الإمامية والاجتهاد عند العامة .

ثمّ إنّ هاهنا اصطلاحاً آخر للاجتهاد وهو : الرأي والاستحسان ، وهذا هو المعنى المتعارف عند العامة ، وقد ورد التصريح به في بعض مروياتهم ، ومنها : ما رووه من أنّ رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟

قال : أقضي بكتاب الله .

قال : فإن لم تجده في كتاب الله ؟

قال : أقضي بسنة رسول الله ﷺ .

قال : فإن لم تجده في سنة رسول الله ؟

قال : أجتهد برأبي لا آلو»^(١) .

(١) السنن الكبرى للبيهقي : ١٠ : ١١٤ .

وهذا الاجتهاد هو الذي عرّفه السيّد المرتضى عليه السلام في الذريعة بقوله: «إثبات الأحكام الشرعيّة بغير النصوص، بل بما طريقه الأمارات والظنون»^(١)، وقد وردَ ذمُّ هذا المعنى في بعض الأخبار الشريفة^(٢).

ومما ينبغي الالتفات إليه: أنّ اشتراك هذا اللفظ بين المعنى الاصطلاحي عندنا والمعنى الاصطلاحي عند العامة صار سبباً لطعن الأخباريين على الأصوليين لقولهم بالاجتهاد، وقد غفلوا عن أنّ هذا المعنى باطل عند الأصوليين أيضاً، وأمّا المعنى الأوّل الذي ذكرناه له فلا يأبى الأخباريون عن قبوله، بل فيهم المجتهدون بهذا المعنى؛ لأنّهم أيضاً يستفرغون الوسع في استنباط الحكم الشرعي عن الحجّة.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢: ٧١٠.

(٢) راجع: وسائل الشيعة: ٢٧: ٥٦، كتاب القضاء، الباب ٥، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس، الأحاديث: ٣٣ و ٣٨.

الاجتهاد المطلق والمتجزئ

يُقَسَّم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ، وقد وقع الخلاف في إمكان كل واحد منها وامتناعه، وترتيب الأثر على الثاني، فيقع البحث في مقامات ثلاثة:

المقام الأول

إمكان الاجتهاد المطلق وامتناعه

دليل الامتناع، ومناقشته:

وقد استدلوا لامتناع الاجتهاد المطلق: بأن الأحكام كثيرة جداً، ولا يمكن الاطلاع عادةً على جميعها، فلذلك يمتنع أن يحصل الاجتهاد بالنسبة لجميع المسائل.

وفيه: إن الكلام إنما هو في حصول القدرة على الاستنباط، لا في الاستنباط الفعلي، وما ذُكِرَ إنما يتمُّ إذا كان محطَّ الكلام هو الاستنباط الفعلي.

دليل عدم الوقوع، ومناقشته:

كما واستدلوا لعدم الوقوع: بما نشاهد من تردد من يُعدُّ أعظم المجتهدين في بعض المسائل، وهو شاهدٌ بعدم وقوع الاجتهاد المطلق له فضلاً عن غيره.

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمته: بأن تردد بعض أعظم المجتهدين إنما هو في الحكم الواقعي؛ لأجل عدم نهوض دليلٍ مساعدٍ عليه، لا لقلّة

الاطّلاع أو قصور الباع، وأمّا في الحكم الظاهري الفعلي فلا تردّد لهم أصلاً^(١).

وفيه: إنّ نظر المستدلّ إنّما هو موارد الاحتياط اللّزومي، فإنّه في هذه الموارد كما يتردّد الفقيه في الحكم الواقعي كذلك يتردّد في الحكم الظاهري. ولكنّ الذي يسهّل الأمر أنّ لفظ المجتهد غير مأخوذ في لسان أحد الأدلّة الشرعيّة، إذ المأخوذ فيها هو عنوان الفقيه والعارف بالأحكام، ولا يمتنع صدقه على من له تردّد في بعض المسائل والفروع.

(١) كفاية الأصول: ٤٦٤.

المقام الثاني إمكان التجزّي وامتناعه

وأما التجزّي في الاجتهاد فقد استدّلوا لامتناعه بوجوه ثلاثة:
الوجه الأول: إنّ ملكة الاستنباط بسيطة، والبسيط لا يتجزأ ولا يتبعّض.
وفيه:

أولاً: إنّ عدم قبول البسيط للتجزئة والتبعيض لا ينافي ثبوت المراتب له،
فكما أنّ السواد والبياض وجميع الصفات النفسانيّة مع بساطتها تختلف مراتبها
في الشدّة والضعف، كذلك الاجتهاد له مراتب، وفي كلّ مرتبة كان يكون
بسيطاً.

وثانياً: يمكن دفع الإشكال بالالتزام بالزيادة والنقصان، فإنّ معرفة جملة
من مبادئ الاستنباط - كالعقليّات مثلاً - توجب قدرةً على استنباط جملة
من الأحكام المناسبة لها، ومعرفة جملة أخرى منها - كالتقليّات - توجب
حصول قدرةٍ أخرى على استنباط طائفة أخرى من الأحكام، وعليه
فبعد تحقّق أوّل مرتبةٍ من مراتب الاجتهاد تحصل ملكة بسيطة تسمّى بملكة
الاستنباط، وكلّما ازدادت المعرفة بالمبادئ سعة وعمقاً تزداد هذه الملكة
البسيطة، من غير أن تتنافى الزيادة مع البساطة.

الوجه الثاني: يُعتبر في الاجتهاد - زائداً على ملكة الاستنباط - حصول
الملكة القدسيّة، بمقتضى قوله ﷺ: «العلم نور يقذفه الله في قلب من

يشاء»^(١)، وهذه غير قابلة للتجزئة.

وفيه:

أولاً: إن اعتبار الملكة القدسيّة في الاجتهاد ممنوع؛ لحصول ملكة الاستنباط للمؤمن والفاقد والكافر على السواء؛ لكونه مسبباً عن أعمال القواعد بالقوّة النظرية المحاصلة عن إتقان العلوم الدخيلة في الاستنباط.

وثانياً: إن اعتبار الملكة القدسيّة - على القول به - إنما هو بمعنى دخلها في أعمال قوّة الاستنباط، كمدخلية مراجعة الكتب في إعمالها، وهذا كما يحصل للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزّي بلا تفاوت؛ إذ لا تلازم بين التجزّي في ملكة الاجتهاد والتجزّي في تلك الملكة، فيتحقق في الأولى دون الثانية.

الوجه الثالث: أنّه لا يمكن استنباط مسألة واحدة إلا بعد الإحاطة بسائر المسائل، كي يتسنى للمستنبط أن يدفع احتمال وجود أيّ دليل متعلّق بالمسألة التي يسعى لاستنباط حكمها.

وفيه:

أولاً: النقص باستنباط المجتهد المطلق، فإنّ لازم ما ذكّر أنّه لا يجوز له الاستنباط في أيّ مسألة من المسائل إلا بعد مراجعة جميع المسائل التي يحتمل فيها وجود دليل متعلّق بالمسألة التي يريد استنباط حكمها.

وثانياً: بالحلّ، وهو: أنّه بعد تبويب كتب الأحاديث، وجعل كلّ ما له الدخل في مسألة معيّنة في الباب المرتبط بها، فإنّ المستنبط لا يحتاج إلى الفحص في سائر الأبواب، ولا يعتني باحتمال وجوده فيها.

(١) مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام: ١٦.

وبالجملة ، لا يعتبر في الاستنباط سوى الفحص عن الدليل في مظان وجوده ، بمقدارٍ يطمئن بعدمه ، وهذا أمر ممكن للمتجزي ، كما هو للممكن .
مضافاً إلى أن مراجعة سائر أبواب الفقه - عند احتمال وجود ما يكون دخيلاً من الأدلة في المسألة التي يُراد استنباط حكمها - لا يتوقف على القدرة على الاستنباط في سائر المسائل .

فتحصّل : أن الأقوى إمكان التجزي في الاجتهاد وعدم امتناعه .

المقام الثالث

عمل المتجزّي باستنباطه، ورجوع الغير إليه وحكومته

ويدور البحث في هذا المقام حول ترتيب الأثر على التجزّي، والكلام فيه يقع في موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: حجّية ما يؤدّي إليه نظر المتجزّي عليه، وقد وقع الخلاف بينهم في ذلك، والأظهر عندنا هو القول بالحجّية؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الدليل الدالّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم -سواء كان حكم العقل الفطري أم بناء العقلاء أم غيرهما- غير شاملٍ للمتجزّي؛ لدلالته على رجوع الجاهل إلى العالم، وبما أنّ المفروض أنّ المتجزّي عالم، فموضوع الدليل المذكور غير متحقّق بالنسبة له، وعليه فلا مناص له من العمل على طبق اجتهاده.

الوجه الثاني: إنّ دليل الأمانة أو الأصل غير مقيد بكون من قامت عنده الأمانة أو الأصل مجتهداً مطلقاً، بل يشمل المتجزّي كما يشمل المطلق.

المورد الثاني: حجّية ما استنبطه المتجزّي بالنسبة لمن يريد الرجوع إليه في مورد استنباطه إنّ لم يكن مجتهداً.

ومحصّل الكلام فيه: أنّ مدرك وجوب التقليد أو جوازه إنّ كان هو حكم العقل الفطري برجوع الجاهل إلى العالم أو بناء العقلاء، فلا شكّ في جواز الرجوع للمتجزّي؛ لأنّه عالم بالنسبة للمسألة التي تمكّن من استنباط حكمها،

وعدم علمه بسائر المسائل لا يضر؛ لعدم دخلها فيه .

ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين عليه السلام ^(١) : من أن المتيقن من بناء العقلاء هو الرجوع إلى المجتهد المطلق .

وأما إن كان المدرك لمسألة التقليد هي الأدلة اللفظية الدالة على وجوب الرجوع إلى العارف بالأحكام أو الفقيه، فمدعي عدم شمولها لمن هو عالم ببعض المسائل غير مجازف؛ لعدم صدق العنوانين على المستنبط لبعض المسائل، ومجرد واجدية المتجزّي لملكة استنباط الكلّ مع استنباطه فعلاً لبعض الأحكام فقط لا يوجب صدق العنوانين المذكورين على هذا المستنبط . لكنّ الإنصاف أنّ دعوى الإطلاق في مثل آية النفر - التي ستعرف دلالتها على جواز التقليد - قريبة جداً، وعلى كلّ حال، فإنّ مقتضى إطلاق هذه الأدلة هو الجواز، غاية الأمر أنه على القول بعدم الإطلاق لآية النفر فيلزم لجواز تقليد المتجزّي أن يكون مستنبطاً لجملة معتدّ بها من الأحكام كي يصدق عليه عنوان (العارف بالأحكام).

فتحصّل: أنّ الأقوى هو جواز الرجوع إلى المتجزّي، والقول بعدمه ضعيف، والأضعف منه هو القول بالتفصيل بين صورة الضرورة فيجوز وعدمها فلا يجوز .

المورد الثالث: جواز حكومة المتجزّي وفصل خصومته .

والظاهر من مقبولة ابن حنظلة ^(٢) الدالة على الرجوع إلى (العارف

(١) المحقق الآخوند عليه السلام في (كفاية الأصول): ٤٦٧ .

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٣٤، الباب الثاني من أبواب مقدّمة العبادات، باب ثبوت الكفر «

بالأحكام) هو اعتبار صدق هذا العنوان ، وهو لا يتحقق إلا إذا كان المستنبط مستنبطاً لجميع الأحكام أو جملة معتد بها منها.

ولكن قد يقال: إن مقتضى مشهورة ابن خديجة - وهي: « انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا)»^(١) - هو الاكتفاء بمعرفة قضية واحدة في نفوذ حكمه ، فيقع التعارض بينها وبين المقبولة ، وقد ذكروا في مقام الجمع بينهما وجوهاً:

الوجه الأول: جعل (من) في قوله عَلَيْهِ: « من قضايانا » بيانية ، وبذلك يكون معناها: « انظروا إلى من يعلم قضايانا » فيكون مفادها مفاد المقبولة ، ولو لم تكن لفظة (من) في نفسها ظاهرة في ذلك لكان من المتعين حملها عليه جمعاً بين الخبرين .

وفيه: إنَّ البيان لا بدَّ من مطابقته للمبين به ، وليس ما نحن فيه كذلك؛ لأنَّ أحدهما بصيغة المفرد والآخر بصيغة الجمع ، ولذا لو كان بدل مفردة (شيئاً) مفردة (أشياء) لكان الاستدلال تاماً.

الوجه الثاني: العمل بكليهما؛ لعدم التهافت بينهما ، فإنَّ المقبولة تدلُّ على كون المجتهد المطلق نافذ الحكم ، ومقتضى المشهورة كون المتجزّي كذلك أيضاً.

» والارتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها ممّا تقوم الحجّة فيه بنقل الثقات ، الحديث ١٢ ، عن عمر بن حنظلة ، عن الإمام الصادق عَلَيْهِ: « ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً » .

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢ ، كتاب القضاء ، الباب الأول من أبواب صفات القاضي ، باب أنه يشترط فيه الإيمان والعدالة ، الحديث ٥ .

وفيه: أنّ الخبرين بما أنّهما واردان في مقام التحديد؛ لذلك فإنّ مفهوم المقبولة يتعارض مع منطوق المشهورة؛ لدلالة المقبولة بمفهومها على أنّ غير العارف بالأحكام لا يجوز له التصدي للقضاء، مع أنّ منطوق المشهورة يدلّ على جوازها له.

الوجه الثالث: إنّ المشهورة مطلقة من حيث التمكن من معرفة سائر الأحكام وعدمه، بينما المقبولة تدلّ على اعتبار التمكن منها، فيقيد إطلاقها بالمقبولة، وتكون النتيجة لزوم كون الحاكم متمكناً من معرفة سائر الأحكام. وفيه: إنّ المقبولة تدلّ على اعتبار أن يكون عارفاً بالأحكام بالفعل، وساكته عن مسألة التمكن من معرفة الأحكام، وحينئذٍ يقع التعارض بينهما؛ لأنّه بمقتضى منطوق المقبولة لا بدّ أن يكون عارفاً بجميع الأحكام أو جلّها، ومقتضى المشهورة كفاية معرفة قضية من القضايا، والأخذ بالمدلول الالتزامي في المقبولة - وهو التمكن من معرفة الجميع - مع إسقاط المدلول المطابق، ليس جمعاً عرفياً.

مع أنّه قد تحقّق في مبحث التعادل والتراجيح من علم الأصول: تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، فإذا سقطت المطابقية سقطت الالتزامية بالتبع^(١).

الوجه الرابع: إنّ المراد من مفردة «شيئاً» في المشهورة شيء معتدّ به - كما هو الظاهر منها - لا ما يشمل قضية واحدة، فيكون مساقها مساق المقبولة في أنّه لا بدّ من معرفة جميع القضايا أو جملة معتدّ بها.

(١) زبدة الأصول: ٤: ٣٣٦.

وفيه: إنه دعوى غير مبرهنة؛ لأنه ليس في لسان الدليل أزيد من عبارة «شيئاً من قضايانا»، وحمله على إرادة شيء معتد به حمل تبرعي لا شاهد عليه.

فالأقوى استقرار التعارض بين الخبرين، ولأصحية سند المقبولة، وعمل الأصحاب بها، وإعراضهم عن المشهورة، تقدم المقبولة وتطرح المشهورة. فتحصل: أن الأقوى جواز حكومة المتجزّي إذا عرف شيئاً معتدّاً به من الأحكام، بحيث يصدق عليه أنه يعرف القضايا والأحكام، إلا أن يدعى التلازم بين معرفة جملة معتد بها ومعرفة الجميع، فتكون دعوى عدم جواز حكومة المتجزّي في محلّها.

العلاقة بين جواز التقليد وأفراد الحجّة على الحكم

لا فرق في تحقّق الاجتهاد وترتيب الآثار عليه بين أفراد الحجّة على الحكم، التي تقتضي العلم بالحكم الشرعي الفعلي حقيقةً - كما في موارد العلم الوجداني بالحكم الواقعي - أو تعبدًا، كما في موارد الحجج والأمارات بناءً على جعل الطريقيّة والوسطيّة أو جعل الحكم المماثل. وإنّما الكلام يقع في ثلاثة موارد مهمّة:

جواز تقليد المجتهد على مسلك المنجزية والمعدّرية:

المورد الأوّل: جواز الرجوع للمجتهد إذا كان المعول في باب الأمارات هي المنجزية والمعدّرية - كما عليه صاحب الكفاية رحمته (١) - فإنّ المجتهد على ضوء هذا المبنى ليس عالمًا بالحكم، وإنّما هو معذور فقط إن خالف الواقع، والحكم منجز في حقّه في صورة المصادفة، وهذا يقتضي عدم جواز الرجوع إليه، لعدم تحقّق موضوع أدلّة التقليد - وهو العارف بالأحكام - فيه.

معالجة المحقّق الأخوند رحمته للإشكال، ومناقشتها:

وقد أفاد المحقّق صاحب الكفاية رحمته في وجه جواز الرجوع إليه: أنّه عالم بقيام الحجّة الشرعيّة على الحكم، فالرجوع إليه يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

وفيه: إنَّ الذي يتكفّله دليل التقليد هو الرجوع إلى العارف بالأحكام، لا العارف بقيام الحجّة الشرعيّة على الأحكام.

وما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته الله في وجه الجواز: من صدق العلم والمعرفة على مطلق الحجّة القاطعة للعدر^(١)، سيأتي منّا في المورد الثالث بيان فساده.

فالحقُّ: أنّه بناءً على كون المجعول هو المعدّريّة والمنجزية لا مدفع للإشكال، ولكنّ المبنى فاسد، وعلى المبنيين الآخرين من كون المجعول هو الطريقيّة والوسطية، أو الحكم المماثل، فلا مورد للإشكال؛ إذ المجتهد على الأوّل عالم تعبدًا بالحكم، وعلى الثاني عالم حقيقة بالحكم الظاهري.

جواز الرجوع للمجتهد عند فقد الأمارات:

المورد الثاني: جواز الرجوع للمجتهد عند فقد الأمانة وتمسّكه بالأصول العقلية، فإنّ الرجوع إلى المجتهد في هذه الموارد يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل لا إلى العالم.

معالجة المحقّق الأخوند رحمته الله للإشكال، ودفعها:

وأفاد المحقّق الخراساني رحمته الله في وجه جواز الرجوع في هذا المورد: أنّ المجتهد نظراً لاطّلاعه على عدم وجود الأمانة المعتبرة، وعجز المقلّد عن معرفة ذلك والإحاطة به، فإنّه يجوز له الرجوع إليه^(٢).

وفيه: ما مرّ سابقاً من أنّ الدليل يدلّ على جواز الرجوع إلى العالم،

(١) الاجتهاد والتقليد: ٤.

(٢) كفاية الأصول: ٤٦٦.

لا إلى مَنْ يطلع على عدم وجود الأمانة.

فالصحيح في وجه جواز الرجوع: أنه كما يجوز الرجوع إلى العالم بالحكم، كذلك يجوز الرجوع إلى العالم بعدم الحكم الذي يجب امتثاله بحكم العقل؛ إذ أدلة التقليد كما تدلّ على جواز رجوع الجاهل إلى العالم بوجود الحكم، كذلك تدلّ على جواز رجوعه إلى العالم بعدم الحكم، وفي هذه الموارد يكون المجتهد عالماً بعدم الحكم فيرجع إليه.

جواز الرجوع للمجتهد في فرض الانسداد:

المورد الثالث: جواز الرجوع للمجتهد عند انسداد باب العلم والعلمي على المجتهد، فإنّ نكته الإشكال في الموردين المتقدمين جارية في المقام أيضاً؛ إذ الرجوع للمجتهد بناءً على الانسداد يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل. والحقّ أن يقال: إنّه بناءً على مسلك الحكومة لا يجوز الرجوع إليه، وأمّا على مسلك الكشف فيجوز.

تقريب المحقق الأصفهاني رحمته الله لجواز التقليد على الحكومة:

والوجه في ذلك: أنّ المجتهد على الأوّل لا يكون عالماً بالحكم، كما اتّضح قريباً، غير أنّ المحقق الأصفهاني رحمته الله قد أفاد في وجه الجواز على هذا المسلك: أنّ عنوان العالم والعارف - المأخوذ في موضوع أدلة التقليد - يصدق على مَنْ قامت عنده الحجّة القاطعة للعدر، شرعية كانت أم عقلية أم عرفية، كيف وقد أطلقت المعرفة على الاستفادة من الظاهر في قوله رحمته الله: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله»^(١)، وقوله رحمته الله: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

كلامنا»^(١)، وغير ذلك، مع أنّ غاية ما هناك هي الاستفادة من ظاهر اللفظ أو بضميمة القرينة، مع وضوح أنّ حجّية الظواهر إنّما هي ببناء العقلاء، وحجّيتها بمعنى تنجزها الواقع وصحّة الاحتجاج بها، دون جعل الحاكم المائل من العرف، وكذا الأمر لو كان دليل حجّية خبر الثقة بناء العقلاء، وبما أنّ الظانّ بالحكم - حتى بناءً على الحكومة - ممّن قامت عنده الحجّة، فيصدق عليه عنوان العارف، وإن كانت الحجّة عقلية لا شرعية^(٢).

مناقشة كلام المحقّق الأصفهاني رحمته الله:

وفيه:

أولاً: إنّ كلّ أدلّة جواز التقليد - من السيرة وبناء العقلاء وحكم العقل والأدلة اللفظية - إنّما تدلّ على الرجوع إلى العارف بالأحكام، وإرادة الحجّة القاطعة للعدر منها تحتاج إلى دليل.

وما ذكره رحمته الله من الشواهد على إطلاق المعرفة على الاستفادة من الظواهر ومن خبر الثقة، إنّما يكون من جهة ما حقّقناه في محلّه من أنّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة والكاشفيّة^(٣)، فليكن هذا الاطلاق دليلاً على هذا المدعى، لا من جهة صحّة إطلاق المعرفة على الحجّة القاطعة للعدر.

وثانياً: إنّ الظنّ في حال الانسداد على الحكومة لا يكون منجزاً للحكم، بل المنجز هو العلم الإجمالي بثبوت التكاليف إجمالاً، ونتيجة المقدمات على هذا المبني ليست حجّية الظنّ بحكم العقل؛ إذ شأن العقل هو الإدراك لا الحكم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ٤.

(٣) زبدة الأصول: ٣: ٨٩.

-الذي هو وظيفة المولى وشأنه - بل نتیجتها التبعیض فی الاحتیاط .
وعلیه ، فحقی علی فرض إرادة مطلق الحجة من المعرفة والعلم ، فإنه لیس
یجوز التقلید علی هذا الفرض ، بل یلزم التبعیض فی الاحتیاط .
ومن هنا ینظر أنه كما لا یجوز تقلید المجتهد فی هذا الفرض ، كذلك لا یجوز
له التصدی للحكومة والقضاء ؛ لأنه لیس ینصدق علیه عنوان (العارف
بالأحكام) ، مع أن معرفتها معتبرة فی الحاكم كما فی المقبولة .

تقریب المحقق الخراساني رحمته الله لجواز التقلید علی الحكومة :

وأما ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله فی وجه الجواز : من كفاية انفتاح باب
العلم فی موارد الإجماعات والضروریات من الدین والمذهب والمتواترات إذا
كانت جملة یعتد بها ، فإنه وإن انسدَّ باب العلم بمعظم الفقه إلا أنه ینصدق
عرفاً علی من اطلع علیها أنه عرف أحكامهم^(١) .

مناقشة كلام المحقق الخراساني رحمته الله :

فیلاحظ علیه : عدم صدق عرفان الأحكام بمجرد عرفان الضروریات
وموارد الإجماعات ، وإلا یلزم أن یكون عامة الناس أيضاً عارفين
بالأحكام ، ویجوز تقلیدهم ، وهو كما ترى .

وإن شئت قلت : إنَّ الجمع المضاف یفید العموم ، ولا ینصدق عرفان جمیع
الأحكام بمجرد عرفان هذا المقدار ، مع أن المقبولة قد عبرت بـ «نظر فی
حلالنا وحرامنا» والتعبیر بالنظر ظاهر فی إعمال القوّة النظریة والاجتهاد ،
ومجرد عرفان جملة من الضروریات لیس ممّا یتوقف علی إعمال النظر ،

(١) كفاية الأصول : ٤٦٦ .

فلا يكون موضوعاً للجواز.

تقريب جواز الرجوع للمجتهد على مسلك الكشف:

وهذا كله بناءً على مسلك الحكومة، وأما بناءً على مسلك الكشف: فالحق هو جواز الرجوع للمجتهد؛ إذ أن حال الظن على هذا حال سائر الأمارات.

تقريب المحقق الخراساني رحمته الله لعدم جواز التقليد على الكشف:

وقد أفاد المحقق الخراساني رحمته الله في وجه عدم جواز الرجوع إلى من انسده عليه باب العلم والعلمي ولو على الكشف: أن قضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجتيته بالنسبة إلى من جرت في حقه المقدمات دون غيره^(١).

ويلاحظ عليه نقضاً وحلاً، أما نقضاً: فباستصحاب الأحكام في حال الانفتاح؛ فإنه مختص بمن يكون الشك واليقين قائمين به، ولا يشمل غيره. وبعبارة أخرى: إن دليل كل أمانة أو أصل إنما يدل على حجتيته ما تضمنه على من انطبق عليه موضوعه، وحيث إن الموضوع لا يصير فعلياً غالباً إلا في حق المجتهد؛ إذ أنه هو الذي جاءه النبا أو الخبران المتعارضان، فإن الحكم يكون مختصاً به.

وأما حلاً: فلأن أدلة التقليد إنما تدل على أن الحكم - المشترك بين العالم والمجاهل - الذي ظن به المجتهد، وصار حجة عليه بمقتضى مقدمات الانسداد، ثابت لمقلديه، وهم الرجوع في هذا الحكم إليه.

فتحصّل: جواز الرجوع للمجتهد في صورة الانسداد على مسلك الكشف.

(١) كفاية الأصول: ٤٦٥.

إجزاء الأعمال عند تبدل الرأي الاجتهادي

إذا تبدل رأي المجتهد واطمحل اجتهاده السابق، فلا إشكال ولا كلام في لزوم اتباع الثاني وترتيب الأثر عليه.

وإنما الكلام قد وقع في إجزاء الأعمال السابقة الواقعة على طبق الاجتهاد الأول وعدمه، فنقول: أمّا بحسب القواعد فلا إشكال في عدم كفاية الأعمال السابقة؛ إذ المفروض أنه بحسب الاجتهاد الثاني قد انكشف له عدم مطابقة الأعمال السابقة للأوامر الواقعية، ومع العلم بعدم امتثال متعلقات الأحكام يكون الأمر المتعلق بها باقياً على حاله.

ولكن قد استدلل للإجزاء مطلقاً بوجهين:

الوجه الأول: إنّ الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الأول، ولا فرق بينهما، فكما أنه يجب اتباع الاجتهاد الثاني وترتيب الأثر عليه، كذلك يجب اتباع الاجتهاد الأول وترتيب الأثر عليه، وهو يتمّ بعدم إعادة الأعمال السابقة.

الوجه الثاني: إنّ الحكم الشرعي تابع لرأي المجتهد، وعليه فإذا تبدل الرأي يتبدل الحكم، لا أنه ينكشف عدمه.

وفي كلا الوجهين نظر.

أمّا الأول: فإنّ كون الاجتهاد الأول كالثاني ممنوع؛ لأنّه بعد انكشاف فساد الاجتهاد الأول، والعلم بعدم حجّية مدركه بالاجتهاد الثاني، فإنّه لا سبيل إلى القول بكون الاجتهاد الثاني كالأول.

وأمّا الثاني: فلأنّه إنّما يتمّ بناءً على السببية التي لا يقول بها العدلية،

وإلا فالحكم الواقعي لا معنى لتبدله^(١).

(١) وتعرض سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول) ١: ٣٢٥ لوجهين آخرين -مضافاً للوجهين المذكورين أعلاه- يجدر ذكرهما في المقام ، وإليك نصّ كلامه : « **ثالثها** : إنّ تبدل الاجتهاد وقيام حجّة على خلاف الحجّة السابقة إنّما هو نظير النسخ ؛ فإنه بوصول الثانية ينقضي زمان الحجّة الأولى ، فهي إلى زمان الحجّة الثانية حجّة واقعية . والإيراد عليه : بأنّ الحجّة نظير سائر الأحكام الشرعية ، لها مرتبتان : واقعية وظاهرية ، وعليه فبوصول الثانية ينكشف أنّها كانت حجّة من الأوّل ، ولم تكن الأولى كذلك ، لأنّها كانت حجّة واقعية إلى زمان وصول الثانية .

غير صحيح ؛ فإنّ الحجّة إنّما هي من قبيل الإحراز الوجداني ومنتقومة بالوصول ، ولا معنى لوجودها واقعا مع عدم وصولها ؛ لأنّ حقيقة الحجّة هي جعل صفة المحرزية للشيء ، ولا يتحقّق ذلك في الخارج إلا بوصول هذا الجعل وموضوعه إلى المكلف ، وعليه فليس لها مرتبتان ، كما قيل .

ولكن يرد عليه : أنّ وجوب الإعادة أو القضاء - وبعبارة أخرى : عدم الإجزاء - من آثار الحكم الواقعي على خلاف ما وصل إليه ، لا من آثار حجّة الثانية .

وبالجملة : فإنّ التبدل في الحجّة لو سلّم لا ينفع في المقام ، بل النافع هو التبدل في الحكم الواقعي ، وهو باطل ؛ لكونه مستلزماً للتصويب الذي لانقول به ، وأمّا التبدل في الحجّة - أي : في الإحراز - فهو غير مفيد .

رابعها : ما عن الفصول : من أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين .

وأورد عليه المحقّق النائيني رحمته : بأنّ مؤدّى الاجتهاد - بعد فرض كونه حكماً كلياً غير مختصّ بزمان خاصّ - إن أراد أنّه لا يحتمل اجتهادين من شخص واحد في زمان واحد ، فهو مسلّم ، ولكنه أجنبي عن المقام ، وإن أراد أنّه لا يحتمل اجتهادين في زمانين ، فهو بديهي البطلان .

أقول : إنّ هذا الوجه ذكره في الفصول في مبحث تبدل الرأي من مباحث الاجتهاد والتقليد ، بعد اختياره القول بعدم الإجزاء مطلقاً في هذه المسألة ، ومحصل ما أفاده : أنّ الواقعة التي أوقعها على طبق الاجتهاد الأوّل تارة : تنقضي بانقضاء الزمان ، ولا يمرّ »

واستدلّ للإجزاء في خصوص الأمارات الشرعية الجارية في متعلقات الأحكام: بأنّ دليل حجّية الأمانة حاكم على أدلّة الأجزاء والشرائط، وموجب للتوسعة في الجزء والشرط، فتكون النتيجة أنّ الجزء والشرط أعمّ من الظاهر والواقع.

وفيه: إنّ الدليل الحاكم والمحكوم - في هذا المورد - في مرتبتين، إذ أنّ دليل الجزء والشرط ناظر إلى الحكم الواقعي، بينما دليل الأمانة ناظر إلى الحكم الظاهري، وهذا يعني أنّ الحكومة بالتوسعة لا تكون إلاّ ظاهريّة، ولازم ذلك ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

وبما ذكرناه ظهر الجواب عمّا استدلّ به المحقّق الخراساني رحمته الله للإجزاء عند كون المستند هي الأصول العمليّة^(١).

» عليها الزمان مرّتين، كالصلاة بلا سورة، أو الواقعة في شعر الأرنب، أو الواقعة فيما بنى على طهارته، أو العقد بالفارسي وما شاكل، وأخرى: لا تنقضي بانقضاء الزمان، ويمرّ الزمان عليها مرّتين، كالحيوان الذي بنى على حلّيته فذكاه، وفرض بقاؤه إلى زمان الاجتهاد الثاني.

وفي القسم الأوّل: حيث لا بقاء لها، بل لها ثبوت واحد، وهي على الفرض وقعت صحيحة، فلا تنقلب فاسدة بتجدّد الرأي، وهذا هو مراده من العبارة المزبورة، فلا يرد عليه ما أفاده رحمته الله: من أنّه لم يظهر معنى معقول لهذا الاستدلال. ولكن يرد عليه: أنّه في القسم الأوّل أيضاً كان يتخيّل أنّها وقعت صحيحة، وبحسب الاجتهاد الثاني ظهر أنّها كانت فاسدة».

(١) قال (طاب ثراه) في (كفاية الأصول) ٨٦: «والتحقيق: إنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلّية، بل واستصحابهما في وجه قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّية يجري، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيناً لدائرة»

وهذا كله بحسب القواعد، وأما بحسب الأدلة: فإن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة»^(١) - بناءً على ما هو الحق من شموله لموارد الجهل القصورى، كما حقق في محله^(٢) - هو الإجزاء في خصوص الصلاة في غير الخمسة

» الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية»، وقد تعرض سماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه) لمناقشته عنه مفصلاً في (زبدة الأصول): ١: ٣٢٩.

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٤٧١، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤، ونصّه: عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، ثم قال عليه السلام: «القراءة سنّة، والتشهد سنّة، والتكبير سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة».

(٢) فقه الصادق: ٥: ٢٨٥، واليك نصّ كلامه (دامت بركاته): «المورد الثالث: في شمول الحديث للجاهل القاصر وعدمه، فقد استدلل للثاني بوجهين:

الأول: ما تقدّم من بعض المحقّقين من (أنّ مورد الحديث ما إذا صحّ الأمر بالصلاة الواجدة للمتروك، وهو إنّما يكون فيما إذا لم يكن الأمر الأول باقياً، فلا يشمل الجاهل). وفيه: ما عرفت في الموردین الأولین [ومحصله: أنّ مورد نفي الإعادة وإن كان فيما إذا أمكن الأمر بالإعادة، ولكن لا ينحصر بما إذا أمكن الأمر بها مولوياً نفسياً، بل يصحّ فيما إذا أمكن الأمر بها ولو إرشاداً إلى بقاء الأمر الأول، كما هو الشأن في أغلب موارد الأمر بالإعادة، بل الظاهر من الحديث - من جهة وروده في مقام بيان سقوط الأمر - اختصاصه بما إذا صحّ الأمر بها إرشادياً، كما لا يخفى].

الثاني: ما ذكره بعض المحقّقين عنه في كتاب صلاته، وحاصله: أنّ ظاهر الصحيحة الحكم بالصحة الواقعية، ومقتضاها عدم كون المتروك جزءاً أو شرطاً، ولا يعقل أن يقيّد الجزئية والشرطية بالعلم بهما، بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركّب لما كان الجزء جزءاً والشرط شرطاً إلا على نحو التصويب المجمع على بطلانه.

وفيه: إنّ الظاهر من الحديث - على ما عرفت - ليس عدم كون التامّ هو المأمور به الواقعي، بل غاية ما يدلّ عليه الحديث أنّ ترك غير الخمسة المذكورة فيها لا يكون موجباً للإعادة، وإن كان حين العمل مأموراً بإتيان التامّ، مع أنّه لا ريب في أنّ الجاهل معذور»

المستثناة في الحديث^(١).

» في مسألتي الجهر والإخفات والقصر والإتمام ، وهو ﷺ ملتزم بذلك ، فكما أنه في تينك المسألتين لا يلزم التصويب المجمع على بطلانه ، فكذلك في المقام .
فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الأظهر شمول الحديث للجاهل القاصر ، سواء كان الجاهل بالحكم أو الموضوع .

(١) ولسماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ٢: ٧٤ كلام نافع حول هذا الاستثناء الذي تقتضيه الأدلّة ، جاء فيه: « حديث (لا تعاد الصلاة) بناءً على ما هو الحقّ من شموله للجاهل غير المقصّر - كما حقّق في محلّه - يدلّ على أنّ الخلل الواقع في الصلاة جهلاً أو نسياناً - من غير جهة الخمسة المذكورة فيه - لا يوجب بطلان الصلاة ، فلا تجب إعادتها أو قضاؤها ، فالحديث يدلّ على الإجزاء في خصوص باب الصلاة .
 وحيث أنّه لا دليل على الإجزاء غير هذا الحديث فلا وجه للقول بالإجزاء في غير باب الصلاة من العبادات ، وأمّا على ما اختاره المحقّق النائيني ﷺ من التمسك بالإجماع عليه ، فهو يجري في جميع أبواب العبادات ؛ لأنّه ﷺ يدّعي الإجماع على الإجزاء في باب العبادات مطلقاً ، وعليه فلو حكم المجتهد - مثلاً - بعدم مفطريّة الارتماس للصوم ، ثمّ تبين له مفطريّته وقد ارتكبه وأتى به ، فإنّه يجب عليه القضاء على المختار ، ولا قضاء عليه على مختاره .

ثمّ إنّ مسألة الإجزاء مختصة باب العبادات ، ولكن مسألة تبديل الرأي أعمّ منها ومن الوضعيات من العقود والإيقاعات والأسباب ، وحيث إن المدرك واحد ، فعلى الطريقيّة لا إجزاء وتتنقض الأعمال السابقة ، وعلى الموضوعيّة لا انتقاض .

وحيث إنّنا لا نسلم الإجماع التعبدي ، وإنّما بنينا على الإجزاء في باب الصلاة لحديث (لا تعاد الصلاة) ، فالأظهر هو الانتقاض مطلقاً في الوضعيات ، من غير فرق بين بقاء الموضوع - كما لو بنى على صحّة العقد بالفارسي اجتهاداً ، ثمّ عامل معاملة فارسيّة ، والمال الذي انتقل إليه بتلك المعاملة باقي - وبين عدم بقائه ، كما لو كان المال المشتري بذلك العقد تالفاً ، ولا يصغى إلى ما قيل : من قيام الإجماع على الانتقاض في الصورة الثانية .

الباب الثاني

باب الاحتياط

[مسألة: ١] يجب على كلِّ مكلفٍ في عباداته ومعاملاته، أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً^(١).



لا خلاف في وجوب أحد العناوين الثلاثة المذكورة على المكلف في جميع عباداته ومعاملاته، بل في كافة أفعاله وتركه، كما سيصرح بذلك السيّد الماتن رحمته فيما بعد، وإنما وقع الكلام بينهم في بيان حقيقة هذا الوجوب، والذي نراه: أنّ مدرك هذا الوجوب هو نفسه مدرك وجوب الإطاعة، وهو قانون العبوديّة والمولويّة؛ فإنّ مخالفة المولى خروج عن رسم العبوديّة، وبها يصير العبد ظالماً لمولاه، وبما أنّ الظلم ممّا يستقلّ العقل بقبحه، فيكون هذا الوجوب عقلياً بهذا المناط.

وتوضيح ذلك هو: أنّ العقل - بعد إيمانه بالمبدأ، وإيقانه بوجود تكاليف إلزاميّة من قبله تعالى - يدعّن بأنّ عدم الاعتناء بها مستوجبٌ لخروجه عن زيّ الرقيّة ورسم العبوديّة، وهو ظلم قبيح، فيوجب استحقاق الذمّ والعقاب من قبل المولى.

ولا يخفى أنّ امتثالها والاعتناء بها له طرق ثلاثة:

(١) من هنا يبدأ اعتماد الكتاب على متن (العروة الوثقى)، ليكون شرحاً لمسائله.

الطريق الأوّل: الامتثال العلمي التفصيلي، وهو يتوقّف على تحصيل العلم بالتكاليف، لكنّه محصور بدائرة ضيّقة.

الطريق الثاني: الامتثال القطعي الإجمالي، وهو يتحقّق بإتيان المحتملات الموجب للقطع بامتثالها، ولكنّه موجب للعسر والحرج.

الطريق الثالث: الامتثال الظني، فإنّه بعد محدوديّة الطريقتين المتقدمتين يذعن العقل بنصب طريق آخر للوصول لمعرفة الأحكام وكيفيّة امتثالها، لئلاّ تلزم اللغوويّة ونقض الغرض من بقاء الأحكام مع عدم نصب الشارع طريقاً إليها.

وهذا الطريق العقلي ينحصر في: الاجتهاد - الذي هو: «صَرَفُ المملّكة في استنباط الحكم الشرعي عن الحجّة» - أو التقليد، والذي يعني الاعتماد في مقام العمل على الحكم الذي استنبطه المجتهد.

رأي السيّد الحكيم رحمته، ومناقشته:

وذهب المحقّق الحكيم (دام ظلّه) إلى أنّ هذا الوجوب فطري بمنأى وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث إنّ في ترك جميع الأبدال احتمال الضرر، وعقلي بمنأى وجوب شكر المنعم^(١).

ويلاحظ عليه: أنّ القضيّة الفطريّة هي القضيّة التي يكون قياسها معها، ككون الأربعة زوجاً لانقسامها إلى متساويين، وعدم كون هذا الحكم العقلي منها في غاية الوضوح، مضافاً إلى عدم الدليل على وجوب كل ما يكون شكراً للمنعم.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١: ٦.

رأي المحقق الأصفهاني عليه السلام ، ومناقشته :

وبنى المحقق الأصفهاني عليه السلام على أنّ الوجوب المذكور ليس من الأحكام العقلية ، وإنما هو ببناء العقلاء ، ببيان : أنّ الأمور الواقعية التي يدركها العقل إما أوليات ، أو حسّيات ، أو فطريات ، أو تجريبيات ، أو متواترات ، أو حدسيات ، وبما أنّ هذا الوجوب ليس بشيء منها ، فلا محالة يكون من الأمور التي تطابقت عليها آراء العقلاء - لعموم مصالحهم وحفظ النظام بها ، وهي التي يعبر عنها بالقضايا المشهورة - لامن القضايا الضرورية البرهانية^(١) .

(١) لم أعتز على هذا الرأي صريحاً في كلام المحقق الأصفهاني عليه السلام ، لافي كتاب الاجتهاد والتقليد ولا في حاشيته على الكفاية ، ولكنه لا يصعب تحصيله من خلال ضمّ كلامه الصغروي في المقام إلى كلامه الكبروي في مقام آخر ، فإنّه في المقام قال بعبارة متقاربة في كتابيه : « إنّ العقل يذعن - بعد ملاحظة ثبوت المبدأ وإرسال الرسول وتشريع الشريعة وعدم كون العبد مهملاً - بأنّ عدم التعرّض لامتنال أوامر المولى ونواهيته خروج عن زيّ الرقبة ورسم العبودية ، وهو ظلم ، فيستحقّ به الذم والعقاب من قبل المولى » ، فلاحظ : نهاية الدراية : ٦ : ٣٩٩ ، والاجتهاد والتقليد : ١٧ .

ومحصّل ما أفاده : أنّ هذا الوجوب نابع عن استلزام إهمال الطرق الثلاثة لظلم المولى ، وهو قبيح ، أو هو نابع عن استلزام تركها لاستحقاق العقاب الأخرى ، وهذه هي الصغرى التي قد نفّحها عليه السلام في المقام ، وأفاد أنّها محرزة بحكم العقل وإذعانه .

وأما الكبرى - وهي : كون قبح الظلم واستحقاق العقاب ليسا من القضايا الضرورية البرهانية ، وإنما هما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع - فقد أشار عليه السلام لها في غير موضع من حاشيته الشريفة على الكفاية ، فمنها قوله : « أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان ، وقضيته غير داخله في القضايا الضرورية البرهانية ، بل داخله في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء »

ويلاحظ عليه: أنّ الأمور الواقعيّة لا تنحصر فيما ذكر، بل هي إمّا ضروريّة أو نظريّة، والضروريّة وإن كانت منحصرة فيما ذكر، إلا أنّ النظريّة -وهي التي يحتاج إثباتها إلى ترتيب مقدّمات- ليست بشيء من المواد الست المذكورة، كمسألة حدوث العالم، وتام الكلام في محله.

فالصحيح ما اخترناه من كون الوجوب المذكور عقلياً.

﴿ العقلاء ؛ لعموم مصالحها ، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة ، وهو ظلم عليه ، والظلم قبيح ، أي : ممّا يوجب الذم والعقاب عند العقلاء . » . نهاية الدراية : ٣ : ٢٢ .

وقال في موضع آخر - نهاية الدراية : ٣ : ٢٩ و ٣٠ - متحدثاً عن استحقاق العقاب وقبح الظلم باختصارٍ منيّ لعبارة : « وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع به ، وأمّا عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم -بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذم- من القضايا البرهانيّة ، فالوجه فيه أنّ مواد البرهانيّات ، منحصرة في الضروريّات الست ، فإنّها : إمّا أوّلّيات ، أو حسّيات ، أو فطريّات ، أو تجريبيّات ، أو متواترات ، أو حدسيّات موجبة لليقين ، ومن الواضح أنّ استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوّلّيات ، ولا من الحسّيات ، ولا من الفطريّات ، وأمّا عدم كونه من التجريبيّات والمتواترات والحدسيّات ففي غاية الوضوح ، فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخلّة في القضايا البرهانيّة ، بل من القضايا المشهورة . » .

وبضمّ مبناه الكبرى إلى صغراه التي نَقَحَهَا ﷻ في المقام ، يتّضح أنّ الوجوب المنبسط على الطرق الثلاثة على نحو التخيير ليس عقلياً ، وإنّما هو بناء العقلاء .

[مسألة: ٢] الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا ، لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .



المنسوب إلى المشهور بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد^(١) ، بل عن ظاهر السيّد المرتضى وأخيه عليهما السلام دعوى الاتفاق عليه^(٢) .

أدلة عدم جواز الاحتياط ، ومناقشتها:

وكيف كان فقد استدلل له بأربعة أدلة:

الدليل الأوّل: احتمال اعتبار قصد وجه الجزء ، ولا يمكن نفي اعتباره بإطلاق دليل تلك العبادة؛ لأنّه من القيود التي على فرض دخلها لا يمكن أخذها في المأمور به شرعاً ، ولا يمكن نفي اعتبارها بالأصل ، بل يتعيّن في مثل ذلك الرجوع إلى أصالة الاحتياط .

الدليل الثاني: أدلة وجوب التعلّم .

الدليل الثالث: أنّ الإطاعة - بنظر العقل الذي هو الحاكم في هذ المقام - لا تتحقّق إلاّ بإتيان العمل والانبعث عن بعث المولى ، لا عن احتماله .

الدليل الرابع: الإجماع .

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٤٠٦ .

(٢) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٤٠٨ .

وفي كل الأدلة الأربعة نظراً واضح.

أما الأول: فلأنه - مضافاً إلى ما حقق في محله في الأصول من صحة التمسك بالإطلاق والأصل لنفي اعتبار تلك القيود^(١) - يصح في خصوص قصد الوجه التمسك بالإطلاق المقامي لنفي اعتباره؛ لكونه مما يغفل عنه العامة، فمع عدم بيان دخله في الغرض ولو بالإخبار في خطاب آخر يصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق المقامي لنفي اعتباره، وتام الكلام في محله^(٢).

وأما الثاني: فلأن وجوب التعلم إنما يكون وجوباً طريقيّاً لا يترتب عقاب على تركه إلا في صورة مخالفة الواقع على تقدير وجوده، والعمل بالاحتياط يوجب العلم بعدم مخالفة الواقع ومطابقتها.

وأما الثالث: فلأن حقيقة الإطاعة في نظر العقل ليست إلا الإتيان بالمأمور به بجميع قيوده مضافاً إلى المولى، وليس وراء ذلك حكم للعقل، ولا يحكم باعتبار شيء زائد في المأمور به، ولا ريب في أن الإضافة إلى المولى تتحقق بالإتيان بداعي احتمال الأمر، فلو اعتبر الإتيان به بداعي البعث الجزمي لكان ذلك باعتبار الشارع، وحيث إنه لا دليل عليه فالأصل يقتضى عدم اعتباره.

مع أن إتيان الفعل بداعي احتمال الأمر ينطبق عليه عنوان (الانقياد) - الذي هو من العناوين المحسنة بالطبع - فما لم يمنع عنه مانع يكون مقتضياً للحسن، والمانع المتصور ليس إلا التمكن من الامتثال التفصيلي، وهو لا يوجب تعنون الامتثال الإجمالي بالعنوان القبيح.

(١) زبدة الأصول: ١: ٢٦٣.

(٢) زبدة الأصول: ١: ٢٨١.

مضافاً إلى أننا لا نتصوّر اعتبار شيء في الطاعة بحكم العقل إن لم يعتبره الشارع؛ إذ لو كان هنالك شيء دخيلاً في الغرض لكان على الشارع بيانه -كقصد القرية- وإن لم يكن دخيلاً فيه فلا معنى لاعتباره.

وأما الرابع: فلأنه غير ثابت، وحتى على فرض ثبوته فإن منشأ حكم المجمعين بما أنه معلوم؛ لذا لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، وما لم يكن كاشفاً عنه لا حجّية له.

فتحصّل: أنّ الأقوى هو القول بجواز الاحتياط، فيما إذا لم يستلزم تكرار العمل، وأما لو استلزمه فسيأتي الحديث عنه في المسألة اللاحقة.

[مسألة: ٤] الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار، وأمکن الاجتهاد والتقليد^(١).



ذهب جماعة من المحققين - القائلين بجواز الاحتياط إذا لم يستلزم تكرار العمل - إلى القول بعدم جوازه فيما لو استلزم التكرار، وقد استدّلوا له - مضافاً إلى الأدلة الأربعة المتقدمة في المسألة الثانية - بثلاثة أدلة:

- أدلة عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار في العباديات، ومناقشتها:
- الدليل الأول: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار لعب وعبث بأمر المولى.
- الدليل الثاني: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار موجب للإخلال بالوجه.
- الدليل الثالث: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار مستلزم للإخلال بالتمييز^(٢).

(١) لم يبحث الكتاب حول المسألة الثالثة من مسائل العروة الوثقى؛ لأنها ليست إلا تشقيقاً لكيفية الاحتياط، وليست بحاجة إلى البحث، وإليك نصّها: «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، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام».

(٢) اقتصر سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في المقام على تناول ثلاثة أدلة، بينما في بحثه الشريف قد أنهى الأدلة إلى ثمانية، وناقشها مناقشة مسهبة، وبما أنني قد تشرّفتُ بتقريرها - حين حضوري تحت منبره المبارك - في رسالة أسميتها (أجود الأمالي في مسألة «

ويرد على الوجه الأوّل: أنّ اللعب والعبث لو كان فائماً هو في كَيْفِيَّةِ إحرار الامتثال وتحصيل اليقين به ليس إلاّ، وأمّا الإتيان بما هو مصداق للواجب فهو شيء واحد لا لعب فيه ولا عبث، وضمُّ ما يكون لعباً وعبثاً لإتيان المأمور به لا يوجب عدم تحقّق الامتثال.

ويرد على الأخيرين: عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه والتمييز.

أدلة عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات، ومناقشتها: وهذا كلّه في العباديات، وأمّا في التوصلّيات من غير المعاملات: فلا إشكال ولا كلام في كفاية الاحتياط.

نعم، قد استشكل جمعُ من الفقهاء في الاحتياط في باب العقود والإيقاعات في خصوص ما إذا كان التردّد من ناحية الشروط المقوّمة - كالزوجيّة بالنسبة إلى الطلاق - كما عن بعضهم^(١)، أو مطلقاً كما عن آخرين، واستندوا في ذلك إلى عدم الجزم بالإنشاء حال العقد، وعليه بنى الشهيد^(٢) - في محكي القواعد^(٢) - الجزم بالبطلان فيما لو عقد على امرأة يشكّ في أنّها محرّمة عليه فظهر حلّها.

وفيه: إنّ الجزم المدعى اعتباره إن كان بمعنى عدم الترديد في الاعتبار النفساني المبرز باللفظ، فهو متحقّق في الفرض، وإن كان بمعنى عدم الترديد في اللفظ المبرز، فهو ممّا لم يدلّ عليه دليل، ومقتضى الإطلاقات عدم

﴿ العلم الإجمالي ﴾؛ لذلك ارتأيت - بعد الاستئذان من سماحة سيدي الأستاذ - نشرها في آخر هذا الكتاب، نظراً لانسجامها مع مطالبه.

(١) الشيخ الأعظم الأنصاري (طاب ثراه) في (المكاسب): ٣: ١٧٣.

(٢) القواعد والفوائد: ٢: ٢٣٨.

اعتباره^(١).

فتحصّل: أنّ الأقوى هو جواز الاحتياط مطلقاً.

(١) قال سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في موسوعته الأصوليّة (زبدة الأصول): ٣: ٧١: «ولكن الإشكال المذكور لا يرجع إلى محصّل؛ وذلك لأنّه في باب العقود والإيقاعات أمور:

أحدها: الاعتبار النفساني من قبل المنشئ نفسه. **الثاني:** السبب الذي يكون مظهرًا لذلك الاعتبار النفساني. **الثالث:** إمضاء الشارع لذلك.

والجزم إنّما يعتبر في الأمر الأوّل، فلو كان المعتبر مردّداً في اعتباره، ومعلّقاً إيّاه على أمر مشكوك فيه كما لو قال: (وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد) - مثلاً - أو (إن جاء زيد)، مع التردّد فيه، لم يصحّ؛ لأنّه مردّد في اعتباره، ولا يُدرى تحقّقه، لفرض تعليقه على أمر مشكوك الحصول، وهذا هو التردّد المنافي لقصد الإنشاء جزماً، إجماعاً، وأمّا موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات فلا تردّد في الإنشاء - بمعنى الاعتبار النفساني - من قبيل المنشئ، بل هو جازم به، غاية الأمر أنّه تردّد في أنّ السبب الممضى هو هذا أو ذلك.

وعلى الجملة، فالجزم المعتبر إنّما هو بمعنى عدم التردّد في الاعتبار النفساني المبرز باللفظ، وهو متحقّق في موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات التي هي محلّ الكلام، فمثلاً من يُنشئ النكاح بجميع احتمالاته يكون جازماً في ذلك الاعتبار النفساني، والتردّد إنّما هو في أنّ السبب الممضى هذا أو ذلك، وهو لا ينافي الجزم المعتبر في الإنشاء، وهذا كلّه فيما إذا لم يكن التردّد من ناحية قابليّة المحلّ للاعتبار الشرعي.

وأما في ذلك المورد، كما لو شكّ في كون امرأة محرّمة عليه، فتزوّجها، فظهر حلّها، فلو اعتبر زوجيّتها مع الشكّ في أنّ الشارع أمضاها أم لا؟ فحيث لا تردّد في اعتباره، وهو جازم به، فلا مانع من صحّته؛ إذ التردّد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الإنشاء، بل العلم بعدم إمضاء الشارع لا ينافي الإنشاء؛ لأنّه اعتبار من قبيل نفس المنشئ، ولا ربط له بالإمضاء الشرعي؛ ولذا لو تزوّج امرأة معتقداً أنّها محرّمة عليه ولا يصحّ تزويجها، ثمّ انكشف حلّيّتها، يحكم بصحّة النكاح المذكور».

[مسألة: ٥] في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً؛
لأنّ المسألة خلافية.



يظهر من قول الماتن (طاب ثراه) في ذيل المسألة: «لأنّ المسألة خلافية»
أنّه بصدّد تعليل لزوم التقليد على العامي في مسألة جواز الاحتياط، مع أنّ
مجرد كون المسألة خلافية لا يقتضي أن تكون تقليدية؛ ولذا فإنّ أصل التقليد
وتقليد الأعلام رغم كونها خلافتين إلاّ أنّهما ليسا تقليديين.

فالأولى في وجه ذلك أن يقال: إنّهُ حيث يحتمل تصرّف الشارع في
مورده بالنفي أو بالإثبات - كأن يعتبر قصد الوجه والتمييز ونحو ذلك في
العبادات - فلا يحرز كون الاحتياط احتياطاً؛ إذ قد يكون على خلاف
المطلوب الواقعي، فلامنص حينئذٍ عن الاجتهاد أو التقليد^(١).

(١) لم يتعرّض الكتاب للمسألة السادسة من مسائل العروة الوثقى، وهي: «في الضروريات
لا حاجة إلى التقليد - كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما - وكذا في اليقينيّات إذا حصل له
اليقين، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن
تخيّر بينه وبين التقليد»، ولعلّ الوجه في ذلك هو ظهور وجهها من خلال ما تقدّم؛ إذ بما
أنّ منشأ حكم العقل بلزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط هو تقييحه لظلم المولى بالخروج
عن مسار العبودية والطاعة عند عدم معرفة أحكامه الإلزامية المقطوع بثبوتها في الشريعة،
فهذا الملاك غير متحقّق في موارد الضروريات واليقينيّات؛ لافتراض اليقين والعلم
الضروري فيها.

[مسألة: ٧] عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل^(١).



المراد بالبطلان في هذه المسألة: عدم جواز الاكتفاء به ما لم تنكشف مطابقتة للواقع، والوجه فيه هو: حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، وأما إذا انكشفت مطابقة العمل للواقع، فسيأتي الكلام حوله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بمعنى أنه لا يقتصر عليه في مقام الامتثال، ما لم يحرز صحته بالمطابقة للواقع أو لفتوى مَنْ يجب عليه تقليده، كما يأتي».

الباب الثالث

باب التّقليد

[مسألة: ٨] التقليد هو: الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معين^(١)، وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذَ رسالته والتزمَ بالعمل بما فيها كفى في تحقّق التقليد.



حقيقة التقليد

اختلفت كلماتهم في بيان حقيقة التقليد، والعمدة منها ثلاثة آراء، والبقية ترجع إلى أحدها، وهي:

الرأي الأول: ما ذهب إليه الماتن رحمته الله من أنّ حقيقة التقليد هو الالتزام بالعمل، وإن لم يعمل بفتواه أصلاً.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته الله^(٢)، وتبعه صاحب الكفاية رحمته الله^(٣) من أنه: أخذُ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات.

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل هو العمل استناداً إلى رأي الغير».

(٢) الفصول الغروية: ٤١١، وإليك نصّ عبارته: «وعرّفوه عرفاً بالأخذ بقول الغير من غير حجة، وينبغي أن يراد بقوله: فتواه في الحكم الشرعي، ولو أبدل به لكان أولى، فإنّ هذا هو المعنى المتداول في العرف والمباحث عنه في المقام».

(٣) كفاية الأصول: ٤٧٢.

الرأي الثالث: ما عن جمعٍ من الأساطين^(١) من أنه: العمل استناداً إلى رأي الغير.

والمختار من هذه الآراء الثلاثة هو الرأي الأخير؛ وذلك لمناسبته معه من حيث المفهوم، ومساعدة الدليل عليه.

التقليد في اللغة العربية:

أما بحسب المفهوم: فلأنّ التقليد لغةً جعل الغير ذا قلادة^(٢)، وهذا يناسب العمل؛ لأنّ المقلد يجعل العمل قلادةً في رقبة المفتي، وهذا المعنى غير مناسب للمعنيين الآخرين، وهما الالتزام وأخذ قول الغير.

التقليد في لسان الأدلة:

وأما بحسب الدليل: فلأنّ بناء العرف والعقلاء - والذي هو المدرك لأصل وجوب التقليد - قائم على وجوب العمل على طبق قول العالم، لا على مجرد الالتزام بقوله، أو أخذ الرأي بالوجود الكتبي، أو بالوجود العلمي بالحفظ عن ظهر قلب.

(١) منهم: المحقق الأصفهاني (أعلى الله درجته) في (الاجتهاد والتقليد): ١٤، وحاشيته (نهاية الدراية): ٦: ٣٩٦، والمحقق الخوئي (طاب ثراه) في (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١: ٥٨.

(٢) قال العلامة الطريحي (طاب ثراه) في (مجمع البحرين): ٣: ١٣١: «والقلائد: ما يقلد به الهدى من نعل أو غيره ليعلم بها أنها هدى. وفي الحديث: (يقلدها بنعل قد صلى فيه). والقلادة: التي تعلق في العنق. وقلدته قلادة: جعلتها في عنقه. وفي حديث الخلافة: «فقلدها رسول الله ﷺ علياً ع. عليه السلام» أي: ألزمه بها، أي: جعلها في رقبته وولاه أمرها».

وكذلك هو مفاد آية النفر الدالة على وجوب التحذّر عقيب إنذار المنذر؛ فإنّ المراد من التحذّر هو: العمل على طبق إنذار المنذر بالفعل أو الترك، لا الالتزام ولا الأخذ بالرأي، وكذا هو المراد من آية السؤال على فرض دلالتها.

وأما ما يدلّ على وجوب الإفتاء والإستفتاء - والذي يدلّ على وجوب القبول من المفتي بالالتزام - فكذلك أيضاً؛ لأنّ مورد الأمور العلميّة، والمطلوب في الأمور العلميّة هو القبول عملاً لا سائر أنحاء القبول، كالقبول القلبي - أي: عقد القلب - المطلوب في الأمور العقائديّة.

فتحصل من جميع ذلك: أنّ حقيقة التقليد هو «العمل استناداً إلى رأي الغير» لا الأخذ والالتزام.

مناقشة مسلكي الالتزام والأخذ بقول الغير:

وقد استدللّ لكون التقليد هو الالتزام أو الأخذ بقول الغير، وعدم كون التقليد هو العمل، بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: ما في الكفاية - تبعاً للفصول^(١) - حيث قال: «لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد»^(٢).

وفيه: إنّ عنوان التقليد - على ما ذكرناه - ينطبق على نفس العمل، كعنوان التعظيم الذي ينطبق على نفس القيام مثلاً، فلا يتوقّف وقوع العمل تقليداً

(١) الفصول الغرويّة: ٤١١، وإليك نصّ عبارته: «واعلم أنّه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع

العمل بمقتضاه؛ لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقاً عليه».

(٢) كفاية الأصول: ٤٧٢.

على سبق التقليد.

الوجه الثاني: إنّ الاجتهاد والتقليد متقابلان؛ لأنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدرك، والتقليد أخذ الحكم عن الغير لاعن مدرك، وهذا يقتضي أنّ الاجتهاد كما هو متقدّم على العمل كذلك التقليد.

وفيه: إنّهُ لم يدلّ دليل على تقابل الاجتهاد والتقليد بهذا المعنى، بل هما متقابلان على نحو مقابلهما للاحتياط، والذي هو عنوان للعمل قطعاً.

الوجه الثالث: إنّهُ يلزم الدور في العبادات؛ وذلك لأنّ وقوع العمل عبادة يتوقّف على قصد القرية، وقصد القرية يتوقّف على العلم بكونه عبادة، فلو توقّف العلم بكونه عبادة على وقوعها لكان دوراً^(١).

وفيه: إنّهُ قد فرضَ في الاستدلال أنّ التقليد هو العلم بكون العمل عبادة، ولكنّ الفرض ممنوع، بل العلم بذلك من مقدّمات التقليد، وليس هو نفسه التقليد، وعليه فلا يلزم محذور.

فحصّل: إنّ التقليد هو «العمل استناداً إلى رأي الغير».

(١) الفصول الغرويّة: ٤١١.

حكم التقليد

إذا ظهرت لك حقيقة التقليد يقع الكلام في جوازه وعدمه ، فنقول : المشهور هو الجواز ، ولكن ذهب جماعة من علماء حلب إلى تحريم التقليد ووجوب الاجتهاد عيناً على كل أحد^(١).

أدلة القول بجواز التقليد :

واستدل للمشهور بوجوه :

الوجه الأول : ما استدلل به المحقق صاحب الكفاية^(٢) من : أنه قضية الفطرة والمجبرة^(٣) ، والمراد من الفطرة ليس معناها الاصطلاحي - وهي القضية التي قياساتها معها - بل المراد الفطرة العرفية ، وهي مساوقة للمجبرة ، بقريته مرادفته^(٤) بينهما^(٥).

(١) أول من حكاه عنهم (رضوان الله تعالى عليهم) - بحسب ما تفحصناه - هو الشهيد الأول (طاب ثراه) في (ذكرى الشيعة) : ١ : ٤١ ، وعنه أخذ غيره ، كصاحب المعالم^(٦) ، والفاضل التوني^(٧) في الوافية ، والمحقق القمي^(٨) في القوانين .

(٢) كفاية الأصول : ٤٧٣ .

(٣) تفسير سماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه) للفطرة في كلام المحقق الآخوند^(٩) بخلاف المعنى الاصطلاحي ، تعريض بالمحقق الأصفهاني^(١٠) حيث قال في كتابه القيم (الاجتهاد والتقليد) : ١٦ : « فالمستند الحامل للعامة على ما هو صريح شيخنا الأستاذ^(١١) هو الفطرة والمجبرة... فإن أريد أن قضية جواز التقليد من القضايا الفطرية اصطلاحاً فهو غير مستقيم ؛ لأنّ القضايا الفطرية هي القضايا التي قياساتها معها ، ككون الأربعة زوجاً لانقسامها »

وفيه: إنَّ ما تقتضيه الفطرة - من جهة شوق النفس إلى كمال ذاتها وقواها- ليس إلَّا إزالة الجهل بالرجوع إلى العالم، وأمَّا التعبد بقوله عملاً - مع بقاء الجهل- فليس ممَّا تقتضيه الفطرة.

الوجه الثاني: آية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

بتقريب أنها تدلُّ على حجّية إنذار المنذر والمفتي؛ لما ذكرناه في محله من أنّ إطلاق وجوب الإنذار يقتضي إطلاق وجوب التحذر، وإن لم يحصل العلم منه، فلا وجه لدعوى اختصاصها بما إذا حصل العلم منه^(٢).

وذكرنا أنّ ظاهر الآية إنّما هو الإنذار بما علم به المنذر، لا الإنذار بالحكم الواقعي، فلا يرد عليه أنّ الآية بقرينة صدرها ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ ظاهرة في إرادة الإنذار الضمني - الذي هو وظيفة المفتي - فقط؛ إذ الصحيح - على ضوء ذلك - أنّ الإنذار الضمني كما يكون بالإفتاء بوجوب شيء أو حرمة، كذلك يكون بالإخبار بأحدهما، فتشمل الآية الوعّاظ والمفتين جميعاً^(٣).

وقلنا أيضاً: إنّ تطبيق الآية على أصول العقائد^(٤) لا ينافي حجّية الخبر

« إلى متساويين ، وما هو فطري بهذا المعنى كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل ، لا لزوم رفع الجهل بعلم العالم ، ولا نفس رفع الجهل » .

(١) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) زبدة الأصول : ٣ : ١٤٢ .

(٣) زبدة الأصول : ٣ : ١٤٦ .

(٤) من ذلك : صحيح يعقوب بن شعيب ، عن الإمام الصادق عليه السلام : « إذا حدث على الإمام »

والفتوى، فلا مورد للإيراد عليها بتطبيقها على أصول العقائد في بعض الأخبار^(١).

كما ذكرنا: أن الآية أدلُّ على حجّية الفتوى من حجّية الخبر، من جهة اشتغال صدر الآية على التفقه^(٢)، وتام الكلام في هذه الأمور موكول إلى محله^(٣).

مناقشة المحقق الأصفهاني رحمته لدلالة آية النفر، ومناقشته:

وأما ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في المقام: من أن الآية أجنبية عن حجّية فتوى المفتي، حيث إنه لم يكن التفقه في صدر الإسلام محتاجاً إلى إعمال القوّة النظرية، بل كان بمجرد السماع عن المعصوم عليه السلام، وعلى هذا فتكون الآية ناظرة إلى حجّية الخبر^(٤).

فيرد عليه: إنّ في صدر الإسلام وإن كان أمر التفقه سهلاً، ولكن مع ذلك كان محتاجاً إلى إعمال النظر، من تطبيق الكبرى الكلية على المورد، وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ونحو ذلك.

« حدث كيف يصنع الناس؟ »

قال: «أَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؟ قال: هُمْ فِي عُدْرٍ مَا دَامُوا فِي الطَّلَبِ وَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُمْ فِي عُدْرٍ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ أَصْحَابُهُمْ». الكافي: ١: ٣٧٨.

(١) زبدة الأصول: ٤: ١٤٨.

(٢) زبدة الأصول: ٤: ١٤٦.

(٣) راجع (زبدة الأصول): ٤: ١٤١ - ١٤٩، تجد بها بحثاً ضافياً حول الآية المباركة.

(٤) الاجتهاد والتقليد: ١٨. نهاية الدراية: ٦: ٤٠١.

وما أبعد بين ما أفاده ﷺ وبين ما أوردوه على من استدللّ بالآية على حجّية الخبر: بأنّها - من جهة أخذ التفقه في موضوعها - مختصّة بإنذار الفقيه، ولا تشمل إنذار الراوي.

الوجه الثالث: آية السؤال، وهي قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، بتقريب: أنّ ظاهرها لزوم السؤال لأجل تحصيل الجواب، وهو كاشف عن الحجّية ووجوب القبول تعبدًا.

ويرد على الاستدلال بها: أنّها لا إطلاق لها من حيث التعبد بقول من يكون من أهل الذكر، وإن لم يحصل العلم من قوله، بل لعل الأمر بالسؤال فيها إنّما هو من جهة إيجابه لتحصيل العلم.

الوجه الرابع: النصوص الكثيرة الدالّة على صحّة التقليد أو وجوبه، وهي على طوائف عديدة:

منها: ما دلّ على وجوب تقليد من كان من الفقهاء متّصفاً بصفات معيّنة، كقول الإمام العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه»^(٢).

ومنها: ما اشتمل على الأمر بالإرجاع إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام، كأبان بن تغلب والثقيفي وغيرهما، كخبر عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني لست كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكنني القدوم، ويجيئ الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّما يسألني عنه.

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) الاحتجاج: ٢: ٢٦٣.

قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجهياً»^(١).

وقول الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة، وافت الناس، فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٢).

وخبر علي بن المسيب، قال: «قلت: للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، ثمّن آخذ معالم ديني؟

فقال: من زكريّا بن آدم، المأمون على الدين والدنيا»^(٣).

ومنها: ما تضمّن الأمر بالاعتقاد على كل مسنّ في حبّهم عليهم السلام، كخبر أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: «كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك.

فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبّنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٤).

ولا بأس بالاستدلال بهذه الأخبار في الجملة.

الوجه الخامس: بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة في كل فنّ، ولم يردع الشارع عنه، بل أمضاه.

وهذا هو عمدة الأدلّة، وأمّا سيرة المتشرّعة: فإنّه لا يمكن الاستدلال بها؛

(١) مستدرك الوسائل: ١٧: ٣١٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٧: ٣١٥.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٧: ٣١٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥١.

لأنه يمكن أن تكون من جهة كونهم عقلاء، بلا دخلٍ لكونهم متديّنين في ذلك.

فتحصل: أنّ دليل جواز التقليد يدور بين بناء العقلاء، وآية النفر، والنصوص الظاهرة في صحّة التقليد أو لزومه.

[مسألة: ٩] الأقوى جواز البقاء على تقليد الميِّت^(١)، ولا يجوز تقليد الميِّت ابتداءً.



تقليد الميِّت بقاءً

المشهور بين الأصحاب عدم جواز البقاء على تقليد الميِّت، بل هو ظاهر معاهد إجماعتهم، وقد استدلل للجواز - مضافاً إلى الأدلة التي أُقيمت على جواز تقليد الميِّت ابتداءً، والتي سيأتي التعرُّض لها والجواب عنها - بوجهين:

وجوه جواز البقاء:

الوجه الأول: استصحاب الأحكام التي قلده فيها.

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية^(١) بثلاثة إیرادات، نعرضها واحداً تلو آخر، ثمَّ نعقب عليها بإيراد رابع، وإليكها:

الإيراد الأول: إنَّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً؛ فإنَّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة - كما عرفت - فإنَّه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأه، وهو واضح.

وكذلك إن كان بالنقل، على ما هو التحقيق من أنَّ قضية الحجية شرعاً

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «الأظهر عدم جوازه».

ليست إلا ذلك، لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده فيه من الأحكام؛ لعدم القطع به سابقاً إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجّية رأيه السابق في اللاحق^(١).

وفيه:

أولاً: ما حقّقناه في محلّه^(٢) من جريان الاستصحاب فيما كان ثبوته سابقاً بحجّة شرعية وإن لم تكن علماً وجدائياً، إذ أنّ الحجّية ليست إلا جعل ما ليس بعلم علماً، فتكون الحجّة كالعلم في آثارها.

وثانياً: إنه ﷺ في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب استظهر جريان الاستصحاب في هذا المورد، بدعوى أنّ أدلّة الاستصحاب إنّما تجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فتكون الحجّة على الحدوث حجّة على البقاء؛ لأنّ الحجّة على الملزوم حجّة على اللازم، وتام الكلام في محلّه^(٣).

الإيراد الثاني: أنّه بناءً على ما هو المعروف بينهم - من كون قضية الحجّية الشرعية جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر - فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال في بادئ النظر، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات العروض.

إلا أنّ الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فإنّه من المحتمل

(١) كفاية الأصول: ٤٧٨.

(٢) زبدة الأصول: ٤: ٧٣.

(٣) كفاية الأصول: ٤٠٤ و ٤٠٥.

- إن لم يكن المقطوع - أن الأحكام التقليديّة عندهم أيضا ليست أحكاماً لموضوعاتها بقولٍ مطلق، بحيث يعدّ عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنّما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث يعدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم حجّيّة استصحابها؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع عرفاً^(١).
وهذا الوجه تامّ، وستأتي زيادة توضيح لذلك في مسألة تقليد الميت ابتداءً، إن شاء الله تعالى.

الإيراد الثالث: ممّا قام عليه الإجماع عدم جواز البقاء على تقليد المجتهد فيما لو زال رأيه بسبب الهرم والمرض، مع أنّه ليست تحتلّ معها إلاّ بعض قواه، وعليه فعدم الجواز في حال الموت الذي تحتلّ فيها جميع القوى يكون بطريق أولى، ومع تماميّة هذا الوجه فإنّه لا مورد للاستصحاب^(٢).

وفيه: إنّ التفريق بين الصورتين بمكانٍ من الإمكان؛ فإنّه في حال الهرم والمرض تحتلّ القوى الدخيلة في الاستنباط، بينما الأمر بعكس ذلك في حال الموت؛ فإنّ النفس بسبب ارتفاع بعض الموانع المؤثّرة على الاستنباط تكون أقدر على ردّ الفروع إلى الأصول.

الإيراد الرابع: إنّ المتيقن ثبوته - بناءً على كون التقليد هو نفس العمل - هو الحكم في الوقائع السابقة، بينما المشكوك بقاءه هو الحكم في الوقائع اللاحقة، وعليه فإنّ استصحاب حكم المتيقن للمشكوك فيه حينئذٍ يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

(١) كفاية الأصول: ٤٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٤٧٩.

وفيه: إنّ الحكم في جميع الوقائع ملحوظ بنحو القضية الحقيقية، وتكون جميعها ملحوظة بلحاظ واحد، فيكون الشك في الوقائع اللاحقة شكاً في استمرار الحكم الثابت سابقاً، وعليه فلا يلزم محذور.

فالأولى: أن يورد على هذا الأصل - مضافاً إلى ما تقدّم - بما حقّقناه في محلّه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية؛ لأنّه محكوم لاستصحاب عدم الجعل^(١)، وبما ذكرناه ظهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب في الحجية - أي: حجية رأي المجتهد الثابتة حال حياته - فتدبر.

الوجه الثاني: دعوى السيرة المستمرة من زماننا هذا إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإنّ المعلوم من أصحابهم عدم رجوعهم عمّا كانوا يأخذونه تقليداً بعد موت المفتي.

وفيه: إنّ عدم رجوعهم عمّا كانوا يأخذونه مسلّم، إلّا أنّ كون ذلك من جهة الإفتاء غير معلوم؛ لاحتمال كون ذلك من جهة نقلهم الرواية، وعدم جواز الرجوع عن الرواية من المسلمات عند الكلّ.

وبعبارة أخرى: إنّ ثبوت السيرة في الجملة لا ينكر، ولكنّ ثبوتها مع دخل رأي الناقل في المنقول غير مسلّم.

التفصيل في البقاء بين الأعلم وغيره:

ثمّ إنّ بناءً على جواز البقاء على تقليد الميت، فهل يجب البقاء مطلقاً؟ أم لا يجب كذلك؟ أم يفصل بين كون الميت أعلم فيجب، وبين كونها متساويين فيجوز؟ أم يُبنى على الوجوب إن لم يكن الحيّ أعلم؟

(١) زبدة الأصول: ٤: ٥٦.

وجوهٌ وأقوالٌ، وتنقيح القول في المقام يقتضي التكلم في موردين:

حكمُ البقاء على تقليد الميت الأعم:

المورد الأول: ما لو لم يكن الحيُّ أعلم.

وقد استدللّ على عدم جواز العدول ووجوب البقاء: بأنّه مقتضى استصحاب الأحكام المقلد فيها، فإنّه لا يجتمع مع جواز العدول؛ إذ لازم جواز العدول ارتفاع الوجوب المستصحب.

وفيه: إنّ هذا الوجوب كما يجتمع حدوثاً مع جواز تقليد من لا يقول به - كما إذا كانا مجتهدين متساويين وأحدهما قائل بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام، فإنّ المقلد مخير في الأخذ بأيّهما شاء، مع أنّ الحكم الواقعي في حقّ أحدهما معيّن - كذلك يجوز في الاستدامة، فالاستصحاب لا يقتضي وجوب البقاء.

فالأولى الاستدلال له بما يستدلّ به على عدم جواز العدول من الحيّ إلى الحيّ من أنّ القاعدة تقتضي التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ إذ المقام من صغريات هذه الكبرى.

ودعوى: الفرق بين هذه المسألة ومسألة العدول من الحيّ إلى الحيّ بيان: أنّ الأمر في مورد العدول من الحيّ إلى الحيّ دائر بين أمرين: من وجوب البقاء وجواز العدول، ولا يحتمل تعيين العدول، بخلاف المقام، فإنّ أمره دائر بين أمور: وجوب البقاء، وتعيين العدول، والتخير، وبناءً عليه لا يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير، حتّى يكون التعيين هو المتعيّن.

مدفوعة: بأنّ المفروض في هذه المسألة مفروغية جواز البقاء - كما عرفت

في أوّل العنوان - وعليه فاحتمال تعيين العدول ملغى ، وحيثنّ يدور الأمر بين التعيين والتخير ، فتكون كالمسألة المذكورة ، وحكمها ما مرّ من التعيين .

المورد الثاني : ما إذا كان الحيّ أعلم .

وملخص القول فيه : إنّ مدرك وجوب تقليد الأعلّم إن كان دلالة الدليل عليه - من بناء العقلاء وغيره - فيجب العدول إلى الحيّ الأعلّم ؛ لأنّ الاستصحاب لا يقاوم الدليل ، وأمّا إن كان القول به من جهة عدم شمول الدليل لتقليد غير الأعلّم ، وتقليد الأعلّم واجب من جهة الاحتياط ، فإنّ بنينا على وجوب البقاء في المورد الأوّل لأجل الاستصحاب فيجب البقاء في هذا المورد أيضاً ؛ لأنّ الاحتياط لا يقاوم الاستصحاب ، وإنّ بنينا عليه من جهة الاحتياط فتعارض القاعدتان حينئذٍ ، وتجب مراعاتهما برعاية كلتا الفتويين .

تقليد الميِّت ابتداءً

بعد انقضاء الكلام حول الشقِّ الأوَّل من المسألة التاسعة - وهو التقليد الاستمراري للميِّت - يقع الكلام حول الشقِّ الثاني منها ، وهو التقليد الابتدائي ، وما أفاده السيِّد الماتن رحمته من عدم جوازه هو المعروف بينهم ، بل ادَّعي عليه الإجماع^(١) ، وعن بعض الأخباريين الجواز ، والمختار هو الأوَّل .

(١) قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في (مطرح الأنظار) : ٢ : ٤٣٧ : « ظهور الإجماع المحقَّق من الطائفة المحقِّقة ، ويمكن الأطلاع عليه واستعلامه من كلمات أصحابنا الإمامية في المسألة ؛ فإنَّ نقل الاتفاق والإجماع فوق حدِّ الاستفاضة . فعن المحقِّق الثاني في شرح الألفية : لا يجوز الأخذ عن الميِّت مع وجود المجتهد الحيِّ بلا خلاف بين علماء الإمامية . وعن المسالك : فقد صرَّح الأصحاب في كتبهم المختصرة والمطوَّلة وفي غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله . قال : ولم يتحقَّق إلى الآن خلاف في ذلك ممَّن يعتدُّ بقوله من أصحابنا ، وإن كان للعمامة في ذلك خلاف مشهور . وقال في محكي الرسالة المعمولة في المسألة : تحقَّق - بعد التتبُّع الصادق لما وصل إلينا من كلامهم - ما عَلِمْنَا من أصحابنا ممَّن يعتبر قوله ويعتمد على فتواه مخالفاً في ذلك ، فعلى مدَّعي الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الإجماع » .

ثمَّ قال : « ولا قائل بجواز تقليد الميِّت من أصحابنا السابقين وعلماؤنا الصالحين ، فإنَّهم ذكروا في كتبهم الأصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا . وادَّعى في محكي كتاب آداب العلم والتعلُّم الإجماع على ذلك . وعن المعالم : العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علماؤنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميِّت مع وجود المجتهد الحيِّ . وعن شارح النجاة للمحقِّق الداماد : نفي الخلاف صريحاً . وهو الظاهر من العلامة في النهاية ، حيث لم يذكر الخلاف بعد الفتوى ، مع أنَّ عادته - سيِّما في النهاية - على ذكر الخلاف . وعن ابن أبي جمهور الأحسائي : لا بدُّ في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه ، فلو مات بطل »

والوجه فيه: أنّ أدلة التقليد لا إطلاق لها من هذه الجهة، فلا تشمل تقليد الميّت، ولو سلّم شمولها له في نفسه فإنّها لا تعمّ صورة اختلافه مع الحيّ في الفتوى، ولا يمكن أن تشمل الأدلّة فتواهما معاً للتكاذب بينهما، ولا أحدهما دون الآخر لأنّه ترجيح بلا مرجح - إن لم ندّع أنّ الترجيح لفتوى الحيّ - فلا محالة لا تشمل الأدلّة شيئاً منهما، ولكن حيث يُعلم من الخارج عدم جواز طرح كلّ من الفتويين؛ لعدم خروج وظيفة المكلف عن إحداها، وعدم وجوب الجمع بين الفتويين للإجماع على عدم وجوب الاحتياط للعامي، والأمر دائر بين التعيين والتخيير، فيتعيّن الأخذ بفتوى الحيّ، وعدم جواز تقليد الميّت ابتداءً.

بل يمكن أن يقال - بناءً على ما ستعرف من عدم بقاء الرأي بعد الموت -:

» العمل بقوله، ووجب الرجوع إلى غيره؛ إذ الميّت لا قول له، وعلى هذا انعقد إجماع الإمامية، وبه نطقت مصنفاتهم الأصولية، لا أعلم فيه مخالفاً منهم. وعن المقدّس الأردبيلي: نسبته إلى الأكثر. ولا يدلّ على وجود الخلاف بعد ما علمت من ذهابه إلى التفصيل الذي قد قلنا بأنّه ليس تفصيلاً، فالنسبة إلى الأكثر بواسطة خلاف العلامة على ما حكاه الفخر، والشيخ الجليل عليّ بن هلال. وعن الوحيد البهبهاني في فوائده: أن الفقهاء أجمعوا على أنّ الفقيه لو مات لا يكون قوله حجّة. وقال في موضع آخر: وربّما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة. وقال بعض أفاضل متأخري المتأخّرين بعد اختياره ذلك: للإجماع المحقّق.

ولعمري! إنّ الإنصاف يقضي بعدم غرابة هذه الدعوى منه، بعد ما سمعت كلام الأساطين المتتبعين الماهرين في البعد والتحصيل، وأمّا ما ذكره الشهيد في الذكرى من خلاف البعض فهو كما يراه الشهيد الثاني من أنّ (العلماء) يعمّ العامة والخاصّة، وبعض الأعمّ أعمّ من بعض الأخصّ، وهذا هو الشهيد الثاني فقد نسب القول إلى الأكثر، مع ما عرفت من ادّعائه الإجماع.

إنّ نفس بناء العقلاء يدلّ على عدم جواز الرجوع إلى الميّت وتعيّن الرجوع إلى الحيّ.

مضافاً إلى ما ادّعي من القطع بعدم الجواز مع زوال الرأي؛ ولذا لو زال بجنون أو مرضٍ ونحوهما لما جاز قطعاً، والموت من هذا القبيل.

أدلة جواز تقليد الميّت ومناقشتها:

وقد استدللّ للجواز بوجوه:

الوجه الأوّل: استصحاب جواز تقليده الثابت في حال حياته.

وأورد عليه: بأنّ آراء المجتهد تزول بالموت ولا تبقى، وهي موضوع جواز التقليد^(١).

زوال الآراء الاجتهادية بالموت، وعدم زوالها:

وأجيب عنه: بأنّ الآراء قائمة بالنفس الناطقة، وهي باقية بعد الموت^(٢). وردّه الشيخ الأعظم رحمته - على ما نسب إليه - بأنّ الواقع ينكشف بالموت نفيّاً أو إثباتاً، وعليه فإن زال رأي المجتهد بعد الموت لانكشاف خلافه لم يكن وجهً لتقليده، وإن كان باقياً لم يكن حجّة؛ إذ الاعتقاد الحاصل من الكشف والشهود لا دليل على اعتباره، فالأمر دائر بين ما هو زائل وبين ما هو باقٍ غير حجّة^(٣).

(١) الإيراد للمولى الوحيد البهبهاني رحمته في (الرسائل الفقهيّة): ١٠.

(٢) الجواب للمحقّق القمي رحمته في القوانين: ٤ : ٥٧٠.

(٣) مطارح الأنظار: ٢ : ٤٦٤ و ٤٦٥.

وفيه: إن الاعتقاد الحاصل من الكشف والشهود إنما لا يكون حجةً لغير صاحبه فيما لو احتمل خطأه، وأمّا الحاصل بالموت فالقول بحجّيته هو الأوفق بالقواعد؛ للقطع بعدم خطأه، فيختصّ ما ذكر بما كان الكشف من قبيل الكشف الحاصل للمرتاضين وأضرابهم؛ لعدم القطع بصحّته.

وعن المحقّق الداماد رحمته: ردُّ هذا الوجه باحتال زوال الرأي وتبدّله إلى القطع بالخلاف^(١).

وفيه: إنّه مع احتمال ذلك يصحّ استصحاب بقائه وعدم تبدّله. وأمّا ما عن بعضهم: من أنّ الرأي لا يكون باقياً قطعاً؛ لتبدّله إلى اليقين بالخلاف أو اليقين بالوفاق.

فيرد عليه: أنّ انقلاب الظنّ إلى القطع لا يمنع من جريان الاستصحاب؛ فإنّه خروج من حدّ الضعف إلى الشدّة.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الأمر بحسب الدقّة العقلية وإن كان كذلك، والآراء باقية بمقتضاه، إلا أنّها بنظر العرف ليست كذلك؛ إذ أنّهم يرون الميت والحَيّ متباينين، وعليه فالموضوع لا يكون باقياً، ومع عدم بقائه عرفاً لا يكون مورداً للاستصحاب.

ومما ذكرناه يظهر الجواب - أولاً - عمّا قد يقال: من إجراء الاستصحاب

(١) حكاة عنه الفاضل التونسي رحمته في كتابه (الوافية): ٣٠٢ فقال: «وأورد هذا الوجه الفاضل المدقّق مير محمد باقر الداماد، في كتابه شارع النجاة، بتغيير ما، وزاد: أنّه بعد موته يمكن ظهور خطأ ظنّه، فلا يمكن القول بأصالة لزوم اتّباع ظنّه كما في حال الحياة، إذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب».

حتى مع زوال الرأي^(١)؛ فإنه لا يصحّ بعد فرض عدم بقاء الموضوع.
كما يردُّ عليه ثانياً: أنه من الاستصحاب التعليقي، والمحقق عندنا بطلانه^(٢).
وثالثاً: أنه من استصحاب الحكم الذي لانقول به؛ لكونه محكوماً
لاستصحاب عدم الجعل^(٣).

الوجه الثاني: إطلاقات الآيات والروايات، فإنّها غير ظاهرة في اشتراط
وجوب اتباع الفقيه الحيّ - بعد بيانه لرأيه - بكونه حيّاً، بل بإطلاقها تشمل
الميّت كما تشمل الحيّ أيضاً.
ويمكن التأمّل فيه بعدّة تأملات:

التأمّل الأوّل: إنّ الآيات والروايات ليست مسوقة للبيان من هذه الجهة،

(١) أشار لذلك المحقق الآخوند رحمته الله في (كفاية الأصول): ٤٧٨ بقوله: «لا يقال: نعم، الاعتقاد
والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلّا أنّ حدوثه في حال حياته كاف في
جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية»، ولعلّ هذا القائل هو الفاضل
التونسي رحمته الله في (الوافية في أصول الفقه): ٣٠٢، حيث يقول: «والجواب: - بعد تسليم
زوال الاعتقادات والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت - منع خلوّ الحكم عن السند،
وهل هذا إلا عين المتنازع فيه؟!

فإنّا نقول: إذا حصل للمجتهد العلم أو الظنّ بالحكم الشرعي، من دليل اقترن به علمه
أو ظنّه، فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم - الذي أفتى به في حياته - بعد موته؟! ولم
لا يكفي لسندية ذلك الحكم بالنسبة إلى المقلّد ظنّه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل في حياته؟! لا بدّ لنفيه من دليل! ودعوى لزوم بقاء ظنّ المجتهد إلى حين عمل
المقلّد، أوّل المسألة، غاية لزوم عدم العلم بتغيّر اعتقاده، وهو حاصل ههنا بحسب
الفرض. واحتمال ظهور خطأ الظنّ غير مضرّ، كما في الحيّ».

(٢) زبدة الأصول: ٤: ١٠٥.

(٣) زبدة الأصول: ٤: ٥٦.

كي يمكن التمسك بإطلاقها.

التأمل الثاني: إن الظاهر من الأدلة المتضمنة لحجية الرأي اعتبار بقاء الرأي حال العمل، كما هو كذلك في دليل حجية الخبر، فإن الظاهر منه اعتبار بقاء المحاكية حال العمل، وعليه فحيث أن الرأي زائل بالموت عرفاً، ولا أقل من الشك في ذلك، فلا يكون مجرى للاستصحاب، من جهة أن الحي والميت متباينان عرفاً، كما لا يمكن التمسك بالإطلاقات.

التأمل الثالث: إنه بناءً على مسلك المشهور من أن الأصل في تعارض الأمارتين هو التساقط، إذا كانت فتوى الميت مخالفة لفتوى الحي، وفرضنا شمول الإطلاقات لفتوى الميت أيضاً في نفسها، فإنه يقع التعارض حينئذٍ بينهما فيتساقطان، فلا يشمل الإطلاق شيئاً منها، فيتعين الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل - وهو قاعدة الاحتياط التي تقدم ذكرها - ولكن ذكرنا في محله أن الأصل في تعارض الأمارتين هو التخيير^(١)، فالحق في الجواب هما الأوّلان فقط.

الوجه الثالث: بناء العقلاء؛ فإنهم لا يفرقون بين الحي والميت.

وفيه: إن بناء العقلاء على حجية الفتوى من مصاديق بنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا كان الميت بنظرهم جماداً لا يعرف شيئاً، ويرون رأيه زائلاً، ولا أقل من الشك في ذلك، فلا محالة لا يكون بناؤهم على حجية رأيه وفتواه.

فتحصل مما ذكرناه: أنه لا يجوز تقليد الميت ابتداءً ولا بقاءً.

(١) زبدة الأصول: ٤: ٣٣٣.

[مسألة: ١٠] إذا عدل عن الميِّت إلى الحيِّ لا يجوز العود إلى الميِّت .



عدم جواز الرجوع للميت بعد العدول عنه إلى الحيِّ .

لا يخفى أنّ إطلاق القول بعدم جواز العود إلى تقليد الميت بعد العدول عنه إلى الحيِّ، هو الأوفق بالقواعد، طبقاً لما انتهينا إليه من عدم جواز تقليد الميت مطلقاً، وكذا أيضاً على ضوء مبنى السيّد الماتن عليه السلام في تعريف حقيقة التقليد؛ إذ يراه أنه الالتزام، وهذا يعني أنّ المقلّد بمجرد عدوله عن تقليد الميت يكون قد رفع يده عن التزامه السابق، وبهذا يكون قد أبطل تقليده، فحين يعود إليه حينئذٍ يكون تقليده له ابتدائياً، وقد تقدّم بيان عدم جوازه، فلا نعيد .

[مسألة: ١١] لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلا إذا كان الثاني أعلم^(١).



حكم العدول عن الحيّ إلى الحيّ:

لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ - كما صرح به جماعة، بل ادّعي عليه الإجماع^(٢) - وعن النهاية^(٣) والمحقق^(٤) والشهيد^(٥) الثانيين عليهما السلام جوازه، واختاره المحقق الأصفهاني رحمته الله^(٦)، واستدلّ للجواز بوجهين:

أدلة جواز العدول من الحيّ إلى الحيّ:

الوجه الأول: استصحاب التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما.

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): « فيجب العدول حينئذٍ ».

(٢) القوانين: ٤: ٥٥٦.

(٣) قد يُستظهر ذلك من قوله في (نهاية الوصول): ٥: ٢٦٦: « إذا تبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة، وعمل بقوله فيها، لم يجر له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره إجماعاً، والوجه عندني جواز العدول إلى غيره في مساواته له، لا فيه نفسه ».

(٤) رسائل المحقق الكركي: ١: ٨٠.

(٥) المقاصد العليّة: ٥١.

(٦) الاجتهاد والتقليد: ١٤٨.

وتقريبه أن يقال: إنه حيث أن كلاً من الفتويين واجدة لشرائط الحجية في نفسها، ولا مزية لإحدهما على الأخرى، فبناءً على المختار^(١) من أن الأصل في تعارض الأمارتين هو التخيير يكون المكلف مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، ومعنى ذلك كون كلٍّ منها حجة تخييراً، فإذا عمل بإحدى الفتويين وشك في بقاء حجية الأخرى تخييراً يستصحب بقاء الحجية، فله أن يأخذ بالأخرى. وأما بناءً على مختار المشهور من أن الأصل في تعارض الأمارتين هو التساقط، فالقاعدة وإن كانت تقتضي تساقطها والرجوع إلى دليل آخر، إلا أنه للعلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين، والإجماع على عدم لزوم الاحتياط بالجمع بين الفتويين، يُبنى على التخيير، فإذا شك بعد الأخذ بإحدهما تعييناً أنه صار متعيناً عليه أم لا؟ يستصحب حجتيه التخييرية، ونتيجة ذلك جواز العدول.

وأوردوا عليه بإيرادات:

الإيراد الأول: إنه معارض باستصحاب الحكم المأخوذ سابقاً.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما مرّ من عدم التعارض؛ فإنه سنخ حكم يجتمع مع جواز العدول وعدمه؛ ولذا يجوز في أول الأمر للمقلد الرجوع إلى كلٍّ من المجتهدين تخييراً، مع أن كلاً منهما يفتي بحكم مخالفٍ للآخر تعييناً، فراجع.

وثانياً: إنه بناءً على أن المجعول في باب الأمارات هي الطريقة، فليس هنالك حكم مجعول حتى يستصحب؛ إذ الثابت ليس إلا طريقة كلٍّ من

(١) زبدة الأصول: ٤: ٣٣٣.

الفتويين ، وبديهي أنّ طريقيّة إحداهما التخييريّة لا تنافي طريقيّة الأخرى ، بل بناءً على جعل الحكم المائل لامناص عن الالتزام يجعل الحكم المائل على طبق كلّ منهما بنحو التخيير ، فاستصحاب الحكم المختار لا يتنافى مع بقاء الحكم الآخر على ما كان عليه .

وبذلك كلّ ظهر ما في جواب الشيخ الأعظم رحمته عن الإيراد بحكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحكم المختار^(١) .

الإيراد الثاني: إنّ الموضوع للتخيير هو المتخيّر ، ومن لم يأخذ بشيء ، ومن لا طريق له ، وبعد الأخذ بإحدى الفتويين لا يصدق شيء من هذه العناوين ، فالحكم بالتخيير اعتماداً على ثبوته سابقاً لا يكون من الاستصحاب ، بل يكون من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر .

وفيه: إنّ موضوع بناء العقلاء هو الجاهل بالحكم ، وموضوع آية النفر غير الفقيه ، وهكذا الموضوع في الروايات الأخرى والفطرة والسيره ، وهذا الموضوع باقٍ بعينه؛ إذ بعد الأخذ بإحدى الفتويين لا يصير الآخذ عالماً ولا فقيهاً .

الإيراد الثالث: ما أفاده بعض الأعظم رحمته ، وهو: أنّ مرجع التخيير الثابت سابقاً إلى أنّه لو اختار أيّ واحد منهما كان رأيه حجة عليه ، وحينئذٍ يقال: أنّه لو اختار الحيّ - الذي نبحت عن جواز العدول إليه - لكان رأيه حجة عليه ، وهذا من صغريات الاستصحاب التعليقي المعارض باستصحاب عدم الحجية الثابت قبل الاختيار .

وفيه: إنّ معنى الحجية التخييرية أنّ كلّ واحد منهما حجة تخييراً ، لأنّه لو

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢ : ١٨٩ .

اختار واحداً منهما كان رأيه حجة عليه، وإلا للزم القول بعدم حجّية شيء منها قبل الاختيار، وهو كما ترى، وهذا ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء.

فالحق أن يورد عليه: بما مرّ مراراً من أن هذا من استصحاب الحكم الذي لانقول به؛ لكونه محكوماً لاستصحاب عدم الجعل.

الوجه الثاني: إطلاق الأدلة، فإن مقتضاه ثبوت التخيير ما دامت الفتويان موجودتين.

وفيه: إنه متوقف على إحراز كونها في مقام البيان من هذه الجهة، وأنّى للمجوزين إثباته.

أدلة عدم جواز العدول من الحيّ للحي:

وقد استدلل - في المقابل - لعدم الجواز بوجوه:

الوجه الأول: استصحاب الحكم المختار.

وفيه: ما مرّ من الإيرادات عليه، فراجع.

الوجه الثاني: إن العدول لا يخلو من أمرين: فإنّه إمّا يستلزم التبويض في الحكم الكلي، ولا نلتزم بصحة هذا النحو من التقليد، وإمّا يستلزم نقض آثار الأعمال السابقة الواقعة على طبق التقليد الأول إذا قلّد الثاني في المسألة الكليّة، ولا يلتزم به أحد، فمثلاً إذا كان هنالك مجتهدان متساويان، فأفقى أحدهما بوجوب الظهر والآخر بوجوب الجمعة، وقلّدنا الأول برهة من الزمان، ثمّ قلّدنا الآخر بعد ذلك الزمان، فإمّا أن نلتزم بالتبويض في الصلاة الواحدة، بمتابعة أحد المجتهدين في بعض الأوقات ومتابعة الآخر في الزمان

الآخر، وإما أن نلتزم بإعادة ما أتى به من الظاهر قبل ذلك. وفيه: إن لنا أن نلتزم بأن التقليد إنما هو في الحكم الكلّي، من غير أن نلتزم بالتبعيض، ولا بنقض الأعمال السابقة؛ إذ عمل المقلّد لا بدّ وأن يستند إلى رأي المجتهد، ولا رأي له إلا في الحكم الكلّي، ولكن ذلك لا يستلزم نقض آثار الأعمال السابقة - الواقعة على طبق الدليل الذي هو حجة باقية حتى في هذه الحال - والمقلّد إنما يستند إلى رأي الثاني في خصوص الواقعة اللاحقة، وهذا لا يكشف عن فساد الأعمال السابقة، فتدبر.

الوجه الثالث: لزوم المخالفة القطعية، فمثلاً: لو قلّد المجتهد القائل بوجوب القصر في أربعة فراسخ، فصلّى الظهر قصراً، ثم قلّد المجتهد القائل بوجوب التمام في أربعة فراسخ، فصلّى العصر تماماً، فإنه يقطع تفصيلاً ببقاء الأمر بإحدهما.

والكلام حول هذا الوجه تارةً يقع حول العقاب وأخرى حول سائر الآثار.

أما العقاب: فحيث أنّ كلاً من الصلاتين واقعة على طبق الحجّة، فلا عقاب على شيء منهما، حتى ولو كان من قصده متابعة كلا المجتهدين من أول الأمر.

وأما غير العقاب - من القضاء والكفارة وغيرهما - فإن كان هناك علم بالمخالفة، وكان الأثر مترتباً على وقوع المخالفة وإن كانت عن عذر، فيجب ترتيب تلك الآثار عليه، كما في المثال المذكور بالنسبة إلى القضاء.

وأما غير ذلك من الموارد - التي لا علم لنا فيها بالمخالفة، أو لا أثر لها على فرض المخالفة - إذا كانت عن عذر، فلا يلزم من العدول محذوراً أصلاً،

فثلاً إذا صلينا الظهر بدون السورة استناداً لفتوى من يقول بعدم وجوبها، ثم صلينا العصر مع السورة استناداً لفتوى من يقول بوجوبها؛ فإن فتوى الأول إما هي جزئية السورة للصلاة على نحو الجزء المستحب، وإما هي عدم الجزئية، وعلى الأول لا علم لنا بالمخالفة، وعلى الثاني وإن كنا نعلم بمخالفة إحدى الصلاتين للواقع - إذ لا يخلو الأمر من كون السورة جزءاً أم لا، فأحدى الصلاتين مخالفة للواقع - إلا أنه لا أثر لهذه المخالفة الواقعة عن عذر؛ لحديث «لا تعاد الصلاة».

الوجه الرابع: قاعدة الاحتياط؛ إذ بعد ما قلد مجتهداً يدور الأمر بين تعيين البقاء على تقليده وبقاء التخيير، وقد حقق في محله أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية يتعين البناء على التعيين؛ إذ لا يحصل العلم بفراغ الذمة إلا باختيار ما اختاره سابقاً، وأصالة البراءة عن خصوصية التعيين لا تثبت التخيير، وتام الكلام في محله^(١).

حكم العدول من الحي إلى الحي الأعلم:

هذا كله إذا لم يكن المعدول إليه أعلم، وإلا فإن كان مدرك وجوب تقليد الأعلم هو دلالة الدليل - من بناء العقلاء وغيره - فيجب الرجوع إلى الأعلم، ولا يصلح استصحاب بقاء الحكم المختار لمقاومة الدليل، وأما إن كان المدرك له هو قاعدة الاحتياط: فلا بد من رعاية الاحتياطين، كما تقدم.

(١) زبدة الأصول: ٣: ٣٨٥.

[مسألة: ١٢] يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط^(١)، ويجب الفحص عنه.



هذه المسألة ذات شقين:

الشقُّ الأوّل: وجوبُ تقليد الأعلّم:

يجب تقليد الأعلّم - كما هو المشهور بين الأصحاب^(٢)، بل عن المحقّق

(١) قال (مُدّ ظنّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل الأقوى».

(٢) ادّعى الشهرة غير واحدٍ من الأعلام، منهم: الشهيد الثاني رحمته الله في (مسالك الأفهام): ١٣: ٣٤٣، والسيد بحر العلوم رحمته الله في (مصابيح الظلام): ١: ٢٥، والشيخ حسين آل عصفور رحمته الله في (الأنوار اللوامع): ١٤: ٢٢، وزاد الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله على ذلك نفي الخلاف في (الاجتهاد والتقليد): ٧٢، واعتبره صاحب المعالم رحمته الله في (المعالم): ٢٤٦ قول الأصحاب.

ويعجبني في المقام أن أسوق كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٢٥، حيث يقول: «إذا اختلف الأحياء في العلم والفضيلة، فمع علم المقلّد بالاختلاف على وجه التفصيل، هل يجب الأخذ والعمل بفتوى الفاضل؟ أو يجوز العمل بفتوى المفضول أيضاً؟»

قولان: المعروف بين أصحابنا وجماعة من العامة هو الأول، كما هو خيرة المعارج والإرشاد ونهاية الأصول والتهديب والمنية والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد وتمهيد القواعد والمعالم والزبدة وحاشية المعالم للفاضل الصالح، «

الثاني عليه السلام دعوى الإجماع عليه^(١) - وعن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني عليه السلام جواز الرجوع إلى غير الأعلام^(٢).

وحق القول في المقام يستدعي التكلم في مقامين:

المقام الأول: الاستدلال له بالنحو الذي يتسنى للعامي الاستناد إليه في تقليد الأعلام أو غيره.

المقام الثاني: الاستدلال له بالأدلة الاجتهادية، أي: بما ينفع المجتهد فقط.

أدلة عامة المكلفين للزوم تقليد الأعلام:

أما المقام الأول: فيمكن الاستدلال فيه بوجهين:

الوجه الأول: أصالة التعيين؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخير؛ إذ أن رأي الأعلام مما نقطع بحجّيته، بينما رأي غيره مشكوك الحجّية، وبما أنه لم ينهض دليل على تعيين أحدهما، فيتعيّن تقليد مقطوع الحجّية بمقتضى حكم العقل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخير، وتام الكلام في محله من علم الأصول^(٣).

الوجه الثاني: بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلام في كلّ صنعة، فيما إذا

» وإليه ذهب في الرياض، بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين كما عن النهاية، وفي المعالم هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم، وصرّح بدعوى الإجماع المحقق الثاني، ويظهر من السيّد في الذريعة كونه من مسلّمات الشيعة».

(١) حكاه عنه الفاضل التونسي عليه السلام في (الوافية في أصول الفقه): ٣٠١.

(٢) لعل ذلك يستظهر من كلمات المقدّس الأردبيلي عليه السلام في (مجمع الفائدة والبرهان): ١٢:

٢١، والميرزا القمي عليه السلام في (القوانين المحكمة): ٤: ٥١٨.

(٣) زبدة الأصول: ٣: ٣٨٥.

اهتموا بذلك الأمر، وكان أهل الصنعة مختلفين فيه، وكان الرجوع إلى الأعلم مساوياً لغيره من جميع الجهات من المشقة وغيرها.

ولا يخفى عليك أنّ هذا البناء من العقلاء ليس أمراً وراء بنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم؛ وذلك لأنّ المراد من الأعلم من كان أعلم بردّ الفروع إلى الأصول، ومن كان أحسن استنباطاً؛ لكونه أعرف بمدارك الحكم وكيفية تطبيقه على مصاديقه، ومرجع ذلك إلى كونه عالماً بما جهل غيره.

وعليه فحيث أنّ الرجوع إلى غير الأعلم فيما كان الأعلم عالماً به يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فلا بدّ من الرجوع إلى الأعلم.

الأدلة الاجتهادية للزوم تقليد الأعلم:

وأما المقام الثاني: فقد استدّل فيه لتعيين الأعلم بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: النصوص الدالّة على ترجيحه مع المعارضة، كمقبولة ابن حنظلة الواردة في رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قال فيها: «فإن كان كلُّ واحدٍ اختارَ رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟»

فقال عليه السلام: الحُكْمُ ما حَكَمَ به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حَكَمَ به الآخر^(١).

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين

الأحاديث المختلفة، الحديث ١.

وقريبٌ منها خبر موسى بن أكييل^(١)، وداود بن الحصين^(٢).
والاستدلال بها من وجهين:

الوجه الأول: ما عن تقريرات الشيخ الأعظم رحمته الله، وهو: الملازمة بين الحكم والفتوى، فالمقبولة وإن كانت واردة في الحكم الفاصل للخصومة، إلا أنه للملازمة المذكورة تكون الفتوى كذلك أيضاً^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ٤٥: عن موسى بن أكييل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما.

قال: وكيف يختلفان؟

قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: ينظر إلى عدلتهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه».

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ٢٠: عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟
قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر.

(٣) قال عليه السلام في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٤٣: «لا يقال: إن ظاهر المقبولة هو اختصاصها بالقضاء - كما هو المصرح به في صدرها، حيث سأل الراوي عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث - فلا يستقيم الاستدلال بها في الفتوى.

لأننا نقول: أولاً: يتم المطلوب بالإجماع المركب؛ إذ لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأعم وتقليده، وإن احتمل عدم تحققه في العكس».

وفي الصفحة ٦٦٣ قال: «الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى، فكل من»

الوجه الثاني: أن يُدعى شمول الحكم بنفسه للحكومة، ببيان: أن الحكم وإن كان - اصطلاحاً - مقابلاً للفتوى، إلا أنه بحسب معناه العرفي شامل للفتوى، ويدل على عمومها لها في هذه النصوص: أن رفع الخصومة في الشبهات الحكمية يكون بنفس الفتوى وبيان الحكم، والظاهر أن المورد شبهة حكمية؛ وذلك لأن الحكمين اختلفا في الحكم من جهة استنادهما إلى حديثين مختلفين.

وفي كلا الوجهين نظرٌ وتأمل.

أما الوجه الأول: فلعدم ثبوت الملازمة بين الحكم والفتوى في جميع الجهات، والذي يشهد له عدم جواز الحكم بما يخالف الحكم الآخر، وجواز الفتوى بخلاف الفتوى الأخرى، وجواز ترفع المجتهدين إلى ثالث، وعدم جواز تقليدهما لثالث، ودعوى الإجماع المركب على الملازمة بين الرجوع إلى الأعلم والترافع عنده، غير ثابتة، مع أنه ليس في الرواية ما يدل على لزوم الترافع عند الأعلم، بل غاية ما تدل عليه أنه لو ترافعا عند الأعلم وغيره، وحكم كل واحد منهما بخلاف الآخر، فإن الأعلم يقدم، فالأعملية تكون من جملة المرجحات لإحدى الحجّتين على الأخرى، وبالتالي فالرواية تدل على جواز تقليد غير الأعلم في الجملة.

وأما الوجه الثاني: فلأن مورد هذه النصوص هو الحكم لا الفتوى، بقريئة أن المفروض فيها هو التنازع في الدين أو الميراث، وادعاء كل خلاف ما يدعيه صاحبه، ومن البين أن التنازع لا يكون إلا مع العلم - الأعم من العلم

» قال بتقديم حكم الأعلم قال بتقديم فتواه أيضاً.»

الوجداني أو التعبدى - فيكون هذا قرينة على نظر المقبولة للحكم الفاصل للخصومة .

ودعوى أن فصل الخصومة في صدر الإسلام كان بالفتوى ، ممنوعة ، بل الظاهر أنه كان بنقل الخبر؛ ولذا أمر عليه السلام بالرجوع إلى مرجحات الخبر .

الدليل الثاني: ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى والي مصر: « اِخْتَرِ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ ^(١) » ^(٢) .

وفيه:

أولاً: إنه مختص بباب الحكومة ، ولا يشمل الفتوى .

وثانياً: يتعين حمله على الاستحباب أو الإرشاد؛ لأنه عليه السلام قد أمر بتعيين الأفضل من كل بلد لتلك البلد ، وهذا غير مرتبط بمسألة تقليد الأعلام؛ إذ أن من يقول بوجوب الرجوع إلى الأفضل يقول بالرجوع إلى من كان الأفضل في جميع الأمصار ، لا في خصوص بلد المكلف .

مع أن لازمه أن مالك الأشتر رضي الله عنه هو الذي يباشر الحكومة بنفسه؛ لأنه قطعاً كان أفضل الناس في ذلك العصر ، لا أنه يقوم بنصب شخص يكون أفضل الرعية .

الدليل الثالث: إن فتوى الأفضل هي الأقرب للواقع من فتوى غيره ،

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥٩ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى ، الحديث ١٨ .

(٢) استند الشيخ الأعظم رحمته الله لهذا الدليل في (مطارح الأنظار): ٢: ٥٤٢ ، غير أنه في كتاب (القضاء والشهادات): ٥٤ قد تأمل في صلاحيته للتأييد فضلاً عن الدليلية .

فيجب الأخذ بها عند المعارضة قطعاً، لقضاء العقل الصريح بذلك^(١).

وقد أوردَ عليه المحقق صاحب الكفاية رحمته بمنع الصغرى والكبرى.

أما الصغرى: فلأن فتوى المفضول ربّما تكون موافقة لفتوى أحد العلماء المتقدمين الذي هو أكثر علماً وفضلاً من الحيّ الأفضل، فيكون قول المفضول أقرب إلى الواقع.

وأما الكبرى: فلأنه لم يُعلم أنّ الملاك في قبول قول الغير تعبداً هو القرب إلى الواقع؛ إذ لعله يكون ما هو في الفاضل والأفضل سيان، بحيث لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً^(٢).

ووقوفاً عند كلامه رحمته بمنع أولاً من منعه للصغرى؛ وذلك لأنّ الملاك للحجّية الفتوى ليس هو حصول الظنّ بالحكم، بل هو حصول الظنّ الحاصل ممّن تكون فتواه حجّة على المكلفين، وعليه فالأقربيّة الحاصلة من رأي الأفضل الميّت - غير الحجّة بحسب الفرض - أجنبيّة عمّا هو ملاك الحجّية.

وأما ما ذكره من منع الكبرى، فيمكن توجيهه: بأنّ من الجائز كون تمام الملاك للرجوع إلى العالم كونه عارفاً بالأحكام، ولا فرق بين أفراده من جهة كون بعضهم أعرف من بعض، ويمكن تقريب الفكرة بالشروط المعتبرة في القاضي، فإنّهم قد اعتبروا فيه الكتابة والبصر، إلّا أنّ كون بعض القضاة أجود خطأ من بعض وأبصر لا يقتضي تقديمه على الآخرين.

الدليل الرابع: الإجماع، الذي تقدّم عن المحقق الثاني رحمته دعواه على تعيين

(١) اعتمده الشيخ الأعظم رحمته في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٤٤، ٦٦٧، ودافع عنه.

(٢) كفاية الأصول: ٤٧٦.

تقليد الأعم (١).

وفيه: إنه لمعلومية مدرك المجمعين لا يصلح مثل هذا الإجماع لكشف قول المعصوم عليه السلام.

فالعمدة من الأدلة ما ذكرناه في المقام الأول.

أدلة جواز تقليد المفضول:

وفي مقابل ما عرضناه، فقد استدلل لجواز تقليد المفضول بعدة أدلة: الدليل الأول: إطلاق الأدلة من الكتاب الكريم - كآية النفر - والروايات الشريفة، كقوله عليه السلام: « ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا » (٢)، وقوله عليه السلام: « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه » (٣).

وقد أُجيب عن ذلك: بأنّ الإطلاقات غير شاملة لصورة الاختلاف في الفتوى؛ لأنّ الأصل في التعارض هو التساقط، فلا تشمل المطلقات المتعارضين.

(١) تمسك به الشيخ الأعظم عليه السلام في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٤٢، وعنه قال: « وهو الحجّة في مثل المقام الملحق بالفرعيّات، بل ولا يجوز الاجترار في الإفتاء في مثل هذه المسألة - التي بمنزلة الإفتاء في جميع الفقه - بخلاف المنقول من الأصحاب، كيف! ولا نرى منهم الاختلاف مع وجود ذلك فيما هو أهون من المقام، كما لا يخفى على من تتبّع فتاواهم، ولا وجه للوسوسة بعدم حجّية الإجماع المنقول في المقام كما عرفت، والتعليل الفاسد في كلام المجمعين ليس بضائر بعد الاتّفاق الكاشف، مع ما تعرف من صحّة التعليل ».

(٢) وسائل الشريعة: ١: ٣٤، الباب ٣ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٣) الاحتجاج: ٢: ٢٦٣.

وفيه: إنه قد حَقَّقنا في محلِّه أنَّ الأصل هو التخيير لا التساقط^(١)، مع أنَّه لو قلنا في سائر الموارد بالتساقط فلا نقول به في المقام؛ لما مرَّ من العلم بعدم خروج وظيفته عن إحدى الفتويين، فلا مناص عن الالتزام بالتخيير. فالحقُّ في الجواب عنه: أنَّ الآيات والروايات لم يُحرز كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

فإن قلت: إنَّ آية النفر تدلُّ على جواز تقليد المفضول؛ لأنَّ حمل الآية على تساوي النافرين في الفضيلة حملٌ على فردٍ نادر، وهذا لا يمكن الالتزام به.

قلت: حيث إنَّ الإفتاء في صدر الإسلام لم يكن إلَّا بما يفهم من ظاهر قول المعصوم عليه السلام، ولم يكن نظرهم دخيلاً، ولو كان بمجرد حمل المطلق على المقيد، ولأجل هذه الجهة لم يكن هنالك اختلاف بين النافرين، وعليه فلا يستفاد حكم مسألتنا من الآية.

الدليل الثاني: إطلاق ما ورد في الإرجاع إلى أشخاص معيَّنين، فإنَّه بإطلاقه يدلُّ على جواز الرجوع إليهم وإن كان غيرهم أعلم منهم. وفيه: ما عرفت سابقاً من أنَّ الإفتاء لما كان بنقل الرواية؛ لذلك لم يكن اختلاف بين الرواة، فلا يستفاد من ذلك حكم المسألة.

الدليل الثالث: استقرار سيرة الشيعة في عصر المعصومين عليهم السلام على الأخذ بفتاوى العلماء، مع العلم باختلافهم في العلم والفضيلة. وفيه: ما عرفت في الوجهين السابقين.

(١) زبدة الأصول: ٣: ٣٨٥.

الدليل الرابع: إنّ في الرجوع إلى الأعلم في جميع الأوقات عسراً وحرماً، وهو منفي في الشريعة المقدّسة.

وفيه: إنّ لازم هذا الوجه عدم وجوب الفحص فيما إذا لزم العسر ليس إلا، وأمّا ما لم يلزم منه ذلك، فهذا الدليل قاصر عن إثبات عدم اللزوم.

وبالجملة فإنّه لا يلزم من العمل بهذه الفتوى عسراً بطور كلي؛ ولذا ترى أنّ الفقهاء في أكثر الأعصار أفتوا بذلك، والناس عملوا بها، ولم يلزم العسر والخرج.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الأقوى هو تعيين تقليد الأعلم.

الشقّ الثاني: جوب الفحص عن الأعلم:

وتنقيحاً للبحث حول هذه المسألة يُقال: إنّ وجوب الفحص عن الأعلم تارة يكون في صورة العلم بالاختلاف في الفضيلة والفتوى، وأخرى في صورة الجهل بهما، وثالثة في صورة العلم بالاختلاف في الفتوى والجهل بالاختلاف في الفضيلة، ورابعةً بعكس ذلك.

الصورة الأولى: وجوب الفحص عن الأعلم، مع العلم بالاختلاف في الفضيلة والفتوى.

أمّا في الصورة الأولى: فلا ريب في وجوب الفحص عن الأعلم؛ لأنّ الحجّة هو رأي الأعلم، وقد اشتبه - بحسب الفرض - بغيره، فيكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة، فيجب تمييزه عمّا عداه.

ويشهد له - مضافاً إلى ذلك - قوله عليه السلام في رواية موسى بن أكيل: «ينظر

إلى عدلتهما وأفتقهما في دين الله، فيمضى حكمه»^(١)، ونحوه خبر داود بن الحصين^(٢)، فإنّ ظاهر ذلك وجوب الفحص والنظر.

الصورة الثانية: وجوب الفحص عن الأعلم، مع الجهل بالاختلاف في الفضيلة والفتوى.

وأما في الصورة الثانية: فيدلّ على وجوب الفحص عن الأعلم ما ذكرناه في الصورة الأولى.

ولكن قد استدّل على عدم وجوب الفحص بدليلين:

الدليل الأوّل: أصالة عدم تفاضل أحدهما على الآخر.

الدليل الثاني: أصالة البراءة عن وجوب الفحص.

ولنا نظرٌ في كليهما.

أما الأوّل: فلأنّه معارض بأصالة عدم تساويهما في الفضيلة، مع أنّه لا يثبت حجّية كلّ من الفتويين تخييراً؛ لأنّ موضوع التخيير هو تساوي المجتهدين، وهو بالنسبة إلى هذا يكون أصلاً مثبتاً، فتأمل.

وأما الثاني: فلأنّ الأصل إنّما يجري فيما إذا كان التكليف نفسياً مولوياً، وأما إذا كان عقلياً طريقيّاً فلا يجري، وفي المقام كذلك؛ لأنّ وجوب الفحص

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ٢٠. وقد جاء فيه: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر».

ليس وجوباً نفسياً مولوياً، بل هو وجوب بحكم العقل لتمييز الحجّة عن اللاحجّة.

الصورة الثالثة: وجوب الفحص عن الأعلم، مع العلم بالاختلاف في الفتوى، والجهل بالاختلاف في الفضيلة.

وأما في الصورة الثالثة: فعن الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ الأدلّة الأربعة الدالّة على لزوم تعيين الأعلم في صورة العلم بالاختلاف في الفضيلة والفتوى، هي نفسها تدلّ على وجوب الفحص في المقام، ومراده من الأدلّة الأربعة: الإجماع وبناء العقلاء والأصل والروايات^(١).

وما ذكره وإن كان بعضه قابلاً للمناقشة، إلاّ أنّه لا سبيل إلى المناقشة في بناء العقلاء، ويشهد له - مضافاً إليه - ما في خبري داود وموسى المتقدمين.

الصورة الرابعة: وجوب الفحص عن الأعلم، مع العلم بالاختلاف في الفضيلة، والجهل بالاختلاف في الفتوى.

وأما في الصورة الرابعة: فعن الشيخ الأعظم رحمته الله القول بالتخيير^(٢)، واستدلّ له بدليلين:

(١) مطارح الأنظار: ٢: ٥٥٠، وقد ذكر رحمته الله الروايات والأصل بالصرّاحة، حيث قال: «ويدلّ على الوجوب أمور: منها الأصل، حيث إنّ قبل الفحص لا يعلم البراءة، بخلافه بعد الفحص، فالواجب هو الفحص. ومنها قوله في رواية داود بن الحصين: (تنظر إلى أفقهما)، فإنّه في قوله: (تنظر) دلالة واضحة على وجوب الفحص».

وأما بناء العقلاء والإجماع فقد أوماً رحمته الله لهما بقوله: «مضافاً إلى كونه معمولاً به في جميع الطرق المتعارضة، ولعلّ وجوب الفحص موافق للقاعدة أيضاً».

(٢) مطارح الأنظار: ٢: ٥٤٩ و ٥٥٠.

الأول: إنّ المقتضي لحجّية كلّ من الفتويين موجود، وإعمال المرجّح لإحدهما إنّما هو بعد المعارضة، وهي غير محرزة في المقام، وعلى فرض عدم كفاية ذلك؛ فإنّ احتمال وجود المعارض يمكن نفيه بالأصل، فلا بدّ من القول بالتخيير.

الثاني: بناء العقلاء على عدم الفحص عن وجود المعارض ما لم يكن في معرض وجوده، وهذا في قبال بنائهم على الفحص عن المعارض عندما يكون في معرض ذلك، كما هو الحال في الأخبار.

ويردّ على الأوّل: أنّ أدلّة التقليد - بعد ملاحظة المقيد - تدلّ على جواز تقليد من لا أعلم منه واقعاً، لا من لم يُحرز وجوده الأعلّم منه، والأصل المذكور لا يصلح لإثبات هذا العنوان المأخوذ في موضوع أدلّة التقليد.

كما ويرد على الثاني: أنّ بناء العقلاء إنّما هو على عدم الفحص عن وجود المعارض فيما إذا لم يكن في المعرض، لا على عدم معارضية الموجود، والمقام من قبيل الثاني، فتأمّل جيّداً.

فالأظهر هو لزوم الفحص في هذه الصورة أيضاً.

[مسألة: ١٣] إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما، إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع^(١).



تقديم الأروع عند التساوي:

لو تساوى المجتهدان في الفضيلة، وكان أحدهما أروع من الآخر، فقد بنى غير واحدٍ من الأصحاب على تعيّنه، كما هو ظاهر المنقول عن النهاية والتهذيب وغيرهما^(٢)، بل هو المشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم^(٣)، وعن بعضهم دعوى الإجماع عليه^(٤).

وقد استدّل له:

١ - بالإجماع.

٢ - وبالمرسل القائل: «إنّ الفتيا لا تحلّ إلا لمن كان أتبع أهل زمانه لرسول

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «إذا كان أروع في الفتوى، وأمّا الأورعيّة في العمل فهي لا توجب التعيين».

(٢) حكاها عنهما الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٤٨، فقال: «هل اللازم هو الأخذ بالأروع عند تساويهما في العلم والفضيلة؟ أو يتخيّر بينهما؟

قولان، ظاهر المنقول من النهاية والتهذيب والذكرى والدروس والجعفرية والمقاصد

العلمية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للفاضل الصالح هو الأول، وهو الأقوى».

(٣) و (٤) الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري رحمته الله: ٨٣.

الله ﷺ» (١).

٣ - وبما في المقبولة من تقديم الأورع، حيث قال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما» (٢).

٤ - وبأن فتوى الأورع أقرب إلى الواقع، فتقدم عند التعارض بحكم العقل.

٥ - وبأصالة الاحتياط؛ فإن فتوى الأورع مقطوعة الحجية، بخلاف غيره. وفي الكل نظرٌ عدا الأخير، وإليك البيان:

أما الأول: فلمعلومية مدرك المجمعين؛ ولأجل هذه الجهة لا يكون مثل هذا الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

وأما الثاني: فلأنه ضعيف السند؛ لإرساله، مضافاً إلى أن الرسالة - لو أغمضنا عن سندها - إنما تدلّ على اعتبار الأورعية في أصل التقليد، لا في مورد التعارض، ولم يقل بهذا أحد.

وأما الثالث: فلما مرّ من أن المقبولة واردة في الحكم الفاصل للخصومة، ولا ربطاً لها بالفتوى، مضافاً إلى أنها إنما تدلّ على مرجحيتها بعد الحكم بالخلاف، ولا تدلّ على اعتبارها بمجرد الاختلاف، كما تقدم.

(١) مستدرک الوسائل: ١٧: ٣٤٣، الباب ١٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. والحديث وإن اشتهر نقله في مجاميع الفقه بالصياغة المذكورة في المتن، غير أن صياغته في المصدر تختلف قليلاً، فهي: «ولا تحلّ الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق، إلا لمن كان أتبع الخلق من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي ﷺ».

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ١.

وأما الرابع: فلما تقدّم من عدم تامة هذا الوجه؛ إذ لعلّ الملاك لحجّة الفتوى ليس هي الأقربيّة إلى الواقع.

وأما الأخير: فالحقّ هو التفصيل؛ إذ الأورع قد يكون أورع في الفتوى، بأن يبذل جهده ووسعه أزيد من غيره، وقد يكون أورع في العمل، من دون أن يكون لورعه مساس بالاستنباط.

وأصالة الاحتياط هي المحكّة في الصورة الأولى؛ إذ لا إطلاق في البين يمكن التمسك به لإثبات جواز تقليد كلّ منهما، وهو واضح.

وأما الصورة الثانية: فليست مجرى لأصالة الاحتياط؛ لأنّ ملاك حجّة فتوى الأورع - في هذه الصورة - ليس أقوى من ملاك حجّة فتوى الآخر، ولا يحتمل ذلك فيه، ومعه لا مورد للأصل، سيّما بعد ثبوت بناء العقلاء على التخيير، غير أنّ الغالب هو التلازم بين الأورعيّة في مقام العمل والأورعيّة في مقام الاستنباط.

[مسألة: ١٤] إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل ، يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم^(١) ، وإن أمكن الاحتياط .



والوجه في جواز الأخذ من غير الأعلم في مفروض المسألة: أنّ الأعلم ليس له رأي في المقام ، وليس عالماً بالحكم ، فيصح الرجوع إلى غيره؛ لصدق عنوان العالم والفقير عليه ، فيكون المقتضي لجواز تقليده موجوداً ، كما أنّ المانع عنه - وهو رأي الفقيه الأعلم - مفقود .

ولكنّ جواز التقليد في الفرض مشروطٌ بمراعاة الأعلم فالأعلم .

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «مع رعاية الأعلم منهم فالأعلم» .

[مسألة: ١٥] إذا قلّد مجتهداً كان يُجوزُ البقاء على تقليد الميِّت ، فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بل يجب الرجوع إلى الحيِّ الأعلم في جواز البقاء وعدمه .



لزوم الرجوع إلى الحيِّ في تقليد الميِّت :

موضوعُ هذه المسألة يحتلُّ أحد احتمالين :
الاحتمال الأول : أن يكون المكلف قد قلّد المجتهد في خصوص مسألة جواز البقاء على تقليد الميِّت .

الاحتمال الثاني : أن يكون المكلف قد قلّد المجتهد في سائر المسائل العمليّة التي يبتلى بها المكلف ، وكانت إحدى مسائله مسألة جواز البقاء على تقليد الميِّت .

وعلى كلا التقديرين ، فإنّه في مسألة جواز البقاء لا كلام في لزوم الرجوع إلى الحيِّ ؛ وذلك لأنّه لو رجعَ فيها إلى الميِّت لكانَ قد قلّده تقليداً ابتدائياً - إذ التقليد كما قدّمنا هو العمل استناداً إلى فتوى المجتهد ، والمفروض أن المكلف لم يعمل بهذه المسألة إلا بعد موت المجتهد ، فيكون تقليده له ابتدائياً - وقد عرفت سابقاً عدم جواز الرجوع إليه ابتداءً^(١) .

(١) وسيأتي البحث حول بعض ما له ارتباط بهذه المسألة ضمن المسألة ٦١ ، فلاحظ .

[مسألة: ١٦] عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل^(١)، وإن كان مطابقاً للواقع.



حكم عمل الجاهل المقصر الملتفت:

تقدّم في المسألة السابعة حكم العمل الواقع بلا اجتهاد ولا تقليد، ما لم تنكشف موافقته للواقع أو لفتوى المجتهد، وهذه المسألة مسوقة لبيان حكم ذلك العمل إذا انكشفت مطابقته للواقع أو لفتوى المجتهد. فالكلام - على ضوء ذلك - يقع في موردين:

المورد الأول: ما لو انكشفت مطابقة العمل للواقع.

وقد أفتى السيّد الماتن رحمته الله تبعاً للمشهور ببطلان عمل المقصر الملتفت حتى وإن انكشفت مطابقته للواقع.

وحقّ المقال أن يقال: إنّ الحكم بالصحة في غير العبادات من الواضحات؛ إذ المفروض أنّ المكلف أتى بالعمل مطابقاً للواقع بجميع حدوده وقبوده،

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه الشريف: «الأظهر هي الصحة في صورة المطابقة للواقع إذا حصل منه قصد القرية، أو كان العمل ممّا لا يعتبر فيه القرية، وفي صورة المطابقة لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً».

وليست الصحة إلا ذلك.

وأما في العبادات: فإنّ الجاهل إذا كان قاصراً أو مقصراً غير ملتفت، فالقول بالصحة واضح أيضاً؛ لأنّه قد أتى بالعمل بجميع قيوده مضافاً إلى المولى.

وأما المقصر الملتفت: فقد استدلّ على بطلان عمله بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع.

الوجه الثاني: إنّ الشكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به يحول دون التقرب به.

الوجه الثالث: إنّ من قصد الاقتصار على إتيان أحد الفعلين لم يقصد امتثال الأمر الواقعي على كلّ تقدير، بل هو قاصد لإتيانه على أحد التقديرين، وهذا غير كافٍ في العبادة.

الوجه الرابع: إنّ الإطاعة الاحتمالية في طول الإطاعة العلمية، فمع إمكان إتيان العمل مع الجزم بالأمر لا يصحّ إتيانه باحتيال الأمر.

ولنا نظرٌ في جميع هذه الوجوه.

أما الأول: فلأنّه ليس إجماعاً تعديياً؛ لكونه محتمل المدركية، إن لم يكن معلوم المدرك.

وأما الثاني: فلأنّ أقصاه أنّ الشاكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به لا يتمكن من إتيان المأمور به بداعي الأمر الجزمي، ولكنّه يتمكن من إتيان الفعل بداعي احتمال الأمر.

وأما الثالث: فلأنّ إتيان الفعل بداعي احتمال الأمر كافٍ في تحقّق العبادة؛

لأنّ المفروض أنّه فيها لا يعتبر أزيد من إتيان الفعل مضافاً إلى المولى.
ومن ذلك يظهر الجواب عن الوجه الرابع أيضاً، فالأظهر هو الحكم
بالصحة على هذا التقدير.

المورد الثاني: ما لو انكشفت مطابقة العمل لفتوى المجتهد.

والنقطة الجديدة بالذكر هي: أنّ المناط هل هو بمطابقة العمل لفتوى المجتهد
الذي قلده بعد العمل؟ أو لرأي المجتهد الذي كان يلزمه تقليده حال العمل؟
أو مطابقتها لهما معاً؟ أو تكفي المطابقة لأحدهما؟
وجوه وأقوال.

والتحقيق: أنّ عمل المكلف إن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد
العمل صحّ عمله بلا إشكال؛ وذلك لأنّ التقليد طريق إلى الواقع، فبعد
مطابقة عمله لفتوى من تجب عليه متابعتة، يكون عمله مطابقاً للواقع بحسب
الطريق، فلا بدّ من القول بالصحة.

وإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد - الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل -
ومخالفاً لرأي المجتهد الذي قلده بعده: فإن كان المورد من موارد الحكم
بالإجزاء - لو فرض الإتيان بالعمل على وفق فتواه مستنداً إليه، على ما
سيأتي تفصيل القول فيه - حُكِم بالصحة في المقام؛ وذلك لأنّه قد أتى بالعمل
على وفق فتوى من تكون فتواه حجة عليه في تلك الحال، وعدم علم
المكلف بمطابقة عمله لفتواه لا يضرّ، بعد كون تلك الأحكام منجزة في حقّه
على كلّ حال.

ومن ذلك يظهر الحال فيما لو كان عمل المكلف مطابقاً لفتوى المجتهد - الذي
كان يجب عليه تقليده حال العمل - وموافقاً أيضاً لرأي المجتهد الذي

قلده بعده ، فإنه يكون صحيحاً بالأولوية القطعية .
 فتحصل : أن الأقوى هو الحكم بالصحة إذا طابق عمل المكلف فتوى أحد
 ذينك المجتهدين^(١) .

(١) وقد لخص سماحة الأستاذ (دام ظلّه) هذا المطلب - في (زبدة الأصول) ٣ : ٤٢٢ - في
 سطور قليلة ، فقال : « وإن انكشفت موافقته للواقع ، أو لما هو وظيفته صحّ ؛ لفرض الإنيان
 بالوظيفة ، فالصحة وسقوط الأمر حينئذٍ من القضايا التي قياساتها معها ، كما أنه لا إشكال
 في الصحة إذا انكشفت موافقة عمل الجاهل قبل التقليد للواقع على فتوى كلا المجتهدين ،
 أي : الذي كان يجب الرجوع إليه حال العمل ومن يجب الرجوع إليه فعلاً .
 إنّما الكلام في موردين :

الأول : فيما إذا انكشفت موافقته لفتوى من كان يجب عليه الرجوع إليه حال العمل ،
 مع عدم مطابقته لفتوى المجتهد الفعلي أو مخالفته لها .
الثاني : فيما إذا انكشفت موافقته لفتوى المجتهد الفعلي ، ومخالفته لفتوى المجتهد
 الأول .

والأظهر هي الصحة فيهما ؛ فإنّ متعلّق رأي المجتهد الفعلي هو الحكم الكلي ، والتقليد
 طريق إليه ، فبعد مطابقة عمله لفتوى من يجب الرجوع إليه ، يكون عمله مطابقاً للواقع
 بحسب الطريق ، كما أنّ عمله إن كان مطابقاً لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل
 كان عمله مطابقاً للحجّة ؛ إذ لا يعتبر في الموافقة للحجّة العلم بالمطابقة ولا الاستناد إليها ،
 وتام الكلام في مبحث الاجتهاد والتقليد .»

[مسألة: ١٨] الأحوط^(١) عدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل^(٢).



في هذه المسألة يوجد قولان: أحدهما بالجواز والآخر بعدمه ، وقد استدلل للقول بعدم الجواز - وهو القول الذي اختاره السيّد الماتن رحمته الله احتياطاً - مضافاً لأصالة التعيين: فحوى ما وردَ في باب الجماعة المتضمّن للنهي عن تقديم غير الأفضل على الأفضل^(٣).

وفيه: إنّ النهي في مورده محمول على التنزيه ، فدلالة الفحوى - لو تمت - لن تفيد أكثر من الكراهة ، على أنّها غير تامّة .

وقد استدلل للجواز: بأنّ جميع الآراء في صورة الاتفاق حجة ، وعليه فكما يجوز التقليد مستنداً إلى رأي الأفضل كذلك يجوز مستنداً إلى رأي المفضول .

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل الأقوى» .

(٢) وأمّا المسألة السابعة عشر ، وهي: «المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة ، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار ، وأجود فهماً للأخبار ، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً ، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط» فقد خلى الكتاب من البحث حولها ، وجدير بالذكر أنّ سماحة الأستاذ (دام ظله) لم يعلّق عليها أيضاً ضمن تعليقه الشريفة على العروة الوثقى ، ممّا يعني موافقته للماتن فيها .

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٣٤٦ ، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة ، باب استحباب تقديم الأفضل الأعلم الأفقه ، وعدم التقدّم عليه .

وفيه: إنّ ذلك فرع حجّية الجميع، وهي أوّل الكلام؛ إذ الآراء المتعدّدة ليست كالأخبار المتعدّدة، فإنّ مقتضى للحجّية في جميع الأخبار - إذا تعدّدت - موجود، وعند التعارض تُرفع اليد عن بعضها للتّناع، وأمّا الآراء المتعدّدة فإنّها وإن توافقت ليست كذلك؛ لأنّه لا دليل على حجّية رأي غير الأعم بمعيّة رأي الأعم، بل مقتضى الدليل هو تعيين حجّية رأي الأعم فقط، وعليه فرأي المفضول ليس حجّة ليعتمد عليه حتّى في المسألة التي يوافق رأيه رأي الأفضل.

ولكن لا يخفى عليك: أنّه بعد ما اخترناه من أنّ التقليد هو العمل لا الالتزام، لا تبقى ثمرة لهذا البحث في صورة تطابق فتوى غير الأعم لفتوى الأعم، ووقوع عمل المكلف مطابقاً لرأيها معاً؛ إذ أنّ منجزية الفتوى ومعدّريتها لا توجب حدوث عنوان قصدي في العمل، بحيث يجب قصده. وعلى هذا فتقليد الأفضل دون المفضول لا يتصور.

[مسألة: ١٩] لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم،
كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم.



أمّا عدم الجواز في الشقّ الأوّل من المسألة فوجهه: عدم صدق عنوان
(العالم) أو (الفقيه) ونحوهما من العناوين المسوّغة للتقليد على غير المجتهد،
وأمّا الوجوب في الشقّ الثاني منها فوجهه: الوجوب العقلي القاضي بلزوم
التقليد، فيما لو لم يكن المكلف مجتهداً أو محتاطاً، كما تقدّم.

[مسألة: ٢٠] يُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وَعَلِمَ باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين^(١) من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة أخرى من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم .
وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البيئة غير المعارضة ، أو الشياع المفيد للعلم .



طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية:

حاصل ما أفاده السيّد الماتن رحمته في هذه المسألة: أنّ هنالك طريقتين لإثبات اجتهاد المجتهد أو أعلميته ، أحدهما: العلم الوجداني ، ولا كلام في حجّيته ، والآخر هو: البيئة الشرعية ، والتي تعني شهادة رجلين عدلين ، وهذا ما يحتاج لإقامة الدليل على حجّيته ، والأدلة التي أقاموها على حجّية البيئة مطلقاً أربعة:

الدليل الأوّل: الإجماع.

(١) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): « بل العدل الواحد ، وكذا الأعلمية تُعرف

الدليل الثاني: الاستقراء^(١).

الدليل الثالث: فحوى ما يدلّ على حجّيتها في باب المرافعات من الأموال والدماء والفروج وغيرها.

الدليل الرابع: موثقة مسعدة بن صدقة: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ، أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ أَوْ قُفْرًا، أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^(٢).

بدعوى أنّ البيّنة قد جعلت غايةً للحليّة كلّ شيء، حتى ولو كانت الحليّة مستندة إلى اليد أو الاستصحاب، فتدل على حجّيتها بقولٍ مطلق.

وفيه: إنّ البيّنة - كما هو معناها اللّغوي - هي الدلالة الواضحة^(٣)، وبهذا المعنى استعملت في الآيات القرآنيّة الكريمة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا

(١) فسره (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٤ : ٧٩ بقوله: «إنّ التّبّع في الموارد التي حكم الشارع باعتبارها فيها، يوجب الاطمئنان بأنّها طريق شرعي لإحراز الموضوعات الخارجيّة مطلقاً».

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام ولا في الطاعات، الحديث ٤.

(٣) قال شيخ الطائفة الطوسي (أعلى الله درجته) في (التبيان): ١٠ : ٣٨٨: «البيّنة يعني الحجج الظاهرة التي يتميّز بها الحقّ من الباطل، وهي من البيّنونة وفصل الشيء من غيره، فالنبي صلّى الله عليه وآله حجّة وبيّنة، وإقامة الشهادة العادلة بيّنة، وكلّ برهان ودلالة فهو بيّنة».

عيسى ابن مريم البيّنات ﴿١﴾ وغيرها من الآيات، وحملها في الرواية على الاصطلاح الجديد - وهو شهادة العدلين - يحتاج إلى دليل مفقود.

ولا يرد عليه: أنّ حمل الرواية على هذا المعنى يتنافى مع جعل الاستبانة فيها في مقابل البيّنة؛ وذلك لأنّ الاستبانة هي ظهور الشيء من قبل نفسه، بينما البيّنة هي الظهور بواسطة الدليل، فيصح التقابل بينهما (٢).

شرط حجّية البيّنة:

ومما يجدر الالتفات إليه: أنّ حجّية البيّنة على الإطلاق مشروطة بعدم معارضتها ببيّنة أخرى؛ لأنّ الأصل عند تعارض الأصلين - فيما إذا لم يمكن التخيير في المسألة الفرعية، كما في المقام - هو التساقط، حتّى ولو كان أحد الطرفين أكثر عدداً؛ وذلك لأنّ الترجيح بالأكثرية يختصّ بباب المرافعة عند القاضي فقط، والتعدّي عنه يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

نعم، إذا كانت إحدى البيّنتين مثبتة والأخرى نافية، وكان مستند البيّنة النافية هو الاستصحاب، بينما مستند البيّنة المثبتة هو العلم الوجداني، فإنّ

(١) البقرة ٢: ٨٧، ٢٥٣.

(٢) من الملفت أنّ سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) قد اقتصر على مناقشة الاستدلال بالموثّقة، وأغض عن مناقشة الإجماع والاستقراء، وما هذا إلّا لما سببني عليه قريباً من كفاية شهادة الثقة في الموضوعات ولو كان واحداً، ممّا يوجب اعتبار شهادة العدلين بالأولوية، على أنّ الدليل الأوّل - وهو الإجماع - قد تقدّمت منه المناقشة فيه غير مرّة بعدم كونه إجماعاً تعبدياً؛ ولذا لما ذكره في (فقه الصادق): ٨: ٢٤٩ كأحد أدلّة حجّية البيّنة، عقّب عليه بقوله: «منها: الإجماع، وقد مرّ ما فيه مراراً»، وأما الإستقراء - لو سلّم بثبوت صغراه - فليس يفيد شيئاً؛ لعدم إمكان الجزم بوحدة الملاك في جميع موارد الاستقراء.

البيّنة الثانية هي المقدّمة، والوجه في ذلك واضح.

كفاية إثبات الاجتهاد بشهادة الثقة الواحد:

والذي نراه كفاية شهادة الواحد الثقة لإثبات كلّ من الاجتهاد والأعلميّة؛ لأنّ ما دلّ على حجّيّة خبره في الأحكام - من بناء العقلاء وسيرة المتشرّعة وآية النبأ - يدلّ على حجّيّته في الموضوعات مطلقاً.

ويمكن أن يستدلّ لحجّيّة خبره في الموضوعات أيضاً بجملة من الروايات الواردة في الأبواب المنفردة، كالأخبار الدالّة على ثبوت الوقت بأذان الثقة العارف بالوقت^(١)، وما دلّ على جواز وطء الأمة إذا كان البائع عادلاً، وأخبر باستبرائها^(٢)، إلى غير ذلك من النصوص^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٣٧٨، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، باب جواز التعويل في أول الوقت على أذان الثقة.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٦٠، الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان، باب سقوط الاستبراء عن الصغيرة واليايسة ومن أخبر الثقة باستبرائها، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٩: ١٦٢، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث ١: عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل وكلّ آخر على وكالة في أمر من الأمور، وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل، فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة. فقال: إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكلّ فيه قبل العزل، فإنّ الأمر واقع ماضٍ على ما أمضاه الوكيل، كره الموكل أم رضي.

قلت: فإنّ الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم العزل أو يبلغه أن قد عزل عن الوكالة، فالأمر على ما أمضاه؟

قال: نعم.

قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر، ثمّ ذهب حتّى أمضاه لم يكن «

فالأظهر حجّية خبر الواحد الثقة في الموضوعات مطلقاً، إلا في الموارد الخاصة التي نهضَ الدليل فيها على اعتبار التعدّد.

مناقشة الاستدلال على عدم حجّية خبر الثقة في الموضوعات:

واستدلّ لعدم حجّيته في الموضوعات بموثّق مسعدة بن صدقة المتقدّم، بدعوى أنه بعمومه يدلّ على أنّ الحجّة في إثبات الموضوعات هي البيّنة والعلم الوجداني لا غير، فيكون بالنسبة لبناء العقلاء رادعاً، وبالنسبة لمفهوم آية النبأ مقيداً؛ لأنّ دلالة الرواية بالعموم ودلالة الآية بالإطلاق، وقد حقّق في محلّه أنّ ما تكون دلالاته بالعموم مقدم على ما كانت دلالاته بالإطلاق. وفيه:

أولاً: ما عرفت من أنّ المراد بالبيّنة معناها اللغوي، وهو الحجّة والدليل، لا معناها الاصطلاحي.

وثانياً: إنّ خبر الواحد إذا صار حجّة بمقتضى الأدلّة يصير سبباً للاستبانة بالحكومة، فيشمله صدر الموثّق، وذكر البيّنة بعده - على هذا - إنّما هو من قبيل ذكر الخاصّ بعد العام^(١).

» ذلك بشيء؟

قال: نعم، إنّ الوكيل إذا وكلّ ثمّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافه بالعزل عن الوكالة.»

(١) وقد صاغ سماحة سيدي الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ٣: ١٣٣ هذا الجواب بصياغة أخرى اشتملت على ما لم تشتمل عليه صياغة المقرّر رحمته، وهي: «إنّه بناءً على ما هو الحقّ المتقدّم في محلّه من أنّ مفاد دليل حجّية الخبر جعل ما ليس علماً وظهوراً علماً، يصير خبر الواحد بمقتضى مفهوم الآية من مصاديق الاستنباط بالحكومة، ويشمله»

وثالثاً: إنّه لو سلّمت دلّالته على عدم حجّية خبر الواحد، فإنّما هو فيما إذا كان معارضاً باليد أو الاستصحاب - كما هو مورد الموثّق - وهذا لا يلازم عدم حجّيته فيما لا معارض له^(١).

وإذا عرفت جميع ما ذكرناه تعرف أنّ الاجتهاد والأعلمية يثبتان بخبر العدل الواحد، بل بمطلق خبر الثقة.

« الشقّ الأوّل المذكور في الموثّق، فإن قيل: على هذا يلغو ذكر البيّنة، أجبنا عنه: بأنّها إنّما ذكرت للتنبيه على حجّيتها، مع أنّ ذكرها من قبيل ذكر الخاص بعد العامّ. »

(١) وزاد سماحة السيّد الأستاذ (دامت ظلّاه) في (زبدة الأصول): ٣: ١٣٤ جواباً رابعاً لم يذكره في المقام، وهو: « عدم تسليم تقدّم ما دلّالته بالعموم على ما تكون دلّالته بالإطلاق، بل يعامل معهما معاملة المتعارضين، وحيث إنّ أحد طرفي التعارض الآية الشريفة، فلا وجه للرجوع إلى المرجّحات غير الموافقة للكتاب، فيقدّم الكتاب، وقد استوفى (دام ظلّه) البحث مفصّلاً حول هذه الجهة ضمن أبحاث التعادل والتراجيح، في خاتمة كتابه (زبدة الأصول) ٤: ٣٨٧، فليطلب هناك.

[مسألة: ٢١] إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيّنة، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما^(١) تعيّن تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يُقدّم، كما إذا علم أنّهما إمّا متساويان أو هذا المعيّن أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.



وظيفة المكلف عند عدم إمكان إثبات الأعلمية:

إذا كان هنالك مجتهدان، ولم يمكن إثبات أعلمية أحدهما، لا بالعلم الوجداني، ولا بالعلم العادي، ولا بالبيّنة، ولا بشهادة الثقة، فتارة تُحتمل أعلمية كلٍّ منهما وأفضليته على الآخر، وأخرى تُحتمل أعلمية أحدهما ولا تُحتمل أعلمية الآخر.

أمّا في الصورة الأولى: فحيث أنّ الحجّة هي رأي الأعلّم، وقد اشتبه في المقام، ويحتمل كونه كلّاً منهما، فلا بدّ من الأخذ بأحوط القولين، من غير فرق بين احتمال تساويهما وعدمه، ولكنّ الظاهر هو الاتفاق على عدم لزوم هذا الاحتياط، بل له الأخذ برأي أيّهما شاء.

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «ولم يحتمل أعلمية الآخر».

وأما في الصورة الثانية: فيكون ذلك من دوران الأمر بين التعيين والتخير، والمتعين فيها هو الأخذ بفتوى من تُحتمل أعلميته، كما تقدّم ذلك غير مرّة.

[مسألة: ٢٢] يشترط في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، والرجوليّة، والحرّيّة على قول^(١)، وكونه مجتهداً مطلقاً^(٢)، فلا يجوز تقليد المتجزّي، والحياة، فلا يجزي تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء كما مرّ^(٣)، وأن يكون أعلم، فلا يجوز على الأحوط^(٤) تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولداً من الزنا، وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا^(٥)، وطالباً لها، ومكبّاً عليها، مُجداً في تحصيلها، ففي الخبر: «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ، حَافِظاً لِدِينِهِ، مُخَالَفاً لِهَوَاهُ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ».



شرائط المفتي:

الشرط الأول: البلوغ.

ويدلّ على اعتباره - مضافاً إلى الإجماع^(٦) - أنه لا يُطمئن باستنباطه عن

- (١) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «ضعيف».
- (٢) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «لا يعتبر ذلك».
- (٣) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «قد مرّ أنّ الأظهر عدم الجواز».
- (٤) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل الأقوى».
- (٥) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «على نحوٍ يوجب سلب عدالته».
- (٦) قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في (الاجتهاد والتقليد): ٥٧ معدداً شرائط المفتي: «

المدرک، ولا بافتائه بما استنبط، ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك كله ولو تعبدًا.
وبعبارة أخرى: بعد عدم وجود الرادع لغير البالغ لا شرعاً ولا عرفاً، فلا
طريق لنا لإحراز عدم خيانتته وكذبه ولو تعبدًا.
وقد استدلوا لاعتباره:

١ - بقول الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا،
فاجعلوه بينكم»^(١).

٢ - وبأنه محجور التصرف، والقلم مرفوع عنه، وموّلٍ عليه، وعمده
خطأً.

٣ - وبأن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الإلهية، فلا يكون قابلاً
لتصديده.

ولنا نظرٌ في الكلّ.

أمّا الأوّل: فلأنّه - مضافاً إلى وروده في باب القضاء، وإلى أنّه محمول على
الغالب - إنّما يظهر منه إرادة الرجل مقابل المرأة، لا مقابل الغلام.
وأمّا الثاني: فلأنّه وجه استحساني لا يصلح أن يكون مدركاً للحكم
الشرعي، كيف ومنصب النبوة والإمامة أعظم من منصب الإفتاء، ومع ذلك

«البلوغ، والعقل، والإيمان، ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة»، وقد استظهر الأعلام عليه السلام
من نفيه للإشكال عن اعتبار الثلاثة أنّها محلّ التسالم؛ إذ لو لم تكن كذلك لم يمكنه الجزم
بها، وأمّا المحقق الأصفهاني عليه السلام في (الاجتهاد والتقليد): ٦٨ فقد صرح بالتسالم، حيث
قال بعد ذكر ما يُعتبر في المفتي ومنه البلوغ: «ولولا التسالم على الكلّ من الكلّ لأمكن
المناقشة في الكلّ».

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

فقد حازهما الصبيّ من غير أن يتنافى ذلك مع عظمتها^(١).

الشرط الثاني: العقل.

ومما ذكرناه في اعتبار شرط البلوغ يظهر اعتبار شرط العقل، فلا نعيد، مضافاً إلى أن الأدلة المسوقة للتقليد - التي تقدّم الحديث عنها مفصلاً - لا شكّ في أنّ موضوعها خصوص العالم العاقل، فاعتبار العقل في غاية الوضوح.

الشرط الثالث: الإيمان.

ويدلّ على اعتباره إجماع السلف والخلف^(٢)، وعدم إحراز عدم الخيانة من غير المؤمن - سيّما مع العلم باعتماده لبعض الظنون غير المعتبرة، كالمقياس

(١) لا يخفى أنّ المقرّر (رحمه الله تعالى) قد دمج بين الوجهين: الثاني والثالث، وأجاب عنهما بجواب واحد، مع أنّ كلّ واحد من الوجهين يمتاز بنكته تختلف عن نكته الوجه الآخر، وما ذكره جواباً عن الوجه الثاني يختصّ - بحسب فرزنا للوجوه - بالوجه الثالث، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد حصل من قبل منضدّ حروف الكتاب، وسقط الجواب عن الوجه الثاني سهواً، كما يحصل كثيراً.

وكيف كان، فإنّه من الممكن أن يُجاب عن الوجه الثاني من خلال إفادات سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه الشريف) المتناثرة في موسوعته الفقهيّة، فيقال: بأنّه أجنبيّ عن المقام؛ إذ كون الصبيّ محجور التصرف لا يفيد أكثر من الحدّ من تصرفاته الاعتباريّة - كما في (فقه الصادق): ٢٠: ٩٤ - ومن الواضح عدم شمول ذلك لمسألة التقليد، وكون القلم مرفوعاً عنه إنّما يُراد به رفع المؤاخذه عن أفعاله وتروكه - كما في (فقه الصادق): ١: ٣٨٤ - وهذا لا يقتضي بطلان آرائه وفتاواه وبطلان تقليده، وأمّا كونه مولّى عليه - كما في (فقه الصادق): ٢٥: ١٧ - فهو لا يوجب سلب أفعاله وأقواله، كما أنّ خطأيّة عمده مختصة بباب الجنائيات - كما في (فقه الصادق): ٩: ٢٤٧ - فلا علاقة لها بباب التقليد.

(٢) قال المحقّق القميّ رحمته الله في (القوانين): ٤: ٥١٤: «والظاهر أنّ اشتراط الإيمان إجماعي».

والاستحسان وسدّ الذرائع - كما أشار إليه الإمام أبو الحسن الكاظم عليه السلام فيما كتبه لعلي بن سويد: «لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»^(١).

بل يمكن جعل هذا الخبر دليلاً مستقلاً، بتقريب: أنه يدلّ على أنّهم لما خانوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله لم يجوز أخذ معالم الدين منهم، ولو كانوا غير خائنين في نقل الخبر.

الشرط الرابع: العدالة.

ويشهد له - مضافاً إلى الإجماع، وعدم الأمن من كذب غير العادل وخيائته - خبر الاحتجاج المروي في المتن.

الشرط الخامس: الرجوليّة.

ويدلّ على اعتبارها: الإجماع المنقول^(٢)، وقول الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً،

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، الحديث ٤٢.

(٢) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٣: ٦٢، وفيها قال شرحاً لقول الشهيد الأوّل عليه السلام:

(وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء): «وهي البلوغ والعقل والذكورة

والإيمان والعدالة وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة والحريّة والبصر على الأشهر».

فتحاكموا إليه»^(١)، فإنه وإن كان وارداً في باب القضاء إلا أنه بعدم القول بالفصل يعمُّ المفتي.

الشرط السادس: الحرّية.

ولم أجد عاجلاً ما يمكن الاستدلال به على اعتبارها، والأظهر عدم اعتبارها؛ لعموم بناء العقلاء.

الشرط السابع: الاجتهاد المطلق.

الشرط الثامن: الحياة.

الشرط التاسع: الأعلمية.

وقد تقدّم الحديث حول هذه الشروط الثلاثة مفصلاً خلال الأبحاث السالفة، فلانعيده في المقام.

الشرط العاشر: طهارة المولد.

والشاهد على اعتباره: فحوى ما دلّ على اعتباره في إمام الجماعة^(٢)؛ لكون منصب الإفتاء أهمّ من منصب إمامة الجماعة قطعاً.

الشرط الحادي عشر: عدم الإقبال على الدنيا.

ومحصّل الكلام حوله: أنّ الإقبال على الدنيا إن كان منافياً للعدالة،

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) راجع الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة من (وسائل الشيعة) ٨: ٣٢١، فقد تضمّن عدّة من الروايات الدالة على اعتبار طهارة المولد في إمام الجماعة، نظير معتبرة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا».

فاعتبار العدالة مغني عن اعتباره، وإلا فلا دليل عليه. وخبر الاحتجاج لا يظهر منه اعتبار أزيد من العدالة؛ إذ المراد من صيانتها لنفسه حفظها عند الابتلاء بالمعاصي، كما أن المراد من مخالفة الهوى مخالفته له عند التعارض بينه وبين إزام الشارع، ويرشد إلى ذلك قوله عليه السلام: «إذا رأيتم العالم محباً لدنياه، فاتهموه على دينكم»^(١)، فتدبر.

(١) الكافي: ١: ٤٦، كتاب العقل والجهل، باب المستأكل بعلمه، الحديث ٤.

[مسألة: ٢٣] العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات^(١)، وتُعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً^(٢)، وتثبت بشهادة العدلين^(٣)، وبالشياع المفيد للعلم.



وتحقيق القول في هذه المسألة يقتضي التكلّم في ثلاث مقدّمات:

مفهوم العدالة

المقام الأوّل: بيان مفهوم العدالة.

ومحصّل الكلام في هذا المقام: أنّ العدالة لغةً تعني: الاستواء والاستقامة^(٤)، أو ما يقاربهما مفهوماً، كما صرّح به غير واحد^(٥)، بل هو ممّا لا خلاف

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل عبارة عن الاستقامة العمليّة على جادة الشرع، وعدم الانحراف عنها».

(٢) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «الأظهر أنّ حسن الظاهر كاشفٌ عن العدالة، وطريق مجعولٌ شرعاً إليها، وإن لم يفد الظنّ».

(٣) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «والعدل الواحد».

(٤) قال ابن الأعرابي - كما في (لسان العرب): ١١ : ٤٣٤ و (تاج العروس): ١٥ : ٤٧٣ - «العَدْلُ: الاستقامة». وقال في (المفردات): ٣٢٥: «العدالة والمعادلة: لفظ يقتضي معنى المساواة».

(٥) الاجتهاد والتقليد للمحقّق الأصفهاني رحمته الله: ٧٠.

فيه^(١).

وإنما الخلاف بين الأصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الواقع في كلمات الشارع، وفيه أقوال:

القول الأوّل: ما هو المشهور بين العلامة الحلّيّ رحمته الله ومن تأخّر عنه^(٢)، وهو أنّها: «كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى»، وإن اختلفوا في التعبير عنها بالكيفية، أو الحالة، أو الملكة^(٣)، بل نسب هذا القول إلى المشهور^(٤)، بل إلى العلماء^(٥)، أو الفقهاء^(٦)، أو المؤلف والمخالف^(٧).

(١) قد يُستظهر الخلاف من قول المحدث البحراني رحمته الله في (الدرر النجفية): ٤ : ١١٤: «العدالة لغة: مأخوذة من العدل، وهو القصد في الأمور، ضدّ الجور.

وقيل: من العدالة بمعنى الاستواء والاستقامة، كما يُقال: هذا عدلٌ هذا، أي: مساوٍ له، واعتدل الشيطان أي: استويا. وظني أنّ الأوّل أقرب». ولكن الظاهر هو: أنّ المعنيين متقاربان مفهوماً - كما أفاد السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - فلا خلاف على هذا.

(٢) نسبه لهم الشيخ الأعظم رحمته الله في (رسالة في العدالة): ٥.

(٣) ممّن أخذ عنوان (الكيفية) في تعريفه للعدالة: العلامة الحلّيّ رحمته الله في (تحرير الأحكام): ٥ : ٢٤٦، و (قواعد الأحكام): ٣ : ٤٩٤، و (مختلف الشيعة): ٨ : ٥٠١، وممّن أخذ فيه عنوان (الملكة): فخر المحققين الحلّيّ رحمته الله في (إيضاح الفوائد): ٤ : ٣١٦، ولم أجد أحداً قد أخذ عنوان (الحالة) في تعريف العدالة، إلاّ الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء رحمته الله في (كشف الغطاء): ٣ : ٣١٨. نعم، هنالك عنوان رابع قد ورد في تعريفات بعض الأعلام للعدالة، وهو عنوان (الهيئة)، وقد جاء في كلمات العلامة الحلّيّ رحمته الله في (إرشاد الأذهان): ٢ : ١٥٦، والشهيد الأوّل رحمته الله في (غاية المراد): ١ : ٢٦١، و (الدروس الشرعية): ٢ : ١٢٥.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٢ : ٣٥١.

(٥) مفتاح الكرامة: ٨ : ٢٥٩.

(٦) كنز العرفان: ٢ : ٣٨٤.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان: ١٢ : ٦٦.

القول الثاني: أنّها عبارة عن: «ترك المعاصي، أو خصوص الكبائر»، وهو المحكي عن السرائر وأبي الصلاح^(١)، وعن المحقق المجلسي والسبزواري رحمتهما: أنّ هذا هو الأشهر في معناها^(٢).

القول الثالث: ما عن المقنعة، والنهاية، والوسيلة، ووالد الصدوق رحمهم من أنّها: «الاجتناب عن المعاصي عن ملكة»^(٣).

القول الرابع: أنّها «الإسلام وعدم ظهور الفسق»، وهو المحكي عن

(١) حكاة الشيخ الأعظم رحمته عنهما في (رسالة في العدالة): ٦.

(٢) بحار الأنوار: ٨٨: ٢٥. ذخيرة المعاد: ٣٠٤.

(٣) استظهره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته - في (رسالة في العدالة): ٧ - من كلمات المُشار إليهم، وإليك نصّ كلامه لما فيه من فوائد جمّة مرتبطة بصنعة الاستظهار، قال رحمته: «إنّها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة، فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة، وهذا المعنى أخصّ من الأولين؛ لأنّ ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب، وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة.

وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق، حيث ذكر في رسالته إلى ولده أنّه: لا تصلّ إلاّ خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه وورعه، والآخر من تتقي سيفه وسوطه.

وهو ظاهر ولده، وظاهر المفيد في (المقنعة)، حيث قال: إنّ العدل من كان معروفاً بالدين والورع والكفّ عن محارم الله، فإنّ الورع والكفّ لا يكونان إلاّ عن كيفة نفسانية، لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك، فتأمل.

وهو الظاهر من محكيّ (النهاية)، حيث أنّه ذكر بمضمون صحيحة ابن أبي يعفور، وكذلك (الوسيلة)، حيث قال: العدالة تحصل بأربعة أشياء: الورع والأمانة والوثوق والتقوى، ونحوه المحكيّ عن القاضي، حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح، فإنّ الاجتناب خصوصاً مع ضمّ العفاف إليه لا يكون بمجرد الترك. وبمعناه المحكيّ عن الجامع، حيث أخذ في تعريف العدل الكفّ والتجنّب للكبائر.

ابن الجنيّد والمفيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في كتاب (الأشراف) ^(١).

القول الخامس: أنّها «حُسْنُ الظاهر»، وقد نُسِبَ إلى جماعة ^(٢).

نظراتٌ في الأقوال الخمسة:

النظرة الأولى: علّق الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على هذه الأقوال، فقال: «الظاهر رجوع القول الأوّل إلى الثالث؛ إذ لا كلام في زوال العدالة بارتكاب الكبيرة ويحدث الفسق، وحينئذٍ إن بقيت الملكة ثبت اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة، وإن ارتفعت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي، فمراد الأوّلين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلاً، لا ما من شأنها أن تبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى ونحوها» ^(٣).

وفيه: أنّه لا كلام في أنّ ارتكاب الكبيرة حتّى على القول الأوّل مضرٌّ بالعدالة، إلّا أنّ ذلك لا يوجب تساوي القولين؛ إذ من كانت فيه ملكة العدالة ولم يرتكب الكبيرة لعدم الإبتلاء بها - كما إذا بلغ صاحب الملكة قبل أن يبتلي بها - أو لم يرتكبها لالملكاة بل لحياءٍ من الناس ونحوه، فإنّه على القول الأوّل يكون عادلاً، وعلى الثالث ليس بعادل.

النظرة الثانية: أشكلَ الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في جعل الأخيرين - وهما: حسن الظاهر وعدم ظهور الفسق - نفس العدالة: بأنّه يقتضي كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهو لا يجامع مع كون

(١) حكاة الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عنهما في (رسالة في العدالة): ٨.

(٢) قال الشيخ الأعظم الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (رسالة العدالة) ٨: «نُسِبَ إلى جماعة، بل أكثر القدماء».

(٣) رسالة في العدالة: ١٠ (بتصرّف).

ضدّها - أعني الفسق - أمراً واقعياً لادخلَ للذهن فيه، وحينئذٍ فلو ارتكب الشخص المعاصي في علم الله تعالى، من دون أن يعلم أحد، يلزم كونه عادلاً واقعاً؛ لأنّه حسن الظاهر، ولم يظهر الفسق منه لأحد، وفاسقاً واقعاً؛ لأنّه ارتكب المعصية خفياً، مع أنّه لا يمكن الالتزام به^(١).

وفيه: إنّ الشيخ رحمته الله قد فرض كون الفسق أمراً واقعياً، ثمّ أشكل عليه بذلك، مع أنّه على هذين القولين في العدالة ليس كذلك؛ لأنّه ضدّ العدالة، فليس هو أيضاً أمراً واقعياً، ومن كان في علم الله مرتكباً للكبيرة مع عدم ظهور ذلك لأحد، لا يكون فاسقاً واقعاً، وإن كان عاصياً.

النظرة الثالثة: أوردَ بعض آخر على كون العدالة هي حسن الظاهر بأنّه: يلزم أن تكون العدالة من الأوصاف ذات الإضافة، ويكون شخص واحد عادلاً عند من حسنَ ظاهره عنده، وفاسقاً عند من لم يكن ظاهره حسناً عنده^(٢).

ويلاحظ عليه: أنّه ليس بمحذور، وللقائل بهذا القول أن يلتزم به؛ ولذا فإنّ من يرى حسن الظاهر طريقاً للعدالة إنّما يقول بطريقيّته عند خصوص من كان يراه حسنَ الظاهر، وهو الذي له أن يرتّب عليه آثار العدالة، دون المطلّع على ارتكابه المعصية.

(١) رسالة في العدالة: ٩.

(٢) احتمله المحقق الأصفهاني رحمته الله وناقشه في (الاجتهاد والتقليد): ٧٤.

أدلة الأقوال:

أدلة أنّ العدالة هي حسن الظاهر، ومناقشتها:

وقد استدللّ على كون العدالة هي حسن الظاهر بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ ذلك هو مقتضى الجمع بين ما دلّ على اعتبار العدالة في إمام الجماعة^(١) - الظاهر في كونها شرطاً واقعياً - وما دلّ على صحّة الصلاة بعد ما ظهر الفسق من الإمام^(٢)، فإنّه يستفاد منهما: أنّ العدالة أمر ظاهري غير قابل لانكشاف الخلاف، لأنّها ملكة واقعية.

وفيه:

أولاً: إنّ الدليل المذكور إنّما يدلّ على صحّة الصلاة، لا صحّة الائتام، وصحّة الصلاة غالباً تكون على طبق القاعدة؛ لحديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس»^(٣)، بناءً على عدم اختصاص الحديث بالناسي، كما هو الحقّ

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق، الحديث ٩: عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: «قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب، وهو عارف بهذا الأمر، أصلي خلفه؟ قال: لا»، ومثله غيره.

(٢) وسائل الشيعة: ٨: ٣٧٤، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، باب أنّه إذا تبين كفر الإمام لم يجب على المأمومين الإعادة، الحديث ١: عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال، وكان يؤمّهم رجل، فلمّا صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهودي؟ قال: لا يعيدون».

(٣) وسائل الشيعة: ٥: ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

عندنا^(١).

وثانياً: إنّ تعيين موضوع الحكم بذلك - بعد إمكان كون العدالة شرطاً علمياً لصحة الائتم، أو الالتزام بإجزاء الأمر الظاهري للأجزاء، وبعد دلالة الدليل على عدم كون العدالة هي حسن الظاهر - لا يصحّ، فلا أقلّ من أن يكون مجملاً، وتعيين أحد هذه المحتملات يحتاج الى الدليل.

الوجه الثاني: إنّ ذلك مقتضى الجمع بين ما دلّ على اعتبار العدالة في قبول الشهادة^(٢)، وبين ما دلّ على أنّ حسن الظاهر شرط في قبول الشهادة^(٣)، فيستفاد من ذلك: أنّ العدالة هي حسن الظاهر؛ لعدم كونها شرطين متغايرين.

وفيه: إنّ غاية ما تدلّ عليه الطائفة الثانية أنّ حسن الظاهر كافٍ في

(١) فقه الصادق: ٥ : ٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ : ٣٧٣ ، ٣٧٧ ، الباب ٣٠ ، ٣٢ من أبواب كتاب الشهادات ، باب عدم قبول شهادة الفاسق والمتهم والخصم ، وباب جملة ممّن لا تقبل شهادتهم ، ومن روايات البابين : حسنة عبد الله بن سنان قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما يردّ من الشهود ؟ قال : فقال : الظنين والمتهم .

قال : قلت : فالفاسق والخائن ؟ قال : ذلك يدخل في الظنين . »

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ : ٣٩١ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، ومن أحاديثه : ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « سألته عن البينة إذا أقيمت على الحقّ ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البينة ؟

فقال : خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبايح ، والشهادات ، والأنساب ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً ، جازت شهادته ، ولا يسئل عن باطنه . »

ترتيب أحكام العدالة، وهذا يلائم مع كونه طريقاً إليها، بل الظاهر من جملة منها ذلك، فلاحظ قوله عليه السلام: «مَنْ عاملَ الناسَ فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته»^(١)، ووجبت إخوته، وحرمت غيبته»^(٢)، حيث رتب فيه ظهور العدالة على حسن الظاهر.

وكذا صحيح ابن أبي يعفور الآتي، فإنه بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في كونها أمراً واقعياً، قال: «والدلالة على ذلك كله: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^(٣)، وليس ستر العيوب شيئاً سوى حسن الظاهر، ونحوهما غيرهما.

الوجه الثالث: إنَّ المشهور بين الأصحاب^(٤) تقديم الجرح على المعدل عند التعارض، وقد عللوا ذلك بأنَّ في ذلك تصديقاً لهما؛ لأنَّ المعدل يقول: إنِّي لم أر منه شيئاً، والجرح يشهد بالرؤية، فتقديم قول الجرح ملائم مع تصديق المعدل، وبديهي أن هذا لا يتلائم إلا مع القول بأنَّ العدالة هي حسن الظاهر، وليس متلائماً مع كونها من الأمور الواقعية.

(١) في (الكافي): ٢: ٢٣٩: «وظهر عدله»، ولكنَّ الشيخ الصدوق عليه السلام في (الخصال): ٢٠٨، و (عيون أخبار الرضا عليه السلام): ٢: ٣٣، وكذا الشيخ ابن شعبة عليه السلام في (تحف العقول): ٥٧، قد ضبطا الفقرة المذكورة بالنحو المذكور أعلاه، ولا يخفى أنَّ الاستدلال إنما يتم على ضوء الضبط الأخير.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١.

(٤) الوجيزة في علم الدراية للشيخ البهائي عليه السلام: ٥.

وفيه:

أولاً: إنّه لم ترد آية ولا رواية بتقديم قول الجارح، معلّلة بالتعليل المذكور، فعلى تقدير القول بأنّ العدالة من الأمور الواقعيّة لا يتمّ الوجه المذكور، فلا يصحّ الاعتماد عليه، لا أنّه يجعل دليلاً على أنّ العدالة من الأمور الظاهريّة.

وثانياً: إنّ التعليل المذكور يتلائم حتّى مع القول: بأنّ العدالة هي الملكة مع اعتبار عدم صدور الكبيرة من ذي الملكة، إمّا لأخذه قيداً فيها، أو لدليل خارجي، إذ لو أحرز وجود الملكة تكفي أصالة عدم أو أصالة الصحّة للحكم بتحقيق الجزء الآخر، وعليه فشهادة الجارح تكون حاكمّة على شهادة المعدّل؛ لأنّ الجارح يدّعي العلم بصدور الكبيرة، والمعدّل لا يدّعي العلم بعدمه، وإمّا يشهد به اعتقاداً على الأصل، ولا يعارض الأصل مع الدليل، ولا يدّعي الجارح عدم الملكة حتّى يتعارضان، بل ربّما يعترف بها، وإمّا يدّعي صدور الكبيرة كما عرفت، وعليه فيتمّ ما ذكره من أنّ العمل بشهادة الجارح تصديق لهما.

وثالثاً: إنّ شهادة المعدّل ربّما تكون لحسن الظاهر الكاشف عن الملكة، لا عن العلم بوجودها.

الوجه الرابع: قوله عليه السلام في رواية علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والسّتر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً»^(١)، فإنّه صريح في أنّ الذنب المستتر به غير

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١٣.

منافٍ للعدالة، ممّا يعني أنّ العبرة في عدالة الرجل بكون ظاهره ظاهراً
مأموناً.

وفيه:

أولاً: إنّ الظاهر منه إرادة بيان عدالة الشخص في مرحلة الظاهر، وليس
ذلك إلاّ ببيان ما هو الطريق إليها، كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

وثانياً: إنّ الجمع بينه وبين ما دلّ على طريقيّة حسن الظاهر، إنّما يكون
بالالتزام بذلك.

وبعدما عرفت من عدم الدليل على كون العدالة هي حسن الظاهر، أو
الإسلام مع عدم ظهور الفسق، فاعلم أنّ مقتضى النصوص - المتقدّم بعضها،
والآتي بعضها الآخر - والمتضمّنة لطريقيّة حسن الظاهر: أنّ العدالة من الأمور
الواقعيّة، مع أنّ هذا هو المتناسب مع مفهومها اللغوي المرتكز في الأذهان،
وهو: الاستقامة، فإنّ الاستقامة العمليّة إنّما تكون بعدم الفسق واقعاً، لا بعدم
ظهوره للناس في مرحلة الظاهر فقط، فهذان القولان ساقطان.

أدلة كون العدالة هي مجرد ترك المعاصي:

وقد استدللّ للقول: بأنّ العدالة هي مجرد ترك المعاصي، وعدم اعتبار
الملكة فيها بأمرين:

الأمر الأوّل: ما عن المولى الأعظم الوحيد البهبهاني عليه السلام: من أنّ حصول
الملكة بالنسبة إلى ترك كلّ المعاصي في غاية الندرة إن فرض تحقّقه، وبديهي
أنّ العدالة ممّا تعمّ به البلوى، وتكثر له الحاجات في العبادات والمعاملات،
فلو كانت العدالة لا تتحقّق إلاّ بذلك للزم اختلال النظام، مع أنّ القطع

حاصل بأنَّ الأمر لم يكن كذلك في زمان المعصومين عليهم السلام ، ويشهد له ما ورد في الأخبار^(١) من أنَّ إمام الجماعة إذا أحدث أو حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه^(٢).

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٢٦ ، الباب ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة ، باب أنَّ الإمام إذا حصلت له ضرورة من رعاها أو حدث أو نحوهما يستحب له أن يقدم من يتم بهم الصلاة فإن لم يفعل استحب للمؤمنين ذلك .

(٢) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع : ١ : ٤٤٠ ، ويروق لي أن أذكر نص كلامه لاشتماله على بعض الفوائد الشريفة ، قال عليه السلام : « وبالجملة ، كلَّ الناس لهم ملكة في ترك بعض المعاصي جزماً ، مثل عدم الزنا بالبنت والأُمِّ وأمثال ذلك .
وكثيراً منهم لهم ملكة في كثير ، على تفاوت مراتبهم في الصلاح والسداد والعفة ، والخوف من الله تعالى ، وشرَّ يوم القيامة ، بل بعض الناس لهم ملكة بالقياس إلى أكثر المعاصي وجلَّها ، وأما الملكة بالقياس إلى الكلِّ ، فقلَّ ما وُجد ، وندر ما يُوجد ، قليلٌ ما هم .

نعم ، الذي سمعنا من أحوال فقهاءنا الماضين المقدسين ، مثل المقدس الأردبيلي رحمته الله وغيره ، فالظاهر حصول الملكة بالقياس إلى الكلِّ لهم بمعنى صعوبة الصدور ، لا استحالتها حتى يصير معصوماً ، وأنَّ المعصوم من عصمه الله تعالى (عصمنا الله تعالى وإياكم عن مخالفته ، وأخذ بنواصينا إلى متابعة قوله ، وموافقة أمره) .

فربما يحصل - أحياناً على سبيل الندرة - بالمعاشرة الباطنية الزائدة بالمعاملة والمسافرة معه : الوثوق بحصول ملكة ترك المعاصي بالقياس إلى نادر من الناس - نهاية الندرة - إن فرض وتحقق .

ومعلوم أنَّ العدالة من الأمور التي تعمَّ به البلوى ، وتكثر إليها الحاجة في المعاملات والإيقاعات والعبادات ، بحيث لا ينتظم أمر المعاد والمعاش إلاَّ بها في كثير من الأمور اللابديَّة والضروريَّة ، فلو كانت العدالة كما يقولون ، للزم الحرج ، واختلَّ النظام الشرعي ، وتعطلت الأمور المحتاج إليها .

مع أنَّ القطع حاصل أنَّ في زمان الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ما كان الأمر على هذا «

ووافقه السيّد الصدر عليه السلام في محكي شرح الوافية ، فإنّه بعد أن أفاد أنّ مختار المتأخّرين تفسير العدالة بالملكة الباعثة على التقوى والمرؤة ، أوضح الوجه في كون هذه الملكة عدالة ، فقال : « إنّ الوسط بين البلادة والمجرزة يسمّى : حكمة ، وبين إفراط الشهوة وتفريطها يسمّى : العفة ، وبين الظلم والانظلام يسمّى : الشجاعة ، فإذا اعتدلت هذه القوى حصلت كفيّة واحدة شبيهة بالمزاج ، وبعد حصولها يلزمها التقوى والمرؤة .

ولكنّ هذه الصفة الحميدة لا تكون إلّا للأوحد الذي لا يسمح الدهر بمثله إلّا نادراً ، بينما الاحتياج إلى العدالة عام لازم في كلّ طائفة من كلّ فرقة من سكّان البرّ والبحر ، حفظاً لنظام الشريعة ، وهذا ممّا يبيد أن تكون العدالة بهذا المعنى هي التي اعتبرها الشارع المقدّس»^(١).

» النهج ، بل بتتبع الأحاديث يحصل القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكره في الشاهد ، ولا في إمام الجماعة ، بل الجماعة أيضاً .

ويؤيده ويشير إليه : ما ورد في أنّ إمام الصلاة إذا أحدث أو مات أو حصل له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقيم مقامه ، وأمثال ذلك ممّا يشير إلى سهولة الخطب ، وأنّه ليس كما قالوا ، بل كان أسهل ثمّ أسهل ، بأنّ العادل هو الذي يترك الفسق جهاراً ، ولا يفعله بمحضر الناس ، على ما أشرت .

بل أشدّ ما ورد في أمر العدالة صحيحة ابن أبي يعفور - التي ذكرها المصنّف - ومع ذلك صريحة في أنّ العادل هو الذي يستر عيوبه ، حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، لا أنّه الذي لا يكون له عيب ولا عثرة .

(١) حكاة عنه مختصراً في (مفتاح الكرامة) : ٨ : ٢٧٠ ، وحكاة عنه مفصلاً الشيخ الأعظم عليه السلام في (رسالة في العدالة) : ٢٦ .

تعليقٌ على كلام السيّد الصدر عليه السلام:

أقول: إنّ المراد من الملكة - التي فسّرت بها العدالة - ليس هو ما أفاده السيّد الصدر عليه السلام، فإنّ ما ذكره ليس إلاّ معنى العدالة الأخلاقيّة، حيث إنّ علماء الأخلاق فسّروها بأنّها: (ملكة يقندر بها العقل العملي على تعديل القوى الثلاث من العاقلة والشهويّة والغضبيّة، على حسب ما يقتضيه العقل النظري) ^(١)، ولذا حكى عنهم القول: (بأنّ العدالة في القلب كاعتدال المزاج

(١) حكى عنهم ذلك الشهيد الثاني (طاب ثراه) في رسالة العدالة - رسائل الشهيد الثاني: ١: ٦١ - وفصله تفصيلاً رائعاً، ثمّ فرّق بين الاصطلاح الأخلاقي والاصطلاح الشرعي، فقال عليه السلام: «وفي الاصطلاح العملي هي: (تعديل القوى النفسانيّة وتقويم أفعالها، بحيث لا يعلّب بعضها على بعض، ثمّ تعديل ما خرج من ذاته من العلامات والكرامات، اقتناءً للفضيلة لا لغرضٍ آخر).

بيان ذلك: أنّ للنفس الناطقة الإنسانيّة: قوّة عاقلة هي مبدأ الفكر والتمييز والشوق إلى النظر في الحقائق. وقوّة غضبيّة هي مبدأ الغضب والجُرأة لدفع المَضارّ، والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلّط على الرجال. وقوّة شهويّة هي مبدأ طلب الشهوة للمنافع من المأكلي والمشارب، وباقي المَلاد البدنيّة واللذات الحسيّة. وهذه القوى الثلاث متباينة جداً، فمتى غلبت إحداها انقهرت الباقيتان، وربما أبطل بعضها فعل البعض.

والفضيلة للإنسان تحضّل بتعديل هذه القوى: فالعاقلة تحضّل من تعديلها فضيلة العلم والحكمة. والغضبيّة تحضّل من تعديلها فضيلة الجلم والشجاعة. والشهويّة تحضّل من تعديلها فضيلة العفة.

فالحكمة حينئذٍ: ملكة تحضّل للنفس عند اعتدال حركتها تحت سلطان العقل، بها يكون شوقها إلى المعارف الصحيحة تصدّر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة، التي هي استعمال الفكر فيما لا يجب، وهي طرف الإفراط. والعباوة التي هي تعطيل

في القالب^(١).

والعدالة بهذا المعنى ليست معتبرة في العدالة التي هي موضوع للأحكام الشرعية؛ لأنّها كما قيل: قلّما توجد في كلّ عصر و مصر إلاّ للأوحديّ. وعلى ذلك، فليس المراد من العدالة إلاّ (الحالة الواحدة المحاصلة للنفس من خشية الله، والباعثة على فعل الواجبات وترك المحرّمات). وتوضيح ذلك: أنّ تارك المحرّمات:

» قوّة الفكر بالاختيار لا بالخلقة، وهي طرف التفريط.

والشجاعة التي هي فضيلة القوّة السبعية الغضبية: ملكة تحضّل عند اعتدال هذه القوّة تحت تصرف العقل، بها تصدّر الأفعال المتوسطة بين أفعال التهوّر الذي هو الإقدام على ما لا ينبغي الإقدام عليه لحصول أمانة الهلاك أو غير ذلك، وهو طرف الإفراط لهذه القوّة؛ والجبن الذي هو الخوف ممّا لا ينبغي الخوف منه، وهو طرف التفريط. والعفة ملكة تصدّر عن اعتدال حركة القوّة الشهوية تحت تصرف العقل، بها تكون الأفعال المتوسطة بين أفعال الشرسه، وهو الانهماك في اللذات والخروج فيها إلى ما لا ينبغي، وهو طرف الإفراط؛ والخمود الذي هو سكون النفس عن اللذة الجميلة التي يحتاج إليها لمصالح البدن ممّا رخصت فيه الشريعة. وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث، وتسالمت باعتدال القوى الثلاث، حدثت منها ملكة رابعة هي تمام الفضائل الخلقية، وهي المعبر عنها بـ(العدالة)، فهي إذن: (ملكة نفسانية تصدّر عنها المساواة في الأمور الواقعة من صاحبها. وتحت كلّ واحدة من هذه الفضائل فضائل أخرى، وكلّها داخلية تحت العدالة كما قرّر في محلّه، فهي دائرة الكمال وجماع أمر الفضائل، وبها قامت السماوات والأرض، كما ورد في الخبر.

وأما مفهومها شرعاً - الذي هو المقصود بالذات - فالمشهور بين الفقهاء في تعريفها: (أنّها ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروءة)».

(١) الاجتهاد والتقليد للمحقّق الأصفهاني رحمته الله: ٧٠.

تارةً: يتركها لعدم الابتلاء بها.

وأخرى: للدواعي النفسانية.

وثالثةً: لحصول حالة الخوف عند كلِّ معصية، بحيث إنَّه بعد ذلك يرى من نفسه عدم تأييدها عن ارتكابه، ولكن عند الابتلاء بفرد آخر يحصل له فرد آخر من الخوف يمنع عن ارتكابه.

ورابعةً: يكون لوجود حالة وجدانية مستمرة باعثة على ترك المحرمات وفعل الواجبات، وأثر ذلك: أنَّه في حال عدم صدور المعصية وعدم الابتلاء بها يفرح بعدم ارتكابه المعصية حين الابتلاء، ويكون بانياً على عدم ارتكابها عند الابتلاء بها كلما توجه لذلك، وهذه الرابعة هي المراد من ملكة العدالة.

ثمَّ إنَّ هذه الصفة النفسانية -كسائر الصفات النفسانية، والأعراض الخارجية- ذات مراتب مختلفة، أعلاها مرتبة العصمة، وأدناها العدالة المعتبرة في إمام الجماعة وقبول الشهادة ونحوهما، وهي الحالة الباعثة في الحال المتعارف للإنسان، وإن كانت بحيث يُغلب عليها إذا كان مقتضى المعصية أقوى منها في الاقتضاء، كما لو عرضت عليه حالة معينة لم يملك معها نفسه من مخالفة الشهوة والغضب؛ لغلبة القوة الشهوية والغضبية، إلا أنه مع وجود تلك الحالة -المعبر عنها بالعدالة- يندم من ذلك، وعلى هذا يُحمل ما قيل: من «أنَّ المعصية تصدر من ذي الملكة كثيراً»^(١).

وهذه الصفة ليست نادرة في الناس -كما ذكره الوحيد البهبهاني رحمته الله- بحيث يلزم اختلال النظام من إناطة الأحكام بها، بل الصحيح أنَّها وافرة وكثيرة.

(١) القائل هو الشيخ الأعظم رحمته الله في (رسالة في العدالة): ٢٨.

الأمر الثاني: إنّ الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من المعصية، ورجوعها بمجرد التوبة، أقوى شاهد على أنّ العدالة ليست هي الملكة. وفيه: إنّ العدالة عند القائلين بأنّها الملكة لا يُريدون بها الملكة المجردة، بل يريدون بها الملكة المقيّدة بعدم عروض ما ينافيها، وعليه فعند عروضه تنعدم العدالة وإن كانت الملكة باقية، وأمّا رجوعها بالتوبة فهو: إنّما يكون لأجل ما دلّ من النصوص على أنّ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»^(١). فالعدالة عندهم - في الحقيقة - عبارة عن: الملكة مع عدم صدور المعصية عن صاحبها.

أدلة اعتبار الملكة في العدالة، ومناقشتها:

وقد استدللّا لاعتبار الملكة في العدالة - كما عن الشيخ الأعظم عليه السلام - بوجوه: **الدليل الأول: الأصل**^(٢).

والظاهر أنّ مراده منه هو: أنّ العدالة مع ثبوت الملكة قطعية، ومع عدمها مشكوك فيها، والأصل عدمها. وفيه: إنّ هذا لو تمّ فإنّما هو فيما لو لم يقدّم دليل على أحد الطرفين، وستعرف وجوده.

الدليل الثاني: الاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة^(٣).

وفيه:

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ٧٤، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب التوبة من جميع

الذنوب، الحديث ٨.

(٢) و(٣) رسالة في العدالة: ١١.

أولاً: إنّه قد عرفت الأقوال في المسألة، فلا يعتمد على هذه الدعوى.
وثانياً: إنّه لو ثبت هذا الإجماع لم يكن إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي
المعصوم عليه السلام.

الدليل الثالث: الأخبار الدالّة على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة
وورعه^(١)، بنكتة أنّ هذا الوثوق لا يحصل بمجرد ترك الشخص للمعاصي في
جميع ما مضى من عمره، ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكة الترك الباعثة على
تركها مستقبلاً^(٢).

وفيه:

أولاً: إنّه كما يمكن حصول الوثوق بتركه المعاصي في جميع ما مضى
من عمره، كذلك يمكن حصوله بتركه إيّاها في المستقبل لداعٍ نفسانيٍّ مستمرٍّ،
وإن لم تكن هنالك ملكة.

وثانياً: إنّ ملكة فعل الواجبات وترك المعاصي ربّما تكون هي التدين
والخوف من العقوبة، وربما تكون داعٍ آخر ككون الشخص محبوباً عند الناس
أو غير مذموم، ومعروفاً بالديانة والصّلاح، ومع وجود هذا الداعي يمكن أن
يحصل الوثوق بتركه المعاصي، مع أنّه ليس عدالة بناءً على القول بكونها
«ملكة باعثة على فعل الواجبات وترك المحرّمات».

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، باب عدم جواز الاقتداء
بالمجهول، ومن جملة أحاديث الباب: حديث يزيد بن حماد، عن أبي الحسن عليه السلام قال:
«قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟»
فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه».

(٢) رسالة في العدالة: ١١.

وأما ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله: من أنه إذا ترك المعصية في زمانٍ يجديه الاستصحاب فيما بعده لترتيب الآثار^(١).

فيرد عليه: أن هذا إنما يتم بالنسبة الى ترك المحرمات، وأما بالنسبة إلى فعل الواجبات فغير مجدي.

الدليل الرابع: النصوص الدالة على اعتبار المأمونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها من الصفات النفسانية في الشاهد^(٢)، مع قيام الإجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة^(٣).

وفيه: إن المأمونية معناها: كون غيره في أمنٍ منه، فيجري فيها ما ذكرناه في الوثوق، وأما العفة: فسيأتي الكلام فيها فانتظر، وأما الصيانة: فتتحقق بصيانة الجوارح وحفظها عن ارتكاب المعاصي، وأما الصلاح: فعدم كونه ملكة أوضح من غيره، كما لا يخفى.

الدليل الخامس: صحيح ابن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

بمَ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار، من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من

(١) الاجتهاد والتقليد: ٧٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٧٣ و ٣٧٧ و ٣٩١، الأبواب: ٣٠ و ٣٢ و ٤١ من أبواب كتاب الشهادات.

(٣) رسالة في العدالة: ١١.

عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس»^(١).

وتقريب الاستدلال به: أنّ صدر الحديث - في مقام تعريف العدالة - قد اشتمل على ما هو من الصفات النفسانيّة ، وهو العفاف؛ إذ الظاهر منه الصفة النفسانيّة ، وهي: الاستحياء من الله تعالى ، وعلى ذلك فلا يجوز أن يكون أخصّ من العدالة ، بل لا بدّ أن يكون مساوياً لها أو أعمّ.

ودعوى: أنّ الظاهر من الحديث كونه في مقام بيان معرفة الطريق إلى العدالة ، لاعتنّ تعيين مفهومها ، بعد كونها واضحة بحسب المفهوم.

مندفعة: بأنّ المتعيّن حمل السؤال فيها على السؤال عن حقيقة العدالة ، أو فقل: يتعيّن حمله على المعرّف المنطقي ، لا المعرّف الشرعي^(٢)؛ لوجهين:

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ١ .

(٢) جاء في صدر الصحيحة السؤال بالنحو التالي: «بمّ تعرف» وقد أثار الشيخ الأعظم رحمته في رسالته الشريفة في العدالة - ترديداً في إرادة المعرّف المنطقي أم المعرّف الشرعي؟ وكلمات الأعلام بعده وإن اتفقت على تفسير المعرّف المنطقي ، غير أنّها قد اختلفت في بيان مقصود الشيخ الأعظم رحمته من المعرّف الشرعي ، كما لا يخفى على من لاحظ كلمات شيخ المحققين الأصفهاني والمحقق الخوئي رحمتهما ، وقد أجاد المحقق الكبير الشيخ عبد الله المامقاني رحمته في إيضاح مراده ، حيث قال في (الحاشية على رسالة العدالة) ٢٦٢: «وإن شئت العثور على الفرق بين المعرّفات قلنا: إنّ المعرّف - بالفتح - قد يكون النّظر إليه من حيث لفظه ، فيعرّف بلفظ آخر يشاركه في المفهوم ، كقولهم: (السعدانة: نبت) ، ويقال له التعريف اللفظي ، وجامعه تبديل لفظ بلفظ ، وذلك شأن اللّغوي ، ولذا يسمّى بالمعرّف اللّغوي .

وقد يكون النّظر إليه من حيث مفهومه ، فيعرّف بما ينطبق لما في الخارج»

الوجه الأوّل: قوله عليه السلام في ذيل الصحيح: «والدلالة على ذلك كله أن

» ولا يتعدّاه ، ويقال لهذا التعريف شرح الاسم ، وشأن الأصولي هو ذلك ؛ ولذا يسمّى بالمعرّف الأصولي ، واعتبار الأصوليين في التعريف الجهة الجامعة والمانعة إنّما هو لرعاية الانطباق لما في الخارج ، وليس للأصولي بما هو كذلك تعريف لفظ الاسم ؛ لأنّ وظيفته البحث عن أشياء تقع في طريق الاستنباط ، ولفظ موضوع بحثه بما هو لا يحكم عليه بشيء ، وإنّما الذي يحمل عليه الحكم الشرعي هو ما صدق عليه ذلك الاسم ، فعلى الأصولي أن يعرّف مفهومه الجامع بين المصاديق والمانع عن غيرها ، ثمّ يبحث عنه ليشمل نتيجة بحثه لكلّ من تلك المصاديق ، فيحصل غرضه من فنّه ، وكذلك ليس للأصولي بما هو تعريف ماهية الاسم ؛ لعدم مدخل لمعرفتها فيما هو غرض الأصولي .

وقد يكون النّظر إليه من حيث ماهيته ، فيعرف تارة بجنسه وفصله القريبين ، ويسمّى حدّاً تامّاً ، أو بالفصل فقط ، أو هو مع الجنس البعيد ، ويسمّى حدّاً ناقصاً ، وأخرى بخاصّة مع الجنس ، ويسمّى رسماً تامّاً ، أو بخاصّة فقط ، أو هي مع الجنس البعيد ، ويسمّى رسماً ناقصاً ، وكلّ ذلك شأن المنطقي ؛ فإنّه الباحث عن ماهيات الأشياء ؛ ولذا يسمّى المعرّف منطقيّاً ، لكنّ وظيفة المنطقي منحصرة في تعريف ما هو من المقولات العشر ، وليس له التعدّي إلى غيرها ؛ لانحصار الماهيات فيها ، بخلاف الأصولي ، فإنّ المفاهيم الاعتبارية حيث إنّها كثيرة غير محصورة فهو في فسحة يعتبر أيّ مفهوم شاء . نعم ، لا بدّ له من رعاية ما يكون جامعاً مانعاً مثمراً في مقام الاستنباط .

وقد يكون النّظر إليه من حيث كونه موضوعاً جليّاً ، من دون تعلّق غرض إلى تفسير لفظه أو معرفة مفهومه أو ماهيته ، وحينئذٍ يعرف بأن ينصب له علامات ودلالات ، بحيث يكون حصولها كاشفاً عن حصوله ، كما في الموضوعات الشرعية المجعولة المعتمدة في ترتيب الأحكام ، مثل حدّ الترخّص بالنسبة إلى السّفَر ، فإنّ الشارع جعله واعتبره في ترتّب الحكم ، ونصب له علائم كخفاء الأذان والجدران ، ومثل هذه الكواشف المجعولة من قبل الشارع تسمّى معرّفاً شرعيّاً ، ولا يصحّ تسمية هذه العلائم بغير ذلك من المعرّفات ؛ إذ ليس لها إلاّ الكشف عن حصول موضوع جعليّ ، بلا تعرّض لجهة تفسير اللفظ ، أو بيان المفهوم ، أو الماهية ، كما لا يخفى .»

يكون ساتراً لجميع عيوبه»، فإنه صريح في كونه في مقام بيان الطريق، وعليه فإن أريد به بيان الطريق إلى العدالة، يكون حمل الأوّل - أي: الستر والعفاف - على بيان الطريق إليها أيضاً لغواً؛ لكونه أخصّ، إذ ربّ شخص يكون ساتراً لعيوبه الظاهرة، ولكنّه ليس ستيراً^(١) ولا عفيفاً. وإن أريد به بيان الطريق إلى الأوّل، بحيث يكون طريقاً إلى الطريق، فأيضاً تلزم منه لغويّة الطريق الأوّل؛ إذ لا حاجة غالباً إلى ذكر أمانة تُذكر لها أمانة أخرى.

الوجه الثاني: إنّ لازم جعله معرّفاً شرعياً هو حمل الصفات المذكورة في الصحيح على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرّفة وطريقاً إلى العدالة، والتي يُفترض حينئذ أن تكون هي نفس اجتناب المعاصي. وهذا بعيد غايته؛ لأنّ طريقيّة ملكة ترك المعاصي لتركها ليست أمراً مجهولاً عند العقلاء حتّى يحتاج إلى السؤال، فلا بدّ من حمل تلك الصفات على كونها معرّفاً منطقيّاً.

وأضاف إليهما بعض الأعاظم عليه السلام وجهاً آخر، وهو: أنّ الستر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات، وكفّ البطن والفرج من سنخ الأفعال، فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كون العدالة أمراً آخر وراء ما ذكر؛ وهذا ممّا لم يقل به أحد^(٢).

وقد أُورد على ما ذكرناه بعدة إيرادات:

الإيراد الأوّل: ما أفاده المحقّق الأصفهاني عليه السلام، وهو: أنّ العفّة إنّما هي

(١) ستير فعيل بمعنى فاعل، أي: من شأنه حبّ الستر والصون. (لسان العرب): ٣: ٣٤٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١: ٤٥.

اعتدال القوّة البهيميّة، وهي إنّما تكون باعثة على ترك المعاصي المناسبة مع القوّة البهيميّة، ولا يعقل أن تكون باعثة على ترك جميع الكبائر المناسبة للقوّة البهيميّة وغيرها من القوى وإتيان الواجبات، فهي بهذا المعنى لازم أعمّ للملكة المقصودة هنا، وعليه فلا مناص من الالتزام بعدم إرادة هذا المعنى منها في الصحيح، وحملها على إرادة معنى آخر، فلا وجه لجعلها من الصفات النفسانيّة.

وفيه: إنّ العفة عند علماء الأخلاق عبارة عن اعتدال القوّة البهيميّة خاصّة، ولكنّ معناها - في عرف المشرّعة، وبحسب المتفاهم العرفي وتصريح اللغويين - أعمّ من ذلك، وهو الامتناع عن جميع المعاصي، ومنها: ترك الواجبات.

مضافاً إلى أنّ العفة لم تذكر وحدها في التعريف، بل هي مع الستر الذي فسّره الشيخ الأعظم رحمته الله بالاستحياء من الله تعالى^(١).

الإيراد الثاني: ما أفاده المحقّق صاحب الدرر رحمته الله، وهو: أنّ تلك العناوين وإن كانت مشتملة على الملكة، إلّا أنّه لا يقال (ستير) أو (عفيف) لغير من يكون الستر والعفاف ملكة له، ولكنّها لا تدلّ على الملكة الخاصّة التي هي الديانة؛ لإمكان أن تكون من جهة أخرى مثل كونه محبوباً عند الناس أو غير مذموم أو غير ذلك^(٢).

وتوضيحاً لما أفاده رحمته الله نقول: إنّ الحالة النفسانيّة الباعثة على فعل الواجبات وترك المحرّمات، يُجتمَل فيها احتمالات:

(١) رسالة في العدالة: ١٣.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله: ٥١٨.

الأول: أن تكون فضائل نفسانيّة مضادّة للردائل النفسانيّة المقتضية لفعل ما يناسبها.

الثاني: أن تكون هي الخشية من الله استشعاراً لعظمته.

الثالث: أن تكون هي الاستحياء من الله.

الرابع: أن تكون هي الخوف من العقاب.

الخامس: أن تكون هي الخوف ممّا يترتب على فعل الكبيرة، من زوال محبوبيّته عند الناس أو غير ذلك، كما يشير إليه ما ورد من أنّ «مَنْ ترك شرب الخمر لغير الله تعالى سقاه الله من الرحيق المختوم».

فقال الراوي: فكيف يتركه لغير الله؟

قال عليه السلام: صيانةً لنفسه^(١).

ويمكن أن تتحقّق الملكة بأيّ واحدٍ من هذه الاحتمالات الخمسة، إلا أنّ الاحتمال الأخير لا يحقّق ملكة الديانة، كيف وهو في نفسه غالباً ما يكون رذيلة أو كبيرة، من تدليس أو رياء أو طلب جاه وسمعة ونحو ذلك.

وعلى ذلك فالعناوين المذكورة في الصحيح وإن كانت مشتملة على الملكة، إلا أنّها لأعميّة تلك الملكة من ملكة الديانة، يمكن جعلها طريقاً تعبدياً لثبوت العدالة، فلا موجب لرفع اليد عن ظاهر السؤال.

وفيه:

أولاً: إنّ العقّة - بناءً على كونها من الملكات - ظاهرة في كونها مظهرًا

(١) وسائل الشيعة: ٢٥: ٣٢٤، الباب ١٤ من أبواب الأشربة المحرمة، باب وجوب التوبة من

شرب الخمر والمسكر وعدم وجوب الإخلاص في تركها، الحديث ٤.

لملكة الديانة، لا مظهرًا لملكة الاستحياء من الناس، والتحفّظ على المصالح والمناصب الدنيويّة، المعنية بالاحتمال الأخير من الاحتمالات الخمسة.

وثانيًا: إنّ الباعث لفعل الواجبات وترك جميع المحرّمات حتّى الخفي منها كالرياء، ليس إلا ملكة الديانة، والتي أدنى مراتبها الخوف من العقاب، وأمّا الخوف من ترتّب مفسدة أخرى على فعل الكبيرة من زوال محبوبيّته عند الناس وما ضاهاها فإنّما يجدي داعيًا في المنع من ارتكاب خصوص المعاصي الظاهريّة لا الخفيّة.

وعليه، فالملكة الباعثة لفعل الواجبات وترك المحرّمات برمتها، ليست إلا ملكة الديانة.

الإيراد الثالث: إنّ لا شيء من الصفات المذكورة في صدر الحديث من الصفات النفسانيّة.

أمّا العفاف - والذي عمدة نظر الشيخ الأعظم عليه السلام إليه - فلأنّ كونه فضيلة للقوّة الشهويّة ليس سوى اصطلاح أخلاقي، وإلا فهو في اللّغة والمتفاهم العرفي ليس إلا عبارة عن الامتناع والكفّ عمّا لا يحلّ أو لا يجمل، وفي الحديث: «أفضل العبادة العفاف»^(١)، أي: كفّ النفس عن المحرّمات، وعن سؤال الناس.

وفي جملة من الروايات: «إنّما شيعة جعفر من عَفّ بطنه وفرجه»^(٢)،

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٣١، الباب ٣ من أبواب الدعاء، باب استحباب اختيار الدعاء على غيره من العبادات المستحبة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٥١، الباب ٢٢ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب العفّة، الحديث ١٣.

أي: صانها عن المحرمات. وفي الدعاء: «اللهم حصن فرجي واعفه»^(١).
وبالجملة: من لاحظ هذه الكلمة في الروايات والأدعية والاستعمالات
العرفية، يظهر له عدم كونها من الصفات النفسانية، بل هي من عناوين
الفعل.

وأما الستر: فقد صرح الشيخ الأعظم عليه السلام: بأنه مرادف للعفاف^(٢)، فيجري
فيه ما ذكرناه في العفاف. وإن شئت قلت: إن الستر مقابل الظهور، وعدم
كونه من الصفات النفسانية واضح.

فإن قلت: قد ذكر الستر في الحديث مرتين: الأولى في صدر الحديث،
والثانية في الذيل ضمن قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً»،
فلو حمل الستر في الذيل أيضاً على ما حمل الأوّل عليه لزم اتحاد الدليل
والمدلول، وهو ممنوع، فلا بدّ من حمله على ما يرادف الحياء.

قلت: إنّ عدم اتحاد الدليل والمدلول لا يتوقّف على الالتزام بذلك، فإنّه
يمكن دفع هذا المحذور بأن يقال: إنّ الستر في كلا الموردین يحمل على معناه
اللغوي، وهو مقابل الظهور، غاية الأمر في المدلول محمول على عدم ظهور
آثار الرذائل النفسانية في الخارج، المساوق لعدم فعليّتها وتحققها في الخارج،
وفي الدليل محمول على عدم إظهاره للناس.

وأما الكفّ: فقد قال الشيخ الأعظم عليه السلام في كتاب الصلاة: «إنّ المراد تحقّقه

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٠١، الباب ١٦ من أبواب الوضوء، باب استحباب الدعاء بالمأثور
عند النظر إلى الماء، وعند الاستنجاة والمضمضة والاستنشاق وغسل الأعضاء،
الحديث ١.

(٢) رسالة في العدالة: ١٣.

على وجه يكون من الأوصاف الثابتة للشخص، لا من الأفعال الحادثة الصادرة عنه في زمانٍ من الأزمنة، ولا يكون ذلك إلا مع الحالة الموجبة^(١). وفيه - مضافاً إلى رجوعه ﷺ عنه في ذيل كلامه، والتزامه بأن الكفّ مساوق للاجتناب - أنه لا حقيقة للكفّ سوى الاجتناب عن اختيار، وأمّا كون الداعي إليه هي ملكة الديانة أو غيرها فلا يمكن استفادته من هذا اللفظ، مع أنه لو سلّم عدم صدق الكفّ إلا مع وجود الحالة الموجبة لا يختصّ ذلك بما إذا كانت تلك الحالة حالة واحدة مستمرة التي هي ملكة العدالة، بل يصدق حتّى مع حصول حالة خوفٍ على سبيل الاتفاق تمنعه عن الإقدام على المعصية.

فحصّل: أنّ شيئاً من هذه الأمور ليست من الصفات النفسانيّة، وهذا يعني أنّ حقيقة العدالة ليست إلا اجتناب المعاصي وإتيان الواجبات.

أقول: ما ذكرناه وإن كان متيناً غايته، إلا أنّ إتيان جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات - حتّى الخفيّ منها كالرياء - بما أنه لا يكون إلا لداعٍ إلهيٍّ، وهي ملكة الديانة - إذ الحياء من الناس لا يكون داعياً إلا لترك المعاصي الظاهرة، بل نفسه بحسب الغالب يكون في عداد الكبائر، كالرياء ونحوه - فإنّه لا تترتب على هذا البحث ثمره.

إن قلت: إنّ لازم ما ذكر كون الشخص أو ان بلوغه عادلاً، إذا لم يصدر عنه فعل الحرام، وأتى بالواجبات.

قلت: إنّ العدالة بمعنى الاستقامة العمليّة على جادة الشرع، وعدم

(١) كتاب الصلاة: ٢: ٢٥٨.

الانحراف يميناً ويساراً، تتوقف على الابتلاء بالمعصية، ووجود الداعي إليها، فإنه لو تجاوزها حينئذ يصدق عليه كونه سالكاً جادة الشريعة من غير انحرافٍ عنها ذات اليمين وذات الشمال، فيصدق عليه عنوان (العادل) لاستقامته.

وكذلك أيضاً لو فسّرنا العدالة طبقاً لمفاد صحيح ابن أبي يعفور؛ إذ عناوين العفة والستر والكف لا تصدق إلا مع الابتلاء ووجود الداعي، أو كون الشخص ذا حالة تقتضي ترك المعصية وإن ابتلى بها.

المقام الثاني: طرق معرفة العدالة.

وهي - بعد العلم المحاصل من المصاحبة أو الشيعاء أو غيرهما - طرق ستة:

الطريق الأول: الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

وقد استدلل لطريقتيته بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع القولي والعملي، كما ادّعاه الشيخ رحمته الله في الخلاف^(١).

وفيه:

أولاً: أنّه لا سبيل إلى دعوى الإجماع، مع ما في كلماتهم من الاختلاف.

وثانياً: بما أنّ مدرك المجمعين معلوم، فإنّه لا يصحّ أن يعتمد عليه، وإن

ثبت الإجماع.

الوجه الثاني: أصالة عدم الفسق^(٢).

وفيه: إنّ الفسق يتحقّق بفعل المحرّم وترك الواجب، وهو في الأوّل وإن

كان مسبوقاً بالعدم، غير أنّ الثاني ليس كذلك، بل مقتضى الاستصحاب

عدمه.

وإن شئت قلت: إنّ العدالة حادثة، ولا تثبت باستصحاب أمر عدمي،

وهو عدم الفسق.

الوجه الثالث: أصالة الصحة في أقوال المسلمين وأفعالهم، وهي تقتضي

(١) و(٢) الخلاف: ٦: ٢١٨.

الحكم بعدم صدور الفسق، فيكون عدلاً، لعدم الوساطة بينهما.
وفيه: إنّ لأصالة الصّحة معنيين:

المعنى الأوّل: حمل فعل المسلم وقوله على الوجه الحسن.

المعنى الثاني: أنّه إذا صدر فعل قابل لوقوعه على وجهٍ يترتب عليه الأثر، وعلى وجهٍ فاسد لا يترتب عليه الأثر، يُحمل على الأوّل ويبنى عليه. وهي بكلا معنيها أجنبيّة عن المقام.

أمّا المعنى الأوّل: فلأنّ مفاده عدم اتّهام المسلم وعدم سوء الظنّ به، لا الالتزام بكون الصادر منه حسناً واقعاً.

وأمّا المعنى الثاني: فلأنّه إنّما يتمّ فيما إذا صدر فعل قابل لوقوعه على وجهين، لا في مثل المقام، ممّا يكون الشكّ في أصل صدور الفعل.

الوجه الرابع: إنّ الظاهر من حال المسلم أنّه لا يترك واجباً ولا يفعل محرّماً.

وفيه: إنّ منشأ ذلك إن كانت هي الغلبة، فيرد عليه:

أولاً: إنّ الغلبة للفساق لا للعدول.

وثانياً: إنّها لا تفيد سوى الظن، وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً.

وإن كان منشؤه غير ذلك، فعلى المستدلّ البيان.

الوجه الخامس: قاعدة المقتضي والمانع، بدعوى: أنّ التدين والاعتراف

بصدق النبيّ ﷺ وصحة شريعته مقتضى لفعل ما أمر به وترك ما نهى عنه،

فإذا شكّ في تحقّق المقتضى بعد الشكّ في وجود المانع يُبنى على تحقّقه.

وفيه:

أولاً: إنّ تلك القاعدة لا مدرك لها.
 وثانياً: إنّ الاعتراف بالنبوة وصحة الشريعة ليس مقتضياً لذلك، وإنّما
 المقتضي له هو الخوف من العقاب.

الوجه السادس: إنّ لو لم يُكتفَ بالإسلام وعدم ظهور الفسق للحكم
 بالعدالة، لم يتيسر إجراء الأحكام للحكام، خصوصاً في المدن الكبيرة،
 وبالأخص للقاضي القادم إليها من بعيد.
 وفيه: إنّ هذا إنّما يتمّ لو اعتبرنا حصول العلم بها والوثوق، وأمّا لو
 اكتفينا بحسن الظاهر، فلا يلزم ذلك، كما لا يخفى.

الوجه السابع: إطلاق قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾^(١)، بتقريب: أنّه يدلّ على الاكتفاء بشهادة كلّ أحد، وقد قيّد
 إطلاقه بدليل منفصل دالّ على اعتبار العدالة في الشاهد، فن علم فسقه تردّ
 شهادته، ومن لم يعلم يؤخذ بإطلاق الآية الشريفة.
 وفيه: إنّ هذا إنّما يتمّ لو جاز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وأمّا
 على المختار من عدم جوازه^(٢) فلا يتمّ، كما لا يخفى.

الوجه الثامن: الأخبار المستفيضة، وسوف نعرض أهمّها:

الخبر الأوّل: صحيح حرّيز، عن الإمام الصادق عليه السلام: «في أربعة شهدوا
 على رجل محصن بالزنا، فعُدّل منهم اثنان ولم يُعدّل الآخران؟»

(١) البقرة ٢: ٢٨٢.

(٢) زبدة الأصول: ٢: ٣١٦.

فقال : إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً ، وأقيم الحدُّ على الذي شهدوا عليه ، إنَّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا ، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»^(١).

الخبر الثاني : خبر علقمة عنه عليه السلام عمَّن تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ فقال : يا علقمة ، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا الشهادة الأتبياء والأوصياء عليهم السلام ؛ لأنَّهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمَن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة ، وإن كان في نفسه مذنباً»^(٢).

الخبر الثالث : خبر العلاء بن سيَّابة ، عن أبي عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام ؟

قال عليه السلام : لا بأس به إذا كان لا يعرف بفسق»^(٣).

الخبر الرابع : ما عن الإمام علي عليه السلام : أنه قال لشریح : «واعلم أنَّ المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدٍّ لم يتب منه ، أو معروفاً بشهادة الزور ، أو ظنين»^(٤).

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٧ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ١٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٥ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ١٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٤ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٩ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في «

الخبر الخامس: حسن البنظري، عن أبي الحسن عليه السلام: «عمّن أشهد رجلين ناصبيّين على الطلاق، أيكون طلاقاً؟ فقال عليه السلام: مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُ عَلَى الطَّلَاقِ، بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ مِنْهُ خَيْرٌ»^(١).

الخبر السادس: خبر ابن المغيرة، وهو متّحد المضمون مع الحسن^(٢). وهناك روايات أخر استدللّ بها لهذا القول، ولكن لوضوح فساد الاستدلال بها، أغمضنا عن ذكرها.

أقول: ويمكن أن يُجاب عن هذا الدليل بوجهين: الوجه الأوّل: إنّه لو تمّت دلالة هذه النصوص، فلا بدّ من صرفها عن ظاهرها وحملها على إرادة ما يجتمع مع اعتبار حسن الظاهر؛ لما ستعرف من النصوص الدالّة على اعتبار ذلك.

الوجه الثاني: إنّها في أنفسها غير تامّة الدلالة على المدّعى. أمّا الأوّل: فلأنّ الظاهر أنّ المراد من عدم معرفتيته بالفسق: عدم معرفتيته حتّى عند المعاشرين معه، وهذا يلازم حسن الظاهر.

» الشاهد من العدالة، الحديث ٢٣.

(١) وسائل الشيعة: ٢٢: ٢٧، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، باب اشتراط صحّة الطلاق بإشهاد شاهدين عدلين وإلاّ بطل، وأنّه لا تجوز فيه شهادة النساء، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٣، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ٥، ونصّ الحديث عن عبد الله بن المغيرة، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبين؟

قال: كلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَعُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ، جَازَتْ شَهَادَتُهُ.»

وأما الثاني: فلأن صدره وإن تضمن قبول شهادة المقرف للذنب، إلا أن ذيله - المتضمن لقوله عليه السلام: «فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً» - يدل على اعتبار حسن الظاهر، ويوجب تقييد الصدر بما إذا كان ذنبه مستوراً لا يعرفه أهله وأبناء محلته.

وأما الثالث: فلما ذكرناه في الأول.

وأما الرابع: فلأنه مجمل، وقد استثنى منه الظنين، وهو كل فاسق، كما يشير إليه صحيح أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام: «قلت: فالفاسق والخائن؟»

قال عليه السلام: ذلك يدخل في الظنين»^(١).

وأما الأخيران: فلأنه عليه السلام في الجواب اقتصر على بيان الحكم الكلي، وهو أنه تقبل شهادة من كان معروفاً بالخير والصلاح، وليس ذلك إلا حسن الظاهر؛ والجواب بما لا ينطبق على السؤال لعله من جهة التقية.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٧٤، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ٥.

الطريق الثاني: حسن الظاهر.

ويشهد لاعتباره وكفايته جملة من النصوص:

منها: صحيح ابن أبي يعفور المتقدم: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً 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 موافقتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين»^(١).

وهو صريح في ذلك، ومتضمن لبيان المراد من حسن الظاهر.

لا يقال: إنه قد اعتبر فيه عدم التخلف عن جماعة المسلمين، مع أنه غير معتبر قطعاً.

فإنه يقال: إنه عليه السلام علل ذلك في ذيل الخبر بأنه: «وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه، ويتعاهد جماعة المسلمين،

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٧٤، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١.

وإنّما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممّن لا يصلي ، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيع ، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لأنّ من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين» .

ومنها: مرسل يونس عن الإمام الصادق عليه السلام: « فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يُسئل عن باطنه »^(١) .

ومنها: ما في الخصال عن النبي صلى الله عليه وآله: « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوته ، وحرمت غيبته »^(٢) .

ونحوه خبر سماعة^(٣) .

ومنها: ما جاء في بعض النصوص المتقدمة: « إذا لم يعرف بالفسق »^(٤) .

وقريبٌ منها غيرها .

وقد أُورد على ذلك بإيرادين :

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٩٠ ، الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، باب ما يجب الأخذ فيه بظاهر الحكم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦ ، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ١٥ .

(٣) وسائل الشيعة: ٢: ٢٧٩ ، كتاب الحج ، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر ، باب تحريم اغتياي المؤمن ولو كان صدقاً ، الحديث ٢ ، عن سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، كان ممّن حرمت غيبته ، وكملت مروءته ، وظهر عدله ، ووجبت أخوته » .

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٤ ، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة ، الحديث ٦ .

الإيراد الأول: إنّ حسن الظاهر ذو مراتب، وأولى مراتبه مجهول الحال، وآخر مراتبه ما يساوق العصمة، فأيّ مرتبة منها جعلت طريقاً إلى ثبوت العدالة؟

الإيراد الثاني: إنّ الظاهر والباطن إضافيان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم، والظاهر لأهل المحلّة باطن لباقي أهل البلد، والظاهر للجيران باطن لباقي أهل المحلّة، والظاهر لأهل البيت باطن للجيران، والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها، وقد تكون السلسلة بالعكس.

ويمكن أن يُجاب عن الإيرادين: بأنّ الضابط هو ما ذكره عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور المتقدّم، وحاصله: أنّ الشخص إذا كان بالإضافة إلى من عاشره وخالطه - وبالنسبة إلى غير ما يكون التفتيش عنه محرّماً - فاعلاً لما وجب عليه، وتاركاً لما نهى عنه، فهو حسن الظاهر.

وقد عبّر عن هذا في النصوص تارة: بكونه ساتراً لعيوبه، من جهة أنّه لم يظهر منه لمن عاشره عيبٌ شرعي. وأخرى: بكون ظاهره ظاهراً مأموناً، من جهة أنّه لم تظهر منه لمعاشريه خيانة شرعيّة. وثالثة: بغير ذلك.

وهذا طريق شرعي إلى العدالة، وكلّ من أحرز ذلك من شخصٍ لمعاشرته معه يجب عليه ترتيب آثار العدالة، وإن كان عند غيره غير محرز، فلو كان الشخص معاشراً لأهل بيته خاصّة، ولم يظهر منه لهم عيبٌ شرعي، يكون بذلك حسن الظاهر عندهم، فكلّ من أحرز هذا المعنى منه لزمه دون غيره ترتيب آثار العدالة عليه.

اعتبار إفادة حسن الظاهر للظنّ الفعلي أو الوثوق:

إنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص كفاية حسن الظاهر، ولو لم يفد الظنّ الفعلي فضلاً عن الوثوق به، بل الظاهر من النصوص عدم اعتبار ذلك، مع قطع النظر عن الإطلاق، فلاحظ قوله عليه السلام في مرسل يونس المتقدم: «ولا يسأل عن باطنه»، فإنّ الظاهر منه أنه لا يلتفت إلى الباطن بعد كون ظاهره حسناً. وكذا قوله عليه السلام فيه: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً»، لتوصيف الظاهر بالمأمونية.

ومثلها قوله عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور: «حتّى يحرم على المسلمين التفتيش عمّا وراء ذلك من عثراته وعيوبه».

وبالجملة: فإنّ من تدبّر في النصوص يظهر له أنّها تدلّ -بالإطلاق وغيره- على عدم اعتبار إفادة الظنّ.

ولكن نُسب إلى المشهور: اعتبار إفادة حسن الظاهر للظنّ الفعلي بالعدالة الواقعية، وقد اختاره الشيخ الأعظم رحمته^(١)، واستدلّ له بعضهم بوجهين: الوجه الأوّل: انصراف النصوص إلى صورة إفادته للظنّ، بدعوى ورود الأخبار مورد الغالب^(٢).

وفيه: إنّ الغلبة ممنوعة، مع أنّ الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود لا يصلح لتقييد الإطلاق.

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في خبر الكرخي: «من صلّى خمس صلوات في

(١) كتاب الصلاة: ٢: ٢٧١.

(٢) أشار رحمته لهذا الدليل أيضاً في رسالته الشريفة في العدالة: ٦٥.

اليوم واللييلة في جماعة فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»^(١)، بدعوى: أنه يدلّ على أنّ اعتبار هذا السبب إنّما هو لكونه مظنة الخير.

وفيه: إنّ الأمر بترتيب الأثر - بلسان الأمر بتحصيل الظنّ - بنفسه دليل على عدم اعتبار حصول الظنّ، إذ أنّ الظنّ عند حصول السبب ليس أمراً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به.

وإن شئت قلت: إنّهُ يدلّ على أنّ حضور الشخص في الجماعة في الصلوات الخمس بمنزلة الظنّ، ويكون طريقاً إلى العدالة، لا أنّ طريقته - بما هو ظاهرٌ حسن - للعدالة منوطة بحصول الظنّ.

وعن جماعةٍ منهم: الشيخ الأعظم رحمته الله في رسالة العدالة^(٢): اعتبار الوثوق بها.

واستدلّ رحمته الله له:

١ - بالانصراف.

٢ - وبقوله رحمته الله في مرسل يونس: «فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً» بتقريب: أنّ المراد به كون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه، وبعبارة أخرى: كون ظاهره موجباً لحصول الأمن الفعلي، ومعلوم إنّهُ مساوق للوثوق بباطنه.

٣ - وبأنّ إطلاق هذه الروايات مقبوض بما ورد في الجماعة والشهادة: ممّادّل على اعتبار الوثاقّة بالأمانة والورع في الإمام والشاهد، مثل قوله رحمته الله:

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١٢.

(٢) رسالة في العدالة: ٤٢ و ٤٣.

«لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته»^(١)، ونحوه غيره.

بدعوى: أنّ ظاهر هذه الأدلّة اعتبار الوثوق من باب الموضوعيّة لامن باب الطريقيّة والكاشفيّة، فإذا كان كذلك فلا ينفع الطريق غير المفيد للوثوق.

وفي الكلّ نظر:

أمّا الأوّل: فلما تقدّم.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر من الخبر - كما تقدّم - إرادة مأمونيّة ظاهره، بمعنى عدم ظهور ما يوجب الخيانة شرعاً عند المعاشرة معه؛ إذ حينئذٍ تتّصف أفعاله الظاهرة بالأمانة وعدم الخيانة.

وأمّا الثالث: فلأنّ ظاهر هذه الأدلّة - كسائر الأدلّة التي أخذ فيها العلم أو الوثوق في الموضوع - اعتباره من باب الطريقيّة والكاشفيّة^(٢).

وعليه، فأدلّة حسن الظاهر تكون حاکمة عليها كحكومة سائر أدلّة الطرق والأمارات، كالبيّنة عليها.

مع أنّه لو التزمنا بأخذ الوثوق من باب الموضوعيّة، فما أنّ هذا الدليل مختصّ بالائتمام، فإنّه يكون شرطاً آخر في الجماعة، ويكون خارجاً عن محلّ الكلام.

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٣١٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، باب عدم جواز الاقتداء بالمجهول، الحديث ١.

(٢) وما أفاده السيّد الأستاذ (دام ظلّه) هو ما انتهى إليه الشيخ الأعظم عليه السلام في نهاية المطب وبنى عليه، حيث قال في رسالته الشريفة ٤٣: «ولكنّ الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتُبر في المقام من باب الطريقيّة، نظير اعتبار العلم في كثيرٍ من الموضوعات».

فتحصّل: أنّ الأظهر كون حسن الظاهر طريقاً تعبدياً، لا يعتبر فيه الوثوق أو الظن بالعدالة الواقعيّة، فما أفاده جماعة من اعتبار حصول العلم أو الظنّ ممّا لا شاهد له.

الطريق الثالث: الشهادة.

ولا ريب في طريقيّة الشهادة في الجملة، وتحقيق القول فيها بالتكلم في موارد:

المورد الأوّل: شهادة العدلين.

ولا إشكال ولا خلاف في طريقيّة شهادة العدلين للعدالة. ويشهد لها - مضافاً إلى عموم بعض أدلتها - بعض نصوص الباب المتضمّن أنّ النبي ﷺ كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين، فيعمل بقولهما جرحاً وتعديلاً^(١)، وهو وإن ورد في خصوص مورد حكم الحاكم،

(١) وسائل الشريعة: ٢٧: ٢٣٩، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب كفيّة الحكم وأحكام الدعوى، باب أنّ الحاكم إن عرف عدالة الشهود حكم، وإن عرف فسقهم لم يحكم، وإن اشتبه عليه سأل عنهم، حتّى يعرّفهم شاهدان، أو يحصل الشيع، الحديث ١. وهو من أحاديث التفسير المنسوب لإمامنا الحسن بن علي العسكري عليه السلام، وهو في الطول على وزن بقيّة أحاديث التفسير، وقد أحببت ذكره في المقام لشرافة مضامينه، وإليكه مروياً عن إمامنا العسكري، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا تخاصم إليه رجلان، قال للمدعي: ألك حجّة؟ فإن أقام بيّنة يرضاه الله ﷻ، وإنفذ الحكم على المدعى عليه، وإن لم يكن له بيّنة حلّف المدعى عليه بالله، ما لهذا قبله ذلك الذي ادّعه، ولا شيء منه.

وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ، قال للشهود: أين قبائلكما؟ فيصفان، أين سوقكما؟ فيصفان، أين منزلكما؟ فيصفان، ثمّ يقيم الخصوم والشهود بين يديه، ثمّ يأمر فيكتب أسامي المدعى والمدعى عليه والشهود، ويصف ما شهدوا به، ثمّ يدفع»

إلا أن الظاهر بواسطة القرائن الداخلية والخارجية إلغاء الخصوصية.

وقد استدلل لها الشيخ الأعظم عليه السلام ^(١) بوجهين آخرين:

أحدهما: ما دلّ على قبول شهادة القابلة، إذا سئل عنها فعدّلت ^(٢).

» ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه، ثم يقول: ليذهب كل واحد منكما - من حيث لا يشعر الآخر - إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه، فيسأل عنهما، فيذهبان ويسألان، فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبراه، أحضر القوم الذي أنشأنا عليهما، وأحضر اليهود، فقال للقوم المثنيين عليهما: هذا فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان أتعرفونهما؟ فيقولون: نعم، فيقول: إن فلاناً وفلاناً جاءني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح، أفكما قالوا؟ فإن قالوا: نعم، قضى حينئذٍ بشهادتهما على المدعى عليه، فإن رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح دعا بهم، فيقول: أتعرفون فلاناً وفلاناً؟ فيقولون: نعم، فيقول: اقعّدوا حتّى يحضرا، فيقعّدون فيحضرهما فيقول للقوم: أهما هما؟ فيقولون: نعم.

فإذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستر الشاهدين، ولا عابهما ولا وبخهما، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح، فلا يزال بهم حتّى يصطلحوا، لئلا يفتضح الشهود، ويستتر عليهم. وكان رؤوفاً رحيماً عطوفاً على أمته، فإن كان الشهود من أخلاط الناس، غرباء لا يعرفون، ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار، أقبل على المدعى عليه، فقال: ما تقول فيهما؟ فإن قال: ما عرفنا إلا خيراً، غير أنّهما قد غلطا فيما شهدا عليّ، أنفذ شهادتهما، وإن جرحهما وطعن عليهما أصلح بين الخصم وخصمه، وأحلف المدعى عليه، وقطع الخصومة بينهما.»

(١) رسالة في العدالة: ٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٦٢، الباب ٢٤ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما تجوز شهادة النساء فيه وما لا تجوز، الحديث ٣٨، وهو مروى عن جابر، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز مئيتاً، إذا سئل عنها فعدّلت.»

وثانيهما: فحوى ما دلّ على اعتبارها في الجرح، مثل قول الإمام الصادق عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصية، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر والعدالة»^(١).

وفيها نظر:

أما الأول: فلعدم التعرّض فيه لما تثبت به العدالة، وهل أنّه شهادة العدلين؟ أم الشيع المفيد للقطع؟ أم غيرهما؟

لا يقال: إنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «فعدلت» ثبوتها بشهادة العدلين. فإنّه يقال: إنّ من المقطوع به عدم إرادة الإطلاق منه، بحيث يدلّ على ثبوتها بالتعديل بأيّ وجه كان.

وأما الثاني: فإنّه إن أريد بالفحوى أنّ الخبر يدلّ على ثبوت العدالة بعدم شهادة الشاهدين بفسقه، فثبوتها بشهادتهما بالعدالة أولى من ذلك.

فيرد عليه: ما تقدّم من أنّ الخبر ظاهرٌ - إمّا بنفسه أو بضميمة سائر النصوص - في كونه بصدد جعل الطريقة لحسن الظاهر، فلاحظ ما تقدّم^(٢)، وعليه فلا أولويّة محرزة كما لا يخفى.

وإن أريد بها: أنّه يدلّ على ثبوت الفسق بشهادة شاهدين، فيدلّ بالأولويّة على ثبوت العدالة بها.

فيرد عليه: منع الأولويّة، كيف والحال أنّ إحراز الفسق أسهل بمراتب من

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١٣.

(٢) الصفحة: ١٥٦.

إحراز العدالة، بل إحرازها في غاية الصعوبة، فتدبر.
فالصحيح ما ذكرناه.

اعتبار إفادة شهادة العدلين للظنّ الفعليّ أو الوثوق:

ثمّ إنّها هل تكون معتبرة تعبدّاً حتّى لو كان الظنّ على خلافها، أو يشترط عدم الظنّ على خلافها، أو يشترط إفادتها الظنّ؟
وجوهٌ مبنيةٌ - كما عن الشيخ الأعظم رحمته^(١) - على ملاحظة إطلاق أدلّة اعتبارها، وانصرافها إلى صورة إفادة الظنّ، أو صورة عدم الظنّ بالخلاف.
وأقول: بناءً على ما أفاده رحمته^(٢) في وجه اعتبار إفادة حسن الظاهر الوثوق في حجّيته - من دعوى انصراف الأدلّة، وتقييد إطلاق الأدلّة بما ورد في صلاة الجماعة ممّا دلّ على اعتبار الوثاقة بالأمانة والورع - لا بدّ له من اعتبار إفادة الوثوق في المقام.

أمّا على الأوّل - وهو الانصراف - فواضح.

وأما على الثاني: فلأنّه إذا كان الوثوق معتبراً من باب الموضوعيّة، فلا ينفع الطريق غير المفيد للوثوق ولو كان بيّنة.
ولكن بما أنّ الانصراف ممنوع، وظاهر الأدلّة اعتبار الوثوق من باب الطريقيّة، فالأظهر حجّيتها مطلقاً.

وفصلّ الشيخ الأعظم رحمته - في المقام - بين ما إذا كان احتمال الخلاف مستنداً لاحتمال تعمد الكذب، فلا يعنى به ولو كان مظنوناً، وبين ما إذا كان احتمال

(١) رسالة في العدالة: ٦٢.

(٢) رسالة في العدالة: ٤٣.

الخلاف مستنداً لاحتمال الخطأ والاشتباه، فيعتبر الظنّ بالوفاق.
 واستدلّ للشقّ الأوّل: بأنّ ظاهر أدلّة حجّية الخبر عدم الاعتناء باحتمال
 تعمّد الكذب، ومقتضى إطلاقها عدم الاعتناء به حتّى مع الظنّ بالخلاف.
 واستدلّ لما ذهب إليه في الشقّ الثاني: بأنّ احتمال خطأ الخبر إنّما ينفيه
 ظاهر حال الخبر المعتبر عند كافة العقلاء، وهو إنّما يختصّ بما إذا كان احتمال
 الخطأ موهوماً لندرة صدوره منه^(١).

ولنا نظراً في كلا استدلاليه:

أمّا ما استدلّ به في الشقّ الأوّل، فيرد عليه: أنّ ظاهر أدلّة حجّية البيّنة
 عدم الاعتناء بكلا الاحتمالين، فتأمل.

وأمّا ما استدلّ به في الشقّ الثاني، فيرد عليه: أنّ أصالة عدم الخطأ ممّا
 عليه بناء العقلاء حتّى مع الظنّ بالخلاف، ألا ترى أنّ الكلام الصادر من
 المتكلم يتطرق فيه هذا الاحتمال، ومع ذلك يكون ظهوره متبعاً وإن لم يظنّ
 بالوفاق، وليس للعبد الاعتذار عن مخالفة ظهور كلام المولى بعدم الظنّ
 بالوفاق، أو بالظنّ بالخلاف.
 فالأظهر حجّيتها مطلقاً.

المورد الثاني: شهادة العدل الواحد.

بعد ما بنينا عليه فيما تقدّم من حجّية الخبر الواحد في الموضوعات، يكون
 ثبوت العدالة بشهادة العدل الواحد على طبق القاعدة.
 ولكن قد استدلّ لعدم حجّيته في المقام: بما تقدّم قريباً من خبر إرسال

(١) رسالة في العدالة: ٦٢ و ٦٣.

النبي ﷺ رجلين من أصحابه لتحقيق حال الشهود - من حيث العدالة والفسق - بسؤال أهل محلّتهم وقبيلتهم^(١)، ولو كانت شهادة الواحد كافية لما أرسل لتحقيق ذلك رجلين.

وفيه:

أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند.

وثانياً: إنّ فعله ﷺ أعمّ من اللزوم والتعيّن، كما هو واضح.

المورد الثالث: ثبوت العدالة بالشهادة الفعلية.

وهل تثبت العدالة بالشهادة الفعلية، بمعنى أن يفعل العدلان فعلاً يدلّ على عدالته، كالإقتداء به، أم لا؟

جزم الشهيد^(٢) في محكي الدروس^(٢) بالأوّل، وهو الأظهر؛ لصدق النبا والخبر على الفعل كالقول؛ لكونه مُنبئاً ومخبراً عمّا في ضمير الفاعل، ولأجله يتّصف بالصدق والكذب، فيشمله ما دلّ على حجّية البيّنة وخبر الواحد. وأوضح من ذلك شمول بناء العقلاء - الذي هو عمدة أدلّة حجّية الخبر - للفعل.

فما عن الشيخ الأعظم الأنصاري^(٣) - من انصراف الأدلّة بأجمعها إلى القول^(٣) - ضعيف.

(١) وسائل الشريعة: ٢٧: ٢٣٩، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب أنّ الحاكم إن عرف عدالة الشهود حكم، وإن عرف فسقهم لم يحكم، وإن اشتبه عليه سأل عنهم، حتّى يعرفهم شاهدان، أو يحصل الشيعاء، الحديث ١.

(٢) الدروس الشرعية: ١: ٢١٨.

(٣) رسالة في العدالة: ٥٩.

وأضعف منه ما أفاده عليه السلام بقوله: «إلا أن إرادة تصديقه^(١) في مطلق ما يدلّك وينبئك عليه، ويرشدك إليه، واضح»^(٢)، فإنّ هذا لا وجه له - بعد دعواه انصراف الأدلّة للقول - سوى تنقيح المناط، وهو غير قطعي.

ويؤيد ما ذكرناه: أنّه لم يتأمّل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم؛ إذ لو اختصّت الأدلّة بالقول لم يكن دليل على حجّية المكتوبات.

والبناء على الفرق بينهما بدعوى: أنّ الكتابة حيث إنّها نقش القول المخصوص بما له من المعنى، فهي خبر ورواية ونبأ، ولكن بوجوده الكتبي، بينما الفعل بما أنّه يدلّ على المعنى فقط، وليس وجوداً للخبر والحديث، فهو ليس خبراً^(٣).

(١) أي: تصديق العادل، والمؤمن.

(٢) رسالة في العدالة: ٥٩.

(٣) الاجتهاد والتقليد للمحقّق الأصفهاني عليه السلام: ١٣١، ولا يخلو ذكر مجموع كلامه عن جليل الفائدة.

قال عليه السلام: «وأما حديث تعديلات أهل الرجال، وصحّة العمل بكتب الحديث، فمجمّل القول فيه: إنّ عنوان الخبر والحديث والنبأ، وإن قلنا بأنّه ينتزع من قول مخصوص، إلا أنّ المنتزع حاله حال المنتزع منه، وله أنحاء من الوجود كالخارجي والذهني واللفظي والكتبي، وصدق العناوين المزبورة على الأوّل بديهي، وعلى الثاني أيضاً كثير، كقولهم عليه السلام في عدة روايات: (من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً)، وما في الحافظة ليس إلّا الحديث بوجوده الذهني، وكذا على الثالث؛ لصحّة استعمال اللفظ في لفظ آخر بأنّحاء، ونقل الرواية لا يكون إلا باستعمال الراوي ما يتلفّظ به في الفرد المماثل، وهو شخص المسموع، فالمسموع - وهو شخص اللفظ بما له من معناه المنتزع عنه عنوان الحديث والخبر - ووجد بوجوده اللفظي على لسان الراوي والحاكي.

مندفعٌ: بأنّ الوجود الكتبي غير الوجود الخارجي، وترتيب أثر الثاني على الأوّل يحتاج الى دليل آخر، ومجرد المسامحة العرفيّة والعناية لا يجدي، كما لا يخفى.

مناقشة استدلال المحقق الأصفهاني رحمته لعدم حجّية الشهادة الفعلية:

وقد استدللّ المحقق الأصفهاني رحمته لعدم الاكتفاء بالشهادة الفعلية: بأنّ الفعل لا يكون إلّا كاشفاً عن اعتقاد الفاعل بالعدالة؛ لأنّ عدالتهما لا تقتضي أزيد من ذلك، وهذا بخلاف القول، فإنّه - من جهة وضع الألفاظ لنفس المعاني الواقعية - كاشف عن الواقع، فلا يقاس الفعل في كفيّة الدلالة على نفس المعنى بالقول، فلا يكون الفعل حينئذٍ دالّاً على أمر ذي أثر بحسب المورد؛

» وكذا على الرابع، فإنّ من نظر إلى جوامع الأخبار وما ورد فيها من إطلاقات الرواية والخبر والحديث على القول المخصوص بوجوده الكتبي يصدّقنا فيما ندّعيه، وكفناك ما اشتهر من قوله عليه السلام: (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا) بعد السؤال عن كتب بني فضال، فإنّه صريح في صدق الرواية على ما كتبه في كتبهم، وعليه فالكتابة حيث إنّها نقش القول المخصوص بما له من المعنى فهي خبر ورواية ونباٌ بوجودها الكتبي.

فإذا علم من الأدلة: أنّ الخبر ولو بهذا النحو من الوجود حجّة، بعد كونه نحواً من وجوده، كيف يصحّ التعدي إلى سائر الأفعال التي ليست وجوداً للخبر والحديث، بل هي دالة على المعنى فقط؟ والمفروض أنّ عنوان الخبر والحديث عنوان للقول المخصوص لا للمعنى.

والغرض أنّ الالتزام بأنّ الخبر والنبا لا يصدق إلا على القول المخصوص لا ينافي صدقه على الكتابة، فإنّها نحو من وجود طبيعي اللفظ بما له من المعنى، وهذا الطبيعي في نفسه منشأ انتزاع الخبرية والرواية، غاية الأمر أنّه وُجد هنا بوجوده الكتبي، وليس اقتداء العدلين مثلاً وجوداً لطبيعي القول المخصوص حتّى بالعناية، بل غايته الدلالة على المعنى، وليس كلّ دالّ على المعنى خبراً وحديثاً.

لأنّ جواز الإقتداء وأشباهه مرتّبٌ على العدالة، لا على اعتقاد المخبر بالعدالة^(١).

وفيه: ما حقّقناه في مبحث الوضع: من أنّ حقيقته التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى^(٢)، وعليه فلا يكون اللفظ أيضاً كاشفاً عن المعنى الواقعي، بل عن إرادة تفهيمه، فلا فرق بين القول والفعل. فالأظهر: حجّية الشهادة الفعلية.

(١) الاجتهاد والتقليد: ١٣٣.

(٢) زبدة الأصول: ١: ٢٥، وفيها قال (دام ظلّه): «فالتحقيق: أنّ حقيقة الوضع، ليست إلا ما اختاره جملة من أساطين المحقّقين، منهم: صاحب تشريح الأصول والأستاذ الأعظم، وهو: التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلّم بتفهم المعنى وإبرازه، ويكون متعلّق هذا الالتزام النفساني أمراً اختيارياً، وهو التكلّم بلفظ مخصوص عند إرادة إبراز معنى خاص، والارتباط ليس حقيقة له، وإنما يتنزع من ذلك.

وهذا المعنى - مضافاً إلى كونه موافقاً لمعنى الوضع لغّةً، وهو الجعل والإقرار - ممّا يساعده الوجدان والارتكاز».

الطريق الرابع: الشيعاء الظنّي.

ويُراد بالشيعاء الظنّي: «إخبار جماعة يفيد الظنّ بالعدالة»، والكلامُ حوله يقع في مقامين:

المقام الأوّل: بيان حجّيّة الشيعاء في كلّ مورد تعسر إقامة البيّنة عليه والعلم به، أو في جميع الموارد.

المقام الثاني: بيان حجّيّة الشيعاء في خصوص المقام.

المقام الأوّل: حجّيّة الشيعاء مطلقاً.

وقد استدللّ لحجّيّته بوجوه:

الوجه الأوّل: مرسل يونس، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟

قال: فقال عليه السلام: خمسة أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والتناكح، والذبائح، والموارث، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسئل عن باطنه»^(١).

بتقريب: أنّ المراد من الحكم - في قوله: «بظاهر الحكم» - هي النسبة الخبريّة، وظهور هذه النسبة عبارة عن الشيوخ والاستفاضة، فيدلّ المرسل

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٩٠، الباب ٢٢ من أبواب كيفيّة الحكم، باب ما يجب الأخذ فيه

بظاهر الحكم، الحديث ١.

على أنه يجوز الأخذ بهذا الظهور الخبري في هذه الأمور الخمسة^(١). وفيه: إنَّ الظاهر منه إرادة ظهور النسبة من الحكم لا الخبرية^(٢)، وظهور النسبة عبارة عن ظهور الحال، وهو غير ظهور الخبر عنها وشيوعه، ألا ترى أنَّه ربَّما تكون عدالة زيد أو ولدته لعمره ظاهرة، ولكنَّ الخبر عنها ليس شائعاً.

والشاهد على إرادة ذلك من الحكم - مضافاً إلى ظهوره في ذلك - قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل المرسل: «فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسئل عن باطنه»، فإنَّه صريح في أنَّ الظاهر في قبال الباطن، وعن بعض نسخ تهذيب الأحكام: «ظاهر الحال»^(٣) بدلاً عن «ظاهر الحكم»، وعليه فالأمر أوضح. فالمتحصّل من الخبر: أنَّه في موارد الخمسة يجوز الأخذ بظاهر الحال،

(١) وصاغ سماحة الأستاذ (دام ظلّه) - في فقه الصادق: ٨: ٢٦٠ - هذا التقريب بصياغة أخرى مقاربة، قال فيها: «بتقريب: أنَّ المراد بالحكم في قوله (بظاهر الحكم) هو النسبة الخبرية، وظهور هذه النسبة عبارة عن الاستفاضة والشيوع، فيقال: إن خبر مجيء زيد كان ظاهراً في البلد فيما إذا كان ذلك شائعاً، فيدل المرسل على أنه يجوز الأخذ بهذا الظهور الخبري في الموارد الخمسة، فيثبت في غيرها بعدم القول بالفصل».

(٢) وفي موضع من (فقه الصادق): ١٥: ٨٦، وكذا في (منهاج الفقاهة): ٢: ٤١٠، جاءت عبارة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) هكذا: «لا الخبر عنها» ومقصوده: أنَّ المراد من المرسل هو الأخذ في الأمور الخمسة بظاهر النسبة، لا بظهور الخبر عنها.

(٣) ذكّر المرسل في موضعين من التهذيب بصياغتين مختلفتين، فجاء ذكره في باب (البيّنات) من كتاب القضايا: ٦: ٢٨٣ بصياغة (بظاهر الحكم)، وفي باب (الزيادات في القضايا والأحكام): ٦: ٢٨٨ بصياغة (بظاهر الحال)، وأمّا في الكتاب الآخر للشيخ الطوسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو (الاستبصار) فقد جاء ذكره في باب (العدالة المعتمدة في الشهادة) من كتاب الشهادات ٣: ١٣ بالصياغة الأخيرة، غير أنه قد جاء في (الكافي): ٧: ٤٣١ طبقاً للصياغة الأولى.

وبالتالي ففي مورد الشهادات - مثلاً - إذا كان الشاهد ظاهر الصلاح عند الناس، فإنه تقبل شهادته.

الوجه الثاني: صحيح حريز، المتضمن لقصة إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام، وفيه: «فقال إسماعيل: يا أبة، إنني لم أره يشرب الخمر، إنني سمعت الناس يقولون.

فقال عليه السلام: يا بني، إن الله (عز وجل) يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، ولا تأتمن شارب الخمر»^(٢).

بتقريب: أنه عليه السلام أمر بترتيب آثار الواقع على مجرد قول الناس، الذي هو عبارة عن الشيعاء، وجعل عليه السلام من يقول الناس: إنّه يشرب الخمر شارباً للخمر.

وفيه: إنّ المأمور به ليس ترتيب آثار الواقع بأجمعها على إخبار الناس، بل خصوص ما ينفع المخبر به، ولا يضّر المخبر عنه. وبعبارة أخرى: إنّه لا ملازمة بين تصديق المخبر - المأمور به في الخبر - وبين العمل على طبق قوله^(٣).

(١) التوبة ٩: ٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩: ٨٢، الباب ٦ من أبواب كتاب الوديعه، باب كراهة ائتمان شارب الخمر وإبضاعه وكذا كل سفيه، الحديث ١.

(٣) وبعبارة أخرى لسماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه) في كتاب القضاء من (فقه الصادق): ٥٧: ٢٥: «وإن شئت قلت: إنّهُ يدلّ على تصديق المُخبر، ولا يدلّ على العمل على طبق قوله».

ويشهد لما ذكرناه: قوله عليه السلام في خبر آخر: «كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله»^(١)، فصدقه وكذبهم»^(٢)، فإنه عليه السلام أمر بتكذيب خمسين قسامة، وتصديق قول الواحد، وليس ذلك إلا لما ذكرناه، فتدبر.

الوجه الثالث: إن الظنّ الحاصل من الشيعاء أقوى من الظنّ الحاصل من البيّنة العادلة.

وفيه: إنه لم يثبت كون ملاك حجّية البيّنة إفادتها للظنّ، بل الثابت خلافه، كما تقدّم.

الوجه الرابع: إجراء دليل الانسداد في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه، كالنسب والوقف، بتقريب: أنّ تحصيل العلم فيها عسر، وكذلك تحصيل البيّنة العادلة، ويلزم من إجراء الأصل - الذي هو عبارة عن: أصالة عدم النسب، أو عدم الوقف، في مفروض المثال - الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، وبما أنّ

(١) لم يرد بهذه الصياغة في شيء من كتب الحديث، بل كل مجاميع الحديث المتقدمة - كالكافي، وثواب الأعمال - والمتأخّرة - كوسائل الشيعة، والوافي، وبحار الأنوار، وجامع الأحاديث - وكذا المصادر الفقهيّة، قد نقلته بصيغة: «وقال لك قولاً»، وإنّما ورد بالصياغة المذكورة أعلاه في كتب الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام - مثل كتاب القضاء والشهادات: ٧٨، وفرائد الأصول: ١: ٢٩٥ و ٣: ٣٤٧ - وتبعه فيها من جاء بعده من الأعلام، كالمحقّق الآخوند عليه السلام في (كفاية الأصول): ٣٠١، والمحقّق الحائري عليه السلام في (درر الفوائد): ٢: ٣٩٢، والمحقّق الأصفهاني عليه السلام في (الاجتهاد والتقليد): ١٣٠، والمحقّق العراقي عليه السلام في (نهاية الأفكار): ٣: ١٣٢، وغيرهم في غيرها.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، باب تحريم إذاعة سرّ المؤمن وأن يروى عليه ما يعيبه، وعدم جواز تصديق ذلك ما أمكن، الحديث ٤.

الاحتياط متعذر أو متعسر، فلا مناص عن التنزل إلى الظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه: إنَّ المقدّمة الثانية لا تفيد ما لم ينضمَّ إليها ثبوت أنّ الوقوع في خلاف الواقع منافٍ لغرض الشارع؛ إذ لو لم يجرز ذلك - كما في باب الطهارة - لما كان محذور من إجراء الأصل، وحيث إنّ هذا غير ثابت فلا يتمّ هذا الدليل.

فتحصّل: أنّه لا دليل على حجّية الشيعاء الظنّي مطلقاً، ولا في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه.

المقام الثاني: حجّية الشيعاء لإثبات العدالة.

وقد استدلّ الشيخ الأعظم عليه السلام - في مسألة العدالة من كتاب الصلاة^(١) - على حجّيته في خصوص المقام بوجوه:

الوجه الأوّل: ما استدلّ به على حجّية مطلق الظنّ بالعدالة^(٢).

الوجه الثاني: ذيل صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة، وهو قوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلاّ خيراً».

الوجه الثالث: ما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود المجهولين من أهل محلّتهم وقبيلتهم، وكان صلى الله عليه وآله يقبل قولهما إذا رجعا بخبر^(٣).

(١) كتاب الصلاة: ٢: ٢٧٢.

(٢) وسيأتي قريباً البحث عن هذه الأدلّة، فانظر.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٣٩، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم وأحكام

الوجه الرابع: السيرة المستمرة الجارية في ترتيب آثار العدالة على الشخص بمجرد التسماع والتظافر، فإن الخلق الكثير يقتدون بالإمام في الصلاة ولم يشهد عند كل أحد عدلان على عدالة الإمام، بل لم يحصل لهم إلا الظن بالتسماع ونحو ذلك، وأيده بقوله عليه السلام: «كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَعُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ، جَازَتْ شَهَادَتُهُ»^(١).

أقول: وفي الكل مناقشة.

أما الأول: فلما سيأتي من عدم الدليل عليها.

وأما الثاني: فلأن الظاهر من ذيل الصحيح - وهو قوله عليه السلام: «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواعيتهن، بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين»^(٢) - إنما هو سوقه لبيان طريق نافع للعدالة لمن ليس له معاشرة مع شخص إلا في أوقات حضور صلاة الجماعة، وأن حضوره للجماعة دليل شرعاً على كونه

» الدعوى، باب أن الحاكم إن عرف عدالة الشهود حكم، وإن عرف فسقهم لم يحكم، وإن

اشتبه عليه سأل عنهم، حتى يعرفهم شاهدان، أو يحصل الشيع، الحديث ١.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٣، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ٥،

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٧٤، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١.

تاركاً لما نهى الله تعالى عنه، وعاملاً بكلّ ما أمر الله تعالى به، فيكون قوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلاّ خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه» غاية مترتبة على لزوم مصلاه، وتعاهده لحضوره الجماعة، ويكون المراد منه: أنّ من تعاهد لذلك يكون لالمحالة المذكوراً بالخير بين الناس وحسن الظاهر عندهم، ويُشعر بذلك تصديره بالفاء.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الجملة من الرواية في مقام جعل الطريقة للتعاهد لحضور الجماعات، وأنّ ذلك يوجب كونه حسن الظاهر بين المسلمين، وقوله عليه السلام: «فإنّ ذلك يجيز شهادته» جوابٌ لقوله: «فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس»، لا لقوله: «فإذا سئل عنه».

فيكون المتحصّل منه: إنّ من تعاهد الصلوات صار بحيث إذا سئل عنه قالوا: ما رأينا منه إلاّ خيراً، فإنّ ذلك يجيز شهادته.

وإنّ آيةً إلاّ عن كون المراد بقوله: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلاّ خيراً مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه» هو كون خبر خيره وصلاحه وعدالته شائعاً، وجعل ذلك طريقاً لثبوت العدالة، فهو لم يجعل وحده طريقاً، بل مع التعاهد لحضور الجماعات، فإنّه لا يمكن الاستدلال به حينئذٍ للمقام، كما هو واضح.

وأما الثالث: فلأنّه ضعيف السند، مع أنّ الظاهر أنّ المراد به قبول شهادة الرجلين إذا أخبرا بكون الشاهد المجهول ظاهر الصلاح عند قومه، لا أنّ الشائع عندهم كونه صالحاً.

وأما الرابع: فللمنع من ثبوت سيرة المتشرّعة المباليين بأمر الدين واتّصالها

بزمان المعصومين عليهم السلام على ترتيب آثار العدالة بمجرد الشيعاء الظنّي. وأما المؤيد الذي ذكره أخيراً: فلأنّ المعرفيّة بالصّلاح غير ظهور خبر صلاحه، هذا لو كان المراد به معرفيّة بالصّلاح بين الناس. ويمكن أن يكون المراد به: المعرفيّة عند خصوص من يريد ترتيب الآثار على صلاحه، وعليه فعدم إشعاره بما ادّعي يكون أوضح. فالأظهر: أنّ الشيعاء الظنّيّ ليس من طرق ثبوت العدالة.

الطريق الخامس : الوثوق بالعدالة .

وقد استدلل الشيخ الأعظم عليه السلام ^(١) لطريقته :

١ - بقوله عليه السلام : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » ^(٢) .

٢ - وبقوله عليه السلام : « إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته » ^(٣) ، بتقريب :

أن ظاهره كون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه .

٣ - وبقوله عليه السلام : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ،

ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت

أخوته ، وحرمت غيبته » ^(٤) ، بتقريب : أنه لا تجب أخوة غير الثقة المعتمد ،

فقوله في ذيله : « ووجبت أخوته » يدل على اعتبار حصول الوثوق .

٤ - وبأنه المتيقن من جميع الإطلاقات الدالة على كفاية حسن الظاهر .

وفي الكل مناقشة .

أما الأول : فلاختصاصه بصلاة الجماعة ، والمدعى أعم من ذلك .

(١) رسالة في العدالة : ٦٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٣١٩ ، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ، باب عدم جواز الاقتداء

بالمجهول ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٩٠ ، الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، باب ما يجب الأخذ فيه

بظاهر الحكم ، الحديث ١ .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٣٩٦ ، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات ، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة ، الحديث ١٥ .

وأما الثاني: فلما مرّ من أنّ ظاهره إرادة كون ظاهره ظاهراً مأموناً من حيث عدم ظهور الخيانة منه شرعاً عند المخالفة، فراجع^(١).

مع أنّه لو تمّ ما ذكرناه فإنّما يدلّ على طريقيّة حسن الظاهر الموجب للوثوق، لا الوثوق المطلق.

وبه يظهر ما في الأخيرين.

مضافاً إلى أنّه يرد على الثالث: أنّ الظاهر منه وجوب أخوّة من له ظاهر حسن، وإن لم يُوثق به، ولم يدلّ دليل على عدم وجوب أخوّة غير الثقة المعتمد.

ويرد على الرابع: أنّ تلك الأدلّة إنّما تدلّ على طريقيّة حسن الظاهر من غير دخل لحصول الوثوق منه فيها.

فالصحيح أن يستدلّ لحجّيته ببناء العقلاء على العمل مع الوثوق معاملة العلم، ولذا قيل: إنّ علم عادي، ولازم هذا حجّيته في جميع الموارد.

(١) الصفحة: ١٧٤.

الطريق السادس: الظن بالعدالة.

وقد استدلّ على طريقيّته لثبوت العدالة بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ باب العلم بالعدالة منسّد، ولا يجوز الرجوع في جميع موارد الجهل بها إلى أصالة عدمها، وإلاّ لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فيتعيّن الرجوع فيها إلى الظنّ.

وفيه: إنّ ذلك يتمّ لو لم يجعل الشارع طريقاً تعبدياً إليها، وبما أنّه قد جعل ذلك؛ لما تقدّم من حجّية حسن الظاهر وغيره، ومعه لا تتمّ المقدّمة الأولى؛ إذ باب العلم وإن كان منسّداً إلاّ أنّ باب العلمي مفتوح.

الوجه الثاني: خبر الكرخي عن الإمام الصادق عليه السلام: «من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة، فظنّوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»^(١).
وفي خبر آخر: «فظنّوا به كلّ خير»^(٢).

والإيراد عليها بضعف السند في غير محلّه؛ إذ الأخير وإن كان مرسلًا،

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٢.

(٢) رواه في (من لا يحضره الفقيه): ١: ٣٧٦ بالنحو التالي: «وقال عليه السلام: «من صلّى الصلوات الخمس جماعة فظنّوا به كلّ خير».

ورواه في (دعائم الإسلام) ١: ١٥٣ بنحوٍ مقارب، فقال: «روينا عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: من صلّى الصلاة في جماعة، فظنّوا به كلّ خير، وأجيزوا شهادته».

إلا أن الأول مسند، والمشهور وإن كان هو ضعفه إلا أن الأظهر خلافه^(١). وتقريب الاستدلال بهما: أن الأمر بالظن لا يعقل؛ لأن سببه عند حصوله خارج عن تحت الاختيار، فيدلان بدلالة الاقتضاء على أن الظن بكون

(١) ووجهه: أن الشيخ الصدوق عليه السلام يرويه في (الأمالي: ٤١٨) بالسند التالي: «حدثنا جعفر بن محمد بن مسرور عليه السلام، قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر، عن عمه عبد الله بن عامر، عن محمد بن زياد الأزدي، عن إبراهيم ابن زياد الكرخي، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام». «

وهذا السند يواجه مشكلتين:

الأولى: جهالة جعفر بن محمد بن مسرور.

والثانية: جهالة إبراهيم بن زياد الكرخي.

ولكن كلتا المشكلتين يمكن تجاوزهما على مباني سماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه)؛ إذ أنه يبني - كما في فقه الصادق: ١٤: ٣٦٤ و ٢٤: ٣٩٦ - على كفاية ترخم الشيخ الصدوق عليه السلام وترضيه على أحد مشائخه لإفادة توثيقه، وبما أن شيخه (ابن مسرور) قد ذكره في أكثر من عشرين موضعاً في كتبه مترضياً أو مترخماً عليه، فإنه يكون ثقةً عند سماحة الأستاذ (دام ظلّه)، وبذلك تنحل المشكلة الأولى.

وبما أنه (دام ظلّه) أيضاً يبني - كما في فقه الصادق: ٤: ٨٥ و ٩: ٢٣٤ - على تصحيح ما صحّ عن ابن أبي عمير؛ لكونه من أصحاب الإجماع الذين أجمعت الطائفة على تصحيح ما صحّ عنهم، فإن المشكلة الثانية تنحل أيضاً؛ لكون من يروي عن الكرخي في هذا السند هو: محمد بن زياد الأزدي، وهو نفسه ابن أبي عمير عليه السلام، فالرواية على مباني السيد الأستاذ (دام ظلّه) معتبرة السند.

ومما يوجب رجحاناً يجر ذكره: أنه حتى الرواية المرسله على مبانيه (دامت بركاته) صحيحة أيضاً؛ إذ أنه يبني - كما تلقيناه منه في مجلس الدرس، وصرّح به في (زبدة الأصول): ٣: ٤٣٧ - على تصحيح المراسيل التي يرويها الثقة عن المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، بنكتة أن المرسل إذا كان ثقة، فإسناده الجازم إلى المعصوم كاشف عن ثبوت الرواية عنده؛ إذ لا يجوز الإسناد بغير ذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الرجل من أهل الخير والصلاح سبب لترتب أحكامه وآثاره عليه، وأنّ حضور الجماعة بمنزلته.

وفيه: إتيهما - لورودهما في مقام بيان حكم المنزل لا المنزل عليه - لإطلاق لهما من تلك الجهة، وعليه فلا بدّ من الأخذ بالمتيقن، وهو حجّية خصوص الظنّ القويّ المعبرّ عنه عرفاً بالوثوق.
فتحصّل: أنّه لا دليل على طريقيّة مطلق الظنّ.

تتميم: جواز تعديل الشخص عند قيام الطريق لعدالته.

وموضوع البحث هنا، هو: هل يجوز للشخص تعديل شخص آخر بمجرد قيام الطريق عنده إلى عدالته، من حسن الظاهر والبيّنة وغيرهما، أم لا؟ وجهان، أقواهما الأوّل؛ وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: إنّه وإن كان لا كلام في أنّ المأخوذ في موضوع جواز الشهادة هو العلم بالمشهود به، للنصوص الكثيرة الدالّة عليه، إلا أنّ الظاهر منها أنّ العلم مأخوذ على وجه الطريقيّة لاعلى وجه الصفتيّة^(١) - خلافاً

(١) قال سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ٣: ٣٨: «إنّ المراد من أخذه في الموضوع على وجه الصفتيّة: أخذه فيه بما أنّه مظهر لما تعلّق به في النفس، بلا نظر إلى مطابقته للخارج، ومعنى أخذه في الموضوع على وجه الطريقيّة: أخذه فيه بما أنّه حاكٍ عما في الخارج ومتعلّق به.

وتوضيح ذلك: إنّ العلم يشارك الوجود في كونه ظاهراً بنفسه ومظهوراً لغيره، إلا أنّه يفارقه في أنّ الوجود إنّما يكون مظهرًا لماهيّة واحدة، ولكن العلم مظهر لماهيّتين؛ لأنّه أوّلاً وبالذات مظهر لماهيّة في النفس، وهي التي لا يعقل تحقّق القطع بدونها؛ لأنّه من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وتلك الماهيّة وإن لم تكن معلومة بالذات إلا أنّه يعبر عنها بذلك مسامحة.

وثانياً وبالعرض يكون مظهرًا لما في الخارج - الذي يسمى بالمعلوم بالعرض، وهو الذي لا يكون ملازمًا للقطع - وقد لا يكون، كما فيما إذا كان جهلاً مركّباً، ولا بأس بتسمية المتعلّقين بالماهيّتين، ويقال: إنّ للعلم ماهيّتين.

فحينئذٍ قد يتعلّق بأخذ القطع في الموضوع من جهة تعلّقه بالماهيّة المعلومّة بالذات، ومثاله العرفي: ما لو نذر الوسواسي - الذي لا يحصل له القطع بشيء - أنّه إذا قطع «

للشيخ الأعظم رحمته (١) - إذ الظاهر منها أنّ النظر فيها إلى ثبوت الواقع، لا تحقق هذا الوصف من حيث هو، وعليه - فبناءً على ما اخترناه تبعاً للشيخ الأعظم رحمته من قيام الطرق والأمارات بأدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة (٢) - تجوز الشهادة مستندة إلى أية أمانة قائمة على الشيء.

بل بناءً على ما حققناه - من قيام الأصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع من حيث إنّه مقتضى للبناء العملي، والجري على وفق ما تعلق القطع

» بشيء فعليته التصدق بدرهم، فإنّه لا ريب في أنّ نظره إنّما يكون إلى إزالة مرضه المتوقفة على حصول هذه الصفة في النفس، ولا نظر له إلى جهة تعلقه بما في الخارج، وهذا هو المراد من أخذ القطع في الموضوع على وجه الصفية، وقد يتعلّق الغرض بأخذه فيه من جهة تعلقه بالمعلوم بالعرض، فيؤخذ في الموضوع بهذا اللحاظ، وهذا هو معنى أخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقيّة».

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ١: ٣٤، وإليك نصّ عبارته: «وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقدّم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية، فإنّ غيره - كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلاّ بدليل خاصّ خارجي غير أدلّة حجّية مطلق الظنّ في الصلاة وأصالة عدم الأكثر».

ومن هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد - على قول - وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلّا أن يثبت من الخارج: أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد».

(٢) زبدة الأصول: ٣: ٤٠.

به، لامن حيث إنه انكشف للواقع^(١) - تجوز الشهادة مستندة إلى الاستصحاب، إذا ثبت كون العلم المأخوذ في الشهادة مأخوذاً على هذا النحو، وعلى ذلك فالنصوص الدالة على جواز الشهادة مستندة إلى الاستصحاب - التي عقد لها في الوسائل باباً في كتاب الشهادات^(٢) - يمكن تطبيقها على القواعد، وكيف كان فلا ينبغي التوقف في جواز الشهادة مستندة إلى الأمانة.

وبما ذكرناه ظهر ضعف ما في (ملحقات العروة)، مستدلاً على عدم جواز الشهادة بالعدالة مستندة إليه: بأنه لا اعتبار العلم في الشهادة لا يجوز ذلك، بل الشهادة المستندة إليه تدليس محرّم^(٣).

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في موثق حفص - الوارد في مقام بيان جواز الشهادة بالملك مستندة إلى اليد - «فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك؟! ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق»^(٤)، فإنّ ظاهره هو التلازم بين جواز ترتيب الأثر في عمل نفسه وجواز الشهادة به لغيره.

(١) زبدة الأصول: ٣: ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، باب جواز البناء في الشهادة على استصحاب بقاء الملك، وعدم المشارك في الإرث، والشهادة بالعلم ونفيه والحلف عليهما، والشهادة بملكية صاحب اليد.

(٣) العروة الوثقى (الملحقات): ٦: ٥٢٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد حتى يثبت خلافها، الحديث ٢.

الوجه الثالث: النصوص الخاصة الواردة في المقام.

منها: صحيح ابن أبي يعفور المتقدم، بعد قوله عليه السلام: «والدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً»، قال: «ويجب عليهم تزكيتهم، وإظهار عدالته».

وفيه أيضاً: «ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد بالصلاح»^(١).

وقال عليه السلام في خبر الخصال: «وجب أن يظهرها في الناس عدالته» بعد أن قال: «ثلاث من كنَّ فيه أوجب له أربعاً على الناس: من إذا حدَّثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم»^(٢).

وفي الخبر المتضمن إرسال النبي صلى الله عليه وآله رجلين من أصحابه لتحقيق حال اليهود: «أنهما ربّما كانا يرجعان بخير، فيما لو رأوا من ذكرهم بالخير في قبيلتهم، وكان النبي صلى الله عليه وآله يقبل ذلك منهما»^(٣).

وهذه النصوص وإن كان موردها حسن الظاهر والشياع، إلا أنه يثبت في غيرها من الأمارات بضميمة عدم القول بالفصل.

فالأظهر: جواز تعديل الشخص بقيام الطريق على عدالته، بل الأظهر جوازه ولو باستصحاب عدالته.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٣٩، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب أن الحاكم إن عرف عدالة الشهود حكم، وإن عرف فسقهم لم يحكم، وإن اشتبه عليه سأل عنهم، حتى يعرفهم شاهدان، أو يحصل الشيع، الحديث ١.

المقام الثالث: تنبيهات بحث العدالة.

التنبيه الأول: عدم اعتبار المروّة في العدالة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله في رسالة العدالة: «المشهور بين من تأخّر عن العلامة رحمته الله: اعتبار المروّة في مفهوم العدالة، حيث عرّفوها بأنّها (هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروّة)، وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط، حيث ذكر أن العدالة في اللّغة: أن يكون الانسان متعادلاً الأحوال متساوياً، وفي الشريعة: من كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروّته، عدلاً في أحكامه. (انتهى)، بناءً على أن المراد بالعدالة في الدين والمروّة والأحكام: الاستقامة فيها»^(١).

وقال في الجواهر: «في الذخيرة والكفاية: دعوى الشهرة على اعتبارها في عدالة الشاهد والإمام، بل عن الماحوزيّة: نقل حكاية الإجماع على ذلك، وعن مجمع البرهان أنه احتمال الإجماع على اعتبارها في غير مستحقّ الزكاة والخمس، بل في الذخيرة أيضاً وظاهر المفاتيح: أنّ المشهور جعلها جزءاً من مفهوم العدالة»^(٢).

وعن صريح جماعة وظاهر آخرين: كالمفيد^(٣)، والحلي^(٤)،

(١) رسالة في العدالة: ١٧.

(٢) جواهر الكلام: ١٣: ٣٠١.

(٣) المقنعة: ٧٢٥.

(٤) ظاهر كلامه رحمته الله في (السرائر): ١: ٢٨٠: عدم اعتبار المروّة، حيث قال: «وحدّ العدل،»

والصدوقين^(١)، والمحقق في الشرائع^(٢) والنافع^(٣)، والعلامة في الإرشاد^(٤)، وولده في موضع من الإيضاح^(٥)، والشهيد في نكت الإرشاد^(٦)، وغيرهم: عدم اعتبار المرورة في العدالة، بل هو المنسوب إلى المشهور بين من تقدم على العلامة^(٧)، وهو الذي اختاره جمع من محققي من تأخر عن الشيخ الأعظم^(٧).

« هو الذي لا يخل بواجب ، ولا يرتكب قبيحاً » ، ولكن صريح كلامه^(٧) في موضع آخر ٢ : ١١٧ : اعتبارها في العدالة ، حيث يقول : « وأما في الشريعة ، فهو كل من كان عدلاً في دينه ، عدلاً في مروته ، عدلاً في أحكامه ، فالعدل في الدين ، أن لا يخل بواجب ، ولا يرتكب قبيحاً ، وقيل : لا يعرف بشيء من أسباب الفسق ، وهذا قريب أيضاً ، وفي المرورة أن يكون مجتنباً للأمور التي تسقط المرورة ، مثل الأكل في الطرقات ، ولبس ثياب المصبغات للنساء ، وما أشبه ذلك » .

(١) قال الشيخ الأعظم الأنصاري^(٧) في رسالته في العدالة ١٨ : « وأما الصدوقان فهما وإن لم يفسرا العدالة ، إلا أن كلامهما المتقدم من أنه (لا يصلي إلا خلف رجلين : أحدهما من ثقب بدينه وورعه وأمانته ، والآخر من تتقي سيفه وسوطه) ظاهر في عدم اعتبار المرورة في العدالة ، بناء على أن اعتبار العدالة في الإمام متفق عليه » .

(٢) شرائع الإسلام : ٤ : ١١٤ و ١١٥ .

(٣) المختصر النافع : ٢٨٧ .

(٤) إرشاد الأذهان : ٢ : ١٥٦ .

(٥) إيضاح الفوائد : ١ : ١٤٩ .

(٦) غاية المراد في شرح نكت الإرشاد : ١ : ٢٦١ .

(٧) رسالة في العدالة : ١٩ ، وفيها قال الشيخ الأعظم الأنصاري^(٧) : « والحاصل : أنه لو ادعى المتتبع أن المشهور بين من تقدم على العلامة : عدم اعتبار المرورة في العدالة - خصوصاً المعتمدة في غير الشاهد - لم يستبعد ذلك منه » .

بيان مفهوم المروءة:

أقول: قول الفصل في المقام: إنّ المروءة تطلق على معنيين:
 المعنى الأول: معناها اللغوي، وهو: الإنسانيّة أو ما يقاربها، فإنّها من
 المرء^(١)، وهو يطلق على الرجل والمرأة، فما في الصحاح^(٢) وغيره^(٣): من
 تفسيرها بالرجوليّة أو كمالها، خطأ واشتباه.

والمراد من الإنسانيّة في المقام هو: ما يقتضي الاعتدال في القوى الثلاث:
 العاقلة والشهويّة والغضبيّة؛ إذ الانسان إذا وافق قوّته الغضبيّة كان سبعاً، كما
 أنّه إذا وافق قوّته الشهويّة كان بهيمَةً، فالمروءة هي الصفة الجامعة لمكارم
 الأخلاق ومحاسن الآداب، وركوب المروءة بهذا المعنى من فضائل النفس،
 وركوب منافيا منها منبعت عن رذيلة نفسانيّة، وهي بهذا المعنى لاتعتبر في
 العدالة قطعاً، لما مرّ من عدم اعتبار العدالة الأخلاقيّة المرادفة لهذا المعنى،
 وأنّها غير العدالة الشرعيّة.

وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض النصوص من أنّ: «ستّة من المروءة:
 ثلاثة في الحضر، وثلاثة في السفر، أمّا التي في الحضر: فتلاوة القرآن،
 وعمارة المسجد، واتّخاذ الإخوان في الله.

وأمّا التي في السفر: فبذل الزاد، وحسن الخلق، والمزاح في غير

(١) قال ابن سيده في (المخصص): ١٢٤: «المُرُوءَةُ فُعُولَةٌ مِنَ الْمَرْءِ كَالرُّجُولَةِ وَالْفُتُوَّةِ».

(٢) الصحاح: ١: ٧٢، وفيه قال: «والمَرْءُ: الرَّجُلُ، يُقَالُ: هَذَا مَرْءٌ صَالِحٌ، وَمَرَرْتُ بِمَرْءٍ صَالِحٍ، وَرَأَيْتُ مَرْءاً صَالِحاً، وَضَمُّ الْمِيمِ لُغَةٌ، وَهَمَّا مِرْآنٌ صَالِحَانٌ، وَلَا يَجْمَعُ عَلَى لَفْظِهِ».

(٣) لسان العرب: ١: ١٥٤، وفيه قال: «مِرْأٌ: الْمُرُوءَةُ: كَمَالُ الرَّجُولِيَّةِ».

المعاصي»^(١)، وقريب منه غيره^(٢).

وكذا ما في خبر هشام، عن الإمام الكاظم عليه السلام: «لادين لمن لامرؤة له، ولامرؤة لمن لاعقل له»^(٣)، إذ من لا عقل له ليس له ما به يميز فعل ما ينبغي عن فعل ما لا ينبغي، فليس له الصفة المعبر عنها بالإنسانية، ومن ليس له تلك ليس له دين.

وبالجملة، فإن المروءة التي استعملت في النصوص يُراد بها هذا المعنى. والمعنى الثاني: المعنى المصطلح في هذا الباب، وهو: «أن لا يفعل ما تنتفرّ النفوس عادةً عنه»، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة. وخلاف المروءة بهذا المعنى تارةً: يستلزم الطعن في عرض الرجل، كما إذا لبس رئيس الشيعة لباس الجندي من غير داعٍ إلى ذلك وخرج إلى السوق، وأخرى يقتضي نقصان عقل فاعله، وثالثةً: لا يوجب شيئاً من ذلك، وإنما يكون ممّا يستهجن عادةً من دون قبح شرعي أو عقلي، كالأكل

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٤٣٦، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، باب خصال الفتوة والمروءة واستحباب ملازمتها في السفر والحضر، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٤٣٦، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، باب خصال الفتوة والمروءة واستحباب ملازمتها في السفر والحضر، الحديث ١٤: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن الحنفية: «واعلم أنّ مروءة المرء المسلم مروءتان: مروءة في حضر، ومروءة في سفر، فأما مروءة الحضر: فقراءة القرآن، ومجالسة العلماء، والنظر في الفقه، والمحافظة على الصلوات في الجماعات، وأما مروءة السفر: فبذل الزاد، وقلة الخلاف على من صحبتك، وكثرة ذكر الله في كلّ مصعد ومهبط ونزول وقيام وقعود».

(٣) بحار الأنوار: ١: ١٤١.

في السوق ونحوه.

ولا كلام في منافاة الأولين للعدالة، أمّا الأول: فلأمر بحفظ العرض،
وأما الثاني فواضح.

وأما الأخير: فقد استدلّ على منافاته للعدالة، وأخذه في مفهومها،

بوجوه:

الوجه الأول: إنّ منافيات المروءة منافية لمعنى العدالة التي هي: «الاستواء
والاستقامة» لغةً وعرفاً، فإذا كان الرجل بحيث لا يبالي بالأشياء المنكرة
عرفاً لا يعدّ من أهل الاستقامة لديهم، فلا يشمل ما أخذت العدالة في
موضوعه.

وفيه: إنّ العدالة الشرعيّة هي الاستقامة على جادة الشرع، وعدم الميل
عنها يميناً ويساراً، لا مطلق الاستقامة، وخلاف المروءة لا ينافي هذه العدالة.
نعم، ربّما يكشف ذلك عن رذيلة نفسانيّة، كقصر الهمة ونحوه، فهو ينافي
العدالة الأخلاقيّة، والتي قد عرفت أنّها أخصّ من العدالة الشرعيّة.

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور: «أن تعرفوه بالستر»^(١)،
بتقريب: أنّ المراد منه ستر العيوب الشرعيّة والعرفيّة.

وفيه: إنّ بعد عدم الريب في عدم إرادة ستر كلّ شيء، وإرادة خصوص
ستر العيوب، يكون المراد منه لا محالة ستر العيوب الشرعيّة؛ لأنّه المتبادر
منه، كما لا يخفى.

الوجه الثالث: قوله عليه السلام في نفس صحيح ابن أبي يعفور: «وكفّ البطن

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١.

والفرج واليد واللسان»، بناءً على أنّ منافيات المروءة غالباً هي من شهوات الجوارح.

وفيه: إنّ المراد بكفّ الجوارح ليس كفّها عن كلّ ما تشتهيه حتىّ المباحات، بل المراد كفّها عن المحرّمات والمعاصي.

الوجه الرابع: قوله عليه السلام في نفس الصحيح: «والدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، فإنّ ارتكاب منافيات المروءة عيب في العرف، وبما أنّ ستر العيوب دخيل في صدق مفهوم العدالة، فتكون دخيلة في تحقّق مفهومها. وفيه: إنّ لا ينبغي التوقّف في عدم إرادة كلّ ما يعدّ منقصة من العيوب، وإلاّ لزم تخصيص الأكثر، فلا محالة يكون المراد بها العيوب الشرعيّة. مضافاً إلى أنّ العيوب الشرعيّة هي المنساقّة من لفظ العيوب عند إطلاقه في كلمات الشارع الأقدس.

مع أنّه لو تمّت دلالة هذه الفقرة كان لازمها دخلها في الطريق المثبت للعدالة، لا في مفهومها، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الأظهر عدم اعتبار المروءة في مفهوم العدالة.

عدم اعتبار المروءة في طريقيّة حسن الظاهر للعدالة:

وقد يقال: إنّ التحلّي بها معتبر في طريقيّة حسن الظاهر، ومع فقدتها لا يكون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة، إذ أنّ فعل منافي المروءة يكشف عن قلة المبالاة بالدين، بحيث لا يوثق معه بالتحرّز عن الكبائر.

وفيه:

أولاً: ما تقدّم من طريقيّة حسن الظاهر وإن لم يفد الظن الشخصي، فضلاً عن الوثوق، وعليه فلا وجه لاعتباره كما هو واضح.

وثانياً: إنّ عدم المبالاة بعادات الناس لا يكشف عن عدم المبالاة بالدين. ولو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه، وسلّمنا ظهور ما تقدّم في اعتبارها في العدالة أو طريقها، لامناص عن صرفها عن ظاهرها؛ إذ قوله عليه السلام في خبر علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة»^(١)، يكون حاكماً عليها. وتؤيّد جملة من النصوص الواردة في باب الشهادات، الدالّة على كفاية الاجتناب عن العيوب الشرعيّة، كصحيح حرير: «إذا كانوا أربعة من المسلمين، ليس يُعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم»^(٢)، ونحوه غيره. فالأقوى: عدم اعتبارها في العدالة، ولا في طريقها.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٧، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٨.

التنبيه الثاني: منافاة الصغائر للعدالة.

قد اشتهر بينهم التفصيل بين الكبيرة والصغيرة، وأنَّ الكبيرة فعلها منافٍ للعدالة مطلقاً، بينما الصغيرة لا تنافيها إلا مع الإصرار، والكلام في هذا التنبيه يقع في جهات:

الجهة الأولى: انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر.

نُسبَ إلى المشهور^(١): انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر، وعن مفتاح الكرامة نسبه إلى قاطبة المتأخرين^(٢)، وعن مجمع البرهان: نسبه إلى العلماء^(٣).

وعن جماعة من الأصحاب منهم: المفيد^(٤) والقاضي^(٥) والتقي^(٦)

(١) جواهر الكلام: ١٣: ٣٠٥.

(٢) مفتاح الكرامة: ٨: ٢٨٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ١٢: ٣١٨.

(٤) أوائل المقالات: ٨٣، وفيه قال عليه السلام: «وأقول: إنه ليس في الذنوب صغيرة في نفسه، وإنما يكون فيها بالإضافة إلى غيره، وهو مذهب أكثر أهل الإمامة والإرجاء، وبنو نوبخت عليهم السلام يخالفون فيه ويذهبون في خلافه إلى مذهب أهل الوعيد والاعتزال».

(٥) لم أقف على نص صريح له بذلك، رغم التتبع الكثير، ولكن نُسبَ له ذلك وللشيخ الحلبي عليه السلام في العديد من الكتب الفقهية، ومنها: (مسالك الإِفهام): ١٤: ١٦٦.

(٦) هو الشيخ تقي الدين الحلبي، المعروف بأبي الصلاح عليه السلام، ولعلَّ الرأي المذكور يستظهر من كلام له في كتابه (الكافي في الفقه): ٤٧٦ يقول فيه: «وسقطَ لذلك ما يذهبون إليه من القول بكبيرٍ مسقطٍ وصغيرٍ ساقطٍ، وما تفرع على ذلك من التحابط والوعيد».

والطبرسي^(١)، والشيخ في العدة^(٢)، والحلي^(٣): إنكار ذلك، وأن كل معصية كبيرة، والاختلاف بالكبر والصغر إنما هو بالإضافة إلى معصية أخرى، ونسب الشيخ ذلك إلى أصولنا^(٤)، ونسبه الطبرسي في المجمع إلى الأصحاب^(٥).

وعن الحلي - بعد ذكر كلام الشيخ في المبسوط الذي يظهر منه انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر^(٦) -: « هذا القول لم يذهب إليه ﷺ إلا في هذا الكتاب، ولا ذهب إليه أحد من أصحابنا؛ لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها»^(٧).

أدلة تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر:

وقد استدلل للأول:

١ - بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ

(١) قد يُستظهر ذلك من نسبته القول به للأصحاب وغيرهم، وسكوته عن التعليق عليه، كما في (مجمع البيان في تفسير القرآن): ٣: ٧٠، وتفسيره الآخر (جوامع الجامع): ١: ٣٩٢.

(٢) العدة: ١: ١٣٩.

(٣) و(٧) السرائر: ٢: ١١٨.

(٤) العدة: ١: ١٣٩.

(٥) مجمع البيان: ٣: ٧٠، تفسير الآية: ٣١ من سورة النساء.

(٦) المبسوط: ٨: ٢١٧، وفيه قال: «فأما إن كان مجتنباً للكبائر مواقعاً للصغائر فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانته للمعاصي، وكان يواقع ذلك نادراً، قُبِلت شهادته، وإن كان الأغلب مواقعه للمعاصي واجتنابه لذلك نادراً، لم تُقبل شهادته، وإنما اعتبرنا الأغلب في الصغائر؛ لأننا لو قلنا إنه لا تقبل شهادة من أوقع اليسير من الصغائر، أدى ذلك إلى أن لا يقبل شهادة أحد؛ لأنه لا أحد ينفك من واقعة بعض المعاصي».

سَيِّئَاتِكُمْ ﴿١﴾.

٢ - وبالأخبار الصحيحة الصريحة في ذلك.

كصحيح ابن أبي يعفور المتقدم: «ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار»^(٢).

وحسن بن محبوب، قال: «كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر، كم هي؟ وما هي؟ فكتب: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار، كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمناً»^(٣).

٣ - وبأخبار محمد بن مسلم^(٤)، وأبي بصير^(٥)، والحلي^(٦)، وعبيد بن

(١) النساء ٤: ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ٦. عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيئة، وكل ما أوجب الله عليه النار».

(٥) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٤، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ١٦: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: الكبائر سبعة، منها قتل النفس متعمداً، والشرك بالله العظيم، وقذف المحصنة، وأكل الربا بعد البيئة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وعقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم ظلماً، قال: والتعرب والشرك واحد».

(٦) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر «

زرارة^(١)، ومسعدة بن صدقة^(٢)، وعبد العظيم بن عبد الله الحسيني^(٣)، الواردة

» التي يجب اجتنابها ، الحديث ٣٢ : عن أحمد بن عمر الحلبي ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن قول الله عز وجل : ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ ؟

قال : مَنْ اجْتَنَبَ مَا أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ ، وَأَدْخَلَهُ مَدْخَلًا كَرِيمًا ، وَالْكَبَائِرُ السَّبْعُ الْمَوْجِبَاتُ : قَتْلُ النَّفْسِ الْحَرَامِ ، وَعَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ ، وَأَكْلُ الرِّبَا ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ ، وَقَذْفُ الْمُحَصَّنَةِ ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ .

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٢١ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، باب تعيين الكبائر التي

يجب اجتنابها ، الحديث ٤ : عن عبيد بن زرارة ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر ؟

فقال : هُنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام سَبْعٌ : الْكُفْرُ بِاللَّهِ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ ، وَعَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ ، وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ .

قال : فقلت : هذا أكبر المعاصي ؟ فقال : نعم .

قلت : فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة ؟ قال : ترك الصلاة .

قلت : فما عددت ترك الصلاة في الكبائر ؟ قال : أي شيء أول ما قلت لك ؟

قلت : الكفر ، قال : فَإِنَّ تَارَكَ الصَّلَاةَ كَافِرٌ - يعني من غير علة - .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٢٤ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، باب تعيين الكبائر التي

يجب اجتنابها ، الحديث ١٣ : عن مسعدة بن صدقة ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول :

الْكَبَائِرُ : الْقَنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، وَالْيَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ ، وَالْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ، وَعَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا ، وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ ، وَقَذْفُ الْمُحَصَّنَةِ ، وَالْفِرَارُ بَعْدَ الزَّحْفِ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣١٨ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، باب تعيين الكبائر التي

يجب اجتنابها ، الحديث ٢ : عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني ، قال : حدّثني أبو جعفر

الثاني عليه السلام ، قال : « سمعت أبي يقول : سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول : دخل عمرو

بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية : ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ

وَالْفَوَاحِشَ ﴾ - النجم ٥٣ : ٣٢ - ثم أمسك .

» فقال له أبو عبد الله عليه السلام : ما أسكتك ؟

» قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل .
 فقال: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر الإشراف بالله، يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ - المائدة ٥: ٧٢..
 وبعده الإياس من روح الله؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ - يوسف ١٢: ٨٧..
 ثم الأمن من مكر الله؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ - الأعراف ٧: ٩٩..
 ومنها: عقوق الوالدين؛ لأن الله سبحانه جعل العاق جباراً شقيماً.
 وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا﴾ - النساء ٤: ٩٣..
 وقذف المحصنة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿لَعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ - النور ٢٤: ٢٣..
 وأكل مال اليتيم؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلُونَ سَعيراً﴾ - النساء ٤: ١٠..
 والفرار من الزحف؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرَهُ إِلَّا مَتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مَتَحَرِّراً إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ - الأنفال ٨: ١٦..
 وأكل الربا؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ - البقرة ٢: ٢٧٥..
 والسحر؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ - البقرة ٢: ١٠٢..
 والزنا؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً﴾ - الفرقان ٢٥: ٦٨ و ٦٩..
 واليمين الغموس الفاجرة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لَا خَلَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ - آل عمران ٣: ٧٧.. «

في تعداد الكبائر، وغير ذلك من النصوص.

ولكن الحق أن شيئاً مما استدلال به غير تام.

أما الآية الشريفة: فيمكن أن يقال: إن المراد بالكبائر فيها: جميع المعاصي، والمراد من السيئات المكفر عنها: سيئات المؤمنين قبل نزول الآية، فيكون المتحصّل من الآية: أنكم إذا اجتنبت هذه الكبائر التي ذكرناها في هذه السورة نكفّر عنكم ما وقع منها منكم في الماضي، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(١).

ويمكن أن يكون المراد بها: أنكم إذا عزمتم على اجتناب جميع المعاصي واجتنبتموها كفّرنا عنكم سيئاتكم السابقة عليه.

﴿ والغلول؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ - آل عمران ٣: ١٦١ -.

ومنع الزكاة المفروضة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ - التوبة ٩: ٣٥ -.

وشهادة الزور، وكتمان الشهادة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ - البقرة ٢: ٢٨٣ -.

وشرب الخمر؛ لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله عز وجل؛ لأن رسول الله ﷺ قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله.

ونقض العهد وقطيعة الرحم؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ - الرعد ١٣: ٢٥ -.

قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه، وهو يقول: هلك من قال برأيه، ونازعكم في الفضل والعلم».

(١) الأنفال ٨: ٣٨.

ويحتمل أن يكون المراد بالسيئات: نيّة المعصية، فيكون المراد: إن تجتنبوا جميع المعاصي نكفّر ما نويتم فعله من المعاصي.

قال الشهيد في محكي القواعد: «لا تؤثر نيّة المعصية عقاباً ولا ذمّاً، ما لم يتلبس بها، وهو ممّا ثبت في الأخبار العفو عنه»^(١).

ويحتمل أن يكون المراد بالكبائر: المعاصي التي لم يستغفر منها، ومقابلها ما تاب عنه، ففي حسن ابن أبي عمير، قال: «سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: مَنْ اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُهَوِّنَ عَنْهُ نُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾^(٢).

قال: قلت: فالشفاعة لمن تجب؟

فقال: حدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا بن رسول الله، فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(٣)؟

فقال: يا أبا أحمد، ما من مؤمن يذنب ذنباً إلا ساءه ذلك، وندم عليه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كفى بالندم توبة، وقال: مَنْ سرّته حسنته، وساءته سيّئته، فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، ولم تجب له الشفاعة - إلى أن قال: - قال النبي صلى الله عليه وآله: لا كبير مع الاستغفار، ولا صغير

(١) القواعد والفوائد: ١: ١٠٧.

(٢) النساء: ٤: ٣١.

(٣) الأنبياء: ٢١: ٢٨.

مع الإصرار»^(١).

وذيل الرواية صريح في أنّ كلّ معصية غير معقبة بالاستغفار، فهي الكبيرة.

ويشهد لإرادة جميع المعاصي من الكبائر - مضافاً إلى الحسن وما هو مثله مضموناً - ما دلّ على أنّ كل معصية كبيرة أو شديدة، ففي موثّق زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: «الذنوب كلّها شديدة»^(٢).

وما دلّ على التحذير من استحقاق الذنب معللاً: بأنّه قد يكون غضب الله فيه، ففي النبوي: «ولا يستقلنّ أحدكم شيئاً من المعاصي؛ فإنّه لا يدري في أيّها سخط الله»^(٣). ونحوه غيره.

وما دلّ على أنّ الكبائر ما أوعد الله عليه النار، كحسن بن محبوب المتقدم، بضميمة الآية الشريفة: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٤)، فإنّها متضمنة للإبعاد على كلّ معصية بالنار.

وبما ذكرناه ظهر الجواب عن صحيح ابن أبي يعفور، وحسن بن محبوب، وحمل هذه النصوص على إرادة الإبعاد على شيء بالخصوص خلاف الظاهر، فهو يحتاج إلى قرينة، مع أنّ من جملة ما ذكر في صحيح عبد العظيم من

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، باب صحّة التوبة من الكبائر، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٩٩، الباب ٤٠ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب اجتناب الخطايا والذنوب، الحديث ١١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٣، الباب ٣٠ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب اجتناب المحقرات من الذنوب، الحديث ١٢.

(٤) الجنّ ٧٢: ٢٣.

الكبائر ما لم يتوعد الله عليه النار بالخصوص، بل إن جملة منها لم يتعرّض القرآن لعقوبتها، ككتان الشهادة، وجملة منها نطق الكتاب بعقوبات أخر عليها غير النار، كأكل الربا والغلول والسحر، وغيرها، فلاحظ^(١).

وأما النصوص المتضمنة لتعداد الكبائر، فهي - من جهة ما فيها من الاختلاف - على خلاف المطلوب أدلّ، وقد عقد في الوسائل في كتاب الجهاد باباً لتعيين الكبائر اشتملت نصوصه على أربعين أو أكثر^(٢)، وهي مختلفة في عددها، وستمّر عليك.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الأظهر أنّ كلّ ذنب كبير، وأنّ الاختلاف بالكبر والصغر إنّما هو بالإضافة إلى معصية أخرى.

الجهة الثانية: مائز الكبيرة عن الصغيرة.

على القول بانقسام المعاصي إلى الكبائر والصغائر، يقع الكلام حول ما به تمتاز الكبيرة عن الصغيرة شرعاً؟

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته^(٣) أنّها تمتاز بأمر:

الأول: النصّ المعتبر على أنّها كبيرة، كما ورد في بعض المعاصي^(٤).

(١) تقدّم في الصفحة ٢٠٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها.

(٣) رسالة في العدالة: ٤٤.

(٤) ومثّل له الشيخ الأعظم رحمته بما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه كتب إلى المأمون: «مَنْ محض الإيمان: اجتناب الكبائر، وهي: قتل النفس التي حرّم الله، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة»

- الثاني: النصّ المعتبر على أنّها ممّا أوجب الله عليه النار^(١).
- الثالث: النصّ في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليها بالخصوص^(٢)،
لا من حيث أنّها معصية.
- الرابع: دلالة العقل والنقل على أشدّيّة معصيتها ممّا ثبت كونه من الكبيرة
أو مساواتها معه^(٣).
- الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهادة عليه^(٤).

- « والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به من غير ضرورة ، وأكل الربا بعد البيّنة ،
والسحت ، والميسر وهو القمار ، والبخس في المكيال والميزان ، وقذف المحصنات ،
واللواط ، وشهادة الزور ، واليأس من روح الله ، والأمن من مكر الله ، والقنوط من رحمة
الله ، ومعونة الظالمين والركون إليهم ، واليمين الغموس ، وحبس الحقوق من غير عسرة ،
والكذب ، والكبر ، والإسراف والتبذير ، والخيانة ، والاستخفاف بالحجّ ، والمحاربة
لأولياء الله ، والاشتغال بالملاهي ، والإصرار على الذنوب » . وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٢٩ .
- (١) وما أفاده عنه يتمّ بضمّ الصغرى إلى الكبرى عليه النار فهو من الكبائر ، وهذه الكبرى الكلّيّة
مستفادة من عدّة من النصوص ، منها : خبر محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال :
« الكبائر سبع : قتل المؤمن متعمداً ، وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف ، والتعرّب
بعد الهجرة ، وأكل مال اليتيم ظلماً ، وأكل الربا بعد البيّنة ، وكلّ ما أوجب الله عليه النار » .
وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٢٢ .
- (٢) ومثّل له الشيخ الأعظم عنه بصحيح السيّد عبد العظيم الحسيني عليه السلام المتقدّم ، فإنّ القاسم
المشترك بين كل ما أدرجه الإمام عليه السلام فيه ضمن عنوان (الكبائر) ، هو : النصّ على عقوبته
في القرآن الكريم .
- (٣) ومثّل له الشيخ الأعظم عنه بعدة أمثلة ، منها : قوله تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾
- البقرة ٢ : ١٩١ - ، وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : « الغيبة أشد من الزنا » ، ونحوهما .
- (٤) ومثّل له الشيخ الأعظم عنه بالنهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه ، نظير ما ورد عن عمر بن
يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف ، غير أنّه يُسمع «

وَحَقُّ الْقَوْلِ فِي الْمَقَامِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَنَاطَ الْوَاقِعِي لَكُونِ الْمَعْصِيَةِ كَبِيرَةً هُوَ قُوَّةٌ مَفْسُدَتِهَا، وَالَّتِي تَوْجِبُ شِدَّةَ مَبْعُوضِيَّتِهَا، فَيَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ عَظْمَةُ عَقُوبَتِهَا.

وَأَمَّا الْكَاشِفُ عَنْ ذَلِكَ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ: فَالضَّابِطُ الْكَلِّيُّ الَّذِي ذَكَرَ لَهُ فِي النُّصُوصِ الشَّرِيفَةِ، هُوَ: أَنْ كُلَّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ فَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ، كَمَا هُوَ مَفَادُ جَمَلَةٍ مِنَ الصَّحَاحِ وَالْأَخْبَارِ^(١).

وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ مَفَادَ الرِّوَايَاتِ الشَّرِيفَةِ وَجُودَ ضَابِطِينَ:

« أَبُويهِ الْكَلَامِ الْغَلِيظِ الَّذِي يَغِيظُهُمَا ، أَقْرَأَ خَلْفَهُ ؟ »

قَالَ: لَا تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقِبًا قَاطِعًا. وَلَكِنْ لَا يَخْفَى أَنَّ عِبَارَةَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاضِحَةٌ السَّقَطُ، وَقَدْ تَفَتَّ لِدَلِّكَ الْمُحَقِّقِ الشَّهِيدِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَاشِيَتِهِ عَلَى رِسَالَةِ الشَّيْخِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حَيْثُ قَالَ: « الظَّاهِرُ أَنَّ فِي الْعِبَارَةِ سَقَطًا، وَالصَّحِيحُ (أَنْ يَرُدَّ نَصٌّ بِعَدَمِ قَبُولِ شَهَادَةِ فَاعِلِهَا، أَوْ عَدَمِ جَوَازِ الْاِقْتِدَاءِ بِهِ) ».

(١) وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ: ١٥: ٣٢٢، الْبَابُ ٤٦ مِنْ أَبْوَابِ جِهَادِ النَّفْسِ، وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى عِدَّةِ أَحَادِيثَ، مِنْهَا:

الْحَدِيثُ السَّادِسُ: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: « الْكِبَائِرُ سَبْعٌ: قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مَتَعَمِّدًا، وَقَذْفُ الْمُحَصَّنَةِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظَلْمًا، وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْئَةِ، وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ. »

الْحَدِيثُ الْوَاحِدُ وَالْعِشْرُونَ: عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الْكِبَائِرِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾؟ قَالَ: الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ. »

الْحَدِيثُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ: عَنْ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرِ النَّوَّاسِ، قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْكِبَائِرِ؟ »

فَقَالَ: كُلُّ مَا أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ. »

الأول: ما أوعَدَ اللهُ عليه النار.

والثاني: ما أوجب اللهُ عليه النار.

والأول أخصُّ من الثاني، باعتبار أنَّ إيجابه تعالى العقاب وإثباته، كما يصدق مع إيجابه نفسه كذلك يصدق لو جعل العقاب من النبيِّ أو الإمام بتفويض منه تعالى إليهما، وهذا بخلاف الإيعاد والإخبار؛ فإنَّ إيعاد كلِّ من الله تعالى والمعصوم عليه السلام ظاهرٌ في إيعاده بنفسه لا في الإيعاد من قبل غيره، وعلى ذلك فالضابط الثاني أعمُّ من الأول.

ولكنَّ الحقَّ أنه لو كان المناط على الظاهر، فظاهر الثاني أيضاً هو إيجاب الله تعالى بلا واسطة، ولو بني على التصرّف فإنه كما أمكن التصرّف في الثاني بالبيان المتقدّم، كذلك يصحّ التصرّف في الأول بجعل إيعاده تعالى أعمّ من إيعاده بنفسه أو بإخبار المعصوم عليه السلام عن إيعاد الله تعالى، بل هذا هو مقتضى الجمع بين هذه النصوص وبين صحيح عبد العظيم الحسيني المرويِّ عن الكافي وغيره؛ لاستدلاله عليه السلام فيه على كون ترك الصلاة من الكبائر: بأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَأَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَذِمَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله» (١).

اللهم إلا أن يقال: إنَّ المراد من إيعاد الله أعمّ من إيعاده تعالى بنفسه في الكتاب صريحاً أو بضمّ بعض الآيات إلى بعض، ففي المثال المذكور إنما المقصود من الصحيح هو إثبات صغرى للكبرى القرآنيّة: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا * لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي

يجب اجتنابها، الحديث ٢.

عَهْدًا ﴿١﴾؛ إِذْ أَنْ مِّنْ خَرَجٍ عَنِ ذِمَّةِ اللَّهِ فَلَا عَهْدَ لَهُ مِنْهُ تَعَالَى، وَلَكِنَّهُ تَكَلَّفَ بَعِيدًا.

فالحقُّ أنَّهما ضابطٌ واحد.

هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أُخرى فإنَّ الجمع بين الصحيح المشار إليه - حيث عدَّ جملةً من المعاصي من الكبائر؛ لأنَّ الكتاب نصَّ على ترتب بعض العقوبات عليها غير النار - وبين النصوص المتضمنة لبيان أنَّ الضابط في معرفة الكبائر هو إبعاد الله تعالى عليها النار، يقتضي حمل النار على مطلق العذاب الأخرى.

فتحصّل: أنَّ الضابط في معرفة الكبيرة هي: أنَّها كلُّ ما أوعده الله تعالى عليه العذاب الأخرى، ولو بواسطة النبيِّ أو الإمام.

وعلى ذلك، فسائر الأمور التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمته في مقام بيان الضابط غير الأمر الأخير ترجع إلى الأمر الأوّل.

أمَّا الثاني والثالث: فواضح.

وأما الرابع: فإنّه إذا ثبتت أشدّيّة معصية من معصيةٍ أُخرى قد أوعده الله تعالى عليها النار، فلا محالة تكون هي أيضاً ممّا أوعده الله عليه بالفحوى.

وأما الأخير - وهو: التنصيص على عدم قبول الشهادة - فإنّه ليس ميزاناً؛ إذ بناءً على كون فعل الصغيرة مضرّاً بالعدالة، فواضح؛ باعتبار أنَّ غاية ما يُستفاد من تلك النصوص - بناءً على أنَّ المانع عن قبول الشهادة هو الفسق - هو عدم عدالة الشاهد، وهو لازم أعمّ لكون سبب عدمها من الكبائر أم

(١) مريم ١٩: ٨٦ و ٨٧.

الصغائر، وأما بناءً على عدم إضرار فعل الصغيرة بالعدالة؛ فلأن تلك النصوص غاية ما تدلّ عليه أنّ العمل الفلاني مانع عن قبول الشهادة، إلا أنّ المانع - كما هو الحق - ليس منحصراً في الفسق، ويشهد له ما دلّ على عدم قبول شهادة المتهم^(١)، والحال أنّ المتهم لم يحرز فسقه، فتنبّه.

فتحصّل: أنّ الضابط الوحيد هو ما في جملة من النصوص، وهو كون الفعل ممّا أوعده الله تعالى عليه النار.

الجهة الثالثة: قادحيّة الصغائر في العدالة.

المعروف بين القائلين بانقسام الذنوب إلى الكبائر والصغائر: أنّ فعل الصغيرة لا يقدر في العدالة، بل في (كتاب الصلاة) للشيخ الأعظم^(٢) دعوى إجماعهم عليه^(٢).

وقد استدللّ لذلك بوجوه:

الوجه الأول: إنّ الآية الشريفة: ﴿إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾^(٣)، تدلّ على تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، وعليه ففعل الصغيرة من المحتب عن الكبائر دائماً من

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٧٣، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات، باب عدم قبول شهادة الفاسق والمتهم والخصم، ومن جملة أحاديثه: الحديث الأول الذي يرويه الشيخ الكليني^(٢) - بسند معتبر - عن عبد الله بن سنان، قال: «قلت: لأبي عبد الله^(عليه السلام): ما يرد من الشهود؟ قال: فقال: الظنين والمتهم.

قال: قلت: فالفاسق والخائن؟ قال: ذلك يدخل في الظنين».

(٢) كتاب الصلاة: ٢: ٢٦٢.

(٣) النساء: ٤: ٣١.

المقتضي المقرون بالمانع فلا يؤثر، وهو أولى من التوبة؛ لأنها رفع وهذا دفع. وتوضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن فعل المعصية لا يكون موجباً لعدم اتّصاف الفاعل بالعدالة لو تاب وندم عنها، بل إنّما يكون موجباً لذلك ما دام مطالباً بتلك المعصية، فإذا فرضنا رفع المطالبة فإنه لا مانع من اتّصاف الفاعل بالعدالة، ولأجل هذه الجهة لا كلام في أن المعصية التي تاب العاصي عنها لا تكون موجبة لا تصافه بعدم العدالة.

وعلى هذا، فما أن فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر لا يكون معصية يكون فاعلها مؤاخذاً بها، فإنه لا يضر بالعدالة، ولا يوجب ارتفاعها. وإن شئت قلت: إنّ المعصية التي لا توجب البعد عن المولى كالصغيرة لا تكون سبباً لرفع العدالة.

وفيه: إنّ غاية ما يمكن استفادته من الآية والرواية - على فرض صحّة انقسام الذنوب - إنّما هو عدم العقاب على فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر، فيكون سبيل هذه الآية سبيل ما دلّ على تكفير الأعمال الصالحة للسيئات، من غير فرق بين الكبائر والصغائر، ولا تدلّ على عدم مبعوضة الفعل، ولا على عدم كونه موجباً للبعد عن الله تعالى، ولا على عدم كونه موجباً للانحراف عن جادة الشرع.

وعدم العدالة إنّما يدور مدار ذلك لا مدار العقاب، فلا يكون من المقتضي المقرون بالمانع، وهذا بخلاف التوبة، فإنّها توجب اتّصاف فاعل المعصية بالعدالة؛ لما دلّ على أنّ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»^(١)، فهي توجب

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ٧٤، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب التوبة من جميع

الذنوب، الحديث ٨.

عود الفاعل إلى جادة الشرع بعد الانحراف عنها، وعليه فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر.

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور - في مقام تعريف مفهوم العدالة -: «وتُعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار»^(١).

وفيه: إنّ ما ذكره عليه السلام: إمّا أن يكون معرفاً للعدالة، أو لمعرفها، أو متمماً له، وعلى كلّ تقدير لا يصح الاستدلال به.

أمّا على الثاني: فلأنّه عليه لا يدلّ إلاّ على أنّ اجتناب الكبائر طريق إلى ثبوت العدالة، وأمّا أنّها بأيّ شيء تثبت؟ فلا بدّ فيه من الرجوع إلى صدر الصحيح، وهو بإطلاقه يدلّ على أنّ حقيقة العدالة ستر جميع المعاصي.

وأمّا على الثالث: فلأنّه بعد ذكر الستر والعفاف - اللذين عرفت أنّ مقتضى إطلاقهما ترك جميع العيوب الشرعية بعدم فعلها - فذكر ذلك إمّا لشدة الاهتمام بالمعاصي الكبيرة، أو للتنبيه على التلازم الغالبي بين ترك جميع الكبائر وبين ترك جميع المعاصي.

ولعلّ السرّ فيه: أنّ المعاصي الكبيرة غالباً مقرونة بالدواعي النفسانية والقوى الحيوانية دون الصغائر، فمن كانت درجة إيمانه بحدّ توجب ترك جميع الكبائر فلاحالة يترك الصغائر التي يكفي في تركها أولى درجة الإيمان، فلا يدلّ على عدم إضرار الصغيرة بالعدالة.

وأمّا على الأوّل: فإنّه وإن كان يمكن تصحيحه بنحو لا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم رحمته الله بقوله: «إمّا أن يراد من المعرفين كليهما معنى

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد

من العدالة، الحديث ١.

واحد، وإمّا أن يراد من كلّ منهما معنى، وعلى الأوّل يلزم التكرار، وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد^(١)، بأن يقال: إنّ الستر والعفاف والكفّ من العناوين التوليدية عن ترك المعاصي مع وجود الداعي، بمدافعة الهوى، وترجيح جانب الترك على الفعل.

وبعبارة أخرى: إنّ العناوين المذكورة من العناوين المتولّدة عن حفظ النفس وصونها عن الانحراف عن جادة الشرع.

وعليه، فالمعرّف الأوّل هو العنوان التوليدي، والثاني هو المعنوي، فيكون المتحصّل من الصحيح: أنّ الاستقامة العملية على جادة الشرع تعرف بأحد الأمرين المتلازمين: إمّا الصون المتقدّم رتبة على الاجتناب، أو بنفس الاجتناب، إلاّ أنّه على هذا يلزم التصرّف فيه.

فالأوجه أن يقال: إنّ التعبير باجتناب الكبائر إمّا يكون للملازمة الغالبية بين تركها وترك جميع المعاصي؛ لما في صدر الصحيح من تفسير العدالة بالستر الذي هو عنوان لعدم فعل شيء من المعاصي، ولمفهوم قوله في خبر علقمة: «فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بَعِينِكَ يَرْتَكِبْ ذَنْبًا»^(٢)، ولا أقلّ حينئذٍ من الإجمال، فلا يصحّ الاستدلال به.

الوجه الثالث: ما يستفاد من كلمات بعض أكابر المحقّقين^(٣)، وهو: أنّ الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع من الكبائر يتسامحون في أمرها،

(١) رسالة في العدالة: ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، الحديث ١٣.

(٣) المحقّق الهمداني رحمته الله في (مصباح الفقيه): ١٣: ٢٨٨.

فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب، أو يلتفتون إليها ولكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية، كترك الخروج عن مجلس الغيبة حياءً. فالظاهر: أنّ ذلك لا ينافي اتّصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل الستر والعفاف، وهذا بخلاف الكبائر.

واستشهد له: بأنّ المتبادر من إطلاق كون الرجل عدلاً في الدين ليس إلاّ إرادة كونه كافاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية، ومجتنباً عن كل ما هو كبير، ولم يظهر من صحيح ابن أبي يعفور ولا من غيره من الأخبار ما ينافي ذلك، فمن شهد أهل العرف الذين أُلقي إليهم الخطاب - بإشهاد ذوي عدل منهم - بكونه موصوفاً بهذه الصفة، جرى عليه حكمه، وإن كانت شهادتهم بذلك مبنية على بعض المسامحات المغتفرة لديهم، كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي، ممّا يتحمّل المسامحات العرفية.

وفيه: إنّ المسامحات العرفية في تطبيق المفهوم على المصداق تُضرب على الجدار، ولا يعتنى بها، فبعد كون مفهوم العدالة هو «الاستقامة على جادة الشرع» فإنّ مسامحة أهل العرف في كون الانحراف اليسير استقامة لا يعتنى بها، مع أنّه في صدر كلامه يُقرّ بأنّ صدور الصغيرة إذا كان عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها منافٍ للعدالة كالكبيرة، وعليه فلا وجه لما أفاده عليه السلام من أنّ أهل العرف يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الأظهر كون فعل الصغيرة مضرّاً بالعدالة كالكبيرة، على فرض صحّة الانقسام إليهما.

الجهة الرابعة: حكم الإصرار على الصغائر.

المشهور^(١): أنّ الإصرار على الصغائر من الكبائر، والكلام في هذه الجهة

يقع في موردين:

المورد الأوّل: حكم الإصرار.

استدلّ الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢) لكونه من الكبائر بوجوه:

منها: قوله رحمته الله: « لا صغير مع الإصرار، ولا كبير مع الاستغفار»، الوارد في

خبري ابن سنان^(٣)، وابن أبي عمير^(٤)، وحديث المناهي^(٥).

وتقريب الاستدلال به: أنّ النفي في الصغيرة راجع إلى خصوص وصف

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٣٥٣، وفيه قال: «الإصرار على الصغائر؛ لأنّه كبيرة عند العلماء»، وأشار الشيخ الأعظم في (رسالة العدالة): ٤٨ إلى وجود إجماع محكي عن التحرير، ولكنّ الحكاية غير دقيقة، فإنّ معقد إجماع التحرير ليس هو كون الإصرار من الكبائر، وإنّما هو ردُّ شهادة المداوم على الصغائر أو من تقع منه في أكثر الأحوال، فراجع (تحرير الأحكام الشرعيّة): ٥: ٢٤٧، وقد ادّعى السيّد العاملي رحمته الله في (مفتاح الكرامة): ٨: ٢٩٨، والمحقّق النراقي رحمته الله في (مستند الشيعة): ١٨: ١٣٧ الإجماع صريحاً على كون الإصرار على الصغائر من الكبائر.

(٢) رسالة في العدالة: ٤٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٨، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، باب تحريم الإصرار على الذنب ووجوب المبادرة بالتوبة والاستغفار، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، باب صحّة التوبة من الكبائر، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٢، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب اجتناب المحقّرات من الذنوب، الحديث ٨.

الصغيريّة، وإن كان في الكبيرة راجعاً إلى نفي ذاتها حكماً. وفيه: إنّه لا يدلّ على أنّ الإصرار بنفسه من الكبائر، وإن كان المصّر عليه من الصغائر؛ لأنّه إنّما ينفي الصغيرة ذاتها، أو وصف صغرها، وعليه فلا بدّ من الالتزام بأنّ النفي فيه أيضاً راجع إلى نفي ذاتها حكماً، لا إلى وصف الصغيريّة، وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: وحدة السياق.

الوجه الثاني: إنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، فالصغيرة بسبب الإصرار لا تنقلب كبيرة، كما أنّ مفسدتها الضعيفة بسببه لا تنقلب قويّة، فتكون كبيرة. الوجه الثالث: عدم التزام أحد بذلك، فإنّهم إنّما التزموا بأنّ الإصرار - من حيث أنّه أمن من مكر الله - بنفسه من الكبائر، لا أنّه يصير سبباً لكون المصّر إليه من الكبائر، فهذه الجملة تدلّ على أنّ الإصرار يوجب رفع أثر الصغيرة، وهو التكفير باجتنب الكبائر، وهذا لا يلزم كون الإصرار بنفسه محرماً، فضلاً عن كونه من الكبائر، كي يستدلّ به عليه، فتدبر.

ومنها: قول أبي جعفر عليه السلام في خبر تحف العقول: «الإصرار على الذنب أمنٌ لمكر الله، ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(١)»،^(٢) بضميمة ما ورد: من أنّ الأمن من مكر الله من الكبائر^(٣).

(١) الأعراف ٧: ٩٩.

(٢) تحف العقول: ٤٥٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ٢.

وفيه: مع الإغماض عمّا في سنده^(١)، أنّه مختصّ بالإصرار على الكبائر؛ إذ الإصرار على الصغيرة - بعد كونها مكفّرة باجتناّب الكبائر، وعدم مؤاخذه الشارع على فعلها - لا يكون أمنأً من أخذه تعالى، فيتحد مفاده مع ما في حسن ابن أبي عمير، عن الإمام الكاظم عليه السلام: «والمصرّ لا يغفر له؛ لأنّه غير مؤمن لعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم»^(٢)، فهو يختصّ بالإصرار على الكبائر.

(١) تحدّث سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (منهاج الفقاهة): ١: ٧ مفصلاً عن ضعف أخبار (تحف العقول)، وبما أنّ كلامه ينطبق على ما نحن فيه؛ لذلك سأورده مع التصرّف فيه بما يتناسب مع المقام، قال (دام ظلّه): «لا كلام في أنّ الحسن بن علي - مؤلّف كتاب تحف العقول - جليل القدر عظيم المنزلة، وكتابه هذا جليل، وأنّه معتمد عليه عند الأصحاب، كما صرح بذلك كلّ أئمة الفنّ، إلّا أنّه لم يرو هذا الخبر مسنداً، بل أرسله عن الإمام الجواد عليه السلام فلا تشمله أدلّة حجّية خبر الواحد. واستدلّ لحجّيته بوجوه:

الأول: قيام القرينة على اعتبار الرواة المحذوفين ووثاقهم.

وفيه: إنّ المراد بها إن كان نقل هذا الشيخ الجليل عنهم، فيرد عليه أنّ جلالته قدره تمنع عن كذبه، لا عن نقله عن غير الثقة، وإن كان غير ذلك فغير ظاهر لنا.

الثاني: انجبار ضعفه بعمل المشهور.

وفيه: إنّ عمل المتقدمين من الأصحاب به - الذي هو الجابر لضعف السند - غير ثابت، وعمل المتأخّرين غير نافع.

الثالث: موافقة مضمونه لمضمون جملة من الروايات الصحيحة المعتمدة.

وفيه: إنّ الخبر الضعيف لا يصير حجّة ومعتبراً بالموافقة لما هو الحجّة، على أنّه لم تثبت الموافقة.

فتحصّل: أنّ الأقوى عدم حجّية هذا الخبر.

(٢) بحار الأنوار: ٨: ٣٥٨.

ومنها: قوله عليه السلام - في الحسن كالصحيح - إلى الفضل بن شاذان، في تعداد الكبائر: «والإصرار على صغار الذنوب».

وفيه: إنّ الموجود في هذا الخبر: «والإصرار على الذنوب»^(١)، لا «والإصرار على صغائر الذنوب»، فإنّ هذه العبارة في خبر الأعمش^(٢)، وعليه فأقول: أمّا ما في الحسن فمقتضى إطلاقه وإن كان كون الإصرار على الصغيرة أيضاً من الكبائر، إلاّ أنّه للتعليل لذلك في حسن ابن أبي عمير وخبر (تحف العقول) المتقدمين بما يختصّ بالإصرار على الكبائر - كما عرفت - يختصّ هذا أيضاً بها، كما لا يخفى.

وأما ما في خبر الأعمش: فالاستدلال به على القول بعدم كونه من الكبائر أولى؛ لقوله عليه السلام فيه: «والكبائر محرّمة، وهي: الشرك بالله، وقتل النفس.. إلى أن قال: والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة، كالغناء، وضرب الأوتار، والإصرار على صغائر الذنوب»، فإنّ تغييره عليه السلام للتعبير، وإطلاق (مكروهة) على هذه المعاصي، و(محرّمة) على الكبائر، آية اختلافهما في مراتب المبعوضيّة، فلا يدلّ على أنّه أيضاً من الكبائر. فتحصل: أنّه لا دليل على كون الإصرار على الصغائر من الكبائر.

المورد الثاني: موضوع الإصرار.

اختلفت كلماتهم في بيان الإصرار موضوعاً، من حيث إنّه بمعنى فعل

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، الحديث ٣٦.

المعصية مع عدم التوبة^(١)، أو بمعنى فعلها مع العزم على العود^(٢)، أو بمعنى الإكثار من فعلها، أو المداومة عليه^(٣)، أو غير ذلك^(٤).

والحق في المقام أن يقال: إن الإصرار في اللغة بمعنى الإقامة والمداومة والملازمة.

فمن الجوهري: «أصررت على الشيء: أي: أقمت ودمت»^(٥).

وعن النهاية: «أصرَّ على الشيء يصرُّ إصراراً: إذا لزمه وداومه وثبت عليه»^(٦).

وعن القاموس: «أصرَّ على الأمر: لزم»^(٧).

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٢: ٥٩٦، نقله عن الحسن.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١٢: ٣٢٠، ونسبه للمشهور.

(٣) مسالك الإفهام: ١٤: ١٦٨.

(٤) نظير التفصيل الذي أفاده الشهيد الأول رحمته في (القواعد والفوائد): ١: ٢٢٧، حيث قال: «والإصرار إما فعلي، وهو: المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنس الصغائر بلا توبة. وإما حكمي، وهو: العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها. أما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبة، ولا عزم على فعلها، فالظاهر أنه غير مصر، ولعله مما تكفره الأعمال الصالحة من الوضوء والصلاة والصيام، كما جاء في الأخبار».

(٥) الصحاح: ٢: ٧١١.

(٦) النهاية: ٣: ٢٢.

(٧) نقل ذلك عن القاموس غير واحد من الأعلام، منهم: المحقق السبزواري رحمته في (ذخيرة المعاد): ٣٠٣، والسيد الطباطبائي رحمته في (رياض المسائل): ١٥: ٢٥٣، والمحقق النراقي رحمته في (مستند الشيعة): ١٨: ١٣٨، والشيخ الجواهري رحمته في (جواهر الكلام): ٤١: ٢٨، والشيخ المجلسي رحمته في (مرآة العقول): ١٠: ٧١، ولكنه غير موجود «

وقريب منها كلمات غيرهم.

والظاهر: أنه ليس للشارع فيه حقيقة شرعية أو متشرعية، بل استعماله في كلمات الشارع الأقدس إنما يكون في معناه اللغوي.

وعليه، فالظاهر أنه لو فعل الذنب ولم يتب منه، يصدق الإصرار؛ وذلك لأنه تكون للذنب آثار وتوابع باقية نتيجة الانحراف عن جادة الشرع، والبعد عن الله تعالى، واستحقاق العقوبة على فعله، وبما أن إبقاءها وإعدامها بيد المذنب، فإنه إن تاب صار كمن لا ذنب له، وإلا تكون باقية، فلو لم يتب يصدق أنه أقام على الذنب، ولزمه ودام وثبت عليه.

ويشهد لما ذكرناه - مضافاً إلى ما عرفت - جملة من النصوص المتقدمة، كقوله ﷺ: «ما أصر من استغفر»^(١)، فإن مفهومه: أن من لم يستغفر فقد أصر.

وقول الباقر عليه السلام في خبر جابر: «الإصرار هو أن يذنب الذنب، فلا يستغفر الله، ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار»^(٢).

وقول الإمام الكاظم عليه السلام في حسن ابن أبي عمير: «ومتى لم يندم عليها كان مصراً»^(٣).

وقد عُدَّت التوبة في حديث (جنود العقل والجهل) من جنود العقل،

» في النسخة التي بين يدينا من القاموس، وإنما الموجود في الجزء ٢ الصفحة ٦٩: «وأصرّ

يعدو: أسرع، وعلى الأمر: عزم».

(١) بحار الأنوار: ٩٠: ٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٨، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، باب تعيين الكبائر التي

يجب اجتنابها، الحديث ٤.

(٣) بحار الأنوار: ٨: ٣٥٢.

وجعل ضدها الإصرار^(١).

فتحصّل: أنّ كلّ من أذنب ولم يندم ولم يتب كان مصرّاً، وإنّ تاب ثمّ عاد له لا يصدق الإصرار؛ إذ التوبة توجب صيرورة الأوّل كأن لم يكن، وعلى ذلك فلو سلّم صحّة انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر، وتمّ ما هو المشهور من أنّ الإصرار على الصغائر من الكبائر، لم تبق ثمرة لثبوت الصغائر، كما لا يخفى^(٢).

وأما ما أفاده المحقّق الأصفهاني^(٣): من أنّ الصغيرة إذا صدرت من المجتنب للكبائر تكون حال صدورها مقرونة بالمانع عن تأثيرها في العقوبة، فلا محالة لا تؤثر في العقوبة حتّى تحتاج إلى التوبة في رفعها، فلا يتحقّق الإصرار إلّا بفعلها مرّة بعد مرّة وكثرة بعد أخرى، لا بعدم الندم، حيث إنّ الذنب مكفّر على الفرض، فيكون كما إذا تخلّلت التوبة المانعة من تحقّق الإصرار.

وحيث إنّ هذه الصورة هي مورد الكلام، فيصح لنا أن نقول: إنّ الإصرار على الصغائر - فيما يهمنّا الكلام فيه - هو فعل الشيء مرّة بعد مرّة وكثرة بعد أخرى، من دون تحقّقه بعدم الندم، أو العزم على العود^(٣).

فيرد عليه: أنّ غاية ما ثبت من الأدلّة - على فرض صحّة انقسام الذنوب إلى الكبائر والصغائر - هو عدم العقاب على الصغيرة، وأمّا سائر آثار الذنوب فهي ثابتة لها، وبلحاظ هذه الآثار يصدق عنوان الإصرار، ويكون

(١) تحف العقول: ٤٠٢.

(٢) لأنّ العبد - على هذا المبنى - إن تاب عنها، فهي كالعدم، وإن لم يتب عنها تحقّق موضوع الإصرار، فتكون كبيرة، فلا تبقى ثمرة للتقسيم.

(٣) الاجتهاد والتقليد: ١٠٨.

للتوبة مجال، وتشمله أدلة وجوب التوبة، ويؤكد ذلك: إطلاق النصوص المتقدمة.

وأما قياسه تكفير اجتناب الكبائر للصغيرة بتخلل التوبة، فهو قياس مع الفارق؛ إذ في التوبة ورد النص بأن «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»، فلا يبقى شيء من آثار الذنب، وهذا بخلاف التكفير باجتناب الكبائر وبالأعمال الصالحة.

وأضعف من ذلك: ما ذكره البعض في بيان وجه ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته - وهو صدق عنوان الإصرار مع العزم على العود^(١) - من أن مستنده في اعتباره العزم في مقابل إطلاق النصوص المقتضي لكفاية عدم الندم، هو: الوجه المذكور الذي استند إليه المحقق الأصفهاني رحمته، بضميمة أن صورة العزم على العود إلى المعصية خارجة عما ذكر سابقاً من قوله عليه السلام: «من اجتنب الكبائر لم يُسئل عن الصغائر»^(٢).

فإنه يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدم - أنه لا وجه لدعوى خروج الصورة المفروضة عن تحت تلك الأدلة.

وأضعف من ذلك: تفصيل الشيخ الأعظم رحمته بين ما إذا كان العزم على المعصية مستمراً من حين ارتكاب الصغيرة، فلا يعتبر اتحاد المعصية سنخاً ونوعاً في صدق الإصرار، وبين ما إذا حدث بعد فعلها قبل التوبة، فيعتبر الاتحاد، وقد استدلل له - في مقابل إطلاق النصوص - بأن العرف يأباه، أي: أنه مع عدم اتحاد المعصية، وعدم العزم عليه من زمان الفعل السابق،

(١) رسالة في العدالة: ٤٩.

(٢) لم أعر على صاحب هذا التوجيه رغم الفحص المضني.

لا يصدق الإصرار عرفاً^(١).

ووجهُ أضعفِيته: أن غاية ما قيل في توجيه كلامه ﷺ: إن الإصرار لا بد فيه من نحوٍ من الاتِّحاد، إمَّا اتِّحاد المعزوم عليه مع المأْتى به، أو استمرار العزم ووحده الاتِّصالية من المتلبس بالمعصية^(٢).

ويرد عليه - على فرض تسليم المبنى من اعتبار العزم في صدق الإصرار -: أن المراد بالمعصية التي نسب إليها الإصرار، إمَّا أن يكون ذات ما هو معصية^(٣)، كشرب الخمر والزنا، أو يكون طبيعة المعصية بما هي معصية.

أمَّا على الأوَّل: فلأنَّ العزم على الفعل اللاحق، وإن كان مستمرّاً منذ زمن الفعل السابق، إلَّا أنه لا يعدُّ إصراراً عليه؛ إذ أنَّ مَنْ قارف الزنا - والعياذ بالله - وإن كان عازماً من حينه على شرب الخمر، إلَّا أنه مع اختلاف الفعلين لا يعدُّ العزم على اللاحق إصراراً على السابق.

وأمَّا على الثاني: فلصدق الإصرار على المعصية بما هي معصية بالعزم عليها، وإن لم يكن العزم مستمرّاً من الأوَّل.

وأضعفُ من ذلك كَلِّه: اعتبار فعل المعصية مرّة بعد أولى وكرّة بعد أخرى في صدق عنوان الإصرار^(٤)، فتدبّر في أطراف ما ذكرناه، كي لا تسبادر بالإشكال.

(١) الاجتهاد والتقليد: ٥١.

(٢) التوجيه للمحقّق الأصفهاني ﷺ في (الاجتهاد والتقليد): ١١١.

(٣) أي: المعصية بالحمل الشائع الصناعي.

(٤) وهذا هو مختار المحقّق الأصفهاني ﷺ في (الاجتهاد والتقليد): ١٠٨ و ١١٣، وقد أخذ

الضابطة المذكورة في المعاصي الصادرة عن المجتنب للكبائر، وأمّا المعاصي الصادرة عن

غير المجتنب فإنَّ الإصرار عليها يتحقّق بعدم الندم.

خاتمة في التوبة

والكلام يقع أولاً في حقيقتها، ثم في حكمها.

حقيقة التوبة:

أمّا حقيقتها فهي لغة: الرجوع^(١)، وتنسب إلى العبد وإلى الله سبحانه، فتوبة العبد رجوعه عن المعصية إلى الطاعة، والبعد عن الله إلى القرب إليه، وتوبة الله تعالى رجوعه عن العقوبة إلى اللطف والتفضل.

وفي الاصطلاح: ذكرت لها مراتب:

المرتبة الأولى: الرجوع العلمي، وهو الرجوع من الجهل والغرور إلى العلم والإقرار، أي: معرفة ضرر الذنوب، وأنها حجاب بين العبد ومحبوه، وسموم قاتلة لمن يباشرها.

المرتبة الثانية: الرجوع من المسرة إلى ضدها.

المرتبة الثالثة: الرجوع من الفرح بالظفر بالمعصية إلى التألم من فوات المحبوب والتأسف من فعل الذنوب، وهذا التألم والتأسف يعبر عنه بالندم.

المرتبة الرابعة: الرجوع إلى العزم على عدم العود إلى المعصية أبداً، وليس المراد به القصد والإرادة؛ كي يقال: إنه لا يتحقق إلا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه، بل المراد به البناء الملائم مع عدم الوثوق به.

(١) قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة): ١: ٣٥٧: «التاء والواو والباء كلمة واحدة تدلّ

على الرجوع. يقال: تاب من ذنبه، أي: رجع عنه، يتوب إلى الله توبة ومتاباً فهو تائب».

المرتبة الخامسة: الرجوع إلى طلب المغفرة وعفوه تعالى عنه طلباً قلبياً.
والمراتب الأربع الأخيرة من مراتب التوبة الحالية.
المرتبة السادسة: الرجوع إلى الاستقامة العمليّة، أي: من فعل المعصية إلى تركها في الحال.
المرتبة السابعة: الرجوع إلى التدارك والتلافي لما فات من قضاء أو إيفاء للحقوق.

ولكن الظاهر أنّ المرتبتين الأوليين - المتلازمتين في التحقق - من مقدمات التوبة المسقطّة لعقوبة ما صدر عنه، بل هما من توابع الإيمان بالله وبرسوله ﷺ، وقد أُشير إلى ذلك في جملة من النصوص.
في الخبر: «ما من مؤمن يذنب ذنباً إلاّ ساءه ذلك»^(١).
وفي ذيله: «من سرّته حسنته، وساءته سيّئته، فهو مؤمن»^(٢).
ونحوهما غيرهما.

وأما ما في خبر يونس، عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ أذنب ذنباً، فعلم أنّ الله مطلع عليه، إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له، غفر له وإن لم يستغفر»^(٣).
فضافاً إلى ضعف سنده^(٤): أنّه لا بدّ من تأويله إلى إرادة العلم الذي

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، باب صحّة التوبة من الكبائر، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٦، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، باب صحّة التوبة من الكبائر، الحديث ١١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦: ٥٩، الباب ٨٢ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب اعتراف المذنب لله بالذنوب، الحديث ٤.

(٤) في سند الحديث محمّد بن عمران بن الحجاج السبيعي، وهو من المجاهيل.

يؤثر في النفس ويثمر العمل، وإلا فإن كل مسلم يقرّ بالأمر المذكورة، ولازم ذلك عدم عقاب مسلم.

هذا مضافاً إلى النصوص الأخر التي ستمرّ عليك.

وأما المرتبتان الأخيرتان: فهما من ثمرات التوبة، لا أنّهما داخلتان في حقيقتها.

وأما المرتبة الثالثة: فقد دلت النصوص على أنّها التوبة.

فعن النبي ﷺ: «الندامة توبة»^(١).

وفي خبر أبان عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما من عبد أذنب ذنباً فندم عليه، إلا غفر الله له قبل أن يستغفر»^(٢).

وفي خبر ثالث: «كفى بالندم توبة»^(٣).

ونحوها غيرها، وظاهر أنّ هذه المرتبة أدنى المراتب.

وأما المرتبة الرابعة: فمضافاً إلى ملازمتها في التحقّق لهذه المرتبة، يشهد لاعتبارها فيها: ما في الخبر الوارد في مقام بيان حقيقة التوبة، من أنّها «تصديق القلب، وإضمار أن لا يعود إلى الذنب الذي استغفر منه»^(٤).

وأما المرتبة الخامسة: فهي لا تعتبر في التوبة، وقد جعلت غير التوبة في

(١) تحف العقول: ٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦: ٦٢، الباب ٨٣ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب الندم على الذنوب، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦: ٥٩، الباب ٨٢ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب اعتراف المذنب لله بالذنوب واستحقاق العقاب، الحديث ١.

(٤) تحف العقول: ١٩٧.

الآيات والروايات، ففي غير موضع من سورة هود: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾^(١).

وفي الحديث المشهور الوارد لبيان جنود العقل والجهل عدّ التوبة والاستغفار جندين متقابلين^(٢)، وكذلك في سائر النصوص. وأما النصوص المتضمنة: أنّ دواء الذنوب الاستغفار^(٣)، ونحو ذلك، فالمراد بالاستغفار فيها التوبة؛ لصدقه عليها، بلحاظ أنّها موجبة للغفران والعفو.

فتحصّل: أنّ حقيقة التوبة الندامة والعزم على عدم العود إلى المعصية.

حكم التوبة:

وأما حكم التوبة، فقد استدلّ في (التجريد)^(٤) على وجوبها بوجهين: الوجه الأول: إنّها دافعة للضرر - الذي هو العقاب أو الخوف منه - ودفع الضرر واجب.

الوجه الثاني: إنّنا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح، أو الإخلال بالواجب.

واعترف بهما شارح التجريد^(٥).

(١) هود ١١: ٣، ٩٠.

(٢) تحف العقول: ٤٠٢.

(٣) وسائل الشريعة: ١٦: ٦٥، الباب ٨٥ من أبواب جهاد النفس، باب وجوب الاستغفار من الذنب والمبادرة به قبل سبع ساعات، الحديث ٣.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٧.

ولعلّه إلى الثاني منها نظر الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «فالظاهر أنّه حكم بوجوده عقلاً كلُّ من قال بالحسن والقبح العقليّين»^(١).

والتحقيق - بعد ما عرفتَ من أنّ مورد البحث هو الندم، والعزم على عدم العود إلى المعصية أبداً، وأمّا سائر المراتب فبعضها من المعارف الواجبة كالمرتبة الأولى، وبعضها واجب من حيث نفسه لا من حيث إسقاط العقاب، كالمرتبتين الأخيرتين، وبعضها وهو طلب المغفرة سيأتي التعرّض لبيان حكمه - أنّ تنقيح القول في المقام يقتضي أن يُقال:

إنّ الوجه الأوّل لا يستفاد منه الوجوب الجعلي الشرعي؛ فإنّ حكم العقل بوجود دفع الضرر ليس إلّا دركه أنّه لو لم يدفعه لترتّب، ومثل هذا الحكم العقلي الذي يكون مدركه العقلاني هو ترتّب العقاب، لا يكون منشأً للحكم الشرعي، ويكون نظير الحكم بوجود الطاعة وحرمة المعصية. وأمّا الوجه الثاني، فيرد عليه أنّه:

إن كان المراد به درك العقل حسن التوبة من جهة أنّ بها يدفع الضرر، فآله إلى الوجه الأوّل الذي عرفت ما فيه.

وإن أريد به: أنّ العقل يرى حسن الندامة، والعزم على عدم العود إلى المعصية، مع قطع النظر عن ذلك.

فيرد عليه: أنّ هذا ليس بنحوٍ يُستكشف منه وجوب ذلك، كما لا يستكشف من دركه قبح العزم على المعصية حرّمته؛ ولذا لا شيء على العزم عليها رغم كونه من مساوئ الأخلاق.

(١) رسالة في العدالة: ٥٨.

وأما الآيات والروايات الآمرة بالتوبة، فهي: غير ظاهرة في الوجوب المولوي الشرعي، بعد وجود المحكم العقلي المتقدّم، سيما بلحاظ ما اشتملت عليه من التعليل بدفع العقاب.

وقد يقال: إنّ عدم التوبة - من حيث اندراجه تحت الأمن من مكر الله تعالى، الذي عدّ من الكبائر - يكون محرّماً شرعياً، ولكن ليس عدم الندم وعدم العزم على عدم العود دائماً كذلك، كما لا يخفى^(١).
فالحقّ: أنّ وجوب التوبة وجوب إرشادي.

(١) الاجتهاد والتقليد، للمحقق الأصفهاني ١: ١١٠.

[مسألة: ٢٤] إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدته للشرائط ، يجب على المقلد العدول إلى غيره .



وظيفة المكلف عند فقد المفتي شرائط الفتوى:

المعروف بين الأصحاب^(١) - حتى القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه - وجوب العدول عن المفتي إلى غيره عند فقد أحد الشرائط المعتبر توفرها فيه ، وعن الفصول اتحاد هذه المسألة مع مسألة البقاء على تقليد الميت حكماً^(٢).

ولكن الحق هو التفصيل؛ إذ أن الشرط المفقود قد يكون هو قوّة الاجتهاد، وقد يكون من سائر الشرائط، كالعدالة والبلوغ والرجوليّة.

(١) بل ادعى عليه الشيخ الأعظم رحمته - في (الاجتهاد والتقليد): ٦٨ - الإجماع بقسميه: البسيط والمركب .

(٢) الفصول الغروية: ٤٢٧ ، وفيه قال - بعد أن تعرض مفضلاً لمسألة تقليد الميت - : «فتثبت في المقام ، فإنه من مزال الأقدام ، وكذلك الحال في مسألة البقاء على تقليد المفتي الذي اعتراه زوال غير الحياة من الشرائط ، كالإيمان والاجتهاد والعدالة والعقل والأفضليّة بناء على تقديمه ؛ فإنّ وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرائط في البقاء وعدمه » ، والأصرح من كلامه هذا قوله في الصفحة ٤٢٣ : « ولو تسافل المجتهد عن الاجتهاد ، أو صار مجنوناً مطبقاً ، ففي إلحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان : أظهرهما ذلك » .

أما القسم الأوّل: فحكمه حكم موت المجتهد إن قلنا بعدم جواز البقاء في تلك المسألة، وكذلك إن قلنا بجوازه بناءً على كفاية الرأي السابق في عمل المقلّد، وأما إن قلنا بالجواز من جهة بقاء الرأي بعد الموت، فهذا الوجه حيث لا يجري في المقام - كما لا يخفى - فالمتعيّن هو العدول.

وأما القسم الثاني: فإن كان لدليل اعتبار الشرط إطلاق شامل للحدوث والبقاء، ففي صورة فقدّه يجب العدول لا محالة، وإلا فإن كان لدليل حجّية الفتوى إطلاق شامل لحال عدم ذلك القيد، فلا يجب العدول، وإن لم يكن له إطلاق فإنّ النوبة تصل إلى الاستصحاب.

ولا يرد عليه ما أورد على الاستصحاب في تلك المسألة، وهو تبدّل الموضوع؛ وذلك لأنّ العرف يرى الفسق والعدالة وأمثالهما من عوارض الموضوع، لا من مقوماته، فعلى هذا تستصحب الحجّية السابقة من غير محذور.

نعم، يبقى هنا إشكال، وهو: أنّ هذا الاستصحاب من استصحاب الحكم الذي لا نقول به؛ لأنّه محكوم لاستصحاب عدم الجعل.

وبما ذكرناه ظهر الإشكال في عدّ صاحب الفصول رحمته الله للمسألتيّن من باب واحد.

[مسألة: ٢٥] إذا قلّد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهة من الزمان، كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر.



أمّا قولُ السيّد الماتن رحمته الله: «كان كمن لم يقلّد» فهو من جهة بطلان التقليد بفقد شرائطه؛ إذ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فيكون حال من قلّد الفاقِد كحال مَنْ لم يقلّد على الإطلاق.

وأمّا قوله: «أو المقصّر» فيريد به التقسيم لا التريديد، وعلى ذلك فلا بدّ من ملاحظة ما ذكرناه في المسألتين: السابعة، والسادسة عشر.

[مسألة: ٢٦] إذا قلّد من يحرمّ البقاء على تقليد الميّت فمات ، وقلّد من يجوّز البقاء ، له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل إلاّ مسألة حرمة البقاء .



من خلال ما ذكرناه مفصّلاً - شرحاً للمسألة الخامسة عشرة - يتّضح الكلام حول هذه المسألة ، فلا نعيد .

[مسألة: ٢٧] يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقتداتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط، وفاقد للموانع صحح، وإن لم يعملها تفصيلاً.



ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ المكلف يجب عليه تعلم أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها، وتدبّر عليه - مضافاً إلى حكم العقل بذلك؛ لأنّه مقدّمة لوجوب الإطاعة الواجبة عنده - الآيات القرآنيّة والروايات الشريفة الواردة في ذلك^(١)، ولكنّه وجوب طريقي لا يترتب عقابٌ على مخالفته زائداً على العقاب المترتب على مخالفة أصل التكليف^(٢).

(١) قال سماحة سيدي الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول) ٣: ٤٢٠ باختصارٍ منّي: «الآيات والروايات الدالّة على وجوب التعلم طائفتان: الأولى: ما تضمّن الأمر بالتفقه، والحثّ والترغيب على فعله، والذمّ على تركه، كآية النفر، والنصوص الكثيرة. والثانية: ما تضمّن مؤاخذه الجاهل بفعل المعصية لترك التعلم، كخبر الأمامي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سئل عن قوله تعالى: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) - الأنعام ٦: ١٤٩ - فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن كان جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتّى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة».

(٢) وقد يستظهر من كلام سماحة الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ٣: ٤٢١، ٤٢٣، العدول عن مسلك الوجوب الطريقي - الذي بنى عليه المشهور - إلى مسلك المحقق العراقي عليه السلام وهو مسلك الوجوب الإرشادي، غير أنّ ما انتهى إليه أخيراً وتلقيناه منه في «

وليس يلزم العلم بكلّ ذلك تفصيلاً، بل يكفي العلم الإجمالي؛ لما ذكرناه سابقاً من كفاية الامتثال الاجمالي حتّى مع التمكن من التفصيلي.

» بحثه الشريف - في يوم الأربعاء الموافق لتاريخ العاشر من شهر رجب سنة ١٤٢٣هـ، وقرّناه في رسالة (أجود الأمالي في مسألة جواز الامتثال الإجمالي) - هو الوجوب المقدمي، كما سيوافيك في ملحق هذا الكتاب.

[مسألة: ٢٨] يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الإبتلاء غالباً، نعم لو اطمئن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو^(١) صح عمله، وإن لم يحصل العلم بأحكامها.



إنّ هذا الوجوب -كسابقه من قبيل وجوب الإطاعة- عقلي^(٢)، والظاهر

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «وكذا لو لم يطمئن، فلم يتحقق الإبتلاء، أو ابتلى به ولكنه قد أتى بوظيفة الشك أو السهو رجاءً».

(٢) أفاد سماحة السيد الأستاذ (دام ظله الشريف) في بيان وجه هذا الوجوب - في زبدة الأصول(٣: ٤٢٣- قائلاً: «لا ريب في عدم لزوم الفحص فيما إذا اطمأن بعدم الإبتلاء بالواقعة التي لا يعلم حكمها، إنما الكلام فيما إذا احتتمل الإبتلاء، وقد استدلل لعدم لزوم الفحص حينئذٍ باستصحاب عدم الإبتلاء، بناءً على جريانه في الأمور الاستقبالية، كما هو الحق».

وأورد عليه المحقق النائيني^{رحمته}: بأن الاستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وأما إذا كان الأثر مترتباً على نفس الشك والاحتمال، فلا مورد لجريان الاستصحاب، والمقام من قبيل الثاني؛ فإن الأثر المرغوب هو وجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا مترتب على احتمال الإبتلاء دون واقعه، فلا يجرى فيه الأصل.

وفيه: إنّ وجوب التعلّم إنّما ثبت من باب إطاعة المولى، ويكون وجوبه إرشادياً - كما مرّ آنفاً - وعليه فإذا جرى الاستصحاب وحكم بعدم الإبتلاء يترتب عليه الأثر. وبعبارة أخرى: إنّ الموضوع لوجوب الفحص والتعلّم هو الإبتلاء. «

من السيّد الماتن رحمته المحكم بعدم صحّة عمل المكلف في صورة تركه للتعلّم مع عدم إطمئنانه من نفسه بعدم الإبتلاء وإنّ طابق عمله الواقع، وأمّا في صورة إطمئنانه من نفسه بعدم الإبتلاء فقد حكم بصحة عمله.

وفيه: إنّ لا فرق بين الإطمئنان وعدمه، بل المناط مطابقة العمل مع الواقع، فلو أتى بالعمل فاتفق عدم الإبتلاء بمسائل الشكّ والسهو، أو ابتليَ بها ولكنّه أتى بوظيفة الشكّ أو السهو رجاءً صحّ؛ لما تقدّم في المسألة الثانية والثالثة عشرة من كفاية الامتثال الإجمالي والاحتمالي في صورة المصادفة للواقع حتّى مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، من غير فرقٍ في ذلك بين الاطمئنان بعدم الإبتلاء وعدمه.

نعم، بين الصورتين فرقٌ آخر، وهو أنّه في صورة الإطمئنان بعدم الإبتلاء لو أتى بالعمل، واتّفقت مخالفته للواقع، وقد مضى وقت العمل، فإنّه

» وأورد عليه بعض الأكابر: بأنّ الاستصحاب يختصّ بالأمر الماضي، فعدم الإبتلاء في المستقبل لا يكون مشمولاً لأدلّته.

وفيه: إنّ الميزان في جريان الاستصحاب تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك فيه، من غير فرق بين الأمور الماضية والاستقباليّة، وسيجيء تحقيق القول فيه في بحث الاستصحاب.

واستدلّ الأستاذ للزوم: باستهجان تخصيص الأدلّة الدالّة على وجوب التعلّم بموارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء؛ لندرتها، فيكون وجوب التعلّم عند احتمال الإبتلاء ثابتاً بالدليل، ومعه لا تصل النوبة إلى جريان الأصل العملي.

وفيه: إنّ المسائل التي يُعلم الإبتلاء بها في غاية الكثرة.

فالحقُّ أن يستدلّ لوجوبه بالعلم الإجمالي بإبتلائه فيما بقي من عمره بما لا يعلم حكمه، وهو مانع عن جريان الأصل في موارد الشكّ.

لا يستحقّ المؤاخذة عليه، بخلاف ما إذا احتل الإبتلاء وخالف الواقع؛ لأنّ أدلّة وجوب التعلّم مختصّة بهذه الصورة^(١).

(١) وهنا مطلبٌ آخر مرتبطٌ بما نحن فيه، تعرض له سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه الشريف) في (زبدة الأصول): ١: ٣٧٠، ولا بأس بنقله تعميماً للإفادة، وإليك نصّه: «ثمّ إنّه قد حكم الشيخ الأعظم عليه السلام في رسالته العمليّة بفسق تارك تعلّم مسائل الشكّ والسهو، فيما يبتلى به عامّة المكلفين.

وأورد عليه المحقّق النائيني عليه السلام: بأنّ ذلك يبتنى على أحد أمور:

- ١ - اختيار مذهب المحقّق الأردبيلي عليه السلام من كون وجوب التعلّم نفسياً موجِباً للعقاب.
- ٢ - كون التجزّي موجباً للفسق، وإن لم يوجب العقاب.

٣ - الفرق بين مسائل الشكّ والسهو وبين غيرها، من جهة قضاء العادة باستلزام ترك التعلّم فيما يكثر الابتلاء به لمخالفة الواقع.

والأوّل: لم يلتزم هو عليه السلام به.

وأما الثاني: فالالتزام به بعيد.

وأما الثالث: فالالتزام به أبعد، بعد فرض كون الوجوب طريقيّاً.

ويمكن أن يقال: إنّه على القول بأنّ العدالة هي الملكة الباعثة للإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، يتمّ ما أفاده الشيخ عليه السلام؛ لكشف التجزّي عن عدم وجود الملكة في النفس، وإن لم يكن الفعل حراماً.

[مسألة: ٢٩] كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات^(١)، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه، سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.



التقليد في الأحكام غير اللزومية:

ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ المكلف إن احتمل في المستحبات والمكروهات تكليفاً لزومياً وجب عليه التقليد إن لم يكن مجتهداً أو محتاطاً، وكذا إن أراد إتيان الفعل بقصد القربة أو تركه كذلك، فإنّه يتعيّن عليه التقليد فراراً عن لزوم التشريع المحرم، وإلا فلا دليل على وجوب التقليد عليه؛ لأنّه بعد فرض العلم بعدم استحقاق العقاب على الفعل ولا على الترك، لا يجري ما دلّ على وجوب التقليد.

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «إذا احتمل الوجوب أو الحرمة».

[مسألة: ٣٠] إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ، ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحبّ أو مكروه ، يجوز له أن يأتي به^(١) لاحتقال كونه مطلوباً وبرحاء الثواب ، وإذا علم أنّه ليس بواجب ، ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح ، له أن يتركه لاحتقال كونه مبغوضاً .



ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ المورد إن كان من غير العبادات فما ذكره من الواضحات .

وأما إن كان من العبادات: فتارةً يمكن للمكلف تحصيل العلم ، وأخرى لا يمكن ، فإن كان الثاني فالحكم هو ما ذكره السيّد الماتن رحمته الله ، وإن كان الأول فما ذكره مبنيّ على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي ، فإن قلنا بالجواز - كما هو المختار - فالحكم ما ذكره ، وإلا فيجب تحصيل العلم بالحكم .

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «والمراد به هو: التخيير بين ذلك وبين الاستعلام ، وكذا ما بعده» .

[مسألة: ٣١] إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول.



من جملة ما استدل به على إجزاء الحكم الظاهري عن المأمور به الواقعي، فيما إذا كان انكشاف الخلاف بغير العلم الوجداني: أن الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الأول، فلا وجه لرفع اليد عن الأول بالثاني، وقد تقدّم ذلك مع جوابه في مسائل الاجتهاد^(١).

ومقتضى هذا الوجه، ومقتضى القول بجواز البقاء على تقليد الميِّت للاستصحاب، هو جواز البقاء في هذه المسألة، ولكن عرفت أن المبنيين فاسدان، فعدم جواز البقاء في هذه المسألة ممّا لا ينبغي الريب فيه. وبما ذكرناه ظهر حال المسألة الآتية^(٢).

(١) الصفحة: ٣٥.

(٢) أي: المسألة (٣٢)، وهي: «إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد، يجب على المقلد العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد».

[مسألة: ٣٣] إذا كان هناك مجتهدان متساويين في العلم، كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل^(١)، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط^(٢) اختياره.



تضمنت هذه المسألة فروعاً ثلاثة:

الفرع الأول: التخيير في التقليد بين المجتهدين المتساويين.

الفرع الثاني: أولوية اختيار الأورع منهما.

وقد تقدّم الكلام حول الفرع الأول في المسألة الثالثة عشر، وعرفت أنّ الأقوى هو ذلك، كما تقدّم الكلام حول الفرع الثاني، وعرفت أنّ الأقوى - فيما لو كان أحدهما أورع - التفصيل بين الأورعية في الفتوى والأورعية في العمل، وأنّ الأولى توجب التعيين دون الثانية.

الفرع الثالث: التبعض في التقليد.

ومحصّل الكلام حول هذا الفرع: أنّ التبعض له عدّة صور:

إذ تارة يكون في المسألتين أو المسائل غير المرتبط بعضها مع البعض

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «فيه تأمّل، والاحتياط لا يترك، بل

الأظهر عدم الجواز في المرتبطين إذا لزم منه مخالفة العمل لرأيهما».

(٢) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «مرّ حكّم هذا الفرع».

الآخر، وتارةً أخرى يكون في مسألة واحدة، وثالثةً في المسألتين المرتبطتين.

الصورة الأولى للتبعيض في التقليد بين المتساويين .

أمّا في الصورة الأولى - أي: ما يكون فيها بعض المسائل غير مرتبط بالبعض الآخر - فقد يقال: مجواز التبعيض استناداً إلى أنّ الأصل في تعارض الأمارتين هو التخيير لا التساقط، على ما حقّقناه في الأصول^(١)؛ إذ التخيير على هذا المسلك يكون تخييراً استمرارياً.

وفيه: إنّ التخيير في الأمارتين إنّما هو إذا كان لكلٍّ من الأمارتين إطلاق أحوالي، بمعنى دلالة دليلها على حجّية الأمانة في جميع الحالات، فإنّه حينئذٍ بعد تعارضها وتقييد إطلاق كلٍّ منها بالآخر، تكون النتيجة هي حجّية كلٍّ منها تخييراً، وفي المقام حيث إنّه لا إطلاق لدليل حجّية قول المجتهد؛ لكونه لبيّاً - من بناء العقلاء وغيره - فلا يمكن القول بالتخيير، بل مقتضى القاعدة هو التساقط.

لكنّ الإجماع والضرورة قائمتان على عدم تساقط الأمارتين في المقام، فلا بدّ إمّا من الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين، أو اختيار أحدهما، ومع قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط للعامي تكون النتيجة هي التخيير.

ولكن حيث لا إطلاق لدليل التخيير، فالتبعيض يحتاج إلى دليل آخر مفقود، اللهمّ إلا أن يُدعى بناء العقلاء على الرجوع إلى كلٍّ من المجتهدين المتساويين، غير أنّ ثبوت ذلك - بنحو يُعتمد عليه في الإفتاء بالمجواز - محلّ نظر وإشكال، فالأحوط لزوماً عدم التبعيض.

(١) زبدة الأصول: ٤: ٣٣٣.

الصورة الثانية للتبعيض في التقليد بين المتساويين .

وأما في الصورة الثانية - أي: التبعيض في مسألة واحدة - فهل يجوز مطلقاً؟ أم لا يجوز مطلقاً؟ أم يُفصل بين ما إذا لم تلزم مخالفة قطعياً؟ وبين ما إذا لزمته منه مخالفة قطعياً مطلقاً أو في واقعة خاصة، كما إذا كان هناك إنائان لاقيا العصير العنبي المغلي بالنار قبل ذهاب ثلثيه، والذي اختلف المجتهدان في نجاسته وطهارته، واحتاج المصلّي إلى رفع الحدث والخبث، فيقلّد المجتهد القائل بنجاسة العصير في أحدهما فيهريق ماءه، ويقلّد المجتهد الآخر القائل بطهارة العصير في الآخر، فيدور أمره بين أن يزيل الحدث به - بناءً على جواز الوضوء بالماء المضاف - أو الخبث، على فرض كون الماء بمقدار إزالة أحدهما فقط، فيقدّم رفع الخبث لأنّه لا بدّ له، ثمّ يتيمّم ويصلي، فهنا يقطع المكلف ببطان صلاته؛ لعلمه بأنّه إمّا صلى بلا وضوء بناءً على طهارة العصير، وإمّا صلى مع النجاسة بناءً على نجاسته؟ وجوه بل أقوال.

وحقّ القول في هذه الصورة: أنّنا إذا بنينا على عدم جواز التبعيض في المسألة الأولى، فعدم جواز التبعيض في المقام واضح. وأما إذا قلنا بالجواز في تلك المسألة، ففي المقام إن لزمته مخالفة قطعياً تفصيلاً - إن كانت في واقعة واحدة - أو إجمالاً - إن كانت في وقائع متعدّدة - فلا يجوز التبعيض؛ للعلم بالمخالفة.

وأما إن لم تلزم مخالفة قطعياً، فإن قلنا: إنّ حقيقة التقليد هو العمل استناداً إلى رأي الغير - كما هو المختار - لا الالتزام، فحيث أنّه يلزم من التبعيض العدول لذلك لا يجوز؛ إذ التبعيض بالعمل برأي مجتهد في مسألة،

والعمل برأي الآخر في تلك المسألة أيضاً، هو نفسه العدول من الحيّ إلى الحيّ، الذي تقدّم عدم جوازه.

بل وكذلك أيضاً إن قلنا: بأنّ التقليد هو الالتزام؛ لأنّه أيضاً يلزم منه العدول؛ وذلك لأنّ رأي المجتهد يتعلّق بالحكم الكلي، ولا يتعلّق بالرأي بخصوص كلّ مسألة مسألة، والمقلّد إنّما يلتزم بهذا الحكم الكليّ، وعليه فلو أراد التبويض في المسألة المعيّنة فلازمه العدول من رأي ذلك المجتهد إلى رأي الآخر؛ إذ لا يمكن له الالتزام بالرأيين الكليّين.

الصورة الثالثة للتبويض في التقليد بين المتساويين:

وأما في الصورة الثالثة: فإنّ لزم من التبويض مخالفة عمليّة لأيهما فلا يجوز، وإلاّ فيجوز، ومثال الأوّل: ما إذا أفتى أحد المجتهدين باستحباب الغفيلة بين العشائين، وأفتى الآخر بحرمتها من جهة عدم صحّة النافلة في وقت الفريضة، فقلّد أحدهما في أصل استحباب الصلاة، وقلّد الآخر في عدم جواز إيقاع النافلة في وقت الفريضة، وصلّاها بعد العشاء، فإنّه حينئذٍ يعلم بمخالفتها معاً؛ لأنّ من يقول باستحباب الغفيلة يقول باستحبابها بين العشائين، ومن يقول بحرمته إيقاع النافلة في وقت الفريضة قائل بحرمته الغفيلة حينها؛ لأنّ وقت فريضة العشاء لا ينتهي بمجرد أدائها بل يمتدّ لمنتصف الليل، فهما متّفقان في عدم الاستحباب بعد العشاء.

ومثال الثاني: ما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب صلاة الجمعة مع وجوب السورة، وأفتى الآخر بعدم وجوب صلاة الجمعة مع عدم وجوب السورة، فصلّى الجمعة بدون السورة، حيث قلّد أحدهما في أصل وجوب الجمعة، وقلّد الآخر في عدم وجوب السورة.

وأما ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله: من عدم جواز التبويض في الفرض

الثاني، من جهة أنّ من يقول بوجوب صلاة الجمعة إنّما يقول بوجوبها مع جميع الأجزاء، ومن جملتها السورة، فالفاقد لها غير واجب عنده ولا عند من يقول بعدم وجوب صلاة الجمعة^(١).

يرد عليه: أنّ كلّ جزء من الأجزاء موضوع مستقل للتكليف، ولا ربط لأحدها بالبقية، كما لا دليل على لزوم مطابقة جميع الصلاة لفتوى خاصة.

(١) الاجتهاد والتقليد: ٩٤، وقد ذكره رَبِّهِ - بعد أن بنى على الجواز - بأسلوب (إلا أن يقال)، ثمّ دعا للتأمل فيه.

[مسألة: ٣٤] إذا قلّد مَنْ يقول بحرمة العدول حتّى إلى الأعلّم ، ثمّ وجد أعلّم من ذلك المجتهد ، فالأحوط^(١) العدول إلى ذلك الأعلّم ، وإن قال الأوّل بعدم جوازه .



تقدّم الكلام في مسألة العدول بما يظهر منه الوجه في هذه المسألة ، حيث بنينا هناك على لزوم العدول إلى الأعلّم ، وأمّا فتوى غير الأعلّم بعدم جواز العدول فهي لا تجدي؛ لأنّ حجّية فتواه بقاءً كحجّيتها حدوثاً ، لا يصحّ أخذها منه؛ وإلا كان إثباتاً لحجّية الفتوى بنفس الفتوى ، بعد أن كانت مشكوكة الحجّية إن لم يُقطع بعدمها ، وهو واضح الامتناع ، فيكون وجود هذه الفتوى كعدمها .

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): « بل هو الأقوى ، لكنّ المقلّد إذا لم يحرز جواز الرجوع لا بدّ له من الأخذ بأحوط القولين » .

[مسألة: ٣٥] إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمرو، فإن كانا متساويين في الفضيلة، ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلاّ فمشكل^(١).



ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ ميزان صحّة التقليد هو العمل بفتوى من تكون فتواه حجّة على العامل، ولا يعتبر فيه شيء آخر، وتخيّل أنّ المقلّد هو زيد لا عمرو لا يضرّ وإن كان ذلك بنحو التقييد^(٢)؛ لعدم كون ذلك من الموانع والمبطلات للتقليد، فالأظهر صحّة التقليد وإن كان تخيّل أنّه زيد-قبال عمرو- على وجه التقييد.

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «لا إشكال فيه؛ إذ لا أثر للتقييد».

(٢) مراد السيّد الماتن (أعلى الله درجته) من (وجه التقييد) هو: قصد فرد معيّن من أفراد الطبيعة، بحيث يمتنع عن ترتيب الأثر في صورة عدم تحقّق القيد، وهذا في قبال قصد مطلق الطبيعة، ويمثّل لذلك سيد الأساطين المحقّق الخوئي (أعلى الله درجته) في (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١: ٢٥٩ بقوله: «كما إذا كان بحيث لو علّم أنّ من قلّده زيد مثلاً لم يكن يقلّده بوجه؛ لأنّه إنّما يريد أن يقلّد عمراً بخصوصه، وما إذا قلّد أحدهما على وجه الداعي كما إذا كان بحيث لو علم أنّ من قلّده زيد أيضاً كان يقلّده».

[مسألة: ٣٦] فتوى المجتهد تُعلم بأحد أمور: الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الإطمئنان^(١)، وإن لم يكن عادلاً.

الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط.



ومحصّل الكلام حول هذه الطرق:

١ - أن الوجه في ثبوت الفتوى بسماعها من المجتهد نفسه، وإن لم يفد ذلك الإطمئنان: إمّا هو حجّية خبر العادل حتّى في الموضوعات مطلقاً، وإمّا هو لكون ذلك مما لا يُعلم إلاّ من قبله، وإمّا هو من جهة حجّية خبر الواحد الدالّ بالالتزام على ثبوت الحكم الكلّي.

٢ - وأمّا وجه ثبوتها بإخبار العدلين، فهو: ما تقدّم في المسألة العشرين من عموم حجّية البيّنة.

٣ - وأمّا الوجه في ثبوت الفتوى بإخبار العدل الواحد، فهو: بناءً على ما

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «الأظهر أنه يثبت بخبر الثقة وإن لم يُفد الإطمئنان، وبالإطمئنان إذا لم يكن من خبر الثقة».

اخترناه في المسألة العشرين من حجّية خبر الواحد حتّى في الموضوعات في غاية الوضوح، وأمّا بناءً على اختصاص حجّيته بباب الأحكام وعدم حجّيته في الموضوعات، فيمكن أن يقال: بشمول دليل الحجّية لمثل المقام، من جهة أنّ الخبر به وإن كان بنفسه من الموضوعات - وهو أنّ رأي المجتهد ذلك - إلا أنّ لازمه ثبوت الحكم الكليّ، وهذا المقدار يكفي في الحجّية، وإلاّ يلزم عدم حجّية الإخبار مع الوساطة؛ إذ أنّ زرارة إذا روى عن محمّد بن مسلم، وهو عن المعصوم عليه السلام، فالذي يخبر به زرارة هو قول محمّد بن مسلم لا الحكم الكليّ.

وعليه، فلا مناص عن الالتزام بحجّية كلّ خبر دالّ على الحكم الكليّ بالمطابقة أو بالالتزام.

والحاصل: فإنّ خبر العدل الواحد يكفي في المقام على كلّ تقدير.
ويبقى هنالك أمران:

الأمر الأوّل: أنّ السيّد الماتن (طاب مثواه) قد قيّد إخبار الثقة بما لو أوجب الإطمئنان، والصحيح أنّه لا يعتبر فيه ذلك، بل يكفي إخبار الثقة وإن لم يوجب الإطمئنان؛ لعموم حجّية خبر الثقة، كما أنّ الإطمئنان يكفي وإن لم يكن حاصلًا عن طريق خبر الثقة؛ لكونه حجة عقلائيّة.

الأمر الثاني: أفاد (طاب ثراه) أيضاً أنّ الرسالة العمليّة لا بدّ وأن تكون مأمونة، والصحيح أن يُقال: إنها لا بدّ أن تكون مورداً لأصالة عدم الخطأ والغلط، فيما لو أحرز أنّها رسالة مرجعه، بأن كتبها بنفسه أو أمضاها، وإلاّ فلا بدّ من إحرازها بالرجوع إلى أحد الطرق المثبتة للفتوى.

[مسألة: ٣٧] إذا قلّد مَنْ ليس له أهليّة الفتوى ثمّ التفتَ وجبَ عليه العدول، وحالُ الأعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير المقلّد، وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب على الأحوط^(١) العدول إلى الأعلم، وإذا قلّد الأعلم ثمّ صارَ بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.



اشتملت هذه المسألة على مجموعةٍ من الفروع، ولكننا قد استوفينا البحث عنها جميعاً من خلال البحوث السابقة، ولا جديد يُذكر في المقام، سوى أنّ العدول الواجب - على مَنْ قلّد مَنْ لا أهلية له ثمّ التفت - هو في الحقيقة ليس عدولاً، وإمّا هو تقليد ابتدائي؛ إذ تقليد فاقد الأهلية كالعدم. ولا يفوتنا التنبيه على ما سبق وأنّ نبهنا - غير مرّة - عليه، من أنّ العدول من غير الأعلم إليه ليس احتياطياً، بل هو واجبٌ على الأظهر، كما أوضحنا ذلك مفصلاً في المسألة العاشرة وما بعدها.

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل على الأقوى فيه وفيما بعده».

[مسألة: ٣٨] إذا كان الأعلم منحصرًا في شخصين ، ولم يمكن التعيين^(١) ، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيرًا بينهما .



وملخص الكلام في هذه المسألة: أنّ ما ذكره عليه السلام - من كون الاحتياط مع إمكانه هو الأحوط - هو الأوفق بالقواعد؛ لأنه إذا كان تقليد الأعلم متعيناً ، ودار الأمر بين شخصين ، فإنّ العلم الإجمالي يقتضي الأخذ بأحوط القولين ، ولكن الأصحاب قد ادّعوا الاتفاق على عدم وجوب هذا الاحتياط على العامي ، وأنّ السيرة قائمة على ذلك ، والله العالم .

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «إن احتمل أعلمية أحدهما دون الآخر تعين تقليده ، وإلا كان مخيرًا في الرجوع إلى أيّهما شاء» .

[مسألة: ٣٩] إذا شك في موت المجتهد ، أو في تبدل رأيه ، أو عروض ما يوجب عدم جوازه تقليده ، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال .



لا تحتاج هذه المسألة للمزيد من الكلام؛ فإنّ الحكم بجواز البقاء هو مقتضى جريان الاستصحاب ، وحجّية الاستصحاب مفروغٌ عنها^(١).

(١) راجع (زبدة الأصول): ٤ : ١٨ ، وقد قال (دام ظلّه) في نهاية البحث في الصفحة ٤١ : «فالمحصّل ممّا ذكرناه: أنّ جملة من النصوص الصحيحة تدلّ على حجّية الاستصحاب ، وعمدتها صحاح زرارة» .

إلا أنّ الظاهر أنّ جريان الاستصحاب في المقام يتوقّف على الإذعان بأصل موضوعي آخر ، وهو: عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية ، ومختار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) هو ذلك ، بل يستفيدة من نفس أدلّة الاستصحاب ؛ إذ يقول في (زبدة الأصول): ٣ : ٤٢٦ : «إنّ مقتضى إطلاق أدلّة الأصول - خصوصاً ما ورد في خصوص الشبهة الموضوعية ، وصريح بعض ما ورد في الاستصحاب ، كصحيح زرارة - عدم اعتبار الفحص في الرجوع إليها» .

[مسألة: ٤٠] إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد، ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو، وإلا فيقضي^(١) المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالمقدار المتيقن.



ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ تارك التقليد تارةً يحتمل مطابقتة المأتي به للمأمور به الواقعي، ويحتمل رعايته الواقع حين العمل أيضاً، وأخرى: يكون غافلاً بالمرّة حين العمل، ومع ذلك يحتمل مطابقتة للواقع، وثالثة: يعلم بمخالفة جملة من أعماله للواقع أو مع المجتهد الذي يكون مأموراً بالرجوع له. أمّا في الصورة الأولى: فلا يجب عليه القضاء بالكلّيّة؛ لجريان قاعدة

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): في المسألة صور:

الأولى: أن يحتمل مطابقتة المأتي به للمأمور به الواقعي، ويحتمل رعاية الواقع حين العمل.

الثانية: أن يكون غافلاً حين العمل، ومع ذلك يحتمل مطابقتة للواقع.

الثالثة: أن يعلم بمخالفة جملة من أعماله مع الواقع أو مع فتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه.

أمّا في الصورة الأولى: فلا يجب القضاء، وأمّا في الثانية: فيجب القضاء بالمقدار الذي يعلم معه بالبراءة، وكذا في الثالثة إذا لم يحتمل رعاية وظيفته حين العمل، وأمّا فيها إن احتل ذلك فيجوز له الاكتفاء بالمقدار المتيقن.

الفراغ.

وأما في الصورة الثانية: فحيث أنه لا مجرى لقاعدة الفراغ وأصالة الصحّة؛ لأنّهما من الأمارات المثبتة لمطابقة المأتي به للمأمور به، ولا تجريان مع العلم بالغفلة، فهل يجب عليه القضاء، أم لا؟

وجهان: من أنّ القضاء مترتب على الفوت، وهو أمر وجودي، ولم يحرز ثبوته، وإنما أحرزَ عدمه من جهة الأصل، ومن أنّه لم يحرز فراغ الذمّة من التكاليف المعلومة.

والأظهر هو هذا؛ وذلك لأنّ موضوع القضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت - وليس الفوت - وهو محرز بالأصل.

وأما في الصورة الثالثة: فإن احتمل مطابقة عمله للواقع جاز له الاكتفاء بالمقدار المتيقّن؛ فإنّ وجوب القضاء إنّما هو للعلم الإجمالي، وهو إنّما يتنجّز في المقدار المعلوم، وفي الزائد يرجع إلى الأصول، وإن لم يحتمل رعاية وظيفته حين العمل يجب عليه القضاء بالمقدار الذي يعلم معه بالبراءة؛ لما تقدّم في الصورة الثانية.

[مسألة: ٤١] إذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد صحيح أم لا؟ بنى على الصحة.



الشك في صدور العمل عن تقليد صحيح:

ظاهرُ سياق المسألة: أنّ محل الكلام هو شكّ المكلف في صحة تقليده، لا في عمله بعد فرض صحة تقليده، ومحصل الكلام: أنّ الشكّ في صحة التقليد يكون على نحوين: إذ أنّ المكلف تارةً يشكّ في صحة تقليده من جهة عدم علمه بواجديّة المفتي لشرائط الإفتاء، وأخرى يعلم أنه واجد للشرائط، ولكن لا يعلم أنّ استناده إلى المفتي هل كان بحجّة شرعيّة، أم لا؟

وينبغي الكلام حول كلا النوعين:

النحو الأوّل: الشكّ في صحة التقليد للشكّ في توفر المفتي على الشرائط. ومحصل الكلام فيه: أنّ الشكّ في مورده لا يكون مجرى لقاعدة الفراغ؛ إذ أنّ مجرى القاعدة ما لو تمّ إحراز حدود المأمور به وشكّ في مطابقتها المأتي به له، وأمّا إذا علّم بالمأمور به وبكيفية المأتي به بمحدوده وقيوده، فلا يكون مجرى للقاعدة، وحينئذٍ فإن كان تقليده عن ميزان شرعي فإنّ نفس هذا الميزان يدلّ على الصحة؛ إذ كما هو أمانة للحدوث أمانة البقاء.

النحو الثاني: الشكّ في صحة التقليد للشكّ في استناده لحجّة شرعيّة.

ومحصّل الكلام فيه: أنّ التقليد إن كان هو نفس العمل - كما هو المختار - فالشك في صحته حينئذٍ مساوق للشك في صحّة الأعمال السابقة، وهو مجرى لقاعدة الفراغ، وأمّا إن قلنا: إنّ التقليد هو الالتزام، فقد يتوهم: جريان القاعدة في نفس التقليد، وإثبات صحّة التقليد بجريان القاعدة، ولكنّه فاسد؛ وذلك لعدم الأثر لنفس الالتزام حتى يصحّ جريان القاعدة فيه.

نعم، لو كان له أثرٌ - كما في موارد العدول والبقاء وأشباه ذلك - يمكن أن يلتزم بجرياتها.

فالصحيح إجراء القاعدة في نفس الأعمال السابقة، لفرض الشك في صحّتها وفسادها، من جهة الشك في قيد من قيودها، نظير ما إذا شك في الصلاة من جهة الشك في صحّة الوضوء مثلاً.

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما لو شك في كون عمله عن تقليد صحيح، مع شكّه في أصل التقليد، فإنّ قاعدة الفراغ تجري في الأعمال السابقة، ويحكم بصحّتها.

[مسألة: ٤٢] إذا قلّد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا؟
وجب الفحص^(١).



الشك في جامعية المجتهد للشرائط:

ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ الشك في جامعية المجتهد للشرائط، تارة يكون بنحو الشك الساري، بحيث يرجع شكّه إلى بداية تقليده له، وتارة أخرى يكون بنحو الشك في البقاء، فإن كان من قبيل الأوّل لزم الفحص؛ إذ أنّه يكون مشكوك الحجّية، ومشكوك الحجّية - مع عدم قيام دليل على حجّيته - ليس بحجّة، من غير فرق بين الإبتداء والاستدامة، وإن كان من قبيل الثاني جرى الاستصحاب، من غير حاجة للفحص.

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «إذا شك في جامعيته لها من أوّل الأمر، ولم يكن الطريق المعتبر المثبت لجامعيته لها باقياً، وإلا فلا يجب الفحص، ويبني على البقاء».

[مسألة: ٤٣] مَنْ لَيْسَ أَهْلًا لِلْفَتْوَى يَحْرَمُ عَلَيْهِ الْإِفْتَاءُ ، وَكَذَا مَنْ لَيْسَ أَهْلًا لِلْقَضَاءِ يَحْرَمُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ بَيْنَ النَّاسِ ، وَحُكْمُهُ لَيْسَ بِنَافِذٍ ، وَلَا يَجُوزُ التَّرَافِعُ إِلَيْهِ وَلَا الشَّهَادَةُ عِنْدَهُ ، وَالْمَالُ الَّذِي يُؤْخَذُ بِحُكْمِهِ حَرَامٌ ، وَإِنْ كَانَ الْأَخْذُ مُحَقَّقًا إِلَّا إِذَا انْحَصَرَ اسْتِنْقَاذُ حَقِّهِ بِالتَّرَافِعِ عِنْدَهُ .



تعرض السيّد الماتن رحمته الله في هذه المسألة لستّة فروع:

الفرع الأوّل: حرمة الإفتاء لغير المؤهل له .

والقول بالحرمة هو المنقول عن جماعة^(١)، بل عن غير واحدٍ دعوى الإجماع عليه^(٢)، واستدلّ له بأربعة أدلّة:

(١) منهم: العلامة الحلّي رحمته الله في (إرشاد الأذهان): ١: ٣٥٣، والمحقّق الكرّكي رحمته الله في (جامع المقاصد): ٣: ٤٩١، والشهيد الثاني رحمته الله في (حاشية الشرائع): ٣٤٢، وغيرهم في غيرها .
(٢) قد يُستظهر ذلك من كلمات الشهيد الثاني رحمته الله في (مسالك الإفهام) ٣: ١٠٨ حيث قال واصفاً مَنْ يَجُوزُ لَهُ الْقَضَاءُ: «المراد بالعارف المذكور الفقيه المجتهد، وهو العالم بالأحكام الشرعيّة بالأدلة التفصيليّة . وجملة شرائطه مفصلة في مظانّها . وهذا الحكم - وهو عدم جواز الحكم لغير المذكور - موضع وفاق بين أصحابنا . وقد صرّحوا فيه بكونه إجماعياً . وفي حكمه الافتاء» .

وقد تُستظهر دعوى الاتفاق من كلمات المحقّق الأردبيلي رحمته الله في (مجمع الفائدة والبرهان): ٧: ٥٤٩، حيث يقول: «ووجوب الترافع إليه، والتنحريم إلى غيره، ظاهر»

الدليل الأول: إن الإفتاء منصب للمعصوم عليه السلام، فلا يجوز بغير إذنه، ولا إذن مع فقد بعض الشروط.

الدليل الثاني: إن الإفتاء مع عدم الأهلية إغواء وإضلال؛ إذ أن تكليف العامي هو العمل على طبق فتوى غيره.

الدليل الثالث: ما دلّ على حرمة القول على الله بغير علم^(١).

الدليل الرابع: إن القول بالحرمة هو مقتضى أدلة الشروط.

ولكن إثبات المدعى بهذه الأدلة غير تام؛ لعدم سلامتها عن الإشكال.

أما الأول: فيرد عليه أنه لم يدل دليل على أن الإفتاء من مناصب المعصوم عليه السلام، بل مقتضى أدلة الأمارات والأصول عدم كونها منها.

وأما الثاني: فيتجه عليه أن بيان الحكم الذي استنبطه غير الجامع للشرائط من الأدلة لا يساوق الإغواء والإضلال ولا يلزمها.

وأما الثالث: فيلاحظ عليه اختصاصه بفاقد شرط الاجتهاد، ولا يشمل فاقد غيره من سائر الشروط.

وأما الرابع: فيجاء عنه بأن غاية ما تدلّ عليه أدلة الشروط هو اعتبار تلك الشروط في حجّية فتوى المجتهد لا في جواز إفتائه.

فالأظهر: أن حرمة الإفتاء مقصورة على غير المجتهد، والظاهر أن هذا هو

﴿ متفق عليه ومدلول الأخبار، وكذا عدم جواز الحكم والافتاء لغير المجتهد ﴾.

(١) كقوله (سبحانه وتعالى): ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَنفُسَ

وَالْبَنِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

الأعراف ٧: ٣٣.

المراد ممّا ذكره المصنف عليه السلام، وأما فاقد سائر الشرائط فلا يحرم إفتاؤه.

الفرع الثاني: حرمة القضاء لغير المؤهل له.

مَنْ لم يكن أهلاً للقضاء حرم عليه القضاء بلا خلاف^(١)، وتشهد له النصوص الدالة على أنه من مناصب المعصوم عليه السلام، ولا يجوز التصدي له إلا بإذنه، ففي صحيح عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبي أو وصي نبي»^(٢).

وفي خبر إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لشریح: يا شریح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(٣)، ونفس هذه النصوص تدلّ على عدم نفوذ حكمه. مضافاً إلى أن مقتضى الأصل: عدم نفوذ حكم أحدٍ على أحدٍ إلا ما دلّ على نفوذه دليل.

الفرع الثالث: عدم جواز الترافع لمن لا أهلية له.

وعدم جواز الترافع للقاضي غير المؤهل للقضاء ممّا لا كلام فيه، وتشهد

(١) بل ادّعي عليه الإجماع، ويشهد له قول الشهيد الثاني عليه السلام في (مسالك الإفهام): ٣: ١٠٨ بعد بيان الشروط المعتمدة في القاضي: «وهذا الحكم - وهو عدم جواز الحكم لغير المذكور - موضع وفاق بين أصحابنا، وقد صرحوا فيه بكونه إجماعياً».

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، باب أنه لا يجوز لأحد أن يحكم إلا الإمام، الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

له مقبولة ابن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيجل ذلك؟

فقال: مَنْ تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً 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﴾ (١) «(٢)» .

وقول الصادق عليه السلام في خبر أبي خديجة: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم؛ فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه» (٣) .

الفرع الرابع: حكم الشهادة عند القاضي الفاقد للأهلية.

أفاد السيد الماتن (طاب ثراه): حرمة الشهادة بين يدي مَنْ لا أهلية له للقضاء، والذي ينبغي أن يُقال: إنَّ الحرمة مقصورة على صورة اجتماع شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا فيشكل الحكم بالحرمة؛ إذ لم يذكروا له دليلاً إلا حرمة الإعانة على الإثم، وهي غير ثابتة (٤)، مع أن صدق

(١) النساء ٤: ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، باب أنه يشترط فيه الإيمان والعدالة، فلا يجوز الترافع إلى قضاة الجور وحكامهم، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، باب أنه يشترط فيه الإيمان والعدالة، فلا يجوز الترافع إلى قضاة الجور وحكامهم، الحديث ٥.

(٤) قال سماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه) في (منهاج الفقاهة): ١: ٢٠٤: «لا يبعد القول»

الإعانة في جميع موارد الشهادة محلّ نظر، بل منع.

الفرع الخامس: حكم المال المأخوذ بقضاء غير المؤهل.

بني السيّد الماتن (طاب ثراه) في المقام على حرمة مطلقاً، كما هو المشهور، وقد فصلَ عليه السلام في ملحقات العروة بين المأخوذ بالترافع إلى قضاة الجور، وبين المأخوذ بالترافع إلى غيرهم - ممن ليس من أهل الحكم - فقال إلى جواز التصرف في الثاني^(١).

» بعدم حرمة الإعانة على الإثم بما هي إعانة عليه ، لا لما قيل : من أنّ الآية الشريفة : ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ - المائدة ٥ : ٢ - أريد بها الحكم التنزيهي ، بقريئة المقابلة بالأمر بالإعانة على البرّ والتقوى ، الذي ليس للإلزام قطعاً .

فإنّه يمكن أن يدفع : بأن الالتزام بجواز ما نهى عنه الشارع عند العقل ، يتوقّف على ورود ترخيص من الشارع في الفعل ، فمع عدمه يحكم العقل بلزوم المتابعة ، ومجرّد المقابلة بأمر غير إلزامي لا يصلح قرينة على ذلك كما لا يخفى .

بل لأنّ المنهية عنه هو التعاون لا الإعانة ، وهو من باب التفاعل ، وهو عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لإيجاد أمر ، ويكون ذلك صادراً عن جميعهم ، كأن يجتمعوا على قتل نفس محترمة بأن يقتلوا جميعاً ، وأمّا الإعانة التي هي من باب الأفعال فهي عبارة عن إيجاد مقدّمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في صدور الحرام والإثم منه ، فحرمة التعاون التي هي مدلول الآية الشريفة لا تستلزم حرمة الإعانة على الإثم .

والاستدلال لحرمتها بالإجماع فاسد ؛ لعدم حجّية المنقول منه ، مع أنّه يحتمل استناد المجمعين إلى سائر الوجوه المذكور في المقام من الآية الشريفة ، وأدلة النهي عن المنكر التي ستعرف تقريب الاستدلال بها ، والجواب عنه .

فالأظهر عدم حرمة الإعانة على الإثم ؛ لعدم الدليل عليها ، والأصل عدمها إلا ما خرج بالدليل ، كإعانة الظالمين وإعانة أعوانهم التي لا شبهة في حرمتها .

(١) العروة الوثقى (الملحقات) : ٦ : ٤٢٥ .

وفصل بعض^(١) بين العين والدين، فحكم بجواز التصرف في الأوّل دون الثاني.

وفي الجواهر: «فلا بدّ من حمل الخبرين على الأعمّ من ذلك، لكن على معنى أنّ أصل ثبوت الاستحقاق للدين أو العين قد كان بحكمهم الباطل، لا أنّها ثابتان بالحكم الحقّ، وأخذهما قد كان بحكم الطاغوت»^(٢).

والأظهر - من بين الأقوال - هو الأوّل؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في المقبولة: «وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّه ثابتاً».

ودعوى: أنّ السحت صفة الفعل لا المال، فهو يدلّ على حرمة الأخذ، وهي ممّا لا كلام فيها، ولا يدلّ على حرمة المأخوذ، بل بما أنّه عالم بأنه ماله فإنّه يجوز له التصرف فيه كسائر أمواله.

مندفعة: بظهور الهيئة - لا سيّما بواسطة قوله: «وإن كان حقّه ثابتاً» - في كونه صفة للمال المأخوذ.

ودعوى: اختصاص الخبر بالدين، وعدم شموله للعين؛ نظراً لبعده احتمال خروج العين عن ملكه.

مندفعة: بأنّ التخصيص بالدين - مضافاً إلى منافاته لإطلاق الخبر - يأباه ما في صدر المقبولة من فرض التنازع في الدين والميراث؛ والاستبعاد المذكور يُدفع بأنّه لا مانع من صيرورته حراماً بالعنوان الثانوي، ولا يلتزم بخروجه عن ملكه.

(١) تبناه الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (القضاء والشهادات): ٦٢.

(٢) جواهر الكلام: ٤٠: ٣٧.

وأما ما أفاده السيّد الماتن عليه السلام ^(١) - من إمكان حمله على أنه بمنزلة السحت في العقاب، لا أنه يحرم التصرف فيه، أو أنّ التصرف فيه محرّم بالنهي السابق ^(٢) - فمردود بأنّه حمل لا شاهد له، ورفع ليد عن الظاهر بلا قرينة.

كما أنّ حمله على ما إذا كان حقه ثابتاً بمقتضى حكمهم لا في الواقع - كما تقدّم عن الجواهر - خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهره الثبوت واقعاً.

فإن قلت: إنّ الخبر مختصّ بالترافع إلى قضاة الجور، ولا يشمل المأخوذ بالترافع إلى غيرهم ممّن ليس من أهل الحكم.

قلت: إنه يمكن استفادة العموم من التعليل؛ إذ الطاغوت هو كلّ من تصدّى للقضاء وليس أهلاً له، فتأمل.

فإن قلت: إنّ خبر ابن فضال - قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني عليه السلام وقرأته بخطّه: سأله ما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا

(١) العروة الوثقى (الملحقات): ٦: ٤٢٤، ٤٢٥.

(٢) قال (طاب ثراه): «التصرف فيه محرّم بالنهي السابق، نظير حرمة الخروج عن الدار المغصوبة، حيث إنّ التحقيق أنّه محرّم بالنهي السابق على الدخول»، وعلّق عليه سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٢٥: ٥٣ بقوله: «يرد عليه.. عدم معنى معقول لثبوت الحرمة بالنهي السابق، وإن أفيد ذلك في الخروج عن الدار الغصبيّة، ولكن بيّننا في محلّه فساد». .

وقد أوضح (دام ظلّه) وجه الفساد في (زبدة الأصول): ٢: ١٩٣ بقوله: «إنّ تعلّق حكّمين بفعل واحد ممتنع ولو كان الإيجاب والتحرّيم متغايرين زماناً؛ لأنّ الاعتبار في الاستحالة والإمكان إنّما هو باتّحاد زمان صدور الفعل وتعدّده، لا باتّحاد زمان الإيجاب والتحرّيم وتعدّده من حيث أنفسهما، كيف والألزم وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق، فيكون فعلاً مبعوضاً ومحبوباً بعنوان واحد».

أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ﴿١﴾؟

فكتب عليه السلام بخطه: الحكام القضاة، 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) - يدل على التخصيص.

قلت: أولاً: إن الخبر لوروده في تفسير الآية الشريفة يدل على حصر الباطل بهذا المورد، وهذا لا يلزم انحصار الحرام به.

وثانياً: إنه لا يكون مختصاً بقضاة الجور، بل هو إما مختص بقضاة العدل، أو مطلق يحمل عليهم بقرينة المقبولة المختصة بهم، فتدبر.

فتحصّل: أن الأقوى حرمة المأخوذ وإن كان الآخذ محقاً، من غير فرق بين العين والدين، ومن غير فرق بين قضاة الجور وغيرهم ممن ليس من أهل الحكم، فلو أخذه والحال هذه يتوقف جواز تصرفه فيه على إذن الحاكم الشرعي^(٣).

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥، كتاب القضاء، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، باب أنه يشترط فيه الإيمان والعدالة، فلا يجوز الترافع إلى قضاة الجور وحكامهم، الحديث ٩.

(٣) ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظلّه) في المقام عدلّ عنه في موسوعته الكبرى (فقه الصادق): ٢٥: ٥٤، واختار ما بنى عليه سيد العروة (طاب ثراه) في ملحقاتها، تمسكاً بالمقبولة، حيث قال: «نعم، المقبولة مختصة بقضاة الجور، فيختص ذلك بهم، وفي غيرهم يرجع إلى ما تقتضيه القواعد وهو عدم حرمة التصرف إذا علم أنه محقّ، غاية الأمر أنه إن كان حقه ديناً لا بد وأن يكون المورد من موارد جواز التقاض إن لم يعط الخصم ذلك برضاه، وإلا فلا إشكال فيه أيضاً، ثم إنه فيما يأخذه بحكم قاضي الجور إن أذن الحاكم الشرعي في جواز التصرف يجوز له ذلك».

الفرع السادس: جواز استنقاذ المال بقضاء من لا أهلية له.

لو انحصر استنقاذ الحق بالترافع عند غير المؤهل للقضاء، إمّا لعدم رضا الطرف الآخر إلا بالترافع عنده، أو لعدم وجود الحاكم الشرعي، أو نحو ذلك، فإنه يجوز الترافع إليه، ويحل ما يأخذه، كما عن جماعة^(١)، ونسب إلى الأكثر المنع^(٢).

واستدل له بثلاثة أدلة:

الأول: إطلاق النصوص.

الثاني: أنه إعانة على الإثم.

الثالث: أن الترافع إليه أمر منكر، وهو حرام.

ولنا نظرٌ في الجميع؛ لأنّ جميع هذه الأدلة محكمة لحديث نفي الضرر^(٣)، مضافاً إلى عدم الدليل على حرمة الإعانة على الإثم، لا سيما في مثل المقام، وأيد المصنّف رحمته في ملحقات العروة^(٤) الجواز بالأخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً بالله تعالى لدفع الضرر المالي^(٥).

(١) منهم: الشهيد الأول رحمته في (الدروس الشرعية): ٢: ٧٠، والشهيد الثاني رحمته في (مسالك الإلهام): ١٣: ٣٣٥، والفيض الكاشاني رحمته في (مفاتيح الشرائع): ٣: ٢٤٨، والفاضل الهندي رحمته في (كشف اللثام): ١٠: ٨.

(٢) قد يُستظهر ذلك من (رياض المسائل): ١٧: ٣٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥:، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم، الحديث ٣ و ٥.

(٤) العروة الوثقى (الملحقات): ٦: ٤٢٥.

(٥) راجع باب (جواز الحلف باليمين الكاذبة للتقية، كدفع الظالم عن نفسه أو ماله أو...)»

هذا فيما إذا كان حقاً ثابتاً بالعلم الوجداني أو التعبدي من جهة قيام حجة عليه، وأمّا في صورة الجهل: فحديث نفي الضرر لا يصلح لرفع الحرمة؛ لعدم ثبوت الضرر المالي كي ينفي الحرمة بدليل نفيه.

« نفس مؤمن أو ماله) ، وهو الباب الثاني عشر من أبواب كتاب الإيمان ، من كتاب (وسائل الشيعة) : ٢٣ : ٢٢٤ ، تجد به مجموعة من الأحاديث الشريفة ، ومنها : ما عن إسماعيل بن سعد الأشعري ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال : « سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف ؟

قال : لا جناح عليه .

وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه ؟

قال : لا جناح عليه .

وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله ؟

قال : نعم .»

[مسألة: ٤٤] يجب في المفتي والقاضي العدالة ، وثبتت العدالة بشهادة عدلين^(١) ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها ، وبالشياح المفيد للعلم .



تعرض السيّد الماتن (طاب ثراه) في هذه المسألة لثلاثة مطالب :
المطلب الأوّل: لزوم توفر العدالة في المفتي ، وقد تقدّم الكلام حوله ، فلا نعيد .

المطلب الثاني: لزوم توفر العدالة في القاضي ، ويستدلّ له بثلاثة وجوه:
الوجه الأوّل: الإجماع .

الوجه الثاني: قصور الفاسق عن مرتبة الولاية على الصبيّ والمجنون ، فكيف بهذه المرتبة العظيمة؟!

الوجه الثالث: ما دلّ على المنع من الركون إلى الظالم؛ لأنّه ظالم لنفسه^(٢) .

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): « قد مرّ أنّها تثبت أيضاً بخبر العدل الواحد ، ويحسن الظاهر وإن لم يفد الظنّ » .

(٢) قال سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٢٥ : ١٩ : « أن يكون عدلاً ، فلا ينفذ قضاء الفاسق ، ويشهد به - مضافاً إلى الإجماع ، وإلى أنّ هذا المنصب من المناصب المهمّة في الشريعة ، بل من المناصب المختصّة بالنبيّ ﷺ وأوصيائه عليهم السلام ، ولا يحتمل جعل الشارع هذا المنصب لمن هو خارج عن طريقته . »

المطلب الثالث: طرق ثبوت العدالة، وقد تقدّم الكلام حولها أيضاً، فلا نعيد.

» وبعبارة أخرى: لا يكون الفاسق وصيّ نبيّ، كيف وقد اعتبر الشارع العدالة في إمام الجماعة، فكيف بالقضاء الذي هو أهمّ منه؟! - صحيح سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: (اتّقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، كنبّي [لنبيّ] أو وصيّ نبيّ)، وما دلّ على النهي عن الركون إلى الظالم، فإنّ التحاكم إلى الفاسق من أظهر أنحاء الركون إلى الظالم، وصحيح أبي خديجة عن الإمام الصادق عليه السلام: «إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق»، فإنّه وإن كان في قضاة العامة إلا أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وأنّ الفاسق لا يكون أهلاً للقضاة، وعدم الأمن من خيانة الفاسق وكذبه.»

[مسألة: ٤٥] إذا مضت مدّة من بلوغه ، وشكّ بعد ذلك في أنّ أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ؟ يجوز له البناء على الصحّة في أعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً .



تعرض السيّد الماتن (طاب ثراه) في هذه المسألة لمطلّبين:
 المطلب الأوّل: جواز البناء على صحّة الأعمال السابقة ، وقد تقدّم وجهه في المسألة الواحدة والأربعين ، فليلاحظ .
 المطلب الثاني: وجوب التصحيح في الأعمال اللاحقة ، بأن يرجع إلى الأعلّم الجامع للشرائط .
 وقد يتوهّم: أنّه يمكن إحراز صحّة الأعمال اللاحقة بتطبيقها على الأعمال السابقة؛ إذ لازم صحّتها صحّة هذه أيضاً ، فقاعدة الفراغ على فرض كونها من الأمارات الجارية في الأعمال السابقة تثبت بها صحّة الأعمال .
 ولكنّه فاسد؛ لأنّ قاعدة الفراغ ليست حجة في مثبتاتها ، كما حقّقناه في محلّه^(١) .

(١) قال سماحة سيّدي الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ٤ : ١٨٩ : «فالمتحصّل: أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز من الأمارات لا من الأصول العمليّة .

فإن قلت: إنّه بناءً على ذلك لا بدّ من الالتزام بحجّية القاعدة في مثبتاتها ، كما هو «

» شأن كل أمانة ، فلو شك في إيقاع صلاة الظهر مع الطهارة ، وجرت القاعدة ، وحكم بوقوعها معها واقتنائها بها ، لا بد من البناء على صحة الإتيان بالعصر مع هذه الحال ، وعدم لزوم تجديد الطهارة ، مع أنه لم يلتزم بذلك أحد من الأصحاب ، فيستكشف من ذلك عدم كونها من الأمانات .

قلتُ : إنه لم يدل دليل عقلي أو نقلي على حجّة الأمانات في مثبتاتها ، وإنما نلتزم بذلك مع وجود قيدين :

أحدهما : كون ذلك الأمر كاشفاً عن اللوازم والملزومات والملازمات ككشفه عن ذلك الشيء نفسه ، نظير الخبر الحاكي عن أمر واقعي كشراب زيد ما في الكأس المعين الخارجي ، فإنه كاشف عن شربه بالمطابقة ، وعن موته إذا كان ذلك في الواقع سماً بالالتزام .

ثانيهما : ثبوت الإطلاق للدليل اعتباره من جميع الجهات ، كما في أدلة حجّة الخبر الواحد ، على ما حقق في محلّه .

ومع فقد أحد القيدين أو كليهما لا يكون ذلك الأمر حجّة في مثبتاته . وفي الأصول يكون القيد الأول مفقوداً مطلقاً ؛ فلذا لا تكون حجّة في مثبتاتها ، وفي بعض الأمانات يكون القيد الثاني مفقوداً ، كما في الظن بالقبلة ، حيث إنه حجّة من باب الطريقيّة ، ومع ذلك لا يكون حجّة في مثبتاته ، ولا يثبت به لازمه ، وهو دخول الوقت ، فإنّ قوله ﷺ : « يجزي التحريّ أبداً ، إذا لم يعلم أين وجه القبلة » لا يدلّ على مزيد من حجّيته في القبلة خاصّة كما هو واضح .

... وعلى ذلك ، فقاعدة الفراغ والتجاوز وإن كانت من الأمانات ، إلا أنها ليست حجّة في مثبتاتها ، لعدم إطلاق أدلتها ، كما لا يخفى على من تدبّر فيها .

[مسألة: ٤٦] يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه ، ولا يجوز أن يقلد غير الأعم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم ، بل لو أفتى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم يشكل^(١) جواز الاعتماد عليه ، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعم في الفرعيات .



الرجوع إلى غير الأعم بفتوى الأعم:

أشكل السيد الماتن (أعلى الله درجته) في جواز الاعتماد على فتوى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم ، وعن بعض معاصري الشيخ الأعظم رحمته : المنع عنه^(٢) ، والمعروف بين أعلام العصر جوازه^(٣) ، واستدلوا له تبعاً للشيخ رحمته بعموم أدلة جواز التقليد ، وعموم بناء العقلاء ، الذي هو مستند علم المقلد في التقليد؛ فإن مقتضاهما جواز التقليد في هذه المسألة^(٤) .

(١) قال (مُدَّ ظَلَّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «الأظهر هو المنع» .

(٢) الاجتهاد والتقليد : ٨٢ . مطارح الأنظار : ٢ : ٥٥٥ .

(٣) ومنهم : السيد أبو الحسن الأصفهاني ، والشيخ عبد الكريم الحائري ، والمحقق العراقي ، والسيد البروجردي ، والسيد عبد الهادي الشيرازي ، والسيد الحكيم ، والسيد الخوئي (قدس الله أسرارهم) ، فلاحظ تعاليقهم الشريفة على العروة الوثقى : ١ : ٣٨ .

(٤) الاجتهاد والتقليد : ٨٢ . مستمسك العروة الوثقى : ١ : ٧١ .

والحقّ هو: عدم الجواز؛ وذلك لما عرفت من استقلال عقل العامّي -بمقتضى بناء العقلاء- بتعيّن تقليد الأعلّم، وعليه فكما أنّ تقليد غير الأعلّم في وجوب تقليد الأعلّم مستلزم للخلف، كذلك تقليد الأعلّم في جواز تقليد غير الأعلّم مستلزم لذلك؛ فإنّ المفروض استقلال عقله بتعيّن تقليد الأعلّم، ولازم الرجوع إليه في هذه المسألة عدم تعيّن تقليد الأعلّم، فيلزم من تعيّن تقليده وحجّيّة فتواه بالخصوص عدم تعيّن تقليده وعدم حجّيّة فتواه كذلك. فهذه المسألة -كأصل جواز التقليد، وتقليد الأعلّم في لزوم تقليد الأعلّم- ليست تقليديّة، ولا يجوز التقليد فيها.

نعم، بناءً على عدم استقلال عقل العامّي بتعيّن تقليد الأعلّم، وكون وجوب الرجوع إليه من باب الاحتياط، لعدم إحراز جواز تقليد غيره، لا مانع من الرجوع إليه في هذه المسألة؛ إذ المفروض عدم استقلال عقله بتعيّن تقليد الأعلّم، فلا يلزم الخلف من الرجوع إلى غيره بفتواه.

وبذلك ظهر أنّ استشكال السيّد الماتن رحمته في غير محله؛ إذ الأظهر هو المنع، فتدبرّ فإنّه دقيق.

[مسألة: ٤٧] إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات ،
والآخر في المعاملات ، فالأحوط تبعيض التقليد^(١) ، وكذا إذا كان أحدهما
أعلم في بعض العبادات والآخر أعلم في البعض الآخر.



الصحيح في مفروض المسألة أنّ التبعض في التقليد هو الأظهر، لا
الأحوط؛ لما تقدّم من تعيين تقليد الأعم. وبعبارةٍ أخرى: إنّ نفس بناء العقلاء الدالّ على تعيين تقليد الأعم يدلّ
على تعيين التبعض في المقام، فلا حاجة لتحرير المسألة بأكثر من هذا المقدار.

(١) قال (مُدَّ ظَلُّهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «بل الأظهر ذلك فيه وفيما بعده».

[مسألة: ٤٨] إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام .



وجوب الإعلام عند بيان أو نقل الفتوى خطأً:

في هذه المسألة قولان^(١): قول بوجوب الإعلام، كما عن جماعة^(٢)، وقول

(١) بل يوجد قول ثالث في المسألة، وهو عدم وجوب الإعلام، وقد اختاره السيّد المجاهد رحمته الله في (مفاتيح الأصول) ٥٨٠، حيث قال: «والأقرب عندي: عدم وجوب الإعلام؛ للأصل، وكون الوجوب مستلزماً للخرج والضرر، وهما منفيان شرعاً، وأنّ الظاهر من السيرة عدم الوجوب؛ لأنّ تجدد الرأي للأصحاب غير عزيز ولم تُسمع من أحدٍ منهم أنّه تعرض للإعلام بالرجوع في هذه المدّة الطويلة، وأنّ الإعلام بالرجوع قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد عن القلوب ونفرة طباع العامة منه، ومع ذلك فليس في ترك الإعلام ترتّب مضرّة على المستفتي؛ لأنّه معذور قبل الاطلاع على الرجوع، وأعماله من العبادات والمعاملات محكومة بالصحة حينئذٍ، فتأمل».

ومما يجدر الالتفات إليه في المقام: أنّ موضوع المسألة هو الخطأ في بيان الفتوى أو نقلها، ولكنّ الأعمال قد عمّموا موضوعها لفرض العدول وتبدّل الرأي، واعتبروا المسألتين من باب واحد، فليتأمل.

(٢) منهم: العلامة الحلّي رحمته الله في كتابه (نهاية الوصول إلى علم الأصول): ٥: ٢٤٧، حيث يقول: «فإنّ أداه اجتهاده الثاني إلى خلاف فتواه في الأوّل رجّع عن الأوّل وأفتى بالثاني، ويُعرّف المستفتي أولاً برجوعه عن ذلك القول، لأنّ المستفتي إنّما يعوّل على قوله،»

بالنفضيل بين صورة انكشاف الخلاف قطعاً، وبين صورة انكشافه ظناً اجتهادياً، واختيار الوجوب في الأول دون الثاني، وهو مختار المحقق الأردبيلي رحمته الله (١).

« فإذا ترك هو قول نفسه بقي عمل المستفتي بغير موجب ».

(١) اشتهر في كلمات المعاصرين نسبة التفصيل المذكور للمحقق الأردبيلي رحمته الله، إلا أن النسبة لا تخلو عن تأمل، والذي يظهر من كلماته الشريفة هو التفصيل بين ما لو كان عدوله عن رأيه الأول لقصور في مقدماته، بحيث يُسمى رأيه لعدم الدقة أو التقصير في الفحص، فيجب الإعلام، وبين ما لو كان العدول لوجه أقوى من وجه الرأي الأول، فلا يجب الإعلام، حتى ولو كان دليل الرأي الثاني ظنيّاً اجتهادياً. واليك كلامه رحمته الله على طوله، ليُتضح لك صدق ما ذكرناه، حيث قال - تعليقاً على قول العلامة الحلبي رحمته الله: « وكل حكم ظهر بطلانه فإنه ينقضه، سواء كان الحاكم هو أو غيره، وسواء كان مستند الحكم قطعياً، أو اجتهادياً » - ما هذا نصّه: « إذا حكم القاضي بحكم، أي حكم كان، ثم ظهر بطلان ذلك له، قبل العزل وبعده، أو لغيره، نقض ذلك وأبطل وحكم بما يوافق الحق والصواب.

والظاهر أن الفتوى والاجتهاد كذلك، وينبغي إعلام من استفتاه وأفتى له، وإن كان مكتوباً في كتاب ضرب عليه. وجهه: أنه خلاف الحق والصواب، فيجب رفعه، لئلا يقع الناس في غير الحق، ولا يبقى الباطل معمولاً به ومعتقداً لأحد، وهو ظاهر.

إلا أن المراد بظهور البطلان غير ظاهر، وقد يشتهر ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب نقض الحكم ولا إخرجه من الكتاب كما نراه في الكتب، فإن في كتاب واحد يوجد الفتويان المختلفان، وقد لا يكون بينهما فاصلة إلا قليلاً، وإن كنا نحن نجد أن ضرب ذلك أيضاً أولى، وإعلام من أخذه وعمل، لئلا يعمل بعده، ويعلم فتواه المتأخر. نعم لا يجب إبطال العمل الذي عمل به، مثل أن صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة، ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه وعلى مقلديه قضاء تلك الصلوات.

والظاهر أن المراد بظهور البطلان الذي يجب به نقض الأول، هو العلم ببطلان

والأوّل أظهر، وتشهد له :

١ - آية النفر، بناءً على دلالتها على وجوب الإفتاء وجواز التقليد،

» الحكم الأوّل بظهور دليل من الكتاب والسنة والاجماع المتواتر مع كونه نصاً في الباب وإنّما صار إلى خلافه لظنّ عدمه ، أو غفلة عن ذلك حين التفحص ، وبالجملة لتقصير في الاجتهاد والسعي في طلب الدليل ، وكذا لو وجد الخبر الواحد المعمول به عنده ، أو عامّاً ، أو مفهوم موافقة ، بل مخالفة ، حجة عنده أيضاً ، أو قياساً جليّاً كذلك .

وبالجملة : أن يوجد دليل يجب العمل به عنده ، وما رآه وعمل بغيره من الأدلة التي ليست بحجة مع وجود تلك مع تقصير في التفتيش والسعي والاجتهاد ، بناءً على ظنّ كفاية ما سعى ، واكتفى بمثل الأصل والشهرة وعدم ظهور الخلاف ، وحسن ظنّه ببعض العلماء حيث نظر في كتابه ، وما رآه فظنّ أنه لو كان لذكره ، مثل أن نظر في المختلف أو المتهتمى وما رأى له دليلاً فزعم أن لا دليل فأفتى وحكم بخلاف الحقّ للأصل ، ثمّ ظهر ما ذكرناه من الأدلة المفيدة للظنّ ، وإن لم تكن قاطعة مثل الأوّل .

والمراد بتغيير الاجتهاد : أن ينظر الأدلة ويتتبع فرجح بعضها على بعض لمرجح ثمّ ظهر أنّ العكس أولى ، مثل ترجيح التخصيص على الإضمار ، وبالعكس ، أو ظهر دليل مخفي بعد التفتيش التام في الكتب المعمولة في غير ذلك الكتاب من الكتب الغربية ، مثل أن رأى دليلاً في (قرب الإسناد) و (المحاسن) مع عدمه في غيرهما من الكتب المتداولة ، أو في موضع ومحلّ ما كان محلّه وما كان محتملاً عنده كونه هناك ثمّ رآه فيه ، مع كون المسألة اجتهادية وخلافية ووجود القائل في الطرف الذي أفتى أولاً ، ونحو ذلك .

وبالجملة : أنه ينظر إن كان الحكم الثاني وفتوى كذلك كان في الظهور والوضوح من حيث الدليل ، بحيث يعد من مخالفه مقصراً في الاجتهاد ، بل يقال : إنّ خلافه ليس باجتهاد ، بل من غير نظر في دليل وتأمّل ، ينقض . وإن لم يكن كذلك ، بل كان لكلّ وجه وقائل ، وكان الأوّل راجحاً ، ثمّ رجح الثاني بسبب رجحانٍ ظهر ، لا ينقض ، فلا فرق في ذلك بين كون المستند قطعياً أو اجتهادياً ، وكون الناقض هو القاضي الثاني ، أو الأوّل ، كما ذكره المصنّف وغيره .»

كما تقدّم في أوّل الكتاب^(١).

٢ - وآية السؤال ، بناءً على عدم الفصل بين سبق السؤال وعدمه^(٢).

٣ - وما دلّ على أنّ من أفقى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتواه ، لعدم الفصل بين الحدوث والبقاء^(٣).

(١) فبعد الالتزام بدلالة الآية على وجوب الإفتاء - كما التزم بذلك سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) سابقاً - حينئذ يمكن التمسك بها لإثبات وجوب الإعلام ؛ إذ الاستفادة منها وجوب الإنذار - طبقاً للحجج المعلومة - مطلقاً ، والإنذار كما يصدق بإفتاء الجاهل وتعليمه ابتداءً ، كذلك يصدق بعد انكشاف خطأ الحجّة السابقة ، فيلزم الإعلام حينئذ لكونه إنذاراً ، بل لا يبعد صدق العنوان أيضاً على إعلام المتفقه للجاهل في صورة خطأه في تعليمه ، كما لو اشتبه في نقل الفتوى له .

(٢) أي : بناءً على دلالتها على وجوب التعليم مطلقاً ، سواء سبقَ بالسؤال - كما هو مفروض الآية المباركة - أم لا ، ولكن لا يخفى أنّ عنوان (أهل الذكر) في الآية المباركة إن سلّم صدقه على المجتهد ، فليس يُسلّم صدقه على غيره من المتفقهين ، مع أنّ أحد شقي المسألة هو نقل غير المجتهد للفتوى خطأً ، فيكون الدليل أخصّ من المدعى ، إلا أن يكون المقصود هو الاستدلال بمجموع الأدلة الأربعة .

(٣) لاحظ : وسائل الشريعة : ٢٧ : ٢٠ ، كتاب القضاء ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين عليهم السلام ، فقد اشتمل على أحاديث عديدة ، ومنها : الحديث الأوّل الوارد عن أبي عبيدة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : « من أفقى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه » .

وانطباقه على المقام بدعوى : أنّ الإفتاء بغير علم كما يصدق عند الإفتاء من غير الاستناد لحجّة شرعية ، كذلك يصدق عند انكشاف خطأ الحجّة التي استند إليها ، وهذا العنوان صادق أيضاً عند نقل الفتوى خطأً ، بناءً على عدم كونه من العناوين القهرية ، فيعمّ هذا الدليل شقي المسألة .

٤ - وقاعدة حرمة التسبیب^(١).

ولا يخفى أن بعض هذه الوجوه وإن كان مختصاً بالإفتاء بإباحة الواجب أو الحرام، إلا أن في بعضها الآخر كفاية.

وبه يظهر وجه وجوب الإعلام على من أخطأ في نقل الفتوى، فتأمل.

(١) بما أن الجاهل يتلقى الفتوى من المجتهد أو الناقل عنه لأجل العمل، فحين بيان الفتوى له أو نقلها خطأ يلزم التسبیب في وقوعه في الحرام، وقد استدل لحرمة التسبیب بالعديد من الأدلة، منها: حكم العقل، بدعوى أنه يرى ملاك المنع عن العمل بالمباشرة موجوداً في العمل بالتسبیب، ومنها: القول بأن المرتكزات العرفية تقتضي حرمة التسبیب للحرام كما تحرم مباشرته.

وقد تعرض سماحة السيد الأستاذ (دام ظلّه) - في كتابيه الفقهيين: (فقه الصادق): ١٤: ١٠٥، و (منهاج الفقهاء): ١: ١٢٠ - لبيان مدارك كبرى حرمة التسبیب للحرام وأدلتها اللفظية، وناقش فيها مناقشة مفصلة، وانتهى إلى عدم تمامية الكبرى، وخصها بـموارد الجهل بالموضوع، حيث قال: «فتحصل: أن الكبرى المزبورة بإطلاقها لا دليل عليها، نعم، يمكن الاستدلال لها في موارد الجهل بالموضوع بنصوص الباب بعد إلغاء الخصوصية»، فليلاحظ ما أفاده (دام ظلّه الشريف).

[مسألة: ٤٩] إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها ، يجوز له أن يبني 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.



ومحصّل الكلام في هذه المسألة: أنّ السيّد الماتن (طاب ثراه) قد علّق الحكم بالصحة وعدم وجوب الإعادة على شرطين: أحدهما: قصد السؤال عن حكم الصلاة بعد الانتهاء منها ، والامتثال مرّةً أخرى لو انكشف خطأ ما بنى عليه ، والآخر: مطابقة المأتي به للواقع.

والحقُّ: أنّ الميزان في الصحة ليس هو إلاّ إتمام الصلاة بعد البناء على أحد الطرفين برجاء درك الواقع واحتمال الأمر ، وانكشاف مطابقة المأتي به لما هو وظيفته الفعلية .

ولا يعتبر فيه قصد السؤال بعد الصلاة ، والامتثال على الوجه الصحيح إذا كان المأتي به مخالفاً للواقع ، بل يصحّ وإن كان قصده عدم الامتثال على الوجه الآخر إذا انكشف الخلاف ، لما ذكرناه في المسألة السادسة عشر ، فراجع^(١).

(١) الصفحة : ١٠٤ .

[مسألة: ٥٠] يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلام أن يحتاط في أعماله^(١).



ما حكم به السيّد الماتن (طاب ثراه) من وجوب احتياط العامي في عمله في صورة زمن الفحص عن المجتهد، لا كلام فيه؛ لعدم إحراز فراغ الذمّة عن التكاليف المعلوم شغل الذمّة بها بدونه.

وأما في صورة زمن الفحص عن الأعلام، فقد يقال: بأن مقتضى الاتّفاق على وجوب التقليد مطلقاً، بضميمة الاتّفاق على عدم وجوب الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال هو جواز تقليد مجتهد معين إلى أن تثبت علميّة غيره، ولكنه غير ظاهر، فالمتعيّن هو العمل بالاحتياط.

(١) قال (مُدّ ظله) في تعليقه على (العروة الوثقى): «ولو بأن يعمل بأحوط الأقوال ممّن يحتمل وجود الأعلام فيهم من الموجودين».

[مسألة: ٥١] المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القُصْر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقوف أو قِيماً على القُصْر، فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر^(١).



تصرفات المجتهد بعد موته:

تعرض السيد الماتن (طاب ثراه) في هذه المسألة لفرعين:
 الفرع الأول: انزال المأذون والوكيل عن المجتهد بموته، ووجهه واضح؛ إذ أن كلاً منهما لا يصبح بالإذن أو التوكيل صاحب منصب مستقلاً، وإنما منصبه من شؤون منصب المجتهد، فلا محالة ينعدم بموته.
 الفرع الثاني: عدم بطلان تولية المنصوب من قبل المجتهد على الأوقاف أو قيمومته على القُصْر بموت المجتهد، وعن العلامة الأنصاري^(٢): بطلان جميع تصرفاته الراجعة إلى فعله، كتوكيله وقيمومته وتوليته^(٢).

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه على (العروة الوثقى): «والأحوط الرجوع إلى المجتهد الحي». (٢) الاجتهاد والتقليد: ٧٠، وفيه قال^(٢): «ثم هل تمضي تصرفات المجتهد ممّا يتعلّق بالمنصب - كالحكومات وغيرها - بعد الموت مطلقاً؟ أو لا مطلقاً؟ أو يفصل بين ما كان من قبيل الوكالة - كوكيله في بيع مال الصغير - فتبطل، وغيره فلا؟»

والأوّل أظهر، وهو يظهر بالالتفات لأمر ثلاثة:

الأمر الأوّل: إنّ للمجتهد الجامع للشرائط تفويض القيمومة والتولية إلى غيره؛ وذلك ليس من جهة عموم ولاية الفقيه كي يدفع بعدم الدليل عليها، بل من جهة أنّ إعطاء هذه المناصب كان من وظائف القضاة، كما هو المرسوم فيهم فعلاً، ويدلّ عليه قوله عليه السلام: « جعلته عليكم حاكماً »^(١)؛ فإنّه ظاهرٌ في أنّ للفقيه إعطاء المنصب كالإمام عليه السلام.

الأمر الثاني: إنّ ظاهر جعل القاضي للقيم أنّه صاحب الولاية على التصرف، وليس مجرد وكيل أو مأذون من قبل الغير، وكذلك جعل المتولّي المنصوب للوقف، ممّا يعني أنّ جعل القيم أو المتولّي من المحاكم كجعله من قبله

» وجوه: أو جهها الأخير، فما يرجع من تصرفاته إلى فعل الله تعالى - كحكمه وسائر تصرفاته المنصبيّة - يمضي .

وأما ما [يرجع] إلى فعله - كوكالته واستنابته وقيمومته وتوليته - فلا، بمعنى عدم بقاء النيابة بعد الموت، لا عدم مضي ما مضى من تصرفات النوّاب، لرجوعه إلى تصرفات الراجع إلى فعله أيضاً .

ولعلّ رأيه الشريف هذا يختلف عن رأيه في كتاب (القضاء والشهادات): ٢٤٥، حيث يقول فيه: « إذا استناب الفقيه أحداً، فإن استنابه في شغل خاص - كبيع مال يتيم أو غائب ونحو ذلك - فالظاهر انعزاله بموت الفقيه، وفي كشف اللثام: حكى عدم الخلاف فيه؛ لأنّه بمنزلة الوكالة، بل يمكن دعوى جريان عمومات الوكالة هنا، حيث إنّها وكالة .

وإن استنابه في شغل عام كمتولّي يتيم أو وقف، ففي الإيضاح: عدم الخلاف في عدم انعزاله، للزوم اختلال أمور الأيتام والأوقاف، ويؤيده الاستصحاب .»

(١) وسائل الشيعة: ١: ٣٤، الباب الثاني من أبواب مقدّمة العبادات، باب ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها ممّا تقوم الحجّة فيه بنقل الثقات، الحديث ١٢ .

تعالى، وليست القيمومة أو التولية من شؤون ولاية المجتهد.

الأمر الثالث: إنَّ ما ينعدم بموت المجتهد إنّما هو ما يكون من شؤون ولايته، وأمّا ما يكون الحاكم واسطة لإثباته، بنحو يكون المنصب من قبل الله تعالى يجعل الحاكم له، فلا وجه لانعدامه بموته، بل يظلُّ باقياً، كما لا يخفى، فتدبر^(١).

(١) وقد دمج سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٢٥: ٣٢ بين هذه الأمور الثلاثة، ممّا جعل مطلوبه أكثر وضوحاً، حيث قال: «إنّ المتعارف عن القضاة تفويض هذه الأمور إلى الغير، فمقتضى إطلاق ما دلّ على جعل المجتهد قاضياً أنّ له أن يفعل ما يفعله القضاة، ومنها ذلك، وبهذا يظهر أنّ للمجتهد الجامع للشرائط تفويض القيمومة والتولية وما شاكل إلى الغير، وليس ذلك من جهة عموم ولاية الفقيه كي يدفع بعدم الدليل عليه، بل من جهة أنّ إعطاء هذه المناصب كان من وظائف القضاة، كما هو المرسوم فيهم الآن، فقله ^{عائلاً}: «جعلته حاكماً» أو «قاضياً» ظاهر في أنّ للفقيه أيضاً إعطاء هذه المناصب، وحيث إنّ القيم الذي يجعله القاضي ظاهره هو صاحب الولاية على التصرف لا الوكيل والمأذون من قبل الغير، وكذلك المتولّي المنصوب للوقف، فجعل القيم أو المتولّي من الحاكم كجعله من قبل الله تعالى، وليست القيمومة أو التولية من شؤون ولاية المجتهد، فموت المجتهد لا تبطل القيمومة والتولية، فإنّ المجتهد على ما ذكرناه واسطة في إثبات ذلك، ويكون المنصب من قبل الله تعالى، وإنّما بموت المجتهد ينعدم كلّ ما هو من شؤون ولايته، لا ما هو واسطة في إثباته».

[مسألة: ٥٢] إذا بقي على تقليد الميِّت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة، كان كمن عمل من غير تقليد.



ما انتهى إليه السيّد الماتن عليه السلام في هذه المسألة - من كون عمل الباقي على تقليد الميِّت من غير إذن الحي كالعمل بلا تقليد - هو الصحيح. والوجه في ذلك - بعد فرض كون البقاء خلافيّاً، وعدم استقلال عقل العامي بجوازه - واضح؛ فإنّ تقليده حينئذٍ يكون بغير مستند عقلائي ولا شرعي، ومعه لا يصح الاجتزاء به، بل وجوده كعدمه.

[مسألة: ٥٣] إذا قلّد مَنْ يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع ، واكتفى بها ، أو قلّد مَنْ يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ، ثمّ مات ذلك المجتهد ، فقلّد مَنْ يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة .

وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهدٍ يحكم بالصحة ، ثمّ مات وقلّد مَنْ يقول بالبطلان ، يجوز له البناء على الصحة . نعم ، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني .

وأما إذا قلّد مَنْ يقول بطهارة شيء كالغسالة^(١) ، ثمّ مات وقلّد مَنْ يقول بنجاسته ، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة ، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء ، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته .

(١) قال في تعليقه (مُدّ ظله): «الميزان في هذا المقام: إن الأثر الثابت حال تقليد الثاني إن كان مترتباً على أمرٍ واقع حال تقليد الأول - الذي لا بقاء له ، وليس للزمان عليه مُروران ، كملافاة النجاسة ، التي يترتب عليها حكم الغسالة الموجودة فعلاً - فالعملُ فيه على تقليد الأول ، فيحكم بطهارتها في المثال ، وإن كان مترتباً على أمرٍ حاصل فعلاً ، كما إذا أفتى الأول بطهارة مسكر ، ورتّب عليه أحكام الطهارة ، ثمّ مات وقلّد مَنْ يقول بنجاسته ، وهو باقٍ ، فلا يحكم بطهارته ، وبذلك يظهر حكم الذبح بغير الحديد ، وأن الحيوان المذبوح إذا كان باقياً يحلُّ أكله ويجوز بيعه .»

وكذا في الحليّة والحرمة ، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً ، فذبح حيواناً كذلك ، فمات المجتهد ، وقلّد مَنْ يقول بحرّمته ، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإياحة الأكل ، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله ، وهكذا .



عدم وجوب التدارك مع موت المجتهد:

تعرّض السيّد الماتن (طاب ثراه) في هذه المسألة لثلاثة فروع:
الفرع الأوّل: عدم وجوب إعادة الأعمال العباديّة في صورة مخالفة رأي المجتهد الحيّ للمجتهد الميت .

وقد استدّل لذلك بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ موافقة الأمر الظاهري تقتضي الإجزاء .

الوجه الثاني: إنّ مقتضى الأدلّة الثانوية - من الإجماع ، وقاعدة نفي العسر والمرج ، وحديث « لا تعاد الصلاة » - هو الإجزاء أيضاً .

الوجه الثالث: إنّ ما دلّ على جواز العدول من الميت إلى الحيّ أو وجوبه إنّما دلّ عليه بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة؛ لأنّ العمدة فيها الإجماع ، وأصالة التعيين ، وهما لا يثبتان الحجّية بالإضافة إلى الأعمال السابقة .

أمّا الإجماع: فلأنّه دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، وهي الحجّية في الأعمال اللاحقة ، وأمّا أصالة التعيين: فلأنّها محكمة لاستصحاب الأحكام الظاهريّة الثابتة بمقتضى فتوى الأوّل في الوقائع السابقة .

ولنا نظرٌ في جميع الوجوه:

أما الأوّل: فلما عرفت في المسألة الثانية من مسائل الاجتهاد^(١).
 وأما الثاني: فلأنّ الإجماع على فرض تحقّقه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ من المعلوم - ولا أقلّ من المحتمل - استناد جماعة منهم إن لم يكن كلّهم إلى الوجوه الأخر المذكورة للإجزاء في محلّها.
 وأما قاعدة نفي العسر: فهي مختصّة بالعسر الشخصي، وعليه فلا بدّ من الإعادة أو القضاء إلى أن يلزم العسر.

وأما حديث «لا تعاد»: فهو مختصّ بالصلاة فقط، فيما إذا كان الإخلال من ناحية غير الخمس المستثناة فيه، ولا يشمل غيرها، كما لا يشمل ما إذا كان الإخلال من ناحية إحدى تلك الخمس.

وأما الثالث: فضافاً إلى اختصاصه بما إذا لم يكن العدول مستنداً إلى وجه يقتضيه، وانحصر المدرك بالإجماع، وبأصالة التعيين - وأما لو عدل من الميّت إلى الحيّ الأعمم مثلاً لم يكن هذا الوجه مقتضياً لعدم لزوم التدارك - أنّ الاستصحاب لو جرى لكان حاكماً على أصالة التعيين بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، مع أنّ الإجماع لو كان فإنما هو على حجّية رأي الثاني، ومتعلّق الرأي إنّما هو المحكم الكلّي غير المختصّ بزمان دون زمان، فإذا تنجّز ذلك ولو بعد الرجوع إليه كان أثره تدارك ما فات منه قبلاً، فعدم إفتاء المجمعين بالتدارك لا يفيد في المقام شيئاً.

(١) تقدّم الكلام حول ذلك تحت عنوان: (إجزاء الأعمال عند تبدل الرأي الاجتهادي)، وحاصل ما ذكر هناك: أنّ عدم الإجزاء هو مقتضى القواعد، وليس العكس، وأما مقتضى الأدلة: فلا يوجد ما يدلّ على الإجزاء سوى حديث «لا تعاد»، وهو مختصّ بباب الصلاة، وفي غير الخمسة المستثناة.

فالحقُّ في المقام أن يقال: فرق بين تبدل الرأي، وبين الرجوع من الميِّت إلى الحيِّ، ففي الأوَّل يجب التدارك إلَّا في موارد؛ لدلالة حديث «لا تعاد» على عدم الوجوب، ولا يجب في الثاني الذي هو عنوان البحث.

ووجه الأوَّل: ما تقدّم من أنه مع اضمحلال الاجتهاد السابق وكشف فساده - وأنَّ الحكم المجعول له شرعاً غير المختصَّ بزمان دون زمان هو: ما أدّى إليه اجتهاده الثاني - لا مورد للقول بالإجزاء وعدم النقض.

وأما وجه الثاني: فلأنَّ متعلِّق رأي المجتهد الثاني وإن كان هو الكلِّي، إلَّا أنَّ حجّيته هذا الرأي إنّما هي من حين الرجوع إليه لا من الأوَّل؛ ولذا حتّى لو كان هذا الرأي موجوداً قبل ذلك، وكان المقلِّد عالماً به، لم يكن حجّةً عليه؛ لوجود حجّة أقوى، وهو رأي المجتهد الأوَّل الذي انتهى أمد حجّيته بموته.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحجّة السابقة التي كانت مستند المقلِّد لم ينكشف عدم حجّيتها بعد، وإنّما انتهى أمدها بموت المجتهد، فلا وجه لرفع اليد عنها بالإضافة إلى الأعمال السابقة، ويكون المقام نظير ما إذا كان هناك خبران متعارضان لا مرجّح لأحدهما على الآخر، فأخذ المجتهد بأحدهما في زمان ثمّ بعد ذلك أخذ بالآخر، فإنّه لم يتوهم أحدٌ لزوم التدارك عند الأخذ بالثاني. وبالجملة: فرق بين تبدل الرأي وبين الرجوع إلى الحيِّ؛ لأنّه في الأوَّل ينكشف فساد الاجتهاد الأوَّل، وأنَّ الحجّة من الأوَّل هي مستند الاجتهاد الثاني، بينما في الثاني ينتهي أمد حجّية الاجتهاد الأوَّل، لا أنّه ينكشف فساده، فتدبّر فإنّه دقيق.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ الرجوع من المجتهد إلى آخر، إن كان لانكشاف عدم

حجّيته واقعاً؛ لوجود حجّة أقوى لم يطلّع عليها - كما إذا انكشفت أعلميّة الثاني - كان بحكم تبدّل الرأي^(١).

(١) وهنا مطلب يناسب المقام ، تعرّض له السيّد الأستاذ (دام ظلّه الشريف) في (زبدة الأصول): ١ : ٣٣٥ ، ولم يتعرّض له ها هنا ، وإليك نصّ ما أفاده فيه : « إنّ الشيخ الأعظم - وبتبعه أكثر المحقّقين المتأخّرين عنه - ذهب إلى التلازم بين تبدّل الرأي والعدول من مجتهد إلى آخر ، في الانتقال وعدمه ، وعليه فلو كان مقتضى التقليد الثاني بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأوّل ، فلا بدّ من ترتّب الأثر فعلاً على طبق الحجّة الفعلية .

والمحقّق النائيني رحمته استدّل له : بأنّ حجّية فتوى المجتهد للمقلّد ليست من باب السببية والموضوعية بل من باب الطريقية ، فيجرى فيها ما ذكرناه في الأمارات والأصول ، مع أنّه لو ضاق بنا الخناق لانتزمت بأزيد من المصلحة السلوكية التي لا تستلزم الإجزاء كما مرّ .

وفيه : إنّ الفرق واضح ؛ فإنّ فتوى المجتهد إنّما ينتهي أمد حجّيتها بالموت مثلاً ، وهذا بخلاف الخبر فإنّه لو ظفر المجتهد بما هو أقوى منه ، فإنّه يوجب نقض الآثار السابقة من حيث إطلاق مضمونه وضمحلّ الحجّة الأولى لقيام الأقوى على خلافها .
وان شئت قلت : إنّ بالظفر بالحجّة الأقوى يظهر أنّ الحجّة هي ، لا الخبر الأوّل ، فيظهر أثر تنجزه فيما قبل من حيث التدارك ، وأمّا فتوى الثاني فإنّه وإن علم المكلف بها لا تكون حجّة عليه ، بل الحجّة غيرها .

وبالجملة : إنّ مفاد الحجّة الأقوى للمجتهد هو كون ما فعله على طبق الحجّة الأولى كان باطلاً في الواقع ، وإن كان معذوراً في مخالفته ، وليس كذلك فتوى المجتهد للمقلّد ، فإنّه لو سأل المقلّد مقلده : هل كان عملي في السابق بنظرك باطلاً؟ يجيب : كلاً ، بل لو كنت فاعلاً آنذاك ما أراه الآن صحيحاً كان باطلاً ؛ لأنّ الوظيفة في ذلك الوقت كانت في الظاهر والواقع هو العمل على طبق الفتوى الأولى ، ولم ينكشف خلافها ، فتلك الأعمال بحسب فتوى المجتهد الثاني محكومة بالصحة لمطابقتها للحجّة ، ففتوى المجتهد الأوّل ينتهي أمدها بموته مثلاً ، وهو مبدأ حجّية فتوى الثاني ، وليس كذلك عند تبدّل الرأي .

«

الفرع الثاني: عدم وجوب تدارك المعاملات في صورة مخالفة رأي المجتهد الحي للمجتهد الميت.

قد يقال: بوجوب التدارك في المعاملات دون العبادات، كما أنه قد يقال بالعكس، والأظهر عدم الفرق بينهما؛ لأن ما ذكرناه في العبادات يجري في المعاملات طابق النعل بالنعل.

واستدل للقول بوجوب التدارك في المعاملات: بأن مدرك عدم وجوبه في العبادات إنما هو الإجماع، وهو مختص بها، فلا يعم المعاملات. وفيه: ما عرفت من أن المدرك لا ينحصر بالإجماع، كما اتضح.

واستدل للقول الثالث: بأن التدارك في العبادات مما تقتضيه القواعد، وأما في المعاملات، فبناءً على جعل الحاكم المماثل - حيث إن الوضعيات من الملكية ونحوها اعتبارات خاصة من الشرع والعرف لمصالح قائمة بأسبابها دعت إلى اعتبارها - فلا كشف خلافاً لها؛ إذ حقيقة الاعتبار بسبب كون العقد الفارسي - الذي قامت الحجّة على سبببته - ذو مصلحة، وليست تلك المصلحة استيفائية حتى يقال: إن مصلحة الواقع باقية، ومصلحة المؤدى غير بدلية.

» نعم، لو كان مورد الفتوى باقياً، وللزمان عليه مروران، يجب على المقلد العمل على طبق فتوى الثاني، وهو غير مربوط بمسألة الإجزاء، فلو صلى الجمعة استناداً إلى فتوى من يرى وجوبها في زمان الغيبة وترك الظهر، ثم مات المجتهد وقلد من يرى وجوب الظهر لا يجب عليه قضاء ما تقدم؛ لأن فتوى المجتهد الثاني لا حجّة لها بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وهذا بخلاف ما لو تبدل رأيه؛ فإن الرأي الثاني حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة أيضاً، وإن كان معذوراً في مخالفتها حين العمل.

فالأظهر هو: البناء على الإجزاء وعدم الانتقاض عند تبدل المجتهد مطلقاً، إلا إذا تبين عدم صحّة تقليد الأوّل من الأوّل، فإنّه يجري فيه حينئذ ما ذكرناه في الأمارات والأصول.

وفيه: إنّ المبنى فاسد، فإنّ المجعول في باب الأمارات هي الطريقيّة والكاشفيّة، لا الحكم المماثل^(١).

الفرع الثالث: قال السيّد الماتن (طاب ثراه): «وأما إذا قلّد مَنْ يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثمّ ماتَ وقلّد مَنْ يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته».

ونقول: إنّ ما يتعيّن في وقوعه شرعاً أخذه بمقتضى الفتوى - لإيقضائه بانقضاء الزمان، كالعقد بالفارسيّة، والذبح بغير الحديد، وملاقاة الماء للنجاسة في مقام التطهير، ونحو ذلك، حيث إنّّه لا بقاء لها، بل لها ثبوت واحد، والمفروض وقوعها صحيحة في زمان تقليد الأوّل بمقتضى فتواه، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه، ولا مورد لتقليد الثاني فيها لعدم بقائها - لامناص عن البناء على ترتّب الآثار عليها حتّى في حال تقليد الثاني.

وأما ما لا يتعيّن في وقوعه شرعاً أخذه بمقتضى الفتوى - من جهة أنّ لزمان عليه مرورين، كالحيوان الذي بنى على حلّيته، والمسكر الذي أفقى بطهارته، ونحو ذلك، حيث إنّ لها بقاءً، والمفروض أنّ حكمها فعلاً بمقتضى تقليد الثاني هو الحرمة والنجاسة - فلا بدّ من العمل على طبق التقليد الثاني والاجتناب عنها.

وما ذكرناه هو المعيار في المقام، وبه يظهر ما في المتن من الخلل.

(١) زبدة الأصول: ٣: ٩٨.

[مسألة: ٥٤] الوكيل في عمل الغير - كإجراء عقدٍ أو إيقاع أو إعطاء خمسٍ أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك - يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه^(١) إذا كانا مختلفين ، وكذلك الوصي - في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه - يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميِّت .



لزوم عمل الوكيل بمقتضى تقليده:

أفادَ السيّد الماتن (طاب ثراه): أنّ الوكيل في عمل الغير يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين .

وتنقيحُ الكلام في هذه المسألة: أنّه في التوكيل كما يصحّ للموكل أن يوكلَ الغير في العمل على طبق نظره، كذلك يصحّ له أن يوكله في الإتيان بالعمل الصحيح على طبق نظر الوكيل، ولا خلاف في أنّ الوكيل في الصورة الأولى لو أتى بالعمل على طبق نظره المخالف لنظر الموكل لم يصحّ، بل لا بدّ له وأن يأتي به بنظر الموكل نفسه، إلا أن يعلم علماً وجدانياً ببطلانه، وكان مورد الوكالة أمراً عبادياً، فإنّه كما لا يصحّ له حينئذٍ أن يأتي به طبقاً لنظره، كذلك

(١) قال في تعليقه (مُدّ ظله): «إذا كان وكيلاً في العمل الصحيح عند الموكل، وأمّا إن كان وكيلاً في العمل الصحيح في الواقع أو عنده لزم مراعاة تقليد نفسه، وبه يظهر حال الأجير والوصي، والأحوط مراعاة التقليدين» .

ليس له الإتيان به طبقاً لنظر الموكل؛ لعدم تأتّي قصد القرية منه ولو بقصد الأمر الاحتمالي.

وأما في الصورة الثانية: فإنه لا بدّ وأن يأتي بما يقتضيه تكليف نفسه، لا بما يقتضيه تكليف الموكل.

وإنما الخلاف فيما لو أطلق التوكيل، فهل مقتضى الإطلاق هو العمل بنظر الوكيل، أم الموكل؟ والأظهر هو الأوّل؛ لأنّ مقتضى الإطلاق هو الإتيان بالعمل على وجه صحيح، والصحيح عند الوكيل هو ما يقتضيه تكليف نفسه، حتّى فيما إذا اتّفقت التفات الموكل إلى الاختلاف في التطبيق، وبعبارة أخرى: إنّ الإطلاق يقتضي التوكيل على العمل الصحيح، والعمل الصحيح بالنسبة إلى الجميع بنظر الوكيل هو ما يقتضيه تكليف نفسه.

ومنه يظهر: أنّ مقتضى الإطلاق هو ذلك، وإن كانت الوكالة متعلقة بالعمل المفرغ لذمة الموكل؛ إذ العمل المفرغ بنظر الوكيل ليس إلّا ذلك، فالتفصيل - بين ما إذا تعلقت الوكالة بالعمل المفرغ وبين غيره، واختيار تعيّن رعاية تكليف الموكل في الأوّل دون الثاني - في غير محله، كالقول برعاية تكليف الموكل مطلقاً.

وكذا الكلام في الوصيّ والأجير، فإنه يجري فيها ما ذكرناه في الوكيل^(١)،

(١) وفصل سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) الكلام حول عمل الأجير في (فقه الصادق): ٥: ٢٣٨، فقال: «لو أطلق الإجارة، يجب على الأجير الإتيان بالصلاة على مقتضى تكليف نفسه - سواء كانت الإجارة على الصلاة عن عمره مثلاً، أم كانت على تفريغ ذمته - إذ بما أنّ مقتضى الإطلاق هو الإتيان بالصلاة صحيحة، والصحيح بنظر الأجير هو ما يقتضيه»
«تكليف نفسه، فمقتضى الإطلاق هو الرجوع إلى نظر الأجير، ومنه يظهر ضعف ما تُوهّم

وأما المتبرِّع عن الغير في عبادةٍ ما ، فتعيَّنُ رعاية تكليف نفسه أَوْضَح ، كما لا يخفى .

فالأظهر : أنه يجب عليه أن يعمل بمقتضى تقليد نفسه في جميع الموارد المذكورة .

من أن الإجارة إذا كانت على تفرغ ذمّة عمرو يجب العمل بمقتضى تكليف عمرو ؛ إذ لا يعلم الفراغ إلا بذلك ؛ لأنّ الأجير إذا عمل بوظيفته فيعلم بفراغ ذمّة عمرو ، لأنّه بمقتضى الاجتهاد أو التقليد يرى أنّ الصلاة المأمور بها الواجبة على عامة المكلفين هي ما يقتضيها تكليف نفسه ، فمثلاً لو كان الواجب على الميِّت التسبيحات الأربع ثلاثاً ، والأجير يرى عدم وجوبها ، ففي نظر الأجير الصلاة التي تكون في ذمّة عمرو هي الصلاة المشتملة على التسبيحات الأربع مرّة واحدة .

نعم ، تصحّ الإجارة على العمل بمقتضى تكليف الميِّت أو غيره ، لأنّ العمل حينئذٍ ممّا تترتب عليه منفعة مقصودة يصحّ بذل المال بإزائه ، إلا إذا كان الأجير يعلم علماً وجدانياً بطلانه ، فإنّه حينئذٍ لا يتأتى منه قصد القرية .

[مسألة: ٥٥] إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلد لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً^(١)؛ لأنه متقوم بالطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.



عدم اعتبار الاتفاق في الرأي بين طرفي المعاملة:

صرح السيد الماتن رحمته الله باعتبار اتفاق طرفي العقد في الرأي في صحة المعاملة، بدعوى أن العقد متقوم بالطرفين، فلا بد أن يكون صحيحاً عندهما معاً.

والحق: أن العقد وإن كان لا إشكال في تقومه بالطرفين، كما أنه لا إشكال في عدم معقولية صحة العقد من طرف واحد، إلا أنه لا مانع من أن يكون عقد خاص صحيحاً بنظر أحد المتعاقدين وباطلاً عند الآخر، وعليه فلو أجرى البائع العقد مثلاً فإنه يرى صحته من الطرفين لا من طرف واحد فقط، وحينئذٍ فالالتزام بصحته بالنسبة إليه لا ينافي تقوم البيع بالطرفين.

(١) قال في تعليقه (مدّ ظله): «الأقوى هي الصحة بالنسبة إليه؛ إذ تلازمهما إنهما يكون في الحكم الواقعي دون الظاهري».

وإن شئت قلت: إنه لم يدل دليل على أنه لا بد وأن يكون البيع صحيحاً ظاهراً بالنسبة إلى الطرفين.

وبالجملة: إن التفكيك في الآثار ظاهراً أمرٌ ممكن لا محذور فيه، ولا ينافي تقوّم البيع بالطرفين.

فالأقوى الصحة بالنسبة إلى البائع في الفرض^(١).

(١) وهناك تفصيل في هذه المسألة - بحثه سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (زبدة الأصول): ١: ٣٣٧ و (فقه الصادق): ٦: ٣١٥ و ١٥: ٣٦٣ - يجدر ذكره في المقام، وإليكه مع مزجه وشيء من التصرف فيه: «ذكر المحقق النائيني رحمته: أنه لا فرق فيما ذكرناه - من كون عدم الإجزاء على القاعدة - بين اختلاف الحجّة بالنسبة إلى شخص أو شخصين، كما إذا فرضنا اختلاف المجتهدين في الفتوى، فلا تجزى فتوى أحدهما بالنسبة إلى الآخر أو لمقلّديه، مثلاً: إذا كان أحد الشخصين يرى جواز العقد بالفارسي، وطهارة العصير العنبي، وعدم جزئية السورة للصلاة، فلا يمكن لمن يرى تلك الأمور أن يكون أحد طرفي العقد معه، أو أن يعامل معاملة الطاهر في فرض العلم بملاقاته للعصير، أو يقتدي به في الصلاة، أو يستأجره لها.

وتحقيق القول بالتكلم في مطلبين:

المطلب الأول: في الاختلاف في شروط الصيغة.

وتنقيح القول فيه بالبحث في موارد:

الأول: في القيود التي ينحصر دليلها بالإجماع.

الثاني: فيما انعقد الإطلاق لدليل اعتباره، مع عدم سراية وصف فقدانه إلى الجزء الآخر للسبب، نظير القبول بغير اللغة العربية فإنه لا يوجب اتّصاف الإيجاب بذلك.

الثالث: فيما انعقد الإطلاق لدليل اعتباره، مع السراية، نظير ما لو تحقّق الإيجاب ممّن يرى اعتبار الموالاة في العقد، غير أنّ المشتري - والذي لا يعتبر الموالاة في صحّة العقد - لم يُنشئ القبول إلا في اليوم التالي، فإنّ ذلك يسري إلى الإيجاب أيضاً، ولا يكون شيء من الجزئين متصفاً بها.

«

» **أما المورد الأول:** فالظاهر صحة العقد فيه ، كما هو مقتضى العمومات والمطلقات ، والمتيقن من الإجماع على اعتبار ذلك القيد - كالعربية مثلاً - هو في غير المقام الصادر فيه الإيجاب والقبول عن اعتقاد كلٍ منهما صحة ما أنشأه ، ففيه يرجع إلى العمومات المقتضية للصحة .

وأما المورد الثاني: ففيه أقوال :

ثالثها هو : التفصيل بين كون العقد فاسداً في نظر الجميع - بحيث لا قائل بصحته ، كما لو فرضنا أنه لا قائل بنفوذ العقد الفارسي المقدم إيجابه على القبول - فعدم الصحة ، وبين غيره فالصحة .

وقد بنى الشيخ الأعظم رحمته القولين الأولين على أن الأحكام الظاهرية - المتولدة عن الاجتهاد - هل هي بمنزلة الواقعية الاضطرارية ، فيكون الإيجاب بالفارسي - من المجتهد القائل بصحته - عند من يراه باطلاً ، بمنزلة إشارة الأخرس ؟ أم هي أحكام ظاهرية عذرية ، فلا يُعذر فيها إلا من اجتهد أو قلّد فيها ؟
وأورد عليه بوجهين :

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته : من أن مجرد كونه حكماً واقعياً وبمنزلة لا يكفي في الحكم بالصحة ، بل لا بد وأن يقيد بما إذا كان كذلك حتى في حق الغير الذي له مساس بالعقد ، فلو كان حكماً واقعياً في حق المنشئ خاصة لم يُجد في الحكم بالصحة بالإضافة إلى غيره .

وفيه : إن الملكية بما أنها من الأحكام المجعولة الوضعية الاعتبارية ، لا من الأمور الواقعية ، فإذا فرضنا أن الإيجاب بالفارسي وإن كان عند القابل ممّا لا مصلحة في نفسه في جعل الملكية بعده ، إلا أنه من جهة قيام الأمانة عند الموجب تحدث فيه مصلحة بهذا العنوان مقتضية لذلك ، بناءً على القول بالسببية ، وحينئذٍ فلا مناص للآخر القابل من ترتيب الأثر ؛ لأنه لا كشف خلاف ذلك ، ولا معنى للقول بأن المصلحة إنما هي في حق الموجب خاصة ، فالملكية المجعولة تكون له خاصة ، فتدبر فإنه دقيق .

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق اليزدي رحمته ، وتبعه بعض مشائخنا المحققين رحمته ، «

» وهو: أن ما بُني على القول بكون الأحكام الظاهرية بمنزلة الواقعية ، إنما يتم بالنسبة إلى ما لو كان الحكم - الذي تم الاجتهاد فيه - مع متعلقه موضوعاً لحكم آخر لغيره ، كما لو كان رأيه جواز إجراء عقد النكاح بالفارسي ، فتزوّج امرأة بالعقد الفارسي ، فإن العقد يكون صحيحاً عنده ، وعليه فلا يجوز لغيره - الذي يرى اعتبار العربية - أن يتزوّج تلك المرأة . ولكن ذلك لا ينفع في صورة ما لو كان المتعلق معروضاً لحكمه ولحكم غيره في عرض واحد ، كما لو ذكّي بالذبح بغير الحديد ، لا اعتقاده بجواز ذلك ، فإن الأكل من هذه الذبيحة لا يجوز لمن يرى اعتبار كونه بالحديد ، والسرّ فيه : أن ذلك بعنوانه المُجْتَهَد فيه ليس موضوعاً لحكم آخر لغيره ، فلا يجوز لغيره المخالف له في الرأي الأكل منه . وما نحن فيه من قبيل الثاني ، لأن البيع فعل واحد تشريكي ، بمعنى أنه قائم بطرفين ، ويجب على كل من المتبايعين إيجاد عقد البيع ، ولا يجوز لواحدٍ منهما أكل مال الآخر إلا بعد ذلك .

وبالجملة : فإنّ الصّحة لأحد الطرفين ليست موضوعاً لحكم الطرف الآخر ، بل لا بدّ من إحراز كلّ منهما صحّة مجموع السبب . وفيه : إن هذا إنّما يتّجه في الصّحة الفعلية ، وأمّا الصّحة التأهيلية فإنّها تكون لكلّ واحدٍ من الإيجاب والقبول مستقلاً ، وهي في الإيجاب - مثلاً - تكون موضوعة لحكم القابل ، فتدبر .

وعليه فما أفاده الشيخ رحمته متين .

إلا أنه بما أن مبني التحقيق هو بطلان مسلك السببية ، ولا دليل على أن الأحكام الظاهرية بمنزلة الواقعية مطلقاً ، فالقول بعدم الصّحة أقوى .

وأما المورد الثالث : فقد أفاد الشيخ رحمته : أن العقد باطل حتّى على القول بكون الأحكام الظاهرية بمنزلة الواقعية الاضطرارية ، والفرق بينه وبين المورد الثاني : أنه في ذلك المورد لا يوجب سراية تلك الصفة إلى فعل الآخر ، والمفروض صحّته من المعتقد في نظر الآخر ، وهذا بخلاف هذا المورد ، فإن تلك الصفة تسري إلى فعل الآخر إذا أنشأ الموجب العقد معلّقاً ، والقابل إن قبل مطلقاً لزم عدم التطابق بين الإيجاب والقبول ، وإن قبل معلّقاً »

» كان فعله في نظره فاقداً للوصف المعتبر في العقد ، فيوجب ذلك الفساد من هذه الجهة ، لا من جهة فساد فعل طرفه .

وملخص القول : أن فساد أحد الجزئين لا يسري إلى الآخر على هذا المسلك ، ولكن منشأ الفساد يسري إليه ، ويوجب ذلك فساد .

المطلب الثاني : في اقتداء المجتهد أو مقلده بمجتهد آخر أو مقلده المخالف له في الفروع ، مع استعماله محلّ الخلاف في الصلاة ، فهل يجوز ذلك ؟ أم لا ؟ أم فيه تفصيل ؟ وجوه ؟ أقواها : الأخير .

فإنه إذا كان المخلّ به في صلاة الإمام من الفعل أو الترك بنظر المأموم ممّا لا يخلّ مطلق وجوده ، وإنما يخل بها إذا كان عمدياً وعن علم أو جهل تقصيري - وهي جميع الأجزاء والشرائط والموانع غير الخمسة المستثناة في حديث « لا تعاد الصلاة » بناءً على ما تقدّم من شموله للموانع أيضاً - صحّت صلاته وقدمته ، لما تقدّم من شمول الحديث - أي : حديث « لا تعاد الصلاة » - للجاهل القاصر أيضاً ، وأن مفاده صحّة الصلاة حين الإتيان بها ؛ إذ عليه تكون صلاة الإمام صحيحة حتّى عند المأموم ، فيصحّ الاقتداء به .

فلو تسرّ الإمام بلباس مأخوذ من جلد السنجاب ونحوه ، ممّا يرى المأموم عدم جواز التسرّ به ، يجوز الائتمام به .

ويستفاد ذلك من صحيح جميل أيضاً : « في إمام قوم أجنب ، وليس معه من الماء ما يكفي للغسل ، ومعهم ما يتوضّؤون به ، أيتوضّأ بعضهم ويصلّي بهم ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكن يتيمّم الجنب ويصلّي بهم ، فإن الله جعل التراب طهوراً » ، فإنّه بعموم علته يدلّ على أنه يجوز الائتمام لو كانت صلاة الإمام صحيحة ، وإن كانت ناقصة .

هذا في غير ما يتعلّق بالقراءة في الركعتين الأوليين ، وأمّا فيما يتعلّق بالقراءة فيهما ، في مورد تحمّل الإمام عن المأموم ، فيشكل الحكم بالصحة ، كما تقدّم في شرائط إمام الجماعة .

وأما إن كان المخلّ به ممّا يوجب مطلق وجوده بطلان الصلاة ، كما إذا كان الإمام يرى بقاء وقت العشاءين إلى طلوع الفجر ، والمأموم يرى انتهاء وقتها بانتصاف الليل ، »

» فأراد المأموم أن يقتدي في صلاة قضاؤه بالإمام المصلّي أداءً بعد انتصاف الليل ، فالأظهر عدم جواز الانتماء ، فإنّ ما يفعله الإمام بنظر المأموم صورة صلاة وليس بصلاة في الواقع ، والمشروع إنّما هو الاقتداء بالمصلي وهو ليس بمصلّ حقيقة باعتقاد المأموم ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا ثبت بطلان صلاة الإمام لديه بدليل قطعي أو ظني .

وتُستثنى من الكبرى التي أسسناها - وهي : أنّ نفوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حقّ غيره الذي يرى خلافه يحتاج إلى دليل - مسألتان : مسألة النكاح ، ومسألة الطلاق .

أما الأولى : فيجب على كلّ أحد ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كلّ قوم ، وإن كان فاسداً في مذهبه ، فلو اعتقد شخص صحّة النكاح بالعقد الفارسي ، وعقدَ على امرأة كذلك ، ورأى الآخر بطلانه ، لزمه ترتيب آثار النكاح الصحيح ، وإن كان فاسداً في نظره ، فلا يجوز له الزواج بامراته .

والدليل عليه - مضافاً إلى ما دلّ على أنّه (لكلّ قوم نكاح) ، وإمكان استفادته من الروايات - السيرة القطعية الجارية بين المسلمين على ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة أخرى ، ولو كان فاسداً في مذهبهم ، وبه يظهر الحال في المسألة الثانية .

[مسألة: ٥٦] في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي، إلا إذا كان مختار المدعي عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً^(١).



مناط تعيين الحاكم عند اختلاف المدعي والمدعى عليه:

يقع الكلام حول هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: صورة عدم اختلاف الحكماء في الفضيلة.

المقام الثاني: صورة اختلاف الحكماء في الفضيلة.

أما في المقام الأول، فتوجد صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون أحد الخصمين مدعياً والآخر مُنكراً، والمعروف

فيها أن اختيار تعيين الحاكم يكون بيد المدعي.

واستدل له:

١ - بالإجماع.

٢ - وبأنه المطالب بالحق ولاحق لغيره أولاً، فمن طلب منه المدعي استنقاذ

(١) قال في تعليقه (مدّ ظله): «بل هو الأظهر فيما إذا كانت الشبهة حكمية، وكان منشأ النزاع

الاختلاف في الفتوى، وإلا فلا يجب ذلك».

حقّه يجب عليه الفحص، فيجب اتّباعه، ولا وجوب لغيره^(١).
ولكن يرد على الوجه الثاني: إنّه إن أُريد بالحقّ الحقّ المدعى، فهو غير ثابت، وإن أُريد به حقّ الدعوى، فهو لا يوجب تقديم مختاره؛ إذ بعد الدعوى يكون لخصمه حقّ الجواب.
مع أنّه يمكن أن يسبق خصمه إلى المحاكم، ويطلب منه تخليصه من دعوى المدعي، فالعمدة هو الوجه الأوّل إن ثبت^(٢).

الصورة الثانية: أن يكون الخصمان متداعيين، وقد أفاد السيّد الماتن (طاب ثراه) في (ملحقات العروة): أنّه لا ينبغي الإشكال في القرعة إذا اختار كلٌّ منهما غير ما اختاره الآخر، ولكن حكي في المستند: أنّه لو سبق أحدهما إلى مجتهد فحكم له - بناءً على جواز الحكم على الغائب - يُقدّم، ولو استتبق

(١) مستند الشيعة: ١٧: ٥١.

(٢) وقال سماحة الأستاذ (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٢٥: ٣٦: «فالصحيح أن يستدلّ له بالإجماع، وقد ادّعاه غير واحد».

وأقول: لقد جاءت دعوى الإجماع في كلمات المحقق النراقي (طاب ثراه)، حيث قال في كتابه (مستند الشيعة): ١٧: ٥١: «إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر يتخيّر فيهما الرعيّة، فالحكم لمن اختاره المدعي، وهو المتّبع إجماعاً»، وحكاه عنه السيّد اليزدي رحمته في (العروة الوثقى): ٦: ٤٣٢، وقال السيّد الحكيم (طاب ثراه) في (مستمسك العروة الوثقى): ١: ٨٥: «وفي المستند: دعوى الإجماع عليه. وهو العمدة فيه، المعتضد بالإجماع على أنّه لو رفع أحد الخصمين أمره إلى الحاكم، فطلب الحاكم الخصم الآخر وجب عليه الإجابة، وهذا لا يطرد في المنكر؛ لأنّه لو رفع أمره إلى الحاكم لا يسمع منه إنكاره، وإن طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم إجابته».
والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبدياً؛ لكونه محتمل المدركيّة، فلا يصحّ الاستناد إليه في مقام الاستدلال.

كلُّ منهما إلى حاكمٍ حكمَ له يُقدّم من حكمه أسبق ، وإن تقارنا لم ينفذ شيء منها؛ إذ نفوذهما معاً ممتنع ، ونفوذ أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وإن اشتبه السابق منهما كان المرجع القرعة^(١).

ويمكن أن يُعلّق على ما أفاده رحمته : بأنه إنّما يتمُّ فيما إذا كان كلُّ من المتداعيين في بلد ، ورجع إلى حاكم ذلك البلد ، فحكم له من باب الحكم على الغائب ، وأمّا إذا كانا في بلد واحد فحيث أنّ المفروض بناؤهما على الترافع ، وأنّ اختلافهما إنّما هو في المرجع ، فع سبق أحدهما إلى حاكمٍ من دون رضى الآخر لا يصحّ له الحكم مع عدم حضور خصمه من باب الحكم على الغائب ؛ إذ ليس هذا مورد الحكم على الغائب ، حتّى إذا أمرَ بإحضاره ولم يحضر ، إذ اللازم إنّما هو حضوره للترافع ، ولكن لا دليل على لزوم حضوره عند هذا الحاكم بخصوصه ، وإن أمرَ بإحضاره ، وتام الكلام في محلّه^(٢).

(١) العروة الوثقى (الملحقات) : ٦ : ٤٣٣ .

(٢) والذي يظهر من كلمات سيدي الأستاذ (دام ظلّه) - في (فقه الصادق) : ٢٥ : ٩٦ - عدوله عمّا التزم به في المقام ، وبنأؤه على صحّة الحكم على الخصم عند عدم حضوره بحكم الغائب ، حيث يقول : « هل يجب الإحضار في الجملة ، ويجب على الخصم الحضور ، أم لا ؟ وقد طفحت كلماتهم بدعوى الإجماع على ذلك في الرجل الصحيح الحاضر في البلد إذا لم يكن من أهل الشرف والمروات .

واستدلّوا لذلك : بأنّ الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق وحفظها وترك تضييعها ، فلو قلنا إنّ لا يحضره ، ضاع الحقّ وبطل ؛ لأنّ الرجل ربّما تسلّط على مال غيره وأخذه وجلس في موضعٍ لا حاكم فيه ، وما أفضى إلى هذا بطل في نفسه . بذلك استدلّ الشيخ رحمته وتبعه غيره .

وبأنّ الإلزام بالحضور من شؤون القضاة عرفاً ، أو خصوص قضاة الجور الثابت مثلها

وأما في المقام الثاني - وهو فيما لو اختلف الحُكَّام في الفضيلة - فالمنسوب

» وبما في خبر عبد الرحمان ، قال : قلت للشيخ عليه السلام : أخبرني عن الرجل يدعى قبل

الرجل الحق ، فلم تكن له بيّنة بماله ؟

قال : فيمين المدعى عليه ، وإلى أن قال : وإن كان المطلوب بالحقّ قدمات ، فإن ادعى بلا بيّنة فلا حق له ؛ لأنّ المدعى عليه ليس بحيّ ، ولو كان حيّاً لألزم اليمين أو الحقّ أو يرد اليمين عليه ، فمن ثمّ لم يثبت الحقّ « بدعوى : أنه يدلّ على ثبوت هذا الحقّ للقاضي مقدّمة لإلزامه بيمينه ، ولو من جهة كون حضوره لدى الحاكم شرط يمينه .

وبالإجماع .

وبتوقّف الحكم بينهما على ذلك .

ولكنّ شيئاً من ذلك لا يكفي في الحكم بوجوب الإحضار والحضور .

أما الأول : فلأنّ الحاكم يطالب المدعي بإثبات حقه ، فإذا ثبت يُعلم خصمه بذلك ، فإن حضر فهو ، وإلا حكم عليه غياباً ، ولا يلزم من ذلك تضييع الحقوق ، بل ربّما يكون الإحضار - سيّما بالنحو الذي ذكره الأصحاب : من أنه لو امتنع استعان عليه بأعوان السلطان ، وعن بعضهم : أنه لو اختفى أمر الحاكم أن ينادي على باب داره أنه لو لم يحضر إلى ثلاثة أيام يسمر بابه ويختتم عليه - إيذاءً للمدعى عليه وإهانة إيّاه .

وأما الثاني : فغاية ما هناك أن يكون للقاضي الإحضار ، بمعنى أن يعلمه بأن يحضر أو أن يوكل من يخاصم خصمه ، وإلا فيحكم عليه غياباً ، لا أنه له أن يحضره بعينه .

وأما الثالث : فلأنه يدلّ على الإلزام باليمين أو الحقّ أو ردّ اليمين ، وهذا لا يدلّ على الإلزام بخصوص اليمين ، مع أنه سيأتي عدم لزوم كون اليمين في مجلس الحكم .

وأما الرابع : فلأنّ مدرك المجمعين لعلّه بعض ما ذكر ، فلا يكون تعبدياً .

وأما الخامس : فلما عرفت من أنه لا يتوقّف الحكم بينهما على حضوره ، وأنه لو امتنع عنه يصحّ الحكم غياباً .

فالأظهر - تبعاً لجماعة من متأخري المتأخريين - عدم وجوب إحضاره ، وعدم وجوب الحضور عليه إن أحضره ، وله أن يسقط حقّ حضوره ، فيحكم الحاكم بالميزان الثابت

عنده .» .

إلى المشهور: وجوب الرجوع إلى الأعمم مطلقاً^(١).
واستدل له بمقبولة عمر بن حنظلة الآمرة بالأخذ بالأفقه عند
الاختلاف^(٢).

وبما ورد في باب القضاء: عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى واليه بمصر:
«اخْتَرِ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ»^(٣)»^(٤).
وفيها نظر:

أما الأوّل: فلأنه في المقبولة اعتبرت الأفقيّة في صورة الحكم على
الخلاف، وهذا غير اعتبارها بمجرد الاختلاف بل مطلقاً، فكما أنّ سائر
المرجحات المذكورة فيها من موافقة الكتاب وغيرها مختصة بتلك الصورة
كذلك هذا المرجح.

مع أنّ موردها خصوص الشبهة الحكميّة، وفصل الخصومة فيها إمّا
بالفتوى، أو بنقل الرواية، وعلى كلا التقديرين فإنّ اعتبار الأفقيّة في هذا

(١) مسالك الإفهام: ١٣: ٣٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، باب وجوه الجمع بين
الأحاديث المختلفة، الحديث ١. وفيها جاء: «فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا،
فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟
فقال عليه السلام: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدِلُهُمَا، وَأَفْقَهُمَا، وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ،
وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا حَكَمَ بِهِ الْآخَرُ».

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب التوقف
والاحتياط في القضاء والفتوى، الحديث ١٨.

(٤) استند الشيخ الأعظم عليه السلام لهذا الدليل في (مطرح الأنظار): ٢: ٥٤٢، غير أنّه في كتاب
(القضاء والشهادات): ٥٤ قد تأمل في صلاحيته للتأييد فضلاً عن الدليّة.

المقام غير اعتبارها في مقام الحكم والقضاء مطلقاً، حتى فيما لو كانت الشبهة موضوعية، أو كان الخصمان مجتهدين أو مقلّدين لمن هو أعلم منه، بل صدر المقبولة يدلّ على عدم اعتبارها في غير مورد الحكم على الخلاف، كما هو واضح.

وأما الثاني: فلأنه ليس في مقام بيان حكم لزومي، وإلا لكان المتعيّن إرجاع الكلّ إلى شخص واحد، لا في كلّ بلد إلى أفضل رعيّة ذلك البلد، بل كان المتعيّن تصدّي مالك الأشتر رضي الله عنه بنفسه للقضاء؛ لأنّه أفضل من كان في مصره قطعاً.

فتحصّل: أنّ الأظهر عدم تعيين الترافع إلى الأعلّم^(١).

(١) وأضاف سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - في (فقه الصادق): ٢٥: ٣٧ - للدليلين المذكورين أعلاه ثلاثة أدلّة، وناقش فيها جميعاً، وإليكها مع تهذيب وإضافة مني لبعض عباراتها:

الأوّل: إنّ ما دلّ على الرجوع للمجتهد في القضاء، لا إطلاق له؛ لكونه وارداً في مقام بيان عدم جواز الرجوع إلى قضاة الجور، فلا يمكن الاستناد إليه لإثبات جواز الرجوع لغير الأعلّم حتّى في صورة اختلافه مع القاضي الأعلّم، فيتعيّن الرجوع للأعلّم لكون رأيه متيقّن الحجّية.

الثاني: إنّ الظنّ الحاصل من قول الأعلّم أقوى نوعاً، فيكون بالاتباع أحرى؛ إذ أنّ أقوال المجتهدين كأدلة للمقلّدين.

الثالث: إنّ مقتضى مذهبنا ومبناه قبح ترجيح المفضول على الأفضل .
وفي الجميع نظر.

أما الأوّل: فلأنّ النصوص الدالّة على الرجوع إلى المجتهد، كما تكون في مقام بيان عدم جواز الرجوع إلى قضاة الجور، كذلك تكون في مقام بيان الرجوع إلى المجتهدين، كيف وجملة منها متضمّنة للمرجحات عند التعارض؟! «

» وأما الثاني: فلمنع أفوائية الظنّ الحاصل من قول الأعلّم ، سيّما في الشبهات الموضوعيّة ، وفي الشبهات الحكميّة فيما إذا كان حكم غير الأعلّم مطابقاً لحكم الأعلّم ممّن قد مات ؛ إذ قد يتمكّن غير الأعلّم من بعض الأسباب ما لا يتمكّن منه الأعلّم ، مع أنّ تمام ملاك حجّية حكم المجتهد ليس هو الظنّ كي يكون الظنّ الأقوى أخرى بالاتباع ، وإلّا لزم العمل بالظنّ الحاصل من أسباب أخرى إن كان أقوى ، وهو باطل قطعاً ، ولا الظنّ الحاصل من حكم المجتهد وإلّا لزم عدم لزوم العمل به إذا لم يحصل الظنّ من قوله ، بل من الجائز كون تمام الملاك للرجوع إلى العالم كونه عارفاً بالأحكام ، ولا فرق بين أفراده من جهة كون بعضها أعرف من بعض .

وأما الثالث: فلا بُدّ بطلان ترجيح المفضول إنّما هو بالنسبة إلى ما للأفضليّة دخل فيه ، ولذا لم يتوهم أحد عدم جواز إمامة المفضول لصلاة الجماعة مع وجود الأفضل ، فإنّ الملاك في الإمامة هو العدالة ، وفي المقام كذلك ، فإنّ نفوذ الحكم إنّما هو من جهة نصب المجتهد بما هو مجتهد ، ولا فرق في ذلك بين الأفضل وغيره ، ولذا يجوز للإمام عليه السلام نصب القاضي من غير اشتراط تعذر الوصول إليه ، بل نصب أمير المؤمنين عليه السلام في بلدٍ قاضياً مع تيسر الوصول إليه عليه السلام .

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا وجه لتقديم الأعلّم ، بل مقتضى إطلاق النصوص هو التخيير بين الأعلّم وغيره ، ويعضده نصب ولاية الأمر في زمان حضورهم أشخاصاً للقضاء ، مع أنّهم كانوا أعلم منهم ، بل كان القضاة المنصوبون بعضهم أفضل من بعض .

نعم ، مع فرض تعارض حكمهما - ولو في فرض حكمهما دفعة - لا بدّ من البناء على ترجيح حكم الأفقه ، كما لا بدّ من البناء على الترجيح بسائر ما في المقبولة من المرجّحات ، ولكنّها أيضاً في صورة عدم تعاقب الحكمين ، وإلّا فلا يتصور التعارض ؛ لأنّ الحكم الأوّل إن كان عن ميزانٍ فلا يبقى مجال للحكم الثاني ؛ لفصل الخصومة بالأوّل ، وإلّا فلا يسمع حكمه كي يعارض الثاني .

وبناء على المختار من التخيير: هل يجوز للمجتهد غير الأعلّم أن يحكم بما يراه حكم الله ، وإن كان مخالفاً لفتوى الأعلّم في الشبهات الحكميّة؟ أم لا بدّ وأن يحكم بما «

» يطابقها؟ وجهان ، بل قولان ، أظهرهما الأول ، كما يشهد به صدر المقبولة ؛ فإنه إنما حكم بترجيح حكم الأفقه في فرض تعارض الحجتين ، وإلا فكان المتعين العمل بما يحكم به أحدهما وإن كان هو غير الأعلم ، وهذا الباب غير باب التقليد ؛ ولذا يجب على المجتهد إذا كان أحد المتخاصمين أن يعمل بحكم الحاكم ، وليس له التقليد .

[مسألة: ٥٧] حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلا إذا تبين خطؤه.



عدم جواز نقض حكم الحاكم:

ما أفاده الفقيه اليزدي (طاب ثراه): من عدم جواز نقض حكم الحاكم إجماعي في الجملة^(١)، ويشهد له قول الإمام الصادق عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخفَّ بحكم الله، وعلينا ردٌّ، والرادُّ علينا رادٌّ على الله، وهو على حدِّ الشرك بالله»^(٢).

وهذا ممَّا لا كلام فيه، إنَّما الكلام في الاستثناء الذي ذكره السيِّد الماتن عليه السلام بقوله: (إلا إذا تبين خطؤه)، فإنه بهذا الإطلاق قد ذكَّر هذا الاستثناء في كلمات جماعة من الأصحاب، كالشرائع^(٣) والقواعد^(٤)

(١) كتاب القضاء، للمحقق الآشتياني عليه السلام: ١: ٦٧ و ٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدِّمة العبادات، باب ثبوت الكفر والارتداد بحدود بعض الضروريات وغيرها ممَّا تقوم الحجَّة فيه بنقل الثقات، الحديث ١٢.

(٣) شرائع الإسلام: ٤: ٦٧، وفيه قال عليه السلام: «وكذا كلُّ حكم قضى به الأول، وبيانٌ للثاني فيه الخطأ، فإنه ينقضه».

(٤) قواعد الأحكام: ٣: ٤٣٣، وفيه قال عليه السلام: «والأقرب أن كلَّ حكم ظهر له أنه خطأ، سواء كان هو الحاكم أو السابق، فإنه ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه حقاً».

والإرشاد^(١)، ويحتمل أن يكون مرادهم من ذلك: خصوص صورة العلم الوجداني بالخطأ، سواء علم بمخالفته للواقع، أو تقصيره في الاجتهاد. ويؤيده ما في (ملحقات العروة) حيث قال: «ولا يجوز له نقضه إلا إذا علم علماً قطعياً بمخالفته للواقع - بأن كان مخالفاً للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر - أو إذا تبين تقصيره في الاجتهاد.

ففي غير هاتين الصورتين لا يجوز له نقضه وإن كان مخالفاً لرأيه، بل وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري - كإجماع استنباطي أو خبر محفوف بقرائن وأمارات قد توجب القطع - مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول، فإن مقتضى إطلاق عدم جواز رد حكم الحاكم عدم جواز نقضه حينئذ أيضاً، إلا إذا حصل القطع بكونه خلاف الواقع، فلا يكفي في جواز النقض كون الدليل علمياً لبعض دون بعض»^(٢).

والذي يظهر من هذه العبارة: أن المستثنى - في غير مورد العلم القطعي بمخالفة الواقع - خصوص ما إذا كان التقصير في الاجتهاد عمداً أو سهواً أو نسياناً، وفي غير هذه الموارد لا يجوز النقض.

وحق القول في المقام أن يُقال: إنه إذا عَلِمَ تقصير الحاكم في الاجتهاد، وأنَّ الحكم جارٍ على خلاف موازين الاستنباط، حينئذٍ يجوز نقضه؛ لعدم كونه حكماً بحكمهم؛ ولأنَّ الحكم الجاري على خلاف موازين الاستنباط يوجب الفسق في بعض الموارد، وهو يمنع عن نفوذ حكم الحاكم.

(١) إرشاد الأذهان: ٢: ١٤١، وفيه قال عليه السلام: «وكلَّ حكمٍ ظهرَ بطلانه فإنَّه ينقضه، سواء كان الحاكم هو أو غيره».

(٢) العروة الوثقى (الملحقات): ٦: ٤٤٩.

وإن علم عدم تقصيره في الاجتهاد، ولو بإحراز عدالته، فإن أحرز خطأ اجتهاده ومخالفته للواقع بدليل اجتهادي - لا بدليل موجب للعلم الوجداني - لا يجوز نقضه؛ إذ مورد المقبولة - التي هي مستند عدم جواز النقض - إنما هو التنازع في الميراث والدين - الظاهر في التنازع في الحكم الكلي - مع استناد كلٍّ منهما إلى حجة غير حجة الآخر^(١)، وعليه فإن التزم بجواز النقض بالاجتهاد يلزم خروج المورد.

والحاصل: فإنه في هذا المورد لا ينبغي التوقف في عدم جواز النقض.

وإن أحرز مخالفة حكمه للواقع بالعلم الوجداني: فجواز النقض - مع أن مقتضى إطلاق المقبولة عدمه - مبنًى على كون وجوب القبول وجوباً طريقيّاً، وحجّة الحكم نظير حجّة الخبر على نحو الطريقيّة لا الموضوعيّة، وهو خلاف الظاهر جداً، لاسيّما بعد ملاحظة مورد المقبولة، كما لا يخفى.

ودعوى: أن الموضوع هو الحكم بحكمهم، وهذا في الفرض معلوم العدم، ومعه لا وجه لدعوى عدم النقض.

مندفعة: بأن الموضوع ليس هو الحكم بالحكم الواقعي، بل بما هو كذلك في نظره، وإلا لما حرم النقض مع الحجّة على خلافه، بل مع الشك في كونه كذلك؛ لعدم إحراز قيد موضوعه.

فتحصّل: أن الأظهر بحسب الأدلّة عدم جواز النقض في هذا المورد

(١) والمنبئ على ذلك - كما ذكره السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في (فقه الصادق): ٢٥: ٥٩ - أنه في مقام الترجيح قد حكم أولاً بترجيح الأفقه والأعدل والأوثق، وبعد فرض السائل تساويهما من هذه الجهات حكم بأنه يعمل بما كان من مستنديهما واجداً لأحد مرجّحات الرواية عند التعارض.

أيضاً، اللهم إلا أن يُدعى الانصراف عن ذلك، لاسيما ومن البعيد جداً
وجوب قبول حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى، ويكون الراد عليه كالرادّ على
الله تعالى، فتدبر^(١).

(١) وزاد (دامت بركاته) في (فقه الصادق): ٢٥ : ٦٠ قوله: «أو يدعى الإجماع على جواز
النقض في هذا المورد أيضاً».

[مسألة: ٥٨] إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ، ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة ، لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى ، وإن كان أحوط ، بخلاف ما إذا تبين له خطؤه في النقل ، فإنه يجب عليه الإعلام .



تتضمن هذه المسألة على فرعين:

الفرع الأول: أن الناقل لفتوى المجتهد لا يجب عليه لو تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة إعلام من سمع منه الفتوى الأولى ، والوجه في ذلك أن الإعلام حينئذٍ كالإعلام بفتوى المجتهد بتداءً لا دليل على وجوبه .

الفرع الثاني: وجوب الإعلام عندما يتبين للناقل خطؤه في نقل الفتوى ، وقد مرّ في المسألة الثامنة والأربعين مدرك هذا الحكم ، فلا نعيد .

[مسألة: ٥٩] إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً^(١)، وكذا البيتان، وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قُدِّمَ السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قُدِّمَ ما في الرسالة مع الأيمن من الغلط.



التعارض في نقل الفتوى:

تعرض السيّد الماتن (طاب ثراه) في هذه المسألة لصورٍ أربع: الصورة الأولى: أن يتعارض الناقلان في نقل الفتوى، وقد حكم^{بشأنه} في هذه الصورة بالتساقط.

والحق: أنّ التاريخ إن كان مختلفاً، واحتُمل عدول المفتي عن رأيه، أخذ بالمتأخر، ولا تعارض بينهما في هذه الصورة، وإلا فالحكم بالتساقط مبني على أصالة التساقط في المتعارضين، ولكنّ المبنى فاسد؛ لما حقّقناه في الأصول في مبحث التعادل والتراجيح من أنّ الأصل في المتعارضين هو التخيير لا التساقط^(٢).

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه: «حكم التعارض يختلف بحسب المقامات، ففي إطلاق ما ذكره

في المتن في هذه المسألة منع».

(٢) زبدة الأصول: ٤: ٣٣٣.

مع أنه قد عرفت في المسألة السادسة والثلاثين^(١): شمول أدلة حجية نقل الخبر لنقل الفتوى، حتى بناءً على اختصاص حجية الخبر بالأحكام، وبعين ذلك البيان يُقرب شمول أخبار الترجيح والتخير للمقام، وإن كانت مختصة بالأخبار الدالة على الأحكام، فالأظهر هو الترجيح أو التخير.

وبما ذكرناه ظهر حال تعارض البيّنين، وما دلّ على الترجيح في البيّنين المتعارضتين من الأكثرية وغيرها إنما يختص بالمعارضة عند القاضي في المرافعة، والتعدي إلى مثل المقام يحتاج إلى دليل مفقود.

الصورة الثانية: أن يتعارض نقل الناقل مع السماع من المجتهد، وقد حكم الماتن عليه السلام بتقديم السماع مطلقاً.

وهو غير تامّ، بل الصحيح هو تقديم السماع فيما لو لم تُحتمل التقية وشبهها في إخبار المجتهد بفتوى نفسه، أو لم يكن زمان النقل متأخراً، أو لم يحتل عدوله عن رأيه، وكان النقل نقلاً للسماع منه؛ إذ النقل طريق إليه، والعلم بالسماع وإن لم يوجب العلم بمخالفته للواقع إلا أنه يوجب عدم حجّيته، كما يظهر لمن راجع بناء العرف والعقلاء.

وأما إذا احتل إخبار المجتهد تقيّة: فتقديم السماع غير ظاهر، وفي الخبر تقرير المعصوم عليه السلام تقديم الراوي لنقل زرارة للحكم الواقعي على سماعه من المعصوم عليه السلام^(٢).

(١) راجع الصفحة: ٢٥٠.

(٢) الظاهر أن مراد الأستاذ (دام ظلّه) من الخبر المذكور: ما نقله العلامة المجلسي عليه السلام - في (بحار الأنوار): ١٠١: ٣٣٠ عن رجال الكشي، عن يونس بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن زرارة قد روى عن أبي جعفر عليه السلام (أنه لا يرث مع الأم والأب والإبن والبنت)»

كما أنه إذا احتمل عدول المفتي عن رأيه ، وكان زمان النقل متأخراً قُدِّمَ النقل ، وإذا كان النقل نقلاً لرأي المجتهد بحسب ما بيد الناقل من مباني المفتي ، ففي تقديم السماع نظر .

الصورة الثالثة : إذا تعارض ما في الرسالة العمليّة مع السماع ، وقد حكم السيّد الماتن (طاب ثراه) في هذه الصورة بتقديم السماع .

وحقّ المطلب أن يُقال : إنه إذا كانت الرسالة بخط نفس المجتهد ، فإنّه يتعارض خطه وقوله ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فلا وجه لتقديم السماع .

وإن كانت بخط غيره ، رجع هذا الفرض إلى الفرض السابق ؛ إذ الكاتب

« أحد من الناس شيئاً إلا زوج أو زوجة) ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لي ردّه ، وأمّا في الكتاب - في سورة النساء - فإنّ الله (عزّ وجلّ) يقول : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ يعني إخوة لأبٍ وأمٍّ ، وإخوة لأبٍ ، والكتاب - يا يونس - قد ورثها هنا مع الأبناء ، فلا يورث البنات إلا الثلثين .»

ولا يخفى أنّ هذا الخبر - مضافاً لاعتلال سنده بجهالة يونس بن عمّار - ورارده مورد التقيّة ؛ إذ أنّ صدره صريحٌ في نفي التعصّب ، وهو الموافق لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، بينما ذيله ظاهرٌ في إثباته ، وقد أوماً الإمام عليه السلام لذلك إيماءً لطيفاً ، حين قال : « أمّا ما رواه زرارة . فلا يجوز لي ردّه .»

وكيف كان ، فإنّ محلّ الشاهد منه هو إمضاء الإمام عليه السلام للأخذ بخبر زرارة ، رغم أنّ الراوي بحسب الفرض قد سمع من المعصوم عليه السلام بشكلٍ مباشر ، وهو مؤكّد لما رام السيّد الأستاذ (دام ظلّه) إثباته من عدم صحّة تقديم السماع على النقل فيما لو كان المسموع منه في مقام التقيّة ، بل يقَدِّم النقل حينئذٍ ؛ لكون مؤداه هو الحكم الواقعي .

حينئذٍ ناقل لفتوى المجتهد.

الصورة الرابعة: إذا تعارض النقل مع ما في الرسالة العملية، وقد حكم السيد الماتن عليه السلام في هذه الصورة بتقديم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط. والحقُّ أن يُقال: إنّ الرسالة العملية إن كانت بخطِّ نفس المجتهد، كان الفرض من قبيل تعارض النقل والسمع، وإن لم تكن بخطِّه كان الفرض من قبيل تعارض النقلين.

[مسألة: ٦٠] إذا عرضت مسألة لا يُعلم حكمها، ولم يكن الأَعلم حاضراً، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك^(١)، وإلا فإن أمكن الاحتياط تعيّن^(٢)، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأَعلم فالأَعلم.

وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور، ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده، فعليه الإعادة أو القضاء، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظنّ بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.



وظيفة مَنْ عرضت عليه مسألة لا يعلم حكمها:

أفاد السيّد الماتن رحمته أن مَنْ عرضت عليه مسألة لا يعلم حكمها، ولم يكن

(١) قال (دام ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «أو الاحتياط».

(٢) قال (دام ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): «على الأحوط؛ إذ لا يبعد جواز الرجوع

إلى غير الأَعلم».

الأعلم حاضراً، فوظيفته تتحقق في عدة مراحل:

المرحلة الأولى: وجوب تأخير الواقعة - مع إمكان ذلك - حتى يتم السؤال عنها، ولعلّ مقصوده ﷺ من الوجوب في هذه المرحلة - وإن كان مُتَكَلِّفًا - هو عدم تعيّن الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى الأمور المذكورة في ذيل المسألة، وإلا فإنّ الاحتياط في هذه المرحلة جائز بلا ريب، بناءً على ما حققناه سابقاً من جواز الاحتياط حتى مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد.

المرحلة الثانية: تعيّن الاحتياط مع إمكانه وعدم إمكان تأخير الواقعة حتى يتمّ السؤال عنها؛ إذ المفروض أنّ الحجّة هي خصوص فتوى الأعلّم، فالرجوع إلى غيره يحتاج إلى دليل آخر، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الإجماع قائم على عدم لزوم الاحتياط مع التمكن من التقليد؛ فإنّه حينئذٍ يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر، فتأمل.

المرحلة الثالثة: جواز الرجوع إلى مجتهدٍ آخر - عند عدم التمكن من الاحتياط - بشرط أن يكون الأعلّم فالأعلّم، وقد اتّضح وجه الحكم في هذه المرحلة من خلال ما ذكرناه في المرحلة السابقة، فتنبّه.

المرحلة الرابعة: جواز العمل بقول المشهور إن كان هنالك من يقوى على تعيين قولهم، ولم يكن هنالك مجتهد آخر يمكن الرجوع إليه.

والوجه في ذلك: أنّه بعد تعذّر الاحتياط، وعدم التمكن من تقليد الحيّ، لا ريب في عدم سقوط التكاليف الواقعيّة، وبما أنّه لا يجوز الرجوع في مواردّها إلى الأصول، فقد وقع الكلام في أنّ الوظيفة حينئذٍ هل هي الأخذ ببعض الظنون المعتمدة عند البعض، كالشهرة؟ أم هي تقليد الميّت؟ أم العمل بمطلق ظنون المقلّد؟

لا ينبغي التوقف في أنه ليس له العمل بمطلق ظنونه، مع إمكان أحد الأولين؛ إذ الأول حجة في جميع الحالات عند البعض، والثاني يُحتمل أو يظن حجتيه في خصوص هذه الحال، وأما ظن المقلد فلا تحتمل حجتيه في قباهما، وبذلك يظهر وجه تقديم الأول على الثاني.

كما ظهر أن المراتب المذكورة في المتن صحيحة، غير أن ما أفاده عليه السلام - من لزوم الإعادة أو القضاء بعد الاطلاع على فتوى المجتهد وانكشاف مخالفة عمله لفتواه - على إطلاقه ليس بصحيح؛ لما ذكرناه سابقاً من عدم لزوم ذلك في الصلاة إذا لم يلزم منه الإخلال بإحدى الخمس المستثناة في حديث «لا تعاد الصلاة»، وقد تقدّم وجه لزوم الإعادة في غير ذلك، وعدم الإعادة فيها في طيِّ مباحث الاجتهاد، التي تقدّمت أوّل الكتاب، فراجع^(١).

(١) الصفحة: ٣٨.

[مسألة: ٦١] إذ قَلَّدَ مجتهداً ثمَّ مات ، فقلَّدَ غيره ثمَّ مات ، فقلَّدَ مَنْ يقول بوجوب البقاء على تقليد الميِّت أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوَّل أو الثاني ؟

الأظهر الثاني ، والأحوط مراعاة الاحتياط .



يقع البحثُ حولَ هذه المسألة في موردين :

الموردُ الأوَّل : بيانُ شمول فتوى الثالث لجواز الرجوع الذي أفتى به الثاني .

ومحصَّل الكلام فيها : أنَّ الشيخَ الأعظم رحمته قد احتملَ قوياً عدم الشمول^(١) ، واختاره بعض الأعلام ، واستدلَّ له : باستلزام الشمول للتناقض ؛ إذ البناء على جواز الرجوع عن جميع ما قلَّدَ فيه المجتهد الأوَّل ينافي وجوب البقاء وعدم جواز الرجوع عن المسائل التي قلَّدَه فيها^(٢) .

وفيه : إنَّ فتوى المجتهد - بوجوب البقاء على تقليد الميِّت أو جوازه بعد موته - بما أنَّه لا يمكن الرجوع له فيها بعد موته بالنسبة لنفسه ، بل لا بدَّ في

(١) الاجتهاد والتقليد : ٦٦ .

(٢) لعلَّ ذلك يُستظهر من كلام السيِّد الحكيم (طاب ثراه) في (مستمسك العروة الوثقى) :

١ : ٣١ ، ولكن لا يمكن الجزم به .

ذلك من الرجوع إلى المجتهد الحيّ، فعلى هذا يتعيّن في هذه المسألة تقليد المجتهد الثالث المفتي بوجوب البقاء، ونتيجة ذلك فإنّ رجوعه عن الأوّل بما أنّه كان صحيحاً؛ لكونه مستنداً لفتوى الثاني، وبما أنّ الثالث يوجب البقاء على تقليد الثاني، فليس للمكلف العدول عن الثاني والبناء على عدم جواز الرجوع بقاءً.

المورد الثاني: بيان حكم البقاء بالنسبة للمسائل العمليّة التي رجع فيها للثاني.

ومحصّل الكلام بالنسبة للمسائل العمليّة - التي رجع فيها عن الأوّل للثاني بفتوى الثاني - أنّ المتعيّن فيها هو البقاء على تقليد الثاني؛ وذلك لما اخترناه من شمول فتوى الثالث - بوجوب البقاء - لما أفتى به المجتهد الثاني - وهو جواز العدول - فإنّه إذا وجب البقاء في هذه المسألة يكون رجوع المقلّد عن الأوّل إلى الثاني بمقتضى رأي الثالث رجوعاً صحيحاً، ويكون البقاء في الحقيقة حينئذٍ على تقليد الأوّل في المسائل العمليّة تقليداً ابتدائياً للميت لابقاء على تقليده، فيجب البقاء على تقليد الثاني بمقتضى رأي الثالث بعد عدم جواز الرجوع في هذه المسألة إلى فتوى الثاني بالنسبة إلى الرجوع عن نفسه إلى غيره.

وما قيل: من أنّ هناك تقليدين صحيحين، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، إنّما يتمُّ بناءً على عدم شمول فتوى الثالث - بوجوب البقاء - لفتوى الثاني - بجواز الرجوع عن الأوّل إليه - وأمّا بناءً على الشمول - كما عرفت - فلا يتمُّ ذلك، فتدبرّ فإنّه دقيق.

فتحصّل: أنّ الأقوى هو البقاء على رأي الثاني.

[مسألة: ٦٢] يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة^(١) والالتزام بالعمل بما فيها ، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهدده يجوز له البقاء ، وإن كان الأحوط مع عدم العلم - بل مع عدم العمل - عدم البقاء ، والعدول إلى الحيّ ، بل الأحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً ، ولو كان بعد العلم والعمل .



ما يتحقّق به التقليد:

مرّ سابقاً أنّ التقليد هو: العمل استناداً إلى رأي الغير ، فلا يتحقّق بمجرد الالتزام وأخذ الرسالة ، وإنما الكلام هنا في أنّه - بناءً على جواز البقاء على تقليد الميّت ، وكون التقليد هو العمل - هل يجوز البقاء للمكلّف الذي لم يعمل ، بل ولم يعلم ؟ أم لا يجوز إلا في صورة العمل ؟ أم يجوز مع أخذ الرسالة والتعلم وإن لم يعمل ، ولا يجوز مع عدمه ؟

وحقّ القول في المقام أن يُقال: إنّ مستند جواز البقاء إن كان هو إطلاقات أدلّة التقليد - والتي مقتضاها جواز تقليد الميّت ابتداءً واستمراراً ، وإنما خرجنا عنها في تقليد الميّت ابتداءً للإجماع على المنع - فحيث أنّ المتيقّن من الإجماع صورة عدم أخذ الرسالة وعدم الالتزام بالعمل بما فيها ،

(١) قال (دام ظلّه) في تعليقه على (العروة الوثقى): « تقدّم هذا الحكم وما فرّعه عليه » .

ولا يشمل هذه الصورة؛ للقول بجواز البقاء فيها، فلا بدّ من البناء على الجواز في فرض أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها.

نعم، مع عدم أخذ الرسالة للعمل وعدم الالتزام، فإنّ نفس الإجماع المشار إليه يدلّ على عدم جواز البقاء.

وإن كان المدرك له: استصحاب الأحكام التقليديّة، فحيث أنّ جريانه لا يتوقّف على العمل، ولا على الالتزام؛ إذ بما أنّ الأحكام المبتلى بها المكلف -بحسب حاله- فعليّة في حقّه، التزم أم لا، وعمل بها أم لا، فلازمه جواز البقاء حتّى مع عدم الالتزام وعدم أخذ الرسالة، اللهمّ إلاّ أن يدعى الإجماع على عدم الجواز مع عدم أخذ الرسالة للعمل، وكذا الحال فيما لو كان المستند هو استصحاب حكم التقليد نفسه.

وإن كان المدرك هي: السيرة العمليّة على البقاء، فالمتيقّن منها صورة العمل، وفي خصوص المسائل التي عمل فيها.

[مسألة: ٦٣] في احتياطات الأعم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعم فالأعم^(١).



وجه الحكم بالتخير، هو: أن الأعم لا رأي له بحسب الفرض، فيجوز الرجوع إلى غيره؛ إذ من لا رأي له في مورد فهو جاهل في ذلك المورد، فلا بد من الرجوع إلى العالم، وهو غيره.

وبعبارة أخرى: بما أنه لا رأي للأعم فيها، فليس هناك مانع من حجّية رأي غيره، كما لا يخفى، وقد تقدّم ذلك في المسألة الرابعة عشر^(٢).

(١) لم يتعرّض الكتاب للمسألة الرابعة والسّتين، وهي: «الاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استجبائي، وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحقاً بالفتوى، وإمّا وجوبي، وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأمّا القسم الأول فلا يجب العمل به، ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به».

وأقول: قد ظهر وجه حكم القسم الثاني من خلال ما ذكر أعلاه، وأمّا وجه حكم القسم الأول: فإنه لا يجب العمل به؛ لإفتاء المجتهد في موارد على خلافه، وبما أن فتوى المجتهد حجة معذرة للمكلف؛ فإنها تدفع احتمال مخالفة الواقع بترك العمل بالاحتياط الاستجبائي، ولنفس هذه النكته أيضاً يمتنع الرجوع في موارد الاحتياط الاستجبائي إلى الغير.

(٢) الصفحة: ١٠٢.

وأما جواز العمل بالاحتياط المذكور: فلما حَقَّقناه في مبحث الاحتياط،
من جوازه حتى مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد.
وبما ذكرناه يظهر أن من أفتى في تلك المسألة بعدم جواز الاحتياط فليس
له في المقام إمضاء التخيير.

[مسألة: ٦٥] في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعض^(١) حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس ، يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة^(٢).

(١) قال (مُدَّ ظَلَهُ) في تعليقه الشريفة: «الأحوط ترك التبعض ، سيما في أحكام العمل الواحد ، خصوصاً إذا كان العمل باطلاً عندهما ، بل أظهر عدم الجواز في هذا الفرض». (٢) لم يتعرض الكتاب للمسألة السادسة والسّتين ، وهي: «لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي؛ إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتيطان ، فلا بدّ من الترجيح ، وقد لا يلنفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط ، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحيابياً ، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم ، وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع ، لكن إذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجصّ خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا».

أقول: ولعلّ الوجه في إهمال المسألة هو وضوحها ، وليس بها ما يجدر التنبيه عليه سوى أنّ العسر الذي يستلزمه تشخيص موارد الاحتياط يُراد به العسر اللغوي ، لا العسر الشرعي الموجب لسقوط التكليف ، وبين العسرين عموم وخصوص مطلق؛ إذ كلُّ «

قد مرّ الكلام مفصّلاً حول التبويض بشقوقه في المسألة الثالثة والثلاثين ،
فراجع ما حقّقناه ، ولا نعيد^(١) .

» عسر شرعي عسر لغوي ولا عكس ، والشاهدُ على أن مراده **عَسْرٌ** هو العسر اللغوي : كونه
بصدد بيان صعوبة الاحتياط ، لا بصدد بيان سقوط التكليف به .
(١) الصفحة : ٢٤٣ .

[مسألة: ٦٧] محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه^(١)، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم، من حيث إنه مخبر عادل يُقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل، وهكذا، وأمّا الموضوعات المستنبطة الشرعية - كالصلاة والصوم ونحوهما - فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية.



التقليد في غير الفروع:

والكلامُ حول التقليد في غير الفروع له موارد:

المورد الأول: أصول الفقه.

وقد استُدلّ لعدم صحة التقليد في هذا المورد: بأنّ عناوين موضوعات المسائل الأصولية مختصة بالمجتهد؛ فإنّه هو الذي جاءه النبأ، أو جاءه الحديثان المتعارضان، وهو الذي أيقن بالحكم الكليّ وشكّ فيه، وهكذا.

(١) قال (مدّ ظلّه) في تعليقه الشريفه: «الأظهر جواز التقليد فيها، وفي الموضوعات المستنبطة - عرفية كانت أم شرعية - لرجوعه إلى التقليد في الحكم».

وفيه: إنه لا وجه لهذه الدعوى في مقابل عموم أدلة تلك الأحكام، إلا دعوى أن المقلد لا يتمكن من استظهار الحكم من الخبر، ومن الفحص عن معارضة، وعن ما يمنع من إجراء الأصل مثلاً.

وهذه تدفع: بأن الاستظهار من الدليل غير العمل بمدلوله، والذي لا يتمكن منه المقلد إنما هو تعيين المدلول لا العمل به، كما أن الفحص عن المعارض وعن الدليل - مثلاً - لا يكون من شرائط العمل بمدلول الخبر؛ إذ الخبر حجة ما لم يكن في مورده خبرٌ يعارضه أقوى منه، والفحص إنما يكون لإحراز ذلك، فيكون نظر المجتهد متبعا للمقلد، مع أنه ربما يكون المقلد متمكناً من الاستظهار من الدليل، ومن الفحص عن معارضة، وإنما لا يعلم حجية الخبر، فإذا قلد المجتهد في ذلك أمكنه إحراز وظيفته من الخبر. فالأظهر جواز التقليد في مسائل أصول الفقه؛ لعموم أدلتها.

المورد الثاني: مبادئ الاستنباط، كالنحو والصراف.

وحق القول في هذا المورد أن يقال: إن إخبار المفتي عن قاعدة من قواعد النحو - مثلاً - إن كان إخباراً حسياً: شمله ما دل على حجية الخبر الواحد؛ لما عرفت من عمومته للموضوعات^(١)، وإن كان إخباراً عن حدس - بمعنى احتياج معرفتها لإعمال نظر وترتيب مقدمات - وكان المفتي عالماً بذلك الفن: شمله عموم ما دل على حجية قول أهل الخبرة.

وإن لم يكن من أهل الخبرة في ذلك الفن، فإن كانت القاعدة دخيلة في الاستنباط، بحيث كان يختلف الحكم باختلاف النظر فيها: شمله عموم أدلة

(١) الصفحة: ١١٤.

التقليد؛ لأنها - من جهة استتباعها للحكم الشرعي الكلي - مورد له، وإلا فلا حجّية لقوله، ولا ثمرة عملية مترتبة عليه، كما هو واضح.
ثم إن ما ذكرناه من حجّية قوله إنما هو فيما لو كانت تترتب عليه ثمرة عملية، وإلا فليس بحجّة؛ لأجل ذلك.

المورد الثالث: الموضوعات المستنبطة العرفية.

من قبيل أنّ الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض، أم خصوص التراب الخالص؟ وأنّ الغناء هل هو مطلق الصوت المرجع المطرب، أم خصوص الصوت اللهوي؟ وغير ذلك من الموضوعات، وهذه لاشكّ في جواز التقليد فيها، من جهة استتباعها للحكم الشرعي الكلي، فهي مورد للتقليد.
وإن شئت قلت في جميع هذه الموارد الثلاث: إذا كانت - المسائل الأصولية، أو مسائل النحو وغيرها من مبادئ الاستنباط، والموضوعات المستنبطة العرفية - دخيلة في الاستنباط، وكان الحكم الشرعي الكلي يختلف باختلاف النظر فيها، فإنّ نفس ما دلّ على حجّية رأي المفتي في الحكم الشرعي يدلّ على حجّية نظره فيها؛ إذ لا يمكن الالتزام بعدم حجّية نظره فيها مع حجّيته في الحكم المستنبط المتوقّف عليها، كما لا يخفى^(١).

(١) وفي المسألة مورد - وهو التقليد في أصول الدين - لم يعلّق عليه سيدي الأستاذ (دام ظلّه) في المقام، ولكنّه تعرّض له في بعض أجوبته - في (أجوبة المسائل): ٢: ٨٩ - فقال: «الذي بنينا عليه في تعاليفنا على كتاب (العروة الوثقى) وفاقاً للسيد البيزدي رحمته، هو: عدم جواز التقليد في أصول الدين، ولكن لا يبعد جوازه بل ضرورته في فروع العقائد، كالاتقاد بولاية أهل البيت عليهم السلام التكوينية، وعلمهم الغيبي، ورجعتهم، ونحو ذلك، ممّا لا سبيل لمعرفته - موضوعاً ودليلاً - إلا بالرجوع إلى أهل التخصص العارفين». «

» وحينَ سئلَ (دام ظلّه) في (أجوبة المسائل): ١ : ١١: هل يكفي التقليد في معرفة الله تعالى؟ أجابَ عن ذلك بقوله: «إنَّ العقل هو الحاكم بوجوب المعرفة دفعاً للضرر المحتمل، وإذا كان الأمر كذلك لم تكفِ المعرفة الظنّيّة؛ إذ أنّ الضرر المحتمل لا يندفع معها، وإنّما يندفع بالمعرفة اليقينيّة.

وعلى ذلك، فإنّ كان المراد من التقليد في السؤال: متابعة الغير في اعتقاده، وإن لم يكن قوله موجِباً للعلم واليقين، لم يجز قطعاً بحكم العقل؛ إذ أنّ احتمال الضرر لا يرتفع بمثل هذا النحو من المعرفة، وإن كان المراد من التقليد: متابعة الفقيه العالم الموجبة لحصول العلم - من جهة أنّ اعتقاد مثله؛ لكونه مبنياً على البرهان، موجبٌ لحصول اليقين والإطمئنان بصحّة ما يعتقد به - فلا إشكال فيه».

[مسألة: ٦٨] لا يعتبر الأعلميّة في ما أمره راجع إلى المجتهد، إلا في التقليد، وأمّا الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك، فلا يعتبر فيها الأعلميّة. نعم، الأحوط في القاضي^(١) أن يكون أعلم من في ذلك البلد، أو في غيره ممّا لا حرج في الترافع إليه.



عدم اعتبار الأعلميّة في غير التقليد:

وتنقيح الكلام في هذه المسألة أن يُقال: إنّه بناءً على استفادة عموم ولاية الفقيه، وأنّه نائب الإمام عليه السلام من الروايات - كالتوقيع الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(٢)، وما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»^(٣)، وغيرهما من النصوص -

(١) قال (مُدّ ظلّه) في تعليقه الشريفه: «مرّ الكلام فيه».

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، فيما روه عن الأئمة عليهم السلام من أحكام الشريعة، لا فيما يقولونه برأيهم، الحديث ٩.

(٣) مستدرک الوسائل: ١٧: ٣١٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، فيما روه «

فإنَّ القول بعدم اعتبار الأعلميَّة واضحٌ جدًّا؛ إذ أنَّ مقتضى عمومها عدم اعتبار الأعلميَّة في ذلك.

وأما بناءً على ما هو الحقُّ من قصور تلك النصوص عن إثبات ذلك - كما حقَّقناه في محلِّه - وقلنا: إنَّه لا يستفاد منها سوى المرجعيَّة لبيان الأحكام، والحكومة، وفصل الخصومة، فإن كان ذلك الشيء من مناصب القضاة والمُحكِّمات - كما في الولاية على الأوقاف والأيتام والمجانين - فمقتضى إطلاق ما دلَّ على كون المجتهد قاضياً وحاكماً - الدالُّ على أنَّ له جميع ما هو من مناصب القضاة والمُحكِّمات - عدم اعتبار الأعلميَّة فيه.

وإن لم يكن من مناصبهم، وكان من الأمور التي لا يرضى الشارع بإهمالها، فحيث أنَّ وجوب إيكال ذلك إلى المجتهد إنما هو لأجل الاقتصار على القدر المتيقن، فإنَّ أحرز عدم اعتبار الأعلميَّة في ذلك - للإجماع عليه مثلاً - فهو، وإلاَّ فإنَّ مقتضى القاعدة هو الاقتصار على الأعلم، فتدبَّر^(١).

﴿ عن الأئمة عليهم السلام من أحكام الشريعة، لا فيما يقولونه برأيهم، الحديث ١٦. ﴾

(١) بما أنَّ سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلُّه) قد بنى اعتبار الأعلميَّة في المجتهد في غير مسألة التقليد على ثبوت عموم ولاية الفقيه وعدمه، وأشار إلى قصور الأدلَّة عن إثبات عمومها، وأنَّ دائرتها محدودة بالقضاء وتأسيس الحكومة والمرجعيَّة في بيان الأحكام؛ لذلك كان من المناسب عرض نظريَّته بعقديها السلبي والإيجابي، وبما أنَّه (دام ظلُّه) قد أوضحها مفصلاً في المجلد ١٦ من موسوعته الشريفة (فقه الصادق) بدءاً من الصفحة ١٦٧، فسوف نقتصر على نقل كلماته الشريفة مع توزيعها على مقامين:

المقام الأوَّل: العقد الإيجابي للنظرية.

وقد أثبت (دام ظلُّه) فيه عموم ولاية الفقيه لثلاثة مناصب:

المنصب الأوَّل: منصب القضاء.

ومحصَّل ما أفاده (دام ظلُّه): أنه لا ريب في أنَّ منصب القضاة - من فصل ﴿

« الخصومة ، والأمور التي يرجع فيها في العرف إلى القاضي ، كأخذ الحق من المماطل ، وحبسه ، وبيع ماله ، والتصرف في مال القصر ، ونصب القيم ، وما شاكل - ثابت للفقهاء الجامع للشرائط ، وتشهد به مشهورة أبي خديجة - المروية في الكافي والتهذيب والفقهاء وغيرها - بأسانيد مختلفة ومتون متفاوتة في غير الجملة التي هي مورد للاستشهاد قال : « بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا ، فقال في ضمن ما قال : اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإني قد جعلته عليكم قاضياً » .

وظاهر الخبر : جعل الفقيه قاضياً كالقضاة المنصوبين من قبل أئمة الجور ، ومن المعلوم أن من كان يجعل له منصب القضاة لم تكن وظيفته مختصة بفصل الخصومة ، بل كان يرجع إليه سائر ما أشرنا إليه ، فيثبت هذا المقام للفقيه .

وبه يظهر اندفاع ما قيل : من اختصاصها بفصل الخصومة ، مع أنه لو كان الخبر مسوقاً لبيان ذلك ، لكان قوله : « اجعلوا بينكم ... الخ » كافياً ، ولم تكن حاجة إلى ضم الجملة الأخيرة ، فالظاهر أن هذه الجملة من قبيل الكبرى الكلية ، والمورد - وهو فصل الخصومة - من مصاديقها .

وأورد عليها بضعف السند لوجهين :

أحدهما : أن في طريقها المعلى بن محمد .

والثاني : ما أفاده المحقق النائيني ، وهو : أن لأبي خديجة حالة اعوجاج عن طريق الحق ، وهي زمان متابعتة للخطابية ، وحالتي استقامة ، وهي ما قبل الاعوجاج وبعده ، ولم يعلم أنه رواها في أي الحالات .

ولكن يمكن دفع الأول : بأن الخبر مروى بطرق مختلفة ، منها : ما في الفقيه عن أحمد بن عائد ، عن أبي خديجة ، وطريقه إليه هو : أبوه ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن علي الوشاء ، وهؤلاء كلهم ثقات ، كما أن أحد طريقتي الشيخ في التهذيب إليه قوي ، مع أن المعلى من مشايخ الإجازة على ما أفاده المحقق المجلسي رحمته الله ، وهو يكفي في قبول رواياته .

« ويدفع الثاني : ما حَقَّق في محله من أن سالم بن مكرم أبا خديجة ثقة .

» المنصب الثاني : منصب الإفتاء .

ولا كلام أيضاً في ثبوت منصب الفتوى له ، وأن للعوام أن يقلدوه ، وتدُلُّ عليه الآيات والروايات وبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم ، على ما فصلناه في كتاب الاجتهاد والتقليد .

المنصب الثالث : منصب الحكومة .

إنما الكلام في أنه هل يكون المجتهد هو الحاكم المطلق ، ومنفذ الحكم ، ووظيفته تشكيل الحكومة إما بنفسه أو بنصب شخص من قبله ، أم لا ؟ المعروف بين الأصحاب هو : الأول ، بل في عوائد النراقي : دعوى الإجماع عليه ، حيث قال : نصَّ به كثير من الأصحاب ، بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات .

وهو الحق الذي لا ريب فيه ؛ لأن من جملة أحكام الإسلام ، بل والمهم منها أحكام جزائية ، وقضائية ، وسياسية ، واجتماعية - كالفصاح والديات والحدود والجهاد والصلح والقضاء وقبول الجزية ونحوها - ولا يمكن إجراء تلك الأحكام إلا بيد الحاكم على الأمة .

وبعبارة أخرى : إن الأحكام التي أتى بها نبي الإسلام ﷺ إنما هي قوانين كلية ، وبديهي أن القانون إن لم يكن له مجر لا يفيد ويكون لغواً ، ولذلك فإن النبي ﷺ الذي جاء بتلك القوانين حينما ساعدته الظروف شكّل الحكومة بنفسه ، وكذلك وصيه أمير المؤمنين عليّ ع عليه السلام عيّن شخصاً لإجراء تلك الأحكام ، وليس في هذا الزمان غير المجتهد الذي قال النبي ﷺ في حقه : « إنه خليفتي ووارثي » ، وقال الإمام عليّ ع : « فإنهم حجتي عليكم » إلى غير ذلك من التعابير التي ستمرُّ عليك .

مع أنه لا يكون ثمة أحد أعرف بمباني الإسلام منه ، فهو المتعين لأن يكون قائماً بالحكومة وعلى رأسها ، وإن شئت قلت : إنه لا ريب في أن وظيفة المجتهد في هذا العصر إجراء أحكام الإسلام ، وحفظ أمن البلاد الإسلامية ، والتحرّز من مكائد الاستعمار ، وحفظ استقلال البلاد الإسلامية ، والدفاع عن حريم الإسلام والقرآن ، وقطع يد من تسول له نفسه العبث في بلاد المسلمين ، وحفظ المسلمين من يد الأجانب ، ومن عبثهم في عقول المسلمين ، وعقد الذمة والعهود ، وإجراء الحدود ، والأمر بالمعروف والنهي عن

« المنكر ، وهل يمكن شيء من ذلك إلا من قبل الدولة والحكومة القوية العادلة ؟ ! قال الله تعالى : ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ وهل يمكن ذلك إلا من قبل الحاكم ، وقد جاء في خبر الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام : « إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقیم ورئيس ، لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا ، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق بما يعلم أنه لا بد لهم منه ، ولا قوام لهم إلا به » ، وهذا منه عليه السلام برهان عقلي جارٍ في زمان الغيبة أيضاً .

وتشهد بثبوت هذا المقام للمجتهد جملة من الأخبار :

منها : مقبولة عمر بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا راد على الله ، وهو على حد الشرك بالله » ، حيث إنه يستفاد منها جعل المجتهد حاكماً كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي صلى الله عليه وآله والصحابة ، ومن المعلوم أن الحاكم المنصوب في تلك الأزمنة كان يرجع إليه في جميع الأمور العامة التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم ، فالمجتهد قد جعل حاكماً مطلقاً بهذا المعنى ، وبعبارة أخرى : الحاكم هو المنفذ للحكم .

وأورد عليها تارة بضعف السند ؛ لأنه لم ينص على ابن حنظلة بتوثيق ، وأخرى : بأن الظاهر من الحاكم هو القاضي ؛ لأن مورد السؤال والتحاكم هو الترافع إلى القاضي ، وقوله : « فإذا حكم بحكمنا » أي : قضى ، فهي تدل على جعل منصب القضاة له .

ولكن يُجاب عن الأول : بأن الأظهر وثاقة الرجل ؛ لتوثيق الشهيد الثاني إياه ، حيث قال : « لم ينص الأصحاب عليه بتوثيق ولا جرح ، ولكن حققنا توثيقه من محل آخر » ، ولورود روایتين دالتين عليها ، ولغير ذلك من الشواهد ، مع أن الأصحاب تلقوها بالقبول ، ولذلك سميت بالمقبولة .

وعن الثاني : بأن المسلم عند الأصحاب إن خصوص المورد لا يختص عموم الوارد ، مع أنه لو كان المراد ما ذكر لكان يكفي قوله : « ينظران من كان ... الخ » ، ولم تكن «

» حاجة للجملة الأخيرة ، سيّما مع تصدرها بحرف التعليل الذي يكون صالحاً لكون الجملة بياناً لكبرى كَلِيَّة من مصاديقها المورد .

ومنها: ما رواه الصدوق بأربعة طرق عن أمير المؤمنين عليه السلام: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم ارحم خلفائي - ثلاثاً - قيل: يا رسول الله ، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنتي ». وزاد في بعض الروايات: « فيعلمونها الناس من بعدي ».

وحيث إنّ الأصل عند دوران الأمر بين الزيادة والنقصان هو البناء على وجود ما نقص ، فالظاهر أنّ متن الحديث مع هذه الزيادة ، وظهوره حينئذٍ في إرادة الفقهاء من الرواية في غاية الوضوح . وبعبارة أخرى: المراد من راوي الحديث والسنة هو من يعلم الناس أحكام الإسلام ، لا مجرد لقلقة اللسان ، وهذا ملازم للفقاهة ، فيدلّ الخبر على أنّ الفقيه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله ، والخليفة بقولٍ مطلقٍ من يقوم مقام من استخلفه في كلّ ما هو له ، وإن شئت قلت: إنّ كون الرئاسة والحكومة حقّ خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله ومنصبه المفوض إليه ، من جملة الأمور التي كانت واضحة ومسلمة عند الجميع ؛ ولذلك كان كلّ ملوك بني أمية وسلاطين بني العباس ، بل ومن قبلهم من معتصبي الحكومة الإسلامية ، يدعون خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله في التصديّ لذلك المقام ، وعلى ذلك فتعيين رسول الله صلى الله عليه وآله العلماء خلفاءه ، يكون دالاً بالملازمة البيّنة على جعلهم حكاماً نافذي الحكم ورؤساء للحكومة الإسلامية .

ومما يؤيد ما ذكرناه من ظهور جعل شخص خليفة في جعله نافذ الحكم ورئيساً: الآية الكريمة: ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ - ص ٣٨: ٣٦ -؛ فإنّ كون الحكومة مترتبة على جعله خليفة مفروغ عنه في الآية ، وإنّما أمر فيها بالحكم وعدم اتباع الهوى .

ومنها: التوقيع الشريف المرويّ في كتاب (إكمال الدين وإتمام النعمة) للصدوق ، وكتاب (الغيبة) للشيخ الطوسي ، و (الاحتجاج) للطبرسي ، في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنّهم حجّتي عليكم ، »

« وأنا حجّة الله » .

بتقريب: أنّ المراد بالحوادث - من جهة كونها جمعاً محلّياً باللام - كلّ حادثة يرجع فيها الرعيّة إلى رئيسهم ، من غير فرق بين كونها من السياسيات أو الشرعيّات ، ومن غير فرق بين أن تكون مرتبطة بشخص خاصّ أو بالمجتمع ، فتشمل ما كان من قبيل إخراج الأجانب النفط وسائر المعادن ، وعقد الذمّة مع الدول الأخرى ما لو يتوجّه الخطر من جانب الأجانب إلى الدولة الإسلاميّة ، وما شاكل ، فيدلّ على أنّ راوي الحديث المجعول حجّة على الأئمة - وهو الفقيه الجامع للشرائط - مرجع في جميع تلك القضايا ونحوها ، وليس معنى الحكومة وكون الشخص حاكماً ونافذ الحكم إلّا ذلك .

واحتمال إرادة حوادث خاصّة - نظراً إلى أنّ اللام للعهد ، وإشارة إلى الحوادث المسؤول عنها في السؤال الذي لم يصل إلينا - يندفع بأنّ توصيف الحوادث بالواقعة يدفع ذلك . وقد يقال : إنّه تضمّن الرجوع في الحوادث إلى الفقيه ، ولا يدلّ على إيكال نفس الحادثة إليه ليباشرها بنفسه أو بمن ينصبه ، كما ادّعاها الشيخ عليه السلام ، والظاهر من ذلك الرجوع في حكمها إليه لا إيكالها إليه .

ولكن يندفع ذلك : بأنّ الرجوع في كلّ حادثة إلى الفقيه ، وكسب الوظيفة منه ، ولزوم العمل بكل ما يعينه - ولو كان هو الدفاع عن المملكة الإسلاميّة وحفظ حدودها وما شاكل - عبارة أخرى عن كونه حاكماً مطلقاً ، ويناسب هذا المعنى التعليل بأنّه حجّة من قبل من هو حجّة من قبل الله المسلّط على العالم وما فيه .

ومنها : ما روي عن الحسين بن علي عليه السلام : « مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله ، والأمناء على حلاله ، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة ، وما سلبتم ذلك إلّا بتفرقكم عن الحقّ واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة ، ولو صبرتم على الأذى وتحملتُم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد ، وعنكم تصدر ، وإيكم ترجع ، ولكنكم مكنتُم الظلمة من منزلتكم ، واستسلمتم أمور الله في أيديهم » .

وتقريب الاستدلال به : إنّ المراد بالعلماء في الخبر غير الأئمة عليهم السلام بقريّة سائر الجمل المتضمّنة لتفرّقهم عن الحقّ واختلافهم في السنّة ، وأنّ المخاطب فيه هم العلماء «

« الساكتون غير الأمرين بالمعروف وغير العاملين بالوظيفة ، وغير ذلك من القرائن .
ويدلّ الحديث على أنّ مجاري الأمور على أيديهم ، ولا معنى لمجاري الأمور في
مقابل مجاري الأحكام سوى الأمور المربوطة بالحكومة الإسلامية ، ويؤكد ذلك ما في
ذيله من قوله : « واستسلمتم أمور الله في أيديهم » فإنّ (ما استسلموه) هو الحكومة وما
يرتبط بها ، وأيضاً تضمّن الخبر أنّ العلماء غصب حقهم ، ومن المعلوم أنّ المغصوب ليس
غير الحكومة .

وعلى الجملة : من تدبّر في الخبر صدرأ وذيلاً يظهر له أنّ مراد الإمام الشهيد (صلوات
الله عليه) : أنّ العلماء هم الحكّام ، وأنّ تشكيل الحكومة من وظائفهم ، وقد غصب الظلمة
هذه المنزلة من جهة ترك العلماء العمل بوظائفهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وعدم المصانعة عند الظلمة ، وما شاكل .

ومنها : خبر عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : « إذا مات
المؤمن بكت عليه الملائكة ، وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها ، وأبواب السماء التي
كان يصعد فيها بأعماله ، وثلم في الإسلام ثلثة لا يسدّها شيء ؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء
حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها » .

وتقريب الاستدلال به : أنّه يدلّ على أنّ حصن الإسلام وحافظه هو الفقيه ، وحيث أنّ
أحكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات ، بل منها أحكام اجتماعية وسياسية وقضائية
وجزائية ، ولا يمكن حفظ تلك الأحكام ، وكون الفقيه حصناً يدافع عنها إلا من قبل حكومة
قوية صالحة ، ولذلك نرى أنّ الاستعمار الأوربي علم من أوّل وهلة أنّ استعمار له لا يتمّ ما
دام القرآن هو الكتاب السماوي الذي يتبعه المسلمون ، ويجرون أحكامه وقوانينه ويتبعون
إرشاداته وتعاليمه ، وبهذا صرح (كلادستون) رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الوقت ، ومن
ذلك الوقت اتّجه وجهة أخرى ، فأخذ يسعى بشتى الطرق والوسائل لتضعيف الإسلام ،
وكان من جملة مصائده وحيائله نغمة التفكيك بين الدين والسياسة ، وصارت تلك من
أخطر الوسائل في أيديهم ، وسبباً لما نرى الآن من حال الإسلام والمسلمين والبلاد
الإسلامية .

«

» وبالجملة: أحكام الإسلام - من الجهاد والمهادنة وعقد الذمة والعهود وإجراء الحدود والقصاص وقبول الجزية ، وما شاكل - لا يمكن حفظها إلا مع كون الحكومة بيد الفقيه أو من ينصبه الفقيه لذلك ، فجعل الفقيه حصناً للإسلام لا يكون إلا بجعله حاكماً مطلقاً ومنفذاً للأحكام .

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا .

قيل: يا رسول الله ، وما دخلوهم في الدنيا؟

قال عليه السلام: « أتباع السلطان ، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم » .

وتقريب الاستدلال به: أن الأمين من فُوض إليه حفظ ما فُوض إليه ، وقد فُوض إلى الفقهاء الأحكام الشرعية ، وقد مرّ في الخبر السابق أن حفظ الأحكام الشرعية لا يمكن إلا من قبل حكومة إسلامية قوية ، وقوله عليه السلام: « ما لم يدخلوا... إلخ » يمكن أن يكون إشارة إلى أن الإهمال في تشكيل الحكومة وصيرورة المتبوع تابعاً والمخدوم خادماً خيانة يخرج بذلك عن كونه أميناً .

ومنها: ما رواه في الكافي ، وأمالى الصدوق ، وفي أول المعالم بأسانيد عديدة متصلة عن أبي عبد الله عليه السلام: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة ، وأن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضياً به ، وأنه يستغفر لطالب العلم من في السماء - إلى أن قال: - وأن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، ولكن ورثوا العلم ، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر » .

وتقريب الاستدلال به: أنه يدل على أن العالم وارث الأنبياء في العلم ، والمراد به: الأحكام والحقائق والقوانين التي جاءوا بها ، فكما أن الأنبياء عليهم السلام موظفون بنشرها وإجرائها كي ينتفع بها الناس ، فكذلك العالم موظف بذلك ، وقد مرّ أن إجراء الأحكام الشرعية بأجمعها لا يمكن إلا بيد الحاكم المطلق .

ودعوى: أن المراد بالعلماء هم الأئمة عليهم السلام غريبة ، يدفعها صدر الخبر الوارد في ثواب طلب العلم ، مع أنه بهذا المضمون روايات صريحة في إرادة غير الأئمة الهداة (صلوات »

« الله عليهم) ، مثل ما في بحار الأنوار : وقال أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد : « تفقه في الدين ، فإنّ الفقهاء ورثة الأنبياء » .

وفي المقام روايات أخر قريبة المضمون مع ما تقدّم ، وتظهر كيفية الاستدلال بها ممّا تقدّم ، فلا وجه لتطويل الكلام بذكر كلّ واحد منها .
فالمتحصّل ممّا ذكرناه : أنّه لا ينبغي التوقّف في أنّ تشكيل الحكومة وظيفه المجتهد الجامع للشرائط .

المقام الثاني : العقد السلبي للنظرية .

والمتحصّل ممّا ذكرناه في المقام الأوّل : ثبوت منصب الفتوى ، والقضاة وما يتبع هذا المنصب ، والحكومة المطلقة للفقهاء ، وعليه فكلّ أمر يرجع فيه كلّ قوم إلى رئيسهم يرجع المسلمون فيه إلى الفقيه ، كما أنّه المرجع في كلّ أمر يكون بيد القضاة كما مرّ ، وأمّا غير تلك ممّا ثبت للإمام عليه السلام من أولويته بالتصرّف في الأموال والأنفس ، ولزوم إطااعته في أوامره الشخصية العرفية ، وولايته التكوينية ، فالظاهر عدم ثبوت شيء منها للفقهاء بما هو فقيه ؛ لاختصاص أدلتها بالإمام عليه السلام .

قال الشيخ عليه السلام : « فلو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع » ، وقد التزم في كتاب الزكاة بوجوب الدفع إليه إن طالب .
واستدلّ له : بأنّ منعه ردّ عليه ، والراد عليه راد على الله تعالى ، كما في مقبولة ابن حنظلة ، ويقول عليه السلام في التوقيع الشريف : « أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله » .

ولكن قد مرّ أنّ الخبرين إنّما يدلّان على أنّ الحكومة والقضاة للفقهاء ، ولا يدلّان على ثبوت شيء آخر كوجوب الإطااعة ، وحيث إنّ ذلك ليس شأناً من شؤون أحد المنصبين ، أو فقل : ممّا يرجع فيه العرف إلى الرئيس أو القاضي ، فلا وجه لوجوب الردّ إليه ، وما في المقبولة إنّما هو كون عدم قبول ما حكم به بحكمهم ردّاً على الإمام ، لأنّ مطلق الردّ ردّ عليه .

نعم ، إذا فرضنا صيرورة المجتهد حاكماً وسلطاناً فطلب الزكاة أو الخمس لصرفها «

» في المصالح العامة والفقراء وجب الدفع إليه ؛ لأن ذلك من حيثيات الحكومة وشؤونها ؛
ولذا كان دأب النبي ﷺ والوصي عليهما السلام في زمان حكومتهم على المطالبة بالزكاة والأخذ
من المانعين جبراً .
وبما حَقَّقناه يظهر الضابط فيما للفقيه تصديهِ وما ليس له ذلك ، فتدبَّر حتَّى لا يشتبه
عليك الأمر .» .

[مسألة: ٧٠] لا يجوز للمقلد^(١) إجراء أصالة البراءة والطهارة والاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلّد مجتهد في حجيتها ، مثلاً: إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس ، أم لا ؟ ليس له إجراء أصل الطهارة ، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة ، أم لا ؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء^(٢).



جواز إجراء المقلد للأصول العملية:

لا وجه لعدم جواز إجراء المقلد للأصل العملي في الشبهات الحكمية إلا: عدم حجّية رأي المجتهد وفتواه في المسائل الأصولية ، وحيث عرفت في المسألة السابعة والستين حجّيتها فيها ، فالأظهر جواز إجرائها له .

(١) جاء في تعليقه (مُدَّ ظَلَهُ): « بل يجوز إذا قلّد مجتهد في حجّية الأصول ، وكان متمكناً من الفحص عن الدليل ، وتفحص فلم يجد » .

(٢) المسألة التاسعة والستون هي: « إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين ، أم لا ؟ فيه تفصيل ، فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام ، بل لا يخلو عن قوة » .

وقد ذكرت في متن الكتاب إلا أنه لم يتمّ البحث عنها ، بل تمّ الإكتفاء بالإحالة إلى المسألة الثانية والأربعين ؛ لذلك ارتأينا أن ذكرها في الذيل هو الأولى بها .

وعدم تمكنه من الفحص لا يمنع من إجرائها؛ لإمكان الرجوع إلى المجتهد في وجود الدليل وعدمه^(١).
مع أنه ربّما يكون المقلّد قد بلغ مرتبة يتمكن معها من الفحص عن الدليل.

(١) هذا من الأستاذ (مُدَّ ظَلَهُ) تعريضُ بالسيد الحكيم عليه السلام - في (مستمسك العروة الوثقى):
١: ١٠٢ - حيث يقول: «لأنَّ إجرائها مشروط بالفحص ، وهو عاجز عنه ، فاجراؤها بدونه
مخالفة لدليل الشرطيّة» .

[مسألة: ٧١] المجتهد الغير العادل أو مجهول الحال ، لا يجوز تقليده وإن كان موثقاً به في فتواه ، ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه ، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامّة ، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القُصّر والغيب .



ما أفاده السيّد الماتن (طاب ثراه) من عدم جواز التقليد في مفروض المسألة ، هو المطابق للتحقيق ؛ لما تقدّم من اعتبار العدالة في المرجع ، فمع إحراز عدمها أو الشكّ فيها فإنّه لا يجوز تقليده ، أمّا في الأوّل : فلعدم تحقّق الشرط ، وأمّا في الثاني : فللشكّ في حجّيته^(١) .

(١) اشتملت المسألة المذكورة على مطلبين لم يتعرّض لهما سيدي الأستاذ (دام ظلّه) ، ولا بأس بالإشارة لهما :

المطلب الأوّل : أنّ فتوى غير العادل أو مجهول الحال معتبرة لعمل نفسه .

ولا يحتاج هذا المطلب لمزيد كلام ؛ إذ ما دلّ على اعتبار العدالة إنّما دلّ على اعتبارها في جواز التقليد ، لا في جواز عمل الشخص برأيه ، كما أنّه - بعد فرض كونه مجتهداً - غير مشمول لأدلة لزوم رجوع الجاهل إلى العالم ، فلا يسوغ له العمل برأيه غيره ؛ لأنّه يكون من رجوع العالم إلى العالم ، وهو ممنوع .

المطلب الثاني : عدم نفوذ حكم وتصرفات الفقيه المُحرز عدم عدالته أو المشكوك فيها .

وليس في هذا المطلب مزيد كلام أيضاً ؛ إذ أنّه بناءً على قيام الدليل على اعتبار «

» العدالة في الحاكم ومَن له الولاية على الأمور العامة ، فالأمر في غاية الوضوح ، وبناءً على عدم مساعدة الدليل على الاعتبار ، فلأنَّ الفقيه العادل هو القدر المتيقن مما خرجَ عن عموم الأصل الحاكم بالعدم .

[مسألة: ٧٢] الظنّ 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: إنّ الظنّ ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ
منه أو من الناقل .



اشتمل كلام السيّد الماتن رحمته في المقام على عقدين :

العقد الأوّل: العقد السلبي ، وهو: أنّ الظنّ بفتوى المجتهد لا يكفي لجواز
العمل بها ، وهذا ممّا لا إشكال فيه في صورة إمكان تحصيل القطع بالفتوى ؛
لعدم حجّيّة الظنّ ، كما حقّق في محله ^(١) .

وأما إذا لم يتمكّن من تحصيله : فقد يتوهم حجّيّته - من جهة أنّ مقتضى
القاعدة وإن كان هو الاحتياط حينئذٍ ، ولكن حيث أنّ الاحتياط لا يجب
على العامي إجماعاً ، فلا مناص من التنزّل إلى الظنّ - وهو فاسدٌ ؛ إذ لا إجماع
على عدم وجوب الاحتياط في المقام .

مع أنّه على فرض عدم وجوبه ، يدور العمل بين العمل بالظنّ ، وبين
التنزّل إلى طريق آخر ، ولا معيّن للأوّل ، كما لا يخفى .

العقد الثاني: العقد الإيجابي ، وهو: جواز العمل بفتوى المجتهد فيما لو

(١) زبدة الأصول : ٣ : ٨١ .

حصل الظنّ بها من ظاهر لفظه ، وهذا أيضاً ممّا لا إشكال فيه ؛ لحجّية الظواهر
ببناء العقلاء مطلقاً^(١).

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمباحث الاجتهاد والتقليد والاحتياط
والحمد لله أولاً وآخراً ، وظاهراً وباطناً

(١) زبدة الأصول : ٣ : ١٠٢ .

ملحق الكتاب

أجود الأمالي

في مسألة

جواز الامتثال الإجمالي

من إفادات الأستاذ المحقق

سماحة آية الله العظمى

السيد محمد صادق الروحاني (دام ظلّه)

بقلم

السيد ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي

المُقَرَّرَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
وصلّى الله على أفضل خلقه وأشرف بريّته
محمّد وآله الطيّبين الطاهرين
وشدّد اللعنة والعذاب على أعدائهم أجمعين أبد الأبدين

وبعد :

فإنّ من نعم الله سبحانه وتعالى عليّ توفيقى للحضور تحت منبر سيدي الأستاذ المفدى ، الفقيه الأصولي ، سماحة آية الله العظمى ، السيّد محمّد صادق الحسيني الروحاني (دامت بركات أيّام وجوده) ، وكما حالفتي التوفيق للحضور عند منبره المبارك ، فقد كان التوفيق حليفي أيضاً في التشرف بكتابة أبحاثه الفقهية الشريفة .

وكان من جملة ما حظيتُ بشرف كتابته هذه الرسالة الشريفة ، التي جمعتُ مادّتها من متناثرات أبحاثه المباركة ، حيث تعرّض (صان الله مهجته) لبحث موضوع هذه الرسالة ، وهو (جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي) في دروسٍ متعدّدة ، وبمناسباتٍ مختلفة ، في أبحاث خارج فقه الطهارة عام ١٤٢٣ هـ .

وكانت لي من وراء كتابتها ثلاثة أهداف :

الأول: تمرين نفسي على كتابة الأبحاث العالية، وامتحان فهمي للمطالب التي كان يتناولها سماحة السيد الأستاذ (دام ظله).

الثاني: حفظ المطالب التي خلت منها الموسوعتان الشهيرتان لسماحة السيد الأستاذ، وهما (فقه الصادق) و (زبدة الأصول).

الثالث: تقدير الجهود الكبيرة التي كان يبذلها سماحة الأستاذ في سبيل تربية طلابه، والارتقاء بمستوياتهم العلمية.

وها أنا أقدمها بين يدي رواد العلم وطلاب المعرفة^(١)، راجياً أن أكون بها ممن ساهم في خدمة الحوزة العلمية الشريفة، لعلّي أفوز بنظرة كريمة من ساحة جناب قدس مولى العصر وسلطان الزمان (أرواحنا لطهر تراب مقدمه الفداء).

والحمد لله أولاً وآخراً،

حمداً لا ينتهي لأمده، ولا غاية لعدده،

وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

قم المقدسة

ضياء ابن المرحوم السيد عدنان الخباز القطيفي

يوم الثلاثاء ١٨ / ٨ / ١٤٢٧ هـ

(١) الوجه في نشرها كملحق لهذا الكتاب يرتبط بالصفحة ٥٠، فتنبه.

الدرج

مسألة: (جواز الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي) من المسائل الأصولية ذات الارتباط الواضح بالكثير من الفروع الفقهية، ولا تكاد تخفى أهميتها على من كان له أدنى اطلاع بمطالب الفقه الاستدلالي^(١).

(١) ولا بأس بالإشارة إلى بعض تطبيقات هذه المسألة في كتب الفقه:

- جواز الصلاة في الثوبين المشتهين بال تكرار ، ولو كان يتوفر ثوب طاهر .
وقد علق على ذلك الشيخ كاشف الغطاء رحمته - في تعاليق العروة الوثقى : ١ : ٢٠٥ -
بقوله : « مطلقاً ، بناءً على ما هو الحق من كفاية الامتثال الإجمالي حتى مع التمكن من التفصيلي » .
- جواز الإتيان بالفعل - لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب - إذا علم المكلف أنه ليس حراماً ، ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه .
وعلق على ذلك السيد الحكيم رحمته - في (المستمسك) : ١ : ٥٨ - بقوله : « الحكم المذكور مبني على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فلو بني على عدم جوازه تعين تقييد الجواز في العبارة بصورة عدم التمكن من الاجتهاد أو التقليد . هذا إذا كان المورد من العبادات - كما هو ظاهر العبارة - وإلا فلا حاجة إلى التقييد » .
- تخيير المكلف بين العمل باحتياطات الأعلم إذا لم تكن له فتوى ، وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم .
وقد علق السيد الحكيم رحمته - في (المستمسك) : ١ : ٩٦ - على هذه المسألة بقوله : « هذا التخيير موقوف في العبادات على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فلو قبل بعدمه تعين التقليد لغير الأعلم ، ولا يجوز له العمل بالاحتياط »

» مع التمكن من تقليد غيره الأعم .

- **عدم وجوب تعلم مسائل الشك والسهو لمن يتمكن من العمل بالاحتياط .**
وقد علق المحقق الخوئي رحمته - في (التنقيح) : ١ : ٢٥٠ - على هذه المسألة بقوله : « أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الإجمالي والاحتياط ، بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجّه إليه بالاحتياط ، كما إذا أتمّ صلاته مثلاً بالبناء على أحد طرفي الشك ثم أتى بها ثانياً ، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء ، لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك والسهو ، لجواز الامتثال الإجمالي ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي » .
- **عدم لزوم الفحص عن كون السائل الخارج بولاً أو منياً لمن أراد أن يعمل بالاحتياط .**
وقد علق على ذلك المحقق الخوئي رحمته - في (التنقيح) : ٦ : ٢٤٩ - بقوله : « وأما إذا دار أمره بين المنى والبول فلا يجري فيه الاستصحاب ، للعلم الإجمالي بانتقاض طهارته إمّا بالحدث الأكبر أو الأصغر ، وحينئذٍ تبني المسألة على أن الامتثال الإجمالي والاحتياط هل هو في مرتبة متأخرة من الامتثال التفصيلي ، فمع التمكن منه لا مساغ للاحتياط ؟ أو أنهما في مرتبة واحدة ، ولا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ؟ فعلى الأول يجب عليه الاختبار ليعلم أنه بول أو منى ، وأما على الثاني فله أن يحتاط من غير أن يجب عليه الفحص والاختبار » .
- **عدم وجوب الاجتهاد في تحصيل الظنّ بالقبلة عند عدم إمكان تحصيل العلم بها .**
وقد علق المحقق الخوئي رحمته - في (المستند) : ١١ : ٤٥١ - على هذه المسألة بقوله : « بل هو مخير بينه - أي الاجتهاد في تحصيل الظنّ - وبين الاحتياط بالصلاة إلى سبع جهات أو ثلاث كما تقدّم بيانه ، وقد ذكرنا في الأصول في مباحث الاجتهاد والتقليد : أن الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي ، فيمكنه العمل بالاحتياط حتّى مع التمكن من إحراز الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني ، فإذا ساغ ذلك ساغ مع العجز عنه بطريق أولى » .
- **جواز الوضوء أو الغسل بالماء المشتبه بالمضاف مع التكرار ، وإن أمكن ذلك بالمطلق .**
وقد علق على ذلك سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - في (فقه الصادق) : ١ : ١٠٨ - بقوله : « يجوز أن يكرّر الوضوء أو الغسل إلى أن يحصل له العلم باستعمال مطلق »

والبحث عنها في علم أصول الفقه له صور سبع:

» في ضمنه ، بلا إشكال ولا خلاف مع الانحصار .

وأما مع عدمه ، فقد يقال - مبتنياً على ما ذكره المحقق النائيني رحمته ، تبعاً لجماعة من الفحول ، من تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي - إنّه لا يجوز في الفرض ، بل لا بدّ وأن يتوضّأ أو يغتسل بالماء الآخر وفيه : إنّ المحقق في محلّه ضعف المبني ، إذ العقل لا يحكم إلاّ بلزوم الإطاعة .

● جواز عمل المستحاضة بالاحتياط ، وعدم وجوب اختبارها لحالها ، لو لم تعلم أنّها من أيّ الأقسام الثلاثة .

وقد علّق على ذلك سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - في (فقه الصادق) : ٢ : ٢٦٢ - بقوله : « وأما الاحتياط : فقد استدلّ لعدم جوازه بوجهين :

أحدهما : إنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص المنع من العمل بالاحتياط .

الثاني : عدم جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي .

وفيهما نظر ، أمّا الأوّل : فلأنّ الظاهر منها - كما عرفت - عدم ورودها في مقام بيان اعتبار أمر آخر وراء ما يعتبر للمستحاضة في صلاتها ، وعليه فبالاحتياط يحرز الواقع .
وأما الثاني : فلما حقّقناه في محلّه من ضعف المبني ، ومنه يظهر وجه الصحّة لو كان ما فعلته موافقاً للواقع مشتملاً على نيّة التقرب .

● جواز التيمّم بالترابين اللذين يُعلم بنجاسة أحدهما ، وإن كان يتمكّن من غيرهما .

وقد علّق على ذلك سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - في (فقه الصادق) : ٣ : ١٢٦ - بقوله : « اختار المحقق النائيني رحمته : إنّه مع التمكن من التيمّم بغيرهما لا يجوز التيمّم بهما ، ومع عدم الإمكان يجوز ذلك ، وهو مبنيّ على عدم جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، وحيث أنّ المبني فاسد - كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل من هذا الشرح ، فيما لو اشتبه الثوب النجس بالطاهر - فالأظهر هو جواز التيمّم بهما حتّى مع التمكن من التيمّم بغيرهما .

وما أردنا بذكر هذه النماذج لتطبيقات المسألة إلاّ الإشارة لأهميّتها ، وإلاّ فإنّ نماذجها

كثيرة جداً .

الصورة الأولى: الامتثال الإجمالي عند عدم التمكن من الامتثال التفصيلي.
وقد اختار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) جوازه تبعاً لمشهور الأصوليين،
ولم يظهر الخلاف في ذلك من أحدٍ سوى ابن إدريس رحمته^(١)، على ما حكاه
عنه السيّد الأستاذ (دام علاه) في مجلس بحثه العامر^(٢).

(١) نسب ذلك شيخ الطائفة الطوسي رحمته - في كتاب (المبسوط): ١ : ٩١ - لبعض الأصحاب،
ولعله لعدم تصريحه بقائله اشتهرت نسبه لابن إدريس (أعلى الله درجته).

(٢) استظهر الأعلام منه رحمته هذا الرأي من خلال مختاره في مسألة (دوران الأمر بين الصلاة
عرياناً أو الصلاة في الثوبين المشتبهين)، حيث قد اختار فيها: لزوم الصلاة عارياً حتّى مع
تمكّن المكلف من الامتثال الإجمالي بأداء الصلاة في كلا الثوبين المشتبهين.

واليك ما أفاده رحمته - في كتابه (السرائر): ١ : ١٨٥ - بقوله: «وإذا حصل معه ثوبان:
أحدهما نجس، والآخر طاهر، ولم يتميّز له الطاهر، ولا يتمكّن من غسل أحدهما، قال
بعض أصحابنا: يصلي في كلّ واحد منهما على الانفراد وجوباً، وقال بعض منهم: ينزعهما
ويصلي عرياناً، وهذا الذي يقوى في نفسي، وبه أفتي؛ لأنّ المسألة بين أصحابنا فيها
خلاف، ودليل الإجماع منفي، فإذا كان كذلك، فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإن قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما
جميعاً تبيّن وتيقّن بعد فراغه من الصلاتين معاً أنّه قد صلّى في ثوب طاهر؟

قلنا: المؤثّرات في وجوه الأفعال يجب أن تكون مقارنة لها، لا متأخّرة عنها، والواجب
عليه عند افتتاح كلّ فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، وهذا يجوز عند افتتاح كلّ صلاة
من الصلاتين أنّه نجس، ولا يعلم أنّه طاهر عند افتتاح كلّ صلاة، فلا يجوز أن يدخل في
الصلاة إلا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصلاة وهو شكّ في طهارة
ثوبه، ولا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فيما بعد، وأيضاً كون الصلاة واجبة
وجه تقع عليه الصلاة، فكيف يؤثّر في هذا الوجه ما يأتي بعده؟ ومن شأن المؤثّر في
وجوه الأفعال أن يكون مقارناً لها، لا يتأخّر عنها، على ما بيّناه.

وقد تصدّى العلامة الحلّي رحمته - في (مختلف الشيعة): ١ : ٤٨٦ - للردّ على «

والوجه في جوازه في هذه الصورة: أن المكلف - في فرض عدم التمكن من الامتثال التفصيلي - يدور أمره بين أحد احتمالات ثلاثة:
الأول: سقوط التكليف عنه.

الثاني: استمرار تكليفه بالامتثال التفصيلي، رغم عدم تمكنه منه.

» ابن إدريس رحمته ، فأفاد قائلاً: « وقال الشيخ عن بعض علمائنا: أنه ينزعهما ويصلي عرياناً ، واختاره ابن إدريس ، وليس بمعتمد .

لنا: إنه متمكن من أداء الفرض في ثوب طاهر فيتعين عليه ، وبالصلاة فيهما دفعيتين يحصل المأمور به فيجب ، وما رواه صفوان بن يحيى في الحسن ، عن أبي الحسن عليه السلام قال: (كتبت إليه أسأله عن رجل كان معه ثوبان ، فأصاب أحدهما بول ، ولم يدر أيهما هو ، وحضرت الصلاة وخاف فوتها ، وليس عنده ماء ، كيف يصنع ؟ قال : يصلي فيهما جميعاً) .

ولأن تكرار الصلاة في صورة اشتباه القبلة ونسيان التعيين إن كان واجباً وجب هنا ، والمقدم حقّ فالتالي مثله .

بيان الشرطيّة: إنّ المقتضي موجود ، وهو الاشتباه مع إمكان الإتيان بما وقع فيه الاشتباه .

احتجّ ابن إدريس : بالاحتياط ، ثمّ اعترض بأنّ الاحتياط في التكرير مع الساتر أولى ، وأجاب : بوجوب اقتران ما يؤثر في وجوه الأفعال بها ، فالواجب عليه عند إيقاع كلّ فريضة أن يقطع بطهارة ثوبه ، وهو متنفّ عند افتتاح كلّ صلاة هنا ، ولا يجوز أن يقف الصلاة على ما يظهر بعد ، وكون الصلاة واجبة وجه يقع عليه الصلاة ، فلا يؤثر فيه ما يتأخّر .

والجواب : المنع من وجوب علمه بطهارة الثوب حينئذٍ ، فإن هذا التكليف سقط عنه ، والمؤثّر في وجوب الصلاتين هنا موجود مع الفعل ، لا متأخّر عنه ، فإننا نحكم بوجوب الصلاتين عليه : إحداهما للاشتباه ، والأخرى بالأصالة ، وهو لم يتفطن لذلك ، وحسب أنّ إحدى الصلاتين واجبة دون الأخرى ، ثمّ يعلم المكلف بعد فعلهما أنّه قد فعل الواجب في الجملة ، وليس كذلك .

الثالث: جواز الامتثال الإجمالي.

والأول خلف الفرض، والثاني تكليفاً بما لا يُطاق، وهو مما قام الدليل العقلي القطعي على امتناعه، فيتعيّن الثالث.

الصورة الثانية: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التوصلية، والوضعية، والعقود والإيقاعات.

وقد اختار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) جوازه في هذه الصورة أيضاً مطلقاً، خلافاً للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته، حيث توقّف في الأخير في الجملة، كما سيّتضح.

والوجه في كفاية الامتثال الإجمالي في التوصليات: أنّ المقصود فيها ليس إلاّ تحقّق المأمور به في الخارج كيفما اتفق؛ لأنّ به يحصل الغرض، ويسقط الأمر بتبعه، فلو احتاط وأتى بجميع الاحتمالات يحصل له العلم بتحقّق المأمور به في الخارج، وهذا نظير من كان يعلم بكونه مديناً بدينار لأحد شخصين، فأعطى كلّ واحد منهما ديناراً؛ فإنّه يحصل له العلم بفراغ ذمّته قطعاً.

وتلحق الوضعيات - كالطهارة والنجاسة - بالتوصليات، فلو غسل المتنجس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بأنّ أحدهما ماء والآخر مضاف طهراً بلا إشكال.

وكذلك العقود والإيقاعات، فلو أتى بإنشاءات متعدّدة يعلم إجمالاً بصحة أحدها يكفي في تحقّق المنشأ، وإن لم يتميز عنده السبب المؤثّر.

ولكن استشكل جمع من الفقهاء منهم الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في الاحتياط في العقود والإيقاعات، إمّا مطلقاً - كما عن جماعة منهم - أو في خصوص ما إذا كان التردّد من ناحية الشروط المقومة - كالزوجية بالنسبة إلى

الطلاق - كما عن جماعة آخرين^(١).

واستندوا في ذلك إلى أنه مستلزم للإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء؛ إذ الترديد ينافي الجزم، ولذا لا يصح التعليق في الإنشاء، وعلى ذلك بنى الشهيد^(٢) في محكي القواعد^(٢) الجزم ببطان عقد النكاح فيما لو تزوج امرأة يشك في أنها محرمة عليه فظهر حلها، وكذلك لو خالع امرأة أو طلقها - وهو شك في زوجيتها - فإنه باطل وإن تبين كونها زوجة، وكذا لو ولي نائب الإمام قاضياً لا يعلم أهليته لا يكون قاضياً وإن ظهر كونه أهلاً.

ولكن الإشكال المذكور لا يرجع إلى محصل؛ وذلك لأنه في باب العقود والإيقاعات أمور:

أحدها: الاعتبار النفساني من قبل المنشئ نفسه.

الثاني: السبب الذي يكون مظهراً لذلك الاعتبار النفساني.

الثالث: إمضاء الشارع لذلك.

والجزم إنما يعتبر في الأمر الأول، فلو كان المعتبر مردداً في اعتباره، ومعلقاً إياه على أمر مشكوك فيه - كما لو قال: «وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد» مثلاً، أو «إن جاء زيد»، مع التردد فيه - لم يصح؛ لأنه مردد في اعتباره، ولا يدري تحققه، لفرض تعليقه على أمر مشكوك الحصول، وهذا هو الترديد المنافي لقصد الإنشاء جزماً، إجماعاً.

وأما موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات: فلا ترديد فيها في الإنشاء

(١) المكاسب: ٣: ١٧٣.

(٢) القواعد والفوائد: ٢: ٢٣٨.

بمعنى الاعتبار النفساني من قبل المنشئ؛ إذ هو جازم به، غاية الأمر أنه متردد في أن السبب المضى هل هو هذا أم ذلك.

وعلى الجملة، فالجزم المعتبر إنما هو بمعنى عدم التردد في الاعتبار النفساني المبرز باللفظ، وهو متحقق في موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات - التي هي محل الكلام - فثلاً من ينشئ النكاح بجميع احتملاته جازم في ذلك الاعتبار النفساني، وتردده إنما هو في أن السبب المضى هل هو هذا أم ذلك، وهو لا ينافي الجزم المعتبر في الإنشاء.

هذا فيما إذا لم يكن التردد من ناحية قابلية المحل للاعتبار الشرعي، وأمّا في هذا المورد - كما لو شك في كون امرأة محرمة عليه، فتزوجها، فظهر حلها، فلو اعتبر زوجيتها مع الشك في أن الشارع أمضاها، أم لا؟ - فحيث لا تريد في اعتباره، وهو جازم به، فلا مانع من صحته؛ إذ التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الإنشاء، بل حتى العلم بعدم إمضاء الشارع لا ينافي الإنشاء؛ لأنه اعتبار من قبل نفس المنشئ، ولا ربط له بالإمضاء الشرعي؛ ولذا لو تزوج امرأة معتقداً أنها محرمة عليه ولا يصح تزويجها، ثم انكشفت حلّيتها يحكم بصحة النكاح المذكور.

الصورة الثالثة: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التعبدية، مع عدم تنجز الواقع، كما في موارد الشبهات الحكيمية البدوية بعد الفحص، والشبهات الموضوعية مطلقاً.

ومختار سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الصورة أيضاً هو عين مختاره في الصورة السابقة.

الصورة الرابعة: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التعبدية، حال تنجز الواقع، كما في موارد العلم الإجمالي، والشبهات المحكيّة البدوية قبل الفحص، مع كون الامتثال الإجمالي مستلزماً للتكرار، وكون المعلوم بالإجمال من الواجبات الاستقلالية، كما في مورد دوران الأمر بين القصر والتمام.

ومختار الأستاذ (دام علاه) هنا هو نفس ما تقدّم.

الصورة الخامسة: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التعبدية، حال تنجز الواقع، مع كون الامتثال الإجمالي مستلزماً للتكرار، وكون المعلوم بالإجمال من الواجبات الضمنية، كما في موارد دوران الأمر بين الجهر والإخفات في قراءة صلاة ظهر يوم الجمعة.

وتبنى الأستاذ (دام ظلّه) الجواز في هذه الصورة أيضاً.

الصورة السادسة: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التعبدية، حال تنجز الواقع، ولم يكن الامتثال الإجمالي مستلزماً للتكرار، مع كون المعلوم بالإجمال من الواجبات الاستقلالية.

الصورة السابعة: الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، في الأحكام التعبدية، حال تنجز الواقع، ولم يكن الامتثال الإجمالي مستلزماً للتكرار، مع كون المعلوم بالإجمال من الواجبات الضمنية.

وما تبناه الأستاذ (دامت فوائده) هنا هو عين ما تبناه في جميع الصور السابقة^(١).

(١) لمزيد من التفصيل راجع كتاب: (زبدة الأصول) لسماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه): ٣: ٧٠.

وموضوع الرسالة التي بين يديك من بين مجموع الصور السبع المتقدمة هي الصورة الرابعة، فهي مصبُّ النظر، لكون أدلتها هي أجمع الأدلة، وبتحقيق الكلام في أدلتها يتضح الوجه في أدلة الصور الأخرى؛ فإنها بعض هذه الأدلة، فالتفت ولا تغفل.

تمهيد

تسالم معظم الفقهاء على عدم جواز الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار مع إمكان الامتثال التفصيلي، وبما أنّ هذا التسالم ليس مستنداً لنصّ من النصوص الشرعيّة؛ لذا لزم البحث عن هذه المسألة من خلال القواعد. وإجمالاً نقول: إنّ مقتضى القواعد هو صحّة الامتثال الإجمالي حتى في حال التمكن من الامتثال التفصيلي.

وعليه فالبحث لا ينبغي أن يكون في مرحلة الاقتضاء، وإنّما ينبغي البحث في مرحلة المانع^(١)، لمعرفة تامة الموانع التي استند إليها الفقهاء أو عدم تامةّها، فإن كانت تامة ثبت عدم جواز الامتثال الإجمالي، وإلا جاز باقتضاء القواعد^(٢).

(١) والوجه في ذلك: أنّ رتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضي، فليس يصحّ البحث عن وجود المانع - والذي هو عبارة عن المقتضي الأقوى تأثيراً، والمنافي لتأثير المقتضي الآخر - إلا في فرض تامة المقتضي؛ إذ مع عدم تامةّه يكون البحث عن المانع - بما هو مانع - لاغياً، لعدم الموضوع له.

(٢) وقد صرح بكون الجواز هو مقتضى القواعد، عدّة من محققي الأصوليين، منهم: الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله - في إبداعه الأصولي (فرائد الأصول): ١ : ٧١ - حيث قال: «ولنقدّم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المكلف به». وتبعه تلميذه المحقق الأشتباني رحمته الله في (بحر الفوائد) ١ : ٢١٤. «

» ومنهم: المحقق المدقق الشيخ هادي الطهراني رحمته الله - في: (محبّة العلماء): ١: ٤٠ - حيث يقول: « وهل هو - أي: العلم الإجمالي - كالعلم التفصيلي في مرحلة الامتثال وتحصيل الفراغ؟ لا شك إن مقتضى الأصل الأوّلي ذلك، لأن غاية ما يستقل به العقل بعد التنجز إنما هو تحصيل اليقين بالفراغ». وما أفاده هؤلاء الأعلام رحمهم الله هو مقتضى التحقيق، ويمكن أن يقرب كون الأصل هو الجواز بالالتفات لمقدمات أربع:

المقدمة الأولى: إن من ذاتيات العلم كاشفيته عن المعلوم، سواء كان علماً تفصيلياً أم إجمالياً، فلا فرق بين العلمين من هذه الناحية، غاية ما في الأمر أن العلم التفصيلي عبارة عن: صورة الشيء الحاضرة في الذهن، والمنطقة على أمر معين بخصوصه، بينما العلم الإجمالي عبارة عن: الصورة الذهنية القابلة للانطباق على أكثر من أمر، مما يعني أن الصورة المنتزعة الحاضرة في الذهن متعينة، إنما الذي تنطبق عليه الصورة أمر غير معين، ولعدم تعيين ما تنطبق عليه وُصفت الصورة بالإجمال.

المقدمة الثانية: إن العلم الحسولي ينقسم إلى قسمين: فعلي وانفعالي، ويراد بالأول: ما يكون دخيلاً في وجود المعلوم خارجاً، كعلم المهندس بالصور الذهنية للمنازل التي يريد بناءها.

ويراد بالثاني: ما لا يكون دخيلاً في تحقق معلومه، بل يكون كاشفاً محضاً عنه، فلا دور لهذا النحو من العلم إلا الكاشفية والمرآتية، ولا أثر له في وجود المعلوم وتحقيقه.

المقدمة الثالثة: إن الحاكم في باب الامتثال بفراغ الذمة ليس هو الشرع؛ إذ أن حصول الامتثال وفراغ الذمة منوط بتحقق متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهي، وهذا أمر واقعي لا يقبل الجعل الشرعي.

المقدمة الرابعة: إن أمر المولى - بحسب الفرض - قد تعلّق بنفس الطبيعة، من غير أن يقيد الإتيان بها ضمن الفرد المعين.

وعلى ضوء هذه المقدمات يُقال: إن المكلف بعد تحقيق المأمور به على ما هو عليه في الخارج ضمن فرد من عدة أفراد، يحصل له علم انفعالي كاشف عن تحقق المأمور به «

أدلة عدم جواز الامتثال الإجمالي

استند القائلون بعدم جواز الامتثال الإجمالي عند التمكن من العلم

» في الواقع ، وإن لم يعلم به حال الإتيان به ، وإذا حصل العلم بذلك للمكلف - وإن كان علماً إجمالياً - يتحقق موضوع حكم العقل بفراغ الذمة ؛ إذ ليس هو إلا تحقق المأمور به في الخارج ، وقد فرض العلم بتحقيقه .

فتحصل : أن الطبيعة المأمور بها كما تتحقق بفردتها المعين في موارد الامتثال التفصيلي ، كذلك تتحقق بفردتها غير المعين - علماً لا واقعاً - في موارد الامتثال الإجمالي ، ويتحققها على كلا التقديرين يتحقق الامتثال ، ولو قلنا بعدم تحقق الامتثال إلا بالعلم التفصيلي ، لكان لازمه دخالة العلم التفصيلي في تحقق المأمور به ، وهو كما ترى .
وقد قرب المحقق الأشثباني رحمته - في (بحر الفوائد) : ١ : ٢١٤ - كون مقتضى الأصل هو الجواز بتقريب آخر ، يبني على أمرين :

الأول : إنه لا ينبغي الارتياح في حصول الإطاعة عقلاً وعند العقلاء بإتيان شئنين يعلم بكون أحدهما مطلوباً للمولى ، إذا كان الداعي امتثال الأمر المتوجه إلى العبيد ، مع التمكن من تشخيص المأمور به وتمييزه عن غيره ولو بالسؤال من المولى ، من غير فرق في ذلك بين موارد اشتباه الحكم أو الموضوع ، وبين توقف الإطاعة الإجمالية على التكرار وإيجاد فعلين أو أفعال كما عرفته من المثال ، أو عدم توقفها على ذلك ، كما في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية أو الموضوعية إذا أتى بالأكثر احتياطاً مع التمكن من معرفة المأمور به بالعلم التفصيلي .

الثاني : إذا استقل العقل بحصول الإطاعة بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في إطاعة مطلق الأوامر المتوجهة من الموالي إلى العبيد ، فلا محالة يحكم بجواز سلوك هذا الطريق في الشرعيات أيضاً ، إلا إذا علم بخلافه من الشارع ، وأن طريقه في باب إطاعة أحكامه غير ما يسلكونه العبيد في إطاعة أحكام مواليتهم ، ومجرد احتمال ذلك لا يصلح مانعاً عن حكم العقل بالاكْتفاء والقول بصلاحيته لذلك .

التفصيلي، إلى عدّة أدلّة يرون مانعيّتها عن تأثير اقتضاء القواعد، وعمدة ما استندوا إليه ثمانية أدلّة، نتعرّض لها على نحو التفصيل:

الدليل الأوّل: الإجماع.

وقد حكاه الشيخ الأعظم رحمته في (الرسائل) عن جمع من الأعلام، منهم صاحب المدائق رحمته، حيث قال: «وببالي أنّ صاحب المدائق يظهر منه دعوى الاتّفاق^(١) على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم

(١) الذي يظهر من كلمات الأعلام رحمته: أنهم يرادفون بين لفظي الإجماع والاتّفاق، وشاهد ذلك: أنهم يعبرون بهما معاً في قبال أحد الأدلّة الثلاثة، كقول الشيخ المفيد رحمته في (المقنعة: ٦٨٧): «والربع للزوجة مع عدم الولد، كما قدّمناه، والنصف للزوج إذا لم يكن ولد، على ما شرحناه، وبذلك النصّ في القرآن، وعليه الإجماع والاتّفاق».

بل لعلّ ذلك يكاد أن يكون صريحاً في استعمالات بعضهم، كقول المحقّق الشيخ ابن إدريس الحلبي رحمته في (السرائر): ١: ٩٠: «وغسالة الحمام، وهو المستنقع الذي يسمّى الجئة لا يجوز استعمالها على حال، وهذا إجماع، وقد وردت به عن الأئمة عليهم السلام آثار معتمدة قد أجمع عليها، لا أحد خالف فيها، فحصل الإجماع والاتّفاق على متضمّنها».

ولكنّ الذي يظهر من كلام لصاحب المعالم رحمته هو التفريق بينهما، حيث يقول في مسألة تقليد الميّت من كتاب (معالم الدين) ٢٤٨: «مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعضُ الأصحاب»، فإنّ ظاهر إضرابه عن دعوى الاتّفاق إلى دعوى الإجماع أنّ الإجماع أعلى رتبة من الاتّفاق، ولعلّه يرى أنّ الإجماع - في كلمات الأصحاب - من الأدلّة التعبدية التي لا تصحّ مخالفتها، بينما الاتّفاق ليس كذلك، فتصحّ مخالفته عند نهوض الدليل على خلافه.

وهذا ما يُستأنس من تنبيهه - في بحث الإجماع من المعالم - على خطأ بعض الأصحاب في ادّعاء الإجماع لمجرد الاتّفاق، حيث يقول: «العجب من غفلة جمع من الأصحاب»

التفصيلي»^(١).

بل هو المحقق لديه ﷺ كما يظهر من قوله في موضع آخر: «لكنّ الظاهر - كما هو المحكي عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة... وحينئذٍ فلا يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة، أو في ثوب طاهر، أن يتوضّأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلّي إلى جهتين يقطع بكون إحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما»^(٢).

» عن هذا الأصل، وتساؤلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة.. حتّى جعلوه عبارة عن مجرد اتّفاق الجماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية»، مع أنّ الإجماع بنظره الشريف ليس إلّا الاتفاق الخاصّ، وهو الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وقد تحدّث عن ذلك قائلاً: «فحجّة الإجماع في الحقيقة عندنا إنّما هي باعتبار كشفه عن الحجّة التي هي قول المعصوم. وإلى هذا المعنى أشار المحقّق رحمه الله حيث قال، بعد بيان وجه الحجّة على طريقتنا: (وعلى هذا، فالإجماع كاشف عن قول الإمام، لا أنّ الاجماع حجّة في نفسه من حيث هو إجماع)».

ولعلّ السيّد اليزدي رحمه الله - في (حاشية فرائد الأصول) ١: ١٤٣ - يشير لهذا المعنى حيث قال: «والمحكي من الإجماع ليس بحجّة، كما هو رأي المصنّف رحمه الله، فضلاً عن محكي الاتفاق، أو محكي ظهور الاتفاق».

وممّا ذكرناه يتحصّل: أنّ دعوى الاتفاق قد تطلق ويراد بها ما يساوق الإجماع، وقد تطلق ويراد بها ما لم تُحرز كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام، ويُعلم أيّهما المقصود من خلال القرائن والدلالات السياقيّة.

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٢: ٤٠٩.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل): ١: ٧٢.

وبلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا الإجماع غير معلوم التحقّق؛ لوجود المخالف في المسألة، وقد حكاها الشيخ الأعظم رحمته نفسه عن صاحب المدارك، حيث قال: «لكنّ الظاهر من صاحب المدارك رحمته: التأمّل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعلّه متأمّل في الكل؛ إذ لا خصوصيّة للمسألة الأخيرة»^(١).

وثانياً: إنّهُ ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو محتمل المدركيّة، لاحتمال استناده إلى أحد الوجوه التي سنذكرها فيما بعد.

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ١: ٧٢، إلا أنه قد يتأمّل في ذلك: من ناحية أنّ سيّد المدارك رحمته من المتأخّرين، ومخالفته لا تمنع من تحقّق صغرى الإجماع؛ إذ المدار فيه على اتّفاق الأعلام المتقدّمين القريبين من زمن النصّ، ولكنّ الصحيح أنّ مخالفة المتأخّرين تمنع من كاشفيّة الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، ومع عدم كاشفيّته لا يكون تعبدياً، فعلى هذا لا يبقى فرقٌ في انخراط الإجماع بين مخالفة بعض المتقدّمين أو المتأخّرين.

اللهمّ إلا أن تُقرّر حجّية الإجماع ببيانٍ آخر، فيقال: إنّ ملاك حجّيته أن يكون معقده من المسائل الأصليّة المدوّنة في الكتب الموضوعّة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمّة الطاهرين عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، وذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجّية المكشوف، لا الكاشف، وهذا النحو من الإجماع لا تضرّ به مخالفة المتأخّرين، إلا أنّ الشأن في إحراز صغراه.

ومما ذكرناه يتّضح أنّ المسائل التفريعية غير المذكورة في تلك الكتب، وإنّما ذكرها الأصحاب في كتبهم المعدّة للتفريع، لا يكون الإجماع حجّة فيها.

وبما أنّ مسألة (عدم جواز الامتثال الإجمالي) ليست من المسائل الأصليّة المعنونة في كتب القدماء، وليس لها فيها عين ولا أثر - بل لعلّ أول من عنونها كما قيل هو الفاضل الكرباسي رحمته في (الإشارات) المتوفّى عام ١٢٦١هـ - فلذا دعوى الإجماع عليها لا تخلو عن المجازفة.

الدليل الثاني: لزوم قصد الوجه.

وتقريب الاستدلال به أن يقال: إن معنى الامتثال الإجمالي هو الإتيان بكل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال بقصد احتمال كونه هو المأمور به الواقعي، ولازم هذا الإخلال بقصد الوجه المعتبر في العبادات^(١).

(١) هنالك عناوين ثلاثة متقاربة، قد يُدعى اعتبارها في صحّة العمل العبادي، وهي:

الأول: قصد الوجه. والثاني: قصد وجه الوجه. والثالث: قصد التمييز.

والأول يُراد به: قصد الوجوب أو الندب، سواء على نحو التوصيف أم الغاية. والثالث سيأتيك بيان المقصود منه عند عرض الدليل الثالث.

والثاني يُراد به: قصد ملاك حكم العمل.

وقد عرّفه السيّد الداماد رحمته الله - في رسائله الإثني عشر: ٢: ٣٥ - بقوله: «وجه الوجه أعني: كون الوجوب أو الندب مستنداً إلى جهة مرجّحة في نفس ذات الفعل، مكشوفة بالشرع، مقرّبة في الواجبات السميّة من الواجبات العقلية».

وعرّفه المحقّق القمي رحمته الله - في (غنائم الأيام): ١: ١٦٦ - بقوله: «وأما وجه الوجه، فالمراد به: اللطف الحاصل بالإيجاب في التكاليف العقلية، فإنّ امتثال السميّات مقرب لاتباع العقلية، مثل نفس بعثة النبي صلّى الله عليه وآله وغيرها، فإنّها أيضاً لطف، فالغرض من الإيجاب اللطف، فاللطف وجه الإيجاب، أو شكر المنعم على قول بعضهم، فإنّه وجه الإيجاب وغيره».

وتوضيح ما أفاده رحمته الله يتمّ بإيضاح أمور ثلاثة:

الأمر الأول: اللطف، ويُراد به: العمل الاختياري الدخيل في ترتّب غرض ما على عمل اختياري آخر، لا يكون بوحده كافياً لترتّب ذلك الغرض عليه، بل يحتاج إلى ما ينضمّ إليه ليرتّب عليه الغرض الذي يُؤتى به من أجله.

الأمر الثاني: التكاليف أو الواجبات العقلية، ويُراد به: الملاكات - كما أفاد المحقّق «

ولمعرفة صحّة هذا الاستدلال ينبغي إيقاع الكلام حول كبرى اعتبار قصد الوجه في الممارسات العباديّة، ومدى تماميّة الأدلّة التي أُقيمت للاستدلال عليها، وهي عبارة عن ثلاثة أدلّة:

الأوّل: الإجماع.

وقد حكاه الشيخ الأعظم رحمته في (الرسائل)، بقوله: «ونقل غير واحد اتّفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندمه أو لوجهها، ونقل السيّد الرضي رحمته إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه الأجل علم الهدى رحمته له على ذلك في

» الأخوند رحمته في (كفاية الأصول): ٤١٤ - والوجه في التعبير عنها بذلك: أنّها هي المطلوبة للمولى بالذات، فيكون امتثالها واجباً بحكم العقل؛ ولذا عبّر عنها بـ(الواجبات العقلية).
الأمر الثالث: إنّ الملاكات وإن كانت هي المطلوبة بالذات للمولى، إلا أنّ تحصيلها بشكل مباشر بما أنّه غير مقدور للمكلف؛ لأنّها مسبّبة عن أسباب خاصّة؛ لذلك أمر الله تعالى بأسبابها، ومن هنا كانت الأسباب هي الواجبات الشرعيّة في قبال الملاكات المُعبّر عنها بالواجبات العقلية.

وبضمّ هذه الأمور الثلاثة يتّضح أنّ الواجبات الشرعيّة الطّاف بالنسبة للملاكات الواقعيّة؛ إذ الفرض أنّ غرض المولى متعلّق بتلك الملاكات، ولا يمكن تحقيقه إلا بالتكاليف الشرعيّة، فتكون هذه الطّافاً بالنسبة لتلك، وهذا هو معنى قول علماء الكلام: «الواجبات الشرعيّة الطّاف في الواجبات العقلية».

فعلى ذلك يكون المقصود من مصطلح (وجه الوجه) - الذي قيلَ باعتبار قصده في العبادات - على ضوء كلمات المحقّق القمي رحمته، هو: اللطف المتحقّق بالتكليف الشرعي، وإن احتمل في نهاية كلامه أن يكون هو شكر المنعم.

وكيف كان؛ فإنّ كلّ الوجوه التي أُقيمت على اعتبار هذه العناوين الثلاثة غير نقيّة عن الإشكال، كما سيّضح.

مسألة الجاهل بالقصر.

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول -المعتضان بالشهرة العظيمة - دليلاً في المسألة ، فضلاً عن كونها منشأً للشكّ الملزم للاحتياط»^(١).

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ١: ٧٢.

ويجدر الالتفات هنا لأمر ثلاثة :

الأمر الأول: إن نفس الشيخ الأعظم عليه السلام في مبحث الانسداد من رسائله - ١: ٤١٧ - قد ناقش في تمامية هذا الإجماع ، فقال: «إن معرفة الوجه ممّا يمكن - للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع الناس - الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية ، ولذا ذكر المحقق عليه السلام - كما في المدارك في باب الوضوء -: أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري» .

الأمر الثاني: إن نسبة الإجماع للسيد الرضي عليه السلام في غير محلها ، وإن وردت في لسان كلمات بعض الأعلام - كما في (الذكرى): ٤: ٣٢٥ ، و (الروض) ٢: ١٠٥٨ - إذ الصحيح أنها للسيد الشريف أبي الحسين المحسن بن محمد بن الناصر الحسيني الرسي ، والذي قال عنه الشيخ ابن إدريس الحلبي عليه السلام: «كان هذا السيد مدققاً عالماً فقيهاً حاذقاً ، ملزماً لخصمه محتجاً عليه بما لا يكاد يتفصى منه ، إلا من كان في درجة السيد المرتضى» .

والظاهر أن الباعث على الاشتباه في النسبة هو تعبير السيد المرتضى عليه السلام في بداية أجوبته على المسائل التي وردت فيها دعوى الإجماع - (رسائل الشريف المرتضى): ٢: ٣١٥ - عن السائل ب(الشريف) ، حيث قال: «فإني وقفت على المسائل التي ضمّنها الشريف (أدام الله عزّه) كتابه» ولم يصرّح باسمه ، وبما أن هذا العنوان منصرف على الأغلب لأحد الشريفين الرضوي عليه السلام والمرتضي عليه السلام ، وقد علّم أنه ليس الثاني فيتعين الأول .

ولكن الصحيح هو ما ذكرناه ، بقريئة تسمية الشريف المرتضى عليه السلام للمسائل

«

ب(المسائل الرسيّة).

» **الأمر الثالث:** أفادَ المحقق الأشتياني رحمته في (بحر الفوائد): ١: ٢٢٣، والسيد اليزدي رحمته في (حاشية فرائد الأصول): ١: ١٤٤: أن دعوى الشريف للإجماع أجنبية عما نحن فيه؛ لأنها ناظرة إلى من كان عمله مخالفاً للواقع، بقريضة أن موضوع المسألة هو الإتمام في موضع القصر جهلاً بالحكم، بينما موضوع ما نحن فيه هو التوصل لإحراز الواقع من خلال الامتثال الإجمالي.

غير أن التأمل في سؤال الشريف الرسي رحمته - رسائل الشريف المرتضى: ٢: ٣٨٣ - قد يقضي بخلاف ما أفاده رحمته، حيث يقول: «ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلى من المقصرين صلاة مئتم بعد خروج الوقت، إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك، مع علمنا بأن الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ مع العلم بتفصيل أحكامها ووجوهها؛ إذ من البعيد أن يعلم التفصيل من جهل الجملة التي هي كالأصل، وإجماع الأمة على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، وما لا يجزي من الصلاة الخمس يجب قضاؤه باتفاق، فكيف يجوز الفتيا بسقوط القضاء عمّن صلى صلاة لا تجزيه؟».

فإنه رحمته بعد أن حدّد موضوع المسألة بأنه (الإتمام في موضع القصر جهلاً بالحكم) أثار إشكالاً حول إفتاء الطائفة بالأجزاء، وقد كوّن الإشكال من كبرى وصغرى ونتيجة.

أما الصغرى، فهي: أن المتمّم في موضع القصر لا يكون إلا جاهلاً بأحكام الصلاة؛ إذ لا يجتمع الجهل بأعداد الركعات مع العلم بتفصيل أحكام الصلاة.

وأما الكبرى، فهي: عدم إجزاء صلاة من لا يعلم أحكام صلاته، وهذه الكبرى هي معقد الإجماع في كلامه رحمته.

والنتيجة: عدم صحّة صلاة المتمّم في موضع القصر جهلاً، وهذه النتيجة تتنافى مع ما عليه الطائفة من الإفتاء بإجزاء صلاة المتمّم في موضع القصر.

ومما ذكرناه يتّضح: أن معقد الإجماع - في كلام الشريف الرسي رحمته - لا يختصّ بالجاهل الذي تكون صلاته مخالفة للواقع، كما أفاد العلّمان العظيمان رحمتهما، غير أن الإجماع مع ذلك لا يشمل ما نحن فيه؛ لأنه يختصّ بالشبهات الحكمية، وما نحن فيه شبهة موضوعية.

مناقشة الدليل الأوّل:

ويلاحظ عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: عدم تامة الإجماع في نفسه؛ لأنّ الكثير من الأعلام - ولا سيّما المتأخرين - يرون عدم اعتبار قصد الوجه في العباديات، وقد صرّح المحقّق الحلّي (قدّس الله سرّه) بأنّ ما استدللّ به على لزوم قصد الوجه، ماهو إلّا كلام شعري^(١).

الملاحظة الثانية: احتمال المدركيّة؛ وذلك لما يُحتمل - بل يُعلم - من استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقلية والشرعية الآتي ذكر بعضها.

وعليه: فهذا الإجماع المدّعى ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، فلا يصلح للحجّة.

لا سيّما مع احتمال كون هذا الإجماع - كما تقدّم في كلمات الشيخ الأعظم عليه السلام -

(١) نقله عنه السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في مجلس الدرس، وحكاه عنه أيضاً صاحب المدارك عليه السلام في (مدارك الأحكام): ١: ١٨٨، وعثرت عليه أخيراً ضمن المسائل الطبرية المنشورة مع مجموع رسائله في كتاب (الرسائل التسع): ٣١٧، وفيها يقول: «الذي ظهر لي أن نية الوجوب أو الندب ليست شرطاً في صحّة الطهارة، وإنّما يفتقر الوضوء إلى نية التقرب، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر الطوسي عليه السلام في (النهاية)، ونية الدخول به في الصلاة وهو اختيار السيّد المرتضى.

وأنّ الإخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً في بطلان، ولا إضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه، وما يقوله المتكلمون - من أنّ الإرادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه، وإذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد إيقاع الفعل على غير وجهه - كلام شعري، ولو كان له حقيقة لكان الناي مخطئاً في نيته، ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به، ولا عن القصد به للاستباحة».

إجماعاً للمتكلمين ، وليس إجماعاً للفقهاء بما هم فقهاء فحسب ، مما يكشف عن كون مستندهم هو العقل ، الذي هو مستند المتكلم ، وليس قول المعصوم عليه السلام ، الذي هو مستند الفقيه ، وهو ملاك حجية الإجماع^(١) .

(١) لم أعثر فيما تتبعته على إجماع منقول في كلمات المتكلمين من أصحابنا (رضي الله عنهم) - وإن ورد ذلك في كلمات متكلمي المعتزلة ، كما في (جامع المقاصد) : ٥ : ١٢٩ ، ١٣٠ - ولكن لا يبعد إمكان دعوى تحصيل الإجماع ؛ إذ أن من يتتبع كلماتهم يجد اتفاقاً منهم على اعتبار قصد الوجه ، ولا بأس بعرض بعض كلماتهم الشريفة للتدليل على ذلك .

● قال السيد المرتضى رحمته الله في (الذخيرة في علم الكلام) : ٢٧٨ : «فأما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو : أن يفعله إما لوجوبه أو لجهة وجوبه ، ولا يفعله كذلك إلا وهو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه» .

● وقال الشيخ الطوسي رحمته الله في كتابه (الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد) : ١٨٢ : «ويستحق المدح بفعل الواجب والندب ، وبالامتناع من القبيح ، وبإسقاط الحقوق المستحقة كإسقاط العقاب من الله تعالى ، وكذلك من أسقط دينه عن غيره استحق المدح ، ولا يستحق المدح إلا بهذه الأربعة أشياء ؛ لأن فعل المباح والقبيح لا مدخل له في استحقاق المدح ، ولا يستحق المدح بفعل الواجب إلا إذا فعل لوجه وجوبه أو لوجوبه ، لأنه لو فعله ساهياً لما استحق المدح ، ولو فعله أتباعاً للشهوة لما استحق عليه المدح أيضاً .

والندب لا يستحق به المدح إلا إذا فعل لكونه ندباً ، ومتى فعل لنفع عاجل أو شهوة لم يستحق المدح ، فعلى هذا لا يصح فعل الواجب والندب على الوجه الذي يستحق به المدح إلا ممن كان عالماً بوجوبه أو وجه وجوبه ، ويكونه ندباً أو وجه كونه ندباً» .

● وقال الشيخ ابن أبي المجد الحلبي رحمته الله في (إشارة السبق) : ٢٩ : «أما الكلام في ركن العدل : فما به يستحق المدح إما فعل الواجب لوجه وجوبه ، أو الندب لوجه ندبيته ، أو اجتناب القبيح لوجه قبحه ، أو إسقاط الحقوق لوجهها ، ولا يستحق على ما سوى ذلك ، وعلى ما به يثبت استحقيقه ثبت استحقاق الثواب بشرط حصول المشقة في الفعل والترك ، أو في سببهما وما به يتوصل إليهما» .

وقال المحقق نصير الدين الطوسي رحمته الله في (تجريد الاعتقاد) : ٣٠١ : «ويستحق»

« الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضدّ القبيح والإخلال به ، بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ، والمندوب كذلك ، والصدّ ؛ لأنّه ترك القبيح ، والإخلال به ؛ لأنّه إخلال به ؛ لأنّ المشقّة من غير عوض ظلم ، ولو أمكن الإبتداء به كان عبثاً » .

● وقال المحقّق الحلبيّ رحمته في (المسلك في أصول الدين) : ١١٥ : « وشرط استحقاق المدح : أن يكون الفاعل له عالماً به ، أو متمكّناً من العلم به ، ومثّل ذلك يشترط في استحقاق الذمّ والعقاب ، ويشترط في هذين زيادة ، وهو : كون الفاعل مشتتياً للقبيح ، وربّما جعل بعضهم مكان هذا الشرط أن يكون الفاعل له ممّن يصحّ أن يعاقب ، وآخرون يضعفون هذا القول ، ويجعلون بدله أن يزجر عنه زاجر .

ومن الشروط : أن يفعل الواجب لوجوبه ، والمندوب لنديه ، وترك القبيح لكونه قبيحاً » .

● وقال الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي رحمته في (المنقذ من التقليد) : ٢ : ٦ : « أمّا المدح : فإنّه يستحقّ بواحد من أربعة أمور : فعل الواجب ، وفعل ما له صفة المندوب إليه ، سمّي بذلك أو لم يسمّ به ، والامتناع من القبيح ، والامتناع من استيفاء كلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر ، كالعقاب منه تعالى والديون من أحدنا .

ولا يستحقّ المدح بهذه الأمور إلّا باعتبار شروط : أمّا الواجب فبأن يفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه إن عرف الفاعل على التعيين . وأمّا ماله صفة المندوب إليه : فبأن يفعل لحسنه أو لوجه حسنه ، إن عرفه فاعله على التعيين . وأمّا الامتناع من القبيح : فبأن يمتنع منه لقبحه . وأمّا الامتناع من استيفاء الحقّ الذي يتعلّق باستيفائه ضرر : فبأن يمتنع منه ترفيهاً لمن عليه الحقّ وإحساناً إليه ، لا أمر يستحقّ به المدح إلّا هذه الأربعة » .

● وقال العلامة الحلبيّ رحمته في (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) : ٤٠٨ : « واعلم أنّه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ، وكذا المندوب يفعله لنديه أو لوجه نديه ، وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك ، والإخلال بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح ، فإنّه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحقّ مدحاً ولا ثواباً عليهما ، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذّة أو »

الثاني: اعتبار (الحُسن) في العمل العبادي .

بتقريب: أنّ العنوان القصدي له تأثير في حُسن الفعل وقبحه ، فمتى ما قصد الإنسان العنوان الحَسَن اتصف الفعل المأتي به بالحُسن ، ومتى ما قصد العنوان القبيح اتصف الفعل المأتي به بالقُبْح .

فضربُ اليتيم - مثلاً كفعلٍ من الأفعال - قد يتَّصف بالحُسن ، وقد يتَّصف بالقُبْح ، وما ذلك إلا لاختلاف العنوان القصدي وتنوعه ؛ إذ العنوان القصدي تارة يكون عنواناً حسناً كالتأديب مثلاً ، فيترشَّح حُسْنُهُ على الفعل المأتي به وهو (ضرب اليتيم) فيكون حسناً ، وتارة أخرى يكون العنوان القصدي قبيحاً كالتشفيّ مثلاً ، فيسري قبحه إلى الفعل الخارجي وهو في الفرض ضرب اليتيم فيكون قبيحاً .

وعليه: فالفعل بحدِّ نفسه لا يتَّصف بحسن ولا بقبح ، وإنما يكون اتّصافه

﴿ غيرها لم يستحقَّ المدح والثواب ﴾ .

- وقال رحمته في (مناهج اليقين في أصول الدين) : ٥٠٤ : « والشرط في استحقاق ما يستحقُّ بالمدح والتعظيم والثواب أن يفعل الواجب لوجه وجوبه أو لوجوبه ، وهما متلازمان ، وأن يترك القبيح لقبحه ، فإن الفاعل للواجب رياءً أو لغرض دنيوي غير مستحقَّ لهما » .
- وقال المقداد السيوري رحمته في (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر) : ١٢٣ : « يستحقُّ الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب ، وفعل ضدَّ القبيح أو الإخلال به ، بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه ، والمندوب كذلك ، وكذا فعل ضدَّ القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمر آخر غير ذلك » .
- وقال رحمته في (اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية) : ٤٣٣ : « يستحقُّ المدح والثواب لفعل الواجب لوجوبه ، والمندوب لندبه أو لوجوههما ، وترك القبيح لقبحه أو لوجهه ، وبفعل ضده كذلك ، ويستحقُّ الذمَّ والعقاب بفعل القبيح والإخلال بالواجب » .

بلحاظ العناوين المنطبقة عليه .

وفي الأفعال العبادية بما أنّ المكلف قاصر عن إدراك العناوين التي تكسب العمل العبادي حُسْنَه ، لذلك فهو بحاجة إلى قصد العنوان الذي بيّنه وأوضحه الشارع المقدّس كالوجوب والاستحباب ، لكونه عنواناً إجمالياً للعنوان الدخيل في اتّصاف الفعل بالحسن ، وبركة قصده يكون العمل العبادي حَسَنًا .

والخلاصة: فإنّ الفعل العبادي لا يمكن أن يتّصف بالحسن إلّا مع قصد العنوان الحسن المنطبق عليه ، وهذا لازمه اعتبار قصد الوجه في الأفعال العبادية .

ومن هنا ذهب الشيخ ابن إدريس رحمته الله في مسألة: (ما لو دار الأمر بين الصلاة عارياً، وبين تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين) إلى لزوم الصلاة عارياً، وعدم جواز تكرار الصلاة^(١)؛ وذلك لأنّه يرى لزوم اقتران الفعل بما يؤثّر في وجهه، وهذا لا يتأتّى إلّا مع الصلاة مرّة واحدة من غير تكرار^(٢).

(١) السرائر: ١: ١٨٥، وتقدّم نقل كلامه سابقاً، فليراجع .

(٢) ما أفاده سماحة السيّد الأستاذ (دامت بركاته) مبنيّ على مقدّمتين :

المقدّمة الأولى: إنّ للحسن والقبح معانٍ خمسة :

المعنى الأول: الحسن هو موافقة الفعل للغرض ، والقبح هو مخالفته . ويمكن التمثيل له بفعل زيد مثلاً ، فإنه يكون حسناً عند أصدقائه لكونه موافقاً لغرضهم ، وقبيحاً عند أعدائه لكونه مخالفاً لغرضهم .

المعنى الثاني: الحسن هو موافقة الفعل للطبع ، والقبح هو مخالفته ؛ ولذلك يعتبر (الغذاء) حسناً لكونه موافقاً للطبع ، و (الدواء) قبيحاً لكونه مخالفاً له .

المعنى الثالث: الحسن هو صفة الكمال ، والقبيح هو صفة النقص ؛ ولذلك يعتبر (العلم) حسناً لأنّه من صفات الكمال ، و (الجهل) قبيحاً لأنّه من صفات النقص . «

مناقشة الدليل الثاني:

ويلاحظ على هذا الدليل: أنّ الامتثال الإجمالي في حدّ نفسه لا يوجب الإخلال بالعنوان القصدى الحسن الذي يترشّح حسنه على العمل العبادى؛ وذلك لوجود الأمر الخاصّ الذي يحتمل المكلف تعلّقه بكلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال عند امتثاله على فرض كونه هو المأمور به، ويقصد المكلف لهذا العنوان الخاصّ - الذي هو بمثابة العنوان الإجمالي للعنوان الحسن - يترشّح الحسن منه على العمل العبادى، فيعدّ فعلاً حسناً.

» **المعنى الرابع:** الحسن هو ما اشتمل على المصلحة، والقبيح هو: ما اشتمل على المفسدة. ويعبّر عنهما بالحسن والقبح الفعليين.

المعنى الخامس: الحسن هو ما يستحقّ فاعله المدح، والقبيح هو: ما يستحقّ فاعله الذمّ. ويعبّر عنهما بالحسن والقبح الفاعليين.

المقدمة الثانية: إنّ العناوين القصدية على ثلاثة أقسام:

الأول: الأعمال الصادرة عن الإنسان خارجاً، المسبوقه بإرادته، في قبال الأفعال الطبيعية.

الثاني: العنوان الانتزاعى من العمل القصدى، من غير أن يُجعل داعياً له، كالإطاعة المنتزعة من العمل المضاف إلى الله تعالى، ومعنى قصدية هذا القسم هو كون منشأه أمراً قسدياً.

الثالث: العنوان الانتزاعى الذي جُعِلَ داعياً للعمل القصدى، كالقيام بداعى التعظيم، فإنّه منشأ لانتزاع عنوان التعظيم، ويكون هذا العنوان داعياً للقيام، الذي هو من العناوين القصدية بالمعنى الأول.

وبضمّ هاتين المقدمتين يُقال: إنّ العمل العبادى لا يمكن أن يكون مقرباً إلا أن يكون حسناً بالمعنى الخامس للحسن، وليس يمكن أن يكون حسناً إلا إذا قُصِدَ وجهه، بأن جُعِلَ عنوانه داعياً للعمل، فيكون حسنه من ثالث أقسام العناوين القصدية، ومن الواضح أنّ كون العنوان داعياً فرع معرفته، فيكون قصد الوجه لازماً.

وعليه فلا حاجة إلى اعتبار قصد الوجه^(١).

الثالث: أصالة الاشتغال.

بتقريب: أنّ هناك من القيود الشرعيّة ما يُحتَمَل دخله في الغرض الذي لاحظه المولى، غير أنّه ممّا لا يمكن له أخذه في متعلّق الأمر؛ لأنّه من العناوين المترتبة على نفس الأمر، فأخذه فيه لازمه تقدم ما هو متأخّر وهو غير معقول، ومن جملة هذه القيود: (قصد الوجه)^(٢).

(١) وبيان آخر للجواب طبقاً لتقريب الإشكال بالنحو المذكور في التذييل السابق، يُقال: إنّ حسن العمل العبادي لا يتوقّف على جعل عنوانه الخاصّ - كالوجوب أو الندب - داعياً للعمل، بحيث يكون من القسم الثالث من أقسام العناوين القصدية، لأنّه من الممكن أن يتعنون بعنوان حسن بالقسمين الآخرين من أقسام العناوين القصدية، ك(الصدق) مثلاً - الذي هو من مصاديق القسم الأول - فإنّه حسن حسناً فاعلياً من غير حاجة إلى قصد عنوانه، وكذلك (الإطاعة) التي هي من مصاديق القسم الثاني، حيث تستزج من الإتيان بالعمل بداعي الأمر، فتكون حسنة حسناً فاعلياً من غير حاجة إلى قصد عنوانها أيضاً. والعبادات الاحتمالية في موارد الاحتياط من هذا القبيل، فإنّها حين يوتى بها بقصد الأمر الاحتمالي تتعنون بعنوان (الإطاعة) فيما لو كانت مطابقة للواقع، وهو من العناوين الحسنة، وأمّا لو لم تكن مطابقة للواقع فإنّها تتعنون بعنوان (الإتيان)، وهو من العناوين الحسنة أيضاً.

وبذلك يظهر عدم لزوم قصد الوجه في تعنون العمل العبادي بالحسّن، وصحّة التقرب بالعمل العبادي من غير قصد الوجه وجعله داعياً للعمل.

(٢) وبياناً ما أوما إليه سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) يتوقّف على الإحاطة بأربع مقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ العناوين المأخوذة في متعلّقات التكليف - كالصلاة والغسل وغيرهما - أو في موضوعاتها - وهي: كلّ ما له دخل في فعلية الحكم، ويسمّى بالشرائط، كالوقت والبلوغ بالنسبة للصلاة، وهما مع وجود الماء بالنسبة للغسل - لها انقسامات «

وحيثُ فلو شككنا في اعتبار هذا القيد، فلا يمكن نفي اعتباره بإطلاق الأمر، لعدم إمكان أخذه فيه كما تقدّم^(١).

» أوليّة وثانويّة .

ونعني بالانقسامات الأوليّة: كل انقسام لها باعتبار نفسها، مع قطع النظر عن وجود التكليف، ككون الصلاة مع الطهارة وعدمها، وكون الماء حلوّاً أو مرّاً.

ونعني بالانقسامات الثانويّة: كل انقسام لها باعتبار تعلق التكليف بها، بحيث لا معنى للانقسام مع قطع النظر عنه، كتقسيم المكلف - وهو موضوع الحكم - إلى عالم بالتكليف وجاهل به، وتقسيم الصلاة إلى صلاة مع قصد القربة وصلاة بغير قصد القربة.

ومما ذكرناه اتضح أنّ الوجه في تسمية الانقسامات الأولى بـ (الأوليّة) والثانية بـ (الثانويّة): أنّ تلك تلحق العناوين في ذاتها، ومع قطع النظر عن تعلق أي شيء بها، بينما هذه لا تلحقها في ذاتها، وإنما تلحقها بعد فرض تعلق الأمر بها، وثبوت الوجوب واقعاً.

المقدّمة الثانية: إنّ (قصد الوجه) من جملة القيود الثانويّة؛ إذ أنّ الوجه - كما تقدّم - هو عبارة عن الوجوب أو الاستحباب، ومن الواضح أنّ الصلاة - مثلاً - لا يصحّ تقسيمها إلى صلاة مع قصد الوجه وصلاة بدونه، إلا بعد تعلق الوجوب أو الاستحباب بها.

المقدّمة الثالثة: إنّ رتبة الموضوع (المتعلق) بجميع أجزائه وقيوده - مقدّمة على رتبة الحكم، ولذا اشتهر بينهم: أنّ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته.

المقدّمة الرابعة: إنّ من الممكن أخذ الانقسامات الأوليّة في متعلق التكليف شرطاً أو شرطاً، دون الانقسامات الثانويّة، والوجه في ذلك: أنّ الانقسامات الثانويّة متأخرة عن الأمر - كما اتضح من خلال المقدّمة الأولى - ومتعلق الأمر متقدم رتبة عليه - كما اتضح من المقدّمة الثالثة - فلو تمّ أخذ الانقسامات الثانويّة في متعلق الأمر، للزم تقدّم المتأخّر (الانقسامات الثانويّة)، وتأخّر المتقدّم (الأمر)، وهو محال؛ لكونه خُلُفًا أو دوراً.

والنتيجة: بما أنّ (قصد الوجه) من جملة القيود التي تدرج ضمن الانقسامات الثانويّة - كما اتضح من المقدّمة الثانية - فإنه يستحيل أخذه في متعلق التكليف؛ إذ لازم أخذه تقدّم المتأخّر طبعاً، وهو محال.

(١) والوجه في استحالة نفي اعتبار القيد المشكوك بالإطلاق يتوقّف على بيان مقدّمتين: «

وكذلك لا يمكن نفي اعتباره بالأصل العملي؛ إذ مع العلم بالتكليف، والشك في تحقق الامتثال، يكون مورداً لأصالة الاشتغال، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من قصد الوجه، لاحتمال دخله في تحقق الغرض^(١).

» **المقدمة الأولى:** إن مما اتفقت عليه كلمة الأصوليين أن التقابل بين الإطلاق والتقييد - في مقام الإثبات - من قبيل تقابل الملكة والعدم، ضرورة أن الإطلاق اللفظي إنما يتحقق بعدم تقييد المتكلم للطبيعة مع تمكنه من التقييد، أو فقل: بعدم التقييد فيما من شأنه التقييد، وأما في صورة عدم تمكنه منه - كما لو كان في مقام التقييد مثلاً - فإنه لا ينعقد إطلاق لكلامه؛ إذ لعله يريد المقيد ولكن الفرض عدم تمكنه من بيانه، ومما ذكرناه ظهر أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من سنخ تقابل العدم والملكة، فالملكة هي التقييد، والإطلاق هو عدمها.

المقدمة الثانية: إنه متى ما استحال التقييد استحال الإطلاق؛ إذ الملكة إذا استحالت استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق، كما هو واضح، وبما أن التقييد ملكة والإطلاق عدمها، فعند استحالة تقييد المأمور به بقصد الوجه - كما أتضح من التذييل السابق - يستحيل الإطلاق بالضرورة، بمعنى عدم إمكان استكشاف الإطلاق من لسان الدليل عند عدم تقييده.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين يقال: إنه متى ما شك في اعتبار قيد من القيود الثانوية - كقصد الوجه أو الأمر - في المأمور به، لم يمكن نفيه من خلال الإطلاق اللفظي؛ إذ الفرض أنه مما يستحيل التقييد به، وبما أن التقييد ملكة والإطلاق عدمها، وإذا استحالت الملكة استحال عدمها، فإن الإطلاق يستحيل أيضاً بالمعنى المتقدم، وبالتالي يمتنع نفي القيد المشكوك اعتباره من خلال التمسك به؛ لعدم انعقاده، كما أتضح.

(١) وبيان آخر: إننا في المقام نحرز ثبوت التكليف، وإنما نشك في سقوطه بعد ثبوته عند عدم الإتيان به مع القيد المشكوك، ومن المقرر أصولياً أن الأصل الجاري في موارد الشك في سقوط التكليف هو أصل الاشتغال؛ إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمأمور به مع « القيد المشكوك حتى يحصل العلم بفرغ الذمة من التكليف، وهذا هو معنى القاعدة

المشهورة القائلة: (إنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) أو البراءة اليقينية .
 وبما أنَّ قيد (قصد الوجه) ممَّا يُشكُّ في سقوط التكليف - المعلوم ثبوته - بدونه ، فإنَّه لا يمكن نفي اعتباره بأحد الأصول النافية ، بل يتعيَّن الإتيان به بمقتضى أصالة الاشتغال .
 وقد فصل المحقِّق الآخوند رحمته - في تقرير الإشكال - بين البرائتين ، فذكر لكلِّ واحدةٍ منهما وجهاً للمنع من جريانها ، وأنَّ المرجعية لأصالة الاشتغال ، حتَّى وإن بُني على جريانها في موارد دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين ، وحاصل ما أفاده بالنسبة للبراءة العقلية : أنَّ عدم جريانها في المقام - مع جريانها هناك - هو أنَّ الشكَّ عند دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر شكُّ في نفس التكليف ، فإذا تردَّدت الصلاة الواجبة - مثلاً - بين المشتملة على جلسة الاستراحة وفاقدها ، فإنَّ مرجع هذا الشكِّ إلى الشكِّ في أصل التكليف بجلسة الاستراحة وعدمه ، وهذا بخلاف المقام ، فإنه لا شكَّ في أصل التكليف ، سواء كان قصد الوجه دخيلاً أم لم يكن ، بل الشكُّ إنَّما يكون في سقوط التكليف لأجل حصول الغرض بمجرد الفعل من غير قصد الوجه ، وعدم سقوطه لعدم حصوله ، ومن المعلوم أنَّ الشكَّ في السقوط مورد لقاعدة الاشتغال .

وأما ما أفاده بالنسبة لعدم جريان البراءة الشرعية ، فحاصله : أنَّ دخل الجزء أو الشرط في حصول الغرض في سائر موارد الأقلِّ والأكثر ، وإن كان واقعياً غير قابل للوضع والرفع ، إلاَّ أنَّ دخله في المأمور به شرعي وقابل للرفع والوضع ، وعليه فمن خلال دليل الرفع يستكشف أنه ليس هناك أمر فعليّ بالمشكوك فيه ، بحيث يجب الخروج عن عهده عقلاً .
 وهذا بخلاف المقام ، فإنَّ قصد الوجه على فرض دخله ، كما أنَّ دخله في حصول الغرض ليس شرعياً قابلاً للرفع ، كذلك لا يكون دخله في المأمور به شرعياً ، بمعنى أنه ليس للشارع وضعه ، فليس له رفعه ، فهو غير قابل لتعلُّق الرفع الشرعي به .
 وعلى ذلك ، فيما أنه يُشكُّ في سقوط الأمر للشكِّ في سقوط الغرض لوجيء بالفعل بغير قصد الوجه ، ولا تجري البراءة عنه ، فلا مناص من الرجوع إلى ما يستقلُّ به العقل من لزوم الخروج عن عهدة التكليف ، وليس هو إلاَّ أصالة الاشتغال . (كفاية الأصول) : ٧٥ و٧٦ .

مناقشة الدليل الثالث:

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنَّ قيد (قصد الوجه) كقيد (قصد الأمر) من الممكن أخذه في متعلق الأمر، وبالتالي فعند عدم اعتبار الشارع له نستكشف من لسان الدليل وإطلاق الخطاب عدم كونه دخیلاً في المأمور به^(١).

(١) لا يخفى أن استحالة أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر قد ذُكرت له - في مفصلات الأصول - وجوه عديدة، أحدها ما تقدّم بسط الكلام حوله في بعض التذييلات السالفة، وهو لزوم تقدّم المتأخر وتأخر المتقدّم، المنتهي لمحذور الخُلف أو الدور، وبما أن هذا هو وجه الاستحالة الذي عرضناه فلا بد أن يكون الجواب - الدافع للإشكال - ناظراً له، ومحضاً ما ينبغي أن يقال في الجواب: إنه يتوقّف عيل استدكار مقدمتين، وهما:

المقدمة الأولى: إنَّ الحكم الشرعي يمرّ بمرحلتين: مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، والمرحلة الأولى هي مرحلة جعل الحكم وإنشائه، والمرحلة الثانية هي مرحلة الفعلية، والتي يصل إليها الحكم عند تحقّق موضوعه خارجاً.

المقدمة الثانية: لكلّ حكم متعلّق وموضوع - وهو متعلّق المتعلّق - والفرق بينهما - وإن كان قد يعبر عن الموضوع بالمتعلّق أحياناً - أن الموضوع هو ما أخذه المولى في مقام الجعل مقدّر الوجود، وعلّق فعلية الحكم على فعليته في الخارج، من غير أن تكون له داعوية أو زاجرية تجاهه، بخلاف المتعلّق فإنه ما تكون للحكم داعوية أو زاجرية تجاهه بعد تحقّق موضوعه وفعليته، ويمكن التمثيل لذلك بوجوب الحجّ على المستطيع، فالوجوب هو الحكم، والحجّ هو متعلّقه، والمستطيع - أو الاستطاعة - هي متعلّق المتعلّق (الموضوع)؛ ولذا فإنّ هذا الوجوب لا يدعو لتحقيق الاستطاعة، ولكنها إذا تحققت وصارت فعلية صار الحكم فعلياً تبعاً لها، وحينئذٍ تكون له داعوية ومحركة لتحقيق الحجّ الذي هو (المتعلّق).

إذا عرفت ذلك، فإنّ المولى في مقام الجعل عندما يريد تشريع حكم من الأحكام - كوجوب الحجّ على المستطيع - فإنه لا بد أن يأخذ المتعلّق والموضوع مفروضي «

» الوجود ، ثم يجعل الحكم معلقاً عليهما ؛ لأنَّ الحكم تعلقى الوجود ، فلا يمكن أن يتحقَّق - ولو جعلاً - إلا مع تحقُّق متعلِّقه ، وبما أنَّ متعلِّقه له متعلِّق أيضاً ، فإنَّه هو الآخر لا يمكن تحقُّقه - ولو تصوُّراً - إلا مع تحقُّق متعلِّقه أيضاً .

ومن الواضح جدًّا أنَّ وجود الموضوع والمتعلِّق الذي يتوقَّف عليه وجود الحكم ليس هو الوجود الخارجي ، وإلا للزم أولاً عدم عصيان أحدٍ من المكلفين ؛ لأنَّه لا وجوب مع عدم تحقُّق الموضوع في الخارج .

وثانياً لغويَّة الجعل ؛ إذ الغرض منه ليس إلا الداعويَّة للإيجاد ، فإذا كان المتعلِّق موجوداً كانت الداعويَّة للإيجاد لاغية .

وعلى ذلك فالذي يتوقَّف عليه الجعل هو الوجود التصوُّري الذهني المقدَّر ، فإنَّه بعد أخذه في مقام الجعل مفروض الوجود يسعى المكلف لتحقيقه في الخارج عند تحقُّق متعلِّقه ، الذي هو متعلِّق المتعلِّق .

وهذا الذي عرضناه يعني أنَّ الحكم في مرحلة الجعل يتوقَّف على تصوُّر المتعلِّق والموضوع ، بينما في مرحلة المجعول يتوقَّف على تحقُّق الموضوع خارجاً ليس إلا ، وبعد تحقُّقه تكون للحكم داعويَّة أو زاجريَّة تجاه متعلِّقه .

وبعد هاتين المقدمتين يقال : إنَّ قصد الوجه الذي يتوقَّف على وجود الأمر ، هو قصد الوجه بوجوده الخارجي ، بدهة أنَّ المكلف لا يمكنه قصد الشيء غير موجود ، وأما قصد الوجه المأخوذ في متعلِّق الأمر - والذي يلزم تقدُّمه على الأمر - هو قصد الوجه بوجوده التصوُّري ، وبذلك ظهر أنَّ قصد الوجه متقدِّم بوجوده التصوُّري على الأمر ، ومتأخَّر عنه بوجوده الخارجي ، لا أنَّه بوجود واحد - تصوُّرياً كان أو خارجياً - يُفرض متقدِّماً ومتأخَّراً بالنسبة لشيء واحد .

وبما ذكرناه ظهر اندفاع الإشكال ، غير أنَّ بعض الأصوليين قد خلط بين الموضوع والمتعلِّق ، فتصوَّر أنَّ المتعلِّق الذي أخذ فيه قصد الوجه هو نفسه الموضوع ، وبما أنَّ قصد الوجه خارجاً يتوقَّف على سبق وجود الأمر ، وفي الوقت نفسه بما أنَّ الأمر لا يوجد إلا بعد تحقُّق موضوعه في الخارج - الذي أحد قيوده أو أجزائه قصد الوجه - فيلزم أن «

ثانياً: لو سلّمنا جدلاً بنظرية المحقق الآخوند عليه السلام في عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر^(١)، فلنا أن نتخلص من الإشكال بنحو آخر، وهو عبارة عن التمسك بالإطلاق المقامي.

وهو ممّا يتوقّف على تمامية مقدمات:

المقدّمة الأولى: التسليم بعدم إمكان أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر الأوّل، لما ذكرناه سابقاً أو لغيره من الوجوه، ممّا يمنع من انعقاد الإطلاق اللفظي أو الخطابي، وبالتالي فلا يمكن الاستفادة منه في نفي اعتبار القيود المشكوكة.

المقدّمة الثانية: إمكان أخذ قصد الوجه بالأمر الثاني في متعلق الأمر الأوّل، وذلك بأن يتعلّق الأمر الأوّل بذات الفعل، ويتعلّق الأمر الثاني بالإتيان به بداعي فعله^(٢).

» يكون قصد الوجه بوجوده الخارجي متقدّماً ومتأخراً عن الأمر في آنٍ واحد.

ولكنّ ما أوضحناه كفيل لدفع هذا الخلط المتوهم.

(١) قال المحقق الآخوند عليه السلام في (كفاية الأصول): ٧٢: «إنّ التقرب المعتبر في التعبدية، إن كان بمعنى قصد الامتنال والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شرطاً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها».

وممّا يجدر ذكره: أنّ بقية كلمات المحقق الآخوند عليه السلام تشتمل على نكاتٍ أخرى قد بنى عليها استحالة أخذ قصد الأمر - وما شاكله، كقصد الوجه - في متعلق الأمر الأوّل، فلتلاحظ.

(٢) وتحليل ما أفاده سيدي الأستاذ (دام ظلّه): أنّ الجعل الشرعي ربّما يكون تاماً، ويكون «

المقدّمة الثالثة: إمكان أخذ قصد الوجه في متعلّق الأمر الأوّل من خلال الإخبار عن دخله في غرضه بجملة خبريّة بعد أن يأمر به أولاً، كأن يقول: (صلّ) ثمّ يقول مخبراً: إنّ غرضي لا يحصل من الأمر المتعلّق بها إلاّ بإتيانها بقصد الوجه.

المقدّمة الرابعة: إنّ القيود التي يمتنع أخذها في متعلّق الأمر الأوّل على نحوين:

النحو الأوّل: القيود التي لا يغفل عنها العامّة، كقصد القرية مثلاً.

النحو الثاني: القيود التي يغفل عنها العامّة، كقصد الوجه والتمييز.

والفرق بينهما: أنّ النحو الثاني من القيود يلزم على المولى بيانه، وإلّا كان

» ما تعلّق به وافيّاً بالغرض، فلا محالة يكون الإتيان به مجزياً عقلاً، وربّما لا يكون كذلك - من جهة عدم تمكّن المولى من الأمر بجميع ما يفى بغرضه بأمر واحد - فلا محالة يحتاج المولى حينئذٍ لمتّم للجعل، وهذا نظير ما يُطرح في مسألة الواجب المعلّق بناءً على القول بعدم معقوليّته، كما في الغسل للجنابة قبل الفجر، فيما إذا وجب صوم الغد، فإنّه إذا كان الغرض مترتباً على الصوم المقيّد بالطهارة، واستحال أن يأمر المولى بهما معاً بأمر واحد جامع بين ما قبل الفجر وما بعد الفجر، لعدم معقوليّة الواجب المعلّق، فلا مناص له من استيفاء غرضه بأمرين: أحدهما بالصوم بعد الفجر، والآخر بالغسل قبله، حيث يكون الأمران ناشئين عن غرض واحد، فهما في حكم أمر واحد، وإطاعتهما - كعصيانهما - واحدة.

والمقام - على فرض عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر الأوّل - من هذا القبيل؛ إذ لو كان الغرض مترتباً على الصلاة بقصد الوجه، وكان المفروض أنّه لا يمكن استيفاءه من خلال أمر واحد، فلا بدّ له حينئذٍ من أن يأمر بأمرين: أمر متعلّق بذات الصلاة، والآخر متعلّق بإتيانها بقصد الوجه.

مخلاً بغيره، بينما النحو الأول تارة يكون ممّا يحكم العقل بلزوم الإتيان به ولو من باب الاحتياط، وأخرى لا يكون كذلك، والأول لا يلزم على المولى بيانه؛ لإمكان اتكاله على حكم العقل بلزوم الإتيان به، بخلاف الثاني، فإنّ العقل يقضي في مورد بقبح العقاب بلا بيان، وحينئذٍ يلزم على المولى بيانه إن كان دخيلاً في تحقيق غرضه.

وعلى ضوء هذه المقدمات الأربع يُقال:

■ إنه بعد استحالة أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر بالأمر الأول.

■ وإمكان أخذه بالأمر الثاني.

■ أو الإخبار عن دخله في غرضه.

■ وبعد كونه من القيود المحتملة التي يغفل عنها عامّة الناس بحسب العادة.

فإنّ عدم بيان الشارع المقدّس حينئذٍ لدخله في غرضه، ولو من خلال الأمر الثاني أو الإخبار عنه، يكون دليلاً على عدم الدخول، بمقتضى الإطلاق المقامي؛ إذ لو كان دخيلاً في غرض المشرّع، ومع ذلك لم يبين دخله مع تمكّنه منه، يكون قد أخلّ بغيره، والحكيم منزّه عن الإخلال بأغراضه، فيستكشف - من عدم بيان الشارع لدخول ذلك القيد المشكوك في غرضه - عدم دخله، وهذه هي حقيقة الإطلاق المقامي.

فتحصّل: أنّ كلّ قيد من القيود الشرعيّة - ومنها قيد قصد الوجه -

إذا احتملت له دخالة في غرض المولى، ولكنّ المولى لم يبين دخالته مع قدرته على البيان، نستطيع أن ننفي اعتباره من خلال الإطلاق المقامي بالبيان المتقدّم.

ولو انتهى المطاف إلى التمسك بالأصل العملي؛ لعدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي الخطابي أو الإطلاق المقامي، فإن الأصل الجاري في المقام هو أصل البراءة - وليس أصالة الاشتغال - وهو يقتضي أيضاً عدم اعتبار قصد الوجه^(١).

(١) ويمكن أن يُجاب عما عرضناه - في بعض التذييلات السابقة - توجيهها للمنع من جريان

أصالة البراءة: بأن الأغراض المترتبة على الواجبات على قسمين:

القسم الأول: ما يفهمه العرف والعامّة، ويكون محصّله أيضاً معلوماً عندهم، بمعنى أنّ له قدراً متيقناً ثابتاً عندهم، كالقتل والطهارة، وفي هذا القسم يصحّ التكليف بالغرض، وإذا شكّ في المحصّل لزم الإتيان بما يقطع معه بحصول الغرض.

القسم الثاني: ما لا يفهمه العرف ولا يعرفون محصّله، وفي مثل هذا لا يصحّ التكليف به، بل وظيفة المولى حينئذٍ الأمر بما يحصّله، ووظيفة المكلف الإتيان بالمأمور به على طبق ما أمر به المولى.

وأكثر الواجبات الشرعية من هذا القبيل، وعلى هذا فلو أتى المكلف بالمأمور به بتمامه، ومع ذلك شكّ في حصول الغرض، فإنّه لا مورد لقاعدة الاشتغال؛ إذ أنّ تطبيق ما يفى بالغرض على ما أمر به إنّما هي وظيفة المولى، ولا يجب على العبد سوى الإتيان بالمأمور به.

فإن قيل: إنّ ما يشكّ في دخله في الغرض إن كان ممّا يمكن أخذه في المتعلّق يتمّ ما ذكر؛ إذ يصحّ الرجوع معه إلى قبح العقاب بلا بيان، وأمّا إذا كان ممّا لا يمكن أخذه فيه، فكقصد الوجه على الفرض، فبما أنّ المولى لا يتمكّن من بيانه لو كان دخيلاً في حصول الغرض، فإنّه لا مورد للرجوع إلى تلك القاعدة العقلية.

قلنا: إنّ المراد من (البيان) - الذي يكون عدمه موضوعاً لذلك الحكم العقلي - ليس هو الأمر، وإنّما المراد به الوصول، وإيصال المولى تارة يكون بأمره، وأخرى بجعل وجوب الاحتياط، وثالثة بالإخبار، فإنّه أيضاً نحو من أنحاء الإيصال، وبه يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان.

«

والنتيجة: فقد ظهر أنّ الأدلّة الثلاثة - التي استدلّ بها على اعتبار قصد الوجه - بتامها غير نقيّة عن الإشكال، فلم يبقَ وجهٌ لاعتبار قصد الوجه.

» وفي المقام وإن كان لا يمكن الإيصال بالأمر، إلا أنه من الممكن للمولى أن يخبر عن دخله في حصول الغرض، فإن لم يخبر كانت المرجعيّة لأصالة البراءة من غير شكّ.

الدليل الثالث: اشتراط قصد التمييز.

ويُعبّر عنه أيضاً بقصد (التعيين)، والمراد منه هو: قصد العنوان المأمور به؛ وذلك فيما لو كان الواجب من العناوين القصدية التي يتوقف انطباقها على معنوياتها على قصد العنوان، بسبب كون صورة العمل الخارجي للعنوان المأمور به مشتركة مع عناوين أخرى، ولا يمكن تمييز أحدها عن الآخر إلا بالقصد، ممّا يوجب أن يكون للقصد والتمييز دخل في وجود هذه العناوين وتحققها في الخارج.

وأمثلة ذلك في عالم التشريع كثيرة ومتعدّدة، فمنها: صلاة الظهر والعصر، فإنّهما عنوانان مختلفان، مع اشتراكهما بحسب الصورة، وبالتالي فإنّ تحقق كلّ منهما في عالم الخارج يتوقف على قصد عنوانه^(١).

(١) لا يخفى أنّ قصد التمييز (أو التعيين) يُراد به في كلمات الأصوليين والفقهاء أكثر من معنى، فقد يُطلق ويراد به ما ذكر أعلاه، وقد يُطلق ويُراد به: قصد جزئية ما يكون جزءاً للمركّب، وقصد شرطية ما يكون شرطاً له، وهذا ما يتوقف على الإحاطة بالأجزاء والشرائط في مرحلة مسبقة، وقد يُطلق ويُراد به غير ذلك.

وتحقيق القول حول اعتباره وعدم اعتباره يتوقف على تحديد المقصود منه، وهو يستلزم المرور بمقدمات:

المقدمة الأولى: إنّ العناوين على قسمين:

الأول: العناوين القصدية، وهي: التي يتوقف تحققها على القصد والإرادة، كعنوان (البيع) الذي لا يتحقق إلا مع قصد المتبائعين.

الثاني: العناوين القهرية الانطباقية، وهي: التي تنطبق على معنوياتها قهراً، «

» كعنوان (الأداء) الذي يصدق على الفعل المأتي به في وقته ، وإن لم يُقصد هذا العنوان .

المقدمة الثانية: إنَّ الفاعل المختار هو مَنْ له القدرة على الإيجاد والإمساك على حدِّ سواء ، وترجيحه لأحدهما على الآخر يحتاج لانضمام أمرٍ من الخارج إلى الذات ، وهذا الأمر الخارج عن الذات يُعبّر عنه بمبادئ الاختيار ، والتي منها : تصوّر العمل ، والتصديق بفائدته ، والشوق إلى تحقّقه .

المقدمة الثالثة: إنَّ من المقرّرات في علم المعقول أنّ المُبهم - من حيث الإبهام - لا وجودَ له ولا تحقّق ، لا في وعاء الذهن ولا وفي وعاء الخارج .

المقدمة الرابعة: إنَّ قصد العناوين المعيّنة يمكن تصوّره على أربعة أنحاء :

الأوّل: القصد الالتفاتي التفصيلي ، كمن يعلم بوجوب صلاة الجمعة ، ويقصدها بعينها .

الثاني: القصد الالتفاتي الإجمالي ، كمن يعلم بوجوب إمّا الظهر أو الجمعة ، فيأتي بتلك تارة وبهذه أخرى .

الثالث: القصد بالعنوان المشير إلى المأمور به ، كمن يعلم بفوت فريضةٍ يوميّةٍ لا يعلمها تحديداً ؛ فإنّه يستطيع الإتيان بالصلوات الخمس قاصداً قضاء الفريضة الفائتة ، فيكون عنوان الفريضة عنواناً مشيراً للمأمور به .

الرابع: القصد الارتكازي ، كمن يصلّي في كلّ يوم وليلة خمس صلوات ، ويقدم بحسب ارتكازه الظهر على العصر ، والمغرب على العشاء ، فإنّه يقصد كلّ واحدة منها ارتكازاً .

وعلى ضوء هذه المقدمات الأربع يُقال : إنَّ العبادات من ناحيةٍ من الأفعال الاختيارية ، ومن ناحيةٍ أخرى من قبيل العناوين القصدية ، وكلتا الناحيتين تقتضيان لزوم تعيين العمل العبادي وتمييزه ؛ إذ بما هو عمل اختياري لا يمكن أن يتحقّق إلا بتصوّر العمل وقصده ، كما أنّه بما هو من العناوين القصدية لا يمكن تحقّقه إلا بإرادته وقصده المقتضي لتعيينه وتمييزه ؛ إذ المبهم لا وجود له - لا خارجاً ولا ذهنياً - ليتسنى تعلق القصد والإرادة به ، وبما أنّ القصد - المقتضي للتعيين - يمكن أن يتحقّق بأيّ واحدٍ من الأنحاء الأربعة ، فمع «

وفي المقام: بما أن الامتثال الإجمالي حال التمكن من الامتثال التفصيلي، لا يجتمع مع التحفظ على قصد التمييز والتعيين، فلازم ذلك هو: القول بعدم جواز الامتثال الإجمالي تحفظاً على القصد المذكور.

دليل اعتباره والمناقشة فيه:

وقد استدللّ لاعتبار قصد التمييز بعين ما استدللّ به لسابقه من الأدلة الثلاثة، وبما أن واحداً منها لم يكن نقيّاً عن الإشكال، فلا يبقى دليل على اعتباره هو الآخر، وبالتالي فهو غير صالح لمنع عن الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي.

» تحقّقه بأيّها يتحقّق المأمور به بما هو عمل اختياري وعنوانٌ قصدي، وإلا لم يتحقّق. فإن كان المقصود من مصطلح (قصد التمييز) هو هذا المعنى، فهو ممّا لاشكّ في اعتباره، غير أنه - كما أتضح - لا يتنافى مع الامتثال الإجمالي، وإن كان المقصود به غير ذلك، فالأدلة قاصرة عن إثباته.

الدليل الرابع: محذور اللعب والعبثية بأمر المولى .

وقد أشار إلى هذا المحذور الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله بقوله: «من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات، في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة - مع التمكن من صلاة واحدة - يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى. والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل»^(١).

وأجاب المحقق الآخوند رحمته الله عن هذا المحذور بجوابين، نعقهما بجواب ثالث: الجواب الأوّل: إنّ اشتغال التكرار في الامتنال الإجمالي على الغرض العقلائي مصحّح للامتنال، وإنّ عدّ من اللعب عرفاً^(٢).

ويستفاد هذا الجواب أيضاً من كلمات السيّد اليزدي رحمته الله في بعض فروع (العروة)، حيث يقول: «إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر، لا يجوز أن يصلّي فيهما بالتكرار، بل يصلّي فيه. نعم لو كان له غرض عقلائي

(١) فرائد الأصول: ٢: ٤٠٩. وقد استفاد الشيخ الأعظم هذا الإشكال من شيخه صاحب الجواهر رحمته الله، كما نقل ذلك الشيخ البارفروشي رحمته الله صاحب الشرح الكبير على الرسائل، حيث قال - الصفحة ٤٩ -: «وحكى بعض تلامذة المصنّف عنه رحمته الله أنّه قال: سمعت عن صاحب جواهر الكلام في الدرس: إن المكرّر لا يصدق عليه عنوان المطيع، بل هو لاغ».

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٤.

في عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيها مكرراً»^(١).

ويلاحظ عليه: أن مجرد الاشتغال على الغرض العقلائي لا يجدي في دفع الإشكال؛ إذ مع التسليم بصدق عنوان اللعب عرفاً على المأثري به، فقصد القربة المعتبر في العبادة والامتثال لا يمكن أن يتحقق، إذ الطاعة واللعب لا يمكن اجتماعهما، فلا يمكن التقرب بما لا يصح التقرب به.

الجواب الثاني: إن اللعب إنما هو في كيفية إحراز الامتثال، وأما الامتثال نفسه فلا لعب فيه؛ وذلك لأن الأعمال العبادية التي يكررها المكلف من باب الامتثال الإجمالي وإن صدق على أكثرها عنوان اللعب، إلا أن ما هو مصداق للواجب منها لا ينطبق عليه عنوان اللعب، بل ينطبق عليه عنوان الامتثال، وضمُّ الفعل الذي يُعدُّ بنظر العرف لعباً إلى الفعل المحقق للواجب، لا ينافي كونه محققاً للامتثال^(٢).

وهذا الجواب منه ﷺ صحيح وتام، ودافع للإشكال المذكور^(٣).

(١) العروة الوثقى: ١: ٢٠٤، فصل: الصلاة في النجس، المسألة ٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٤، وأيضاً: درر الفوائد للمحقق الآخوند: ٥٢.

(٣) لا يخفى أن هذا الوجه إنما يتم بناءً على تصوّر التفكيك بين كيفية الامتثال وأصل الامتثال، وأنهما مجرد أمرين متقارنين، وأما بناءً على اتّحادهما وجوداً فإن أصل الامتثال سيتعنون بعنوان (اللعب) المانع من التقرب، ومعه يكون الفعل محكوماً بالبطلان.

ولعل الأولى أن يُمنع الإشكال من أساسه، فيقال: إن مطلق التكرار لا يعدّ لعباً عرفاً، إلا أن يبلغ من الكثرة حدّاً مبالغاً فيه جدّاً، ولذا لو طلب المولى الإتيان له بإناء الماء، وشكّ العبد في أن مراد المولى هو الإناء الأول أم الثاني فجاءه بهما معاً - قاصداً مثلاً أن يريح المولى من مشقة السؤال والجواب - مع أنه كان بإمكانه أن يستوضح ذلك منه، لم يتردد العرف في تحسين عمله وعده ممتثلاً. ممّا يؤكد على أن هذا الإشكال أخص من المدعى.

الجواب الثالث: لا إشكال في أنّ الإتيان بالعمل العبادي مع عدم احتمال الأمر يكشف عن عدم وجود داعٍ إلهي للمكلف، فيكون من مصاديق اللعب والعبثية، بل قد يكون من مصاديق التشريع المحرّم.

ولكنّ أداء العمل العبادي مع احتمال الأمر يصدق عليه عنوان (الانقياد)، فيكون الداعي إليه داعياً إلهياً، حتّى وإن تكرر العمل عشرات المرّات، فلا ينطبق عليه الاستهزاء واللعب.

فالمدار إذن في تصحيح العمل العبادي ودفع محذور اللغو على وجود الداعي الإلهي المجرد عن شائبة التشريك إلّا في بعض صورته. وتفصيل ذلك:

■ أنّ الداعي تارة يكون داعياً إلهياً محضاً.

وهذا لا إشكال في كونه مقرباً ومصحّحاً للعمل.

■ وأخرى لا يكون إلهياً.

وهذا لا إشكال أيضاً في كونه موجباً لعدم قربة العمل، وبطلانه.

■ وثالثة: يكون الداعي بنحو التشريك، بحيث يكون كلّ من الداعيين جزء سبب في تحقّق العمل في وعاء الخارج، كالوضوء بداعي الصلاة، وبداعي التبريد أيضاً.

وممّا لا إشكال فيه أنّ مثل هذا التشريك مبطل للعمل.

■ ورابعة: يكون هناك داعٍ أصلي، وآخر بالعرض، وهذه الصورة على نحوين: فتارة يكون الداعي بالأصالة هو الداعي الإلهي، وداعوية غيره بالعرض، وتارة يكون الداعي بالأصالة هو الداعي غير الإلهي، وداعوية الداعي الإلهي بالعرض، كمن كان داعيه بالأصالة للوضوء هو التبريد على

جسده في شدة الحرّ، وكان داعيه بالعرض هو أداء الصلاة .
ولا يخفى أنّ هذا النحو من التشريك مبطل للعمل ، بخلاف النحو الأوّل فإنّه
لا يضرّ بكون الداعي إلهياً ومقرّباً .

فتحصّل لدينا من خلال التفصيل المذكور: أنّ العمل العبادي إذا كان منبعثاً
عن داعوية إلهية، فلا إشكال في مقربيته وصحته، ولا ينطبق عليه عنوان
العبثية واللعب حتّى وإن تكرر العمل من المكلف عشرات المرات^(١).

(١) وهناك جواب رابع دقيق أفاده شيخ المحققين الأصفهانى رحمته الله في حاشيته على الكفاية (نهاية
الدراية: ٣: ١١٢)، وإليك نصّه، قال: «لو كان هناك لعب ولغو لكان في كيفية تحيل اليقين
بإطاعة الأمر، وهو أجنبي عن اتّصاف الإطاعة بعنوان اللعب، بل هو عنوان تحصيل
اليقين، لا عنوان الفعل المتولّد منه اليقين بإطاعة الأمر، وتوضيحه: أنّ تحصيل اليقين
بإطاعة الأمر طريقين:

أحدهما: معرفة الواجب، وإتيان الواجب بعينه، فيحصل له اليقين بإطاعة الأمر
وإسقاطه.

ثانيهما: إتيان محتملات الواجب الواقعي، فإنه يوجب حصول اليقين بإطاعة الأمر
الواقعي وسقوطه.

فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة:

فتارة: يختاره لداعٍ محبوبٍ، وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلاً في مدّة مديدة.

وأخرى: يختاره لداعٍ عقلائي، وهو فيما إذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مؤنة من
إتيان المحتملات، فسهولة الطريق تدعوه إلى اختياره.

وثالثة: لا لذا ولا لذلك، بل لمجرد غرض نفساني، فتحصيل اليقين من أصله وإن كان
كما في سائر الموارد إلّا أنّ تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني، فيصدق
اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه، لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول
اليقين بالإطاعة.

ومنه تعرف أنّه كما لا لعب ولا عبث في الأمر، كذلك في كيفية إطاعته، وإنّما «

الدليل الخامس: النصوص الدالة على لزوم تحصيل العلم^(١).

وحاصل الاستدلال بها: أنّ هناك الكثير من النصوص القرآنيّة والروائيّة الدالة على ضرورة العلم والتفقه، ولزوم اقتران الأعمال العباديّة به، وهذا يعني أنّ المكلف ليس له أن يكتفي بالامتثال الإجمالي؛ لأنّه يتنافى مع وظيفة التفقه اللازمة، والتي تقتضي أن يكون الامتثال على طبقها امتثالاً تفصيلياً.

مناقشة الاستدلال:

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بجوابين:

﴿ اللعب في تحصيل اليقين ، حيث لا مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص ، فتدبره جيداً ، فإنّه دقيق جداً ﴾ .

(١) أحال السيّد الأستاذ (صان الله مهجته) في كتابيه: (زبدة الأصول): ٣: ٤٢٠ و (منهاج الفقاهة): ٥: ١٦١ لمراجعة النصوص الدالة على لزوم تحصيل العلم، إلى كتاب: أصول الكافي، الباب الأوّل (باب فرض العلم) من كتاب: فضل العلم. وقد اشتمل الباب المذكور على أحاديث عدّة يستفاد منها لزوم تحصيل العلم، منها: ما رواه المفضّل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه في دين الله، ولا تكونوا أعراباً، فإنّه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يترك له عملاً».

وبمضمون هذا الحديث توجد روايات كثيرة معتبرة الأسناد لم تُذكر في ذلك الباب، ولكنّها متناثرة في مجاميع الحديث، منها:

- معتبرة أبي حمزة الثمالي، عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «لا عبادة إلا بتفقه».
- وفي معتبرة الحلبي، عن الإمام الصادق، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا خير في عبادة لا فقه فيها».

الجواب الأوّل: إنّ النصوص الدالّة على لزوم تحصيل العلم والمعرفة ناظرة إلى خصوص الشبهات الحكميّة، دون الشبهات الموضوعيّة؛ إذ من المتفق عليه تقريباً عدم لزوم تحصيل العلم في الشبهات الموضوعيّة، وفيها تجري أصالة البراءة من غير فحص^(١)، فيكون الاستدلال بهذه النصوص أخصّ من المدّعى.

الجواب الثاني: إنّ الوجوب المستفاد من هذه النصوص هو الوجوب الغيري المقدّم^(٢)، بمعنى: الوجوب الذي يكون مقدّمة للعمل، وهذا يعني أنّ

(١) زبدة الأصول: ٣: ٤١٨.

(٢) قد يقع الخلط في المقام بين الوجوب المقدّم والوجوب الطريقي، والحال أنّهما سنخان مختلفان، وإن كانا يرجعان معاً للوجوب الغيري بناءً على وجوب المقدّمة وجوباً شرعياً، وحاصل ما يمكن أن يُقال في التفريق بينهما: إنّ الوجوب المقدّم ما يكون لأجل توقّف ذي المقدّمة على المقدّمة في الوجود الخارجي؛ ولذا يكون وجوبه مترشحاً عن وجوب الواجب.

وأما الوجوب الطريقي فهو: الوجوب الناشئ عن ملاك وجوب واجب آخر، وبداعي الحفاظ عليه، فيكون متمماً للجعل؛ لعدم تمكّن الأمر من استيفاء الملاك إلاّ بأمرين، ويمثّل له بوجوب تصديق العادل، ووجوب الاحتياط، فإنّهما واجبان بهدف التحفّظ على ملاكات الأحكام الواقعيّة.

وأضاف بعض أعلام الأصوليين عليه السلام قيّداً آخر للوجوب الطريقي، فأفاد: أنّ الواجب الذي يكون طريقاً لواجب آخر لا بدّ أن يتحدّ معه موضوعاً، فمثلاً: إنّ وجوب (صدّق العادل) وجوباً طريقيّاً؛ إذ أنّ موضوعه متحدّ مع موضوع الواجب في الواقع، فحين يكون الواجب الواقعي هو صلاة الجمعة - مثلاً - ويكون الواجب الطريقي هو تصديق العادل في إخباره بوجوبها، فإنّهما يتحدان موضوعاً؛ إذ أنّ تصديق العادل تصديقاً عملياً هو عين الإتيان بصلاة الجمعة، والكلام هو الكلام في موارد العمل بالاحتياط حرفاً بحرف.

العمل إذا كان متوقفاً على تحصيل العلم، فإنه يكون واجباً بالوجوب المقدمي، وإذا لم يكن متوقفاً عليه بحيث أمكن الإتيان بالعمل مع عدم تحصيله، فإنه حينئذٍ لا يكون واجباً، والمقام من هذا القبيل؛ إذ الفرض أن الممثل بالامتثال الإجمالي يحقق المأمور به الواقعي من غير أن يسبق ذلك بالتعلم.

وتؤيد هذا الاستظهار - إن لم تدلّ عليه - معتبرة مسعدة بن زياد، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟! وإن كان جاهلاً قال له: أفلا علمت حتى تعمل، فيخصمه، وذلك الحجّة البالغة»^(١).

» ولكن الحق أن هذا القيد - وهو لزوم اتّحاد الموضوع - ممّا لا دليل على اعتباره، فالمناط في طريقيّة الوجوب ليس إلا كونه لأجل حفظ غرض واجب آخر، سواء كان موضوع الواجبين متّحداً، كما في وجوب الاحتياط، أو كان الموضوع متعدداً، كما في وجوب التعلم - على مختار المحقّق النائيني رحمته الله - لوضوح أن تعلم حكم صلاة الجمعة ليس هو نفسه الإتيان بصلاة الجمعة.

(١) أمالي الشيخ المفيد رحمته الله: ٢٨٨. ويجدر الالتفات إلى أن هذه الرواية قد نقلت في المجاميع الفقهيّة والموسوعات الأصوليّة، ولكن بالنحو التالي: «يقال للجاهل: هلاً عملت، فإن قال: لم أعلم، يقال له: هلاً تعلمت، فتكون لله الحجّة البالغة» ولعل ذلك من جهة النقل بالمعنى روماً للاختصار.

كما ويجدر الالتفات أيضاً إلى أن الرواية لا مغمز في سندها؛ إذ يرويه الشيخ المفيد رحمته الله، عن أبو القاسم جعفر بن محمّد، عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن الإمام الصادق عليه السلام، وكلّ رواة هذه السلسلة ثقة أثبات.

الدليل السادس: سيرة المشرّعة.

وتقريبه: إنّ المتتبع لسيرة المشرّعة من القدماء حتّى المتأخّرين، يلحظ أنّ سيرتهم العمليّة قائمة على تجنّب الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي، فمثلاً: لو دار الأمر عندهم بين الصلاة في الثوب المعلوم الطهارة، أو الصلاة في الثوبين المشتبهين اللذين يعلم بطهارة أحدهما، لا شكّ في أنّ ما قامت عليهم سيرتهم هو: الصلاة في الثوب الطاهر، واجتناب الثوبين المشتبهين.

وقد أشار الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله إلى هذا الدليل في عدّة مواضع من فرائد أصوله، منها قوله: «ولذا يعدّ تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المشرّعة»^(١).

مناقشة الاستدلال:

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنّ الملاك في اعتبار سيرة المشرّعة هو: إحراز اتّصالها بزمن المعصوم عليه السلام، والسيرة التشريعيّة المدّعاة في هذه المسألة على فرض التسليم بتأميّة الصغرى لم يحرز امتدادها إلى زمن المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن الاستناد إليها في مقام الاستدلال.

المناقشة الثانية: إنّ السيرة التشريعيّة إنّما تتّصف بالحجّيّة، فيما لو لم تكن

(١) فرائد الأصول: ٢: ٤٠٩.

معلومة المدرك، وأمّا بعد الاطلاع على مدركها، فنحن وحجّية ذلك المدرك إيجاباً وسلباً.

والسيرة المدّعاة هنا - إن لم تكن معلومة المدرك - فإنّها محتملة المدرك قطعاً^(١)، ومن المحتمل جدّاً أن يكون مدركها هو: اختيار الأسهل، بمعنى أنّ المتشرّعة إنّما قامت سيرتهم على ترك الامتثال الإجمالي في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي، لأنّ هذا الأخير أكثر راحة وسهولة بالنسبة لهم، وليس لعدم جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي، فتنبّه.

(١) وبعبارة أخرى: إنّ سيرة المتشرّعة هي الإجماع العملي في مقابل الإجماع القولوي، وكما أنّ الإجماع القولوي لا يكون حجّة فيما لو كان محتمل المدرك؛ لعدم كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام حينئذٍ، كذلك الإجماع العملي أيضاً لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ما دام له مدرك محتمل.

الدليل السابع: الطولية في مراتب الامتثال.

وهذا الدليل طرحه وعمّقه المحقق النائيني رحمته الله، وتقريب الاستدلال به يتوقف على بيان بعض المقدمات:

المقدمة الأولى:

إنّ صدور أي عمل من أي إنسان يتوقف على تصوّر العمل أولاً، والتصديق بفائدته ثانياً، وهي عبارة عن: الداعي للإنسان تجاه العمل، وكذلك يتوقف على إرادة الإنسان واختياره ثالثاً، ومن ثمّ يتحقّق الفعل منه في وعاء الخارج.

والداعي للعمل تارة يكون داعياً شخصياً عقلائياً، كالتجارة مثلاً فإنّها من الدواعي العقلانية المحبوبة للنفس.

وتارة: يتجرّد العمل عن الدواعي الشخصية، ويكون الداعي المحرّك نحوه داعياً إلهياً، كالانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى في جنح الظلام بأداء نافلة الليل.

والداعي الإلهي له مراتب مختلفة ومتفاوتة، فإنّه تارة يكون مشوباً بغرض تحصيل الأجر والثواب، وأخرى يكون مشوباً بغاية الفرار عن العقاب، وثالثة يتجرّد عن كلّ الشوائب ويكون من منطلق «وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(١).

(١) وهذه المراتب تستفاد من العديد من النصوص المروية عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، «

والجامع بين كلّ هذه المراتب هو: كون الداعي المحرّك والباعث نحو أداء العمل في الخارج داعياً إلهياً، وبركة هذا الداعي بمختلف وجوهه يكون العمل عبادياً أيضاً.

المقدّمة الثانية:

إنّ الإطاعة - بحسب رؤية العقل وتحليله - ذات مراتب أربع طويّية:

المرتبة الأولى: مرتبة الامتثال التفصيلي. وهي: التي يتمّ فيها الامتثال على ضوء العلم الوجداني، أو الأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم.

المرتبة الثانية: مرتبة الامتثال الإجمالي. ويمكن التمثيل لها بالاحتياط في موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

المرتبة الثالثة: مرتبة الامتثال الظني. وهي: التي يترتب فيها الامتثال على الظنّ غير المعتمد، أو على الظنّ المطلق عند الانسداد بناءً على الحكومة.

المرتبة الرابعة: مرتبة الامتثال الاحتمالي. ويمكن التمثيل لها بالامتثال في

» وقد عقد لها الشيخ صاحب الوسائل رحمته الله باباً مستقلاً في أبواب مقدّمة العبادات تحت عنوان (ما يجوز قصده من غايات النية، وما يستحبّ اختياره منها).

ومن جملة تلك النصوص الشريفة: الحديث الأول من الباب المذكور، عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن جميل، عن هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد.

وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء.

وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة.»

موارد الشبهات البدويّة، حيث يبتني فيها الامتثال على مجرد الاحتمال^(١).

المقدمة الثالثة:

إنّ الإطاعة - التي هي بمعنى الإبتعات عن بعث المولى، والإنزجار عن نهيه - موكولة إلى حكم العقل؛ إذ الشارع لم يحدّد كيفية خاصّة لإطاعته^(٢).

(١) ويمكن بيان هذه المراتب الأربع من خلال المثال، فيقال: إنّ المكلف حين يشكّ في جهة القبلة، فإنّه تارة يعوّل على الأمارات المنصوصة لتعيين القبلة، ويصلي إليها، وتارة يصلي للجهات الأربع جميعاً، وثالثة يصلي لثلاث جهات منها، ورابعةً يصلي لجهتين منها أو جهةً واحدة.

والصورة الأولى هي رتبة الامتثال التفصيلي، والثانية هي رتبة الامتثال الإجمالي، والثالثة هي رتبة الامتثال الظني، والرابعة هي رتبة الامتثال الاحتمالي.

(٢) قال المحقّق النائيني رحمته الله في (فوائد الأصول): ٣: ٦٨: «لا إشكال في أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة وحسنها هو العقل، لا بمعنى أنّه ليس للشارع التصرف في كيفية الإطاعة؛ فإنّ ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أنّ حكم العقل في باب الطاعة إنّما هو لأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعيّة والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف في كيفية إطاعة أوامره زائداً عمّا يعتبره العقل، كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعيّة على اعتبار خلوّ العبادة عن أدنى شائبة الرياء، مع أنّ العقل لا يستقلّ بذلك.

وللشارع أيضاً أن يكتفي في امتثال أوامره بما لا يكتفي به العقل لو خلي ونفسه، كما في الأصول الشرعيّة الجارية في وادي الفراغ، ولكن كلّ ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه، فلو لم يتم دليل شرعي على التصرف في بيان كيفية الإطاعة، فالأمر موكول إلى نظر العقل».

أقول: ولعلّ التأمّل فيما أفاده رحمته الله: من «إمكان تصرف الشارع في كيفية الإطاعة» بمكان من الإمكان، لوضوح أنّ الأمثلة التي ساقها رحمته الله لا تصلح أن تكون شاهداً على أكثر من تصرف الشارع في المأمور به، ولتوضيح ذلك نقف عند كلا شاهديه، فنقول:

أما استشهاده بحكم الشارع ببطلان العمل المقترن بأضعف شوائب الرياء على «

وبعد بيان هذه المقدمات الثلاث نرجع إلى تقرير دليل المحقق النائيني عليه السلام، حيث يرى أن حقيقة الإطاعة بنظر العقل التي هي الانبعاث عن بعث المولى ينبغي أن تكون من خلال البعث القطعي - بحيث يكون الداعي للمكلف نحو أداء العمل هو تعلق الأمر به - دون البعث الاحتمالي؛ لأنه إذا دار الأمر بين الانبعاث عن البعث القطعي أو الانبعاث عن البعث الاحتمالي، فالعقل يحكم بلزوم تقديم الإطاعة القطعية على الإطاعة الاحتمالية بلا إشكال؛ وذلك لأن الداعي للمكلف في مقام الامتنال الإجمالي إنما هو احتمال تعلق الأمر بما يؤدّيه، بخلافه في مقام الامتنال التفصيلي فإن الداعي هو العلم بتعلق الأمر. ولا ريب في أن العقل حاكم بتقديم الإطاعة التي تكون بإتيان العمل الذي يعلم بتعلق الأمر به، على الإطاعة التي تكون بإتيان العمل الذي

» عدم اكتفاء الشرع بما يكتفي به العقل، ففيه: أن المأمور به إما أن يكون مقيداً شرعاً بالخلو عن كل مراتب الرياء، أو لا، فمع عدم التقييد عندما يأتي المكلف بالعمل مقترباً بالرياء يحكم العقل بالإطاعة قهراً؛ لمطابقة المأتي به للمأمور به، ومع التقييد عندما يأتي بالعمل ولو مع أدنى شائبة من الرياء لا تتحقق الإطاعة بحكم العقل، لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، مما يعني أن الشارع على كلا التقديرين لم يتصرف في حكم العقل. وأما استشهاده بقاعدة الفراغ على عدم اكتفاء العقل بما يكتفي به الشرع، ففيه: أن تقنين قاعدة الفراغ يقتضي رفع الشارع يده في صورة الشك عن جزئية المشكوك أو شرطية، بحيث يكون المأمور به في هذه الصورة خالياً عن الجزء أو الشرط المشكوكين، وحينئذٍ فقهاً سيحكم العقل بالإطاعة، نظراً لكون المأتي به مطابقاً للمأمور به في الصورة المذكورة، من غير أن يكون هنالك تصرف للشارع في حكم العقل بالطاعة والامتنال. وبالجملة، فإن ما بيد الشارع ليس إلا تضييق المأمور به أو توسعته، ومتى ما تحقق المأمور به - على طبق تضييق الشارع أو توسعته - حكم العقل بالإطاعة، من غير أن يتصرف الشرع في حكمه.

يحتمل تعلّق الأمر به .

وليس معنى ذلك أنّ الانبعاث الذي يكون عن احتال البعث ليس طاعة بحسب حكم العقل ، بل هو نحو من الطاعة لديه ، غاية الأمر أنّه يرى هذا النحو من الإطاعة في رتبة متأخّرة عن رتبة الامتثال التفصيلي ، تأخّر مرتبة الأثر عن مرتبة العين^(١) .

مناقشة استدلال الميرزا النائيني رحمته :

ويمكن أن تُطرح على ما أفاده (قدّس الله نفسه) ملاحظتان :

الملاحظة الأولى :

إنّ من الممكن تقسيم الأفعال الاختيارية - بلحاظ الحسن والقبح - إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأوّل: الأفعال المحسنة ، أو القبيحة مطلقاً . بحيث يكون الفعل موضوعاً تاماً للحسن أو القبح ، من غير أن يمنع من ذلك مانع . وهذا كالعدل مثلاً ، فإنّه موضوع تامّ للحُسن ، ولا يمنع مانع من حسنه في أيّ مورد يتحقّق فيه . أو كالظلم ، فإنّه موضوع تامّ للقبح ، ولا يمكن أن يحول بينه وبين القبح مانع اطلاقاً .

القسم الثاني: الأفعال المقتضية للحسن أو القبح . وهي التي لها قابلية طرؤ المانع الأقوى ، كالصدق والكذب مثلاً ، فإنّ الصدق لو خلّي وطبعه لا إشكال في حسنه ، ولكنّه إذا ترتّب عليه هلاك نفس مؤمن يكون قبيحاً ، وكذلك

(١) جمع السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في بيانه لنظرية المحقّق النائيني رحمته بين كلامه في

(أجود التقريرات) : ٣ : ٧٩ ، وكلامه في (فوائد الأصول) : ٣ : ٦٩ .

الكذب فإنه بما هو قبيح جداً، ولكن بما هو موجب لنجاة أحد المؤمنين يكون حسناً، وهذا يعني أن هلاك المؤمن ونجاته مانعان أقوى تأثيراً من اقتضاء نفس الفعل بما هو.

القسم الثالث: الأفعال الاختيارية التي لا اقتضاء لها في حد ذاتها لا للحسن ولا للقيح، ولكنها بواسطة العناوين الطارئة عليها يكون لها نحو من الاقتضاء إما للحسن وإما للقيح، فشرب الماء - مثلاً - في حد ذاته لا يقتضي حسناً ولا قبيحاً، ولكنه إذا طرأ عليه عنوان (نجاة النفس) يكون فعلاً حسناً، وإذا طرأ عليه عنوان (هلاك النفس) يكون فعلاً قبيحاً.

وبعد المرور بهذه الأقسام الثلاثة نقول: إن الامتثال الإجمالي كفعل من الأفعال الاختيارية هو من قبيل القسم الثاني، فإنه لو خلى وطبعه لا إشكال في حسنه، وقد اعترف بهذا نفس المحقق النائيني رحمته الله (١).

وإنما الكلام في أن هذا الاقتضاء للحسن، هل يطرأ عليه مانع أقوى يحول بينه وبين تحقق عنوان حسنه، عند التمكن من الامتثال التفصيلي، وبسببه يسري إليه عنوان القبح، أم لا؟

وبعبارة ثانية: لا شك في أن الامتثال الإجمالي لو خلى وطبعه من العناوين المحسنة، ما لم يترتب عليه عنوان قبيح، وهذا لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في أن التمكن من الامتثال التفصيلي هل يحول بين الامتثال الإجمالي وبين حسنه، ويجعله من العناوين القبيحة، أم لا؟

والتحقيق: أن الامتثال الإجمالي حتى في صورة التمكن من الامتثال

(١) راجع: فوائد الأصول: ٣: ٧٣.

التفصيلي يصدق عليه عنوان (الانقياد)، وهو من العناوين الحسنة بالذات، ومع صدق هذا العنوان يكون الامتثال الإجمالي من العناوين الحسنة، من غير أن يمنع إمكان الامتثال التفصيلي من حسنه كما تصوّر المحقق النائيني (طيب الله ثراه).

الملاحظة الثانية:

الظاهر أنّ مراد المحقق النائيني رحمته من «أنّ تأخر رتبة الامتثال الإجمالي عن رتبة الامتثال التفصيلي، تأخر مرتبة الأثر عن مرتبة العين»^(١)، هو: أنّ (العين) عبارة عن وجود الأمر في عالم التحقق الخارجي، و (الأثر) عبارة عن احتمال الأمر، وكما أنّ العين متقدمة رتبة على الأثر، فكذلك رتبة الامتثال التفصيلي القطعي متقدمة على رتبة الامتثال الإجمالي، لأنّ الرتبة الأولى بمثابة العين، والرتبة الثانية بمثابة الأثر.

وما أفاده بهذا المقدار لا يخلو عن المناقشة؛ وذلك لأنّ المؤثر في الداعويّة لو كان هو الأمر بوجوده الخارجي لصحّ ما تفضّل بذكره، فإنّ وجود الأمر خارجاً متقدّم في الرتبة على احتمال الأمر، ولكنّه غير صحيح، للزوم محذور الجبر؛ إذ الأمر الخارجي إن كان هو المحرّك من غير واسطة صورته الذهنيّة فإنّ تحريكه لا يكون إلّا قهرياً تكوينياً، ولا يعني الجبر شيئاً غير ذلك.

وعليه: فالمؤثر والمحرّك ليس هو الوجود الخارجي للأمر، وإنّما هو الصورة العلميّة أو الاحتماليّة للأمر، وكلتا صورتين: العلميّة والاحتماليّة في عرض واحد، ولا طوليّة بينهما، وهذا يعني أنّ الامتثال الإجمالي ليس متأخراً رتبة

(١) أجود التقريرات: ٣: ٨٠.

عن الامتنال التفصيلي تأخر رتبة الأثر عن رتبة العين، فلا يتم مطلوبه^(١).

(١) وهنا بياناً دقيقاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله في حاشيته النفيسة (نهاية الدراية: ٣: ١١٤) يجدر ذكره في المقام، وإليك نصّه: «إنّ الداعي الموجب لانقذاح الإرادة هو البعث بوجوده في أفق النفس؛ لاستحالة دعوة البعث بوجوده الخارجي، فصورة البعث الحاضر في النفس - سواء كانت مقرونة بالتصديق العلمي، أو بالتصديق الظنّي، أو بالتصديق الاحتمالي - هي الداعية بالذات، ومطابقتها في الخارج داعٍ بالعرض. فإن كانت الصورة مطابقة لما في الخارج كان الانبعاث عن شخص الأمر بالعرض، وإن لم تكن مطابقة كان الانبعاث عن مجرد الصورة، والأول إطاعة حقيقية، والثاني انقياد محض، فالإتيان بالمحتملين متضمّن للانبعاث عن شخص البعث قطعاً».

الدليل الثامن: أصالة الاشتغال.

وقد تبنيّ طرح هذا الدليل المحقق النائيني رحمته أيضاً، بانياً له على ما أسسه في استدلاله السابق من تصوير الطوليّة بين مراتب الامتثال.

وتقريبه: إنّ كون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ممّا لا دليل عليه، إن لم يكن الدليل على خلافه، وعند الشكّ في كونها في عرض واحد، فقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي.

ولا مجال لجريان أصالة البراءة، لأنّ الشكّ هنا إنّما هو في اعتبار أمرٍ ما في الطاعة العقلية، وأصالة البراءة لا تجري إلّا فيما يمكن جعله شرعاً، فيكون المورد مجرى لقاعدة الاشتغال، ومقتضاها عدم جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ولا يمكن قياس المسألة على مسألة (قصد الوجه) لأنّه ممّا يمكن للشارع وضعه، فيكون مشمولاً لأدلة البراءة، بخلاف المسألة في الفرض فإنّ أدلة البراءة قاصرة عن احتوائها، لكونها ترجع إلى كفيّة الطاعة، وليس الحاكم فيها إلّا العقل وحده، وبما أنّه لا وضع فيها للشارع تأسيساً ولا إمضاءً، فإنّه لا يمكن له الرفع^(١).

(١) ممّا يجدر ذكره أنّ المحقق النائيني رحمته قد بنى على مرجعية أصالة الاشتغال في كلا تقريريه (أجود التقريرات) ٣: ٨٠ و (فوائد الأصول) ٣: ٦٨، غير أنّه قد ذكر في كلّ منهما نكتة مختلفة، فالنكتة التي عرضها سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) هي النكتة التي أفادها المحقق النائيني رحمته في (أجود التقريرات)، وأمّا النكتة المذكورة في (فوائد الأصول) «

مناقشة الاستدلال:

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن من غير المتصور اعتبار شيء في الطاعة بحكم العقل، لم يعتبره الشارع المقدس؛ لأن هذا الشيء إما أن يكون دخيلاً في الغرض أو لا،

» فهي صغروية المورد لكبرى أصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تحدّث عن ذلك بقوله: « لا إشكال في أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة وحسنها هو العقل.. فلو لم يقدّم دليل شرعي على التصرف في بيان كيفية الإطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل، فإن استقلّ بشيء فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة الاشتغال لا البراءة، لأنّ الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة عقلاً يرجع بالآخرة إلى الشك في التعيين والتخيير، لا الأقل والأكثر، والأصل يقتضي التعيين، كما سيأتي توضيحه في محله.

ولا يقاس الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبّد والوجه، لما عرفت من أنّ اعتبار مثل قصد التعبّد والوجه إنّما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولو بنتيجة التقييد، فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطي، وهذا بخلاف الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية، فإنه يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير، كما لو فرض الشك في كون الامتثال التفصيلي في عرض الامتثال الاحتمالي أو طوله.»

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ بعد ما قدّمناه في بعض التذييلات السابقة من عدم إمكان تصرف الشارع في الطاعة العقلية، لا يصحّ تصوير التخيير شرعاً بين الامتثال التفصيلي والإجمالي، وبهذا لا تصل النوبة لدوران الأمر بين هذا التخيير أو تعيين التفصيلي.

وثانياً: إنّ المورد ليس مجرى لأصالة الاشتغال، بل هو مجرى لأصالة البراءة؛ إذ الشك في المقام يرجع إلى الشك في أصل جعل الشارع لوجوب الامتثال التفصيلي وعدمه، وهذا بدوره يرجع إلى الشك في وجوب شرط زائد على شرطية قصد القرية، ولا إشكال في جريان أصالة البراءة في مثله.

فإن كان دخيلاً كان - بمثابة قصد الوجه والتمييز - مما يلزم على الشارع بيانه ، وإن لم يكن دخيلاً في الغرض فلا حاجة لاعتباره .

وثانياً: إن حقيقة الإطاعة بحسب رؤية العقل وحكمه ليست إلا الإتيان بالمأمور به مع جميع قيوده ، مضافاً إلى المولى سبحانه وتعالى ، وليس وراء ذلك حكم للعقل ، حتى يتسنى له اعتبار شيء زائداً على ذلك ، ومن الواضح أن الإضافة إلى المولى تتحقق ولو من خلال الامتثال بداعي احتمال الأمر^(١) .

(١) وهنا وجهان آخران قد ذكرا لبيان عدم جواز الامتثال الإجمالي عند التمكّن من التفصيلي ، لم يتعرّض لها سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) ، ولا بأس بالإشارة إليهما مع تسجيل ما يرد عليهما .

الوجه الأوّل: ما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته في مباحث الاشتغال - فرائد الأصول : ٢ :
٢٩٠ - بعنوان التوهّم قائلاً: « أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة ، لأنّ قصد القرية المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي - ومن المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقرّبة ، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرّماً ، فالاحتياط غير ممكن في العبادات ، وإنّما يمكن في غيرها ، من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرّب ، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المرّد ، فيأتي بكلّ منهما لاحتمال وجوبه » .

ودفعه رحمته بقوله : « إنّ اعتبار قصد التقرّب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي قصده في كلّ منهما ، كيف وهو غير ممكن ! وإنّما يقتضي وجوب قصد التقرّب والتعبّد في الواجب المرّد بينهما ، بأن يقصد في كلّ منهما أنّي أفعله ليتحقّق به أو بصاحبه التعبّد بإتيان الواجب الواقعي .

وهذا الكلام بعينه جارٍ في قصد الوجه المعتبر في الواجب ، فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصّة في خصوص كلّ منهما ، بأن يقصد أنّي أصلي الظهر لوجوبه ، ثمّ يقصد أنّي أصلي الجمعة لوجوبها ، بل يقصد أنّي أصلي الظهر ، لوجوب الأمر الواقعي المرّد »

» بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك .

والحاصل: أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً ، فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين ، وإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به إلى الله تعالى في ضمنه ، فيقصد هذا المعنى ، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه ، فلا معنى لقصده التقرب في كل منهما بخصوصه ، حتى يرد: أن التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم .

الوجه الثاني: ما حكاه المحقق المشكيني عليه السلام - الحاشية على الكفاية : ٣ : ١٣٨ - عن المحقق التقي الشيرازي عليه السلام من التمسك للمنع عنه بالدليل اللفظي ، وهو صحيح أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : كم يجزي في رؤية الهلال ؟ فقال : إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله ، فلا تؤدوا بالتطني » .

وتقريب الاستدلال: أن قوله: « فلا تؤدوا بالتطني » تفريع ونتيجة للقياس المتقدم المصرح بصغراه والمطوية كبراه ، وهي قوله: « إن كل فريضة لا تؤدى بالظن » كما لا يخفى ، فحينئذ يدل الخبر بمقتضى هذه الكبرى الكلية على اعتبار التمييز في العمل العبادي ، وأنه لا يكفي الإتيان مع الشك في وجوب المأتي به . وقد أجاب عنه بوجوه ، أهمها ثلاثة :

الأول: إن احتمال إرادة الفرض الكتابي من عنوان (الفريضة) مساوٍ مع احتمال إرادة مطلق الواجب منها ، لكثرة إطلاقها على الأول في الأخبار ، فحينئذ لا يثبت اعتبار التمييز إلا في الأقل ، أي : خصوص ما كان مفروضاً في القرآن الكريم .

الثاني: أنه لو سلمنا الإطلاق فلا يثبت المطلوب أيضاً ، لكونه أحص منه ، لأن المدعى إثبات اعتباره في مطلق العبادة ولو كانت مندوبة ، والنص لا يشمل غير الواجب .

الثالث: أن مورد الصحيح هو الشك في يوم أنه من شعبان أو رمضان ، والغالب فيه عدم إمكان العلم التفصيلي ولا الظن المعبر ، فيكون مورده مما انعقد الإجماع على عدم اعتبار التمييز ؛ لأن الظاهر انعقاده على سقوطه في صورة عدم إمكانه ، وهذا منبئ على عدم إرادة «

النتيجة:

فتحصل لدينا - في نهاية المطاف - أن جميع الأدلة التي استند إليها القائلون بعدم جواز الامتثال الإجمالي حال التمكن من التفصيلي غير سالمة عن الإشكال.

وعليه: فلا محذور للمكلف في أن يختار جانب الامتثال الإجمالي حتى مع تمكنه من الامتثال التفصيلي.

وإلى غاية هنا تكون هذه الرسالة قد تمت واكتملت بعون الله وتوفيقه، فله الحمد على ما وقفني إليه، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللّعة المؤبّدة المستمرّة على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين.

يوم الجمعة: ٢٥ / ٨ / ١٤٢٣ هـ

قم المقدّسة

» لزوم الامتثال التفصيلي منه .

ونظراً لهذه المحاذير، فالظاهر أنّ المراد من الخبر ليس هو بيان اعتبار التميّز ولزوم الامتثال التفصيلي، وإنما يُراد به بيان حرمة التشريع بصيام يوم الشكّ بعنوان كونه من رمضان، بقرينة ما دلّ على صحّته بقصد أنّه من شعبان أو مع التردد.

الفهرست الفنی

١ - فهرس الآيات الكريمة

البقرة - ٢

١١٣	﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾	٨٧
٥٢٠١	﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾	١٠٢
٢٦٧	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾	١٨٨
٥٢٠٧	﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾	١٩١
١١٣	﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾	٢٥٣
٥٢٠١	﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ...﴾	٢٧٥
١٥٤	﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾	٢٨٢
٥٢٠١	﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾	٢٨٣

آل عمران - ٣

٥٢٠١	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ...﴾	٧٧
٥٢٠١	﴿وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	١٦١

النساء - ٤

٥٢٠١	﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾	١٠
٥٣١٨	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾	١١

﴿٣١﴾ إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١١

﴿٦٠﴾ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ﴿٢٦٣﴾

﴿٩٣﴾ فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴿٥٢٠١﴾

المائدة - ٥

﴿٢﴾ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴿٥٢٦٣﴾

﴿٧٢﴾ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ﴿٥٢٠١﴾

الأنعام - ٦

﴿١٤٩﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴿٥٢٣٥﴾

الأعراف - ٧

﴿٣٣﴾ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ... ﴿٥٢٦١﴾

﴿٩٩﴾ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٥٢٠١، ٥١٧﴾

الأنفال - ٨

﴿١٦﴾ وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يُؤْمِنِدْ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ... ﴿٥٢٠١﴾

﴿٣٨﴾ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴿٢٠٣﴾

﴿٦٠﴾ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴿٥٣٣٧﴾

التوبة - ٩

﴿٣٥﴾ فَتَكُونُ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ ﴿٥٢٠١﴾

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا... ﴾ ١١٢ ٦٢

هود - ١١

﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ ٣ ٢٢٨

﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ ٩٠ ٢٢٨

يوسف - ١٢

﴿ لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ٨٧ ٥٢٠١

الرعد - ١٣

﴿ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴾ ٢٥ ٥٢٠١

النحل - ١٦

﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ٤٣ ٦٤

مريم - ١٩

﴿ وَنَسُوا الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًّا ﴾ ٨٦ ٢٠٩

﴿ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴾ ٨٧ ٢١٠

الأنبياء - ٢١

﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ٧ ٦٤

﴿ وَلَا يَسْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ ٢٨ ٢٠٤

نور - ٢٤

٢٣ ﴿لَعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ هـ٢٠١

الفرقان - ٢٥

٦٨ ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ هـ٢٠٢

٦٩ ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ هـ٢٠٢

ص - ٣٨

٣٦ ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ...﴾ هـ٣٤١

نجم - ٥٣

٣٢ ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾ هـ٢٠١

الجن - ٧٢

٢٣ ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ ٢٠٥

٢ - فهرس الأحاديث الشريفة

أئمة أهل البيت عليهم السلام

- « اللَّهُمَّ حَصِّنْ فَرْجِي وَاعْفُ » ١٤٩
- « اخْتَرْنَا لِحُكْمِ بَيْنِ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ » ٣٠٨ ، ٩١
- « إِذَا رَأَيْتَ الْعَالَمَ مُحِبًّا لِدُنْيَاهُ ، فَاتَّهَمُوهُ عَلَى دِينِكُمْ » ١٢٤
- « إِذَا لَمْ يَعْرِفْ بِالْفَسْقِ » ١٥٩
- « إِنَّ الْفِتْيَا لَا تَحُلُّ إِلَّا لِمَنْ كَانَ أَتْبَعَ أَهْلَ زَمَانِهِ لِرَسُولٍ ٩٩
- « انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) » ٢٦
- « أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعِفَافُ » ١٤٨
- « أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِي كَلَامِنَا » ٣٢
- « أَنْهَمَا رَبِّمَا كَانَا يَرْجِعَانِ بِخَيْرٍ ، فِيمَا لَوْ رَأَوْا مِنْ ذِكْرِهِمْ بِالْخَيْرِ فِي ١٩٠
- « تَائِبٌ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ » ٢٢٣ ، ٢١٢ ، ١٤٠
- « تَنْظُرْ إِلَى أَفْقَهُمَا » ٥٩٧
- « جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا » ٢٨٥
- « حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ التَّفْتِيْشَ عَمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَشْرَاتِهِ ١٦١
- « الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا ، وَأَفْقَهُمَا ، وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ ٨٨ ،
- ٣٠٨ ، ١٠٠ هـ
- « خَذُوا مَا رَوَوْا وَذَرُوا مَا رَأَوْا » ١٧١ هـ

- « ستّة من المروءة: ثلاثة في الحضر، وثلاثة في السفر ١٩٣ »
- « العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء ٢٢ »
- « الغيبة أشدُّ من الزنا ٢٠٧هـ »
- « فإذا حكم بحكمنا ٣٣٧هـ »
- « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا ١٧٨، ١٨٠ »
- « فإذا كان كذلك لازماً لمصلاّه عند حضور الصلوات الخمس ١٨٠ »
- « فإنّ ذلك يجيز شهادته ١٨٠ »
- « فقلدها رسول الله ﷺ علياً عليه السلام ٥٨هـ »
- « فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة ١٥٧ »
- « قال رسول الله ﷺ: الفقهاء أمناء الرسل ما لم ٣٣٧هـ »
- « لا صغير مع الإصرار، ولا كبير مع الاستغفار ٢١٦ »
- « ما من مؤمن يذنب ذنباً إلاّ ساءه ذلك ٢٢٦ »
- « من اجتنب الكبائر لم يُسئل عن الصغائر ٢٢٣ »
- « من أذنب ذنباً، فعلم أنّ الله مطلع عليه، إن شاء عدّبه ٢٢٦ »
- « من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ٢٨٠هـ »
- « من ترك شرب الخمر لغير الله تعالى سقاه الله من الرحيق المختوم ١٤٧ »
- « من حفظ من أمتي أربعين حديثاً ١٧١هـ »
- « من صلّى الصلوات الخمس جماعة فظنّوا به كلّ خير ١٨٤هـ »
- « من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً ١٦٢ »
- « والإصرار على صغار الذنوب ٢١٩ »
- « والدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ١٩٦ »
- « والدلالة على ذلك كلّهُ أن ١٣٢، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٨ »
- « والكبائر محرّمة، وهي: الشرك بالله، وقتل النفس ٢١٩ »
- « وتُعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار ٢١٣ »

- « ولا تحلّ الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق ، إلا لمن ٥١٠٠ »
 « ولا يسأل عن باطنه » ١٦١
 « ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد بالصلاح » ١٩٠
 « وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر ١٥٨ »
 « وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً ، وإن كان حقه ثابتاً » ٢٦٥
 « ويجب عليهم تزكيتهم ، وإظهار عدالته » ١٩٠
 « ويعرف باجتناّب الكبائر التي أوعده الله عليها النار » ٢٠٠
 « ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن ١٧٩ »
 « يا علقمة ، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة .. ١٥٥ »
 « يجزي التحريّ أبداً ، إذا لم يعلم أين وجه القبلة » ٥٢٧٢
 « يصلي فيهما جميعاً ٥٣٦٠ »
 « يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله » ٣١
 « يقلدها بنعل قد صلى فيه » ٥٥٨
 « ينظر إلى عدلها وأفقهها في دين الله ، فيمضى حكمه » ٩٦ »

النبي ﷺ

- « الإصرار هو أن يذنب الذنب ، فلا يستغفر الله ٢٢١ »
 « إنّه خليفتي ووارثي » ٥٣٣٧
 « كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ ١٧ »
 « ما أصرّ من استغفر » ٢٢١
 « من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ » ... ٢٠٩
 « من ترك الصلاة متعمداً فقد ٥٢٠١ »
 « من صلى الصلاة في جماعة ، فظنوا به كل خير ، وأجيزوا ٥١٨٤ »
 « ولا يستقلن أحدكم شيئاً من المعاصي ؛ فإنه لا يدري ٢٠٥ »

الإمام مرتضى العسكري

- « تفقه في الدين ، فإن الفقهاء ورثة الأنبياء » ٣٣٧ هـ
 « قال رسول الله ﷺ : اللهم ارحم خلفائي - ثلاثاً - قيل : ٣٣٧ هـ
 « مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله ٣٣٦ هـ
 « واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدّ ١٥٥ هـ
 « واعلم أن مروءة المرء المسلم مروءة تان : مروءة في حضر ١٩٤ هـ

الإمام مرتضى الحلي

- « مجاري الأمور والأحكام على أيدي ٣٣٧ هـ

الإمام مرتضى الزبيدي

- « الإصرار على الذنب أمنٌ لمكر الله ٢١٧ هـ
 « أنه لا يرث مع الأم والأب والإبن والبنت ٣١٨ هـ
 « الذنوب كلها شديدة » ٢٠٥ هـ
 « شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز ميتاً ، إذا سئل ١٦٦ هـ
 « قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا يصلين أحدكم خلف المجنون ١٢٣ هـ
 « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور ، والوقت ٣٨ ، ٣٩ هـ ، ٨٥ ، ١٣٠ هـ ،
 ٢٨٩ ، ٢٩٠ هـ ، ٣٢٣ هـ

الإمام مرتضى الأنصاري

- « اتقوا الحكومة ، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء ٢٦٢ ، ٢٧٠ هـ
 « اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإني قد جعلته ٣٣٧ هـ
 « إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت ١٥٥ هـ

- « إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ : قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَوْفًا فَتَلَّكَ ٥٤٠٦ هـ »
- « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : ٥٢٣٥ هـ »
- « انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ، فاجعلوه ١٢٢ ، ١٢٠ هـ »
- « إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرِ الَّذِي وَكَّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ ٥١١٤ هـ »
- « إِنَّمَا شِيعَةُ جَعْفَرٍ مِنْ عَفِّ بَطْنِهِ وَفِرْجِهِ » ١٤٨ هـ »
- « إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ ٢٦٣ هـ »
- « أَمَّا مَا رَوَاهُ زُرَّارَةٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا يَجُوزُ لِي رُدُّهُ ٥٣١٨ هـ »
- « أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ ، وَكَفَّ الْبَطْنَ وَالْفِرْجَ وَالْيَدَ ١٩٥ ، ١٤٢ هـ »
- « أَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ٥٦٢ هـ »
- « إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خِصْمَةٌ أَوْ تَدَارَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ ٥٢٧٠ هـ »
- « خَمْسَةٌ أَشْيَاءُ يَجِبُ الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ : الْوَلَايَاتُ ، وَالتَّنَاقُحُ .. ١٧٤ هـ »
- « خَمْسَةٌ أَشْيَاءُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ : الْوَلَايَاتُ ٥١٣١ هـ »
- « ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي الظَّنِّينِ ٥٢١١ ، ١٥٧ هـ »
- « الظَّنِّينِ وَالمْتَهَمِ ٥١٣١ هـ »
- « فَإِذَا حُكِمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّهُ اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ ٣١٢ هـ »
- « فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ ظَاهِرًا مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ ، ١٨٢ ، ١٧٥ ، ١٦١ ، ١٥٩ هـ »
- « فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ ؟ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنْ أَبِي ٦٥ هـ »
- « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِشَرِيحٍ : يَا شَرِيحُ ، قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا ٢٦٢ هـ »
- « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ ٥٣٣٧ هـ »
- « الْكِبَائِرُ سَبْعٌ : قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّدًا ، وَقَذْفُ الْمُحَصَّنَةِ ٥٢٠٨ ، ٥٢٠٧ هـ »
- « كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ ١١٢ هـ »
- « لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَ لَا يَعْرِفُ بِفُسْقٍ » ١٥٥ هـ »
- « لَا تَقْرَأْ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا » ٥٢٠٧ هـ »
- « لَا يَعْيدُونَ » ٥١٣٠ هـ »

- « فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ ذَنْبًا » ٢١٤
- « فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ ذَنْبًا ، أَوْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ شَاهِدَانِ ١٣٣
- « فَمَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ ذَنْبًا ، وَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ شَاهِدَانِ ١٩٧
- « مَا مِنْ عَبْدٍ أَذْنَبَ ذَنْبًا فَتَدَمَّ عَلَيْهِ ، إِلَّا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَسْتَغْفِرَ ٢٢٧
- « مَنْ اجْتَنَبَ مَا أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ ، ٢٠٠هـ
- « مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ ، وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ ، ١٣٢ ، ١٥٩
- « مَنْ لَمْ تَرَهُ بِعَيْنِكَ يَرْتَكِبُ مَعْصِيَةً ، وَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ شَاهِدَانِ ، فَهُوَ مِنْ ١٦٧
- « يَا بَنِي ، إِنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) يَقُولُ فِي كِتَابِهِ : ١٧٦
- « يَنْظُرُ إِلَى أَفْقَهُمَا وَأَعْلَمَهُمَا بِأَحَادِيثِنَا وَأَوْرَعَهُمَا ، فَيَنْفِذُ حُكْمَهُ ٥٩٦هـ ، ٨٩هـ
- « يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثِنَا ، وَنَظَرَ فِي حِلَالِنَا ٢٥٥هـ ، ٩٣
- « يَنْظُرَانِ مِنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثِنَا ، وَنَظَرَ فِي حِلَالِنَا ٣٣٧هـ

الإمام مالك بن أنس

- « إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ ، وَبَقَاعَ الْأَرْضَ الَّتِي كَانَ يَعْبُدُ ٣٣٧هـ
- « الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ ٢٠٨هـ
- « حَدَّثَنِي أَبِي ، عَنْ آبَائِهِ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ : قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ٢٠٤
- « لَا دِينَ لِمَنْ لَا مَرَّةَ لَهُ ، وَلَا مَرَّةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ ١٩٤
- « وَالْمَصْرُ لَا يَغْفِرُ لَهُ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُؤْمِنٍ لِعُقُوبَةِ مَا ارْتَكَبَ ٢١٨
- « وَمَتَى لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كَانَ مَصْرًا » ٢٢١

الإمام محمد بن أبي بكر

- « إِنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةَ مِنَ الْفِرْقِ وَلَا مِلَّةَ مِنَ الْمِلَلِ بَقُوا وَعَاشُوا ٣٣٧هـ
- « كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ، وَعُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ ، جَازَتْ ١٥٦هـ ، ١٧٩
- « لَا » ١٣٠هـ

- « لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعدّيتهم ١٢٢ »
 « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه » ١٨٢ ، ١٦٣ ، ١٤١ هـ
 « لا جناح عليه ٢٦٨ هـ
 « من زكريّا بن آدم ، المأمون على الدين والدنيا » ٦٥
 « من وُلد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق ، بعد أن يُعرف ١٥٦ »

الإمام الرضا (ع)

- « سمعت أبي يقول : سمعت أبي موسى بن جعفر (ع) يقول : دخل ... ٢٠١ هـ »

الإمام الهادي (ع)

- « فهمت ما ذكرتما ، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا ٦٥ »

الإمام الغائب (ع)

- « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ١١٩ ، ٩٣ ، ٦٤ »
 « كان رسول الله ﷺ إذا تخاصم إليه رجلان ، قال للمدعي : ألك ١٦٥ هـ »

الإمام المهدي (ع)

- « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ٣٤١ ، ٣٣٦ »

٣- فهرس الأعلام

حرف الألف	٢١٥ ، ٢١٣
الآخوند: ٥٦١ ، ٥٧٧ ، ١١٧٧ هـ ، ٣٨٥ هـ ،	ابن الجنيد: ١٢٨
٣٩٧ ، ٣٨٩	ابن حنظلة: ٢٥ ، ٨٨ ، ٢٦٣ ، ٣١٢ ، ٣٣٧ هـ
الآشثيانى: ٣٣٦٧ هـ ، ٣٧٥ هـ	ابن خديجة: ٢٦
أبان: ٢٢٧	ابن سنان: ٢١٦
أبان بن تغلب: ٦٤ ، ٦٥	ابن فارس: ٢٢٥ هـ
إبراهيم ابن زياد الكرخى: ١٨٥ هـ	ابن فضال: ٢٦٦
ابن أبى المجد الحلبي: ٣٧٨ هـ	ابن محبوب: ٤٠٦ هـ
ابن إدريس الحلبي: ٣٦٠ ، ٣٧٠ هـ ، ٣٧٥ هـ ،	ابن مغيرة: ١٥٦
٣٨١	أبو الأسد: ٢٦٦
ابن الأعرابي: ١٢٥ هـ	أبو أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز: ٤١٦ هـ
ابن أبى جمهور الأحسائي: ٧٣ هـ	أبو الحسين = المحسن بن محمد بن الناصر
ابن أبى عمير: ١٣٠ هـ ، ١٨٥ هـ ، ٢٠٤ هـ ،	الحسينى الرسى: ٣٧٥ هـ
٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١	أبو بصير: ١٥٧ ، ٢٠٠
ابن أبى يعفور: ١٢٧ هـ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ،	أبو الحسن الأصفهاني: ٢٧٤ هـ
١٤٢ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ،	أبو حمزة الثمالى: ٤٠١ هـ
١٧٨ ، ١٩٠ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ ،	أبو خديجة: ٢٦٣ ، ٢٧٠ هـ ، ٣٣٧ هـ

١٨٨ ، ١٨٢ ، ١٧٨ ، ١٧٧ هـ	أبو الصلاح: ١٢٧ ، ١٩٨ هـ
١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ هـ	أبو عبيدة: ٢٨٠ هـ
٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ هـ	أبو القاسم جعفر بن محمد: ٤٠٣ هـ
٢٢٩ ، ٢٣١ هـ ، ٢٣٩ هـ ، ٢٤٦ هـ	أحمد بن عائد: ٣٣٧ هـ
٢٦٥ هـ ، ٢٤٧ هـ ، ٢٨٤ هـ ، ٢٩٢ هـ	أحمد بن حاتم بن ماهويه: ٦٥ هـ
٣٢٤ ، ٣٦٢ هـ ، ٣٦٧ هـ ، ٣٧٠ هـ	أحمد بن عمر الحلبي: ٢٠٠ هـ
٣٧٢ ، ٣٧٤ هـ ، ٣٧٥ هـ ، ٣٧٧ هـ	أحمد بن محمد بن عيسى: ٣٣٧ هـ
٣٩٧ ، ٤٠٤ هـ ، ٤١٦ هـ	أخ المرتضى: ٤٧ هـ

حرف الباء

البارفوشي: ٣٩٧ هـ	إسماعيل (ابن الصادق عليه السلام): ١٧٦ هـ
بحر العلوم: ٨٦ هـ	إسماعيل بن سعد الأشعري: ٢٦٨ هـ
البحراني: ١٢٦ هـ	الأصفهاني: ١٦ هـ ، ٣١ هـ ، ٤٥ هـ ، ٥٨ هـ ، ٦١ هـ
البروجردي: ٢٧٤ هـ	٦٣ هـ ، ٨٠ هـ ، ١١٩ هـ ، ١٢٩ هـ ، ١٤٢ هـ
بني فضال: ١٧١ هـ	١٤٣ هـ ، ١٧٢ هـ ، ١٧٧ هـ ، ٢٢٢ هـ
البهائي: ١٦ هـ	٢٢٣ هـ ، ٢٢٤ هـ ، ٤٠٠ هـ ، ٤١٣ هـ

الأعمش: ٢١٩ هـ

حرف التاء

التقي: ١٩٨ هـ	الأنصاري = الشيخ الأعظم: ٥١ هـ ، ٧٣ هـ
تقي الدين الحلبي: ١٩٨ هـ	٧٥ هـ ، ٨٢ هـ ، ٨٦ هـ ، ٨٩ هـ ، ٩٢ هـ ، ٩٣ هـ
تقي الشيرازي: ٤١٦ هـ	٩٧ هـ ، ٩٩ هـ ، ١١٩ هـ ، ١٢٧ هـ ، ١٢٨ هـ
	١٣٦ هـ ، ١٣٩ هـ ، ١٤٠ هـ ، ١٤٣ هـ
	١٤٦ هـ ، ١٤٨ هـ ، ١٤٩ هـ ، ١٦١ هـ ، ١٦٢ هـ
	١٦٣ هـ ، ١٦٦ هـ ، ١٦٨ هـ ، ١٧٠ هـ

- الحلبي: ٢٠٠، ٤٠١ هـ
- حرف الثاء
- الثقفي: ٦٤
- الحلبي: ١٢٦، ١٩١، ١٩٩، ٢٦٠ هـ،
- ٢٧٧ هـ، ٣٦٠ هـ، ٣٧٧ هـ، ٣٧٨ هـ
- حرف الخاء
- حرف الجيم
- الخراساني: ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٢٩٩ هـ
- جابر: ٢٢١، ١٦٦ هـ، ٢٢١ هـ
- الخنوئي: ١٦٦ هـ، ١٥٨ هـ، ١٤٣ هـ، ٢٤٩ هـ،
- ٢٧٤ هـ، ٣٥٧ هـ
- جميل: ٢٩٩ هـ، ٤٠٦ هـ
- الجواهري: ٢٢٠ هـ
- حرف الـدال
- الجوهري: ٢٢٠ هـ
- الداماد، ٧٣ هـ، ٧٦ هـ، ٣٧٣ هـ
- حرف الحاء
- داود بن الحصين: ٨٩، ٩٦، ٩٧ هـ
- الحائري: ١٧٧ هـ
- حرف الراء
- الحاجبي: ١٦ هـ
- الرسبي: ٣٧٥ هـ
- حريز: ١٥٤، ١٧٦، ١٩٧ هـ
- الرضبي: ٣٧٤، ٣٧٥ هـ
- حسن البزنطي: ١٥٦ هـ
- حرف زارة
- الحسن بن علي الوشاء: ٣٣٧ هـ
- زرارة: ٣٨ هـ، ١٢٣ هـ، ٢٠٥ هـ، ٢٥١ هـ،
- ٢٠٥ هـ، ٢٠٠ هـ، ٢٠٥ هـ
- ٣١٨ هـ، ٢٥٤ هـ
- حسين آل عصفور: ٨٦ هـ
- حسين بن محمد بن عامر: ١٨٥ هـ
- حفص: ١٨٨ هـ، ١٨٩ هـ
- الحكيم: ٤٤، ٢٧٤ هـ، ٣٢٤ هـ، ٣٤٨ هـ،
- ٣٥٧ هـ

١٣٧ ، ٢٦٠ هـ ، ٢٦٢ هـ ، ٢٦٨ هـ ،

٣٣٧ هـ

الشهيد في الذكرى : ٧٣ هـ

الشهيد في محكي القواعد : ٢٠٤ هـ

الشهيد في نكت الإرشاد : ١٩٢ هـ

الشهيد في : ٢٠٧ هـ

الشيخ : ١٥٢ هـ

الشيخ في العدة : ١٩٩ هـ

حرف الصاد

صاحب الجواهر : ٣٩٧ هـ

صاحب الحدائق : ٣٧٠ هـ

صاحب الدرر : ١٤٦ هـ

صاحب الفصول : ٥٧ هـ

صاحب الكفاية : ١٩ ، ٢٩ ، ٥٧ ، ٦١ هـ ،

٩٢ ، ٦٧ هـ

صاحب المدارك : ٣٧٢ ، ٣٧٧ هـ

صاحب المعالم : ٦١ هـ ، ٨٦ هـ ، ٣٧٠ هـ

صاحب الوسائل : ٤٠٦ هـ

الصدر : ١٣٦ ، ١٣٧ هـ

الصدوق : ١٢٧ هـ ، ١٨٥ هـ

الصدوقان : ١٩٢ هـ

صفوان بن يحيى : ٣٦٠ هـ

حرف السين

سالم بن مكرم أبا خديجة : ٣٣٧ هـ

السبزواري : ١٢٧ ، ٢٢٠ هـ

سدید الدین الحمصي الرازي : ٣٧٨ هـ

سعد بن إسماعيل : ١٣٠ هـ

سعد بن عبد الله : ٣٣٧ هـ

السكوني : ٣٣٧ هـ

سليمان بن خالد : ٢٦٢ ، ٢٧٠ هـ

سماعة بن مهران : ١٥٩ هـ

السيد الأستاذ : ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ هـ ،

٣٧٧ هـ ، ٣٨١ هـ ، ٣٨٣ هـ ،

٣٨٩ هـ ، ٤٠١ هـ ، ٤١٠ هـ ، ٤١٤ هـ ،

٤١٦ هـ

سيد الذريعة : ٨٦ هـ

سيد المدارك : ٣٧٢ هـ

حرف الشين

شريح : ١٥٥ ، ٢٦٢ هـ

الشهيد : ٥١ هـ

الشهيد الأول : ٦١ هـ ، ١٢٢ هـ ، ١٧٠ هـ ،

٢٦٨ هـ ، ٢٢٠ هـ

الشهيد الثاني : ٧٣ هـ ، ٨٠ هـ ، ٨٦ هـ ، ٨٧ هـ ،

العراقي: ١٧٧هـ، ٢٣٥هـ، ٢٧٤هـ

العلامة: ١٦، ٧٣هـ، ١٩١، ١٩٢

العلامة في الإرشاد: ١٩٢

العلامة في النهاية: ٧٣هـ

العلاء بن سيّابة: ١٥٥

علقمة: ١٣٣، ١٥٥، ١٩٧، ٢١٤

علم الهدى: ٣٧٤

عليّ بن إبراهيم: ٤٠٦هـ

عليّ بن أبي حمزة: ٣٣٧هـ

عليّ بن جعفر: ٢٠٨هـ

عليّ بن سويد: ١٢٢

عليّ بن المسيّب: ٦٥

عليّ بن هلال: ٧٣هـ

عمر بن حنظلة: ٢٥هـ، ٣٠٨، ٣٣٧هـ

عمر بن يزيد: ٢٠٧هـ

عمرو بن عبيد: ٢٠١هـ

حرف الفاء

الفاضل التونسي: ٦١هـ، ٧٦هـ، ٧٧هـ، ٨٧هـ

الفاضل الهندي: ٢٦٨هـ

الفخر: ٧٣هـ

الفضل بن شاذان: ٢١٩

الفضل: ٣٣٧هـ

حرف الطاء

الطباطبائي: ٢٢٠هـ

الطبرسي: ١٩٩

الطريحي: ٥٨هـ

الطوسي: ١١٢هـ، ١٧٥هـ، ٣٦٠هـ، ٣٧٧هـ،

٣٧٨هـ

حرف العين

العاملي: ٢١٦هـ

عبّاد بن كثير النوا: ٢٠٨هـ

عبد الرحمان: ٣٠٦هـ

عبد العظيم: ٢٠٥

عبد العظيم بن عبد الله الحسني: ٢٠١،

٢٠٩، ٢٠٧هـ

عبد الكريم الحائري: ٢٧٤هـ

عبد الله بن المغيرة: ١٥٦هـ

عبد الله بن أبي يعفور: ٦٤

عبد الله بن سنان: ١٣١هـ، ٢١١هـ

عبد الله بن عامر: ١٨٥هـ

عبد الله المامقاني: ١٤٣هـ

عبد الهادي الشيرازي: ٢٧٤هـ

عبيد بن زرارة: ٢٠١

محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري : ٤٠٣ هـ
 محمد بن عمران بن الحجاج السبيعي :
 ٢٢٦ هـ

محمد بن مسلم الثقفي : ٦٥
 محمد بن مسلم : ٢٠٠ ، ٢٠٧ هـ ، ٢٠٨ هـ ،
 ٢٥١

محمد بن يعقوب : ٤٠٦ هـ
 المرتضى : ١٨ ، ٤٧ ، ٣٧٥ هـ ، ٣٧٧ هـ ،
 ٣٧٨ هـ

مسعدة بن زياد : ٤٠٣
 مسعدة بن صدقة : ١١٢ ، ١١٥ ، ٢٠١
 المشكيني : ٤١٦ هـ

معاذ : ١٧
 المعلّى بن محمد : ٣٣٧ هـ
 المفضل بن عمر : ٤٠١ هـ

المفيد : ١٢٧ هـ ، ١٩١ ، ١٩٨ ، ٣٧٠ هـ ،
 ٤٠٣ هـ
 المقداد السيوري : ٣٧٨ هـ

المقدّس الأردبيلي : ٧٣ هـ ، ٨٧ هـ ، ١٣٥
 موسى : ٩٧
 موسى بن أكيل : ٨٩ ، ٩٥

الميرزا القمي : ٨٧ هـ
 مير محمد باقر الداماد : ٧٦ هـ

الفيض الكاشاني : ٢٦٨ هـ
 القاضي : ١٢٧ هـ ، ١٩٨

حرف القاف

القمي : ٣٧٣ هـ

حرف الكاف

كاشف الغطاء : ٣٥٧ هـ

الكرباسي : ٣٧٢ هـ

الكرخي : ١٦١ ، ١٨٤

الكركي : ٢٦٠ هـ

حرف الميم

مالك الأشتر : ٩١ ، ٣٠٩

المأمون : ٢٠٦ هـ

المجلسي : ١٢٧ ، ٢٢٠ هـ ، ٣١٨ هـ ، ٣٣٧ هـ

المحقق الأردبيلي : ٢٧٨

المحقق الأصفهاني : ٣٠

المحقق القمي : ٦١ هـ ، ٧٥ هـ ، ١٢١ هـ

المحقق الثاني : ٨٠ ، ٨٦ هـ ، ٨٧ هـ ، ٩٢

المحقق في الشرائع : ١٩٢

محمد بن الحنفية : ١٩٤ هـ ، ٣٣٧ هـ

محمد بن زياد الأزدي : ١٨٥ هـ

حرف الياء

اليزدي: ٢٩٩هـ، ٣١٢، ٣٣٤هـ، ٣٧٠هـ،
 ٣٧٥هـ، ٣٩٧
 يزيد بن حماد: ١٤١هـ
 يعقوب بن شعيب: ٦٢هـ
 يونس: ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٧٤، ٢٢٦هـ،
 ٣١٨هـ
 يونس بن عمّار: ٣١٨هـ

حرف النون

النائيني: ٣٦هـ، ٣٩هـ، ٢٣٧هـ، ٢٣٩هـ،
 ٢٩٢هـ، ٢٩٩هـ، ٣٣٧هـ، ٣٥٧هـ،
 ٤٠٢هـ، ٤٠٦هـ، ٤٠٨هـ، ٤٠٩هـ،
 ٤١٠هـ، ٤١١هـ، ٤١٢هـ، ٤١٤هـ
 النراقي: ٢١٦هـ، ٢٢٠هـ، ٣٠٥هـ
 نصير الدين الطوسي: ٣٧٨هـ

حرف الواو

والد الصدوق: ١٢٧هـ
 الوحيد البهبهاني: ٧٣هـ، ٧٥هـ، ١٣٤هـ، ١٣٩هـ
 ولد العلامة: ١٩٢هـ

حرف الهاء

هادي الطهراني: ٣٦٧هـ
 هارون بن خارجة: ٤٠٦هـ
 هارون بن مسلم: ٤٠٣هـ
 هشام: ١٩٤هـ
 هشام بن سالم: ١١٤هـ
 الهمداني: ٢١٤هـ

٤ - فهرس المصادر

٤	١
أجوبة المسائل	إثنا عشر رسالة
(٢ - ١)	المحقّق الداماد <small>رحمته الله</small>
السيد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه)	(الطبعة الحجرية)
إعداد: السيد ضياء الخباز	٢
دار زين العابدين <small>عليه السلام</small> - قم المقدّسة	الاجتهاد والتقليد
ط . ١ / ١٤٣١ هـ	ضمن مجموعة (بحوث في الأصول)
٥	الشيخ الأصفهانى <small>رحمته الله</small>
أجود التقريرات	مؤسّسة النشر الإسلامى - قم المشرفّة
(٤ - ١)	ط . ٢ / ١٤٠٩ هـ
السيد الخوئي <small>رحمته الله</small>	٣
تقرير بحث المحقّق النائيني <small>رحمته الله</small>	الاجتهاد والتقليد
تحقيق: مؤسّسة صاحب الأمر <small>عليه السلام</small>	ضمن كتاب (مجموعة رسائل فقهية وأصولية)
قم المقدّسة / ١٤١٩ هـ	الشيخ الأعظم الأنصارى <small>رحمته الله</small>
	مكتبة المفيد - قم المقدّسة
	ط . ١ / ١٤٠٤ هـ

- ٦
الاحتجاج
(٢-١)
الشيخ الطبرسي رحمته الله
تحقيق: السيد محمد باقر الخرسان
دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف
١٩٦٦م / ١٣٨٦هـ
- ٧
إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان
(٢-١)
العلامة الحلبي رحمته الله
تحقيق: الشيخ فارس الحسون
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة
١٤١٠هـ / ١ / ط .
- ٨
إشارة السبق
الشيخ أبو المجد الحلبي رحمته الله
تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة
١٤١٤هـ / ١ / ط .
- ٩
الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد
الشيخ الطوسي رحمته الله
- دار الأضواء - بيروت
ط . ١٤٠٦ / ٢ / هـ
- ١٠
الأمالي
الشيخ الصدوق رحمته الله
تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة - قم المقدسة
ط . ١٤١٧ / ١ / هـ
- ١١
الأمالي
الشيخ المفيد رحمته الله
دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت
ط . ١٤١٤ / ٢ / هـ
- ١٢
الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع
(٦-١)
الشيخ حسين آل عصفور البحراني رحمته الله
تحقيق: الشيخ محسن العصفور
مجمع البحوث العلمية - قم المقدسة

تحقيق: السيّد محمد حسن الموسوي

منشورات ذوي القربى

ط . ١ / ١٤٣٠ هـ

١٧

تاج العروس

(٢٠ - ١)

السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي

تحقيق: علي شيري

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت

١٤١٤ هـ

١٨

التبيان في تفسير القرآن

(١٠ - ١)

شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي رحمته الله

تحقيق: الشيخ أحمد قصير العاملي

مكتب الإعلام الإسلامي

ط . ١ / ١٤٠٩ هـ

١٩

تجريد الاعتقاد

الخواجه نصير الدين الطوسي رحمته الله

تحقيق: السيّد محمّد جواد الجلاي

دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٤٠٧ هـ

١٣

أوائل المقالات

الشيخ المفيد رحمته الله

تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري

دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت

ط . ٢ / ١٤١٤ هـ

١٤

إيضاح الفوائد

في شرح إشكالات القواعد

(٤ - ١)

فخر المحققين الحلّي رحمته الله

المطبعة العلميّة - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٣٨٧ هـ

١٥

بحار الأنوار

(١١٠ - ١)

العلامة المجلسي رحمته الله

مؤسسة الوفاء - بيروت

ط . ٢ / ١٤٠٣ هـ

١٦

بحر الفوائد في شرح الفرائد

(٨ - ١)

الميرزا محمّد حسن الآشتياني رحمته الله

- مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة
ط ١ / ١٤١٨ هـ
- ٢٤
تفسير مجمع البيان
(١ - ١٠)
الشيخ الطبرسي رحمته الله
الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت
ط . ١ / ١٤١٥ هـ
- ٢٥
التنقيح في شرح العروة الوثقى
(الاجتهاد والتقليد)
الشيخ الميرزا علي الغروي رحمته الله
تقرير بحث السيد الخوئي رحمته الله
مؤسسة إحياء آثار الأمام الخوئي - قم المقدسة
ط . ٢ / ١٤٢٦ هـ
- ٢٦
جامع المقاصد في شرح القواعد
(١ - ١٣)
المحقق الكركي رحمته الله زيان: عربى
مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة
ط . ٢ / ١٤١٤ هـ
- ٢٠
تحرير الأحكام الشرعية
(١ - ٦)
العلامة الحلبي رحمته الله
تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة
ط . ١ / ١٤٢٠ هـ
- ٢١
تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله
الشيخ ابن شعبة الحراني رحمته الله
تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة
ط . ٢ / ١٤٠٤ هـ
- ٢٢
تعليقة على العروة الوثقى
(١ - ٢)
السيد محمد صادق الروحاني (دام ظلّه)
حديث دل - طهران
ط . ٢ / ١٤٢٤ هـ
- ٢٣
تفسير جوامع الجامع
(١ - ٢)
الشيخ الطبرسي رحمته الله

- ٢٧
جواهر الكلام
(٤٣ - ١)
الشيخ الجواهري رحمته الله
تحقيق: الشيخ عباس القوجاني رحمته الله
الناشر: دار الكتب الإسلاميّة - طهران
ط . ٢ / ١٣٦٥ هـ . ش
- ٢٨
حاشية شرائع الإسلام
الشهيد الثاني رحمته الله
بوستان كتاب قم - قم المقدّسة
ط . ١ / ١٤٢٢ هـ
- ٢٩
الحاشية على الرسائل
(المعروفة بالشرح الكبير)
الشيخ البارفوشي رحمته الله
(الطبعة الحجرية)
٣٠
حاشية على رسالة في العدالة
الشيخ عبد الله المامقاني رحمته الله
الناشر: مجمع الذخائر الإسلاميّة - قم المقدّسة
ط . ١ / ١٣٥٠ هـ
(ط . الحجرية)
- ٣١
حاشية على الكفاية
(٥ - ١)
الشيخ أبو الحسن المشكيني رحمته الله
تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي
دار الحكمة - قم المقدّسة
ط . ٣ / ١٤٢٧ هـ
- ٣٢
حاشية فرائد الأصول
(٣ - ١)
تقرير بحوث السيّد اليزدي رحمته الله
الشيخ محمد إبراهيم اليزدي النجفي رحمته الله
دار الهدى - قم المقدّسة
ط . ٢ / ١٤٢٧ هـ
- ٣٣
الخصال
الشيخ الصدوق رحمته الله
تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة
١٤٠٣ هـ

دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث / بيروت

ط . ١ / ٢٣ / ١٤٤١ هـ

٣٨

الدروس الشرعية

(١ - ٣)

الشهيد الأول ﷺ

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ٢ / ١٧ / ١٤٤١ هـ

٣٩

دعائم الإسلام

(١ - ٢)

أبو حنيفة النعمان التيمي المغربي

تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي

دار المعارف - القاهرة

١٣٨٣ هـ

٤٠

ذخيرة المعاد

المحقق السبزواري ﷺ

مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث

(ط . الحجرية)

٣٤

الخلاف

(١ - ٦)

شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي ﷺ

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

١٤٠٧ هـ

٣٥

درر الفوائد

(١ - ٢)

الشيخ عبد الكريم الحائري ﷺ

تحقيق: الشيخ محمد مؤمن القمي

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ٥

٣٦

درر الفوائد في الحاشية على الفرائد

الشيخ المحقق الآخوند ﷺ

تحقيق: السيد مهدي شمس الدين

وزارة الثقافة والإرشاد - طهران

ط . ١ / ١٠ / ١٤١٠ هـ

٣٧

الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية

(١ - ٤)

المحقق البحراني ﷺ

الناشر: مكتبة آية الله المرعشي عليه السلام - قم

ط. ١ / ١٤١٣ هـ.

٤٥

رسائل الشريف المرتضى

(١ - ٤)

الشريف المرتضى عليه السلام

تحقيق: السيّد مهدي الرجائي

دار القرآن الكريم - قم المقدّسة

ط. ١ / ١٤٠٥ هـ.

٤٦

رسائل الشهيد الثاني

(١ - ٢)

الشهيد الثاني عليه السلام

دفتر تبليغات اسلامي - قم المقدّسة

ط. ١ / ١٤٢١ هـ.

٤٧

الرسائل الفقهيّة

الشيخ الوحيد البهبهاني عليه السلام

تحقيق ونشر: مؤسّسة الوحيد البهبهاني - قم

ط. ١ / ١٤١٩ هـ.

٤١

الذخيرة في علم الكلام

الشريف المرتضى عليه السلام

تحقيق: السيّد أحمد الحسيني

مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

١٤١١ هـ.

٤٢

الذريعة إلى أصول الشريعة

(١ - ٢)

الشريف المرتضى عليه السلام

تحقيق: أبو القاسم جرجي

دانشگاه طهران - طهران

١٣٤٦ هـ. ش

٤٣

ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة

(١ - ٤)

الشهيد الأوّل عليه السلام

مؤسّسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة

ط. ١ / ١٤١٩ هـ.

٤٤

الرسائل التسع

المحقّق الحلّي عليه السلام

تحقيق: الشيخ رضا الأستادي

- ٤٨
رسائل المحقق الكركي
(٣-١)
المحقق الكركي
نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم
ط. ١ / ١٤٠٩ هـ
- ٥٢
رياض المسائل
في تحقيق الأحكام بالدلائل
(١-١٦)
السيد علي الحائري الطباطبائي
مؤسسة آل البيت - قم المقدسة
ط. ١ / ١٤١٨ هـ
- ٥٣
زبدة الأصول
الشيخ البهائي العاملي
تحقيق: فارس حسون كريم
مرصاد - قم المقدسة
ط. ١ / ١٤٢٣ هـ
- ٥٤
زبدة الأصول
(١-٤)
السيد الأستاذ الروحاني (دام ظلّه)
نشر مدرسة الإمام الصادق
ط. ١ / ١٤١٢ هـ
- ٤٩
رسالة في العدالة
المطبوعة ضمن مجموعة (رسائل فقهية)
الشيخ الأنصاري
لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم
مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة
ط. ١ / ١٤١٤ هـ
- ٥٠
روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان
(١-٢)
الشهيد الثاني
دفتر تبليغات اسلامي - قم المقدسة
ط. ١ / ١٤٠٢ هـ
- ٥١
الروضة البهيّة
في شرح اللمعة الدمشقية
(١-١٠)

- ٥٥
السرائر
(٣-١)
ابن إدريس الحلبي رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة
ط. ٢ / ١٠٤١٠ هـ
- ٥٦
السنن الكبرى
(١٠-١)
أحمد بن الحسين البيهقي
دار الفكر
٥٧
شرائع الإسلام
(٤-١)
المحقّق الحلبي رحمته الله
تحقيق: عبد الحسين البقال
مؤسسة اسماعيليان - قم المقدّسة
ط. ٢ / ١٠٤٠٨ هـ
- ٥٨
الصحاح
(٦-١)
الجوهري
تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار
- دار العلم للملايين - بيروت
ط. ٤ / ١٤٠٧ هـ
- ٥٩
العدّة في أصول الفقه
(٢-١)
شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله
تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري
المطبعة: ستاره - قم المقدّسة
ط. ١ / ١٤١٧ هـ
- ٦٠
العروة الوثقى
(٦-١)
السيد اليزدي رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي
ط. الأولى / ١٤١٧ هـ
- ٦١
غاية المراد في شرح نكت الإرشاد
(٤-١)
الشهيد الأوّل رحمته الله
مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة - قم
ط. ١ / ١٤١٤ هـ

ط . ٣ / ١٣٤١٣ هـ

٦٦

فوائد الأصول

(١ - ٤)

الشيخ محمد علي الكاظمي عليه السلامتقرير بحث المحقق النائيني عليه السلام

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

١٤٠٤ هـ

٦٧

القاموس المحيط

(١ - ٤)

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي

دار العلم للجميع - بيروت

٦٨

القضاء والشهادات

الشيخ مرتضى الأنصاري عليه السلاملجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم عليه السلام

مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٥١٥ هـ

٦٢

غنائم الأيَّام

في مسائل الحلال والحرام

(١ - ٦)

الميرزا أبو القاسم القمي عليه السلام

دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٧١٤ هـ

٦٣

فوائد الأصول (الرسائل)

(١ - ٤)

الشيخ الأنصاري عليه السلام

مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ١ - المحققة - / ١٩١٤ هـ

٦٤

الفصول الغرويَّة في الأصول الفقهيَّة

الشيخ محمد حسين الطهراني الحائري عليه السلام

دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة

١٤٠٤ هـ

٦٥

فقه الصادق

(١ - ٢٦)

السيد محمد صادق الروحاني (دام ظلّه)

مؤسسة دار الكتاب - قم المقدسة

- ٦٩
قواعد الأحكام
(٣-١)
العلامة الحلبي رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة
ط. ١ / ١٤١٣ هـ
- ٧٠
القواعد والفوائد
(٢-١)
الشهيد الأوّل رحمته الله
تحقيق: السيّد عبد الهادي الحكيم
منشورات مكتبة المفيد - قم المقدّسة
- ٧١
القوانين المحكمة
(٤-١)
الميرزا أبو القاسم القمي
تحقيق: رضا حسين علي صبح
دار المرتضى - بيروت
ط. ١ / ١٤٣٠ هـ
- ٧٢
الكافي
(٨-١)
الشيخ الكليني رحمته الله
- ٧٣
الكافي في الفقه
الشيخ أبو الصلاح الحلبي رحمته الله
تحقيق: الشيخ رضا أستاذي
مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة
أصفهان
- ٧٤
كتاب الصلاة
(٣-١)
الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم رحمته الله
مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة
ط. ١ / ١٤١٥ هـ
- ٧٥
كتاب الصلاة
الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي رحمته الله
دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدّسة
ط. ١ / ١٤٠٤ هـ

٧٩

كشف اللثام والإبهام
عن قواعد الأحكام

(١ - ١١)

الفاضل الهندي رحمته الله

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤١٦ هـ

٨٠

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

العلامة الحلبي رحمته اللهمؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المشرفة

ط . ٢ / ١٣٨٢ هـ . ش

٨١

كفاية الأصول

المحقق الآخوند الخراساني رحمته اللهمؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

ط . ١ / ١٤٠٩ هـ

٨٢

كنز العرفان في فقه القرآن

(١ - ٢)

المقداد السيوري رحمته الله

المكتبة الرضوية - طهران

ش . ١٣٨٤ هـ

٧٦

كتاب القضاء

(١ - ٢)

المحقق الأشتياني رحمته الله

المحقق: علي أكبر زماني نژاد

انتشارات زهير - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤٢٥ هـ

٧٧

كتاب المكاسب

(١ - ٦)

الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته اللهلجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم رحمته الله

مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ٣ / ١٤٢٠ هـ

٧٨

كشف الغطاء

عن مبهمات الشريعة الغراء

(١ - ٤)

الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله

دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤٢٢ هـ

(٦-١)

الشيخ فخر الدين الطريحي رحمته الله

تحقيق: السيّد أحمد الحسيني

انتشارات كتاب فروشى مرتضوي - طهران

ط . ٢ / ١٣٦٢ هـ . ش

٨٧

مجمع الفائدة والبرهان

(١٤-١)

المحقّق الأردبيلي رحمته الله

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٤٠٣ هـ

٨٨

محرّج العلماء

(٢-١)

الشيخ هادي الطهراني رحمته الله

ط . الحجرية

٨٩

المختصر النافع في فقه الإمامية

المحقّق الحلّي رحمته الله

مؤسسة المطبوعات الدينية - قم المقدّسة

ط . ٦ / ١٤١٨ هـ

٨٣

لسان العرب

(١٥-١)

ابن منظور الإفريقي المصري

نشر أدب الحوزة - قم المقدّسة

١٤٠٥ هـ

٨٤

اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية

الشيخ المقداد السيوري رحمته اللهتحقيق: الشهيد القاضي الطباطبائي رحمته الله

دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدّسة

ط . ٢ / ١٤٢٢ هـ

٨٥

المبسوط

(٨-١)

الشيخ الطوسي رحمته الله

تحقيق: السيّد محمد تقي الكشفي

المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية

طهران / ١٣٨٧ هـ . ش

٨٦

مجمع البحرين

- السيد العاملي رحمته الله
تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم
ط. ١٤١٠/١ هـ
- ٩٤
مسالك الأفهام
إلى تنقيح شرائع الإسلام
(١٥ - ١)
- الشهيد الثاني رحمته الله
مؤسسة المعارف الإسلامية / قم المقدسة
ط. ١٤١٣/١ هـ
- ٩٥
مستدرک الوسائل
(١٨ - ١)
- الميرزا حسين النوري الطبرسي رحمته الله
مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت
ط. ١٤٠٨/١ هـ
- ٩٦
مستمسك العروة الوثقى
(١٤ - ١)
- السيد الحكيم رحمته الله
مطبعة النجف / النجف الأشرف
ط. ١٣٨٤/٣ هـ
- ٩٠
مختلف الشيعة
(٩ - ١)
- العلامة الحلبي رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة
ط. ١٤١٣/٢ هـ
- ٩١
المخصّص
(١٦ - ١)
- ابن سيده الأندلسي
دار إحياء التراث العربي - بيروت
- ٩٢
مرآة العقول
في شرح أخبار آل الرسول
(٢٦ - ١)
- العلامة المجلسي رحمته الله
دار الكتب الإسلامية - طهران
ط. ١٤٠٤/٢ هـ
- ٩٣
مدارك الأحكام
(٨ - ١)

مصاييح الظلام

(١-١١)

الشيخ الوحيد البهبهاني رحمته اللهتحقيق ونشر: مؤسّسة الوحيد البهبهاني رحمته الله

ط . ١ / ١٤٢٤ هـ

١٠١

مصباح الشريعة

(المنسوب للإمام جعفر الصادق عليه السلام)

مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت

ط . ١ / ١٤٠٠ هـ

١٠٢

مصباح الفقيه

(١-١٨)

الشيخ آغا رضا الهمداني رحمته الله

مؤسّسة التاريخ العربي - بيروت

ط . ١ / ١٤٣٢ هـ

١٠٣

مطارح الأنظار

(١-٢)

الميرزا أبو القاسم الكلاتري الطهراني

تقرير بحوث الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله

مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٤٢٥ هـ

٩٧

المستند في شرح العروة الوثقى

(كتاب الصلاة)

(١-١٠)

الشيخ مرتضى البروجردي رحمته اللهتقرير بحث المحقّق الخوئي رحمته الله

مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٤١٨ هـ

٩٨

المسلّك في أصول الدين

المحقّق الحلّي رحمته الله

تحقيق: الشيخ رضا أستاذي

مجمع البحوث الإسلاميّة - مشهد المقدّسة

ط . ١ / ١٤١٤ هـ

٩٩

مصاييح الأحكام

(١-٢)

السيد مهدي بحر العلوم رحمته الله

منشورات ميثم التمار - قم المقدّسة

ط . ١ / ١٤٢٧ هـ

١٠٠

مجمع الذخائر الإسلامية / قم المقدسة

ط . ١ / ١٤٠١ هـ

١٠٨

مفتاح الكرامة

(١ - ٢٤)

السيد محمد جواد العاملي رحمته الله

تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤١٩ هـ

١٠٩

مفردات ألفاظ القرآن

الراغب الأصفهاني

تحقيق: صفوان عدنان داوودي

منشورات طليعة النور - قم المقدسة

ط . ٢ / ١٤٢٧ هـ

١١٠

المقاصد العلية

في شرح الرسالة الألفية

الشهيد الثاني رحمته الله

دفتر تبليغات إسلامي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤٢٠ هـ

١٠٤

معالم الدين وملاذ المجتهدين

الشيخ حسن بن زين الدين العاملي رحمته الله

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة

١٠٥

معجم مقاييس اللغة

(١ - ٦)

ابن فارس

تحقيق: عبدالسلام محمد هارون

مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة

١٤٠٤ هـ

١٠٦

مفاتيح الأصول

السيد محمد المجاهد الطباطبائي الكربلائي

مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة

ط . الحجرية

١٠٧

مفاتيح الشرائع

(١ - ٣)

الفيض الكاشاني رحمته الله

تحقيق: السيد مهدي الرجائي

تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

ط. ٢

١١٥

منهاج الفقاهة

(١-٦)

السيد محمد صادق الروحاني (دام ظلّه)

المطبعة العلميّة - قم المقدّسة

ط. ٤ / ١٨١٤ هـ

١١٦

النافع يوم الحشر

في شرح الباب الحادي عشر

الشيخ المقداد السيوري رحمته

دار الأضواء - بيروت

ط. ٢ / ١٧١٤ هـ

١١٧

نهاية الأفكار

(١-٤)

الشيخ محمّد تقي البروجردي رحمته

تقرير بحوث المحقّق العراقي رحمته

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

١٤٠٥ هـ

١١١

المقنعة

الشيخ المفيد رحمته

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

ط. ٢ / ١٤١٠ هـ

١١٢

مناهج اليقين في أصول الدين

العلامة الحلّي رحمته

تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي

الناشر: دار الأسوة - طهران

ط. ١ / ١٤١٥ هـ

١١٣

المنتخذ من التقليد

(١-٢)

الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي رحمته

مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة

ط. ١ / ١٤١٢ هـ

١١٤

من لا يحضره الفقيه

(١-٤)

الشيخ الصدوق رحمته

الفاضل التونسي رحمته الله

تحقيق : السيد حسين الكشميري
مجمع الفكر الاسلامي - قم المقدسة

ط . ١ . المحققة / ١٢٤١٢ هـ

١٢٢

الوجيزة في علم الدراية

(المطبوع ضمن رسائل الشيخ البهائي رحمته الله)

الشيخ بهاء الدين العاملي رحمته الله

مكتبة بصيرتي - قم المقدسة

ط . ١ / ١٣٩٠ هـ

١٢٣

وسائل الشيعة

(١ - ٣٠)

الشيخ الحر العاملي رحمته الله

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

ط . ٢ / ١٤١٤ هـ

١١٨

نهاية الدراية

(١ - ٦)

المحقق الأصفهاني

مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة

ط . ١ / ١٤١٤ هـ

١١٩

النهاية في غريب الحديث والأثر

(١ - ٥)

ابن الأثير

تحقيق : طاهر الزاوي ، محمود الطناحي

مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة

ط . ٤ / ١٣٦٤ هـ . ش

١٢٠

نهاية الوصول إلى علم الأصول

(١ - ٥)

العلامة الحلبي رحمته الله

تحقيق : الشيخ إبراهيم البهاري

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة

١٢١

الوافية في أصول الفقه

٥ - فهرس المحتويات

٧	كلمة المحقق
٧	كتاب (الاجتهاد والتقليد) في سطور
١١	كلمة المُقَرَّر

الباب الأول : باب الاجتهاد

١٣ - ٣٩

١٥	تعريف الاجتهاد
١٥	المعنى اللغوي
١٥	المعنى الاصطلاحي
١٦	التعريف المختار
١٩	الاجتهاد المطلق والمتجزئ
١٩	المقام الأول : إمكان الاجتهاد المطلق وامتناعه
١٩	دليل الامتناع ، ومناقشته
١٩	دليل عدم الوقوع ، ومناقشته
٢١	المقام الثاني : إمكان التجزئ وامتناعه
٢٤	المقام الثالث : عمل المتجزئ باستنباطه ، ورجوع الغير إليه وحكومته
٢٩	العلاقة بين جواز التقليد وأفراد الحجّة على الحكم
٢٩	جواز تقليد المجتهد على مسلك المنجزية والمعدّرية

- ٢٩ معالجة المحقق الآخوند عليه السلام للإشكال ، ومناقشتها
- ٣٠ جواز الرجوع للمجتهد عند فقد الأمارات
- ٣٠ معالجة المحقق الآخوند عليه السلام للإشكال ، ودفعها
- ٣١ جواز الرجوع للمجتهد في فرض الانسداد
- ٣١ تقريب المحقق الأصفهاني عليه السلام لجواز التقليد على الحكومة
- ٣٢ مناقشة كلام المحقق الأصفهاني عليه السلام
- ٣٣ تقريب المحقق الخراساني عليه السلام لجواز التقليد على الحكومة
- ٣٣ مناقشة كلام المحقق الخراساني عليه السلام
- ٣٤ تقريب جواز الرجوع للمجتهد على مسلك الكشف
- ٣٤ تقريب المحقق الخراساني عليه السلام لعدم جواز التقليد على الكشف
- ٣٥ أجزاء الأعمال عند تبدل الرأي الاجتهادي

الباب الثاني : باب الاحتياط

٤١ - ٥٤

- ٤٣ المسألة ١: وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط
- ٤٤ رأي السيد الحكيم عليه السلام ، ومناقشته
- ٤٥ رأي المحقق الأصفهاني عليه السلام ، ومناقشته
- ٤٧ المسألة ٢: جواز العمل بالاحتياط
- ٤٧ أدلة عدم جواز الاحتياط ، ومناقشتها
- ٥٠ المسألة ٤: جواز العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار
- ٥٠ أدلة عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار في العباديات ، ومناقشتها
- ٥١ أدلة عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات ، ومناقشتها
- ٥٣ المسألة ٥: لزوم الاجتهاد أو التقليد في مسألة جواز الاحتياط

المسألة ٧: بطلان العمل بغير تقليد ٥٤

الباب الثالث : باب التقليد

٥٥ - ٣٥٢

المسألة ٨: ٥٧

..... حقيقة التقليد ٥٧

..... التقليد في اللّغة العربية ٥٨

..... التقليد في لسان الأدلّة ٥٨

..... مناقشة مسلّكي الالتزام والأخذ بقول الغير ٥٩

..... حكم التقليد ٦١

..... أدلّة القول بجواز التقليد ٦١

..... مناقشة المحقّق الأصفهاني رحمته لدلالة آية النفر، ومناقشته ٦٣

المسألة ٩: ٦٧

..... تقليد الميّت بقاءً ٦٧

..... وجوه جواز البقاء ٦٧

..... الوجه الأوّل: استصحاب الأحكام التي قلده فيها ٦٧

..... الوجه الثاني: سيرة المتشرّعة ٧٠

..... التفصيل في البقاء بين الأعلم وغيره ٧٠

..... حكمُ البقاء على تقليد الميّت الأعلم ٧١

..... المورد الأوّل: ما لو لم يكن الحيّ أعلم ٧١

..... المورد الثاني: ما إذا كان الحيّ أعلم ٧٢

..... تقليد الميّت ابتداءً ٧٣

..... أدلّة جواز تقليد الميّت ومناقشتها ٧٥

- ٧٥ الوجه الأوّل: استصحاب جواز تقليده الثابت في حال حياته
- ٧٥ زوال الآراء الاجتهادية بالموت ، وعدم زوالها
- ٧٧ الوجه الثاني: إطلاق الأدلّة
- ٧٨ الوجه الثالث: بناء العقلاء
- ٧٩ المسألة ١٠:
- ٧٩ عدم جواز الرجوع للميت بعد العدول عنه إلى الحيّ
- ٨٠ المسألة ١١:
- ٨٠ حكم العدول عن الحيّ إلى الحيّ:
- ٨٠ أدلّة جواز العدول من الحيّ إلى الحيّ
- ٨٣ أدلّة عدم جواز العدول من الحيّ للحيّ
- ٨٥ حكم العدول من الحيّ إلى الحيّ الأعم
- ٨٦ المسألة ١٢:
- ٨٦ الشقُّ الأوّل: وجوب تقليد الأعم
- ٨٧ أدلّة عامّة المكلفين للزوم تقليد الأعم
- ٨٨ الأدلّة الاجتهادية للزوم تقليد الأعم
- ٩٣ أدلّة جواز تقليد المفضول
- ٩٥ الشقُّ الثاني: جوب الفحص عن الأعم
- ٩٩ المسألة ١٣:
- ٩٩ تقديم الأورع عند التساوي
- ١٠٢ المسألة ١٤: جواز الأخذ من غير الأعم إذا لم تكن للأعم فتوى
- ١٠٣ المسألة ١٥:
- ١٠٣ لزوم الرجوع إلى الحيّ في تقليد الميت
- ١٠٤ المسألة ١٦:

١٠٤ حكم عمل الجاهل المقصّر الملتفت
١٠٤ المورد الأول: ما لو انكشفت مطابقة العمل للواقع
١٠٦ المورد الثاني: ما لو انكشفت مطابقة العمل لفتوى المجتهد
١٠٨ المسألة ١٨: عدم جواز تقليد غير الأعلم وإن وافقت فتواه الأعلم
١١٠ المسألة ١٩: عدم جواز تقليد العالم غير المجتهد
١١١ المسألة ٢٠:
١١١ طرق ثبوت الاجتهاد والأعلميّة
١١٣ شرط حجّيّة البيّنة
١١٤ كفاية إثبات الاجتهاد بشهادة الثقة الواحد
١١٥ مناقشة الاستدلال على عدم حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات
١١٧ وظيفة المكلف عند عدم إمكان إثبات الأعلميّة
١١٩ المسألة ٢٢:
١١٩ شرائط المفتي:
١١٩ الشرط الأول: البلوغ
١٢١ الشرط الثاني: العقل
١٢١ الشرط الثالث: الإيمان
١٢٢ الشرط الرابع: العدالة
١٢٢ الشرط الخامس: الرجوليّة
١٢٣ الشرط السادس: الحرّيّة
١٢٣ الشرط السابع: الاجتهاد المطلق
١٢٣ الشرط الثامن: الحياة
١٢٣ الشرط التاسع: الأعلميّة
١٢٣ الشرط العاشر: طهارة المولد

- الشرط الحادي عشر: عدم الإقبال على الدنيا ١٢٣
- المسألة ٢٣: ١٢٥
- مفهوم العدالة ١٢٥
- المقام الأوّل: بيان مفهوم العدالة ١٢٥
- نظراتٌ في الأقوال الخمسة ١٢٨
- النظرة الأولى: ١٢٨
- النظرة الثانية: ١٢٨
- النظرة الثالثة: ١٢٩
- أدلة الأقوال ١٣٠
- أدلة أنّ العدالة هي حسن الظاهر، ومناقشتها ١٣٠
- أدلة كون العدالة هي مجرد ترك المعاصي ١٣٤
- تعليقٌ على كلام السيّد الصدر رحمته ١٣٧
- أدلة اعتبار الملكة في العدالة ، ومناقشتها ١٤٠
- المقام الثاني: طرق معرفة العدالة ١٥٢
- الطريق الأوّل: الإسلام مع عدم ظهور الفسق ١٥٢
- الطريق الثاني: حسن الظاهر ١٥٨
- اعتبار إفادة حسن الظاهر للظنّ الفعلي أو الوثوق ١٦١
- الطريق الثالث: الشهادة ١٦٥
- المورد الأوّل: شهادة العدلين ١٦٥
- اعتبار إفادة شهادة العدلين للظنّ الفعلي أو الوثوق ١٦٨
- المورد الثاني: شهادة العدل الواحد ١٦٩
- المورد الثالث: ثبوت العدالة بالشهادة الفعلية ١٧٠
- مناقشة استدلال المحقق الأصفهاني رحمته لعدم حجّية الشهادة الفعلية .. ١٧٢

١٧٤ الطريق الرابع: الشياح الظنيّ
١٨٢ الطريق الخامس: الوثوق بالعدالة
١٨٤ الطريق السادس: الظن بالعدالة
١٨٧ تميم: جواز تعديل الشخص عند قيام الطريق لعدالته
١٩١ المقام الثالث: تنبيهات بحث العدالة
١٩١ التنبيه الأوّل: عدم اعتبار المروّة في العدالة
١٩٣ بيان مفهوم المروّة
١٩٦ عدم اعتبار المروّة في طريقيّة حسن الظاهر للعدالة
١٩٨ التنبيه الثاني: منافاة الصغائر للعدالة
١٩٨ الجهة الأولى: انقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر
١٩٩ أدلّة تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر
٢٠٦ الجهة الثانية: مائز الكبيرة عن الصغيرة
٢١١ الجهة الثالثة: قادحيّة الصغائر في العدالة
٢١٦ الجهة الرابعة: حكم الإصرار على الصغائر
٢١٦ المورد الأوّل: حكم الإصرار
٢١٩ المورد الثاني: موضوع الإصرار
٢٢٥ خاتمة في التوبة
٢٢٥ حقيقة التوبة
٢٢٨ حكم التوبة
٢٣١ المسألة ٢٤:
٢٣١ وظيفة المكلف عند فقد المفتي شرائط الفتوى
٢٣٣ المسألة ٢٥: حكم من قلّد غير الجامع للشرائع
٢٣٤ المسألة ٢٦: حكم البقاء على تقليد الميّت إذا كان يرى حرمة البقاء

- المسألة ٢٧: حكم العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ٢٣٥
- المسألة ٢٨: وجوب تعلّم المسائل الابتلائية ٢٣٧
- المسألة ٢٩: ٢٤٠
- التقليد في الأحكام غير اللزومية ٢٤٠
- المسألة ٣٠: جواز الإتيان بالعمل برجاء الثواب إذا علم بعدم حرمة ٢٤١
- المسألة ٣١: عدم جواز البقاء على تقليد رأي المجتهد عند تبدل رأيه ٢٤٢
- المسألة ٣٣: ٢٤٣
- الصورة الأولى للتبعيض في التقليد بين المتساويين ٢٤٤
- الصورة الثانية للتبعيض في التقليد بين المتساويين ٢٤٥
- الصورة الثالثة للتبعيض في التقليد بين المتساويين ٢٤٦
- المسألة ٣٤: حكم مَنْ قَلَدَ الأَعْلَمَ ثُمَّ وَجَدَ أَعْلَمَ مِنْهُ ٢٤٨
- المسألة ٣٥: صحّة التقليد في صورة الخطأ في التطبيق ٢٤٩
- المسألة ٣٦: طرق معرفة فتوى المجتهد ٢٥٠
- المسألة ٣٧: وجوب العدول عند تقليد غير الأصل ٢٥٢
- المسألة ٣٨: لزوم الاحتياط بين القولين إذا انحصر الأعم في شخصين ٢٥٣
- المسألة ٣٩: جواز البقاء على تقليد مَنْ يَشْكُ في موته ٢٥٤
- المسألة ٤٠: حكم مَنْ علم أَنَّهُ كان يعمل بلا تقليد. ولم يعلم المقدار ٢٥٥
- المسألة ٤١: ٢٥٧
- الشك في صدور العمل عن تقليد صحيح ٢٥٧
- المسألة ٤٢: ٢٥٩
- الشك في جامعية المجتهد للشرائط ٢٥٩
- المسألة ٤٣: ٢٦٠
- الفرع الأول: حرمة الإفتاء لغير المؤهل له ٢٦٠

- ٢٦٢ الفرع الثاني : حرمة القضاء لغير المؤهل له
- ٢٦٢ الفرع الثالث : عدم جواز الترافع لمن لا أهليّة له
- ٢٦٣ الفرع الرابع : حكم الشهادة عند القاضي الفاقد للأهليّة
- ٢٦٤ الفرع الخامس : حكم المال المأخوذ بقضاء غير المؤهل
- ٢٦٨ الفرع السادس : جواز استنقاذ المال بقضاء من لا أهليّة له
- ٢٧٠ المسألة ٤٤ : اشتراط العدالة في المفتي والقاضي
- ٢٧٢ المسألة ٤٥ : حكم من مضت مدة من بلوغه وشك في صدور أعماله عن تقليد
- ٢٧٤ المسألة ٤٦ :
- ٢٧٤ الرجوع إلى غير الأعلم بفتوى الأعلم
- المسألة ٤٧ : تبييض التقليد بين مجتهدين أحدهما أعلم في العبادات والآخر
- ٢٧٦ في المعاملات
- ٢٧٧ المسألة ٤٨ :
- ٢٧٧ وجوب الإعلام عند بيان أو نقل الفتوى خطأً
- ٢٨٢ المسألة ٤٩ : وظيفة من عرضت عليه مسألة لا يعلم حكمها
- ٢٨٣ المسألة ٥٠ : وجوب الاحتياط في زمن الفحص عن المجتهد أو الأعلم
- ٢٨٤ المسألة ٥١ :
- ٢٨٤ تصرفات المجتهد بعد موته
- ٢٨٧ المسألة ٥٢ : حكم من بقي على تقليد الميت من غير إذن الحيّ
- ٢٨٨ المسألة ٥٣ :
- ٢٨٩ عدم وجوب التدارك مع موت المجتهد
- ٢٩٥ المسألة ٥٤ :
- ٢٩٥ لزوم عمل الوكيل بمقتضى تقليده
- ٢٩٨ المسألة ٥٥ :

- ٢٩٨ عدم اعتبار الاتفاق في الرأي بين طرفي المعاملة
- المسألة ٥٦: ٣٠٤
- ٣٠٤ مناط تعيين الحاكم عند اختلاف المدعى والمدعى عليه
- المسألة ٥٧: ٣١٢
- ٣١٢ عدم جواز نقض حكم الحاكم
- المسألة ٥٨: عن وجوب إعلام الناقل للفتوى عند تبدل رأي المجتهد ٣١٦
- المسألة ٥٩: ٣١٧
- ٣١٧ التعارض في نقل الفتوى
- المسألة ٦٠: ٣٢١
- ٣٢١ وظيفة من عرضت عليه مسألة لا يعلم حكمها
- المسألة ٦١: لو قلد من يجيز البقاء على تقليد الميت . فهل يبقى على الأول
- أم الثاني ٣٢٤
- المسألة ٦٢: ٣٢٦
- ٣٢٦ ما يتحقق به التقليد
- المسألة ٦٣: تخيير المقلد بين العمل باحتياطات الأعم أو الرجوع للأعم
- بعده ٣٢٨
- المسألة ٦٥: تخيير المكلف بين المجتهدين المتساويين ٣٣٠
- المسألة ٦٧: ٣٣٢
- ٣٣٢ التقليد في غير الفروع
- المورد الأول: أصول الفقه ٣٣٢
- المورد الثاني: مبادئ الاستنباط ، كالتحو والصرف ٣٣٣
- المورد الثالث: الموضوعات المستنبطة العرفية ٣٣٤
- ٣٣٤ التقليد في العقائد

المسألة ٦٨:	٣٣٦
عدم اعتبار الأعلميّة في غير التقليد	٣٣٦
بحث حول ولاية الفقيه	٣٣٧
المسألة ٧٠:	٣٤٧
جواز إجراء المقلد للأصول العمليّة	٣٤٧
المسألة ٧١: عدم جواز تقليد مجهول الحال	٣٤٩
المسألة ٧٢: تفصيل الكلام حول العمل بفتوى المجتهد عند الظنّ بها	٣٥٢

ملحق الكتاب

أجود الأمالي

في

مسألة جواز الامتثال الإجمالي

المقدّمة	٣٥٥
المدخل: صور البحث حول كفاية الامتثال الإجمالي	٣٥٥
تمهيد: تحرير الأصل في كفيّة الامتثال	٣٦٧
أدلة عدم جواز الامتثال الإجمالي	٣٦٩
الدليل الأوّل: الإجماع	٣٧٠
الدليل الثاني: لزوم قصد الوجه	٣٧٣
الأوّل: الإجماع	٣٧٤
الثاني: اعتبار (الحُسن) في العمل العبادي	٣٨٠
مناقشة الدليل الثاني	٣٨٢
الثالث: أصالة الاشتغال	٣٨٣
مناقشة الدليل الثالث	٣٨٧

٣٩٤	الدليل الثالث: اشتراط قصد التمييز
٣٩٧	الدليل الرابع: محذور اللعب والعبثية بأمر المولى
٤٠١	الدليل الخامس: النصوص الدالة على لزوم تحصيل العلم ...
٤٠٤	الدليل السادس: سيرة المتشريعة
٤٠٦	الدليل السابع: الطولية في مراتب الامتثال
٤١٤	الدليل الثامن: أصالة الاشتغال

الفهارس الفنيّة

٤٢١	١ - فهرس الآيات الكريمة
٤٢٥	٢ - فهرس الأحاديث الشريفة
٤٣٣	٣ - فهرس الأعلام
٤٤١	٤ - فهرس المصادر
٤٥٩	٥ - فهرس المحتويات