

القول المشيد

في الأجر والقبلة

عبد الله بن عبد الله

مترجم من قبل (أحمد بن محمد) في (منازل المؤمنين)
في (الغاية المشيئة) من (الغاية المشيئة) بالمرحوم (أحمد بن محمد)

في (الغاية المشيئة)

في (الغاية المشيئة) من (الغاية المشيئة)

في (الغاية المشيئة)

في (الغاية المشيئة) من (الغاية المشيئة)

في (الغاية المشيئة)



**القول الرشید
في الاجتهاد والتقليد**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القول في التبيين

في الأجنهاد والنقل يد

فقه استدلال

شرح وتعليق على كتاب (المروة الوثقى) و (منهاج المؤمنين)
و (الغاية القصوى لمن لم يتمسك بالمروة الوثقى)

لشيخنا العلامة
آية الله العظمى السيد محمد باقر الحلي

بقلم
الفقيه السيد محمد باقر العلوي

لجزء الثاني

BP

١٦٧

ق٨٤/٩

علوي، سيد عادل، ١٩٥٥م - ، شارح

القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد فقه استدلالی شرح و تعليق على كتاب (المروءة الوثقى و منهاج المؤمنين)
و (الفاية القصوى لمن رام التمسك بالمروءة الوثقى) لسيدنا الاستاذ آية الله العظمى سيد شهاب الدين
المرعشي النجفي / بقلم السيد عادل العلوي - قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٢١ق. =
٢٠٠١م. = ١٣٨٠ش.

ج ٢

ISBN 964-6121-61-6

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیید

عربی

١. اجتهاد و تقليد. ٢. يزدي، محمد كاظم بن عبدالمعظم، ١٢٣٧ - ١٣٣٨ق. عروء الوثقى - نقد و تفسير.
٣. مرعشي، سيد شهاب الدين، ١٢٧٦ - ١٣٦٩ش. منهاج المؤمنين - نقد و تفسير. ٤. مرعشي، سيد
شهاب الدين، ١٢٧٦ - ١٣٦٩ش. الفاية القصوى لمن رام التمسك بالمروءة الوثقى - نقد و تفسير. ٥. فقه
جعفری - قرن ١٤هـ الفيد يزدي، محمد كاظم بن عبدالمعظم، ١٢٣٧ - ١٣٣٨ق. عروء الوثقى. شرح. ٦.
مرعشي، سيد شهاب الدين، ١٢٧٦ - ١٣٦٩ش. منهاج المؤمنين. شرح. ٧. مرعشي، سيد شهاب الدين، ١٢٧٦ -
١٣٦٩ش. الفاية القصوى لمن رام التمسك بالمروءة الوثقى. شرح. ٨. كتابخانه بزرگ حضرت آيت الله العظمى
مرعشي نجفي. ه. عنوان. و. عنوان: عروء الوثقى. شرح. ز. عنوان: منهاج المؤمنين. شرح. ح. عنوان: الفاية
القصوى لمن رام التمسك بالمروءة الوثقى. شرح.

٣٩٧/٣١

BP١٦٧/ق٨٤/٩

م٧٩/٢٦١٥٨

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:

کتاب

القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

المؤلف: السيد عادل العلوي

الموضوع: فقه استدلالی، شرح و تعليق على

(منهاج المؤمنين) و (الفاية القصوى لمن رام التمسك بالمروءة الوثقى)

لسيدنا الأستاذ آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي

الطبعة الأولى: سنة ١٣٨٠ش/١٤٢٢ق/٢٠٠١م

المطبعة: ستاره

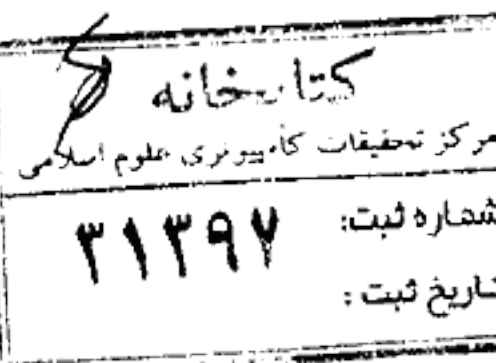
عدد النسخ: ٥٠٠ نسخة

الليثوغرافية: تيزهوش

الناشر: مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي - قم المقدسة

ردمك: ٩٦٤-٦١٢١-٦١/٦

ISBN: 964-6121-61/6



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



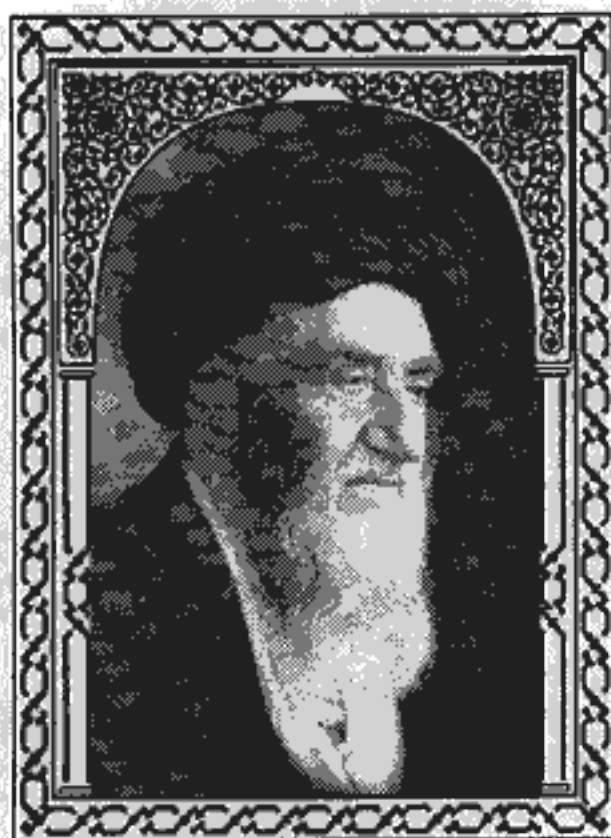
مرکز تحقیقات کامپیوتر در علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

أَنَا يَحْيَى اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعُلَمَاءِ

الْعُلَمَاءُ وَرُكَبَاءُ الْإِسْلَامِ



سماحة آية الله العظمى المرجع

السيد شهاب الدين المرعشي النجفي

المتوفى ١٤١١ هـ

سماحة آية الله العظمى المحقق

السيد محمد كاظم اليزدي النجفي

المتوفى ١٣٣٧ هـ

السيد مؤيد الدين الحلي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الإهداء

إليكم سادتي ومواليّ أئمتي المعصومين الأطهار عليهم السلام.

إلى فقهاء الإسلام وعلمائنا الكرام.

إلى سيّدنا الأستاذ فقيه أهل البيت عليه السلام آية الله العظمى السيّد

شهاب الدين المرعشي النجفي قدس سرّه.

إلى والدي العلامة الفقيه السيّد عليّ بن الحسين العلوي تغمّده

الله برحمته الواسعة.

مركز تحقيقات علوم وعلوم اسلامی

إلى طلاب العلوم وعشّاق الفضيلة.

أقدّم بجهودي المتواضع هذا برجاء القبول والدعاء

والشفاعة...

العبد

عادل العلوي

قم المقدّسة - الحوزة العلمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ، ولا يُحصى نعماءه
العادون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون ، الذي لا يدركه بُعد الهمم ولا
يناله غوص الفطن ... » .

والصلاة والسلام على أشرف خلقه البشير النذير والسراج
المنير « محمد المصطفى عبده ورسوله ، أرسله بالدين المشهور والعلم
المأثور والكتاب المسطور والنور الساطع والضياء اللامع والأمر
الصادع ، إزاحة للشبهات واحتجاجاً بالبيّنات ... » .

ثمّ الصلاة والسلام على خليفته ووزيره وابن عمّه ونفسه أمير
المؤمنين وسيّد الوصيّين ، أسد الله الغالب عليّ بن أبي طالب ، وعلى
عترة الهادي المختار الأئمة الهداة الأبرار ، « موضع سرّ الله وعيبه
علمه ، وموئل حكمه وكهوف كتبه وجبال دينه ، بهم أقام انحناء ظهره
وأذهب ارتعاد فرائصه ... » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد وآله
الطاهرين.

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

أما بعد :

فقد قال الله تعالى في كتابه الكريم :

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾^(١).

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾^(٢).

﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾^(٣).

من الواضح أنّ الدين الإسلامي هو الدين الكامل والشامل لكلّ جوانب

(١) آل عمران : ١٩ .

(٢) آل عمران : ٨٥ .

(٣) التوبة : ١٢٢ .

الحياة، وإن الإنسان المكلف ليسعد في الدارين بتطبيقه والاعتداء بهديه ورشده.
والكل يعلم ما للفقهاء الإسلاميين في معارفه وعلومه من دور فعال وأصيل في
مسارح الحياة وحقوقها على مرّ العصور والأحقاب.

وكان لإبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه - كما لا بدّ من ذلك -
مردود إيجابي ملحوظ على التفكير الفقهي عند علماء الإسلام وأخصّ بالذكر فقهاء
الطائفة الإمامية حيث راح ينضج وينمو جيلاً بعد جيل، ويمتدّ مساحةً وعمقاً حتى
راح يستوعب كلّ جديد من الحوادث الواقعة والمشاكل الطارئة، وذلك بما أوتي
الفقيه الشيعي من لياقة عالية ومرونة فعّالة، ما كانت لولا ذلك الإبقاء، الذي سمح
باستمرارية العملية الفقهية والاستنباط الشرعي وتطوّره، حيث يقع على عاتقه
مهمّة جسيمة وخطرة.

فالعنصر الفقهية هي المتكفلة والكفيلة بإدارة شؤون الحياة العامة والخاصة
للإنسان، لا سيّما وهذه الحياة تزداد تداخلاً وتشابكاً وتعقيداً كلّما ازداد الإنسان
وعياً واختراعاً واكتشافاً وطموحاً وتطلّعا، فإنّ العيش والمعاش كانا خفيفا المؤونة
بسيطا النسيج بالقياس إلى حياتنا المعاصرة، حيث أصبح العالم محشوراً في قرية
صغيرة على اتّساعه وترامي أطرافه، ولا ريب فإنّ هذا القرب القريب بين الشرائح
البشرية المختلفة التمدّن والمتنوعة الثقافة، بل والمتصادمة الثقافة والمسالك في أغلب
الأحيان، ينتج عنه احتكاكات تولّد انفجارات هائلة متنوعة، منها: العلمية،
ومنها: الصناعية، ومنها: السياسية والثقافية وغيرها. فلا بدّ عندها للإنسان من

معرفة الموقف وتعقله تعقلاً سليماً تجاه كل ما يجري أمامه، لا سيما إذا كان معنياً بما يجري من حوله، كالفقيه الجامع للشرائط.

ولا يمكن أن نواجه المواقف والظروف هذه بعقلية فقهية ترجع إلى مئات السنين، لأنها - والوجدان يشهد بذلك - لا تمتلك الشمولية والاستيعاب المطلوب الذي تحتاجه مهمة مواجهة هذه المواقف الحرجة والصعبة ووضع الحلول لها.

لقد كان التفكير الشيعي - بما فيه الفقه وأصوله - يسير بخطوات واثقة وثابتة رغم كل المعوقات والعقبات الشائكة والقاسية أشد القسوة من قبل الأعداء والمناوئين، لكن الفقهاء العظام - جزاهم الله خيراً - حملوا على عواتقهم هذا الهدف الشريف وهذه المسؤولية الخطيرة، بأذلين دونه كل غالٍ ونفيس، غير هيّابين بالنتائج ما دام الهدف المقدس مصوناً ومحفوظاً.

لقد تفجّرت وتفتّحت العملية الفقهية في مداد ودماء هؤلاء الأعلام، حتى وصلت إلى ما وصلت من مكانة سامية وشرافة أصيلة، بلغت القمة في الشموخ والتطور والحداثة.

إذن فواجهة المشاكل الجديدة والحوادث الواقعة لها دور في تحفيز وتشجيع الذهن الفقهي من أجل أن يبتكر لها الحلول الجديدة التي تتماشى مع الركب البشري المعاصر.

وأنت ترى بوضوح مشاكل هذا العصر التي تزداد كثرةً وتعقيداً وتسارعاً، ونحن عندما نتحدث عن الاستنباط والاجتهاد والعملية الفقهية وتطورها، لا يمكن

١٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

أن نغفل عن دور العلوم الإسلامية الشريكة فيها والداعمة لها، فأَيُّ تطوُّر وتقدُّم في الاستنباط الفقهي يلزمه مثله على هذه العلوم، والعكس بالعكس.

لذلك نجد هذه العلوم مفعمةً يوماً بعد يوم بالجديد والحديث من الآراء والنظريات، فعلم الرجال في العصر الراهن يختلف عن علم الرجال قبل مئة سنة مثلاً، وكذلك علم الأصول وعلم الحديث وغيرها من العلوم التي لها دخل في عملية الاستنباط.

فقصدنا هذه النظرة في مباحثنا الاستدلالية في الفقه وأصوله، بدءاً بكتاب الاجتهاد والتقليد، وكان المحور الأصيل هو (العروة الوثقى للمحقق اليزدي قدس سره الشريف) شرحاً وتعليقاً وبياناً للمباني والأقوال والمدارك والوجوه وما هو المختار.  مركز تحقيقات علوم إسلامي

سائلاً المولى القدير أن يتقبل أعمالنا خالصة لوجه الكريم، وأن يسدّد خطانا ويلهمنا الرُّشد والصواب، إنه خير ناصرٍ ومعين، وما توفيقى إلا بالله العليّ العظيم، والحمد لله ربّ العالمين.

المسألة الرابعة عشرة - السادسة عشرة في المنهاج^(١)

قال سيّدنا الأستاذ المرعشي النجفي مدني :

- ١٤ - العدالة : الاستقامة الراسخة العملية في طريقة الشرع الغير المتخطي منها ، الباعثة مستمرةً على ترك المحرّمات وإتيان الواجبات المنبعثة عن الرادع الإلهي والخوف منه سبحانه أو رجاء مثوباته .
- ١٥ - وتعرف العدالة بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً اطمئنانياً سواء أحرز الحسن بالمعاشرة أم غيرها ، ثمّ الحسن كذلك أمانة تكشف عن حسن الباطن والعدالة الواقعية تعبداً ، ولو لم يحصل العلم ولا الوثوق ، وإن كان الأحوط إفادتها الوثوق .
- ١٦ - وتثبت العدالة بشهادة العدلين من غير فرق بين الشهادة القولية والفعلية كصلاتهما خلفه ، وبالشياخ المفيد للعلم ولكن فيه تأمل .

(١) منهاج المؤمنين ١ : ٧ .

(المسألة الثالثة والعشرون في العروة)

تعريف العدالة

قال المحقق السيّد اليزدي رحمته الله :

مسألة ٢٣ - العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً ، وتثبت بشهادة العدلين وبالشّيع المفيد للعلم .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (عبارة عن ملكة) ، قال : الحريّ بالقبول بعد التدبّر في الكتاب والسنة وموارد استعمالها فيهما ، وانتفاء الحقيقة الشرعية فيها أن يقال : إنّها الاستقامة الراسخة العملية في طريقة الشرع الغير المتخطي منها ، الباعثة مستمرة على ترك المحرّمات وإتيان الواجبات ، المنبئة على الرادع الإلهي والخوف منه سبحانه أو رجاء مثوباته ، لا المنبعث عن الفضائل النفسانية المعبر عنه عند علماء الأخلاق بتعديل القوى الثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة تارة ، وبانقياد العقل العملي للقوة العاقلة في أعمال القوتين الشهوة والغضب أخرى ، إذ هي درجة في غاية الشموخ وفوق العدالة ، ولا المنبعث عن إحدى الدواعي النفسانية

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ١٨ .

والهواجس الشيطانية كالرياء وإخوتها - نعوذ بالله منها - وبعبارة أخرى أن يكون الداعي لإتيان المأمور به وترك المنهي عنه إحدى هذه الرذائل وعدم كون الفعل والترك كذلك من العدالة من البديهيّات، إذا دريت هذا علمت أن الاستقامة الموقّعة لانبعاثها عن الخوف الاتفاقي ليست من مصاديق العدالة، كما أن ارتكاب المنهي أو ترك المأمور به اتفاقاً إذا ندم وتاب فوراً غير منافٍ لعود تلك الاستقامة الراسخة التي ذكرناها، لإمكان غلبة مزاحمتها من القوتين، وقد ظهر بالتأمل في مطاوي ما حرّره وجود الواسطة بين العدالة والفسق، كما ظهر عدم مدخلة ترك منافيات المروّة فيها، نعم لو عدّ الإتيان بها موجباً لصدق المعصية ولو بالعناوين الثنوية، لكان المخالف عاصياً لله تعالى، وأمّا الصغائر فيعلم حكمها في صورتها الإصرار وعدمه من التأمل فيما أسلفناه، وسيأتي الإشارة منّا إلى بعض هذه المباحث في كتاب الصلاة في شرائط إمام الجماعة إن شاء الله تعالى.

وفي قوله: (وتعرف بحسن الظاهر)، قال: سواء أأحرز الحسن بالمعاشرة أم غيرها، ثمّ الحسن كذلك أمانة تكشف عن حسن الباطن والعدالة الواقعية تعبداً ولو لم يحصل العلم ولا الوثوق وإن كان الأحوط إفادتها الوثوق.

وفي قوله: (أو ظناً)، قال: اطمئنانياً على الأقوى كما مرّ.

١٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وفي قوله : (وتثبت بشهادة عدلين) ، قال : من غير فرق بين حصول الظنّ منها بوجودها وعدمه ، وكذا من غير فرق بين الشهادة القولية والفعلية كصلاتهما خلفه أو ترتيبهما آثار العدالة على الرجل في موارد اشتراطها كما في باب الطلاق ونحوه .

وفي قوله : (بالشياع) ، قال : قد مرّ منا الكلام فيه في السابق ، فراجع .

وفي قوله : (المفيد للعلم) ، قال : والمفيد للظنّ كذلك إذا كان اطمئنانياً . انتهى كلامهما رفع الله مقامهما ومتّعنا بأنفساهما القدسيّة ، ودعائهما المستجاب .



مركز بحوث كويتية / علوم إسلامية

أقول : لما كانت مسألة العدالة في الفقه الإسلامي تطرح في موارد عديدة كعدالة المفتي والقاضي وإمام الجماعة والشاهد وغير ذلك ، فالأولى أن نبحث عنها بنحوٍ من التفصيل ، وقد أفرد بعض الأعلام رسالة مستقلة في ذلك كشيخنا الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته الله .

فيقع الكلام بعون الله الملك العلام في مقامات عديدة :

المقام الأول في تعريف العدالة

لقد نهجنا من قبل في معرفة الموضوعات والعناوين الفقهية أن نتعرض لها من زاوية اللغة أولاً، ثمّ المعنى المصطلح، فإنّ في كثير من الموارد يكون المعنى الثاني والمصطلح الفقهي منقولاً عن معناه اللغوي، من نقل العام إلى الخاص أو بالعكس، فهناك ارتباط ما بين المعنيين.



العدالة لغةً : *مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة*

العدالة مصدر ثانٍ من عَدَلَ - بالضمّ - يعدل عدلاً وعدالة، عدل الرجل ككرم، عدالة : صار عدلاً، بمعنى الاستقامة والاستواء، ومنها خشبة عدلة أي مستوية قائمة، وهو لازم، ومن عَدَلَ - بالفتح - صار مائلاً فعَدل عن الطريق مال وحاد عن الطريق، وبمعنى التقويم عدّل السهم أي قوّمه، وعدل فلان بفلان أي سوّى بينهما، وعدل برّيه أشرك، ومن عَدِل - بالكسر - بمعنى ظلم وجار.

قال صاحب المدارك : العدالة لغةً : الاستواء والاستقامة.

قال الشيخ في المبسوط : العدالة في اللغة، أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً، وصرّح بمثل ذلك الحلّي في السرائر.

وفي مفردات الراغب^(١) : عدل : العدالة والعدالة لفظ يقتضي معنى المساواة ويستعمل باعتبار المضايقة، والعدل والعدل يتقاربان، لكن العدل - بالفتح - يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام، وعلى ذلك قوله : ﴿ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً ﴾^(٢)، والعدل - بالكسر - والعدل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات، فالعدل هو التقسيط على سواء، وعلى هذا روي بالعدل قامت السماوات والأرض، تنبيهاً أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً، والعدل ضربان : مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخاً ولا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عمن كف أذاه منك، وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة كالقصاص وأروش الجنايات وأصل مال المرتد، ولذلك قال : ﴿ فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلْ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾^(٣)، وقال : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾^(٤)، سمي اعتداء وسية، وهذا النحو هو المعنى بقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾^(٥)، فإن العدل هو المساواة في المكافأة؛ إن خيراً فخير، وإن

(١) مفردات الراغب الإصفهاني : ٣٣٧.

(٢) المائدة : ٩٥.

(٣) البقرة : ١٩٤.

(٤) الشورى : ٤٠.

(٥) النحل : ٩٠.

شراً فشرّاً، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه والشرّ بأقلّ منه، ورجل عدل عادل ورجال عدل، يقال في الواحد والجمع، وأصله مصدر كقوله: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾^(١) أي عدالة، قال: ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾^(٢)، وقوله: ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ ﴾^(٣) فإشارة إلى ما عليه جبلة الناس من الميل، فالإنسان لا يقدر على أن يسوّي بينهن في المحبة، وقوله: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ ﴾^(٤) فإشارة إلى العدل الذي هو القسم والنفقة، وقال: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا ﴾^(٥)، وقوله: ﴿ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾^(٦) أي ما يعادل من الصيام الطعام، فيقال للغذاء عدل إذا اعتُبر فيه معنى المساواة، وقولهم: (لا تقبل منه صرف ولا عدل) فالعدل قيل: هو كناية عن الفريضة وحقيقته ما تقدّم. والصرف النافلة وهو الزيادة على ذلك فهما كالعدل والإحسان، ومعنى أنّه لا يقبل منه أنّه لا يكون له خير يقبل منه، وقوله: ﴿ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾^(٧)

(١) الطلاق : ٢.

(٢) الشورى : ١٥.

(٣) النساء : ١٢٩.

(٤) النساء : ٣.

(٥) المائدة : ٨.

(٦) المائدة : ٩٥.

(٧) الأنعام : ١.

٢٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

أي يجعلون له عدلاً فصار كقوله : ﴿ بِهِ يُشْرِكُونَ ﴾ ^(١) وقيل : يعدلون بأفعاله عنه وينسبونها إلى غيره، وقيل : يعدلون بعبادتهم عنه تعالى، وقوله : ﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ ^(٢) يصح أن يكون على هذا كأنه قال : يعدلون به، ويصح أن يكون من قولهم عدل عن الحق إذا جار عدولاً، وأيام معتدلات طيبات لا اعتدالها، وعادل بين الأمرين إذا نظر أيهما أرجح، وعادل الأمر ارتبك فيه، فلا يميل برأيه إلى أحد طرفيه.

العدالة اصطلاحاً :

لما كانت العدالة من الموضوعات المهمة في حياة الإنسان، فقد بحثت في علوم مختلفة، ففي علم الكلام يبحث عنها باعتبار العدل الإلهي والنزاع بين الأشاعرة والعدلية - المعتزلة والإمامية -، كما يبحث عنها في علم الاجتماع من جهة العدالة الاجتماعية، وثالثة يبحث عنها في علم الأخلاق والسير والسلوك باعتبار القوى الثلاثة العاقلة والشهوية والسبعية الغضبية والاعتدال فيها، فهي عبارة عن : هيئة أو ملكة يقتدر بها العقل العملي على تعديل القوى الثلاث على حسب ما يقتضيه العقل النظري.

(١) الروم : ٣٥.

(٢) النمل : ٦٠.

والفضائل الأخلاقية إنما هي الطريقة الوسطى بين الإفراط والتفريط،
ففضيلة القوة العاقلة هي التي تسمى بالحكمة والعلم النافع، وهي الوسط بين الجريزة
والبلادة، وفضيلة القوة الشهوية، هي العفة، وهي الوسط بين الشره - وهو الإفراط
في الشهوة - والخمود وهو التفريط، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة وهي
الوسط بين التهور والجبن، وفضيلة النفس الناطقة بما هي عقل عملي هي العدالة
وقيل لا إفراط ولا تفريط فيها، بل يقابلها الظلم والجور، قيل: هي الوسط بين
الظلم والانظلام، وهي أم الفضائل وأساس الأخلاق.

وتبحث العدالة في علم الفقه ولسان الفقهاء أيضاً، فهي موضوع لأحكام
عديدة، فإنّ لهم اصطلاح خاصّ استنبطوه من لسان النصوص الشرعية من
الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. واختلف الأعلام في تعريفها ومفهوماتها
على خمسة أقوال - كما ذكرها شيخنا الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته في رسالته في
العدالة - وهي كما يلي:

١ - حكى عن ظاهر الصدوقين والمفيد في المقنعة وغيرهم: أنّها الاستقامة
الفعلية بترك المعاصي أو خصوص الكبائر (لكن عن ملكة)، وفي المختلف قال
الشيخ المفيد: العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله.

فتكون العدالة أمراً عملياً وليست من الصفات النفسانية ومقولة الكيف.
ولا تصدق حينئذٍ على من لم يتفق له ترك فعل كبيرة مع عدم الملكة، كما لا يصدق
على من كان له ملكة الاجتناب ولم يجتنب فعلاً كما إذا تاب عن ملكة، فملكة

الاجتناب لا يستلزم الاجتناب الفعلي، وترك المعصية أو الكبيرة لا يستلزم أن يكون عن ملكة.

الثاني: تعريف شيخ الطائفة رحمته في المبسوط بأنها: العدالة في الشريعة هو مَنْ كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروّته، عدلاً في أحكامه. فالعدل في الدين أن يكون مسلماً، ولا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، وفي المروّة أن يكون متجنباً للأُمور التي تسقط المروّة، مثل الأكل في الطرقات، ولبس الثياب المصبّغة وثياب النساء، والعدل في الأحكام أن يكون بالغاً عدلاً عندنا، وعندهم أن يكون حرّاً...

وعن السرائر حكاية ذلك إلا أنه فسّر العدل في الدين بأن لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً، أي ترك المعاصي كبرها وصغيرها أو خصوص الكبائر مع عدم الإصرار على الصغائر. وحكي ذلك عن ابن حمزة في الوسيلة وأبي الصلاح والمجلسي والسبزواري وغيرهم.

وظاهر القول أنها عبارة عن الاستقامة الفعلية في أفعاله وتروكه من دون أن يكون ذلك عن ملكة. فالعدالة نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرّمات من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها، فالعدالة هي الاستقامة عملاً في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يميناً ولا شمالاً^(١).

الثالث : حكى عن المفيد في كتاب الإشراف وعن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف وادّعى عليه الإجماع بأنها : عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق في الخارج ، فيلزم المحكم بعدالة أكثر المسلمين وإن لم نعاشرهم بوجه .

الرابع : حكى عن بعض القدماء بأنها : حسن الظاهر فحسب ، وإحراز ذلك حينئذٍ يتوقف على المعاشرة ، فلا يحكم بعدالة أكثر المسلمين .

والظاهر كون القول الثالث والرابع أمر واحد ، فإنّ عدم ظهور الفسق بمعنى حسن الظاهر ، إلّا أن يكون المراد من عدم ظهور الفسق في الخارج مطلقاً وإن لم يكن ظاهره حسناً ، كما أنّها معرّفان للعدالة وليسا نفس العدالة ، فربما في الواقع يرتكب المعصية فيكون فاسقاً واقعاً ، وإن كان حسن الظاهر حفظاً على جاهه الاجتماعي فيلزم أن يكون عادلاً وفاسقاً في الواقع وهذا باطل . كما يلزم أن يكون عامل الكبائر في الخفاء مع حسن الظاهر ، ثمّ تبين حاله ، أنّه عادل وصار فاسقاً ، مع أنّ المرتكز عند المتشرّعة خلاف ذلك ، فإنّهم يرونه أنّه كان فاسقاً غير معلوم الحال .

كما أنّ صفات الإنسان الطبيعية على نحوين : ما يكون الاتصاف غير متوقف على الغير كالشجاعة ، وما يكون متوقفاً على الغير كالشهرة ، والعدالة من الأوّل وحسن الظاهر من الثاني ، وفرق بين المقولتين كما هو واضح . والظاهر من وصف الشاهد بالعدل كون العدالة صفة واقعية ، فكيف تكون صرف حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق .

ثمّ هناك تقابل بين العادل والفاسق تقابل التضادّ المشهور، فلها عند ارتفاعها ضدّ ثالث لا يتّصف بالعدل والفسق كالمكلّف في ابتداء تكليفه فيما لم تنهياً له ظروف ارتكاب الكبيرة، وكالفاسق التائب من فسقه في أوّل زمان توبته، وبهذا يسقط القولان.

الخامس : حكي عن العلامة في المختلف والتحرير والقواعد ومن تأخر عنه وينسب إلى المشهور بأنّها : كيفية نفسانية أو هيئة راسخة أو حالة نفسانية أو ملكة أو كيفية راسخة في النفس، على ملازمة التقوى والمروّة. وتحصل بالامتناع عن الكبائر، ومن الإصرار على الصغائر.

وربما يكون القول الأوّل والخامس من مقولة واحدة بناءً على أنّه لا فرق في العدالة بين أن تكون عبارة عن ملكة الاجتناب عن المعاصي، أو الاجتناب عن المعاصي الذي يكون عن ملكة. فإنّ الاعتبار في العدالة هي الملكة الفعلية المتلبّسة بالعمل، يعني المتمثلة بإتيان الواجبات وترك المحرّمات. ولو كانت العدالة هي الملكة وحسب للزم اجتماع العدالة والفسق في من عنده الملكة وقد أذنب مرّة قبل أن يتوب، وقيل بالفرق بينهما، فتأمل.

وبهذا يلزم رجوع الأقوال إلى قولين أساسيين، هما : أنّ العدالة عبارة عن الاستقامة الفعلية والأعمال الخارجية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية، أو أنّها صادرة عن الملكة.

والغالب في مثل هذه النزاعات أنّها وردت باعتبار التعريف المنطقي من كونه

بالجنس القريب والفصل القريب لو كان حداً تاماً، أو بالجنس والخاصة لو كان رسماً تاماً، وإنّ التعريف لا بدّ أن يكون جامعاً للأفراد ومانعاً من الأغيار أي مطرداً منعكساً، وبهذا يلزم عدم كون التعاريف سديدة لاختلاها بالجامعية أو المانعية، ومن ثمّ يزيدون قيداً أو ينقصونه حتّى يتمّ الغرض من التعريف والحدود، ولكن يبدو أنّ هذه التعاريف إنّما هي من باب شرح الاسم والإشارة إلى ما هو المرتكز. والمعلوم من قبل كما يقال في (سعدانة) ما هي؟ فيقال: نبت، وما هو الغضنفر؟ فيقال: أسد، والمتكفل لهذا التعريف معاجم اللغة والمتفاهم العرفي، فلا يرد عليه عدم المانعية والجامعية حينئذٍ، ويكون النزاع لفظياً.

ولقد أجاد العلامة الشعراني في حاشيته على الوافي قائلاً: إنّ عبارة الفقهاء وإن اختلفت في تعريف العدالة، لكن غرضهم منها واحد، وقال في كشف اللثام: النزاع لفظي وهو حقّ، واختلافهم إنّما هو في التعبير، وتعريف بعضهم أجمع وقيوده واحترازاته أظهر، وطرده وعكسه أوضح، وبعضهم ساهى فلم يذكر بعض القيود لالكونه غير معتبر في نظره.

وأحسن التعاريف وأجمعها تعريف العلامة رحمته الله وغيره: بأنّها كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروّة والتقوى، فإنّه راعى شرائط التعريف المنطقي وذكر الجنس العالي الذي وقعت العدالة تحته وهو الكيف من المقولات العشرة، ثمّ قيّده بقيوده، وأنّ الكيف له أربعة أنواع، فبيّن أنّ العدالة كيف نفساني، والكيف النفساني أيضاً نوعان: راسخة تسمّى بالملكة، وغير راسخة تسمّى حالاً، ثمّ ذكر أنّ العدالة

من النوع الأول، ولما كانت الملكات أنواعاً عديدة بين فصلها المميز عن غيرها. وأما سائر التعريفات فلم يراعوا فيها الشرائط المنطبقة بهذا الوضوح، وإن كان مرادهم ذلك قطعاً، مثلاً: من لم يعبر بالملكة النفسانية، وقال: العدالة هي الاجتناب عن الكبائر مثلاً فليس مقصوده أن من اجتنب عنها اتفاقاً أو تقرب عهده بالبلوغ وعدم تنبّهه للمعاصي مع عدم حصول ملكة راسخة فيه يكون عادلاً، وكذلك من لم يذكر المروّة في صفات العادل، فليس مقصوده أن كلّ سفيه لا يعرف الحسن والقبح أو كان بدياً ووقيحاً لا يلتزم باجتناب القبائح فهو عادل يصحّ الصلاة خلفه.

والدليل على صحّة هذا التعريف تستبّع موارد الاستعمال كسائر اللغات والاصطلاحات، كما أنّ علماء المعاني والبيان بعد تستبّع موارد استعمال الفصيح والبليغ إذا عرفوا أنّ الناس لا يطلقون هاتين الكلمتين إلّا على من له ملكة الإتيان بالكلام الخالي عن التنافر والتعقيد وضعف التأليف المطابق لمقتضى الحال، كذلك عرف الفقهاء أنّ العادل والورع والمعروف بالستر والعفاف والمتقي ومن يثق بدينه، وأمثال ذلك لا يطلق في عرف الناس المتسرّعة وغيرهم إلّا على من له ملكة تبعثه على فعل الواجبات واجتناب الكبائر ومخالفات المروّة، فيحمل ما ورد في الأحاديث من الألفاظ الدالة على العدالة على صاحب الملكة المذكورة^(١).

(١) الدرّ النضيد ٢: ٣٦، عن هامش الوافي ٢: ١٥٤.

فأسدّ التعاريف ما ذهب إليه المشهور المؤلف والمخالف : من أنّها ملكة أو كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى العام - أي إتيان الواجبات وترك المحرّمات - مع مراعاة المروّة على قول، أو بعبارة أخرى كما في متن العروة : العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات .

وفي عدالة إمام الجماعة زاد المروّة .

وقد علّق بعض الأعلام على ذلك قائلاً : « بل العدالة عبارة عن الاستقامة في جادة الشرع وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالاً »^(١)، وهذا بناءً على أنّ العدالة هي الأعمال الخارجية والاستقامة الفعلية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية .

فقال : لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا مشرعية، وإنما هي بمعناها اللغوي أعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف، وهي قد تستند إلى الأمور المحسوسة فيقال : هذا الجدال عدل أو مستقيم أو أنّ العصا مستقيم، فتكون العدالة والاستقامة من الأمور المحسوسة، وقد تستند إلى الأمور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية وذلك كالعقيدة والفهم والأخلاق، فيقال : عقيدة فلان مستقيمة أي غير مشوّشة، أو أنّ فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه، أو أخلاقه مستقيمة أي لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد تستند إلى الذوات فيقال : زيد عادل، ومعناه أنّه

٣٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

مستقيم في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجّهة إليه، وحيث أنّ الشارع يراه مستقيماً في جادة الشرع فهو عادل شرعاً وغير منحرف عن جادّته. فالعدالة المطلقة - وهي المنسوبة إلى الذات - هي الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوي، مع قطع النظر عن الروايات، والمتحصّل أنّ العدالة ليست لها حقيقة شرعية، وإنّما استعملت في الكتاب والأخبار بمعناها اللغوي أعني الاستقامة وعدم الاعوجاج والانحراف، وغاية الأمر أنّ موارد استعمالها مختلفة. كما ظهر أنّ العدالة ليست من الأوصاف النفسانية، وإنّما هي صفة عملية لأنّها في اللغة - كما عرفت - هي الاستقامة وعدم الجور، وفي الشرع هي: الاستقامة في جادّته وإلى ذلك أشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾^(١) وقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾^(٢) لإضافة العدالة فيها إلى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع وتطابق أعمالها لأحكامه، ثمّ يوضح كلامه بشيء من التفصيل. إلّا أنّه يرد عليه أنّه بعد ذلك يفسّر الاستقامة بتفسير يتطابق مع الملكة، فيقول: إنّ الاستقامة بالمعنى المتقدّم تعتبر أن تكون مستمرة بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلّف، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أو المحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء، فإنّ

(١) النساء: ٣.

(٢) النساء: ١٢٩.

المكلف لا يكون مستقيماً بذلك في الجادة، ولا سالكاً لها بداعي الخوف أو رجاء الثواب.

وبعبارة أخرى: إنَّ المكلف - وقتئذٍ - لا يمكن الوثوق باستقامته، لأنَّه قد يستقيم وقد لا يستقيم مع أنَّ المعتبر في العادل أن يوثق بدينه، ولا يتحقَّق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة، وكذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرَّمات دون بعض، ولعلَّ ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرَّمات هو الذي أراده القائل بالملكة ولم يرد أنَّها ملكة كسائر الملكات والله العالم بحقيقة الحال^(١). انتهى كلامه رفع الله مقامه.

فما ذكره عليه السلام عبارة أخرى عن الملكة كما جاء ذلك في تقريره الآخر: إنَّه ظهر ممَّا ذكرنا أنَّه يمكن أن يكون مراد من فسرها بالملكة هو رسوخ الخوف في النفس لا أنَّها ملكة كملكة الشجاعة والجود^(٢).

وبهذا يلزم أن يكون النزاع في العدالة في الواقع باعتبار مفهوم الملكة سعةً وضيقاً، فمن يراها بمعنى عدم صدور المعصية لمن اتَّصف بها مطلقاً، فيلزم أن يكون المتَّصف بالعدالة فرداً نادراً، والحال قد ترَّتبت أحكام كثيرة عليها فيلزم اختلال النظام حينئذٍ، فالتجأوا إلى أنَّ المراد منها صدور الفعل عن المتَّصف بها بسهولة،

(١) التنقيح ١: ٢٥٨.

(٢) الدروس ١: ١٢٨.

وهي المرتبة الدانية من الملكة .

عن الوحيد البهبهاني رحمته الله : إن حصول الملكة بالنسبة إلى كل المعاصي إنما يكون في غاية الندرة إن فرض تحققه، وبديهي أن العدالة مما تعم به البلوى وتكثر إليه الحاجات في العبادات والمعاملات، فلو كان الأمر كما يقولون لزم اختلال النظام - مع أن القطع حاصل بأنه لم يكن في زمان المعصومين عليهم السلام على هذا النهج - ألا ترى أنه ورد في أن إمام الجماعة إذا حدث أو حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه ^(١) .

والظاهر أن المقصود من ملكة العدالة في لسان الفقهاء ليست العدالة الأخلاقية التي تعني الملكة التي يقتدر بها العقل العملي على تعديل القوى الثلاثة من العاقلة والشهوية والغضبية على حسب ما يقتضيه العقل النظري، بل بمعنى الهيئة والحالة الراسخة والثابتة في النفس بداعي الخوف من الله سبحانه تبعث على ملازمة التقوى من إتيان الواجبات وترك المحرمات على ما هو المتعارف، فإن فعل معصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب ومسه طائف من الشيطان، فتذكر وتبصر، وسرعان ما تاب وأناب، فإنه لا ينافي ذلك ملكة العدالة، فتدبر .

والملكة هذه من الكلّي المشكك ذات المراتب الطولية والعرضية تختلف بالقوة

والضعف، فأعلاها ما في المعصوم وهي العصمة الذاتية، وأدناها ما يشترط في إمامة الجماعة، ومن المتوسّطات ما يشترط في الفقيه ومرجع التقليد - كما مرّ -.

ثمّ ترك المحرّمات وإتيان الواجبات من الأفعال الاختيارية للإنسان كما هو الحقّ، فلها مبادئ ودواعي مختلفة، فربما تكون خوفاً من الله سبحانه ومن النار، أو طمعاً في الجنّة، أو امتثالاً لأمره وأنه أحقّ بالعبادة وشكراً وحبّاً له، وكلّ ذلك يرجع إلى حبّ النفس باعتبار النشأة الأخرى وتسمّى بالشهوة الحقّة، وإذا رجع إلى حبّ النفس باعتبار الدنيا الدنيّة فهي من الشهوة الباطلة.

ثمّ المبدأ الباعث لفعل الواجبات وترك المحرّمات ربما يكون في زمن قصير غير ثابت في النفس يحصل بوعظ واعظ مثلاً، وربما تكون ثابتة في النفس في طول الزمان مع النزاع النفسي بين الشهوة الحقّة والشهوة الباطلة، وربما تكون ثابتة في النفس توجب الإتيان والاجتناب بسهولة وتسمّى بالملكة، «ولا ينافي وجودها ارتكاب المعصية ولو كانت كبيرة لجواز غلبة المزاحم من قوّة الشهوة والغضب عليها، كما لا ينافي وجود سائر الملكات - كملكتي الشجاعة والكرم - تخلف مقتضاها أحياناً، ولذا قيل: (إنّ الجواد قد يكبو، والسيف قد ينبو) وليس المراد منها خصوص المرتبة العالية التي لا يتخلف مقتضاها ولا يغلبها المزاحم، فإنّ ذلك خلاف إطلاق الأدلّة، ويستوجب ندرة وجودها جدّاً، بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة في أكثر الأعصار، فيلزم منه تعطيل الأحكام واختلال النظام، ولذا قال الصادق عليه السلام في رواية علقمة: (لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلاّ

٣٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، وقد ورد في جملة من النصوص قبول شهادة المحدود بعد توبته، وجملة منها واردة في خصوص القاذف بعد التوبة، وبالجملة: عدم اعتبار المرتبة العالية في ترتب أحكام العدالة ممّا لا ريب فيه إجماعاً ونصّاً وسيرة^(١). وربما تصل إلى أوجها فتكون من الفضيلة، وربما تصل إلى درجة العصمة الأفعالية، وفي المعصوم عليه السلام العصمة الذاتية الكلية الواجبة.

ثمّ الملكة ربما تكون شأنية وربما تكون فعلية، وما يشترط في العدالة هي الملكة الفعلية لمناسبة الحكم والموضوع. فتصدق العدالة عرفاً لمن كان مستقيماً في جادة الشرع بملكة راسخة في النفس، بداعٍ إلهي، طمعاً في الجنة أو خوفاً من النار أو حباً وشكراً لله سبحانه.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

وذهب المشهور ومنهم شيخنا الأنصاري رحمته الله وجمع ممّن تقدّمه وتأخّر عنه إلى أنّ العدالة يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكة النفسانية تدعو المكلف إليه وتبعثه على ملازمة الطاعة وترك المعصية، فالعمل المجرد من الملكة لا يكون من العدالة في شيء، وحيث إنّ الملكة من الصفات النفسانية والأمور غير المحسوسة، فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرّفاً إلى وجودها وكاشفاً عنها من حسن الظاهر أو غيره، وهذا قد استدللّ عليه بوجوه:

(١) المستمسك ١: ٥١.

الأول : الشكّ في اعتبار الملكة في العدالة من الشكّ في المفهوم سعةً وضيقاً، ولا بدّ فيه من الأخذ بالمقدار المتيقّن وهو اعتبار الملكة، فجواز الائتّام في صلاة الجماعة ونفوذ القضاء والشهادة إنّما تترتب على ترك المحرّمات والآتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هو الملكة النفسانية. وأمّا مجرد الإتيان والترك من دون الملكة فمقتضى الأصل عند الشكّ عدم ترتّب الآثار عليه.

وأجاب سيّدنا الخوئي رحمته عن هذا بأنّ العدالة في مفهومها العرفي لم يكن بجمالاً حتّى يجب الأخذ بالقدر المتيقّن وهو المضيق بل هو من المبين وهي الاستقامة العملية في جادة الشرع، وأنّ هذا هو الذي أخذ في موضوع الأحكام الشرعية، وهو مفهوم موسّع وعند الشكّ في تقييده بالملكة فالأصل عدمه^(١).

ولكن قد ذكرنا أنّ المستفاد من المعنى اللغوي والمتفاهم العرفي ليس بمجرد الاستقامة الفعلية بل يرون ضرورة أن تكون ذلك عن ملكة راسخة في النفس، حتّى السيّد بنفسه قد اعترف بذلك، بأنّه لا بدّ من الاستمرارية في الاستقامة حتّى تكون طبيعة ثانوية، وهل الطبيعة الثانوية إلّا عبارة أخرى عن الملكة، كما أنّ كلمة الاستقامة بنفسها تدلّ على كونها عن ملكة.

الثاني : الأخبار الواردة في أنّ إمام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه، ولا يحصل الوثوق بمجرد الاستقامة العملية المجردة عن الملكة، فإنّا لانتق بدين من

٣٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

يأتي بالواجبات ويترك المحرمات لا عن ملكة، لاحتمال أن يرتكب المعصية في المستقبل.

وأجاب السيّد الخوئي رحمته بالمنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنه يأتي بواجباته ويترك المحرمات، فمن يخاف الجنّ مثلاً لو عاشرناء مدة فوجدناه لا يسكن مكاناً خالياً من الإنس، فإنه نحكم عليه جزماً أن الرجل يخاف الجنّ في المستقبل، ويحصل لنا الوثوق بذلك في حقّه، وكذلك في من عاشرناء فوجدناه يخاف الله ولا يرتكب محرّماً، فإنّ يحصل الوثوق بدينه بأنّه لا يرتكب المعصية في المستقبل.

ولكنّ الظاهر خلاف ذلك، فإنّ مجرد الخوف في برهة قصيرة كيف يوجب الوثوق والاطمئنان بديانته؟ كما أنّه فرق بين الموردَيْن فكيف يقاس بينهما؟

الثالث: الروايات الواردة في العدالة قد أخذ في موضوعها أوصاف وعناوين خاصّة لا تنطبق إلّا على صاحب الملكة كالعفاف والستر والصلاح والمأمونية والخير والصائن، مع الإجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة.

وناقش السيّد الخوئي ذلك أيضاً بأنّ العناوين المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانية فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية، ثمّ يوضح كلامه بالتفصيل^(١).

(١) راجع التنقيح ١: ٢٦٢.

والظاهر أن العفاف والستر على نحو الاستمرارية تعني الملكة.

الرابع : صحيحة عبد الله بن أبي يعفور - كما سنذكر ذلك - وتقريب

الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين :

الأولى : أن يكون قوله عليه السلام : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » معرّفاً منطقياً

أيّ حدّاً أو رسماً للعدالة وبياناً لماهيّتها، فالعدالة عين الاشتهار والمعروفية بالستر والعفاف.

الثانية : أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية، وعند ضمّ إحدى

المقدمتين بالأخرى تكون النتيجة أن العدالة ملكة ومن الصفات النفسانية.

وقد ناقش السيّد الخوئي في المقدمتين بأنّه من المعرّف الأصولي اللغوي

وليس منطقياً حتّى يلزم العينية، كما أن العفاف هو الامتناع عمّا لا يحلّ وهو من

الأفعال الخارجية لا النفسانية فضلاً عن أن تكون من الصفات النفسانية، وكذلك

الكلام في الستر فهو بمعنى التغطية وهي من الأفعال الخارجية.

ولكن ما ذهب إليه خلاف الظاهر.

والسيّد الحكيم قدس سره بعد ذكر روايات المقام يقول : « والمتحصّل ممّا ذكرنا

أُمور :

الأول : اعتبار الملكة في العدالة.

الثاني : عدم اعتبار كونها بمرتبة لا يغلبها المزاحم بنحو يستوجب العصمة.

الثالث : أنّه لا يكفي أدنى مراتبها إذا كان بنحو لا يصدق الستر والصلاح.

٣٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الرابع : أنّ من لوازم الملكة المذكورة حصول الندم بعد فعل المعصية والالتفات إلى ذلك، وإن كانت الملكة بمرتبة دانية ضعيفة جداً^(١).
والمختار اعتبار الملكة في العدالة، ولو في بداية أمرها أي وإن لم تكن راسخة في النفس كرسوخ الوتد في الأرض، فتأمل.



المقام الثاني العدالة في الكتاب والسنة

بعد أن عرفنا معنى العدالة لغةً واصطلاحاً، يقع الكلام في النصوص الشرعية من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي ورد فيها كلمة (العدل) ومشتقاتها، وأنّ العدل تارة يقابله الظلم وأخرى يقابله الفسق، وإن كان الثاني يرجع إلى الأوّل لو كان المراد منه المعنى الأعمّ كما في قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا ﴾ ^(١) عند ارتكاب المعصية أو ترك الأولى في الأنبياء عليهم السلام .

والظاهر عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للعدالة، بل قيل : ولا المستشرعية؛ فما ذكر موضوعاً لبعض الأحكام الشرعية هل هو خصوص عنوان العدالة بما له من المعنى اللغوي والمعرفي أو تفسير خاصّ، أو هناك عناوين أخرى تدلّ على مفهوم العدالة، كالصالح والمأمون على دينه والمرضي في أفعاله والخير والصائن والعفيف وما شابه ذلك .

فإن ورد في النصوص تفسير خاصّ للعدالة فهو المراد، ويكون حاكماً على المفاهيم اللغوي والمعرفي، وإلا فيرجع في معرفتها إلى العرف، فتكون من

(١) الأعراف : ٢٣ .

٤٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الموضوعات العرفية يرجع في فهمها ومعرفتها إلى العرف، والظاهر باعتبار مناسبة الحكم والموضوع يقتضي أن العدالة وإن أخذت بمعناها العرفي، إلا أنه لا بد أن يكون في طريق الشرع ومفاهيمه وموارد استعماله.

استعمل العدل ومشتقاته في القرآن الكريم في (٢٨) موضعاً، منها قوله

تعالى :

﴿ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ ^(١).

﴿ وَأَمِزْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ﴾ ^(٢).

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ^(٣).

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ﴾ ^(٤).

﴿ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ ^(٥).

﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ ^(٦).

﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ ^(٧).

(١) البقرة : ٢٨٢.

(٢) الشورى : ١٥.

(٣) النساء : ٣.

(٤) المائدة : ٨.

(٥) المائدة : ٨.

(٦) الأنعام : ١٥٢.

(٧) النساء : ٥٨.

﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾^(١).

﴿ أَثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾^(٢).

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾^(٣).

﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ﴾^(٤).

كما ورد ما يقابل العدل أي الظلم في القرآن في (٣١٥) موضعاً، والفسق في (٥٤) موضعاً.

هذه جملة من الآيات الكريمة، وأمّا ما ورد في السنة الشريفة، فعمدة الأخبار حديث عبد الله بن أبي يعفور^(٥).



١ - محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور، قال : قلت

لأبي عبد الله عليه السلام : بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟

(١) المائدة : ٩٥ .

(٢) المائدة : ١٠٦ .

(٣) النحل : ٩٠ .

(٤) الطلاق : ٢ .

(٥) الوسائل ١٨ : ٢٨٨ ، باب ٤١ من أبواب الشهادات ، الحديث ١ ، وفي من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٤ ، وفي تهذيب الأحكام ٦ : ٢٤١ ، وفي الاستبصار ٣ : ١٢ .

فقال ﷺ: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلته عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلته، فإن ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين. وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلته ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله ﷺ 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 ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ فيه المحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين

٢- ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النيري، عن ابن أبي يعفور، نحوه، إلا أنه أسقط قوله : فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه - إلى قوله - ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيع، وأسقط قوله : فإنّ رسول الله ﷺ همّ بأن يحرق - إلى قوله - بين المسلمين، وزاد : وقال رسول الله : لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذّره، فإن حضر جماعة المسلمين، وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم.

سند الخبر الشريف :

وقبل بيان دلالة الخبر لا بدّ من معرفة السند وصحّته، فقد اختلف الأعلام في ذلك، فذهب سيّدنا الخوئي رحمته إلى تضعيفه قائلاً في الهامش بعد أن ذكر في المتن^(١) - صحيحة عبد الله بن أبي يعفور - هكذا عبّروا عنها في كلماتهم إلا أنّ الأمر ليس كذلك لأنّها قد رويت بطريقي الصدوق والشيخ رحمتهما، وكلا الطريقتين ضعيف. أمّا

طريق الصدوق فلأن فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار وقد مرّ غير مرّة عدم ثبوت وثاقته، وأمّا طريق الشيخ فلأن فيه محمد بن موسى الهمداني وهو وإن كان ممّن وقع في أسانيد كامل الزيارات ومقتضى ذلك وثاقته، إلّا أنّه معارض بتضعيفه، وهذا لا لأنّه مستثنى من كتاب نوارد الحكمة - لأنّه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع أصلي زيد النرسي وزيد الزرّاد وهذا خطأ، لأنّ أصلها ممّا رواه عنها ابن أبي عمير، وقد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون أن ينتهي إلى الرجل على ما نبّه عليه السيّد الطباطبائي والسيّد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزرّاد - بل لما ذكره ابن الوليد من أن الرجل كان يضع الحديث، فإنّه ممّا لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلي الزيديين، لإطلاقه، إذ لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

ثمّ بعد البحث عن دلالة الخبر قال: (والذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها في شيء) (١).

وذهب من قبل صاحب مفتاح الكرامة إلى أن (الظاهر أن الخبر غير صحيح لا في التهذيب ولا في الفقيه) (٢).

١ - هذا ما قيل في تضعيف الخبر سنداً، إلّا أنّه صرّح جماعة من الأصحاب

(١) التنقيح ١ : ٣٧٠.

(٢) مفتاح الكرامة ٣ : ٩١١، الدرّ النضيد ٢ : ٢١.

بصحته، منهم: العلامة الطباطبائي بحر العلوم، والشيخ الأنصاري، والعلامة الحلي في خلاصته قد صحح طريق الصدوق إلى عبد الله بن أبي يعفور^(١) وفي طريقه أحمد ابن محمد بن يحيى، وحكى توثيقه عن الشهيد الثاني في الدراية، والشيخ البهائي في مشرق الشمس، وسيدنا الحكيم في المستمسك، وغيرهم.

٢- ثم أحمد بن محمد بن العطار وإن لم يذكر بمدح ولا ذم، فيلزم أن يكون مجهولاً في ظاهر الأمر، إلا أنه ربما لم يذكر الرجل بمدح مع كثرة ما يروي ويروي عنه لاشتهاره بالوثاقة وكأنه مفروغ عنه بأنه ثقة ثبت.

٣- «كما أن أحمد العطار من مشايخ الإجازة ولا يضر جهالته فإنه يذكر لمجرد اتصال السند تيمناً وتبركاً، وليكون على رواية الحديث سنداً معنعناً، لا لأنهم من المصنفين حتى يحتاج في صحة رواياتهم إلى توثيقهم لتصريح أرباب الجوامع بأنهم نقلوا الأحاديث من الكتب والأصول والفهرستات المقررة المعروفة في ذلك الزمان كما هو الشأن في هذا الزمان بالنسبة إلى الكتب الأربعة ونحوها، فكما لا يضر جهالة الوسط في رواية الكتب الأربعة بعد اشتهاها في الخارج، فكذلك لا يضر جهالة هذا الوسط ما لم يظهر أنه صاحب رواية أو أصل بعد اشتها تلك الكتب والأصول»^(٢).

(١) خلاصة الرجال: ٢٥٧.

(٢) الدرّ النضيد ٢: ٢٢، عن مجمع الرجال ٧: ٢٠٤.

٤٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

٤- أضف إلى ذلك أنّ الشيخ الصدوق عند ذكر مشايخه في الإجازة يترحم ويترضى عليهم ومنهم أحمد العطار فيدلّ على إيمانه وتوثيقه، وإلاّ لصرح بسوء عقيدته وفسقه.

٥- كما أنّ السيّد البروجردي رحمته أشار إلى أنّ منشأ الإشكال في صحّة الخبر هو عدم ذكر أحمد بن محمد بن يحيى العطار في الكتب الرجالية حتّى نعرف تعديله أو جرحه، والتحقيق عدم الاحتياج إلى ذلك، فإنّ كتب الرجال معدودة ومعروفة كرجال الشيخ ورجال الكشي وفهرستي النجاشي والشيخ، وعدم التعرّض لراوٍ في كتبهم لا يدلّ على عدم الاعتناء بروايته، لعدم اشتغال الكتب على جميع الرجال، فإنّ رجال الشيخ في الظاهر لم يوضع لبيان كلّ الرجال، ورجال الكشي باعتبار الرواة الذين ورد في حقّهم رواية أو روايات في المدح أو القدح لا ذكر كلّ راوٍ، وأمّا كتاب النجاشي فغرضه بيان المصنّفين ومن كان له تأليف أو تصنيف، وكذلك فهرست الشيخ، فعدم ذكر الراوي في كتبهم لا يدلّ على عدم توثيقه^(١).

٦- كما أنّ الشيخ البهائي في مشرق الشمسين يرى وثاقة الراوي، بأنّه يمكن استكشاف وثاقة الراوي وعدالته من خلال تلامذته والراوين عنه، فإذا كانوا من الأجلّاء كالمشايخ الثلاثة - الصدوق والشيخ المفيد والشيخ الطوسي عليهم الرحمة - مع كثرة الرواية عنه فإنّه لا يبقى الشكّ في وثاقته أصلاً^(٢).

(١) اقتباس من الدرّ النضيد ٢ : ٢٤، عن نهاية التقرير ٢ : ٢٧٠.

(٢) مشرق الشمسين : ٢٧٦.

هذا بالنسبة إلى أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وأمّا محمد بن موسى الهمداني، فقد قال النجاشي في حقه : (إنّه ضعّفه القمّيون بالغلوّ وكان ابن الوليد يقول إنّ كان يضع الحديث، والله أعلم) (١).

وظاهر كلامه التوقّف في كلام ابن الوليد في وضعه الحديث، وربما لما توهم أنّه وضع أصلي الزيديين ولكن كما أشار السيّد الخوئي رحمه الله أنّها مرويان عن ابن أبي عمير بسندٍ معتبر.

وأما التضعيف بالغلوّ فلا يعتمد عليه، حتّى قال المحقّق المامقاني في رجاله : (ما هو اليوم من ضروريات المذهب - كعدم سهو النبي ﷺ - كان القدماء يعدّونه غلوّاً، كما أنّ الرجل له كتاب في الردّ على الغلاة، فكيف يكون منهم، كما أنّه وقع في سند كامل الزيارات).

وبهذا يلزم أن يكون الخبر صحيحاً من جهة السند كما اشتهر بين الأصحاب، وهو المختار.

دلالة الخبر الشريف :

لقد اختلف الأعلام في دلالة الخبر الشريف بأنّ سؤال السائل ابن أبي يعفور هل يتعلّق بمعرفة مفهوم العدالة أو أنّه يسأل عن الطريق الكاشف عن العدالة بعد

(١) رجال النجاشي : ٢٦٠.

٤٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

فرض كون السائل عارفاً بحقيقة العدالة، وربما السؤال عن الأمرين، أو كان عن الطريق الكاشف إلا أن الإمام عليه السلام أجاب عن الأمرين.

ذهب سيّدنا الحكيم عليه السلام: إنّ ظاهر السؤال كونه عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها، والظاهر أن هذا إنّما يتمّ لمن عرف العدالة المصطلحة من قبل فيسأل عن طريق كشفها، وهذا المعنى لا يصدق في حقّ ابن أبي يعفور ومن في زمانه، فقد اشتهر الاصطلاح العلمي لمعنى العدالة بعد ذلك الزمان، فبعد أن يكون مثل ابن أبي يعفور عارفاً بالمفهوم وجاهلاً بالطريق. فالمتبادر من السؤال هو أن يعرف حقيقة العدالة لا سيّما وكان الاختلاف بين المسلمين في عصر الأئمة عليهم السلام حول حقيقة العدالة لورودها في الكتاب والسنة:

يقول ابن رشد القرطبي المتوفى سنة ٥٩٧: اختلف المسلمون في ماهية العدالة، بعد اتفاقهم على اعتبارها في الشاهد، فقال الجمهور: هي صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحبّاته مجتنباً للمحرّمات والمكروهات، وقال أبو حنيفة: يكفي في العدالة ظاهر الإسلام وأن لا تعلم منه حرمة، وسبب الخلاف كما قلنا تردّدهم في مفهوم العدالة المقابلة للفسق^(١).

فيلزم أن يكون السؤال عن مفهوم العدالة والطريق إليها.

(١) بداية المجتهد ٢: ٤٥١.

فقوله عليه السلام : (أن تعرفوه بالستر والعفاف) إن مفهوم العدالة هو الستر والعفاف .

وقيل : لا يصح حمل الستر والعفاف على العدالة لمكان (أن تعرفوه) أي معروفة الرجل بالستر والعفاف ، فالجواب بقوله عليه السلام : (أن تعرفوه بالستر والعفاف) ظاهر في إرادة المعروفة بهذه الأمور بمعنى الشياع عند الناس ، فيدل على أن الشياع بها طريق لمعرفة العدالة تعبدًا .

وأجيب : بأنه يصح حمل الستر والعفاف على العدالة فيصح أن يكون معرفًا لها ، (وأن تعرفوه) أخذ بنحو الطريقة لا الموضوعية ، فإنها خلاف ظاهر الإطلاق ^(١) .

فالجملية الأولى جاءت لبيان مفهوم العدالة ، فراده عليه السلام (أن تعرفوه بالستر والعفاف) أي يكون الرجل ساترًا عفيفًا كما ورد في موثقة سماعة .

ثم ما المراد من الستر ؟ ففي اللغة بمعنى تغطية الشيء ، وفي النص فسّر بالحياء من الله ومن الناس بأن يأبى عن ارتكاب المحرمات والآثام فيستحي ويستتر .

والعفاف لم يقصد منه المصطلح عند علماء الأخلاق وهو الفضيلة بين الشره والجمود في القوة الشهوية ، فإن هذا معنى مستحدث بل بمعنى الحياء أيضاً ، وبمعنى

(١) الاجتهاد والتقليد ؛ لسيدنا رضا الصدر : ٣٤٩ .

٥٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الكفّ عمّا لا يحلّ ولا يجمّل، فيكون مرادفاً للستر وعطفاً تفسيراً عليه، ثمّ الاستحياء من الله سبحانه من الصفات النفسانية التي يعبر عنها بالملكة، وليس من الأفعال الخارجية كما قيل.

ثمّ قوله عليه السلام: (وكفّ البطن والفرج واليد واللسان) هو من العطف التفسيري أيضاً وبيان مصاديق العفاف والستر، فكفّ البطن عبارة أخرى عن العفاف كما أنّ العفاف كفّ البطن.

ثمّ قوله عليه السلام: (وتعرف باجتناب الكبائر) إمّا أن يكون عليه السلام في مقام بيان طريق الكشف بعد معرفة مفهوم العدالة، بقرينة إتيان الفعل مبنياً للمفعول، أو برجوع الضمير في قوله عليه السلام (وتعرف) إلى كفّ البطن والفرج واليد واللسان، فيكون مراده عليه السلام بقوله (أن تعرفوه) إلى قوله (والدلالة على ذلك) أنّ مفهوم العدالة هو الستر والعفاف باجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار بحيث صار صفة نفسانية وملكة له.

وأما قوله عليه السلام: (والدلالة على ذلك) إمّا أن يكون مصداق آخر لحسن الظاهر لو كان (تعرف بالاغتصاب) مصداق لحسن الظاهر وطريق لمعرفة العدالة، كما أنّ من مصاديق حسن الظاهر تعاوده للصلوات الخمس، فمن المصاديق اجتناب المحرّمات وترك الكبائر، ومنها الإتيان بالواجبات والتعاهد على المستحبات التي يراها الناس كالصلاة جماعة، ويشهد لذلك أنّه لو سئل عنه في قبيلته ومحلّته لقالوا ما رأينا منه إلّا خيراً، والاجتناب عن بعض المحرّمات طريقاً إلى معرفة

الاجتناب عن جميعها في الظاهر، وأن الظاهر عنوان الباطن والمجاز قنطرة الحقيقة.

وإما أن يكون (والدلالة على ذلك كله) هو الطريق والأمانة على معرفة عدالة الرجل، فكل من كان ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك، بل عليهم تركيته وإظهار عدالته وعدم جواز غيبته، ولما كان إحراز ذلك يتوقف على معاشرة طويلة يصعب على عامة الناس فقد أشار عليه السلام إلى طريق سهل وذلك تعاهد الرجل لصلواته الخمسة وحفظ مواقبتهم بحضور الجماعة وعدم تخلفه إلا عن علة، فيصح الحكم بعدالته حينئذٍ. واختيار الصلوات لعدم قبول الاعتذار عند عدم حضوره الجماعة غالباً، بخلاف الحج والصوم والزكاة والخمس فيصح الاعتذار عنها بعدم القدرة، كما أن الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها، وإن رُدَّت رُدَّ ما سواها، كما أن الفارق بين المؤمن والكافر. كما أن من ترك الجماعة لا يكون ساتراً لعيوبه بل يلزمه الإظهار كما من لم يحضر فلا دليل لنا على أنه يصلي، كما أن حضوره للجماعة دليل شرعي على كونه تاركاً لما نهى الله عنه وعاملاً بكل ما أمر الله تعالى به.

فالعدالة هي الملكة الراسخة في النفس الباعثة على ملازمة التقوى بإتيان الواجبات وترك المحرمات، فمن اجتنب عنها أحياناً بعد التوبة عن المعصية، أو كان قريب العهد بالبلوغ ولم تحصل له الملكة لا يكون عادلاً، كما لا يكون فاسقاً لعدم ارتكاب المعصية.

هذا ومن الأخبار الشريفة الدالة على عدالة الشاهد، ومن ثمّ تعريف العدالة بعناوين أخرى تدلّ عليها بالملازمة أو الترادف، كخبر عمّار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام.

في الرجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته، فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيراً^(١).

وخبر أبي بصير.

قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً.

وخبر عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام.

قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء والتبرّج إلى الرجال في أنديتهم.

وخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام.

إنّ شهادة الأخ لأخيه يجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر.

وفي خبر قاسم بن سليمان.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي يقول: إذا تاب ولم يعلم منه إلا خيراً تجوز

شهادته، قال: نعم.

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ٩ - ١٠، ١٩ - ٢٠.

وخبر علاء بن سيابة، عن أبي جعفر عليه السلام.

قلت : فالمكاري والجمّال والملاح ؟ فقال : وما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء.

وخبر يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : سألته عن البيّنة إذا أقيمت على الحقّ، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة ؟ فقال : خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه.

وخبر عبد الله بن المغيرة، قال : قلت للرضا عليه السلام : رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين ؟ قال : كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته.

إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة.

فقال بعض الأعلام : إنّ العناوين المذكورة (العفاف والستر والصلاح والمأمنية والمرضي والخير والصائن مع الإجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة) غير منطبقة على الأفعال النفسانية فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية، وتفصيل ذلك : أنّ كون الرجل مرضياً بمعنى أن يكون أفعاله ممّا يرضى به الناس، كما إذا لم يظلمهم ولم يكذبهم ولا أنّه عمل عملاً ينافي لرضاهم فهو من صفات الأعمال الخارجية، وليس من الصفات النفسانية في شيء، نعم الرضا صفة

نفسانية، إلا أنه أجنبي عن المتّصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير، إذ العادل هو المرضي، والراضي عن أفعاله هو الغير، ومعنى كونه صالحاً أن لا يكون فاسد العمل ولا مفسداً به، فهو أيضاً من صفات الأعمال الخارجية. وكذلك كونه مأموناً، فإنّ الأمن وإن كان بمعنى اطمئنان النفس وسكونها في مقابل اضطرابها وتشويشها، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتّصف بالعدالة لأنه المأمون وهو إنما يتحقّق بكونه مستقيماً في أعماله ووظائفه بعدم أكله أموال الناس وترك الخيانة في أعراضهم ونفوسهم حتّى يطمئنّوا به، وأمّا الستر فهو بمعنى التغطية وكون المكلف ساتراً إمّا بمعنى أنّه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصي لئلا ينهتك سرّه وتظهر عيوبه لدى الله. وإمّا بمعنى كونه مستوراً لدى الناس ومعناه أنّه لا يتجاسر بالمعاصي ولا يشاهر بها لدى الناس، فهذا أيضاً من عناوين الأعمال الخارجية وليس من الصفة النفسانية في شيء. كما أنّ الخير هو الذي كانت أعماله خيراً، والصائن من ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها. والعفة بمعنى الامتناع عمّا لا يحلّ، ففلان عفيف أي ممتنع عمّا لا يحلّ كأذى الناس وغيره من المحرّمات الإلهيّة، ويأتي للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلّم على الوجه الرابع - حول صحيحة عبد الله بن أبي يعفور - والمتحصّل أنّ العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه^(١).

أقول : ولكنّ ظاهر الأخبار - والظواهر حجّة - خلاف ذلك، فإنّ معنى الخير هو الذي يأتي بالخيرات مستمراً حتّى ينبيّ ذلك عن ملكة راسخة وحالة نفسانية، فلا يقال له خير، إلّا إذا استمرّ منه عمل الخير بسهولة وبساطة، والعفيف هو الذي له ملكة العفة والحياء من الله ومن الناس، فيمتنع عمّا لا يحلّ وما لا يجمل، والصائت من له ملكة ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها، فيصون نفسه بيسر وسهولة، فإنّ الصيانة أصبحت عنده حالة نفسانية راسخة يرتدع بها عن الارتكاب.

وكذلك العناوين الأخرى فظاهرها الاستمرارية الدالة على الملكة التي هي صفة نفسانية لا تزول بسرعة، وتكون سبباً لصدور الأفعال أو تروكها بسهولة، وعلى سبيل الاستمرار في زمان غير قصير،
فلكة الشجاعة والكرم إنّما تصدق مع دوام البسالة واستمرار العطاء،
فالدوام والاستمرارية من مقومات الملكة.

فالعناوين الواردة في النصوص وإن كانت مختلفة الألفاظ إلّا أنّها متقاربة المعاني.

ثمّ ربما تصير الملكة مغلوبة في بعض الأحوال باعتبار معارضتها بأقوى منها لشهوة حاضرة، لكن المغلوبة لا تنافي وجود الملكة بمعناها الطبيعي والعرفي.
فهذا ما يظهر من النصوص بأنّ العدالة ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى كما عند العلامة ومن تبعه من المتأخّرين.

المناقشات الواردة على الملكة وأجوبتها :

١- إلا أنه حكي عن صاحب الذخيرة المحقق السبزواري بعد تعريف العدالة بالملكة أنه قال : (إني لم أجد ذلك في كلام من تقدّم على المصنّف - العلامة - وليس في الأخبار منه شاهد ولا أثر، وكأنّهم اقتفوا في ذلك أثر العامّة، حيث يعتبرون ذلك في مفهوم العدالة، ويوردونه في كتبهم)^(١).

وأجيب بأنّ عدم وجود تعريف العدالة بالملكة في من تقدّم على العلامة فَيُزَيَّرُ غير مضرّ، فكم ترك الأوّل للآخر، وأمّا دعوى عدم وجوده في الأخبار فممنوعة كما مرّ في النصوص لا سيّما في صحيحة ابن أبي يعفور، فإنّ فيها الظاهر بل كاد أن يكون صريحاً على اعتبار الملكة في مفهوم العدالة.

٢- كما حكي عن المحقّق البهبهاني في شرح المفاتيح، من أنّ حصول الملكة بالنسبة إلى جميع المعاصي ربما يكون نادراً كما يوجب العسر والحرج واختلال النظام، لتوقّف كثير من العبادات والمعاملات على العدالة.

كما أنّه لم يكن المعنى الذي ذكره في عدالة الشاهد وإمام الجماعة، كما لم يكن في عصر النبيّ والأئمة بهذا النحو وأنها ملكة راسخة.

وأجيب : إنّ العسر والحرج واختلال النظام إنّما يلزم لو لم يجعل حسن الظاهر

(١) الاجتهاد والتقليد؛ السيّد رضا الصدر : ٣٥٨.

بمنزلة العدالة تعبدًا، فهو كخبر الواحد الثقة الكاشف عن الواقع تعبدًا.

ثم يمنع كونه نادرًا، بل كما قال الشيخ الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته :
إنّ المعتبر في العدالة هو الحالة التي يجد الإنسان بها مدافعة الهوى في أول الأمر،
وإن صارت مغلوطة بعد ذلك، ولذا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة كثيرًا، وهذه
الحالة غير عزيزة على الناس وليس بنادر حتى يلزم من اعتبارها المخرج
والاختلال.

ويقول السيّد الأستاذ السيّد الصدر رحمته : بل الإنصاف، أنّ الاقتصار على
ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس^(١).

٣ - كما حكى عن السيّد الصدر شارح الوافية أنّه قال : إنّي لم أطلع على
دليل ظنيّ فضلاً عن القطعيّ على اعتبار الشارع العدالة بمعنى الملكة. وصحيح
ابن أبي يعفور على خلاف ذلك أدلّ.

وأجيب : إنّ ظاهر النصوص ما مرّ على اعتبار الشارع العدالة بمعنى الملكة،
لا سيما في صحيحة ابن أبي يعفور، فقد فسّر فيها العدالة بالستر والعفاف وهما بمعنى
الحياء وكفّ النفس، وهما من صفات النفس.

ثمّ جعل تعبدًا حسن الظاهر طريقاً لمعرفة الملكة، وهذا يعني عدم اشتراط
القطع والوثوق بوجود الملكة حتّى يقال بالعسر والاختلال والندورة، فيكفي في

(١) السيّد رضا الصدر : الاجتهاد والتقليد : ٣٥٩.

ترتب آثار العدالة حسن الظاهر، ولا يلزم الفحص عن خفايا الناس وأسرارهم.

٤ - وقيل أيضاً في مقام الإشكال على تفسير العدالة بالملكة، بأن زوال

العدالة بمجرد المعصية ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كونها هي الملكة.

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنَّ المعتبر في مانعية الملكة عن صدور المعصية

هو المنع الفعلي، أي الملكة في اجتناب المحارم ليست شأنية، إذ لا قائل بكون العدالة

بمجرد الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلي.

وأما التوبة عن الذنب فهي رافعة لحكم المعصية، وتجعلها كغير الواقع، فزوال

العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي، بل الندم على المعصية يعيد الحالة

السابقة.

وأشكل عليه: بأنَّ الملكة بالمعنى العام لم تؤخذ بنحو العلّة التامة في صدور

الأفعال حتّى يكون زوال العدالة بالكبيرة حقيقياً، بل أخذت بنحو الاقتضاء والعلّة

الناقصة، فزوال العدالة بالكبيرة يكون تعبدياً، فيما لو أخذت ملكة العدالة بنحو

العلّة التامة تعبداً وشرعاً، فقد جاء ذلك من ناحية الشرع المقدّس ونسّميتها بالعدالة

الشرعية.

أما عودها بالتوبة فليس تعبدياً، فإنَّ مغلوبيّة الملكة في مورد عند ارتكاب

الكبيرة لضعف الملكة أو قوّة المعارض لها غير ملازم لزوالها، فهي عند صدور

الكبيرة ليست بزائلة حتّى تعود بالتوبة، بل جعلت التوبة والندم أمانة عن بقاء

الملكة، فليس بمعيد لها.

وبعبارة أخرى تارةً يقصد من العدالة، العدالة الطبيعية، وأخرى العدالة الشرعية، فصدور المعصية يكشف عن زوال العدالة الشرعية لا الطبيعية العرفية التي هي بمعنى الملكة. فلو صدر ذنب من عادل، فإمّا أن يحصل الندم عليه أو لا، فإن حصل فهو كاشف عن بقاء الملكة الطبيعية، فبالندم والعزم على عدم العود، يمكن القول بتحقيق مصداق العدالة الشرعية فإنّ ما يزول بسرعة يعود بسرعة^(١).

٥- ومن الإشكالات على الملكة ما اشتهر بين الأعلام في جرح الراوي وعدالته، من تقديم قول الجارح على قول المعدّل عند التعارض، وهذا لا يتمّ على القول بأنّ العدالة ملكة، فإنّ المعدّل على القول بالملكة إنّما يخبر عن علم بالمعاشرة والاختبار، فكيف تقدّم قول الجارح وكيف يكون الأخذ بقول الجارح تصديقاً له وللمعدّل، فإنّه يكون من الجمع بين النقيضين.

وأجيب: بأنّه على القول بأنّ العدالة ملكة، لا يصير تقديم الجرح وتصديقها معاً جمعاً بين النقيضين، لاشتراط الوحدات الثمانية في التناقض ومنها وحدة الزمان، وربما قول المعدّل بحصول الملكة في زمان وإخبار الجارح في زمان آخر، فحصول الملكة لشخص غير ملازم لبقائها في جميع حياته. فلا يكون تصديقها معاً جمعاً بين المتناقضين لعدم وحدة الزمان بينهما.

ثمّ إنّما يرد ذلك على القائل بالملكة، إذا لم يقل بأنّ حسن الظاهر طريقاً لها

(١) الاجتهاد والتقليد؛ السيّد الصدر: ٣٦١.

٦٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

تعبداً، أمّا لو قال به كما هو المختار، فأخبار المعدّل حينئذٍ تارة يكون عن علم حصل له بالملكة، وأخرى عن ظنّ حصل له من حسن ظاهر الراوي المأمون، وبهذا يلزم تقديم الجارح على المعدّل، فتأمل.

ثمّ أجمع الفقهاء أنّ ارتكاب الكبيرة ولو مرّة واحدة مضرّ بالعدالة، ويدلّ على ذلك الإطلاق في النصوص كما في قوله عليه السلام: (وتعرف باجتناب الكبائر)، وقوله عليه السلام في خبر علقمة: (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة). فظاهر النصّ والفتوى اشتراط التأثير الفعلي للملكة فهي مأخوذة بنحو العلية التامة عند الشارع المقدّس، وأمّا الملكات الأخرى عند غير الشارع قد أخذت بنحو الاقتضاء والعلّة الناقصة، فإذا جبن الشجاع في الحرب فإنّه لا يعني على زوال ملكة الشجاعة، فإنّه قد يجتمع الجبن مع الشجاعة لضعف في الملكة أو لقوّة المعارضة. بخلاف العدالة الشرعية، فإنّها لا تجتمع مع أيّ كبيرة أصلاً.

فالعدالة ملكة الورع عمّا حرّم الله، والباعثة على ملازمة التقوى بإتيان الواجبات وترك المحرّمات بداعٍ إلهي خوفاً من الله، أو طمعاً بثوابه، أو شكراً وشوقاً، أو أنّه أهل للعبادة.

التعارض بين الأخبار :

ثمّ إنّما يؤخذ بالخبر عند اجتماع شرائط العمل كصحّة الصدور وجهته، وأن

لا يكون معارضاً بأخبار أخرى، ولا يكون منافياً للحكم العقلي وغير ذلك.
فمن الشرائط عدم المعارضة بأخبار أخرى، وربما في المقام ما يتوهم من
المعارضة بين ما ذكر من الأخبار الشريفة في بيان مفهوم العدالة وماهيّتها، وأنها
ملكة باعثة على ملازمة التقوى بإتيان الواجبات وترك المحرمات. أو أنها مجرد
حسن الظاهر، وأنه خلاف ما ذكر.

فهنا طائفتان من الروايات توهم الخلاف، فلا بدّ من تأويلها بما ذكر أو حملها
على التقيّة أو طرحها لضعف السند أو رجحان القسم الأول.

الأولى : في عدالة الشاهد، والثانية : في عدالة إمام الجماعة.

فمن الأولى : خبر عبد الله بن المغيرة، قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام :
رجل طلق امرأته واستشهد شاهدين ناصبيين ؟ قال : كلّ من ولد على الفطرة
وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته^(١).

فإمّا أن يحمل على التقيّة أو أن يحمل بعدم قبول شهادة الناصبي لأنّه (من ولد
على الفطرة وعرف بالصلاح)، والناصبي لم يولد على الفطرة كما أنّه لم يعرف
بالصلاح، فما قاله الإمام عليه السلام من الكناية التي هي أبلغ من التصريح، وربما لم يصريح
برّد شهادته لجهة خاصّة كالنقيّة. ثمّ المعروفة بالصلاح أمانة غالبية على وجود ملكة
العدالة، فتكون الرواية من الأخبار الدالة على طريق العدالة لا بيان ماهيّتها.

(١) الوسائل : كتاب القضاء والشهادات، باب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ٥.

٦٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

ومنها : خبر صالح بن عتبة ، قال : قال الصادق عليه السلام وقد قلت له :
يا ابن رسول الله ، عمّن تقبل شهادته ولا تقبل ؟ فقال : يا علقمة ، كلّ من كان على
فطرة الإسلام جازت شهادته ، قال : فقلت له : تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟
فقال : يا علقمة ، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء
والأوصياء ، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً
أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة
وإن كان في نفسه مذنباً ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية
الشیطان .

فظاهر الخبر أنّ المسلم تقبل شهادته مطلقاً إلا إذا علم منه الفسق ، إلا أنّه
يحمل على بيان طريق العدالة ، أو كونه معروفاً بالستر والحياء ، لا مجرد عدم رؤية
الذنب منه ، أو يقال بطرح الخبر لضعف السند .

وخبر محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : لو كان الأمر إلينا لأجزنا
شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس .
فعلمنا منه الخير يدلّ على الاستمرارية التي تعني الملكة ، أو أنّها أمانة
وطريق لمعرفة العدالة .

وخبر علاء بن سيابة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب
بالحمام ؟ قال : لا بأس إذا كان لا يعرف بالفسق .

فالظاهر عدم كون اللعب بالحمام في نفسه موجباً للفسق ، إلا أنّه من الروايات

الدالة على الطريقة لا معرفة ماهية العدالة.

وكذلك خبر إبراهيم بن زياد الكرخي، عن الصادق عليه السلام، قال: من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته. وخبر أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو بمن كملت مروته، وظهرت عدالته، ووجب أخوته، وحرمت غيبته.

والظاهر من هذا النص أن العدالة صفة نفسانية تظهر في أفعال المرء وأقواله، فالعدالة شيء وظهورها شيء آخر. فالعدالة صفة راسخة في النفس، تنكشف من آثارها الخارجية، كما أن المروءة صفة باعتبار الأفعال الخارجية.

وخبر حرير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان، ولم يعدل الآخران، فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً.

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على الطريقة لا بيان مفهوم العدالة، فلا تعارض بين الأخبار.

ومن الطائفة الثانية في عدالة إمام الجماعة الذي يعدّ من منفردات الإمامية، فإنّه عند أبناء العامة يجوز الصلاة خلف البرّ والفاجر ما دام كانت قراءته صحيحة.

فمن الأخبار: خبر علي بن راشد عن أبي جعفر عليه السلام.

قال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه.

وخبر فضل بن شاذان، عن الإمام الرضا عليه السلام، في كتابه إلى المأمون، قال:

لا صلاة خلف الفاجر.

وخبر سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف

الذنوب وهو عارف بهذا الأمر أصلي خلفه؟ قال: لا.

وخبر أبي عبد الله السيارى صاحب موسى والرضا عليه السلام، قال: قلت

لأبي جعفر قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلّي بهم

جماعة، فقال: إذا كان الذي يؤمّ بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليعمل.

وما رواه الشهيد في الذكرى عن الإمام الصادق عليه السلام:

إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من

علّة، ولا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة

المسلمين سقطت عدالته، ووجب هجرانه، وإن رفع إلى إمام المسلمين أنذره

وحذّره، ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته.

وغير ذلك من الأخبار الشريفة.

فالوارد فيها النهي عن الصلاة خلف الفاسق أو من لا تثق بدينه أو مقارف

الذنوب، وهذه غير عنوان العدالة، بل طريق للوصول إليها. إلا أن يقال بين الفاسق

والعادل تضادّ، فالنهي عن الصلاة خلف الفاسق يرجع إلى اعتبار العدالة وماتعة

الفسق في إمام الجماعة، ولكن هذا يدلّ على اشتراط العدالة في الإمام، لا بيان مفهومها، كما أجمع الأصحاب على اعتبارها في إمام الجماعة.

وحيث إنّ ما أن يكون المراد من العدالة ما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور، أو يكون المراد معناها العرفي فيما لم يظهر لها بيان من الشارع المقدّس مع ترتّب أحكام وآثار عليها، كقبول شهادة الشاهد وإمامة الجماعة وعدالة القاضي ومرجع التقليد، وغير ذلك.

وثبت أنّها ملكة راسخة في النفس باعثة على ملازمة التقوى بإتيان الواجبات وترك المحرّمات وهو المختار. والأحوط مراعاة المروّة أيضاً، وهذا ما يأتينا إن شاء الله تعالى.



المقام الثالث

في اجتناب الصغائر

لقد علم ممّا ذكرنا أنّ الاجتناب عن الكبائر الذي ورد في النصوص إمّا أن يكون نفس العدالة، كما عند السيّد الخوئي رحمته الله بناءً على كونها الاستقامة الفعلية في الأعمال، وإمّا أن يكون الاجتناب كاشفاً عنها، كما عند المشهور وهو المختار بناءً على كونها ملكة راسخة في النفس.

وحينئذٍ هل الاجتناب عن الصغائر مطلقاً داخل في مفهوم العدالة أم لا؟
اختلف الأصحاب في ذلك فقليل بالدخول مطلقاً كما يظهر من عبارة المصنّف السيّد اليزدي رحمته الله وإن ذكر في شرائط إمامة الجماعة (مسألة ١٢) أن لا يصرّ عليها مستدلاً بالإطلاقات والعموم، فإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور (وتعرفوه بالستر والعفاف)، يدلّ على أنّ قوام العدالة بالاجتناب عن مطلق الذنوب كبارها وصغارها، وكذا عموم قوله عليه السلام : (والدلالة على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه)، فكلمة (جميع) من أدوات العموم، فيعمّ كبار الذنوب وصغارها. كما ذهب إليه بعض الأعلام بأنّ الرواية بنفسها تدلّنا على أنّ الاجتناب عن الصغائر أيضاً معتبر في العدالة لعدم صدق ساتريته لجميع العيوب مع ارتكاب الصغائر، فالستر من جميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة، ومن البديهي أنّ النظر إلى الأجنبية

ولا سيما في مجامع الناس من العيوب، وكيف لا؟ فإنّ معصية الله وإن لم يتوعدّ عليه بالنار في الكتاب تعدّ معصية على كلّ حال، فإذا لم يكن ساتراً لعيبه لم تشمله الرواية نفسها^(١). كما أنّ نفس العدالة بمفهومها يقتضي عدم الفرق بين الكبائر والصغائر.

ومن هنا ذهب جمع - كالشيخ الطوسي عليه الرحمة - إلى أنّ المعاصي كلّها كبيرة في نفسها، فإنّ معصية الكبير كبيرة على كلّ حال، وإنّما تقسم المعاصي إلى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هو أعظم منها، وذلك لوضوح أنّ معصية الزنا أكبر وأعظم من معصية الغيبة، كما أنّ معصية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا، وهكذا، وعلى الجملة المعاصي منافية للعدالة بإطلاقها^(٢).

ولكن الظاهر أنّه مع الإصرار على الصغيرة يكون غير ساتر لعيوبه، وأمّا مجرد فعل الصغيرة لا يضرّ بصدق الساترية عرفاً.

وذهب المشهور إلى عدم الدخول، فلا تضرّ الصغيرة بالعدالة، وإنّ الإطلاق لا يتمّ لوجود الانصراف، فإنّ المنصرف من الستر والعفاف وإن حذف متعلّقهما، هو الاجتناب عن الكبائر دون الصغائر، وكذلك الكلام في قوله: (بجميع عيوبه) فمع وجود القرينة الكلامية السابقة الدالة على اجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها

(١) الدروس ١ : ١٥٠، والتنقيح ١ : ٢٧٢.

(٢) المصدر ١ : ٢٧١.

٦٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

النار، قد يصير المقصود من العيب هو الكبيرة، ويشهد بذلك قوله عليه السلام : (حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه)، فلو كان المقصود من جميع عيوبه الكبائر والصغائر لما بقي وراء ذلك عيب وعثرة حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك. كما يدلّ عليه إطلاق (ويعرف باجتنب الكبائر) سواء عرف باجتنب الصغائر أو لم يعرف.

ثمّ في خبر ابن أبي يعفور وقع الحصر في اجتناب الكبائر بما أوعده الله عليها النار، فلو كان الاجتناب عن الصغائر معتبراً في مفهوم العدالة لما كان وجهاً لحصر الاجتناب عن الكبائر فيها.

وأجاب سيّدنا الخوفي رحمه الله عن هذا: إنّ الاستدلال إنّما يتمّ فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقي وقلنا إنّ حقيقة العدالة وماهيّتها هو اجتناب الكبائر، فإنّ الاجتناب عن الصغائر أيضاً لو كان مقوماً للعدالة لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه، إلّا أنّنا ذكرنا أنّ المعرف أصولي لغوي - أي من باب شرح الاسم أو التعريف اللفظي - فالاجتناب عن الكبائر والمعروفية بالعفة والستر وغير ذلك ممّا ورد في الرواية دوال وكواشف عن العدالة، وعليه لا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرّفاً وكاشفاً عن العدالة ويكون الاجتناب عن الصغائر أيضاً معتبراً في العدالة.

كما يدلّ على ذلك إطلاق خبر حريز (إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم)، فشهادة الزور إنّما ذكر من باب

المثال وهي من الكبائر فلا يعمّ الصغائر.

وأما الإطلاق في خبر علقمة (من لم تره عينك يرتكب ذنباً) كبيراً وصغيراً وكذلك خبر علاء بن سيابة في شهادة من يلعب بالحمام (لا بأس إذا كان لا يعرف بالفسق) الكبير والصغير، فإنه لا يتمّ للشكّ في إطلاق الفسق والذنب بحيث يعمّ الصغيرة، كما يحتمل الانصراف فيها إلى الكبيرة، فلا تعارض الروايات الأخرى للانصراف ولضعف سندهما.

ومما يستدلّ على قول المشهور ما ذكره المحقّق الإصفهاني في رسالته (الاجتهاد والتقليد) قائلاً: إنّ مقتضى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب لقوله تعالى: ﴿إِنْ تُجْتَنَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكَفِّرُوا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١) وصرّح السنّة في دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر، حيث أنّ فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضى المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئاً، بل هو أولى من التوبة، فإنّها رفع وهذا دفع - والدفع أسهل وأولى من الرفع - فتزول العدالة بالكبيرة وتعود بالتوبة ولا تزول بالصغيرة، لمكان المانع - وهي الكبيرة - المقارن لمقتضى الإزالة - أي لو فعل الكبيرة فإنّ الصغيرة لا تغفر، وإلاّ فهي مغفورة ما دام لم يفعل الكبيرة -.

إلا أنّ الإصرار على الصغيرة داخل في المعاصي الكبيرة باعتبار النصّ الوارد

في المقام، فلا صغيرة مع الإصرار كما سيأتي تفصيله.

وذهب المحقق الهمداني إلى القول بالتفصيل بعدما ذهب إلى أن العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع وأن ارتكاب المعصية خروج عن جادته، ولم يفرّق في ذلك بين الكبائر والصغائر، فقد قال بالتفصيل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها، فهي كالكبائر قاذحة في العدالة، وبين ما إذا صدرت لا عن التفات إلى حرمتها، كما إذا صدرت غفلة أو لعذر من الأعذار العرفية كالخجل والحياء ونحوهما كترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً أو لاستدعاء صديق ونحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، فالظاهر يصدق معه أنه من أهل السر والعفاف والصلاح وغير ذلك من العناوين الواردة في باب الشهادة وصلاة الجماعة. أمّا الكبائر كالزنا فهي غير قابلة عندهم للمسامحة، ولا يقبلون فيها الأعذار العرفية. فالمعتبر في وصف العدالة أن يكون الشخص محتجباً عن كلّ ما هو كبيرة شرعاً أو في أنظار العرف، وكذا الصغائر التي يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الأعذار العرفية، دون الصغائر التي لا يلتفت إلى حرمتها أو يستند ارتكابها إلى معذر عرفي فهي بنظر العرف كلا معصية تسامحاً. ولما كان مفهوم العدالة والفسق كسائر المفاهيم التي يغتفر فيها التسامحات العرفية، كما في إطلاق الصاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة في زكاة الفطرة المشتملة على شيء يسير من تراب أو تبن ونحوه ممّا يتسامح فيه عرفاً، وكإطلاق الماء على المختلط بشيء من الملح أو التراب، وفي تشخيص

الموضوعات يرجع إلى حكم العرف وإن كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات، فيؤخذ به إلا أن يقول دليل شرعي على تخطئهم في مسامحتهم. كالكذبة في مقام المزاح فيعدّ عرفاً من الصغيرة والشارع يراه كبيرة واقعاً، فإن ارتكاب مثلها موجب للفسق والانحراف وتلك الموارد من باب تخطئة الشرع للعرف.

وأجابه السيّد الخوئي رحمته^(١): بأن ما أفاده لا يرجع إلى محصل، وذلك لأنّ العدالة بمفهومها أمر يعرفه كلّ عارف باللسان، وأنها عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع، والأنظار العرفية وتسامحاتهم إنما تتبع في مفاهيم الألفاظ، فإنّ التوسعة والتضييق في استفادة المفاهيم من ألفاظها راجعان إلى العرف، ومن هنا ترتّب آثار الماء على المياه المترجحة بالزاج والجصّ وغيرها ممّا لا يخلو منه الماء عادة، وذلك لأنّ مفهوم الماء عند إطلاقه أعمّ من الخالص والخليط بمقدار يسير، يتسامح به عرفاً. أمّا تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها ومواردها فلم يقدّم فيه أيّ دليل على اعتبار النظر العرفي وفهمه، وقد ذكرنا أنّ مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان، ومع وضوح المفهوم لا يعبأ بالتسامحات العرفية. فلا بدّ من التطبيق العقلي الحقيقي ولا يكفي التطبيق المسامحي العرفي بوجه.

وعلى هذا نقول: إذا كان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر وغفلة فلا شبهة في أنّه يوجب الفسق والانحراف، ويمنع عن صدق الخير والعتيف والكاف بطنه

وغيرها من العناوين الواردة في الأخبار.

وأما إذا كان عن غفلة فلا كلام في أن ارتكابها غير مضر للعدالة، لأنه من الخطأ المرفوع في الشريعة المقدسة من دون فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر، وأما إذا كان عن عذر عرفي فإن بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع أيضاً عذراً في الارتكاب كما إذا بلغ مرتبة العسر والمخرج، نظير ما لو قدم له الظالم ماءً منتجساً وهدّده بضربه أو هتكه أو إخراجة عن البلد على تقدير مخالفته، جاز له ارتكابه، ولم يكن ذلك موجباً للفسق والانحراف أيضاً، بلا فرق في ذلك بين الكبيرة والصغيرة، وأما لو لم يبلغ العذر العرفي مرتبة يراه الشارع معذراً فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه وعصيانه واستلزامه الفسق والانحراف، وعدّ العرف ذلك معذراً وتسامحهم في عدّ ارتكابه معصية لا يترتب عليها أثر شرعي أبداً. فالصحيح أن ارتكاب المعصية كبيرة كانت أم صغيرة تستتبع الفسق والانحراف، وينافي العدالة سواء استند إلى عذر عرفي أو لم يستند. انتهى كلامه رفع الله مقامه.

والمختار ما ذهب إليه المشهور، بأن الذي ينافي العدالة هو ارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغيرة، فإنه لا صغيرة مع الإصرار، كما لا كبيرة مع الاستغفار، وإن الله يغفر اللّئم من الذنوب.

المقام الرابع في تقسيم الذنوب

يظهر من الآيات الكريمة والروايات الشريفة أنّ المعاصي والذنوب تنقسم إلى قسمين: كبائر وصغائر، ويعبر عنها بالعلم، والذي يضرّ بالعدالة هو ارتكاب الكبيرة، وأمّا الصغيرة فقد اختلف الأعلام في ذلك كما مرّ تفصيله، إلّا أنّه يقع الكلام في معرفة أحدهما عن الآخر، وما هو المقياس والميزان الشرعي في تشخيصها؟ فهل كلّ معصية باعتبار مخالفة الله سبحانه يعدّ كبيرة؟ أم الشارع المقدّس يقول بالتقسيم لحكمة ربّانية، رحمة للناس؟

ولا يخفى أنّ من يذهب إلى عدم قدح الصغيرة في مفهوم العدالة، فهل ذلك باعتبار الصغيرة بقول مطلق لا الصغيرة الإضافية، كما يقال: القُبلة بشهوة محرّمة بالنسبة إلى النظر إلى الأجنبية كبيرة، وبالنسبة إلى الزنا صغيرة، وربما بهذا الاعتبار قيل بتعمّر الاطلاع على الصغائر بقول مطلق، لاختلاف الأخبار والروايات في تعداد الكبائر وبيان الضابط لها. أو مطلق ما لم تكن من الكبائر.

وبعبارة أخرى: هل الصّغر والكبر من الأمور الإضافية، وأنّ المعاصي كلّها كبائر؟ أو عندنا كبيرة بقول مطلق وهو الذنب الذي لا ذنب فوقه كالشرك بالله، وصغيرة بقول مطلق وهو الذنب الذي لا ذنب تحته، وبينهما الذنوب الإضافية، ومن

ثم لا بدّ من ضابط شرعي لتعيين الكبائر من الصغائر.

وقد اشتهر بين الأعلام تقسيم الذنوب والآثام إلى الكبائر والصغائر، وقد حكى عن شيخ الطائفة في المبسوط والبيان والعدة عدم كون المعصية على نحوين، وأن إطلاق الكبيرة والصغيرة إطلاق إضافي باعتبار ما فوق وما تحت لا في حدّ ذاته؛ فكلّ ذنب كبيرة لاشتراكها في معصية الله سبحانه. كما ذهب إلى هذا المعنى جماعة من الأعلام كالشيخ المفيد وابن البرّاج وأبي صلاح الحلبي والطبرسي في التبيان، وحكى عن العدة والسرائر ونسب إلى الأصحاب وادّعى عليه الإجماع والاتفاق كما عن الشيخ البهائي في الأربعين، إلّا أنّه لم يثبت أنّه من الإجماع التعبدي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام لحدوث المسألة متأخراً، أو استناداً على الوجوه المذكورة.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

كقولهم: كلّ معصية توجب النار لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعُفُ نَاصِرًا وَأَقْلُ عَدَدًا^(١). إلّا أنّه أُجيب أنّه من المطلق الذي قيّد بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢)، وربما يكون المقصود من المعصية كما يشهد سياق الآية الشريفة ما يتعلّق بالتوحيد وأصول الدين فيشمل الكفّار دون العصاة في الفروع، فإنّهم لا يخلّدون في النار.

(١) الجن: ٢٣ - ٢٤.

(٢) النساء: ٣١.

واستدلّ بالأدلة بما ورد في الأخبار أنّ كلّ معصية شديدة كخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «الذنوب كلّها شديدة، وأشدّها ما نبت عليه اللحم والدم»^(١)، إلّا أنّه لا يدلّ على عدم التقسيم ولتكن الصغيرة شديدة والكبيرة أشدّ.

وبما ورد من النهي عن الاستخفاف بالذنوب وإن كانت حقيره، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال : أشدّ الذنوب ما استخفّ به صاحبه^(٢).

إلّا أنّه أوجب أنّ استحقاق الذنب من باب الامن من مكر الله يعدّ من الكبائر، ثمّ تصغير الذنب الصغير بنظر الشارع الذي نبحت عنه.

وما ورد في خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام : واستغفر لذنبك العظيم، ثمّ قال : كلّ ذنبٍ عظيم^(٣).

وأوجب أنّ عظيم الذنب باعتبار مخالفة الربّ، ولا ينافي ذلك تقسيمه إلى الكبير والصغير.

وأما الوجوه التي يستدلّ بها على تقسيم الذنوب إلى قسمين :

الأول - القرآن الكريم : لقوله تعالى : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾^(٤)، فظاهر الآية الشريفة تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر

(١) الوسائل : باب ٤٠ من أبواب جهاد النفس .

(٢) الوسائل : باب ٤٢ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٧ .

(٣) الوسائل : باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٥ .

(٤) النساء : ٣١ .

٧٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

للمقابلة، وأن الآية في مقام الامتنان على العباد المؤمنين بأنهم إن اجتنبوا الكبائر كفر الله عنهم سيئاتهم الصغائر. كما ورد في ذيل الآية الشريفة روايات تدل على التقسيم.

فعن الصدوق عليه الرحمة، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: من اجتنب الكبائر يغفر الله (كفر الله) جميع ذنوبه وذلك قوله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ﴾ (١).

وخبر محمد بن الفضيل (الفضل)، عن أبي الحسن عليه السلام، ومن اجتنب الكبائر ما أوعده الله عليه النار إذا كان مؤمناً كفر الله عنه سيئاته (٢).

وكقوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (٣)، والإشفاق الخوف أو عناية مختلطة بخوف.

وكقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (٤)، فكبائر الإثم المعاصي الكبيرة والفواحش أقبح الذنوب أو ما فيه الحد الشرعي أو الذنوب الشنيعة كالزنا واللواط، واللمم قيل: صغار الذنوب كالنظر والقبلة

(١) النساء: ٣١.

(٢) الوسائل: باب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤ - ٥.

(٣) الكهف: ٤٩.

(٤) النجم: ٣٢.

وما دون الزنا. أو الذي يلمّ بالمعصية ويهمّ بها ولم يفعلها، أو المعصية حين بعد حين من غير عادة ...

وعن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾، فقال: الفواحش الزنا والسرقة، واللمم الرجل يلمّ بالذنب فيستغفر الله منه^(١).

وعن محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال: اللمم هو الذنب يلمّ به الرجل فيمكث ما شاء الله ثم يلمّ به بعده.

هذا وقد اختلف الأصحاب في بيان المقياس والميزان لتمييز الكبائر من الصغائر، فمنهم من ذهب إلى ذلك باعتبار التحديد - أي ذكر حدّاً وتعريفاً خاصاً لتمييزها - ومنهم من قال بالتعديد - أي ما جاء عدده في الآيات والروايات -.

ومن الأوّل: قول المشهور بأنّ الكبائر ما عليها وعيد الله، أو أوجب الله عليها النار، أو ذنب توعدّ الله عزّ وجلّ عليه بالعقاب في القرآن الكريم.

وقيل: ما رتب عليها الشارع حدّاً، وصرّح فيها بالوعيد. أو كلّ معصية تؤذن بقلّة اكتراث فاعلها بالدين، أو كلّ ذنب علمت حرمة بدليل قاطع، أو توعدّ عليه توعدّاً شديداً في الكتاب والسنة.

وعند المعتزلة: الكبيرة ما زاد عقابه على ثواب صاحبه، والصغيرة ما نقص

لقولهم بالإحباط والتخليد على الكبيرة.

وعند بعضهم : إن أردت الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على فاسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفسدها فهي من الصغائر وإلا فن الكبائر، كدلالة الكفار على عورات المسلمين ونحو ذلك مما يفضي إلى القتل والسبي، فإن مفسدته أعظم من مفسدة الفرار من الزحف.

وقيل : الكبيرة ما عدّه أهل الشرع كبيراً عظيماً وإن لم تكن كذلك في نفسها كسرقة ثوب ممن لا يجد غيره مع الحاجة، والصغيرة ما لم يعدوه كسرقة ممن يجده^(١).

ومن الثاني : فقد اختلفوا في تعداد الكبائر، فمنهم من قال : إنها سبعة : الشرك وقتل النفس وقذف المحصنة وأكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف والعقوق أو عقوق الوالدين. ومنهم من قال تسعة : فزاد : السحر والإلحاد في بيت الله أي الظلم فيه، ومنهم عشرة بزيادة : الربا، وقيل : اثني عشرة بزيادة : شرب الخمر والسرقه، وقيل : عشرون، بزيادة اللواط والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور واستحلال الكعبة ونكت الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله سبحانه والأمن من مكر الله عز وجل. وزاد بعضهم أربعة عشر أخرى، كأكل مال اليتيم والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن

(١) اقتباس من الدرّ النضيد، نقلاً عن مفتاح الكرامة ٣ : ٨٩.

ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والإسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والإصرار على الذنب. وقد يعدّ أشياء أخر: كالقيادة والديانة والغصب والنيمة وقطيعة الرحم وتأخير الصلاة عن وقتها والكذب خصوصاً على رسول الله وضرب المسلم بغير حقّ وكتمان الشهادة والسعاية إلى الظالم ومنع الزكاة المفروضة وتأخير الحجّ عن عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق. فهذه سبعة وأربعون ذنباً.

وعن ابن مسعود أنّه قال: اقرأوا من أوّل سورة النساء إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَتَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١)، فكلّ ما نهى عنه في هذه السورة إلى هذه الآية فهو كبيرة.

وعن ابن عباس: إنّها إلى السبعين أقرب إلى السبع. وقد حكى عن الدروس أنّها عدّت سبعاً وهي إلى السبعين أقرب، وحكى عن الروض والروضة أنّها إلى السبعين أقرب.

وعن المفاتيح: اختلف الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله، وكانت المصلحة في إيهامها اجتناب المعاصي كلّها مخافة الوقوع فيها.

وذهب بعض الأعلام كالشيخ الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أنّ المستفاد من العقل والنقل أنّ تشخيص الكبيرة من الصغيرة يكون بأحد هذه الأمور على

سبيل منع الخلوة :

أولاً : ما أوجب الله تعالى عليها النار في الكتاب والسنة . كما في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ، وفي الباب روايات كثيرة .

ثانياً : التنصيص في نصّ معتبر على أنّها من الكبائر ، كما في خبر عبد العظيم الحسيني^(١) وخبر زرارة ومحمد بن مسلم ، وخبر مسعدة بن صدقة وأبي بصير ومحمد ابن حكيم وأبي الصامت وعبد الرحمن بن كثير ومرسل ابن أبي عمير وأحمد بن عمر الحلبي وفضل بن شاذان والأعمش وخبر الكراجكي إلى غير ذلك من الأخبار الشريفة ، فراجع .

ثالثاً : أشدّية معصية عمّا ثبت كونها كبيرة ، والأشدّية بالعقل أو النقل ، كقوله تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾^(٢) ، وفي الحديث : الغيبة أشدّ من الزنا .

رابعاً : من ورود النصّ المعتبر على عدم قبول شهادة الرجل أو عدم الصلاة خلفه ، كالنهي عن الصلاة خلف العاقّ لوالديه ، ولا تقبل شهادة اللاعب بالشطرنج .

خامساً : في تعديد الكبائر التي يستفاد من الكتاب العزيز بالمطابقة والتصريح

(١) الوسائل : الباب ٤٥ و ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٢ - ٤ .

(٢) البقرة : ٢١٧ .

أو ضمناً ولزوماً، وقد حصروها في أربع وثلاثين كبيرة، أربعة عشر منها مما صرح فيها بالوعيد بالنار، وأربعة عشر منها قد صرح فيها بالعذاب دون النار، والستة الباقية ما يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً أو لزوماً^(١)، كالحكم بغير ما أنزل الله تعالى واليأس من روح الله وترك الحجّ وعقوق الوالدين والفتنة والسحر.



(١) راجع في ذلك مفتاح الكرامة ٣: ٩١ - ٩٤، وجواهر الكلام ٣: ٣١١ - ٣١٧.

المقام الخامس في معنى الإصرار

لقد ثبت بالنص الشريف أنّ الإصرار على الصغائر يعدّ من الكبائر، ويخلّ بالعدالة، حتّى اشتهر بين المتأخّرين ذلك.

والإصرار لغةً بمعنى المداومة والاستمرار على شيء، بتكرّر الفعل مرّة بعد أخرى مثلاً.

وأما اصطلاحاً في لسان الفقهاء في الإصرار على الذنب، فقد اختلف الأصحاب في ذلك على أقوال: *مركز تحقيق كليات علوم إسلامي*

- ١- قيل: هو المداومة على نوع واحد من المعاصي.
- ٢- وقيل: الإكثار من الصغيرة سواء كان من نوع واحد أو أنواع مختلفة.
- ٣- عبارة عن تكرار المعصية الصغيرة ممّا يدلّ على عدم التزام صاحبها بالدين كما هو المطلوب.

٤- قيل: فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها.

٥- وقيل: فعلها مع عدم التوبة.

٦- وقيل - كما عند الشهيدين -: إنّ الإصرار على نحوين: فعلي وحكمي،

فالأوّل عبارة عن الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من

جنسها بلا توبة، والثاني : هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها.

٧- وعن المحقق الإصفهاني : إنّ الصغيرة إمّا يصدر من المجتنب من الكبائر

أو من غير المجتنب عنها أو من غير المبتلى بها. فعلى الأوّل تكون الصغيرة

بنصّ القرآن ونصوص الأخبار مكفرة باجتناب الكبائر، وحيث أنّ فعل الصغيرة

حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها في العقوبة، فلا محالة لا يؤثر في العقوبة

حتى يحتاج إلى التوبة في رفعها. وعلى الأخيرين لا مانع حال صدور الصغيرة

من تأثيرها في العقوبة. ورافعها في الأوّل منها منحصر في التوبة، وفي الثاني منها

يمكن أن يكون هو التوبة كما يمكن أن يكون هو اجتناب الكبائر عند الابتلاء بها.

وعليه ففي الصورة الأولى من الصور الثلاث لا يتحقّق الإصرار إلّا بفعل الصغيرة

مرّة بعد أولى وكرة بعد أخرى، لا بعدم الندم حيث أنّ الذنب مكفّر على فرض،

فيكون كما إذا تخلّلت التوبة المانعة من تحقّق الإصرار، بخلاف الصورتين الأخيرتين

فإنّ حال الصغيرة حال الكبيرة، فيمكن فرض تحقّق الإصرار عليها

بعدم الندم^(١).

والظاهر تحقّق عنوان الإصرار على الصغيرة فيما فعلها مرّة بعد أخرى، سواء

كان من نوع واحد أو مختلفة الأنواع أو الأجناس، ولا يصدق الإصرار لمن فعلها

مرّة واحدة ثمّ تذكّر وندم، وإن فعلها مرّة وغفل عن التوبة، فإنّه إن اجتنب الكبائر،

(١) الدرّ النضيد ٢ : ١١١، عن رسالة الاجتهاد والتقليد : ٧٩.

يكفر عنه بظاهر الآية الشريفة، وبهذا يكون الفرق بين الصغيرة والكبيرة، فمن فعلها ولم يتب لا يغفر له، فيضرب بعدالته دون الصغيرة الواحدة المكفّرة. وإذا فعل الصغيرة مرة مع الالتفات وعدم الندم، ولم يتأثر بتذكرها، فقليل: يتحقق بذلك الإصرار، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (١).

فالظاهر أن الإصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار.

وبما ورد في الأخبار من روايتي جابر وابن أبي عمير:

عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار (٢).

سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (٣)، قال: قلت: فالشفاعة لمن تجب؟ فقال: حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: إنما شفاعتي لأهل الكبائر

(١) آل عمران: ١٣٥.

(٢) الوسائل: الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤.

(٣) النساء: ٣١.

من أُمِّي، وأما المحسنون فما عليهم من سبيل. قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا بن رسول الله، فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَتْهُ﴾^(١)، ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال: يا أبا أحمد، ما من مؤمن يذنب ذنباً إلا ساء له ذلك وندم عليه، وقد قال رسول الله ﷺ: كفى بالندم توبة، وقال: من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة، وكان ظالمًا، والله تعالى ذكره يقول: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٢)، فقلت له: يا بن رسول الله، وكيف لا يكون مؤمناً ولم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد، ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنه سيعاقب عليها إلا ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرّاً، والمصر لا يغفر له لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم وقد قال النبي ﷺ: لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار^(٣).

وقوله ﷺ: (ما أصر من استغفر)، ففهومه أن من لم يستغفر فقد أصر، كما في حديث جنود العقل والجهل: من جنود الجهل الإصرار وضده التوبة) فمن أذنب

(١) الأنبياء: ٢٨.

(٢) المؤمن: ١٨.

(٣) توحيد الصدوق: ٤٠٨.

ولم يتب كان مصرّاً.

وظاهر هذه الأخبار الشريفة أنّ من أذنب ولم يستغفر أو لم يندم كان مصرّاً، فيخلّ بمفهوم العدالة، إلاّ أنّها معارضة بخبر ابن أبي يعفور بأنّ المنافي للعدالة خصوص الكبائر التي أوعدها الله عليها النار، فمن ارتكب الصغيرة ولم يتب عليها لا يكون فاسقاً، والتوفيق بينها أنّ من ارتكب الكبيرة ولم يتب كان مصرّاً.

ثمّ من ارتكب الصغيرة مرّة، وكان عازماً على العود فهل يصدق معه الإصرار؟ وجهان. يعلم ممّا تقدّم، فمن لم يعزم كان مكفراً عنها باجتناب الكبائر أو لا تؤثر في العقوبة لوجود المانع، وإنّ عزمه يدخل في إطلاقات الأدلّة فيخلّ بالعدالة.

ثمّ الإصرار على الصغيرة بحكم الكبيرة ويدلّ عليه الإجماع المحكي عن التحرير وغيره، وما ورد في الأخبار الشريفة عن رسول الله ﷺ : لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار^(١).

وقيل : الإصرار بنفسه من الكبائر لصدق الأمن من مكر الله عليه، ولا يعني ذلك أنّ الصغيرة تنقلب إلى كبيرة بالإصرار، بل بمعنى زوال أثرها وهو كونها مكفّرة باجتناب الكبائر بالإصرار، أو الصغيرة بنفسها مقتضية للعقوبة وبالإصرار يزول المانع.

(١) الوسائل : الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨.

وعن الإمام الجواد عليه السلام : والإصرار على الذنب أمن لمكر الله ، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون^(١).

وما رواه الصدوق عن فضل بن شاذان ، عن الإمام الرضا عليه السلام ، في تقدير الكبائر ، ومنها : الإصرار على صفائر الذنوب^(٢).

وخلاصة الكلام : إنّ الإصرار على الصغائر من الكبائر ، وإنّه يضّرّ بالعدالة التي هي ملكة راسخة في النفس باعثة على ملازمة التقوى بإتيان الواجبات وترك المحرمات.



(١) تحف العقول : ٤٥٦.

(٢) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٣٣.

المقام السادس في المروّة لغةً واصطلاحاً

ذهب العلامة الحلّي وجمع من المتأخّرين إلى اعتبار المروّة في تحقّق العدالة، والسيد اليزدي رحمته اعتبرها في عدالة إمام الجماعة، وربما يظهر اعتبارها عند شيخ الطائفة أيضاً في تفسيره العدالة بمن كان عدلاً في دينه وفي مروّته وعدلاً في أحكامه. وربما يستظهر من بعض كابن حمزة في الوسيلة بعدم اعتبارها، وأنّ العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر، وعن الشيخ المفيد في المقنعة أنّ العدل من كان معروفاً بالدين والورع والكف عن محارم الله، وعن ابن إدريس في تعريف العدل: هو الذي لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً. وربما يقال اعتبارها عن الكلّ وإن لم يصرّح بها.

ثمّ اختلف الأعلام في اعتبارها في الكشف وهو حسن الظاهر الكاشف عن العدالة، أو في المنكشف وهو نفس العدالة، أو هما معاً.

والمروّة لغةً: على وزن فعولة قلبت الهمزة واواً فأدغمت فيها، وهي بمعنى الرجولية أو كمالها أو أنّها بمعنى الإنسانية باعتبار مادّتها المأخوذة من المرء الذي يطلق على المذكر والمؤنث.

واصطلاحاً: قد فسّرت بمعاني عديدة كما في الروايات الشريفة، كإصلاح

المعيشة واستصلاح الثروة، وعمارة المساجد وتلاوة القرآن، واتخاذ الإخوان في الحضر، وبذل الزاد وحسن الخلق والمزاج بغير معاصي الله في السفر، وغير ذلك.

وإليك جملة من الروايات :

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : المروّة مروّتان : مروّة الحضر ومروّة السفر، فأما مروّة الحضر فتلاوة القرآن وحضور المساجد وصحبة أهل الخير والنظر في الفقه، وأما مروّة السفر فبذل الزاد في غير ما يسخط الله وقلة الخلاف على من صحبتك وترك الرواية عليهم إذا فارقتهم.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، قال : لا تتم مروّة الرجل حتّى يتفقه في دينه ويقتصد في عيشته ويصبر على النّاتبة إذا نزلت به ويستعذب مرارة إخوانه. وقال عليه السلام حين سئل عن المروّة : لا تفعل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية.

ولما سئل الإمام الحسن عليه السلام عن المروّة أجاب : شحّ الرجل على دينه، وإصلاح ماله، وقيامه بالحقوق.

وقال عليه السلام : من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروّته وظهرت عدالته.

وبهذا الخبر تقرب المروّة من العدالة، إلّا أنّها تفتقر عنها بأنّها صفة للجوارح، والعدالة صفة للجوانح.

والظاهر أنّ هذه العناوين والمصاديق إنّما هي من سجايا الأخلاق الطيّبة،
والمروّة بهذه المعاني تطرح في علم الأخلاق، وهي غير ما اصطلح عليها الفقهاء،
فإنّهم فسّروها بالتجنّب عن الأمور الدنيّة أو عمّا لا يليق بأمثاله من المباحات، أو
عمّا يسقط العزّة عن القلوب، أو ما يدلّ على عدم الحياء وقلة المبالاة بمحاسن
الأخلاق كالأكل في السوق لغير السوقي. أو ما تنفر منه الطباع عادة وتختلف
باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة. أو ما تدلّ على عدم مبالاة مرتكبها
بالدين. أو بما يدلّ على أنّه سفيه ضعيف العقل لا يعرف الحسن من القبيح، أو ما جن
وقبح لا يبالي بما يقال فيه ولا يلتزم بالحسن والقبح^(١).

وفسّرها صاحب الحقائق: باتّباع محاسن العادات واجتناب مساوئها
وما ينفر عنه النفس من المباحاة، ويؤذن بدناءة النفس كالأكل في الأسواق والبول
في الشوارع وكشف الرأس في الجامع وتقبيّل الزوجة أو الأمة في المحضر،
ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في السير الذي لا يناسب الفقيه.

ومحاسن العادات ومساوئها تختلف باختلاف الأقوام والأعصار والبلاد،
كما في سيرة النبي ﷺ مع أهل بيته وتقبيّل يد فاطمة الزهراء عليها السلام وحمل الحسين
على ظهره وهو في الصلاة.

فربما ما ينافي العدالة لشخص لا ينافي الآخر، فما فعله النبيّ باعتبار أنّه

المصلح العظيم الذي يقصد كسر أصنام الجاهلية والسنن الوثنية، رائداً إرشاد قومه وإسعادهم، ومبيّناً فضائل أهل بيته عليه السلام، وأنه القدوة الصالحة والخلافة الحقّة من بعده، يجب أن يكون له مثل هذه السيرة المباركة.

وفسر فخر الدين فخر المحقّقين في الإيضاح المروّة بأنّها: اجتناب ما يسقط المحلّ والعزّة من القلوب ويدلّ على عدم الحياء وعدم المبالاة من الاستنقاص^(١).

وعن الشهيد: إنّ المروّة تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بأمثالها. فالمرّوة بهذا تكون صفة اعتبارية تختلف حسناً وقبحاً باختلاف الأزمان والبلاد والأشخاص وحتى سنيّ العمر، بل تختلف بحسب اختلاف النظّار.

نعم هناك أوصاف منافية للمرّوة ربما تكون قبيحة عند جميع الناس في جميع الأحوال.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

قال الإمام الباقر عليه السلام: المروّة أن لا تطمع فتذلّ، ولا تسأل فتقلّ، ولا تبخل فتشتم، ولا تجهل فتخصم.

هذا إجمال ما يقال في تفسير المروّة في لسان الفقهاء، والظاهر أنّها يتوحد المعنى فيها في بعض الموارد بالنسبة إلى الأشخاص في الأعصار والأمصار، كتقبيل الفقيه زوجته أمام المحارم، وتختلف في الموارد الأخرى كلباس الجندي للفقيه، فربما في مصر وعصر يكون منافياً للمرّوة فيوجب سقوط العدالة، وفي مورد آخر

(١) الاجتهاد والتقليد: السيّد رضا الصدر: ٣٧١.

يعدّ من عين العدل والمروّة.

وأما حكم المروّة واعتبارها في مفهوم العدالة.

فقد اختلف الأصحاب في ذلك.

ذهب جمع إلى عدم اعتبارها لاختلافها باعتبار الأشخاص والأعمار والأعصار، وإلا يلزم أن يكون الرجل عادلاً في بلد أو عند قوم، وليس بعادل عند الشرع في بلد آخر وعند قوم آخرين مع اتّحاد في أفعاله الشرعية، ولا يجوز اجتماع النقيضين عند الشرع.

كما يلزم ارتفاع وصفي العادل والفاسق عمّن يصلح للاتصاف بكلّ منها إذا كان محتسباً عن الكبائر دون منافيات المروّة.

كما للعدالة وجود واقعي ثبوتي غير تابع لوجودها العلمي الإثباتي، ومن ثمّ جعلت شرعاً أمارات لمعرفة، بخلاف المروّة فإنّ ثبوتها عين إثباتها ووجودها العيني تابع لوجودها العلمي، وافترض وجودها مخفياً عن الغير فرض لاجتماع النقيضين.

كما يلزم أن يكون حكم الخالق تابع لحكم المخلوق، فيما يظهر بما يتنافى مع المروّة في المحضور في الخلوات.

كما يدلّ على عدم اعتبار المروّة الإطلاقات كما في صحيحة ابن أبي يعفور بأنّه تعرف العدالة باجتناب الكبائر، فإنّ المتبادر قبول شهادة المجتنب عنها مطلقاً وإن ارتكب ما يتنافى المروّة. وكذا في رواية: لا يعرفون بالزور أجيزت شهادتهم،

وخبر : من يلعب بالحمام لا بأس إذا كان لا يعرف بالفسق، وإطلاق خبر علقمة :
فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً.

ولو كانت المروّة معتبرة شرعاً في مفهوم العدالة لبان لكثرة الابتلاء بها،
وعدم الدليل دليل العدم^(١).

وذهب سيّدنا الخوئي رحمته إلى أن الصحيح أن ارتكاب خلاف المروّة
غير مضرّ بالعدالة، لأنّ ما استدلّ به على اعتبارها في العدالة أمران وكلاهما
ضعيف، الأوّل : ما ورد في رواية ابن أبي يعفور من قوله عليه السلام : (والدليل على ذلك
أن يكون ساتراً لجميع عيوبه) بتقريب أن العيوب فيها مطلقة فتعمّ الشرعيّة
والعرفيّة.

ويردّه أنّها وإن كانت مطلقة إلّا أنّها باعتبار مناسبة الحكم مع الموضوع
وكذلك الملقى للكلام هو الإمام المعصوم عليه السلام أن يكون المراد من العيوب العيوب
الشرعية.

الثاني : المقايسة بين من لم يستحي من الناس فإنّه لم يستحي من الله سبحانه.
وفيه : لا ملازمة بين ذلك ربما كان فانياً في الله مستغرقاً في حبّه وإخلاصه
حتّى يغفل عن الناس كما ورد في علائم المتّقين أنّ الناس يقولون في حقّهم (قد
خولطوا وقد خالطهم أمرٌ عظيم)، فلا يهتمّ الأمور الدنيوية ومدح الناس

وقدحهم.

ثم استثنى السيّد من المنافي للمروّة أنّه ربما يكون من مصاديق هتك الحرمة فحينئذٍ يحرم ذلك باعتبار العنوان الثانوي، فإنّه ينافي العدالة، لا لأنّه خلاف المروّة والمتعارف، بل من جهة أنّه محرّم شرعاً. إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه لأنّه أيضاً مؤمن محترم، وأمّا إذا كانت العيوب العرفية غير مستلزمة للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر في العدالة^(١).

ويقال: إنّ جلب الشخصية للشخص غير واجب شرعاً، أي لا يجب على أحد أن يجلب لنفسه شخصية اجتماعية مرموقة، إلّا أنّه حفظ الشخصية واجب، أي لو أعطاه الله ذلك فإنّه يجب عليه حفظ الشخصية فإنّها أمانة بيده، فتدبر.

واستدلّ باعتبار المروّة في العدالة بوجوه:

الأوّل: ما جاء في صحيحة ابن أبي يعفور في قوله عليه السلام: (أن تعرفوه بالستر والعفاف) أي تعرفوه بملكة راسخة يستحي بها من الله سبحانه بتركه القبائح الشرعية والعرفية فيستر عن العيوب مطلقاً.

كما يدلّ عليه (كفّ البطن والفرج واليد واللسان) فيترك شهوات الجوارح وعيوبها الشرعية والعرفية.

كما يدلّ عليه قوله (والدلالة على ذلك كلّ) بأنّ ستر جميع العيوب

- وجميع من أدوات الجمع فيفيد العموم - إنما يتمّ باجتناب العيوب مطلقاً الشرعية والعرفية.

ونوقش الاستدلال : بأنّ المراد خصوص العيوب الشرعية لمناسبة الحكم والموضوع، وللانصراف، كما يدلّ عليه خبر ابن علقمة : (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ...) فإنّه حاكم على الإطلاقات في خبر ابن أبي يعفور، فيفسّرهما بأنّ المراد من العيوب خصوص ما نهى عنها الشارع المقدّس.

إلاّ أنّه أشكل على الانصراف : بأنّ انصراف العيوب إلى ما يعدّ منقصة في الشرع محلّ تأمل، ألا ترى أنّه إذا قال المولى لا تتعرّض لعيوب الناس فهل يقبل دعوى الانصراف إلى ما يعدّ منقصة في الشرع، كما أنّه لو قيل في مدح أحد أنّه ستر عفيف، فهل ينصرف إلى الستر والعفاف بالنسبة إلى خصوص المحرّمات.

وأما التمسك بمثل رواية علقمة فع عدم الإشكال من جهة السند، ففيه الإشكال من جهة ظهور التعارض كما سبق، ولا مجال للحكومة، فإنّ ظاهر الأدلّة السابقة اعتبار الوثاقة بالديانة، واعتبار العدالة مع بيان الطريق من اجتناب الكبائر وستر العيوب والكفّ ومواظبة الصلوات الخمس، فع كفاية ما في رواية علقمة ما الفائدة فيما ذكر وما الداعي إلى التفصيل المذكور^(١).

الثاني : قولهم العدالة بمعنى الاستواء والاستقامة، وغير المبالي ممّا يستنكر

(١) جامع المدارك؛ للسيد الخوانساري رحمه الله ١ : ٤٩٣.

عرفاً لا يعدّ من أهل الاستقامة، وربما يناقش أنّ المراد من الاستقامة باعتبار مناسبة الحكم والموضوع هو خصوص الاستقامة الشرعية لا مطلق الاستقامة، وربما يردّه الإطلاقات في صحيحة ابن أبي يعفور.

الثالث: الملازمة بين من لم يستحي من الناس لم يستحي من الله، وربما تمنع الملازمة لمن كان متفانياً في الله سبحانه فلا يبالي بمدح الناس وقدحهم، ولكن هذا من النادر أولاً، وثانياً وإن ورد في صفات المتقين أنّ الناس يقولون في حقّهم (قد خولطوا) ولكن هذا لا يعني أنّهم يأتون بما ينافي مروّتهم بين الناس، بل هم قدوة صالحة للناس ﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(١)، فكيف يقتدى بمن يأتي بمنافيات المروّة، وكيف يصلى خلف من لا يتورّع عن المحارم الإلهية، أو العيوب العرفية عند خصوص التشرّع كتقيل الفقيه زوجته أمام الملأ من محارمه.

ولا مجال لمن يتعجب ممّن يرى عدم إضرار الصغيرة المنهي عنها شرعاً في العدالة، وإضرار ما كان مباحاً عند الشارع وعيباً عند الناس، بأنّ المراد من العيوب عند الناس ما كان عيباً عند التشرّع ويعدّ منقصة دينية في حقّه، وأنّه لا أبالي أو خفيف العقل.

والمختار - كما عليه الاشتهار - أنّ الأحوط الأولى اعتبار المروّة بأنّ منافيات المروّة يضرّ بالعدالة، لا سيما في الموارد التي وقع الاتفاق عليها في كلّ الأعصار

والأمصار، وذلك فيما يعدّ عيباً في عرف المتشرّعة لا عموم الناس وعموم العرف.
ثمّ من يرتكب العيب الشرعي أي الكبائر المحرّمة فإنّه يحكم عليه بالفسق ولا يرتّب عليه آثار العدالة من قبول شهادته مثلاً حتّى يتوب، وأمّا من يرتكب العيب العرفي عند المتشرّعة، فإنّه لا يحكم عليه بالفسق كما لا يرتّب عليه آثار العدالة. وأمّا ما يوجب هتك الحرمة فإنّه محرّم بعنوان اهتك لحرمة المؤمن مطلقاً سواء هو هتك حرمة أو غيره.



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

المقام السابع في طرق معرفة العدالة

قال السيّد اليزدي رحمته الله : ويعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً ويشبث بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم.

وقال سيّدنا الأستاذ السيّد المرعشي النجفي رحمته الله : وتعرف العدالة بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً اطمينانياً سواء أحرز الحسن بالمعاشرة أم غيرها، ثمّ الحسن كذلك أمانة تكشف عن حسن الباطن والعدالة الواقعية تعبداً، ولو لم يحصل العلم ولا الوثوق، وإن كان الأحوط إفادتها الوثوق.

وتثبت العدالة بشهادة العدلين من غير فرق بين الشهادة القولية والفعلية كصلاتها خلفه، وبالشياع المفيد للعلم ولكن فيه تأمل^(١).

أقول : ذكر العلمان رحمتهما الله طرق لثبوت العدالة ومعرفتها، وقد يضاف عليها طرق أخرى قابلة للنقاش والتأمل كمطلق الظنّ أو الشياع الظنيّ أو خبر الشقة، وإليك ما قاله العلمان أولاً، فن الأمارات الكاشفة عن العدالة حسن الظاهر، وقد اختلف الأعلام فيه في الجملة باعتبار أماريته عرفاً واعتباره مطلقاً وإن لم يفد

(١) منهاج المؤمنين ١ : ٧، المسألة ١٥ - ١٦.

الوثوق والظنّ الفعلي.

والمعروف كما هو المشهور بين الأصحاب كاشفية حسن الظاهر عن العدالة، فمن الصعب إحرازها بالمعاشرة لولا حسن الظاهر، فمن يأتي بالواجبات ويترك المحرمات يحكم بظاهره أنّه يفعل ذلك لله سبحانه، ولولا ذلك لما علم عدالته. فيكفي حسن الظاهر كما يشهد بذلك الأخبار المتعاضدة بعضها مع بعض ممّا يوجب جبران السند والدلالة.

كصحيحة ابن أبي يعفور، فهي ظاهرة بل صريحة في كفاية حسن الظاهر باجتناّب الكبائر، وأن يكون ساتراً لجميع عيوبه بصلاته وحضوره الجماعات. وخبر إبراهيم الكرخي، عن الصادق عليه السلام: إنّ من صلى خمس صلوات في اليوم والليّلة في جماعة فظنّوا به خيراً وأحيزوا شهادته.

وخبر ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ثلاث من كنّ فيه أوجبّت له أربعاً على الناس: من إذا حدّثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خاطبهم لم يظلمهم، وجب أن يظهروا في الناس عدالته، ويظهر فيهم مروّته، وأن يحرم عليه غيبته، وأن يجب عليهم أخوّته.

ومرسل^(١) يونس بن عبد الرحمن، وفيه: فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً

(١) في الاجتهاد والتقليد: ٣٧٨: ولا يضرّها الإرسال، إذ المرسل هو يونس من كبار علماء الصحابة، وهو يعرف الثقة ويميّزه عن غيره، ولم يوصف بالرواية عن الضعفاء، بل حكى عن العلامة شيخ الشريعة الإصفهاني، أن يونس يروي عن ستين ←

١٠٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

مأموناً جازت شهادته ولا يُسئل عن باطنه.

وصحيح ابن المغيرة عن الرضا عليه السلام، قال: كل من ولد على الفطرة وعرف

بالصلاح في نفسه جازت شهادته. بناءً على أن الصلاح هو حسن الظاهر.

وكذلك الخير في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لو كان الأمر

إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير.

وكذلك معنى الصون هو ستر العيوب وحسن الظاهر في موثقة أبي بصير عن

الصادق عليه السلام، قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً.

وفي صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام في حديث: إذا كانوا أربعة من

المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً.

وما رواه البزنطي عن أبي الحسن في حديث قال: من ولد على الفطرة

أُجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يُعرف منه خير^(١).

→ رجلاً كلهم ثقة. وفي التعبير عن بعض رجاله، إشعار بتعدد رواية يونس عنه،

وهذا كاشف عن ثبوت وثاقته عند يونس. ثم إن الراوي عن يونس محمد بن عيسى بن

عبيد اليقطيني، وهو ثقة على الأقوى، فقد مدحه مثل الفضل بن شاذان، فلا عبرة

بتضعيف ابن الوليد له وإن تبعه الصدوق والشيخ، فإن تضعيفه معارض بتوثيق من

تقدم على ابن الوليد، كالفضل ومن تأخر عنه كالكشي وابن نوح والنجاشي. مع أن

رواية علي بن إبراهيم عنه تدل على ثبوت وثاقته عند علي، مضافاً إلى أن هذه المرسلة

مشهورة بين الأصحاب، والظاهر أنها معمول بها.

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الشهادات.

وغير ذلك من الروايات المتضافرة والمستفيضة الدالة بظاهرها على أن حسن الظاهر أمانة كاشفة عن العدالة، بل ينزل حسن الظاهر منزلة العدالة تعبداً لمن كان جاهلاً بها مفهوماً أو مصداقاً، فحسن الظاهر أمانة تعبدية على العدالة الواقعية كخبر الثقة.

ويدلّ على ذلك إطلاقات النصوص، نعم، لا تشمل صورة الظنّ بالخلاف كما هو الظاهر، فإنّ الأمانة تجعل لمن يجهل الواقع، فمن علم أو ظنّ بناءً على إلحاق الظنّ بالعلم بالواقع فلا معنى لجعل الأمانة، ويكون جعل الكاشف أمراً لغوياً، نعم، لو قيل الظنّ بحكم الشكّ، فإنّه يلزم بناءً على تعبدية الأمانة عدم قدح الظنّ بالخلاف في أماريته، كما هو الحال في الأمارات التعبدية عند الشكّ.

ثمّ المراد من حسن الظاهر بحكومة الدين في أفعال المرء وأقواله، وما ورد من النصوص بمهوم عام أو مصاديق خاصّة إنّما هو من باب المثال والبيان كقوله عليه السلام: ساتراً لجميع عيوبه، كان مرضياً عرف بالصلاح، ظاهره ظاهراً مأموناً، أن يعرف منه خير، فلم تره بعينك يرتكب ذنباً، إذا كان لا يعرف بفسق، فهذه التعابير وإن كانت مختلفة بحسب التعبير أو بحسب السلب أو الإيجاب إلّا أنّها متّفقة المعنى والمضمون، فإنّ المرضي هو الساتر لعيوبه، والساتر هو المعروف بالصلاح، وهكذا، كذلك ما ورد من اجتناب الكبائر، والتعاهد للصلوات الخمس، ومن عامل الناس فلم يظلمهم، لا يعرفون شهادة الزور، فجعل ترك محرّم أو إتيان واجب مصداقاً لحسن الظاهر فلا ينحصر بهذه الأمور، وما ذكر من باب المثال

والمصدق لا من باب الموضوعية.

ويكفي في حسن الظاهر عدم العلم بارتكاب المعصية لا حصول العلم بالاجتناب كما يتوهم من قوله عليه السلام: (وتعرف باجتناّب الكبائر)، فعدم العلم بارتكاب الكبيرة عند المعاشرة في مقدار من الزمن كافٍ في تحقّق إحراز حسن الظاهر، فلا يعتبر حصول العلم بعدم الارتكاب.

ويعرف حسن الظاهر بالمعاشرة والمخالطة في مقدار من الزمان بنحوٍ لم يعرف منه الفسق ولم يرَ منه المعصية. وقد تحصل بالشياع كما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور في قوله عليه السلام: فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً.



وذهب بعض الأعلام إلى كفاية مجرد كون الرجل ساتراً لعيوبه متعاهداً للحضور في جماعة المسلمين ونحو ذلك ممّا يجمعه حسن الظاهر فهو كافٍ في استكشاف عدالته وإن لم نعاشره بوجه، لضعف ما يستدلّ به على اعتبار المعاشرة^(١)، ولا يبعد ذلك.

ثمّ هل يعتبر في حسن الظاهر حصول الظنّ الفعلي الشخصي أو الوثوق أم لا يعتبر بشيء من ذلك؟

لقد أشكل الشيخ الأنصاري على أماريّة حسن الظاهر باعتبار مراتب

الظهور، فإنّ الظاهر والباطن من الأمور الإضافية، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم، والظاهر لأهل المحلّة باطن لأهل البلد، والظاهر للجيران باطن لأهل المحلّة، والظاهر لأهل البيت باطن للجيران، والظاهر للزوجة باطن لأهل البيت، وقد يكون الأمر بالعكس. فحسن الظاهر ذات مراتب طويلة وعرضية متفاوتة. فكيف يكون كاشفاً عن العدالة؟

أجيب: أنّه يكفي في تحقّق حسن الظاهر ما ورد في الأخبار الشريفة، فمن كان ساتراً لجميع عيوبه لمن عاشره في زمان، وكان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه، ومن لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة، وغير ذلك من الأخبار الدالة على مفهوم العدالة ومصادقها.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

وربما يشكل في لسان الروايات باعتبار تحديد حسن الظاهر من جهة السعة والضيق، وأجيب عنه بحمل المطلقات منها على المقيّدات حتّى ينتهي إلى ما لا مقيّد له، والظاهر أنّ الجامع لحسن الظاهر هو حكومة الدين في الأفعال والأقوال، أي يكون ملتزماً في الحياة.

ثمّ نسب إلى المشهور اعتبار حصول الظنّ الفعلي من حسن الظاهر كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله بقوله: تعرف العدالة بالصحة المتأكّدة الموجبة للاطلاع على سريره ولا يعتبر حصول العلم لتعسّره بل لتعذّره، فلو لم يكتف فيه بالظنّ لزم تعطيل الشهادات والجماعات وما قام للمسلمين سوق مع ما علم من

الشارع من تسهيل الأمر فيها، والأمر باستخلاف أحد من المأمومين عند حصول عذر للإمام، وما ذكر من أدلة القائلين بحسن الظاهر من الاكتفاء بأدنى أمانة مثل أن يعرف منه خير، وأن يصلي الخمس في جماعة، وأن يعامل الناس ويعدهم ويحدثهم فلا يظلمهم ولا يخلفهم ولا يكذبهم، وكون ظاهره ظاهراً مأموناً. وبالجمله مقتضى القاعدة وإن كانت اعتبار القطع بالعدالة إلا أنه حيث دلت الأخبار الكثيرة على كفاية حسن الظاهر في الشهادة، مع ما علم من اعتبار العدالة فيما استفيد منها كون حسن الظاهر طريقاً ظنياً كافياً في الحكم بالعدالة في مرحلة الظاهر ما لم يعلم الخلاف. إلى أن قال: ثم الظاهر أنه لا يكفي في الطريق إفادتها الظن بالذات بحيث لولا بعض الموانع لأفاده فعلاً فالمعاشرة التي توجب الاطلاع على أحوال تفيد الظن بالعدالة لولا بعض الموانع الخارجية الموهنة لا يكفي بل يعتبر الظن الفعلي بالملكة^(١).

واستدلّ لا اعتبار الظن الشخصي الفعلي من حسن الظاهر بانصراف النصوص وبقوله عليه السلام: من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته. فتترتب الآثار على الظن الفعلي. ونوقش الأول بأن المراد من الظن الظن النوعي، فإنه يحصل نوعاً من حضور الشخص في جماعة المسلمين مثلاً.

(١) الدرّ النضيد ٢ : ١٣٠، عن كتاب الصلاة : ٢٦٧.

وإن الانصراف إنما يقيّد المطلقات لو كان من جهة غلبة الاستعمال لا الناشئ عن غلبة الوجود.

ونوقش الثاني : بأنّ قوله (فظنّوا به خيراً) دليل على عدم اعتبار الظنّ لخروجه عن الاختيار وعن التكليف، ولكنّ الظاهر حسن الظاهر بالمعاشرة يفيد الظنّ الفعلي. وقوله (ظنّوا به خيراً) إشارة إلى ما هو المرتكز العرفي وهو حصول الظنّ بالخير والعدالة لأغلب الناس بالنسبة إلى من يتعاهد الصلوات الخمس.

نعم، لا يعتبر الوثوق بالعدالة، كما هو الظاهر لضعف ما يستدلّ به على اعتباره، وما ورد في خبر ابن راشد (لا تصلّ إلاّ خلف من تثق بدينه وأمانته) محمول على الظنّ الفعلي جمعاً بين الأخبار الواردة

فأدلة حسن الظاهر حاکمة على الأخبار الدالة على الوثاقة، فهي غير معتبرة من باب الموضوعية كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله بقوله : (الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات)^(١).

فيكفي في حسن الظاهر اعتبار الظنّ الفعلي المنكسف بالمعاشرة وما شابه، وإن كان الأحوط الأولى اعتبار الوثوق أيضاً.

(١) الدرّ النضيد ٢ : ١٣٤، عن رسالة العدالة : ٣٥٨.

ثبوت العدالة بالبيّنة وبالشياع المفيد للعلم :

لقد ذكرنا في المجلّد الأوّل حكم البيّنة وأنها حجّة في الجملة في باب المرافعات والموضوعات وفي خصوص ما ورد فيه النصوص كثبوت الهلال والطلاق والفسق، ومما يثبت بالبيّنة العدالة أيضاً كما عليه الفتوى والنصّ.

كما حكى عن فعل الرسول الأعظم ﷺ في الفحص عن أحوال الشهود، حيث كان يبعث رجلين من خيار الصحابة إلى قبيلتهم أو محلّتهم حتّى يفحصا عن حالهم، فكان يأخذ بقولهما جرحاً أو تعديلاً.

ولا يقال: إنّها وردت في مقام الحكومة، فلا يدلّ على الحجّية في جميع الموضوعات، لوروده في ثبوت موضوع قد يتعلّق بالحكومة وقد يتعلّق بغيرها.

كما يحتاج على ثبوت العدالة بالبيّنة بخبر علقمة: فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل السّر والعدالة) فثبوت الفسق موقوف على العلم الوجداني والعلم العادي كشهادة الشاهدين. ولا خصوصية للفسق عند العرف، فيجري الحكم في ثبوت العدالة بها أيضاً.

نعم لضعف السند والدالّة باعتبار لزومه إجراء العدالة في كلّ مسلم وأنّى يكون ذلك؟ ربما يقال بعدم تمامية الاستدلال.

وتثبت العدالة بالشياع المفيد للعلم، فإنّه يفيد الوثوق وهو حجّة عند العقلاء

ولم يردع الشارع عنها، وتخرج عن الظنّ المطلق موضوعاً كخروج الجاهل عن أكرم العلماء.

وربما يستدلّ على ذلك من باب إمضاء الشارع للسيرة العقلانية بما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور في قوله عليه السلام: (فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً).

وبما ورد في قوله عليه السلام: كلّ من ولد على الفطرة وعرف الصلاح جازت شهادته، بناءً على أنّ المعروفة بالصلاح يعني الشيعاء دون غيره.

وبما ورد في قوله عليه السلام: (إذا كان لا يعرف بفسق)، على أنّ عدم المعروفة بالفسق عند العرف ملازم للمعروفة بالصلاح.

وأما ثبوت العدالة بخبر الثقة فالمسألة مبنوية، فمن قال بحجّيته شرعاً في كلّ الموضوعات ومنها العدالة فيثبت بها وإلّا فلا، كما هو المختار.

وأما الظنّ المطلق فهو ليس بحجّة كما عليه الأدلّة الأربعة كما هو المذكور في علم الأصول فلا تثبت العدالة به. وكذلك الشيعاء الظنّي فإنّه ممّا لا يفيد العلم فليس بحجّة شرعاً.

الشهادة القولية والفعلية :

من الواضح أنّ الشهادة والإخبار بالعدالة كما يكون قولياً وهو حجّة، كذلك

يكون فعلياً كالكتابة وأن يصليّ خلف الإمام، فهل مثل هذه الشهادة حجّة ؟

اختلف الأعلام في ذلك.

فذهب جمع إلى عدم الفرق بين الشهادة القولية والفعلية في الحكم من جانب العقل والنقل، كما هو كذلك في الإقرار القولي والكتبي. لصحة انقسامها من دون العناية والمجاز، وصحة الخبر بالإخبار الفعلي بالصدق والكذب للذين من خواص الخبر. كما لا فرق عند العقلاء بينهما من حيث إفادتهما الوثوق والاطمئنان، كما أن السنة بمعنى قول المعصوم وتقريره وفعله.

وما يقال في اشتراط اللفظ في بيّنة الدعاوي، فإنه من أجل دليل خاص، فذلك تخصيص تعبدي.

وذهب آخرون إلى عدم إفادة ذلك كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله :
(إن الاعتماد على الإخبار الفعلي إذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الإشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدًا).
وأجيب عنه :

إن إطلاقات الأدلة والصدق العرفي للألفاظ وسيرة العقلاء خير دليل لاطمئنان النفس، فالمسألة كادت أن تكون بديهية^(١).

نعم، إذا لم يكن الثقة في مقام الإخبار بفعله وكتابته فلا سبيل إلى القول بحجية ذلك، للتأمل في صدق الشهادة وصدق الخبر على هذا الفعل، فهو نظير التلفظ بالخبر

(١) الاجتهاد والتقليد؛ السيّد رضا الصدر : ٣٩٢.

القولى الذى لا يكون القائل به ملتفتاً إلى ما يقول، فلا يوصف كلامه بالصدق ولا بالكذب.

والمختار:

أن الشهادة العملية إن كانت ممّا يفيد الوثوق والعلم الوجداني وأنه بعمله يخبر عن عدالته كالصلاة خلفه لا اعتقاده بعدالته فهي بحكم الشهادة القولية، وإلاّ فجرد الصلاة خلفه لا يكفي في إثبات عدالته، فربما يصلّى لأغراض خاصّة وسياسية، كما أن فعل غير المعصوم ليس بحجّة، فتأمل.



إشكال وجواب :

وربما يقال بعدم كفاية شهادة العدلين في العدالة والاجتهاد ونظائرها، فإنّها لم تكن من المحسوسات ويشترط في الشهادة أن تكون عن حسّ كما ورد عن النبي ﷺ مشيراً إلى الشمس (على مثل هذا فاشهد)، أي واضح كوضوح الشمس، فتكون في الأمور المحسوسة بإحدى الحواسّ والعدالة من الأمور المختفية عن الحواسّ.

وأجيب كما مرّ أن الشهادة إنّما لا تعتبر في الأمور الخالصة في الجدسية، وأمّا القرينة من الإحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه، لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال في الملكات النفسانية كالشجاعة والسخاء.

آراء الأعلام^(١) :

في قوله : (العدالة عبارة عن ملكة)،

قال السيّد الخوئي : بل عبارة عن الاستقامة في جادة الشرع وعدم الانحراف عنها
يميناً وشمالاً.

وفي قوله : (أو ظناً)،

قال الشيخ آل ياسين : وكون حسن الظاهر كاشفاً تعبدياً غير بعيد، والله العالم.



وقال السيّد الحكيم : على نحو الوثوق.

(١) لقد نهجنا في المجلد الأول من (القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد) أن نذكر آراء بعض الأعلام في نهاية كل مسألة من العروة الوثقى وذلك للمزيد من الفائدة، وللوقوف على الاختلاف في المسألة، والمقصود من الأعلام ما جاء ذكرهم في (العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام - طبع مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة) وهم : الشيخ علي ابن الشيخ باقر ابن الشيخ محمّد حسن، والسيّد الفيروزآبادي السيّد محمّد ابن السيّد محمّد باقر، والشيخ النائيني الميرزا حسين، والشيخ الحائري الشيخ عبد الكريم مؤسس الحوزة بقم، والشيخ آقا ضياء الدين العراقي، والشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والسيّد حسين البروجردي، والسيّد الميرزا عبد الهادي الشيرازي، والسيّد محسن الحكيم، والشيخ محمّد رضا آل ياسين، والسيّد أحمد الخوانساري، والسيّد الإمام روح الله الموسوي الخميني، والسيّد أبو القاسم الخوئي، والسيّد محمّد رضا الكلّيايگاني قدّس الله أسرارهم الزكيّة.

وقال الإمام الخميني : بل الظاهر كون حسن الظاهر كاشفاً تعبدياً عن العدالة

ولا يعتبر فيه حصول الظن فصلاً عن العلم.

وقال السيّد الخوانساري : بل الظاهر كفاية حسن الظاهر ولو لم يفد العلم والظن.

وفي قوله : (بشهادة عدلين)،

قال السيّد الخوئي : تقدّم أنّه لا يبعد ثبوتها بشهادة عدل واحد بل بمطلق الثقة وإن

لم يكن عدلاً.

وفي قوله : (وبالشياع المفيد للعلم)،

قال السيّد الخوانساري : الظاهر كفاية الوثوق والاطمئنان.

وقال الشيخ كاشف الغطاء : وبالمصاحبة له المفيدة للاطمئنان.

المسألة السابعة عشر في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ رحمته الله :

١٧ - وإذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدّه للشرائط فالأحوط

وجوب العدول إلى غيره بما تقتضيه مقتضى الأصول

(المسألة الرابعة والعشرون في العروة)

فقد الشرائط ووجوب العدول

قال السيّد اليزدي رحمته الله :

مسألة ٢٤ - إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدّه للشرائط يجب

على المقلّد العدول إلى غيره .

وفي الغاية القصوى :

في قوله : (يجب على المقلّد) ، قال : الأقوى التفصيل بين فقد

الشرط الذي يوجب زوال الرأي وبين ما لم يوجبه ، لكنّ الأحوط

فقد الشرائط ووجوب العدول ١١٣
وجوب الرجوع مطلقاً.

أقول : من القواعد السارية في الفقه والأصول قاعدة (إذا فقد الشرط فقد المشروط)، و (بانتفاء الجزء ينتفي الكل).

وقد ثبت أن للمجتهد الذي يرجع إليه في التقليد شرائط باعتبار رأيه وفتواه، فإن التقليد مطابقة العمل لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، فهل يلزم إحراز الشرائط حدوثاً فقط أو لا بد منه حدوثاً وبقاءً، وهل المطابقة أو العمل أو الاستناد أو الالتزام - على اختلاف الأقوال في معنى التقليد - هل حين الرجوع أو حين العمل أيضاً؟ أو الشرائط المعتبرة في المفتي لجواز تقليده هل معتبرة أيضاً في جواز البقاء على تقليده أو لا - حتى يجب العدول عنه عند فقد أحدها - أم لا يعتبر؟

اختلف الأعلام في ذلك. وظاهر العبارة عند السيّد اليزدي رحمته أن الشرائط المذكورة شرائط حدوثاً وبقاءً، أي لا بد من حفظ تلك الشرائط، لكنّه على إطلاقه مورد إشكال وربما منع لا سيما على القول بجواز البقاء على تقليد الميت.

ومورد النزاع فيما لو زال - مثلاً - وصف الاجتهاد عن المفتي، فهل يجوز البقاء على تقليد آرائه الصادرة قبل زوال الاجتهاد أو لا يجوز؟ مع العلم بعدم جواز تقليد آرائه الصادرة منه بعد زوال صفة الاجتهاد.

ومقتضى الأصل العقلي - وهو سيرة العقلاء - القول بالجواز، فإنهم يرجعون

إلى الآراء الصادرة من الخبراء عند زوال الخبروية منهم.

كما هو مقتضى الأصل اللفظي من الإطلاقات الواردة في الباب. فإنه يصدق على هذا التقليد أنه رجوع إلى راوي الحديث، وكذلك مقتضى الأصل العملي من الاستصحاب.

وفقد الشرائط على نحوين: فتارةً يوجب زوال الرأي كزوال العقل فيزول منه قوة الاجتهاد والاستنباط، فلا يصدق عليه عنوان الفقيه، وكذلك من طعن في السنّ حتّى فقد مشاعره، وأخرى يوجب زوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الإيمان والعدالة.

والمشهور وجوب العدول عند فقد شرط من الشرائط كأن يصير المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مجنوناً أو عاقماً.

كما صرح بذلك الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته كما حكى ذلك عن المحقق الثاني في حاشية الشرائع، أنه لو عرض للفقيه فسق أو جنون أو طعن في السنّ كثيراً بحيث اختلف فهمه امتنع تقليده لوجود المانع، ولو كان قد قلّده مقلّد قبل ذلك يبطل حكم تقليده، لأنّ العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد إليه حينئذٍ، وقد خرج عن الأهلية لذلك وكان تقليده باطلاً بالنسبة إلى مستقبل الزمان^(١).

ويستدلّ لوجوب العدول بوجوه :

الأوّل : إطلاق معاهد الإجماعات في اعتبار العلم والعدالة والصفات الأخرى عند العمل برأي الفقيه بلا فرق بين الابتداء والاستدامة.

الثاني : كما عند المحقق الإصفهاني، أنّ ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلاً أنّ المسوّق لوجوب اتباع رأيه هو تحقّق الرأي المضاف إلى الفقيه حال تعلّق العمل به، وإلاّ كان عملاً بغير الرأي، أو برأي غير الفقيه، أو برأي الفقيه غير العادل، ومثله غير قابل للإطلاق، لصورة زوال الرأي بالموت أو الجنون أو اختلال الفهم أو لصورة زوال الإيمان والعدالة، ضرورة أنّ المطلق لا بدّ من ثبوته في مراتب الإطلاق، والمفروض أنّ رأي الفقيه العادل هو مورد الأمر بالعمل والالتزام.

توضيح ذلك : أنّ المعتمد في التقليد هو (رأي المجتهد) فلو زال المضاف أو المضاف إليه لبطل التقليد، فبعض الصفات تزيل الرأي كالفهم، فلا يقدر على الاستنباط بزواله، فينعدم الرأي، وبعضها تزيل الاجتهاد كالعلم، فيصير التقليد عملاً برأي غير الفقيه، وكالعدالة فيصير عملاً برأي الفقيه غير العادل.

الثالث : ما روي عن أبي عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم حسين بن روح من النّوَاب الأربعة لصاحب الأمر عليه السلام في زمن الغيبة الصغرى، لمّا سئل

١١٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الشيخ عن كتب محمد بن علي السلمغاني ابن أبي العذافر الذي ورد اللعن فيه لغلوّه وانحرافه، فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام حيث سئل عن كتب بني فضال، فقيل: ما نصنع بكتبهم ويوتنا منها ملاء؟ فقال عليه السلام: خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا.

فإنّ أمر الشيخ عليه السلام بترك آراء ابن أبي العذافر تعمّ الفتوى المأخوذة منه حال استقامته.

الرابع: مذاق الشارع كما ذهب إليه بعض الأعلام، حيث قال: إنّ المعلوم من مذاق الشرع أنّ من زال عقله أو علمه أو عدالته أو إيمانه المستلزم ذلك نقصه وزوال مقامه، لا يليق بمنصب الزعامة والمرجعية في الدين، ولا يقاس شيء من ذلك بالموت، فإنّه كمال للمؤمن ورقّي له من عالم إلى عالم آخر، فجواز البقاء على تقليد الميت لا يلزم جواز البقاء على تقليد المجنون والعامي أو الفاسق أو المخالف.

(وهذا الوجه هو العمدة في اعتبار هذه الشروط حدوثاً وبقاءً)^(١).

الخامس: الأصل العملي من الاشتغال، فيحتمل عند فقد شرط من الشرائط

(١) الدروس (تقارير السيّد الخوئي) ١: ١٧٠.

دخل الشروط المذكورة في صحة التقليد استدامة كدخلها ابتداءً.

وأجيب عن الأول : أن الإجماع حجة لو كان تعبدياً، وهذه المسألة إنما بحث عنها عند المتأخرين، فتحصيل الإجماع في مسألة لم تكن مبحوثاً عنها عند قدماء الأصحاب غير ممكن، كما يحتمل أن يكون مدركياً، كما أن دعوى الإطلاق لعقد إجماع موقوف على قيام الإجماع على لفظ خاص، وإلا فإن الإجماع دليل لبي، وكون الإجماع في المقام من هذا القبيل غير معلوم.

فتحصيل الإجماع التعبدى في أمثال المقام ضعيف جداً، خصوصاً مع وجود المخالف. إلى أن قيل عدم جواز تقليد المجتهد الفاقد لشرط من الشرائط مما تسالم عليه الأصحاب، فلم يخالف إلا ما يظهر من صاحب الفصول وهو لا يضر بالإجماع على مبنى المتأخرين، فالمسألة إجماعية ولا ينخرم الإجماع بخروج واحد معلوم.

وعن الثاني : (إن المستفاد مما دلّ على وجوب الرجوع إلى الفقيه والسؤال عن أهل الذكر هو لزوم صدق العنوان عليه حال تعلم الأحكام منه لا حال العمل بفتواه، ومن هنا قلنا بأن جواز البقاء على تقليد الميت هو مقتضى الأدلة اللفظية، وأنه لا يحتاج فيه إلى الاستصحاب. ومع قطع النظر عن الإطلاقات يكفينا السيرة العقلانية على العمل بالرأي السابق فيأخذ بها، فلا بدّ من ملاحظة الأدلة المعتمدة الدالة على اعتبار الشرائط المذكورة من العقل والاجتهاد والإيمان والعدالة، فإن

١١٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

كان لها إطلاق يشمل صورة الاستدامة يكون مقيداً للإطلاق ورادة عن السيرة^(١).

وأما عن مذاق الشريعة المقدسة ومذاق الشارع المقدس الذي يستفاد من لسان النصوص والمقامات والحالات، فإنما لا يرجع إلى الفقيه الفاقد للشرائط في المرجعية الفعلية، وأين ذلك من العمل بآرائه الصادرة قبل فقدان الشرائط، وهذا العمل لا يلزم المرجعية والزعامة، وإلا يلزم القول بمرجعية الميت وزعامته لمن قال بجواز البقاء على تقليده.

وأما الأصل الاشتغالي فيعارضه الاستصحاب، فالوجوه لا تخلو من ضعف وإن كان المختار كما ذهب إليه السيد اليزدي عدم جواز تقليد من فقد شرط من شرائط الاجتهاد إلا الحياة، فيجوز البقاء على تقليد الميت بفتوى الحي، وإنما ذهبنا إلى ذلك لما تسالم عليه الأصحاب رضوان الله عليهم.

آراء الأعلام :

في قوله : (يجب على المقلد العدول إلى غيره)،

قال الإمام الخميني : الحكم في بعض الشرائط مبني على الاحتياط .

المسألة الثامنة عشرة في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ رحمته :

١٨ - إذا قلّد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمن كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر في المعذورية أو المقصّر بقسميه الملتفت وغيره .

(المسألة الخامسة والعشرون في العروة)

حكم من يقلّد غير الجامع للشرائط

قال المحقّق اليزدي رحمته :

مسألة ٢٥ - إذا قلّد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر .

وجاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (القاصر) ، قال : في المعذورية وقد مرّ حكمه .
وفي قوله : (المقصر) ، قال : بقسميه الملتفت وغيره كما أسلفناه
فراجع ، وأمّا الاجتزاء بأعماله السابقة التي أتى بها على رأي المجتهد
الفاقد للشرط فتفصيل الكلام فيه موكول إلى مبحث الإجزاء .

أقول : الأوصاف المعتبرة في الاجتهاد ، إنّما هي جهة تقييدية للمجتهد وجهة
تعليلية للتقليد . فتقليد العامي للمجتهد المتّصف بتلك الصفات إنّما هو تقليد عن تلك
الصفات ، ومع فقد صفة من الصفات يلزم عدم صحّة التقليد ، وأنّه من التقليد
الباطل ، وهذا معنى (إذا فقد الشرط فقد المشروط) .

فن قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهة من الزمان كان
كمن لم يقلّد أصلاً ، أي بحكم من لم يقلّد ، وقد مرّ في المسألة السادسة عشر من
العروة الوثقى حكم العامي الذي لم يقلّد ، وأنّه ينقسم إلى قسمين : إمّا عدم تقليده
قصوراً أو تقصيراً . وكذلك فيما نحن فيه فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر .
وحرف (أو) العاطفة للقتسيم لا للترديد .

والقاصر المعذور كمن علم أو قامت البيّنة باجتماع الشرائط فتبيّن الخلاف ،

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢١ .

حكم من يقلّد غير الجامع للشرائط ١٢١

والمقصر من لم يكن له معذر في تقليده. فحينئذٍ يقال بصحة أعمالها مع مطابقة الواقع، بناءً على أن الأحكام الظاهرية غير مجزية عن الواقع عند انكشاف الخلاف، وطريق المطابقة للواقع إنما هو مطابقة العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل أو حين العمل.

وعند عدم المطابقة فالعمل باطل، إلا إذا قام دليل خاص على الاجتزاء، بما أتى به المكلف كحديث لا تعاد في باب الصلاة.

في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال عليه السلام : لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود^(١).

إذا كان الحديث لا يختص السهو والنسيان، فلا تعاد الصلاة إلا من خمس، فلو كان تقليده لغير الواجد للشرائط يستلزم ترك جزء أو شرط غير الخمسة، فلا يحتاج إلى الإعادة والقضاء.

وعند المشهور اختصاص الحديث الشريف بالسهو والنسيان فتجب الإعادة والقضاء مطلقاً، فإن الجاهل المقصر بحكم المتعمّد. فتأمل، وتام الكلام في محله. فمن قلّد من لم يكن بالغاً أو عاقلاً أو فاقداً لبقية الشرائط فهل يكون في أعماله السابقة كمن لم يقلّد فيها أصلاً أو كالمقلّد فيها مطلقاً في كل الشرائط أو يقال بالتفصيل ؟

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

والمسألة ذات وجوه تبني على أن المستفاد من أدلة الشرائط أنها شرطاً واقعياً كالوضوء للصلاة أو علمياً واعتقادياً كالقصر والتمام، فلو اكتفينا بلفظ الشرط وأنه عند فقدّه يفقد الشروط فقتضى القاعدة هو الأول، إلا أنه على إطلاقه في كل الشرائط مشكل، فإنّ منها ما دلّ عليها الدليل اللّبي باعتبار القدر المتيقّن، فليس فيها دليل لفظي حتّى يتمسّك بإطلاقه كما في الأعلميّة والرجوليّة والحياة والحرّيّة فيشكل الحكم بعدم التقليد، فتأمّل.



(المسألة السادسة والعشرون في العروة)
تقليد من يحرم البقاء على الميت

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٢٦ - إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات ،
وقلّد من يجوز البقاء ، له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل
إلا مسألة حرمة البقاء .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (إذا قلّد) ، قال : قد مرّ منّا الكلام فيه .

أقول : لقد ذكرنا إذا مات المجتهد تسقط آراؤه عن درجة الاعتبار مطلقاً
بلا فرق بين مسألة حرمة البقاء وغيرها ، فلا بدّ للعاصي أن يرجع بعد موت مقلّده

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢١ .

إلى الفقيه الحيّ الجامع للشرائط، لسقوط فتوى الميّت عن الحجّة بموته.

ثمّ المراد بالجواز في هذه المسألة هو الجواز بالمعنى الأعمّ - كما تقدّم - ونقصد منه معناه الوضعي الذي يشمل الوجوب أيضاً. فإذا قيل بوجوب تقليد الأعلّم وكان الميّت أعلّم وجب البقاء، وإن كان الحيّ أعلّم وجب العدول، وإلاّ كان مغيراً بينهما.

وحيث إنّ لو كان يقلّد من يحرم البقاء على تقليد الميّت فمات، فقلّد من يجوز البقاء، فيصحّ البقاء في جميع المسائل إلاّ مسألة حرمة البقاء، فإنّه يلزم من وجوده عدمه، كما يلزمه اجتماع النقيضين.

بيان ذلك: إنّ فتوى الحيّ بالجواز بمعنى أنّ العامّي يجوز له البقاء على تقليد الميّت في المسائل الفرعية التي أفتى بها، ولازمه عدم جواز البقاء على تقليد الميّت في مسألة البقاء، فإنّه غير معقول أن يشمل فتوى الحيّ بجواز البقاء لمسألة البقاء وسائر المسائل الفرعية. فإنّه إن شملت مسألة حرمة البقاء فلازمه عدم جواز البقاء في سائر المسائل فإنّ الميّت أفتى بحرمة البقاء، وإن شملت سائر المسائل فلازمه عدم شمول جواز البقاء لمسألة حرمة البقاء، وإلاّ لحرم البقاء على تقليد الميّت في سائر المسائل. وبعبارة أخرى: لو أفتى الميّت بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وأفتى الحيّ بعدم الوجوب، فلو شملت فتوى الحيّ المسائل الفرعية ومنها وجوب صلاة الجمعة، فلو شملت حرمة البقاء أيضاً فتكون صلاة الجمعة غير واجبة، وهل هذا إلاّ اجتماع النقيضين الوجوب وعدمه.

تقليد من يحرم البقاء على الميت ١٢٥

ولا يجوز شموله لتحريم البقاء، فإنه يلزم من قول الحيّ بجواز البقاء عدمه،
فيتعين شموله لسائر المسائل دون مسألة حرمة البقاء.

ونتيجة ذلك أن فتوى المجتهد الحيّ بجواز البقاء إما أن تكون شاملة لسائر
المسائل دون مسألة حرمة البقاء، أو تكون شاملة لمسألة حرمة البقاء فقط،
لاستحالة الجمع بينهما في الشمول. فمسألة حرمة البقاء تراحم سائر المسائل، فلا بدّ
من إسقاط أحدهما، وإنا تسقط مسألة حرمة البقاء لأنّ حجّة الفتوى يعتبر فيها
احتمال المطابقة للواقع، ومع العلم بكونها مخالفة للواقع فكيف تكون حجّة. أمّا أنّها
مخالفة للواقع لأنّ البقاء على تقليد إما أن يكون محرّماً في الشريعة أو يكون جائزاً
ولا ثالث لهما. فإن كان محرّماً في الشريعة كان فتوى الحيّ بجواز البقاء غير حجّة،
فلا يمكن إثبات حجّة فتوى الميت بها، وإن كان البقاء جائزاً في الشريعة ومطابقاً
للواقع، فيلزم عدم حجّة فتوى الميت بحرمة البقاء وعدم مطابقته للواقع. ونتيجة
ذلك نعلم تفصيلاً أن فتوى الميت بحرمة البقاء غير مطابقة للواقع فكيف تثبت
حجّيتها بفتوى الحيّ، فلا يمكن شمول فتوى الحيّ بالجواز مسألة حرمة البقاء، فيتعين
أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مُزاحم.

آراء الأعلام :

في قوله : (أن يبقى) ،

قال السيّد الخوانساري : بل الظاهر تعيّن تقليده في مسألة حرمة البقاء.

(المسألة السابعة والعشرون في العروة)

علم المكلف بالعبادات إجمالاً

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٢٧ - يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح ، وإن لم يعلمها تفصيلاً .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجب) ، قال : بوجوب عقلي تعيني حيث لم يتمكن من الاحتياط أو تخيري حيث تمكن منه من غير فرق بين دخول الوقت وكون التكليف فعلياً أو قبله حيث يعلم الشخص عدم تمكنه من

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢١ .

تعلمها بعد دخول الوقت، وقد مرّ منا ما هو مرتبط بالمقام.

وفي قوله: (صحّ)، قال: بناءً على ما هو المختار من جواز مثل هذا الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي وعدم اعتبار غير قصد القربة المتمشي منه من قصد الوجه ونحوه، وكفاية كون العمل منتسباً إلى الباري تعالى شأنه.

أقول: ذهب البعض إلى أنّ عبارة المصنّف رحمه الله تنحلّ إلى حكّمين:

الأوّل: تكليفي، بقوله: (يجب على المكلف).

والثاني: وضعي، بقوله: (ولو لم يعلمها).

ولقد ذكرنا في بداية الجزء الأوّل وفي المسألة الأولى أنّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميّة في الشريعة المقدّسة، وحينئذٍ لقاعدة الاشتغال العقلي يجب عليه إفراغ ذمّته شرعاً حتّى يحصل على الأمن من العقاب، ولا يتحقّق هذا إلّا بمعرفة المسائل وتعلّمها التي يبتلى بها، فيجب التعلّم حينئذٍ بقاعدة الاشتغال العقلي.

والوجوب هنا وجوباً عقلياً، أي ما يحكم به العقل من باب دفع الضرر المحتمل أو شكر المنعم أو غيرها من الملاكات - كما مرّ -.

فيستقلّ العقل بوجوب تعلّم أجزاء العبادة الواجبة من باب المقدّمة العلمية لامتثال التكليف المنجز، أو الوجودية لذات الواجب بحيث لا يتحقّق الواجب في

١٢٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الخارج إلا بالتعلم، كمن يجهل اللغة العربية، فإنه لا يتمكن من الإتيان بالقراءة في الصلاة إلا بتعلم اللغة^(١).

إلا أنه أشكل أن التعرف على الواجب إجمالاً أو تفصيلاً بشرائطه وأجزائه وموانعه من المقدمات العلمية للواجب وليست من المقدمات الوجودية له، إذ تجب السنخية بين الشيء ومقدماته الوجودية، ولا سنخية بين العلم ووجود الشيء، فكل جاهل غير متمكن من الإتيان بشيء فعلاً كان أو قولاً إلا بعد معرفته به، وهذا معنى المقدمة العلمية^(٢).

ثم مما يوجب حصول العلم بامتنال واجب هو معرفته بأجزائه وشرائطه وموانعه إما تفصيلاً أو إجمالاً، كمن يأتي بالواجب واجداً لجميع ما يعتبر فيه من شرط وجزء وفاقداً لجميع ما يضرب به، مع عدم معرفة الأجزاء والشرائط والموانع تفصيلاً.

ويصح الامتنال الإجمالي إذا كان العمل يستند إلى الله سبحانه، كما يصدق هذا في العمل بالاحتياط فيما يتمكن منه.

فالذي يحكم به العقل بوجوبه هو العلم التفصيلي أو الإجمالي.

وإذا كان الواجب مشروطاً أو موقتاً، وفي وقته وعند تحقق شرطه لا يتمكن

(١) الدروس ١ : ١٧٣.

(٢) الاجتهاد والتقليد: السيد رضا الصدر: ٤٠٣.

من التعلّم فحينئذٍ يجب التعلّم قبل الوقت والشرط، فإنّ حكم العقل بوجوب التعلّم والمعرفة غير مشروط بدخول وقت الواجب وحصول الفعلية له، وإنّ العقلاء لا يفرّقون في لزوم التهيؤ لإتيان واجب بين ما جاء وقته وبين ما قرب. فيجب التعلّم قبل تحقّق الشرط أو الوقت إذا كان المكلف يعلم من نفسه، بأنّه لا يتمكّن من التعلّم بعد الوقت أو بعد تحقّق الشرط. وإذا كان بنحو يتمكّن التعلّم في وقته فلا يجب قبل ذلك، كما لا يتعلّم بعض المحجّاج واجباتهم من الحجّ قبل استطاعتهم، بل قبل اشتغالهم بالمناسك، وإنّما يتعلّمونها حال الذبيح أو الوقوف أو غيرهما من واجباتهم ومناسكهم.



فالتعلّم من باب المقدّمة العلمية الإحرازية أو المقدّمة الوجودية يكون واجب قبل دخول الوقت أو تحقّق الشرط فيما لم يتمكّن في ظرفها أن يتعلّم، فإنّ العقل يستقلّ بذلك دفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب، فوجوب التعلّم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه ممّا لا إشكال فيه، وإنّ أشكل في المقدّمة الوجودية بعدم تحقّق القدرة التي هي شرط التكليف، فإنّه بعد دخول الوقت يكون عاجزاً وقبله لم تجب ذي المقدّمة حتّى تجب المقدّمة، فعجز لا خطاب ولا ملاك، فأجاب المحقّق الأردبيلي بأنّ وجوب التعلّم حينئذٍ نفسياً، والعقاب على ترك التعلّم نفسه لأنّه على ترك الواجب الواقعي، وأجيب بأنّ ظاهر الأدلّة المستدلّ بها على وجوب التفقّه والتعلّم يدلّ على أنّه واجب طريقي، وأنّه مقدّمة لامتنال الأحكام الواقعية، ولا يكاد يستفاد منها أنّه واجب نفسي أبداً.

١٣٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

كما يظهر من الرواية الواردة في تفسير قوله عز وجل : ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ ^(١) لما سئل الإمام الصادق فقال عليه السلام : إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكنت عالماً ؟ فإن قال نعم قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ وإن قال كنت جاهلاً قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخضم فتلك الحجة البالغة ^(٢).

فيرى المجيب أن التعلم بالخصوص ليس كسائر المقدمات المفوتة، فإنه أمر واجب قبل الوقت في الموقنات وقبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة، وذلك لإطلاق الأدلة القائمة على وجوبه، ولداليتها على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه سواء أكان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما، فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقاً وإن لم يدخل وقت الواجب ولا تحقق شرطه ... فوجوب التعلم طريق ^(٣).

ثم لا فرق في وجوب التعلم مقدمة بين من يعلم أنه سيبتلى بالواجب بعد حصول وقته أو شرطه، وبين من يحتمل الابتلاء به في ظرفه، لعدم جريان البراءة العقلية المبتنية على (قبح العقاب بلا بيان) بأن الشارع تصدى لبيان أحكامه وجعلها في مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها وانتهت وظيفة المولى،

(١) الأنعام : ١٤٩.

(٢) تفسير البرهان، عن أمالي الشيخ بسند لا بأس به ١ : ٥٦٠، البحار ٢ : ٢٩.

(٣) التنقيح ١ : ٢٩٦.

علم المكلف بالعبادات إجمالاً ١٣١

فيلزم العبد أن يخرج عن عهدة التكليف ولا مؤمن له من العقاب إلا أن يفحص عن التكليف في مظانه، فلا مجال للبراءة العقلية مع الاحتمال، وأمّا البراءة الشرعية المبتنية على قوله (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) فمقتضى إطلاق أدلتها جريانها في المقام، إلا أن أدلة وجوب التعلّم كانت مطلقة فهي حاکمة عليها. فلا سبيل إلى شيء من البرائتين، ومقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلّم أنّه لا فرق في ذلك بين من يعلم بابتلائه بالواجب في المستقبل أو يحتمل ذلك، فإنّ الملاك في الجميع واحد وهو دفع الضرر المحتمل مع عدم الأمن من العقاب على مخالفة التكليف المنجز في ظرفه بتركه التعلّم.

وخلاصة الكلام: يجب عقلاً على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها مطلقاً سواء بالعلم الإجمالي أو التفصيلي.

ثمّ الوجوب تارة يكون تعينياً فيما لم يتمكّن من الاحتياط إمّا لضيق الوقت أو لدوران الواجب بين أمرين لا يمكن الجمع بينهما في زمان واحد، وأخرى تخييرياً حيث يتمكّن منه ويفيد العلم الإجمالي فيصحّ عمله بناءً على جواز هذا الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي، وعدم اعتبار غير قصد القرية، وكون العمل منتسباً ومضافاً إلى الله سبحانه وتعالى.

ثمّ لا فرق في وجوب التعلّم مقدّمة بين دخول الوقت وكون التكليف فعلياً، أو قبله حيث يعلم الشخص عدم تمكّنه من تعلّمها بعد دخول الوقت. فيصحّ العمل في مقام الإحراز للواقع لو علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء

١٣٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

والشرائط وفاقدا للموانع، ولا ينافي هذا ما تقدّم من الصحة بمجرد تطابق العمل للواقع.

آراء الأعلام :

في قوله : (لكن علم إجمالاً)،

قال السيّد الخوانساري : ولو لم يعلم إجمالاً أيضاً وأتى رجاءً وطابق الواقع صحّ.

وفي قوله : (صحّ)،

قال الشيخ الجواهري : قد مرّ أنّ الأقوى الصحة مع مطابقة عمله للواقع أو ما يحكمه

ولو لم يعلم إجمالاً بذلك حين العمل.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

المسألة التاسعة عشرة في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ رحمته الله :

١٩ - ويجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً. نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ أو السهو صحّ عمله، وإن لم يحصل العلم بأحكامها، بل الأقوى صحّة عمله في صورة احتمال الابتلاء أيضاً بل الصحّة غير بعيدة لو أتى بالعمل مع الرجاء في حال عدم الاطمئنان وطابق الواقع.

(المسألة الثامنة والعشرون في العروة)

وجوب تعلّم المسائل

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٢٨ - يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً ، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو

صح عمله ، وإن لم يحصل العلم بأحكامها .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجب تعلّم) ، قال : بوجوب عقلي بإحدى الملاكات كوجوب شكر المنعم أو لزوم دفع الضرر المحتمل أو غيرهما ، ولكن ذلك حيث لا يجوز الامتثال الإجمالي بالاحتياط في حقّه أو لم يتمكّن منه وإلا ففي الوجوب تأمل .

وفي قوله : (صحّ عمله) ، قال : بل الأقوى صحّة عمله في صورة احتمال الابتلاء أيضاً بل الصحّة غير بعيدة لو أتى بالعمل مع الرجاء في حال عدم الاطمينان وطابق الواقع .



مكتبة مكتبة

أقول : ذهب المشهور إلى حرمة قطع الصلاة وإيضاها ؛ لإطلاق قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾^(٢) ، وللنصوص الخاصّة الواردة في المقام والإجماع ، وحينئذٍ يجب على المكلف عقلاً كما مرّ أن يتعلّم مسائل الشكّ والسهو ، فإنّ الواجب حينئذٍ هو القيام بوظيفة الشاكّ والساهي عند حدوث الشكّ أو النسيان في الأثناء .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٢ .

(٢) محمد ﷺ : ٣٣ .

والآ لو قلنا بجواز القطع وكفاية العلم الإجمالي والاحتياط في المقام فيمكن أن يمثّل التكليف بالاحتياط بأن يقطع صلاته ويستأنفها من الابتداء أو يبني على أحد طرفي الشكّ، ثمّ يأتي بها ثانياً، فلم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشكّ والسهو، لجواز الامتثال الإجمالي ولو تمكّن من التفصيلي باعتبار كفاية القربة وإضافة العمل لله، على ما مرّ في مسألة الاحتياط في الجزء الأوّل، فراجع.

فعلى قول المشهور يجب تعلّم المسائل التي ترجع إلى الشكّ والسهو، فإنّه لا سبيل له لإحراز الامتثال بأمر الصلاة إلّا التعلّم فيما يعلم بالابتلاء أو يحتمله احتمالاً عقلياً.

وربما يقال بالاستصحاب في مقام احتمال الابتلاء بعد القول بجريانه في الأمور الاستقبالية الحالية، إلّا أنّ إطلاق أدلة وجوب التفقه والتعلّم حاكم عليه، فإنّ ترك الواجب في ظرفه ومحله يستند إلى ترك التعلّم فلا يأمن العقاب بترك التعلّم، فلا مناص من الحكم بوجوب تعلّم مسائل الشكّ والسهو حتّى مع الاحتمال، ومع العلم بالابتلاء لا مجال للاستصحاب أصلاً لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي للمعارضة.

فيجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو لمن علم إجمالاً بالابتلاء لدفع الضرر المحتمل فإنّه واجب عقلاً، ولمن احتمل الابتلاء يجب التعلّم أيضاً لإطلاق أدلة وجوب التعلّم، بلا فرق بين المقدار الذي هو محلّ الابتلاء عند الناس غالباً أو غيره،

فالتقييد في عبارة السيّد تَجَرُّ لا وجه له^(١).

فهل تعلّم مسائل الشكّ والسهو ونحوهما شرطاً لصحة العمل، حتّى أنّه لو لم يتعلّمها يكون العمل باطلاً مطلقاً أو لا مطلقاً، أو القول بالتفصيل بين المبتلى بها وغيرها، في المسألة وجوه: ويظهر من المصنّف الأخير، وذهب بعض إلى الأوسط، بل لو فرض القطع بعدم علمه بحكم الشكّ واتّفق أنّه لم يشكّ صحّ عمله إذا أتى به بقصد الامتثال.

ثمّ المقصود من الشكّ في لسان الفقهاء وما يعمّ الظنّ المنطقي، وهو ما زاد عن الشكّ المنطقي الذي بمعنى تساوي الطرفين. والشكّ من أقسام إدراك الإنسان فهو كيف نفساني، والإدراك الكيفي إمّا يقين أو ظنّ أو شكّ أو وهم.

وبناء العقلاء عند عروض الشكّ أو السهو لهم، هو العمل على اليقين والوثوق، فلا يكتفون بالشكّ فيها، سواء كان الشكّ في أصل العمل أو صحّته. إلّا أنّه في الشرع المقدّس قد منّ الشارع على الأمة بوضع حلول وقواعد للأفعال الشرعية عند حدوث الشكّ فيها تسهلاً عليهم.

والشكّ والسهو وإن بحث عنها في الفقه في كتاب الصلاة، إلّا أنّها يعرضان لجميع العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام.

(١) الاجتهاد والتقليد: ٤٠٥، ذهب السيّد الأستاذ إلى أنّ الوجه لعلّه عدم إحراز الإطلاق لحكم العقل بوجوب التعلّم حتّى في المقدار الذي لا يصير محلّ للابتلاء غالباً.

ثم أحكام الشكّ والسهو إمّا أن تكون مولوية فتدخل ضمن المسألة السابقة، وإمّا أن تكون إرشادية لأسهل طريق للامتثال، فعند الشكّ في الصلاة إمّا أن يقال بجواز حينئذٍ قطع الصلاة فلا يجب تعلّم مسائلها مع العلم الإجمالي بالابتلاء أو احتماله، وإمّا أن يقال بعدم الجواز، فيجب التعلّم، لدفع الضرر المحتمل أو لإطلاق أدلة وجوب التفقّه والتعلّم.

وأما قول السيّد رحمته (نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها) فربما يقال هذا من سهو القلم، فإنّ ملاك الصحة مطابقة الواقع لا الاطمئنان بعدم حدوث الشكّ^(١).

فتعلّم المسائل التي يبتلى بها علماً أو احتمالاً واجب بالوجوب الطريقي لدفع الضرر أو إطلاقات الأدلة، وأما الصحة والبطان، فالمدار فيها على مطابقة الواقع ومخالفته. فمن بنى على أحد طرفي الشكّ وأتمّ صلاته رجاءً وكان مطابقاً للواقع صحّ عمله، ولو لم يطمئنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو.

تنبيه :

حكى عن الشيخ الأعظم الشيخ الأنصاري في رسالته العملية : الحكم بفسوق من ترك تعلّم مسائل الشكّ والسهو.

(١) الاجتهاد والتقليد : ٤٠٦.

ويحتمل أن تستند هذه الفتيا إلى أحد أمور :

١ - باعتبار أنّ التعلّم والتفقّه واجباً نفسياً عنده، فتركه يستلزم الفسق وإن لم يبتلِ المكلف بمسائل الشكّ والسهو أصلاً. كما نسب إليه بأنّه يرى التعلّم واجب بوجوب نفسي تهينى^(١).

وقال بعض الأعلام : إنّ الشيخ لا يلتزم بالوجوب النفسي في التعلّم، وإنما يراه واجباً بالوجوب الطريقي الذي لا يترتب على مخالفته إلاّ التجري لا الفسق^(٢).

٢ - ترك تعلّم مسائل السهو والشكّ مع العلم بالابتلاء أو احتمالاً من مصاديق التجري على المولى عزّ وجلّ، فيكشف عن عدم مبالاته واكترائه بالدين فيستحقّ العقاب، وأنّه من المحرّمات فيوجب الفسق، وأجيب بعدم التزام الشيخ بذلك، كما لا دليل على حرمة التجري وإن كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه، والفسق يترتب على المحرّمات، وهو مفقود في المقام.

٣ - التجري وإن لم يكن محرّماً في نفسه إلاّ أنّه يكشف عن عدم ملكة العدالة، فعها لا يقدّم على ما فيه احتمال المخالفة، ومن لم يكن عادلاً فهو فاسق، وأجيب بتحقيق الوساطة بين العدالة والفسق كمن بلغ سنّ التكليف ولم يرتكب من المعاصي، ولم تحصل له الملكة.

(١) الدرّ النضيد ٢ : ١٧٨.

(٢) التنقيح ١ : ٣٠٢.

٤- إنَّ التجرِّي وإن لم يكن محرَّماً في نفسه، إلَّا أنَّ المتجرِّي لا يحكم بعدالته، فإنَّه أقدم على ما لا يكون فيه الترخيص الشرعي، فترك التعلُّم وإن لم يكن محرَّماً لعدم وجوبه النفسي إلَّا أنَّه غير مرخَّص فيه من قبل الشارع، ومثل هذا المقدم على ما لا رخصة فيه من مثل الشارع لا يطلق عليه أنَّه صالح وخير ويوثق بدينه، كما يصدق هذا فيما لم يرخَّص في غير التجرِّي كما في ارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي، وعلى مثل هذا الشخص لا يطلق العناوين الواردة في الروايات فيحكم بفسقه.

يقول سيِّدنا الخوئي رحمته : فهذا الوجه هو الصحيح، وما أفاده رحمته في غاية المتانة^(١) :

وهذا يعني أنَّ كلَّ من لم يتعلَّم المسائل التي يبلى بها فهو فاسق، فليحذر الذين يخالفون عن أمر ربِّهم.

آراء الأعلام :

في قوله : (نعم لو اطمانَّ من نفسه)،

قال الإمام الخميني : بل يصحَّ عمله إذا وافق الواقع أو فتوى من يقلِّده إذا حصل منه قصد التقرُّب.

١٤٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد الخوانساري : بل لا يبعد في صورة عدم اطمئنان الصحّة لو أتى به رجاء وطابق الواقع .

وفي قوله : (صحّ عمله) ،

قال الشيخ الجواهري : يصحّ أيضاً مع العلم بالابتلاء غالباً إذا أتى بوظيفة الشكّ والسهو ولو اتّفاقاً .

وقال السيّد الخوئي : بل يصحّ مع احتمال الابتلاء أيضاً إذا لم يتحقّق الابتلاء به خارجاً أو تحقّق ولكنه قد أتى بوظيفة الشكّ أو السهو رجاءً .

وقال السيّد الكلّبايگاني : وكذا إذا لم يطمئنّ لكن أتى برجاء عدم الشكّ فلم يتفق ، أو اتّفق وعمل بوظيفته برجاء المطابقة فاتّفق التطابق .

وفي قوله : (العلم بأحكامها) ،

قال الشيخ كاشف الغطاء : وجوب التعلّم مقدّمي ، فلو اتّفق عدم الابتلاء لم يحرم عدم التعلّم ، وإن كان وجوبه النفسي غير بعيد .

(المسألة التاسعة والعشرون في العروة)

حكم التقليد في المستحبات

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٢٩ - كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء أكان في العبادات أو المعاملات أو العاديات .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجب في المستحبات) ، قال : لزوم التقليد فيما لم يكن أحد أطراف الاحتمال حكماً إلزامياً محل إشكال من حيث العمل وإن كان صحيحاً من حيث الالتزام والتشريع وليعلم أن

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٣ .

١٤٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الضروريات واليقينيات من الأمور الثلاثة المذكورة خارجة عن محلّ الكلام كخروجها في الواجبات والمحرمات فراجع ما أسلفناه في الحواشي المتقدمة.

وفي قوله : (المباحات) ، قال : في الاقتضائية منها على الأقوى ، وفي اللاقتضائية منها على الأحوط الأولى .

وفي قوله : (أو المعاملات) ، قال : لو كان المراد بها المعنى الأعمّ لكان ذكر العاديات مستدركاً ولو كان المراد بها المعنى الأخصّ أي العقود والإيقاعات لكان الحريّ ذكر السياسات ونحوها من الأمور التي لا تشملها العاديات .

مركز تحقيقات فقهية شرعية

أقول : إنّ التشريع - بما هو إدخال ما ليس من الدين في الدين - يكون محرّماً ، فإنّه بدعة ، والبدعة ضلالة ، والضلالة في النار . ثمّ المكلف يعلم إجمالاً أنّ بعهدته تكاليف شرعية من الواجبات والمحرمات أي هناك تكاليف إلزامية في الشريعة المقدّسة لا بدّ من الخروج منها وإفراغ الذمّة والأمن من العقاب ، ولا يكون ذلك إلّا أن يستند فعله إلى الحجّة .

فيجب عقلاً من باب دفع الضرر المحتمل على العامي ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في غير الضروريات واليقينيات الدينية من الأحكام التكليفية الخمسة (الوجوب والحُرمة والاستحباب والكراهة والإباحة) من الاستناد إلى

الحجة وهو ليس إلا فتوى من يجب الرجوع إليه، وإلا يلزم أن يكون من التشريع المحرم.

فإذا علم بعدم حكم إلزامي من الوجوب والحرمة فلا يجب عليه التقليد إلا من جهة التشريع المحرم. وكذا إذا علم بجواز فعل بالمعنى الأعم فلم يعلم كونه مستحباً أو مكروهاً أو مباحاً فلا يجب عليه التقليد، إلا إذا أراد عنوان الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فيجب وإلا كان من التشريع المحرم.

وإذا احتمل الوجوب والاستحباب مثلاً مع القطع بعدم الحرمة فإن تمكّن من الاحتياط فلا يجب عليه التقليد، وإلا تعيّن عليه التقليد، وكذا في الصور الأخرى.

فالأدعية والأوراد إن علم باستحبابها فيأتي بها كذلك وإلا فعليه التقليد وإلا يكون من التشريع المحرم.

نعم لا بأس أن يأتي بها برجاء المطلوبة.

وقيل: إنما يجب التقليد فيما كان العمل محكوماً بحكم إلزامي من الوجوب والحرمة للحجية، وأمّا مثل المستحبات والمكروهات التي ليس فيها حكماً إلزامياً فلا يجب فيه التقليد عقلاً لفقدان الحجية فقول الماتن لا يخلو من إشكال^(١).

(١) الاجتهاد والتقليد: السيّد رضا الصدر: ٤٠٧.

١٤٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

مضافاً إلى أنّ سيرة المشرّعة الملتزمين بالتقليد في الأحكام إلزامية قائمة على عدم مثل هذا التقليد في المستحبات والمكروهات، فلا يفحصون عن الأعم ولا يعملون بقول الفقيه، بل يعملون بقول كلّ من أخبرهم بذلك، والشاهد على ذلك عملهم بكتب الأدعية والزيارات والصلوات المستحبة.

وقيل : يجب التقليد في جميع الأحكام، إلزامية كانت أو غيرها، من حيث جواز الالتزام ونفي التشريع في غير الضروريات واليقينيات.

وربما يقال : دليل التسامح في أدلة السنن على فرض إطلاق له، قد يفيد عدم لزوم التقليد في المندوبات كما يفيد عدم لزوم الاجتهاد فيها.

ثمّ قيل في مقام الإشكال على عبارة المصنّف من جهة اللفظ، في قوله (بل يجب تعلّم) بأنّ (بل) هنا للترقي وهو يصدق فيما لو كان حكم ما قبلها من سنخ حكم ما بعدها، والحال في المقام حكم ما قبلها وجوب التقليد، وحكم ما بعدها وجوب التعلّم، وأجيب عنه : إنّ وجوب التقليد يستلزم وجوب التعلّم، بمعنى أن يكون تعلّمه تابِعاً لتقليده، والأمر سهل.

آراء الأعلام :

في قوله : (في المستحبات)،

قال السيّد الفيروزآبادي : في غير المعلومات منها، ويكفي قصد الرجاء مع العلم بعدم الحرمة في المستحبات.

حكم التقليد في المستحبات ١٤٥

وقال السيّد الكلّيايگاني : وجوبه فيما أحرز عدم وجوبه وعدم حرمة غير معلوم ،

نعم يجب في إحراز ذلك عند احتماله كما يحرم التشريع مع الجهل .

وفي قوله : (والمباحات) ،

قال السيّد البروجردي : وجوبه فيها بعد العلم بعدم وجوبها وحرمتها غير ظاهر ،

نعم يجب في إحراز عدمها عند احتمالها .

وقال السيّد الخوانساري : لا دليل على الوجوب إذا علم بعدم الوجوب والحرمة .



مركز تحقیق تکوین علوم اسلامی

(المسألة الثلاثون في العروة)

حكم من لم يعلم الحكم

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٠ - إذا علم أن الشيء الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه ، يجوز له أن يأتي به ، لاحتمال كونه مطلوباً ورجاء الثواب ، وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح ، له أن يتركها لاحتمال كونه مبعوضاً .

وفي الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (يجوز له) ، قال : ولا يجب تعلّم الحكم لكن ذلك حيث اختير جواز الامتثال الإجمالي في العبادات مع التمكن من التفصيلي ،

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٤ .

حكم من لم يعلم الحكم ١٤٧

وإلا فيجب عليه الاجتهاد أو التقليد ومع العجز عنهما يأتي به رجاء
كما في المتن.

أقول : يظهر حكم هذه المسألة ممّا سبق، وأنّه من مصاديق الانقياد الحسن
عند العقل والممدوح عند الشرع. فمن يأتي بالفعل بداعي احتمال كونه مطلوباً، أو
يترك الفعل بداعي احتمال النهي عنه، فإنّه يدلّ على الانقياد والطاعة.
قال بعض الأعلام : هذا على عدم اعتبار قصد الوجه في العبادة كما هو
الصحيح.

فيجوز أن يأتي بالعمل الذي يعلم أنّه ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو
مباح أو مستحبّ أو مكروه برّجاء المطلقية، بناءً على أنّ العبادة لا يعتبر فيها إلاّ
الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله سبحانه، وهذا أمر يتحقّق عند الإتيان بالعمل
رجاءً. فيكفي الامتثال الإجمالي عن التفصيلي.

آراء الأعلام :

في قوله : (يجوز له)،

قال السيّد الشيرازي : بمعنى التخيير بينه وبين الاستخدام، وإلاّ فما لم يستعلم يجب
الإتيان به أو الترك في الفرضين المذكورين.

المسألة العشرون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ عليه السلام :

٢٠ - إذا تبدّل رأي المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه
الأوّل.

(المسألة الحادية والثلاثون في العروة)

حكم التقليد فيما لو تبدّل رأي المجتهد

قال المحقّق اليزدي عليه السلام :

مسألة ٣١ - إذا تبدّل رأي المجتهد لا يجوز للمقلّد البناء على
رأيه الأوّل .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

وفي قوله : (لا يجوز للمقلّد) ، قال : لزوال الرأي وعدم بقائه .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٤ .

أقول : عند تبدّل رأي المجتهد يلزم سقوط الرأي الأوّل عن الحجّية، فإنّ الثاني يكشف عن ذلك فلا يجوز الاستناد إليه بعدئذٍ، فإنّه إنّما يرجع الجاهل إلى العالم لو لم يرَ العالم أنّه مخطئ ومخالف للواقع، فرأيه الأوّل يكون كلاً رأي وإنّه باطل، فلا يستند إليه، كما لا يستند مقلّده عليه، فإنّه لا يصدق عليه الرجوع إلى العالم.

فحكم العقل بوجوب الرجوع إلى العالم مختصّ بما يراه العالم صواباً ووثاقاً به، فلو قام الحجّة لديه على خطئه فإنّه يسقط قوله عن الحجّية، فلا يجوز لمقلّده البقاء على رأيه الأوّل كما هو واضح، لاختصاص أدلّة جواز الرجوع إلى العالم عند عدم اعترافه بالخطأ. فلا يصحّ إسناد ما أفتى به إلى الشرع حيثنّذ.

فحدوث المسألة الثانية تكشف عدم كون الفتوى السابقة والمسألة الأولى مطابقة للواقع من الابتداء.

وورد ما يدلّ على ذلك :

ففي خبر الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : رأيته لو حدّثتك بحديث العام - أي في هذه السنة - ثمّ جئتني من قابل - أي في السنة الآتية - فحدّثتك بخلافه بأيّها كنت تأخذ ؟ قال : كنت آخذ بالأخير، فقال لي : رحمك الله^(١).

(١) الوسائل ١٨ : ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧.

١٥٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وجه الاستدلال : أنّ الإمام ترحّم عليه بما يفعل بترك المسألة الأولى والأخذ

بالثانية المخالفة لها ، فهذا من التقرير على ما فعل .

ويؤيده أيضاً ما رواه الكليني مسنداً عن المعلّى بن خنيس قال : قلت

لأبي عبد الله عليه السلام : إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم ، فأيهما نأخذ ؟

فقال : خذوا به حتّى يبلغكم عن حيّ ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله ، قال : ثمّ

قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم ، قال الكليني : وفي حديث

آخر : خذوا بالأحدث^(١) ، فيؤخذ بالثاني ، ووجهه واضح .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) الوسائل ١٨ : ٧٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٨ .

المسألة الحادية والعشرون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ قزويني :

٢١- إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف أو التردد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى مجتهد آخر، وكذا الحال في الاحتياطات المطلقة التي ذكرها المجتهد، فإنه يجب عليه الاحتياط أو الرجوع إلى من يقلّده.

(المسألة الثانية والثلاثون في العروة)

حكم عدول المجتهد عن الفتوى

قال المحقق اليزدي قزويني :

مسألة ٣٢ - إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعلّم بعد ذلك المجتهد.

وفي الغاية القصوى^(١) :

وفي قوله : (يجب على المقلد) ، قال : وكذا الحال في الاحتياطات المطلقة التي ذكرها المجتهد فإنه يجب عليه الاحتياط أو الرجوع إلى من يجوز تقليده .

أقول : هذه المسألة كالسابقة في اعتراف المجتهد بخطئه في الرأي الأول ، إلا أنه في السابقة يعترف بمخالفة الواقع ، وهنا يتوقف ويتردد ، فحينئذٍ يجب عقلاً على المقلد الاحتياط ، فإنه طريق النجاة ، فيعدل إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد الذي كان يقلده وتبدل رأيه بالتوقف والتردد .
وإنما يقلد الأعلم بناءً على وجوب تقليد الأعلم ولو من باب الاحتياط الوجوبي كما هو المختار . كما مرّ تفصيل ذلك .

فعند تبدل الرأي والتوقف فيه أو التردد يلزم أن لا يكون له رأي فعلاً فيرجع مقلده إلى الأعلم فالأعلم ، أو يحتاط فيما لو تمكن منه ، حتى يعلم بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام المتنجزة عليه بالعلم الإجمالي ، كما هو واضح .

آراء الأعلام :

في قوله : (أو العدول إلى الأعلم) ،

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٤ .

قال السيّد الخميني : على الأحوط .

وقال السيّد الخوانساري : قد مرّ الإشكال فيه .

وقال السيّد الشيرازي : بالشروط المتقدّمة .

وفي قوله : (بعد ذلك المجتهد) ،

قال السيّد الخوئي : على تفصيلٍ تقدّم .



مركز تحقیق تکلیف ویر علوم اسلامی

المسألة الثانية والعشرون - الرابعة والعشرون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ رحمه الله :

٢٢ - والاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استحبابي وهو : ما إذا كان مسبوقاً أو ملحقاً بالفتوى ، وإمّا وجوبي وهو : ما لم يكن معه فتوى ، وسمّي بالاحتياط المطلق ويعبر عنه باللائم غالباً ، وفيه يتخيّر المقلّد بين العمل به أو الرجوع إلى مجتهد آخر ، وأمّا الأوّل فلا يجب العمل به ، بل يتخيّر بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

أقول : سنتعرّض لشرح وتعليق هذه المسألة في المسألة الرابعة والستين المذكورة في العروة الوثقى كما ستأتي إن شاء الله تعالى .

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ رحمه الله :

٢٣ - وإذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلّد تقليد أيّهما شاء فيما لم يعلم مخالفتهما في الفتوى ، وإلاّ فالأولى

الرجوع إلى الأحوط من قوليهما.

٢٤ - ويجوز التبعض في المسائل بل في أجزاء العمل الواحد

لو لم يلزم المحذور.

(المسألة الثالثة والثلاثون في العروة)

حكم التقليد بين المتساويين

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٣ - إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان

للمقلّد تقليد أيّهما شاء ، ويجوز التبعض في المسائل ، وإذا كان

أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل

الأحوط اختياره .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

وفي قوله : (مجتهدان متساويان) ، قال : ولم يعلم مخالفتها في

الفتوى وإلا فالأولى الرجوع إلى الأحوط من قوليهما .

وفي قوله : (في المسائل) ، قال : بل في أجزاء العمل الواحد

لو لم يلزم المحذور .

وفي قوله : (بل الأحوط) ، قال : قد مرّ أنّ الأورعية ببعض

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٤ .

محتملاتها لا توجب تقديم المتّصف بها على غيره.

أقول : لقد مرّ الكلام في تساوي المجتهدين في المسألة الثالثة عشر، كما يأتي حكم التبعض في المسائل إذا علم باختلافهما في المسألة الخامسة والستين.

وزبدة المخاض في المقام : أنّ المسألة ذات صور :

فالمجتهدان المتساويان في العلم إمّا أن يتوافقا في الفتوى أو يختلفا.

وفي صورة الخلاف إمّا أن يكون أحدهما موافق للاحتياط، أو يتوافقان في

الاحتياط المطلق، أو كلاهما يخالفان الاحتياط.

ثمّ بناء على التخيير في المتساويين في العلم، وكان أحدهما أروع من الآخر فع الرجحان هل يتعيّن الأخذ بفتواه؟ أو لا يتعيّن إلاّ أنّه حسن، أو يقال بالتفصيل بين المرجّحات فيتعيّن في مثل الأورعية وأمّا غيرها فالأخذ به حسن.

ثمّ التبعض في المسائل تارةً في بداية الأمر يقلّد أحدهما في العبادات والآخر في المعاملات مثلاً، وأخرى بعد تقليد أحدهما في العبادات يبتلى بالمعاملات فيقلّد الآخر، أو في مسألة واحدة قلّد من أحدهما برهة من الزمن ثمّ قلّد الآخر، ويقلّدهما في المسألتين المرتبطتين.

يقع الكلام في مقامات :

المقام الأول

حكم توافق المجتهدين في الفتوى

لقد ألحق الأعلام حكم توافق المجتهدين وتعارضهما بتوافق الخبرين وتعارضهما، وإن إطلاقات أدلة التقليد كإطلاق أدلة حجية خبر الواحد.

وفي الخبرين المتعارضين اختلف الأعلام فمنهم من قال بالتساقط باعتبار الأصل الأولي والرجوع إلى العمومات، ومنهم من قال مع وجدان المرجحات الداخلية أو الخارجية - كما في الأخبار العلاجية - يؤخذ بالمرجحات، وإلا فالتساقط، ومنهم من ذهب بعد فقدان المرجحات إلى التخيير للأخبار العلاجية وتسالم الأصحاب على ذلك.

وأما في الفتويين ففي صورة توافق المجتهدين في الفتوى فيجوز تقليدهما معاً كما يجوز تقليد أحدهما، فهما كالخبرين المتفقين في المضمون، فيصح الاستناد إليهما أو لأحدهما، سواء كانت فتواهما موافقتين للاحتياط أو مخالفتين له، لإطلاق الأدلة. وعند اختلافهما فنقول بالتخيير كالخبرين المتعارضين لشمول إطلاقات أدلة التقليد للمتعارضين من حيث الاقتضاء لا من حيث الفعلية، فإطلاق أدلة حجية الفتوى يشمل المتعارضين اقتضاءً، ومع الإجماع والتسالم على التخيير يحكم بالحجة الفعلية لها على نحو التخيير كما كان في الخبرين المتعارضين، فبالأخبار العلاجية

والتسالم يقال بالتخير.

فالملاك هو الإجماع، إلا أنه نوقش بأن المسألة لم تكن عند القدماء حتى يكون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، فربما المقصود هو الإجماع العملي الذي يعني سيرة المتشرعة فهي قائمة على تخيير المقلد في رجوعه إلى أي مفتٍ عند تساويهما، وهذه السيرة متصلة بزمان الحضور، إلا أنها دليل لبي والمتيقن منها عند عدم العلم بالاختلاف في الفتوى، ومن يدعي الإجماع فإنه يدعيه مطلقاً، فتدبر.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المقام الثاني

في ما إذا كان لأحدهما رجحان فهل يتعين تقليده ؟

لقد ذكرنا في صورة العلم بعدم المخالفة بين المجتهدين يجوز تقليد غير الأعلّم، فهو مخير بينهما، ومقتضى بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم، وكذلك مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية عدم ملاحظة ما يوجب الرجحان كالأورعية والمسنية وما شابه ذلك.

وأما مع العلم بمخالفتها في الفتوى، فاختلف قول السيّد اليزدي رحمته، ففي المسألة الثالثة عشر أفتى باختيار الأورع، وهنا ذهب إلى أنّه الأولى بل الأحوط اختياره.

وقد استدلّ على اختيار الأورعية، بمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات الواردة في باب القضاء والمشملة على ترجيح الأورعية، وبالإجماع في دوران الأمر بين التعيين والتخير يؤخذ بما يحتمل تعيينه للقطع بحجّيته، وأما بالنسبة إلى التخير فهو مشكوك الحجّية والشكّ في الحجّية يساوي القطع بعدمها، فإذا كان أحدهما أورع فيحتمل تعيين الأخذ بفتواه فيقدّم، كما يحكم العقل بذلك عند دوران الأمر بين التعيين والتخير للاشتغال.

إلا أنّه وردت مناقشات في السند والدلالة، وأنها واردة في القضاء فتعديها

١٦٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

إلى باب الإفتاء قياس مردود، وأنّ الإجماع غير ثابت، وأجيب عنه بوحدة الملاك في الباين القضاء والإفتاء إلّا ما خرج بالدليل، وبشبهت الإجماع وحكم العقل. إلّا أنّه نوقش بأنّ الأورعية لا دخل لها في حجّة الفتوى، إلّا أن يقال بالتفصيل بين الأورعية، حيث الفتوى فيقدّم من كان أورعاً، وبين الأورعية في مقام العمل فلا يوجب التقديم، إلّا أن يقال بالملزمة بينهما غالباً، فالأحوط بما هو الأورع مطلقاً كما هو المختار، والله العالم بحقائق الأمور.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المقام الثالث في حكم التبعض في المسائل

إذا علم بعدم مخالفة المجتهدين في الفتوى فيجوز التبعض في مسائلهما، بأن يقلّد أحدهما في مسألة والآخر في مسألة أخرى، بل يجوز التبعض في التقليد في أجزاء عمل واحد كأن يقلّد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة، ويقلّد الآخر في الاكتفاء بالتسيّحات الأربعة مرّة واحدة، فلمّا كان كلا الفتويين حجة معتبرة، فيجوز للعامي أن يستند في أعماله إلى أيّهما شاء.

وإذا علم بمخالفة المجتهدين في الفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، فقد ذكرنا أنّ إطلاق دليل التخيير شامل للفتويين المتعارضين كالحبرين المتعارضين. فهنا يأتي النزاع الوارد في التخيير بأنّه يختصّ بالابتدائي أو يعمّ الاستمراري.

فمن قال إنّ التخيير إنّما هو وظيفة المتحيّر وهو يصدق في أوّل الأمر، فبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر في المقام، فلا مجال للتخيير الاستمراري، كما لا مجال لاستصحاب التخيير أيضاً لانتفاء موضوعه، وهو المتحيّر. ويشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع بين القضيتين المشكوكة والمتيقّنة.

كما ذهب إلى هذا المعنى الشيخ الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته بأنّ موضوع التخيير في الحبرين المتعارضين هو المتحيّر، ولا تحيّر بعد اختيار أحد الخبرين

فلا استصحاب لارتفاع موضوعه.

وناقشه تلميذه المحقق الخراساني: إن قضية الاستصحاب - لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً - كون التخيير استمراريّاً. وتوهم أن المتخير كان محكوماً بالتخيير، ولا تحيّر له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيها فاسد، فإن التخيير بمعنى تعارض الخبرين باقي على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى^(١).

وبعبارة أخرى، إن موضوع التخيير ليس المتخير بل من قام عنده الخبران المتعارضان وهو بعد الاستناد إلى أحدهما لا زال باقي، فمقتضى إطلاق دليل التخيير من حيث الزمان استمرارية التخيير، فإنه كما يقتضي ثبوت التخيير في الزمان الأول كذلك يقتضي في الزمان الثاني وهكذا بلا فرق بين الأزمنة.

وحينئذٍ لو قلنا بالمبنى الثاني في التخيير كما هو الظاهر، فإنه يلزم جواز التبعض في المسائل بأن يقلد أحدهما في العبادات وفي عرضه يقلد الآخر في المعاملات، وكذلك لو قلد أحدهما في العبادات ثم ابتلى بالمعاملات فيقلد الآخر فيها.

وأما التبعض في المسألة الواحدة أو المسألتين المرتبطتين، فإذا استلزم بطلان

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٩٧.

حكم التقليد بين المتساويين ١٦٣

عمله في نظر كلا المجتهدين فلا يجوز التبويض للعلم بمخالفة الواقع، وإلا فيقال بالجواز أيضاً.

أما الصورة الأولى، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب السورة في الصلاة وكفاية التسبيحات الأربع مرّة واحدة في الركعتين الأخيرتين، وأفتى الآخر بعدم وجوب السورة واعتبار التسبيحات ثلاث مرّات، فصلّى المقلّد بلا سورة واكتفى بتسبيحة واحدة من التسبيحات الأربع، فهذه الصلاة باطلة في نظر كلا المجتهدين، فلا يتمكّن من التبويض في التقليد بالنسبة إلى مركّب واحد بأن يقلّد أحدهما في بعض أجزائه أو شرائطه، ويقلّد الآخر في بعض آخر كما في المثال المفروض. والوجه في ذلك: أن صحّة كلّ جزء من الأجزاء الارتباطية ارتباطية أيضاً، بمعنى أنها مقيدة بما إذا أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطية تبطل الأجزاء بأسرها، فإنّه عند انتفاء الجزء ينتفي الكلّ. فلا بدّ للمكلّف من إعادتها وتقليد أحدهما من دون تبويض.

آراء الأعلام :

في قوله : (أيّهما شاء)،

قال السيّد الخوئي : مرّ حكم هذه المسألة.

وفي قوله : (ويجوز التبويض في المسائل)،

قال الشيخ آل ياسين : على إشكال في إطلاقه كما سيمرّ عليك إن شاء الله تعالى.

١٦٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد الحكيم : فيه نظر .

وقال السيّد الشيرازي : إذا لم ينته إلى مخالفتها في عمل واحد على الأحوط .

وفي قوله : (الأحوط اختياري) ،

قال السادة البروجردي والحكيم والشيرازي : لا يترك .



مركز تحقیق تکلیف ویران علوم اسلامی

(المسألة الرابعة والثلاثون في العروة)

حكم تقليد من يقول بحرمة العدول

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٤ - إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتّى إلى الأعلّم ، ثمّ وجد أعلّم من ذلك المجتهد ، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلّم ، وإن قال الأوّل بعدم جوازه .

جاء في الغاية القصوى :

في قوله : (فالأحوط العدول) ، قال : بل الأقوى إذا جزم المقلّد بوجوب الرجوع إلى الأعلّم حتّى في مثل هذه الصورة مع فتوى الأعلّم بوجوب العدول .

أقول : لقد مرّ الكلام حول مسألة العدول في المسألة العاشرة والحادية عشر ، وتفريعاً على ذلك لو قلّد من يقول بحرمة العدول حتّى إلى الأعلّم ، ثمّ وجد أعلّم من

ذلك المجتهد فما هو حكمه ؟

بعد القول بوجوب تقليد الأعلّم مطلقاً ولا يختصّ بالتقليد الابتدائي، فالمجتهد الثاني الأعلّم إمّا أن يقول بحرمة العدول مطلقاً فيتعيّن البقاء على تقليد الأوّل، لوجود الحجّة على البقاء وعدم جواز العدول بفتوى الثاني الأعلّم. وإمّا أن يقول بجواز العدول، والأوّل يقول بحرمة العدول مطلقاً حتّى إلى الأعلّم، فالوجه حينئذٍ تعيّن البقاء، فإنّه عمل بالحجّة، فإنّ فتوى الأوّل بالحرمة إمّا حجة بنفسها أو بإمضاء الأعلّم. وإذا قال الأعلّم بوجوب العدول، فيتعيّن العدول لو قلنا بإطلاق دليل وجوب تقليد الأعلّم فيشمل التقليد الاستمراري.

«وأما بناءً على عدم إطلاق له فهناك احتمالات ثلاثة :

أحدها : كون فتوى الأوّل هي الحجّة دون غيرها، لسبق العمل بها وهذا هو الوجه للقول بعدم جواز العدول إلى المساوي.

ثانيها : كون الحجّة قول الأعلّم ووجوب العدول لاحتمال التعيّن فيه .

ثالثها : كون المقلّد مخيراً بين أحد التعيين والتخير، لاحتمال التعيّن في كلّ منهما، ولاحتمال التخير بينهما، من جهة احتفاف كلّ منهما بما يمكن أن يكون مرجّحاً.

فيجب الرجوع إلى أحوط القولين في المسائل الفرعية، من جهة عدم إمكان الأخذ بالأحوط في المسألة الأصولية. نعم لو كان الأوّل متعيّن التقليد في زمان

فأصالة بقاء تعين تقليده حاكمة»^(١).

هذا لو قلنا بتقليد الأعلّم كما هو المختار، وأمّا على القول بعدم وجوب تقليد الأعلّم فيلزم البقاء على تقليد الأوّل لاحتّال وجوبه من جهة سبق العمل على تقليده، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّة، والأوّل مقدّم.

ثمّ سيّدنا الحكيم قد قرّر البحث عن هذه المسألة بأنّه تارة يقع في وظيفة المقلّد عند نفسه، أي باعتبار عقل العامي وشعوره، وأخرى في نظر المجتهد إلى حقيقة البحث حتّى يُفتي بما يقتضيه الحقّ في المقام، أي باعتبار عقل المجتهد وما يلزمه من الرجوع إلى الأدلّة التفصيلية.

وفي البحث عن العامي يقول: أنّه يشكّ في جواز البقاء وحرّمته، وحينئذٍ يمتنع أن يرجع في جواز البقاء إلى المجتهد الذي قد قلّده، للشكّ في حجّية قوله، فلا بدّ من الرجوع إلى الأعلّم ولا يلتفت إلى فتوى من قلّده.

ثمّ السيّد الأستاذ السيّد الصدر يتهمّ على ذلك بأنّ ما يقوله إنّما هو دليل يحتجّ به العالم، فليس بحثاً عن شعور العامي بما أنّه عامي. فما أقامه من الدليل في الشكّ في الحجّية إنّما هو الذي وصل إليه العالم بعد طيّه مدارج العلم سنين، فتأمّل.

ثمّ سيّدنا الخوئي يرى عدم الأثر لفتوى غير الأعلّم بحرمة العدول، بل يرجع الأمر إلى العلم بالمخالفة بينها، فع العلم يرجع إلى الأعلّم لعدم جواز تقليد

(١) الاجتهاد والتقليد؛ السيّد رضا الصدر: ٤١٦.

غير الأعلم عند العلم بالمخالفة بينهما، وإذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الأعلم كما يجوز العدول إلى الأعلم^(١).

وسيدنا اليزدي رحمه الله لما كان يذهب إلى تقليد الأعلم على الأحوط الوجوبي وذلك على نحو الاستدامة، فإنه يحتاط بالرجوع إلى الأعلم وإن أفتى الأول بحرمة العدول لعدم حجّية فتواه بعد وجود الأعلم.

ولكن بناءً على من يذهب بلزوم تقليد الأعلم في صورة العلم بالمخالفة، فيجب العدول إلى الثاني الأعلم، لدوران الأمر عند العامي بين التعيين والتخير فيقدّم الأول. ولو تردّد العامي في لزوم تقليد الأعلم بقاءً بناءً على لزوم تقليده ابتداءً لا استمراراً، فيدور الأمر عنده بين تعيينين. تعيين الأول وتعيين الرجوع إلى الثاني، فيلزمه الاستناد إليهما مع موافقتهما في الفتوى والعمل بأحوط القولين مع مخالفتهما فيها، فإن الاحتياط طريق النجاة.

وإذا كان فتوى الثاني عدم جواز العدول فيتعين البقاء على تقليد الأول.

آراء الأعلام :

في قوله : (فالأحوط العدول)،

قال الشيخ آقا ضياء : ذلك كذلك ما لم يكن آخذاً بهذه الفتوى منه، وإلا فلا وجه

(١) التنقيح ١ : ٣٠٧.

لهذا الاحتياط لاحتمال تنجّز هذا التكليف في حقّه، ومع هذا الاحتياط كيف يكون احتياطه بالعدول؟ بل عليه البقاء على تقليده، هذا ولازمه عدم جواز العدول في غيره أيضاً.

وقال السيّد البروجردي: بل هو الأقوى، لكن المقلّد المتردّد لا مناص له إلاّ الأخذ بالأحوط من قوليهما.

وقال السيّد المحكيم: بل الأقوى.

وقال السيّد الخوانساري: الأحوط الأخذ بأحوط القولين.

وقال السيّد الخوئي: بل هو الأظهر مع العلم بالمخالفة على ما مرّ.

وقال السيّد الفيروزآبادي: إن كان في نظره الرجوع إلى الأعلم مقدّماً ويقتنع بقوله من باب ما هو المرتكز في ذهنه من طريقة العقلاء إن صحّ هذا.

في قوله: (إلى ذلك الأعلم)،

قال السيّد الإصفهاني: إذا كان ذلك الأعلم يوجب العدول.

وقال السيّد الشيرازي: بالشروط السابقة.

وقال السيّد الكلبيگاني: إن كان ذلك الأعلم أفتى بوجوب العدول.

(المسألة الخامسة والثلاثون في العروة)
حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبينّ خلافه

قال المحقّق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٣٥ - إذا قلّد شخصاً يتخيّل أنّه زيد فبان عمرواً ، فإن كانا
متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقيّد صحّ ، وإلا فمشكل .
جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (متساويين) ، قال : الأولى التفصيل بين صورة
عدم العلم بمخالفتها في الفتوى فيصحّ التقليد بناءً على كونه العمل
ولا محذور ، وبين ما لو علم المخالفة في الفتوى فلا بدّ للمقلّد أن يأخذ
حينئذٍ بأحوط القولين سواء أكان هناك تقييد أم لا .

وفي قوله : (فمشكل) ، قال : قد عرفت أنّه لا أثر للتقييد في

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٥ .

حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبين خلافه ١٧١

المقام وأضرابه من الخارجيات التي لا إطلاق لها حتى يمكن التقييد فيها.

أقول : لقد مرّ نظير هذه المسألة وهي المسألة الخامسة والعشرون، إلا أنّها كانت لمن قلّد من لم يكن أهلاً للتقليد، وهنا يقلّد شخصاً فتبين أنّ هناك شخص آخر أحقّ بالتقليد، والتقليد وكذلك الاقتداء في صلاة الجماعة تارةً يكون بقصد التقييد وأخرى بقصد الداعي، والفرق بينهما أنّه في الأوّل يقصد تقليد زيد بخصوصه مثلاً أو يصليّ خلفه بالخصوص ولا يقصد تقليد عمرو بوجه من الوجوه، أو لا يريد الصلاة خلفه بوجه، وفي الثاني يقلّد زيداً أو يصليّ خلفه ولكن لو بان أنّه عمرو لقلّده أيضاً، فيرى السيّد الزيّدي رحمه الله بصحّة تقليده إذا كان بقصد الداعي فيما لو كان كلا المجتهدين متساويين في الفضيلة والعلم، وأمّا إذا كان بقصد التقييد فمشكل.

وأورد عليه سيّدنا الحكيم رحمه الله : (بأنّه يشكل فرضه بناءً على أنّ التقليد هو العمل، وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى، نعم مع الاختلاف فيها أو القول بأنّ التقليد هو الالتزام يكون فرض الماتن ظاهراً)^(١).

وأجيب عنه : بأنّ التقليد على المبنى ليس بمجرد العمل، بل العمل عن

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٦.

١٧٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

استناد إلى فتوى المجتهد، والاستناد فعل اختياري قائم بالنفس فإن كان للتقليد أثر في المقام فلا فرق فيه بين أن يكون التقليد هو العمل أو الالتزام، وبين أن يتفقا في الفتوى أو يختلفا فيها، وإن لم يكن له أثر، فكذلك على جميع التقادير^(١).

كما أورد على الماتن السيّد اليزدي رحمته، بأن التقليد من الأمور غير القابلة للتقييد، فلا معنى للتفصيل بين التقييد والداعي^(٢).

توضيح ذلك باختصار:

العناوين في العمل على ثلاثة أقسام:

الأول - عناوين قصدية: وهي الأمور المتقومة بالقصد كالتأديب والهتك بحيث ينتفي بانتفائه فهي ليست شيئاً آخر وراء القصد، فهذه العناوين ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي والتقييد، بل المتعين فيها هو الحكم بالبطلان على كلّ حال لتقوم العمل فيها بالقصد سواء أتي بالعمل على وجه الداعي أو التقييد، كمن اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال الشمس ودخول وقت الفريضة فأتى بالصلاة قاصداً بها الأداء، ثمّ انكشف خلافه لعدم دخول وقتها بطلت صلاته، ولا يمكن أن تقع قضاءً لأنّه لم يقصد بها القضاء، كما لا يمكن أن تقع أداءً لأنّ الوقت

(١) الدروس ١: ١٨.

(٢) التنقيح ١: ٣٠٨.

حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبين خلافه ١٧٣

لم يدخل على الفرض، وهذا معنى ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد، فيكون باطلاً كما في المعاملات فإنّها من العناوين القصدية.

الثاني - عناوين غير قصدية في الأمور الاعتبارية، كما في المعاملات، وهو ينقسم على ثلاثة أقسام:

١ - فإنّ التخلّف والخطأ قد يقعان فيما هو خارج عن المعاملة والالتزام، كما لو اشترى مالا بقصد الربح فيه، فهذا القصد خارج عنها، فالتخلّف غير موجب للبطلان بالاتفاق، كما لا مجال للتفصيل بين الداعي والتقييد، بل يعبر عن هذا المورد في كلمات الفقهاء: بتخلّف الداعي والخطأ في مبادئ الإرادة.

٢ - وقد يقع التخلّف في متعلّق الالتزام المعاملي، والمتعلّق على نحوين: قد يكون أمراً كلياً وقد يكون شخصياً جزئياً.

ومن الأوّل: كما لو اشترى دورة كتاب على أنّه طبعة النجف مثلاً، وعند التسليم يرى أنّه من غير تلك الطبعة، فالتخلّف كان في مقام الأداء، فلا يستتبع بطلان المعاملة ولا الخيار للمشتري، وإنّما يطالب البائع بما تعلّقت به المعاملة، والاشتراط في هذه الصورة من باب التقييد دائماً.

٣ - ومن الثاني: كما لو اشترى كتاباً معيّناً في الخارج على أنّه طبعة النجف وانكشف الخلاف، فالاشتراط من الداعي ويستحيل أن يكون من التقييد، فإنّ الجزئي غير قابل للتقييد، فإنّ التقييد فيما إذا كان موسّعاً في نفسه وقابلاً للانقسام وهو لا يتصور في الأمر الجزئي الخارجي، نعم يمكن إرجاع الاشتراط في مثل المورد

إلى أصل الالتزام، بأن يقال إن أصل الالتزام المعاملي على أن يكون الكتاب المعين الخارجى من طبة النجب، إلا أنه يقتضى بطلان المعاملة، فإن التعليق مبطل فى العقود حتى إذا كان المعلق عليه حاصلأ فى الواقع^(١).

الثالث - عناوين غير قصدية فى الأمور التكوينية الخارجية، كسرب المائع على أنه ماء فظهر الخلاف، وهى أيضاً ليست مورداً للتقييد، فإن الجزئى الخارجى والموجود الشخصى لا إطلاق له حتى يكون قابلاً للتقييد - فبين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة وعدمها - فالسرب لا يعقل أن يقع فى الخارج على أزيد من شيء واحد إما الماء وإما المائع الآخر، فلا معنى فى مثله للداعى والتقييد فهما غير جارين فى الأمور الخارجية أبداً. نعم اعتقاد أن المائع من الدواعى الباعثة إلى الفعل فيكون من تخلف الداعى والخطأ فى مبادئ الإرادة.

ونتيجة هذه المقدمة أن التقليد والاقتداء ليسا من العناوين القصدية ولا أنهما من الأمور الاعتبارية، وإنما هما من الأمور الخارجية، لوضوح أن الاقتداء بمعنى تبعية شخص لآخر، والتقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير، فإذا اقتدى إماماً فى صلاته أو قلّد مجتهداً فى أعماله لم يجر فيها التريديد بين الداعى والتقييد، لأنهما أمران خارجيان لا إطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد، فالتقليد والاقتداء متحققان على كل حال فى الخارج سواء أكان على وجه التقييد أم على وجه الداعى، فلا معنى للتقييد

(١) وهنا يتعرّض السيد الخوئى رحمه الله إلى معنى الاشتراط وأقسامه، فراجع.

حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبين خلافه ١٧٥

والداعي حتّى يقال بالصحة لو كان من الداعي وأنّه مشكل لو كان من التقييد. نعم اعتقاد أنّه زيد من الدواعي الباعثة إلى تقليده والاعتداء به فهو من باب تخلف الداعي والخطأ في مقدّمات الإرادة الذي منها تصوّر الفعل والتصديق بالفائدة والشوق والشوق المؤكّد.

فتفصيل الماتن ممّا لا محصل له.

بل الصحيح أن يفصل على وجه آخر: بأنّ من قلّده أو ائتمّ به باعتقاد أنّه زيد - مثلاً - فإمّا أن يكون ممّن يجوز تقليده أو الاقتداء به، كأن يكون مجتهداً عادلاً ولم يعلم بالمخالفة بينه وبين عمرو ولا عمرو أعلم منه، فيصحّ تقليده، وإلاّ لو كان فاسقاً أو غير أعلم مع العلم بالمخالفة فإنّه يحكم بطلان تقليده لعدم أهليّة من قلّده، وكذلك من ائتمّ به، فتكون المسألة من صغريات من قلّد ليس أهلاً للفتوى كما سيذكر الماتن قوله.

ثمّ قيل: المقام وما ذكر في التقليد نظير مسألة الاقتداء في الصلاة، فإنّه يشترط في الاقتداء نية ربط صلاة المأموم بالإمام حتّى يترتب آثار الجماعة من سقوط القراءة ورجوع كلّ واحد إلى الآخر عند الشكّ في عدد الركعات وترتب الثواب بخلاف المقام فإنّ الاعتبار هو إحراز الشرائط، والمفروض كونها معاً واجدي الشرائط، ففرق بين المسألتين.

ولكن الظاهر من جهة الداعي والتقييد لا فرق بينهما، وبهذا وقع التنظير في عبارات الفقهاء، والله العالم بحقائق الأمور.

آراء الأعلام :

في قوله : (متساويين في الفضيلة)،

قال الشيخ كاشف الغطاء : بل ولو كانا مختلفين وكان من قلده هو الأفضل، أمّا التقييد فلا أثر له في باب التقليد، خصوصاً على القول بالطريقة المحضة.

وفي قوله : (ولم يكن على وجه التقييد)،

قال السيدان البروجردي والكلبيكاني : بل وإن كان على وجه التقييد.

وقال الإمام الخميني : بل صحّ مطلقاً.

وقال الشيخ النائيني : بل ومع التقييد مطلقاً، ولا أثر للتقييد في باب التقليد أصلاً.

وفي قوله : (وإلا فشك)،

قال الشيخ آقا ضياء : إلا إذا كان عمرو أعلم بقول مطلق على وجه يكون رأيه في

حقه حجة تعينية على وجه لا يعتبر في اتباع رأيه الالتزام بقوله والبناء على

أخذه كما أسلفنا.

وقال الشيخ آل ياسين : بل الأقوى الصحة مطلقاً والله العالم.

وقال الشيخ الجواهري : الأقرب الصحة أيضاً.

وقال السيد الحكيم : بل الظاهر جريان حكم العمل بلا تقليد.

وقال السيد الخوانساري : الظاهر أنّ المقام من باب تعارض الوصف والإشارة،

والمدار على من توجه إليه التقليد.

حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبين خلافه ١٧٧

وقال السيّد الخوئي : لا إشكال فيه إذ لا أثر للتقييد في أمثال المقام.

وقال السيّد الشيرازي : الأقوى الصحة أيضاً.

وقال السيّد الفيروزآبادي : لا إشكال فيما إذا توافقا، بل فيما إذا تخالفا أيضاً لتحقيق

القربة والمطابقة أي مطابقة العمل للطريق.



مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

المسألة الخامسة والعشرون في المنهاج

قال السيّد الأستاذ قزويني :

٢٥ - وفتوى المجتهد يعلم بأحد أمور :

الأول : أن يسمع منه شفاهاً .

الثاني : أن يخبر بها عدلان .

الثالث : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب

قوله الاطمئنان لو كان المخبر به حكماً وإن لم يكن عادلاً .

الرابع : الوجدان في رسالته ولا بدّ أن تكون مأمونة من الغلط ثابتة

استنادها إليه ولو اطمئناناً .

(المسألة السادسة والثلاثون في العروة)

طرق العلم بفتوى المجتهد

قال المحقق اليزدي قزويني :

مسألة ٣٦ - فتوى المجتهد يعلم بأمر :

الأول : أن يسمع منه شفاهاً .

الثاني : أن يخبر بها عدلان .

الثالث : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب

قوله الاطمينان وإن لم يكن عادلاً .

الرابع : الوجدان في رسالته ولا بدّ وأن تكون مأمونة من الغلط .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (أن يسمع منه شفاهاً) ، قال : وكان كلامه ظاهراً فيه .

وفي قوله : (عدلان) ، قال : لا إشكال فيه لو كان فرض المقام

إخباراً عن الأحكام ، وأمّا إن كان إخباراً عن الموضوعات فقد مرّ

الكلام في حجّة البيّنة في أمثاله .

وفي قوله : (عدل واحد) ، قال : ولا بدّ لها هنا من الفرق بين كون

المخبر به الأحكام وبين كونه من الموضوعات ، فإن كان من الثاني

فبيّنتي حجّيته على حجّة خبر العدل الواحد في الموضوعات وسيأتي

الكلام فيه منه تَبَيُّرٌ وحاشية منّا .

وفي قوله : (بل يكفي) ، قال : بلا إشكال لو كان المخبر به حكماً .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ؟؟ .

١٨٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وفي قوله : (الاطمينان)، قال : النوعي وأمّا الشخصي فليس
بلازم بعد فرض حجّة خبر الثقة مطلقاً.

وفي قوله : (مأمونة من الغلط)، قال : ثابتة إسنادها إليه
ولو اطميناناً، ولعلّهم أنّه قد ثبتت فتواه بالشياع فإن أغمض عمّا أشرنا
إليه سابقاً في الشياعات فهو طريق خامس للعلم بالفتوى.

أقول : لقد ذكر الفقهاء طرقاً لإثبات فتوى المجتهد وأشار السيّد اليزدي
والسيّد الأستاذ إلى جملة منها، وحجّيتها إمّا ببناء العقلاء كما في السماع من المجتهد
نفسه أو الدليل الشرعي كما في البيّنة أعني شهادة عدلين وإخبارهما، فلا إثبات
الفتوى والعلم بها طرق :  مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

الأوّل : أن يسمع من المجتهد نفسه ويدلّ عليه سيرة العقلاء وبنائهم، فإنّ
الطبيب إذا قال شيئاً في تشخيص المرض أو معالجته، فإنّه لا يُسئل عن دليله، وأنّه
مطابق لتشخيصه، فيؤخذ بقول الخبير في كلّ مهنة وفنّ وحرفة، كما يدلّ عليه
الآيات والأخبار الشريفة، كقوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ ^(١)، والروايات
التي ترجع الناس إلى رواة الأحاديث والفقهاء، وكذا التي ترجع إلى أمثال زرارة

ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم وغيرهم، فإنها تدلّ على حجّية قولهم في جواب الاستفتاء والسماع منهم.

وقول المجتهد المسموع منه في الظاهر حجة ولو مع الشك في المراد لحجّية الظواهر مطلقاً، كما هو ثابت في محله.

الثاني : ثبوت الفتوى والعلم بها بإخبار عدلين لما تقدّم من عموم حجّية البيّنة في جميع أبواب الفقه إلّا في مثل الزنا فاعتبر شهادة أربع رجال. فيدخل في ما نحن فيه في العموم لعدم الاستثناء كما هو واضح.



الثالث : ثبوت الفتوى بإخبار العدل الواحد، فمن قال بثبوت الموضوعات بخبر العدل الواحد كثبوت الأحكام، فيثبت عنده الفتوى بخبر العدل الواحد أيضاً من دون إشكال، ومن قال بعدم ثبوتها بإخباره، فيمكن إثبات الفتوى به لدخول الإخبار عن الفتوى في عنوان الإخبار عن الأحكام، فإنّ الإخبار تارة يكون عن الحكم الواقعي كما هو في الإخبار عن قول المعصوم عليه السلام مباشرة ومن دون واسطة، وأخرى يكون عن الحكم الظاهري المستنبط من الأدلّة ومن قول المعصوم عليه السلام، فتشمله أدلّة حجّية خبر العادل عن المعصوم فهي غير قاصرة عن الشمول للإخبار عنهم مع الواسطة أيضاً.

وكما هو ثابت في محله - في علم أصول الفقه - مقتضى أدلّة حجّية خبر الواحد

١٨٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

عدم اعتبار العدالة في المخبر بل يكفي الوثاقة حتى لو لم يفد الاطمئنان الفعلي الشخصي، بل يكفي الاطمئنان النوعي، وربما عبارة السيد عليه السلام إشارة إلى ذلك، وإلا فتقييده غير وجيه، فيثبت فتوى المجتهد بإخبار الثقة مطلقاً.

الرابع : ثبوت الفتوى بالوجدان في الرسالة العملية التي يكتبها المجتهد بنفسه أو يكتب له بموافقة وإشرافه ونظره، فلو كان بخط نفسه فهي وزان ما يسمع منه مشافهةً، وإن كان بإمضائه وملاحظته فهي وزان خبر الثقة، ولا فرق في حجّة إخباره بين أن يكون بلفظ أو بالكتابة، فلو لم تكن الرسالة بخطه فلا بدّ أن يكون الكاتب موثقاً يقيد قوله الاطمئنان النوعي دون الشخصي، كما مرّ.

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

ويشترط في الرسالة أن لا تكون مشتملة على الغلط المغير للمعنى ولو إجمالاً، فلو علم ذلك إجمالاً فتدخل المسألة في عنوان الشبهة المحصورة وغيرها، فإنّه عند انحصارها يجب الاجتناب عن الأطراف المحصورة، وعند عدمها أو خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء فلا يجب الاجتناب، وكذا لو انحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمعرفة الغلط.

الخامس : تثبت الفتوى أيضاً بما يوجب الاطمئنان مطلقاً كالشيعاء، وإن لم يكن حاصلًا من إخبار الثقة، لبناء العقلاء وحجّة الاطمئنان في مثل هذا المورد.

طرق العلم بفتوى المجتهد ١٨٣

ويبدو لي أنّ الشيعاء برزخ بين خبر الآحاد غير الثقة والتواتر المفيد للعلم، ومن ثمّ يفيد الظنّ النوعي، فتأمل.

آراء الأعلام :

في قوله : (الاطمئنان)،

قال الإمام الخميني : لا يبعد اعتبار نقل الثقة مطلقاً.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي

(المسألة السابعة والثلاثون في العروة)
حكم تقليد من لم يكن أهلاً للفتوى

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٧ - إذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلّد ، وكذا إذا قلّد غير الأعلّم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلّم ، وإذا قلّد الأعلّم ، ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلّم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (العدول) ، قال : سواء أكان معذوراً بأن كان رجوعه إليه بالموازين المقرّرة أم لا ، ثمّ التعبير بالعدول لعلّه مسامحي .
وفي قوله : (وحال الأعمال) ، قال : قد مرّ بعض الكلام في

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٧ .

حكم تقليد من لم يكن أهلاً للفتوى ١٨٥
الأعمال السابقة وسيأتي.

وفي قوله : (وجب على الأحوط) ، قال : بل على الأقوى في صورة اشتراط الأعلمية والعلم بالمخالفة ، وفي غير هذه الصورة لا يخلو عن تأمل خصوصاً مع وجود القول بحرمة العدول ، وإن كان الأقوى عندنا جوازه مطلقاً كما مرّ ، ولعلّ الأقرب حينئذٍ الأخذ بأحوطهما .

وفي قوله : (على الأحوط) ، قال : الحال على المنوال .

أقول : لقد تقدّم بعض هذه الأحكام المذكورة في مسألة (٢٥) ، فكأنّه تكرار أو تفصيل بعد الإجمال ، فيتعرّض السيّد رحمه الله إلى بعض صور العدول في التقليد ، فذكر ثلاث منها :

- ١- إذا قلّد من ليس له أهليّة الفتوى بأن يكون غير جامع للشرائط ، كما لو كان فاسقاً ثمّ التفت إلى ذلك .
- ٢- إذا قلّد غير الأعلّم .
- ٣- إذا قلّد الأعلّم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلّم .

ولا يخفى ما فعله في التقليد الأوّل في الصورتين الأولىين إمّا ان يكون حسب الموازين الشرعية بأعلم ، أو قامت البيّنة على أهليّته للفتوى ، أو أنّه أعلّم أو لم يكن على الموازين الشرعية .

ففي الصورة الأولى : إذا قلّد من لم يكن أهلاً للفتوى ثمّ التفت إلى عدم أهليّته لذلك وجب عليه العدول إلى من لم يكن أهلاً لذلك، إلّا أنّه لو كان تقليده الأوّل حسب الموازين الشرعية، فإنّه يكون بحكم الجاهل القاصر، فيحكم عمله بالصحة ظاهراً ويعذر في ذلك، وأمّا إذا لم يكن على الموازين فإنّه يكون بحكم الجاهل المقصّر فهو بحكم المتعمّد. وقد تقدّم حكمه في المسألة السادسة عشر والخامسة والعشرين من العروة الوثقى.

فلا أثر لتقليده الأوّل في كلتا صورتين، فعبر السيّد بالعدول، ولا يرد عليه ظاهراً أنّه من التقليد الابتدائي، وكذا ما يقال بأنّه لو لم يستند إلى معذر شرعي يكون من التقليد الابتدائي. وربما يقال : فيما لم يكن تقليده الأوّل على طبق الموازين الشرعية فإنّ أعماله السابقة تكون حال عمل الجاهل غير المقلّد، وأمّا إذا كان حسب الموازين فإنّ المسألة تدخل في كبرى مسألة البحث عن أجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فيما إذا انكشف خلافه.

وأجيب عنه : بأنّ الإجزاء لو كان مقلّداً لجامع الشرائط فينكشف حكمه كان خلافاً للواقع فيجزّي الحكم الظاهري حينئذٍ والمفروض أنّه قلّد من لم يكن أهلاً للتقليد، فكيف يكون الإجزاء ؟ فتأمّل.

وأما الصورة الثانية : فيما قلّد غير الأعلم فانكشف الخلاف، فالسيّد يرى

الأحوط العدول إلى الأُعلم، بناءً على ما ذهب من وجوب الاحتياط في تقليد الأُعلم، والفرع هذا كالفرع السابق، فإن كان تقليد الأول حسب الموازين الشرعية فيكون بحكم الجاهل القاصر وإلا فهو كالجاهل المقصّر، ثمّ من احتاط بتقليد الأُعلم يحتاط بالعدول، ومن قال بلزومه يقول بلزوم العدول أيضاً، وذهبنا إلى لزوم العدول عند العلم بالمخالفة في الفتوى بين الأُعلم وغيره، فنقول بلزوم العدول على الأقوى الأظهر عند العلم بالمخالفة كما هو واضح، ومن ثمّ يعيد الأعمال السابقة عند المخالفة للأُعلم وإلا فلا. بخلاف من اشترط تقليد الأُعلم فتوى أو احتياطاً فإنه يعيد أعماله السابقة مطلقاً.

وأما الصورة الثالثة : فيما قلّد الأُعلم فصار غيره أُعلم فاحتاط السيّد فقيرٌ بالعدول إلى الأُعلم أيضاً على مبناه في تقليد الأُعلم، وعلى المختار يلزم العدول عند العلم بالمخالفة، وأما أعماله السابقة فيحكم عليها بالصحة إلا عند المخالفة مع من صار أُعلم، فتدخل المسألة في عنوان إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي من حيث كشف الخلاف الظني.

آراء الأعلام :

بعد قوله : (مأمونة من الغلط) ،

قال الشيخ كاشف الغطاء : الخامس : الشيعاء المفيد للعلم من إخبار جماعة وإن لم يكونوا عدولاً.

وفي قوله : (وجب على الأحوط)،

قال السيّد الإصفهاني : بل الأقوى فيه وفيما بعده.

وقال السيّد الحكيم : بل الأقوى وكذا فيما بعده.

وقال السيّد الخوئي : بل على الأظهر فيه وفيما بعده مع العلم بالمخالفة على ما مرّ.

وفي قوله : (إلى الأعلّم)،

قال السيّد الشيرازي : على التفصيل المتقدّم وكذا ما بعده.

وفي قوله : (على الأحوط)،

قال الشيخ النائيني : بل الأقوى، وكذا في الفرض السابق أيضاً على ما مرّ.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

(المسألة الثامنة والثلاثون في العروة)
حكم انحصار الأعلمية في شخصين

قال السيد اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٨ - إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين ، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيراً بينهما .

جاء في الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (فإن أمكن) ، قال : وكانت المخالفة معلومة وإلا فالتخير في الابتداء .

وفي قوله : (وإلا كان مخيراً) ، قال : لو لم يكن أحدهما مظهر الأعلمية .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٧ .

أقول : من فروع تقليد الأعلّم أنّه لو دار أمر الأعلمية بين شخصين ، فإنّه على ما هو المختار من لزوم تقليد الأعلّم في صورة العلم بالمخالفة في الفتوى بين الأعلّم وغيره بعلمٍ تفصيلي أو إجمالي ، أنّه لو دار الأمر بين شخصين فلا بدّ من تعيينهما أولاً إن أمكن ، وإلاّ فيما لم يمكن التعيين فباعتبار القاعدة أنّه إن أمكن الاحتياط فلا بدّ من الأخذ بأحوط القولين بينهما من أجل العلم الإجمالي (بوجود أحكام إلزامية في الشريعة ولا طريق إلى امتثالها غير العمل بفتوى الأعلّم وهو مردّد بين شخصين أو أكثر ، وحيث أنّه متمكّن من الاحتياط فلا بدّ أن يحتاط تحصيلاً للعلم بالموافقة ودفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب لاستقلال العقل بوجوبه على ما هو الحال في جميع موارد العلم الإجمالي لا مجال للظنّ بالأعلمية في أحدهما لأنّه من موارد العلم الإجمالي واشتباه الحجّة بالأحجّة ، وليس الظنّ مرجّحاً في أطراف العلم الإجمالي بوجه إنّما وظيفة المكلف الاحتياط ^(١)).

وإن لم يتمكّن من الاحتياط إمّا لدوران الأمر بين المحذورين كأن يُفتي أحدهما بالحرمة والآخر بالوجوب ، أو لضيق الوقت في الجمع بينهما ، فيقال بالتخير حينئذٍ إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ، وإلاّ فع الترجيح ولو ظناً بل ولو احتمالاً فإنّه يتعيّن تقليد من كان فيه الترجيح .
هذا بحسب ما تقضيه القاعدة ابتداءً .

إلا أن سيّدنا الحكيم عليه السلام في مستمسكه يذهب إلى أن الظاهر من الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي من دون فرق بين أن يتردد الأعلّم بين اثنين أو عشرة مثلاً، وبين غيره من الفروض، ولا تبعد دعوى السيرة على ذلك لندرة تساوي المجتهدين وغلبة حصول التفاوت بينهم ولو يسيراً وشيوع الجهل بالأفضل وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً^(١).

فيبتنى قول السيّد الحكيم على الإجماع والسيرة.

وقد ناقش هذا القول سيّدنا الخوئي عليه السلام : بأن الإجماع التعبدّي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام خصوصاً في صورة العلم بالمخالفة والأعلمية ممنوع. وكذلك السيرة العقلانية فإنّ المورد من الموارد النادرة التي لا يمكن تحصيل السيرة فيها إذ الغالب هو التكنّن من تعيين الأعلّم ولو بالأمارات الشرعية كما عليه عمل الأصحاب في عصرنا وما سبقه من الأعصار^(٢).

آراء الأعلام :

في قوله : (في شخصين) ،

قال السيّد البروجردي : ولم يحتمل تساويهما ، وإلا كان مخيراً مطلقاً.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٦٣ .

(٢) الدروس ١ : ١٨٥ .

١٩٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد الخوئي : فإن لم يعلم بالمخالفة بينها تخيراً ابتداءً، وإلاّ فإن أمكن الاحتياط أخذ بأحوط القولين، وإلاّ قلّد مظنون الأعلميّة، ومع عدم الظنّ تخيّر بينهما إن احتمل الأعلميّة في كلّ منهما، وإلاّ قلّد من يحتمل أعلميّته.

وقال السيّد الكلّبايگاني : ولم يحتمل تساويهما، وإلاّ فخيّر مطلقاً.

وفي قوله : (ولم يمكن التعيين)،

قال الشيخ النائيني : إذا كانت أعلميّة أحدهما محتملة دون الآخر تعيّن من يحتمل أعلميّته.

وفي قوله : (مخيراً بينهما)،

قال الشيخ آقا ضياء : مع عدم سبقه بتقليد أحدهما، وإلاّ فربما يجيء احتمال تعيينه فيستصحب.

مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی

وقال الشيخ كاشف الغطاء : إلاّ إذا ظنّ أعلميّة أحدهما أو كان الاحتمال في أحدهما أقوى من الآخر فيتعيّن.

المسألة السادسة والعشرون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ المرعشي النجفي رحمته الله :

٢٦ - وإذا شكّ في موت المجتهد أو في تبدّل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبيّن الحال، وإذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد صحيح أم لا ؟ بنى على الصحة إذا كانت صحة التقليد وعدمها منشأً للأثر.

(المسألة التاسعة والثلاثون في العروة)

حكم الشكّ في موت المجتهد

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٣٩ - إذا شكّ في موت المجتهد أو في تبدّل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى أن يتبيّن الحال .

أقول : يذكر المحقق اليزدي قده في هذه المسألة فروع ثلاثة :

١- إذا شكّ في موت مجتهد.

٢- إذا شكّ في تبدّل رأي المجتهد.

٣- إذا شكّ في عروض ما يوجب عدم جواز تقليده كالفسق مثلاً.

فأفتى السيّد كما هو المختار بجواز البقاء على تقليده الأوّل إلى أن يتبيّن الحال

والدليل على ذلك في الفروع الثلاثة هو الاستصحاب، فأبقي ما كان على ما كان،

ولا تنقض اليقين بالشكّ، ولا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية، كما هو ثابت في

محله من علم أصول الفقه.



مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

(المسألة الأربعون في العروة)
حكم من عمل بلا تقليد ولم يعلم المقدار

قال المحقق اليزدي رحمته :

مسألة ٤٠ - إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو ، وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه البراءة على الأحوط ، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

وجاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بالقدر المتيقن) ، قال : البطلان للعلم بالمخالفة لما كان وظيفته دون غيره .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٨ .

أقول : إذا علم شخص - كما يحدث لبعض الشباب في عصرنا هذا - أنه كان في عباداته بلا تقليد مدّة من الزمان - وعدم تقليده لغفلة أو جهل ، وإلاّ فعمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل - ثمّ لم يعلم مقدار ذلك الزمان ، فالمسألة ذات صور :

إمّا أن يعلم بكيفية عباداته وأنها موافقة للواقع أو ما كان بحكم الواقع كالمجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فعلاً كما عند السيّد اليزدي رحمته الله وهو المختار كما عند سيّدنا الخوئي رحمته الله لسقوط فتوى المجتهد الذي كان عليه أن يقلّده في زمان العمل عن الحجّة بالموت أو بغيره من الأسباب ، أو فتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه حين العمل أو فعلاً كما عند السيّد الإمام الخميني رحمته الله .

فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء فيما لو قصد القربة فلم يحرز عنوان الفوت ويكون شكّاً في تكليف زائد والأصل عدمه ، ولا موضوعية للتقليد . فعمله صحيح حينئذٍ .

وإمّا أن يعلم بمخالفته للواقع أو لما هو بحكم الواقع ، فيقع الكلام حينئذٍ في مقامين :

الأوّل : في أصل وجوب القضاء على من كان حاله كذلك .

والثاني : في مقدار الواجب من القضاء على القول بوجوبه .

أمّا الأوّل : فبعد العلم بعدم المطابقة للواقع أو ما يحكمه في المأتي به فمقتضى

القاعدة عدم الاجتزاء به، فيلزمه الإعادة لو علم بذلك في الوقت أو القضاء لو علم خارج الوقت، فلم تكن أعماله عن حجة. فيلزمه الإعادة أو القضاء.

وربما يقال في مثل الصلاة لا تعاد إلا من خمس، كما ورد في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام : (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود)^(١).

فدلّ على أنّ الفائت لو كان من غير الخمسة فلا تعاد الصلاة من أجله، ومقتضى إطلاقه لا فرق في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصر غير الملتفت، فمن لم يكن مقلداً في برهة من الزمان وكانت صلاته على خلاف الواقع أو ما بحكمه في غير الخمسة المستثناة، فإنه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

وأجيب عنه : أنّه خلاف المشهور فإنهم ذهبوا إلى اختصاص الحديث الشريف بالناسي والساهي.

وإذا لم يعلم بمخالفة أعماله السابقة للواقع أو ما بحكمه كما لو نسي صورة أعماله ولكن يحتمل المطابقة فمقتضى القاعدة أنّه يعيد لو علم في الوقت ولا يقضي، بناءً على كون القضاء إنّما يكون بأمر جديد، وإنّما يعيد لقاعدة الاشتغال فقد اشتغلت ذمته بالصلاة، فلا بدّ من الخروج عن عهده امتثالها، فلا بدّ من إعادتها حتّى يقطع بفراغ ذمته.

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

وأما القضاء فقليل بعده بناءً على أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، وأن موضوعه الفوت وهو أمر وجودي، فلاحتمال مطابقته للواقع ولم يحرز الفوت - أي فوت الفريضة في الوقت - فلا يجب القضاء. وإثبات الفوت باستصحاب العدم، من الأصل المثبت وهو ليس بحجة كما هو ثابت في محله.

وقيل بالقضاء بناءً على أن القضاء إنما هو بالأمر الأول، وأن لزوم الإتيان بالعمل في الوقت من باب تعدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء استصحاب التكليف. أو أن موضوع القضاء هو الفوت وهو أمر عديم فيثبت القضاء باستصحاب عدم إتيان الواجب في الوقت، فيحرز موضوع دليل القضاء، فيجب حينئذٍ.



وربما يقال بتصحيح الأعمال السابقة بقاعدة الفراغ، بناءً على أنه لا فرق بين كون منشأ الشك الغفلة أو النسيان للجزء أو الشرط، وذلك لإطلاق أخبار القاعدة وعدم اختصاصها بصورة ما إذا كان ملتفتاً حين العمل وأن ما ورد في الحديث الشريف (الأذكرة) في قول الصادق عليه السلام في خبر ابن بكير، قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك^(١) إنما هو ذكرت حكمة للتشريع لا علة للحكم بالمعنى حتى يدور الحكم مداره ليخرج صورة الجهل بوجوب الأجزاء والشرائط.

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

حكم من عمل بلا تقليد ولم يعلم المقدار ١٩٩
وأجيب عنه :

أولاً: بعدم استفادة الإطلاق من أخبار القاعدة، لظهورها في كونها إمضاءً لما عليه العقلاء في أفعالهم لا تأسيس قاعدة تعبدية، فيلزم الاقتصار على موارد بناء العقلاء على عدم الالتفات بالشك، وهي ما إذا كان منشأ الشك طرؤ الغفلة عن إتيان الجزء أو الشرط في الحكم بعد الالتفات بذلك حين العمل.

وثانياً: إن ظاهر الأخبار في قوله (حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) هو بيان العلة لعدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ، فيدور مدارها وجوداً وعدمها لا أنها حكمة فلا مجال للأخذ بالإطلاق، وبما ذكر يقيد بعض إطلاق الأخبار لو كان ذلك^(١).



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

المقام الثاني : في مقدار ما يقضيه، وذلك فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين دون الشك في أصل ثبوت التكليف فإنه مجرى البراءة، فلو شك في زمن تكليفه بعد علمه بعدم صحة صلاته مثلاً فيشك بين الشهر والشهرين، فهل يجب عليه الإتيان إلى أن يظن بالبراءة كما ذهب إليه المشهور، أو إلى أن يعلم بالبراءة كما قيل، أو أنه يأتي بالقدر المتيقن وهو الشهر والأحوط الأولى أن يأتي بالأكثر كما هو المختار.

(١) الدرّ النضيد ٢ : ٢٢٤.

٢٠٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

فمن قال بوجوب الإتيان بالقضاء مقداراً يعلم معه بالبراءة فقد استدلّ بالاستصحاب بعدم الإتيان بالفرائض المشكوك فواتها في الوقت، فيلزمه الإتيان بمقدار يقطع معه بفراغ ذمته.

وأجيب عنه: إنّ القضاء لا بدّ من أمر جديد كما أنّ موضوعه القوت وهو أمر وجودي، وحينئذٍ يكون الاستصحاب من الأصل المثبت وهو ليس بحجة.

واستدلّ أيضاً بأنّ الشكّ في الأمر الزائد من الشكّ في سقوط التكليف المنجز فيكون من باب احتمال التكليف المنجز وهو منجز أيضاً لدفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، فيكون مورداً للاشتغال ووجوب الاحتياط فيلزمه الأكثر حينئذٍ.

وأجيب عنه بزوال تنجّز التكليف بزوال العلم به فتجري البراءة عن المشكوك فيه، والتنجز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاءً كما في الشكّ الساري فع زوال العلم يرتفع التنجز فعند الشكّ بين الأقلّ والأكثر لا علم له بما فاته من الصلوات وبزوال العلم يزول التنجز.

وأما الذي ذهب إليه المشهور من الاكتفاء بالمقدار المظنون، فيرد عليهم أنّ الشكّ إمّا أن يدخل في الشكّ في التكليف فلا يجب سوى القضاء بالمقدار المتيقّن، أو الشكّ في المكلف به فيجب القضاء بمقدار يقطع معه فراغ ذمته، فلا أثر للظنّ بعد عدم ثبوت حجّيته، والظنّ غير المعتبر لا ينجز الواقع.

حكم من عمل بلا تقليد ولم يعلم المقدار ٢٠١
وربما يقال في توجيه قول المشهور: إنّ البراءة عن الأكثر يوجب كثيراً ما
السقوط في مخالفة الواقع فيلزم الاشتغال حينئذٍ.

ومقتضى ذلك لزوم القضاء بمقدار يتيقن معه بفراغ الذمّة وهذا لا يعني
الاكتفاء بالظن كما هو المشهور، ولكن وجوب ذلك يلزمه العسر والحرج، ومن ثمّ
قالوا بكفاية الظنّ، ويرد عليه أنّ المدار في نفي العسر هو الشخصي لا النوعي، فيلزم
في موارد خاصّة.

فالإتيان بالقدر المتيقن للبراءة عن الزائد لا غبار عليه، وإن كان الأحوط
الإتيان بالأكثر.



آراء الأعلام: مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

في قوله: (فإن علم بكيفيّتها وموافقتها للواقع)،

قال السيّد البروجرديّ: أو احتمل.

وقال السيّد الكلّيايگاني: أو احتمل موافقتها للواقع.

وفي قوله: (أو لفتوى المجتهد الذي يكون)،

قال الإمام الخميني: أو كان في زمان العمل مكلفاً بالرجوع إليه.

وقال السيّد الشيرازي: أو كان مكلفاً بالرجوع إليه في زمان العمل.

وفي قوله: (مكلفاً)،

قال السيّد البروجرديّ: بل الذي كان مرجعه حين العمل كما مرّ.

وفي قوله : (بالرجوع إليه فهو) ،

قال السيّد الخوانساري : مع الاتّكال ، ومع عدم الاتّكال مشكل .

وفي قوله : (وإلا فيقضي) ،

قال السيّد الخوئي : وجوب القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأتي به للواقع ،

وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع إليه فعلاً .

وقال السيّد الشيرازي : الأقوى عدم وجوب القضاء إلا فيما علم بمخالفة عمله

للواقع ، أو لفتوى من يجب عليه تقليده سابقاً أو لاحقاً ، فيأتي بالقدر المتيقّن

وإن كان الأحوط الإتيان بمقدار يقطع معه بالبراءة .

وقال الشيخ كاشف الغطاء : إذا احتمل الصحة - ولو من باب المصادفة - لم يجب

القضاء ، نعم لو علم بمخالفة الواقع وجب ، ولكن لا يترك الاحتياط بالقدر

المتيقّن مطلقاً .

وفي قوله : (لا يبعد) ،

قال الشيخ آل ياسين : بل لا يبعد عدم القضاء مطلقاً فيما لم يعلم مخالفته للواقع منها

وكان واثقاً من صحّته حين العمل ، وإن كان لا يخلو من الإشكال .

وقال السيّد الإصفهاني : بل لا يبعد عدم وجوب القضاء أصلاً إذا كان حين العمل

غافلاً ، وحصل منه قصد القربة ولم يعلم الكيفيّة واحتمل مصادفة جميعها

للواقع .

وقال الجواهري : بل الأقوى .

حكم من عمل بلا تقليد ولم يعلم المقدار ٢٠٣

وفي قوله : (بالقدر المتيقن) ،

قال الشيخ النائيني : هذا إذا علم بمخالفة عمله للواقع إجمالاً ولم يعلم مقدار المخالف ،
أما إذا لم يعلم المخالفة أصلاً ، واحتمل المصادفة في جميع أعماله ونية التقرب في
عباداته ، فالأظهر عدم وجوب القضاء بالكلية ، لكن الأحوط لا ينبغي
تركه .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(المسألة الحادية والأربعون في العروة)
حكم الأعمال السابقة مع عدم العلم بصحة التقليد

قال المحقق الزدي رحمه الله :

مسألة ٤١ - إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن
لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا؟ بنى على الصحة .
جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بنى على الصحة) ، قال : إذا كانت صحة التقليد
وعدمها منشأً للأمر .

أقول : ظاهر عنوان المسألة أن أساس الشك في الأعمال السابقة كان باعتبار
صحة التقليد وعدمه . والشك فيه تارة من جهة المجتهد الذي قلده هل كان جامعاً

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٨ .

حكم الأعمال السابقة مع عدم العلم بصحة التقليد ٢٠٥

للشرائط، وأخرى من جهة نفس المكلف بأن كان تقليده عن حجة شرعية أو غيرها؟ ثم الشك تارة في نفس التقليد وأخرى في أعماله السابقة.

فإن كان في نفس التقليد فإنه مجرى أصالة الصحة، لأنه عمل قد تصرّم وانقضى، فلا يصحّ العدول من مجتهده لو كان حيّاً إلى غيره، كما يجوز البقاء عليه لو كان ميتاً، وتصحّ أعماله حينئذٍ، بل يقال بصحة الأعمال السابقة وجداناً وإن لم نجري أصالة الصحة في نفس التقليد، وإن كان الشك في المجتهد الذي قلده أنه جامع للشرائط، فإنه يلزمه الفحص، فإنه من الشك في حجية نظر المجتهد وفتواه، فلا يحرم العدول كما أنه لا يجوز له البقاء إلا بعد الفحص وإحراز واجديته للشرائط حتى تصحّ أعماله السابقة، وإلا فتدخل في المسألة السابقة من جهة العلم بالمطابقة للواقع أو ما يحكمه أو عدم المطابقة  *تكملة لموسم علوم رسولى*

ويذهب السيّد الحكيم رحمته الله : إن صحة التقليد وفساده إنما يكون مجرى للأصول الشرعية - كأصالة الصحة - إذا كان مورداً لأثر عملي، ولا يتضح ذلك إلا في فرض عدول العامي عن المجتهد إلى غيره مع اختلافهما في الفتوى...

وأجيب عنه : إن أصالة الصحة في نفس التقليد يتفرّع عليه حرمة العدول لو كان المجتهد السابق حيّاً، وجواز البقاء لو كان ميتاً، ويتفرّع عليها صحة الأعمال السابقة^(١).

آراء الأعلام :

في قوله : (بني على الصحة)،

قال الشيخ آقا ضياء : في جريان أصالة الصحة في الأخذ بالحجج الشرعية نظر،
للسك في موضوع الحجة الشرعية، الذي هو عنوان نفس العمل، نعم في
التقليد وإن كان جهة الصحة صفة زائدة، لكن قد أشرنا سابقاً أن التقليد
ليس موضوعاً للحكم الشرعي وإنما هو موضوع إلزام العقل بمناط
لزوم تحصيل الحجة، ومثل هذا الحكم من الأحكام العقلية الخارجة عن
مورد التعبدات الشرعية كما لا يخفى، كما أن لنفس العمل بعنوان نفسه أيضاً
جهة صحة وفساد، ولكن الشك فيها من جهته راجعة إلى الشبهة الحكيمة
غير الجاري فيها الأصل المزبور والله العالم.

وقال السيّد الخوانساري : لو كان الشك من جهة عدم التفاته بالحكم مشكل.

المسألة السابعة والعشرون في المنهاج

قال السيّد الأستاذ المرعشي النجفي رحمته الله :

٢٧- وإذا قلّد مجتهداً ثم شكّ في أنّه جامع للشرائط أولاً؟ وجب عليه الفحص، إذا سرى الشكّ إلى جامعيّته من أوّل الأمر، أمّا إذا طرأ الشكّ في بقائها مع الجزم بتحققها سابقاً فلا يجب عليه الفحص، بل يكفي الاستصحاب.

(المسألة الثانية والأربعون في العروة)

حكم الشكّ في كون المجتهد جامعاً للشرائط

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٤٢- إذا قلّد مجتهداً ثم شكّ في أنّه جامع للشرائط أم لا

وجب عليه الفحص.

وجاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (وجب الفحص) ، قال : إذا سرى الشك إلى جامعيتها لها من أول الأمر ، وأما إذا طرأ الشك في بقائها مع الجزم بتحققها سابقاً فلا يجب الفحص بل يكفي الاستصحاب .

أقول : المسألة فيمن قلّد مجتهداً وشك في جامعيتها للشرائط وهي ذات صور : الأولى : فيما لو قلّد من دون علم سابق باجتماع الشرائط كمن قلّد حال كونه غافلاً عن اجتماعه للشرائط ، فتنبه ثم شك في جامعيتها .

الثانية : فيما لو علم بتحققها في أول الأمر ، إلا أنه شك في صحّة تقليده ابتداءً ، لاحتمال الخطأ في علمه أو فسق البيّنة مثلاً ، فكان الشك سارياً ، فيكون من مصاديق الشك الساري وقاعدة اليقين ، والمشهور كما هو المختار عدم اعتبارها .

الثالثة : فيما لو علم بتحققها ثم يشك في بقائها فيه .

الرابعة : كما ذهب إليها السيّد الخوئي رحمته الله^(٢) فيما لو أحرز استجماعه للشرائط حدوثاً ، إلا أنه يقطع بارتفاعها وعدم استجماعه لها بقاءً ، وقيل أجنبية عن مفروض المسألة .

ثم يجب الفحص في الصورتين الأوليتين ، فإنّه في الصورة الأولى لم يركن في

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٨ .

(٢) التنقيح ١ : ٢٤٥ .

حكم الشك في كون المجتهد جامعاً للشرائط ٢٠٩
تقليده إلى حجة شرعية لغفلته، فيكون كمن لم يقلد فيجب عليه الفحص بالنسبة
إلى أعماله اللاحقة، وأمّا السابقة كما مرّ في المسألة السابقة من العلم بمطابقة الواقع
أو ما يحكمه وعدم العلم.

وفي الصورة الثانية لما سقط علمه عن الاعتبار باحتمال الخطأ فيه أو فسق
البيّنة مثلاً وكان عليه في الضرر المحتمل وهو العقاب أن يكون له مؤمناً من العقاب
حدوثاً وبقاءً، وبعد سقوط المؤمن الحدوثي عن الاعتبار وجب عليه الفحص. هذا
فيما لو لم نعتبر قاعدة اليقين في الشك الساري كما هو المشهور والمختار، ومن قال
باعتبارها فلا يجب عليه الفحص كما في الصورة الثالثة، وذلك للاستصحاب،
فبعد قيام الحجة على استجماعه للشرائط لو شك في طرؤ ما يوجب زوالها عنه،
فالأصل استصحاب اليقين السابق في زمن الشك اللاحق إلى أن يتيقن بالخلاف.

آراء الأعلام :

في قوله : (وجب)،

قال الإمام الخميني : على الأحوط في الشك الساري، وأمّا مع الشك في بقاء
الشرائط فلا يجب.

وفي قوله : (عليه الفحص)،

قال الشيخ آل ياسين : إذا لم يعلم سبق اجتماعها فيه، وإلا بنى على بقائها
من غير فحص.

٢١٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد البروجردي : هذا إذا كان الشكّ في جامعيتّه لها من أوّل الأمر وأمّا إن شكّ في بقائها بعد تحقّقها فالأقوى عدم الوجوب .

وقال السيّد الشيرازي : إن لم يحرز اجتماع الشرائط فيه سابقاً كما هو ظاهر الفرع .

وقال السيّد الفيروزآبادي : هذا إذا كان الشكّ سارياً بحيث يشكّ في كونه من الأوّل كان جاهلاً، وإلاّ يكتفي بالاستصحاب ولا يجب عليه الفحص .

وقال الشيخ كاشف الغطاء : يمكن تصحيح أعماله السابقة بأصالة الصحّة، أمّا اللاحقة فلا بدّ من الفحص إلّا إذا سبق العلم بجامعيّته للشرائط .

وقال السيّد الكلبيّگاني : لتقليده فعلاً دون أعماله السابقة فإنّها محكومة بالصحّة مع احتمالها بلا فحص، كما أنّه لو شكّ في بقاء الشرائط تستصحب بلا فحص .

وقال الشيخ النائيني : إذا لم يعلم بتسبّق اجتماعها فيه، وإلاّ يبنى على بقائها، ولا يجب الفحص عنه .

(المسألة الثالثة والأربعون في العروة)
حكم من ليس أهلاً للفتوى

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٤٣ - من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء ، وكذا
من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس وحكمه ليس
بنافذ ، ولا يجوز الترافع إليه ، ولا الشهادة عنده ، والمال الذي يؤخذ
بحكمه حرام ، وإن كان الآخذ محققاً إلا إذا انحصر استنقاذ حقه
بالترافع عنده .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (ولا يجوز الترافع) ، قال : سواء أكان اتخذ القضاء
منصباً لنفسه أم قضى اتفاقاً .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٨ .

وفي قوله : (ولا الشهادة عنده) ، قال : لتكون مقدّمة لحكمه وفصله الخصومة بين المترافعين .

وفي قوله : (بحكمه حرام) ، قال : الأقوى حرمة الأخذ ، وأمّا المأخوذ فإن كان عين مال الآخذ فلا ، وكذا ما لو كان ديناً مؤجّلاً حلّ أجله أو معجّلاً بخلاف ما لو كان ديناً مؤجّلاً غير حالّ الأجل وكان المتصدّي لتعيينه وتشخيصه الحاكم المذكور مباشرة أو تسبيهاً ، بأن يأمر الدائن بالتعيين ، فحينئذٍ كان المأخوذ محرّماً كالأخذ ، وها هنا صور يعلم حكمها ممّا ذكرنا .

وفي قوله : (إلّا إذا انحصر) ، قال : وكان المراجع إليه عالماً وجداناً أو تعبدّاً بحقه سواء أكان الانحصار لفقدان الحاكم الشرعي أو لتعذر الوصول إليه أو تعسّره أو عدم إمكان الإثبات عنده أو عدم نفوذ حكمه ونحوها من الضرورات المبيحة للمحذور ، كلّ ذلك لمحكومة أدلة حرمة الركون وعدم جواز التصرف وغيرها بالنسبة إلى أدلة الضرر .

أقول : لقد ذكر السيّد اليزدي عليه السلام أحكاماً سبعة : الأولى حكماً تكليفاً محضاً ، والستّة الأخرى ترجع إلى القضاء تكليفاً أو وضعاً ، والأحكام السبعة هي كما يلي :

- ١- من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء.
 - ٢- وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء.
 - ٣- وحكمه ليس بنافذ.
 - ٤- ولا يجوز الترافع إليه.
 - ٥- ولا الشهادة عنده.
 - ٦- والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام.
 - ٧- إلا إذا انحصر... إلى آخره.
- فيقع الكلام في حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء في مقامين :
- الأول : من لم يكن أهلاً للفتوى.
- الثاني : من لم يكن أهلاً للقضاء.

أما المقام الأول : فيقع الكلام فيه تارة باعتبار عدم إحرازه للملكة الاجتهاد وعدم صلاحيته علمياً كما عند أهل الخبرة وإن كان من أهل العلم، وأخرى باعتبار فقدانه لشرط آخر غير الاجتهاد كالعدالة والإيمان.

فيحرم الإفتاء لمن لم يكن أهلاً للفتوى باعتبار فقدانه للملكة الاجتهاد، ويدل عليه وجوه :

الأول : الكذب على الله ورسوله، فإن إفتاءه سيكون من غير علم وإسناد حكم إلى الله من غير حجة، وما أكثر الآيات الكريمة والروايات الشريفة الدالة على حرمة ذلك، كما في قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ ^(١)، فالأمر محصور بين الإذن من الله أو الافتراء عليه، ومن لم يكن أهلاً للفتوى فهو غير مأذون، فيكون كاذباً مفترياً على الله - والعياذ بالله - فيحرم عليه الإفتاء.

وكذا في قوله تعالى مع نبيه الأكرم : ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴾ ^(٢)، فإذا كان مع أشرف خلقه هكذا

(١) يونس : ٥٩.

(٢) الحاقة : ٤٤ - ٤٦.

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢١٥

فما ظنّه بغيره ؟ ! والتقول بمعنى نسبة القول إلى آخر بدون واقعيّة، وتقول قولاً : ابتدعه كذباً - كما في مجمع البحرين - .

وأما الأخبار الشريفة : ففي الوسائل^(١) باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم، وفيه ستّة وثلاثون حديثاً ورواية، فراجع .

منها : في خبر أبي عبيدة، قال أبو جعفر عليه السلام : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه .

وفي تحف العقول، عن النبي صلى الله عليه وآله : (من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) .



مركز تحقيقات فقهية وعلوم اسلامی

الثاني : الإفتاء إخبار عن رأي فإن لم يكن له ذلك فقد كذب، وإن كان وهو ليس من أهله، فإنّه كذب أيضاً لإخباره بالالتزام عن الحكم الشرعي، ولم يكن ذلك واقعاً .

الثالث : ربما يلزمه إغواء وإضلال من يقلّده فيما إذا خالف فتواه فتوى من كان جامعاً للشرائط، بل ربما يقال بحرمة مطلقاً لعموم وإطلاق ما دلّ على الحرمة

(١) الوسائل ١٨ : ٩، باب ٤ .

من الآيات والروايات.

الرابع : الإفتاء كما مرّ من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السلام فلا يكون إلّا بإذنه، ومن كان فاقداً للملكة فهو غير مأذون فيحرم عليه الإفتاء، وهذا الوجه قابل للنقاش بأن مقتضى اعتبار الأمارات والأصول عدم كون الإفتاء من المناصب المختصة، فكلّ من عرفها يفتي بضمونها.

الخامس : الإجماع بقسميه المحصل والمنقول كما حكي ذلك عن جماعة كثيرة كما هو ظاهر المسالك، وعند السيّد الحكيم قده : صرح بذلك جماعة من الأعيان مرسلين له إرسال المسلمات. *مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی*

إلّا أنّه قيل : المنقول منه غير حجة والمحصل منه غير ثابت، والظاهر أنّه من الإجماع المدركي لحدوث المسألة عند المتأخّرين، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

والعمدة الآيات والروايات، فيحرم الإفتاء على من لم يكن أهلاً للفتوى مطلقاً.

وأما حرمة الإفتاء لمن فقد شرط من شرائط التقليد غير ملكة الاجتهاد، فربما يدلّ عليها الوجوه المتقدمة، وإن كان بعضها قابلاً للنقاش، إلّا أنّه في هذا الفرع لا يتم الاستدلال بالوجوه المتقدمة، فإنّ المجتهد غير الواجد للشرائط الأخرى

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢١٧

بما أنه مجتهد فيجوز له أن يخبر عن نظره وفتواه لعدم كونه كذباً، فلم يفتر على الله سبحانه بحسب نظره، نعم لا يجوز تقليده لفقد شرط من الشرائط كالعدالة، فلا يحرم عليه الإفتاء حينئذٍ إلا إذا لزم الإغراء بالجهل فهو حرام، فحرمة الإفتاء تدور مدار الكذب والإغراء.



مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

وأما المقام الثاني : في حرمة قضاء من ليس له أهلية للقضاء .

فيقع الكلام فيه تارة باعتبار أصل حرمة القضاء لمن لم يكن أهلاً ، وأخرى في عدم نفوذ حكمه ، وثالثة عدم جواز الترافع والشهادة عنده ، ورابعة في حرمة أخذ المال بحكمه وإن كان محققاً ، إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترفع عنده .

أما حرمة القضاء : فمقتضى الأصل الأولي في فعل الشخص هو الجواز والإباحة إلا أنه قام الدليل على حرمة القضاء لمن لم يكن أهلاً للقضاء ، فمن شك في مآذونيته لا يجوز له تصدي القضاء .
ومن الأدلة : الأخبار الدالة على أن الولاية على القضاء من مناصب النبي أو الوصي عليه السلام .

ففي خبر سليمان بن خالد ، قال أبو عبد الله عليه السلام : اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كني أو وصي نبي^(١) .
وفي خبر إسحاق بن عمار ، قال أمير المؤمنين عليه السلام لشریح : يا شریح ، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي .

وفي خبر أبي خديجة ، قال عليه السلام : إياكم أن يحاكم بعضكم إلى أهل الجور ، لكن

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

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢١٩

انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) فإنِّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.

وفي خبر ابن الحنظلة، قال عليه السلام : من تحاكم إلى الطاغوت فحكم فإنما يأخذه سحتاً، وإن كان حقه ثابتاً، إلى أن قال ابن الحنظلة : فكيف يصنعان ؟ قال عليه السلام : ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنِّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فإنما استخفَّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

وغير ذلك من الأخبار الشريفة، ومقتضاها صريحاً أو دلالةً وفحوى أن القضاء من المناصب المختصة بالنبي أو الوصي عليه السلام، ولما لم يمكن أن يتصدّوا القضاء في كلّ البلاد الإسلامية، فالمراد من منصب القضاء لهم أن نصب القاضي يكون بيدهم بنصب عام أو خاص، فلا يجوز التصدي للقضاء إلا من كان منصوباً من قبلهم بنصب عام أو خاص، وغير المنسوب لا أهلية له فيحرم ذلك عليه.

فلم يثبت ولاية القضاء لغير النبي والوصي في عرضهما، نعم في طولهما وبإذنهما العام أو الخاص كالنائب العام أو النائب الخاص فلا ضير فيه.

هذا وادّعى الإجماع وعدم الخلاف على حرمة التصدي لمن لم يكن أهلاً

للقضاء.

كما أنَّ العقل يحكم بولاية الله وسلطنته، وأنَّ الناس في اختيارهم التكويني أحرار وأنَّهم مسلَّطون على أنفسهم، فلا ولاية لبعضهم على بعض إلا بولاية من الله سبحانه، ومن هو منصوب من قبله، فله الولاية التكوينية والتشريعية، وولاية غيره يحتاج إلى جعله، فنصب النبي ولياً، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي شَجَرِ بَيْنِهِمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٣).

ثمَّ كانت الولاية من بعد النبي لخلفائه المعصومين وأوصيائه الأئمة الأبرار عليهم السلام، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٤)، وغير ذلك من الآيات الكريمة والروايات الشريفة كما هو مذكور في محله.

ثمَّ الولاية من بعد النبي والوصي يكون لمن أذن له، فيحرم القضاء حينئذٍ لمن لم يكن مأذوناً من قبلهما عليهما السلام.

(١) الأحزاب : ٦.

(٢) النساء : ٦٤.

(٣) النساء : ٦٥.

(٤) النساء : ٥٩.

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٢١

ثم يقع الكلام في المأذون من قبلها هل يشترط فيه الاجتهاد، أو يكفي لمطلق العالم بالقضاء وإن كان علمه مستنداً إلى التقليد، أو بالأحرى يكون مأذوناً من قبل الفقيه الجامع للشرائط؟ في المسألة وجهان بل قولان :

فذهب المشهور إلى اعتبار الاجتهاد في القاضي، بل ادّعى عليه الإجماع، كما عند الشهيد الثاني رحمته الله من غير فرق بين الاختيار أو الاضطرار.

وذهب جمع، منهم المحقق القمي والعلامة النراقي في المستند وصاحب الجواهر جواز القضاء للمقلد العالم بمسائل القضاء.

ثم اختلف القائلون بالاجتهاد بين من اشترط الإطلاق فيه وبين من قال بكفاية التجزي في الاجتهاد.

والتفق عليه : أن الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة الكبرى كما من شأنه الإفتاء كذلك القضاء، وذلك بإذن من المعصوم عليه السلام إذناً عاماً.

وأما العارف بالقضاء وإن لم يكن مجتهداً فاستدل على جواز تصديقه بوجوه :

الأول - القرآن الكريم :

في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ﴾ ^(١).

فإطلاقها يشمل العامي الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، ولا بد من نفوذ حكمه

كي لا يلزم اللغو.

وقيل في جواب الاستدلال بها : إنّ الخطاب فيها لمن عنده الأمانة لا مطلق الناس ، وذلك إلى من له الحكم والحكومة وليس كلّ الناس كما هو واضح ، فمن له الحكم بأمانة من الله فله أن يحكم بين الناس بالعدل . كما أنّها تدلّ على وجوب العدل لا وجوب الحكم . كما يدلّ على ذلك ما ورد في تفسير الآية الشريفة .

عن الصدوق ، بسنده عن المعلّى بن حنيس ، عن الإمام الصادق عليه السلام ، قال : قلت له : قول الله عزّ وجلّ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ ، فقال عليه السلام : عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده ، وأمر الأئمة أن يحكموا بالعدل وأمر الناس أن يتبعوهم^(١) .

فالخطاب كما هو الظاهر - والظواهر حجة - أنّ الحكم بين الناس متوجّه إلى طائفة منهم وليس كلّ الرعيّة والأئمة ، كما أنّ الآية بصدد بيان وجوب العدل بين الناس لا بيان صفة الحاكم حتّى يقال بالإطلاق أو العموم ، فتأمل .
وفي قوله تعالى :

﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^(٢) .

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

(٢) المائدة : ٤٤ .

﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ^(١).

﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ ^(٢).

فتدلّ على وجوب الحكم بما أنزل الله وإطلاقها يعمّ العامي الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد.

وقيل في جواب الاستدلال بها : إنها وردت في ذمّ علماء اليهود والنصارى بأنهم لا يحكمون بما أنزل الله سبحانه، ثم الآيات بصدد بيان حرمة الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه وليس في صدد بيان جواز الحكم أو وجوبه لكلّ أحد، وغاية ما فيها أنّ من يصلح للحكم لو لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر وظالم وفاسق، وهذا لا يدلّ على جواز الحكم لكلّ واحد.

كما أنّ الانصراف يأخذ إمام الإطلاق لو كان، فإنه ينصرف إلى من له حقّ الحكم فلا يحكم بغير ما أنزل الله سبحانه، كما أنّها مقيدة بالأخبار المذكورة في الباب.

وفي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا ﴾ ^(٣).

فتدلّ على لزوم الحكم بالعدل وإطلاقه يعمّ العامي غير المجتهد، وجوابه

(١) المائدة : ٤٥.

(٢) المائدة : ٤٧.

(٣) المائدة : ٨.

يتّضح بما مرّ، من بيان وجوب العدل لا بيان صفات الحاكم، وغير ذلك.
فما يستدلّ بالآيات إمّا لا إطلاق لها أو لا يؤخذ بما ينصرف إليه، وهو
مَنْ كان من حقّه الحكم والقضاء المأذون من قبل الله سبحانه، كما أنّها مقيدة
بالأخبار الدالة على اعتبار الاجتهاد في القاضي والمحكم.

الثاني - الروايات الشريفة :

منها : ما ورد عن أبي خديجة، عن الصادق عليه السلام : إيتاكم أن يحاكم بعضكم
بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه
بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.

وجه الدلالة : فمن كان من الشيعة عالماً بقضاياهم أو من قضائهم والمراد من
العلم ما فيه الحجّة فيعمّ الظنّ المعتبر كما في استنباط المجتهد، فيعمّ العامي فإنّه عالم
بالحكم بهذا المعنى فيشمله إطلاق الخبر.

وأجيب عنه : إنّ المراد من العالم بالقضايا هي القضايا الكلية والعلم بها شأن
الفقيه وليس العامي، ثمّ العالم من العوام بالقضايا لا يصدق عليه أنّه عالم بقضايا
الأئمة عليهم السلام بل عالم بفتوى الفقيه العالم بالقضايا، ثمّ لو كان مطلقاً فإنّه يقيد بالأخبار
الأخرى كما سيعلم.

ومنها : خبر الحلبي، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ربما كان بين رجلين من
أصحابنا المنازعة في شيء فيتراضيان برجل منّا، فقال : ليس هو ذاك، وإنّما هو
الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والوسط.

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٢٥

وجه الدلالة : إطلاق قوله (رجل متاً) وحصر عدم الجواز في من يجبر الناس بالسيف دليل على جواز الرجوع إلى غيرهم مطلقاً.
وأجيب عنه : إنَّ قوله (ليس هو ذاك) إشارة إلى ما لا إشارة له في الحديث،
فربما يكون قرينة لفهم المراد، فيشكل الاعتماد على الإطلاق حينئذٍ، كما أنَّ ظاهر الخبر أنَّ الترافع إلى قضاة العامة. فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى الخاصّة، فالظاهر بيان عدم المراجعة إلى العامة لا عموم المراجعة إلى كلّ واحد من الخاصّة. وإن لم يكن مجتهداً، فالخبر إشارة إلى إيمان القاضي، ولو سلّم الإطلاق فإنّه مقيد بالأخبار الآتية.

وغير ذلك من الأخبار الشريفة وبهذا النحو من الاستدلال، والجواب
الجواب.

واستدلّ على الإطلاق أيضاً بأنّ ما جاء في الروايات بالرجوع إلى رواة الأحاديث لا يعني الفقيه والمجتهد المصطلح فإنّه حدث في أوّل زمن الغيبة الكبرى ولم يكن في عصر الأئمة عليهم السلام، فلا يلزم الاجتهاد الاصطلاحي في القاضي حينئذٍ.

وأجيب عنه : بوجود الاجتهاد المصطلح ولو في مراحله الأولى في الصدر الأوّل، وظاهر الرجوع إلى بعض الرواة كيونس بن عبد الرحمن هو الرجوع إلى الفتوى لا الحديث الشريف، فالأوصاف المذكورة (كالناظر والعارف) ينطبق عليهم وعلى المجتهدين المتأخّرين إلّا أنّهم لقربهم ودركهم عصر الظهور فإنّ

٢٢٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

اجتهادهم أقلّ مؤونة، بخلاف من تأخر عنهم، وأمّا المقلّد العامي فخارج عن الأوصاف تخصّصاً، كما أنّ الأوصاف في المقبولة ذكرت على نحو القضية الحقيقية، فمن اتّصف بها صحّ قضاؤه، وإلا فلا.

هذا ممّا استدلّ به صاحب الجواهر^(١) من جواز تصدّي المؤمن العارف بالموازين منصب القضاء، وإن كان عن تقليد، إلا أنّه قابل للنقاش.

والقدر المتيقّن كما عليه الإجماع من دليل النصب من قبل النبيّ والوصيّ عليه السلام هو المجتهد الفقيه دون من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، الذي يسمّى باصطلاح الفقهاء بالعامي.

وبعد اعتبار الاجتهاد في القضاء كما هو الظاهر، اختلف الأعلام في كفاية التجزّي.

والمسألة ذات وجهين، بل قولين.

والمجتهد المطلق إمّا بمعنى من له ملكة الاستنباط أو من استنبط جميع الأحكام من أدلّتها التفصيلية فعلاً، والمتجزّي يقابله. باعتبار المعنيين، والظاهر عدم كفاية الملكة في القضاء، فإنّ العمدة في الروايات مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: (عرف أحكامنا)، وروايتنا أبي خديجة وفيها: (يعلم شيئاً من قضايانا - قضائنا)، (وعرف حلّنا وحرامنا)، وظاهرها اعتبار العلم والمعرفة الفعلية بالأحكام الشرعية.

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٩.

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٢٧

واستدلّ على اعتبار الاجتهاد المطلق في القضاء بالإجماع المدّعى، بالأخبار وعمدتها، المقبولة، وفيها: (ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلّنا وحرامنا وعرف أحكامنا).

فالمصدر المضاف في الفقرتين الأولى والجمع المضاف في الفقرة الثالثة دليل على الإطلاق، وكذلك في مشهورة أبي خديجة: (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلّنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً)، وكذا في التوقيع الشريف: (أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله).

وأورد على الاستدلال بعدم ثبوت الإجماع التعبدى، وأنّ الروايات ناظرة إلى عدم المراجعة إلى قضاة العامة لا بيان صفات القاضي، كما أنّ المستنبط لجميع الأحكام فرد نادر، وهو كالمعدوم، ولا تكون الأخبار ناظرة إليه، فالمراد من عرف جملة معتدّاً بها من أحكامهم وحلالهم وحرامهم. فيلزم القاضي أن يكون عارفاً بجميع موازين القضاء وكليّاته كي لا يلزم الهرج والمرج وسقوطه بين الناس، فيلزمه العلم بجميع ما عليه، وبهذا لا يكفي الاجتهاد المتجزّي إلا إذا كان عالماً بموازين القضاء وجميع ما عليه، فيختصّ منصب القضاء بالفقهاء ولا حظّ للعامي فيها في الجملة.

فالقضاء من المناصب الإلهية التي تحتاج إلى النصب من جانب الله سبحانه وتعالى لرسوله الكريم ﷺ والوصيّ عليّ عليه السلام، ومن ثمّ من كان من قبلهما، بنصب عامّ أو

٢٢٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

خاصّ، ومن المنصوبين بنصب عامّ الفقيه دون العامي، ومن لم يكن أهلاً للقضاء فهو غاصب، قد فعل محرّماً وكان شقيّاً.

ويترتب على حرمة قضاء من لم يكن أهلاً للقضاء أمور :

الأوّل : عدم نفوذ حكمه، فلا تجب إطاعته، فإنّ نفوذ الحكم أمر من جانب الله سبحانه، ومن لم يكن منصوباً من قبله كيف يكون نافذ الحكم ؟ وإنّ نفوذ الحكم من شعب الولاية، وكذلك الإطاعة، والولاية لله الحقّ ومن هو منصوب من قبله.

وفي القرآن الكريم نرى قاعدة مهمّة في أفعال الله سبحانه، ولنعبر عن مثل هذه القاعدة بالقواعد القرآنية، وهي أنّ ما يكون من قبل الله ينسبه الله إليه أولاً، وأنّ جميع الفعل له، كالعلم بالغيب والشفاعة والولاية والطاعة والمحبة والعزة وغير ذلك، ثمّ يفوّض من فعله إلى من رضي من خلقه كالأنبياء، فيعلمون الغيب ولهم حقّ الشفاعة، كما من حقّهم الولاية والطاعة، والعزة وإن كانت لله جميعاً، إلّا أنّ العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ولكنّ المنافقين لا يعلمون، فالله سبحانه يعطي من فعله لغيره ضمن مواصفات خاصّة، وأنّ فعله على نحو الإطلاق دون غيره فهو محدود، فعلمه للغيب مطلقاً، ولمن ارتضى من رسول محدوداً لإمكانه.

فحكم الله نافذ على كلّ حال وحكم غيره نافذ بإذنه، وإنّما أذن لرسوله ووليّه والفقيه الجامع للشرائط.

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٢٩

كما أن نفوذ الحكم ينافي حرمة التصدي للقضاء فإنه غاصب ويؤخذ بأشق الأحوال، فكيف يكون نافذ الحكم عرفاً وعقلاً ونقلًا من الأخبار المتقدمة الدالة على حرمة التصدي لغير المجتهد للقضاء، ويلازمها عدم نفوذ حكمه.

الثاني - عدم جواز الترافع إليه :

فمن لم يكن أهلاً للقضاء لا يجوز الترافع إليه، فإنه من حكومة الطاغوت، بمعنى الطغيان على الله وجعل رب من دونه سبحانه، فإن أنفاذ الحكم من مصاديق العبادة، وإنه من الركون إلى الظلمة، وقال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴾ ^(١)، كما أنه يصدق عليه ترويع الباطل والظلم وأنه من أعوان الظلمة والتعاون على الإثم والعدوان، وكل ذلك منهي عنه.

وفي المقام نصوص خاصة تدل على ذلك.

ففي مقبولة عمر بن حنظلة : من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به.

وهذا يعني عدم الرجوع إليه له موضوعية، فإنه وإن كان من حقه المال المترافع عليه مثلاً، ولكن بما أنه حصل عليه من طريق من لم يكن أهلاً للقضاء فإنه

يكون من السحت الباطل المحرم وأن التحاكم إليه تحاكم إلى الطاغوت.

وفي خبر محمد بن مسلم: مرّ بي أبو جعفر عليه السلام وأبو عبد الله عليه السلام وأنا جالس عند قاضي المدينة، فدخلت عليه من الغد فقال عليه السلام لي: ما مجلس رأيك فيه أمس؟! فقلت: جعلت فداك، إن هذا القاضي لي مكرم فربما جلست إليه، فقال: وما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعمّ من في المجلس^(١)؟!!

وفي خبر أبي خديجة، عن الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور.

وفي خبر آخر: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق.

وفي خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في قوله الله عز وجل في كتابه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾^(٢)؟ فقال: يا أبا بصير أن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكّاماً يجورون أمّا أنه لم يعن حكّام أهل العدل ولكنّه عني حكّام أهل الجور، يا أبا محمد إنه لو كان لك على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له لكان ممّن تحاكم إلى الطاغوت^(٣).

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

(٢) البقرة: ١٨٨.

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

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٣١

هذا ولا فرق بين التحاكم إلى الطاغوت بين طواغيت المخالفين والموافقين من جهة حرمة الترافع إليهم.

الثالث - عدم جواز الشهادة عنده :

فإن الشهادة عند القاضي غير الأهل لفصل الخصومة من مصاديق التعاون على الإثم، فإن من لم يكن أهلاً فإن الحضور عنده للشهادة من التحاكم عند الطاغوت وأنه تعاون على الإثم والعدوان وهو محرم بلا إشكال، كما أنه من الركون إلى الظلم والظالم وإعانتة على الظلم وترويج له وتوهين للحق وسد أبواب الأئمة عليهم السلام وربما يصدق عليه أنه من التشريع المحرم، كما أنه إمضاء عملي للمنكر.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وفي غير فصل الخصومة، فربما يقال بعدم صدق عنوان التعاون على الإثم ولكن بالتأمل يصدق ذلك، بل إن لم يصدق فإنه يصدق عليه العناوين الأخرى، فتدبر.

الرابع - حكم المال الذي يؤخذ بحكم القاضي غير الأهل :

ذهب السيّد اليزدي رحمته الله كما مرّ إلى أن المال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً، إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده، ويظهر منه في كتاب القضاء خلاف ذلك فإنه قال : لا يجوز الترافع إلى قضاة الجور اختياراً ولا يحلّ ما أخذه

٢٣٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

بحكمهم إذا لم يعلم بكونه محققاً إلا من طرق حكمهم وأما إذا علم بكونه محققاً واقعاً فيحتمل حليته ويحتمل الفرق بين العين والدين حيث إن الدين كلي في الذمة ويحتاج في صيرورة المأخوذ ملكاً له إلى تشخيص المديون بخلاف العين^(١)...

والذي يظهر من المقبولة كما مرّ أن المال المأخوذ بقضاء من لم يكن أهلاً له من السحت المحرم، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الدين والعين، ولعله ظاهر ما في صدرها من فرض التنازع في الدين والميراث، وللمقابلة بين الدين والميراث لا يبعد أن يكون المراد من الميراث هو العين، فيكون قسيماً للدين.

ويظهر من بعض الأعلام الفرق بين الدين أو الكلي أو العين والشخصي.



ونقول في توضيح ذلك مقدّمة:

إنّ حكم القاضي وإن كان بالحقّ وحسب الموازين الشرعية ليس محللاً للحرام واقعاً، كما لو لم يكن المحكوم له محققاً واقعاً، وكذا لا يكون محرّماً للحلال كذلك. وهذا ما دلّ عليه النصّ والفتوى.

ففي صحيح هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: إنما أقضي بينكم بالبيّنات والإيمان وبعضكم ألحن بحجّيته من بعض، فأئماً رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعت له به قطعة من النار^(٢).

(١) الدرّ النضيد ٢: ٢٨١.

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

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٣٣

فما يؤخذ بحكم الطاغوت سحتاً حتى ولو كان محققاً فكيف بغير الحق، ولا فرق فيه بين أن يكون المال عيناً أو كلياً أو ديناً، ثم لو كان محققاً فهل المحرم الأخذ بحكمه تكليفاً أو وضعاً، كذلك بمعنى عدم حلية التصرف فيه مطلقاً أو جواز التصرف مطلقاً، أو يقال بالتفصيل بين العين فيحل التصرف فيه وبين الدين فيحرم التصرف فيه، أو التفصيل بين انحصار الاستنقاذ الحق بالترافع إلى غير الأهل فيجوز، وبين عدم الانحصار فيحرم؟ في المسألة أقوال.

ومقتضى القاعدة في المال العيني عدم حرمة التصرف فإنه ماله بعينه، ويجوز له خلاصه بأي نحو كان، فلو كان استنقاذه متوقف على الترافع إلى من لم يكن أهلاً للقضاء فلا يحرم عليه ذلك، وإذا لم ينحصر فيحرم عليه الترافع، ولكن لا ملازمة بين حرمة الترافع وبين جواز التصرف في ماله، ويكون من باب التقاص، وكذلك الدين فيما لا يجوز للمدين حق التأخير كما لو كان الدين معجلاً أو مؤجلاً حلّ أجله.

هذا بمقتضى القاعدة إلا أنه ربما يقال يستظهر من المقبولة حرمة المأخوذ بحكم غير الأهل مطلقاً حتى في العين الشخصية، فإن الموصول في قوله عليه السلام: (وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً)، هو نفس المال وحمله على الأخذ خلاف الظاهر، كما ظاهر الميراث في صدر الرواية هو العين الذي يقابل الدين.

إلا أنه أجيب بأن المراد من السحت إمّا ما لا يحلّ كسبه وانتقل إليه من الغير

بلا وجه شرعي أو ما هو خبيث الذات من المحرمات كالخمر، والعين الشخصي لا ينطبق عليه العنوانان وإن كان الترافع محرماً لعدم الملازمة كما مرّ. كما أن مورد المقبولة الشبهة الحكمية واختلاف الحكمين في حديثهم كما يظهر من المقبولة في صدرها وذيلها، فلا أثر لدعوى كون مورد المنازعة عيناً شخصياً.

هذا في المال العيني أو الدين المعجل أو المؤجل الذي حلّ أجله، وأمّا الذي لم يحلّ أجله، فإنه يحرم المال المأخوذ بحكم القاضي غير الأهل وإن كان الآخذ محققاً في الواقع، لأنّ الواقع الذي اشتغلت به ذمّة المنكر بالاستدانة كليّ لا يتشخص إلاّ بتشخيص المديون نفسه، وتشخيصه بتشخيص الحاكم الجائر أو الدائن قبل حلول أجله تشخيص غير شرعي، فيحرم على الدائن أن يتصرّف فيه.

هذا فيما لم ينحصر إنقاذ الحقّ عند الحاكم الجائر، أمّا لو انحصر إمّا لعدم رضا الخصم إلاّ بذلك، أو لعدم وجود الحاكم الشرعي، أو لعدم إمكان الرجوع إليه، أو لعدم إنفاذ حكمه في البلد بعد العلم الوجداني، أو العلم التعبّدي من إقرار أو بيّنة أو نحو ذلك بثبوت الحقّ.

اختلف الأعلام في ذلك، فذهب المشهور أو الأكثر إلى حرمة ذلك أيضاً وربما للإطلاق في النصوص، ولكن يقال بالانصراف إلى صورة إثبات الحقّ كالانصراف عن صورة استنقاذ الحقّ.

وذهب الشهيدان إلى الجواز، كما ذهب إليه جمع من الأصحاب، كما حكاه صاحب المستند، كما هو الظاهر، لحكومة قاعدة نفي الضرر والهرج على ما يتوهم

حكم من لم يكن أهلاً للفتوى والقضاء ٢٣٥

كونه دليلاً على الحرمة من إطلاق الأخبار الناهية عن الرجوع إلى الحاكم الجائر وعموم حرمة الإعانة على الإثم وغير ذلك.

ولإطلاق قوله تعالى: ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾^(١)، ولسيرة أهل البيت عليهم السلام كما في قصة الزهراء عليها السلام وقصة أمير المؤمنين عليه السلام في درعه ودرع طلحة، ولسيرة العقلاء في استنقاذ ما لهم بأي نحو يمكن ولم يصل ردع في ذلك، بهل قوله عليه السلام: (من قتل دون ماله فهو شهيد)، إمضاء لسيرتهم.

ويؤيد ذلك الأخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً لحفظ ماله أو مال غيره. كخبر زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: نمرّ بالمال على العشّار فيطلبون منا أن نحلف لهم ويخلّون سبيلنا ولا يرضون منا إلاّ بذلك؟ قال: فاحلف لهم فهو أحلّ (أحلى) من التمر والزبد^(٢).
مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

هذا فيما إذا كان المدّعي محقاً واقعاً ويعلم بذلك وجداناً أو تعبداً، وأمّا مع عدم العلم واقعاً ولا ظاهراً، فلا يجوز الترافع إلى حاكم الجائر كما لا يجوز الأخذ بحكمهم.

(١) البقرة: ٦٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١.

وكالة أو نصب العامي للقضاء

لقد ذكرنا أن المستفاد من روايات الباب أن المأذون للقضاء إنما هو الفقيه الجامع للشرائط، وأن المراد من اجتهاده فعلية الملكة على نحو الإطلاق، أي المتصدّي للقضاء هو المجتهد المطلق أو المتجزّي الذي استنبط جملة يعمدّ بها من الأحكام الشرعية بحيث يصدق عليه الأوصاف الواردة كالعارف والعالم والناظر والراوي، أضف إلى ذلك أن يكون - في باب القضاء - عارفاً بجميع موازين القضاء حتى لا يلزم الهرج والمرج ولا يسقط اعتباره بين الناس. وحينئذ يقع الكلام في حكم العامي العارف بمسائل القضاء تقليداً للقضاء المنسوب من قبل الفقيه الجامع للشرائط، وكذلك حكم توكيل الفقيه العامي في القضاء، وبعبارة أخرى يقع الكلام في مقامين :

الأول : أن ينصب الفقيه عامياً ليتولّى القضاء بين الناس .

الثاني : أن يوكل عامياً ليقضي بين الناس .

أما المقام الأول :

قد يقال بجواز نصب الفقيه العامي لتولي القضاء مستدلين بعموم أدلة ولاية الفقيه، بناءً على أن للفقيه من الولاية والسلطنة ما للنبي والإمام عليهما السلام، فكما من شأنها نصب القاضي العارف بمسائل القضاء، فكذلك الفقيه الجامع.

فنصب العامي من قبل الفقيه يبتني على مقدمتين :

الأولى : عموم ولاية النبي والوصي عليهما السلام، ومن ثمّ لهما نصب أي واحد كان.

الثانية : للفقيه ما للنبي والوصي عليهما السلام.

والمختار أن لهما الولاية العامة، إلا أنه ما ورد عنها في خصوص القاضي أنه

لو كان فقيهاً جامعاً للشرائط كما هو الظاهر من المقبولة وروايتي أبي خديجة والتوقيع الشريف، فمن حقه شرعاً أن يتولى منصب القضاء.

إلا أنه نوقش ذلك بأن المقبولة وغيرها لا تدلّ على الانحصار، فربما باعتبار

الفرد الجملي، ولكن ما ورد في خبر سليمان بن خالد المتقدم (اتّقوا الحكومة فإنّ

الحكومة إنما هي للإمام العادل بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي)، يظهر

منه انحصار ذلك للنبي والوصي ويدخل الفقيه الجامع بروايات أخرى، إمّا موضوعاً

أو حكماً، ويبقى الباقي تحت عموم عدم حق التصدي.

فالنبي والوصي عليهما السلام إنما لهما حق نصب الفقيه الجامع لا مطلقاً، ولأنه يلزم

مخالفتها فيما لو قضى العامي بغير حكمها ولم يكن حسب الموازين الشرعية، فيؤدّي

إلى مخالفة الله ورسوله. وكيف يكون ذلك؟ كما أنه لم يعهد من زمن النبي أن يتصدى العامي للقضاء، وعند الشك في تصدي العامي ولو بإذن الفقيه يكون من الشبهة المصداقية، فلا يتمسك بالعموم، فلا يتبع أمره بحسب الآية الشريفة وعمومها في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

هذا ولم يثبت أن كل ما كان للنبي أو الوصي عليه السلام يكون للفقيه الجامع، فإن لها خصائص ليس لغيرهما، كما ذكر العلامة الحلي في مقدمات النكاح من التذكرة ستين خصيصة للنبي الأكرم عليه السلام وكذلك الأئمة الأطهار عليهم السلام. ولو ثبت عموم ولاية الفقيه من المقبولة كما قيل، فإنه يلزمه التخصيص المستهجن باعتبار خصائص النبي والإمام عليه السلام.

ولكن ربما يقال إن الخصائص النبوية والولوية وإن كانت كثيرة إلا أنها خارجة عن شؤون الحكومة والسلطنة، فلا يلزم التخصيص المستهجن، ولا يقال إن المقبولة في مقام بيان وظيفة الفقيه من جهة بيان الأحكام الشرعية والقضاء فقط، بل بيان الأحكام ليس من المناصب ولا معنى لجعله من قبل النبي أو الوصي، وتخصيصها بالقضاء بلا وجه، لما جاء في الخبر (فتحاكما إلى السلطان أو القضاة)، والسلطان الحاكم غير القاضي، فإشارة إلى الحكومة كما أن النزاع في الميراث والدين كما في المقبولة قد يرجع إلى القضاة وقد يرجع إلى الولاة، ففي كل قضية

جهتان، جهة قضائية وجهة حكومية، فإن لم يستطع القاضي حلّ القضية فإنه يرجع فيها إلى الحكومة، فمقتضى المقبولة وغيرها جعل الحكومة القضائية والسياسية للفقهاء الجامع للشرائط، فتأمل.

وربما يقال في حكومة الولي الفقيه أنّ ولايته من الأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع أن تبقى من دون متصدّد، والمتيقّن منها في عصر الغيبة الفقيه الجامع للشرائط^(١).

ولكن بالنسبة إلى نصب العامي للقضاء، فليس للفقهاء ذلك، كما لم يظهر ذلك من النبي أو الوصي عليه السلام.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

(١) الدرّ النضيد في الاجتهاد والتقليد ٢ : ٢٧١.

وأما المقام الثاني :

في وكالة العامي من قبل الفقيه للقضاء، فاختلف الأعلام في ذلك، وعمدة مستند الاختلاف هو وجود الإطلاق أو العموم لأدلة الوكالة وعدمه، وذلك باعتبار سيرة العقلاء وبنائهم على عمومية الوكالة وبالسنة الشريفة، أما السيرة فقد استقرّ بناء العقلاء على توكيل الفقيه مقلّده العارف بموازن القضاء للقضاء، ولم يرد ردعاً من الشارع في ذلك فيثبت المطلوب، إلا أنه ربما يقال بالردع لما جاء في الأخبار لا سيما في صحيح سليمان بن خالد أن القضاء من المناصب الإلهية المختصة بالنبي أو الوصي أو الفقيه الجامع دون غيرهم، كما ربما يكون مباشرتهم لها دخل في القضاء والوكيل وكذلك النائب لما لم يباشر النبي أو الوصي القضاء، فيلزم عدم نفوذ حكم الوكيل والنائب حينئذٍ، فتأمل.

وقيل : إن السيرة العقلانية في المقام إنما تنفع لو كان بمراى ومسمع من الأئمة عليهم السلام، وبعدم ردعهم وبسكوهم يكون من التقرير، فيكون حجة، وأنى لكم بإثبات ذلك، فدون إثباته خرط القتاد.

وأما السنة فقد ورد في الصحيح عن معاوية بن وهب وجابر بن يزيد جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : من وكل رجلاً على إمضاء أمرٍ من الأمور فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها^(١).

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب الوكالة، الحديث ١.

إلا أن الخبر الشريف وغيره إنما هو بصدد بيان نفوذ الوكالة وعدم زوالها إلا إذا علم بالعزل، وليس في مقام بيان عموم الوكالة، ثم لو كان العموم أو الإطلاق فإنه قيد بما جاء في خبر سليمان بن خالد، فإن الذي يباشر القضاء هو النبي أو الوصي أو الفقيه الجامع سواء كان مطلقاً أو متجزئاً يصدق عليه الأوصاف الواردة في الروايات.

فلا يحقّ للعامي أن يتصدّى منصب القضاء لا أصالة في عرض الفقيه، ولا تبعاً بنبابة أو وكالة من الفقيه، فتدبر.



آراء الأعلام :

في قوله : (يحرم عليه الإفتاء) ،

قال السيّد الحكيم : في إطلاقه نظر .

وفي قوله : (ولا الشهادة عنده) ،

قال الشيخ آقا ضياء : للتوصل بها إلى فصل الخصومة ، وإلا فلا وجه لإطلاق حرمة .

وفي قوله : (بحكمه حرام) ،

قال الإمام الخميني : مع كون المال عيناً شخصيّة لا تحرم على المحقّ ، وإن كان الترافع عنده والأخذ بوسيلته حرام .

وقال السيّد الخوئي : هذا إذا كان المال كلياً في الذمّة ولم يكن للمحكوم له حقّ تعيينه

٢٤٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

خارجاً، وأما إذا كان عيناً خارجيّة أو كان كلياً وكان له حقّ التعيين فلا يكون أخذه حراماً.

وقال السيّد الكلبيّكاني: إن لم يكن المأخوذ عين ماله، وإلا فالظاهر أن الحرام هو الأخذ بحكمه، لا المال المأخوذ.
وفي قوله: (وإن كان الآخذ محقاً)،

قال الشيخ آل ياسين: إلا إذا كان المال المحكوم به عيناً خارجيّة فلصاحبها أخذها بحكمه وإن أثم بمراجعته.

وقال السيّد البروجردي: الظاهر أن المحرم في الحق هو الأخذ لا المال المأخوذ، نعم إن كان حقه عليه كلياً وكان تعيينه في المأخوذ بإعطاء الحاكم قهراً كان المأخوذ أيضاً حراماً.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

وقال السيّد الشيرازي: إذا لم يكن عين ماله، وإلا فالأخذ حرام والمأخوذ حلال.

(المسألة الرابعة والأربعون في العروة)
عدالة المفتي والقاضي

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٤٤ - يجب في المفتي والقاضي العدالة ، وثبت العدالة
بشهادة عدلين المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها وبالشياخ المفيد
للعلم .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بشهادة عدلين) ، قال : قد مرّ سابقاً ما له ربط تامّ
بالمقام ، فراجع .

وفي قوله : (بالمعاشرة) ، قال : الأقوى كفاية الوثوق وهو يحصل
غالباً من حسن الظاهر ، بل قد مرّ احتمال كفايته ولو لم يحصل الوثوق

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٢٩ .

الشخصي.

وفي قوله : (المفيد للعلم) ، قال : بل الاطمئنان وقد مرّ بالنسبة إلى الشيع ما له نفع في المقام .

أقول : يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين :

الأول : في اشتراط العدالة في القاضي .

الثاني : طرق معرفة عدالته .



أما المقام الأول :

فقد ذكرنا تفصيل الكلام في اشتراط العدالة وحقيقتها في المسألة الثانية والعشرين في الفقيه الجامع للشرائط وفي المسألة الثالثة والعشرين في تعريف العدالة ، فراجع . ثمّ كان باب القضاء كالإفتاء في كثير من الأمور ، ومنها اشتراط العدالة في القاضي أيضاً .

واستدلّ على ذلك بوجوه :

الأول : الإجماع ، كما في المستمسك ، وصرّح به الشيخ في مسائل الخلاف .

الثاني : الركون إلى الظالم ، وقال سبحانه : ﴿ وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ

ظَلَمُوا ﴾ ^(١) .

الثالث : قصور الفاسق عن الولاية على الصبيّ والمجنون، فكيف بالقاضي والقضاء، فإنها مرتبة جليلة.

الرابع : النصوص باعتبارها في الشاهد فبالأولوية في القاضي، وكذلك في قوله عليه السلام (أعدلهما)، فيوحي اشتراط العدالة في القضاء.

وأورد على الإجماع بأنه لم يثبت، ولو كان فلم يكن من التعبدى الكاشف فلا حجية فيه، إلا أنه نقل ذلك مستفيضاً في عبارات الأصحاب.

وفي الآية الشريفة، قيل : إن أريد من الظلم الظلم على النفس ولو مرة في العمر فأَيّ عادل يخلو من ذلك، وإن أريد انتفاء الظلم مطلقاً فهذا يختص بالمعصوم عليه السلام، وأجيب أن العدالة تصدق على من ارتكب ذنباً أحياناً، فلا يصدق عليه أنه ظالم، كما أن الظاهر المراد منه من كان الظلم غالباً عليه حتى صار الظلم له عادة، فجرد التحاكم والترافع إلى من ارتكب إثماً لا يعدّ من الركون إلى الظالم.

والوجه عند السيّد اليزدي أولوية مرتبة القضاء على ولاية الفاسق على الصبي والمجنون.

وعند السيّد الخوئي في التنقيح : إن القضاء من المناصب التي لها أهمية في الشريعة المقدسة بعد الولاية، بل هو من المناصب المختصة بالنبي وأوصيائه صلوات الله عليهم.

وهم قد ينصبون شخصاً معيناً للقضاء، وقد ينصبون على نحو العموم،

ولا نحتمل أن يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته، كيف وقد اعتبرت العدالة في إمام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاء الذي هو أهم منها.

هذا وقد ورد فيما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: (اتَّقُوا الحُكُومَةَ، فَإِنَّ الحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلإِمَامِ العَالِمِ بِالقَضَاءِ العَادِلِ فِي المُسْلِمِينَ لِلنَّبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ) ومن الظاهر أن الفاسق لا يسمح أن يكون وصي نبي^(١).

وروي في الخصال: (اتَّقُوا الفَسَاقَ مِنَ العُلَمَاءِ)^(٢).

ويذهب صاحب الحقائق كما هو المختار: إن العدالة المعتمدة في الحاكم الشرعي من قاضٍ أو مفتٍ هي المرتبة العليا، فلا يكفي فيها ما يعتبر في إمام الجماعة والشاهد أو غيرهما ممن يعتبر وجود العدالة فيه، لأنه نائب عن الإمام عليه السلام وجالس في مجلس النبوة والإمامة ومتصدّر للقيام بتلك الزعامة، فلا بدّ فيه من مناسبة للمنوب عنه ممّا يستحقّ به النيابة بأن يكون متّصفاً بعلم الأخلاق الذي هو السبب الكلّي للقرب من الملك الخلاق، وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها من الرذائل - إلى آخر ما يقول، فراجع -^(٣).

(١) التنقيح ١: ٢٦٤.

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٠٤.

(٣) الحقائق الناضرة ١: ٥٠٨.

فيشترط في المفتي والقاضي العدالة من المرتبة العالية لخطورة عملهما وزعامتهما، ومجهول العدالة كالمعلوم فسقه غير صالح للإفتاء والقضاء.

المقام الثاني - في طرق ثبوت العدالة :

وقد مرّ الكلام فيها أيضاً ويشير السيّد اليزدي تجّه إلى أهمّ الطرق، فمنها :

١ - شهادة عدلين، وهي البيّنة الثابتة حجّيتها.

٢ - والمعاشرة المفيد للعلم بوجود ملكة العدالة فيها بإتيان الواجبات وترك

المحرّمات فيلزم العلم الوجداني بذلك.

٣ - والاطمئنان بالعدالة ولو من طريق حسن الظاهر المفيد للوثوق نوعاً.

٤ - والشياع المفيد للعلم بل للاطمئنان الوثوقي من الظنّ الغالب.

في الكافي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، كان يقول :

يا طالب العلم، إنّ العلم ذو فضائل كثيرة :

فرأسه : التواضع، وعينه : البراءة من الحسد، وأذنه : الفهم، ولسانه :

الصدق، وحفظه : الفحص، وقلبه : حسن النية، وعقله : معرفة الأشياء والأمور،

ويده : الرحمة، ورجله : زيارة العلماء، وهمّته : السلامة، وحكمته : الورع،

ومستقرّه : النجاة، وقائده : العافية، ومركبه : الوفاء، وسلاحه : لين الكلام، وسيفه :

الرضا، وقوسه : المداراة، وجيشه : مجاورة العلماء، ومآله : الأدب، وذخيرته :

اجتناب الذنوب، وزاده : المعروف، ومأواه : الموادعة، ودليله : الهدى، ورفيقه :

آراء الأعلام :

في قوله : (وثبت العدالة بشهادة عدلين) ،

قال الشيخ آقا ضياء : بناءً على وجوب إقامتها في مطلق الشبهات الموضوعية حتى ما ينتهي بالآخرة إلى الأحكام الكلية ، وفي استفادة ذلك مع قيام السيرة على حجّية مطلق الخبر الموثق ومطلقات الأخبار نظر ، إذ غاية ما في البين ذيل رواية مسعدة وغيرها الصالحة للرادعية ، وفي شموله لمثل هذه الموضوعات نظر . نعم ، الأحوط الاقتصار بما يجتمع فيه شرائط الشهادة .

مركز تحقيق كتب التراث

وقال السيد الخوئي : مرّ أنّ الأظهر ثبوتها بشهادة عدل واحد بل بمطلق الثقة أيضاً . وفي قوله : (وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة) ،

قال الشيخ آقا ضياء : بل يكفي حسن الظاهر الطريق إليها تعبداً ولو لم يفد الاطمئنان على ما يستفاد من روايات الباب .

وقال الإمام الخميني : قد مرّ أنّ حسن الظاهر كاشف عنها ولو مع عدم حصول الظنّ .

(١) الكافي ١ : باب العقل والجهل .

وفي قوله : (أو الاطمئنان بها) ،

قال السيّد الشيرازي : كفاية الظنّ لا تخلو من قوّة .

وفي قوله : (وبالشياع المفيد للعلم) ،

قال السيّد الخوئي : بل يكفي الاطمئنان .

وقال السيّد الفيروزآبادي : وبحسن الظاهر الذي مرّ سابقاً .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(المسألة الخامسة والأربعون في العروة)
حكم الشك في صحة التقليد

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٤٥ - إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً .
وفي الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (له البناء) ، قال : بالتفصيل الذي مرّ .
وفي قوله : (يجب على التصحيح) ، قال : ولا ملازمة بين صحة ما مضى وما سيأتي سواء أثبتت الصحة في السابق بالأصل أم بقاعدة انقراخ أو بغيرهما لعدم دلالة دليل حجيتها على ترتيب تمام اللوازم

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٠ .

على الأرجح والتفصيل موكول إلى محله.

أقول : من الأصول العملية في الموضوعات الشرعية أصالة الصحة وهي تعني أن العمل لو شك في صحته بعد الفراغ منه فإنه لا يعتني بالشك ويبني على الصحة، كقاعدة الفراغ أو التجاوز كما هو ثابت في نخله من علم الأصول، وهذا الأصل إنما يختص بالأعمال السابقة دون اللاحقة. فإنه يلزم أن يعمل بتكليفه الفعلي، ومن فروع أصالة الصحة ما نحن فيه، وينبغي التأمّن في مقامين :

الأول : في الأعمال السابقة.

والثاني : في الأعمال اللاحقة.

ثم الكلام في المقام الأول فتارة يكون من أصل وجود العمل الذي هو مفاد كان التامة وأخرى يكون عمّا يعرض على العمل وهو مفاد كان الناقصة، كما يقال : كان زيد أي ثبت زيد وكان زيد قائماً فتثبت القيام لزيد بعد وجوده وثبوته. فتارة يكون الشك في وجود تقليد صحيح، وأخرى في صحة التقليد بعد العلم بوجوده.

ف قيل : ظاهر عبارة السيّد تهرّ هنا الأول، وفي مسألة (٤١) الثاني^(١).

وقيل بعدم الفرق بين هذه المسألة (٤٥) وبين المسألة (٤١) إلا بتغيير

العبارة.

وعلى كل حال فمن يشك في صحة تقليده بعد برهنة من الزمن أي يشك في أن المأني به من الأعمال هل كانت على تقليد صحيح، ومطابقاً للمأمور به ؟ يقال : الأصل : الصحة فلا يجب عليه الإعادة ولا القضاء فيحكم بصحة العمل السابق كما مرّ تفصيل ذلك .

وأما المقام الثاني : في صحة الأعمال اللاحقة، فهل يقال بالصحة أيضاً، أو لا بدّ من تقليد صحيح بالرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط ؟
اختلف الأصحاب في ذلك على قولين :

والمشهور ومنهم المصنّف وهو المختار عدم صحة الأعمال اللاحقة فيجب عليه التصحيح فعلاً.

وربما يبتنى ذلك على ما هو المختار عند كل مجتهد في بحث أصالة الصحة وكذلك قاعدة الفراغ، إنهما أمانة أو أصلاً، وأن الأمانة حجة في مثبتاتها من اللوازم العقلية والعادية، بخلاف الأصل فالأول المثبت فيه ليس بحجة، فإذا ثبت شيء بالأصل فلا يترتب عليه إلا خصوص الآثار الشرعية المتعلقة به بلا واسطة .
والملاك في حجّية الآثار في الإمارات أن يلاحظ أدلتها، فإن كانت حجّيتها يلاحظ كشفها للواقع فيلزم حجّية ملازماتها أيضاً كخبر الواحد والإقرار، فإن حجّيتها لبناء العقلاء وهم لا يرون فرقاً في حجّية مؤدّاهما أو لوازمها مطلقاً، شرعية أو غيرها، مع الوساطة أو دونها .

وإذا كان مفاد الأدلة هو التعبد بمضمون الحجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ بناءً على كونها أمانة، فمقتضى الأدلة هو التعبد بمفادها دون مثبتاتها فلا تكون حجة، ولازمه صحة الأعمال السابقة دون اللاحقة، كالشك في صحة الصلاة من جهة الطهارة فيحكم بصحتها، إلا أنه يتوضاً للصلاة اللاحقة مثلاً.

آراء الأعلام :

في قوله : (يجوز له البناء)،

قال الشيخ آقا ضياء : قد تقدم وجه الإشكال في جريان أصالة الصحة في أمثال المقام.

وفي قوله : (وفي اللاحقة)،

قال السيّد الخوانساري : لو كان الشك من جهة صحة تقليده أولاً لم يبعد البناء على الصحة حتى في أعماله اللاحقة.

(المسألة السادسة والأربعون في العروة)

حاشية تقليد الأعلام

قال السيد اليزدي رحمته الله :

مسألة ٤٦ - يجب على العامي أن يقلّد الأعلام في مسألة وجوب تقليد الأعلام أو عدم وجوبه ، ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلام إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلام ، بل لو أفتى الأعلام بعدم وجوب تقليد الأعلام يشكّل جواباً لا بناء عليه ، فالقدر المتيقّن للعامي تقليد الأعلام في الفرعيات .

وفي الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (يشكّل) ، قال : لا إشكال فيه بعد البناء على ثبوت

طريقة فتوى الأعلام في المسألة .

أقول : لقد ثبت أن التقليد ممّا حكم به العقل الفطري من باب رجوع العالم إلى الجاهل . وقيل : كذلك تقليد الأعلام ، وقيل بالفرق بينها بأنّ الأوّل ممّا حكم به فطرة الإنسان وبداهته ، فإنّه من لم يتمكّن من الاجتهاد والاحتياط ويعلم إجمالاً بثبوت تكاليف شرعية في ذمّته ولا بدّ من الخروج منها ، فلا خلاص له إلاّ التقليد ، بخلاف الثاني فثبوت تقليد الأعلام باعتبار الأخذ بالقدر المتيقّن في مقام الرجوع للشكّ في حجّية فتوى غير الأعلام ، والشكّ في الحجّية يساوق عدم الحجّية ، وعلى هذا يصحّ تقليد الأعلام في تقليده لغير الأعلام بل يكون تقليده لغير الأعلام بفتوى الأعلام تقليد للأعلام ، كجواز البقاء على تقليد الميت بفتوى الحيّ ، فلا وجه لإشكال الماتن حينئذٍ ، فتأمّل .



آراء الأعلام :

في قوله : (في مسألة وجوب تقليد الأعلام) ،

قال السيّد الفيروز آبادي : إن لم يكن ملتفتاً إلى لزوم الدور ، فإنّ وجوب اتّباع قول القائل بقوله دور ، وأنّ كثيراً من المسائل في هذا ليست تقليدية ، كمسألة جواز التقليد وهذه المسألة ، وجواز عمل المتجزّي بظنّه ، وترجيح الأصولي على المحدث .

وفي قوله : (يشكّل جواز الاعتماد عليه) ،

قال الشيخ آقا ضياء : الأقوى جوازه ، إذ لا فرق في وجوب رجوع الجاهل إلى

٢٥٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

العالم بين المسألة الفرعية أو الأصولية بحسب الوجدان والارتكاز.

وقال السادة الكرام الإصفهاني والبروجردى والخميني والشيرازي : لا إشكال فيه.

وقال الشيخ الحائري : لا أرى وجهاً لهذا الإشكال.

وقال السيد الحكيم : الإشكال ضعيف.

وقال السيد الخوانساري : لا نر وجهاً للإشكال.

وقال السيد الخوئي : لا إشكال فيه أصلاً.

وقال السيد الفيروزآبادي : لا وجه لعدم جواز اتباع قوله، وإن كان في نظر المقلد

(بالكسر) وجوب الرجوع إلى الأعلم من باب الاحتياط والقدر المستيقن،

فإن فتوى الأعلم لما كان اجتهاداً وطريقاً فهو مقدم على هذا الأصل العملي،

نعم إذا تيقن خطأ الأعلم في الفتوى لا يجب اتباعه، ولا اختصاص له بالمقام.

وقال السيد الكلبيگاني : بل لا إشكال فيه.

(المسألة السابعة والأربعون في العروة)
حكم تبعض التقليد

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٤٧ - إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات ، فالأحوط تبعض التقليد ، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر .
جاء في الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (فالأحوط) ، قال : بل الأقوى ذلك في صورة العلم بالمخالفة والاشتراط .

وفي قوله : (وكذا إذا كان) ، قال : بل هو الأقوى كما مرّ في سابقه .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٠ .

أقول : ممّا يتفرّع على تقليد الأعلّم كما مرّ تفصيل ذلك أنّه عند العلم إجمالاً أو تفصيلاً بالمخالفة في الفتوى بين الأعلّم وغيره، ولم يكن غير الأعلّم قوله موافقاً للاحتياط، فالأظهر أو الأقوى تقليد الأعلّم ولا يصحّ التبعض في المسائل بأن يقلّد شخص في بعض وآخر في بعض مع عدم التساوي بينهما، إلّا فيما ذكره السيّد اليزدي وذلك في مقامين :

الأوّل : فيما إذا كان أحدهما مثلاً أعلّم في أحكام العبادات والآخر أعلّم في المعاملات.

الثاني : لو كان أحدهما أعلّم في بعض العبادات والآخر في البعض الآخر .
ففي الموردين الأحوط بل الأظهر تبعض التقليد لو علم بالمخالفة، ولم يكن قول غير الأعلّم موافقاً للاحتياط *بما تقتضيه مقتضى علوم*

ويظهر من عبارة السيّد *فَيُرَى* اعتبار الأعلميّة في كلّ مسألة يرجع العامي فيها إلى العالم، وربما يقال إنّ القدر المتيقّن من مراعاة الأعلّم هو كونه كذلك في الجملة لا مطلقاً، لكن أجيب عنه أنّه خلاف بناء العقلاء كما في رجوعهم إلى الطبيب الأحقّق فالأحذق في الأمراض المختلفة.

آراء الأعلام :

في قوله : (فالأحوط تبعض التقليد)،

قال الشيخ آقا ضياء : بل الأقوى لوجوب مراعاة الأعلّم في جميع الأبواب.

وقال السيّد الحكيم : بل الأقوى .

وقال السيّد الخوئي : بل الأظهر ذلك مع العلم بالمخالفة على ما مرّ وكذا الحال فيما بعده .



مركز تحقیق تکلیف ویر علوم اسلامی

المسألة الثامنة والعشرون في المنهاج

و

(الثامنة والأربعون في العروة)

حكم نقل الفتوى خطأً

قال السيّدان العلّمان المرعشي واليزدي رحمتهما :

٢٨ - إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام
من تعلّم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه
الإعلام.

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجب عليه الإعلام) ، قال : لا إشكال في الوجوب
إذا أفتى بجواز فعل المحرّم أو ترك الواجب جزماً لمكان التسبب ،
وأما لو أفتى بالوجوب أو الحرمة فيما هو مباح أو مستحبّ أو مكروه ،
فالأظهر ذلك ، وهل فرق في الفرضين بين الجاهل القاصر وبين المقصّر

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٠ .

أقول : لا بدّ في نقل الفتوى من الضبط ، سواء كان الناقل هو المجتهد أو غيره ،
لئلا يدخل تحت عنوان (من أفتى بغير ما أنزل الله فليتبوأ مقعده من النار) ، وحينئذٍ
لو نقل الفتوى خطأ فهل يجب عليه إعلام من تعلّم منه ؟
اختلف الأعلام في ذلك على أقوال :

فقل : بوجوب الإعلام مطلقاً .

وقيل : بالتفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف قطعاً فيجب الإعلام وبين ما إذا
انكشف الخلاف ظناً فلا يجب .

وقيل : بالتفصيل بين ما إذا كان المخطأ فيه حكماً إلزامياً من وجوب أو حرمة
فنقل الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة وأفتى بها خطأ فيجب عليه الإعلام ،
وبين ما لم يكن إلزامياً كالمستحب فنقل وجوبه أو المكروه فأفتى بحرمة ، فلا يجب
عليه الإعلام .

واستدلّ على القول الثالث بوجوه ، ومنها يعلم وجه القولين الأولين :

الأوّل : أن يكون المورد من صغريات مسألة تنبيه الغافل وإرشاد الجاهل
فيما يكون جهله عذراً ، وعلم من الشرع المقدّس مبغوضية الفعل أو الترك ، فيجب
الإعلام .

فيكون من التسبب المحرّم نظير علم صاحب الدار بنجاسة الأكل بعد تقديمه

لضيفه فيجب عليه إعلامه، فترك الإعلام تسبب إلى الحرام لاستناد العامي في عمله والتسبب إلى الحرام حرام، والتسبب محرم بقاء بقاء موضوعه.

الثاني : باعتبار إتمام الحجّة وأنّ الغرض من إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو إقامة الحجّة على الناس وقطع أعدارهم كما في قوله تعالى : ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (١).

الثالث : الاستدلال بالأخبار الدالة على ضامن المفتي فيما لو أخطأ في فتواه، إلا أنّه لو كان غير مقصّر كما في مفروض المسألة فإنّه يكون معذوراً ومع علمه بالخطأ يجب عليه الإعلام دفعاً للعقاب، والظاهر من الأخبار هو المفتي ويلحق به ناقل الفتوى أيضاً لو حدة الملاك.

الرابع : الاستدلال بالأخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم.

هذا فيما نقل الحكم الإلزامي خطأ، وأمّا غير الإلزامي فقليل بعدم وجوب الإعلام فيه، وقليل بوجوب الإعلام أيضاً لإطلاق أدلّة وجوب تبليغ الأحكام وحفظها عن الاندراست، إلا أنّها لا تدلّ على إيصالها إلى آحاد المكلفين كما هو مفروض المسألة، وما يستدلّ بإطلاق آية النفر أو آية الكتان، والأخبار على وجوب التبليغ فإنّها قاصرة عن الأحكام الترخيصية من الاستحباب والكرهية والإباحة، بل يجب تعلّم الأحكام الإلزامية المبتلى بها كما هو ثابت في محله، كما يدلّ

عليه سيرة الأصحاب من التسامح في أدلة السنن.

فيجب الإعلام إذا كان الخطأ فيه حكماً إلزامياً بأن نقل إيحاة الواجب أو الحرام مثلاً، وفي غير الإلزامي لا يجب عليه الإعلام إلا إذا طرأ عليه بعض العناوين الموجبة لذلك.

ثمّ ربما يقال بالفرق بين الجاهل القاصر فإنه يحكم الناسى فلا شيء عليه، وبين المقصّر فإنه يحكم المتعمّد فيجب عليه الإعلام دون الأول.

وخلاصة الكلام: لا يقال أن وجوب الإعلام على الناقل والمجتهد من قبيل الإعلام بالموضوعات فلا يجب.

لأنّه يقال إن الناقل للفتوى بمنزلة راوي الحديث فهو مخبر عن الحكم لا الموضوع، فإبقائه على الخطأ أو الاشتباه إغراء للجهل وهو قبيح، فلا يجوز بل الحكم هذا بالنسبة إلى المجتهد نفسه بالأولوية. ويؤيده إطلاق قوله عليه السلام: (إنّ لنا في كلّ خلق عدولاً ينفون عنا تحريف الغالين وانتحال المبطلين) والاستدلال به واضح، فتأمّل.

آراء الأعلام:

في قوله: (يجب عليه إعلام من تعلّم منه)،

قال السيّد الحكيم: الظاهر وجوب إعلام الجاهل المعذور في جهله، وكذا السائل مطلقاً، ولا يختصّ الوجوب بالناقل ولا بالمفتي.

وفي قوله : (يجب عليه الإعلام)،

قال السيّد الخوئي : الأظهر التفصيل بين ما إذا نقل فتواه بإباحة شيء ثمّ بان أنّ فتواه هي الوجوب أو الحرمة وبين ما إذا نقل فتواه بالوجوب أو الحرمة ثمّ بان أنّ فتواه كانت الإباحة فعلى الأوّل يجب الإعلام دون الثاني، وكذا الحال بالإضافة إلى المجتهد نفسه .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

(المسألة التاسعة والأربعون في العروة)

حكم من لم يعلم الحكم في أثناء العمل

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٤٩ - إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة ، وأنه إذا كان ما أتى به علي خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجوز له أن يبني) ، قال : رجاء لا بنحو التشريع لو لم يمكن الاحتياط وإلا فيحتمل ثم لو بني بحكم العقل على أحد المحتملين وأتم العمل فعليه أن يحصل الجزم بالبراءة باستكشاف أنه

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣١ :

هل هو مطابق لوظيفته من تطبيق العمل للواقع أو فتوى مجتهد جاز تقليده فيحكم عليه بالصحة أو ليس بمطابق لها فيعيد العمل .

أقول : يبتني ما ذكره السيّد رحمته في هذه المسألة على مسألة حرمة قطع الصلاة باعتبار عموم لا تبطلوا أعمالكم، وعدم الحرمة. وذهب المشهور إلى الأوّل وحينئذٍ لو اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها، فإن قلنا بعدم حرمة قطع الصلاة فيجوز له قطع الصلاة واستينافها أو البناء على أحد الطرفين مطلقاً سواء أكان موافقاً للاحتياط أو مخالفاً، وهو الأحوط الأولى للخروج عن شبهة الخلاف.

وإن قلنا كما عند المشهور بجرمة قطع الصلاة فحينئذٍ إن علم وجه الاحتياط فيها، كمن شكّ في وجوب السورة مع العلم بأنّها لا تضرّ بالصلاة إذا أتى بها بقصد القرية رجاءً، فالظاهر تعيّن الأخذ بما هو الأحوط من إتيان السورة فإنّه بذلك يصحّح الصلاة ولم يتلّ بقطعها. وظاهر إطلاق عبارة السيّد رحمته شمول هذا المورد فينبغي التعليق على كلامه حينئذٍ، وإن قيل بعدم شمول العبارة هذا المفروض.

وإذا لم يعلم وجه الاحتياط فلا بدّ من البناء على أحد الطرفين لحرمة قطع الصلاة وإتمام الصلاة برجاء مطابقة الواقع لئلا يلزم التشريع المحرّم، أي إدخال ما ليس في الدين في الدين، فقول السيّد (يجوز له) يظهر منه جواز القطع

حكم من لم يعلم الحكم في أثناء العمل ٢٦٧
أيضاً، والحال بناءً على حرمة قطع الصلاة يتعين عليه ذلك بأن يبني على أحد
الطرفين.

ثمّ يا ترى هل يلزم قصد السؤال بعد الصلاة في البناء على أحد الطرفين ؟
يظهر من عبارة السيّد لزوم ذلك كما عند بعض الأعلام، وقيل : لا يجب
كما هو الظاهر، فإنّه يكفي في صحّة العمل أن يطابق الواقع وما بحكمه مع قصد
القربة برجاء المطلوبيّة، فحينئذٍ يصحّ المأثي به وإن لم يقصد السؤال، نعم القطع
بفراغ الذمّة حال الصلاة لا تكاد تحصل إلّا بقصد السؤال، وكم فرق بين
الموردين.

ثمّ لو كان المأثي به مخالفاً للواقع أو ما بحكمه، بأن لا يكون مطابقاً لفتوى
المجتهد الذي يجب عليه تقليده فعلاً، فهل يجب عليه الإعادة مطلقاً في مثل
الصلاة أو لو أخلّ بالأركان شرطاً أو شرطاً فيجب عليه الإعادة لحديث
لا تعاد ؟

اختلف الأعلام في ذلك، والظاهر أنّه يعيد مطلقاً لنقصان المأثي به
وعدم مطابقته للمأمور به، فيلزمه الإعادة مطلقاً لقاعدة الاشتغال، وإنّ حديث
لا تعاد اختلف الأعلام في مجراها فذهب المشهور باختصاصها بالسهو والنسيان
والمفروض خارج عنها كما هو واضح، ومن قال بالعموم يرى ذلك فيما إذا كان
العمل صحيحاً عند الفاعل تقليداً أو اجتهداً بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب
عليه إعادته وهو خلاف ما نحن فيه للاشتغال كما ذكرنا.

آراء الأعلام :

في قوله : (يجوز له أن يبني على أحد الطرفين)،

قال السيّد البروجردي : إن كان أحدهما موافقاً للاحتياط كان المتعين البناء عليه .

وقال السيّد الحكيم : إذا كان أحدهما أحوط تعين البناء عليه .

وقال السيّد الخميني : مع موافقة أحد الطرفين للاحتياط فالأحوط العمل على طبقه .

وقال السيّد الخوئي : كما يجوز له قطع الصلاة واستئنافها من الأوّل .

وقال السيّد الكليني : إن لم يمكن الاحتياط ، وإلا فهو المتعين عليه .

وفي قوله : (بقصد)،  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

قال السيّد الحكيم : أو لا بقصده .

وفي قوله : (مطابقاً للواقع)،

قال الشيخ الجواهري : مطابقة الواقع كافية مطلقاً وإن لم يبني على السؤال .

وفي قوله : (لا يجب)،

قال السيّد الحكيم : إذا علم المطابقة للواقع .

المسألة التاسعة والعشرون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ المرعشي رحمته الله :

٢٩ - ويجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أن يحتاط في أعماله ، أو يعمل بأحوط أقوال الموجودين ممّن يحتمل اجتهاده أو أعلميته مع العلم بالمخالفة بينهم في الرأي .
(المسألة الخمسون في العروة)

حكم العامي في زمان الفحص

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٥٠ - يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد وعن الأعلام أن يحتاط في أعماله .
في الغاية القصوى ^(١) :

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣١ .

في قوله : (يجب) ، قال : بحكم العقل .

وفي قوله : (أن يحتاط) ، قال : أو يعمل بأحوط أقوال
الموجودين ممن يحتمل اجتهاده أو أعلميته مع العلم بالمخالفة بينهم
في الرأي .

أقول : مما حكم به العقل الفطري الارتكازي أن العامي بعد علمه إجمالاً
بأنه مكلف بتكاليف شرعية ولا بد أن يأمن العقاب بالخروج عن عهدها بالتقليد
وبتقليد الأعلام كما مرّ تفصيل ذلك ، فحينئذٍ عند فحصه عند المجتهد وعن الأعلام
يجب عليه أن يحتاط في أعماله ، فإنه لا طريق للخلاص إلا بذلك ، والمراد من
الاحتياط هو الواقعي إن لم يستلزم المخرج ، لا أنه في مقام الفحص عن المجتهد
يجب عليه الاحتياط في أعماله ، ولا يكفي الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال
للسك في اجتهادهم ، فلم يكن في أقوالهم ما يحرز الواقع به . وإن ذهب السيّدان
الحكيم والخوني رحمهما إلى كفاية الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال في فرض
المسألة .

وأما في مقام الفحص عن الأعلام فرمى يقال بجواز التقليد كما يجوز الاحتياط ،
فهو مخير إلا إذا علم بالمخالفة في الفتوى إجمالاً أو تفصيلاً فيتعين عليه الاحتياط ،
ويكفي الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال للأمن من العقاب ، فالعمل بالاحتياط في
زمان الفحص عن الأعلام بناءً على وجوب تقليده هو الأخذ بأحوط الأقوال بين

من يحتمل كونه أعلم.

ثمّ القول بوجوب الاحتياط بناءً على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وإلاّ فلا يلزم الاحتياط.

آراء الأعلام :

في قوله : (أن يحتاط في أعماله)،

قال الشيخ آل ياسين : ويكفي فيه الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال من علماء

عصره المعلوم جامعّة بعضهم لشرائط التقليد.

وقال السيّد الإصفهاني : أو يعمل بأحوط الأقوال.

وقال السيّد البروجردي : يكفي فيه العمل بالأحوط من أقوال من يحتمل أعمليّتهم.

وقال السيّد الحكيم : ويكفي الأخذ بأحوط أقوال من يتردّد الأعلام بينهم.

وقال السيّد الخميني : بأن يعمل على أحوط أقوال من يكون في طرف شبهة

الأعلميّة في الصورة الثانية على الأحوط.

وقال السيّد الخوئي : ويكفي فيه أن يأخذ بأحوط الأقوال في الأطراف المحتملة

إذا علم بوجود من يجوز تقليده فيها.

وقال السيّد الشيرازي : ولو بالعمل بأحوط الأقوال من الموجودين ، هذا إذا علم

بوجود الأعلام ومخالفة فتواه لغيره وعدم موافقة فتوى الغير للاحتياط

كما مرّ، وإلاّ فيكتفي بالعمل بفتوى أحد المجتهدين.

٢٧٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال الشيخ كاشف الغطاء : هذا في التقليد الابتدائي، أمّا لو قلّد شخصاً ومات ففي

زمان الفحص عَمَّن يرجع إليه له أن يبقى على تقليده السابق .

وقال السيّد الكلبيّگاني : أو يعمل بأحوط الأقوال في الثاني .

وقال الشيخ النائيني : ويكفي فيه الأخذ بأحوط أقوال الموجودين في عصره،

بل لو علم بأعلميّة أحد الشخصين أو الأشخاص المعيّنين يكفي فيه الأخذ

بأحوط أقوالهم ولا يجب تعيين شخصه .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

(المسألة الحادية والخمسون في العروة)

حكم الوكيل والمنصوب من قبل المجتهد

قال السيّد اليزدي رحمه الله :

مسألة ٥١ - المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف ، أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيموميته على الأظهر .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بخلاف المنصوب) ، قال : إن كان النصب لمقام ثبوت الولاية له ، والأحوط تحصيل النصب من المجتهد الحي في هذا الفرض أيضاً .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٢ .

أقول : يقع الكلام في المسألة في مقامين :

الأول - في صدور الإذن .

والثاني : في بطلان الإذن أو الوكالة بموت المجتهد .

ولا يخفى أن صدور إذن الحاكم والإمام المعصوم عليه السلام للغير في الأمور التي ترجع إلى الحاكم والتي تسمى بالأمور الحسينية إما أن يكون بنحو الإذن المطلق أو الإذن الخاص الذي يعبر عنه بالوكالة .

والأمور الحسينية كالأوقاف العامة وأموال القصر الذين لا وصي لهم ومن كان غائباً ولم يعلم خبره يفوض أمرها إلى الفقيه الجامع للشرائط ، فإن الفقيه ولي من ولا ولي له ، وكالأخماس والزكوات وما شابه ذلك . فمثل هذه الأمور والتي تسمى بالأمور الحسينية تعلم من مذاق الشارع المقدس إرادة وجودها في الخارج ولا يرضى بتركها ، ولم يعلم وجوده من شخص خاص إلا أنه أولى فرد للقيام بها هو الفقيه الجامع للشرائط كما هو ثابت في محله ، ويأتي بها حسنة وقربة لله سبحانه ، وحينئذ من باب ولاية الفقيه يحق للمجتهد الفقيه تارة أن يأذن لشخص أن يتصرف في أموال القصر مع رعاية مصالحهم أو التصرف في الأوقاف ، وأخرى أن يوكل شخص على ذلك ، وثالثة أن ينصبه قيماً في أموال القصر والغائبين ، أو ينصبه متولياً على الوقف والمساجد والحسينيات العامة والمدارس العلمية العامة .

فهذه عناوين ثلاثة : المأذون والوكيل والمتولي ، وما به الاشتراك بينهم أنه

يجوز لهم التصرف في الجملة، وأمّا ما به الامتياز أنّ المأذون لم ينزل فعله منزلة المجتهد الذي أذن له التصرف، بخلاف الوكيل فهو كالأصيل وينزل فعله منزلة الموكل، ثمّ الوكالة استنابة في التصرف فيكون فعل الوكيل فعل الموكل تنزيلاً فتدور مدار قابلية الموكل للتصرف وجوداً وعدماً، فلا يقدر الوكيل أن يتصرف فيما زاد على مقدار الوكالة، بخلاف الولاية فهي سلطنة للمتولّي فله التصرف بما يراه من الخير والمصلحة حتّى لو ينقذح في ذهن المجتهد الناصب له، فلا يعدّ أفعاله أفعال المجتهد وإن كان بنصبه.

ثمّ ما دام المجتهد حيّاً ولم يعزله فإنّه يجوز له التصرف، وأمّا إذا مات فهل يبقى الإذن والوكالة والولاية، أم يقال بطلانها، أو القول بالتفصيل؟ ما هو الدليل على ذلك؟

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

فقيل: يرتفع الإذن بالموت، فنفوذ إذن المجتهد محدود بحياته، ولا دليل لنا على بقاءه. وإنّ الإجماع قام على بطلان الوكالة بموت الموكل، كما ادّعى ذلك صاحب الجواهر، كما أنّه لو عرض الجنون على الموكل يخرج الوكيل عن وكالته، فكذلك الموت. إلّا أنّ الولاية لما كانت سلطنة مفوّضة من قبل الفقيه فهي قابلة بذاتها للبقاء ما لم يرفعها رافع كعزل المجتهد إيّاه كما ذهب السيّد اليزدي إلى ذلك، وادّعى عليه الإجماع بقسميه - المحصّل والمنقول - وأنّ الولاية من شؤون الحكومة والمناصب الحكومية لا تزول بموت الناصب إلّا بعزله، فتكون مثل حكم الحاكم لا ينقض بموته، وعند الشكّ في رافعية ذلك يقال بالاستصحاب، فتبقى السلطنة

والولاية بعد موت المجتهد.

وإنما من حق المجتهد نصب المتولّي والقيّم باعتبار ما له من الحكومة والقضاء الثابت بالروايات الشريفة كمقبولة عمر بن حنظلة (فإنّي قد جعلته حاكماً)، ومقتضى الإطلاق هو ترتّب الآثار في القضاء والحكومة ومنها نصب القيّم والمتولّي، كما كان قضاء الجور يتصدّون لذلك، فنصب الأئمة عليهم السلام قضاءً منهم يلزمه أن يكون للقضاء حقّ نصب القيّم والمتولّي كما كان لقضاء الجور، ولو كان خلاف ذلك لكان عليهم البيان، ولو كان لبان.

فهناك مقابلة بين قاضي الإمام عليه السلام وقضاء العامة، ولازمها صحّة نصب القيّم والمتولّي من قبل المعصوم عليه السلام.

وقيل: قضية المقابلة قاصرة عن إثبات الولاية لقضاء الخاصّة، بناءً على أن المقابلة إنما هي من جهة القضاء والحكومة فقط دون غيرها ولو شكّ في التعميم فالأصل عدمه، ولكن لم يكن نصب قضاء العامة لمثل هذه الأمور من قبل خلفاء الجور بنصب خاصّ كما يذهب إليه، بل السيرة تشهد أنّ النصب كان من شؤون القضاء العام، كما يشهد في صحّة النصب ما جاء في صحيحة محمّد بن إسماعيل:

قال: قلت: مات رجل من أصحابنا ولم يوصِ فوق أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيّم بماله وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري فباع عبد الحميد المتاع، فلمّا أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميّت صير إليه وصيّته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنهن فروج؟ قال: فذكرت ذلك

لأبي جعفر عليه السلام وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد ويخلف جوارى فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن أو قال يقول بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك ؟ فقال عليه السلام : إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس ^(١).

هذا، وأما بعد موت المجتهد إنما يقال بعدم بطلان التولية، باعتبار أنها مثل الوقف الخاص لو جعل عليه متولياً فإنه موت الجاعل لا تبطل التولية، فكذلك نصب الفقيه الجامع للشرائط. فلا تزول الولاية والقيومة إلا بعزل أو الخروج عن أهلية التصرف، فجعل التولية من باب إعطاء المنصب ولا يزول بزوال معطيها، كما أن منصوب الفقيه منصوب الإمام عليه السلام للنيابة كما هو المرتكز عند المستشرعة، كما لو شككنا بعد موت المجتهد بنصب المتولي يستصحب ذلك، فلا تبطل ولايته وقيومته، إلا أنه نخرج عن الخلاف بالاحتياط، فإنه بعد موت المجتهد الأحوط الأولى الاستيذان، أو الاستئابة، أو الانتصاب مرة أخرى من المجتهد الحي.

آراء الأعلام :

في قوله : (فإنه لا تبطل توليته)،

قال السيّد الإصفهاني : فيه إشكال، فلا يترك الاحتياط بتحصيل النصب الجديد من

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

المجتهد الحي.

وقال الشيخ الحائري : لا يخلو عن إشكال.

وقال السيّد الخوانساري : في صحة النصب إشكال.

وقال السيّد الخوئي : فيه إشكال والاحتياط لا يترك.

وقال السيّد الكلبيگاني : مشكل فلا يترك الاحتياط بالاستئذان من الحيّ أو
النصب من قبله مطلقاً.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(المسألة الثانية والخمسون في العروة)
حكم من بقي على تقليد الميت من دون تقليد الحي

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٥٢ - إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلّد الحي في
هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد ،
جاء في الغاية القصوى (١) :

في قوله : (كان كمن عمل) ، قال : وقد مرّت صحّة أعماله
الماضية في بعض الصور .

أقول : عطفاً على ما سبق تكراراً ومراراً أنّ المكلف يعلم إجمالاً باشتغال
ذمّته بتكاليف شرعيّة ، وأنّه لا بدّ من امتثالها بالاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد ،

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٢ .

وأنّ العقل الفطري الارتكازي يحكم برجوع الجاهل إلى العالم، كما أنّ السيرة العقلانية والآيات الكريمة والروايات الشريفة تدلّ على لزوم التقليد لمن لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً، وأنّه يكفي في صحّة العمل أن يستند إلى الله سبحانه بمطابقة الواقع أو ما بحكمه من فتوى من كان يجب عليه أن يقلّده فعلاً وإن كان غير ملتفت إليه.

ثمّ المقصود من بطلان عمل من ترك التقليد كما مرّ من أنّه عمل العامي من دون تقليد ولا احتياط باطل ليس باعتبار فساد المأثري به حتّى يجب عليه الإعادة أو القضاء، بل باعتبار أنّه لم يستند إلى ركن وثيق فلا يوجب إسقاط التكليف إلّا إذا كان مطابقاً للواقع أو ما بحكمه.

فإذا مات المجتهد فليس له الاستناد إليه في مقام العمل لاشتراط الحياة في المجتهد، نعم يجوز له البقاء على تقليد الميّت إلّا أنّه بفتوى الحيّ فيما أوجب ذلك أو أجاز - كما مرّ تفصيله - وحينئذٍ لو بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحيّ في هذه المسألة - البقاء على تقليد الميّت - كان بحكم من عمل من غير تقليد، بل كان كمن قلّد بلا تقليد، فإن أفتى المرجع الحيّ بوجوب البقاء أو جوازه صحّ أعماله جميعاً، وإلّا لم تصحّ إلّا ما طابقت فتوى مرجعه الحيّ فعلاً.

فيجب على من لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً أن يقلّد الفقيه الجامع للشرائط في أعماله الشرعية، والمتفق عليه حجّة قول المجتهد ما دام حيّاً، فإذا مات يشكّ في حجّة قوله، والشكّ في الحجّة يساقوq عدمها، فلا يجوز للعامي البقاء على تقليد

حكم من بقي على تقليد الميت من دون تقليد الحي ٢٨١
الميت إلا بإذن من المجتهد الحي، وإلا كان كمن عمل من غير تقليد.

آراء الأعلام :

في قوله : (كمن عمل من غير تقليد)،

قال السيد الكلبيكاني : بل كان كمن قلّد بلا تقليد، فلو كان البقاء مطابقاً لفتوى
مرجعه الحي صحّ جميع أعماله، وإلا كان كمن عمل بلا تقليد، وصحّة الأعمال
تابعة لصحّة تقليده، والمفروض عدمها، فتبقى بلا تقليد.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المسألة الثلاثون في المنهاج

قال سيّدنا المرعشي قده :

٣٠- وإذا قلّد من يكتفي بالمرّة في التسبيحات الأربع، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

(المسألة الثالثة والخمسون في العروة)

حكم اختلاف المجتهد الثاني مع الأوّل

قال السيّد اليزدي قده :

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 الأعمال

حكم اختلاف المجتهد الثاني مع الأول ٢٨٣

السابقة ، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة ، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني ، وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد 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 الأول بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة ، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل ، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (لا يجب عليه إعادة) ، قال : الفروع المذكورة في هذه المسألة غير صافية عن شوب الإشكال إلا فيما قام الدليل على صحتها كموارد : لا تعاد ، بناءً على شموله موارد الجهل ، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ، وتفصيل الماتن لا يخلو عن تأمل .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٢ .

وفي قوله : (فلا يجوز بيعه ولا أكله) ، قال : الفرق بينه وبين ما حكم بترتب آثار الصحة عليه لا يخلو عن تأمل .

أقول : تضمّ هذه المسألة فروعاً قد حكم في بعضها بالصحة وفي بعضها الآخر بالبطان ، فلا بدّ من التحقيق ، لاختلاف الأعلام فيها ، كما هو ديدنهم .

وفي المسألة مطلقاً وجوه ثلاثة :

١ - البناء على الصحة مطلقاً .

٢ - عدم الصحة مطلقاً .

٣ - القول بالتفصيل بين الأعمال السابقة فتصحّ وبين اللاحقة فلا تصحّ ، وربما يحتمل التفصيل بين الطهارة والحلية بترتب آثار الثاني دون الأول .

ولا يخفى أنّ المسألة هذه تبتني على عدم جواز البقاء على تقليد الميّت ، بل لا بدّ من الرجوع إلى الحيّ ولو في مسألة جواز البقاء أو وجوبه .

ثمّ المدار في البحث هو الاستناد إلى الحجّة ، فلو قلنا بحجّة قول الميّت مطلقاً فيلزم صحة الأعمال السابقة جميعاً سواء الحكم التكليفي أو الحكم الوضعي ، وإن قلنا بسقوطه عن الحجّة فيأتي النزاع والتفصيل ، كما سيّتضح .

فمن الأعلام^(١) من يرى إمكان القول بصحة جميع الأعمال السابقة التي أتى بها

(١) كسيّدنا الأستاذ السيّد رضا الصدر في كتابه (الاجتهاد والتقليد) : ٤٥٥ .

المستفتي على طبق فتوى الميت في زمان حياته لحجية قوله، وعروض الموت لا يسقطه عن الحجية، فالموت بناءً على عدم جواز تقليد الميت نهاية لأمد حجية قوله، وليس بمسقط لحجيته في زمان حياته.

وبعبارة أخرى: لنا حجية شأنية وحجية فعلية، وفعلية الحجية لقول الحيّ إنّما حدثت له من زمان الرجوع إليه، والمستفاد من أدلة التقليد أنّ حجية قول الفقيه شأنية، وإنّما تكون فعلية بالرجوع إليه، فلا معارضة حينئذٍ بين قول الحيّ وقول الميت، والحجية الفعلية لكل واحد من القولين إنّما حدثت في زمان عدم حدوث الحجية الفعلية للقول الآخر.

وفتوى الحيّ لا يكشف عن خطأ الميت، فإنّ الخلاف معه لا يوجب سقوط حجّيته في ظرفها، وهذه قاعدة تجارية في جميع موارد العدول سواء أكان من الحيّ إلى الحيّ أم كان من الميت إلى الحيّ، فقياس باب العدول بباب تبدّل الرأي قياس فاسد لاختلاف البابين، فإنّ تبدّل الرأي يكشف عن خطأ الحجّة السابقة بخلاف العدول فإنّه كاشف عن الحجية الشأنية والفعلية، فالموت لا يكشف عن خطأ الحجية، بل كاشف عن حصول أمد حجية الحجّة الفعلية، ورجوعها إلى حجة شأنية، ولازم هذا أنّ الباب ليس من صغريات مسألة الإجزاء وعدمه، فإنّ النزاع فيه إنّما يكون عند كشف الخلاف.

وعند المشهور ومنهم السيّد اليزدي أدخل المسألة في بحث الإجزاء وعدمه. ومن المباحث الأصولية والفقهية المفصلة بحث الإجزاء، بناءً على رأي

الإمامية أصحابنا الكرام من تخطأ المجتهد في استنباطه، فإنه قد يصيب الواقع
 فله حستان أو حسنة، وقد يخطأ فله حسنة أو لا شيء عليه، للاختلاف
 بين الأصوليين والأخباريين خلافاً للعامة القائلين بالتصويب.

وبحث الإجزاء باعتبار الحكم الواقعي في علم الله سبحانه الذي يشترك فيه
 العالم والمجاهل، والحكم الظاهري بحسب الأدلة الظاهرية من الأمارات والأصول
 العملية، فلو عمل بالحكم الظاهري وتبين الخلاف مع الحكم الواقعي فهل يقال
 بالإجزاء وكفاية الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي؟ أي كفاية إتيان المأمور به
 بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي.

اختلف الأعلام في ذلك، فمنهم من ذهب إلى عدم الإجزاء لو انكشف الخلاف
 مطلقاً، ومنهم من قال بالإجزاء مطلقاً، ومنهم من قال بالتفصيل بين الموضوعات
 فقال بالإجزاء وبين الأحكام فقال بعدمه، ومنهم من فصل بين انكشاف الخلاف
 بالقطع فقال بعدم الإجزاء أو بأمانة أخرى فقال بالإجزاء، ومنهم من فصل
 بين القول بأن الأمارات قد جعلت على نحو السببية فقال بالإجزاء، أو جعلت
 على نحو الطريقة فقال بعدم، ومنهم من فصل بين المعاملات بالمعنى الأخص
 - أي العقود والإيقاعات - فقال بالإجزاء وبين غيرها من الأحكام الوضعية
 والتكليفية فقال بعدم الإجزاء.

وخلاصة القول: إن انكشاف الخلاف تارة يكون بالعلم الوجداني بأن
 المأتي به بالأمر الظاهري غير مطابق للواقع فيقال بعدم الإجزاء، وأخرى بالظن

المعتبر من الأمارات المعتبرة، وحينئذٍ إذا قيل بالسببية فيقال بالإجزاء، وإن قيل بالطريقة وأن الشارع أمضى ما عليه العقلاء ولم يؤسس أمانة، فيلزم أن يعامل مع الأمانة معاملة العلم فتكون منجزة للواقع مع الإصابة ومعدرة عند عدم إصابة الواقع ففيها جانب المنجزية والمعدرية.

والصحيح من العمل ما كان مطابقاً للواقع أو ما بحكمه، فإذا انكشف الخلاف في الأحكام الظاهرية، فالقاعدة الأولية تقتضي عدم الإجزاء إلا ما خرج بالدليل.

وربما يقال: عدم الإجزاء فيما ذكره السيد الزدي من الفروع إنما يتم لو كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني، أما بالاجتهاد الآخر، فيحتمل مطابقة الاجتهاد الأول للواقع لتساويهما في الحجية، فإن الاجتهاد الثاني يدل على سقوط الأول في ظرف الثاني دون ظرفه، فلا وجه لبطلان الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول.

وأجيب عنه: إن مقتضى الحجية الثانية نفوذها من البداية وعدم اختصاصها بظرف دون ظرف، فيلزم بطلان العمل السابق باعتبار الحجّة الثانية، فلا بد من الإعادة أو القضاء، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك.

والحجة الأولى سقطت عن الحجية في ظرف الرجوع إلى الثانية، بخلاف الحجّة الثانية فتقدمها لا يلزمه الترجيح بلا مرجح.

ثم يقع الكلام في الوجوه التي يستدل بها على الإجزاء، وهي كما يلي:

الأول : دعوى الإجماع بصحة الأعمال السابقة دون اللاحقة، فإنها يجب أن تكون طبقاً للاجتهاد الثاني، إلا أنه من الإجماع المنقول، وأنه من الظن المطلق وليس بحجة، كما أنه معارض بدعوى الإجماع على عدم الإجزاء كما حكي عن العلامة، كما أن المسألة حدثت عند المتأخرين فلا يكشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، كما يحتمل أن يكون من الإجماع المدركي، فالإجماع كما ترى.

الثاني : دعوى سيرة المشرعة على عدم الإعادة أو القضاء عند الاختلاف، إلا أنه ربما لا تعاد الصلاة لحديث لا تعاد، ولم يثبت عدم الإعادة في غيرها، كما أنه لم يثبت اتصالها بعصر المعصوم عليه السلام.

الثالث : لولا الإجزاء للزم العسر والخرج المنفيان شرعاً، إلا أن أدلتها ظاهرة في نفيها شخصياً لا نوعاً، فيقال بالإجزاء في كل مورد يلزم ذلك وإلا فلا.

الرابع : لولا الأجزاء لما بقي الوثوق بفتوى المجتهد، إلا أنه هذا مجرد استبعاد، وليس من الدليل.

فمثل هذه الأدلة القابلة للنقاش لا تكفي لإثبات الإجزاء، إلا فيما لزم العسر والخرج الشخصي، وكذلك خصوص الصلاة لحديث لا تعاد بناء على عمومته وإطلاق الشامل للجاهل.

أما الفروع التي تعرض لها السيد رحمه الله :

ففي عدم الإعادة في من أتى بالتسيحات الأربعة مرة واحدة للاجتهاد

الأول ويرى الثاني عدم كفايتها، فلدعوى الإجماع وهو كما ترى، ولاجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي وقد مرّ النقاش فيه فإن القاعدة الأولى عدم الإجزاء إلا إذا لزم العسر والهرج الشخصيان فلم يطرد في كلّ الموارد وبالنسبة إلى كلّ الأفراد، ولحديث لا تعاد، إلا أنها مختصة كما عند المشهور بالساهي والناسي دون الجاهل.

وكذلك الفرع الآخر من كفاية الضربة الواحدة في التيمم، فإنه لا يتمسك بالحديث لأن الطهور من موارد الإعادة، إلا إذا قيل بالإجماع ولزوم العسر والهرج وهما كما ترى. كما استدلل بحديث الرفع فجزية الضرب الثانية مرفوعة عن المستفتي لكونه غير عالم بها.

وأما مسألة من يرى بطلان عقد أو إيقاع وقد كان قلّد من يرى صحّتها، فلا يساعد الدليل عليها، بل يقال بلزوم التدارك بالنسبة إلى الأعمال السابقة، إلا إذا لزم العسر والهرج الشخصي.

وأما مسألة الغسالة فإنما يقال بعدم الإعادة في الصلاة إذا استعملت في رفع الحث دون الحدث، لدخوله في الخمسة المستثناة، فمنها الطهور، فلا يحكم بالصحة إلا إذا استلزم العسر والهرج الخاص.

وأما مسألة حلية الذبيحة وعدمها، فيظهر الحال ممّا تقدّم، ويلزم التدارك إن أفتى المجتهد الثاني بفساد فتوى المجتهد الأول إلا إذا استلزم العسر والهرج في موارد الخاصة.

آراء الأعلام :

في قوله : (من يكتفي بالمرّة مثلاً) ،

قال الشيخ آقا ضياء : الأقوى - بالنظر إلى قاعدة عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء - كون المدار في الأعمال السابقة على فتوى الثاني إلّا في الصلاة بالنسبة إلى أجزائها وشرائطها الغير الركنيّة، وأمّا بالنسبة إليها فيمكن المصير إلى الإجزاء من جهة عموم (لا تعاد) لو كان الإخلال فيها زيادةً ونقيصةً منتهية إلى سهوه ولو في مقدّمات حفظه كما لا يخفى .

وقال الشيخ الحائري : في الفروع المذكورة في المتن إشكال ، نعم لو لم يكن للعمل السابق أثر في اللاحق كما لو أكل لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد بفتوى المجتهد لم يكن معاقباً على ذلك الأكل .

وقال السيّد الخوانساري : فيه إشكال وكذا في الفروع اللاحقة .

وقال السيّد الخوني : الضابط في هذا المقام أنّ العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأوّل إمّا أن يكون النقص فيه نقصاً لا يضرّ مع السهو أو الجهل بصحّته ، وإمّا أن يكون نقصاً يضرّ بصحّته مطلقاً . ففي الأوّل لا تجب الإعادة ، وأمّا الثاني ففيه تفصيل . فإذا قلّد من يقول بعدم وجوب السورة في الصلاة ثمّ قلّد من يقول بوجوبها فيها ، لم تجب عليه إعادة الصلاة التي صلاها بغير سورة في الوقت فضلاً عن خارجه . وأمّا الثاني كالظهور فإن كان الاجتهاد الثاني من

حكم اختلاف المجتهد الثاني مع الأول ٢٩١

باب الأخذ بالمتيقن وقاعدة الاحتياط وجبت الإعادة في الوقت لا في خارجه، وإن كان من جهة التمسك بالدليل فالظاهر وجوب الإعادة مطلقاً. وفي قوله : (يجوز له البناء على الصحة)،

قال الشيخ آل ياسين : على إشكال لا يترك معه الاحتياط فيما إذا أدى التقليد اللاحق إلى فساد عقد أو إيقاع أو نجاسة شيء أو حرمة مع الابتلاء بمورده فعلاً.

وقال السيّد الخوانساري : فيه أيضاً إشكال.

وقال السيّد الخوئي : إذا كان العقد أو الإيقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلاً فالظاهر عدم جواز البناء على صحته في مفروض المسألة، وكذا الحال في بقية موارد الأحكام الوضعية من الطهارة والملكية ونحوهما.

وقال السيّد الكلبيگاني : مشكل، والأحوط ترتيب الآثار الفعلية للبطلان من غير فرق بين الموارد.

وقال الشيخ النائيني : لو أدى التقليد اللاحق إلى فساد عقد أو إيقاع، وكذا نجاسة شيء أو حرمة أو عدم ملكية مال ونحو ذلك، فعلى الفعلية الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته.

وفي قوله : (محكومة بالصحة)،

قال السيّد الخوانساري : الأظهر عدم الصحة.

وقال السيّد الكلبيگاني : بل يحكم بما هو حكم النجاسة حين العمل على الأحوط.

وكذا الحلّة والحرمّة.

وفي قوله : (فلا يحكم بعد ذلك بطهارته)،

قال السيّد الحكيم : فيه نظر وكذا ما بعده.

وفي قوله : (حكم بصحة البيع)،

قال السيّد الخوانساري : فيه إشكال.

وفي قوله : (فلا يجوز بيعه ولا أكله)،

قال الشيخ كاشف الغطاء : لا يبعد الجواز فإنّه من آثار الفتوى السابقة، فهو كجواز

وطء المرأة المعقودة بالفارسيّة بفتوى المجتهد السابق، نعم لو أفتى المجتهد

اللاحق بحرمة لحم حيوان كان حلالاً بفتوى السابق حرم أكله، فإنّه نظير

ماء الغسالة الباقي إلى أن تبدلت الفتوى.

وفي قوله : (وهكذا)،

قال الشيخ الجواهري : حاصل هذه المسألة أنّ المقلّد يجب عليه متابعة من قلّده

كيفما أفى.

(المسألة الرابعة والخمسون في العروة)
هل الوكيل يعمل بتقليده أو تقليد موكله ؟

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٥٤ - الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل 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 .

جاء في الغاية القصوى :

في قوله : (يجب أن يعمل) ، قال : دون التبرّع ونحوه ، ثمّ ما أفاده يتمّ إن علم توكيله في إيجاد العمل الصحيح بنظر الموكل كما هو المنصرف إليه في إطلاق الإذن والوكالة وما أشبهها فيجب العمل بطبق مراد الموكل إذ هو في مقام إبراء ذمّته ، فعلى الوكيل أن يأتي بما يرى

موكله صحيحاً ومبرراً لذمته، نعم لو دلت قرينة على كون الغرض أعم فيجوز للوكيل أن يعمل بمقتضى وظيفة نفعه.

وفي قوله : (وكذا الوصي)، قال : فيه إشكال إذ يمكن أن يقال : إن وظيفة الوصي الاستيجار فقط وأمّا العبادة التي تؤتي بها عن الميت المنوب عنه فهو العمل الواجب على الأجير وفعله نفسه فلا بد أن يأتي به بما يراه صحيحاً ومبرراً لذمة الميت نعم الأحوط هناك مراعاة التقليدين إن أمكن.

أقول : لنا في هذه المسألة عناوين أربعة قد وقع الاختلاف فيها، وهي : الوكالة والوصاية والاستيجار والنيابة، باعتبار العمل والتقليد، فهل الوكيل يعمل بتقليد نفسه أو بتقليد الموكل ؟ وكذا الموارد الأخرى ؟

اختلف الأصحاب في ذلك على أقوال : فبعض كالسيد اليزدي رحمته الله يرى مراعاة تقليد الموكل والموصي والمستأجر والمنوب عنه مطلقاً، وبعض يرى عكس ذلك برعاية تقليد الوكيل والوصي والأجير والنائب مطلقاً، ومنهم من قال بلزوم رعاية التقليدين مطلقاً، ومنهم من يرى لزوم رعاية التقليدين في الأول ورعاية تقليد الوصي والنائب، ومنهم من قال بالتفصيل في الوكالة المطلقة فيراعى تقليد الوكيل، وفي الوكالة الخاصة فيراعى تقليد الموكل.

ف قيل في الوكالة إنما يلزم تقليد الوكيل لإطلاق الوكالة فيلزمه إكمال التطبيق

هل الوكيل يعمل بتقليده أو تقليد موكله ؟ ٢٩٥

من قبل الموكل إلى الوكيل وإن علم بالاختلاف بين تقليده وتقليد الوكيل إجمالاً، إلا أنه عند العلم بالمخالفة تفصيلاً أو قيام قرينة على أن العمل يكون وفق تقليد الموكل فيلزم حينئذٍ رعاية ذلك.

وكذلك الكلام في الوصي فإن الوصاية استنابة مطلقة بعد الموت. وفي الإجارة فيجوز أن يستأجر الأجير ليعمل على طبق تقليد المستأجر أو تقليده أو تقليد شخص ثالث لكفاية ترتب أثر عقلائي على العمل في صحة الإجارة، إلا إذا علم الأجير بطلان العمل على تقليد المستأجر كما لو كان في تقليده، صحة الصلاة بالتسيحات الأربعة مرة واحدة، وتقليد الوكيل بطلان ذلك، فإنه لا تصلح الإجارة لعدم إمكان التقرب إلى الله سبحانه بهذه الصلاة.

هذا في مقام الثبوت، وأما مقام الإثبات فإن كانت قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين تعين العمل عليها، وإلا كان مقتضى إطلاق الإجارة بنظر الأجير على نحو ما تقدم في الوكيل، وبهذا يعلم حال الوصية، فإن كانت مقيدة فيعمل بحسب القيد، وإلا فإطلاقها يقتضي الاستنابة في العمل المطابق لنظر الوصي. وكذلك الحال في النيابة عن الحي في العبادات التي يجوز فيها النيابة عن الحي كالحج لمن استقر عليه ولم يتمكن من أدائه، وكذا المتبرع عن الغير فإن الإطلاق يقتضي صحة العمل بحسب نظر المتبرع لا نظر المتبرع عنه، حتى لو علم بالخلاف بين نظره ونظر المتبرع، فإن عمل المتبرع ليس بأمر المتبرع عنه ولا بإذنه، بل هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع.

وأنكر بعض الأعلام ذلك وذهب كما ذهب السيّد اليزدي من العمل على طبق تقليد الموكل أو الموصي باعتبار أنّ الوكالة هي الاستنابة في التصرف فهي تسبب للعمل على يد الوكيل وإيكال الأمر إليه ليقوم مقام الموكل ويعمل عمله، فوجوده منزل منزلة الموكل، فلا بدّ للوكيل أن يراعي صحّة العمل على طبق نظر الموكل، وإلاّ أخلّ بالعمل الموكل إليه، فعمل الوكيل تسببي وتنزيلي، ولا فرق في العمل بين المباشرة والتسبيب، وكذا الكلام في الوصاية فهي استنابة عن الموصي بعد الموت فيأتي الوصي بحسب نظر الميّت لا نظر الموصي ولا بنظره، لانصراف الوصيّة عرفاً إلى ما يراه الوصي مفرغاً لذمّته.

ثمّ في الأجير الملاك هو أن لا يكون العمل باطلاً عنده، لا أن يكون العمل صحيحاً بنظره باعتبار تقليده المجتهد الذي يقول بالصحّة، فالعمل العبادي الذي يقع مورد الإجارة إنّما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمّة المنوب عنه فإذا فرضنا أنّ العمل الذي أتى به الأجير عن المستأجر باطلاً بنظره فكيف يتمشّي منه قصد القرية به وإن كان صحيحاً عند المستأجر والمنوب عنه، ومع عدم تمشّي قصد القرية تصبح الإجارة لعدم قدرته على مورد الإجارة ومع ذلك لا تصحّ إجارته.

أمّا المتبرّع عن الغير أو الولي كالولد الأكبر فالمفروض أن يفرغ ذمّة الميّت بما هو الصحيح عندهما حتّى يسوغ لهما الاجتزاء به في تفريغ ذمّته وإن كان مخالفاً للميّت لتوجّه التكليف إليهما ابتداءً وهما محكومان بالصحّة ومفرغان ذمّة الميّت عندهما.

آراء الأعلام :

في قوله : (يجب أن يعمل) ،

قال الشيخ آقا ضياء : ذلك فيما لو وكّله في إيجاد ما اعتقده صحيحاً ، ولو وكّله في إيجاد ما هو الصحيح واقعاً فيجب على الوكيل العمل على طبق اعتقاده صحته في حق موكله وإن لا يجدي في حقه ظاهراً ، نعم في عمل الوصي تجدي في الحكم بتفريغ ذمة الميت كما أن عمل الوكيل أيضاً يجدي في الحكم بفراغ ذمة الموكل بعد موته على وجه على الولي قضاؤه لو كان اعتقاده على وفق اعتقاد وكيله ، ووجه الجميع واضح ظاهر . نعم لو أجر مثل هذا الموكل مثل هذا الوكيل ربما يكون العقد بنظر الموكل فاسداً للغوية العمل بنظره ، بخلافه لدى الوكيل فيترتب على العقد آثار الصحة ، ولا يضر التفكيك في هذا المقام ظاهراً ، كما لو كان البائع معتقداً بصحة المعاملة والمشتري معتقداً بفسادها وحينئذ لا يستحق الأجير إلا أجره المثل والموكل يرى استحقاقه أجره المثل فكلّ يعمل بوظيفته الظاهرية كما لا يخفى ، ومن هنا ظهر حال قوله : (لا يصح) في مسألة (٥٥) .

وقال السيّد الخوانساري : فيه تفصيل فإنه لو كان المورد باطلاً بنظر الوكيل أو الوصي أو النائب فكيف يصح العمل على طبق تقليده ؟ وأما لو كان صحيحاً بنظرهم فإن قيد على نحو خاص يجب رعايته وإلا يعمل على رأي مقلده أو

اجتهاد نفسه.

وفي قوله : (لا تقليد نفسه)،

قال الشيخ آل ياسين : بل يعمل بالأحوط منها على الأحوط، وسيأتي حكم الوصي في القضاء عن الميت.

وقال السيّد الحكيم : بل تقليد نفسه، إلا أن تكون قرينة على خلاف ذلك فيعمل عليها.

وفي قوله : (إن كانا مختلفين)،

قال الشيخ النائيني : الأحوط في الوكيل رعاية التقليدين، بل في الأجير يقوى لزومها، أمّا وصي الميت والنائب الذي يقضي عنه فوائته، فإنما يلزمها العمل بما يقتضيه تقليدهما ولا يجب عليها رعاية تقليد الميت أيضاً مع عدم الوصية بها على الأقوى ولكنها أحوط.

وفي قوله : (وكذلك الوصي)،

قال الشيخ الحائري : الأحوط في الوصي وكذا الأجير أن يراعي أحوط القولين. وقال السيّد الخميني : يعمل الوصي بمقتضى تقليد نفسه في نفس الاستبجار الذي هو عمله، وأمّا الأعمال التي يأتي بها الأجير فيأتي على وفق تقليده، والأحوط مراعاة تقليد الميت أيضاً.

وقال الشيخ كاشف الغطاء : الوصي والنائب يعملان بمقتضى تقليدهما لا تقليد المنوب عنه والموصي، وكذا الولي كالولد الأكبر والمتبرّع.

هل الوكيل يعمل بتقليده أو تقليد موكله ؟ ٢٩٩

وقال السيّد الكليني : لو وصّى باستئجار عمل مخصوص فلا يجوز التخلف عنه ، وكذا الأجير ، وأمّا لو أوصى بالعمل بلا خصوصيّة فالوصي يعمل بتكليف نفسه وكذا الأجير .

وفي قوله : (في مثل ما لو كان وصيّاً) ،

قال السيّد البروجردي : ليس للوصي هنا عمل سوى الاستئجار ، وأمّا الصلاة التي يؤتى بها عن الميت فهو فعل الأجير والواجب عليه فيها هو رعاية تقليد نفسه لا الميت على الأقوى كسائر النّوَاب عنه ، نعم الأحوط رعاية التقليدين .



وفي قوله : (يجب أن يكون) ،

قال السيّد الإصفهاني : الظاهر أنّ الوصي يراعي مذهب مجتهد لا مجتهد الوصي .
وقال السيّد الشيرازي : الأحوط رعايتها أحوط التقليدين .

وفي قوله : (على وفق فتى مجتهد الميت) ،

قال الشيخ الجواهري : قد مرّ أنّه لا يجب ذلك .

(المسألة الخامسة والخمسون في العروة)
حكم اختلاف البائع والمشتري في التقليد

قال السيّد اليزدي أعلى الله مقامه :
مسألة ٥٥ - إذا كان البائع مقلّداً لمن يقول بصحة المعاطاة
مثلاً ، أو العقد الفارسي والمشتري مثلاً مقلّداً لمن يقول بالبطلان
لا يصحّ البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن
يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد
الطرفين بطلانه ، ومذهب الآخر صحته .
في الغاية القصوى :

في قوله : (لا يصحّ البيع) ، قال : فيه إشكال والأقوى ترتّب
الصحة بالنسبة إلى البائع ظاهراً وعدم ترتّبها بالنسبة إلى المشتري
كذلك ، والتلازم بين الصحتين واقعاً لا يستلزم التلازم بينهما في
الأحكام الظاهريّة ، والانفكاك بينهما غير عزيز في أبواب الفقه فالبايع

حكم اختلاف البائع والمشتري في التقليد ٣٠١

في الفرض لا يجوز له التصرف في المثلن ويجوز تصرفه في الثمن والمشتري بالعكس، ولكن ذلك كله مع تحقق قصد الإنشاء المعاملي من الذهاب إلى الفساد.

أقول : من الفروع التي تعرض لها الشيخ الأنصاري رحمته في بيعه من كتاب المكاسب^(١) وصار عند المتأخرين موضع النقض والإبرام، ما ذكره السيد اليزدي في هذه المسألة، وخلاصة الكلام فيها أن تكون المطابقة في صحة المعاملة عند الطرفين - البائع والمشتري - فلو كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاملة، والمشتري مقلداً لمن يقول ببطلانها، فإنه لا يصح البيع بالنسبة إليهما، أما المشتري فواضح، وأما البائع باعتبار أن البيع متقوم بطرفين، ولازمه الصحة من الطرفين. والمسألة ذات وجوه وأقوال :

ف قيل : يكفي في الصحة أن يكتفي كل منهما بما يقتضيه تقليده أو اجتهاده مطلقاً.

وقيل : بل يأتي كل منهما على طبق ما يقتضيه مذهب كليهما مطلقاً.

وقيل : بالتفصيل بين وقوع كل منهما باطلاً بنظر الآخر كإنشاء العقد بغير الفصل الماضي من قبل البائع والمشتري يرى بطلان ذلك، وقبول المشتري

(١) قبل مسألة المقبوض بالعقد الفاسد.

٣٠٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

بغير العربية والبائع يرى بطلان ذلك، فيلزم بطلان المعاملة، وبين ما إذا أوقع أحدهما على خلاف رأي الآخر فلا يلزم البطلان، أو التفصيل بين الشرائط فما كان البطلان فيه مستنداً إلى فعل أحدهما فتصح المعاملة دون ما كان مستنداً إلى فعلها. أو التفصيل بين كون بطلان رأي الطرف مقطوعاً أي بدليل قطعي فيلزم البطلان وبين كونه مظنوناً بالظن الاجتهادي فلا تبطل، أو التفصيل بين من يوجد قائل بصحة العقد فيصح وبين ما لا يقول بالصحة فيلزم البطلان.

وبعض هذه الوجوه ضعيفة ولا قائل لها كالوجهين الأخيرين، وإنما هي مجرد احتمال.

وما ذهب إليه السيد اليزدي عليه الرحمة هو التفصيل بين ما إذا كان مذهب أحد الطرفين بطلان العقد ومذهب الآخر صحته، واستدل على ذلك بالملازمة بين حقيقة العقد بأنه متقوم مفهوماً بالطرفين - لغةً واصطلاحاً - فيلزم أن يكون صحيحاً من الطرفين.

وربما يقال بالصحة باعتبار إذا صح من أحدهما صح من الآخر.

وأجيب عن الوجهين: بأن تقوم العقد بالطرفين إنما يتم في عالم الثبوت والواقع، فلا يصح الانفكاك بينهما حكماً، فلو كان باطلاً من جهته لكان باطلاً في المجموع أيضاً، وكذا الصحة، إلا أنه ما كان ثابتاً في الواقع وفي عالم الثبوت لا يستلزمه أن يكون كذلك في عالم الإثبات والظاهر، بل يجوز التفكيك بينهما كما في مفروض المسألة، فيجوز للبائع أن يتصرف في الثمن لأنه يراه ملكاً له، ولا يتصرف

حكم اختلاف البائع والمشتري في التقليد ٣٠٣

المشتري في المثلن والمبيع لأنّه لا يزال في ملك البائع بنظره لبطلان العقد عنده، كما يكون هذا المعنى صادقاً بالنسبة إلى النجاسة والطاهرة، فربما شيء واحد يكون طاهراً لأحدهما ونجساً للآخر، كاختلاف المأموم والإمام في صحّة الصلاة، فلا يبعد جواز ترتّب آثار الصحّة للبائع كما عند بعض المعلقين على متن السيّد اليزدي رحمته بعدم التلازم بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في لوازمهما.

وإذا وقع نزاع بينهما في ترتّب أثر الصحّة فيرجع أمرهما إلى الحاكم لرفع خصوصتهما وهذا أمر آخر.



آراء الأعلام :

في قوله : (إذا كان البائع المتيقن كالمؤمن راسداً)

قال الشيخ كاشف الغطاء : نعم ولكن يكفي صحّة الطرفين عند أحد الطرفين في ترتيب آثار الصحّة عنده وإن كان باطلاً عند الآخر، ومثل هذا التفكيك في الفتوى غير عزيز، وأوضح منه ما لو أوجب البائع على مذهبه بالفارسيّة وقبل المشتري.

وفي قوله : (لا يصحّ البيع)،

قال الشيخ آل ياسين : بل يصحّ والتعليل كما ترى.

وقال السيّد الخوانساري : التلازم بحسب الواقع لا ينافي عدم التلازم بحسب الظاهر.

٣٠٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد الشيرازي : بل يصحّ بالنسبة إلى من يقول بالصحة وإن خالف الآخر .

وقال السيّد الكلبيكاني : بل يصحّ بالنسبة إليه والتعليل عليل .

وفي قوله : (بالنسبة إلى البائع) ،

قال السيّد الإصفهاني : الظاهر الصحة بالنسبة إليه ، والتعليل المزبور عليل .

وقال الإمام الخميني : لا يبعد صحته بالنسبة إليه وكذا سائر المعاملات مع تمثلي

قصد المعاملة ممن يرى بطلانها .

وفي قوله : (لا يصحّ البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً) ،

قال السيّد الحكيم : بل يصحّ ولكلّ منها العمل بمقتضى تكليف نفسه ، وكذا الحكم

فيما بعده .

وقال السيّد الخوئي : بل يصحّ بالنسبة إليه ، وتقوم البيع بالطرفين إنما هو بالإضافة

إلى الحكم الواقعي دون الظاهري .

وفي قوله : (لأنّه متقوم بطرفين) ،

قال الشيخ النائيني : الأظهر أنّه لا يعتبر في صحة العقد بالنسبة إلى من يعتقد صحته

موافقة الآخر له في الاجتهاد أو التقليد .

وفي قوله : (صحيحاً من الطرفين) ،

قال السيّد البروجردي : تلازمهما في الواقع لا يوجب التلازم في الحكم الظاهري ،

فلا يبعد جواز ترتيب آثار الصحة للبائع .

(المسألة السادسة والخمسون في العروة)

هل تعين الحاكم بيد المدعي ؟

قال المحقق اليزدي رضوان الله عليه :

مسألة ٥٦ - في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي ، إلا إذا كان مختار المدعي عليه أعلم ، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً .

جاء في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بيد المدعي) ، قال : وأمّا في صورة التداعي منهما لا اختيار لواحد منهما .

وفي قوله : (إلا إذا كان) ، قال : فيه إشكال .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٤ .

أقول : المسألة ذات صور، وقبل بيانها يقع الكلام في المراد من الأعلمية في القضاء والحكومة، فهل كما في الإفتاء وباب التقليد والاجتهاد؟

الظاهر ليس المقصود من الأعلمية في القاضي كما في المجتهد المفتي، فإنها في الثاني مطلقة وفي الأول إضافية، أي يكون أعلم من في البلد الذي هو فيه أو ما يقرب منه من البلاد أو القرى مما يسهل الرجوع إليه.

وقيل : السرّ في ذلك هو استحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في أرجاء العالم على كثرتها وتباعدها إلى شخص وهو الأعلم، والظاهر من الاستحالة باعتبار العسر والحرج، ولعلّه تصدّي شخص واحد للقضاء في كلّ المرافعات في أرجاء العالم وأقطاره خارج عن طاقة البشر ولا يمكن أن يتصدّها إلّا المعصوم عليه السلام، إذا أراد أن يستعمل علمه الخاصّ، فتأمل.

وحينئذٍ هل يشترط الأعلمية في الرجوع إلى القاضي مطلقاً؟ في المسألة وجهان بل قولان. فقليل بالاشتراط وقيل بعدمه لإطلاق مقبولة عمر بن حنظلة وصحيحة أو مشهورة أبي خديجة وغيرها كما مرّ في المسألة (٢٢) وغيرها.

وقيل : يؤيّده قوله تعالى : ﴿ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ﴾^(١) فإنه أتى بالجمع الدالّ على العموم الاستغراقي، فلا يراد الواحد في الترافع قطعاً، فيحمل على فرض تعدّدهم كتعدّد المترافعين في زمن واحد، ولازمه عدم لحاظ الأعلميّة، نعم لو اختلفا

هل تعين الحاكم بيد المدعي ؟ ٣٠٧

في الرجوع إلى الحاكم، فيلزم دوران الأمر بين التخير والتعيين، فيختاران
الأعلم.

وقيل : بناءً على اتحاد شرائط المفتي والقاضي يكون تقديم الأعلم مطلقاً هو
المتعين، ولكن أجيب عنه : بعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه، وإن كان
الأحوط للخروج عن خلاف من أوجه أن يقال باشتراط الأعلمية، فالكلام يقع
في مقامين :



مركز تحقيقات علوم إسلامي

المقام الأول

في تساوي المجتهدين واختلافهما

إذا كان هناك مجتهدان قاضيان متساويان في الفضيلة فلا إشكال في الرجوع إلى أيهما شاء مع تراضيهما، وإذا كانا مختلفين في الفضيلة، فقليل يجوز الترافع إلى غير الأعلّم مع التمكن منه وذهب المشهور إلى اختيار الأعلّم مع التمكن منه أو مطلقاً.

واستدلّ لعدم اعتبار الأعلمية في القضاء بوجوه عمدتها إطلاق الأخبار: كمقبولة عمر بن حنظلة، فإن الناظر والعارف والراوي هو الذي جعل قاضياً، سواء أكان هناك أعلّم منه أم لا؟ وكذلك صحيحة ابن خديجة، فمن علم شيئاً وافراً من قضاياهم يصحّ الترافع إليه مطلقاً. وكذلك الصحيحة الأخرى. والتوقيع الشريف بناءً على شموله للمقام وغير ذلك من الأخبار.

ويرد عليه أنّ الأخبار في صدد بيان أصل التشريع وليس الإطلاق، كما أنّها في مقام عدم الرجوع إلى قضاة الجور، فلم يحرز الإطلاق، وإنّ الإطلاق لو كان فإنّه ينصرف إلى الأعلّم، كما أنّه مقيد بأخبار أخرى، أو بذيّل المقبولة.

إلا أنّه قيل بعدم ورود الإشكال في الإطلاق لظهور ذلك، والأخبار المقيّدة إنّما هي في مقام الاختلاف، والمقام في الرجوع الابتدائي إلى غير الأعلّم، ثمّ مورد

هل تعين الحاكم بيد المدعي ؟ ٣٠٩

الأخبار الشبهة الحكمية وإجرائها في الشبهة الموضوعية كما ترى. كما لا وجه لخلو الأخبار عن العلمية مع خطورة باب القضاء.

واستدل على الرجوع إلى العلمية بأخبار المقيّدة كخبر داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجلين اتفقا على عدلين جعلوهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما في قول أيهما يمضي الحكم ؟ قال : ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر)^(١).

وكذلك خبر موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : (ينظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه).

وكذا ما جاء في عهد أمير المؤمنين عليه السلام للمالك الأشتر : (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك).

إلا أنه يرد على الأولين بدلالتهما عند الاختلاف، والمقام في الرجوع الابتدائي إلى الأعلم، والعهد يدلّ على الأفضلية وهي غير العلمية، كما يدلّ على اعتباره في الوالي لا لزوم اختياره على المترافعين، كما أنه أمر مختصّ بالقاضي المنصوب نصباً خاصاً من قبل الإمام عليه السلام، والكلام في المنصوب بنصب عام.

ثم ادعى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الأعلم، وهو كما ترى فإنّ المحصل

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

٣١٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

منه نادر كالمعدوم، والمنقول منه من الظن المطلق وليس بحجة، كما أنّه في المسألة المتأخرة.

فالإطلاقات لولا المناقشة لدلت على الرجوع المطلق لعدم تمامية ما استدلت على الرجوع إلى الأعلمية، كما يدلّ على ذلك سيرة التشريعة، إلّا أنّه قيل بعدم ثبوتها فيمكن تمكّن من الرجوع إلى الأعلم مع ذلك يجوز له الرجوع إلى غيره، ثمّ لو كان فإنما يثبت للمنصوب من قبل المعصوم عليه السلام بنصب خاصّ وأنّهم أعرف بالمقام، وكيف إثبات ذلك في المنصوب العام، إلّا أنّ هذا الفرق بينها غير ظاهر.

واستدلّ على الرجوع إلى الأعلم بأنّه أقرب إلى الواقع فهو أولى بالاتباع، كما في الفتوى، وفيه أنّه اجتهد في مقابل النصّ، كما أنّه قياس بلا وجه. واستدلّ بقبح ترجيح المفضول على الفاضل، إلّا أنّه اجتهد في مقابل النصّ، واحتمال استواء المناط فيها في باب القضاء، فظهر كفاية الإطلاقات في الرجوع إلى غير الأعلم في القضاء إلّا عند الاختلاف.

وأما حكم الرجوع إلى الأعلم وغيره في مقام الشكّ باعتبار الأصل، فقليل بأصالة بقاء أهلية الفقيه الجامع للشرائط للترافع لديه بعد إحراز منصب القضاء له أيضاً، فكلّ فقيه قاضٍ ولا عكس، فلا تزول الأهلية بمجرد وجود الأعلم معه، وأجيب عنه: بأنّ الأصل عدم نفوذ حكم أحد بالنسبة إلى أحد آخر، إلّا ما دلّ الدليل عليه، فيدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخير، والمتيقّن هو الأعلم.

المقام الثاني

في اختيار الحاكم بيد المدّعي أو المنكر

إذا كان المبنى بلزوم الرجوع إلى الأعلّم في مقام الترافع والقضاء فلا مفرّ أن يقال اختيار الحاكم يكون بيد المدّعي أو المنكر، وعند عدمه أو تساويهما فهل بيد المدّعي أو المدّعى عليه ؟

ذهب المحقّق النراقي^(١) إلى أن الاختيار بيد المدّعي للإجماع، ولأنّه المطالب بالحقّ ولا حقّ لغيره أوّلاً، إلّا أن الإجماع التعبّدي لم يثبت، وإنّ كون الحقّ له ثابت، فهو غير معلوم، إلّا أن المراد من كون الحقّ له لا ثبوته، بل له طرح الدعوى وتركها - وبمثل هذا يعرف المدّعي من المنكر فالمدّعي إن شاء أخذ وإن شاء ترك - ويكفي هذا بترجيح تقديم قوله، فإنّ تعيين الحاكم من شؤون استنقاذ الحقّ الذي أمره يرجع إلى المدّعي الذي يسمع دعواه دون المنكر، فلا يجب إجابته من قبل الحاكم لو أراد أن يتخلّص من دعوى المدّعي، لعدم ثبوت حقّ له حتّى يستجاب قوله، فالمدّعي يطالب بالحجّة والدليل فله إقامتها كيفما شاء، كما أنّ مقتضى بناء العقلاء أن يكون اختيار الحاكم بيد المدّعي فيرجّح قوله، ولا مجال للقرعة كما قيل.

(١) مستند الشيعة ٢ : ٥٢٢.

٣١٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

هذا ولو كانا متداعيين، فأيهما أقدم فيقدم قوله، ومع طرحها سوية يؤخذ
بمن رجع إلى الأعلم، وإلا فينفذ أحدهما، وقيل يقدم بالقرعة.

آراء الأعلام :

في قوله : (بيد المدعي)،

قال السيد الشيرازي : مطلقاً، نعم الأحوط له الرجوع إلى الأعلم مطلقاً.

وفي قوله : (إلا إذا كان)،

قال الشيخ آقا ضياء : في اعتبار الأعلمية في باب الترافع نظر لإطلاق المقبولة،

وحينئذ فالمدعي باقٍ على اختياره مطلقاً، على ما يظهر من المستند من

دعوى الإجماع على كون اختيار التعيين بيد المدعي، ولأنه من شؤون

استنقاذ الحق الذي أمره راجع إليه كما لا يخفى.

وقال السيد الحكيم : بل حتى إذا كان كذلك على الأقوى، والاحتياط بعده يجوز

تركه.

وقال الإمام الخميني : محل إشكال.

وفي قوله : (الأحوط الرجوع إليه مطلقاً)،

قال الشيخ آل ياسين : بل إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف في الحكم الشرعي

لا مطلقاً.

وقال الشيخ كاشف الغطاء : إذا كان منشأ الاختلاف في الحكم الكلّي، أو كان

هل تعين الحاكم بيد المدعي ؟ ٣١٣

مما تختلف فيه موازين القضاء .

وقال السيد الكلبي : لا يترك فيما إذا كان منشأ النزاع اختلاف فتوى
الحاكمين .

وقال الشيخ النائيني : إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف في الحكم الشرعي
لا مطلقاً .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

(المسألة السابعة والخمسون في العروة)

هل يجوز نقض حكم الحاكم ؟

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٥٧ - حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر ، إلا إذا تبين خطأه في الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (تبين خطأه) ، قال : بمخالفته للواقع تبيناً يتيماً أو كون حكمه مستنداً إلى اجتهاد باطل من غير فرق بين كون مستنده في حكمه اليمين أو البيّنة . وفي المسألة تفصيل ووجوه تطلب من كتاب القضاء .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٤ .

أقول : بعد ثبوت تشريع القضاء بين الناس بالعدل فإنه قد ثبت ذلك في الشريعة المقدسة ، للآيات والروايات ولعدم لزوم الهرج والمرج ، فإن حكم الحاكم حينئذ يكون نافذاً ولا يجوز لغيره أن ينقضه ، إلا إذا تبين علماً أو تعبداً خطأه ، ويدل على ذلك الإجماع المدعى وتسالم الأصحاب وإطلاق الأخبار الواردة في المقام كذيل المقبول وصحیحتي أبي خديجة .

وفرق بين حجّة الفتوى وخبر الثقة فهي طريقة محضة بخلاف حجّة حكم الحاكم ، ففيها شيئاً من الموضوعية لأنه منصب وولاية ، فيلزم اتباعه ، ولا يعني ذلك ثبوت الواقع به ، بل إذا تبين خطأه قصوراً أو تقصيراً كقبول قول المدعي بيمينه فحكمه كلاً حكم ، لكونه على غير الموازين الشرعية ، فحكمه كالعدم بل لا حكم حقيقة حتى ينتقض .

ونفوذ حكم الحاكم بمعنى ترتب آثار الصحة على حكمه في ظاهر الأمر من دون تغيير الواقع ، فحكمه حجة شرعية في الظاهر لفصل الخصومة ، فلا يترتب آثار الواقع عند العلم بخطأ الحاكم سواء في الشبهات الموضوعية أو الحكمية .

آراء الأعلام :

في قوله : (إذا تبين خطأه) ،

قال السيّد الحكيم : تبيناً علمياً .

وقال السيّد الخوانساري : مورد إشكال والبحث فيه موكول إلى محله .

المسألة الحادية والثلاثون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ المرعشي النجفي رحمته الله :

٣١- إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط ولا يترك .

(المسألة الثامنة والخمسون في العروة)

حكم تبدّل رأي المجتهد ونقل الناقل

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٥٨ - إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط ، بخلاف ما إذا تبين له خطؤه في النقل فإنّه يجب عليه الإعلام .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (لا يجب على الناقل) ، قال : لعدم التسبب والإغراء .
وفي قوله : (وإن كان أحوط) ، قال : لا ينبغي تركه لمكان حكم
العقل بإرشاد الجاهل وتنبيهه كما مرّ في الحواشي السابقة .

أقول : ذكر السيّد اليزدي في هذه المسألة فرعين :

الأوّل : إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة .

الثاني : إذا تبين للناقل خطؤه في النقل .

ومجمل القول : قيل : إنّ يجب الإعلام إذا كان من التسبب في الحرام ،
كمن قدّم طعاماً لضيفه ثمّ علم بنجاسته فيجب عليه أن يعلم ضيفه وإلاّ فيكون سبباً
لسقوط ضيفه في الحرام ، وأمّا في غير هذا المورد فهو من باب إرشاد الجاهل
ويستحبّ ذلك كالضيف الآخر إذا علم بنجاسة الطعام ، فلا يجب عليه الإعلام
وإن كان يستحبّ ، وإنّما لا يجب لأنّه لا يصدق عليه التسبب في الحرام ، كما للضيف
الأوّل من الأصول العلمية ما يكفيه في المقام ، ثمّ إنّما يحرم التسبب في الحرام لما ورد
في عدم جواز بيع الزيت المتنجّس لمسلم إلّا مع إخبار البائع .

وكذلك ما نحن فيه في الفرع الأوّل ، فقبل عدول رأي المجتهد كان يجوز للناقل

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٤ .

٣١٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

أن ينقل فتواه، ثم لا دليل على وجوب الإعلام عند تبدل الرأي، وإذا وقع المقلد ومن نقل له الفتوى في مخالفة الواقع، فليس السبب هو الناقل، فإنه لو كان لكان من قبل الشارع المقدس الذي جعل الفتوى الأولى حجة، فلا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى، وإن كان الأحوط الأولى إرشاده وإعلامه لخروجه عن مخالفة الواقع.

وأما الفرع الثاني : فيجب الإعلام إذا تبين للناقل خطأ نقله لاستناد مخالفة الواقع إلى الناقل فهو من التسبب في الحرام.

وقيل : الوجه في وجوب الإعلام هو تحقق الكذب غير المحرم عند العقل إذا لم يتبين الخطأ، وعند التبيين لو لم يخبر المنقول إليه للزم الكذب المحرم.

وإنما لا يكون من التسبب، لأنه يختص بإباحة الواجب أو الحرام وظاهر كلام السيد العموم، ولاشتراك الفرع الأول مع الثاني في بعض الموارد من هذه الجهة فاختصاص الوجه به دون الأول محل منع، واحتمال خصوصية النص الوارد في عدم جواز بيع الزيت النجس من مسلم لم يعلم بالنجاسة، فلا يعم المورد ولجميع المحرمات، مع أن مفاد النص هو علم البائع بالنجاسة، فكيف يقال بالشمول لصورة الجهل، أضف إلى ذلك أن لفظ التسبب غير موجود في النصوص حتى يقع البحث في صدق مفهومه وفي شموله للتسبب البقائي^(١).

(١) الاجتهاد والتقليد؛ السيد الأستاذ السيد رضا الصدر.

حكم تبدل رأي المجتهد ونقل الناقل ٣١٩

وقد مرّ من المصنّف نظير هذه المسألة في مسألة (٤٨) فيما إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه الإعلام، إذا كان المخطأ فيه حكماً لزومياً، كما لو كان المنقول جواز فعل الحرام أو ترك الواجب، أو تصحيح ما كان فاسداً أو إفساد ما كان صحيحاً، أمّا إذا كان الحكم غير إلزامي أو كان المنقول موافقاً للاحتياط فلا يجب عليه الإعلام، إلّا إذا طرأ عليه عنوان يوجب ذلك.

وكذلك الكلام فيما إذا تبدل رأي المجتهد كما سيذكر ذلك مرّة أخرى في مسألة

(٦٩).



آراء الأعلام :

في قوله : (سمع منه الفتوى الأولى)، علوم رسولي

قال الشيخ آقا ضياء : ذلك كذلك مع مخالفة اعتقاده لرأيه، وإلّا فيجب عليه إعلامه ثانياً بتبدل رأيه من باب وجوب إرشاد الجاهل في الأحكام الكلية، كما هو الظاهر من آيتي السؤال (النحل : ٤٣) والنفر (التوبة : ١٢٢) وغيرهما، وربما يدعى إجماعهم عليه أيضاً.

وفي قوله : (وإن كان أحوط)،

قال السيّد الخوانساري : لا يترك.

وقال السيّد الكلبيگاني : لا يترك لا سيما في الطريق المنحصر عادةً، مثل المتصدّي المنحصر لنقل الفتوى في بلد أو قرية مثلاً.

٣٢٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وفي قوله : (بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل) ،

قال السيّد الحكيم : الحكم في المقامين واحد وقد تقدّم .

وفي قوله : (فإنه يجب عليه الإعلام) ،

قال السيّد الخوئي : مرّ الكلام فيه .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(المسألة التاسعة والخمسون في العروة)
حكم تعارض النقل

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٥٩ - إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا ، وكذا البيّتان ، وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدم السماع ، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط .
في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (تساقطا) ، قال : يحتمل كون المعيار حصول الوثوق فإذا لا يبعد عند العقلاء تقديم الأوثق من النقلين أو البيّنتين لو كان وإلا التساقط لو كان المتعارضان ناظرين إلى زمان واحد أو إلى زمانين

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٥ .

ولم يحتمل العدول عن الفتوى في حق المجتهد.

وفي قوله : (قدّم الشيعاء) ، قال : تقديماً للأظهر وفي إطلاقه إشكال أيضاً فإنّ المعيار كما أسلفناه الأوثقية وهي تختلف بحسب الأشخاص والموارد ، إذ ربما يكون الناقل لرأي المنقول عنه أضبط من نفسه كما شاهدنا ذلك بالنسبة إلى بعض الأعلام المرحومين ، هذا كله مع عدم احتمال تبدّل الرأي ، وإلا لو كان هناك احتمال معتدّ به فالظاهر تقدّم السماع بلا إشكال .

وفي قوله : (وكذا إذا تعارض ما في الرسالة) ، قال : المأمونة من الغلط ، وفي إطلاق تقديم السماع في هذا الفرض أيضاً إشكال إذ ربما يكون ما في الرسالة أظهر .

وفي قوله : (ما في الرسالة) ، قال : الكلام فيه هو الكلام في سابقه النعل بالنعل والقذّة بالقذّة ، لكن يتمّ فيما لم ينقل الناقل العدول عمّا في الرسالة وإلا ففيه إشكال .

أقول : لو قيل : المناط والملاك في حجّية النقل هو حصول الظنّ فاللازم حينئذٍ هو تقديم ما هو الأرجح عند التعارض ، وإلاّ فيحكم بحكم المتعارضين مطلقاً .

وقد تعرّض السيّد مكيّ في هذه المسألة إلى صور خمس من التعارض ، وقال

بالتساقط في صورتين، وهما :

١ - تعارض الناقلين في نقل الفتوى .

٢ - تعارض البيّتين .

وبترجيح أحدهما في الصور الثلاثة الأخرى :

١ - لو تعارض النقل مع السماع من المجتهد مشافهة فيقدّم السماع .

٢ - لو تعارض ما في الرسالة العملية مع السماع، فيقدّم الثاني .

٣ - لو تعارض النقل مع ما في الرسالة فيقدّم الثاني مع الأمن من الغلط .

ولكن إطلاق الحكم في الصور الخمسة قابل للنقاش .

فإن التعارض تارةً يكون بين فردين من سنخ واحد كالبيّتين، وأخرى

بين سنخين كالسماع والبيّنة، أو النقل ووجدانها في الرسالة .

والأصل الأوّلي في التعارض هو التساقط، وذهب جمع إلى التخيير، وقيل في

البداية يقال بالترجيح وتقدّم من كان فيه المرجّح من المرجّحات الداخلية أو

الخارجية وإلاّ فالتساقط أو التخيير. ثمّ قيل هذا إنّما يجري في الخبرين المتعارضين

كما ورد في الأخبار العلاجية، فلا يعمّ تعارض الفتويين، وقيل بالعموم .

ثمّ التعارض ربما يكون ناظرًا إلى زمانين، فإنّه يقدّم من كان متأخّر الزمان

لاحتمال العدول عن الفتوى، إلاّ إذا قيل باستصحاب عدم العدول عن الفتوى

السابقة؛ إلاّ أنّها لا تعارض من الأمانة والدليل، فإنّ الاستصحاب دليل

لمن لا دليل له .

وإذا كان التعارض ناظرًا إلى زمان واحد أو زمانين لم يحتمل العدول عن الفتوى السابقة، فيؤخذ ما كان فيه الترجيح، وإلا التخيير أو التسايط على اختلاف المباني.

هذا فيما إذا كان التعارض بين فردين من سنخ واحد، وأمّا إذا كان من سنخين فالمسألة ذات صور.

١ - إذا تعارض البيّنة أو النقل مع السماع مشافهة عن المجتهد، حكم السيّد بتقديم السماع، ويمكن القول فيما لو كان في زمانين مختلفين يقدّم المتأخّر لاحتمال العدول، وإن كان في زمن واحد أو عدم احتمال العدول، فيقال بتقديم السماع فإنّه من العلم الوجداني إذا لم يحتمل الخطأ والسهو فيما سمعه من المجتهد شفاهاً، ومع الاحتمال يؤخذ بالأوثق منهما لو كان، وإلا فيتخير.

وعند تعارض ما في الرسالة مع السماع، قدّم السيّد السماع أيضاً، ولكن يقال بالتفصيل بين الزمان الواحد والزمانين وبين احتمال العدول وعدمه، وقيل بتقديم الكتابة عند الأمن من الغلط لأضبطيّتها بالنسبة إلى المشافهة لبذل عناية خاصّة في الكتابة والاشتباه في المحاورات ممّا في الكتابات، ولكن لا على نحو الموجبة الكلية يلزم تقديم الكتابة على السماع كما عند بعض الأعلام، ولا السماع على الكتابة مطلقاً كما عند السيّد اليزدي رحمته، بل الملاك هو الأوثق والأظهر منها فإنّه يقدّم، ويختلف ذلك بحسب الموارد والأزمة.

هذا فيما إذا كانت الكتابة بخطّ المجتهد نفسه، أمّا بخطّ غيره وطبع المطبعة فإنّها

تكون بحكم ناقل الخبر، فتدخل في الفرع السابق، أي تعارض البيّنة والنقل مع السماع.

وأما التعارض بين الرسالة والنقل، فإذا قيل بتقديم الكتابة مطلقاً فيقدم على النقل بطريق أولى، ولكن يجري فيه ما جرى في السابقين مع وحدة الزمان أو تعددهما، ومع احتمال العدول وعدمه، ففي الزمانين وعدم احتمال العدول يقدم المتأخر، وإلا فيقدم الأضبط من الكتابة والنقل، ولا عمومية في أضبطيّة الكتابة. والملاك في الحجّية عند العقلاء هو الوثوق، فربما يزول بمعارض فيلزم التساقط أو سقوط من لم يكن فيه الوثوق، وربما لا يزول فيعمل به، ويختلف باختلاف الأقوال والأزمان والأشخاص، وبهذا لا يتم إطلاق ما ذهب إليه السيّد اليزدي رحمه الله، فتدبر.

آراء الأعلام :

في قوله : (تساقط)،

قال السيّد الإصفهاني : إذا تساوى في الوثاقة، وإلا فليؤخذ بنقل من يكون أوثق.

وقال السيّد الحكيم : إذا كان أحدهما أوثق أخذه، ومع التساوي يتخير.

وقال السيّد الكلبيكاني : مع التكافؤ، وإلا يؤخذ بقول من يحصل منه الوثوق.

وفي قوله : (قدم السماع)،

قال السيّد الخوانساري : مع عدم احتمال تبدل رأيه.

٣٢٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال السيّد الخوئي : في حطّ لاقه وإطلاق ما ذكر بعده إشكال، بل منع.

وقال السيّد الشيرازي : حطّ لاق الترجيح في جميع الصور محلّ إشكال.

وفي قوله : (وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع)،

قال السيّد الحكيم : هذا إذا كانت الرسالة بغير خطّه.

وقال السيّد الخوانساري : فيه أيضاً ما مرّ.

وقال السيّد الفيروزآبادي : المقامات مختلفة.

وقال السيّد الكلبيكاني : مع التفاته إلى ما في الرسالة وإلاّ يعلمه به ثمّ يأخذ

بما يختار.



وفي قوله : (وفي تعارض النقل)،

قال الشيخ آقا ضياء : في إطلاقه تأمل إذ ربما يكون النقل أوثق، فالمدار في هذه

المقامات على الأوثق فتأمل.

وفي قوله : (قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط)،

قال السيّد البروجردي : إطلاقه محلّ إشكال.

وقال السيّد الحكيم : إذا كانت بخطّه وإلاّ أخذ بالأوثق.

وقال السيّد الخميني : إلاّ إذا كان الناقل نقل عدوله عمّا في الرسالة فقدّم قوله.

وقال السيّد الخوانساري : فيه إشكال.

(المسألة الستون في العروة) :
حكم عروض مسألة لا يعلم حكمها

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٦٠ - إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلام حاضراً ، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك ، وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلام فالأعلم ، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالة يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور ، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعلية الإعادة أو القضاء ، وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور ، رجع إلى أوثق الأموات ، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه ، وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما ، وعلى التقادير جميعها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً

لفتواه فعلية الإعادة أو القضاء .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يجب ذلك) ، قال : فيه إشكال والأقوى جواز العمل بالاحتياط إذا أمكن مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، ولم يلزم محذور شرعي أو عقلي ولا يجب التأخير بل يمكن المصير إلى جواز تقليد غير الأعلام أيضاً مع عدم العلم بالمخالفة .

وفي قوله : (وإن لم يكن هناك مجتهد) ، قال : لو أمكن الاحتياط المبعّض اختاره وفي موارد العدم يرجع إلى المشهور .

وفي قوله : (وإن لم يقدر) ، قال : في إطلاق ما اختاره في هذا الفرع وما عليه من الفروع تأمل .

وفي قوله : (أوثق الأموات) ، قال : بل أعلمهم على مبناه عليه السلام ومع عدم إحرازه فالأوثق منهم .

أقول : ذكرنا في بداية (المجلد الأول) أنّ الاحتياط إنّما يكون في عرض الاجتهاد والتقليد ، فالمكلف لخروجه من عهدة التكليف المعلوم إجمالاً إنّما أن يجتهد أو يقلّد أو يحتاط ، فلا وجه لقول السيّد اليزدي عليه السلام في عروض مسألة لا يعلم

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٦ .

حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً يجب عليه تأخير الواقعة إلى السؤال إن أمكن، بل يتخير بينه وبين الاحتياط، نعم إذا تمكّن من الاحتياط تعيّن من باب تعيّن الامتثال الإجمالي عند عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، وإذا تعذر الاحتياط كالجمع بين المحذورين فحينئذٍ يتعيّن عليه التأخير.

ثمّ كان المختار في تقليد الأعلم ولزومه إن علم بالمخالفة بينه وبين غيره إجمالاً أو تفصيلاً، فعند عدم التمكن من تأخير الواقعة إلى السؤال لا وجه لتعيّن الاحتياط. بل يكون مخيراً بين الاحتياط وتقليد غير الأعلم، إلّا إذا علم بالمخالفة، فقله: (وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم بالأعلم)، إذا علم بالخلاف، وإلّا فهو مخير بينهما.



ثمّ في زمن الغيبة الكبرى قد انسداد باب العلم، والانسداد تارة يكون كبيراً وذلك فيما جرت مقدّمات الانسداد - كما هي مذكورة في علم أصول الفقه - في الوقائع العامة والأحكام الكلية بالنسبة إلى معظم الأحكام، وأخرى تجري في واقعة خاصّة أو بعض الموضوعات وتسمّى بالانسداد الصغير كما في ما نحن فيه، فلمّا كان باب العلم والعلمي منسدين عليه، ولا يصحّ الرجوع إلى البراءة في كلّ الموارد لمحذورية سقوط التكاليف كما أنّ الاحتياط أمر متيسّر، فلا طريق إلّا العمل بالظنّ، ويكون حجّة من باب الحكومة أو الكشف على الاختلاف في تقريب مقدّمات الانسداد.

وبهذا عندما لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته فإنّه يجوز العمل بقول

٣٣٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

المشهور، فإنه من الظنّ المعتر عند انسداد باب العلم والعلمي، فإنّ ذهاب المشهور إلى طرف يوجب قوّة الظنّ به، وقيل لا يتمّ هذا على إطلاقه.

ثمّ لو لم يتمكّن من تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، كان يرجع إلى أعلمهم إجمالاً ولو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيصه في الأموات جميعاً، وإنّما يقدّم قوله لكونه أقرب للواقع، والرجوع إلى أوثق الأموات من الصعب على العامي، إلّا أن يكون في الاشتهار بنحو يعرفه كلّ عامي.

وإن لم يمكن ذلك فإنه يعمل بظنّه بأحد الطرفين وإن لم يتمكّن من ذلك أيضاً فيأخذ بأحد الطرفين، لأنّه الميسور في حقّه، ولا يسقط الميسور بالمعسور. هذا وإذا تبين الخلاف في جميع التقادير المذكورة، بأن يكون ما فعله مخالفاً للواقع أو ما بحكمه من رجوعه إلى المجتهد فعلاً، فعليه الإعادة في الوقت والقضاء خارجه كما مرّ.

وقيل : إطلاق الحكم محلّ إشكال، إذ يمكن دعوى كونه قد عمل بوظيفته حين العمل واقعاً وليس فتوى مجتده أمراً تعبدياً واقعياً بحيث يجب تطبيق العمل، بل هو مع التمكن نظير العمل بفتوى غير الأعلام مع التمكن من الأعلام، فتأمل.

آراء الأعلام :

في قوله : (وجب ذلك)،

قال الشيخ الحائري : الظاهر جواز الأخذ من غير الأعلام مع اجتماع الشرائط، إلّا

أن يعلم إجمالاً مخالفة الأعلام معه في موارد يحتمل كونها منها.

وقال السيد الحكيم : أو يحتاط مع إمكانه.

وقال السيد الخميني : لا يجب مع إمكان الاحتياط ، بل مطلقاً إذا لم يكن محذور في

العمل ، غاية الأمر يعاد مع المخالفة للواقع أو قول الفقيه .

وقال السيد الخوانساري : في تعيينه نظر مع التمكن من الاحتياط .

وقال السيد الخوئي : بل يجوز له تقليد غير الأعلام حينئذ .

وقال السيد الشيرازي : بناءً على تعيين تقليد الأعلام ، وقد مرّ الكلام فيه .

وقال السيد الكلبيگاني : بل له الاحتياط مع الإمكان .

وفي قوله : (أمكن الاحتياط تعيين) ،

قال السيد البروجردي : الأقوى هنا جواز الرجوع إلى غير الأعلام .

وقال السيد الخميني : الظاهر جواز الرجوع إلى غير الأعلام في هذه الصورة .

وقال السيد الشيرازي : بل له الرجوع إلى المجتهد غير الأعلام .

وقال السيد الكلبيگاني : بل له تقليد غير الأعلام حينئذ وإن أمكن الاحتياط .

وفي قوله : (وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الإقليم فالأعلام) ،

قال السيد الحكيم : بل يجوز وإن أمكن الاحتياط إذا لم يعلم الاختلاف .

وقال السيد الخوانساري : مع البناء على عدم حجّية قول الأعلام لا وجه له .

وقال الشيخ كاشف الغطاء : الأقوى جواز الرجوع إلى الأعلام فالأعلام حتى مع

إمكان الاحتياط .

٣٣٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال الشيخ النائيني : بل يجوز الرجوع إليه وإن أمكن الاحتياط أيضاً، ولا يتعين هو إلا مع عدم إمكان التقليد بالكليّة.

وفي قوله : (يجوز العمل بالمشهور)،

قال السيّد الخوانساري : في إطلاقه تأمل، وكذا في العمل بظنه.

وقال السيّد الكلبيكاني : لا خصوصيّة له ولا لقول أوثق الأموات بل المتعين العمل بالظنّ الحاصل من الأسباب المعمول بها في طريق الاستنباط مطلقاً.

وفي قوله : (فعلية الإعادة أو القضاء)،

قال السيّد الحكيم : على الأحوط فيه وفي ما بعده.

وفي قوله : (يرجع إلى أوثق الأموات)،

قال الإمام الخميني : بل الأعلّم منهم على الأحوط، ومع عدم إمكان تعيينه فخير بين الأخذ بفتوى أحدهم، وإن كان الأولى الأخذ بالأوثق.

وفي قوله : (وإن لم يمكن ذلك أيضاً)،

قال الإمام الخميني : ولم يمكن الأخذ بفتوى مجتهد مطلقاً.

(المسألة الحادية والستون في العروة)
حكم البقاء على تقليد الميت الأول والثاني

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٦١ - إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد
مَنْ يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على
تقليد المجتهد الأول أو الثاني ؟ الأظهر الثاني والأحوط مراعاة
الاحتياط .

في الغاية القصوى (١) :

في قوله : (الأظهر الثاني) ، قال : وهناك وجوه منها التفصيل
بين ما لو كان المجتهد الثالث قائلاً بجواز البقاء ، فالأقوى البقاء على
الأول ، وبين ما لو كان قائلاً بوجوب البقاء وحرمة العدول فالعدم ،

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٦ .

ومنها التفصيل بين فتوى الثالث بالرجوع إلى الأعلّم وعدمه بإطلاق ما أفاده لا يخلو عن تأمل .

أقول : مفروض المسألة لو قلّد زيداً ثمّ مات فقلّد عمرواً ثمّ مات فقلّد شخصاً ثالثاً فلو كان تقليد الثاني صحيحاً، فإنّه يعني انقطاع تقليد الأوّل، فالرجوع إليه مرّةً أخرى يكون من مصاديق التقليد الابتدائي، لا من البقاء على تقليد الميت، وحينئذٍ لو كان فتوى الثالث وجوب البقاء فإنّه يتعيّن البقاء على الثاني، وإذا قال بالجواز تخيّر بين الثاني والثالث .

هذا وجه الأظهرية في قول المصنّف رحمه الله . وربما يناقش ويقال بالتفصيل بين وجوب البقاء وجوازه، بأنّ الثالث لو أفتى بالوجوب للزم البقاء على تقليد الأوّل، لأنّ بنظره الرجوع إلى الثاني في غير محله فتقليده لا يكون صحيحاً، فيتعيّن التقليد على الأوّل، ولو أفتى بالجواز فإنّه يعني صحّة تقليده للمجتهد الثاني فيتعيّن تقليد الثاني لانقطاع الأوّل بالرجوع إلى الثاني، فيكون من التقليد الابتدائي .

وإنّما يجب البقاء لو كان الميت أعلماً، وحينئذٍ المختار كلّ مرّة تكراراً، إنّه إنّما يرجع إلى الأعلّم لو علم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غيره بعلم إجمالي أو تفصيلي، وإلاّ فإنّه يتخيّر بينه وبين غيره، وما نحن فيه يتخيّر بين الأوّل أو الثاني أو الثالث، وبهذا يعلم مفروض المسألة، فتدبر .

حكم البقاء على تقليد الميِّت الأول والثاني ٣٣٥

وقيل : يتخير المقلّد بين البقاء على الأوّل وتقليد الثاني مطلقاً، فإنّه بناءً على كون الدليل على عدم جواز التقليد الابتدائي عن الميِّت هو الإجماع، وبما أنّه دليل لبيّ فالقدر المتيقّن منه ما كان ابتدائياً بتمام معنى الكلمة بحيث لم يسبقه أيّ تقليد بأيّ معنى، وعلى هذا فلا فرق بين أن يقول الثالث بوجوب البقاء أو جوازه. ولكن يرد عليه أنّه خلاف الظاهر، فإنّ المعنى الابتدائي يعمّ المورد أيضاً.

آراء الأعلام :

في قوله : (فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو الثاني ؟ الأظهر الثاني)، قال الشيخ آقا ضياء : فيما قلّد لكلّ منهما فالأقوى فيه تخيره في البقاء على أيّهما، لأنّ نسبة البقاء بالإضافة إلى كلّ منهما على التسوية، وتوهم عدم صدق البقاء على الأوّل بعد فرض تقليده الثاني على خلافه مدفوع، بأنّ مرجع فتوى الثالث بالبقاء إلى اعتقاده ولو بمقتضى الاستصحاب بقاء الأحكام المأخوذة من السابق ولو واقعاً، وإلاّ فالحكم الظاهري تاربع موضوعه وهو مرتفع قطعاً، وهذا الاحتمال بالنسبة إلى الحكمين السابقين على السويّة، ولازمه اعتقاد الثالث جريان الاستصحاب في حقّ مقلّده بالإضافة إلى كلّ منهما بلا ترجيح، فيجب على مقلّده اتّباع هذا الرأي من الثالث بحيث لو استفتى منه لكان يفتي بالتخير بالأخذ بأحد الفتوائين من دون ترجيح كما هو ظاهر.

٣٣٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال الشيخ آل ياسين : إذا قلّد من يقول بالجواز، وإلّا رجع إلى الأوّل في وجهه والله العالم.

وقال السيّد الإصفهاني : بل أظهر البقاء على تقليد الأوّل إن كان مذهب الثالث وجوب البقاء، وعلى تقليد الثاني إن كان مذهب جوازه.

وقال السيّد الخميني : بل أظهر البقاء على تقليد الأوّل إن كان فتوى الثالث وجوب البقاء، وعلى تقليد الثاني إن كان فتواه جوازه، وفي هذه الصورة يجوز له العدول إلى الحيّ أيضاً.

وقال السيّد الخوانساري : أظهر البقاء على تقليد الأوّل إذا قلّد من يقول بوجوب البقاء.

وقال السيّد الخوئي : هذا إذا كان المقلّد قائلًا بجواز البقاء، وأمّا إذا كان قائلًا بوجوبه فالأظهر هو الأوّل.

وقال السيّد الشيرازي : الظاهر البقاء على التقليد الأوّل إن أفتى الثالث بوجوب البقاء، وإلّا فله البقاء على تقليد الثاني دون الأوّل.

وقال كاشف الغطاء : بل هو المتعيّن فإنّ تقليده الأوّل قد زال بتقليده الثاني فيكون بقاءه على الأوّل كالنقل إلى الابتدائي، نعم لو كان الثاني يرى جواز البقاء فبقي على تقليد الأوّل، ثمّ مات الثاني وقلّد الثالث القائل بجواز البقاء أيضاً أو وجوبه، فهل يبقى على تقليد الأوّل أو الثاني أو يتخير؟ وجوه أقواها ثالثها، وإن كان في وجود الثمرة من الوجوه تأمل.

حكم البقاء على تقليد الميّت الأوّل والثاني ۳۳۷

وقال السيّد الكلّيايگاني : بل الأوّل، نعم لو كان فتوى الثالث الجواز فالأظهر

الثاني.

وفي قوله : (والأحوط مراعاة الاحتياط)،

قال السيّد الفيروزآبادي : بالأخذ بأحوط القولين من الميتين.



مرکز تحقیقات کتب ویران علوم اسلامی

(المسألة الثانية والستون في العروة)
هل يلزم أخذ الرسالة العملية في تحقّق التقليد ؟

قال المحقّق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٦٢ - يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ، ولم يعمل ، فلو مات مجتهدده يجوز له البقاء وإن كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ، ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحي .

وفي الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (أخذ الرسالة) ، قال : قد مرّ أنّ التقليد هو العمل المستند إلى فتوى المجتهد وليس الأخذ والالتزام ولا التعلّم ولا غيرها ممّا قيل واختير تقليداً ، فعليه لا مبالغ لما أفاده رحمه الله .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٧ .

هل يلزم أخذ الرسالة العمليّة في تحقّق التقليد ؟ ٣٣٩

وفي قوله : (يجوز له البقاء) ، قال : في التفريع إشكال فالأقوى جواز البقاء فيما عمل به من آرائه وفيما لم يعمل العدول إلى أحد الطريقين .

أقول : لقد تقدّم الكلام بالتفصيل في معنى التقليد واختلاف الأعلام فيه ، وكان المختار أنّه عبارة عن المطابقة مع الفتوى التي كان عليه أن يرجع إليها ، ومن ثمّ لا يلزم في تحقّقه أخذ الرسالة والالتزام بالعمل أو نفس العمل ، وإن كان ذلك من لوازمه أو مقدّماته .

والسيدّ اليزدي إنّما ذهب إلى تحقّق التقليد بأخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، لما عنده من أنّ التقليد هو الالتزام ، ويتفرّع على ذلك لو أخذ ولم يعلم ولم يعمل فمات مجتهدّه يجوز له البقاء ، وإن كان الأحوط استحباباً عدم البقاء والعدول إلى الحيّ مع عدم العلم بل مع عدم العمل .

وإنّما قيل بجواز البقاء على تقليد الميّت للإطلاقات وبناء العقلاء واستصحاب حجّية الفتوى ولو آناً ما من دون أن يتوقّف على العمل أو الالتزام ، وإنّما خرج التقليد الابتدائي عن الميّت بالإجماع ، وظاهر الابتداء أنّه أعمّ من عدم كونه مسبقاً بالتقليد أو كان وانقطع بتقليد آخر ، وإن قيل : القدر المتيقّن هو الأوّل .

وأما احتياط المصنّف فوجهه باعتبار احتمال إطلاق دليل عدم جواز تقليد الميّت ، ومن ثمّ ربما يقال بالاحتياط مطلقاً حتّى لو أخذ الرسالة .

آراء الأعلام :

في قوله : (أخذ الرسالة)،

قال السيّد البروجردي : تقدّم هذا وما فرّعه عليه .

وقال السيّد الحكيم : تقدّم معنى التقليد .

وقال السيّد الخميني : مرّ معنى التقليد فلا يجوز البقاء إلّا مع تحقّقه بما مرّ .

وقال السيّد الخوئي : مرّ حكم هذه المسألة .

وقال السيّد الفيروزآبادي : قد مرّ عدم كفايته .

وقال الشيخ كاشف الغطاء : تقدّم كفاية الالتزام، ولكن لا يترتب أثر عدم جواز

العدول إلّا بعد العمل، وبعد العمل لا يجوز العدول إلّا إلى الأعلم أو

المساوي .

وقال السيّد الكلبيگاني : تقدّم هذا والفروع المترتبة عليه .

وقال الشيخ النائيني : قد مرّ أنّ الأقوى عدم الكفاية .

وفي قوله : (يجوز له البقاء)،

قال الشيخ الحائري : قد مضى في بعض الحواشي السابقة الإشكال في ذلك فراجع .

وقال الشيخ النائيني : قد مرّ جواز البقاء مطلقاً .

وفي قوله : (وإن كان الأحوط)،

قال الشيخ آل ياسين : لا يترك بل لا يخلو عن وجه كما مرّ .

هل يلزم أخذ الرسالة العملية في تحقق التقليد ؟ ٣٤١

وقال السيّد الإصفهاني : هذا الاحتياط لا يترك .

وقال السيّد الشيرازي : لا يترك .

وفي قوله : (بل الأحوط استحباباً) ،

قال الشيخ آقا ضياء : مع عدم كون الميت أعلم وإلا فالبقاء أحوط ، بل الأحوط

الأخذ بأحوط القولين كما لا يخفى .

وقال الشيخ الجواهري : بل وجوباً .

وفي قوله : (عدم البقاء مطلقاً) ،

قال السيّد الشيرازي : هذا الإطلاق ممنوع إذا كان الميت أعلم فيما عمل به وكانت

فتوى الحى مخالفة لفتوى الميت ولم تكن موافقة للاحتياط بالإضافة إلى

فتوى الميت فإن الأحوط حينئذ البقاء .

(المسألة الثالثة والستون في العروة) حكم الرجوع إلى الغير في الاحتياطات

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٦٣ - في احتياطات الأعلم إذا لم تكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم .
في الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (يتخير) ، قال : هذا بناءً على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي منه ، وكذا في صورة لا يكون الأعلم مخطئاً غيره في الفتوى جازماً بفقدان الطريق إلى الواقع على مبناه ١ وإلا ففيه إشكال .

وفي قوله : (الأعلم فالأعلم) ، قال : مع العلم بالمخالفة بينهما .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٧ .

أقول : الحكم في هذه المسألة مبني على وجوب تقليد الأعلم كما عند المصنف .

ولا يخفى أن احتياطات الأعلم على أقسام :

الأول : إنما يحتاط الفقيه الأعلم لأجل عدم مراجعته إلى مدارك المسألة وأدلتها التفصيلية باعتبار أنها بحاجة إلى فحص أكثر ولم يتوفق لذلك ، فيحتاط في المسألة فعلاً من باب الشبهة قبل الفحص وهي مورد الاحتياط ، ويسمى (الاحتياط بالفتوى) .

الثاني : أن يفتي بالاحتياط كما في أطراف العلم الإجمالي وتعارض الأدلة والجمع بينها بجمع تبرّعي ، فيكون عالماً بالحكم الظاهري فيفتي بالاحتياط ويسمى (الفتوى بالاحتياط) ، كالجمع بين القصر والتمام لمن خرج إلى ما دون المسافة من محل إقامته .

الثالث : أن يفتي بالاحتياط باعتبار الإشكال والחדشة فيما استدلّ به غير الأعلم وعدم تمامية مداركه في مقام الاحتجاج عنده .

فإن كان احتياط الأعلم من القسم الأول فإنه يجوز المراجعة إلى غير الأعلم لشمول أدلة حجّة الفتوى لفتواه ، كما يجوز العمل بالاحتياط ، فهو مخير بينهما ، وعلى تقدير الرجوع يراعى الأعلم فالأعلم لو علم بالمخالفة في الفتوى إجمالاً أو تفصيلاً كما مرّ .

وأما القسم الثاني فقليل : لما كان الاحتياط يبتنى على الجمع التبرّعي وهو

٣٤٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

تابع لما يفهمه الفقيه بعقله لا باعتبار الأدلة الشرعية، وعقله حجة عليه لا على مقلديه، وبهذا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم مع رعاية الأعلم فالأعلم لو علم بالخلاف وقيل مطلقاً.

وقيل بعدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم فيما أفتى بالاحتياط فإنه وإن لم يكن عالماً بالحكم الواقعي إلا أنه عالم بالحكم الظاهري، فليس للعامي أن يرجع إلى غيره.

وكذلك في القسم الثالث فلا وجه للرجوع إلى غير الأعلم، لأنه مدرك فتواه حسب الفرض مخدوش في نظر الأعلم ويرى فساد ما يحتج به، فكيف يرجع إليه.

فما يظهر من إطلاق المصنّف قابل للنقاش وغير تام، فتدبر.

وأما بناءً على قول السيّد اليزدي من التخيير بين العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى الغير، فبناءً على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في المعاملات واضح وكذلك في العبادات على قول، وإن كان الاحتياط يستلزم تكرار العمل في الجملة.

ولم يقل بكفاية الامتثال الإجمالي عند التمكن من الامتثال التفصيلي فيلزمه الرجوع إلى غير الأعلم، فإنه يكون من العالم بالحكم في فرض المسألة لعدم كون الأعلم عالماً بالحكم، وإلا لما قال بالاحتياط، فيجوز الرجوع إلى غيره فإنه عالم بالحكم.

آراء الأعلام :

في قوله : (يتخير المقلد) ،

قال السيّد الخوانساري : إن كان الاحتياط من جهة تخطئته غيره فليس له الرجوع .
وقال السيّد الشيرازي : هذا إذا لم ينته إلى مخالفة الأعلم في الفتوى من جهةٍ أخرى ،
كما إذا أفتى بعدم حرمة شيء وتردّد بين وجوبه واستحبابه فاحتاط ، وأفتى
غيره بالحرمة .

وفي قوله : (بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره) ،

قال الشيخ الجواهري : بل بين العمل بمطابق الاحتياط وبين الرجوع إلى غيره
الأعلم فالأعلم .

وفي قوله : (الأعلم فالأعلم) ،

قال السيّد الخميني : على الأحوط .

وقال السيّد الخوئي : هذا فيما إذا علم بالمخالفة بينها وإلا فلا تجب مراعاة الأعلم
فالأعلم .

(المسألة الرابعة والستون في العروة) الاحتياط الاستحبابي والوجوبي

قال المحقق اليزدي رحمته :

مسألة ٦٤ - الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي - وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملجوقاً بالفتوى - وإما وجوبي - وهو ما لم يكن معه فتوى - ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر ، وأما القسم الأول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع إلى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (استحبابي) ، قال : ويعبر عنه بالغير اللازم تارةً

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٨ .

الاحتياط الاستحبابي والوجوبي ٣٤٧
والأولوي أخرى.

وفي قوله : (المطلق) ، قال : ويعبر عنه غالباً باللازم .
وفي قوله : (يتخير) ، قال : بناءً على جواز الامتثال الإجمالي مع
التمكن من التفصيلي منه .
وفي قوله : (إلى الغير) ، قال : حيث يكون فتواه مخالفاً
للاحتياط ، وأما لو وافق فتواه الاحتياط فالحكم بعدم جواز الرجوع
إليه يستقيم إذا صدق التشريع المحرم على العمل المستند إلى فتواه
المخالف للحجة القائمة عند الأعلام على خلافها .



أقول : ذكر هذه المسألة إنما هو من باب التبيين وليست من الفروع الفقهية
المستنبطة من الأدلة اللفظية ، ثم يذكر المصنف فيها ابتداءً الفرق بين الاحتياط
الاستحبابي والوجوبي وهو كما في المتن ، ثم يرى تخيير المقلد العامي بين العمل
بالاحتياط الوجوبي أو الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلام فالأعلم كما في المسألة
السابقة ، إلا أنه ناقشنا إطلاق ذلك .

وأما الاحتياط الاستحبابي فلا يجب العمل به ، فإنه دون الفتوى أو ما بحكم
الفتوى ، فيجوز عدم العمل به ، إلا أنه لا يرجع فيه إلى مجتهد آخر ، إذ المفروض أن
للأعلم فتوى فكيف يرجع إلى غيره حتى لو كان قوله موافقاً للاحتياط ، فالرجوع
إليه يكون نحواً من التشريع المحرم .

٣٤٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقيل يجوز الرجوع إلى غير الأعلام إذا وافقت فتواه الاحتياط ولا يلزم التشريع المحرم، فإن العامي مخير بين الأعلام وغيره.

آراء الأعلام :

في قوله : (وفيه يتخير)،

قال السيد الشيرازي : بالشرط المتقدم في المسألة السابقة.

وفي قوله : (بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر)،

قال الشيخ الجواهري : بل يتخير كما في المسألة السابقة.

وفي قوله : (ولا يجوز الرجوع إلى الغير)،

قال الشيخ آقا ضياء : إذا كان أعلم وإلا فقد عرفت عدم البأس بالرجوع إلى

المساوي.

وقال الإمام الخميني : إلا إذا كان فتواه أوفق بالاحتياط من فتوى الآخر، لكن في

العبادات يأتي رجاء.

وقال السيد الفيروز آبادي : إلا إذا كان قوله أحوط.

(المسألة الخامسة والستون في العروة)

حكم تساوي المجتهدين

قال السيد اليزدي رحمته الله :

مسألة ٦٥ - في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيّهما شاء كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التلث في التسيّجات الأربعة وفتوى الآخر بالعكس ، يجوز أن يقلّد الأوّل في استحباب التلث والثاني في استحباب الجلسة .
في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (يتخير) ، قال : مع العلم بالمخالفة ، وإن علم فالأحوط الأخذ بأحوط القولين .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٨ .

٣٥٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وفي قوله : (كما يجوز له) ، قال : الأحوط إن لم يكن الأقوى
عدم جواز التبويض في العمل الواحد إذا كان مجموعهما باطلاً عندهما
كما لو ترك الجلسة واقتصر على تسبيحة واحدة ، ولا يندفع الإشكال
بأنه جمع بين التقليدين وهو كافٍ في صحة العمل ، وكذا الحال في
العملين اللذين بينهما تلازم وارتباط شرعي كقصر الصلاة بفتوى
أحدهما وعدم إفطار الصوم بفتوى الآخر حيث اختلفا في السفر إلى
أربعة فراسخ مع المبيت ليلاً مثلاً .

أقول : لقد تعرّض السيّد الزّدي رحمه الله إلى مسألة التبويض في المسائل
عند تساوي المجتهدين في الفضيلة - أي في العلم - في المسألة الثالثة والثلاثين ،
وأعادها هنا لبيان جواز التبويض في المسألة الواحدة كما مثل بجلسة الاستراحة
بعد السجدة الثانية وتثليث التسبيحات الأربعة .

ووجه جواز التبويض في المسائل عند تساويهما وتوافقهما في الفتوى واضح
لحجّة قولهما وصحة الاستناد إليهما ، وعند اختلافهما فهما بحكم الخبرين المتعارضين
فالقاعدة الأولى تحكم بالتساقط ، إلّا أنّه باعتبار الأخبار العلاجية وأنّ الفتوى
بمنزلة الخبر ، فيقال بالتخير عند التكافؤ وعدم وجود المرجّحات الداخلية
والخارجية ، فيقال بالتخير للنص والإجماع كما مرّ تفصيلاً .

وأما التبويض في المسألة الواحدة فذهب جمع إلى بطلانه للزومه بطلان العمل

في نظر المجتهدين كمن قال أحدهما بوجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث - أي يأتي بثلاث مرّات - في التسيّحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين، وفتوى الآخر بالعكس، فلو صلى من دون جلسة الاستراحة والاكتفاء بمرة واحدة التسيّحات الأربعة، فيلزم بطلان الصلاة بنظر المجتهدين، وإن اختلفا في وجه البطلان.

وأجيب عنه : إنه استند العمل إلى مجموع القولين، فهما بمنزلة قول واحد يدلّ على صحّة العمل من حيث المجموع، لا على نحو الاستقلال حتّى يلزم البطلان.

نعم إذا لزم القول بالتبعض العلم التفصيلي بالبطلان فإنّه لا يجوز حينئذٍ، كما في الأمرين المتلازمين وجوداً وعدمًا، كالصوم وإتمام الصلاة، والقصر والإفطار، فالمستفاد من الأدلّة هو التلازم بين وجوب التمام ووجوب الصوم ولزوم القصر والإفطار إلّا في موارد خاصّة، فلا يجوز تقليد أحد المجتهدين في إتمام الصلاة وتقليد الآخر في الإفطار في موارد الخلاف في وجوب القصر والتمام.

آراء الأعلام :

في قوله : (بين تقليد أيّهما شاء)،

قال السيّد الخوئي : مع عدم العلم بالمخالفة، وإلّا فيأخذ بأحوط القولين كما مرّ، وبذلك يظهر حال التبعض.

وفي قوله : (كما يجوز له التبويض) ،

قال السيّد الحكيم : تقدّم الإشكال فيه .

وفي قوله : (حتّى في أحكام العمل الواحد) ،

قال الشيخ الحائري : لا يجوز له الاكتفاء بالعمل الذي يحكم ببطلانه كلّ منهما ، كما لو أتى بالتسيّحات مرّة وترك الجلسة .

وقال الإمام الخميني : إذا لم يكن باطلاً على الرأيين مع العمل بهما .

وقال السيّد الشيرازي : إذا انتهى إلى مخالفتها معاً كما في المثال فالأحوط الترك .

وفي قوله : (حتّى أنّه) ،

قال الشيخ آقا ضياء : ذلك كذلك ما لم يلزم منه بطلان العمل بنظر كليهما كما هو

الشأن فيما ذكر من المثال ، وإلا فليس له حجة على صحّة عمله ، اللهمّ إلّا أن

يدعى أنّ فتوى كلّ واحد في جهة من جهات العمل طريق الاجتزاء به من

تلك الجهة ، فيكون معذوراً من قبل مخالفة العمل الواحد من قبل الجزء

والشرط المتروك بفتوى أحد المجتهدين من دون احتياج إلى قيام رأي

أحدهما على صحّة تمام العمل ، فتدبر .

وفي قوله : (لو كان مثلاً) ،

قال السيّدان الخميني والخوانساري : الأحوط ترك التبويض في مثل هذا .

وفي قوله : (يجوز أن يقلّد الأوّل) ،

قال الشيخ آل ياسين : جواز التبويض في الصورة المفروضة ونظائرها ممّا يلزم منه

كون العمل باطلاً بفتوى كلٍّ منهما محلّ إشكالٍ بل منع.

وقال الشيخ كاشف الغطاء : الأقرب البطلان إذا كان العمل ارتباطياً ولم يكن بجملته صحيحاً على فتوى كلٍّ منهما كما في مثال المتن.

وقال السيّد الكلبيّكاني : الأحوط بل الأقوى ترك التبويض في المثال وأشباهه ممّا يوجب التبويض بطلان العمل على القولين.

وقال الشيخ النائيني : إذا بطل عمله جملة بفتوى كلٍّ واحدٍ منهما لم يجز التبويض كما في المثال وأشباهه على الأقوى.



مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

(المسألة السادسة والستون في العروة)

حكم تعارض الاحتياطين

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٦٦ - لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ، إذ لا بدّ فيه من الإطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتيطان فلا بدّ من الترجيح وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلاً - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه ، الأحوط التوضؤ به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبائياً ، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم ، وأيضاً الأحوط التثليث في التسيحات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجصّ خلاف

الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإذا كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع وهكذا .
في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (عسر على العامي) ، قال : فلا بدّ من رجوعه إلى أهل الخبرة في تشخيص موارده .

وفي قوله : (والأحوط الجمع بين التوضي) ، قال : الصلاة بذلك الوضوء وبين الصلاة ثانياً بالتوضي بالماء الغير المستعمل حيث يكون احتياط الترك لزومياً .

وفي قوله : (فالأحوط ترك هذا) ، قال : كما أنّ الأحوط الأولى الجمع بينه وبين القضاء المشتمل على ثلاث تسبيحات .
وفي قوله : (فالأحوط) ، قال : يعلم طريق الاحتياط فيه ممّا مرّ .

أقول : لقد تقدّم في الاحتياط وموارده في المسألة الثانية ، ثمّ المراد من العامي في لسان الفقهاء من لم يكن مجتهداً فيعمّ العامي الساذج وأهل العلم ، فربما الاحتياط ومعرفة موارده يكون متعسراً بل متعذراً لأهل العلم فكيف بغيرهم ، فعند تعارض

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٩ .

٣٥٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

الاحتياطيين لا بدّ من الترجيح بينهما، وهو يتوقّف على إحراز أهميّة كلّ واحد منها وتشخيص الأهمّ والمهمّ ويكون من التعارض في مقام الامتثال، ويكون من باب التزاحم، وهذا أمر صعب على أهل العلم فكيف بالعامي الساذج؟

وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط كما لو استلزم العسر والمخرج أو الوسوسة، أو كما مثل السيّد قزويني في الماء المستعمل لرفع الحدث الأكبر كغسل الجنابة وأراد أن يتوضّأ به فالأحوط ترك ذلك، إلّا إذا كان التوضّي منحصرأ بهذا الماء فالأحوط التوضؤ به، وربما يجب ذلك إذا كان الاحتياط استحبابياً، والأحوط منه الجمع بين التوضؤ به والتيمّم.

كما أنّ الأحوط تثليث التسيّحات الأربع للقول بوجوبها عند بعض، إلّا أنّه مع ضيق الوقت ووقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط بترك هذا الاحتياط والاكتفاء بمرة واحدة.

وكذلك التيمّم بالحصّ فالأحوط تركه لاحتمال كونه معدناً خارجاً عن عنوان الأرض والتراب، إلّا أنّه لو لم يكن إلّا هذا الحصّ فالأحوط التيمّم به، وإن كان عنده طين، فالأحوط الجمع بينهما، وكذلك في سائر الموارد الفقهيّة فإنّ المسألة سيّالة.

آراء الأعلام :

في قوله : (عسر على العامي)،

حكم تعارض الاحتياطين ٣٥٧

قال الشيخ آقا ضياء : فلا بدّ من رجوعه إلى المجتهد الأعلم في تعيين مورد احتياطه

بمناطة رجوع الجاهل إلى العالم.

وفي قوله : (فالأحوط ترك هذا الاحتياط)،

قال السيّد الخوانساري : الأحوط الجمع بينه وبين القضاء خارج الوقت مع تثليث

التسيّحات.



مركز تحقيقات كميّات وعلوم اسلامی

المسألة الثانية والثلاثون في المنهاج

قال سيّدنا الأستاذ المرعشي النجفي رحمته الله :

٣٢ - محلّ التقليد ومورده: هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين ولا في الموضوعات الصرفة، فلو شكّ المقلّد في ما يع أنّه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنّ خمر لا يجوز له تقليده، نعم من حيث أنّه مخبر عادل يقبل قوله، وأمّا الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري فيهما كالأحكام العملية. انتهى كلامه في الاجتهاد والتقليد رفع الله مقامه السعيد.

(المسألة السابعة والستون في العروة)

محلّ التقليد ومورده

قال المحقّق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٦٧ - محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية ،

فلا يجري في أصول الدين ، وفي مسائل أصول الفقه ، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو الصرف ونحوهما ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية ، فلو شك المقلّد في مايع أنّه خمر أو خلّ - مثلاً - وقال المجتهد أنّه خمر لا يجوز له تقليده ، نعم من حيث أنّه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل ، وهكذا ، وأمّا الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العلمية .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (أصول الفقه) ، قال : في إطلاق عدم كونها محلّ التقليد

تأمل .

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

وفي قوله : (ولا في مبادئ) ، قال : ولربما كان المقلّد أعرف بكتليّاتها من المجتهد ، نعم في تطبيق تلك الكليّات على الموارد وتشخيصها في مقام العمل كذا في قراءة الصلاة ربما لا يتمكّن العامي منه ، ولا يعلم مثلاً أنّ هنا محلّ الوقف اللازم أو الوصل كذلك أو المدّ الواجب فلا مناص له حينئذٍ من التقليد في هذا الفرض .

وفي قوله : (المستنبطة العرفية) ، قال : لو لم يكن مآل التقليد

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٣٩ .

٣٦٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢
فيهما إلى التقليد في الحكم الشرعي ، وإلا فالفرق بينهما وبين المستنبطة
الشرعية غير فارق .

وفي قوله : (يقبل قوله) ، قال : بناءً على حجية خبر العدل الواحد
في الموضوعات الصرفة الخارجية وسيأتي الكلام فيه .

أقول : يقع الكلام في محلّ التقليد ومورده ، وإنّ الأحكام الشرعية الفرعية
العملية ، وهذا هو القدر المتيقّن من محلّ التقليد ، وهو المتيقّن بل الظاهر من أدلّة
رجوع الجاهل إلى العالم ، وإنّ القدر المتيقّن من الحوادث الواقعة في التوقيع المبارك
هو أحكامها لا نفس الحوادث .

وهناك موارد لا يصحّ فيها التقليد عند المشهور ، كالتقليد في أصول الدين
وأصول الفقه وفي مبادئ الاجتهاد وفي الموضوعات المستنبطة والموضوعات
الصرفة والموضوعات الشرعية ، ولا بدّ من بيان هذه الموارد بشيء من التفصيل .

التقليد في أصول الدين :

لقد اشتهر بين الأصحاب عدم جواز التقليد في أصول الدين ، وأنّه يجب على
كلّ مسلم ومسلمة الاجتهاد فيها .

والمراد بأصول الدين ما كان المطلوب فيها نفس المعرفة والاعتقاد ، أي
معتقدات الإنسان الأساسية - والعقيدة بمعنى عقد العلم بالقلب ، والعلم بمعنى عقد

المحمول بالموضوع - كالإيمان بالمبدأ والمعاد وبالرسالة وغير ذلك ممّا يبحث عنه في علم الكلام.

وربما المقصود من التقليد في أصول الدين هو عقد القلب بها بمجرد قول واحد من دون الدليل العقلي أو النقل عليه، والاجتهاد بمعنى قيام الدليل العقلي أو النقل على الاعتقاد بها.

وعمدة ما يستدلّ على عدم جواز التقليد في أصول الدين هو الإجماع، وادّعي عليه إجماع المسلمين. إلّا أنّه اختلف الأعلام في ذلك، حتّى عدّ شيخنا الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته في المقام ستّة أقوال من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصل من خصوص النظر، أو كفاية الظنّ مطلقاً أو في الجملة وغير ذلك، والأقوال كما يلي:

الأوّل: اعتبار العلم والاجتهاد فيها من النظر والاستدلال العقلي والنقل، وهو المشهور بين الأعلام، حتّى ادّعى العلامة الحليّ في الباب الحادي عشر إجماع العلماء كافة.

الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد، كما صرّح بذلك البعض.

الثالث: كفاية الظنّ مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة منهم المحقّق الطوسي والمحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك وظاهر الشيخ البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم.

الرابع: كفاية الظنّ من النظر والاستدلال دون التقليد، كما نسب إلى بعض.

الخامس : كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، كما يظهر من الأخباريين.

السادس : كفاية الجزم بل الظنّ من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً لكن

عفي عنه^(١).

فدعوى إجماع المسلمين خلاف سيرة أكثرهم، فقليل منهم حصل عليها

بالنظر والبرهان وإلا فقد حصل لكثير منهم بالتوارث أو البيئة التي يعيش فيها أو

بقول من يوثق به.

ثمّ مورد الإجماع في كلماتهم غير منقّح، فهل كسب عقد القلب بأصول الدين

عقداً حاصلاً من التقليد يكون غير مسلم، فيكون عدم الجواز معناه الوضعي، أو

أنّه يحكم عليه بالعصيان بسبب تركه الاجتهاد، فهو مسلم مذنب غير عادل. أو أنّ

الاجتهاد طريق لليقين فلا موضوعية له.

ثمّ كيف يدعى أنّ من ترك الاجتهاد في أصول الدين خرج عن رتبة

الإيمان أو الإسلام ويحكم عليه بالكفر، مع أنّه في سيرة النبيّ لم يشاهد ذلك

فما أقرّ أحدهم بالشهادتين حكم عليه بالإسلام، ولم يطالب بدليل اجتهادي

على ذلك.

ثمّ مسائل أصول الدين على نحوين : ما يجب الاعتقاد بها مطلقاً كمعرفة الله

سبحانه ومعرفة النبيّ والوصيّ والمعاد، وما يجب الاعتقاد بها لو اتفق حصول العلم

(١) الدرّ النضيد ٢ : ٤٢٦، عن الفوائد : ١٦٠، الأمر الخامس من تنبيهات الانسداد.

بها كبعض تفاصيل معرفة الله وصفاته والمعاد ومعالمه، والعلامة المحلّي يرى وجوب معرفة تفاصيل التوحيد والمعاد والنبوة والإمامة، وأقام الأدلة على ذلك إلا أنّها قابلة للنقاش كما هو ثابت في محله، فكيف يحكم بخروج من لم يعرفها بالنظر عن رتبة الإسلام وأنه يستحقّ العذاب الدائم؟!!

ويرى المحقّق الخراساني في الكفاية^(١): إنّ العقل يستقلّ بوجوب معرفة الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه فإنّهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام على وجه صحيح، فإنّ نصبه من فعل الله، وموضوع علم الكلام الذي يبحث فيه أصول الدين هو الله سبحانه وأفعاله، ومنها نصب الإمام كنصب النبيّ فتكون الإمامة كالنبوة من أصول الدين، لا كما قيل من أصول المذهب، نعم محبة الإمام وتوليّه والبراءة من أعدائه يكون من أفعال المكلفين وإنّ التوليّ والتبرّي من فروع الدين، فالولاية باعتبار نصب الله من الأصول، وباعتبار إطاعة العبد لمولاه من الفروع، فتدبر.

والمقدار الواجب في معرفة أصول الدين هو العلم الإجمالي بها، كإثبات الصانع سبحانه، وأنه الواحد الأحد والتصديق بصفاته الثبوتية من العلم والقدرة وغيرهما، ونفي الصفات الدالة على الفقر والحدوث كالجسم والرؤية البصرية والحلول في غيره وغير ذلك. ومعرفة النبيّ والتصديق بنبوّته، وكذلك أئمة الحقّ من

(١) كفاية الأصول ٢ : ١٥٤.

عترته الطاهرين عليهم السلام والانقياد لهم، وكذلك الإيمان بالمعاد الجسماني الروحاني.

ثمّ في النحو الأوّل من أصول الدين أي ما يجب الاعتقاد به مطلقاً، فلا يصحّ فيه إلّا العلم، وأمّا النحو الثاني أي ما يجب الاعتقاد به بعد حصول العلم به، فلا يقتصر فيه على الظنّ بعد التمكن من العلم ويدلّ عليه الأخبار الدالّة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار وعدم الرخصة في الجهل والشكّ، فيطالب بالزيادة وبالنظر والاجتهاد:

ثمّ لو قيل بكفاية الجزم واليقين في أصول الدين فهل يلزم أن يكون عن نظر واستدلال؟ وجهان: ظاهر المحقّق والعلامة عدم كفاية الجزم عن تقليد، والظاهر كفاية الجزم مطلقاً كفاية مطلق المعرفة الصحيحة، وربما إرجاع بعض الناس إلى الأدلّة العقلية ممّا يوقعه في الشبهات والشكوك.

وأما من لم يتمكّن من العلم، فقليل بعدم وجود الجاهل القاصر في الخارج والوجدان خلافه، وحينئذٍ إذا لم يتمكّن من العلم فلا يجب عليه الظنّ فليس حكمه كالفروع، وقيل انكشاف الحقّ ولو ظناً أولى من البقاء في الشكّ، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل ولو ظناً، ثمّ إن لم يقرّ في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره، وإن أقرّ بلسانه مع العلم بأنّه شاكّ في باطنه فالظاهر عدم إسلامه، بناءً على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرّ به، ومع العلم بأنّه شاكّ لا مجرى له، وأمّا حكم الكفر عليه حينئذٍ ففيه إشكال، من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاكّ، ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود، وأمّا من لم يظهر شكّه، فإنّه

لا يحكم عليه بالكفر^(١).

فالقدر المتيقّن في أصول الدين أنّه يكون عن جزم ويقين وعقد بالقلب ولا يكفي أن يكون بقول الغير، بل الآيات الدائمة للتقليد إنّما تعني التقليد في أصول الدين، إلّا أنّه اللازم هو اليقين، والعقل السليم حاكم بوجوب البحث والتحقيق عن مباني الدين وأصول الاعتقادات حتّى يحصل الوثوق واليقين بها، كما عليه العقلاء وربما سيرة المسلمين المدّعى هو هذا المعنى، فلا يطالبون من أراد أن يعتنق الإسلام بالحجّة والدليل العقلي والنظر والاجتهاد، بل السيرة قائمة على عدم المطالبة عن كلّ من يظهر الإسلام. فتأمّل.



التقليد في أصول الفقه بمزاجية كميّة غير معلومة

المقصود من أصول الفقه تلك الكبريات التي لو انضمّ إليها صغرياتها التي تؤخذ من الفقه غالباً لاستنتج منها حكماً شرعياً كلياً.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في جواز التقليد في مسائلها، فمنهم من أنكر التقليد فيها كالمصنّف السيّد اليزدي رحمته الله، كما عند المشهور، ومنهم من يرى صحّة التقليد في تلك المسائل التي إذا فرض وقوعها محلاً للابتلاء ولو بتوسّط النذر وشبهه كما عند السيّد الحكيم رحمته الله.

(١) إذا أردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة فرائد الأصول (الرسائل) للشيخ الأنصاري في الأمر الخامس من تنبيهات الانسداد.

وقيل : قد يتفق التقليد فيها كما في مورد تعارض الخبرين وفتوى المجتهد جواز أخذه بأيّ الخبرين شاء .

وقيل : لا محذور في تقليد المجتهد في مسألة من مسائل أصول الفقه، إذا تمّ عنده باقي المقدمات وكان عارفاً بتطبيق الفروع على الأصول، فيجوز له أن يعمل بما استنبط ولا يرجع إليه غيره .

ويستدلّ على عدم التقليد في أصول الفقه بالإجماع وبانصراف أدلة التقليد عن مسائل أصول الفقه لخروجها عن محلّ ابتلاء العامي، أو التقليد عندهم هو العمل مستنداً إلى رأي الغير، ولا عمل في المسائل الأصولية بلا واسطة .

ولكنّ الإجماع التعبدية غير ثابت، ولا مجال للانصراف، فإنّ أخذ المقلّد نتيجة مسألة أصولية من أصول، كأخذ المجتهد نفسه نتيجة القول اللغوي عند رجوعه إلى اللغة والإعراب والبناء من النحوي، وهكذا ثمّ تطبيق الكبريات على الصغريات واستنباط الأحكام الشرعية منها ويصحّ له ولغيره العمل بها .

وهذا ما يشهد به بناء العقلاء وسيرتهم، فإنّ ثبوت أصل التقليد كان من رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ الطبيب يراجع غيره في تشخيصه من غير إنكار ذلك عليه، فكذلك الفقيه يرجع في مسألة أصولية إلى غيره .

ولا يقال : لا يجوز للغير تقليد من يكون كذلك بلحاظ أنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات، فهو وإن كان مجتهداً في الفروع ومتمكناً من استنباطها إلاّ أنّه مقلّد في الأصول، ومعه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليد . فهو متوسط

بين المجتهد والمقلّد، ولم يقدّم دليل على حجّية النظر في مثله. فمن لم يكن مجتهداً في إحدى مقدّمات الاجتهاد فليس بمجتهد.

فجوابه : إنّ بناء العقلاء وسيرتهم يدلّ على خلاف ذلك برجوع الخبراء إلى غيرهم من الأخصائيين في مباني المسألة التي يريدون الاجتهاد فيها. ثمّ المراد من متابعة النتيجة لأخسّ المقدّماتين في القياس الوارد في علم المنطق هو باعتبار جزئية إحدى المقدّمات فتكون النتيجة جزئية وليست بكليّة، وأين ذلك من الباب ؟



التقليد في مبادئ الاجتهاد :

وهو ما يتوقّف عليه الاجتهاد من العلوم كالنحو وقد وقع الخلاف فيه أيضاً، فذهب المشهور إلى عدم صحّة التقليد فيها، وقيل بالتفصيل بين ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلّي فلا يجري فيه التقليد وبين ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلّي وتشخيص موضوع الإفتاء وتعيين المأمور به عن غيره، كمسائل النحو والصرف المحتاج إليها في تصحيح القراءة والذكر والأذان وصيغ العقود إلى غير ذلك فيصحّ التقليد.

ويستدلّ على عدم صحّة التقليد فيها بأنّ هذه المسائل في مبادئ الاستنباط كالنحو والصرف والرجال وغيره ليست ممّا يرجع فيه إلى أهل الخبرة، لأنّها ترجع إلى إثبات الظهور في الكلام في معنى خاصّ، والظهور العرفي لا يشبّه بفتوى

٣٦٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

أحد، فبادئ الاجتهاد من الأمور الحسّية ترجع إلى إثبات الظهور فما ظهر له إنما هو حجة لنفسه لا لغيره، فلا يصدق عليه رجوع الجاهل إلى العالم، فلا دليل على حجّة قول اللغوي وكذلك النحوي والرجالي وغيرهم.

كما أنّ أدلة التقليد منصرفة عن المجتهد الذي تبع غيره ولو في مسألة لغوية.

ولو شكّ في حجّة قوله وقول المجتهد الذي اجتهد في المبادئ أيضاً، فمقتضى الأصل التعيين.

وأجيب عنه: إنّ الثابت هو الرجوع إلى أهل الخبرة، كما أنّ الظهور ربما يثبت بقول أهل الخبرة، ودعوى انصراف أدلة التقليد عن المجتهد الذي يتبع غيره ولو في مسألة لغوية خلاف ما يشهده العرف.

ثمّ لا فرق في جواز التقليد في مبادئ الاجتهاد بين ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلّي أو استنباط الحكم الكلّي.

وخلاصة الكلام: إنّ ما يتوقّف عليه الاجتهاد في الأحكام هو معرفة هذه العلوم لا الاجتهاد فيها، وكم فرق بينهما.

التقليد في الموضوعات المستنبطة والصرفة :

ويقصد من هذه الموضوعات هي التي وقعت في الخارج وقد رتبت عليها أحكام في الشرع، ولم يتبيّن مفاهيمها عند العرف أو بحسب اللغة مثل الصعيد في

قوله تعالى : ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ^(١)، فلم يعلم أنّه خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض.

وقد صرح السيّد اليزدي رحمته بعدم جريان التقليد فيها، وعند البعض جريانه، وقيل بعدم جريانه إذا لوحظت بلحاظ نفسها، وأمّا بلحاظ ما يترتب عليها من الأحكام فلا فرق بينها وبين الموضوعات المستنبطة الشرعية من جريان التقليد فيها.

والموضوعات التي تؤخذ في لسان الشرع تارة معلومة المفهوم واضحة المعنى لا يحتاج إلى النظر والاجتهاد كعنوان الخمر والكلب، ويسمّى بالموضوعات الصرفة، وأخرى يحتاج إلى النظر والاجتهاد كالصعيد والكنز والوطن.

ولا سبيل إلى التقليد في الموضوعات الصرفة، فإنّه ليس للفقهاء تصرف فيها بل الأمر فيها بيد العرف، فمن شرب سماً اعتماداً وتقليداً لقول الفقيه بأنّه ليس بسمّ في حين أنّه كان شاكاً في صحّة قوله، ومات على أثر شرب ذلك السمّ، فإنّ العقلاء يلومونه، وكذلك الشرع المقدّس، فلا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي فهما سواء في الموضوعات الصرفة، نعم يكون قول المجتهد كخبر العادل يصحّ الاعتماد عليه إذا لم يكن شاكاً.

وأما الموضوعات المستنبطة فيما لم تكن معلومة المفهوم لاختلاف العرف أو

٣٧٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

اللغة فيها سعةً وضيقاً كالكنز هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض أو خصوص الذهب والفضة.

فقليل : لا يصح فيه التقليد، ولكن قد يقال بوقوع الإشكال في الاجتهاد فيها، فإنَّ اجتهاد من لا يكون متخصصاً في أمر كيف يكون حجة، وعند اشتراط الاختصاص في مثل هذه الأمور يلزم خروج أكثر المجتهدين عن دائرة الاجتهاد.

ثمَّ وإن كان المجتهد والعامي على حدٍّ سواء في الموضوعات العرفية واللغوية باعتبار عدم تعيينها شرعاً، فلا تقليد فيها ابتداءً، إلاَّ أنَّه بلحاظ موضوعية بعض الموضوعات العرفية أو اللغوية للأحكام الشرعية، فيكون الشكُّ في الموضوعية شكَّ في الحكم الشرعي، ويكون من الشبهة الحكمية التي أمرها بيد المجتهد فيجري فيها التقليد.

كما أنَّ المصنّف في بعض مسائل التقليد أدرج بيان مفهوم هذه الموضوعات. وأما الموضوعات الشرعية :

ويقصد بها الموضوع الذي اخترعه الشارع المقدّس بكيفية خاصّة كالصلاة والصوم، فإن كان معلوماً فلا مجال للاجتهاد والتقليد، وإن كان غير معلوم فإنَّه يكون من موارد التقليد، فإنَّ بيان حقيقة هذه الموضوعات بيد الفقيه دون غيره، فإنَّ لها دخل في الأحكام فيجب أخذها من الفقيه الجامع للشرائط.

آراء الأعلام :

في قوله : (وفي مسائل أصول الفقه) ،

قال الشيخ آقا ضياء : لا فرق في مرجعية العالم للجاهل بالأحكام الشرعية بين الفرعية والأصولية بمقتضى الارتكاز .

وقال السيّد الحكيم : فيه وفيما بعده تفصيل .

وقال السيّد الخوانساري : قد يتفق كما في مورد تعارض الخبرين وفتوى المقلد بجواز أخذه بأيّ الخبرين شاء .

وقال السيّد الكلبايكاني : الفرق بينها وبين الفرعية مشكل .

وفي قوله : (ولا في الموضوعات المستنبطة) ،

قال الشيخ آل ياسين : الظاهر أنّ الموضوعات المستنبطة باعتبار استتباعها للحكم الشرعي وكون تشخيص مفاهيمها محتاجاً للنظر والاجتهاد كنفس الحكم في كونها مورداً للتقليد .

وقال السيّد الإصفهاني : الظاهر جريانه فيها .

وقال السيّد الخوئي : لا فرق في الموضوعات المستنبطة من الشرعية والعرفية في أنّها محلّ للتقليد ، إذ التقليد فيها مساوق للتقليد في الحكم الفرعي كما هو ظاهر .

وقال السيّد الشيرازي : يجب التقليد في الموضوعات المستنبطة المستتبعة للأحكام الشرعية .

٣٧٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال الشيخ كاشف الغطاء : العرفية كالغناء والصعيد والكعب وأمثالها مما يلزم الرجوع فيها إلى الأدلة الشرعية في تعيين مراد الشارع منها، فإن التقليد أو الاحتياط واجب فيها على العامي. نعم لا يجري التقليد في مقام تطبيق الكبريات على الصغريات سواء كانت المفاهيم الكلية شرعية أو لغوية أو عرفية، فالتقليد يلزم في أن الصعيد هو التراب أو مطلق وجه الأرض لا في أن هذا تراب أو ليس بتراب، وهكذا فليس مناط صحة التقليد وعدمها الموضوعات الشرعية أو العرفية أو غيرها بل مناطه الكلية والجزئية المصادقية، فليفهم.

وقال السيد الكلبي يگاني : لكن الحكم المترتب عليها مورد للتقليد.

وقال الشيخ النائيني : الموضوع المستنبط ككون الصعيد هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض وإن لم يكن بنفسه مورداً للتقليد ولكنه باستتباعه للحكم الشرعي الذي هو جواز التيمم ونحوه يكون مورداً له. وفي قوله : (أو اللغوية)،

قال السيد البروجردي : الأقوى جواز التقليد في الموضوع المستنبط مطلقاً، لأنه راجع إلى التقليد في نفس الحكم.

وفي قوله : (وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية)،

قال الشيخ الحائري : وكذا الموضوعات العرفية المستنبطة كالغناء والوطن والمفازة وأمثال ذلك.

(المسألة الثامنة والستون في العروة)
هل يعتبر الأعلمية في الولاية على الأيتام ؟

قال المحقق اليزدي رحمه الله :

مسألة ٦٨ - لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد ، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها والوصاية التي لا وصي لها ونحو ذلك ، فلا يعتبر فيها الأعلمية . ثم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (الأحوط في القاضي) ، قال : في صورة كون منشأ النزاع بينهما هو الاختلاف في الحكم الشرعي وكون الشبهة حكمية

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٤٠ .

أقول : لقد مرّ تكراراً ومراراً بحث الأعلمية، وأنّ الأعلمية ليس شرط
حجّية الفتوى، بل تعتبر لو كان الاختلاف في الفتوى مع غير الأعلّم وعلمنا بذلك
إجمالاً أو تفصيلاً، ولم يكن فتوى غير الأعلّم موافقاً للاحتياط.
ثمّ لا يعتبر الأعلمية المطلقة في القاضي، وأمّا الإضافة أي باعتبار بلده
فما لم يكن الحرج في الترافع إليه، فذهب البعض إلى اعتبارها، واحتاط السيّد
اليزدي رحمته الله في ذلك.

والظاهر عدم الاعتبار إلّا إذا اختلف مع الأعلّم في راعى الأعلّم حينئذٍ.
وأما ولاية الفقيه في الأمور الحسبية وغيرها، كالولاية على أموال القصر
اليتامى والمجانين، والأوقاف العامة التي لا متولّي لها، والوصايا التي لا وصيّ لها،
ومال الغائب المنقطع أثره، والميت الذي لا وليّ له، وقبض سهم الإمام عليه السلام من
الخمس أو كلّ ما فيه مصلحة الناس من إدارة البلاد وشؤون العباد وسياستهم
واقصادهم، فهل يعتبر فيها الأعلمية أم لا؟

ذهب المشهور ومنهم السيّد رحمته الله إلى عدم اعتبارها.

وعند بعض الأعلام الأحوط في الأمور الحسبية أن لا يتعدّى غير الأعلّم مع
التكّن من الوصول إليه، فإنّه القدر المتيقّن من أدلّة ولاية الفقيه التي هي الإجماع
والضرورة، وأنّ الاستفادة من الروايات حجّية فتواه ونفوذ قضائه وليس له

هل يعتبر الأعلمية في الولاية على الأيتام ؟ ٣٧٥
التصرّف في غير ذلك .

ثمّ قسّم الأمور الحسبية إلى قسمين :

الأول : يجري فيه الاشتغال كما في التصرّف في الأموال والأنفس والأعراض .

الثاني : يجري فيه أصالة البراءة كما في صلاة الميت الذي لا وليّ له .

أمّا القسم الأول :

فالأصل عدم نفوذ تصرّف أحد في مال غيره أو نفسه أو عرضه، إلّا فيما علم رضى الشارع به، والقدر المتيقّن في هذه الأمور التي تسمّى بالحسبة التي علمنا من مذاق الشارع أنّه لا يرضى أن تبقى من دون متولٍّ لها، والقدر المتيقّن في المتولّي هو الفقيه الجامع للشرائط، فله جواز التصرّف فيها دون الولاية، ومن هذا القبيل التصرّف في سهم الإمام عليه السلام لأنّه مال الغير، فلا يجوز التصرّف فيه إلّا بإذن الفقيه الجامع، وعلمنا عدم صحّة دفن سهم الإمام أو إلقائه في البحر أو توديعه عند أمين حتّى يظهر الحجّة عليه السلام لاستلزامه تفويت ماله ولا يرضى بذلك حتماً، بل علمنا صحّة التصرّف، فيقع الكلام فيمن يتولّى التصرّف والقدر المتيقّن هو الفقيه الجامع المنصوب من قبله بنصب عام. فلا بدّ أن يكون التصرّف في سهمه بإذنه.

ثمّ جعل فرقاً بين سهم الإمام عليه السلام والموارد الأخرى حيث اشترط الأعلمية المطلقة في السهم، والإضافية في الموارد الأخرى كالنصرّف في أموال الأيتام باعتبار استحالة قيام شخص واحد عادةً بجميع تلك الأمور على كثرتها في أقطار

العالم، ولو كانت الأعلمية المطلقة معتبرة للزم الإشارة إليها في خبر وأثر، ولو كان لبنان. ولم يلتزم به الأعلام، وإن كان مقتضى القاعدة في نفوذ التصرف في مال الغير هو مراعاة الأعلمية، إلا أنه في مثل هذه الموارد يرعى الأعلمية الإضافية إلى أعلم من في البلد. وأما سهم الإمام عليه السلام فلا مانع فيه من الرجوع إلى أعلم المطلق ليصرفه في ترويج الدين واحتياجات الأمة الإسلامية.

وأجيب عنه^(١): إن ثبوت أصل الولاية للفقهاء في عصر الغيبة ثابت إنما الاختلاف في السعة والضيق ومتعلقات الولاية وحدودها، فمنهم من لم ير له الولاية إلا ولاية الفتوى والقضاء، ومنهم من يرى الولاية المطلقة وأن للولي ما للنبي من الولاية العامة على أمور المسلمين حتى على أنفسهم إذا اقتضت الضرورة في مقام الحكومة، وتسمى بولاية الفقيه المطلقة، وبينها أقوال، ثم ما يذكر من الأمور إنما هي من شؤون القضاء كما في قضية عبد الحميد في أموال الميت وقد مر جواز تصدي الفقيه لأمر القضاء وإن لم يكن أعلم.

كما أن ما ذكره من الاستحالة العادية بتولي شخص واحد لكل الأمور مردود بالوكلاء الصالحين، أو المؤسسات الأمانة فهي التي تتولى الأمور إلا أنه بإشرافه، ولا مانع في ذلك.

كما إن ما أشكله من عدم ورود ذلك في خبر وأثر يرد عليه في تولي سهم

هل يعتبر الأعلمية في الولاية على الأيتام ؟ ٣٧٧
الإمام عليه السلام كذلك لم يرد في خبر وأثر.

وقوله لم يلتزم الأصحاب بالأعلمية المطلقة في تلك الأمور، فلو كان هذا
وهنا، فإنه يجري كذلك في سهم الإمام عليه السلام، فلم يكن هذا المعنى إلا عند بعض
المتأخرين لحاجة في نفس يعقوب.

ثم إذا علمنا برضا صاحب الأمر عليه السلام في جواز الصرف في مورد فلا حاجة
إلى الفقيه، حتى يقال باعتبار أعلميته.

ثم القدر المتيقن من صرف سهم الإمام عليه السلام أنه يصرف فيما يرضي
صاحبه عليه السلام في ترويج الدين، وربما لا يتفق ذلك للأعلم لكثرة ابتلائه ولسقوط
المال بيد حواشيه مما يوجب تضييعه وخيفه وميله، وربما بهذا يمكن أن يقال الأولى
إعطاء السهم إلى الفقيه الجامع للعارف بموارد الصرف وإن لم يكن أعلم.

آراء الأعلام :

في قوله : (إلا في التقليد)،

قال السيّد الشيرازي : تقدّم الكلام فيه.

وفي قوله : (نعم الأحوط في القاضي)،

قال الشيخ آقا ضياء : قد تقدّم عدم اعتبار الأعلمية في القاضي لإطلاق المقبولة

الشامل لبعض مراتب التجزّي أيضاً، نعم يعتبر ذلك في ترجيح الحكمين في

واقعة واحدة للنص.

٣٧٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

وقال الشيخ آل ياسين : إذا كان منشأ التنازع هو الاختلاف في الحكم الشرعي
كما مرّ.

وقال السيّد الشيرازي : استحباباً.

وقال السيّد الكلبيّگاني : لا يترك فيما إذا كان منشأ النزاع هو اختلاف فتوى
الحكمين كما مرّ.

وقال الشيخ النائيني : الأقوى جواز الترافع إلى غير الأعلّم، إلّا إذا كان منشأ
التنازع هو الاختلاف في الحكم الشرعي كما تقدّم.



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

(المسألة التاسعة والستون في العروة)
حكم تبدل رأي المجتهد وإعلامه

قال السيّد اليزدي رحمته :

مسألة ٦٩ - إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب إعلام المقلّدين أم لا ؟ فيه تفصيل فإن كان الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت مخالفة له فالأحوط الإعلام بل لا يخلو من قوّة .

في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (بل لا يخلو من قوّة) ، قال : إذا كان هناك إغراء وتسبب من المجتهد لا مطلقاً إلا أن يصار إلى لزوم إرشاد الجاهل وتنبيه الغافل وهو كما أشرنا غير صافٍ عن شوب الإشكال .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٤١ .

أقول : لقد ذكر في مسألة (٥٨) ما يتعلّق بهذه المسألة أيضاً، وإنّه عند تبدّل الرأي إذا كان من مصاديق التسبيب في الحرام كما لو لزم مخالفة الواقع فيما لم تكن المسألة الأولى موافقة للاحتياط، وأراد المقلّد أن يعمل بها، فباعتبار المسألة الثانية يلزم أن يخالف الواقع، والسبب في المخالفة تبدّل الرأي، فالأحوط الأقوى أن يعلم المقلّد بالتبدّل، حتّى لا يقع في مخالفة الواقع، وإن كانت المسألة الأولى موافقة للاحتياط كأن أفتى أولاً بثلاث مرّات في التسيّحات الأربعة وكانت الفتوى الثانية بكفاية المرّة الواحدة، ففي مثل هذا المورد لا يجب الإعلام. فالملك هو الإغراء بالجهل والوقوع في الحرام، وحينئذٍ لا فرق في ذلك بين سكوت المجتهد عن الإعلام إمضاءً للفتوى، كمن يترك السورة بمحضر الفقيه الذي تبدّل رأيه إلى وجوبها فيلزم الإغراء، وبين غير هذا المورد، بناءً على أنّ المقلّد يستند على الحجّة لا اعتقاده بعدم تبدّل رأي المجتهد أو للاستصحاب فلا يوجب نسبته إلى المجتهد.

آراء الأعلام :

في قوله : (فالظاهر عدم الوجوب)،

قال الشيخ آقا ضياء : مع بقاء مقلّده على إتيانه برجاء الواقع، وإلاّ فع عدم المشروعية يجب إرشاده إلى ما يراه تكليفاً فعلاً في حقّه، اللهمّ إلاّ أن يدعى منع قيام الدليل على وجوب إرشاد الجاهل عند عدم مخالفة عمله

للواقع مع فرض اعتقاده بعدم تشريعه في قصده.

وفي قوله : (بل لا يخلو عن قوّة)،

قال السيّد الحكيم : تقدّم مورد وجوب الإعلام في المسألة الثامنة والأربعون.

وقال السيّد الخوئي : في قوّته على الإطلاق إشكال.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(المسألة السبعون في العروة)
حكم إجراء العامي للأصول العملية

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٧٠ - لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلّد مجتهداً في حجّيتها ، مثلاً إذا شكّ في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ؟ ليس له إجراء أصل الطهارة ، لكن في هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا ؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء .

وفي الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (وأما في الشبهات الموضوعية) ، قال : لعدم احتياج

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٤١ .

إجرائها إلى الفحص والبحث عن الدليل ومعارضه وجهة صدوره وغيرها من الشؤون الصعبة المستصعبة، نعم في بعض الشبهات الموضوعية كالشك في وجود النصاب أو الاستطاعة لا بدّ من الفحص فراراً عن الوقوع في المخالفة الكثيرة، ولكنه ممّا لا يعجز عنه المقلّد لكون الشبهة في تلك الموارد ناشئة من الأمور الخارجية التي يتمكن من تبين حالها، كمحاسبة أمواله في المثالين.

أقول: لقد تقدّم في مسألة (٦٧) بيان ما هو محلّ التقليد ومورده، وهذه المسألة ممّا يتفرّع عليها وأنها داخلة في مسائل أصول الفقه.

ثمّ الشبهات على نحوين: حكمية وموضوعية، والأولى تعني الشبهة في الحكم الشرعي، أي الشك في الوجوب والحرمه وغيرها من التكاليف الشرعية، والثاني متعلّق بالحكم وموضوعه، فتارةً يشكّ في حرمة شرب التبن وأخرى في نجاسة هذا الإناء وطهارته، والشك مجرى الأصول العملية الحكمية والموضوعية كأصالة البراءة وأصالة الطهارة، والأصل دليل من لا دليل له في مقام الشك، إلّا أنّه يجب في الشبهات الحكمية الفحص أولاً في مظانّ وجود الدليل، وعند عدم الدليل الاجتهادي يجري الأصل العملي، فيكفي حينئذٍ الدليل الفقهي في مقام العمل، وكذلك مشروط بعدم وجود أصل حاكم هناك.

وبعبارة أخرى: إجراء الأصول العملية في الشبهات الحكمية مشروط

بأمور ثلاثة :

١- الفحص عن الأدلة.

٢- اليأس عن الدليل الاجتهادي.

٣- فقدان الأصل الحاكم في مورده.

ولا يخفى أنَّ المقلد غير قادر على هذه الأمور الثلاثة، والمشرط ينتفي بانتفاء

شرطه.

نعم لو كان العامي من أهل العلم وله الخبرة في الجملة، وأمكنه تشخيص

موارد الأصول، وتمكّن من الفحص عن المعارض، ويأس عن ذلك، فيصحّ له

إجراء الأصول العملية في الشبهات الحكمية.

والشكّ في الشبهات الحكمية إنما يكون من خلال فقدان النصّ أو إجماله أو

تعارضه، والمقلد عاجز عن فحص ذلك.

وأما الشبهات الموضوعية فحيث لا يجب فيها الفحص للإجماع، كما لا يجري

فيها المحاذير الأخرى، فيجوز للمقلد العامي حينئذٍ أن يجري فيها الأصول العملية

من دون أن يرجع إلى مجتهده، إلّا في تقليده في أصل جواز إجراء الأصل وحجّيته

وبيان مورده.

وخلاصة الكلام: لا يجوز للعامي إجراء الأصول العملية في الشبهات

الحكمية كالشكّ في عرق الجنب من حرام أنّه طاهر أو غير طاهر؟ فلا يجري أصالة

الطهارة، إذ مشروط ذلك بالفحص، وذلك لأدلة وجوب التعلّم، والعامي لا يتمكّن

من الفحص في مدارك الأحكام، فلا اعتبار للأصول في حقه، فهي تختص بالمجتهد العارف والناظر في الحلال والحرام، والمقصود من العامي هو المقلد العامي المتعارف لا من كان من أهل العلم وله فضل، فإنه لو أفق مجتهد بالاحتياط، وعلم أنه لم يكن للدليل، فإنه يجوز له إجراء الأصول العملية لإطلاق خطاب أدلتها، نعم قيد بالفحص، وهذا العامي الفاضل يرجع في ذلك إلى فحص المجتهد ويجد عدم الدليل على احتياطه فيجوز له الرجوع حينئذٍ إلى الأصول.

آراء الأعلام :

في قوله : (وأما في الشبهات الموضوعية)،

قال السيّد الفيروز آبادي : الظاهر أن المجتهد يبيّن له الحكم الفرعي للموارد

المشكوكة، لا أنه يحيله على الاستصحاب الذي هو عنوان قوله :

(لا تنقض).

(المسألة الحادية والسبعون في العروة)
حكم المجتهد غير العادل ومجهول الحال

قال المحقق اليزدي رحمته الله :

مسألة ٧١ - المجتهد غير 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 .

في الغاية القصوى ^(١) :

في قوله : (لا يجوز تقليده) ، قال : قد مرّ في شرائط المجتهد ما له ربط بالمقام ، فراجع .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٤٢ .

أقول : لقد تقدّم بعض المسألة في أوائل مسألة (٢٢) وبعضها في (٤٣)

وغيرها من المتفرقات فراجع .

وملخص الكلام أن غير العادل من المجتهدين حكمه حكم غير المجتهد ،

فكما أن الاجتهاد له دخل في ترتب آثاره من التقليد وإنفاذ حكمه وغير ذلك ،

فكذلك في الصفات المعتبرة فيه في مقام الإفتاء إنما يصحّ عمل المقلّد لو كان مستنداً

إلى فقيه جامع للشرائط ، فلو كان فاقداً لواحد منها أو كان بمجهول الحال ، فإنه لا يتمّ

التقليد ، كمن فقد العدالة أو كان بمجهول الحال من جهتها ، فيكون عمله كلا عمل .

نعم حجّة فتوى المجتهد بالنسبة إلى نفسه في مقام العمل ، لا يعتبر فيها أن

يكون عادلاً ، فما استنبطه من الأدلة الشرعية التفصيلية يكون حجة بينه وبين الله

سبحانه ، ويدلّ على ذلك إطلاق الأدلة فإنه شامل للعادل والفاسق .

ويجري الكلام كذلك في القضاء وتولّي الأمور العامة والحسبة كالأوقاف

والوصايا وأموال اليتامى والغائبين .

(المسألة الثانية والسبعون في العروة)

حكم الظنّ بفتوى المجتهد

قال سيّدنا المحقّق اليزدي قدّس الله سرّه الشريف :

مسألة ٧٢ - الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلّا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهًا ، أو بلفظ الناقل ، أو من ألفاظه في رسالته ، والحاصل أنّ الظنّ ليس حجة إلّا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل .

انتهى كلامه في باب الاجتهاد والتقليد ، رفع الله مقامه وأسكنه فسيح جنّاته وحشرنا في زمّرتّه مع محمّد وآله .
في الغاية القصوى^(١) :

في قوله : (من ظواهر الألفاظ) ، قال : أو من طريق معتبر .

(١) الغاية القصوى لمن رام التمسك بالعروة الوثقى ١ : ٤٢ .

أقول : تقدّم ما يتعلّق بهذه المسألة في مسألة (٣٦) وقيل : «الظاهر أنّ ما هو الحجّة هو ظواهر الألفاظ لا الظنّ الحاصل منها، ولهذا يحكم بحجّيتها ولو لم تفد الظنّ، اللهمّ إلّا أن يريد الظنّ النوعي لا الشخصي»^(١).

ولقد أثبت شيخنا الأعظم الشيخ الأنصاري رحمته في فرائد أصوله بالأدلة الأربعة عدم حجّية الظنّ مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل، كحجّية خبر الواحد العادل وظواهر الكتاب المقدّس، فيحرم العمل بالظنّ عقلاً ونقلًا فإنّه لا يغني عن الحقّ شيئاً إلّا ما خرج بالدليل كظواهر الألفاظ، وحينئذٍ يؤخذ بالظنّ الذي يظهر من لفظ المجتهد مشافهة أو من رسالته المأمونة من الغلط، أو من لفظ الناقل مشافهة إذا كان موثقاً به، أو كتابة إذا كانت مأمونة من الغلط.

وزبدة الكلام :  مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

إنّ الظنّ بما هو ظنّ في المقام ليس بحجّة، إلّا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ من المجتهد أو من الناقل. والظواهر إنّما هي حجّة لبناء العقلاء وسيرتهم وللأدلة الثابتة في محلّها من علم أصول الفقه^(٢).

(١) مدارك العروة؛ لسماحة آية الله الشيخ علي بناه الاشتها ردي : ٢١٥.

(٢) لقد تمّ شرح المسائل وتدريسها والحمد لله أولاً وآخراً، كما عطّلت دروس خارجي الأصول والفقه يوم الأحد ٢٢ ذي القعدة ١٤٢٠ هـ قاصداً بيت الله المحرام لأداء مناسك الحجّ نيابةً عن سيّدي ومولاي جواد الأئمة الإمام محمّد بن علي عليه السلام، وما توفّيقني إلّا بالله العليّ العظيم، والحمد لله ربّ العالمين.

آراء الأعلام :

في قوله : (لا يكفي في جواز العمل) ،

قال السيّد الخوانساري : بل يكفي الوثوق من أيّ طريق حصل على الأظهر .

أقول :

هذا تمام الكلام في الاجتهاد والتقليد من (منهاج المؤمنين) و (العروة الوثقى) و (الغاية القصوى) سائلاً المولى القدير عزّ وجلّ أن يوفّقنا لما يحبّ ويرضى ويتقبّل منا هذا القليل خالصاً لوجه الكريم ، ونعتذر مرّةً أخرى من علمائنا الأعلام وقرّائنا الكرام من زلّة القدم وهفوة الكلم ، والله المستدّ للصواب ، والعالم بحقائق الخطاب ، وجعلتُ هذين المجلّدين من (القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد) هما المجلّد الخامس عشر والسادس عشر من موسوعتنا الكبرى (رسالات إسلاميّة) التي هي عبارة عن (مئة وخمسين كتاباً ورسالة) في مئة مجلّد إن شاء الله تعالى ، ونشكره على آلائه ونعمائه ، وله الحمد على لطفه وإحسانه ، وصلى الله على خير خلقه محمّد وآله ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

فهرست الجزء الأول

الإهداء..... ٧

المسألة الأولى في المنهاج وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط على المكلف (٩ - ٢٣٦)

- ١٠..... (المسألة الأولى في العروة)
- ١٤..... الوجوب لغةً واصطلاحاً
- ١٤..... الوجوب لغةً
- ١٤..... الوجوب اصطلاحاً
- ٢٣..... أقسام الواجب
- ٢٦..... التكليف لغةً واصطلاحاً
- ٢٦..... التكليف لغةً
- ٢٧..... التكليف اصطلاحاً

٣٩٢	 القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢
٢٨	 العقل لغةً واصطلاحاً
٢٨	 العقل لغةً
٢٨	 العقل اصطلاحاً
٣١	 أدلة اشتراط العقل في التكليف
٣٤	 البلوغ لغةً واصطلاحاً
٣٤	 البلوغ لغةً
٣٤	 البلوغ اصطلاحاً
٣٩	 التخيير بين الأمور الثلاثة
٣٩	 التخيير لغةً
٣٩	 التخيير اصطلاحاً
٤٢	 هل التخيير بين الأبدال الثلاثة عرضي أم طولي ؟
٤٧	 العبادات لغةً واصطلاحاً
٤٧	 العبادة لغةً
٤٧	 العبادة اصطلاحاً
٤٩	 المعاملات لغةً واصطلاحاً
٤٩	 المعاملة لغةً
٤٩	 المعاملة اصطلاحاً
٥٢	 الاجتهاد لغةً واصطلاحاً
٥٢	 الاجتهاد لغةً
٥٤	 الاجتهاد اصطلاحاً

٣٩٣	فهرست الجزء الأول
٦٢	السير التاريخي للاجتihad وأصول الفقه
٦٩	ماذا تعرف عن الأخبارية
٧١	مقدمات الاجتهاد
٨٢	القوة القدسية في الاجتهاد
٨٦	التخطة والتصويب في الاجتهاد
٩٢	الاجتهاد واجب كفاي
٩٦	الاجتهاد الفعلي والاجتهاد الشأني
١٠٠	عود على بدء
١٠٤	الاجتهاد المطلق والمتجزئ
١٠٤	شبهة وجوابها
١٠٩	هل يجوز للمجتهد القضاء؟
١١٥	حكم قضاء المجتهد المتجزئ وإفتاؤه
١١٦	ما هو حكم تبدل رأي المجتهد؟
١٢٣	حكم اختلاف المجتهدين في العبادات والمعاملات
١٢٥	حكم تقليد المجتهد الثاني بعد فوت الأول واختلافهما
١٢٧	كلمة موجزة في تأثير عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد
١٣٦	فوائد
١٣٦	الفائدة الأولى
١٣٨	الفائدة الثانية
١٣٩	الفائدة الثالثة

٣٩٤	 القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢
١٤١	 التقليد لغةً واصطلاحاً
١٤١	 التقليد لغةً
١٤٢	 التقليد اصطلاحاً
١٤٥	 زبدة الكلام
١٤٥	 المقام الأول - في معنى التقليد لغةً واصطلاحاً
١٤٩	 المقام الثاني - في الأدلة الدالة على تقليد المجتهد
١٥٤	 أدلة جواز التقليد
١٥٤	 أولاً - في القرآن الكريم
١٥٦	 ثانياً - في السنة الشريفة
١٥٧	 النحو الأول - الطائفة الأولى
١٥٩	 النحو الأول - الطائفة الثانية
١٥٩	 النحو الأول - الطائفة الثالثة
١٦٣	 النحو الأول - الطائفة الرابعة
١٦٤	 النحو الثاني - الطائفة الأولى
١٦٤	 النحو الثاني - الطائفة الثانية
١٦٥	 النحو الثاني - الطائفة الثالثة
١٦٦	 النحو الثاني - الطائفة الرابعة
١٦٧	 النحو الثاني - الطائفة الخامسة
١٦٩	 النحو الثاني - الطائفة السادسة
١٦٩	 النحو الثاني - الطائفة السابعة
١٧٠	 النحو الثاني - الطائفة الثامنة

٣٩٥	فهرست الجزء الأول
١٧٠	دفع شبهة
١٧٣	حرمة التقليد في أصول الدين
١٧٥	تقليد الأعلّم
١٧٩	وجوب تقليد الأعلّم
١٧٩	السنة الشريفة
١٩٠	الإجماع
١٩١	سيرة العقلاء
١٩٣	حكم العقل
١٩٧	وجوه جواز تقليد غير الأعلّم ومناقشتها
١٩٧	الكتاب الكريم
١٩٨	السنة الشريفة
٢٠٥	سيرة المشرّعة
٢٠٧	وجوه ونقاش
٢١١	الأصل الأولي في تقليد الأعلّم وغيره
٢١٢	النحو الأول - عدم لزوم تقليد الأعلّم
٢١٤	النحو الثاني - لزوم تقليد الأعلّم
٢١٦	الاحتياط لغةً واصطلاحاً
٢١٦	الاحتياط لغةً
٢١٦	الاحتياط اصطلاحاً
٢١٧	حسن الاحتياط

٣٩٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

٢٢٢ إشكال وجوابه

٢٢٣ مناقشات جواز الاحتياط وأجوبتها

٢٣١ الفارق بين احتياط العامي والمجتهد

٢٣٢ صور الاحتياط وموارده

٢٣٢ الصورة الأولى

٢٣٣ الصورة الثانية

٢٣٤ عودٌ على بدء

٢٣٥ آراء الأعلام



(المسألة الثانية في العروة)

جواز العمل بالاحتياط

(٢٣٧ - ٢٣٩)

٢٣٩ آراء الأعلام

المسألة الثانية في المنهاج

الاحتياط في الفعل والترك

(٢٤٠ - ٢٤٢)

٢٤٠ (المسألة الثالثة في العروة)

(المسألة الرابعة في العروة)

جواز الاحتياط مع التكرار

(٢٤٢ - ٢٤٧)

آراء الأعلام ٢٤٦

(المسألة الخامسة في العروة)

لزوم الاجتهاد أو التقليد في جواز الاحتياط

(٢٤٨ - ٢٤٩)

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

آراء الأعلام ٢٤٩

المسألة الثالثة في المنهاج

حكم التقليد في الضروريات واليقينيات

(٢٥٠ - ٢٥٢)

(المسألة السادسة في العروة) ٢٥٠

آراء الأعلام ٢٥٢

٣٩٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

المسألة الرابعة في المنهاج

بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط

(٢٥٦-٢٥٣)

٢٥٣ (المسألة السابعة في العروة)

٢٥٥ آراء الأعلام

المسألة الخامسة في المنهاج

صحة العمل لو انطبق مع الواقع

(٢٥٧)

المسألة السادسة في المنهاج

التقليد هو عنوان العمل

(٢٦٥-٢٥٨)

٢٥٨ (المسألة الثامنة في العروة)

٢٦٤ آراء الأعلام

المسألة السابعة والثامنة في المنهاج

البقاء على تقليد الميِّت

(٢٦٦ - ٢٩٠)

- ٢٦٦..... (المسألة التاسعة في العروة)
- ٢٦٧..... المقام الأول - في تقليد الميِّت ابتداءً
- ٢٧٠..... توهم ودفع
- ٢٧٣..... أدلة القول بجواز تقليد الميِّت ابتداءً
- ٢٧٣..... الأول - السيرة العقلانية
- ٢٧٤..... أدلة عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً
- ٢٧٤..... الإجماع
- ٢٧٧..... المقام الثاني
- ٢٨٠..... أدلة جواز البقاء على تقليد الميِّت
- ٢٨٠..... الأول - الإطلاقات
- ٢٨٠..... الثاني - بناء العقلاء
- ٢٨١..... الثالث - سيرة المشرّعة
- ٢٨٢..... الرابع - العقل
- ٢٨٢..... الخامس - العسر والحرج
- ٢٨٣..... السادس - الاستصحاب
- ٢٨٨..... آراء الأعلام

(المسألان العاشرة والحادية عشرة في العروة)
حكم العدول من حيّ إلى الميت ومن حيّ إلى حيّ
(٢٩١ - ٣٠٠)

٢٩٥	أدلة القائلين بعدم الجواز
٢٩٥	الأول - الإجماع
٢٩٥	الثاني - العلم الإجمالي بالمخالفة القطعية
٢٩٦	الثالث - العدول يلزمه التبعض أو نقض الأعمال السابقة
٢٩٧	الرابع - الاستصحاب
٢٩٧	الخامس - الاشتغال
٢٩٨	فرع
٢٩٩	آراء الأعلام

(المسألة الثانية عشرة في العروة)
حكم تقليد الأعلام
(٣٠١ - ٣١٣)

٣٠٨	أدلة وجوب تقليد الأعلام
٣٠٩	الأول - بناء العقلاء
٣٠٩	الثاني - الإجماع
٣٠٩	الثالث - الروايات الشريفة

٤٠١	فهرست الجزء الأول
٣١١	الرابع - حكم العقل
٣١٢	آراء الأعلام

المسألة التاسعة في المنهاج التخير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة (٣٢١ - ٣١٤)

٣١٤	(المسألة الثالثة عشرة في العروة)
٣١٥	المقام الأول - لو كان المجتهدان متساويين في الفضيلة
٣١٧	المقام الثاني - لو كان أحد المجتهدين يمتاز بالأورعية
٣٢٠	آراء الأعلام

(المسألة الرابعة عشرة في العروة) إذا لم تكن للأعلم فتوى في مسألة (٣٢٤ - ٣٢٢)

٣٢٤	آراء الأعلام
-----------	--------------

(المسألة الخامسة عشرة في العروة) إذا مات المجتهد المجوّز للبقاء على تقليد الميت (٣٢٩ - ٣٢٥)

٣٢٩	آراء الأعلام
-----------	--------------

٤٠٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

(المسألة السادسة عشرة في العروة)

حكم عمل الجاهل المقصر الملتفت

(٣٣٠ - ٣٣٦)

آراء الأعلام ٣٣٥

(المسألة السابعة عشرة في العروة)

من هو الأعلم ؟

(٣٣٧ - ٣٤٤)



مركز تحقيقات علوم إسلامي

المقام الأول - معنى الأعلم ٣٣٨

المقام الثاني - تعيين الأعلم والمرجع فيه ٣٤٢

آراء الأعلام ٣٤٣

(المسألة الثامنة عشرة في العروة)

حكم تقليد المفضول

(٣٤٥ - ٣٤٨)

آراء الأعلام ٣٤٧

المسألة العاشرة في المنهاج

حكم تقليد غير المجتهد

(٣٤٩-٣٥٢)

- ٣٤٩..... (المسألة التاسعة عشرة في العروة)
المقام الأول - عدم جواز تقليد غير المجتهد مطلقاً ٣٥٠
المقام الثاني - وجوب التقليد على غير المجتهد إذا لم يكن محتاطاً ٣٥٠
آراء الأعلام ٣٥٢

المسألة الحادية عشر في المنهاج

طرق معرفة المجتهد والأعلم

(٣٨٦-٣٥٣)

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

- ٣٥٣..... (المسألة العشرون في العروة)
العلم الوجداني ٣٥٥
البيّنة ٣٥٨
البيّنة لغةً ٣٥٩
البيّنة اصطلاحاً ٣٥٩
أدلة حجّة البيّنة ٣٦٤
الوجه الأول - الإجماع ٣٦٥
الوجه الثاني - الروايات ٣٦٦
الوجه الثالث - من باب الأولوية وتنقيح المناط ٣٧٢
الوجه الرابع - مفهوم آية النساء مع موثقة مسعدة ٣٧٣

٤٠٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

٣٧٤ إشكال وجواب

٣٧٦ ثبوت الاجتهاد بخبر الثقة

٣٧٧ أدلة حجية خبر الثقة في الموضوعات

٣٧٧ الأول - بناء العقلاء وسيرتهم

٣٧٨ الثاني - مفهوم آية النساء

٣٨٢ الثالث - الروايات الشريفة

٣٨٣ الرابع - من باب عموم الأدلة

٣٨٣ الخامس - من باب تنقيح المناط والأولية

٣٨٤ السادس - سيرة المتشريعة

٣٨٦ آراء الأعلام



(المسألة الحادية والعشرون في العروة)

حكم المجتهدين غير معلومي الألفية

(٣٨٧ - ٣٩٢)

٣٩١ آراء الأعلام

المسألة الثانية عشر والثالثة عشر في المنهاج

شروط المجتهد

(٣٩٣ - ٤٥٤)

٣٩٣ (المسألة الثانية والعشرون في العروة)

٤٠٥	فهرست الجزء الأول
٣٩٧	المقام الأول - المسألة باعتبار عقل العامي
٣٩٧	المقام الثاني - المسألة باعتبار عقل المجتهد
٣٩٨	شروط المجتهد
٣٩٨	الشرط الأول - البلوغ
٤٠٤	الشرط الثاني - العقل
٤٠٦	الشرط الثالث - الإيمان
٤٠٨	وجوه اشتراط الإيمان
٤٠٨	الوجه الأول - القرآن الكريم
٤٠٩	الوجه الثاني - الأخبار الشريفة
٤١٥	الوجه الثالث - الإجماع
٤١٨	الشرط الرابع - العدالة
٤١٨	وجوه اشتراط العدالة
٤١٨	الوجه الأول - القرآن الكريم
٤١٨	الوجه الثاني - الأخبار الشريفة
٤٢٠	الوجه الثالث - تنقيح المناط الاطميناني
٤٢١	الوجه الرابع - الإجماع
٤٢٢	الشرط الخامس - الرجولة
٤٢٢	وجوه اعتبار الرجولة
٤٢٢	الوجه الأول - الأخبار
٤٢٧	الشرط السادس - الحرّية

٤٠٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

٤٢٧ وجوه اعتبار الحرّية

٤٢٧ الوجه الأوّل - القرآن الكريم

٤٢٨ الوجه الثاني - الأولويّة

٤٢٩ الوجه الثالث - الشهرة الفتوائية

٤٢٩ الشرط السابع - الاجتهاد المطلق

٤٣١ وجوه اشتراط الاجتهاد المطلق

٤٣١ الوجه الأوّل - القرآن الكريم

٤٣٢ الوجه الثاني - الأخبار الشريفة

٤٣٤ الوجه الثالث - الإجماع

٤٣٥ الوجه الرابع - الأخبار الخاصّة

٤٣٥ الشرط الثامن - الحياة

٤٣٦ الشرط التاسع - الأعلمية

٤٣٧ الشرط العاشر - أن لا يكون متولّداً من الزنا (طهارة المولد)

٤٣٧ وجوه اشتراط طهارة المولد

٤٣٧ الأوّل - تنقيح المناط الاطميناني

٤٣٨ الثاني - النصوص

٤٤٢ الشرط الحادي عشر - أن لا يكون مقبلاً على الدنيا

٤٤٩ شروط المجتهد الأخرى

٤٥٤ آراء الأعلام

٤٥٧ الفهرست

فهرست الجزء الثاني

الإهداء ٧

المسائل الرابعة عشرة - السادسة عشرة في المنهاج تعريف العدالة

(١٥ - ١١١)

- ١٦ (المسألة الثالثة والعشرون في العروة)
- ١٩ المقام الأول - في تعريف العدالة
- ١٩ العدالة لغةً
- ٢٢ العدالة اصطلاحاً
- ٣٩ المقام الثاني - العدالة في الكتاب والسنة
- ٤٣ سند الخبر الشريف

٤٠٨	 القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢
٤٧	 دلالة الخبر الشريف
٥٦	 المناقشات الواردة على الملكة وأجوبتها
٦٠	 التعارض بين الأخبار
٦٦	 المقام الثالث - في اجتناب الصغائر
٧٣	 المقام الرابع - في تقسيم الذنوب
٨٢	 المقام الخامس - في معنى الإصرار
٨٨	 المقام السادس - في المروءة لغةً واصطلاحاً
٩٨	 المقام السابع - في طرق معرفة العدالة
١٠٦	 ثبوت العدالة بالبيّنة وبالشياع المفيد للعلم
١٠٧	 الشهادة القولية والفعلية
١٠٩	 إشكال وجواب
١١٠	 آراء الأعلام

المسألة السابعة عشر في المنهاج

فقد الشرائط ووجوب العدول

(١١٢ - ١١٨)

١١٢	 (المسألة الرابعة والعشرون في العروة)
١١٨	 آراء الأعلام

المسألة الثامنة عشرة في المنهاج

حكم من يقلّد غير الجامع للشرائط

(١١٩ - ١٢٢)

١١٩..... (المسألة الخامسة والعشرون في العروة)

١١٩..... حكم من يقلّد غير الجامع للشرائط

(المسألة السادسة والعشرون في العروة)

تقليد من يحرم البقاء على الميت

(١٢٣ - ١٢٥)

١٢٥..... آراء الأعلام

(المسألة السابعة والعشرون في العروة)

علم المكلف بالعبادات إجمالاً

(١٢٦ - ١٣٢)

١٣٢..... آراء الأعلام

٤١٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

المسألة التاسعة عشرة في المنهاج

وجوب تعلّم المسائل

(١٣٣ - ١٤٠)

١٣٣ (المسألة الثامنة والعشرون في العروة)

١٣٧ تنبيه

١٣٩ آراء الأعلام

(المسألة التاسعة والعشرون في العروة)

حكم التقليد في المستحبات

(١٤١ - ١٤٥)

١٤٤ آراء الأعلام

(المسألة الثلاثون في العروة)

حكم من لم يعلم الحكم

(١٤٦ - ١٤٧)

١٤٧ آراء الأعلام

المسألة العشرون في المنهاج

حكم التقليد فيما لو تبدل رأي المجتهد

(١٤٨ - ١٥٠)

١٤٨ (المسألة الحادية والثلاثون في العروة)

المسألة الحادية والعشرون في المنهاج

حكم عدول المجتهد عن الفتوى

(١٥١ - ١٥٣)

١٥١ (المسألة الثانية والثلاثون في العروة)

١٥٢ آراء الأعلام

المسائل الثانية والعشرون - الرابعة والعشرون في المنهاج

حكم التقليد بين المتساويين

(١٥٤ - ١٦٤)

١٥٥ (المسألة الثالثة والثلاثون في العروة)

١٥٧ المقام الأول - حكم توافق المجتهدين في الفتوى

١٥٩ المقام الثاني - في ما إذا كان لأحدهما رجحان فهل يتعين تقليده ؟

٤١٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

المقام الثالث - في حكم التبعض في المسائل ١٦١

آراء الأعلام ١٦٣

(المسألة الرابعة والثلاثون في العروة)

حكم تقليد من يقول بحرمة العدول

(١٦٥ - ١٦٩)

آراء الأعلام ١٦٨

(المسألة الخامسة والثلاثون في العروة)

حكم من قلّد شخصاً ثمّ تبين خلافه

(١٧٠ - ١٧٧)

آراء الأعلام ١٧٦

المسألة الخامسة والعشرون في المنهاج

طرق العلم بفتوى المجتهد

(١٧٨ - ١٨٣)

(المسألة السادسة والثلاثون في العروة) ١٧٨

آراء الأعلام ١٨٣

(المسألة السابعة والثلاثون في العروة)

حكم تقليد من لم يكن أهلاً للفتوى

(١٨٨ - ١٨٤)

آراء الأعلام ١٨٧

(المسألة الثامنة والثلاثون في العروة)

حكم انحصار الأعلية في شخصين

(١٨٩ - ١٩٢)

آراء الأعلام ١٩١

المسألة السادسة والعشرون في المنهاج

حكم الشك في موت المجتهد

(١٩٤ - ١٩٣)

(المسألة التاسعة والثلاثون في العروة) ١٩٣

(المسألة الأربعون في العروة)
حكم من عمل بلا تقليد ولم يعلم المقدار
(١٩٥ - ٢٠٣)

- المقام الأول - في أصل وجوب القضاء على من كان حاله كذلك ١٩٦
المقام الثاني - في مقدار ما يقضيه ١٩٩
آراء الأعلام ٢٠١

(المسألة الحادية والأربعون في العروة)
حكم الأعمال السابقة مع عدم العلم بصحة التقليد
(٢٠٤ - ٢٠٦)

- آراء الأعلام ٢٠٦

المسألة السابعة والعشرون في المنهاج
حكم الشك في كون المجتهد جامعاً للشرائط
(٢٠٧ - ٢١٠)

- (المسألة الثانية والأربعون في العروة) ٢٠٧
آراء الأعلام ٢٠٩

(المسألة الثالثة والأربعون في العروة)

حكم من ليس أهلاً للفتوى

(٢١١ - ٢٤٢)

- المقام الأول - من لم يكن أهلاً للفتوى ٢١٤
- المقام الثاني - من لم يكن أهلاً للقضاء ٢١٨
- الأمر الأول - عدم نفوذ حكمه ٢٢٨
- الأمر الثاني - عدم جواز الترافع إليه ٢٢٩
- الأمر الثالث - عدم جواز الشهادة عنده ٢٣١
- الأمر الرابع - حكم المال الذي يؤخذ بحكمه ٢٣١
- وكالة أو نصب العامي للقضاء ٢٣٦
- المقام الأول - أن ينصب الفقيه عامياً ليتولّى القضاء ٢٣٧
- المقام الثاني - أن يوكل عامياً ليقضي بين الناس ٢٤٠
- آراء الأعلام ٢٤١

(المسألة الرابعة والأربعون في العروة)

عدالة المفتي والقاضي

(٢٤٣ - ٢٤٩)

- المقام الأول - في اشتراط العدالة في القاضي ٢٤٤

٤١٦ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

٢٤٧ المقام الثاني - في طرق ثبوت العدالة

٢٤٨ آراء الأعلام

(المسألة الخامسة والأربعون في العروة)

حكم الشك في صحة التقليد

(٢٥٠ - ٢٥٣)

٢٥٣ آراء الأعلام

(المسألة السادسة والأربعون في العروة)

حكم تقليد الأعلام

(٢٥٤ - ٢٥٦)

٢٥٥ آراء الأعلام

(المسألة السابعة والأربعون في العروة)

حكم تبعيض التقليد

(٢٥٧ - ٢٥٩)

٢٥٨ آراء الأعلام

المسألة الثامنة والعشرون في المنهاج

(الثامنة والأربعون في العروة)

حكم نقل الفتوى خطأً

(٢٦٠ - ٢٦٤)

آراء الأعلام ٢٦٣

(المسألة التاسعة والأربعون في العروة)

حكم من لم يعلم الحكم في أثناء العمل

(٢٦٥ - ٢٦٨)

آراء الأعلام ٢٦٨

المسألة التاسعة والعشرون في المنهاج

حكم العامي في زمان الفحص

(٢٦٩ - ٢٧٢)

(المسألة الخمسون في العروة) ٢٦٩

آراء الأعلام ٢٧١

٤١٨ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

(المسألة الحادية والخمسون في العروة)

حكم الوكيل والمنصوب من قبل المجتهد

(٢٧٣ - ٢٧٨)

آراء الأعلام ٢٧٧

(المسألة الثانية والخمسون في العروة)

حكم من بقي على تقليد الميت من دون تقليد الحي

(٢٧٩ - ٢٨١)

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

آراء الأعلام ٢٨١

المسألة الثلاثون في المنهاج

حكم اختلاف المجتهد الثاني مع الأول

(٢٨٢ - ٢٩٢)

(المسألة الثالثة والخمسون في العروة) ٢٨٢

آراء الأعلام ٢٩٠

(المسألة الرابعة والخمسون في العروة)

هل الوكيل يعمل بتقليده أو تقليد موكله ؟

(٢٩٣ - ٢٩٩)

آراء الأعلام ٢٩٧

(المسألة الخامسة والخمسون في العروة)

حكم اختلاف البائع والمشتري في التقليد

(٣٠٠ - ٣٠٤)

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

آراء الأعلام ٣٠٣

(المسألة السادسة والخمسون في العروة)

هل تعين الحاكم بيد المدعي ؟

(٣٠٥ - ٣١٣)

المقام الأول - في تساوي المجتهدين واختلافهما ٣٠٨

المقام الثاني - في اختيار الحاكم بيد المدعي أو المنكر ٣١١

آراء الأعلام ٣١٢

٤٢٠ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

(المسألة السابعة والخمسون في العروة)

هل يجوز نقض حكم الحاكم ؟

(٣١٤-٣١٥)

آراء الأعلام ٣١٥

المسألة الحادية والثلاثون في المنهاج

حكم تبدل رأي المجتهد ونقل الناقل

(٣١٦-٣٢٠)

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

٣١٦ (المسألة الثامنة والخمسون في العروة)

آراء الأعلام ٣١٩

(المسألة التاسعة والخمسون في العروة)

حكم تعارض النقل

(٣٢١-٣٢٦)

آراء الأعلام ٣٢٥

(المسألة الستون في العروة)

حكم عروض مسألة لا يعلم حكمها

(٣٢٧ - ٣٣٢)

آراء الأعلام ٣٣٠

(المسألة الحادية والستون في العروة)

حكم البقاء على تقليد الميت الأول والثاني

(٣٣٣ - ٣٣٧)

آراء الأعلام ٣٣٥

(المسألة الثانية والستون في العروة)

هل يلزم أخذ الرسالة العملية في تحقق التقليد ؟

(٣٣٨ - ٣٤١)

آراء الأعلام ٣٤٠

٤٢٢ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

(المسألة الثالثة والستون في العروة)

حكم الرجوع إلى الغير في الاحتياطات

(٣٤٢ - ٣٤٥)

آراء الأعلام ٣٤٥

(المسألة الرابعة والستون في العروة)

الاحتياط الاستحبابي والوجوبي

(٣٤٦ - ٣٤٨)

آراء الأعلام ٣٤٨

مركز تحقيق كتب التراث

(المسألة الخامسة والستون في العروة)

حكم تساوي المجتهدين

(٣٤٩ - ٣٥٣)

آراء الأعلام ٣٥١

(المسألة السادسة والستون في العروة)

حكم تعارض الاحتياطين

(٣٥٤ - ٣٥٧)

آراء الأعلام ٣٥٦

المسألة الثانية والثلاثون في المنهاج

محل التقليد ومورده

(٣٥٨ - ٣٧٢)

- ٣٥٨ (المسألة السابعة والستون في العروة)
٣٦٠ التقليد في أصول الدين
٣٦٥ التقليد في أصول الفقه
٣٦٧ التقليد في مبادئ الاجتهاد
٣٦٨ التقليد في الموضوعات المستنبطة والصرفة
٣٧١ آراء الأعلام

(المسألة الثامنة والستون في العروة)

هل يعتبر الأعلمية في الولاية على الأيتام؟

(٣٧٣ - ٣٧٨)

- ٣٧٧ آراء الأعلام

(المسألة التاسعة والستون في العروة)

حكم تبدل رأي المجتهد وإعلامه

(٣٧٩ - ٣٨١)

- ٣٨٠ آراء الأعلام

٤٢٤ القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد / ج ٢

(المسألة السبعون في العروة)
حكم إجراء العامي للأصول العملية
(٣٨٥ - ٣٨٢)

آراء الأعلام ٣٨٥

(المسألة الحادية والسبعون في العروة)
حكم المجتهد غير العادل ومجهول الحال
(٣٨٧ - ٣٨٦)

(المسألة الثانية والسبعون في العروة)
حكم الظنّ بفتوى المجتهد
(- ٣٨٨)

آراء الأعلام ٣٩٠

فهرست الجزء الثاني ٤٠٧