

الْغَايَةُ الْقَصْوَى

فِي التَّعَلُّقِ
عَلَى الْعُرْوَةِ الْوُشْقَى

كِتَابُ الْإِحْتِمَادِ وَالْقَلِيدِ

تأليف

أَفَلِ الْعِبَادِ الْحَاجِّ السَّيِّدِ تَقَى الطَّبِيبِ طَبَائِي الْفَيْحِيِّ

أشرف على طبعه

الشيخ غالب السَّيْلَاوِيُّ

الغاية في القصص

فِي التَّعْلِيلِ

عَلَى الْحَيَاةِ الْوَشَقِيَّةِ

كِتَابُ الْإِحْتِمَادِ وَالْتِقْلِيدِ

تأليف

أَفَل الْعِبَادِ الْحَاجِّ السَّيِّدِ تَقَى الطَّبِاطِبَائِيِّ الْفَيْحِيِّ

أشرف على طبعه

الشيخ غالب السَّيْلَاوِيُّ

معداری امور

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش - اووال ۱۲۸۴



هوية الكتاب: مركز تحقيق كاسمير علوم إسلامي

□ الكتاب: الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى

□ المؤلف: السيد تقي الطباطبائي القمي

□ الناشر: محلاتي

□ المطبعة: ثامن الحجج ١٤٢٤ هـ

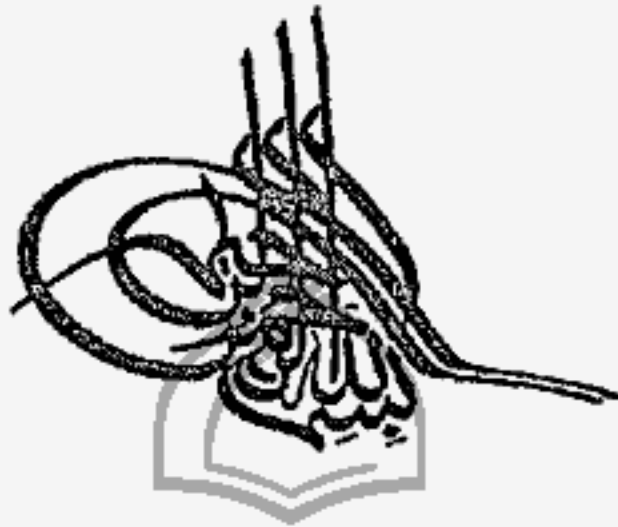
□ التنضيد والإخراج الفني: كومبيوتر المجتبي ١٤٢٤ هـ

□ الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ

□ العدد: ٢٠٠ نسخة

□ الشباك: ٣ - ١٤ - ٧٤٥٥ - ٩٦٤

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۲۲۷۴۴
تاریخ ثبت:	



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وأهل
 بيته الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم الى يوم الدين

۱۳۸۵



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين
واللعن الدائم على أعدائهم من الآن الى يوم الدين؛ وبعد فهذا شرح استدلاي على
مسائل الاجتهاد والتقليد من كتاب العروة الوثقى كتبه قبل سنين ورأيت أن طبعه
ونشره مفيد لرواد العلم والفضل فقممت بهذه المهمة راجياً من المولى أن يكون
مقبولاً لديه ويكون وسيلة لنجاتي يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب
سليم واهدي هذه البضاعة المزجاة الى السبط الأكبر أرواح العالمين لتراب مقدمه
الفداء.

الأحقر تقي الطباطبائي القمي

يوم الأحد السادس والعشرين من شهر محرم الحرام

من سنة ١٤٢٤ بعد الهجرة على مهاجرها وآله آلاف التحية والسلام



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قوله ﷺ (مسألة ١): يجب على كل مكلف (١)

(١) وقع الكلام بين الأعلام في أن هذا الوجوب عقلي أو فطري أو شرعي أفاد السيد الحكيم ﷺ في مستمسكه بأن هذا الوجوب فطري بمنأى دفع الضرر المحتمل وعقلي بمنأى وجوب شكر المنعم؛ والذي يختلج بالبال أن ما أفاده ﷺ من وجوب الشكر لا يرجع إلى محصل إذ لو سلم وجوب الشكر فنسئل أنه هل يدرك العقل استحقاق العقاب على ترك الشكر أو يدرك عدم الاستحقاق أو لا يدرك؛ أما على الثاني فيأمن المكلف من العقاب غاية الأمر العقل يدرك حسن الشكر أو يدرك قبح ترك الشكر فلا يلزم المكلف بشيء وأما على الأول والثالث فيحتمل العقاب فيكون لزوم الشكر بمنأى دفع الضرر المحتمل فيدخل في التقريب الأول.

فالحق أن هذا الوجوب فطري إذ المناط موجود في غير ذوي العقول من الحيوانات فإن كل حيوان عاقل كان أو غير عاقل بمقتضى فطرته الأولية وجبلته يحذر عن الضرر المحتمل؛ وحيث أن في ترك المحتملات احتمالاً للضرر فيجب دفعه. ولا يخفى أن هذا المعنى لا يتحقق إلا مع العلم الإجمالي بوجود التكليف المنجز أو احتمال وجود تكليف الزامي من قبل المولى فيما لا يكون مؤمن من قبله؛ وليعلم أن العقل في مفروض الكلام يدرك استحقاق العبد للعقاب غاية الأمر يحتمل العفو.

وبعبارة اخرى: الاستحقاق محقق في مثل الفرض اذا الاستحقاق على التجري وترك الأمور المذكورة تجر على المولى فلو فرض ان ترك الأمور المذكورة في الموردين المذكورين لم يؤد الى ترك واجب أو فعل حرام يكون الاستحقاق متحققاً إذ قد فرض تحقق التجري الذي يوجب استحقاق العبد للعقاب.

ثم ان حصول المؤمن باحد من الأمور الثلاثة يظهر بأدنى تأمل إذ القطعيات والضروريات قليلة في الدين فالمكلف اما يعمل بمقتضى ما قطع بكونه حجة بحسب الأدلة فهو اجتهاد واما يقلد غيره ويجعله مؤمناً لنفسه فهو تقليد واما محتاط فالأمن يحصل باحد هذه الأمور؛ وفي المقام اشكال بالنسبة الى التقليد فانه لا يمكن أن يكون بالتقليد والا يلزم التسلسل فكيف يقلد الجاهل غيره فانه إن كان بالتقليد يلزم المحذور المذكور وإن كان بالاجتهاد فالمفروض انه جاهل؛ والجواب عن هذه الشبهة ان الجاهل بارتكازه وفطرته الاولى يرجع الى العالم ويسئل عن وظيفته وبعد الرجوع يعلم ان التقليد امر جائز وهذا ليس تقليداً بل علم بالوظيفة؛ لكن لا يخفى ان الجاهل لا يشخص بارتكازه جواز التقليد كما في كلام الاستاذ إذ المكلف لا يدري ان الوظيفة ما هي؛ نعم حيث يعلم بان العالم يشخص الوظيفة يرجع اليه ولذا يسئل بان وظيفتي ما هي؟ ففرق بين ان يشخص جواز التقليد ويرجع الى الغير وبين أن يرجع ليعلم بالعلم الوجداني ما يكون مقررأ في الشرع الأقدس فلا تغفل.

ثم ان التخيير بين الأمور المذكورة عقلي لا شرعي ولتوضيح الحال نتعرض للتفصيل فنقول: ان هذا الوجوب ليس غيراً فان المقدمة ليست واجبة بالوجوب الشرعي كما حقق في بحث مقدمة الواجب وعلى فرض كونها واجبة بالوجوب

الشرعي فالاحتياط ليس مقدّمة للواجب.

وبعبارة واضحة: الاحتياط لا يكون مقدّمة وجوديّة للواجب بل الاحتياط عبارة عن الاتيان بنفس الواجب كما هو ظاهر كما أنّ الاجتهاد والتقليد ليسا مقدّمتين له؛ أمّا في صورة المخالفة مع الواقع فظاهر وأمّا في صورة الموافقة فن الظاهر أنّ العلم بالحكم ليس مقدّمة لوجود الموضوع؛ نعم ربّما يتفق أنّ الاتيان بالواجب يتوقّف على العلم بالحكم وبالخصوصيّات الدخيلة وهذا كثير في المركّبات الشرعيّة في الأمور العباديّة كالحجّ ونحوه.

وأما عدم كون وجوبها طريقيّاً فلانّ المراد بالوجوب الطريقيّ ما يكون موجباً لتنجز الواقع أو التعذير عنه وليس الاحتياط منجزاً للواقع بل المنجز له العلم الاجمالي بالحكم الشرعي أو الشبهة قبل الفحص أو وجود الامارات على الأحكام الواقعية في مظانها فإنّ الأحكام منجزة قبل وجوب الاحتياط فلامعنى للوجوب الطريقي للاحتياط لحصول التنجز كما لامعنى له بمعنى العذر ليتحقّق الواقع بالاحتياط كما هو ظاهر هذا بالنسبة الى الاحتياط وأمّا بالنسبة الى الاجتهاد والتقليد فأيضاً لا مجال للوجوب الطريقي اذ لامعنى للتنجز في الأمر بهما لانّ الحكم الشرعي يتنجز بالعلم الاجمالي أو الشبهة قبل الفحص أو بالامارات الموجودة في مظانها فلامعنى لكون الأمر بالاجتهاد طريقيّاً بلحاظ التنجيز كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة الى التقليد أمّا في صورة العلم الاجمالي فواضح وأمّا في غيره فايضاً الواقع منجز بفتوى من يجب تقليده فالواقع منجز مع قطع النظر عن الامر بالاجتهاد والتقليد.

نعم الامر بالاجتهاد والتقليد يمكن أن يكون معذراً فإنّ عمل المجتهد على

طبق اجتهاده معذّر له لو كان اجتهاده مخالفاً للواقع كما أنّه معذّر لمقلّده فانقدح أنّ الأمر الطريقي بالاجتهاد وعدليه للتنجيز لا معنى له.

وأورد الاستاد دام ظلّه على هذا البيان بأنّ ما افيد تامّ بالنسبة الى موارد العلم الاجمالي وأمّا بالنسبة الى الشبهة البدويّة من الابتداء أو بعد الظفر بالمقدار المعلوم فلا مانع من الالتزام بالواجب الطريقي إذ لا مانع من شمول أدلّة البرائة للشبهة غير المقرونة بالعلم الاجمالي فالأمر بالاحتياط يتنجز الواقع كما أنّ الأمر بتحصيل الحجّة بالاجتهاد أو التقليد أيضاً ينجز الواقع؛ ويرد عليه أنّ مجرد الاحتمال يوجب التنجيز ثمّ أنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ مجرد الحجّة الواقعيّة لا توجب التنجز لولا لزوم الاحتياط أو تحصيل الحجّة باحد النحويين.

ثمّ أنّه افاد الاستاد بأنّ كون التقليد واجباً طريقياً يبتني على ان يكون عبارة عن التعلّم وأمّا بناءً على الحقّ من أنّ التقليد عبارة عن العمل استناداً الى فتوى المجتهد فالتقليد نفس العمل فلامعنى لكونه منجزاً للواقع فالمنجز هو الأمر بالتعليم أمّا بالتقليد أو بالاجتهاد.

ويرد عليه أنّ الاحتياط عبارة عن نفس العمل ومع ذلك سلم الاستاد بأنّ أمره طريقي فإنّ الأمر الطريقي معناه أنّه ينجز الواقع ويمتثل بالاحتياط أو باتيان العمل عن اجتهاد أو عن تقليد.

وأمّا عدم كون الوجوب نفسياً فلعدم الدليل عليه؛ نعم ربّما يتوهم أنّ أدلّة وجوب تعلّم الاحكام يقتضي ذلك فإنّ جملة من الآيات والروايات تدلّ على وجوب التعلّم والمفروض أنّ الاجتهاد والتقليد نحو من التعلّم.

وفيه أنّ وجوب التعلّم ليس وجوباً نفسياً بل وجوباً طريقياً مضافاً الى أنّه

في عباداته ومعاملاته (١) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (٢).

لا مجال لهذا التقريب في الاحتياط بل لا يجري في التقليد على مسلكنا لأن التقليد عبارة عن العمل مستنداً إلى الغير فليس التقليد تعلماً كما هو ظاهر.

إن قلت: أنه يمكن الوجوب النفسي الناشئ عن الملاك الواقعي.

قلت: أصل الوجوب محل الاشكال فإنه لم يتحقق الوجوب كي يعلل.

(١) بل في كل فعل يصدر منه لوحدة الملاك والظاهر أنه يتعرض له.

(٢) لأنه أمّا يكون للمكلف علم اجمالي أو لا؛ أمّا على الأول فتنجز الحكم

الواقعي عليه ظاهر ولا بد من تحصيل مؤمن وأما لو لم يكن له علم اجمالي فجرد الاحتمال يوجب احتمال الضرر وبحكم العقل يجب دفعه حتى لو قلنا بجريان البرائة في الشبهة البدوية إذ المفروض أن المقلد جاهل وليس له علم بأن البرائة مجعولة بل لو فرض بانه يعلم بعدم الدليل في مظانه لا يمكن الأخذ بالبرائة فان البرائة بعد الفحص جريانها يحتاج الى اعمال النظر وليس امراً واضحاً ضرورياً.

مضافاً الى أن المستفاد من الادلة عدم جريان البرائة قبل الفحص وعدم

جريان الاستصحاب؛ وملخص الكلام أن الجاهل أمّا يحتاط بان يقطع بخروجه عن العهدة؛ نعم ربما يشكل الامر في الاحتياط أمّا لعدم الامكان أو لاحتمال عدم المشروعية فيحتاج الى الاجتهاد أو التقليد ولذا قيل بانه في طول الامرين الآخرين وإن كان بحسب العمل في عروضها وأما يستند الى الحجة المعلومة عنده بالعلم الوجداني أو التعبدية فهو الاجتهاد وأما يستند الى قول الغير فهو التقليد ولا اشكال في أنه لا يمكن ان يكون التقليد تقليدياً للزوم الدور أو التسلسل؛ بل لابد من أن تكون بالاجتهاد إذ رجوع الجاهل الى العالم امراً ارتكازي لمبيعي لا يشك فيه أحد؛ وللمناقشة في هذا الأمر مجال إذ مع احتمال أن الشارع لا يرضى بهذا الأمر كيف يمكنه

الجزم بجواز التقليد؛ نعم رجوع الجاهل الى العالم لا شبهة فيه لكن ليس هذا تقليداً بل هذا طريق لحصول العلم بالمطلوب في كثير من الموارد كما لو سئل الجاهل عن الطريق الفلاني أو عن دار زيد الى غير ذلك فهل يجوز أن يقال ان السائل في مثل هذه الموارد قلّد المسئول كلاً ثم كلاً فعليه ليس التقليد في طول الاجتهاد كما في كلام الاستاذ بل في عرضه.

ثم ان الاستاد ارسل عنان الكلام في تعريف الاجتهاد؛ فقال: الاجتهاد في اللغة من الجهد بالضم أو الفتح فأنه على الاول بمعنى الطاقة وعلى الثاني بمعنى المشقة ويأتي بمعنى الطاقة أيضاً فعليه يكون الاجتهاد لغة بمعنى بذل الطاقة وفي الاصطلاح عرف باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي والاصل في هذا التعريف من العامة وهذا التعريف فاسد فان الاجتهاد لا يستلزم الظن بالحكم أولاً والظن لا يغني عن الحق شيئاً ثانياً.

ولذا عرفه الآخرون بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية؛ وافاد الاستاد في المقام بان هذا التعريف وإن كان سالماً عن ذكر الاشكال لكن يتوجه اليه اشكال آخر وهو ان الاجتهاد بهذا المعنى ليس واجباً تخييرياً وليس عدلاً للآخرين وذلك لان مجرد حصول الملكة لا أثر له بل المحتاج اليه العلم بالحكم ومن الظاهر انه يمكن أن يكون شخص مجتهداً ومع ذلك يكون جاهلاً بالحكم الشرعي إذ ملكة الاجتهاد ليست كبقية الملكات التي تحصل بالعمل كالسخاوة وما أفاده غير تام إذ الواجب التخييري بين الثلاثة الذي يوجب الأمن من العقاب عبارة عن العمل الخارجي ولولا العمل لا اثر للاجتهاد كما هو ظاهر.

وبعبارة اخرى: لا بد من العمل خارجاً أما بنحو الاحتياط أو بنحو التقليد أو

بنحو الاجتهاد فتحصل ان تعريف الاجتهاد بالتعريف الثاني لا يتوجّه اليه هذا الاشكال. ولا يخفى ان الاجتهاد بتعريف المتأخرين يكون وجه مصالحة بين الاخباري والاصولي فان الاخباري ينكر الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن والاصولي يصدقه في مقالته والاصولي يقول بانه يلزم الاستناد الى حجة. والاخباري يصدقه كما ان الاصولي يقول بان وظيفة الجاهل الرجوع الى العالم والاخباري يصدقه فالنزاع لفظي.

ثم انه لاشبهة في توقف الاجتهاد على فقه اللغة وهذا ظاهر كما انه لاشبهة في لزوم تعلم القواعد العربية من النحو والصرف واما المنطق فلا حاجة اليه فان الاستنتاج امر طبيعي؛ لكن الاشكال بانه لو لم يتعلم المنطق أحد يقع في المغالطة والسفسطة؛ والذي يكون مقوماً للاستنباط أمران الأول علم الاصول الثاني علم الرجال؛ اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحجة عبارة عن الخبر الموثوق به أو خبر الثقة اما الاول فلا يمكن الوصول اليه واما الثاني فيحتاج احرازه الى علم الرجال.

إن قلت: ما الوجه في عدم الرجوع الى قول الرجالي والعمل على طبقه مثلاً لو شككنا في وثاقة عمر بن يزيد نراجع كتاب الكشي أو الشيخ فاذا كان موثقاً نعمل بقوله فما الحاجة الى علم الرجال؟

قلت: ما الفرق بين هذا الأمر وبين الرجوع في صحة الترتب الى قول الشيخ في الأصول؛ والتحقيق في كلا الموردين ان الرجوع الى الشيخ اما لكونه من اهل الخبرة والجاهل يرجع الى العالم واما من باب الشهادة اما على الاول فيخرج المجتهد عن كونه مجتهداً واما على الثاني فنحتاج الى الفحص عن المعارض حيث انه شبهة

حكيمية وأيضاً يلزم أن نرى أن شهادته حسيّة أو حدسيّة فنحتاج الى اعمال النظر وهذا معنى الاحتياج الى علم الرجال.

وحيث انجز الكلام الى هنا يقع البحث في جهات:

الاولى: في أنّه لو حصل ملكة الاستنباط لاحد هل يجوز له التقليد؟ فمن المناهل أنّه يجوز وعن الشيخ الانصاري رحمته الاجماع على عدم جوازه والتحقيق أن يقال: ان الاجماع لا يترتب عليه الاثر لكونه مدركياً ولا اقل من احتماله والظاهر أنّه لا فرق في السيرة العقلانية الجارية في رجوع الجاهل الى العالم ولذا يرى ان الطبيب ربما يراجع الطبيب الآخر وهكذا من ذوي الحرف والملكات.

وافاد الاستاد بانه كيف يسوغ دعوى ان العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع الى من يحتمل في حقه الخطاء بل يكون قاطعاً بانه لو راجع الادلة يخطأ في كثير من استدلالاته.

ويرد عليه: أنّه ليس الكلام في الالتزام بل المدعى جواز الرجوع واما العلم بخطائه فهو مطلب آخر فان الرجوع الى من يعلم خطائه لا يجوز حتى للجاهل والسيرة انما تجري مع احتمال الصواب.

إن قلت: الأمر في النتيجة واحد إذ من يكون ذا ملكة يعلم بخطاء الآخر دائماً. قلت: ليس الأمر كذلك فان وجد ان الملكة وعدمه لا يؤثران في العلم بالخطاء وعدمه؛ واما الادلة اللفظية الدالة على جواز التقليد على فرض تماميتها لعلها لا فرق فيها بين صاحب الملكة ومن لا ملكة له فان قوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^(١) على فرض دلالة على جواز التقليد يدل على جواز الرجوع

الى أهل الذكر مع عدم العلم والمفروض أنّه غير عالم.
 الثانية: أنّه هل يجوز للغير أن يرجع اليه؟ أمّا مع عدم الاستنباط مطلقاً فلا يجوز بلا كلام وأمّا لو استنبط شيئاً طفيفاً فالظاهر أنّه لا مانع منه للسيرة نعم الأدلة اللفظية على تقدير تماميتها ربّما لا تشمل لعدم صدق الفقيه على من يكون عالماً بالنسبة الى مسألة مثلاً ولكن يكفي السيرة والأدلة اللفظية لاتردع لعدم مفهوم لها فانتظر.

الثالثة: أنّه هل يجوز التصدي للامور الراجعة الى الحاكم كالقضاء والتصرّف في امور من لا وليّ له؛ الحقّ أنّه مشكل فإنّ جواز تصرّفات احد ونفوذها على خلاف الاصل الاوّلي فيحتاج الى الدليل والظاهر أنّه ليس دليل يشمل المورد بالنسبة الى التصدي للامور الحسبيّة وأمّا بالنسبة الى القضاء فتفصيل الكلام فيه موكل الى محله ولعله نتعرض للتفصيل بعد هذا.

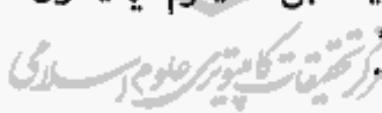
الرابعة: أنّه هل يمكن التجزّي في الاجتهاد أم لا؟ ربّما يقال بأنّه غير ممكن فإنّ الملكة النفسانية أمر بسيط غير قابل للتجزية لكنّه ليس صحيحاً فإنّ المدعى ليس جواز التجزئة في الملكة بل المدعى أنّ المتعلّق متعدّد فرّبما يحصل الملكة بالنسبة الى مورد ولا يحصل بالنسبة الى مورد آخر.

الخامسة: أنّه هل يجوز له الرجوع الى الغير؟ الظاهر أنّه لا يجوز والوجه فيه ظاهر فإنّه عالم ويرى الغير جاهلاً وهذا بخلاف من يكون له الملكة ولم يستنبط بعد.
 السادسة: أنّه هل يجوز رجوع الغير اليه؟ فقد ظهر الكلام فيه.

السابعة: أنّه هل يجوز له التصدي للقضاء والامور الحسبيّة أم لا؟ فقد ظهر الحال أيضاً؛ وملخص الكلام أنّ التصدي خلاف الاصل والأدلة اللفظية لعلّها

لا تشمل بعناوينها للعارف بمقدار طفيف والقدر المتيقن غيره كما أنه يلزم أن يكون اعلم كما حققنا في بعض المباحث ولكن استشكلنا فيه أخيراً.

الثامنة: أنه هل يكون الامور الثلاثة في عرض واحد وإنّ المتمكن من الاجتهاد والتقليد هل يجوز له العمل بالاحتياط أم لا؟ والمصنف قد تعرض لهذه الجهة في المسائل الآتية؛ فانتظر.

التاسعة: أنه هل يجوز العمل باحد الأوليين مع امكان الاحتياط؟ الحق جوازه لعدم الفرق بين العلم باتيان الواقع وبين العلم باتيان ما هو موافق للحجة؛ فلا اشكال في ترك الاحتياط بل قد يحرم فيما يكون مخلاً بالنظام أو يكون موجباً للضرر المنهني عنه شرعاً. 
العاشر: أنه هل يكون الاجتهاد في عرض التقليد أو يكون مقدماً عليه في الرتبة.

الظاهر أنه في عرضه ولا بد من تحصيل الحجة أما الاجتهاد أو التقليد؛ وأما احتمال وجوب الاحتياط بالنحو العيني فلا دليل عليه؛ هذا في الجاهل وأما من له ملكة الاستنباط فهل يكون له الرجوع الى الغير فقد تقدم الكلام فيه وقلنا بأنه لا فرق في السيرة العقلانية من هذه الجهة وأما الدليل اللفظي فأيضاً يشمل حيث أنه جاهل؛ وما في كلام الاستاد من أنه لا يناسب ان يقال لصاحب الملكة اسئل اهل الذکر بل المناسب له ان يقال له اطلب العلم؛ كلام لا يرجع الى محصل صحيح فإن الخطاب خطاب لعموم الجهال والمفروض أنه جاهل كما أنه مع فرض اطلاق الدليل اللفظي وتحقق السيرة لا يبقى مجال للشك في حجیة قول الغير في حقه كي يقال بان

الشك في الحجية يساوق الجزم بعدمها.

الحادية عشرة: أنه ظهر مما قلناه أن الاجتهاد واجب عقلي تخييري وقد أفاد الاستاد بأنه واجب طريقي بنحو المعتبرية في مورد العلم الاجمالي وفي غير مورد العلم الاجمالي واجب طريقي حيث أنه لا منجز غيره؛ وما أفاده غير تام إذ يكفي في التنجيز مجرد الشبهة واحتمال التكليف؛ نعم تعلم الأحكام مقدمة لامثالها واجب بالوجوب الطريقي أو الارشادي والتعلم كما يتحقق بالاجتهاد كذلك يحصل بالتقليد فالتعلم بأي نحو كان واجب شرعاً فيما يكون تركه مستلزماً لترك الامثال. وملخص الكلام: أنه يجوز للمكلف ان يجتهد كما يجوز له أن يقلد هذا بالنسبة الى فعل نفسه وأما بالنسبة الى الغير فأفاد الاستاد دام ظله بأنه يجب كفاً لحفظ الأحكام عن الانداس والانطاس فإنه لولاه لاندس الدين ويضمحل لعدم جواز تقليد الميت ابتداءً؛ ويدل على وجوبه أيضاً قوله تعالى في آية التفرغ ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^(١) وقد ورد في تفسير الآية؛ بعض الأخبار.

منها: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: إنما امرؤ بالحج لعل الوفاة الى الله عز وجل وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترب العبد - الى أن قال - : مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ وليشهدوا منافع

لهم (١).

ومنها ما رواه عبدالمؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قوماً يروون أن رسول الله ﷺ قال: اختلاف امتي رحمة، فقال: صدقوا؛ فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: ليس حيث تذهب وذهبوا؛ إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ فامرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد؛ إنما الدين واحد (٢).

ويرد عليه: أن ما أفاده يتوقف على لزوم تقليد الحي وهذا أول الكلام وأما الآية فيرد على الاستدلال بها أولاً أنه دام ظله استدلال بها لحجية قول الراوي وكيف يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين؛ لكن الحق أنه يمكن استفادة كلا الأمرين وتعرض لهذه الجهة في بعض المسائل الآتية فانتظر وثانياً أن التفقه في الدين يحصل بتعلم الأحكام ويحصل الانذار بتعليم تلك الأحكام الجاهلين اللهم أن يقال إن من يعلم الأحكام أما هو بنفسه مجتهد وأما ينقل آراء مجتهد وعلى كلا التقديرين يتم ما أفاده من لزوم الاجتهاد كفاً فإلعمدة هو الاشكال الأول.

بقي شيء؛ ولو أنه لو احتمل عدم جواز الاحتياط فلا بد من الاجتهاد في جوازه أو التقليد.

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٥.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(مسألة ٢): الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا (١).

(١) الكلام في جواز الاحتياط يقع تارة في المعاملات وأخرى في العبادات؛ أما المعاملات فلا شبهة في جواز الاحتياط فيها إن كانت بالمعنى الأعمّ كستطهير الثوب أعمّ من أن يكون الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل أم لا وأما المعاملة بالمعنى الخاص كالعقد والايقاع فربما يقال بان يشترط الجزم بالانشاء فلا يتحقق مع الاحتياط.

ويرد عليه مع أنّه لا دليل عليه، انّ الانشاء عبارة عن ابراز ما في النفس وهو حاصل وإنما الشك في ترتّب الأثر عليه وهذا أمر آخر.

وأفاد الاستاد في المقام بأنّه لو تردّد في الانشاء بان قال مثلاً بعثك داري إن كان هذا اليوم يوم الجمعة يكون باطلاً ولو كان اليوم يوم الجمعة إذ ليس جازماً بانشاءه.

وما أفاده غير صحيح فإنّه لا شبهة في انشاءه إذ الانشاء عبارة عن ابراز ما في النفس ولا شبهة في أنّه ابرز غاية الأمر أنه يشك في المعلق عليه فيشك في الفعلية. وبعبارة أخرى: الانشاء واقع بلا شبهة لكن وقع بنحو الوجوب المشروط فيشك في الفعلية فما أفاده غير تام؛ نعم أنّما نلتزم بالفساد من جهة التسبّد وهو التعليق الموجب لفساد البيع.

وأما العبادات: فتارة يقع الكلام فيها فيما لا يستلزم الاحتياط فيها التكرار وأخرى فيما يستلزم أمّا فيما لا يستلزم فلا مانع من الاحتياط فيها في الجملة كما لو احتمل انّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب فإنّه لا دليل على أنّه لا يجوز الاحتياط فإنّ العمل بالاحتياط يقتضي العلم بالآتيان بما هو متعلّق التكليف؛ وأما الاجماع المدعى في المقام عن المرتضى وأخيه فعهدة اثباته عليهما.

إن قلت: يكفي في اثبات المدعى وجوب التعلم.
قلت: إن وجوب التعلم ليس نفسياً بل وجوبه طريقى أو ارشادي
والمفروض أن العمل يؤتى به في الخارج فلا اشكال في تحقق الامتثال.
وأما احتمال اعتبار قصد الوجه والتميز فمدفوع أولاً: بالقطع بعدم الاعتبار
لعدم الإشارة اليهما في لسان الائمة عليه السلام وثانياً أنه يدفعه اصالة البرائة الشرعية
والعقلية لكن ذكرنا أخيراً أنه لا مجال للبرائة العقلية.
إن قلت: إن العقل يحكم بحسن الاتيان مع القصدين وبعدم الحسن مع
عدمهما.

قلت: أنه لا فرق في نظر العقل من هذه الجهة وهذا ادعاء محض.
ثم أنه أفاد الاستاد في المقام بانه على فرض تمامية المدعى إنما يتم في الواجب
النفسى وأما الواجب الضمنى فلا مجال لهذا المعنى فيه فإن الحسن على فرض تسلمه
أنما هو في اتيان مجموع العمل لا في كل جزء؛ وفيه أن المفروض الارتباطية
فالواجب هو الأكثر ولا يمكن قصد الأكثر جزماً بل لابد من الاتيان به احتياطاً
فالبيان غير تام.

وللميرزا رحمته الله كلام في المقام وهو التفصيل بين ما يكون الأمر معلوماً لكن
لا يعلم أنه وجوبى أو ندبى فإنه في مثله لا بأس بالاحتياط حيث أنه لا يعتبر قصد
الوجه والتميز وأما لو كان أصل الأمر مشكوكاً فيه بحيث لو كان لكان تعبدياً فإنه في
مثله لا بد من الاجتهاد أو التقليد إذ الامتثال القطعي والانبعاث عن نفس الأمر
مقدم في نظر العقل على الامتثال الاحتمالى وحيث أن الحاكم في باب الامتثال هو
العقل لا بد من العمل على طبقه ولو شك لا بد من الاحتياط فإنه لا مجال للأخذ
بالبرائة بل قاعدة الاشتغال محكمة لأنه شك في الامتثال.

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

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

ويرد عليه أولاً: أنه لا فرق في نظر العقل في تحقق الامتثال بين الانبعاث عن أمر المولى وبين الانبعاث عن احتمال الأمر وعلى فرض الشك تصل النوبة الى البرائة لما قرّر في محله من جريان البرائة من الزائد؛ وملخص الكلام أنه انما يدرك العقل لزوم ما أمر به المولى والزائد على هذا المقدار ليس للعقل بالنسبة اليه ادراك وأما الشك في حكم العقل فلامعنى له فإنه كيف يمكن أن يشك أحد في ادراكاته؛ نعم يتصور الشك بالنسبة الى السيرة العقلانية وأنها تجري أو لا تجري؛ لكن لا مجال للسيرة في مثل المسألة فإن الكلام في المقام في الحكم العقلي لا في السيرة العقلانية؛ هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فيقع البحث حوله عند البحث عن المسألة الرابعة حيث ان المصنّف تعرّض لحكم تكرار العبادة فانتظر.

(١) هذا الوجوب عقلي فإنه لو لا معرفة الاحتياط لا يمكن الاتيان به؛ وبعبارة اخرى مع عدم المعرفة يلزم الخلف فإنه لا يحرز الاتيان بما يكون واجباً في الواقع.

(٢) كما لو احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

(٣) كما لو احتمل حرمة شرب التتن.

وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار؛ كما إذا لم يعلم أنّ
وظيفته القصر أو التمام (١)

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

(مسألة ٥): في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو
مقلداً؛ لأنّ المسألة خلافية (٣).

(١) وكما لو علم بأنّ وظيفته الظهر أو الجمعة ويمكن أن يفرض في عمل
واحد كما لو جمع في صلاة واحدة بين الجهر والاضمات؛ ثمّ أنّ قوله أنّ الجمع بين
أمرين يغني عن قوله «مع التكرار» ولا يخفى أنّه كما يحصل الاحتياط بالجمع بين
فعلين يحصل بالجمع بين تركين كما أنّه لو علم بحرمة أحد أمرين وأيضاً يحصل
بالايتان بفعل وترك كما لو علم أنّه إنّما يجب الفعل الفلاني أو يحرم الأمر
الكذائي.

(٢) لعدم لزوم قصد الوجه والتميز وعدم لزوم الانبعاث عن الامر الجزمي
وليس التكرار لعباً بالاطاعة فانه يمكن أن يكون في التكرار غرض عقلاً؛ مضافاً
الى أنّ اللعب لا يكون في الامتنال بل في طريقه كما هو ظاهر.

(٣) إذ ليس جواز الاحتياط من القطعيّات فمع احتمال عدم جوازه لا بدّ من
تحصيل المؤنّن من الاجتهاد أو التقليد؛ ومما ذكر يعلم أنّ الاحتياط ليس في عرض
الاجتهاد والتقليد وأما كون التقليد في طول الاجتهاد كما في كلام الاستاذ فقد مرّ ما
فيه وقلنا بأنّ مطلق الرجوع الى الغير ليس تقليداً بل التقليد نوع من الرجوع؛
وافاد السيد الحكيم رحمه الله في المقام بأنّ كون المسألة خلافية أو وفاقية لا يصلح علّة
للاكتفاء وعدمه بل اللازم تحصيل المؤنّن من الاجتهاد أو التقليد؛ وما أفاده غير

(مسألة ٦): في الضروريات لا حاجة الى التقليد؛ كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما؛ وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين (١) وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط؛ وإن أمكن تخيّر بينه وبين التقليد (٢)

(مسألة ٧): عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (٣).

(مسألة ٨): التقليد هو الالتزام بالعمل (٤).

تام إذ لو لم تكن المسألة خلافيّة وكانت مسلّمة لا مجال للتقليد كما يجيء في كلام المصنّف وأما أصل جواز التقليد فامر مسلّم وقطعي وبجرّد ما نسب الى علماء الحلب لا يضرّ بالمدّعى فإنّ خلافة أمير المؤمنين عليه السلام أمر قطعي بين الشيعة ومع ذلك تكون هذه المسألة مورداً للخلاف؛ وصفوة القول أنّه لا اشكال في أصل جواز التقليد وعليه يجوز للعامي أن يقلّد غيره في جواز الاحتياط.

(١) فان التقليد حجة ظاهريّة ومع العلم بالحكم الواقعي لا مجال لحكم الظاهري وإن شئت قلت الاحتياج الى احد الأمور الثلاثة لتحصيل المؤمّن عن احتمال العقاب ومع العلم بالواقع كأن علم بوجوب شيء أو بباحته أو حرمة لا يبقى مجال لهذه الأمور كما هو ظاهر.

(٢) وما أفاده ظاهر واضح ولا يحتاج الى البحث.

(٣) المراد من العبارة أنّه لا يمكن الاكتفاء به بل لا بدّ أمّا من أن يقطع بالكفاية أو يقلّد أو يجتهد أو يحتاط؛ فلاحظ.

(٤) قد وقع الخلاف في معنى التقليد في كلماتهم والذي يظهر من اللّغة إنّ التقليد عنوان للعمل قال في المنجد: قلّده السيف جعل حاملته في عنقه قلّده القلادة جعلها في عنقه، العمل فوضعه اليه وعن مجمع البحرين في حديث الخلافة قلّدها

رسول الله ﷺ علياً عليه السلام أي جعلها قلادة له الى غير ذلك من الكلمات ويؤيد المدعى الاخبار الواردة في أبواب آداب القاضي؛ لاحظ مارواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي؛ فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه؛ فلما سكت قال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً؛ فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك؛ فقال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة؛ فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه قال: أولم يقل: وكل مفت ضامن^(١).

ولاحظ مارواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه^(٢).

ولاحظ مارواه اسحاق الصيرفي قال: قلت لأبي ابراهيم عليه السلام: ان رجلاً احرم فقلّم اظفاره فكانت له اصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصه فافتاه رجل بعد ما احرم فقصه فادماه فقال على الذي افتى شاة^(٣).

فان السائل ما سئل ربيعة عن مسألة وأجاب عنها قال: أهو في عنقك؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه قال: أولم يقل: وكل مفت ضامن.

وفي تلك الرواية قال عليه السلام: من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به وما ورد في التعليم بان كفارته على من أفتى به فيعلم ان الملاك هو العمل.

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام، الحديث ١.

وفي المقام شبهة لصاحب الكفاية وهي أنه يلزم أن يكون العمل عن تقليد فيكون التقليد هو الالتزام والآن يلزم أن يكون أوّل عمل صادر من العامي بلا تقليد فإنّ العمل لابدّ أن يكون مسبوقاً بالتقليد فكما أنّ عمل المجتهد مسبوق بالاجتهاد كذلك يلزم أن يكون عمل العامي مسبوقاً بالتقليد.

ويرد عليه: أنه يلزم أن يكون العمل عن تقليد ولا يشترط فيه التقديم الزماني وإن شئت قلت يكفي فيه السبق الرتبي كما أنّ الأمر كذلك في الاجتهاد غاية الأمر لا يتحقّق هذا التقارن في العمل الصادر عن الاجتهاد خارجاً.

إن قلت: على ما ذكرتم يلزم الدور لأنّ مشروعيّة العمل تتوقّف على التقليد فلو كان التقليد متوقّفاً على العمل يلزم الدور إذ ما دام لا يتحقّق التقليد لا تتحقّق المشروعيّة وما دام لا يتحقّق العمل لا يتحقّق التقليد على الفرض.

قلت: مشروعيّة العمل تتوقّف على فتوى الغير والتقليد يتوقّف على العمل الخارجي فلا دور؛ فانقدح أنّه ليس معناه أخذ فتوى الغير للعمل به وأيضاً ليس معناه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمل به بعد ولا أخذ فتواه ولا الأخذ بقول الغير من غير حجة ولا قبول قول الغير.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما يكون المجتهد واحداً أو متعدّداً ويكونون متّحدين في الفتوى وأمّا إذا تعدّد مع الاختلاف فليس الأمر كذلك لأنّ حجية الجميع أمر غير معقول والترجيح بلا مرجّح غير ممكن؛ فلا بدّ من الالتزام مقدّمة للعمل؛ ويرد عليه أنّه مع الاختلاف وعدم كون أحدهم اعلم لا يجوز التقليد بل يجب الاحتياط لسقوط الفتاوى؛ مضافاً إلى أنّه لو صحّ القول بالحجّة التخيريّة فايّ محذور في العمل بأيّ من الأقوال وأيّ فرق بين الواحد والمتعدّد.

ثمَّ أنه لا يترتب اثر على هذا البحث فأنه لم يرد هذا اللفظ في دليل الآ في رواية
مرسلة ذكرها في الاحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام في قوله تعالى
﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ قال: هذه
لقوم من اليهود - الى أن قال - : وقال رجل للصادق عليه السلام إذا كان هؤلاء العوام
من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم
بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود الا عوامنا يقلدون علمائهم
- الى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من
جهة؛ اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم
عوامهم؛ واما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم
بالكذب الصراح واكل الحرام والزنا وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم الى
أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين
الخلق وبين الله فلذلك ذمهم؛ وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق
الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها؛ فمن قلّد مثل هؤلاء
فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فاما من كان من
الفقهاء صائناً لنفسه؛ حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام
أن يقلّدوه؛ وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم؛ فان من ركب من
القبايح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عتاً شيئاً ولا كرامة؛
وانما كثر التخليط فيما يتحمّل عتاً أهل البيت لذلك، لانّ الفسقة يتحمّلون عتاً
فيحرّفونه باسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم

وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث (١).

وهي لا اعتبار بها؛ ولا يخفى انا رجعنا عن القول بعدم اعتبار سند تفسير الامام العسكري عليه السلام والتزمنا باعتباره والوجه في بنائنا على اعتبار الكتاب شهادة جملة من الاعلام على كون الكتاب لمولانا العسكري عليه السلام وهم ابن شهر آشوب في المناقب والشهيد الثاني في المنية والمجلسي الثاني في البحار وصاحب المختصر نقلنا هذه الشهادات عن خاتمة تفسير الامام عليه السلام.

وربما يتوهم: أنه يظهر النتيجة بالنسبة الى مسألة البقاء على تقليد الميت ومسألة العدول عن الحي الى غيره فإنه لو كان المراد من التقليد العمل فلا يجوز البقاء الا بعد العمل ويجوز على تقدير خلافه كما أنه يجوز العدول لو لم يعمل على تقدير كون معناه هو العمل ولا يجوز على تقدير خلافه.

والحق ان هذا التوهم باطل فإنه لا بد من البحث في مدرك الفرعين ولذا يمكن أن يكون مقتضى الدليل جواز البقاء في المسألة الاولى أو وجوبه ولو لم يعمل المكلف برأي المجتهد كما أنه يمكن أن يكون مقتضى الدليل عدم جواز العدول ولو لم يعمل ويمكن أن يكون مقتضاه الجواز بل الوجوب وإن عمل فلا يؤثر فيه تحقيق معنى التقليد وسيجيء تحقيق هذين الفرعين؛ فانتظر.

ثم أنه قد سبق ان جواز التقليد لا يمكن أن يكون بالتقليد بل لا بد أن يكون بالاجتهاد كي لا يلزم محذور التسلسل؛ وقد افاد سيدنا الاستاد دام ظله في المقام بان مدرك العامي في التقليد أمران.

أحدهما: السيرة الجارية على رجوع كل جاهل الى العالم في كل حرفة

وصناعة وهذه السيرة العقلانية لم يردع عنها الشارع وهذه السيرة وإن لم يكن أن يستند اليها العامي لكن يتوجّه اليها بادي تأمل وإشارة.

ويرد عليه: ما بيناه سابقاً وقلنا بأنه لا يقاس المقام بما جرت عليه السيرة بين العقلاء في أمورهم إذ من الممكن أن الشارع لا يرضى بالتقليد وكيف يمكن للعامي أن يعلم هذا المعنى إلا أن يرجع الى ما ذكرناه وهو أن العامي بطبعه يرجع الى من يعتقد أنه عالم بالوظيفة وبالسؤال عن العالم يعرف أن التقليد جاز في الشريعة المقدسة.

وبعبارة أخرى: فرق بين الاجتهاد وبين العلم من طريق السؤال والدليل على ذلك أن العامي يسئل عن وظيفته وإذا كان مجتهداً في جواز التقليد فكيف يسئل عن وظيفته؟ وملخص الكلام أن جواز التقليد وإن لم يكن بالتقليد لكن ليس بالاجتهاد بل بتحصيل العلم الوجداني بالوظيفة من طريق السؤال عن الوظيفة المقررة الشرعية.

ثانيهما: دليل الانسداد وتقريبه أنه بعدما علم أنه عليه تكاليف لا بد من الخروج عن عهدها وطريق الخروج أما الاجتهاد وأما الاحتياط وأما التقليد؛ أما الاجتهاد فامر ضروري البطلان بين المسلمين ولا يمكن في حق أحد من أول تكليفه؛ وأما الاحتياط فأيضاً لا يجب قطعاً؛ فله طريق آخر من قبل الشارع وليس له أن يعمل بظنه دون وهمه حيث أنه لا ظن له وعلى فرضه لا يترتب عليه الأثر فليس له طريق إلا التقليد؛ هذا بالنسبة الى العامي بالنسبة الى عمل نفسه ووظيفته وأما المجتهد فلا يمكن الفتوى بجواز التقليد بهذا التقريب إذ من يرى انسداد باب

العلم والعلمي يرى المجتهد الآخر مخطئاً في فتواه فكيف يفتي بجواز تقليده مع اعتقاده بخطأ الآخر.

ويرد عليه: أنه كيف يمكن للعامي تشكيل هذه المقدمات وكيف يجوز أن يكون الشخص عامياً ومع ذلك يستنبط جواز التقليد بهذه المقدمات؟ ثم إن المناسب لما تقدم من البحث حول التقليد وقلنا أنه يجوز التقليد شرعاً أن يقع البحث في أدلة جوازه وهي أمور:

الأول: السيرة الجارية بين العقلاء وهي رجوع الجاهل إلى العالم ولا اشكال في تحقق هذه السيرة؛ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إن هذه السيرة ممضاة عند الشارع الأقدس وإن شئت فقل لا يكون للشارع في الأمور العقلانية مسلك خاص وطريق مخصوص بل الأمور العقلانية ممضاة عنده الآفياً قام الدليل على بعض التصرفات في بعض الموارد وبعبارة أخرى: رجوع الجاهل إلى العالم واعتباره مثل العمل بالظواهر وبقول الثقة وامثال هذه الأمور.

إن قلت: يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) «ولا تقف ما ليس لك به علم»^(٢) عدم اعتبار التقليد.

قلت: يرد عليه أولاً أنه يلزم عدم اعتبار الظهورات وعدم اعتبار قول الثقة بل العادل وهو كما ترى وثانياً إن هذه الأمور علم عند العقلاء فلا تكون داخلية في دائرة المنهي عنه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الاسراء: ٣٦.

الذين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»^(١) بتقريب انّ ما يقع بعد كلمة لعلّ إذا كان فعلاً اختيارياً يجب حيث أنّه غاية للانذار الواجب؛ والحاصل انّ الغاية للأمر الواجب واجب بطريق اولى.

ثمّ انّ الانذار كما يتحقّق بالدلالة المطابقة يتحقّق بالدلالة الالزامية فيكون الاخبار حجة؛ بالدلالة الالزامية الحاصلة بالافتاء ومن ناحية أخرى انّ الحذر هو الامر الخارجي لا مجرد الخوف النفساني بل ربما يقال بانّ الفقيه لا يصدق على الراوي فيكون دليلاً على حجّة الافتاء فقط واحتمال لزوم العلم بالمطابقة مع الواقع مدفوع بالاطلاق إذ لم يقيد وجوب الحذر بصورة العلم؛ وربما يقال بانه لم يكن التفقه في صدر الاول متداولاً فلا يكون ناظراً الى الفتوى.

ويرد عليه: انّ اختلاف مراتب التفقه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض افراده بل المستفاد من جملة من الروايات انّ الافتاء كان متداولاً ومحجوباً في ذلك الزمان.

ويرد عليه: أنّه لادلالة في الآية على وجوب الحذر بل يدلّ على محبوبة الحذر؛ ان قلت: كيف يمكن الالتزام بحسن الحذر مع عدم الوجوب؟ قلت: لا غرو فانّ الاحتياط في الشبهة الحكمية بعد الفحص حسن مع أنّه غير واجب وأيضاً نقول المستفاد من هذا الكلام ايجاب الانذار بلحاظ امكان ترتّب الحذر ولا يلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى؛ مضافاً الى أنّه يمكن أن يكون مقيّداً بالعلم ويكون التحذّر حكمة.

.....

إن قلت: مقتضى الاطلاق وجوب التحذّر ولو مع عدم العلم.
قلت: ليس الخطاب متسوقاً لهذا الحكم بل سيق لامر آخر وهو وجوب
الانذار فلا مجال لاصالة الاطلاق؛ اصف الى جميع ذلك أنّه لو سلّم الدلالة فإنّما يدلّ
في مورد يكون ما بعد لفظ لعلّ وما قبله شخص واحد كقول الطبيب اشرب الدواء
الفلاني لعلّك تصحّ؛ وأمّا مثل المقام الذي يكون فعلاً لشخصين فلا دلالة فيها؛
فلاحظ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^(١) وهذه
الآية مذكورة في سورة النحل وفي سورة الانبياء^(٢) وتقريب الاستدلال بها إنّ
مجرّد السؤال ليس محبوباً نفسياً للمولى فأنّه لغو وأيضاً ليس المقصود حصول العلم
فأنّه بعيد إذ لو قيل لاحد راجع الطبيب ليس معناه أنّه راجعه حتّى يصير طبيباً بل
معناه انّ قوله حجّة لك فيعلم منه حجّة قول الغير فيثبت المطلوب.

ويرد عليه: أوّلاً أنّ استعمال هذه الجملة في مقام تحصيل العلم امر متداول
ولا بعد فيه وأمّا مثل المثال فإنّما هو من جهة القرينة الموجودة فلا كلفة فيه ففي
مورد الآية امروا ليعلموا.

وثانياً: إنّ هذا البيان يستلزم الدور إذ ثبوت رسالة يتوقّف على السؤال
واعتماد الجواب يتوقّف على تحقّق الرسالة إذ لو لم تكن الرسالة ثابتة عندهم كيف
يكون القرآن حجّة عليهم؟ فلا بدّ من أن يكون المراد انّ المقصود من السؤال
حصول العلم.

(١) النحل: ٤٣.

(٢) الأنبياء: ٧.

وبعبارة واضحة: ان اعتبار هذه الآية يتوقف على حجية القرآن واعتبار القرآن يتوقف على تحقق الرسالة؛ فالنتيجة ان الرسالة تتوقف على السؤال وارسال السؤال واطلاقه يتوقف على الرسالة.

وثالثاً: ان النبوة لا تتحقق الا باليقين ولا مجرى للتعبّد؛ إن قلت: المورد لا يكون مخصّصاً قلت: الخطاب يتوجّه الى المنكرين فلا عموم لا من ناحية المكلف ولا من ناحية المورد.

ورابعاً: ان هذا الحكم وارد في مورد خاص والعموم لا وجه له الا من ناحية عدم القول بالفصل وهذا دليل آخر؛ مضافاً الى انه لا أثر له فان ما يكون حجة هو الاجماع لا عدم الفصل أضف الى ذلك ان الاجماع مدركي ولا أقل من احتماله.

وخامساً: ان أهل الذكر قد فسر في جملة من الأخبار بالأئمة فلا يشمل غيرهم؛ منها: ما روى عن علي بن ابراهيم: قال قال آل محمد عليهم السلام هم أهل الذكر، ثم قال حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا عبدالله بن محمد، عن أبي داود عن سليمان بن سفيان، عن ثعلبة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون من المعنون بذلك؟ فقال: نحن والله فقلت فانتم المسؤولون؟ قال: نعم قلت: نحن السائلون؟ قال: نعم قلت: فعلينا ان نسألکم؟ قال: نعم قلت: وعليکم أن تجیبونا؟ قال: ذاك الينا ان شئنا فعلنا وإن شئنا تركنا ثم قال هذا عطاؤنا فامنن أو امسك بغير حساب^(١).

ومنها: ما روى عن الأصبغ بن نباتة؛ عن علي أمير المؤمنين عليه السلام في

قوله عز وجل: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، قال: نحن أهل الذكر^(١).
ومنها: ما روى عن محمد بن مسلم؛ عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: له إن
من عندنا يزعمون أن قول الله عز وجل فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون؛
إنهم اليهود والنصارى؟ قال: اذن يدعوكم إلى دينهم قال فاومى بيده إلى
صدره وقال: نحن أهل الذكر ونحن المسئولون وللذكر معنيان النبي ﷺ فقد
سمي ذكراً لقوله تعالى: ذكراً رسولاً والقرآن لقوله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر
وإننا له لحافظون وهم صلوات الله عليهم أهل القرآن وأهل النبي صلى الله
عليه وآله وسلم^(٢).

وبعبارة أخرى: إن الآية في حدّ نفسها لا تشمل غير علماء اليهود والنصارى
ومع ضمّ الأخبار يكون المراد منها أهل البيت فانهم أدري بما في البيت.
الرابع: الأخبار الدالة على حرمة القياس والرأي.

منها: ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام: في رسالة طويلة له إلى أصحابه
أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها من جملتها: أيّتها العصابة المرحومة
المفلحة إن الله اتمّ لكم ما آتاكم من الخير؛ واعلموا أنّه ليس من علم الله ولا
من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس؛ قد
انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كلّ شيء؛ وجعل للقرآن وتعلّم القرآن اهلاً
لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا في دينهم بهوى ولا
رأي ولا مقاييس؛ وهم أهل الذكر الذين أمر الله الأمة بسؤالهم - إلى أن قال:

(١) نفس المصدر، الحديث ٢.

(٢) نفس المصدر، الحديث ٣.

وقد عهد إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته فقالوا: نحن بعدما قبض الله عز وجلّ رسوله صلى الله عليه وآله وبعد عهده الذي عهدته إلينا وأمرنا به؛ مخالفاً لله ولرسوله صلى الله عليه وآله فما أحد أجبر على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك وزعم أنّ ذلك يسعه؛ والله إنّ الله على خلقه ان يطيعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد صلى الله عليه وآله وبعد موته؛ هل يستطيع أولئك اعداء الله ان يزعموا أنّ أحداً ممن اسلم مع محمد صلى الله عليه وآله أخذ بقوله ورأيه ومقاييسه؟ فان قال: نعم فقد كذب على الله وضلّ ضلالاً بعيداً؛ وان قال: لا؛ لم يكن لاحد أن يأخذ برأيه وهواه ومقاييسه؛ فقد اقرّ بالحجّة على نفسه وهو ممن يزعم أنّ الله يطاع ويتبع أمره بعد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله - إلى أن قال - : وكما أنّه لم يكن لاحد من الناس مع محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمد صلى الله عليه وآله كذلك لم يكن لاحد بعد محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه؛ ثمّ قال: واتبعوا آثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته فخذوا بها؛ ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلّوا؛ فإنّ اضلّ الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله؛ وقال: ايّتها العصابة عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده وسنتهم؛ فإنّه من اخذ بذلك فقد اهتدى؛ ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلّ لأنّهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم، الحديث^(١).

ومنها: مارواه سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث قال: مالكم وللقياس أنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس؛ ثم قال: إذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جائكم ما لا تعلمون فها - واومى بيده الى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي عليه السلام؛ وقلت: [أنا] وقالت الصحابة؛ وقلت: [أنا] ثم قال: أكنت تجلس اليه؟ قلت: لا ولكن هذا كلامه فقلت: اصحك الله أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وآله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله ^(١).

ومنها: مارواه عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم؛ قال: لا تقس فإن أول من قاس ابليس، الحديث ^(٢).

ومنها: مارواه أبان بن تغلب؛ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنة لا تقاس؛ ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؛ يا أبان إن السنة إذا قيس محق الدين ^(٣).

ومنها: مارواه مسعدة بن صدقة؛ عن جعفر بن محمد، عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره قي التباس؛ ومن دان الله

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

(٢) نفس المصدر، الحديث ٤.

(٣) نفس المصدر، الحديث ١٠.

بالرأي لم يزل دهره في ارتماس^(١)، الى غيرها من الروايات. وهذه الروايات لا شبهة في تواترها فانها تدلّ مع عدم اعتبار القياس والرأي فان كان الاجتهاد واستنباط الحكم كالقياس في البطلان لكان المناسب للشرع الاظهر أن ينهى عنه أيضاً والحال أنه ليس الأمر كذلك بل الامر على العكس؛ ألا أن يقال ان عدم بطلان الاجتهاد لا يستلزم حجية قول المجتهد لغيره. الخامس: الأخبار الدالة على جواز التقليد ولا شبهة في تواترها ولو اجمالاً؛ وهذه الأخبار على طوائف:

منها: ما يدلّ على المراجعة الى الرواة والأخذ منهم فان اطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الرواية والدراية؛ لاحظ ما رواه أحمد بن اسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من اقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدى؛ وما قال لك عني فعني يقول؛ فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون؛ قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه ثقتان فما ادى اليك عني فعني يؤدى؛ وما قال لك فعني يقولان؛ فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث^(٢).

ومنها: الأخبار الدالة على جواز الافتاء بل وجوبه بالنسبة الى بعض الأصحاب والافتاء وإن لم يكن صريحاً في الفتوى الاصطلاحي لكن لا يختص بالرواية كقوله عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب أن يرى مثلك في شيعتي مثلك؛ فجلس، وقال أبو عبد الله عليه السلام لما

(١) نفس المصدر، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

أتاه نعيه: أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان^(١).

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم لاحظ مارواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب؛ ولحقه وزر من عمل بفتياه^(٢).

ومنها: مارواه مفضل بن مزيد /يزيد/ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: انهاك أن تدين الله بالباطل؛ وتفتي الناس بما لاتعلم^(٣).

اضف الى ما ذكر ما تقدّم ممّا أنّ التفسير العسكري صحّحنا سنده فقله عليه السلام في تلك الرواية (وامّا من كان من الفقهاء الخ)^(٤) قد دلّ بوضوح على جواز التقليد. السادس: أنّه لا يثبت في أنّ العوام مكلفون بالتكاليف الشرعيّة ولا يلزم عليهم الاحتياط قطعاً فلا سبيل لهم إلاّ التقليد وهذا دليل واضح بل احسن الوجوه المذكورة في المقام.

بقي شيء: وهو أنّ جملة من الآيات: تنهى عن التقليد وتذم المقلدين منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفِينَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا

(١) الوسائل: المجلد الثلاثون، ص ٢٩١.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٣) نفس المصدر، الحديث ٢.

(٤) لاحظ ص ٢٦.

بقول مجتهد معين (١) بل لو لم يأخذ فتواه فاذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

(مسألة ٩): الأقوى جواز البقاء على تقليد الميِّت ولا يجوز تقليد الميِّت ابتداءً (٢).

أولو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون^(١) ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٢) لكن هذه الآيات لا ترتبط بالمقام بل ترتبط باصول الذين مضافاً إلى أنه من رجوع الجاهل إلى مثله وأيضاً لا يضرنا ما في الكتاب من النهي عن العمل بغير العلم إذ لا شبهة في أنه يلزم أن ينتهي إلى القطع بالحجية.

(١) قد أفاد الاستاد أن المجتهد إما واحد وإما متعدّد وعلى الثاني فأمّا متفقون وإما مختلفون؛ أمّا على فرض الوحدة فلامعنى للتخيير وعلى فرض الثاني فلا وجه للتعين فإنه بلا مرجّح إذ على الفرض يكون الحجة الجامع وعلى فرض الثالث لا بدّ من الاحتياط للتعارض وعدم شمول الدليل لشيء من الأقوال إذ شموله للكلّ تعبد بالمتنافيين وهو محال وشموله للمعيّن بلا مرجّح فلا مناص عن الاحتياط؛ هذا كلامه.

ويرد عليه: أنه يمكن أن يفرض التعدّد ولا يعلم باختلافهم.

(٢) الذي يظهر من كلامهم أنّ الأقوال في اعتبار الحياة في مرجع التقليد

(١) البقرة: ١٧٠.

(٢) المائدة: ١٠٤.

مختلفة؛ منها: ما نسب إلى الاخباري من الجواز مطلقاً ابتداءً واستدامة ومن نسب إليه هذا القول من الاصوليين ومنها: التفصيل بين البقاء فيجوزو الابتداء فلا يجوز وهذا القول مذهب جملة من الاصوليين أيضاً ولعلّه يظهر ممّا نتكلّم فيه انشاء الله قول آخر وهو القول بوجوب البقاء في بعض الصّور والحرمة في صورة اخرى؛ لأنّ يقال بأنّ المراد من الجواز في العنوان الجواز بالمعنى الاعمّ ولا مشاحة في الاصطلاح؛ هذا بالنسبة الى الامامية واما العامة فقد جوّزوا تقليد الميّت ابتداءً ولذا استقرّ مذهبهم على تقليد اشخاص مخصوصين ويظهر ممّا نقل في هذا المقام أنّه قرّر في عصر السيد المرتضى أنّه ينحصر المذهب في عدد مخصوص كي يحفظ أحكام الدّين ولا يدخل فيه أباطيل كدين عيسى عليه السلام.

ويمكن أن يقال: بأنّ خلاف صاحب القوانين عليه السلام ليس خرقاً للاجماع فأنّه مبنيّ على ما أسّسه من انسداد باب العلمي بعدما سلّم هذا المعنى والاحتياط متعذراً ومتعسّر تصل النوبة الى الظنّ فيجوز العمل بالظنّ الحاصل للمجتهد به لا فرق فيه بين أن يكون ذلك حياً أو ميّتاً وما بنى عليه ناش من أنّه يرى أنّ حجّية الظواهر مختصّة بمن قصد افهامه وأيضاً لا يرى حجّية الخبر الواحد.

ويرد عليه: أولاً: أنّ باب العلمي ليس منسداً إذ لم يختصّ حجّية الظهور بمن قصد افهامه وعلى فرض الاختصاص يكفي في التعميم قاعدة الاشتراك في التكليف؛ واما الخبر فقد حقّقنا في الأصول بأنّ خبر الثقة حجّة لا خبر موثوق به فأنّه قلّمّا يوجد في الأخبار خبر موثوق به كما هو ظاهر لكن يكفي في الانفتاح خبر الثقة؛ وثانياً: إنّ البناء فاسد ولو سلّم صحّة المبنيّ لأنّ الظنّ الحاصل للمجتهد حجّة له لا لغيره فأنّه كيف يحصل للعامي ظنّ بالواقع والحال أنّ غيره مخالف له في الرأي.

لكن هذا الاشكال غير وارد عليه إذ الميزان الأقربية الى الواقع ومن الظاهر ان رأي المجتهد أقرب الى الواقع؛ نعم لو كان المناط الاقربية لا يبعد أن يكون القول المشهور بين الأصحاب أقرب وأيضاً لا يبعد أن يكون قول الأعلم أقرب. وأما الأخباري فأيضاً يمكن أن يقال: بأن خلافه ليس خرقاً للاجماع إذ هو لا يرى حجية قول المجتهد بل يرى اعتبار قوله من باب حجية الخبر ومن الظاهر أنه لا فرق في الراوي بين الحي والميت.

ويرد عليه: من حيث المبنى ما تقدّم من حجية قول المجتهد مضافاً الى أن قول المجتهد لا يمكن أن يكون حجة من باب الخبر إذ الخبر لا بد أن يكون حسياً وقول المجتهد لا يعتبر فيه ذلك كما هو ظاهر وأما ما بنى عليه فيرد عليه: أنه لا يمكن العمل بالخبر إلا بعد الفحص عن المعارض والمخصّص والمقيّد وليس هذه الأمور من شأن العامي لكن يرد عليه: أن الرجوع الى الحي أيضاً يترتب عليه هذا المحذور.

وملخص الكلام: أن خلاف صاحب القوانين رحمته والأخباري ليس خرقاً للاجماع إذ خلافهما على مسلكهما الفاسد.

إن قلت: أنّهما قائلان بالجواز مع رجوعهما عن هذا المسلك.

قلت: هذا أول الكلام ولا يمكن اثباته؛ اضم الى ذلك أن النتيجة عدم الاجماع على الحرمة وهذا هو المطلوب؛ والذي يهون الخطب أن غاية ما في الباب تحقق الاجماع ولا يترتب عليه اثر فأنه محتمل المدرك إن لم يكن من المقطوع به فالعمدة النظر في الأدلة واستفادة ذلك الحكم منها.

فنقول أما القائلون بالجواز: فما يمكن أن يكون دليلاً لهم أو استدلالاً به امور؛

منها انّ ما استدلّ به من الكتاب على جواز التقليد مطلق من حيث كون المرجع حياً أو ميتاً فإنّ آية النفر وكذلك آية السؤال تشملان الميت كما تشملان الحيّ بلا فرق.

وأورد عليه: سيّدنا الاستاد دام ظلّه بأنّه على تقدير الاطلاق وتمايّه لا يمكن التمسك بهما لفتوى الميت إذ لا ريب في أنّ فتوى الميت تخالف لفتوى الاحياء بل الأموات ومع اختلاف الفتاوى لا يمكن أن يشملها الادلّة بل بالتعارض تسقط. ويرد عليه: أولاً: أنّ هذا الايراد اخصّ من المدّعى فإنّه لو فرض عدم العلم بالخلاف ولو نادراً فالاستدلال غير تامّ.

وثانياً: أنّ هذا الايراد لا يرتبط بالمقام فإنّه من جهة وجود المانع لا من حيث القصور في المقتضي ولذا لو علم الاختلاف بين الاحياء فالامر أيضاً كذلك.

وأورد عليه ثانياً: بأنّ القضايا ظاهرة في الفعلية فلا بدّ من فعلية العنوان فلو لم يكن الانذار فعلياً لا يجب الحذر فلا يجوز تقليده وأيضاً لا بدّ من صدق عنوان أهل الذّكر ومن الظاهر أنّ الميت لا يكون ذا كراً؛ ولا نريد ان ندّعي أنّ الحذر لا بدّ أن يكون مقارناً للانذار فلا يكون حجة لو لم يقارن بل ندّعي أنّ فعلية العناوين مأخوذة في موضوع الحجية.

ويرد عليه: أنّه لو انذر ثمّ سكت أو نام أو اغمي عليه فعلم انذاره لمن يكن حاضراً في مجلس الانذار أليس الحذر واجباً أيضاً بالنسبة اليه والحال أنّه لا يصدق عليه أنّه منذر بالفعل؛ هذا أولاً وثانياً: أنّ الذي يستفاد من هذا الكلام وامثاله بحسب المتفاهم العرفي أنّ هذا القول وهذا الكلام حجة للمولى على العبد بلا فرق بين ان يتحقّق أو لم يتحقّق وبلا فرق بين الفعلية والانقضاء وبلا فرق بين الحياة والموت؛ لكنّ الاشكال كلّ الاشكال في أصل الاستدلال بالآيتين وقد تقدّم ما

قلناه واوردناه على الاستدلال بهما.
ومنها: ان الروايات الدالة على حجية قول المجتهد مطلقة من حيث الحياة والموت.

ويرد عليه: ان ظهورها في الحياة مما لا ينكر وان شئت قلت: انه لا دليل على الاطلاق المدعى في المقام فانها اما تدل على حجية قول اشخاص مخصوصين كابان بن تغلب وزكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن واما تدل على حجية قول الناظر في الحلال والحرام أو الراوي أو الفقيه أو غيرها فانها لا تشمل الميت بلا اشكال فلا بد من تنقيح المناط فهذا الاستدلال أيضاً ساقط من هذه الجهة؛ اللهم الا أن يقال لا يستفاد من هذه الأخبار اشتراط الحياة فان المستفاد من هذه الأخبار بحسب الفهم العرفي اعتبار قول الراوي أو المفتي.

ومنها: السيرة بدعوى ان العقلاء لا يفرقون بين الحي والميت والشارع لم يردع عن هذه السيرة فيجوز تقليد الميت ابتداءً كما يجوز تقليد الحي.
وأورد عليه: الاستاد بان السيرة مع الاختلاف غير قائمة.

ويرد عليه: أولاً: ان هذا اخص من المدعى فانه لو لم يكن علم بالمخالفة لامنع من التمسك بالسيرة؛ مضافاً الى ان هذا الاشكال موجود بالنسبة الى الحي أيضاً؛ وما ذكر في مقام المنع والردع أمور:

الأول: ان الآيات والروايات ظاهرة في اشتراط الحياة وهي تنفي الاعتبار عن رأي الميت. وفيه انه قد مرّ عدم دلالة الكتاب واما الروايات فما كان دالاً ويكون معتبراً من حيث السند فلا مفهوم له واما ماله مفهوم كخبر الاحتجاج^(١) فلا اعتبار

بسنده لكن رجعنا عن هذه المقالة وقلنا سند التفسير تام فلا بد من طريق آخر
ووسيلة اخرى للجواب عن هذا الاشكال فنقول الحديث لا مفهوم له فانه متعرض
لحكم الموجودين ويقسمهم الى قسمين ينهى عن تقليد قسم منهم ويجوز تقليد
قسم آخر ومن الظاهر ان اللقب لا مفهوم له وعبارة واضحة اثبات شيء لا ينفي ما
عداه وببيان اجلى ان القضية لا تكون شرطية كي يكون لها مفهوم بل القضية جملة
منفصلة فلا مجال لاستفادة المفهوم منها.

يؤيد ما ذكرنا ما افاده سيدنا الاستاد في هذا المقام فانه عليه السلام قال في جملة كلام
له ان الرواية انما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا وعوام اليهود في تقليدهم
علمائهم نظراً الى ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل
الحرام والرشاء، وتغيير الأحكام والتفتوا الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان
يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله ومع هذا قلدوا علمائهم واتبعوا
آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عز من قائل: ﴿فويل للذين يكتبون
الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ حيث فسّر في نفس الرواية بقوم
من اليهود ثم بين عليه السلام ان عوامنا أيضاً كذلك اذا عرفوا من علمائهم الفسق
الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فن قلد منه هؤلاء فهو
مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء...
وحاصل كلامه عليه السلام لو صحت الرواية ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق
ومأمون عن الخيانة والكذب والاعتماد على قوله واتباع آرائه غير مذموم عند
العقلاء وذلك كما اذا لم يعملوا منه الكذب الصراح وأكل الحرام وهذا كما ترى

لادلالة له على اعتبار العدالة في المقلد لأن الوثاقة كافية على صحة الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع اليه صحيحاً عند العقلاء^(١).

ولنا أن نقول ان الميزان المستفاد من ذيل الحديث وهو قوله ﷺ «فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً إلخ» ان مثل هذا الشخص لا يكون قابلاً لأن يقلد وهذا ظاهر واضح فلا يدل الحديث على اشتراط العدالة ولا على غيرها من الشرائط.

الثاني: الاجماع؛ وفيه أولاً: أنه لا اجماع إذ الاخباريون وصاحب القوانين من الاصوليين يجوزون تقليد الميت ابتداء.

وثانياً: أنه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ.

الثالث: أنه لا شبهة في أنه عند العلم بالخلاف يجب تقليد الأعلّم فلا بد من وجوب تقليد شخص واحد اعلم من غيره على الاطلاق ومن الضروري من مذهب الشيعة بطلانه فإنه يستلزم ان نعتقد بأمام ثالث عشر.

وفيه: أولاً: انه لا يلزم العلم بالخلاف حتى في مورد الابتلاء.

وثانياً: ان الأعلّم يختلف بحسب اختلاف الاعصار فلا ينحصر في شخص واحد وليس بطلان هذا الأمر من ضروري المذهب والألم يقع محطاً للبحث؛ مضافاً الى أنه لا يستلزم القول بالامامة كما هو ظاهر بل الحق أنه احسن فإنه لو كان كذلك لا يتحقق الخلاف والهرج والمرج الذين نراهما في عصرنا.

(١) التنقيح: ج ١ ص ١٨٤ مؤسسة احياء الآثار للسيد الخوئي رحمه الله.

ومنها الاستصحاب: بتقريب أن قول المجتهد في زمان حياته كان حجة والاستصحاب يقتضي بقائها بعد موته ولولا هذا الاستصحاب لكان مقتضى الشك في الحجية عدم العمل بقوله لعدم الدليل.

ويرد عليه: أولاً: أن الاستصحاب لا يجري في الحكم الكلي الإلهي. وثانياً: أن الذي كان قول المجتهد حجة في حقه من كان معاصراً له ومدرراً إياه فلا يقين بالحجية حتى تستصحب؛ وإن شئت قلت أن الدليل المتكفل بالحجية قوله أما مطلق يشمل الموجود والمعدوم وأما لا إطلاق فيه؛ أما على الأول فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب وأما على الثاني فإن كان الاستصحاب غير تامّة؛ وثالثاً: أن المعلوم من الحجة قول من كان حياً؛ وبعبارة أخرى: المقدار المعلوم للموضوع أن يصدق عنوان الفقيه والعالم فلا يقين ببقاء الموضوع الذي يكون معتبراً في جريان الاستصحاب؛

ورابعاً: أن الدليل المثبت للحجية أما هو الكتاب وأما الروايات وأما السيرة؛ أما الأول فلا دلالة فيه فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب كما هو ظاهر وأما الثاني فقد تقدّم أن الظاهر من الدليل هو عنوان الحي؛ وبعبارة أخرى: مقتضى ما يفهم من تلك الروايات انعدام الموضوع بالموت لكن ذكرنا هناك أن المستفاد من الدليل اعتبار القول والرأي فلا يضر الموت بالاعتبار وعلى كلا التقديرين لا مجال للاستصحاب.

وأما الثالث: فلا فرق فيها بين الحي والميت فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب إن قلت: أن السيرة مردوعة.

قلت: على فرض تمامية هذا المدعى فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب أيضاً

كما هو ظاهر.

وخامساً: إنّ الاستصحاب أمّا يجري في الحكم الفعلي وأمّا يجري في الحكم التعليقي؛ أمّا الأول: فلا فعلية للمعلوم السابق فأركان الاستصحاب غير تامة وبعبارة واضحة إنّ الحكم الفعلي غير محرز لدى المكلف إذ المفروض انه غير مدرك لزمان حياة المجتهد فلا فعلية بالنسبة اليه.

وأما الثاني: فأنّه وإن كان معلوماً ولا اشكال فيه من هذه الجهة لكن الاشكال في سعة الجعل وضيقة حدوثاً لابقاء وبعبارة اخرى: هذا الأصل أسوء حالاً من الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي إذ لا شبهة فيه من هذه الناحية فإن حرمة الوطي بالنسبة الى الحائض ما دام ترى الدّم محرزة وأمّا الشك في بقاء الحرمة بعد انقطاع الدّم قبل الاغتسال؛ فأركان الاستصحاب تامة وأمّا في مثل المقام فدائرة الجعل من الأول غير معلومة وإن شئت قلت: إنّ الشك في اصل الجعل فان المجعول في استصحاب الحكم الكلي معلوم وأمّا في التعليقي فغير معلوم من الأول.

وسادساً: إنّ الرّأي غير باق بعد الموت فليس بقاء للموضوع نعم الرّأي باق ببقاء النفس الناطقة لكن لا أثر لهذا البقاء بل الموضوع في باب الاستصحاب عرفي؛ ويمكن أن يجاب عن هذا الاشكال بأنّ الرّأي وإن كان موضوعاً للحجّة لكن فرق بين الموضوعات فإنّها قد تكون موضوعة بوجودها الحدوثي والبقائي فلو لم يبق لا يترتب عليه الحكم لشرب الخمر فإنّ حرمة ماذا الخمر باقياً وأمّا لو انقلب خلاً فيجوز شربه؛ وتارة يكون الموضوع بحدوثه كافياً في ترتب الحكم ولو بعد زواله كحرمة الاقتداء فإنّ وقوع الحد على المحدود كاف في ترتب حرمة الاقتداء به ما دام

حيثاً وحجية الرأي عند العقلاء من قبيل الثاني فلو فرض زوال الرأي يكفي في الاستصحاب؛ وما عن صاحب الكفاية في هذا المقام من أن زوال الرأي يوجب زوال الحجية كما نرى في الهرم والتبدل والجنون؛ يمكن أن يجاب عنه بأن الوجه فيه غير ما ذكرنا في التبدل فلكشف خطائه وهو كذلك حتى في الخبر فإن الراوي لو قال اشتبهت في أخباري لا يعمل بخبره بلا شبهة وأما في غيره فلأن مثل هذا الشخص لا يليق بمقام التقليد والزعامة كالفسق وأما في الهرم فلأن الناس مع كونه حيّاً لا رأي له فلا مجال للعمل بقوله فتأمل وأما في الموت فليس الأمر كذلك بل النفس بالموت تترقى إذا انقطعت عن عالم الناسوت وصارت من المجرّدات.

وللمحقق الاصفهاني رحمه الله على ما في التقرير كلام في المقام وهو التفصيل بين أن يكون الحجة للمقلد قطع المجتهد بالحكم الظاهري وبين أن يكون الحجة ظنّه بالحكم الواقعي فعلى الأوّل لا يجري الاستصحاب لزواله قطعاً بانكشاف الواقع نفيّاً وإثباتاً وزوال القطع بالحكم الظاهري قطعاً فلا يجري الاستصحاب وأما على الثاني فلا مانع من جريان الاستصحاب إذ بقاءه محتمل وانكشاف الواقع غير ضائر لأنّه خرج عن حدّ الضعف الى الشدّة واحتمال انقلاب ظنّه الى القطع بالخلاف لا يمنع من الاستصحاب بل يؤكّده كما هو ظاهر.

ويرد عليه: أولاً؛ أنّه يكفي في الاستصحاب حدوث الرأي كما مرّ آنفاً. وثانياً؛ أنّ هذا التفصيل إنّما يصار اليه لو قلنا بحجية الظن الشخصي وأما لو قلنا بكون ظنّه نوعاً حجة فحال الامارة حال الأصل في سقوطه عن الحجية أمّا بالعلم بالخلاف وأما بالعلم بالوفاق؛ نعم لو قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي يجري الاستصحاب لاحتمال بقاء الحجة بانقلاب الامارة بالقطع

بالواقع واتى لنا بذلك؛ اذا عرفت ما تقدم نقول: انّ المستفاد ممّا تقدم انّ المقتضي لأعتبار قول الميت موجود والذي ذكر في مقام الردع امور وتعرضنا لكل واحد منها واجبنا عنه فراجع ما تقدم^(١).

هذا تمام الكلام في تقليد الميت ابتداءً؛ وأمّا البقاء على تقليده فهو تارة مع شك المقلد في مخالفة قوله لغيره أو موافقته واخرى مع علمه بالمخالفة وثالثة مع علمه بالموافقة فيقع الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: أنّه لو كان شاكاً في المخالفة فهل يجوز البقاء أم لا؛ ما يمكن أن يكون وجهاً له هي الوجوه التي قد مرّت للجواز مع عدم العلم بالمخالفة.

الأول: الاستصحاب وتقريبه ظاهر ويرد عليه: أنّه وإن لم يرد عليه أكثر الاشكالات المتقدمة لكن يكفي في عدم جريانه عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلي.

الثاني: المطلقات من الكتاب والسنة بدعوى أنّه وإن سلم ظهور الادلة في اشتراط الحياة لكن مقتضى اطلاق دليل الحجية كفاية الحياة ابتداءً؛ وما افيد في هذا الوجه؛ وإن لم يفد بالنسبة الى الكتاب لما ذكرنا من عدم دلالة على المدعى لكن تامّ بالنسبة الى السنة فإنّ قوله ﷺ: في جواب قول السائل فمّن أخذ معالم ديني؟ من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا فلاّنه لو أخذ معالم دينه منه يكفيه حتّى بعد وفات زكريا بلا كلام لكن لا بدّ من ملاحظة انّ ما فيه الاطلاق المقتضي لحجية قول الفقيه هل يكون تاماً سنداً أم لا؛ ولقائل أن يقول: أنّه يكفي

للمدعى ما في رواية أبان حيث قال له ﷺ: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس؛ الحديث (١).

فإن مفاده حجّة قول أبان وفتواه لغيره ولو بعد وفاته إلا أنه يلزم احراز كونه فقيهاً قابلاً لأن يقلّد إذ قلنا أن الافتاء ليس ظاهراً في الفتوى المصطلحة عندنا لكن بعد المراجعة الأخيرة ظهر أن الافتاء عبارة عن اظهار الرأي.

الثالث: السيرة وتقريبها واضح ولا يرد عليها المحذور المتقدم فأنها غير مردوعة إذ لا نقطع ببطلان البقاء على تقليد الميت.

ثمّ أنّه هل يشترط في جواز البقاء العمل بقوله أو لا يلزم؟ ربما يستوهم بأنه يختلف الحال باختلاف معنى التقليد فأنّه لو قلنا بأنه العمل كما قلنا يلزم العمل والآ فلا؛ وهذا التوهم فاسد إذ لم يرد الحكم على هذا العنوان بل لا بدّ أن يلاحظ مقدار الدليل الذي استند اليه وحيث أن الأدلة التي عمدتها السيرة لا فرق في دلالتها بين تحقق العمل وعدم تحقّقه؛ فلا يشترط العمل وإن كان التقليد اشرب في معناه العمل لكن هل يشترط أن يكون ذا كراً لفتواه أو يكفي التعلّم للعمل وإن نسي بعد ذلك.

أفاد سيّدنا الاستاد دام ظلّه بأنه يشترط في جواز البقاء الذكر أمّا لو نسي فلا اثر للذكر السابق ويكون من التقليد الابتدائي الذي قد مرّ بطلانه فلا يجوز مع النسيان وإن عمل به مدّة.

ويرد عليه: أن التقليد كما اعترف به لم يرد مورد دليل وأنما الزم بعدم الجواز لترتب محذور أن يكون المرجع واحد أو حيث أن هذا المحذور لا يترتب على تقليد الميت بقاءً ولو نسي فتواه فلا مانع من العمل بالمقتضي. وملخص الكلام أن السيرة

مقتضية للجواز والمقدار المردوع عنه هو الاطلاق للزوم المحذور المذكور في كلامه على ما رامه وأوردنا عليه وهذا المحذور غير مترتب في مفروض الكلام خصوصاً بالنسبة الى من عمل بالفتوى مدة من الزمان؛ فلاحظ.

وأما المقام الثاني: أي ما علم المقلد بمخالفة رأي الميت مع الحيّ فأما يكون رأي احدهما موافقاً للاحتياط بخلاف الآخر فلا اشكال في جواز العمل بقول من يكون قوله موافقاً للاحتياط لكنّه في الحقيقة أنّ هذا عمل بالاحتياط ولا يجوز له قصد الوجوب؛ وأما لو فرض قول كليهما مخالفاً للاحتياط أو كليهما موافقاً من جهة ومخالفاً من جهة فأما لا يعلم باعلميّة احدهما أعمّ من أن يعلم بالتساوي أم لا فأما يكون الاحتياط ممكناً وأما لا يكون ممكناً أمّا على الأول فيلزم الاحتياط وأما على الثاني فالمرجع هو التّخيير لا الحجّة احدهما بل لعدم امكان الاحتياط وتنزّل العقل من الامتثال القطعي؛ الى الاحتمالي ويترتب عليه آثاره من أنّه لو كان مقصّراً يستحقّ العقاب ولزوم القضاء في خارج الوقت؛ والسّرّ فيه ان دليل الحجّة لا يمكن شموله لكلا القولين فبالتعارض يسقط الدليل فلا بدّ من العمل على طبق حكم العقل؛ ولا يخفى أنّ هذا تخيير في مقام الامتثال لا في المسألة الاصوليّة.

وأما المقام الثالث وهو لو علم بموافقة رأي الميت للحيّ فربما يقال: بأنّه يلزم الاستناد الى الحجّة ومع عدم الاستناد لا تتمّ الحجّة كما عن الميرزا رحمته فتظهر الثمرة بين القول بجواز البقاء وعدمه إذ لو استند المقلد الى رأي الميت يكون معذوراً لتاميّة الحجّة وإن لم نقل بالجواز لا يكون معذوراً؛ فنقول أمّا البقاء في صورة الموافقة فجاز لشمول الأدلّة بلا تعارض فأنّه كما يشمل دليل حجّة الخبر الواحد كلا الخبرين المتوافقين في المدلول بلا وقوع منافٍ فيه كذلك يشمل الدليل كلا الفتويين

(مسألة ١٠): إذا عدل عن الميِّت الى الحيّ لا يجوز له العود الى الميِّت (١).

المتوافقين بلا محذور؛ أمّا الاستناد فالظاهر أنّه بلا دليل اذ الحجّة عبارة عن التنجيز والتعذير أمّا الأول فيكفي في تحقّقه وجود المنجز واقعاً كما أنّه معترف به فإنّ الدليل لو كان في معرض الوصول ينجز الواقع على المكلف ولو مع عدم العلم فكيف بالاستناد وأمّا التعذير فهو أيضاً كذلك إذ لو فرضنا أنّ الحيّ والميِّت كان رأيهما خلافاً للاحتياط كما لو افتيا بجواز شرب التّن والمكلف يعلم بتأميّة الحجّة وشرب التّن بلا استناد لا يكون معاقباً بلا اشكال؛ وأمّا لو افتيا على وفق الاحتياط كما لو افتيا بوجوب السورة والمكلف أتى بالسورة من باب الاحتياط لم يكن عليه شيء.

نعم يمكن أن يقال: يترتّب الأثر وظهوره في مورد وهو الاستناد إذ على تقدير الجواز يجوز وعلى تقدير عدم جواز البقاء لا يجوز؛ بيان ذلك أنّ الدليل في مورد عدم المخالفة يشمل كلا الرأيين كما ذكرنا والمفروض حجّة الجميع فيجوز الاستناد الى كلّ من القولين فلو قلنا بجواز البقاء يجوز الاستناد وإن قلنا بعدم الجواز فلا يجوز الاستناد.

(١) الذي يمكن أن يستدل به لما أفاده أمران:

الأوّل: أنّ التقليد عبارة عن الالتزام فلو عدل الى الحيّ يكون عدوله الى الميِّت تقليداً ابتدائياً وهو غير جائز وهذا أمّا يتم على مذهب المصنّف الذي يرى التقليد عبارة عن الالتزام وعلى ما هو التحقيق من أنّ التقليد عبارة عن العمل لا يكون مجرد الرجوع الى الحيّ والالتزام بقوله عدولاً فلا يصدق العدول فلا يكون الرجوع الى الميِّت تقليداً ابتدائياً؛ الآ أن يقال بأنّه يكفي في صدق العدول مجرد

.....
 الالتزام بقول الحيّ فيكون الرجوع الى الميت ابتدائياً لكنّ الحقّ أنّ هذا كله بلا
 طائل فأنّه لم يرد لفظ التقليد وكذلك لفظ العدول بملها من المعنى تحت آية أو رواية
 كي يترتب على صدقها وعدمه اثر؛ لكنّ الحقّ أنّه ورد عنوان التقليد في الحديث
 المروي في التفسير العسكري عليه السلام.

ثانيهما: إنّ المقام مقام الاشتغال فأنّه لو عدل عن الميت الى الحيّ يكون قول
 الحيّ حجة قطعاً وأما قول الميت فشكوك الحجية والشك في الحجية يساقط القطع
 بعدمها فلا بدّ من تقليد الحيّ بحكم العقل.

ويرد عليه: أنّه لو فرض أنّ الميت أعلم لا يكون الأمر كما ذكر فأنّه لو لم يكن
 الأمر بالعكس فلا أقلّ من التساوي كما أنّه لو فرض التساوي بين الحيّ والميت في
 الفضيلة يتردّد الأمر بينهما إذ الأدلة بالتعارض تتساقط؛ فالحقّ أن يقال: ان العدول
 الى الحيّ أمّا يكون بوجه جازٍ وأما لا يكون أمّا على الأوّل فلا يجوز العدول الى
 الميت وأما الثاني فيحرم البقاء بل يجب العدول الى الميت فأنّه لو فرض أنّ الحي
 أعلم من الميت يجب العدول اليه وأما إن كان الميت أعلم وجب البقاء وذلك للسيرة
 غير المردوعة وأفاد الاستاد بأنّه يجب العدول أيضاً فيما يكون المقلّد ناسياً لفتوى
 الميت وقد مرّ أنّه غير صحيح هذا فيما يكون احدهما أعلم وأما لو كانا متساويين في
 الفضيلة فلا بدّ من العمل على طبق احوط القولين كما مرّ.

(مسألة ١١): لا يجوز العدول عن الحيّ الى الحيّ الا اذا كان الثاني

أعلم (١).

(١) الذي يكون مقتضى النظر الدقيق في المقام: أن يقال أنه تارة يفرض الكلام مع عدم العلم بالمخالفة وأخرى يفرض مع العلم بالمخالفة: أما على الأول: فلا مانع من البقاء كما أنه لا مانع من العدول إذ الدليل اللفظي يشمل كليهما والسيرة لا فرق في جريانها بالنسبة الى كلّ منهما؛ وما ذكره في المستمسك من أن مقتضى الأصل العقلي التعيين لا مجال له فإنه لا تصل النوبة اليه مع وجود الاطلاق والسيرة؛ مضافاً الى أنه لا وجه لهذا الاحتمال نعم لو كان المعدول عنه أعلم لكان لهذا الاحتمال مجال كما أنه الامر كذلك فيما يكون المعدول اليه أعلم وفيما ذكرنا لا فرق بين صورة التساوي في الفضل وبين صورة رجحان أحدهما على الآخر؛ وملخص الكلام أنه لا فرق بحسب الدليل من الاطلاق والسيرة بين هذين الفردين.

وأما على الثاني: فلا يشمل قولها الاطلاق بل يسقط بالمعارضة فلا بد من العمل على طبق أحوط القولين الا فيما يكون أحدهما أعلم فإن مقتضى السيرة تعيين الرجوع اليه؛ وأما مع فرض التساوي فلا دليل على تعيين أحدهما كما أنه لا دليل على التخيير؛ وربما يقال: بأن جواز التخيير ثابت بالاجماع كما عن الشيخ دعواه وبالسيرة بتقريب أن السيرة جارية على تقليد المفتين ورجوع العامي الى الفقيه ولو مع العلم بالمخالفة بين الأقوال.

وفيما ذكر نقاش فنقول أما الاطلاقات فهي ساقطة بالمعارضة وأما الاجماع فليس اجماعاً تعبيرياً كاشفاً وأما السيرة فلا يمكن اثباتها. إذ سيرة العقلاء ليست

على الرجوع الى العالم مع العلم بالخلاف وبعبارة اخرى ان جواز التقليد وان سلم ان السيرة جارية على رجوع الجاهل الى العالم ولا نقاش في أصل المدعى لكن بهذا النحو غير ثابتة فلا دليل على التخيير لافي الأخبار العلاجية ولا في المقام اما في الأخبار العلاجية فلضعف السند أو الدلالة وأما في المقام فلعدم الدليل وبه عبارة اخرى الحجية التخييرية يقع الكلام فيها تارة ثبوتاً واخرى اثباتاً أما ثبوتاً فتارة نقول بانّ المعبر الجامع بين القولين وهذا يرجع اما الى امر غير معقول واما يرجع الى ما لا فائدة فيه إذ لو كان احد القولين مفاده الوجوب ومفاد الآخر التحريم كما لو قال احدهما بوجوب صلاة الجمعة والاخر بحرمتها كيف يكون الحجة الجامع إذ المكلف لا يخلو من احد الامرين اما الفعل واما الترك فلا تتصور الحجية في مثله ولو كان مفاد أحد القولين الاباحة والاخر الوجوب أو التحريم فالجامع قيام الحجة بين الوجوب والحرمة أو الاباحة ومقتضى قيام مثلها الاحتياط إذ الشبهة حكمية ولو كان احد القولين وجوب أمر والاخر وجوب امر آخر فعنى حجية الجامع قيام الدليل على احد الامرين الالزاميين ومقتضاه الاحتياط بالجمع بين الامرين فانقدح بما ذكر انه لا معنى للحجية التخييرية بهذا المعنى أي الجامع وان قلنا بان معناها عبارة عن حجية كل من القولين عند الالتزام بترك الآخر فيترتب عليه انه لو التزم بترك كليهما يكون كلاهما حجة ومرجعه الى التعبد بالمتناقضين مضافاً الى ان توجيه التكليف الى من يكون تاركاً أو فاعلاً غير معقول وإن كان معناها كون الحجة ما اخذه المكلف وجعله مدركاً له بان يترتب الحجية على ما اختاره المكلف فهو أمر قابل ثبوتاً لكن العمدة انه لا دليل عليه في مقام الاثبات فظهر أن الحجية

التخيرية اما امر غير يمكن ثبوتاً أو امر قابل في مقام الثبوت لكن لادليل عليه في مقام الاثبات فافهم واغتنم.

هذا على طبق ما سلكناه؛ وأما على القول المشهور من أن مقتضى القاعدة عند التعارض التخير فيقع الكلام في أن هذا الخيار ابتدائي أو استمراري؟ نقل الاجماع أمران على عدم الجواز أي التخير ابتدائاً ونقل عن البعض الجواز وما يمكن ان يستدل به للجواز أمران:

أحدهما: اطلاق الدليل وفيه أن مقتضى الاطلاق التساقط فلا يبقى عند المعارضة اطلاق كي يؤخذ به ويقال ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين أن يكون تقليداً ابتدائياً أو يكون عدولاً عن الغير.

ثانيهما: الاستصحاب وهو استصحاب بقاء التخير؛ وفيه ان الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلية.

واستدل لعدم جواز العدول أيضاً بالاستصحاب؛ بتقريب أن قول المعدول عنه تعيين في حق المقلد بأخذ قوله ونشك في بقاءه ونحكم بالبقاء بالاستصحاب؛ ويرد عليه: أن الاستصحاب لا يجري في الحكم الكلي وبهذا البيان أيضاً يمكن أن يشكل جريان الاستصحاب في الحجية؛ وبعبارة أخرى: تارة يجري الاستصحاب في بقاء حجية قول المعدول عنه فلا يكون القول الآخر حجة عليه وأخرى يجري الاستصحاب في الحكم الفرعي وهو وجوب الاعتماد عليه وفي كلا التقريبين يرد الاشكال وهو عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلي.

ومما استدلل به لعدم الجواز وحرمة العدول قاعدة الاشتغال وهي الأصل العقلي بتقريب أنه لو أخذ بقول المعدول عنه يكون معذراً وغيره مشكوكاً فيه؛ وإن

(مسألة ١٢): يجب تقليد الأعلّم مع الامكان على الأحوط (١).

شئت قلت: يدور الأمر بين مقطوع الحجية ومشكوكها والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها والظاهر أنّه وجه وجيه؛ فالحقّ أنّ مقتضى التعارض التساقط وعلى فرض الالتزام بالحجّة التخييرية تكون ابتدائية لا استمرارية. إن قلت: أنكم أنكرتم تماميّة قاعدة الاشتغال وما افدتم في المقام يناقض ذلك القول.

قلت: ليس الأمر كما توهم إذ قد صرّحنا بأنّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها فالالتزام بعدم الحجية من باب القطع بعدمها لا من باب قاعدة الاشتغال. (١) نفرض الكلام فيما يعلم بالخلاف فنقول: يقع هذا البحث تارةً بالنسبة الى العامي الذي يريد أن يقلّد أحد الشخصين واخرى بالنسبة الى المجتهد الذي يريد أن يفتي أمّا العامي فبحكم العقل وتعين ما يحتمل كونه معيّناً عند الدوران يرجع الى الاعلم إذ الكلام فيما يعلم بالمخالفة بين القولين.

وأما المفتي: فيكون محلّ الخلاف بين القوم فبعض قائل بعدم وجوب تقليد الأعلّم وجواز تقليد غير الأعلّم وبعض قائل بالوجوب ولكلّ منهما وجوه أمّا القول الأوّل: فما يمكن أن يكون وجهاً له أمور:

الأوّل: اطلاقات الأدلّة بدعوى أنّ القرينة الخارجية والعقلية تقتضي شمولها لكلا القولين؛ أمّا القرينة الخارجية فهي الغلبة أي غلبة اختلاف الأقوال والآراء ومع ذلك أرجع الامام عليه السلام الناس الى الفقهاء وإلى اشخاص مخصوصين كأبان بن تغلب وامثاله مع اختلاف أقوالهم.

وأما القرينة العقلية: فهي أنّ القانون الكليّ إنّ الضرورة تقدّر بقدرها؛ وبعبارة اخرى مقتضى الادلّة حجية قول كلّ منها وحيث لا يمكن الالتزام به فلا بدّ

من الالتزام بحجية قول أحدهما كما أنّ الأمر كذلك في كلّ دليل فأنّه لو دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على وجوب شيء آخر وعلمنا بعدم وجوب كليهما نرفع اليد عن الاطلاق ونلتزم بوجوب أحدهما والمقام أيضاً كذلك.

ويرد عليه: أنّ القياس مع الفارق فأنّه لو كان لكلّ من الدليلين نصّ وظاهر وعلمنا بعدم وجوب كلا الأمرين نرفع اليد عن ظهور كلّ منهما في التّعين بنصّ الآخر في الأجزاء وهذا على خلاف التحقيق على ما بيّنا وفي المقام بعد عدم إمكان العمل بالدليل إذ له اطلاقان، اطلاق بالنسبة إلى كلّ فرد واطلاق بالنسبة إلى الأخذ بالآخر وعدمه وإنّ العمل به غير معقول فلا بدّ من التصرف فيه باحد أنحاء التصرف بان نلتزم بواجب معين منهما ونطرح الآخر أو يكون ما أخذه المكلف حجة واختاره منها أو بنحو آخر وحيث أنّه لا دليل في البين يكون مقتضى القاعدة التساقط ولذلك ذكرنا أنّ الحجية التخيرية ممّا لا يكون عليها دليل ولا ترجع إلى محصل صحيح؛ وأمّا الغلبة وإن كانت مسلّمة على الفرض لكن المفيد للمخيم صورة العلم بالخلاف وليس الدليل وأردأ في خصوص صورة العلم بالخلاف.

الوجه الثاني: أنّ تقليد الأعلّم أمر حرجي فإنّ تشخيص الأعلّم حرج من حيث المفهوم وتمييزه خارجاً أيضاً حرج وتعلّم فتاويه أيضاً حرج والدّين سهل سمح.

ويرد عليه: أنّ الأعلّم من حيث المفهوم أمر لا شبهة فيه فإنّ من يكون أقوى استنباطاً وامتن تطبيقاً ومسلكاً يكون أعلّم كبقية الحرف والصنایع وتشخيصه الخارجی أيضاً يمكن بالطرق العادية وتعلّم فتاواه أيضاً ممكن بالطرق المعهودة؛ مضافاً إلى أنّ الكلام في صورة العلم بالخلاف وهذا يتفق نادراً؛ اضم إلى

ذلك كله أنه لو تمّ المدّعى أي يكون تشخيص الأعلم مشكلاً فأين يحصل العلم بوجود الأعلم كي يتحقّق للبحث في مصداقه فإن مقتضى الادّعاء المذكور عدم حصول العلم بوجود الأعلم فإن المفهوم إذا كان غير معلوم فكيف يتحقّق مصداقه؟ الآن يقال: بأنه يكفي للاشكال العلم بوجوده أو احتمال وجوده على ما له من المعنى، نعم لو علم بوجود الأعلم وعلم بكونه مخالفاً في الرأي للآخر في مورد الابتلاء يلزم الأخذ باحوط القولين فيما لا يمكن الوصول الى الأعلم وأخذ فتواه وهذا المقدار لا يكون حرجاً مسقطاً للتكليف.

الوجه الثالث: سيرة المتشرّعة فإنها جارية على رجوعهم الى فتوى أي شخص ولا يفحصون عن الأعلم؛ والجواب أنه مع عدم العلم بالخلاف لا بحث وأما مع العلم بالخلاف فلانسلم؛ بل أمّا يفحصون عن الأعلم وأما يحتاطون نعم الذين لا يبالون في أمر الدّين لا يكون فعلهم مورد أثر.

الوجه الرابع: انّ الأئمّة ارجعوا الناس الى الرواية مع انهم عليهم السلام موجودون فليس تقليد الأعلم واجباً والجواب: انّ الكلام في فرض العلم بالخلاف ولاندّعي انّ تقليد الأعلم واجب على الاطلاق.
واستدلّ لوجوب تقليد الأعلم أيضاً بوجوه:

الأول: انّ الادّلة اللفظية ساقطة بالمعارضة ودليل الانسداد تكون نتيجهته مهملة والمهملة في قوّة الجزئية فالقدر المتقين حجّية قول الأعلم؛ وأما السيرة فهي جارية عند العلم بالمخالفة على تقليد الأعلم وهذا الوجه تامّ فإنه كما يشبّه حجّية قول المجتهد بالسيرة غير المردوعة كذلك يشبّه تعيين الأعلم عند العلم بالخلاف.
الثاني: الاجماع كما عن المحقّق وفيه: انه اجماع منقول ولا يكون حجّة مضافاً

الى انه محتمل المدرك ولا يكون معتبراً.
 الثالث: الروايات وهي ما بين مخدوشة السند والدلالة وبين المخدوشة من حيث السند فقط.

لاحظ مارواه عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى أن قال: فان كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ [حديثنا] فقال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث وأورعهما؛ ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال: فقلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل / ليس يتفاضل / واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه - الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة؛ قلت: جعلت فداك ان رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد؛ فقلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر الى ما هم اليه أميل حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر؛ قلت: فان وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان

الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(١) فإن السند مخدوش بعمر والحديث وارد في موضوع القضاء.

وما عن نهج البلاغة في عهده عليه السلام الى مالك؛ من قوله: اختر للحكم بين الناس افضل رعيّتك^(٢) فأنّه مضافاً الى ما في سنده وارد في موضوع القضاء وفصل الخصومة؛ وما في السفينة: قال الصادق عليه السلام من دعا الناس الى نفسه وفيهم من هوا علم منه فهو مبتدع ضال^(٣).

ولاحظ ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تعلّم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يعرف به الناس الى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار؛ انّ الرئاسة لا تصلح الا لأهلها فمن دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة^(٤)، ولاحظ ماروي عن الجواد عليه السلام: مخاطباً لعمّه؛ ياعمّ أنّه عظيم عند الله ان تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم؛ وفي الامّة من هو أعلم منك^(٥)، فأنّها مراسيل ولا اعتبار بها مضافاً الى أنّه في الخبر الاخير ورد لفظ (بما لم تعلم) وهذا أمر آخر لا ربط له بما نحن فيه.

الرابع: انّ اعتبار قول الفقيه من باب الطريقيّة وقول الأعلم أقرب الى الواقع.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) شرح نهج البلاغة لفيض الاسلام: ج ٥ ص ١٠٠٩.

(٣) سفينة البحار: ج ٢ ص ٢٢٠.

(٤) بحار الانوار: ج ٢ ص ١١٠، الحديث ١٦.

(٥) بحار الانوار: ج ٥٠ ص ١٠٠، الحديث ١٢.

وأورد عليه الاستاد بأن ماورد من العناوين عبارة عن الفقيه وامثاله ولم يعلم أن الملاك الاقربية هذا مضافاً الى أن الاقربية الطبيعية لا اثر لها والفعليّة ربما تكون في قول غير الأعلّم؛ ويرد عليه: أن الاطلاقات لا اثر لها كما هو المفروض لتساقطها.

وأما السيرة: فالحق أن الملاك هو القرب ولذا يشكل الامر فيما يكون قول غير الأعلّم مطابقاً لمن يكون اعلم من الأعلّم ولو من الاموات.

الخامس: ما افاده المحقق الاصفهاني رحمته وهو أن غير الأعلّم جاهل بالنسبة الى من هو أعلّم منه اذ المفروض عدم واجديته لما يكون الأعلّم واجداً له. والجواب: أنه يكفي ما يكون واجداً ولذا يجوز تقليده لو خلى وطبعه غاية ما في الباب أن ذلك الآخر اعلم وافضل، ثم أنه لو شك في التعيين والتخير بين الأعلّم وغيره فربما يقال بوجوب تقليد الأعلّم وتعيينه بمقتضى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

وربما يقال باستصحاب حجة قول غير الأعلّم ويجاب عنه: بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلي؛ هذا كله فيما علم بالاختلاف وأما فيما علم بالموافقة فيكون كل من القولين حجة وقد مرّ أنه لا يلزم الاستناد.

وأما لو شك فبمقتضى الأصل العملي يكون المتعين تقليد الأعلّم لقاعدة الاشتغال وبمقتضى الأدلة فربما يستدلّ لعدم الجواز بما تقدّم من الأدلة وقد مرّ الجواب عنها؛ مضافاً الى أنه لا يتم تلك التقريبات في صورة عدم العلم بالمخالفة.

وربما يستدلّ للجواز بالاطلاقات وقد خرج عنها صورة العلم بالاختلاف إن قلت: لو سلّم أنه خرج صورة الخلاف فلو شك في الخلاف يكون الأخذ من الأخذ

ويجب الفحص عنه (١).

بالدليل في الشبهة المصداقية.

قلت: يمكن احراز الفردية باستصحاب عدم الخلاف ولو بالنحو الازلي.
وفي كلام الاستاد أنه يمكن ان يكون نعتياً إذ قبل التعلّم لم يكن فرق بين
قوليهما والأصل كذلك؛ لكن يشكل بأن الموضوع عبارة عن العالم والأعلم وبهذا
الوصف لا يكون الأصل النعتي جارياً.

ويمكن أن يقال: بأنه لا يتصوّر في المقام شبهة مصداقية فأنه أمّا يعلم بالخلاف
وأما لا يعلم أمّا الثاني فالدليل شامل له وأما الأوّل فالشبهة في كونه من أفراد
المخصّص؛ والحاصل أنّ للمقام خصوصيّة ليست كبقية الموارد ولذا لا يتوجّه ما في
كلام الاستاد من أنّ حلّ الاشكال بالاستصحاب لا بأنّ التخصيص عقلي
والاشكال في مورد يكون المخصّص لثباً إذ لا فرق بين المقامين فإنّ المخصّص اللبي
يوجب تعنون العام كما يوجب المخصّص اللفظي ومع التعنون يصدق الشبهة
ولا يعقل عدم تعنونه فإنّ الاهمال غير معقول في الواقع وعليه أمّا مطلق وأما مقيد
وبما ذكرنا علم أنّ ما افاده مسلّم ولكن مع ذلك لا يتوجّه الاشكال إذ لا يتصوّر
الشك في المصداق بل أمّا معلوم الوجود وأما يعلم بعدمه.

(١) لا يخفى أنّ هذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً بل وجوب عقلي للظفر بما
يكون حجة ومعدراً ولذا لو احتاط بالجمع بين القولين لا يجب عليه.

وملخص الكلام أنّه مع العلم بكون احدهما اعلم أمّا يكون عالماً بالموافقة
فلا اشكال في التقليد كما مرّ وأما يشك في هذه الصورة فضافاً إلى ما تقدّم من عدم
تصوير الشبهة المصداقية في المقام؛ ينفي الخلاف بالأصل.

.....

إن قلت: كيف يجري الأصل ويؤخذ بالعام مع أن الميزان عدم الأخذ بالعام
الآ بعد الفحص عن المنافي له من المقيّد والحاكم وغيرهما؟

قلت: هذا مخصوص بالشبهة الحكميّة لا مثل المقام الذي يكون من الشبهة
الموضوعيّة والوجه في لزوم الفحص فيما يكون الشك في الحكم أنّنا نعلم أنّ ديدن
المولى بيان القرائن منفصلاً ومع العلم بديدن المولى ليس بناء العقلاء على الأخذ
بالعام الآ بعد الفحص وأيضاً لنا علم اجمالي بأنّ للمولى قرائن لأحكامه ومع العلم
الاجمالي لا يمكن الأخذ بالعموم والاطلاق وشيء منها ليس في المقام أمّا الأوّل
فلأنّه ليس قول احد العالمين قرينة للقول الآخر كما هو واضح وأمّا الثاني: فلأنّ
المفروض عدم العلم بالخلاف بين القولين ولو فرض العلم بالخلاف لا يكون علم به
بالنسبة الى موارد الابتلاء؛ فالفحص مخصوص بصورة العلم بالخلاف.

فنقول: لو شخص الأعلم فهو والآ لا يلزم الفحص في صورة الاحتياط كما
هو ظاهر وفي هذه الصورة لا اثر للظن بكون احدهما المعين اعلم من غيره إذ الواقع
منجز فلا بدّ أمّا من الاحتياط وأمّا من تحصيل الحجّة وأمّا مع عدم امكان الاحتياط
وعدم تميز الاعلم فيأخذ بما ظنّ أنّه أعلم لأنّ المفروض أنّ الاحتياط غير ممكن
ولا بدّ من العمل باحدهما؛ هذا ما أفاده الاستاد.

ويزد عليه: أنّه يمكن أن يقال: بأنّ مقتضى القاعدة التخيير لدوران الامر بين
المحذورين وعدم امكان الاحتياط ولا دليل على حجّة قول احدهما لتساقط
الاطلاقات؛ الآ أن يقال بالقطع بالحجّة بالنسبة الى احدهما غاية الأمر مردّد بين
الشخصين؛ وأمّا لو علم بالاختلاف ولم يعلم كونه احدهما اعلم فالكلام هو الكلام.
إن قلت: مع الشك في الأعلميّة يستصحب عدمها.

(مسألة ١٣): إذ كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

قلت: هذا الاستصحاب مثبت مضافاً إلى أنه معارض بمثله؛ والذي يختلج بالبال في هذه العجالة أنه لا مانع عن جريان استصحاب عدم العلميّة إذ الموجب للتعين العلميّة ومع الحكم بعدمها بالأصل وعدم إمكان الاحتياط يكون المكلف مخيراً؛ والحاصل أن المانع عن التخيير العلميّة ومع عدمها لا مانع منه.

(١) في هذه المسألة أمران:

الأول: الخيار بين القولين في المتساويين.

الثاني: ترجيح الأورع؛ وكلّ من الأمرين محلّ الاشكال؛ فأنه لا دليل على الخيار في هذه الصورة إذ الدليل اللفظي لا يشمل ولا سيرة والاجماع المدعى قد عرفت ما فيه؛ فالحق هو الأخذ بأحوط القولين إذ لا تتحقق البرائة إلا بالاحتياط؛ ولذا لو كانت المسألة ذات ثلاث احتمالات؛ لا بدّ من الاحتياط التام ولا أثر للقولين في نفي الثالث.

اللهمّ ألا أن يقال بعد الاتيان باحد الاطراف لا مانع عن جريان الاصل في الباقي منها لعدم التعارض وهذا لا يمكن للعامي إذ عدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً والالتزام بالتبعض بنفسه يتوقّف على الاجتهاد.

وأما الثاني: فالأمر كذلك فأنه لا دليل على كون الأورعيّة مرجحة وإن نسب إلى شيخنا الأنصاري رحمته تقويته واستظهار كونه مشهوراً ونقل عن المحقق الثاني رحمته الاجماع عليه وأما الاستدلال بالمقبولة فقد عرفت ما فيه من الاشكال السندي وكونها في موضوع القضاء.

وأما الأصل العقلي فلا مجال له فإن الأصل فرع الخيار وهو أوّل الكلام في

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

المقام؛ وهذا هو عمدة الاشكال؛ وأما ما عن المحقق الاصفهاني رحمته الله من أنه لا قوة في الأورعية ولا يكون الملاك به أقوى؛ لا يرجع الى محصل فإنه يحتمل كونه حجة بالخصوص بخلاف غير الأورع؛ ولا فرق فيما ذكرنا من لزوم الأخذ بالاحتياط بين كون الورع في الاستنباط والورع في الفتوى بعد احراز ما هو شرط في كلا المقامين. ولا يخفى: ان ما ذكرناه إنما هو في صورة العلم باختلافهما في الفتوى وأما مع عدم العلم بالمخالفة فلا اشكال في جواز تقليد كل منهما كما تقدم بيانه.

(١) والوجه فيه ظاهر إذ لا معارضة؛ ولا يخفى ان ما ذكرناه إنما يتم في صورة عدم العلم بالمخالفة بين الباقيين والآ يلزم الاحتياط الآ في صورة كون بعض الباقيين اعلم من غيره.

(مسألة ١٥): اذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة بل يجب الرجوع الى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه (١).

(١) فان جواز البقاء يتوقف على اعتبار قوله بعد موته واعتبار قوله يتوقف على جواز البقاء بعد الموت وهذا دور وبتقريب آخر: ان جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه كسائر المسائل يجب فيها التقليد كبقية المسائل وبعد فوت المجتهد يشك في حجية فتاويه فلا بد من الرجوع الى الحي الأعلم لحجية قوله على كل حال.

ويرد عليه أولاً: ان اعتبار قول الحي يتوقف على سقوط رأي الميت عن الاعتبار بعد موته وسقوطه يتوقف على اعتبار قول الحي بعد موت المجتهد الميت وهذا دور.

وثانياً: ان الشخص العامي كيف يمكنه الاستدلال إذ المفروض انه جاهل ويحتمل اعتبار قول الميت في حقه بعد موته كما انه يحتمل سقوطه واعتبار قول الأعلم من الأحياء ومع احتمال كلا الطرفين كيف يمكن ان يقال: ان حجية قول الحي الأعلم أمر مقطوع به على كل حال نعم لو جاز الميت البقاء أو أوجبه والحي الأعلم جاز البقاء أو أوجبه لا يبقى العامي متحيراً إذ يعلم بأن تقليده من الميت بقاءً لا اشكال فيه قطعاً لتوافق كلا المجتهدين على عدم البأس في البقاء كما انه لو جاز الميت العدول الى الحي أو أوجبه وكذلك الحي الأعلم جاز العدول أو أوجبه لا يبقى المكلف متحيراً.

والذي يختلج بالبال: ان يقال: المكلف أما يعلم بالمخالفة في الرأي بين الميت الأعلم والأعلم من الأحياء أو لا يعلم بالمخالفة أما في الصورة الثانية فيجوز له البقاء على رأي الميت كما يجوز له الرجوع الى الحي إذ قد مر منا ان أدلة جواز

التقليد من النصوص لا تقصر عن شمول الميت كالحى وكذلك السيرة العقلانية لا تقصر عن الشمول وعلى فرض تسليم قيام الضرورة على بطلان تقليد الميت ابتداءً لأنسلم قيامها على بطلان البقاء كما هو المفروض في المقام فالنتيجة انه لا فرق بين الحى والميت غاية الأمر ان العامي لجهله بالموازين العلمية لا يشخص الحجة ويكون متحيراً ولا يمكنه الجزم باعتبار قول الحى دون الميت ولكن الصناعة تقتضى التسوية بين الميت والحى وحيث ان نفس هذه المسألة محل الخلاف بين الأعلام لا سبيل للعامي الا الأخذ بالاحتياط وأما مع العلم بالاختلاف في الفتوى فالقاعدة تقتضى البقاء على تقليد الميت لكونه أعلم ومقتضى السيرة تعين الأخذ بقول الأعلام مع العلم بالاختلاف بلا فرق بين الميت والحى هذا ما يختلج بالبال عاجلاً.

وأما لو قلنا بأن اعتبار قول الميت محل التردد وقول الحى الأعلام حجة قطعاً فلا ريب في وجوب الرجوع الى الحى الأعلام ويجب العمل بمقتضى قوله في كل فرع ومن جملة الفروع مسألة جواز البقاء وعدمه فلو قلد الميت في هذه المسألة فلا اشكال في عدم جواز البقاء برأيه لما تقدم لكن الكلام في ان هذه المسألة كبقية المسائل أو أن لها خصوصية فنقول: لا اشكال في وجوب الرجوع الى الحى في نفس هذه المسألة لسقوط رأي الميت عن الاعتبار بموته فإذا أفتى بحرمة البقاء لم يجز البقاء على تقليد الميت.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه يتصور في المقام صور:

الصورة الأولى: أن يفتي الميت بالجواز والحى بالحرمة.

الصورة الثانية: أن يفتي الميت بالحرمة والحى كذلك.

الصورة الثالثة: أن يفتي الميت بالوجوب والحى بالحرمة فانه يحرم البقاء

في جميع هذه الصور الثلاث إذ بعد فرض تعيين الرجوع الى الحي لا يبقى اشكال في حرمة البقاء كما هو ظاهر بأدنى تأمل.

الصورة الرابعة: أن يفتي كلاهما بالجواز وفي هذه الصورة لا اشكال في جواز البقاء في سائر المسائل على تقليد الميت استناداً الى فتوى الحي به وهل يجوز البقاء على تقليد الميت في فتواه بالجواز من جهة فتوى الحي بذلك وبعبارة أخرى هل يشمل فتوى الحي بالجواز فتوى الميت لجواز البقاء؟ ربما يقال بالمنع لوجهين: الأول: لزوم اللغوية وبتعبير آخر يكون من تحصيل الحاصل إذ المفروض أن الحي يجوز البقاء فبأستناد فتوى الحي يبقى على تقليد الميت في بقية المسائل بلا احتياج الى تقليد الميت في جواز البقاء.

ويمكن أن يجاب عن اشكال لزوم اللغوية بأنه قد يفرض موضوع جواز البقاء متحداً في نظر الحي والميت ولا يختلفان فيه كما لو كان نظرهما في جواز البقاء منوطاً بالتعلم والالتزام ففي مثل الفرض لا يجوز تقليد الميت في جواز البقاء باعتبار قول الحي لان نتيجة ذلك اعتبار بقية فتاوى الميت للمقلد وقد فرضنا انها معتبرة له بفتوى الحي بجواز البقاء فيكون من تحصيل الحاصل، وقد يفرض ان موضوع جواز البقاء بنظر الميت أوسع من نظر الحي بأن يقول الميت يكفي في البقاء الالتزام بالعمل وإن لم يتعلم والحي يقول باشتراط التعلم في جواز البقاء فاذا تعلم المكلف فتوى الميت بجواز البقاء يمكن أن يبقى على تقليد الميت بفتوى الحي بجواز البقاء وبعد بقاءه على تقليده يقلده في بقية المسائل التي لم يتعلمها وهذا ظاهر فيما إذا كان اعتبار التعلم بنظر الحي من باب القدر المتيقن وعدم جزمه بالجواز وعدمه في صورة عدم التعلم واما لو جزم بذلك وافق بعدم الجواز في صورة عدم التعلم فربما

يقال: بعدم جواز الرجوع الى الميت بالنسبة الى المسائل التي لم يتعلمها إذ المفروض أن الحي قد حرم البقاء فيها ولكن يمكن أن يقال بجوازه إذ المفروض أن المكلف تعلم مسألة جواز البقاء عن الميت والمفروض أن الحي يجوز البقاء فيما تعلم فيبقى على تقليد الميت في مسألة البقاء بفتوى الحي ويقلد الميت في بقية المسائل فلاحظ.

الثاني: أنه لا يمكن أن يؤخذ الحكم في موضوع نفسه فلا يمكن أن يؤخذ جواز البقاء على تقليد الميت في موضوع جواز البقاء فإن رتبة الموضوع مقدم على الحكم ومعنى أخذ الحكم في موضوع نفسه فرض الحكم موجوداً ومحققاً حين جعله وهذا خلف.

والجواب عن هذه الشبهة: أن المحذور إنما في جعل الموضوع شخص الحكم فانه لا يعقل أخذ شخص الحكم في موضوعه وأما أخذ حكم في موضوع حكم آخر فلا محذور فيه فاذا فرضنا أن الميت أفتى بوجوب صلاة الجمعة وأفتى بجواز البقاء وأفتى الحي أيضاً بجواز البقاء فيترتب على فتوى الحي بجواز البقاء اعتبار قول الميت في جواز البقاء وباعتبار قوله في جواز البقاء يعتبر فتواه بوجوب صلاة الجمعة فلا محذور.

الصورة الخامسة: أن يفتي كل من الميت والحي بوجوب البقاء ويظهر حكم هذه الصورة مما مر في الصورة الرابعة فإن فرضنا الاتحاد بينهما في موضوع وجوب البقاء أو اختلفاً لكن دائرة الموضوع عند الحي أوسع كان البقاء في مسألة البقاء لغواً بل يقلد الحي ابتداءً في مسألة البقاء في بقية المسائل وإن كانت دائرة الموضوع عند الميت أوسع وقد تحقق الموضوع بنظر الحي بالنسبة الى مسألة البقاء جاز للمقلدان يبقى على فتوى الميت في بقية المسائل بتقليد الميت في وجوب البقاء

استناداً الى فتوى الحي بوجوب البقاء في مسألة البقاء فلاحظ.

الصورة السادسة: أن يفتي الميت بجواز البقاء والحي يفتي بوجوبه فربما يقال: بأنه لا يمكن شمول فتوى الحي بالوجوب لفتوى الميت بالجواز لأن مقتضى فتواه بالوجوب تعين قول الميت ومرجع فتوى الميت بالجواز تخيير المكلف فلو فرض شمول قول الحي لفتوى الميت في جواز البقاء يكون مرجعه الى التناقض أي يجوز الرجوع الى الحي ويجب البقاء على قول الميت.

ويمكن دفع الاشكال باختلاف الموضوع في جواز البقاء ووجوبه مثلاً إذا كان الحي قائلاً بالوجوب مع التعلم والميت قائلاً بالجواز مع الالتزام والمقلد تعلم عن الميت مسألة البقاء والتزم في بقية المسائل يجب البقاء على تقليد الميت بفتوى الحي في مسألة البقاء وافتوى الميت بالجواز يجوز له البقاء في بقية المسائل كما أنه يجوز له الرجوع الى الحي.

الصورة السابعة: ما اذا بنى الحي على الجواز البقاء وأفتى الميت بوجوبه فهل يجوز للمقلد أن يرجع الى الميت في مسألة وجوب البقاء كي يبقى وجوباً على تقليده في بقية المسائل؟ أو أن المقلد إذا رجع في وجوب البقاء لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل بل يجوز له الرجوع الى الحي ولعل الصحيح أن يقال: ان فتوى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت وجواز العدول عنه إن كان المراد منه التخيير الابتدائي بأنه يجوز له العدول كما يجوز البقاء لكن بعد الأخذ بأحد الطرفين يجب عليه بنحو التعين فلو رجع الى الميت في وجوب البقاء يتعين عليه ويجب عليه فليس للمقلد بعد الأخذ بفتوى الميت في مسألة البقاء بعد تحقق موضوع التقليد فيه ان يعدل الى الحي لان فتوى الميت بالبقاء بعد الأخذ بها تعينت في حقه فيجب عليه البقاء في

بقية المسائل وأما إن كان المراد بالجواز حدوثاً وبقاءً بحيث لا يتعين عليه أحد الطرفين بالأخذ فيجوز له أن يرجع الى فتوى الميت في وجوب البقاء ويبقى في بقية المسائل كما أنه يجوز له العدول وتقليد الحي والظاهر هو الثاني لعدم الدليل على التعين بعد الأخذ لكن لا بد من النظر في دليل الجواز والتخير والذي يهون الخطب أنه لا دليل على التخير مع العلم بالاختلاف بل يجب البقاء على تقدير كون الميت أعلم والى الحي إن كان أعلم ويجب الاحتياط في صورة التساوي وعدم التفاضل بينهما أو الشك في التفاضل وعدمه.

الصورة الثامنة: أن يفتي الميت بجرمة البقاء والحي يفتي بالجواز وفرضنا أنه تحقق التقليد عن الميت في مسألة البقاء فيقع الكلام في أن فتوى الحي بجواز البقاء هل تشمل نفس مسألة البقاء أو لا تشملها الحق هو الثاني والسرفيه ان قول الميت قد سقط عن الاعتبار بموته ولا اعتبار الآبقول الحي وقول الحي لا يمكن أن يوجب اعتبار قوله في فتواه بجرمة البقاء إذ يلزم من وجوده العدم وما يلزم من وجوده العدم محال بيان ذلك أن قول الحي بجواز البقاء يوجب اعتبار أقوال الميت وفتاواه ومن جملة فتاواه فتواه بجرمة البقاء فيلزم من جواز البقاء في فتواه بالحرمة سقوط فتواه إذ المفروض أن الميت يحرم البقاء ويرى رأي الميت ساقطاً عن الاعتبار فأعتبر قول الميت بشمول قول الحي إياه وبعد الشمول والاعتبار يسقط عن الاعتبار وهذا معنى ما يلزم من وجوده العدم المحال وأما بقية المسائل فليس في البقاء عليها برأي الحي هذا المحذور على أننا نعلم تفصيلاً بعدم شمول رأي الحي في جواز البقاء لقول الميت في حرمة البقاء وذلك لأن البقاء على قول الميت أما جائز في الواقع وأما حرام ولا ثالث أما على الأول فقول الميت بالحرمة مخالف للواقع وأما

(مسألة ١٦): عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع وأما الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل (١).

على الثاني فقول الحي بالجواز باطل فيعلم تفصيلاً بعدم حجية قول الميت في حرمة البقاء. وبعبارة أخرى إن كان البقاء جائزاً فقول الميت باطل وإن كان حراماً فقول الحي كذلك فلا يمكن جعل الاعتبار لقول الميت بقول الحي على كلا التقديرين فالنتيجة أن فتوى الحي بجواز البقاء لا تشمل فتوى الميت بجرمة البقاء وأما شمولها لبقية المسائل فلا مانع منه مع تحقق موضوع التقليد.

(١) الكلام في هذه المسألة يقع تارة في استحقاق العقاب وأخرى في الصحة والبطان.

أما المقام الأول: فنقول لا شبهة في أن القاصر لا يكون مستحقاً للعقاب أعم من أن يكون عمله مطابقاً للواقع أم لا وأعم من أن يكون عمله مطابقاً لفتوى من يكون وظيفته الرجوع إليه أو لم يكن وذلك لأن المفروض أنه قاصر والقصور ينافي بذاته استحقاق العقاب.

وأما الجاهل المقصّر: فإذا كان عمله مخالفاً للواقع يكون معاقباً بلا فرق بين أن يكون عمله بلا تقليد واستناد إلى حجة ظاهرة وبين الاستناد إلى من لا يكون وظيفته الرجوع إليه وأما إن كان مطابقاً للواقع فإن كان حال العمل ملتفتاً يستحق العقاب أيضاً إذ عدم التصدي لتحصيل الوظيفة بنفسه تجرّ على المولى ولذا لو كان موافقاً لفتوى من يكون وظيفته الرجوع إليه يكون مستحقاً بعين الملاك وإن لم يكن

ملتفتاً حين العمل فيظهر من كلام الاستاد أنه لا يستحق العقاب في هذه الصورة ولكن الحق خلافه إذ المفروض أنه مقصّر ولم يتصدى للظفر على الحجة وهذا بنفسه تجرّ على المولى والحق أن العقاب على التجري وسيدنا الاستاد بنى على هذا المبني في مبحث التجري.

وأما المقام الثاني؛ فأفاد المصنّف ﷺ بأن عمله فاسد ولا يخفى أن هذا الكلام إنما يجري فيما يترتب عليه أثر عملي من الاعادة والقضاء والنجاسة والبطلان وأما لو لم يكن ذا أثر فلا موضوع لهذا البحث والظاهر بقريته ذيل الكلام أن المصنّف ﷺ إنما حكم بالبطلان لأن المقصّر لا يمكن أن يتمشى منه قصد القربة؛ فنقول هذا الملاك مختصّ بالعبادة وفي غيرها لا مجال له إذ المفروض أنه غير مشروط بالقربة.

وأما العبادة؛ فإن كانت مطابقة للواقع وتمشى منه قصد القربة؟ فلا وجه للبطلان والحق أن المقصّر يمكنه قصد القربة أي يأتي بالعمل رجاءً فيكون صحيحاً؛ نعم في مقام الظاهر لا يترتب عليه أثر إذ قاعدة الاشتغال يقتضي الفساد كما أن الاستصحاب كذلك وعدم الاكتفاء بما أتى به؛ نعم نقل عن الرضي والمرتضى دعوى الاجماع على بطلان عبادة الجاهل المقصّر وقد حقق في الأصول عدم حجّة الاجماع المنقول والمحصّل منه غير حاصل فأنه من الممكن استناد المجمعين الى اشتراط الجزم أو أن الجاهل لا تتمشى منه قصد القربة ففياً كان العمل مطابقاً للواقع يكون صحيحاً ويترتب عليه آثار الصحة بلا فرق بين المقصّر والقاصر وأما لو خالف الواقع فأمّا يدلّ دليل على اجزاء ما أتى به وإن كان مخالفاً للواقع وأما لا يكون في البين دليل؛ أمّا على الأول فلا يجب القضاء ولا الاعادة كما تدلّ على صحة الصلاة قاعدة لاتعاد في كثير من الموارد.

نعم يشكل شمول القاعدة للجاهل المقصّر الملتفت حين العمل إذ الاستفادة من حديث لاتعاد ان انكشاف الخلاف يوجب وجوب الاعادة لعدم دليل على اجزاء الفاقد للجزء أو الشرط ففيما يتوجّه اليه خطاب وجوب الاعادة، القاعدة تقتضي عدمها؛ وأما فيما يكون مقتضى القاعدة الاعادة حتى في وقت العمل وفي زمان الاتيان؛ فالقاعدة لاتشمل والّا فلا بدّ من الالتزام بشمولها للعامد أيضاً وإن شئت قلت؛ انّ دليل القاعدة منصرف عن مثل الجاهل المقصّر الملتفت حين العمل؛ وكيف كان الانكشاف ان كان بعلم وجداني فظاهر وإن كان بملاحظة الحجية وقول المجتهد فإن كان من يكون وظيفته الرجوع اليه في ذلك الوقت والحال يكون المرجع واحداً فلا كلام وإذا كان المرجع شخصين فإن كان رأيهما واحداً فأيضاً لا كلام وإن كانا مختلفين فما هو مقتضى القاعدة؟ الظاهر انّ المناط بالحجة الفعلية إذ الحقّ انّ الأحكام الواقعية محفوظة والقول بالسببية في الامارات غير مقبول عندنا وما يكون متوجّهاً الى المكلف من التكاليف في الحال لا بدّ أن يرجع الى المجتهد الفعلي؛ فالقول قوله مثلاً لو قال يجب الاعادة تجب والمطابقة للمجتهد الذي كان وظيفته تقليده في ذلك الزمان ليس مناطاً كما هو ظاهر.

ومما ذكرنا يظهر في كلام المصنّف ﷺ الذي افاده في المتن، (والأحوط مع ذلك لمطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل) والذي يهون الخطب ان احتياطه استحبابي.

(مسألة ١٧): المراد من الأعلام من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط (١).

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

(١) لا يخفى: أنه لم يرد هذا اللفظ بماله من المعنى تحت دليل من آية أو رواية فلا مدخلية لكثرة العلم؛ وبعبارة أخرى: لا أثر لكثرة المعلومات كما أنه لا اعتبار بشدة الاعتقاد بالواقع وضعفه إذ الميزان بالحجج وأيضاً لا اعتبار بمن يسلك مسلكاً لا يجوز سلوكه كما لو استنبط من طريق الزمل وإن كان معذوراً لبساطته بل الميزان في الأعلمية في المقام كون الشخص أجود استنباطاً واشدّ تسلطاً على تطبيق الكلّيات على الصغريات وادقّ نظراً واشدّ تنبهاً للأمور الدخيلة في الاستنباط كما أن الأمر كذلك في الأعلام في سائر الحرف والصناعات ويمكن تحقق هذا المعنى في جملة من المباحث دون غيرها مثلاً يمكن أن يكون شخص أعلم من غيره في باب المعاملات ويكون المفضول أفضل منه في باب العبادات وهكذا؛ وأهل الخبرة يميزون الأعلام من غيره ولا يلزم أن يكون الخبير من أهل الاستنباط.

(٢) لا وجه لهذا الاحتياط وقد مرّ أن مقتضى السيرة الرجوع إلى العالم والعارف ولذا يجوز الرجوع إلى كلّ من العالم والأعلام في صورة عدم العلم بالمخالفة فكيف بصورة الموافقة فإن الأدلة بالنسبة إلى كليهما سيان.

(مسألة ١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم
 كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم (١).
 (مسألة ٢٠): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان
 المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص وكذا يعرف بشهادة عدلين
 من أهل الخبرة (٢).

(١) ما أفاده في كلا الفرعين واضح وقد مر الوجه فيها فإن العالم لو لم يكن
 مجتهداً لا معنى لتقليده إذ هو جاهل وليس فيه مناط التبعية على الفرض فيكون من
 رجوع الجاهل الى مثله ويتضح هذا فيما لو كان ذلك العالم بنفسه متوجّهاً الى هذه
 الجهة كما أن العالم إذا لم يكن مجتهداً يجب عليه التقليد أو الاحتياط؛ بل قد مرّ منّا
 خلافاً لسيدنا الاستاد أن من له ملكة الاستنباط إذا لم يستنبط بعد يجوز له التقليد
 بمقتضى السيرة بل لا يبعد شمول الدليل اللفظي له أيضاً.

(٢) لو عرف اجتهاد شخص بالعلم الوجداني يترتب عليه آثاره لانه حجة
 ذاتية ولا يلزم أن يكون العالم من أهل الخبرة فإن العلم حجة على الإطلاق بل
 كذلك الاطمينان العقلاني المعبر عنه بالعلم العادي فانه وإن لم يكن حجة عقلية
 لاحتمال الخلاف فيه لكن حجة في نظر العقلاء وامضاء الشارع وأما قول العدلين
 المعبر عنه بالبيّنة فما يمكن أن يقال في وجه حجّيته أمور:

منها: الاجماع؛ ويرد فيه أنه اجماع منقول وعلى فرض كونه محصلاً لا يكون
 كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فلا أثر له.

ومنها: أنها حجة شرعاً في مقام الدعاوي والخصومات فيكون حجة في بقية
 الموارد وفيه: أنه قياس ولا نقول به ولا سبيل للأولوية فانه يمكن أن الشارع جعلها
 حجة في باب الخصومات لانه يلزم رفعها فلا أولوية كما هو ظاهر.

ومنها: مارواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه؛ أو خدع فبيع قهراً؛ أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك؛ والأشياء كلها على هذا حتى يتسبين لك غير ذلك؛ أو تقوم به البيّنة^(١)، وهذه الرواية تدلّ على حجّية البيّنة في الموضوعات وترفع بها عن مقتضى اليد والأصل ولا شبهة أن موردها الموضوعات الخارجية.

لكن يرد على الاستدلال بها كونها ضعيفة سنداً بمسعدة؛ فإنه لم يوثق وكونها في سند كتاب كامل الزيارات لا أثر له كما بيّناه في محله والعمل بها لا يجبر ضعفها ويؤيد ضعفها أنه نقل عن المجلسي والعلامة ضعف الرجل؛ مضافاً إلى أن البيّنة عبارة عما يتبين به الأمر والحكم لا يتعرّض لموضوعه فلا دليل على أن شهادة العدلين بيّنة.

وربما يقال: إن خبر عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة^(٢) يدلّ على المدّعى حيث قال عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» وهذا الخبر ضعيف بعبد الله بن سلمان، مضافاً إلى أنه خاصّ بمورد مخصوص ولا وجه للتعدّي؛ فلاحظ.

لكن يمكن اثبات حجّية قول العدلين في الموضوعات بطريق آخر؛ وهو أنه

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

من المسلّمات الفقهيّة ومن الامور التي جرت عليها السيرة المتشرّعيّة المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام ولم يردع؛ كما أنّه يمكن ان يستدلّ بالسيرة العقلائيّة فأنّه لاشبهة في أنّ العقلاء يعملون بقول العدلين وهذه السيرة لم يردع عنها ولو كانت مردوعة لبان؛ بل لنا أن نقول بحجيّة العدل الواحد بعين البيان بل نقول السيرة مستقرة على العمل بقول الثقة الواحد.

وربّما يقال: بأنّ خبر مسعدة رادع؛ واجاب عنه الاستاد بأنّ الخبر ليس في مقام الحصر ولذا لا يدلّ على عدم حجيّة اليد والأصل.

وهذا الجواب غير تامّ؛ فأنّه لو كان خبر الثقة حجة لما كان معنى لقوله أو تقوم به البيّنة فأنّه يكفي أن يقول الآن يأتي به الثقة فلاشبهة في دلّالته على أن قول الثقة الواحد لا يكفي؛ وأمّا قوله بأنّ اليد حجة والأصل أيضاً حجة فلا بدّ من الالتزام بعدم حجّيتهما، غير صحيح إذ فرض في الرواية اعتبار اليد والأصل فكيف يدلّ على عدم اعتبارهما؟ وأجاب أيضاً بأنّ اليد من الأمور المذكورة في الرواية ولا يرفع اليد من اليد الآبقول عدلين ولا يكفي قول الثقة؛ فالرواية من هذه الجهة لم تتعرّض بقول الثقة.

ويرد عليه: أنّ هذا تخرص بالغيب فإنّ المستفاد من الرواية سقوط خبر الثقة الواحد حتّى في قبال الأصل وهذا يكفي للقائل بكون الرواية رادعة.

نعم يمكن ردّ الاستدلال بأنّ الرواية غير متعرّضة لبيان أنّ البيّنة ما هي ولا بدّ من أن يعلم مصداقها من الخارج فلو احرز أن خبر الثقة الواحد حجة ببيان تقدّم متنا نقول بأنّه طريق الى الاثبات في نظر الشارع؛ والذي يهوّن الخطب ويبطل جميع ما ذكر أنّ الرواية ساقطة من حيث السند فلا مجال لهذه الكلمات كما هو ظاهر.

إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم وكذا الاعلميَّة تعرف بالعلم أو البيّنة الغير المعارضة أو الشّيع المفيد للعلم (١).

بقي شيء: وهو أنّ الاجتهاد من الملكات وهي غير قابلة للحسّ؛ والخبر أنّما يكون حجة في الأمر الحسّي؛ والجواب أنّ الأمر وإن كان كذلك لكن لو لم تكن الشهادة مؤثرة في مثل هذه الأمور لأختلّ النظام فإن جملة من الأمور كذلك كالشجاعة والبلاهة والعدالة والجهن والخبث وطيب النفس وأمثالها ولا شبهة في حجية الشهادة في هذه الأمور عند العقلاء وبيان آخر: أنّه لم يرد في هذا الباب آية أو رواية وأنما المرجع السيرة العقلانيّة، فإن كان مقدّمة الحدس من الأمور الحسيّة وكان ذلك الأمر الحدسي قريباً من الحسّ يكون الشهادة في مورده حجة بلا كلام؛ نعم هذا فيما لا يكون معارضاً بمثله ولا لا يكون حجة كسقوط المتعارضين ولذا قال المصنّف رحمه الله: إذا لم تكن الخ.

(١) فإنّ الشيع لو صار سبباً للعلم يتمّ الأمر فإن العلم حجة ذاتيّة ومما تقدّم يظهر تقريب الاستدلال بالنسبة الى ما افاده في ذيل المسألة.

(مسألة ٢١): إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة فان حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده بل لو كان في أحدهما احتمال الاعلمية يقدم كما إذا علم أنهما أمّا متساويان أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل اعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل اعلميته (١).

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة في صورة عدم العلم بالاختلاف بين القولين وأخرى في صورة العلم به أمّا على الأول فلا اشكال في جواز الرجوع الى أيهما شاء وقد مرّ بيان ذلك؛ وأمّا على الثاني فتارة نتكلم على فرض تحقق الاجماع التعبدى الكاشف على عدم وجوب الاحتياط وثبوت التخيير بين القولين وأخرى نتكلم على فرض عدم تحقق الاجماع التعبدى الكاشف؛ أمّا على الأول فلا اشكال في تقدّم مذهب الاعلمية وكذا محتملها لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ومن الظاهر أن مقتضى الترديد بينهما في مقام الحجية تقديم المذهب أو المحتمل؛ وأمّا على الثاني كما هو مسلكننا فلا يكون الظن مرجحاً ولا الاحتمال بطريق أولى بلفظ بين امكان الاحتياط وعدمه بل القاعدة تقتضي الاحتياط لتساقط القولين بالتعارض وعلى فرض عدم امكان الاحتياط مقتضى القاعدة التخيير العقلي فلا وجه لما ذكره سيد الاستاد في المقام من التفصيل بين امكان الاحتياط وعدمه.

اللهمّ الا أن يقال: مع امكان الاحتياط يلزم ان يحتاط وأما مع عدم امكانه فيلزم ترجيح جانب الظن أو الاحتمال لكونه مذهب الاعلمية أو محتملها لكونه أقرب الى الواقع.

(مسألة ٢٢): يشترط في المجتهد أمور: البلوغ (١).

(١) لاشبهة في أنه لا فرق في سيرة العقلاء بين البالغ وغيره فإن الميزان كون من يرجع إليه من أهل الخبرة كما أن الاطلاقات الكتابية أو الخبرية على فرض تمامية دلالتها تشمل غير البالغ وما يمكن أن يقال في وجه الاشتراط أمور: منها: الاجماع واشكاله واضح فإن المنقول منه غير حجة والمحصّل منه غير حاصل.

ومنها: أنه علم من مذاق الشرع عدم لياقة غير البالغ لهذا المقام؛ وفيه: أنه لم يعلم منه بل علم خلافه فإنه لو كان الأمر كذلك لكان الأولى أن لا يكون غير البالغ قابلاً لمنصب الامامة.

ومنها: أن غير البالغ رفع عنه القلم وقد دلّ عليه النصّ: لاحظ ما رواه ابن ظبيان قال: أتني عمر بامرأة مجنونة قد زنت فامر بوجعها؛ فقال علي عليه السلام: أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم؛ وعن المجنون حتى يفيق؛ وعن النائم حتى يستيقظ (١) وهذه الرواية ضعيفة سنداً بإبراهيم بن أبي معاوية؛ ومن حيث الدلالة لا ترتبط بالمقام فإنها دلّت على أن غير البالغ غير مكلف بالتكاليف ولم يوضع عليه القلم وإي تناف بين حجّة قوله ورأيه وعدم كونه مكلفاً من قبل الشارع.

ومنها: أنه قد دلّ بعض النصوص على أن خطائه وعمده واحد لاحظ ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عمد الصبي وخطأه واحد (٢). وقد أجاب عنه سيّدنا الاستاد بأنّه ناظر الى الدية أي الدية على عاقلته

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٢.

والعقل (١)

بقريئة رواية أخرى؛ والظاهر أن هذا الجواب غير تام إذ لا وجه لحمل هذه الرواية على تلك بل مقتضاها أن عمده خطأ فلو صدر منه فعل عمداً يكون كفعله خطأً يترتب عليه أثر الخطأ.

لكن يمكن أن يجاب بنحو آخر وهو أن المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الكلام ناظراً إلى الأفعال الصادرة منه لا أزيد من هذا المقدار فإن صراحة الكلام تقتضي ما ذكرنا والمناط في رجوع الجاهل إلى العالم معلوماته ومن الظاهر أنها خارجة عن دائرة الأفعال فلا تكون مشمولة لهذه الرواية وعليه لا مانع من تقليد غير البالغ.

ثم أنه لا شبهة في أنه لو صار مجتهداً قبل البلوغ ثم صار بالغاً يجوز تقليده بلا كلام والحوال أنه لو كان رأيه قبل بلوغه ساقطاً عن الاعتبار لا يكون لاعتباره بعد بلوغه وجه؛ إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه.

ثم أنه لو قلنا بأن تقليد الميّت ابتداءً جائز فلا كلام ولو قلنا بعدم جوازه فلو تعلم مسائله قبل بلوغه وبعد البلوغ مات وقلنا يكفي في جواز البقاء التعلم يجوز تقليده بقاءً كما عليه الاستاد.

(١) يقع الكلام تارة في اعتبار العقل حدوثاً وأخرى بقاءً:

أما الأول: فلا شبهة في اعتباره فإن من لا عقل له لا وثوق بآرائه وأقواله وليس له وقع عند العقلاء كما أن الاطلاقات لا تشملها؛ مضافاً إلى أنه ادّعي عدم الخلاف في اعتبار العقل في المرجع.

وأما الثاني: فلادليل على اعتباره فإن السيرة مستقرة على العمل بقول من ذهب عقله كما أن الاطلاق لو شمله حال عقله يكون مقتضياً للحجية بقاءً ولو بعد

والإيمان (١).

زواله؛ نعم للاستاد كلام يشمل المقام نتعرض لصحته وسقمه عند تعرضه فيما بعد انشاء الله تعالى.

(١) ربما يستدل عليه بأمور: منها؛ الاجتماع ويرد عليه ما ورد في سابقه.
ومنها؛ ما رواه عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فائماً تحاكم إلى الطاغوت؛ وما يحكم له فائماً يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به؛ قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به﴾ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فائماً استخف بحكم الله وعلينا ردة؛ والراة علينا كالراد على الله؛ وهو على حدّ الشرك بالله الحديث ^(١) بتقريب أنه ورد فيها «ينظران من كان منكم الخ» فإنّ الاضافة تقتضي الإيمان.

وفيه أولاً: أنّ السند ضعيف بابن حنظلة وثانياً: أنّ الرواية واردة في باب القضاء.

ومنها؛ ما رواه أبو خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

جعلته قاضياً فتحاكموا اليه^(١) فإنه ورد فيه «ولكن انظروا الى رجل منكم» وهذه الرواية أيضاً ضعيفة بابي خديجة؛ فإن الأقوال فيه متعارضة.

وربما يقال: بأن تضعيف الشيخ يعارضه توثيقه فيبقى توثيق النجاشي على حاله وهذا غير سديد فإن تضعيف الشيخ ﷺ كما يعارض توثيقه يعارض توثيق النجاشي كما لو اخبر شخص بروايتين متعارضتين وروى راوٍ آخر رواية موافقة لاحد الطرفين هل يمكن أن يقع التعارض بين الخبرين اللذين رويهما ذلك الراوي ويبقى الخبر الآخر سالماً؟ كلاً فالتسند مخدوش.

ولقائل أن يقول: لا اشكال في ان دليل الاعتبار لا يشمل قول الشيخ وأما قول غيره فلا مانع عن كونه مشمولاً لدليل الاعتبار وان شئت قلت: قول الشيخ لتعارضه في نفسه لا يكون فيه اقتضاء الحجية بخلاف قول غيره ولا تعارض بين ما فيه الاقتضاء وما لا اقتضاء فيه وقس عليه ما ذكرناه في الخبر فإن الكلام فيه هو الكلام؛ مضافاً الى ان فيه نقاشاً آخر وهو ضعف اسناد الصدوق الى احمد بن عائد والسند الآخر أيضاً مخدوش؛ اصف الى ذلك ان الرواية واردة في مورد الحكم والقضاء ولا يرتبط بالمقام.

ومنها: ما رواه علي بن سويد السابي قال: كتب اليّ أبو الحسن ﷺ وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فأنك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم؛ أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدّلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

والعدالة (١).

ولعنة شيعتي الى يوم القيامة - في كتاب طويل - (١).
ومنها: مارواه أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت اليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني؛ وكتب أخوه أيضاً بذلك فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا؛ وكلّ كثير القدم في أمرنا؛ فأنهما كافوكما انشاء الله تعالى (٢) وكلا الحديثين ضعيفان إذ علي بن حبيب المدايني لم يوثّق وأيضاً موسى بن جعفر بن وهب لم يوثّق؛ ولكن يكفي لاثبات المدّعى أنّ المرتكز في اذهان أهل الشرع أنّ الايمان شرط في مرجع التقليد وتقليد العامي غير المؤمن مستنكر عند أهل الشرع.
(١) ما يمكن أن يقال: في وجهها أمور:

الأول: الاجماع واشكاله ظاهر، الثاني: الأولوية بأن يقال أنّها اشترطت في امام الجماعة فبالاولوية تشترط في المرجع للتقليد؛ وفيه: أنّه لو كانت لا تكون الا ظنيّة.

الثالث: ما عن تفسير العسكري عليه السلام (٣) وفيه: أنّ السند مخدوش ورجعنا عن هذه المقالة وبيننا على تمامية سند الكتاب وقد تقدم التنبيه عليه في هذا الشرح لعلّه كراراً ومراراً؛ مضافاً الى انه يمكن الخدش في الدلالة بأن يقال: إنّ الاستفادة من هذا الحديث أنّ المانع من التقليد احتمال الكذب فلو لم يكن فيه هذا الاحتمال بان حصل الوثوق فلا مانع مضافاً الى انا قلنا أنّ الحصر اضافي اضع الى ذلك أنّه على

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

(٣) لاحظ ص ٢٦.

والرجولية (١).

فرض التسليم لا يلزم بحسب البقاء بل يكفي الحدوث إذ لو كان واجداً للشرائط يكون قوله حجة للغير فلو صار فاسقاً بعد ذلك لا وجه لسقوط قوله عن الاعتبار هذا تمام الكلام من حيث المانع؛ وأما من حيث المقتضي فأيضاً كذلك أي يشمل الفاسق فإن مقتضى اطلاق الآية والرواية عدم الفرق كما أنه لا فرق من حيث السيرة؛ فلاحظ.

بقي شيء؛ وهو أنه كيف يرضى الشارع بأن يسلم أمور المسلمين بيد فاسق أو غير مؤمن أو مجنون فإن اقتضاء الارتكاز الموجود عند المتشريعة هكذا. وفيه أنه استبعاد محض فإنه فرق بين التقليد وبين الإمامة العامة إذ الإمامة العامة عبارة عن الجلوس مجلس الإمام عليه السلام وحيث أنه لا اطلاق في الدليل لهذا العنوان فلا بد من الاقتصار على المتيقن والقدر المتيقن أن يكون عادلاً مؤمناً فلا يرتبط أحد الأمرين بالآخر وهذا خلط بلاوجه والعجب من سيدنا الاستاد أنه كيف خلط الأمرين والحال أنه من خبرة الفن بل حقيق أن يقال بأنه فخر الفقهاء لكن العصمة خاصة بأهلها لكن قد تقدم أنه لا يمكن الالتزام بالجواز بالنسبة إلى السني.

(١) تارية يستدل عليها بالاجماع والجواب ظاهر واخرى بما رواه أبو خديجة (١) وفيه أولاً؛ أنه ضعيف سنداً وقد مر الاشكال فيه من أنه وارد في القضاء ولا أولوية ومما ذكر يعلم الجواب عن مقبولة ابن حنظلة (٢) مضافاً إلى أن لفظ من الموصولة يشمل المرأة؛ وأما ما رواه عامر بن عبدالله بن جذاعة قال: قلت

(١) لاحظ ص ٨٣.

(٢) لاحظ ص ٨٣.

والحرية على قول (١) وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزّي (٢).

لأبي عبدالله عليه السلام أن امرأتي تقول: بقول زرارة؛ ومحمد بن مسلم في الاستطاعة؛ وترى رأيهما فقال: ما للنساء وللرأي؛ القول لهما أتت لهما ليس بشيء في ولايتي قال: فجئت الى امرأتي فحدثتها؛ فرجعت عن هذا القول (١) فإنه ضعيف سنداً إذ الرجل لم يوثق.

بقي شيء؛ وهو ما عن الاستاد من استبعاد كون منصب الزعامة بيد المرأة وفيه: أنه خلط بين المقامين ولكن مع ذلك كله لا يبعد أن يكون الالتزام بالجواز مورد الاستنكار من قبل أهل الشرع؛ فلاحظ.

(١) لا وجه لاشتراطها؛ فإنه ليس في المقام ما يدل على هذا الاشتراط نعم ما أفاده سيّدنا الاستاد من الارتكاز إن كان تاماً فلا يبعد أن يجري في المقام إذ كيف يمكن أن يتصدى للأمور من يكون عبداً للغير ويجب عليه الكنس والطبخ؛ لكن يمكن أن يجعل مرجعاً للفتوى ولكن لا يجعل زعياً.

(٢) يقع الكلام في المقام من جهات:

الأولى: في معنى التجزّي فإنه عبارة عن القدرة على استنباط بعض الأحكام دون بعض كما لو كان قادراً على استنباط ما يتوقف على المقدمات اللفظية دون العقلية أو بالعكس.

الثانية: في امكانها وعدمه والحق أنها أمر ممكن وربما يقال: بأنها غير ممكنة فإن الاجتهاد عبارة عن ملكة الاستنباط أو نفس الاستنباط وعلى كل حال أمر

.....
بسيط غير قابل للتجزية، وهذا التوهم باطل إذ التجزي لا ينافي البساطة فإنّ
التجزي فرد من أفراد الكلّ لا جزء من أفراد الكلّ فإنّ البياض أمر بسيط ومع
ذلك يكون أفرادُه مختلفة في الشدّة والضعف وادّل دليل على امكانه وقوعه خارجاً
فأنّه ربّما يكون شخص مجتهداً في جملة من المسائل كالمجتهد المطلق بل ربّما يكون
أعلم منه في تلك المسائل.

بقي شيء: وهو أنّ الفرق بين المطلق والتجزي هل يكون بالشدّة والضعف كما
عليه بعض أو باختلاف الأفراد؟ الحقّ أنّ الفرق بالشدّة والضعف كبقية الملكات
مثل الشجاعة؛ ثمّ هل يكون التجزي واجباً؟ بتوهم أنّه يلزم الطفرة وهي
مستحيلة؛ وبعبارة أخرى: لولا التجزي تلزم الطفرة وهي مستحيلة؛ الحقّ أنّه ليس
كذلك فأنّه ليس بعض أفراد الاجتهاد مقدّمة لبعض آخر كي يقال بأنّه لا يعقل
تحقّق ذي المقدّمة قبل وجود المقدّمة بل لكلّ فرد منه سبب خاصّ ويمكن اجتماعها
في آن واحد؛ نعم تحقّقها دفعة واحدة أمر على خلاف العادة الخارجية.

الثالثة: في انه هل يجوز له التقليد أم لا؟ أمّا فيما استنبط الحكم الشرعي
بالفعل فلا يجوز إذ يرى الغير جاهلاً فكيف يقلّد؟ وأمّا في مورد لم يستنبط بعد
فالظاهر أنّه لا بأس به.

الرابعة: أنه هل يجوز للغير أن يقلّد؟ الظاهر أنّه لا فرق في نظر العقلاء بين
المتجزي والمجتهد المطلق فإن ثبت ردع فهو والألتزم بالجواز؛ وما يتوهم في المقام
أن يكون رادعاً أمّا الاجماع وأمّا الآيات وأمّا الروايات أمّا الأوّل: فليس شيئاً فأنّه
مدركي وأمّا الثاني فقد ذكرنا عدم دلالتها على حجّية الفتوى فلاموضوع لهذا
الكلام وأمّا الروايات فما يمكن أن يكون رادعاً قوله ﷺ في تفسير العسكري «من

والحياة فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ (١) وأن يكون أعلم فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل وإن لا يكون متولداً من الزنا وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها مكتباً عليها مجدداً في تحصيلها ففي الخبر من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه (٢).

كان من الفقهاء» (١) والتقريب ظاهر لكن قد سبق انه ضعيف سنداً والّا لا يبعد تماميته للردع، ورجعنا عن هذه المقالة وإلزامنا باعتبار التفسير لكن لا يستفاد منه الحصر الحقيقي بل المستفاد منه الحصر الإضافي وتقدم بيانه فراجع ما ذكرناه في ذيل (مسألة ٩). وأما مقبولة ابن حنظلة فضعيفة سنداً وواردة في باب القضاء ولا وجه للتعدي.

الخامسة: في أنه هل يكون له التصدي للقضاء؟ تفصيل الكلام موكول الى محله ولكن حيث أنه لا بد من الاقتصار على المتيقن فلا يجوز له إذ لا ندرى هل يجوز أم لا يجوز؛ والحاصل ان نفوذ الحكم أمر على خلاف القاعدة الأولية فيحتاج اثباته الى الدليل؛ ومما ذكرنا علم جواز تصديّه للأمر الحسبيّة؛ الآ أن يقال: القدر المعلوم ولاية من يكون مجتهداً مطلقاً.

(١) تقدّم الكلام فيها.

(٢) قد مرّ أنه لا يجب تقليد الأعلم الآ مع العلم بالمخالفة؛ وأما اشتراط طهارة المولد فلم يدلّ عليه دليل؛ وأما الخبر المشار إليه فالمستفاد منه الحصر الإضافي وعليه يمكن أن يقال: أنه لا دليل على اشتراط العدالة فكيف بما فوقها وقد تحصّل ان

اشترط هذه الأمور من باب الاحتياط؛ اُضيف الى ذلك انه قد مرّ أنّ عدم الاشتراط في جملة من الموارد خلاف الارتكاز الشرعي.

ثمّ أنّه لو قلنا بالاشتراط فهل يكفي حدوثها أو يلزم البقاء أيضاً؟ مقتضى الصناعة كفاية الحدوث؛ أمّا السيرة فظاهرة وأمّا الروايات فعلى تقدير تمامية دلالتها كما هو كذلك بالنسبة الى بعضها كما مرّ فأيضاً كفاية الحدوث فإنّ مقتضى الاطلاق حجّة قول الواجد للشروط حتّى بعد زوالها كما أنّ الأمر كذلك في حجّة الخبر فإنّ العدالة أو الوثاقة في الراوي يكفي في الحجّة ولو زال بعد ذلك وصار الراوي كاذباً فإنّ عروض الكذب لا يسقط خبره عن الحجّة.

بل يمكن أن يقال إنّ مقتضى الاطلاق جواز التقليد ابتداءً كما أنّ الأمر كذلك في الراوي هذا بالنسبة الى ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية؛ وأمّا بحسب الأصل العملي فلو تحققت الحجّة بان وصلت الى المكلف ثمّ زالت الأوصاف فمقتضى الاستصحاب بقائها لكنه في الشبهة الحكميّة غير جارٍ؛ وأمّا من جهة الارتكاز فليس فيه ما يفيد هذا المعنى كما مرّ وأمّا الاجماع المدعى في كلام بعض فليس تعبدياً.

ثمّ أنّه على تقدير اشتراط الشروط المذكورة لو لم يوجد في الأحياء مجتهد واجد لهذه الشرائط يجوز للمقلّد أن يقلّد الأعلّم من الأموات في صورة العلم باختلافهم أو الواجد للشرائط من الأموات ولو لم يكن أعلّم في صورة عدم العلم بالاختلاف وذلك لأنّ مقتضى السيرة جواز تقليد الميت ابتداءً والمحذور الذي يذكر في المقام لا يكون في هذه الصورة فإنّه لا ينحصر المرجع في شخص واحد كي يقال بأنّه مخالف لضرورة المذهب؛ مضافاً الى أنّنا أنكرنا هذا الادعاء وقلنا أنّه بحسب الصناعة يجوز تقليد الميت ابتداءً بل لانضائق من القول بالوجوب في صورة العلم بالاختلاف.

فائدة: المجتهد إذا استنبط الحكم من مدارك غير شرعية كما لو استنبط الحكم الشرعي من الرَّمْل والجفر أو الاستخارة لا يجوز تقليده لعدم الدليل عليه بل الضرورة الفقهية على خلافه ونفس الشك يكفي لعدم الجواز إذ الشك في الحجية مساوق مع القطع بعدمها؛ نعم لو حصل لأحد القطع بالحكم من هذه المقدمات يجوز له العمل بقطعه لحجية القطع ذاتاً وهذا لا اشكال فيه؛ أمّا الاشكال فيما لو كان أحد قائلًا بالانسداد فهل يجوز العمل بقوله وتقليده أم لا؟ ربما يقال: بأنه لا يجوز إذ القائل بالانسداد معترف بجهله فكيف يجوز تقليده بلا فرق بين الأقوال في الانسداد من الكشف أو الحكومة بل لا يجوز تقليده حتى مع الانحصار ويجب العمل بالاحتياط لعدم جواز الرجوع الى الجاهل.

والظاهر أنّ هذا التوهم باطل إذ القائل بالانسداد جاهل ومعترف بجهله لكن يعتقد أنّ القائل بالانفتاح اجهل منه حيث أنّه جاهل بالجهل المركّب الذي يبقّى فيه ابد الدهر؛ والحاصل أنّه لو كان القائل بالانسداد اعلم يلزم الرجوع اليه بحكم السيرة كما لا يخفى.

ايقاز: لا اشكال في جواز الرجوع الى المجتهد فيما يحصل له العلم الوجداني بالأحكام الواقعية كما أنّه لو قلنا بأنّ المجعول في الامارات، الطريقية فأنّه عالم بالحكم غاية الأمر بالعلم التعبدى كما أنّه لا اشكال بناءً على كون المجعول المعذرية ولا منجزية فهل يشكل الرجوع الى المجتهد أم لا؟ الظاهر هو الثاني؛ أمّا من حيث السيرة فلا فرق بين هذه المسالك فأنّه من رجوع الجاهل الى أهل الخبرة وأمّا من حيث الروايات فإنهم عليهم السلام ارجعوا الناس الى اشخاص مخصوصين وعلى هذا المسلك يكونون عالمين بهذا النحو فلا مجال للاشكال؛ هذا بالنسبة الى

(مسألة ٢٣): العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات (١).

الامارات واما بالنسبة الى الاصول فالاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية وعلى فرض جريانه يجري المجتهد الأصل في الحكم ويفتي على طبقه ويأخذ المقلد الحكم من المجتهد؛ واما أصل البرائة فهو حكم للمشكوك فيه أيضاً والمجتهد يفتي بالاباحة والحاصل: ان المقلد لابد من الرجوع الى العالم بالحكم الشرعي ولا فرق في الحكم الشرعي بين أن يكون واقعياً أو ظاهرياً كما أنه لا فرق بين أن يكون بالعنوان الاولي وبين أن يكون بالعنوان الثانوي هذا بالنسبة الى الأصل الشرعي واما الأصل العقلي على تقدير القول باعتباره وهي البرائة العقلية والاحتياط العقلي فاما يشخص العامي موضوعهما ويحكم عقله بمقتضاهما واما لا يشخص؛ اما على الأول فلا مجال للرجوع الى الغير واما على الثاني فيرجع الى المجتهد لأنه من اهل الخبرة؛ وملخص الكلام في المقام ان العمدية في جواز التقليد رجوع الجاهل الى العالم بحسب السيرة غير المردوعة وهذا لا فرق فيه بين المسالك ولا بين الأحكام ولا بين المدارك؛ فلاحظ.

(١) يقع الكلام في العدالة في المقامين: الأول في بيان ماهيتها.

الثاني: فيما تعرف به؛ اما المقام الأول: فنقول أنه قد وقع الخلاف في بيان ماهيتها ولذا عرفت بتعاريف مختلفة فقليل في تعريفها ان العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق ومن الظاهر أنه لا يمكن أن يكون ما ذكر تعريفاً للعدالة إذ فرض امكان تحقق الفسق في الواقع، وحكم بتحقيق العدالة والحال ان الفسق والعدالة ضدان لا يجتمعان.

فطبعاً يكون هذا التعريف راجع الى المقام الثاني؛ وقيل: ان العدالة عبارة عن

.....
 حسن الظاهر وهذا التعريف أيضاً ظاهر في رجوعه الى مقام الاثبات وأنه باي شيء تعرف العدالة إذ يمكن أن يكون المكلف مرتكباً للمعاصي في الخفاء ومع ذلك يكون له حسن الظاهر مضافاً الى أن الاسلام مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في تحقق العدالة.

ومن التعاريف للعدالة: ما نسب الى المشهورين المتأخرين من أنها ملكة أو هيئة راسخة أو حالة أو كيفية باعثة نحو الاطاعة بالالتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرمات وتعريف المصنّف على هذا النسق وعليه تكون العدالة من الأمور النفسية لا الخارجية.

ومنها: أن العدالة عبارة عن الالتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات وترك المحرمات الناشي عن الملكة النفسانية؛ والحري بالبحث أن نتكلّم في مفادها وحقيقتها من حيث العرف واللغة ثم النظر في الروايات فلو لم يكن من الشارع تصرّف في معناها اللغوي يتم الأمر على ذلك المعنى اللغوي ويترتب الأثر على ذلك المعنى وأما لو استفيد من الروايات امر آخر لابد من الالتزام به؛ ففي اللغة يطلق العدل على الاستقامة ويقال فلان عادل إذا انصف.

والحاصل: أن المفهوم من هذا اللفظ هي الاستقامة كما أنه يقال في الفارسية «چوب راست» في مقابل «چوب كج» فالعدالة عبارة عن الاستقامة ومن الظاهر أن هذا المعنى ليس امراً نفسياً بل امر خارجي لكن لابد من أن يكون هذه الاستقامة ناشئة من اقتضاء في الشيء فإن الخشب لو كان معوجاً وصار عدلاً بقسر قاسر لا يطلق عليه أنه عادل على الاطلاق فنقول لنا أن نقول بأن العدالة عبارة عن كون الشخص على نحو لا تصدر منه المعصية عادة وأما نقيّد بهذا القيد

لأن من لا يصدر عنه العصيان على نحو الاطلاق لا يوجد الا أقل قليل وكيف يمكن أن يترتب على مثله حكم في العرف أو كيف يمكن أن يترتب الشارع أحكامه على مثله فإنه يوجب تعطيل باب الطلاق والقضاء وإن شئت قلت: يلزم اختلال النظم ولو في وعاء الشرع فصدور العصيان من الشخص إذا كان من قبيل الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو لا يضر بالعدالة لكن لا بد أن يكون بحيث يندم ويتوب: إن قلت: لازم هذا أن يكون الشخص حين ارتكاب الذنب ولو في بعض الأحيان عادلاً والضرورة على خلافه.

قلت: نلتزم بأنه بالفعل ليس عادلاً لكن بمجرد تمامية الذنب يرجع إليها ويتوب من الذنب؛ كما أن الخشبة العادلة لو اعوجت بقاسر لا تكون عادلة في تلك البرهة من الزمان لكن بمجرد ارتفاع القاسر ترجع الى الحالة الاولى؛ فانقدح بما ذكرنا أن تعريف العدالة بالاستقامة الفعلية في جادة الشرع الناشئة عن الأمر النفسي هو الصحيح فلا بأس.

ثم أنه هل يشترط أن تكون الاستقامة على الجادة ناشئة عن الخوف الإلهي وبعبارة أخرى: يشترط أن يكون الإمساك عن العصيان ناشئاً عن الخوف عن العقاب أو الطمع في الثواب أو يكفي حصول الاستقامة الناشئة عن الأمر النفسي مطلقاً لا اشكال في أن الأمور العبادية لا بد من تحققها بقصد القربة ومعنى عدم القصد الإلهي يلزم انعدامها وأما التوصليات فالظاهر أنه لا وجه لهذا الاشتراط فيها فإن الكون على جادة الشرع أن لا ينحرف عنها ولا يصدر عنه خلاف الحكم الشرعي والزائد على هذا المقدار لا دليل عليه.

والمتحصل مما ذكرنا: أن العدالة عبارة عن كون الشخص في جادة الشرع

.....

بداع نفسي ولا نقول بأن ذلك الدّاع النفسي عبارة عن الملكة بل نقول لابد في الصدق المطلق أن يكون هذه الاستقامة ناشئة عن الأمر النفسي أعمّ من أن يكون ذلك الأمر النفسي الملكة كما عليه القوم أو الخوف النفساني أو التقيد بالاعتباريات أو الطمع في الوصول الى مقام أو غير ذلك؛ وبعبارة أخرى: أنا ندّعي أنّ العادل لا يطلق الآفيا يكون هذا الوصف من لوازمه وهذا لا يكون الآ مع الاقتضاء النفسي والآ لو صدق الوصف بمجرد كون الانسان في الجادة يلزم صدقه على كلّ فاسق حين عدم ارتكاب الفسق كما أنّه يلزم صدقه على ما لا يرتكب المعصية لعارض خارجي مؤقت وهو كما ترى لكن لا يخفى أنّا لانسلم عدم امكان الاطلاع على هذا الأمر الآ بما جعله الشارع طريقاً للانكشاف والآ يلزم عدم الاطلاع على الاوصاف من الجود والشجاعة والبخل والعطوفة وامثالها وهو من البطلان بمكان من الوضوح فانه لا شبهة في انكشاف هذه الأوصاف لدى العرف بالاطلاع على آثارها ولوازمها.

ولكن نسب الى جمع منهم الشيخ الأنصاري رحمه الله بأن العدالة عبارة عن كون الانسان في الجادة عن الملكة وحيث أنّ الملكة من الأمور النفسية فلا بدّ من طريق شرعي إليها؛ واستدلّ على لزوم وجود الملكة بوجوه:

الأول: أنّ الشك في أنّ الملكة معتبرة في العدالة أم لا شك في سعة المفهوم وضيقة ولا بدّ مع هذا الشك الاقتصار على القدر المعلوم وذلك لانه يشك في ترتب الآثار المترتبة على العدالة ومع الشك في تحقق الموضوع يكون مقتضى الأصل عدمه مثلاً لو رتب جواز الشهادة على عدالة الشاهد وشك في كفاية كون الشاهد على الجادة بلا ملكة يحكم بعدم نفوذ شهادته.

وأورد عليه: سيّدنا الاستاد دام ظلّه أولاً: بأنّه لانشك في سعة المفهوم وضيقه بل مفهوم العدالة أمر واضح وهو كون الشخص على الطريق ولو شك في الأمر الزائد يدفع بالأصل أي باصالة الاطلاق.

ويرد عليه: أنّ المفهوم وإن كان معلوماً لكن ليس عبارة عن مجرد كون الشخص على الجادة والّا يلزم صدقه على كلّ فاسق حين عدم ارتكاب الفسق وهو كما ترى؛ وإن شئت قلت: إنّ الاهمال محال في الواقع وعليه نسئل إنّ الكون على الجادة الموضوع للعدالة بنحو الاهمال أو بنحو الاطلاق أو بنحو التقييد أمّا الأوّل فهو غير معقول وأمّا الثاني فيلزم الصدق ولو في ساعة واحدة ولا يرضى به هو أيضاً وأمّا الثالث أي كون الشخص على الجادة بحسب الاقتضاء أي يكون من شأنه أن يكون كذلك فهو يستلزم الأمر الزائد وهو الأمر النفسي.

وأورد عليه ثانياً: بأنّ هذا الأصل إنّما يجري فيما يرتّب حكم على عنوان العادل أو بالقرينة المتّصلة كما في قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾^(١) وأمّا لو ثبت التقييد بالدليل المنفصل فلا مجال للأصل اذ المقيّد المنفصل لا يسري اجماله الى الاطلاق وما أفاده صحيح لكن كلام الشيخ ناظر الى الأوّل بحسب الطبع والأمر سهل والذي يمكن أن يقال في هذا المقام كما قلنا إنّ المفهوم لا يشك فيه بل معلوم بأنّه عبارة عن المقيّد غاية الأمر أنّ المفهوم لا يشك فيه بل معلوم بأنّه عبارة عن المقيّد غاية الأمر أنّا نعبر عمّا يعبر عنه بالملكة بالأمر النفسي.

الثاني: الأخبار الواردة في أنّ امام الجماعة يشترط فيه أن يوثق بدينه ولا يحصل الوثوق بالدّيانة بدون الملكة المقتضية فأنّه يمكن أن يكون الشخص

تاركاً للمعصية وآتياً بالواجب ومع ذلك يمكن أن يصدر عنه العصيان في المستقبل
فبلا ملكة مقتضية لا يحصل الوثوق.

وأورد عليه: الاستناد بأنه إذا عاشرنا شخصاً مدّة من الزمان ونراه يخاف من
الحيوان الكذائي نعلم بأنه خائف وكذلك في المقام بلا اشتراط الملكة فإنها اجنبية
عن العدالة.

ويرد عليه: انّ الأمر في المقيس عليه أيضاً كذلك فإنّ الخوف من الحيوان
الكذائي امر نفسي يقتضي الفرار أو تغيير اللون أو غيرهما والمدعى في المقام أنّه لا بدّ
أن يكون في النفس أمر يقتضي كون الشخص على الجادة غاية الأمر انا لانعبر عن
ذلك الأمر بالملكة بل نعبر عنه بالأمر النفسي ولذا عبّر عنه تارة في كلماتهم بالملكة
واخرى بالهيئة الراسخة وثالثة بالحالة ورابعة بالكيفية الباعثة.

الثالث: الروايات الواردة في الشاهد حيث تدلّ على اشتراط أوصاف
وعناوين خاصّة لا تنطبق الا على صاحب الملكة كالعفاف والستر والصّلاح
والمأمونية والمرضي والخير والصّائن.

منها: ما رواه ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: ان تعرفوه بالستر
والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي
أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر؛ والزّنا؛ والزّبا وعقوق الوالدين؛ والفرار
من الزّحف؛ وغير ذلك والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه؛
حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء
ذلك؛ ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في النّاس؛ ويكون منه التعااهد

للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين؛ وان لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس؛ فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه الا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فانّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين؛ وذلك انّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب؛ وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين؛ وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممّن لا يصلي؛ ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيع؛ ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح؛ لانّ من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين؛ فانّ رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين؛ وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك؛ وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله عزّ وجلّ ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار؛ وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة^(١).

وأجاب الاستاد: بانّ الرضا والأمن راجع الى الغير ولا يرتبط بالعادل فانّ غيره يرضاه ويأمن منه واما العفة فعناها أنّه يمتنع عن الحرام واما الستر فعناه أن يجعل بينه وبين الحرام ساتراً أي لا يفعل واما الخير أي يفعل الخير والصائن أي يترك العصيان مع وجود المقتضي؛ وملخص الكلام أنّها صفات خارجية لانفسية.

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

ويرد عليه: أنَّ هذه الأوصاف وإن كانت صفاتاً للأُمور الخارجيّة ولكن لا يتّصف بها إلاّ من يكون له اقتضاء كذائي الذي نعبر عنه بالأمر النفسي ولذا لا يطلق على من يكون متّصفاً بها لعارض ويؤيد ما ذكرنا أنّه يطلق عليه حتّى في زمان نومه وغفلته.

ثمّ أنّه لا اشكال في اشتراط العدالة بعدم كون الشخص مرتكباً للكبيرة وأنّما الكلام في أنّ الصّغيرة تضرّ بالعدالة أم لا؟ المعروف بين القوم ظاهراً أنّ الصّغيرة لا تضرّ والمستفاد من كلام المصنّف عدم الفرق بين الكبيرة والصّغيرة وينبغي أن يبحث أولاً: في مقتضى القاعدة الأولى وثانياً: فيما يمكن أن يكون وجهاً لكلام القوم في المقام فنقول: مقتضى القاعدة ما أفاده المصنّف فإنّ الانحراف عن الجادة محلّ بالعدالة بلا فرق بين الكبيرة والصّغيرة وهذا أمر ظاهر لا ستره عليه ولا يلزم الخلف وما يمكن أن يكون وجهاً لكلام القوم امور:

منها: ما يستفاد من رواية ابن أبي يعفور^(١) من أنّ الميزان الاجتناب عن الكبائر والحديث وإن لم يكن تاماً باحد سنده لكن يكون معتبراً بسنده الآخر وأما من حيث الدلالة فأنّه يدل على أنّ العدالة تتحقق باجتنب الكبائر. ومنها: أنّه يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢) بتقريب أنّ الشخص لو انتهى عن الكبيرة لا يؤخذ بارتكاب الصغيرة؛ ويرد عليه:

أولاً: أنّه لا يقتضي كون المرتكب عادلاً بل غايته أنّ الشخص لا يكن

(١) لاحظ ص ٩٧.

(٢) النساء: ٣١.

مؤاخذاً وهذا أمر آخر؛ وبعبارة أخرى: إن الميزان في العدالة كون الشخص على الجادة والمرتكب للصغيرة لا يكون على الجادة بلا اشكال.
وثانياً: أنه لو كان الامر تاماً فلا وجه للتفريق بين الاصرار وعدمه فإن هذا التفصيل لا دليل عليه.

وثالثاً: أنه لو اغمض عمّا ذكر فلا طريق الى احراز هذا المعنى إذ المستفاد من الآية بحسب الاطلاق انّ المكلف لو انتهى عن الكبيرة مطلقاً يكفر عنه سيئاته ومن الممكن أنه يرتكب الصغيرة فيما بعد فالتمسك بها يكون في الشبهة المصداقية.
إن قلت: مقتضى الاستصحاب الاستقبالي عدم الارتكاب.
قلت: أي أثر يترتب على هذا الاستصحاب فإنه يلزم ان يتحقق بهذا الاستصحاب العفو الالهي وبعد تحقق العفو نحكم بكونه عادلاً ومن الظاهر انّ العفو الالهي ليس حكماً شرعياً بل امر خارجي ولا يثبت الا على القول بالمشتبك الذي لا نقول به؛ وسيّدنا الاستاد استشكل في الاستصحاب بانّ الأصل في طرف الواجبات على العكس؛ فإن مقتضى الاصل عدم الاتيان؛ ويمكن أن يجاب عن هذا الاشكال بانّ المذكور في الآية الكريمة الاجتناب عن المنهيات والواجبات ما نهى عنه بل امر به فالاشكال غير وارد.

الثالث: انّ الصّغيرة امّا يؤتى بها مع العمد وبلا عذر واما يؤتى بها عن غير عمد وعن عذر مقبول عرفي فان كان من قبيل الاول فهو مضرّ والاّ لا يضرّ.
ويرد عليه: أنه إن كان العذر عذراً شرعياً يكون رافعاً للعصيان حتّى في أعظم الكبائر وإن لم يكن شرعياً فلا يؤثر حتّى في أصغر الصغائر والمسامحات العرفية لا يعبأ بها والاّ يلزم أن يتسامح في التحديدات الشرعيّة كالكرّ والمسافة فيما

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١).

يتسامح فيه العرف والسرّ فيه: إنّ الظهورات حجة والعرف محكم في تعيينها فلو علم الموضوع بحسب الظهور فلا بدّ من احرازه ولا معنى للمسامحة فإنّ العرف يعترف أنّ المطلوب الشرعي ذلك الأمر الخاصّ ومع اعترافه بذلك كيف يكون التسامح مؤثراً ولذا لا يتسامحون في التحديدات مع الموالي العرفيّة؛ فانقدح بما ذكرنا أنّ الحقّ إنّ ارتكاب الصغيرة لا يضرّ بالعدالة بمقتضى حديث ابن أبي يعفور.

وعلى تقدير تسليم ما عليه القوم فلا وجه للتفصيل بين الاصرار وعدمه.

أمّا الكلام في اشتراطها بمراعات المروّة فأنّه ربما يقال: بأنّ الاتيان بما ينافي المروّة يوجب سلب العدالة؛ والحقّ أنّ هذا الأمر وإن كان ممكن ثبوتاً فأنّه لا مانع من جعل الشارع قيداً في موضوع الحكم لكن لا دليل عليه في مقام الاثبات؛ وملخص الكلام: أنّ خلاف المروّة أن وصل الى حدّ يكون مخالفاً للشرع يكون موجبا لسلب العدالة والآ فلا.

وربما يتمسك بما في رواية ابن أبي يعفور من قوله ﷺ «والدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» وفيه: أولاً: أنّ الظاهر من هذه الكلمة أنّ الستر معرّف وكاشف في مقام الاثبات لا أنّه دخيل ثبوتاً وثانياً: أنّ الظاهر منه أنّ العيب اريد منه الشرعي منه لا المطلق.

وربما يقال: بأنّ من لا يبالي من الناس يكون غير مبال عن الله؛ وهذا فاسد من أصله فإنّ المناط مختلف.

(١) وأمّا المقام الثاني: فيقع فيما تعرف به العدالة فهل يكون حسن الظاهر

كاشفاً عن العدالة أم لا؟ الذي يستفاد من جملة من الروايات الواردة في باب (٤١) من أبواب الشهادات) أنّ حسن الظاهر كاشف عن العدالة؛ لكن الذي يستفاد من

هذه الروايات أنه يكفي في الشاهد حسن الظاهر ولا يستفاد منها أن العدالة تنكشف بحسن الظاهر.

إن قلت: لا اشكال في اعتبار العدالة في الشاهد.

قلت: هب أن الأمر كذلك لكن يمكن أن الشارع الأقدس لمصلحة اكتفى في مقام كشف العدالة بأمر وحيث أن الحجية تحتاج الى الدليل لا يمكننا التعدي؛ وإن شئت قلت: المستفاد من هذه الروايات انفاذ الشهادة بحكم الشارع في مورد خاص وأما جواز الصلاة خلف الشخص بهذا المقدار فيحتاج الى دليل مفقود فتحصل أن حسن الظاهر بما هو لا أثر له إلا أن يكون مفيداً للعلم أو الظن الاطميناني المعبر عنه بالعلم العادي والآن مجرد الظن فلا يغني عن الحق شيئاً ولا يبعد أن يكون كلام الماتن ناظراً الى ما ذكرنا والآن يتوجه عليه الاشكال.

نعم المستفاد من حديثي ابن أبي يعفور^(١) وسماعة: أن الشخص اذا كان معاشراً وعرف منه أنه لا يرتكب المعصية أنه يحكم بعدالته؛ لاحظ مارواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم؛ وحدثهم فلم يكذبهم؛ ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرم غيبته؛ وكملت مروته وظهر عدله؛ ووجبت اخوته^(٢).

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الاستاد من الاكتفاء بحسن الظاهر وعدم الحاجة الى المعاشرة إذ نتيجة ما قلناه أن المعاشرة مقومة لكشف العدالة؟ فلاحظ؛ نعم حسن الظاهر إذا كان مفيداً للعلم أو الاطمينان يكون مؤثراً ويترتب عليه الأثر.

(١) لاحظ ص ٩٧.

(٢) الوسائل: الباب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

وتثبت بشهادة العدلين (١)، وبالشّيع المفيد للعلم (٢).

(١) لا اشكال في حجّية شهادة العدلين فإنّها حجة عند العقلاء وقد امضاها الشارع وقد مرّ بعض الكلام في بعض الأبحاث المتقدمة بل قلنا بأنه يكفي شهادة العدل الواحد بل يكفي شهادة الثقة الواحد لأن يتصرّف الشارع كما تصرّف في بعض الموارد.

وما يمكن أن يقال: بأنّ العدالة أمر باطني غير حسّي ولا يمكن اقامة الشهادة عليه؛ مدفوع بأنّ الأمر غير الحسّي إذا كان قريباً من الحسّ من جهة آثاره يكون قابلاً للشهادة والّا ينسحب باب الشهادة على الصفات النفسانيّة كالاجتهاد مثلاً وهو كما ترى؛ مضافاً الى أنّه يمكن اقامة الشهادة على حسن ظاهره عند من يعاشره. وأفاد الاستاد في المقام بأنّه لا شبهة في أنّه لا فرق في الشهادة بين الشهادة القوليّة والفعليّة؛ فلو رأينا أنّ عدلين اقتديا بامام جماعة يجوز لنا الاقتداء به أيضاً لاقامة الحجّة؛ ويرد عليه: أنّه يشترط في الشهادة أن تكون حسيّة ومن الظاهر أنّ اقتدائهما لا دلالة فيه بأنّهما استكشفا عدالة الامام عن حسن والحال أنّه يحتمل أن يكون عن حدس فلا يتمّ الأمر.

(١) العلم حجة ذاتيّة كما أنّ الاطمينان حجة عقلائيّة امضاها الشارع ففي كلّ مورد حصل العلم أو الاطمينان يكون حجة بلا فرق بين الموارد وبين الاسباب؛ غاية الأمر الثبوت في الأوّل ذاتي وفي الثاني جعلي؛ فلاحظ.

(مسألة ٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدّه للشرائط يجب على المقلّد العدول الى غيره (١).

(مسألة ٢٥): إذا قلّد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهنة من الزّمان كان كمن لم يقلّد أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر (٢).
(مسألة ٢٦): إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميّت فمات وقلّد من يجوز البقاء له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل الآتية مسألة حرمة البقاء (٣).

(١) قد مرّ البحث عن هذه الجهة وقد ذكرنا أن اشتراط البقاء لا دليل عليه؛ فلانعيد.

نعم الاحتياط طريق النجاة.
(٢) فأنّه لو لم يكن واجداً للشرط يكون كالعدم طبعاً غاية الأمر يفرق بين القاصر والمقصّر في العقاب؛ وأمّا من ناحية الاجزاء فقد مرّ بأنّ الأصل الأوّلي عدم الاجزاء الاّ أن يثبت من الخارج ما يقتضيه كقاعدة لاتعاد وعلى كلّ حال قد مرّ التفصيل ولا وجه للاعادة.

(٣) فأنّه لا يمكن الجمع في البقاء بين الفرعين إذ البقاء على مسألة حرمة البقاء يستلزم عدم البقاء في بقيّة المسائل كما أنّ البقاء في بقيّة المسائل يستلزم عدم البقاء في مسألة حرمة البقاء فلا بدّ من اختيار أحد الأمرين وحيث أنّ البقاء في مسألة حرمة البقاء غير جازٍ قطعاً يتعيّن الآخر.

بيان ذلك: إنّ الحجّية تتوقّف على احتمال المصادفة مع الواقع والبقاء على التقليد أمّا جازٍ وأمّا حرام؛ أمّا على الأوّل فالقول بالحرمة مخالف للواقع وأمّا على

(مسألة ٢٧): يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها. ومقدماتها ولو لم يعلمها لكن علم اجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً (١).

الثاني فلا يجوز البقاء كما أنّ مقتضى السيرة كذلك فإنّ السيرة أمّا لا تفرق بين الحيّ والميّت وأمّا يسقط الميّت وأمّا يشك في شمولها لقول الميّت أمّا على الأوّل فقول الميّت بالحرمة ساقط من حيث السيرة ومع الشك لا مجال للعمل بقول الميّت ومع سقوط قول الميّت لا مجال للبقاء؛ فقول الميّت بالحرمة ساقط على جميع التقادير.

(١) هذا الوجوب وجوب عقلي لدفع الضرر المحتمل وبعبارة أخرى:

تارة لا يتوقّف وجود الواجب في الخارج على التعلّم وكذلك لا يتوقّف احرازه عليه فلا يجب التعلّم قطعاً إذ قد سبق أنّه لا يجب التمييز وأمّا اللازم الاتيان بما هو واجب في الخارج وأمّا لو فرض أنّه لا يحصل له العلم بالفراغ الآ مع التعلّم أو لا يتحقّق ذلك الأمر في الخارج الآ بالتعلّم فلا بدّ منه لأنّ المفروض أنّ التعلّم مقدّمة احرازيّة أو وجوديّة فيجب كي يأمن من العقاب ولكن لا يخفى أنّ هذا المقدار من الادراك العقلي لا يقتضي التعلّم قبل وقت الواجب أو قبل حصول الشرط بل يكفي التعلّم بعد مجيء زمان الواجب كما هو ظاهر؛ أمّا الكلام فيما لا يتمكّن من التعلّم بعد حضور وقت الواجب وفي هذا الفرض تارة يكون الملاك تاماً والمكلف قادر على الاتيان بالواجب غاية الأمر ليس له طريق لا حرازه وأخرى لا يتمكّن كالقراءة إذ لا يمكن الاتيان بها الآ أن يتعلّم من قبل أمّا في الصورة الأولى فلا شبهة في وجوب التعلّم إذ يعلم بوجود الملاك فأنه مع وجود الملاك يكون روح التكليف موجوداً غاية الأمر يكون الخطاب ساقطاً لكونه لغوياً أمّا الاشكال في الصورة الثانية إذ المفروض أنّه لا قدرة على الاتيان في وقته فلا خطاب ولا ملاك ولا يلزم ايجاد

الشرط على المكلف فاي دليل على وجوب التعلم من قبل ونسب الى الاردبيلي ان وجوب التعلم نفسي لا طريقي ولكن الادعاء المذكور خلاف الظاهر؛ لاحظ مارواه مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ فقال: ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً فان قال نعم قال له: افلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلاً قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة^(١) فان المستفاد من هذه الرواية الوجوب الطريقي.

فالنتيجة: أنه لا دليل على وجوب المقدمات المفوتة نفسياً لا في المقام ولا في غيره من المقامات؛ بل الحق ان التعلم واجب بالوجوب الطريقي بمقتضى الحديث ومقتضى اطلاقه الوجوب حتى فيما يكون كذلك فظهر ان التعلم واجب طريقي لانفسي؛ هذا كله مع العلم بالابتلاء.

واما لو شك في ابتلائه وعدمه فأفاد سيدنا الاستاد بان البرائة العقلية لا تجري إذ ليس على المولى الا بيان الأحكام وعلى العبد أن يفحص فلا تجري البرائة.

وفيه: ان الشبهة موضوعية ولا مجال لما أفاده؛ نعم بمقتضى ادلة وجوب التعلم لا تجري البرائة الشرعية فلا تجري العقلية أيضاً.

(مسألة ٢٨): يجب تعلّم مسائل الشك والسهو (١).

(١) قد ذكرنا أنّه لو أمكن الامتثال الاجمالي لا يجب التفصيلي فإن الميزان بتحقيق المأمور به بأيّ نحو كان وعليه فلو لم يكن المكلف عالماً بمسائل الشك والسهو وأمكنه الامتثال ولو بتكرار الصلاة جاز وهذا على فرض عدم حرمة ابطال الصلاة أمر ظاهر وأمّا لو استلزم ابطال الصلاة يشكل الأمر من هذه الناحية ومعناه عدم الامكان إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي؛ فعليه تارة يكون المكلف جازماً بعدم ابتلائه بمسائل الشك والسهو واخرى يكون عالماً بابتلائه وثالثة يشك أمّا على الأوّل فلا شبهة في عدم لزوم التعلّم والوجه فيه ظاهر كما أنّه على الثاني يلزم التعلّم أيضاً والوجه فيه ظاهر وأمّا في صورة الشك فهل يكون مجال لاستصحاب عدم الابتلاء أم لا.

لا يخفى أنّه تارة يعلم علماً اجمالياً بالابتلاء واخرى ليس له علم اجمالي أمّا على الأوّل فلا مجال للأصل لعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي وأمّا على الثاني فالظاهر أنّه لا مانع لجريانه في حدّ نفسه إذ قد حقق في بحث الاستصحاب أنّ المجعول فيه الطريقيّة وعبرنا بأنّه امارّة حيث لا امارّة وأنّه يكفي في جريانه ترتّب أثر عليه أمّا شرعاً وأمّا عقلاً وفي المقام الأثر العقلي موجود وهو عدم لزوم التعلّم بحكم العقل لكن هذا مع قطع النظر عن دليل وجوب التعلّم وأمّا مع لحاظه فالظاهر أنّه يجب فإنّ اطلاق دليل وجوب التعلّم يقتضيه ومع وجود الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة الى الأصل.

إن قلت: فعليه لو قامت بيّنة على عدم الابتلاء لا بدّ من الالتزام بالوجوب أيضاً إذ لا فرق بين الامارة والاستصحاب على هذا المبني.

قلت: فرق بينهما من ناحية وهي أنّ الامارة طريق في أمور الشك

بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمئنّ من نفسه أنّه لا يبتلي بالشك والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم باحكامها (١).

والاستصحاب موضوعه الشك ومع وجود الاطلاق لا يشك المكلف في توجّه التكليف الطريقي اليه وإن شئت قلت: لا بدّ من احتمال الابتلاء كي يتوجّه الحكم الطريقي إذ مع القطع بعدم الابتلاء لا يجب التعلّم فأنّه ليس واجباً نفسياً ومع وجود البيّنة لا يكون الاحتمال موجوداً حيث أنّ من قام عنده اشارة لا يكون شاكاً وأمّا الاستصحاب فهو طريق في ظرف الشك والاحتمال ومع الاحتمال المرجع اطلاق دليل الوجوب؛ وليس مورداً للاستصحاب لاحظ مارواه مسعدة بن زياد (١)؛ اللهم إلا أن يقال: أنّه على القول بكون الاستصحاب اشارة كما هو المفروض لاجمال لهذا البيان إذ مع الاستصحاب لا يكون المكلف شاكاً فلا وجه للتفصيل.

ويختلج بالبال أن يقال: ما المانع عن القول بأنّ المكلف حين الشروع في الصلاة يقصد الدخول في الصلاة بشرط عدم ابتلائه بمسائل الشك والسهو وعليه لو لم يتفق الشك أو السهو تكون صلاته صحيحة تامة وأمّا لو شك فيعلم أنّه لم يكن قاصداً للصلاة.

(١) لا اعتبار بالغلبة فإنّ الميزان في الوجوب العلم أو الاحتمال.

(٢) قد ظهر الوجه فيه فإنّ وجوب التعلّم وعدمه أمر وصحة العمل أمر آخر فإنّ المناط في صحة العمل مطابقتها للمأمور به.

بقي شيء: وهو أنّه نسب الى الشيخ الأنصاري رحمه الله أن تشارك التعلّم فاسق والذي يمكن أن يقال في وجهه أمور:

(مسألة ٢٩): كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات (١).

الأول: إنّ التجري حرام من المحرمات وفيه: أنّه لا يمكن الالتزام به إذ لا دليل عليه؛ نعم التجري موجب لصحة العقاب بحكم العقل فإنّ المتجري لا ينقاد للمولى. الثاني: إنّ العدالة عبارة عن الملكة وكيف يمكن أن تكون الملكة موجودة والشخص يتجرى وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن يرتكب أمراً مع احتمال أن يكون عصياناً؟ فلا يكون عادلاً وهذا هو الصحيح إذ قلنا إنّ العدالة عبارة عن كون الشخص على الجادة ومعناه أنّ أعماله على الموازين المقررة ومع احتمال الابتلاء كيف يترك التعلّم مع أنّه لا يجوز للترك بل الحكم الطريق معناه الزام المكلف بالعمل للوصول الى المقصود ولا شبهة في أنّ مثل هذا الشخص لا يطلق عليه أنّه على الجادة فانه لا يبالي ولا يمثل الحكم الشرعي؛ وبعبارة أخرى: أنّه متمرد إذا ترك الامتثال فإنّ العصيان يتحقّق بترك الامتثال وإن لم يكن محرماً بمعنى المبعوضة للمولى وهذا الوجه حسن.

الثالث: أن يكون التعلّم واجباً بالوجوب النفسي وفيه: أنّ هذا المبنى باطل من أصله.

(١) الميزان الكلّي أنّ المكلف لا بدّ أن يستند في كلّ ما صدر عنه الى حجة ذاتية أو غيرها اجتهاداً كان أو تقليداً؛ وبعبارة أخرى: لو احتمل وجوب شيء لا بدّ من الاتيان به الآ مع الحجة على الخلاف كما أنّه لو احتمل حرمة شيء لا بدّ من تركه الآ مع الحجة على عدمها وهذا هو الميزان الجاري في جميع الموارد.

ثمّ أنّه لم يعلم الوجه في ذكر ما بعد كلمة بل الاضربيّة فانه ليس مفاده غير ما

(مسألة ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً (١).

(مسألة ٣١): إذ تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الاوّل (٢).

(مسألة ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول الى الأعلّم بعد ذلك المجتهد (٣).
ذكره أولاً؛ والأمر سهل جداً.

ومما ذكرنا: علم الحال في المسألة التالية.

(١) ما أفاده ظاهر واضح ولا مجال للبحث حوله؛ فلاحظ.

(٢) إذ لا رأي له حتى يقلّده وهذا واضح لا ريب فيه.

(٣) فأنه مع تردده ليس له رأي ولا دليل على اعتبار ما أفتى به قبلاً؛ وإن شئت قلت: لو قلنا بأن العنوان المعتبر في المرجع يشترط الفعلية فيه حتى بقاء فالأمر ظاهر إذ المفروض عدم بقاءه وعدم كونه عالماً وفقهاً وإن قلنا بأنه يكفي الحدوث للبقاء فأيضاً الأمر كذلك لانصراف الدليل وعدم السيرة في مثل هذه الموارد.

وبعبارة ثالثة: أن قوله غير حجة بالنسبة الى نفسه فكيف بغيره ويمكن تقرير المدعى بأنه مع التردد ينكشف خطائه في اجتهاده ومجرد احتمال مصادفته مع الواقع لا يكفي. وملخص الكلام أنه مع تبدل الرأي يرى خطائه واشتباهه فيما أفتى به فلامعنى لكونه حجة.

(مسألة ٣٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء ويجوز التبعية في المسائل (١) وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (٢).

(مسألة ٣٤): إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه (٣).

(١) قد مرّ بيان الحال فيما سبق؛ فإنه مع عدم العلم بالاختلاف يجوز أن يقلد أيهما شاء بلا فرق بين أن يكون أحدهما أعلم وبين عدم العلم به؛ وأمّا مسألة التخيير فلا أساس له؛ نعم لو قلنا بالتخيير ولو مع العلم بالمخالفة لا يجوز التبعية فيما يستلزم بطلان العمل على رأي كليهما.

(٢) قد مرّ أنّه لا وجه للترجيح بالأورعية وأمّا الترجيح بالعدالة فلانفهم معناه فإنه أمّا أن يرجع إلى الأورعية وأمّا لamenى له وعلى كلا التقديرين فيه ما فيه وعلى جميع التقادير لا وجه للترجيح.

(٣) تارة نفرض صورة عدم العلم بالمخالفة وأخرى نفرض صورة العلم بالخلاف؛ أمّا على الأول فيجوز له تقليد غير الأعلم بفتوى الأعلم بالجواز فإنّ المجوز لتقليده من أول الأمر مع وجود الأعلم، فتوى الأعلم وأمّا مع العلم بالخلاف فلا إشكال في وجوب العدول وعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الأعلم.

وملخص الكلام: أنّه مع عدم العلم بالمخالفة يجوز الاستدانة كما يجوز الابتداء وأمّا مع العلم بالخلاف لا يجوز الابتداء كما لا يجوز الاستدانة وذلك للسيرة

(مسألة ٣٥): إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمرواً فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صحّ والآ فمشكل (١).

وأيضاً مقتضى الدوران بين التعيين والتخير هو الأوّل لأنّ الكلام في مرحلة الامتثال؛ نعم لو احتمل تعيين البقاء لأبد من العمل بالاحتياط فالواجب عليه الأخذ بأحوط القولين؛ هذا بالنسبة الى المقلّد وأما المجتهد فوظيفته الافتاء بالرجوع الى الأعلم مع العلم بالمخالفة وجواز الرجوع الى أيّهما شاء مع عدم العلم وذلك لسقوط الأدلّة عن الحجّيّة مع العلم بالخلاف فإنّ مقتضى السيرة الرجوع الى الأعلم مع العلم بالخلاف؛ نعم لو لم يجرز السيرة يكفي لتعيين تقليد الأعلم الأصل ولو احتمل تعيين البقاء وحرمة العدول يلزم الافتاء بالاحتياط.

(١) الظاهر أنّه لا يتصوّر التقييد في أمثال المقام إذ الجزئي الخارجي لا يتقيد وهذا ظاهر فلا يتصوّر إلاّ الداعي؛ وما أفاده سيّد المستمسك بأنّ هذا الاشكال لا يجري في الصورة الذهنيّة فإنّ ما ليس قابلاً للتقييد هو الوجود الخارجي وأما الصورة الذهنيّة فهي قابلة للتقييد غير تامّ إذ التقييد دائماً يتعلّق بالماهية والماهية انما تصير جزئية بالوجود فلا يعقل أن تتقيّد بقيد وهذا ظاهر لكنّ الحسّن ان التعليق لا مانع منه فإنّ التقليد عبارة عن العمل مستنداً الى قول الغير والاستناد اختياريّ ففي الحقيقة في صورة الخلاف لم يتحقّق الاستناد فلا مجال لان يقال بأنّ ما وقع لم يقصد كي يقال بأنّ الوقوع كاف في الصحّة فيما يكون على الموازين بحسب الواقع كما عليه الاستاد بل لأبد من أن يقال بأنّه لم يقع التقليد كما لو علّق البيع على كون المبيع بقرأ فبان فرساً وهذا دقيق وبالتأمّل حقيق.

ولا يخفى: انّ البحث المذكور لا يترتب عليه أثر إذ بعد تماميّة العمل لأبد أن

(مسألة ٣٦): فتوى المجتهد تعلم بأحد الأمور الأول أن يسمع منه شفاهاً (١) الثاني أن يخبر بها عدلان (٢) الثالث اخبار عدل واحد (٣).

يستند المكلف بقاء الى فتوى من يجوز له تقليده فنقول: المجتهد اما يكون واحداً أو يكون متعدداً وعلى الثاني اما يكون احدهما أعلم من الآخر واما يكونان متساويين وعلى جميع التقادير اما أن يعلم بالاختلاف في البين في الفتوى واما لا يعلم به اما لو كان واحداً فلا بد من متابعة رأيه فان حكم بالصحة والأي بعيد إن كان في الوقت ويقضي إن كان خارج الوقت واما مع التعدد وعدم العلم بالاختلاف يقلد عمّن شاء منها واما مع العلم بالاختلاف فع التساوي في الفضيلة يأخذ بأحوط القولين وإن كان أحدهما أعلم يقلده وملخص الكلام ان التعليق أمر معقول كما ذكرنا لكن لافرق بينه والتقييد في النتيجة كما هو ظاهر فلا تغفل.

(١) هذا فيما يكون ثقة فيكون قوله حجة من باب حجية قول الثقة في الموضوعات؛ واما في كلام سيدنا الاستاد من انه داخل في الاخبار عن الامام عليه السلام فيرد عليه: بان الاخبار عن الامام عليه السلام لا بد أن يكون عن حسن والمجتهد اخباره عن الامام عليه السلام حدسي كما ان الاستدلال بالسيرة بانهم يعملون بقول أهل الخبرة ليس تاماً فان الميزان بالوثاقة ولولاها ليس دليل على حجية قوله ولو كان من أهل الخبرة فان العمل بقول أهل الخبرة يتوقف على الأمن من الخيانة والكذب نحو من الخيانة؛ والأخبار الواردة التي ارجعت الى الرواة انما دلت على العمل باجتهادهم وفتوئهم وليس فيها تعرض بحجية قول الشخص في اخباره عن رأيه حتى مع عدم الوثوق به.

(٢) إذ قول العدلين حجة كما مر ولا اشكال فيها.

(٣) لم أفهم وجه التفرقة بين العدل الواحد والثقة فان الظاهر انه ممن يرى

بل يكفي اخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمينان وإن لم يكن عادلاً (١).

تحقق البيّنة بالعدلين وعليه فما الدليل على حجّية قول العدل الواحد إلا أن نقول بأن السيرة قائمة على العمل بقول العادل في الموضوعات.

(١) لا يتوقف حجّية قوله على حصول الاطمينان والآ يكفي ولو لم يكن ثقة فإن الاطمئنان حجة عقلانية.

وربما يقال: كما في كلام الاستاد وسيّد المستمسك من أنّه يشمل ما دلّ على حجّية قول الثقة في الأحكام بتقريب أنّ الأخبار عن الفتوى اخبار عن الحكم الكلّي؛ ويرد عليه: أنّ الاخبار عن الحكم الكلّي لا بدّ من أن يكون عن حسّ وفي المقام ليس اخباراً عن الحكم الكلّي حتى عن حدس لأنّه يمكن اشتباه المجتهد في استنباطاته ولا يقاس الأخبار عن الاجتهاد أو الفتوى بالاخبار عن قول الامام عليه السلام إذ المفروض أنّ الأخبار عن قول الامام عليه السلام حجة ويثبت بدليل الحجّية وبعد ما ثبت يحصل للمجتهد حدس بالنسبة الى الحكم الكلّي وفي المقام المنقول ليس كلام الامام عليه السلام.

وملخص الكلام أنّ الملازمة بين كلام زرارة المنقول عن الامام عليه السلام وبين ذلك اللازم أمر جزمي وفي المقام ليس كذلك لاحتمال اشتباه المجتهد.

إن قلت: الأصل عدم كونه مشتبهاً.

قلت: هذا الأصل لا يقتضي كون قوله في اسناده الحكم الى الامام عليه السلام حسياً؛ وملخص الكلام: تارة نبحت في حجّية قول المفتي في افتائه واخرى في اخباره حسياً عن الامام عليه السلام أمّا بالنسبة الى الجهة الأولى فقد تقدّم الكلام في أدلّة اعتبار فتواه ورأيه وأمّا الجهة الثانية فلا تشملها أدلّة حجّية الأخبار والشهادة؛ فلاحظ.

الرابع: الوجدان في رسالته ولا بدّ أن تكون مأمونة من الغلط (١).
 (مسألة ٣٧): إذا قلّد من ليس له اهليّة الفتوى ثمّ التفت وجب عليه
 العدول (٢) وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير المقلّد (٣)
 وكذا إذا قلّد غير الأعلّم وجب على الأحوط العدول الى الأعلّم (٤).
 وإذا قلّد الأعلّم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلّم وجب العدول الى
 الثاني على الأحوط (٥).

(مسألة ٣٨): إن كان الأعلّم منحصراً في شخصين ولم يمكن
 التعيين فان أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط والاّ كان مخيراً
 بينهما (٦).

(١) فان انتساب الرسالة أمّا باخباره كما هو المتداول بأن يكتب في أولها وأما
 باخبار عدلين أو عدل واحد أو ثقة كذلك والوجه في الكلّ يظهر ممّا مرّ؛ فلاحظ.
 (٢) فان الوجه فيه ظاهر إذ المفروض أنّه غير واجد للشرائط.
 (٣) إذ المفروض أنّه لم يكن عمله مستنداً الى وجه صحيح فوجوده كالعدم؛
 فلو كان مطابقاً للمأمور به يكون صحيحاً والاّ يكون فاسداً الاّ بطريق ثانوي
 كقاعدة لاتعاد ويحيىء الكلام انشاء الله تعالى حول المسألة.
 (٤) مع فرض العلم بالخلاف يجب العدول ومع عدم العلم بالخلاف لا وجه
 للعدول كما مرّ.

(٥) بل على الأقوى لما تقدم؛ فلاحظ.

(٦) الظاهر أنّه فرض العلم بالاختلاف بين القولين وفي مثله لا بدّ من الأخذ
 بالاحتياط لعدم حصول الأمن بغيره ومع امكانه لا أثر للظن بالأعلميّة

(مسألة ٣٩): إذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى أن يتبين الحال (١).

(مسألة ٤٠): إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو والأفيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبرائة على الأحوط وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (٢).

لعدم اعتباره وأما مع عدم امكان الاحتياط فليس له الا الأخذ بأحدهما وفي هذا الفرض لا يبعد أن يكون الرجحان في طرف يظن كونه أعلم أو يحتمل، فإنه أقرب الى الواقع في نظر العقل.

(١) للاستصحاب وعدم وجوب الفحص في الموضوعات؛ فلاحظ.

(٢) الكلام في المقام يقع في موضعين:

الموضع الأول: في أنه في أي مورد لابد من القضاء أو الاعادة.

الموضع الثاني: في أنه بعد البناء على فساد العمل ولزوم القضاء أي مقدار لابد من قضائه هل يلزم الاتيان بالمتيقن أو يلزم الاتيان بحد يقطع له بالبرائة؛ أما الموضع الأول فنقول القاعدة الكلية الأولية يقتضي عدم اجزاء غير المأمور به عنه فإنه كما ان الاجزاء في صورة المطابقة عقلي وقهري كذلك عدم الاجزاء في صورة المخالفة أمر عقلي وقهري والميزان في تشخيص المخالفة والموافقة قول المجتهد الفعلي الذي يكون مقتضى القاعدة الرجوع اليه وهذا الذي ذكرنا لافرق فيه بين أن يكون العمل السابق مستنداً الى تقليد صحيح أو غير صحيح أو لم يكن عن تقليد؛ والقول

بالأجزاء يحتاج الى دليل خارجي كما ادعي الاجماع على أنه لا يجب الاعادة في موارد تبدل الرأي والعدول عن مجتهد الى غيره فالميزان الكلي عدم الأجزاء الآ مع دليل خارجي يقتضي الأجزاء وفي باب الصلاة ببركة حديث لاتعاد يحكم بعدم الاعادة والقضاء في غير الموارد المستثناة كالأركان مثلاً.

غاية الأمر في المقام اشكال: وهو ما بنى عليه الميرزا النائيني رحمته من اختصاص القاعدة بالناسي وعدم شمولها للجاهل القاصر والمقتصر بدعوى ان حديث لاتعاد إنما متوجه الى من يكون تكليفه الاعادة والقاعدة تنفي توجهه خطاب اعد وهذا يتصور في الناسي إذ الناسي حين النسيان لا يتوجه اليه التكليف وبعد الالتفات يقال له اعدو القاعدة تنفي الاعادة وأما الجاهل فليس كذلك إذ الجاهل يتوجه اليه اصل التكليف لا الاعادة وما أفاده مدفوع:

أولاً: بأن ما ذكره لا يتم الآ في الملتفت وأما في غيره فلا يتم ما ذكره.
وثانياً: أنه لو فرض أنه صلى ودخل في الركوع فانه يخاطب بخطاب اقرء أو لا يخاطب أما على الأول فيلزم أن لا يكون الركوع مضراً وأما على الثاني فاما يشمل حديث لاتعاد واما لاتشمله القاعدة فليس توجه الأمر بالاعادة مختصاً بالناسي.

والحق في المقام أن يقال: ان حديث لاتعاد يشمل كل مورد يكون قابلاً لتوجه خطاب اعدو الظاهر أنه يصح أن يخاطب كل أحد صلى بهذا الخطاب إذ الاعادة عبارة عن الوجود الثاني فلو تحققت الصلاة في الخارج بأي نحو كان أما تقع صحيحة وأما تقع فاسدة أما على الأول فلا يصح أن يقال بانها تعاد لعدم المقتضي وأما على الثاني فتصح ولا وجه لما أفاده سيدنا الاستاد من ان الحديث إنما

يشمل مورداً لولا انكشاف الخلاف لا تجب الاعادة فلا يشمل الملتفت حين العمل والمناطق في عدم الاعادة يمكن أن يكون من باب عدم امكان التدارك؛ بيان ذلك انّ المأتي به اما يكون موافقاً للمأمور به واما لا أما على الأول فيلزم الخلف إذ المفروض انّ المأتي به غير المأمور به ويلزم التصويب واما على الثاني فلا وجه لسقوط الاعادة الآمن باب انّ التدارك غير ممكن وهذا ممكن حتى في المقصر وعليه نقول لاشبهة في شمول الحديث للناسي فيما لا يكون النسيان عن تقصير كما انه يشمل الجاهل بالموضوع وأيضاً يشمل الجاهل بالحكم عن قصور واما الجاهل المقصر فربما يقال بانّ الاجماع قائم على عدم كونه مشمولاً للحديث ولكن هذا الاجماع ليس اجماعاً تعبدياً فلا بد من تقريب آخر.

والذي يمكن أن يقال في هذا المقام: انّ استفادة الشرطيّة والجزئيّة في كثير من المقامات تكون من الأمر بالاعادة وتخصيص الاعادة بخصوص المتعمّد يوجب تخصيص الأكثر مضافاً الى انّ المصلي بحسب الطبع لا يفسد صلاته والآ لا يصلي؛ واما مع فرض أن يصلي ومع ذلك لا يأتي بالجزء والشرط فهو فرض غير واقع فلا يبقى الآ المقصر ومنه يظهر انه لا يشمل الملتفت حين العمل لانه اما قاصر واما مقصر اما الأول فلا يتصور القصور مع الالتفات واما على الثاني فغير مشمول للحديث مضافاً الى انه يمكننا أن نقول بانّ الاخلال عن تقصير لو كان مورداً للحديث لشاع وذاع ولم يكن مخفياً عند العامة؛ مضافاً الى انّ العامد لا يمكنه شمول الحديث من جهة انه كيف يتمشى منه قصد القربة هذا فيما يعلم بالمخالفة واما لو علم بالموافقة علماً أو تقليداً فيحكم بالصحة والاجزاء على القاعدة انما الكلام فيما لو شك في الموافقة والمخالفة وفي هذا الفرض تارة يحتمل انه حين العمل مراعيّاً للجزء

والشرط المحتملين واخرى لا يحتمل بل يعلم بغفلته بحيث لو كان آتياً لكان حسب الاتفاق وأما على الأول فيجري قاعدة الفراغ الجارية في هذه المقامات ويحكم بالصحة وأما على الثاني فلا لما قلناه في محله من أن المستفاد من دليل القاعدة أن هذه القاعدة اشارة عقلائية؛ لكن في بحث القاعدة في كتابنا المسمى بالأنوار البهية في القواعد الفقهية ذكرنا أن المستفاد من الدليل جريان القاعدة حتى في صورة الغفلة فراجع ما ذكرناه هناك.

نعم لا بأس بالأخذ بمحدث لاتعاد في بعض الصور؛ هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فنقول القاعدة الاولى تقتضي الاكتفاء بالاقل لدوران الأمر بينه وبين الأكثر والبرائة في مثله محكمة ولكن نقل عن جمع أنه لابد من الاتيان بالأكثر في باب الشك في مقدار فوت الصلاة؛ وربما يقال: في وجهه ما نسب الى صاحب الحاشية وهو أن الشك في المقدار الفاتت شك في مقام الامتثال بعد تنجز التكليف حيث أن الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية؛ ويرد على هذا الوجه أن الاشتغال من الأول غير محرز إلا بالاقل فلاوجه للاحتياط.

وفي المقام وجه آخر: وهو استصحاب عدم الاتيان فلا بد من الاتيان بالأكثر لهذا الاستصحاب؛ واورد عليه سيدنا الاستاد بأن القضاء مترتب في الدليل على عنوان الفوت؛ لاحظ ما رواه زرارة قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؛ قال: يقضي ما فاتته كما فاتته؛ إن كانت صلاة السفر إذاها في الحضر مثلها؛ وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة

.....
الحضر كما فاتته^(١) وحيث انّ الفوت أمر وجودي ولا يمكن اثباته الاّ بالأصل
المثبت الذي لا نقول به، لا يجب الاّ الأقل.

ويرد عليه أولاً: انّ الدليل غير منحصر في هذا الباب لاحظ ما رواه زرارة؛
عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن رجل صلى بغير طهوراً ونسى صلوات لم
يصلها أو نام عنها؛ قال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار
الحديث^(٢) فانّ وجوب القضاء رتب على عنوان الصلاة بغير طهور أو عنوان
النسيان حتّى لم يصل وأمثال هذه العناوين ومن الظاهر انّ اشكال الأصل المثبت
لا يتوجّه على هذا التقدير.

وثانياً: انا لا نسلم انّ الفوت عبارة عن الأمر الوجودي فانّ الفوت على ما
يظهر من اللّغة عبارة عن الذهاب والمضي يقال فات الأمر ذهب وقت فعله
والذهاب أمر وجداني وبالأصل يحرز عدم الاتيان؛ فالحقّ انّ مقتضى القاعدة
الاتيان بالمقدار الذي تحرز به البرائة؛ نعم لو كان المورد مورد جريان قاعدة الفراغ
تجري القاعدة ولا مجال للاستصحاب والاّ يلزم الاتيان بالأكثر لكن بمقدار لا يلزم
الخرج والاّ يرتفع الوجوب بدليل رفع الحرج الأفيما يكون عن تقصير فانّ دليل لا
خرج لا ينصرف عن الحرج الاختياري المتحقّق بسوء اختيار المكلف؛ وأمّا
الاتيان بالمقدار المظنون فلا وجه له فانّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

هذا كلّه على تقدير كون القضاء بالأمر الجديد وأمّا لو كان بالأمر الأوّل
فالأمر أوضح أي يجب الاتيان بالأكثر لانّ الاشتغال قطعي والشك في الفراغ

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

- (مسألة ٤١): إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة (١).
- (مسألة ٤٢): إذا قلّد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص (٢).
- (مسألة ٤٣): من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الافتاء (٣).

فبحكم قاعدة الاشتغال على المشهور والاستصحاب على التحقيق يلزم الأتيان به فافهم.

- (١) لا يخفى أن جريان الأصل إنما هو بلحاظ الأثر العملي فإنه لو عدل عن مقلّده إلى غيره وكان رأي الثاني على خلاف الأول فإن قلنا بأن العمل المأتي به ولو كان عن تقليد صحيح لا أثر له ولا يجزي فلا أثر للأصل وإن قلنا إن كان مستنداً إلى تقليد صحيح يصح ويجزي فالأصل يجري ويترتب عليه الأثر.
- (٢) إذ المفروض أنه لم يحرز كونه واجداً للشرائط فرجوعه إليه أمّا من باب الغفلة وأمّا مع العلم لكن طرأ الشك بنحو الشك الساري وأمّا بنحو غير معتبر؛ نعم لو أحرز كونه واجداً للشرائط بالعلم الوجداني أو التعبدّي ثم شك في الزوال يجري الاستصحاب كما تقدّم.

- (٣) تارة لا يكون الشخص مجتهداً فلا ريب في حرمة افتائه لأنه افتراء على الله ويكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَذَنُ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (١).
- ومن الروايات ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر

وكذا من ليس اهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس (١).

من عمل بفتياه (١). وغيره من الروايات الواردة في الباب ولا يبعد أن يكون اشدّ حرمة لو قال نظري كذلك إذ المفروض أنّه لا نظر له فيكون كذباً أيضاً، وأمّا إن كان عالماً بالحكم وكان مجتهداً فيجوز له الافتاء إذ المفروض أنّ له الرأي فإذا فرض أنّه فاسق عند نفسه وقلنا باشتراط العدالة في المرجع فهل يحرم الافتاء؟ ربما يقال: بأنّ اخباره عن رأيه ظاهر في اخباره عن العدالة وليس كذلك فأنّه ليس اخباراً غاية الأمر إن افتائه ظاهر وليس كلّ عمل ظاهر في شيء مخالف للواقع كذباً والّا ينسّد باب التورية وإذا فرض أنّ المقلّد جاهل بالحكم الشرعي ويريد أن يقلّد المجتهد الفاسق أفاد سيدنا الاستاد: بأنّه يجب التنبيه من باب وجوب تبليغ الأحكام.

لكن يرد عليه: أنّ تبليغ الأحكام وجوبه بهذا المقدار أوّل الكلام وعلى فرض وجوبه لا يتفاوت الحال بين الافتاء وعدمه بمعنى أنّه لو كان جاهلاً بهذا الحكم وقلنا بوجوب التبليغ يجب تعليمه.

وإذا فرضنا أنّه عالم بالحكم من غير طريق متعارف شرعي كما لو علم بالحكم الشرعي من طريق الجفر فهل يجوز له الافتاء الظاهر هو الجواز لأنّه عالم بالواقع والعلم حجة وحيث أنّ الواقع لديه مكشوف فلا مانع عنده من أن يتحمّل مسؤولية الغير؛ نعم لو سأله الغير عن جواز تقليده لايحوز له أن يجب بالجواز إذ لايحوز تقليد مثله بالأحكام كما تقدّم.

(١) وقد دلّ عليه بعض النصوص، منها ما رواه سليمان بن خالد؛ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة أنما هي للامام العالم بالقضاء

وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع اليه (٢).

العادل في المسلمين لنبي [كنبي] أو وصي نبي (١).

(١) لعدم الدليل على النفوذ والأصل عدمه مضافاً إلى أن فرض عدم أهليته يستلزم عدم نفوذ حكمه.

(٢) تارة يترافعان عنده بعنوان أنه مشروع فيكون تشريعاً ومحرمًا من هذه الجهة وأما لو لم يكن بهذا العنوان فالحرمة بالعنوان الأولي محلّ اشكال إلا أن يصدق عليه عنوان التحاكم إلى الطاغوت لكن لا يبعد أن لا يصدق إلا فيما يجعل القضاة شغلاً لنفسه أو يقال بأنه ناظر إلى قضاة العامة أو القضاة غير الواجدين للشرائط وأما الاستناد إلى كونه إعانة على الأثم كما في كلام سيّد المستمسك فيرد عليه: أنه لا دليل على حرمة الإعانة؛ هذا فيما يكون من لا أهلية له شيعياً وأما لو كان من قضاة العامة فتدلّ على حرمة جملة من الروايات؛ لاحظ مارواه أبو بصير؛ عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حقّ فدعاه إلى رجل من أخوانه فيحكم بينه وبينه فابى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء؛ كان بمنزلة الذين قال الله عزّ وجلّ: «ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به» الآية (٢).

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

ولا الشهادة عنده (١) والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان
الآخذ محققاً (٢).

(١) لو لم يتّصف بالعنوان الثانوي المحرم يشكل المجزم بالحرمة وكونه اعانة
قد عرفت ما فيه من الاشكال.

(٢) وهو المعروف عندهم وادّعي عليه الاجماع واستدلّ عليه بخبر عمر بن
حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في
دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحلّ ذلك؟ فقال: من
تحاكم اليهم في حقّ أو باطل قائماً تحاكم الى طاغوت وما يحكم له فائماً
يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ به حكم الطاغوت وقد امر الله أن
يكفر به قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن
يكفروا به﴾ الحديث (١).

ولا يخفى أنّ الوجه المذكور مخدوش فالحقّ أن يقال: إنّ المأخوذ إن لم يكن
حقّاً فلا يجوز كما هو ظاهر وإن كان حقّاً فإن كان عيناً شخصيّة فلا اشكال في أخذه
وإن كان ديناً وحلّ أجله فإن كان بتشخيص الظالم أو بتشخيص المحقّ فلا يترتب
عليه الأثر وأمّا إن كان بتشخيص الغريم ولو باكره الجائر فافاد سيدنا الاستاد
بجوازه لعدم شمول دليل الاكره إياه حيث أنّه خلاف الامتنان بالنسبة الى الدّين؛
ويرد عليه: ما أوردناه عليه مراراً وضعفنا مقالته فالحقّ أنّ المأخوذ بهذا النحو غير
صحيح؛ نعم الآخذ والتشخيص باذن الحاكم صحيح.

الآ إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١).
(مسألة ٤٤): يجب في المفتي والقاضي العدالة (٢).

(١) نسب الجواز الى الشهيدين وبعض آخر ونقل عن الأكثر المنع بل نقل الاجماع عليه ومقتضى القاعدة الاولى عدم الجواز وأما في غير هذه الصورة فإن مقتضى اطلاق المنع الحرمة غاية ما في الباب حديث نفي الضرر وهو على مسلكنا غير دال على المقصود كما هو ظاهر وأما على مسلك المشهور فلا مانع من التمسك به لنفي الحرمة ولكن الحديث لا يفي باثبات نفوذ تصرف الجائر.

(٢) أما في المفتي فقد مرّ الكلام فيه وأما في القاضي فاثبات هذا الشرط بالدليل في غاية الأشكال إذ شيء من الوجوه المذكورة في هذا المقام ليس قابلاً للأعتماد منها؛ الاجماع وحاله معلوم ومنها؛ أن هذا منصب عظيم وكيف يرضى الشارع بأن يشغله الفاسق؛ ولا يخفى أن هذا وجه ذوقي بل المعتبر في القاضي الوثاقة بأن لا يخون.

ومنها؛ أن العدالة معتبرة في امام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاء الذي يكون اهمّ منها؛ وفيه أن الملاكات الشرعية مجهولة عندنا؛ ومنها؛ ما رواه سليمان بن خالد^(١) فإن المستفاد من هذه الرواية أن هذا مجلس لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي؛ والفاسق لا يكون وصياً للنبي.

وفيه؛ أن الأمر وإن كان كذلك لكن العادل أيضاً لا يكون وصياً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو كنّا نحن وهذه الروايات لم يكن لنا طريق الى القول بجواز الحكومة للفقيه العادل.

ومنها؛ ما رواه عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله ﷺ الى أصحابنا

فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء ان تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق؛ اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرامنا؛ فإني قد جعلته عليكم قاضياً؛ وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر^(١) حيث نهى ﷺ من التحاكم الى أحد من هؤلاء الفسقة بدعوى أنه يستفاد منه ولو بنحو الأشعار بأن الفسق مانع من جواز الحكومة؛ وفيه: أنه على فرض تماميته مجرد اشعار فلا يفيد؛ ومنها: أنه ركون الى الظالم؛ وفيه: أنه لو كان هذا ركوناً فلا يجوز الاستمداد بنحو الاطلاق من الفسقة فلا يجوز التداوي عند طبيب فاسق وهكذا وهو كما ترى.

إذا عرفت ما ذكرنا؛ يمكن اثبات المدعى بنحو آخر وهو أنه لا دليل لنا يدلّ باطلاقه أو عمومه على جواز التحاكم الى الفاسق فالقدر المتيقن أن يكون القاضي عادلاً والّا لا يكون حكمه نافذاً إذ نفوذ الحكم على خلاف الأصل وحديث أبي خديجة سالم بن مكرم^(٢) لا يثبت الاطلاق للأشكال في السند إذ التوثيقات الواردة في الرجل يعارضها تضعيفه من الشيخ ﷺ وما افاده سيدنا الاستاد في المقام لاثبات ان كلام الشيخ ﷺ راجع الى سالم بن أبي سلمة؛ لا سالم بن مكرم؛ لا يرجع الى محصل؛ فإنه اجتهاد وחדس والظواهر حجة ولذا تعرض لتضعيف الشيخ الحر في رجاله فراجع.

نعم: قد تقدّم منا في هذا الشرح ان تضعيف الشيخ ﷺ الرجل معارض بتوثيق الشيخ نفسه فلا أثر لتضعيفه فالمرجع توثيق غير الشيخ؛ اللهم الا أن يقال

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٢) لاحظ ص ٨٣.

وتثبت العدالة بشهادة عدلين وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمينان بها وبالشياع المفيد للعلم (١).

(مسألة ٤٥): إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا يجوز له البناء على الصبغة في أعماله السابقة وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً (٢).

ان إسناد الصدوق الى أحمد بن عائد ضعيف على ما في كلام الحاجياني والسند الاخر ضعيف أيضاً.

(١) قد مرّ الكلام فيما ذكر فلا نعيد.

(٢) لو فرض أثر عملي للتقليد الصحيح في زمان الشك فلامانع من جريان قاعدة الفراغ مع وجود شرطها وهو احتمال الأذكريّة حين العمل على القول باشتراطها ولكن لا يتصور أثراً عملياً للتقليد الصحيح الا من ناحية وجوب التوبة ويكفي لعدم تحقق الفسق الاستصحاب إذ لو فرضنا انه علم بكون تقليده كان على طبق الموازين المقررة لكن يكون رأي المرجع الفعلي مخالفاً لذلك لا يكون وجه للأجزاء وبالنسبة الى الأعمال اللاحقة يكون مقتضى القاعدة أن تصحّ فعلاً كما هو ظاهر.

(مسألة ٤٦): يجب على العامي أن يقلّد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم أو عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلّم إلا إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم (٢) بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه (٣).

فالقدر المتيقّن للعامي تقليد الأعلّم في الفرعيّات (٤).

(١) فأنّه كبقية الفروع وأنّ الأدلّة عند التعارض تتساقط ومقتضى السيرة كما تقدّم هو الأخذ بقول الأعلّم.
(٢) وظهر وجهه.

(٣) ربما يقال: في وجه الاشكال بأنّ مسألة التقليد ليست تقليديّة فأنّه لا يجوز تقليد غير الأعلّم في حدّ نفسه لعدم ثبوت حجّة فتواه ولا يمكن اثبات حجّيته بقول الأعلّم لاستلزامه الدور أو التسلسل؛ والجواب عن هذا الاشكال أنّه بمقتضى السيرة يرجع الى الأعلّم وبقول الأعلّم تثبت حجّة قول غيره؛ وبعبارة أخرى: يكون التقليد في الحقيقة عن الأعلّم وهذا نظير ما لو علم بحجّة قول العادل وبقوله تثبت حجّة قول مطلق الثقة؛ فلاحظ.

نعم: لو استنبط المقلّد أنّ قول غير الأعلّم لا يكون حجّة في حقه لا يجوز له تقليده حتّى مع فتوى الأعلّم كما هو ظاهر.

(٤) وهذا أيضاً من الفروع وليس من الأصول إذ لم يقع في طريق الاستنباط مضافاً الى أنّ جواز التقليد في الأصول وقع محلّ الكلام وقد تعرّض له المصنّف رحمه الله فيما بعده؛ فانتظر.

(مسألة ٤٧): إذا كانا مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر (١).
 (مسألة ٤٨): إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم منه وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام (٢).

(١) أمّا مع العلم بالاختلاف فالأظهر هو ما ذكره وقد مرّ مراراً وأمّا مع عدم العلم بالاختلاف يجوز له التبعض كما يجوز له عدمه؛ والوجه ظاهر.
 (٢) يقع الكلام تارة فيما نقل الجواز والحال أنّه حرام أو أفق بجواز شيء ثمّ انكشف أنّه حرام أو واجب واخرى في عكس الفرض بأن يخبر أو يفتي بالحرمة أو الوجوب ثمّ انكشف عدم الأزام.

أمّا المقام الأوّل: فما يمكن أن يستدلّ به على وجوب الاعلام أمور:
 منها: ما يدلّ من الآيات والأخبار على وجوب اعلام الناس.
 ويرد عليه أولاً: أنّه لا يجب تبليغ الأحكام بمعنى ايصالها الى الناس بأيّ نحو كان بل يكفي التهيء لبيان الحكم الشرعي ولا يجب الذهاب الى آحاد الناس وتبليغ الأحكام أيّاهم وثانياً: أنّه لا فرق فيما ذكر بين الناقل والمفتي وغيرهما فأنّه على تقدير الوجوب لا يختص بخصوص شخص دون آخر.
 ومنها: ما في كلام سيدنا الاستاد وهو أنّه استفيد من الأدلّة أنّ التسبيب الى الحرام حرام أيضاً فأنّه يفهم من حرمة شرب الخمر حرمة أشرابه للغير.
 ويرد عليه أولاً: أنّ ما ادّعاه أوّل الكلام وأوّل الأشكال، وثانياً: أنّه حين

الأخبار والافتاء كان المباشر لهما معذوراً وبعد الانكشاف لاتسبيب.

ومنها: ما دلّ على كون المفتي ضامناً إذا أفتى بخلاف الحكم الشرعي روي عن عبدالرحمن ابن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرّأي؛ فجاء اعرابيّ فسأل ربيعة الرّأي عن مسألة فاجابه؛ فلمّا سكّت قال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً؛ فاعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك؛ فقال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه؟ قال: أولم يقل: وكلّ مفت ضامن^(١)، وهذه الرواية واردة في الافتاء والكلام في الأعمّ منه مضافاً الى أنّه يستفاد منه أنّ المسؤولية على عنق المفتي ومن الظاهر أنّ الخطأ لا يكون مورداً للمسؤوليّة.

ومنها: ما دلّ على أنّ أثمّ من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه كما روي عن أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله؛ لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب؛ ولحقه وزر من عمل بفتياه^(٢) وقد ظهر منه الجواب كما أنّه يظهر الجواب عما ربما يتمسك به ممّا ورد في باب الحجّ من أنّ كفّارة تقليم اظفار المحرم على من أفتى بجوازه؛ روى عن اسحاق الصيرفي قال: قلت لأبي ابراهيم عليه السلام: إنّ رجلاً احرم فقلّم اظفاره وكانت له اصبع عليّة فترك ظفرها لم يقصّه فافتاه رجل بعدما احرم فقصّه فادماه؛ فقال: على الذي افتى شاة^(٣)، فأنه الحديث لا يدل على وجوب الأعلام.

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام، الحديث ١.

وأما المقام الثاني: فقد ظهر الحال فيه مما ذكرناه في المقام الأول بل الأمر في هذه الصورة أهون لأنه ليس في ترك المباح وزرعي يلحق المفتي كما أنه لا موضوع للضمان.

وحيث انجبر الكلام الى هنا: ينبغي أن يقع الكلام في تنبيه الغافل واعلام الجاهل؛ فإنه بحث مهم ولا يتعرض له بنحو الاستقلال فنقول: تارة يقع الكلام في مورد الجهل بالموضوع والغفلة عنه واخرى في مورد الجهل بالحكم.

أما الأول: فلاشبهة في عدم وجوب الأعلام الا في موارد علم من الشرع بالخصوص كما لو أراد أحد قتل أحد بتصور أنه حيوان فإنه يجب اعلامه بل يجب حفظ النفس المحترمة بأي نحو كان وقس عليه بعض أقسام الأعراض والأموال وهذا لا يرتبط بهذا البحث كما هو ظاهر، وأما الجاهل بالحكم والغافل فما يمكن أن يقال في هذا المقام أو قيل أمور: منها ما نسب الى السيد الوالد عليه السلام من أنه بحكم العقل بتقريب أنه لو كان أحد في معرض الهلاك يجب انقاذه وهذا الدليل غير تام فإننا انكرنا حكم العقل واستقلاله في كشف الأحكام الشرعية والذي يدل عليه أنه لو قام دليل على عدم الوجوب لانرده وملتزم بعدم الوجوب والحال أنه كيف يمكن رد الحكم المستقل العقلي! وهذا ظاهر؛ وملخص الكلام؛ أنه لا بد من اقامة دليل على الوجوب قدام لم يقيم دليل من آية أو رواية لا يمكن الالتزام بالوجوب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾^(١) بدعوى أنه يلزم اقام الحجة على الناس كي يتم الحجة له تعالى ولا يكون للناس حجة.

والجواب عن هذا الدليل ان المستفاد من مجموع الآيات المذكورة في المقام

.....
أنه تعالى اتمّ الحجة على الناس بأرسال الرسل وهذا الأمر تحقق في الخارج بأرادة الله وأما لزوم إيصال ما أتى به الرسل الى الغافلين فيحتاج الى الدليل، وبعبارة اخرى: لا استفاد من الآية الشريفة أنه يجب علينا ان نتمّ الحجة بل هذا فعله تعالى وقد فعله.

ومنها: قوله تعالى ﴿قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(١) والتقريب فيه هو التقريب والجواب اظهر فانّ المستفاد من الآية ان الله تعالى تمّ الحجة بالتكليف المستلزم للاختيار وليس تكليفه مبنياً على الاجاء وعلى كلّ لا يرتبط مفاد الآية بما نحن بصدد.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢) بتقريب انّ المستفاد من الآية وجوب النفرة والانداز بعد الرجوع لاحتمال الحذر والظاهر انه لا بأس بهذا الاستدلال فانّ المستفاد من الآية انه يجب التحذير، ولكن ترفع اليد عن اطلاق الآية بالضرورة الخارجية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(٣) بتقريب انّ المستفاد من الآية انه يحرم كتمان سبب الهداية ومن الظاهر انّ الأحكام الشرعيّة والقوانين الالهية توجب السعادة الابدية.

(١) الانعام: ١٤٩.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) البقرة: ١٥٩.

ويزد عليه أولاً؛ إنَّ الكتمان على ما يستفاد من اللّغة عبارة عن الامساك والاصرار على عدم بيان أمر قلو سئل أحد عن أمر بعلمه فلا يقول ويكتمه يصدق عليه الكتمان ولا يصدق على مطلق الامساك؛ وبعبارة اخرى عدم الاخبار عن امر وعدم اظهاره ليس بكتمان على نحو الاطلاق والآية بمناسبة شأن نزولها حيث نزلت بالنسبة الى أحبار اليهود يستفاد منها انَّ موردها ما يكون الكتمان سبباً لضياح حقّ كأمر النبوة حيث انَّ كتمان اليهود سبب لعدم ظهور أمر رسالة رسول الاسلام. وثانياً: انَّ المذكور في الآية عبارة عن البيّنات ومن الظاهر انه البيّنة عبارة عمّا يظهر به الشيء فيناسب ما يرجع الى أمر الرسالة فإنَّ المذكور في القرآن الكريم عبارة عن الأحكام لا البيّنات وأنما ذكرت البيّنات في التوراة والانجيل والمعطوف على البيّنات عبارة عن الهدى ويكون عطف تفسير ولا يناسب أن يراد منها سبب الهداية وهو الحكم الشرعي إذ البيّنات عبارة عن سبب الهداية وإرادة مطلق السبب عن لفظ الهداية يستلزم عطف العام على الخاص وهو أمر غير معهود بخلاف العكس.

إن قلت: يمكن أن يراد من البيّنات جميع البيّنات اعمّ ممّا ذكر في التوراة وممّا ذكر في القرآن من الأدلّة الدالّة على وجوده تعالى ووجود الحشر والنشر. قلت: سلّمنا هذا المعنى لكن نقول بأيّ وجه نتعدّى الى الأحكام فإنّ غاية هذا التقريب بيان أدلّة التوحيد وما نحن فيه أوسع من هذا المقدار اللهمّ إلا أن يقال: انَّ أدلّة الأحكام التي ذكرت في القرآن بنفسها بيّنات فإنّ الأحكام الشرعيّة تظهر بآيات الأحكام فالعمدة هو الاشكال الأوّل.

ويؤيد ما ذكرنا في معنى الكتمان ما أفاده سيد المستمسك من انَّ المستفاد من

الآية حرمة الكتان ووجوب الاظهار في مقام الاستعلام وإن شئت قلت: إن المفهوم من هذا اللفظ بماله من المعنى عدم الملكية أي عدم الاظهار في مورد كان شأنه الاظهار كما لو سئل فيمسك عن الجواب وفي المقام روايتان أحديهما ما رواه طلحة بن زيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن رواية الكتاب كثير وإن رعاته قليل وكم من مستنصح للحديث مستغش للكتاب فالعلماء يحزنهم ترك الرعاية والجهلاء يحزنهم حفظ الرواية فراع يرعى حياته وراع يرعى هلكته فعند ذلك اختلف الراعيان وتغاير الفريقان (١).

وثانيهما: ما رواه طلحة بن زيد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: إن العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحا تلعه كل دابة من دواب الأرض الصغار (٢) وطلحة لم يوثق.

وصفوة القول إن الدليل على المدعى منحصر في آية النفر على ما تقدم.

ثم إنه يقع البحث في جهات المسألة وهي عديدة:

الأولى: أنه هل يلزم أن يكون قول المرشد حجة للطرف أم لا يشترط بهذا الشرط؟ الظاهر أنه لا وجه لهذا الاشتراط؛ أما لو استندنا إلى آية النفر فالمقدار اللازم أن يكون في الاعلام رجاء الحذر لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وأما لو استند إلى آية الكتان فهو يقتضي وجوب الاعلام ولو مع العلم بعدم ترتيب الأثر الآن يقال: بأن المفهوم من الآية عرفاً أن الكتان إنما يكون حراماً من حيث أن

(١) الوافي: ج ١ ص ١٦٩، الحديث ٩١ (منشورات مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - اصفهان).

(٢) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

اظهار الحق يوجب هداية الناس فالإظهار المجرد لا يكون واجباً.
 الثانية: أنه هل يكون فرق بين أن يكون الطرف عالماً وبين أن يكون جاهلاً.
 وبعبارة أخرى: هل يشترط الجهل في الطرف أمّا لو استندنا إلى آية الكتان
 فلا إشكال في هذا الاشتراط إذ الكتان إنما يصدق فيما يكون الطرف جاهلاً.

وبعبارة أخرى: إن الكتان عبارة عن جعل الشيء مستوراً ومع كون الطرف
 عالماً لا يتحقق الستركما هو ظاهر وأمّا لو استندنا إلى آية النفر فهو أيضاً كذلك إذ
 مع كونه عالماً لا معنى لأعلامه؛ نعم يدخل المقام في صغرى النهي عن المنكر والأمر
 بالمعروف.

ثمّ أنه هل يكون فرق بين الجاهل القاصر وبين الجاهل المقصّر الظاهر أنّه
 لا وجه للفرق فإنّ الجاهل المقصّر ولو كان واجباً عليه التعلّم لكن مقتضى وجوب
 التحذير وحرمة الكتان وجوب الإظهار والأعلام.

الثالثة: أنّه يجب إعلام الجهّال بأيّ نحو كان ولو بالرواح إلى بيوتهم ودق
 أبوابهم وإعلامهم أم لا؟ أمّا المقدار الحرجي فغير واجب لقاعدة نفي الحرج وأمّا لو
 لم يصل إلى هذا الحدّ فمقتضى الإطلاق الوجوب لكن ترفع اليد عن الإطلاق
 بالضرورة الخارجية فإنّه لم تكن سيرة الأئمة عليهم السلام على هذا النحو من الأعلام
 فكيف بغيرهم، بل يكفي بالنحو المتعارف المتداول المتّصل بزمانهم عليهم السلام وعليه
 لا يجب الذهاب إلى كلّ واحد واحد بل يكفي بيان المسائل والأحكام في مجتمع أو
 في كتاب وعرضه إلى الناس والذي يكون موجباً للإشكال أن مقتضى القاعدة
 وجوب الذهاب إلى القرى والأماكن البعيدة وإنذارهم وإعلامهم بالأحكام إعادنا
 الله من الزلّل.

(مسألة ٤٩): اذا 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 الاعادة (١).

الرابعة: أنه هل يختص الوجوب بالأحكام الالزامية أو يعم الترخيصية أيضاً؟ الظاهر هو الأول أما لو استندنا إلى آية النفر فلان الانذار إنما يكون في ترك الواجب وفعل الحرام وأما في الترخيصيات فلامعنى للانذار ولو استندنا إلى آية الكتمان فالأمر كذلك أيضاً لأن ما يكون موجباً للهدى عبارة عن الالزاميات.

(١) في هذه المسألة جهات من الكلام:

الأولى: أنه لو اتفق مسألة في الأثناء لا يعلم حكمها ويحتمل ان البناء على كل من الطرفين يوجب البطلان ما حكمه؟ والحق أن يقال: أنه لو قلنا بجرمة ابطال الصلاة لا يمكن أن يقال ان البناء على أحد الطرفين يجوز شرعاً إذ يمكن ان البناء على أحد الطرفين يوجب بطلان الصلاة ومعه كيف يمكن أن يجوز شرعاً. إن قلت: لا محيص.

قلت: لو كان جاهلاً مقصراً يعاقب على ترك التعلم؛ نعم في الجاهل القاصر لا يتوجه هذا الاشكال إذ لا يتوجه عليه التكليف ففي المقصر لا يمكن الالتزام بالجواز الشرعي؛ نعم الجواز العقلي صحيح بمعنى ان الأمر يدور بين المحذورين وبحكم العقل لابد من اختيار أحد الطرفين.

الثانية: أنه لو بنى على أحد الطرفين وطابق الواقع هل يكون صحيحاً أم لا؟ الحق أنه لو طابق المأقبي به المأمور به يصح ويجزي فان الأجزاء عقلي لكن هل يشترط بهذا النحو المذكور في المتن بحيث لو لم يكن بانياً على الاعادة لا يصح ولو

(مسألة ٥٠): يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الاعلم أن يحتاط في أعماله (١).

كان مطابقاً للواقع؟ الحق أنه ليس مشروطاً بهذا الشرط بل مقتضى القاعدة هي الصحة مطلقاً كان بانياً على الاعادة على فرض عدم المطابقة أولاً متردداً كان أو عازماً على الخلاف أو غافلاً في جميع الصور لو اتى بأحد الطرفين ثم علم التطابق مع الواقع يكون العمل صحيحاً وأيضاً لافرق بين أن يكون جاهلاً قاصراً وبين أن يكون مقصراً والوجه في الصحة على الاطلاق ان العمل العبادي يشترط فيه أن يؤتى به بقصد القربة ومضافاً الى المولى والزائد على هذا المقدار لا يلزم.

الثالثة: أنه لو بنى على أحد الطرفين فلاشبهة في عدم جواز الاكتفاء به عقلاً إذ المفروض ان الاشتغال حاصل والفراغ مورد للشك فلا بد من العلم بحصول الفراغ وهذا لا يحصل الا بالاحتياط والرجوع والسؤال عمّن يعلم الحكم.

الرابعة: أنه لو لم يطابق العمل الواقع فهل يجب الاعادة مطلقاً أم لا الحق ان الاعادة واجبة إذ قاعدة لاتعاد تختص بمن يكون حين العمل معتقداً بتمامية عمله والمفروض في المقام ان المكلف حين العمل شاك في الصحة فلاحظ.

(١) والوجه فيه ظاهر إذ لا بد من تحصيل المؤمن ولا يحصل الا بالاحتياط

كما مرّ في أوائل البحث من ان كلّ مكلف يجب عليه أحد الأمور الثلاثة.

(مسألة ٥١): المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد (١) بخلاف المنسوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الاظهر (٢).

(١) فإن الاذن لا معنى لبقائه مع فرض عدم الاذن كما ان الأمر كذلك لو كان بنحو الوكالة فإن الوكالة لا تبقى مع موت الموكل.

(٢) ما يمكن أن يكون وجهاً لهذا المدعى امور:

الأول: ان الفقيه له الولاية ومقتضاها تحقق ما تصدى له وبقائه حتى بعد موته؛ وفيه: أنه لا دليل على ولاية الفقيه ولعله يقع الكلام فيه بعد ذلك ولو ملخصاً. الثاني: أنه من مناصب القضاء وحيث ان الفقيه قاض فله اعطاء هذا المنصب للغير؛ وفيه: أنه أول الدعوى وليس عليه دليل؛ إن قلت: ان المقبولة تدل على هذا المعنى حيث قال عليه السلام: فاني قد جعلته عليكم حاكماً^(١) وفيه: ان الحاكم بمعنى القاضي مضافاً الى ان السند مخدوش كما مر.

الثالث: ان جعل الفقيه كجعل الامام فلا يزول بزواله وفيه: أنه مصادرة وليس عليه دليل.

الرابع: ان عمل الفقيه واسطة في الثبوت بالنسبة الى جعله تعالى ويرد عليه أنه أيضاً كسابقه.

الخامس: ان السيرة جارية عليه ولم يردع عنها وفيه: ان اثبات هذه السيرة أول الاشكال والكلام.

(مسألة ٥٢): إذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلّد الحيّ في

هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١).

(مسألة ٥٣): إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع

واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك

المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الاعمال

السابقة وكذا لو وقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثمّ

مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة، نعم فيما

سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (٢).

السادس: الاستصحاب؛ وفيه: أنّه لا يجري الاستصحاب في الحكم الكليّ

مضافاً الى أنّ الموضوع غير محرز لاحتمال أن يكون الولاية للقيمّ بتبع ولاية الفقيه

ومع موته لا يبقى الموضوع؛ وملخص الكلام أنّ ولاية الفقيه لادليل عليها وعلى

فرض تسلمها لادليل على ثبوتها على نحو الاطلاق بل المقدار المعلوم تحقّقه ما دام

الفقيه حيّاً.

(١) والوجه فيه انا لو قلنا بأنّ البقاء على تقليد الميت يحتاج الى تقليد الحيّ

فبقاء المقلّد على التقليد ليس على حسب الميزان وإذا لم يكن على حسب الميزان

يكون كمن لا يكون مقلّداً.

(٢) الميزان الأوّل والقاعدة الاوّلية فيما لا يكون المأمور به منطبقاً على المأتيّ

به عدم الاجزاء فانه كما أنّ الاجزاء فيما طابق عقليّ والانطباق قهريّ لا يكون المأتيّ

به فيما يخالف المأمور به مجزياً عقلاً ولا بدّ لاثبات الاجزاء من دليل؛ وعليه ما أفاده

في المتن من عدم لزوم الاعادة والاكتفاء بما أتى به محلّ اشكال وما يمكن أن يقال أو

.....
 قيل في وجه الاجزاء أمور:

الأول: ان الحكم الظاهري يقتضي الاجزاء ويرد عليه: ان المحقق في محله من الأصول عدم الاجزاء ولا فرق في عدم الاجزاء بين أن يكون مفاد الدليل الطريقيّة وبين أن يكون مفاده جعل الحكم كقاعدة الظهارة والاباحة بل استصحابها بدعوى ان المجعول فيها تنزيل المشكوك بمنزلة الواقع؛ وبعبارة اخرى: بنحو الحكومة يجعل المشكوك منزلة الواقع فيكون الميزان الواقع فكيف يمكن الالتزام بعدم الاجزاء مدفوعة: بانه ولو سلمنا الحكومة في ما ذكر ولم نقل بان المجعول في مورد الاصلين الاباحة والحليّة الظاهريّة وفي الاستصحاب جعل الطريقيّة نقول بان الحكومة اذا لم تكن واقعيّة لا يقتضي الاجزاء كما هو ظاهر.

الثاني: دعوى الاجماع بل دعوى الضرورة ويرد عليه: انه لو كان المراد من الضرورة ان المسألة ضروريّة لاحتجاج الى البحث ففساده أوضح من أن يخفى مع هذا التراجع العريض الطويل في البين وإن كان المراد ان كون المسألة اجماعية فيرد عليه ان المنقول عن العلامة والعميدي دعوى الاجماع على الخلاف.

الثالث: انه لو لم يكن مجزياً لا يبقى وثوق بالفتوى ويرد عليه: أولاً: النقض بموارد كشف الخلاف في الموضوعات، وثانياً: ان هذا استبعاد ليس دليلاً مضافاً الى ان استبعاده في غير محله؛ فان مقتضى العبوديّة امتثال أوامر المولى بأيّ نحو اقتضت.

الرابع: ان عدم الاجزاء يوجب الحرج وهو مرفوع في الشريعة؛ وفيه: ان الحرج شخصي فكلّ مورد تحقق الحرج نرفع اليد ولا يختص بهذا المورد بل مقتضى

القاعدة ارتفاع كل حكم بالخرج كما حقق في محله لكن هذا المقدار لا يقتضى الحكم بالاجزاء نعم لو كان المراد بالخرج النوعي منه لكان لهذا الكلام والاشكال مجال.

الخامس: السيرة بدعوى ان السيرة قائمة وجارية على عدم نقض ما وقع سابقاً وعدم الاعادة والقضاء ويرد عليه: انه لو كان المراد بهذه السيرة السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشارع فهو أول الكلام والاشكال وإن كان المراد بها السيرة التشريعية فهي على فرضها يمكن أن تكون مستندة الى فتوى المقلدين بالفتح؛ وإن شئت قلت: كيف يمكن اثبات السيرة الشرعية المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام بحيث يكشف عن عدم الردع عنها وهل وقع ولو مرة في زمانهم ما يكون صغرى لهذه المسألة.

السادس: ما أفاده سيّد المستمسك وهو ان المدرك للرجوع الى الحيّ اما الاجماع واما حكم العقل بلحاظ الدوران بين التعيين والتخير والقدر المتيقن من الاجماع عدم نفوذ الرأي الأول في الوقائع الآتية وحكم العقل محكوم باستصحاب بقاء حجّة قول الميّت بالنسبة الى ما مضى من الوقائع؛ ويرد عليه أولاً: ان الاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية، وثانياً: انه لا مجال لهذا الكلام إذ المعدول اليه إن كان اعلم يجب الرجوع اليه بحكم السيرة بلا فرق بين الوقائع وإن كان الميّت أعلم يجب البقاء كذلك ومع التساوي يلزم الأخذ بأحوط القولين لعدم دليل على حجّة أحدهما المعين وأيضاً لا دليل على التخير.

السابع: ما عن المحقق الاصفهاني رحمته الله واستدل على المدعى وهو الاجزاء في كل من الأحكام الوضعية والتكليفية بوجه اما في الأحكام الوضعية فان المصالح فيها قائمة بنفسها فلو قامت الامارة على تحقق الاباحة بالمعاطات وبعد ذلك قامت

على ان المتحقق بها الملكية لم تكشف الامارة الثانية عن كون الاباحة غير مطابقة للواقع إذ ليس في الأحكام الوضعية واقع سوى نفسها فلامعنى لكشف الخلاف واما في الحكم التكليفي فكشف الخلاف فيه وإن كان متصوراً لكن اعتبار الاجتهاد الثاني من حين صدوره وتحقيقه ولا يوجب سقوط السابق عن الاعتبار في ظرفه وبعبارة اخرى الاجتهاد الاول كان حجة في ظرفه ولا ينقلب والاعادة والقضاء، وإن كانا متأخرين لكنهما من آثار بطلان العمل وقد فرض ان الاعمال الواقعة على طبق الاجتهاد الاول صحيحة وبتقريب أوضح ان الحجة الثانية انما صارت حجة بعد سقوط الحجة الاولى عن الاعتبار فالمتأخرة لا تكون حجة الا بعد موت المرجع الاول وكيف يمكن أن تكون الحجة اللاحقة موجبة لانقلاب الأعمال السابقة عن الصحة الى الفساد حتى على القول بالطريقة وصفوة القول ان الحجة المتأخرة لا يمكن أن تكون مؤثرة في المتقدم عليها من الأعمال والمفروض ان الاعادة والقضاء من آثار بطلان العمل المتقدم فإن لم يكن المتأخر مؤثراً في المتقدم فلاوجه للاعادة أو القضاء ويرد عليه أولاً النقص بشهادة العادل الذي كان فاسقاً في زمان ثم تاب وبعد صيرورته عادلاً يشهد على امر مربوط بزمان فسقه فهل يشك في اعتبار شهادته وثانياً بخيب بالحل وهو انه إن كان المراد من عدم تأثير المتأخر انه لا يوجب فساد ما وقع صحيحاً فهو حق وإن كان المراد ان المتأخر لا يمكن أن يكشف عن مخالفة الأعمال مع الواقع فهو غير صحيح فإن الامارة المتأخرة يمكن أن يكشف عن مخالفة المأتي به مع المأمور به واما افيد في كلامه من ان الأحكام الوضعية تابعة لمصالح في نفسها فالأمر كما افيد اي المصالح في نفس الجعل ولا واقع لها الا تلك الأحكام لكن تمام الكلام في ان المجعول ما هو مثلاً في

المعاطات هل المَجْعُول هي الاباحة أو الملكية والميزان الاجتهاد الثاني اذ الاجتهاد الأول سقط عن الاعتبار على الفرض.

وامّا في الأحكام التكليفية فنقول انّ المكلف بعد سقوط الاجتهاد الأول عن الاعتبار يشك في وجوب الاعادة والقضاء عليه فلو ادّعى الاجتهاد الثاني الى فساد الاجتهاد الأول تجب الاعادة والقضاء إذ بمقتضى الاجتهاد الثاني لم يتحقق الواجب ولم يتحقق الامتنال فتجب الاعادة والقضاء.

اذا عرفت ما تلوناه عليك نقول: مقتضى القاعدة عدم الاجزاء في العبادات والمعاملات فانّ حجّة قول المجتهد من باب الامارية والكشف ومن الظاهر انّ الطريقة ماداميّة فلامناس عن الالتزام بعدم الأجزاء نعم مقتضى قاعدة لاتساع عدم الاعادة في جملة من الموارد.

وضابطه: أنّه لو كان الفاقداً داخلاً في الخمس وما يلحق به فلا تشملها القاعدة والّا يكون مقتضى هذه القاعدة عدم الاعادة فعليه لا بدّ من التفصيل فيما أفاده في المتن فما أفاده متين بالنسبة الى التسبيحات حيث أنّه غير داخل في الخمس واما التيمّم فلا اذ الطهور من الخمس واما العقد أو الايقاع لو كان باطلاً بنظر الحي لا بدّ من البناء على البطلان ورفع اليد عن العقد والايقاع الواقعيين.

أما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا في الحلية والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذّبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمة فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا (١).

(١) أما ما أفاده في مسألة الغسالة فلو اغتسل أو توضأ يلزم إعادة صلواته لعدم شمول القاعدة ولو غسل بها شيئاً وصلى فيه لا تجب إعادة تلك الصلاة ولكن يجب تطهيره فعلاً؛ وأما ما أفاده بالنسبة إلى إعادة تلك الصلاة ولكن يجب تطهيره فعلاً؛ وأما ما أفاده بالنسبة إلى الذّبح فمقتضى القاعدة الحكم بفساد البيع السابق؛ نعم لم يكن الأكل ولا البيع محرماً تكليفاً لأنّه كان معذوراً ومضافاً إلى ما قلنا يرد عليه ما الوجه في التفرقة بين الموارد فإنّه لو كان العمل بفتوى المجتهد الأوّل صحيحاً ولا يبطل فما وجه حرمة الأكل بقاءً وفساد بيع اللحم كذلك وإن كان الميزان قول المعدول إليه فيلزم الحكم بفساد ما وقع على خلاف رأيه وإن كان الميزان بالابتلاء وعدم الابتلاء فيلزم الحكم بالفساد في نكاح المرأة التي نكحت بالعقد الفارسي الذي يكون باطلاً بنظر المعدول إليه.

وصفوة القول: إنّ مقتضى الاجتهاد الثاني فساد الرأي الأوّل؛ فكلّ عمل وقع على طبق الرأي السابق يحكم بالفساد ويكون الأجزاء على خلاف القاعدة الآ

(مسألة ٥٤): الوكيل في عمل عن الغير كأجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكّل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميّت (١).

فما يقوم عليه دليل كحديث لاتعاد بالنسبة الى الأجزاء في جملة من الموارد؛ فلاحظ.

(١) لا يبعد أن يكون مقتضى القاعدة أن يفصل في المقام بأن يقال المتصدّي لأمر عن الغير أمّا يكون متبرّعاً وأمّا يكون وليّاً وأمّا يكون وكيلاً وأمّا يكون وصياً وأمّا يكون أجيراً؛ أمّا الولي والمتبرّع فيعملان على طبق وظيفتهما ولا أثر لرأي المولى عليه والمتبرّع عنه كما هو ظاهر؛ وأمّا الوكيل والوصي فالظاهر أنه يلزم مراعاتهما نظر الموكّل والموصي إذ هما بصدد إفراغ ذمتها وهذه قرينة على وقوع الوكالة والوصاية على حسب نظرهما فلا مجال للأخذ بمقدمات الحكمة واثبات جواز العمل على طبق ما يراه الوكيل أو الوصي صحيحاً؛ ومما ذكر ظهر الأمر بالنسبة الى الأجير فإنّ الأجير يستأجر على الاتيان بما هو يراه من يقع له الأمر؛ نعم لو كان ما يراه المستأجر صحيحاً لو كان باطلاً في نظر الأجير واقعاً وكان أمراً عبادياً يشكل صحّة الاجارة إذ يعتبر في الاجارة القدرة على التسليم والمفروض انّ الأجير لا يقدر عليه فكيف تصحّ الاجارة؟

وملخص الكلام؛ انّ الميزان بنظر الموكّل والموصي من رعاية نظرهما نعم لو كان الموكّل أو الموصي ممّن يرى الحجّة الجامع بين الأقوال غاية الأمر اختار أحدهما فرداً منها والآخر فرداً آخر منها فالظاهر جواز العمل بكلّ من التحوين

لان المفروض تمامية الأمر بالنسبة الى كليهما؛ اللهم الا أن يقال ان المفروض وقوع
الاجارة أو الوصية على حصّة خاصّة نعم إذا وقع العقد أو الايقاع على الجامع يتم
الأمر.

ثم أنه يشكل الأمر في فرعين يتصوران في المقام:

الأول: ان الميّت لو أوصى بعمل كالحنج مثلاً مما يخرج عن الأصل فتارة
يكون نظر الموصي اضيق دائرة من نظر الوصي لكن يكون مورد نظره صحيحاً في
نظر الوصي فلا اشكال في نفوذ الوصية إذا لم يكن زائداً على الثلث وأما إن كان
زائداً يشكل النفوذ ولو دار الأمر بين المتبائنين فالظاهر لزوم الاتيان بكلا الفردين
أما ما كان صحيحاً بنظر الوصي فلان الواجب اخراج الواجب المالي عن الأصل
التركة لكن باذن الحاكم الشرعي وأما ما كان صحيحاً في نظر الميّت فلنفوذ الوصية
في الثلث.

الثاني: أنه لو شك فيما يراه الميّت صحيحاً فإن كان دائراً بين المتبائنين بان
ما يراه الوصي صحيحاً يباين الفرد الآخر الذي يحتمل أن يكون مورد نظر الموصي
فاللأزم أن يعمل على طبق نظره باذن الحاكم لان المفروض اخراج الحنج عن أصل
التركة وفي نظر الوصي الصحيح هذا الفرد ويعمل على طبق نظر الميّت احتمالاً إن
كان الثلث وافياً به؛ الا أن يقال أنه مع الشك يرجع الى البرائة حيث ان الأمر يدور
بين الأقل والأكثر فان الاحجاج بطريق يراه الوصي قطعي وغيره مشكوك
والأصل عدمه؛ نعم لو احرز أنه يرى الصحيح غير ما يراه الوصي لا مجال لجريان
الأصل المذكور.

(مسألة ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطات مثلاً أو العقد بالفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة الى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللأزم أن يكون صحيحاً من الطرفين وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته (١).

(مسألة ٥٦): في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي (٢).

(١) ما أفاده غير تام فإن التلازم إنما يكون في الحكم الواقعي لا في الحكم الظاهري فالحق جواز التفكيك بين الموجب والقابل في الصحة والبطلان وكل منهما يعمل على طبق عقيدته ومسلكه.

(٢) لو فرض التساوي بين الحكام في الفضيلة وفرض أحد المتداعيين مدعياً والآخر منكراً فعن المستند دعوى الاجماع على كون اختيار الحاكم بيد المدعي وهذا هو العمد في الدليل ويؤيده أنه لو رفع أحد الخصمين أمره الى الحاكم فطلب الحاكم الخصم يجب عليه الاجابة وليس الأمر كذلك في طرف المنكر فإنه لو رفع أمره الى الحاكم لا يجب على الحاكم اجابته؛ وربما يقال بأن المدعي له الحق فإن كان المراد أن الحق للمدعي فهو أول الكلام وأنه ليس دليل على هذه الدعوى وإن كان المراد أن له حق الدعوى فهو متين لكن ليس دليلاً على المطلوب.

وأفاد سيّدنا الاستاد في المقام وجهاً؛ وهو أن أمر الاستدلال بيد المدعي كما أن الأمر كذلك في الاستدلالات العلمية الى آخر كلامه؛ وهذا وجه ذوقي يناسب مجلس الخطابة وليس برهاناً فان تمّ الاجماع فهو والأشكال الامر وتامة الاجماع في غاية الاشكال؛ فلاحظ.

الآ إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود العلم وإمكان الترافع اليه الأحوط الرجوع اليه مطلقاً (٢).

(مسألة ٥٧): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر (٣) الآ إذا تبين خطئه (٤).

(١) واستدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة^(١) ويرد على الاستدلال أولاً: أنها ضعيفة سنداً وثانياً: أنه فرض في الرواية اختلاف الحكمين واختار كلاهما الحكمين والمفروض في المقام أن كلا منهما اختار حكماً غير مختار الآخر فالحديث لا يرتبط بالمقام وثالثاً: أنه يلزم الالتزام بجميع ما ذكر في الحديث من الاعتدلية وغيرها.

(٢) قد تعرض رحمته لاشتراط العلمية في القاضي «في مسألة ٦٨» فانتظر لكن الأحوط ما أفاد في المقام فإنه لو لم يكن دليل على عدم الإشتراط فالقدر المتيقن نفوذ حكم الأعلم ومقتضى الاستصحاب عدم نفوذ حكم غير الأعلم.

(٣) تارة يستدل بالاجماع وأخرى بالمقبولة وفي كليهما ما لا يخفى؛ فإن الاجماع على فرض تحصيله مدركي ولو احتمالاً والمقبولة ضعيفة سنداً ولكن يمكن اثبات الدعوى بأنه لاشبهة في مشروعية القضاء ولولاها يلزم الهرج والمرج ومن الظاهر أنه لو لا نفوذه لا يترتب عليه الأثر؛ نعم هذا فيما يكون الحكم على طبق الموازين وأما لو لم يكن على طبق الميزان المقررة فوجوده كعدمه ولا يترتب عليه الأثر؛ وملخص الكلام أن حكم الحاكم لو كان قابلاً للنقض لا أثر للحكم ولا يرتفع النزاع وهذا أمر ظاهر.

(٤) توضيح الحال أن لحكم الحاكم جهتين:

الأولى: رفع الخصومة وفصل الدعوى.

الثانية: ترتيب آثار الواقع عليه.

أما الجهة الأولى: فإن اشكال في أن الحكومة إذا كانت على الموازين يتم الأمر وترتفع مادة النزاع ولو مع العلم بخطأ الحاكم ويشهد له أن الغالب أن المتخاصمين يدعي كل منهما كذب الآخر فلو كان العلم بالخطأ مجوزاً لعدم ترتيب الأثر على الحكم لم يكن الحكم مؤثراً في أكثر الموارد وهو كما ترى؛ نعم لا بد أن يكون الحكم على طبق الموازين الشرعية فلو لم يكن على طبقها أمّا قصوراً أو تقصيراً لا يترتب عليه الأثر لأنه يترتب على الحكم الشرعي كما قال ﷺ في ذلك الخبر «أحكم بحكمنا»؛ مضافاً إلى أنه مع التقصير يخرج القاضي عن العدالة وليس قابلاً للقضاة والحكومة.

وأما الجهة الثانية: فالحق أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه أمّا أولاً: فلعدم الدليل ومع عدم الدليل، المتبع الموازين الأولية وأما ثانياً: فالدليل يدل على أن الواقع على ما هو عليه، لاحظ مارواه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أما أقضي بينكم بالبيّنات والإيمان؛ وبعضكم الحن بحجته من بعض؛ فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فأنما قطعت له به قطعة من النار»^(١).

فإن هذه الرواية تدل على أن الحكم لا موضوعية له بل الواقع على ما هو عليه فلو حكم لأحد لا يجوز له أن يتصرّف في مال الغير بلحاظ الحكم فنقول أمّا يعلم بالمطابقة وأما يشك وأما يعلم بالخلاف أمّا بالوجدان أو بالأصل أمّا مع العلم

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١.

بالمطابقة فلا اشكال في الجواز وأما مع الشك فكذاك أما لاصالة الصحة وأما للسيرة وأما للزوم اللغوية.

وأما مع العلم بالخلاف فلادليل على رفع اليد عن الموازين الاولية ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية فلو ادعى احد بطلان البيع لنجاسة المبيع حيث يرى تماميته اجتهاداً أو تقليداً أو ادعى الآخر عكسه فحكم الحاكم بالصحة لا يجوز للمحكوم عليه ترتيب أثر الطهارة كما أنه لو حكم الحاكم على أن الدار الفلانية ملك للمدعي والمنكر يعلم خلافه يجوز له أن يسرقه أو يقتص إذا قلنا بجوازه مع كون الطرف معذوراً أو في مورد يعلم أنه ظالم، وبعبارة أخرى تارة نقول بجواز التقاص على الاطلاق وأخرى نقول باختصاصه بمورد يكون المقتص منه ظالماً فعلى الاول يجوز بلا فرق وعلى الثاني يختص بمورد كونه ظالماً، وقد يقال بالفرق: بين أن يكون منشأ الحكم البيّنة وبين ما يكون المنشأ اليمين بأن يقال يجوز التقاص في الأول ولا يجوز في الثاني لدلالة الدليل على ذهاب الحق باليمين والتفصيل موكول الى محله.

(مسألة ٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الاولى وإن كان أحوط (١) بخلاف ما اذا تبين له خطائه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام (٢).

(مسألة ٥٩): إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا وكذا البيّتان وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها قدّم السماع وكذا اذا تعارض ما في الرسالة مع السماع وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط (٣).

(١) لو لم يصدق التسبيب على عدم الاعلام بقاء لاوجه للوجوب ومع صدقه يدخل في المسألة المتقدمة؛ نعم يجب الاعلام من باب وجوب اعلام الجاهل على القول بوجوبه ولا فرق فيه من هذه الناحية بين المكلفين ولا خصوصية للناقل.

(٢) تكلمنا في هذا الفرع عند التكلّم في مسألة (٤٨) فراجع.

(٣) في كلّ مورد يتحقّق التعارض يقدم المتأخّر إذا احتمل العدول فلو تعارض السماع مع النقل وكان النقل متأخراً واحتمل العدول يقدم النقل اذا استصحاب بقاء الرأي لا مجال له مع وجود الامارة على الخلاف وفي بعض الحواشي كتب أنّه اذا حصل الوثوق من أحدهما يؤخذ به ولا يخفى أنّ الوثوق عبارة عن الاطمينان وهو حجة عقلائية ولا مجال مع الحجة أن يعمل على طبق الامارة ولا يخفى أنّه لو استشكل احد في العمل بالخبر الواحد في الموضوعات لكان المناسب أن يمنع عن العمل بنقل الناقل لما في الرسالة واحتمال كونه داخلاً في الرواية

مدفوع كما مرّ سابقاً؛ وملخص الكلام أنّه مع تأخر أحد الأمور المذكورة عن الآخر يقدم المتأخر مع احتمال العدول؛ نعم مع العلم بعدم العدول أو وحدة التاريخ يقع التعارض وفي مثله الأمر كما افاده في المتن بالنسبة الى تعارض النقل والتبيين فإن مقتضى التعارض التساقط، وبعبارة اخرى: التعارض في مثله اما يكون بين فردين من سنخ واحد واما يكون بين سنخين؛ اما على الأول فمقتضى القاعدة التساقط كما ذكرنا واما على الثاني فكما في المتن له صور:

الاولى: أن يقع التعارض بين النقل والسمع؛ وفيه: يقدم السمع والوجه فيه ان النقل اشارة على السمع فمع التعارض يقدم السمع لان السمع قطعي فيقطع بان الناقل اما مشتبّه واما كاذب في نقله؛ ولا يخفى ان التقريب المذكور يختص بصورة القطع بان السمع مطابق مع الواقع ولولاه لا وجه لتقديم السمع؛ هذا فيما يكون تاريخ السمع والنقل واحداً واما مع الاختلاف والعلم بعدم العدول فيشكل الأمر إذ قول المجتهد حجة بالنسبة الى رأيه والمفروض ان قول الناقل أيضاً حجة ونقله طريق الى قوله فالتعارض متحقق ولا يبعد أن كون مقتضى السيرة العمل بالقول؛ والانصاف ان العرف لا يرجح القول الآ مع العلم بالواقع.

الثانية: أن يقع التعارض بين السمع وما في الرسالة مع امنها من الغلط وفي هذه الصورة تارة يكون الكاتب الرسالة غير المجتهد واخرى يكون نفس المجتهد؛ اما على الأول فيدخل في تعارض النقل مع السمع واما في الثاني فيقع التعارض بين السمع وخط المجتهد وربما يقال: بان ما في الرسالة مقدم إذ الكتابة اضبط؛ والانصاف ان المجزم به مشكل.

الثالثة: أن يقع التعارض بين الرسالة والنقل وفي مثله تارة يكون الكاتب

(مسألة ٦٠): إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلام حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال يجب ذلك والأفان أمكن الاحتياط تعين وإن لم يكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلام فالأعلم 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 مجتهدة فعليه الاعادة والقضاء وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى أوثق الأموات وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة أو القضاء (١).

للمسألة نفس المجتهد واخرى يكون غيره، أما على الأول فلا اشكال في تقدم ما في الرسالة إذ المفروض ان الكاتب نفس المجتهد وكتابته كقوله وقد مرّ أنه مقدم على النقل بشرط حصول القطع بالواقع وأما على الثاني فيدخل في تعارض الناقلين والقول بانّ ما في الرسالة مقدم لضبطية الكتابة مشكل.

(١) الذي يختلج بالبال في هذه العجالة أن يقال: تارة يفرض العلم بالمخالفة بين الأعلام وغير الأعلام واخرى يفرض عدم العلم بها أما في الصورة الأولى فلا بدّ من العمل بقول الأعلام مع الامكان ومع عدمه لا بدّ من الاحتياط والرجوع الى الأعلام لافرق فيه بين الرجوع الى الأعلام في الأموات أو في الأحياء إذ نحن لانفرق بين الحياة والموت وأما مع عدم العلم بالمخالفة فلا يلزم تقليد الأعلام بل يجوز تقليد من يكون اهلاً له بلا فرق بين كونه حياً أو ميتاً؛ نعم إذا فرض الانسداد ولم نقل

(مسألة ٦١): اذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو الثاني الاظهر الثاني والأحوط مراعاة الاحتياط (١).

بجواز تقليد الميّت يتوجّه ما أفاده في المتن من التفصيل؛ والذي يهون الخطب إن باب العلمي غير منسّد؛ فلاحظ.

(١) يمكن أن يكون الوجه في نظره في لزوم البقاء على تقليد الثاني انه العدول اليه يبطل التقليد الأوّل فالرجوع اليه يكون من التقليد الابتدائي الذي اجمع على بطلانه وقد عرفت سابقاً أنّه ليس عنوان التقليد والعدول في الأدلّة؛ لكن رجعنا عن هذه المقالة وبنينا على اعتبار حديث روي عن مولانا العسكري رحمته الله؛ وكيف كان نقول انّ الأوّل إذا كان أعلم من الثاني يجب أن يبقى على الأوّل وإن انعكس الفرض يجب البقاء على الثاني وإن لم يعلم الاختلاف تخيّر بين تقليد أيّهما شاء لكنّ الظاهر انّ المفروض في كلام المصنّف رحمته الله صورة العلم بالاختلاف بين الأوّل والثاني وعليه أمّا يكون الأوّل أعلم وأمّا يكون الثاني أعلم وأمّا يكونان متساويين وأمّا لا يعلم الحال أمّا على تقدير كون الأوّل أعلم يجب البقاء عليه والعدول الى الثاني لم يكن على طبق القاعدة وكان حدوثه باطلاً فكيف ببقائه؛ وأمّا على الثاني فيجب البقاء على الثاني كما أنّه كان العدول اليه واجباً ومع التساوي وعدم العلم بالمخالفة يكون مخيراً ومع العلم بها لا بدّ من الأخذ بأحوط القولين كما انّ الأمر كذلك في صورة عدم العلم بالحال.

وقد فصلّ بعض في المقام بأنّ الثالث إن كان قائلاً بوجوب البقاء يجب البقاء على تقليد الأوّل لأنّه يرى التقليد عن الثاني كلا تقليد وإن كان قائلاً بجواز البقاء وجواز العدول يجب البقاء على الثاني أو العدول الى الثالث ولا يجوز البقاء على

(مسألة ٦٢): يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل فلو مات مجتهدده يجوز له البقاء (١) وإن كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول الى الحي (٢).

تقليد الأول لأنه من التقليد الابتدائي وهو غير جائز والحق ما ذكرنا. وملخص الكلام: إن الأول إن كان أعلم من الثاني والثالث وعلم الاختلاف بين الأعلم وغيره يجب البقاء على الأول كما أنه لو كان هو الثاني يجب البقاء عليه كما أنه لو كان هو الثالث يجب العدول اليه ومع عدم العلم بالخلاف يجوز البقاء على الأول كما يجوز البقاء على الثاني كما يجوز العدول الى الثالث وإذا كان كلهم متساوين في الفضيلة أو احتمل الاعلمية بالنسبة الى كل واحد منهم فاما يعلم بالمخالفة واما لا يعلم بها اما مع عدم العلم بالخلاف يتخير المكلف في تقليد ايهم شاء واما مع العلم بالخلاف لابد من الاحتياط هذا مقتضى التحقيق.

(١) قد مرّ منا أن التقليد عبارة عن العمل مستنداً الى قول الغير.

(٢) الظاهر أن الوجه في هذا الاحتياط أن التقليد لم يتحقق فالا احتياط يقتضي العدول الى الحي وافاد سيدنا الاستاد في المقام بأنه لو قلنا بجواز البقاء لكان مقتضى الاحتياط ما ذكره واما لو قلنا بوجوب البقاء لا يكون الاحتياط موافقاً للعدول؛ والحق كما أفاده لكن لو وصلت النوبة الى الشك يمكن احراز عدم تحقق التقليد باستصحاب عدمه فأننا ذكرنا أن الاستصحاب يجري في الشبهة المفهومية؛ والحق كما ذكرنا سابقاً أن مقتضى الاحتياط عند العلم بالخلاف العمل باحوط القولين وذكرنا أنه لا دليل على بطلان تقليد الميّت ابتداءً.

بل الأحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل (١).

(مسألة ٦٣): في احتياطات الأعلام إذا لم يكن له فتوى يستخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعلام فالأعلم (٢).

(مسألة ٦٤): الاحتياط المذكور في الرسالة أمّا استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحقاً بالفتوى وأمّا وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمى بالأحتياط المطلق وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر وأمّا القسم الأول فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به (٣).

(١) والوجه المذكور في كلامه هو عدم جواز البقاء على الاطلاق لكن لا يتحقق الاحتياط مع كون البقاء واجباً ولو احتمالاً وهو فيما يكون الميّت اعلم فالاحتياط هو الأخذ بالأحوط كما ذكرناه.

(٢) أمّا جواز العمل بالاحتياط فلا اشكال فيه كما تقدّم وأمّا الرجوع الى الأعلام بعده ففيه تفصيل إذ ربما محتاط من باب الجهل بالحكم وعدم الاجتهاد وفيه لاشبهة في جواز الرجوع الى الغير لأنه جاهل واخرى يرى انسداد باب العلم والعلمي ويرى لزوم الاحتياط فلا يجوز الرجوع بل يجب الاحتياط وثالثة يعلم الحكم ولا يظهر وفي هذا الفرض مع العلم بالخلاف يجب الأخذ بالأحوط ومع عدم العلم يجوز له الرجوع الى الغير ثم على فرض الرجوع لا يجب الرجوع الى الأعلام بعده بل يجوز الى كل مجتهد الا مع العلم بالخلاف.

(٣) ما أفاده أولاً: مبني على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي

(مسألة ٦٥): في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء كما يجوز له التبعض 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 (١).

(مسألة ٦٦): لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بد فيه من الاطلاع التام ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطات فلا بد من الترجيح وقد لا يلتفت إلى أشكال 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 التوضي به بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابياً والأحوط الجمع بين التوضي به والتيمم وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع.

ومع عدم الجواز يشكل إطلاق كلامه؛ ولكن قد مرّ سابقاً جوازه فلا إشكال وأما ما أفاده ثانياً فهو من باب أنه لو قلّد غير الأعلّم في ذلك الاحتياط ويأتي بالعمل الموافق للاحتياط جزماً يكون تشريعاً محرّماً؛ فلاحظ.

(١) الظاهر أن ما أفاده غير تام إذ المفروض في كلامه علم المقلّد باختلاف رأي أحدهما مع الآخر ومقتضى القاعدة هو التساقط والنتيجة وجوب الاحتياط بل مقتضى كلام الماتن وهو الجمع بين تقليدهما في عمل واحد القطع بالبطلان بالنسبة إلى صلاة واحدة وهي الصلاة التي تكون مجعاً لكليها للمخالفة معها؛ فلاحظ.

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 (١).

(١) قد تقدّم الكلام من هذه الجهة في ذيل المسألة الثانية من هذا الشرح فراجع؛ وما أفاده متين إذ لو لم يكن المكلف عارفاً بطريق الاحتياط اجتهداً أو تقليداً كيف يمكنه الاحتياط التام والأمر كما أفاده فإن المكلف قد لا يشخص طريق الاحتياط مثلاً مقتضى الاحتياط الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للمتنجّس فلو انحصر الشوب في الملاقي يكون مقتضى الاحتياط الصلاة مع ذلك الشوب مرة وعارياً أخرى أو لو دار الأمر بين الاتيان بالتسبيحة وبين ادراك الوقت يكون مقتضى الاحتياط ادراك الوقت لأنه أهم حيث أنه ليس داخلاً في المستثنى منه وهكذا.

اللهم إلا أن يقال: إن الوقت مقوّم للمركب ومع انتفائه لا أمر بالمركب فالوقت لا يكون طرفاً للتزاحم وبعبارة أخرى: لا بدّ من التحفّظ على الوقت ومع الضيق ترفع اليد عن بقية الاجزاء والشرائط اذ الصلاة لا تسقط بحال.

(مسألة ٦٧): محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين (١) وفي مسائل أصول الفقه ولا في مبادي الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفة فلو شك المقلّد في ما يع أنه خمر أو خلّ مثلاً وقال المجتهد أنه خمر لا يجوز له تقليده نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله كما في أخبار العامي العادل وهكذا وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية (٢).

(مسألة ٦٨): لا يعتبر العلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد الآفي

التقليد (٣).

مركز تحقيق كتاب مؤثر علوم اسلامی

(١) فإن المطلوب فيها الاعتقاد وهو لا يحصل بالتقليد كما هو ظاهر نعم لو حصل الاعتقاد من قول الغير يكفي لعدم الدليل على لزوم كون الاعتقاد مستنداً إلى الدليل والبرهان.

(٢) لا وجه لهذا المنع بل مقتضى القاعدة والسيرة جواز التقليد في أصول الفقه وفي مبادئه نعم لا يجوز للغير تقليد من يكون مجتهداً في الفروع ومقلداً في الأصول لأنه جاهل والنتيجة تابعة للاخس؛ نعم الأمر كذلك في الموضوعات الخارجية والأمر كما أفاده عنه فإنه لا معنى للتقليد في الموضوعات الصرفة.

(٣) قد مرّ الكلام في اشتراط العلمية في المرجع؛ فلانعيد.

وأمّا الولاية على الايتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّي لها والوصايا التي لا وصيّ لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلميّة (١).

(١) الحقّ كما ذكرنا في بحث الولاية أنّه لا دليل على ولاية الفقيه؛ نعم يستفاد من بعض الروايات أنّ للفقيه الجامع للشرائط ان يتصرّف في مال اليتيم وهذا المقدار نلتزم به؛ وملخص الكلام في المقام أنّه لا دليل على الولاية له لكن حيث أنّا نقطع بعدم رضى الشارع باختلال الأمور ولولا الولاية في الجملة يلزم عدم جواز التصرّف في أموال الايتام والقصر والغيب وامثال هذه الأمور نلتزم من باب الحسبة بجواز التصرّف للفقيه لكن هذا المقدار لا يثبت الولاية المطلقة للفقيه بل مقتضى الاصل عدم الولاية له فأنّه لو حكم بثبوت الهلال يكون مقتضى الأصل عدم الثبوت كما أنّه لو زوج صغيراً أو تصرّف في مال يكون مقتضى الأصل هو الفساد؛ نعم يستفاد من الرواية المشار إليها أنّ تصرّف الفقيه في مال اليتيم نافذ حتّى مع وجود الامام عليه السلام لاحظ ما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره الى قاضي الكوفة فصيّر عبدالحميد القيم بماله؛ وكان الرّجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري؛ فباع عبدالحميد المتاع؛ فلمّا اراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهنّ إذ لم يكن الميّت صير اليه وصيته؛ وكان قيامه فيها بأمر القاضي لانهنّ فروج؛ قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرّجل من أصحابنا؛ ولا يوصي الى أحد؛ ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهنّ؛ أو قال: يقوم بذلك رجل منّا فيضعف قلبه لانهنّ فروج؛ فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم به مثلك؛ «أو؛ يب» ومثل عبدالحميد فلا بأس (١).

نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره ممّا لا حرج في الترافع اليه (١).

فإنّ ظاهر قوله في تلك الرواية إن كان مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس عدم اشتراط الأعلميّة إذ المفروض أنّ الإمام عليه السلام حاضر ومع ذلك يكون له التصرف وهذا المقدار ثابت بالرواية وأمّا في بقيّة الموارد فبمقدار الضرورة نلتزم بالجواز وأمّا الزائد عليه فلا لكونه مخالفاً للقاعدة.

وصفوة القول: إنّ الولاية على الناس والأموال من الأمور الوضعيّة ومقتضى الأصل عدم الولاية إلاّ بالمقدار الذي يعلم بتحققها.

(١) وأمّا شرط الأعلميّة في القاضي فتارة يقع الكلام في الشبهات الموضوعيّة وأخرى في الشبهات الحكميّة، أي تارة يكون النزاع في الموضوع الخارجي مع التوافق في الحكم الشرعي وأخرى في الحكم الشرعي والأعلمية على فرض الاشتراط انما تعتبر بالنسبة الى المقام الثاني، أمّا المقام الأوّل: فأفاد الاستاد بأنّه لا يعتبر الأعلميّة على الإطلاق لعدم الامكان وأمّا الاضافيّة فايضاً لا تعتبر وذلك لكفاية الاجتهاد بمقتضى حديث أبي خديجة (١).

ويرد عليه أنّه مع وجود الحكومة الشرعيّة وجعل زمام الأمور بيد الأعلّم على الإطلاق يمكن أن يكون أمر كل قضاوة بيده ولو بنحو التسبيب وأمّا حديث أبي خديجة فمخدوش لسنداً وعليه نقول القدر المتيقّن من نفوذ القضاوة فيما يكون القاضي أعلم وأمّا مع التعذر أو التعسّر يكفي الأعلميّة الاضافيّة لعدم قيام دليل على اعتبار قضاوة كلّ مجتهد ولو لم يكن أعلم وهذا هو العمدّة في اعتبار الأعلميّة.

وربما يستدل لهذا المدعى بعدة روايات منها: مقبولة عمر بن حنظلة^(١) وهذه الرواية ضعيفة سنداً وثانياً أنها واردة في الشبهة الحكمية.

ومنها: ما رواه موسى بن اكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له 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 الى اعدلها وافقهما في دين الله فيمضي حكمه^(٢).

وفيه أنها ضعيفة بذيان بن حكيم.

ومنها: ما رواه داود بن الحصين؛ عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف؛ فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما؛ عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر الى افقهما واعلمهما باحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه؛ ولا يلتفت الى الآخر^(٣) وهذه الرواية ضعيفة أما بطريق الشيخ فبحسن بن موسى الخشاب وأما بطريق الصدوق فبحكم بن سكين.

ومنها: عهده عليه السلام الى الاشترا فأنه عليه السلام كتب اليه اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك^(٤)؛ ويرد عليه أولاً أن السند غير تام كما صرح به سيدنا الاستاد في

(١) لاحظ ص ٥٩.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

(٣) نفس المصدر، الحديث ٢٠.

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

(مسألة ٦٩): إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلّدين أم لا فيه تفصيل فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب وإن كانت مخالفة فالأحوط الأعلام بل لا يخلو عن قوّة (١).

(مسألة ٧٠): لا يجوز للمقلّد اجراء اصالة البرائة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فيجوز بعد ان قلّد مجتهد في حجّيتها مثلاً إذا شكّ في انّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له اجراء أصل الطهارة لكن في انّ هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا يجوز له اجرائها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الاجراء (٢).

مرکز تحقیقات کامیوتر علوم اسلامی

هذا المقام أنه على ما في تقريره الشريف وثانياً وأورد في مورد خاص ولا يكون دليلاً للعموم الذي هو محلّ الكلام.

وأما المقام الثاني: في الشبهة الحكميّة يلزم أن يرجع كلّ من الطرفين الى مرجعه فلو لم يتمّ التراجع بان كان كلّ منهما مقلّداً لشخص أو كان أحدهما مجتهداً والآخر مقلّداً لمجتهد آخر أو كانا مجتهدين فيلزم أن يرفع التراجع الى حاكم آخر ونلتزم بلزوم كونه أعلم؛ نعم إن كان احد طرفي النزاع أعلم فلا ينحلّ النزاع الا بالتراجع الى غير الأعلام.

(١) قد مرّ الكلام في هذه المسألة؛ فلانعيد.

(٢) والوجه فيه انّ الفحص لا يلزم في الشبهة الموضوعيّة فاذا قلّد المجتهد في جواز اجراء الأصل يجوز له الاجراء فيها كيفيّة موارد تقليده وأمّا في الشبهة

(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 العامة ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب (١).

(مسألة ٧٢): الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من ألفاظه في رسالته والحاصل أنّ الظنّ ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (٢).

الحكميّة فلابحال للتقليد لأنّ العامي لا يمكنه الفحص ومع عدمه لا يجري الأصل؛ فلاحظ.

(١) قد مرّ الكلام حول اشتراط العدالة وعلى فرض القول بالاشتراط لا يجوز تقليد مشتبهِ الحال لعدم جواز الأخذ بالدليل في الشبهة المصداقيّة نعم لو كان عادلاً ثم شكّ في عدالته بقاءً يحكم ببقائها ببركة الاستصحاب وأما تصرفه في الأمور فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن ومرّ الكلام حوله.

(٢) اذ الظنّ لا يغني عن الحقّ وأما الظهور فهو حجة ولا تحتاج حجّيته على حصول الظنّ الشخصي.

هذا تمام الكلام في الاجتهاد والتقليد؛ وقد فرغنا عنه في اليوم السادس عشر من شهر جمادي الثاني من السنة ألف وثلاثمائة وثمانية وتسعين؛ (١٣٩٨) على مهاجرها وآله آلاف التحيّة والسّلام.

المحتويات

٧	المكلف يجب أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً
١٤	لو حصلت ملكة الاجتهاد لأحد هل يجوز له التقليد
١٥	هل يجوز للغير الرجوع اليه
١٥	هل يجوز التصدي للقضاء
١٩	الكلام في جواز الاحتياط
٢٣	مباحث التقليد
٢٥	شبهة صاحب الكفاية
٢٩	أدلة التقليد
٣١	الاشكال في الاستدلال بآية النفر وغيرها
٣٨	الكلام في تقليد الميت
٥٣	في العدول عن الحي الى الحي
٥٦	في تقليد الأعلم
٦٢	في وجوب الفحص عن الأعلم
٦٤	في التخيير بين المتساوين في الفضيلة
٧٢	في عمل الجاهل المقصر والقاصر
٧٥	في تعريف الأعلم
٧٦	طرق ثبوت الاجتهاد

٨١	 شروط المجتهد
٩١	 في الاستنباط من غير المدارك الشرعية
٩٢	 في تعريف العدالة
١٠٥	 في وجوب التعلم
١٠٧	 يجب تعلم مسائل الشك
١٠٩	 وجوب التقليد في كل فعل
١١٢	 اذا قلّد زيدا فبان عمرا
١١٣	 طرق ثبوت الفتوى
١١٦	 العمل بلا تقليد
١٢١	 الشك في صحة التقليد
١٢٩	 التبعض في التقليد
١٢٩	 الخطأ في نقل الفتوى
١٤٧	 اختلاف المتعاملين اجتهاداً أو تقليداً
١٤٨	 في نقض حكم الحاكم
١٥١	 تبدل الرأي بعد نقل الفتوى
١٥١	 اذا تعارض الناقلان في الفتوى
١٥٦	 في أقسام الاحتياط
١٥٩	 في بيان محل التقليد
١٦٣	 اذا تبدل رأيه هل يجب الأعلام
١٦٤	 في تقليد غير العادل أو مجهول الحال
١٦٤	 لا تثبت الفتوى بالظن

