بحوث في فقه الإمامية

الدر النضيد

في

الاجتهاد والاحتياط والتقليد

الجزء الثاني

لأقل خدمة الفقه والدين

محمد حسن المرتضوي اللنكرودي

بحوث في فقه الإمامية

٢

الدر النضيد

في

الاجتهاد والاحتياط والتقليد

الجزء الثاني

لأقل خدمة الفقه والدين
محمد حسن المرتضوي اللنكرودي

المطبعة العلمية ـ قم

هوية الكتاب :

الكتاب :	الدر النضيد
المؤلف :	محمد حسن المرتضوى اللنگرودى
الطبعة :	الاولى ١٤١٢
المطبعة :	علميه ـ قم
الكمية :	١٠٠٠ نسخة
الناشر :	مؤسسة الانصاريان ـ قم المقدسة

شارع شهداء ـ ص ـ ب ـ ١٨٧ ـ تلفن (٢١٧٤٤)

بسم الله الرحمن الرحيم

الدر النضيد

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

الحمد لوليه والصلاة والسلام على اشرف نبيه ، وافضل خيرته محمد واله خير بريته سيما القائم بامر رعيته الغائب عن انظـار خليقته المدخّر لاعزاز دينه ، وشريعته بقية الله في ارضه جعلني الله من كل مكروه فداه اللهم عجل فرجه وسهل مخرجه واجعلنا من انصاره واعوانه .

وبعد: فهذا الذي بين يديك هو الجزء الثاني من كتاب ـ الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ـ نقدمه الى الاعزاء الكرام نلتمس من سماحتهم النظر اليه نظرة سمحة سهلة كريمة فان الانسان محل السهو والنسيان والخطاء والخطل الامن عصمه الله تعالى ـ وهم غيرنا ـ فان وجدوا فيه خللا واشتباها فيرشدونا باللتي هي احسن اللهم وفقنا لما تحب وترضى .

كتبه المحتاج الى ربه : السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى عفي عنه في بلده قم المحمية عش آل محمد و حرم اهل البيت عليهم السلام . في شهر الله المبارك من سنة ١٤١٢ هـ . ق .

قال العلامة الطباطبائي اليزدي (قدس) : في كتاب العروة الوثقى

مسئلة ٢٣ ـ العدالة عبارة عن ملكة (١) اتيان الواجبات وترك المحرمات ، وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً اوظناً(٢) وتثبت بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم (٣)

التعليقة

١ ـ بل عبارة عن حالة راسخة في النفس باعثة على الاتيان بالواجبات وترك الكبائر وترك الاصرار على الصغائر والاحوط اعتبار ترك منافيات المروة الدالة على عدم المبالات عما يتنفر عنه عرف المتشرعة .

٢ ـ فعلياً ، والاحوط الاولى بلوغه حداً يفيد الوثوق بالعدالة .

٣ ـ بل بكل ما يورث العلم الوجداني ، او الظن الاطمينانى .

تعبيران من الماتن لمعنى العدالة

اقول : وقد فسّر الماتن (قدس) العدالة بعبارة اخرى في المسئلة الثانيةعشر من فصل شرائط امام الجماعة : بانها ملكة الاجتناب عن الكبائر ، وعن الاصرار على الصغائر ، وعن منافيات المروة الدالة على عدم مبالات مرتكبها بالدين .

بعض المواقف التي اعتبر فيها العدالة

اعتبرت العدالة في مواقف كالتقليد ، وامامة الجماعة ، والقضاء ، والشهادة في بابي القضاء ، والطلاق ، الى غيرذلك ، فهي من المباحث الجليلة النافعة في الفقه ، فلابد من معرفتها ليترتب عليها مالها من الاحكام ، وقد افرد بعض الاصحاب رسالة مستقلة فيها .

والذى نحن بصدده الان هو بيان اجمالي في معناها وتحقيق ما هو الحق فيها مسقطاً لما هو غير لازم ، وغير مهم في الباب .

معنى العدالة لغة

قديقال : ان العدالة لغة الاستواء ، اوالاستقامة ، اوما اشبه ذلك مما يرادفهما او يقاربهما مفهوماً . يقال خشبة عدلة : اى مستوية ، وجدار عدل : اى مستقيم .

فاذا استندت الى الامور المحسوسة يراد منها الاستقامة الحسية الخارجية ـ كما في استقامة الدار والخشبة ـ واذا استندت الى الامور المعنوية فيراد منها الاستقامة المعنوية فيقال : فلان عدل في عقيدته يراد انه مستقيم العقيدة لااعوجاج فيها يقال : فلان عدل في فهمه يراد انه مستقيم في الفهم لاافراط ولاتفريط فيه ، يقال فلان عدل

فى اخلاقه يراد انه ذواستقامة فيها لاضيق فيها ولاسعة بدرجة مذمومة .

معنى العدالة عند علماء الاخلاق

وكيف كان العدالة عندعلماء الاخلاق كمااشارااليها المحقق الاصفهانى(قدس) «عبارة عن هيئة او ملكة يقتدر بها العقل العملى على تعديل القوى الثلاث ـ : العاقلة ، والشهوية ، والغضبية ـ على حسب مايقتضيه العقل النظرى فالعدالة عندهم فى القلب كاعتدال المزاج فى القالب .

ففضيلة القوة المدركة هى الحكمة ، والعلم النافع وهى وسط بين الجربزة والبلادة ، وفضيلة القوةالشهوية هىالعفة : وهى وسط بينالشرة والخمود ، وفضيلة القوةالغضبية هىالشجاعة ، وهى متوسط بين التهوروالجبن، وفضيلة النفس الناطقة بما هى عقل عملى هى العدالة وهى وسط بينالظلم والانظلام وهى امالفضائل» (١)

وبعبارة اخرى انقياد العقل العملى للقوة العاقلة و بتبعيته لها فى اعمال قوتى الغضب والشهوة فهى عبارة عن ضبط الغضب والشهوة تحت اشارة العقل .

ليست العدالة عند علماء الاخلاق موضوعة للاحكام الشرعية

ربما يقال انالعدالة بمعناها المقررةعندعلماء الاخلاقليستموضوعة للاحكام الشرعية العامة البلوى فى مقامات مختلفة ، بل ادعى القطع بعدم اعتبارها فى مقام ترتيبالاثارشرعاً ، لان لازمها الاستقامة فى جميع شئونالانسانية بمالها من العرض العريض، وربما تشمل تركالمكروهات ومعلوم انه لاتوجد هذه المرتبة الجليلة الا للاوحدى من الناس فيلزم تعطيل احكام كثيرة .

الاقوال فى المراد من العدالة فى الشريعة

فبعد ان لم تكن العدالة بهذا المعنى موضوعة للاحكام اختلفوا فى المراد منها فى الشريعة وما هوالموضوع للاحكام المقررة على اقوال انهاها شيخنا الاعظم الانصارى (قدس) فى رسالة المعمولة فى العدالة الى خمسة .

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٥٢

القول الاول : ما ينسب الى المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه بل نسب الى الشهرة مطلقاً ونسب الى العلماء تارة والى الفقهاء اخرى، والى الموافق والمخالف ثالثة وهي :

ان العدالة كيفية نفسانية ، او هيئة راسخة ، اوحالة نفسانية ، او ملكة ـ على حسب اختلاف التعابير ـ باعثة على ملازمة التقوى ، اوعليها مع ملازمة المروة .

وظاهر هذا التعريف ان العدالة عبارة عن صفة نفسانية .

القول الثاني : انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي ـ كبيرها وصغيرها ـ او خصوص الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر .

حكي ذلك عن ظاهر السرائر ، والوسيلة ، و ابى الصلاح و المجلسي والسبزواري وغيرهم .

وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من دون اعتبار ان يكون ذلك عن ملكة .

القول الثالث : انها عبارة عن ترك المعاصي او خصوص الكبائر عن ملكة نفسانية .

حكي ذلك عن ظاهر الصدوقين والمفيد في المقنعة والنهاية وغيرهم فتكون امراً عملياً وليست من الصفات النفسانية كما هو الشأن على التعريف الاول وليس مجرد القول كما هو الشأن على التعريف الثاني ، فعلى هذا تكون العدالة عبارة عن الترك الباعثة عن الصفة النفسانية وباقتضائها .

لا تصدق العدالة على هذا التعريف على من لم يتفق له ترك فعل كبيرة مع عدم الملكة كما لايصدق على من كان له ملكة الاجتناب ولم يجتنب فعلا كما اذا تاب عن ملكة، ولم يبتل بترك المعصية فالعدالة على هذا التعريف اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لايستلزم الاجتناب الفعلي كما ان ترك المعصية اوالكبيرة لايستلزم ان يكون عن ملكة .

القول الرابع : انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الخارج وان لم يكن ظاهره حسناً .

حكى ذلك عن المفيد في كتاب الاشراف وابن الجنيد والشيخ في الخلاف مدعياً عليه الاجماع .

القول الخامس : انها عبارة عن حسن الظاهر فقط .

نسب ذلك الى جماعة بل الى اكثر القدماء .

ولايخفى انه على التعريف الرابع لابد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين وان لم نعاشرهم بوجه ، وذلك لاسلامهم واقرارهم بالشهادتين وعدم ظهور الفسق منهم ، كما انه على التعريف الاخير لايمكننا الحكم بعداله اكثر المسلمين بعكس التعريف المتقدم لتوقفه على احراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشرة في الجملة ولو برؤيته اتياً بالواجبات وغير مرتكب للمعاصي مرتين اوثلاثاً اواكثر .

قال الشيخ (قدس) الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث وافاد في وجهه ما حاصله :

ان الملكة ان اخذت باعثة بالفعل كانت مساوقة للاجتناب عن ملكة، فروح احدهما الى الاخر ، فلايكون الفرق بين القول بان العدالة ملكة الاجتناب ، او الاجتناب الناشي عن ملكة الافرقاً علمياً من دون ان يترتب عليه ثمرة عملية .

وان اخذت بنحو الاقتضاء لزم انلايكون مرتكب الكبيرة مع وجود الملكة فاسقاً مع ان النص والفتوى متطابقان على ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة بنفسها ويحدث الفسق الذى هو ضدها (١) .

وبعبارة اخرى كما افيد : ان التعريفين راجعان الى شيء واحد لان الملكة بما هي ليست هي العدالة التي يعتبر في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة ، بل المعتبر هي الملكة المتلبسة بالعمل : اى المقترنة بالاتيان بالواجبات وترك المعاصي

---

(١) رسالة العدالة

وذلك لان ارتكاب المعصية في الخارج ـ لغلبة الهوى على الملكة ـ يستتبع الفسق من غيرنكير ، وبناء على ان العدالة هي الملكة بماهي يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد .

ومن هنا يصح ان يقال ان العدالة هي الاعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية، فالمراد بالتعريفين شيء واحدوان كان احدهما ناظراً الى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الاخر (١) .

ولكن رده المحقق الاصفهاني (قدس) بوجود الفرق بين القولين واوضحه بعض مشايخنا دام ظله في البحث .

فانه ربما تكون ملكة الاجتناب للشخص فعلياً بحيث لو خليت وطبعها لكانت باعثة للاجتناب عن المعصية ولكن الاجتناب عنها لم تكن معلولة ومستندة اليها بل بامر اخر اقوى منها اما لحياء من الناس ونحوه ، اولعدم الابتلاء بها ، كما اذا بلغ صاحب الملكة قبل ان يبتلى بشيء حتى يجتنبه فالقائل بان العدالة ملكة الاجتناب يرى انها الحصة التوأمة مع الاجتناب سواء كان الاجتناب مستنداً اليها او مستنداً بجهة اقوى .

ففي الفرض يكون الشخص عادلاعلى هذا القول بخلاف القول بانها الاجتناب عن ملكة لعدم كون الاجتناب مستنداً اليها وحيث لم يرتكب ذنباً فذاك الشخص على هذا القول ليس بعادل ولافاسق ، فلايترتب عليه اثار شيء منهما فالمراد بالملكة ليست ملكة ملائمة مع ارتكاب الكبيرة بل ملكة فعلية موثرة لو خليت وطبعها الا انها المانع وابتلائها بجهة وعلة اقوى لم تكن مؤثرة .

فيما ذكرنا ظهر الفرق بين القولين والثمرة الحاصلة من كل يغاير ما للاخر (٢)

---

(١) التنقيح ج ١ / ٢٥٩ .

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٥٣

النسبة بين الاقوال

اذ احطت خبراً بماذكرنا فينبغي الاشارة الى النسبة بين الاقوال الثلاثة الاول وذلك لانه ان قلنا برجوع الثالث الى الاول تكون النسبة بينهما والقول الثاني العموم المطلق لاعمية القول الثاني بالنسبة اليهما لعدم اعتبار كون الاجتناب عن الملكة.

وان لم نقل برجوع الثالث الى الاول تكون النسبة بين القول الثاني والقول الاول عموماً من وجه لافتراق الاول عنه في صورة ملكة الاجتناب وعدم الاجتناب الفعلي ، وافتراق الثاني عنه في صورة وجود الاجتناب لاعن ملكة ومورد الاجتماع هو صورة الاجتناب عن ملكة .

واما النسبة بين القول الثالث والقول الاول على هذا عموم من وجه، والوجه واضح .

مرجع القولين الاخيرين في الحقيقة الى الطريقين الى معنى العدالة

ثم انه لايخفى ان القولين الاخيرين ليسا في الحقيقة قولين في معنى العدالة نفسها وانما هما طريقان الى معرفة العدالة .

والمتراثي من عبارت بعض من انتسب اليه وان كان ارادة نفسها منهما الا ان حسن الظن بهم والتدبر في مقالهم يرشد المتدرب الى انهم بصدد ما يكون طريقاً اليها .

فان لم يمكن توجيه مقالهم بماذكرنا فيتوجه عليهم مستمداً مما افاده الشيخ (قدس) اشكالان .

اشكالان على تقدير كون القولين معنيين للعدالة

الاشكال الاول: ان الفسق ضد العدالة والضدان مشتركان في الجنس القريب فلابد وان يكونا على وزان واحد ، ومقتضى القولين هو كون العدالة من الامور التي وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، وهذا لايجامع مع كون ضده وهو الفسق امراً واقعياً لادخل للذهن فيه اصلا .

اما كون الفسق امراً واقعياً فبضرورة ارتكاز المتشرعة المتلقاة من الشرع على

ان ارتكاب المعصيةولوخفية موجب للفسق وقددل قوله تعالى فيسورتي النوروالحشر اولئك هم الفاسقون (١) على ان مرتكبي المعاصي فاسقون ولوكان في الباطن .

واما عدم المجامعة فلاستلزامه ان يكون مرتكب الكبائرمع عدم ظهور ذلك لاحد عادلا في الواقع فاسقاً في الواقع وبطلان اللازم غني عن البيان .

فبعدمااحطت خبرا بماذكرنا يظهرلك ضعف ماورد على سماحة الشيخ(قدس) بان الاشكال انما يرد على القولين اذاكان الفسق امراً واقعياً فلعله ليس كذلك عندهم قضاء لحق المضادة والمقابلة فاذاًمن كان مرتكباً للكبائرمع عدم ظهورها لاحدلايكون فاسقاً واقعاً وان كان عاصياً .

توضيح الضعف ان ذلك خلاف المرتكز من اذهان المتشرعة المتلقاة من الشرع فانهم يرون ان مرتكب المعصية ولوخفية فاسق حقيقة وان كان غيرمتظاهربها فتدبر.

الاشكال الثاني: هو انه يلزم ان يقال فيحق من كان مصراً على الكبائرفضلا عن الصغائر خفية مع اتصافه بحسن الظاهرلكل احد ، اوعدم ظهور الفسق منه في مرئى الناس ومسمعهم ثم انكشف حاله . انه كان عادلا ثم صار فاسقاً مع ان ارتكاز المتشرعة على خلاف ذلك حيث يرون انه كان فاسقاً غيرمعلوم الحال فانكشف حاله

فتحصل انه لايصح ان يقال ان الاسلام مع عدم ظهورالفسق او حسن الظاهر فقط معرف حقيقة العدالة الواقعية ، ولا دليل للقائلين بهما يفي بذلك ولادلالة في العبارات الحاكية للقولين على ذلك ولافهم ذلك من كلام القائلين بهما ممن يعتنى به مثل الشهيد والمحقق وابن فهد ونظرائهم .

نعم يمكن ان يعد ـ ان ساعد الدليل ـ انعدم ظهورالفسق ، اوحسن الظاهر جزء الموضوع لها بحيث يكون جزئه الاخرعدم ارتكاب المعصية ، فتكون حقيقة العدالة عبارة عن عدم المعصيةواقعاً مع عدم ظهورالفسق ، اوحسن الظاهر، ومقتضى

---

(١) النور : ٢٤/٤ ـ الحشر: ٥٩/١٩

ذلك هو انه بعد الاطلاع على حاله ، وانه كان يرتكب الكبيرة يكون فاسقاً فارتقب.

هذا كله فيما يتعلق بتعاريف القوم للعدالة .

مبادى الافعال والتروك الاختيارية

وقبل ملاحظة ما ورد فى المقام وبيان المختار فى المسئلة ينبغى الاشارة الى مبادى صدور الافعال فنقول :

لا اشكال فى ان اتيان الواجبات وترك المحرمات كسائر الافعال الاختيارية تكون لها مبادى ودواعى مختلفة .

اما يكون من الشهوات الدنيوية ، اوالاخروية ، بداهة ان ترك الحرام اوفعل الواجب مثلا .

تارة يكون لاجل مبغوضية الاول ومنفوريته طبعاً ومحبوبية الثانى ومطلوبيته كذلك

واخرى : يكون للخوف من النار او الطمع فى الجنة .

وثالثة : يكون لامتثال امره تعالى ونهيه .

و رابعة : يكون لوجدانه تعالى اهلا لذلك ، الى غير ذلك ، من الدواعى الراجعة كلها الى حب النفس الذى هو غاية الغايات فى هذه النشأة او النشأة الاخرى .

وليعلم ان مايرجع الى حب النفس فى النشاة الاخرى نسميه بالشهوة الحقة وما يرجع الى حبها فى النشاة الدنيا نسميه بالشهوة غير الحقة او الباطلة .

حالات الانسان بالنسبة الى فعل الواجبات وترك المحرمات

ثم ان المبدء الباعث لفعل الواجبات وترك المحرمات التى هى عبارة عن جادة الشرع الاقدس على انحاء ومراتب متدرجة فى بعضها كما فى الاربعة المتتالية

الاولى : ان يكون المبدئية غير ثابتة للنفس كما اذا حصلت لها فى برهة من الزمان بوعظ واعظ ، اوانذار منذر اوغير ذلك ونعبر عنه باللمعة .

الثانية : ان تكون حالة ثابتة فى النفس بحيث يكون مستقيما فى جادة الشرع فى عمود الزمان الا ان ذلك دائماً يكون مع المنازعة والتدافع بين دعوة الحق و دعوة سائر القوى .

الثالثة : ان تكون حالة راسخة في النفس مع كون الاستقامة في جادة الشرع بلامنازعة ولاتدافع بان يأتي بالواجبات ويترك المحرمات بسهولة ونعبر عنها بالملكة.

الرابعة : ان تكون الاستقامة في الجادة طبيعياً له بحيث صارت حقيقة ثابتة له بحسب الفضيلة النفسانية فانه ربما تكون استقامة النفس في جادة الشرع في بداية الامر مستندة الى الخوف من النار او الطمع في الجنة الا انه تستكمل النفس وتتدرج الى ان تصير فضلية اخلاقية لها فلايكون بعد ذلك صدور الواجب وترك الحرام منه للخوف اوالطمع بل يكون ذلك جبلياً طبيعياً له .

وربما تستكمل النفس بحيث يصير الحرام منفوراً ومبغوضا لديه والواجب محبوبا و مشتاقاً اليه بحيث لايفرق لديه اكل الربا واكل القاذورة ، ولا يكاد يفرق بين الصلاة مثلا وبين العسل المصفى بل تكون الصلاة احلى منه .

و بالجملة تكون المعاصي عنده بمنزلة القاذورات لايكاد يرغب فيها ، و الواجبات بمنزلة الطيبات التي احلى من العسل .

وهذه المرتبة اول مرتبة العصمة .

فقدظهر لك ان الملكة تكون ذوالعرش والدرجات واعلى درجاتها تكون اول مرتبة العصمة ، ولا يهمنا هنا التعرض والبحث حول العصمة .

الخامسة : ان يكون له ملكة الاستقامة في جادة الشرع الا انها اقتضائي بمعنى عدم استناد الاستقامة في الجادة الى الملكة بل استندت بجهة او جهات اخرى كعدم الابتلاء بالنسبة الى من بلغ واجداً للملكة ولم يبتل بواجب او حرام بعده ، او من كان له ملكة فعصى لكنه تاب ولم يبتل كذلك ، او كان له الملكة ولكن كان ترك الحرام او فعل الواجب لاستحيائه من الناس الى غير ذلك .

وبالجملة تكون له ملكة رادعة عن المحرمات وباعثة الى الواجبات الا ان ترك المحرمات وفعل الواجبات لم تكن مستندة اليها ، فالملكة حينئذ اقتضائي تقديري بالنسبة اليها بمعنى عدم استنادهما اليها وان كانت بالغة حد الفعلية بحيث لولا الجهة

الخارجية لكانت الملكة باعثة اليها ورادعة عنها .

السادسة : ان تكون داعيه لبعض الاعمال الشهوة الحقة وفي بعضها الاخر الشهوة غير الحقة بان كانت له ملكة اتيان الواجبات التعبدية بدعوة الحق للشهوة الحقة ، وملكة اتيان الواجبات التوصلية وترك المحرمات بغيردعوة الحقة ، وملكة اتيان الواجبات التوصلية وترك المحرمات بغير دعوة الحق بل بالشهوة غير الحقة بان يترك الزنا مثلا استحياءاً من الناس وحفظاً لجاهه ، ويترك شرب الخمر لحفظ مزاجه لالمبغوضيته له تعالى بحيث لولا الاستحياء من الناس وحفظ جاهه وعدم ملاحظة مزاجه لارتكب الزنا ، اوشرب الخمر والعياذ بالله .

إذا عرفت المبادى الداعية لاتيان الواجبات وترك المحرمات فنقول :

لاتصدق العدالة على الاستقامة في جادة الشرع احيانا

قد اخذ عنوان العدالة في لسان الشرع موضوعة لعدة احكام فبمناسبة الحكم والموضوع يستفاد ان المراد منها ما اذا كانت الاستقامة في جادة الشرع راسخة في النفس لوضوح انه اذا كانت الاستقامة في جادة الشرع آناماً وفي واقعة او واقعتين مثلا لعروض حالة الخوف بوعظ واعظ وانذار منذر فلايصدق مفهوم العدالة بمالها من المعنى العرفي هناك لان صدقها عرفاً انما يكون فيمن كانت الاستقامة راسخة في النفس لاما كانت لمعة لها .

تصدق العدالة على ما اذا كانت الاستقامة في الجادة راسخة مطلقا

فكما لايقال للخشبة المعوجة في ذاتها انها عدلة اذا عدلت بقصر قاصر اناما وانما تطلق عليها اذا كانت بطبعها فكذلك لاتطلق العدالة والاستقامة في جادة الشرع الا للاستقامة في جادة الشرع في برهة من الزمان ولايقال للرجل انه عادل الا اذا تنور قلبه بنور الايمان والمعرفة واستقام في جادة الشرع بحيث كان له قدم صدق واستمرار فيها فاذا كان المبدء راسخاً في النفس وان لم تصل الى مرتبة الملكة فضلا عما اذا صار ملكة او صارت فضيلة نفسانية فلاخفاء في صدق مفهوم العدالة شرعاً لما اشرنا

انفاً انه يعتبر فى تحقق مفهوم العدالة وصدقها على شخص ان تكون الشخص قدم صدق واستقامة فى الجادة والمفروض تحققها فى الصور الثلاث (١ـ الهيئة ٢ـ الملكة ٣ـ الفضيلة) وان كان اطلاقها عليها متفاوته .

لايعتبر فى صدق العدالة فى الصور ان يكون الاجتناب على خلاف العادة

وليعلم انه لايعتبر فى صدق عنوان العدالة فى الصور الثلاث ان يكون بحد لوابتلى بالمعصية على خلاف العادة لتركها ـ كان يبتلى بأمرئة جميلة فى الخلوة مثلا مع استجماع جميع ماله دخل فى رغبة النفس للزنا وعدم المانع ـ لان ذلك لعله لايحصل الاللاوحدى من الناس فيوجب سد باب العدالة وتعطيل الاحكام المتفرعة عليها ، بل المعتبر ان يكون تاركاً لها عند الابتلاء بها على النهج المتعارف لاكثر الناس

الاشكال فى صدق العدالة على من فعل التوصليات وترك المحرمات لابدعوة الحق

نعم يشكل صدق مفهوم العدالة على من لايكون له ملكة اتيان الواجبات التوصلية ، وترك المحرمات بدعوة الحق والخوف منه تعالى بل لاستحيائه من الناس اولحفظ المزاج ونحوهما .

والسر فى ذلك هو ان الاجتناب حسب الفرض لم يكن لداع شرعى فيشكل معه تحقق العدالة الشرعية فلايكون عادلا شرعاً كما انه لايكون فاسقاً لعدم ارتكاب المعصية حسب الفرض فلايترتب على من يكون كذلك اثارشيء من العدالة والفسق

فعند الشك فى صدق عنوان العدالة والفسق عليه فالاصل عدم ترتب الاثار المخصوصة لكل منهما عليه فمقتضى اشتغال الذمة باكرام العادل مثلا عدم جواز الاكتفاء باكرام الرجل الكذائى كما انه لايجوز اهانته اذا كان مأمورا باهانة الفاسق .

اذا عرفت ماذكرنا فحان عطف عنان الكلام الى ذكر ادلة المقام والعنوان المأخوذ فى الادلة وانه هل هو عنوان العدالة فقط ، اوهناك عناوين اخر كعنوان الصالح، اوالمأمون ، اوالمرضى ، اوالخيّر، اوالصائن ، اوالعفيف الى غيرذلك ؟

ثم ملاحظة انه هل ورد تفسير لتلك العناوين فى الادلة ، اولم يرد فى ذلك شيء

فيكون نظر العرف في معرفة مفهوم العدالة اوغيرها متبعاً .

فان ورد في الشريعة في تفسير حقيقة العدالة امراً فهو المتبع ويكون حاكماً على المعنى المتفاهم عند العرف فلايكون للعدالة العرفية حينئذ شأناً وهو واضح .

واما ان لم يرد من الشرع مايفسر حقيقة العدالة الشرعية فيكون وزان العدالة وزان لفظة الوطن ، والصعيد وغيرهما من الموضوعات العرفية التي اخذت موضوعة للحكم اوالاحكام موكولة الى الفهم العرفي فلابد من مراجعة العرف في فهم حقيقتها ، فكل مايرونه دخيلا في حقيقتها وماهيتها يكون موضوعاً للحكم الشرعي .

نعم كما اشرنا حيث اخذت لفظة العدالة موضوعة للاحكام الشرعية فبمناسبة الحكم والموضوع يستفاد ان العدالة ـ على ما هي عليها من المعنى العرفي ـ لابد وان يكون في جادة الشرع وطريقته لاغير .

فلابد من ملاحظة ماورد في المقام فنقول :

استعمال لفظة العدل ومقابلتها في الكتاب العزيز .

قد استعملت لفظة العدل ومقابلتها في موارد من الكتاب العزيز .

كقوله عزمن قائل : وليكتب بينكم كاتب بالعدل (١) .

وقوله تعالى : شهادة بينكم اذاحضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذواعدل منكم الايه (٢) .

وقوله تعالى : فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذواعدل منكم(٣).

وقوله عزمن قائل : واشهدوا الى ذوى عدل منكم (٤) .

الى غير ذلك من الايات .

---

(١) البقره : ٢٨٢/٢

(٢ـ٣) المائده : ٥ / ١٠٦ـ٩٥

(٤) الطلاق : ٢/٦٥

وقوله تعالى : وان كثيراً من الناس لفاسقون (١) .

وقوله عزمن قائل : ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون(٢).

وقوله تعالى : ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا الاية (٣) .

الى غيرذلك من الايات .

هذا استعمال اللفظتين فى الكتاب العزيز .

استعمال لفظة العدالة فى السنة

واما السنة فاحسن ماورد من الاخبار واوضحها وادلّها بل عمدة مافى الباب بل صرح بعض بانه الاصل فى المقام وهو خبرعبدالله بن ابى يعفور، وقداورده الصدوق فى الفقيه (٤) و الشيخ الطوسى فى التهذيب (٥) و الاستبصار (٦) (قدس سرهما) .

اما الصدوق فقد روى باسناده عن عبدالله بن ابى يعفور قال قلت لابى عبدالله عليه السلام :

بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم . فقال : عليه السلام ان تعرفوه بالستر و العفاف ، وكف البطن ، و الفرج ، و اليد ، و اللسان ، و تعرف باجتناب الكبائر التى اوعدالله عليها النار من شرب الخمور و الزنا والربا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك .

والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيته واظهارعدالته فى

(١ـ٢) المائده : ٥/٤٩ـ٤٧

(٣) الحجرات : ٤٩/٦

(٤) من لايحضره الفقيه الجزء الثالث من الطبعة الحديثة /٢٤

(٥) تهذيب الاحكام الجزء السادس من الطبعة الحديثه /٢٤١

(٦) الاستبصار الجزء الثالث من الطبعة الحديثه /١٢

النـاس ، و یکون منه التعـاهد للصلوات الخمس اذا واظب علیهن ، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة من المسلمین ، و ان لایتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم الامن علة ، فاذا کان کذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فاذا سئل عنه فی قبیلته ومحلته قالوا: مارأینا منه الاخیراً ، مواظباً علی الصلوات متعاهداً لاوقاتهـا فی مصلاه فـان ذلك یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین .

و ذلك ان الصلاة ستر و کفارة للذنوب ، و لیس یمکن الشهادة علی الرجل بانه یصلی اذاکان لایحضرمصلاه و یتعاهد جماعة المسلمین ، وانما جعل الجماعة والاجتماع الی الصلاة لکی یعرف من یصلی ممن لایصلی ومن یحفظ مواقیت الصلاة ممن یضیع، ولولاذلك لم‌یمکن احد ان یشهد علی اخربصلاح لان من لایصلی لا صلاح له بین المسلمین فان رسول الله ﷺ همّ بـان یحرق قومـاً فی منازلهم لترکهم الحضور لجمـاعة المسلمین ، وقدکان فیهم مـن یصلی فی بیته فلم یقبل منه ذلك وکیف یقبل شهادة اوعدالة بین المسلمین ممن جری الحکم من الله عزوجل و من رسوله ﷺ فیه الحرق فـی جوف بیته بالنـار ، وقد کان یقول لاصلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الامن علة (۱) .

واما الشیخ فقد رواه باسناده عن احمدبن محمدبن یحیی العطار، عن محمد بن موسی ، عن الحسن بن علی عن ابیه ، عـن علی بن عقبه عن موسی بن اکیل النمیری عن ابن ابی‌یعفور نحوه الا انه اسقط قوله :

---

(۱) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/١

فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه الى قوله ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع واسقط قوله :

فان رسول الله ﷺ همّ بان يحرق الى قوله بين المسلمين ولكن زاد :

وقال رسول الله ﷺ :

لاغيبة الالمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره، فان حضر جماعة المسلمين و الا احرق عليه بيته و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم (١) .

توضيح المقال في هذا الخبر يستدعي البحث في مقامين الاول في سنده والثاني في دلالته .

المقام الاول

في موقف سند خبر ابن ابي يعفور

قدعرفت منا موقف كتاب من لايحضره الفقيه، وتهذيب الاحكام ونحوهما من الكتب المعتمدة المعول عليها عند الاصحاب ، ومع ذلك لابأس بالتعرض لما يقال في حق سند الخبر .

صرح جملة من الاصحاب بصحة الخبر منهم العلامة الطباطبائي بحر العلوم ، وشيخنا العلامة الانصاري قدس سرهما، بل صحح العلامة الحلي في الفائدة الثانية من الخلاصة طريق شيخنا الصدوق الى عبدالله ابن ابي يعفور، وكذا طريقه الى عبدالرحمن بن الحجاج(٢) ، مع ان في طريقه اليهما احمد بن محمد بن يحيى ، وحكى توثيقه عن الشهيد الثاني في الدراية، وشيخنا البهائي في مشرق الشمسين والسماهيجي وغيرهم.

---

(١) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٢

(٢) خلاصة الرجال / ٢٥٧

اشكال بعض الاساطين فى سند الخبر

ولكن قد يناقش فى صحة الخبر فقال العلامة العاملى (قدس) كما فى مفتاح الكرامة : «الظاهر ان الخبر غير صحيح لا فى التهذيب ولا فى الفقيه» (١) .

ووافقه بعض الاساطين دام ظله فى ذلك ففى التنقيح بعد البحث عن دلالة الخبر: «والذى يسهل الخطب ان الرواية ضعيفة السند وغير قابلة (صالحة) للاستدل بها فى شىء» (٢) وقال فى وجهه فى ذيل الصفحة بعد ان عبر عن الرواية فى المتن بالصحيحة ما لفظة :

« هكذا عبروا عنها فى كلماتهم الا ان الامر ليس كذلك لانها قد رويت بطريقى الصدوق ، والشيخ (قدهما) وكلا الطريقين ضعيف .

الاشكال فى سند الخبر من جهة احمد بن محمد بن يحيى العطار

اما طريق الصدوق (ره) فلان فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار و قد مر غير مرة عدم ثبوت وثاقته ، و اما طريق الشيخ (قدس) فلان فيه محمد بن موسى الهمدانى ، وهو وان كان ممن وقع فى اسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك وثاقته الا انه معارض بتضعيفه وهذا لا لانه مستثنى من كتاب نوادر الحكمة لانه مستند الى توهم ان الرجل قد وضع اصلى زيد النرسى ، والزراد ، وهذا خطاء لان اصلهما مما رواه عنهما ابن ابى يعفور ، وقد عثروا على طريق معتبر اليهما من دون ان ينتهى الى الرجل على مانبه عليه السيد الطباطبائى، والسيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد ، بل لما ذكره ابن الوليد من ان الرجل كان يضع الحديث فانه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص اصلى الزيدين لاطلاقه ، اذاً لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه (٣) .

---

(١) مفتاح الكرامة ج٣/ ٩١

(٢) التنقيح ج١/ ٣٧٠-٣٧٣

(٣) التنقيح ج١/ ٢٦٣

دفع الاشكال من وجوه

اقول : ما افاده لايخلوعن نظر.

اما ماذكره فيطريق الصدوق (١) فلان احمد بن محمد بن العطاروان لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولاذم الا ان جهالته لايضر .

فاولا : كما في مجمع الرجال وحاصله : ان احمد بن محمد بن العطار من مشايخ الاجازة ولا يضرجهالته لانه انما يذكر لمجرد اتصال السند تيمناً وتبركاً ، وليكون على رواية الحديث سنداً معنعناً لالانهم من المصنفين حتى يحتاج في صحة رواياتهم الى توثيقهم لتصريح ارباب الجوامع بانهم نقلوا الاحاديث من الكتب والاصول والفهرسات المقررة المعروفة في ذلك الزمان كما هو الشأن في هذه الزمان بالنسبة الى الكتب الاربعة ونحوها ، فكما لا يضر جهالة الوسط في رواية الكتب الاربعة بعد اشتهارها في الخارج فكذلك لايضر جهالة هذا الوسط ما لم يظهر انه صاحب رواية اواصل بعد اشتهار تلك الكتب والاصول (٢) .

وثانياً: كما في المجمع ايضا: ان للشيخ الجليل الصدوق قدس الله رمسه شيوخ اجازة الذين يذكرهم في اوائل اسانيده ومنهم احمد بن محمد بن يحيى العطار، وكلما يذكر اسمهم يقول فيهم رحمه الله ، اورضي الله عنه ، وهذا الالتزام منه (قدس) قرينة واضحة على كونهم من المومنين والا لزم التصريح بسوء اعتقادهم .

وثالثاً : مااستفدناه من خريط فن الرجال استاذنا العلامة البروجردي (قدس) في مجلس درسه الشريف واشيراليه ايضا في تقريربحثه المطبوع وحاصله .

---

(١) قال شيخنا الصدوق في المشيخة : وما كان فيه عن عبدالله بن ابي يعفور فقد رويته عن احمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه ، عن سعد بن عبدالله ، عن احمد بن ابي عبدالله البرقي ، عن ابيه ، عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبدالله بن ابي يعفور .

(٢) مجمع الرجال ج٧/ ٢٠٤

(٣) مجمع الرجال ج٧/ ٢١٩

ان منشاء الاشكال في صحة الخبر هو عدم ذكر احمد بن محمد بن يحيى العطار في الكتب المصنفة في الرجال حتى يعدل او يجرح مع ان التحقيق يقضي بعدم الاحتياج اليه وذلك لان الكتب الموضوعة في هذا الباب لاتتجاوز عن عدة كتب ككتاب رجال الشيخ ، و رجال الكشي ، وفهرستي النجاشي ، و الشيخ ، وعدم التعرض لراو لايوجب عدم الاعتناء بروايته لان كتاب رجال الشيخ لايكون مشتملا على جميع الرواة لان الظاهر انه كان بصورة المسودة وكان غرض الشيخ الرجوع اليه ثانياً لنظمه وترتيبه وتوضيح حال بعض المذكورين فيه كما يشهد بذلك الاقتصار في بعض الرواة على ذكر مجرد اسمه ، واسم ابيه من دون تعرض لبيان حاله من حيث الوثاقة وغيرها وكذا ذكر بعض الرواة مكرراً كما يتفق فيه كثيراً على ما تتبعناه .

فهذا وامثاله مايوجب الظن الغالب بكون الكتاب لم يبلغ حد النظم والترتيب والخروج بصورة الكتاب ، وذلك كان مستنداً الى كثرة اشتغال الشيخ بالتاليف في الفنون المختلفة الاسلامية من الفقه والاصول ، وجمع الاحاديث والتفسير والكلام وغير ذلك من العلوم بحيث لو قسمت مدة حياته الشريف على تاليفاته لايقع في مقابل كتاب رجاله هذا الا اياماً معدودة يظهر لك ذلك جلياً ملاحظة ماذكره ارباب التراجم في حياته .

وكيف كان فعدم ذكر راو في رجال الشيخ لايدل على عدم وثاقته .

واما رجال الكشي فالظاهر كما يظهر لمن راجع اليه انه كان غرضه منه جمع الاشخاص الذين ورد في حقهم رواية او روايات مدحاً او قدحاً اوغيرهما لا ذكر كل راو .

واما كتاب النجاشي فغرضه فيه ايراد المصنفين ومن برز منه تاليف اوتصنيف وهكذا فهرست الشيخ قدس سره .

فعدم تعرضهم لبعض الرواة باعتبار عدم كونه مصنفاً او مؤلفاً او لم ترد في

حقه رواية، لايدل على عدم كونه ثقة عندهم فما يظهر من بعض المعاصرين في مشتركاته حيث إعتمد في عدم وثاقة الراوي على مجرد عدم كونه مذكوراً في تلك الكتب غير وجيه (١) .

ورابعاً : ما افاده شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ووافقه استاذنا العلامة البروجردي (قدس سرهما) وحاصله .

الظاهر انه يمكن استكشاف وثاقة الراوي وعدالته من تلامذته والراوين الذين اخذوا منه الاحاديث الواردة في معالم الدين واحكام شريعة سيد المرسلين ، فاذا كان الآخذ منه من الاجلاء كالصدوق والمفيد ، والشيخ ونظرائهم من الاعلام خصوصاً مع كثرة الرواية عنه لايبقى الشك في وثاقته اصلا (٢) .

الاشكال في سند الخبر من جهة محمد بن موسى الهمداني ودفعه

هذا كله فيما يتعلق باحمد بن محمد بن يحيى العطار واما ما افاده في محمد بن موسى الهمداني في طريق الشيخ فقال النجاشي في حقه :

«انه ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد يقول انه كان يضع الحديث والله اعلم» (٣) .

والظاهر ان كل مايقال في تضعيف الرجل مأخوذ منه وظاهر كلام النجاشي التوقف في كلام ابن الوليد في وضعه الحديث .

ولعل وجه استناد الوضع اليه بلحاظ توهم ان الرجل وضع اصلي النرسي والزراد ، وقد اشار دام ظله الى فساده وانهما مرويان عنهما عن ابن ابي عمير بطريق معتبر .

واما حديث تضعيف القميين بالغلو ، فلايعتمد عليه ولقد اجاد العلامة المامقاني

---

(١) نهاية التقرير ج٢ / ٢٧٠

(٢) مشرق الشمسين / ٢٧٦ نهاية التقرير ج٢ / ٢٧١

(٣) رجال النجاشي / ٢٦٠ ط مصطفوي

حيث قال ان ما هو اليوم من ضروريات مذهب الشيعة كان القدماء يعدونه غلواً (١) وقد نقل النجاشي نفسه ان من جملة كتب الرجل كتاب الرد على الغلاة (٢) فكيف يعقل غلو من يكتب الرد على الغلاة اه (٣) .

وقد ذكر قدس عن العلامة الطباطبائي بعض العلائم في وثاقة الرجل فراجع (٤)

وقد وثق دام ظله ما يكون واقعاً في اسناد كامل الزيارات وقد وقع الرجل في اسناده .

ولعله يمكن اجراء بعض ما ذكرناه في طريق الصدوق الى ابن ابي يعفور في طريق الشيخ اليه .

وللشيخ طريق الى الصدوق فيمكن رواية الشيخ الخبر من طريق الصدوق ايضاً

وكيف كان فان كان مع ذلك كله في خاطرك ريباً وشكاً في طريق الشيخ ففي طريق الصدوق غنى وكفاية فالخبر صحيح كما اشتهر ذلك بين المشايخ حتى من بعض الاساطين دام ظله كما في تقريره الاخر (٥) .

فتحصل ان الخبر من حيث السند يصح الاتكال عليه .

هذا كله في المقام الاول .

المقام الثاني

في دلالة الخبر

اختلافهم في المراد بقوله (ع) بم تعرف عدالة الرجل

اختلف في مراد السائل بقوله بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين الخ فقد

---

(١) قلت ولعله منها نفي السهو عن النبي الاعظم والائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فيرى ابن الوليد والصدوق انه غلو في حقهم مع ان نفي السهو في حقهم من ضروريات المذهب

(٢) رجال النجاشي / ٢٦٠

(٣) تنقيح المقال ج٣/ ١٩٣

(٤) تنقيح المقال ج٣/ ١٩٤

(٥) الدروس ج١/ ١٤٢

يقال ان السؤال عن حقيقة العدالة وما هو المراد منها في لسان الشرع .

كما انه قد يقال ان السؤال عن طريق احراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها .

كما انه قد يقال ان الغرض من ذلك كلا الامرين لتعرض الامام عليه السلام على طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها ، فيكون التعرض عن كلا الامرين قرينة على كون مراد السائل كلا الامرين .

او يقال ان ظاهر السؤال وان كان عن طريق احراز العدالة الا ان الامام عليه السلام تفضل لمكان جهل السائل بحقيقتها بيان ما هو المراد من العدالة اولا ثم بيان الطريق الى معرفتها بقوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله الخ .

بيان ما هو المراد بالعدالة في الخبر

وكيف كان: والذى تحصل لنا من ملاحظة الخبر هو ان المترائى من السؤال بالنظر الابتدائى هو السؤال عن الامارة المعرفة للعدالة .

الا ان دقيق النظر في كلام الامام عليه السلام صدراً وذيلا في الخبر ـ حيث تعرض لبيان طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهو المراد بالعدالة شرعاً ـ يعطى كون غرض السائل ايضاً ارادة الامرين .

وذلك لانه بعد ما استعملت لفظة العدالة ومقابلتها كثيراً في صدر الاسلام في الايات المباركات وكان اعتبارها في الشاهد معروفة من لدن عصر نزول القرآن الى زمان صدور الخبر .

وقد اختلف فقهاء المسلمين في حقيقة العدالة وما هو المراد منها في لسان الشرع .

قال ابن رشد القرطبي المتوفى / ٥٩٧ : « اختلف المسلمون فيما هي العدالة بعد اتفاقهم على اعتبارها في الشاهد فقال الجمهور هي صفة زائدة على الاسلام وهو ان يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته مجتنباً للمحرمات والمكروهات ، وقال

ابوحنيفة يكفي في العدالة ظاهر الاسلام وان لاتعلم منه جرحة ، وسبب الخلاف كما قلنا ترددهم في مفهوم العدالة المقابلة للفسق الخ » (١) .

فبعد اختلاف فقهاء المسلمين في مفهوم العدالة اراد ابن ابي يعفور ان يسئل الامام عليه السلام عما هو المراد منها عند ائمة اهل البيت عليهم السلام في قبال ابي حنيفة ونظرائه

ولاينافي ذلك قوله عليه السلام : ان تعرفوه الخ بتوهم ان المعروفية بين المسلمين طريق للعدالة لانفسها لان المعرفية المأخوذة في الجواب انما اخذت لاجل تعريف اصل العدالة وافادة حقيقتها .

مع انه يمكن ان يقال انه لايلائم جعل الاشتهار بالستر والعفاف معرفاً ايضا وانما الحقيق لو كانت الجملة معرفة للعدالة : ان يجعل نفس الستر والعفاف طريقاً لها لاالمعروفية بهما فتدبر .

بالجملة عرف الامام عليه السلام : العدالة بمعروفية الرجل بين المسلمين بحيث يعرفوه ، او تعرفوه بالستر والعفاف وقد فسر الستر والعفاف بالحياء فالمراد بالستر هو الستر عن الله تعالى والاستحياء منه ، وهو صفة نفسانية يعبر عنها بالملكة ، والظاهر ان العفاف عطف تفسيري للستر فيراد منه الاستحياء منه تعالى ، لا انه اريد منه القوة الشهوية ـ اى الحالة المتوسطة بين الخمود والشرة ـ لانه اصطلاح مستحدث خاص بعلماء الاخلاق فلايحمل عليه ما ورد في كلامه عليه السلام .

وقوله عليه السلام : وكف البطن والفرج الخ اشارة الى الاجتناب عن المعاصي .

فاذاً العدالة عبارة عن معرفة الرجل بالاستحياء منه تعالى بكف البطن والفرج واليد ، واللسان عما لايحل .

والضمير في قوله عليه السلام : تعرف باجتناب الكبائر الخ راجع الى كف البطن والفرج واليد واللسان .

فيكون المتحصل من قوله عليه السلام ان تعرفوه الى قوله والدلالة على ذلك : ان

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٢ / ٤٥١

العدالة عبارة عن استحياء الرجل منه تعالى باجتناب الكبائر التي اوعدها الله تعالى عليها النار بحيث صارصفه نفسانية وملكة له .

ولازم ذلك زوال العدالة بارتكاب المعصية وان بقيت الملكة الا انها مع بقاء الملكة تعود بالتوبة .

وقد اشرنا ان المعتبر في الملكة هي الرادعة عن المعاصي اذا كانت بحد لو ابتلي بها على النهج المتعارف لتركها في قبال الدواعي العادية فلايراد بها المرتبة العالية منها بحيث لو ابتلي بها على خلاف العادة ايضاً لتركها كما اذا ابتلي مثلا بامرئة جميلة في الخلوة مع استجماع جميع ما له دخل في رغبة النفس الى الزنـا وعدم المانع لها بوجه .

والسر في ذلك هو انه لاتحصل تلك المرتبة الا للاوحدى من الناس مع كثرة ابتلاء الناس بالعدول في العبادات والمعاملات فاعتبارها يستلزم تعطيل الاحكام المترتبة عليها ، فنقطع بعدم اعتبار تلك المرتبة في ترتب الاحكام .

ولايخفى ان عدم مضرية صدور المعاصي الناشئة عن الدواعي الخارجة عن العادة ليس بمعنى بقاء العدالة مع صدورها ضرورة ان صدور المعصية مناف للعدالة بل بمعنى بقاء الملكة مع صدورها بحيث تعود العدالة بمجرد التوبة ، كما هو الشأن في اعتبار المرتبة الدانية من الملكة بعد ارتكاب المعصية فتدبر .

وحيث ان احراز ملكة الاستحيـاء منه تعـالى بالاجتناب عن الكبـائر التي اوعدالله عليها النـار بالعلم مشكل جداً فيلزم تعطيل الاحكام المترتبة عليها تصدى الامام عليه السلام لبيان الامارة عليها بقوله والدلالة على ذلك كله الخ .

ومعناه ان كل من كان ساتراً لجميع عيوبه بحيث يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش خلف السـاتر ، بل يجب عليهم عند ذلك تزكيته واظهار عدالته .

وحيث ان احراز ساتريته للعيوب والقبايح يحتاج الى معاشرة تامة في جميع

الحالات او اكثرها وهذه مما لايتيسّر لغالب الناس تصدى الامام عليه السلام لذكر امر سهل التناول لمعرفة ذلك فجعل تعاهد الرجل للصلوات الخمس ومواظبته عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وعدم تخلفه عن جماعتهم فى مصلاهم الامن علة .

فمن لم يكن له معاشرة مع شخص اصلا الا فى اوقات حضور الصلاة مع الجماعة فيصح الحكم بعدالته مع الجهل بحاله .

وتخصيص الصلوات الخمس بين الواجبات بلحاظ موقعها الخاصة بين الواجبات بحيث قلما يمكن الاعتذار المقبول بتركها واما غيرها فلم تكن بتلك المثابة وذلك لان الحج مثلا مشروط بالاستطاعة المالية والبدنية وغيرهما فيمكن ان يتعذر الرجل بتركه بعدم القدرة عليه بنحو مقبول غالباً ، والصوم مشروط بشرائط منها الصحة والسلامة فيمكن انيتعذر تركه بالمرض وغيره من الاعذار غالباً ، والزكاة والخمس وغيرهما من الامور المالية فيصح الاعتذار بتركها بعدم القدرة ، والتمكن ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر حيث يكون مشروطاً بمعرفة المعروف والمنكر ، واحتمال التأثير الى غير ذلك من الشرائط فيمكن ان يتعذر تركها غالباً الى غير ذلك من الواجبات .

اضف الى ذلك موقف عظيم الصلاة بين الواجبات بحيث صار قبولها مدار قبول سائر الواجبات ، وجعلت عمود الدين ، واول ما يسئل عنه فى القيامة الصلاة وكان بحيث كما فى الخبر ان من لايصلى لاصلاح له بين المسلمين .

وبالجملة موقعية الصلاة وموقفها المخصوصة بين الواجبات واهمية التعاهد للصلوات الخمس ، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين اوجبت جعل التعاهد عليها دليلا على العدالة .

ولك ان تحدس مماذكرنا ان مرجع ماذكره الامام عليه السلام طريقاً وامارة للعدالة الى حسن الظاهر فمن كان ساتراً لجميع عيوبه بحيث لايمكن اطلاع المسلمين على

عيوبه ـ على تقدير فرضه ـ الا بالتفتيش والتفحص الذى يحرم عليهم ، اوكان متعاهداً للصلوات الخمس بالحضور فى جماعتهم .

هذا ما تحصل لى فى فهم الخبر الشريف ، ولعله بما ذكرنا يظهر ضعف ما افيد فى تفسير الخبر الشريف ، ولكن مع ذلك كله لابأس بالتعرض لبعض ذلك تتميماً للفائدة وتشحيذاً للاذهان وبيان ما فيها .

بيان من العلامة الحائرى فى المراد من خبر ابن ابى يعفور

منها : ما افاده العلامة الحائرى قدس حاصله .

ان الظاهر من الخبر كونه بصدد بيان معرفة العدالة لا بيان مفهومها ، وظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة ان يكون مفهومها معلوما معيناً عند السائل لانها عرفاً هى الاستقامة والاستواء ، فاذا اطلق الشارع فلايشك فى ان مراده هو الاستقامة فى جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية وهى التدين الباعث له على ملازمة التقوى

وحيث انه لم يكن لهذا المعنى اثر خاص وكاشف قطعى لكل احد الا نادراً الجأ السائل الى ان يسئل طريقه عن الامام عليه السلام ، فان ترك المحرمات وفعل الواجبات وان صارت خلقاً وعادة لاحد ، ولكن لايعلم غير الله فى الغالب انه من جهة الديانة الواقعية والخوف من مخالفته تعالى اومن جهة اخرى مثل كونه محبوباً عند الناس اوغير مذموم اوغير ذلك ، وهذا بخلاف سائر الملكات كالشجاعة والسخاوة وامثال ذلك فانها تستكشف قطعاً عند وجود اثارها الخاصة فاجاب عليه السلام :

بالستر والعفاف وهذه العناوين المذكورة فى الجواب وان كانت مشتملة على الملكة، ولكن لايدل على الملكة الخاصة التى هى التدين والخوف من عقوبة الله جلت عظمته فلاينافى جعلها طريقاً تعبدياً الى ثبوت العدالة .

فانقدح بذلك ماقد يتخيل ان العناوين المذكورة فى جواب السائل لاشتمالها على بيان الملكة لايمكن ان تكون طريقاً الى ثبوت العدالة بل هى عين مفهوم العدالة ولذا حمل قوله عليه السلام على المعرف المنطقى .

والجواب ماذكرنا وحاصله :

ان العناوين المذكورة وان كانت مشتملة على الملكة فانه لايقال رجل ستيرا وعفيف الا بالنسبة الى من كان الستر والعفاف ملكة له ، ولكن لاتدل على الملكة الخاصة الناشئة عن الديانة ، والحكم بان العدالة محققة مع وجود الاوصاف المذكورة ليس الامن جهة التعبد .

ثم ان معرفة الشخص بالستر والعفاف ، وانه تارك للقبايح على وجه الاطلاق يحتاج الى معاشرة تامة فى جميع الحالات ، وهذه ممالايتفق لغالب الناس فجعل الشارع لذلك دليلا وطريقاً اخر :

وهو كونه ساتراً لعيوبه بين اظهر الناس مع احتمالهم ارتكاب القبيح فى الخلوة فجعل الشارع ستره عيوبه فى الملاء طريقاً ودليلا على كونه غير مرتكب للقبيح مطلقا فيحكم بعدالته ايضاً .

وجعل طريقاً ثالثا ايضاً نافعاً لمن ليس له معاشرة مع شخص الا فى اوقات حضور الصلاة مع الجماعة ، فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته وانه لايرتكب القبايح الشرعية مع الجهل باحوال ذلك الشخص الحاضر فى جماعة المسلمين .

بل لحضور الشخص صلاة الجماعة ثلاث فوائد .

احديها : ان ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يعد اعراضاً عنها من اعظم العيوب فمن تركها كذلك ليس ساترا لعيوبه بل هو مظهرلها .

والثانية ، انه من لم يحضر الجماعة لادليل لنا على انه يصلى .

والثالثة : ان حضوره للجماعة دليل شرعى على كونه تاركاً لمانهى الله عنه وعاملا بكل ما امر الله تعالى به وقد اشار الى كل واحد من الامور فى الخبر فتدبر فيها (١) .

ولكن فيه : ان المترائى من السؤال بالنظر الابتدائى وان كان يعطى كون

---

(١) صلاة العلامة الحائرى / ٣٥٤

السئوال عن الامارة المعرفة للعدالة بعد العلم بتحققها الا اندقيق النظرفي الخبر كما ذكرنايعطي كون السئوال عما هوالمراد من العدالة عند ائمة اهل البيت عليهم السلام لما ذكرنا من اختلاف فقهاء المسلمين في معناها هذا .

اشكال من العلامة البروجردي في مقال العلامة الحائري ودفعه .

يظهر من تقرير استاذنا العلامة البروجردي (قدس) بعد اشكاله على العلامة الحائري (قدس) بان كل ماذكره خلاف ظاهر الخبر: انه لامعنى لجعل امارة لمعرفة العدالة وبيانها ، ثم جعل امارة لتلك الامارة ومعرفا لذلك المعرف لعدم الاحتياج الى جعل الامـارة المعرفة حينئذ اصلا فيكون جعلهـا لغواً ، مع ان مجرد الحضور لجماعة المسلمين لاينافي عدم كونه ساترا لعيوبه فكيف يجعل طريقا في قبال الستر للعيوب (١) .

ولايخفى : ان التامل فـي مقال العلامة الحائري (قدس) يعطي بانه لايريد (قدس) جعل امـارة لمعرفة الامارة على العدالة ، بل يريد انه جعل الشارع امارات متعدده لبيان حقيقية العدالة بعضها اسهل من بعض فان معرفة العدالة بالستروالعفاف وانه تارك للقبائح يحتاج الى معاشرة تامة فـي جميع الحالات وهذا لايتفق لغالب الناس ، فجعل امارة لتشخيص العدالة اسهل من سابقته وهو كونه ساتراً لعيوبه بين اظهر الناس ، ثم جعل طريقاً ثالثاً اسهل من سابقيه لمعرفة العدالة وهوحضوره جماعة المسلمين فتدبر .

وبماذكرنا يظهرحال النقاش الاخيرلانه لم يرد قدس جعل امارة لستر العيوب حتى يتوجه عليه ماذكره بل اراد انه جعل امارة اسهل من سابقتها لمعرفة العدالة . فتدبر .

ولكن يتوجه على العلامة الحائري (قدس) كما في التقرير : ان ظاهر الخبر بقرينة قوله عليه السلام : ويكون منه التعاهد الخ انستر العيوب والحضورلجماعة المسلمين

---

(١) نهاية التقريرج٢ / ٢٧٣

معاً طريق وامارة على العدالة لاكل واحد منهما .

بيان من بعض الاساطين في المراد بالعدالة في الخبر

ومنها : ما افاده بعض الاساطين دام ظله وحاصله :

ان ظاهر قوله عليه السلام : ان تعرفوه بعد قول السائل بم تعرف عدالة الرجل انه انما سئل عما يعرف ويستكشف به العدالة لانه من البعيد ان يكون السئوال عن ماهيتها وحقيقتها لان المعرف المنطقي اصطلاح حدث بين المنطقيين فيكون وزان السئوال وزان قولنا بم يعرف الشيء الفلاني، اوالشخص المعين فان المرادبمثله في المحاورات العرفية الدارجة هوالسئوال عماينكشف بهالشيء ومايدل عليه لاالسئوال عن حده ورسمه .

اضف الى ذلك انه عليه السلام لم يذكر في الجواب ان العدالة هي الستر والعفاف بل قال ان تعرفوه بالستر والعفاف فجعل المعرف اشتهار الرجل ومعروفيته بهما لانفس الستر والعفاف ، ومن البديهي ان الاشتهاربهما ليسا بحقيقة العدالة وانما حقيقتها لوكانت الجملة معرفاً منطقياً هو الستر والعفاف كما لايخفى .

مع ان العفاف هو الامتناع عما لايحل وهو من الافعال الخارجية لا النفسانية فضلا عن ان يكون من الصفات النفسانية لان العفيف من لم يرتكب الحرام في الخارج .

نعم ذكر علماء الاخلاق ان العفة من صفات النفس الا انه اصطلاح مستحدث بينهم ولايمكننا حمل العفاف الواردة في كلمات الائمة عليهم السلام عليه .

كما ان الستر يعني التغطية وهي كناية عن عدم ارتكاب المحرمات فكان بينه وبينها حاجزاً وغطاء فهومثل العفاف من الافعال الخارجية لاالنفسانية فضلاعن ان يكون من الصفات النفسانية .

واما قوله عليه السلام : كف البطن واليد والفرج وغيرها من الافعال المذكورة في

الخبر فواضح لاخفاء فيه فضلا عن كونها من الصفات النفسانية اه (١).

بيان مواقع النظر في مقاله

توضيح النظرفيما افاده دام‌ظله يظهر بعد التامل فيهاذكرناه في توضيح الخبر الشريف وحاصله :

ان ظاهر الخبربدواً وان‌كان السؤال عن الامارةالمعرفة العدالة الا انمقتضى التأمل فيجواب الامام عليه السلام حيث تعرض لبيان طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ما هو المراد بالعدالة يعطى كون غرض السائل ايضاً ارادة الامرين .

وبالجملة لانريد انالسؤال عن المعرف المنطقي حتى يكون قول الراوى بم تعرف العدالة ؟ بصيغة المجهول من باب التفعيل حتى يتوجه عليه ما ذكره .

بل المراد ان سؤال ابن ابى يعفور انما هو عن مجرد مـا اريد بالعدالة فى لسان ائمة اهل البيت عليهم السلام فى قبال مثل ابى حنيفة ونظرائه .

وقد اشرنا ان قوله عليه السلام : ان تعرفوه الخ لاينـافى ارادة ما هو المراد من العدالة لان المعرفية المأخوذة فى الجواب انما اخذت لاجل تعريف اصل العدالة وافادة ماهيتها .

مع انه يمكن ان يقال انهلايلائم جعل الاشتهار بالعفاف والستر معرفاً للعدالة ايضاً وانما الحقيق لو كانت الجملة معرفة للعدالة ان يجعل نفس العفـاف والستر المعروفية بهما .

واما قوله ان العفاف والستر من الافعال الخارجية ففيه انه كما اشرنا انه فسر الستر والعفاف بالحياءفالمراد بالعفاف والسترهوالستر عن الله تعالى والاستحياء منه تعالى وهو صفه نفسانية كما لايخفى .

ثم ان قوله ان المعرف المنطقى اصطلاح حدث بين المنطقيين غير واضح ضرورة ان المنطق على ماهوالمعروف من المعلم الاول ارسطو فلم يكن حادثاً بعد

(١) التنقيح ج١/ ٢٦٤

الاسلام والى ما ذكرنا يشير الحكيم السبزواري .

الفه الحكيم ارسطاليس ميراث ذى القرنين القديس

ومراد من يقول ان مراد الامام عليه السلام بيان المعرف المنطقي للعدالة هو ماذكرناه من كونه لبيان ما هو المراد منها في الشريعة لابيان حدها ورسمها المصطلح عليه في المنطق فتدبر .

فظهر مما ذكرنا : ان العفاف والستر ، بل كف النفس والفرج ، واليد واللسان لايطلق على الشخص الا من كان الحياء والعفة حالة ثابتة له ، وكان كف بطنه وفرجه ويده ولسانه عن المعاصي والقبايح كيفية راسخة في ذهنه ، ويعبر عن هذه الحالة في كلماتهم بالملكة فمن اجتنب عنها احياناً بعد التوبة عن المعصية ، او كان قريب العهد بالبلوغ ولم يبتل بعد بالمعاصي مع عدم حصول الملكة لهما لايكون عادلا لعدم حصول الملكة له بل ولافاسقاً لعدم ارتكاب المعصية .

ولك ان تتفطن بماذكرنا ان عبارات الفقهاء في تعريف العدالة وان كانت مختلفة الا ان غرضهم واحد والاختلاف انما هو في التعبير .

بيان من العلامة الشعراني في ان اختلاف عبارات الفقهاء في تعريف العدالة انما هو في مقام التعبير

ولقد اجاد في ذلك استاذنا العلامة الشعراني رحمه الله في حاشية الوافي فقال:

«ان عبارة الفقهاء وان اختلفت في تعريف العدالة لكن غرضهم منها واحد وقال في كشف اللثام النزاع لفظي وهو حق واختلافهم انما هو في التعبير وتعريف بعضهم اجمع وقيوده واحترازاته اظهر، وطرده وعكسه اوضح، وبعضهم سامح فلم يذكر بعض القيود لالكونه غير معتبر في نظره، واحسن التعاريف واجمعها تعريف العلامة رحمه الله وغيره : بانها كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروة والتقوى ، فانه راعى شرائط التعريف المنطقي وذكر الجنس العالي الذي وقعت العدالة تحته وهو الكيف من المقولات العشرة ثم قيده بقيوده وان الكيف له اربعة انواع فبين ان العدالة كيف نفساني ، والكيف النفساني ايضاً نوعان راسخة تسمى بالملكة وغير راسخة تسمى

حالا ، ثم ذكر ان العدالة من النوع الاول ولما كانت الملكات انواعاً عديدة بيّن فصلها المميز عن غيرها .

واما سائر التعريفات فلم يراعوا فيها الشرائط المنطبقة بهذا الوضوح وان كان مرادهم ذلك قطعاً مثلا من لم يعبر بالملكة النفسانية وقال العدالة هي الاجتناب عن الكبائر مثلا فليس مقصوده ان من اجتنب عنها اتفاقاً ، او لقرب عهده بالبلوغ وعدم تنبهه للمعاصي مع عدم حصول ملكة راسخة فيه يكون عادلا .

وكذلك من لم يذكر المروة في صفات العادل ليس مقصوده ان كل سفيه لايعرف الحسن والقبح ، او بذيء وقيح لايلتزم باجتناب القبايح فهو عادل يصح الصلاة خلفه .

والدليل على صحة هذا التعريف تتبع موارد الاستعمال كسائر اللغات والاصطلاحات كما ان علماء المعاني والبيان بعد تتبع موارد استعمال الفصيح والبليغ عرفوا ان الناس لايطلقون هاتين الكلمتين الاعلى من له ملكة الاتيان بالكلام الخالي عن التنافر والتعقيد وضعف التاليف المطابق لمقتضى الحال ، كذلك عرف الفقهاء ان العادل والورع ، والمعروف بالستر والعفاف ، والمتقي ومن يثق بدينه ، وامثال ذلك لايطلق في عرف الناس المتشرعة وغيرهم الاعلى من له ملكة تبعثه على فعل الواجبات واجتناب الكبائر ومخالفات المروة فيحمل ما ورد في الاحاديث من الالفاظ الدالة على العدالة على صاحب الملكة المذكورة» (١) .

فالانصاف: ان تعريف المشهور بين المتأخرين وفي طليعتهم الفاضلين والشهيدين من ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تثبت على ملازمة التقوى ، او هي مع المروة لاغبار عليه ويمكن استفادته من الخبر الشريف .

اعراض بعض الاساطين عن تعريف المشهور غير وجيه

فعلى هذا لاوجه لاعراض بعض الاساطين دام ظله عن تعريف المشهور المزكور في

---

(١) هامش الوافي ج٢ ص١٥٤/٩

المتن وتعليقته عليه بقوله : « بل العدالة عبارة عن الاستقامة في جادة الشرع وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالا» بل هو كر على ما فر كيف لا؟! وقد صرح كما في تقرير بحثه « ان الاستقامة فـي جادة الشرع يعتبر ان تكون مستمرة بـان تصير كا لطبيعة الثانوية للمكلف فالاستقامة فـي حين دون حين كما في شهر رمضان، او المحرم ، اوغيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء فان المكلف لايكون مستقيماً بذلك في الجادة ولاسالكاً لها بداع الخوف او رجاء الثواب » (١) .

وهل هذا الاعبارة اخرى عن الملكة كما صرح بذلك في تقريره الاخر قال: « انه ظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون مراد من فسرها بالملكة هو رسوخ الخوف في النفس لا انها ملكة كملكة الشجاعة والجود » (٢) .

ذكر الملكة في تعريف العدالة اوجب غموضا وانحرافا

ولايخفى ان التعبير بالملكة اوجب غموضاً في النيل بحقيقة العدالة عند بعضهم ورأوان مقتضى التعبير بالملكة عدم صدور المعصية عن المتصف بها فيندر المتصف بالعدالة مع ترتب احكام كثيرة عليها ولذا قالوا ان العدالة هي مجرد ترك المعاصي

فعن الوحيد البهبهاني : « ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي انمـا يكون في غاية الندرة ان فرض تحققه وبديهي ان العدالة مما تعم به البلوى وتكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات فلو كان الامر كما يقولون لزم اختلال النظام ـ مع ان القطع حاصل بانه لم يكن في زمان المعصومين عليهم السلام على هذا النهج ـ .

الاترى انه ورد في ان امام الجماعة اذا احدث اوحدث له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه» .

وواقفه السيد الصدر في محكي شرح الوافية واوضحه بان الوسط بين البلادة

---

(١) التنقيح ج١/٢٥٨

(٢) الدروس ج١/١٢٨

والجربـذة يسمى حكمة ، وبين افـراط الشهوة وتفريطها هي العفة ، وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة ، فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية واحدة شبيهة بالمزاج وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة .

وهذه الصفة الحميدة تكون فـي الاوحدي الذي لايسمح الدهر مثله الانادراً والاحتياج الى العدالة عـام لازم في كل طائفه من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظاً لنظام الشريعة اه .

وقد عرفت مما لامزيد عليه انهم لم يريدوا بالملكة ما فـي كلام العلمين فان مـاذكره السيد الصدر هي العدالة الاخلاقية حيث فسرها علماء الاخلاق بانها ملكة يقتدربها العقل العملي على تعديل القوى الثلاث من العاقلة والشهوية والغضبية على حسب مايقتضيه العقل النظري ، وقداشرنا بعدم اعتبارها في العدالة التي هي موضوعة للاحكام الشرعية ، بل المراد بها الحالة الثابتة في النفس وهي حالة رسوخ الخوف من الله تعالى فـي النفس باعثة على فعل الواجبات و ترك المحرمات ، وهي ذات مراتب متفاوتة اعلاها مرتبة العصمة، وادناها العدالة المعتبرة في امام الجماعة وقبول الشهادة ونحوها ، وهي الحالة الباعثة في الاحوال المتعارفة ـ وان كانت بحيث يغلب عليها احياناً فعل المعصية اوترك الواجب اذاكان مقتضيهما اقوى منهما ـ فلاينافي ملكة العدالة فعل كبيرة اوترك واجب على سبيل الاتفاق اذا ندم على فعل المعصية وترك الواجب وتاب .

هذا كله بالنسبة الى خبرعبدالله بن ابي يعفور .

اخبار اخر تدل على اعتبار العدالة في الشاهد

وهنا اخبار اخر تدل على اعتبار العدالة في الشاهد نشير الى جملة منها .

كخبر مسمع بن عبد الملك عن ابي عبدالله عليه السلام :

ان امير المؤمنين عليه السلام كان يحكم فـي زنديق اذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له الف بالبراءة يجيز شهادة الرجلين

وتبطل شهادة الالف لانه دين مكتوم (١) .

وخبر زيد بن علي عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال :

سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الساحر فقال اذا جاء رجلان عدلان فيشهدان عليه فقد حل دمه (٢) .

وخبر محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام في شهادة المملوك .

اذا كان عدلا فانه جائز الشهادة ان اول من رد شهادة المملوك عمر بن خطاب الخبر (٣) .

وخبر عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

قال امير المؤمنين عليه السلام : لاباس بشهادة المملوك اذا كان عدلا (٤) .

وخبر حماد بن عثمان عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

لاتقبل شهادة النساء في رؤية الهلال ولا يقبل في الهلال الارجلان عدلان (٥) .

وبالاسناد مثله الا انه قال ولافي الطلاق الا رجلان عدلان (٦) .

وخبر داود بن الحصين عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث طويل قال :

لايجوز شهادة النساء في الفطر الاشهادة رجلين عدلين (٧) .

وفي خبر آخر له عن ابي عبدالله عليه السلام .

. . . ان الله امر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين فاجازوا الطلاق بلا شاهد واحد . . . . وكان امير المؤمنين يجيز

---

(١) الوسائل باب ٥١ من ابواب الشهادات ح/١

(٢) الوسائل باب ٥١ من ابواب الشهادات ح/٢

(٣) الوسائل باب ٢٣ من ابواب الشهادات ح/٣

(٤) الوسائل باب ٢٣ من ابواب الشهادات ح/١

(٥-٦-٧) الوسائل باب ٢٤ من ابواب الشهادات ح/١٧-١٧-٣٦

شهادة المرأتين فى النكاح عند الانكـار ولا يجيز فى الطلاق الا شاهدين عدلين الخبر (١) .

وعن تفسيرالامام العسكرى عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى قوله تعالى .

واستشهدوا شهيدين من رجـالكم (٢) قـال ليكونوا من المسلمين منكم فـان الله انما شرف المسلمين العدول بقبول شهـادتهم وجعل ذلك من الشرف العـاجل لهم ومن ثواب دنياهم (٣) .

وخبرعبدالرحمن بن ابى عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام .

فى رجل شهد على شهادة رجل فجـاء الرجل فقال انى لم اشهد قال : تجوزشهادة اعدلهما وان كانت عدالتهما واحدة لم تجزشهادته (٤) .

ونحوه خبره الاخر وخبرابن سنان (٦) .

الى غير ذلك من الاخبار .

وقد ورد اخبارذكرفيها لقبول الشهادة عناوين اخر كعنوان الخيّر ،والعفيف والصائن ، والصالح ، والستر ، والعفاف الى غيرذلك .

كخبرعماربن مروان عن ابى عبدالله عليه السلام .

فى الرجل يشهد لابنه والابن لابيه والرجل لامرئته فقـال :

---

(١) الوسائل باب ٢٤ من ابواب الشهادات ح/٣٥

(٢) البقره : ٢٨٢/٢

(٣) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٢٢

(٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب الشهادات ح/١

(٥) الوسائل باب ٤٦ من ابواب الشهادات ح/٢

(٦) الوسائل باب ٤٦ من ابواب الشهادات ح/٣

لاباس بذلك اذاكان خيّراً (١) .

وخبرابى بصيرعنه عليه السلام قال :

لاباس بشهادة الضيف اذاكان عفيفاً صائنا (٢) .

وخبرعبدالكريم بن ابى يعفورعن ابى‌جعفر عليه السلام قال :

تقبل شهادة المرئة و النسوة اذا كن مستوارات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال فى انديتهم (٣) .

وخبرالسكونى عن جعفرعن ابيه عليهما السلام :

ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضياً ومعه شاهد اخر (٤) .

وفى خبرقاسم بن سليمان فى شهادة القاذف اذا تاب .

فقال ابوعبدالله عليه السلام: كان ابى‌يقول اذا تاب ولم‌يعلم منه الاخيراً تجوزشهادته قال نعم الخبر (٥) .

وخبرعلاء بن سيابة عن ابى عبدالله عن ابى جعفر عليهما السلام .

قلت فالمكارى والجمّال والملاح فقال وما باس‌بهم‌تقبل شهادتهم اذاكانوا صلحاء (٦) .

الى غيرذلك من الاخبار .

والمتحصل من مجموع هذه الاخباربعد ارجاع بعضها الى بعض هوالذى استفدناه من صحيح عبدالله بن ابى يعفورفان الخيّرهوالذى يكون‌له ملكة اتيان الخيرات، ولايقال للرجل انه خيّرالا اذا استمرمنه عمل الخير، والصائن هوالذى

(١-٢-٣-٤) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٩-١٠-٢٠-١٩

(٥) الوسائل باب ٣٦ من ابواب الشهادات ح/٢

(٦) الوسائل باب ٣٤ من ابواب الشهادات ح/١

له ملكة ترك المعاصي مع وجود المقتضي للارتكاب والعفيف الصائن هوالذي تكون له ملكة العفة والحياء والصيانة والامتناع عمالايحل.

ذكر اخبار توهم خلاف ماذكرنا ودفعه

وقدورداخبارتوهم خلاف ماذكرناه في الشاهد فان امكن ارجاعها الى ماذكرنا فبها والافيحمل على التقية ، اويؤول .

كخبرعبدالله بن مغيرة قال :

قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واستشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (١) .

وخبر صالح بن عقبة عن علقمة قال :

قال الصادق عليه السلام وقد قلت له يابن رسول الله عمن تقبل شهادته ومن لاتقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لولم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الاشهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهومن اهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهوخارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان (٢) .

وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال :

لوكان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل اذاعلم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس (٣) .

(١-٢-٣) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٥-١٣-٨

الى غير ذلك من الاخبار .

فان قوله عليه السلام في خبر ابن المغيرة ، حيث لم يكتف بقبول شهادة الناصبيين اوردها ولكن قال : «ان من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح جازت شهادته» وهو يدل بوضوح على ان شرط قبول الشهادة معروفية الشاهد بالصلاح ، فيكون قوله هذا كناية على ان الناصب لاصلاح له ، و لعل عدم التصريح برد شهادة الناصبي لجهة او جهات كانت في مقال الامام عليه السلام ، وواضح ان المعروفية بالصلاح امارة غالبة على وجود ملكة العدالة فيكون من الاخبار المتعرضة لطريق العدالة كما سنشير اليها فارتقب .

وان شئت قلت ان الظاهر منه جواز شهادة كل من ولد على الفطرة ولم يعلم خروجه عنها بحيث كان مقتضى الاستصحاب بقائه عليها ، وكان معروفا بالصلاح في نفسه ، وواضح ان الناصبي خارج عن الفطرة ، وغير صالح في نفسه .

فان تم ما ذكرنا فهو والافيحمل الخبر على التقية .

وظاهر خبر صالح بن عقبة يدل على ان من ولد على فطرة الاسلام تقبل شهادته فيستفاد منه ان المسلم تقبل شهادته مطلقا الا اذا علم منه الفسق ، وهو خلاف اكثر اخبار الباب فيحمل صدر الخبر على كونه بصدد بيان الطريق الى العدالة لا العدالة نفسها .

وربما يستظهر من ذيل الخبر اعتبار كون الرجل معروفاً بالعدالة والستر كما دل عليه خبر ابن ابي يعفور المتقدم لامجرد عدم رؤية الذنب منه وعدم شهادة الشاهدين عليه والا فيصير الخبر غير معمول به .

قال استاذنا العلامة الشعراني في ذيل الخبر :

«الحق تاويل هذا الخبر بما لاينافيه مثل ان يكون المركوز في ذهن السائل من العدالة كون الرجل في اعلى مدارج الزهد والتقوى بان لايحتمل في حقه ترك اوامر الله تعالى اصلا وهو مقام المعصومين عليهم السلام والعلم بالعدالة لا ينافي صدور

صغيرة منه كما ان الجود والكرم لاينافي احتمال المنع في بعض اوقات الغضب» (١)

هذا كله فيما يتعلق بالعدالة نفسها .

الاخبار الدالة على ما يكون امارة على عدالة الشاهد

وهناك اخبار تدل على ما يكون امارة على عدالة الشاهد .

كصدر خبر ابن العلقمة المتقدم انفا فلاحظ (٢) .

وخبر يونس عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

سئلته عن البينة او اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان تقضي بقول البينة فقال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، و الذبائح ، والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل مأموناً جازت شهادته ولايسئل عن باطنه (٣) .

افيد انه يحتمل ان يكون المراد بكونه مأمونا، المأمونية في مقام اداء الشهادة فان كان مأموناً عن الكذب فيها ، كما يحتمل ان تكون المراد المأمونية المطلقة بان كان مأموناً ظاهراً عن ارتكاب المعاصي مطلقا .

وخبر علاء بن سيابة قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال لاباس اذا كان لايعرف بفسق (٤) .

ظاهره عدم كون اللعب بالحمام في نفسه موجباً للفسق .

وخبر ابراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام قال :

من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته (٥) .

(١ـ٢ـ٣) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ذيل ح/١٣ـ٣

(٤ـ٥) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٦ـ١٢

وخبر احمد بن عامر الطائي عن ابيه عن الرضا عن ابائه عن علي عليه السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته (١).

وقريب منه خبر عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام (٢).

وخبر حريز عن ابي عبدالله عليه السلام :

في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً الخ (٣).

الى غير ذلك من الاخبار.

هذا ما يتعلق بعدالة الشاهد.

اعتبار عدالة امام الجماعة من منفردات الامامية

واما بالنسبة الى امام الجماعة فاعتبار العدالة فيه كانه من منفردات الامامية ولكن لم يكن في اخبار الباب لفظة العدالة.

موقف الاخبار في اعتبار عدالة امام الجماعة

نعم ورد في خبر علي بن راشد عن ابيجعفر عليه السلام.

لاتصل الا خلف من تثق بدينه (٤).

وخبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون قال.

لاصلاة خلف الفاجر (٥).

وخبر سعد بن اسماعيل عن ابيه قال :

(١-٢) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادة ح/١٥-١٦

(٣) الوسائل باب ٤٠ من ابواب الشهادات ح/١٨

(٤-٥) الوسائل باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة ح/٩-٨-٥

قلت للرضا عليه السلام رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه ؟ قال لا (١) .

وخبر ابي عبدالله السياري صاحب موسى والرضا عليهما السلام (٢) قال :

قلت لابي جعفر قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلي بهم جماعة فقال اذا كان الذي يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليعمل (٣) .

وما رواه الشهيد في الذكرى عن الصادق عليه السلام :

ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لاصلاة لمن لايصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ولاغيبة الالمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه و ان رفع الى امام المسلمين انذره وحذره و من لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته (٤) .

الى غير ذلك .

فقد ظهر مما ذكرنا انه ليس في شيء من الاخبار الواردة في باب الجماعة ما يدل على اعتبار العدالة بعنوانها في امام الجماعة بل الوارد فيه النهي عن الصلاة خلف الفاسق ، او من لاتثق بدينه ، اومقارف الذنوب ، ونحو ذلك من العناوين .

نعم ورد الصلاة خلف من تثق بدينه ، او من لم يكن بينه وبين الله طلبة ، وهما غير عنوان العدالة .

---

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة ح/١٠

(٢) قال استاذنا العلامة البروجردي (قدس) كما في نهاية التقرير ج٢/٢٧٩ «ان توصيفه بانه صاحب موسى والرضا عليهما السلام لايلائم مع ما في رجال النجاشي في ترجمة الرجل الذي اسمه احمد بن محمد بن سيار: من انه كان من كتاب ال طاهر في زمن ابي محمد عليه السلام» .

(٣-٤) الوسائل باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة ح/١٢-١٣

ولكن كما افيد يمكن ان يستفاد اعتبارها في امام الجماعة من اعتبارها في الشاهد بملاحظة عدم الفرق بينه وبين امام الجماعة من هذه الجهة .

مع ان النهي عن الصلاة خلف الفاسق يكفي في ذلك لوضوح التقابل بين الفسق والعدالة بين المتشرعة تقابل التضاد اوغيره ، فالنهي عن الصلاة خلف الفاسق يرجع الى مانعية الفسق واعتبار العدالة في امام الجماعة (١) .

اضف الى ذلك تسالم الاصحاب على اعتبارها فيه وانه مما انفردت به الامامية

اذا احطت خبراً بما ذكرنا بعد ارجاع بعضها الى بعض تعرف العدالة المعتبرة شرعاً في الموارد المختلفة وانها عبارة عن ملكة ، اوحالة نفسانية باعثة على التقوى من الاتيان بالواجبات وترك المحرمات .

وتعرف ضعف سائر الاقوال في المسئلة في باب العدالة ولعلها نشأت عن النظر البدوى الى بعض هذه الاخبار .

ولعله لذا ذهب بعض الى ان العدالة هي الحسن الظاهر ولم يتفطن انها بصدد بيان ما هو الامارة للعدالة لابيان ماهيتها وحقيقتها ، كما ان من ذهب الى انها مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لعله نظر الى خبر ابن المغيرة حيث قال عليه السلام كل من ولد على الفطرة اجيزت شهادته .

فلايهمنا التعرض لسائر الاقوال والدخول في النقض والابرام مع قائليهما بعد ما اتضحت حقيقة الحال .

وان ابيت عن معرفة حقيقة العدالة وما هو المراد منها من اخبار الباب التي في طليعتها خبر ابن ابي يعفور الوارد في بيان حقيقة العدالة وما هو المراد منها ولكن لاينبغي الاشكال في اخذ عنوان العدالة موضوعة للاحكام والاثار في الشريعة المقدسة وكل عنوان مأخوذ في لسان الشريعة اذا لم يكن له بيان من الشارع يحمل على المعنى العرفي منه ، وواضح انه كما ذكرنا وافاده بعض الاساطين دام ظله ان العدالة

---

(١) نهاية التقرير ج٢ / ٢٧٩

بحسب معناها العرفي هي الاستقامة في جادة الشريعة وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالا حسبما فصله (١) .

الاستقامة في جادة الشريعة عبارة اخرى عن الملكة اوالحالة اوما اشبه ذلك

ولعمر الحق ان مجرد الاستقامة من دون ان يكون ذلك منه حالة ثابتة وكيفية راسخة في النفس لاتعد عدالة ، ولاتطلق العدالة على من يكون كذلك بل لابد وان يكون الرجل ذاحالة وكيفية بحيث يكون ذلك منه كالطبيعة الثابتة له .

فالانصاف ان التعبير بالاستقامة في الجادة مساوق للتعبير بالملكة او الحالة او ما اشبه ذلك فالنزاع لفظي .

وقدصرح بعض الاساطين دام ظله انه لابد وان تكون الاستقامة مستمرة كالطبيعة الثانوية للانسان حتى يصدق انه مستقيم فان الاستقامة في بعض الاوقات دون بعض لايوجب صدق الاستقامة كما اشرنا واحتملنا ان يكون هذا هو المراد بالملكة في كلام من اعتبرها في العدالة فان بذلك ترتفع المخاصمة من البين وتقع المصالحة بين الطرفين (٢) .

ينبغي التنبيه على امور

الامر الاول : في حكم اشتراط المروة في العدالة

ربما يعتبر في العدالة التحرز عن منافيات المروة وقد عرفت عن العلامة ومن تاخر عنه تقييد الملكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى والمروة ، وهو المشهور بين المتأخرين بل قد يقال كما تقدم اعتبارها من كل منهم وان لم يصرحوا به في التعريف ولذا ترى الماتن (قدس) لم ياخذها في تعريف العدالة هنا وقد اخذها في تعريفها في كتاب الصلاة .

---

(١) لاحظ التنقيح ج١/ ٢٥٩١

(٢) التنقيح ج١/ ٢٧٠

واما القدماء فقد يقال انه لم يظهر منهم اعتبارها الا مايلوح عن الشيخ في المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاجزاء متساوياً في الشريعة من كان عدلا في دينه وفي مروته عدلا في احكامه .

واما كلام غيره ممن تقدم عن العلامة فقد يقال انه لادلالة فيه على اعتبارها بل ولا اشعار على ذلك ، بل ربما استظهر عدم اعتبارها من بعض العبائر فعن ابن حمزة في موضع من الوسيلة ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر ، وعن المفيد في المقنعة ان العدل من كان معروفاً بالدين والورع والكف عن محارم الله ، وعن ابن ادريس حد العدل هو الذي لايخل بواجب ولايرتكب قبيحا ، فان ظاهر العبارة حصر العدالة فيما ذكر .

فما عن نجيب الدين نسبة اعتبارها الى العلماء بل عن الحويزي الاجماع على اعتبارها غير وجيه .

الا ان يقال ارادة ذلك من كل احد وان اهمل بعضهم ذكرها .

والقائلون باعتبارها اعم من ان يكون في الكاشف ، او المنكشف ، او اعتبارها في الكاشف دون المنكشف ، اواعتبارها في الكاشف والمنكشف معاً، حكى الاخير عن حجة الاسلام الشفتي الاصفهاني (قدس) .

والمراد باعتبارها في الكاشف اعتبارها في حسن الظاهر الكاشف عن العدالة كما ان المراد باعتبارها في المنكشف اعتبارها في معنى العدالة .

وكيف كان توضيح الحال يستدعي البحث في موردين الاول في معنى المروة والثاني في وجه اعتبارها .

المورد الاول

معنى المروة المعتبرة في العدالة

قد يقال : ان المروة اصلها على فعولة ، قلبت الهمزة واو فادغمت فيها وهي لغة كما عن جملة من اللغويين بمعنى الرجولية اوكمالها و ربما يقال : انها

بمعنى الانسانية ، لان مادتها ، المرء وهو بمعنى الانسان، يطلق على المذكر والمؤنث كالمراء والمرائة ، وفسرت في الاخبار باستصلاح المال، وباصلاح المعيشة، وبوضع الرجل خوانه بفناء داره ، وبتلاوة القرآن وعمارة المساجد ، واتخاذ الاخوان في الحضر ، وبذل الزاد ، وحسن الخلق ، والمزاح بغير معاصي الله في السفر (١) .

وهذه الامور ـ كما افيد ـ كلها محاسن اخلاقية لاتكون دخيلة في العدالة الشرعية ولم يردها الفقهاء ايضاً (٢) لانهم فسروها بالتجنب عن الامور الدنية ، اوعما لايليق بامثاله من المباحات ، اوعما يسقط العزة عن القلوب ، ويدل على عدم الحياء وعدم المبالات بمحاسن الاخلاق كالاكل في السوق لغير السوقي ، وكشف الرأس في المجالس، ومد الرجل بين الناس وامثال ذلك حتى ان بعضهم عبر عن العدالة بالاستحياء عن الخالق والمخلوق والاستقامة على جادتي الشرع والعرف .

وقد يقال : ان المراد بمنافيات المروة : ان يفعل ما تنفر عنه عادة ، وتختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة (٣) .

وقد يقال : كما في المتن من كتاب الصلاة ان منافيات المروة تدل على عدم مبالاة مرتكبها بالدين .

ويظهر من استاذنا العلامة الشعراني (ره): ان مرتكب منافيات المروة اما ماجن وقيح لايبالي بما يقال فيه ولايلتزم بالحسن والقبح ، و اما سفيه ضعيف العقل لايعرف الحسن من القبيح ، وعلى كل حال فهو صاحب صفة مذمومة عند الشارع ورد ذم اصحاب هذه الصفات والنهي عن معاشرتهم والاعتماد عليهم في الامور(٤) .

---

(١) لاحظ باب معنى الفتوة والمروة من كتاب بحار الانوار باب ٥٩ من ابواب كتاب الاداب والسنن ج٧٦/ ٣١١

(٢) الدروس ج١/ ١٤٨

(٣) جامع المدارك ج١/ ٤٩٢

(٤) هامش الوافي ج٢ م ٩/ ١٥٥

المورد الثانى

الوجوه التى يذكر لاعتبار المروة فى العدالة وذكر بعض المناقشات فيها ودفعه

يستدل لاعتبار المروة فى العدالة بوجوه .

الوجه الاول : فقرات من خبر ابن ابى يعفور

منها : قوله عليه السلام : ان تعرفوه بالستر والعفاف .

بتقريب ان يكون المراد ان تعرفوه بملكة نفسانية وهيئة راسخة فى النفس بحيث تمنع لاجل الاستحياء من الله تعالى عن ارتكاب القبايح الشرعية والعرفية وبالجملة ان يكون المراد منه الستر عن العيوب الشرعية والعرفية .

ومنها : قوله عليه السلام : كف البطن والفرج واليد واللسان .

بتقريب ان منافيات المروة غالباً من شهوات الجوارح فيستفاد منه ذلك . وبالجملة المراد كف هذه الاعضاء عن مشتهياتها التى يذم عليها شرعاً وعرفاً.

ومنها : قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله الخ :

بتقريب ان ستر جميع العيوب لايكاد يحصل الا بالاجتناب عن العيوب الشرعية والعرفية وارتكاب منافيات عيوب عرفية الا ان يقال ان ستر جميع العيوب وان كان يعم العيوب العرفية ايضاً الا انه بقرينة تصريح صدر الخبر بدخالة خصوص الاجتناب عن الكبائر فى حقيقة العدالة يرادبه خصوص ما اشير اليه فى الصدر وهو العيوب الشرعية فيشكل تعميمهما للعيوب العرفية .

ولايخفى ان الاستدلال بالفقرتين الاوليتن ظاهر فى ارادة التحرز عن منافيات المروة فى المنكشف ، كما انه على الفقرة الاخيرة ظاهر فى ارادة اعتبارها فى الكاشف هذا .

ولكن ربما يناقش فى الاستفادة فان المنصرف من الستر والعفاف فى الفقرة

الاولى بلحاظ صدوره من الشارع العيوب الشرعية لاغير فيكون المراد بالستر والعفاف الخوف والحياء عنه تعالى .

وبالجملة بمناسبة الحكم والموضوع وان الملقى هو الامام عليه السلام قرينة متصلة ظاهرة في صرفها الى العيوب والنقائص الشرعية .

وكذا المراد بكف البطن والفرج ، واللسان ، و اليد خصوص الكف عن معاصي الله لامطلق مشتهياتها ، وكذا المراد بكونه ساتراً لعيوبه على الظاهر ساتر بنه لخصوص ما يعد منقصة وعيباً في الشرع وهو المعاصي لامطلق النقائص .

وان كان في نفسك في استظهار الانصراف شيئاً فبقرينة بعض النصوص الظاهرة في حصر القادح في العدالة بارتكاب الذنوب والمعاصي يتعين حمل العيوب على خصوص العيوب الشرعية التي عبارة عن المعاصي .

وذلك كقوله عليه السلام في خبر صالح بن علقمة :

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا (١) .

وبالجملة قوله عليه السلام فمن لم تره بعينك الخ حاكم على جميع ذلك ويكون مفسراً للعيوب المذكورة في الخبر .

ولكن رده سيدنا العلامة الخونساري دام ظله : «بان انصراف العيوب الى ما يعد منقصة في الشرع محل تأمل الاترى انه اذا قال المولى لاتتعرض لعيوب الناس فهل يقبل دعوى الانصراف الى ما يعد منقصة في الشرع ، كما انه لو قيل في مدح احد انه ستير عفيف فهل ينصرف الى الستر والعفاف بالنسبة الى خصوص المحرمات

واما التمسك بمثل رواية علقمة فمع عدم الاشكال من جهة السند ففيه الاشكال من جهة ظهور التعارض كما سبق ولامجال للحكومة فان ظاهر الادلة السابقة اعتبار

---

(١) الوسائل باب ٤١ من ابوب الشهادات ح/١٣

الوثاقة بالديانة واعتبار العدالة مع بيان الطريق من اجتناب الكبائر وستر العيوب والكف ومواظبة الصلوات الخمس فمع كفاية ما في رواية علقمة ما الفائدة فيما ذكر وما الداعي الى التفصيل المذكور .

نعم يمكن الخدشة في الاستدلال بما ذكر على اجتناب ما ينافي المروة فان ظاهر الصحيحة اعتبار ستر العيوب في معرفة العدالة وسترها غير الاجتناب عنها بل صدق الستر فيما كان شيء في الواقع وسترعن الغير ومع فرض ظهور سائر الفقرات في اعتبار الاجتناب تقع المعارضة فلايبقى للصحيحة ظهور فيما ذكر» (١) .

قلت : ولمزيد النظر في رواية علقمة نذكر ما افاده استاذنا العلامة الشعراني رحمه الله «ان رواية علقمة تدل على ان الاصل العدالة وتقبل شهادة المسلم مطلقا الا اذ اعلم منه الفسق ، ومقتضى الاصل واكثر الاخبار عدم كفاية ذلك فالحق تاويل هذه الرواية بما لاينافيها مثل ان يكون المركوز في ذهن السائل من العدالة كون الرجل في اعلى مدراج الزهد والتقوى بان لا يحتمل في حقه ترك اوامر الله تعالى اصلا وهو مقام المعصومين عليهم السلام ، والعلم بالعدالة لاينافي احتمال صدور صغيره منه كما ان الجود والكرم لاينافي احتمال المنع في بعض اوقات المعصية» (٢) .

بقي الكلام في خدشته دام ظله في الاستدلال بالصحيحة فقد عرفت ان قوله عليه السلام ان يكون ساتراً لجميع عيوبه الخ بصدد بيان طريق معرفة العدالة لابيان ماهيتها ، والمراد منه ان من لم يرتكب معصية وقبيحاً في الظاهر واندية الرجال بحيث يحرم على المسلمين تفتيش ماورائه ويجب عليهم تزكيته يحكم بعدالته في مرحلة الظاهر ولو كان في الواقع مرتكبا اياها فلامعارضة بين الفقرات .

فظهر ان استفادة ترك منافيات المروة فيما اريد من العدالة في الصحيحة غير بعيدة .

---

(١) جامع المدارك ج١/٤٩٣

(٢) الوسائل ج١٨/٢٩٠

ان قلت : ليس المراد بالعيوب العيوب العرفية قطعا اذ ربما يعد (والعياذ بالله) الايمان بالله ورسوله وترك المعاصي والاشتغال بالطاعات عيباً عند العرف لاسيما عند بعض اهل زماننا .

كما ان عدم مبالات الانسان بالامور المتعارفة بين الناس وعدم استحيائه من غير الله لادلالة على عدم استحيائه من الله لانه ربما يكون الانسان مستغرقاً في ذات الله قاصراً همه فيما يرجع الى النشأة الاخرة الباقية فلايبالي بما هو ممدوح ، او مذموم لدى ارباب الدنيا فلاتلازم بين عدم مبالاته بالامور المتعارفة وعدم استحيائه من الله تعالى .

قلت : المراد بالعيوب العرفية ما تعد عيوبا في عرف المتشرعة فتريهم يعدون بعض الاعمال والافعال عيباً مع انه لم ينهى عنه في الشريعة ولم يحرم من قبله .

اضف الى ذلك ان ارتكاب بعض منافيات المروة غير مناسب للانسان بل يكون هتكا في حقه كتقبيل العالم زوجته في ملاء من المحارم فانه يعد هتكاً في حقه ويوجب سقوطه عن الانظار فيحرم ارتكابه لانه كما يحرم على المكلف هتك غيره من المؤمنين كذلك يحرم عليه هتك نفسه لانه ايضا مؤمن محترم فتدبر .

الوجه الثاني : لاعتبار المروة في العدالة :

ما يقال ان العدالة عرفاً ولغة الاستواء والاستقامة ، وغير المبالي مما يستنكر عرفاً لايعد من اهل الاستقامة (١) .

وربما يناقش ان المراد بالعدالة بمناسبة الحكم والموضوع الاستقامة والاستواء في الشريعة المطهرة لامطلق الاستقامة (٢) .

ولكن يظهر ضعفه مما ذكرنا في ذيل خبر ابن ابي يعفور فراجع وتامل .

الوجه الثالث : ان من لم يخجل من الناس ولم يستحي من غير الله بان لم يبال بالنقايص العرفية لم يخجل ولم يستحي من الله تعالى ايضاً لان عدم مبالاته بتلك

(١ـ٢) جامع المدارك ج١/ ٤٩٢

الامور يكشف عن انه لاحياء له من الله تعالى .

ربما يناقش بانه لاملازمة بينهما لانه قديكون عدم استحيائه بما في ايدي الناس بلحاظ كونه متفانياً في الله وفي امور الاخرة فلايبالي بما هو ممدوح او مذموم لدى الناس فمعه كيف يكون عدم مبالاته بالامور المتعارفة بين الناس كاشفاً عن عدم خجله واستحيائه من الله تعالى .

ولكن اشرنا ان المراد بالامور الدراجة ما هو المتعارف في عرف المتشرعة فمن لم يستحي ولم يخجل مما عليه عرف المتشرعة يلازم عدم استحيائه من الله تعالى فتدبر .

استعجاب بعض الاساطين لاعتبار المروة في العدالة ودفعه

بقي الكلام في استعجاب بعض الاساطين دام ظله من القائلين بمضرية ارتكاب خلاف المروة في العدالة مع كونه مباحاً وعدم قدح ارتكاب المعصية الصغيرة عندهم (١) .

وفيه : ان الاستعجاب مع مساعدة الدليل غير ظاهر ، مع ان المراد بخلاف المروة كما تقدم ليس كل ما يخالف العرف والعادة بل المراد ما لايناسب المرتكب ويعد منقصة دينية في حقه ، وربما يعد ذلك هتكا في حقه : وقد عرفت من الاستاذ الشعراني ان مرتكب منافيات المروة اما ماجن وقيح لا يبالي بما يقال فيه ولايلتزم بالحسن والقبح ، واما سفيه ضعيف العقل لايعرف الحسن من القبيح .

وعلى كل فهو صاحب صفة مذمومة عند الشارع وقد ورد ذم اصحاب هذه الصفات والنهي عن معاشرتهم والاعتماد عليهم في الامور اه (٢) .

فتحصل انه لايبعد اعتبار المروة في العدالة خصوصاً فيما اذا استلزم هتك مرتكب خلاف المروة .

---

(١) التنقيح ج١ /٢٧٨ .

(٢) هامش الوافي ج٢ م ٩/ ١٥٥١

وان كان مع ذلك في خاطرك شيئاً ولكنه مقتضى الاحتياط خصوصاً مع اشتهار اعتبارها فالاحوط لولم يكن اقوى اعتبارها في العدالة .

وليعلم : ان القائلين باعتبار المروة في العدالة فيما اذا لم يستلزم هتك مرتكبه يرون ان من لم يكن له مروة ولم يستحي ولم يبال بارتكاب الامور الهيّنة المذمومة لدى عرف المتشرعة لايكون عادلا ولكن لاتوجب فسقه .

ففرق عندهم بين مخالفة التقوى ومخالفة المروة فانه في الاول يوجب فسقه بخلاف مخالف المروة فانه ليس بفاسق كما انه ليس بعادل ، ولا يترتب عليه اثار شيء منهما فتدبر .

واما فيما استلزم هتك مرتكبه وهو محرم بالعنوان الثانوي فيوجب فسق مرتكبه لان حرمة هتك المؤمن كما اشرنا لا تنحصر بالنسبة الى الغير بل تعم ما اذا استلزم هتك نفسه ايضا .

الامر الثاني

في ان ارتكاب الصغيرة هل كالكبيرة مضر بالعدالة او لم تضر بها الا اذا اصر عليها

لااشكال ولاخلاف في ان ارتكاب الصغيرة محرم واما مضريته بالعدالة فكلمات الاصحاب فيها مختلفة .

نسب الى المشهور عدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة ، وربما يشاهد من عبائر فقيه واحد في بعض الموارد موافقته للمشهور ، وفي بعضها الاخر مخالفته لهم ، منهم الماتن (قدس) في بابي التقليد وصلاة الجماعة فان مقتضى اطلاق كلامه في باب التقليد مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة ، وقد صرح في شرائط الجماعة بعدم مضريته ما لم يكن مصراً بها فلاحظ .

وظاهر جملة منهم عدم الفرق بينهما في ذلك .

وجهان لعدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة

وكيف كان يستدل لما ذهب اليه المشهور بوجهين .

الوجه الاول : وهو عمدتهما قوله عليه السلام فـي خبر ابن ابي يعفور : « ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعدالله عليها النار من شرب الخمور والزنا الخ» .

تقريب الدلالة : هوانه لوكان الاجتناب عن الصغائر معتبراً في العدالة لم يكن وجهاً لحصر الاجتناب عن الكبائر فيها .

وقد استظهرنا من هذه الفقرة الى قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كما تقدم انها بصدد بيان ماهية العدالة وما اريد منها في الشرع وحاصله .

ان العدالة عبارة عن معرفة استحياء الرجل منه تعالى بكف البطن ، والفرج واليد ، واللسان : عما لايحل باجتناب الكبائر بحيث صارت صفة نفسانية وملكة له لما عرفت ان الضمير في قوله : و يعرف باجتناب الكبائر راجع الى كف البطن واخواته .

اشكال بعض الاساطين في دلالة الخبر ودفعه

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاساطين دام ظله من عدم دلالة هذه الفقرة على ما استفدناه، وذلك منه دام ظله مبني على ما ذهب اليه من عدم كون الرواية بصدد بيان حقيقة العدالة بل بصدد بيان الطريق اليها وقد عرفت بعض الكلام فيه .

وعلى مبناه دام ظله من مضرية ارتكاب الصغيرة بالعدالة ايضاً صرح بان ذكر اجتناب الكبائر في الرواية بلحاظ اماريتها للعدالة مالم يحرز صدور الصغاير منه فان الامارة انما تكون حجة مالم يعلم الخلاف فكانه قيل يكفي في احراز العدالة المطلقة اجتنـاب الكبائر ، ولاحاجة الى احراز الاجتناب عـن الصغـائر وهذا لايدل على عدم اخلال الصغائر بحقيقتها .

ثم قال ان الرواية لاتخلو من الدلالة على مضرية ارتكاب الصغيرة وذلك لان قوله عليه السلام : «والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على

المسلمين الخ» يدل على ان الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة ، ومن البديهي ان النظر الى الاجنبية ولاسيما في مجامع الناس من العيوب ، وكيف لا ؟! فانه معصية لله وان لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب فاذا لم يكن ساتراً لعيبه لم تشمله الرواية نفسها .

وعلى الجملة الرواية بنفسها تدلنا على ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً معتبر في العدالة لعدم صدق ساتريته لجميع العيوب مع ارتكاب الصغائر(١) .

قلت: لايخفى ان ارتكاب الصغيرة احياناً لايضر بصدق ساترية الشخص لجميع عيوبه وانما يضر ـ كما ناقش ـ صورة الاصرار على الصغيرة المزبورة فان من اجتنب المعاصي الكبيرة ولم يصر على الصغاير و لكن ارتكب احياناً صغيرة يصدق عليه عرفاً انه ساتر لجميع عيوبه فلايكون هذه الفقرة دليلا على مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة هذا اولا .

وثانياً : لايبعد ان يقال ان ستر جميع العيوب وان كان يعم الصغيرة الا انه بقرينة تصريح صدر الرواية بدخالة خصوص الاجتناب عن الكبائر في حقيقة العدالة يراد العيوب التي اشير اليها في الصدر وهو خصوص الكبائر فلايعم الصغائر .

والى هذا يشير المحقق الاصفهاني حيث قال :

«وما في ذيل الصحيحة فهو فرع وتبع لصدرها فان الستر الذي جعل امارة ستر تلك العيوب التي كان اظهارها فسقاً وهي الكبائر، فان قوله عليه السلام: وتعرف باجتناب الكبائر في مقام حقيقة العدالة ، وقوله عليه السلام والدليل على ذلك كله الخ في مقام بيان الامارة على تلك الحقيقة (٢) .

كلمة من المحقق الاصفهاني في عدم مضرية ارتكاب الصغيرة في العدالة

الوجه الثاني : ما اشار اليه المحقق الاصفهاني (قدس) وهو ان مقتضى تكفير

---

(١) التنقيح ج١/ ٢٧٢ الدروس ج١/ ١٥٠

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٦٩

الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب لقوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم(١) وصريح السنة وهو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر حيث ان فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضي المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئاً ، بل هو اولى من التوبة فانها رفع وهذا دفع فتزول العدالة بالكبيرة وتعود بالتوبة ولا تزول بالصغيرة لمكان المانع المقارن لمقتضى الازالة .

ثم اورد (قدس) على نفسه بان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر لا يوجب عدم صدورها مبغوضة ومعصية للمولى بل يرفع عقوبتها التي تقتضيها ، والعدالة تضرها نفس المعصية لا اثرها وهي العقوبة .

فاجاب بان المضر بالعدالة المعصية بما لها من البعد الحاصل بها عن المولى لا نفس صدورها والا لانقلب الشيء عما وقع عليه فلا يعود الارتكاب اجتناباً ولا ينفعه الندم ولا يجديه العزم على العدم فكيف تعود العدالة بالتوبة مع ان الملكة على حالها قبل المعصية وبعدها والكبيرة وقعت والعدالة ارتفعت فلا الملكة زالت لتعود ولا العدم ينقلب هنا الى الوجود بخلاف ما اذا كان زوال العدالة بالمعصية بلحاظ البعد الحاصل بها عن المولى فان التوبة عن الكبيرة توجب القرب بعد البعد واجتناب الكبائر يمنع عن فعلية البعد الذي يقتضه فعل الصغائر (٢).

مناقشة بعض الأساطين لما افاده المحقق الاصفهاني ودفعها

ناقش بعض الاساطين دام ظله ـ كما في تقريري بحثه ـ فيما افاد شيخه المحقق الاصفهاني (قدس) .

اولا : ان تكفير الصغائر معلق على اجتناب الكبائر على الاطلاق فلو ارتكب كبيرة ولو في آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طيلة حياته وعليه فلا يمكن الحكم بعدالة من ارتكب الصغيرة لاحتمال ان لا يغفر له بارتكابه الكبيرة بعد ذلك .

---

(١) النساء : ٤ / ٣١

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٧٠

وثانياً : ان مجرد غفران الذنوب بغير التوبة تفضلا منه تعالى لايوجب صدق العدالة بخلاف التوبة فانها كاشفة عن رسوخ الخوف في النفس المقتضى لترك المعصية ، و من اثاره الندم عليها لو صدرت منه اتفاقاً لغلبة القوى النفسانية واما اذاكان المقتضى قاصراً من الاول بحيث لايردعه عن ارتكاب بعض الذنوب ، واتفق انه تعالى ، عفى عنها فلايصدق عليه العادل وان لم يعاقب عليه الخ .

وبعبارة اخرى نمنع الملازمة بين العفو عن المعصية وعدم الفسق ، فان الفسق هو الخروج عن وظيفة العبودية والانحراف عن الجادة والعفو عنه امر اخر غير مانع عن كونه فسقاً وانحرافاً فان لله تعالى ان يعفو عن اعظم المعاصي تفضلا او لغيره من اسباب العفو والغفران الا ان العفو عن اى معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها (١) .

قلت : ولايخفى عدم ورود شيء مما افاده .

اما ما ذكره اولا فلان تعليق تكفير الصغائر على اجتناب الكبائر واضح الا ان استفادة ان المعلق عليه اجتناب الكبائر مطلقا في طيلة حياته غير وجيه لان الظاهر من الاية الشريفة هو انه مادام يكون مجتنباً للكبائر وصار اجتناب الكبائر منه ملكة وحالة ثابتة له يكون ذلك منه مانعاً عن تاثير الصغيرة في العدالة .

وبعبارة اخرى فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضى المقرون بالمانع فلايؤثر شيئا .

وبما ذكرنا يظهر حال ما افاده ثانياً .

لانه اذا كان اجتناب الكبائر مانعاً عن تأثير المعصية يكون فعل الصغيرة مع اجتناب الكبائر دائماً يكون من باب المقتضى المقرون بالمانع فلايؤثر شيئاً وقد عرفت من المحقق الاصفهاني (قدس) انه اولى من التوبة فراجع كلامه وتدبر فيه.

ثم انه على ما ذكره دام ظله يلزم ان يكون ارتكاب الصغيرة اشد قبحاً واكثر

---

(١) الدروس ج١/١٥ التنقيح ج١/٢٧٣

بعداً من ساحته تعالى من الكبيرة لانه على ما افاده يلزم انلايغفر للصغيرة من ارتكب في طيلة حياته كبيرة او كبائروان تاب عنها مع انه كما ترى فتامل .

وبما ذكرنا يظهرضعف ما فيالتنقيح من ان المراد بقوله تعالى : انتجتنبوا كبائرالخ ليس هو الاجتناب عنها آناما لانهامرحاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقة بل المراد الاجتناب عنها ابدا الخ (١) .

توضيح الضعف انه وانلميردالاجتناب عنها آناًما ولكن لميرد الاجتناب عنها ابداً ايضا بلالمراد حينما يكون مجتنباً عنالكبائروصارذلك منه ملكة وحالة مانعة، فمندكون الشخص ذاملكة الاجتنابعنالكبائروكان مجتنباً عنها يعفىعنسيئاتهفتدبر.

تفصيل في قادحية بعض الصغائر للعدالة دون بعض وتزييفه .

وللفقيه الهمداني (قدس) مقالا جعله بعض الاساطين دليلا ثالثاً لمقالالمشهور لعدممضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة ، ولكن التدبر في مقاله يعطي بعدم افادة ذلك وغاية ماتقتضيه هو عدم قادحية بعض الصغائرللعدالة وهو غيرمقال المشهوروانكان قريباً من مقالهم .

وكيفكان فانه (قدس) بعد ان ذهب الى ان العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع وانارتكابالمعصية خروج عن جادته ولميفرقفي ذلك بينالكبائروالصغائر فصل فيالصغائر بين ما اذا كانت صدورها عنغيرعمد والتفات الى حرمتها اوكانت مع الالتفات و لكنكانت المعصية مما يتسامح في امرها في عرف المتشرعة فقال بعدم مضرية ارتكابها للعدالة وبين ما اذا كان صدورها عنعمد والتفات الىحرمتها فذهب الى انهاكالكبائرقادحة للعدالة وقال في بيانه :

«ان المتبادرمناطلاقكون الرجل عدلا فيالدين ليس الا ارادةكونه ملازماً للتقوىباداء الواجبات وترك المحرمات فمن يصدرعنه الصغيرة فلايخلواماانيكون عن عمد والتفات الىحرمتها فهيكالكبيرة مناف للعدالة ولكنالذنوب التي ليست

(١) التنقيح ج١/ ٢٧٤

فى انظـار اهل الشرع كبيرة قد يتسامحون فى امرها فكثيراً مالايلتفتون الى جرمتها حال الارتكاب، اويلتفتون اليها ولكن يكتفون فى ارتكابها باعذارعرفيّة منـامحة كترك الامر بالمعروف اوالنهى عن المنكر او الخروج عن مجالس الغيبة و نحوها حياء مع كونهم كـارهين لذلك فى نفوسهم فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من اهل السترو العفاف والخيّر والصلاح .

وهذا بخلاف مثل الزنا واللواط وشرب الخمر، وقتل النفس ونظائرها مما يرونها كبيرة فـانها غيرقابلة عندهم للمسامحة و مانعة عن اتصاف فـاعلها بالاستقامة والاعتدال مطلقا .

فهذا هو الفارق يتسامح بين مايراه العرف صغيرة و كبيرة فان ثبت بدليل شرعى ان بعض الاشياء التى يتسامح فيها اهل العرف ولايرونها كبيرة كالغيبة مثلاحاله حال الزنا والسرقة لدى الشارع فى كونها كبيرة كشف ذلك عن خطاء العرف فى مسامحتهم وان هذا ايضاً كالزنا مناف للعدالة مطلقا .

فالذى يعتبرفى تحقق وصف العدالة ان يكون الشخص من حيث هو لوخلى ونفسه كافاً نفسه عن مطلق مايراه معصية ومجتنباً بالفعل عن كل ماهو كبيرة شرعاً اوفى انظاراهل العرف» (١).

وفيه اولا : ان ارتكاب الصغيرة ان لم يكن عن التفات وتوجه لايكون معصية ولا تضر بالعدالة كمـا هو الشأن فى ارتكاب الكبيرة لانـه من الخطاء المرفوع فى الشريعة المقدسة .

وبالجملة الغفلة عن الحرمة حال الارتكاب عذر مطلقا فلايكون فارقة بين انحاء الصغيرة كما لاتكون فارقة بين الصغيرة والكبيرة

وثانياً : انه كما تقدم ان المعتبرفى العدالة هو الاستقامة المطلقة فكما لاتضر الاستقامة المطلقة ارتكاب الكبيرة لايضربها ارتكاب الصغيرة ايضاً ، والسرفى ذلك هو

---

(١) صلاة مصباح الفقيه / ٦٧٥

ان المعصية انحراف عن الجادة فينافي الاستقامة المطلقة نعم كما افيد لاينافي مطلق الاستقامة .

الا ان يقال كما ذكرنا في عدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة بان المجتنب عن الكبائر اذا صدر منه صغيرة احياناً لا يضر عرفاً بصدق ساتريته لجميع عيوبه

وثالثاً: ان تجويز ارتكاب الصغيرة بالاعذار العرفية غير ظاهر على تقدير ولا يختص بها على وجه اخر .

وذلك لان العذر العرفي ان بلغ مرتبة العسر والحرج كما اذا هدد الرجل بارتكاب معصية بما لايتحمل عادة يجوز ارتكابه ولايكون فاسقاً من غير فرق في ذلك بين الكبيرة والصغيرة .

وان لم يبلغ بتلك المرتبة لايجوز ارتكابه بل يعد فاسقاً وعاصياً بارتكابه ولو كانت المعصية اصغر الصغائر .

المراد بالصغيرة غير المضرة بالعدالة

افاد استاذنا العلامة البروجردي (قدس) «ان عدم قدح ارتكاب الصغيرة في العدالة انما هو في الصغيرة بقول مطلق لاالصغيرة الاضافية التي يصدق عليه عنوان الكبيرة ايضا، ولذا تقل ثمرة هذا البحث في الغاية لاختلاف الاخبار الخاصة والعامة في تعديد الكبائر وبيان الضابط لها، ولاجله يتعسر الاطلاع على الصغيرة بالقول المطلق ولم يكن هذا البحث محرراً في كلماتهم ومذكوراً فيها منقحاً» (١) .

الامر الثالث

في تقسيم المعاصي الى الكبيرة والصغيرة

اشتهر بين المتأخرين تقسيم المعاصي الى الكبيرة والصغيرة حتى انه نسب ذلك الى المشهور تارة ، والى اكثر العلماء اخرى، والى العلماء ثالثة ، والى المشهور

---

(١) نهاية التقرير ج٢/٢٩٥

المعروف رابعة ولكن لم يحك ذلك عن القدماء غير شيخ الطائفة (قدس) في المبسوط، وقد حكى عنه في التبيان والعدة عدم كون المعصية على نوعين وان اطلاق الصغر والكبر اضافي الى مافوق ، والى ماتحت لافي حد ذاته ، فالقبلة مثلا صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظرة بالشهوة .

وحكى ذلك ايضا عن المفيد وابن البراج وابى الصلاح والطبرسى، بل يظهر من مجمع البيان والمحكى عن العدة والسرائر: ان ذلك اتفاقى حيث نسب فيها ذلك الى الاصحاب .

وبالجملة كل ذنب عند هؤلاء كبيرة لاشتراكها فى مخالفة امر الله تعالى .

الوجوه التى يستدل بها لكون جميع المعاصى كبيرة ودفعها

استدل لمقالهم بوجوه لكنها غير سديدة .

منها : الاتفاق والاجماع

قال شيخنا البهائى (قدس) بعد نقل مقال الطبرسى ان كلام الشيخ الطبرسى مشعر بان القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الامامية وكفى بالشيخ ناقلا (١) .

وقد اشرنا الى حكاية الاجماع عن العدة والسرائر ايضا ، وعن الحلى بعد نقل كلام الشيخ فى المبسوط فى تقسيم الذنوب الى الصغائر والكبائر قال : انه لم يذهب اليه الشيخ فى غير هذا الكتاب ولاذهب اليه احد من اصحابنا لانه لاصغيرة عندنا فى المعاصى الا بالاضافة الى غيرها .

وفيه اولا: عدم ثبوت الاتفاق بذلك كيف؟ ! وقد ذهب الشيخ فى المبسوط واشتهر بين المتاخرين تنويع المعاصى الى الكبيرة والصغيرة .

وثانياً : انه لو سلم ذلك فمن المحتمل بل من القريب ان يكون مستندهم فى ذلك بعض الوجوه التى يستدل بها فى المقام فلم يكن اجماعاً تعبدياً .

---

(١) كتاب الاربعين / ١٩٣

ومنها : ما دل على ان كل معصية توجب النار

كقوله تعالى : ومن يعص الله ورسوله فان له نارجنهم خالدين فيها ابداً فسيعلمون من اضعف ناصراً واقل عدداً (١) .

وفيه اولا : ان ذلك مطلق اوعام ولكنه يقيد ، او يخصص بما دل على ان الاجتناب عن بعض المعاصي يكفرعن بعض اخر .

كقوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (٢) الى غيرذلك .

وثانياً: ان التوعيد بالنارلكل معصية فيحد نفسه لايدفع التقسيم كما لايخفى

وثالثاً : ان المراد بالمعصية فـي الاية الشريفة ـ كما افاده استاذنا العلامة الطباطبائي دام ظله ـ على مايشهد به سياق الايات السابقة معصية ما امربه من التوحيد او التوحيد ومايتفرع عليه من اصول الدين وفروعه فلايشمل التهديد والوعيدبخلود النارالا الكافرين باصل الدعوة دون مطلق اهل المعصية المتخلفين عن فروع الدين فالاحتجاج بالاية على تخليد مطلق العصاة فى النارفى غيرمحله (٣) .

ومنها : ما دل على ان كل معصية شديدة

كقول ابى جعفر عليه السلام فى خبر زرارة :

الذنوب كلها شديدة واشدها ما نبت عليه اللحم والدم(٤) .

وفيه : ان ذلك لاينافي صغارة بعضها كما لايخفى ، وفى الخبر دلالة على ان بعضها اشد فليكن المعصية الصغيرة شديدة والكبيرة اشد منها .

ومنها : ما عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال :

---

(١) الجن : ٧٢/٢٣ ـ ٢٤

(٢) النساء : ٤/٣١

(٣) الميزان فى تفسير القران ج٢/٥٢

(٤) الوسائل باب ٤٠ من ابواب جهاد النفس ح/٣

لاتحقروا شيئاً من الشر وان صغر في اعينكم ولاتستكثروا شيئاً من الخير وان كثر في اعينكم فانه لاكبيرة مع الاستغفار ولاصغيرة مع الاصرار (١) .

وقريب منه : ما رواه الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام قال :

اشد الذنوب ما استخف به صاحبه (٢) .

وفي خبري سماعة ، وزياد ، مايؤيد ذلك (٣) .

وحاصلها انه لايجوز تحقير الذنب اى ذنب كان ، ولايخفى ان تقسيم المعاصي الى الكبيرة والصغيرة نحو تحقير لها .

وفيه اولا : ان استحقار الذنب ولو كان صغيرا أمن من مكر الله تعالى وهو من الكبائر .

وبالجملة الصغيرة اذا انضم اليها الأمن من مكر الله تعالى تكون كبيرة بل لايبعد ان يكون من اكبر الكبائر فلا يرتبط بموضوع البحث .

وثانياً : ان تصغير الذنب غير كون الذنب صغيرة في نظر الشارع ، والخبر يدل على الاول وموضوع البحث الثاني .

وبالجملة الكلام في انقسام الذنب في الشريعة الى قسمين وهو محقق وهو غير تصغير الذنب الذى لايجوز عقلا وشرعاً .

ومنها : خبر الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في القنوت في الوتر الى ان قال : واستغفر لذنبك العظيم ثم قال كل ذنب عظيم (٤) .

تقريب الدلالة انه يدل على عظم كل ذنب فتقسيم الذنوب الى الكبيرة والصغيرة غير وجيه .

---

(١) الوسائل باب ٤٣ من ابواب جهاد النفس ح/٨

(٢) الوسائل باب ٤٣ من ابواب جهاد النفس ح/٧

(٣) الوسائل باب ٤٣ من ابواب جهاد النفس ح/٢ـ٣

(٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٥

وفيه : ان عظم الذنب ـ اى ذنب كـان ـ واضح لانه مخالفة للرب تعالى ولاينافي ذلك كون بعضها صغيراً بالنسبة الى بعض .

الوجوه التي يستدل بها لكون المعاصي على قسمين

ثم انه يستدل لمقال المشهورين المتأخرين من تقسيم الذنوب الى المعاصي الكبيرة والصغيرة بوجوه ايضا .

الاول : قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر مـاتنهون عنه نكفرعنكم سيئاتكم (١) :

قال استاذنا العلامة الطباطبائي قدس في تفسيره القيم : يظهرمن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائرماتنهون عنه ان هناك من المعاصي المنهي عنها ما هي صغيرة فتبين من الآية اولا ان المعاصي قسمان صغيرة وكبيرة ، وثانياً ان السيئات في الاية هي الصغائر لما فيها من دلالة المقابلة على ذلك الى ان قال: وبالجملة دلالتها على انقسام المعاصي الى الصغائر والكبائر بحسب القياس الدائر بين المعاصي انفسها مما لاينبغي ان يرتاب فيه ، وكذا لاريب ان الاية في مقام الامتنان ، و هـي تفرع اسماع المؤمنين بعناية لطيفة الهية انهم ان اجتنبوا البعض من المعاصي كفّر عنهم البعض الاخر الخ ماافاده(٢)

فتحصل ان دلالة الاية الشريفة على تقسيم المعاصي الـى الكبيرة والصغيرة واضحة وهي كافية لما نحن بصدده .

وان كان في خاطرك شيئاً فينبغي الاشارة الى بعض الاخبار الواردة في تفسير الآية الشريفة .

فعن الصدوق عن الصادق عليه السلام قال :

من اجتنب الكبائر يغفر الله (كفّر الله) جميع ذنوبه وذلك قول الله عزوجل ان تجتنبوا كبائرماتنهون عنه نكفرعنكم سيئاتكم

---

(١) النساء : ٤ / ٣١

(٢) لاحظ الميزان في تفسير القران ج٤ / ٣٢٣

وندخلكم مدخلا كريما (١ ـ ٢) .

وخبر محمد بن الفضيل (الفضل) عن ابى الحسن عليه السلام فى قول الله عزوجل : ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال :

من اجتنب الكبائر ما اوعد الله عليه النار اذا كان مؤمناً كفّر الله عنه سيئاته (٣) .

الثانى : قوله تعالى : و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلنا مالهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها(٤)

قال العلامة الراغب الاصفهانى : الاشفاق عناية مختلطة بخوف لان المشفق يحب المشفق عليه ويخاف مايلحقه قال (وهم من الساعة مشفقون) (٥) فاذا عدى بمن فمعنى الخوف فيه اظهر واذا عدى بفى فمعنى العناية فيه اظهر (٦) .

بالجملة اشفاقهم بما فى الكتاب يدل على ان المراد بالصغيرة والكبيرة صغار الذنوب وكبارها .

الثالث: قوله تعالى: والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم (٧)

كبائر الاثم المعاصى الكبيرة ، والفواحش جمع فاحشة وهى اقبح الذنوب، و ربما يفرق بين الكبيرة والفاحشة ان الكبيرة كل ذنب ختم بالنار والفاحشة كل ذنب فيه الحد .

---

(١) النساء : ٣١/٤

(٢) الوسائل باب ٤٥ من ابواب جهاد النفس ح/٤

(٣) الوسائل باب ٤٥ من ابواب جهاد النفس ح/٥

(٤) الكهف : ٤٩/١٨

(٥) الانبياء : ٤٩/٢٧

(٦) المفردات فى غريب القران/٢٦٣

(٧) النجم : ٣٨/٥٣

وقال الطباطبائي : الفواحش الذنوب الشنيعة وقد عد تعالى في كلامه الزنا، واللواط من الفواحش ولايبعد انيستظهر من الاية اتحادها مع الكبائر (١).

وقال الطبرسي : اختلف في معنى اللمم فقيل هو صغار الذنب كالنظر والقبلة وما دون الزناء (٢) .

ونحوه في الميزان قال واما اللمم فقد اختلفوا فيه فقيل هو الصغيرة من المعاصي وعليه فالاستثناء منقطع .

قلت : ولا يخفى ما في الاستدلال بالاية الشريفة للمدعى لان الاستدلال بها باحد التفاسير الذي لم يكن بيناً في نفسه ولامبيناً من ائمة اهل البيت عليهم السلام غير وجيه لان للخصم ان يفسرها بالمعنى الاخر ، وقد ذكر في الميزان بعد ذكر تفسيره الاول بانه قيل هو ان يلم بالمعصية ويقصدها ولا يفعل والاستثناء ايضا منقطع ، و قيل هو المعصية حيناً بعد حين من غير عادة : اى المعصية على سبيل الاتفاق فيكون اعم من الصغيرة والكبيرة الى ان قال : وقد فسر في روايات ائمه اهل البيت عليهم السلام بثالث المعاني (٣) .

فعن اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم .

فقال الفواحش الزنا والسرقة واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه الخبر (٤) .

وعن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال :

اللمم هو الذنب يلم به الرجل فيمكث ماشاء الله ثم يلم

---

(١) الميزان في تفسير القران ج١٩/ ٤٢

(٢) مجمع البيان ج٥/ ١٧٩

(٣) الميزان في تفسير القران ج١٩/ ٤٢

(٤) اصول الكافي ج٢/ ٢٧٨/ ٤٤٢

به بعده (١).

وعن ابن عمار عن الصادق عليه السلام : قال :

اللمام العبد الذى يلم بالذنب ليس من سليقته اى من طبعه (٢).

الرابع : ما افاده استاذنا العلامة البروجردى (قدس) وهو :

«انه لامجال لانكار الصغر والكبر بقول مطلق اصلا ضرورة انه مع دعوى الاضافة لامحالة ينتهى الامر الى ذنب او ذنوب ليس لها فوق وهذا الذى ليس له فوق كما انها كبيرة بالنسبة الى ما تحته من الذنوب كذلك كبيرة فى حدنفسها وبقول مطلق اذ لايتصور فوق بالاضافة اليه كما هو المفروض حتى يكون هذا الذنب صغيرة بالنسبة اليه ، وهكذا الامر فى جانب الصغيرة فانه مع دعوى الاضافة ايضاً لا محالة ينتهى الامر الى ذنوب لم يكن تحته ذنب ، وهذا الذى ليس تحته ذنب كما انه صغيرة بالاضافة الى مافوقه كذلك هى صغيرة بقول مطلق اذ المفروض انه ليس تحته ذنب اصلا فلامحيص حينئذ عن الالتزام لوجود الكبيرة والصغيرة بقول مطلق ايضاً » (٣).

فتحصل مما ذكرنا صحة انقسام المعاصى الى الكبائر والصغاير وقد صرح المحقق الاصفهانى(قدس): «ان الحق ذلك كما هوظاهر القرآن وهوقوله ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفرعنكم سيئاتكم (٤) : والاخبار الصحيحة صريحة فى انقسام المعاصى الى الكبائر والصغائر، فالقول بان الكبر والصغر اضافيان وان المعاصى كلها كبائر سخيف جداً وتطويل الكلام فيه بلاطائل» (٥).

(١-٢) اصول الكافى ج٢/ ٤٤١-٤٤٢

(٣) نهاية التقرير ج٢/ ٢٨٢

(٤) النساء ٤/ ٣١

(٥) رسالة الاجتهاد والتقليد/ ٦٨

الامر الرابع

فيما يتميز به الصغيرة عن الكبيرة

اختلف كلماتهم فى تعريف الكبيرة وتشتت ارائهم فى ذلك بحيث يشكل الاعتماد عليه، نشيرالى الاقوال التى اشير اليها فى مفتاح الكرامة ثم نعقبها بما هو المختار فيها .

فمنهم من وكل بيانها الى التحديد ،كما ان بعضهم من ردها الى التعديد .

تعيين الكبيرة بالتحديد

اما الاول : فقد اختلفوا على اقاويل .

١ ـ فالمشهور بين اصحابنا انها كلما توعدالله تعالى عليه بخصوصه كما فى مجمع البرهان ، او اوجب الله عليه النار كما قاله الاستاد الشريف (١) فى مناسك الحج ، او كل ذنب توعدالله عزوجل عليه بالعقاب فى الكتـاب العزيز كما فى الكفاية ، وفى الذخيرة انه المشهور بين اصحابنا .

٢ ـ وقيل : بانها كل ذنب رتب عليه الشارع حداً او (و) صرح فيه بالوعيد

٣ ـ وقيل : هى كل معصية تؤذن بقلة اكتراث(٢) فاعلها بالدين .

٤ ـ وقيل : انها كل ذنب علمت حرمته بدليل قاطع.

٥ ـ وقيل : انها كل ذنب توعد عليه توعداً شديداً فى الكتاب والسنة .

٦ ـ والمعتزلة على ان الكبيرة ما زادعقابه على ثواب صاحبه ، والصغيرة ما نقص لقولهم بالاحباط ، والتخليد على الكبيرة .

٧ ـ وقال بعضهم : ان اردت الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فان نقصت عن اقل مفاسدها فهى من

---

(١) يعنى استاده العلامة بحرالعلوم (قدس).

(٢) اى بقلة مبالات فاعله بالدين

الصغائر ، والا فمن الكبائر مثلا حبس المحصنة للزنا اعظم مفسدة من القذف مع انهم لم يعدوه من الكبائر ، وكذا دلالة الكفار على عورات المسلمين ونحو ذلك بما يفضي الى القتل والسبي والنهب ، فان مفسدته اعظم من مفسدة الفرار من الزحف ومنه يخرج الوجه في كلام ابن عباس (هي الى السبعمأة اقرب منها الى السبع).

٨ ـ قال شيخنا ادام الله تعالى حراسته (١) الكبيرة ما عده اهل الشرع كبيراً عظيماً ، وان لم تكن كذلك في نفسه كسرقة ثوب ممن لايجد غيره مع الحاجة والصغيرة ما لم يعدوه كسرقته ممن يجده .

وهو قريب مما تقدمه ، وقد يلزم ان سارق الرغيف ممن لايجد غيره مع الحاجة كبيرة ، وسارق الدرهم من مال اليتيم المالك الف دينار صغيرة فليتامل .

تعيين الكبيرة بالتعديد

واما الاخرون : اى من رد عد الكبائر الى التعديد فقد اختلفوا فيه ايضا .

فبعضهم على انها سبع

١ ـ الشرك ٢ ـ وقتل النفس ٣ ـ وقذف المحصنة ٤ ـ واكل مال اليتيم ٥ ـ والزنا ٦ ـ والفرار من الزحف ٧ ـ والعقوق، وبعضهم عبرعنه بعقوق الوالدين

وبعضهم على انها تسع

٨ ـ بزيادة السحر ٩ ـ والالحاد في بيت الله اى الظلم فيه .

واخرون على انها عشرة

١٠ ـ بزيادة الرباء .

وفريق انها اثنى عشرة

١١ ـ بزيادة شرب الخمر ١٢ ـ والسرقة .

وجماعة على انها عشرون

السبعة الاولى ٨ ـ واللواط ٩ ـ والسحر ١٠ ـ والرباء ١١ ـ والغيبة

---

(١) الظاهر انه استاده العلامة الوحيد البهبهاني (قدس)

١٢ ـ واليمين الغموس وقد يعبرعنها باليمين الغموس الفاجرة (١) ١٣ ـ وشهادة الزور ١٤ ـ وشرب الخمر ١٥ ـ واستحلال الكعبة ١٦ ـ والسرقة ١٧ ـ ونكث الصفقة (٢) ١٨ ـ والتعرب بعدالهجرة ١٩ ـ واليأس من روح الله سبحانه ٢٠ ـ و الأمن مكر الله عزوجل .

وزاد بعضهم اربعة عشرة اخر

٢١ ـ واكل الميتة ٢٢ ـ والدم ٢٣ ـ ولحم الخنزير ٢٤ ـ و مما اهل لغيرالله به (٣) ٢٥ ـ والسحت(٤) ٢٦ـ والقمار ٢٧ـ والبخس فى الكيل والوزن(٥) ٢٨ ـ ومعونه الظالمين ٢٩ ـ وحبس الحقوق من غير عسر ٣٠ـ والاسراف ٣١ ـ والتبذير ٣٢ ـ والخيانة ٣٣ ـ والاشتغال بالملاهى ٣٤ ـ والاصرار على الذنب

وقال (قدس) وقد يعد اشياء اخر

٣٥ ـ كالقيادة ٣٥ ـ والدياثة (٦) ٣٦ـ والغصب ٣٧ـ والنميمة ٣٨ـ وقطيعة الرحم ٣٩ ـ وتاخير الصلاة عن وقتها ٤٠ ـ والكذب خصوصاً على رسول الله ﷺ ٤١ـ وضرب المسلم بغيرحق ٤٢ـ وكتمان الشهادة ٤٣ـ والسعاية الى الظالم ٤٤ـ ومنع الزكوة المفروضة ٤٥ ـ وتأخير الحج عن عام الوجوب ٤٦ ـ والظهار ٤٧ ـ والمحاربة بقطع الطريق .

---

(١) اليمين الغموس بفتح الغين هى اليمن الكاذبة والفاجرة التى يقطع بها الحالف مالغيره مع علمه ان الامر بخلافه كذا فى مجمع البحرين .

(٢) اى نقض بيعة الامام وفى الحديث من نكث صفقة الامام جاء الى الله اجذم كذا فى المجمع

(٣) اى ذكرعند ذبح الحيوان اونحره اسم غيرالله

(٤) فسر بما لايحل كسبه ، وقيل ماخبث وقبح من المكاسب فلزم منه العاركالرشوة .

(٥) البخس فيهما عبارة عن النقص فى الكيل والوزن

(٦) وفى الحديث قيل يا رسول الله : وماالديوث قال:الذى تزنى امرئته وهويعلم ، والديوث من لاغيرة له على اهله

وعن ابن مسعود : انه قال: اقرؤا من اول سورة النساء الى قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (١) فكل ما نهى عنه في هذه السورة الى هذه الاية فهو كبيرة .

وعن ابن عباس: انها الى السبعمأة اقرب الى السبع وقد حكى عن الدروس انها عدت سبعاً وهي الى السبعين اقرب ، وحكى عن الروض ، والروضة انها الى السبعمأة اقرب .

وعن المفاتيح : اختلف الفقهاء اختلافا لايرجى زواله وكانت المصلحة في ابهامها اجتناب المعاصي كلها مخافة الوقوع فيها انتهى ما في مفتاح الكرامة (٢) .

الوجوه المختارة في تعيين الكبيرة

قلت: والذي يختلج بالبال ـ والعلم عند الله ـ مستفيداً مما ورد في الكتاب العزيز، والاخبار الصادرة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام، ودلالة العقل، ومستفيداً مما ذكره بعض اعلام الفرقة الامامية ـ وهم شيخنا العلامة الانصاري (٣) والعلامة الحائري (٤) والعلامة الاصفهاني (قدس الله اسرارهم) (٥) .

هو انه تعرف الكبيرة باحد هذه الامور على سبيل منع الخلو .

الامر الاول

المعصية التي اوجب الله تعالى ، او اوعد عليها النار ، او العذاب بخصوصها في الكتاب ، او السنة

وقد ورد في غير واحد من الاخبار تمييز الكبيرة بذلك .

---

(١) النساء : ٣١/٤

(٢) مفتاح الكرامة ج٣/٨٩

(٣) رسالة العدالة/٣٥٨

(٤) كتاب الصلاة/٣٥٨ من الطبعة الاولى

(٥) رسالة الاجتهاد والتقليد/٧١

منها : قوله عليه السلام فی خبر ابن ابی یعفور الوارد فی مفهوم العدالة وقد تقدم ذکره ، وما یتعلق به وهو قول الصادق عليه السلام :

ویعرف باجتناب الکبائر التی اوعدالله علیها النار من شرب الخمور، والزنا، والربا ، وعقوق الوالدین، والفرار من الزحف ، وغیر ذلك (١) .

فقد عرف الکبائر بما اوعدالله علیها النار .

ومنها : خبر ابی بصیر عن ابی عبدالله عليه السلام وفیه :

واجتناب الکبائر التی اوجب علیها النار (٢) .

ومنها : خبر الحلبی عنه عليه السلام فی تفسیر الآیة :

قال : الکبائر التی اوجب الله عزوجل علیها النار (٣) .

ومنها : خبر محمد بن الفضیل (الفضل) عن ابی الحسن عليه السلام فی قول الله عزوجل ان تجتنبوا الآیة : قال :

من اجتنب الکبائر ما اوعدالله علیه النار اذا کان مؤمناً کفّر الله عنه سیئاته (٤) .

ومنها : خبر عباد بن کثیر النواء قال :

سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الکبائر فقال کل ما اوعدالله علیه النار (٥) .

ومنها : خبر حسن بن زیاد العطار عن ابی عبدالله عليه السلام وفیه :

من رکب الکبائر وما وعدالله عزوجل علیه النار الخبر (٦)

ومنها : خبر ابی محبوب قال :

---

(١) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/١

(٢) الوسائل باب ٤٠ من ابواب جهاد النفس ح/١

(٣) الوسائل باب ٤١ من ابواب جهاد النفس ح/٢

(٤-٥-٦) الوسائل باب ٤١ من ابواب جهاد النفس ح/٥-٦-٢٤-٧ .

كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الكبائر كم هي ؟ وما هي ؟ فكتب عليه السلام : الكبائر من اجتنب ما وعدالله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا الخ (١) .

ومنها : خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال :

سئلته عن الكبائر التي قال الله عزوجل ان تجتنبوا كبائر ما تهنون عنه قال التي اوجب الله عليها النار (٢) .

ومنها : خبر عبيد بن زرارة قال :

قلت لابي عبدالله عليه السلام اخبرني عن الكبائر فقال هن خمس وهن مما اوجب الله عليهن النار الخبر (٣) .

ومنها : خبر علل الشرائع عن الصادق عليه السلام قال :

وقذف المحصنات من الكبائر لان الله يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب اليم (٤) .

منها : خبر احمد بن عمرو الحلبي قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل : ان تجتنبوا الاية قال من اجتنب ما اوعدالله عليه النار اذا كان مومنا الخبر (٥) .

ومنها : غير ذلك من الاخبار .

الامر الثاني

التنصيص على انها من الكبائر في النص المعتبر

وقد ورد في جملة من الاخبار تعديد الكبائر .

منها : خبر عبدالعظيم الحسني قال :

(١-٢-٣-٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/١-٢١-٢٨-٣١

(٥) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٢

حدثني ابوجعفر الثاني عليه السلام قال سمعت ابي يقول سمعت ابي موسى بن جعفر عليه السلام يقول دخل عمرو بن عبيد (١) على ابي عبدالله عليه السلام فلما سلم وجلس تلى هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش (٢) ثم امسك فقال له ابوعبدالله عليه السلام ما اسكتك ؟! فقال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عزوجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله : «ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة» (٣) .

وبعده اليأس من روح الله لان الله عزوجل يقول : انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون» (٤) .

ثم الأمن من مكر الله لان الله عزوجل يقول : « ولايأمن مكر الله الا القوم الخاسرون» (٥) .

ومنها عقوق الوالدين لان الله سبحانه جعل العاق جباراً شقياً (٦) وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عزوجل يقول : «فجزائه جهنم خالداً فيها الى اخر الاية» (٧) وقذف المحصنة لان الله عزوجل يقول : « لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم» (٨) ، واكل مال اليتيم لان الله عزوجل

---

(١) يقال انه عمرو بن عبيد المعتزلي المعروف

(٢) النجم : ٥٣/٣٢

(٣) المائدة : ٥/٧٢ والاية في المصاحف هكذا (انه من يشرك بالله الخ)

(٤) يوسف : ١٢/٨٧

(٥) الاعراف : ٧/٩٩

(٦) اشارة الى قوله تعالى في سورة مريم/٣٢ «وبراً بوالدتي ولم اك جباراً شقيا»

(٧) النساء : ٤/٩٣

(٨) النور : ٢٤/٢٣

يقول : «انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً» (١) والفرار من الزحف لان الله عزوجل يقول: «ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير» (٢) واكل الربا لان الله عزوجل يقول : «الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس» (٣) والسحر لان الله عزوجل يقول: «ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق» (٤) والزنا لان الله عزوجل يقول: «ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا» (٥) واليمين الغموس الفاجرة لان الله عزوجل يقول: «الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلا اولئك لاخلاق لهم في الاخرة» (٦) والغلول لان الله عزوجل يقول: «ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» (٧) ومنع الزكاة المفروضة لان الله عزوجل يقول : «فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم» (٨) وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عزوجل يقول: «ومن يكتمها فانه اثم قلبه» (٩) وشرب الخمر

---

(١) النساء : ١٠/٤
(٢) الانفال : ١٦/٨
(٣) البقرة : ٢٧٥/٢
(٤) البقرة : ١٠٢/٢
(٥) الفرقان : ٦٨/٢٥-٦٩
(٦) العمران : ٧٧/٣
(٧) العمران : ١٦١/٣
(٨) التوبة : ٣٥/٩
(٩) البقرة : ٢٨٣/٢

لان الله عزوجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان (١) وترك الصلاة متعمداً اوشيئا مما فرض الله عزوجل لان رسول الله ﷺ قال من ترك الصلاة متعمداً فقد برء من ذمة الله وذمة رسوله ، ونقض العهد وقطعية الرحم لان الله عزوجل يقول : « لهم اللعنة ولهم سوء الدار» (٢) .

فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم (٣) .

ومنها : خبر عبيد بن زرارة قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الكبائر فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع : الشكر بالله ، وقتل النفس ، وعقوق الوالدين ، واكل الربا بعد البينة ، و اكل مال اليتيم ظلماً و الفرار من الزحف ، والتعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا اكبر المعاصي فقال نعم قلت فاكل الدرهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلاة قال ترك الصلاة قلت فماعددت ترك الصلاة في الكبائر؟ قال اى شيء اول ما قلت لك؟ قلت: الكفر قال فان تارك الصلاة كافر يعني من غير علة (٤) .

وخبر محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً وقذف المحصنة والفرار من الزحف ، والتعرب بعد الهجرة ، واكل مال اليتيم ظلماً ،

---

(١) لعله يشير الى قوله تعالى في سورة البقره الاية ٩٠ : انما الخمر و الميسر والانصاب رجس من عمل الشيطان الاية

(٢) الرعد : ٢٥/١٣

(٣-٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح ٢/٣-٤

واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار (١) .

وخبر عبدالله بن سنان قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول :

ان من الكبائر عقوق الوالدين واليأس من روح الله والأمن مكر الله (٢) .

ومرسل الكافي وقد روى اكبر الكبائر الشرك بالله (٣) .

وخبر مسعدة بن صدقة قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول :

الكبائر القنوط من رحمة الله ، واليأس من روح الله (٤) والأمن مكر الله ، وقتل النفس التي حرم الله، وعقوق الوالدين ، واكل مال اليتيم ظلما ، واكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة ، وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف (٥) .

وخبر ابي بصير عنه عليه السلام قال سمعته يقول :

الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمداً، والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة، واكل الربا بعد البينة ، والفرار من الزحف ،

(١-٢-٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٦-٧-٨

(٤) قد يقال ان الفقرة الثانية عطف بيان للاولى لعدم الفرق البين بين اليأس والقنوط ، ولابين الروح والرحمة فالجمع بينهما للتاكيد والمبالغة.

وقد احتمل ان يكون النظر في القنوط الى قصور الرحمة و في اليأس الى عظمة المعصية وحرمان صاحبها من الرحمة ، ويكون الروح غير الرحمة كالتنفس من الكرب والعقوبة ، وان الرحمة اعطاء المحبوب ، فالروح دفع الشر والمكروه

وربما يفرق بين القنوط واليأس باختصاص الاول بالرحمات الدنيوية لقوله تعالى هو الذي ينزل الغيث بعد ماقنطوا ، والثاني بالرحمات الاخروية لقوله تعالى فيأسوا من الاخرة كما يأس الكفار من اصحاب القبور .

كما قد يفرق بينهما باشدية القنوط عن اليأس فمن الكشاف القنوط ان يظهر عليه اثر اليأس فيتضاول وينكسر .

(٥) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ج / ١٣ .

والتعرب بعدالهجرة، وعقوق الوالدين، واكل مال اليتيم ظلما والتعرب والشرك واحد (١) .

وخبر محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام :

الكبائر تخرج من الايمان ؟ فقال نعم وما دون الكبائر قال رسول الله صلى الله عليه وآله لايزني الزاني وهو مؤمن ولايسرق السارق وهو مؤمن (٢) .

وخبر ابي الصامت عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

اكبر الكبائر سبع الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل اموال اليتامى ، وعقوق الوالدين ، وقذف المحصنات ، والفرار من الزحف ، وانكار ما انزل الله عزوجل (٣) .

وخبر عبدالرحمن بن كثير عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

ان الكبائر سبع فينا انزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم، وقتل النفس التي حرم الله ، واكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين ، وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف ، وانكار حقنا (٤) .

ومرسل ابن ابي عمير عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

وجدنا في كتاب علي عليه السلام الكبائر خمسة الشرك، وعقوق الوالدين، واكل الربا بعدالبينة، والفرارمن الزحف، والتعرب بعد الهجرة (٥) .

وخبر احمد بن عمر الحلبي قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل:

(١-٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/١٦-١٨

(٣-٤-٥) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٢٠-٢٢-٢٧

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (١) قال :

من اجتنب ما اوعدالله عليه النار اذا كان مؤمناً كفر عنه سيئاته وادخله مدخلا كريماً والكبائر السبع الموجبات ، قتل النفس الحرام ، وعقوق الوالدين ، واكل الربا، والتعرب بعد الهجرة ، وقذف المحصنة ، واكل مال اليتيم ، والفرار من الزحف (٢) .

وخبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون قال :

الايمان هو اداء الامانة واجتناب جميع الكبائر وهو معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان الى ان قال واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى ، والزنا، والسرقة وشرب الخمر ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، واكل مال اليتيم ظلماً، واكل الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير، وما اهل لغير الله به من غير ضرورة ، واكل الربا بعد البينة والسحت، والميسر وهو القمار، والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات، والزناء ، واللواط ، واليأس من روح الله والأمن من مكر الله ، والقنوط من رحمة الله، ومعونة الظالمين والركون اليهم ، واليمين الغموس ، وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب ، والكبر ، والاسراف ، والتبذير، والخيانة ، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لاولياء الله، والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب (٣) .

---

(١) النساء : ٤/٣١

(٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٢

(٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٣

وخبر محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام وفيه :

فاى شيء الكبائر قال اكبر الكبائر الشرك بالله ، وعقوق الوالدين، والتعرب بعد الهجرة،وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما ، والربا بعد البينة، وقتل المؤمن فقلت له : الزنا والسرقة ؟ فقال ليسا من ذلك (١) .

وخبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال :

والكبائر محرمة : وهي الشرك بالله ، وقتل النفس التي حرم الله ، و عقوق الوالدين ، و الفرار من الزحف ، واكل مال اليتيم ظلماً ، واكل الربا بعد البينة ، وقذف المحصنات وبعد ذلك الزنا، واللواط، والسرقة واكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير ، وما اهل لغير الله به من غير ضرورة ، واكل السحت والبخس في الميزان والمكيال ، والميسر ، وشهادة الزور واليأس من روح الله ، والأمن من مكر الله ، والقنوط من رحمة الله وترك معاونة المظلومين، والركون الى الظالمين واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر ، واستعمال التكبر والتجبر ، والكذب، والاسراف، والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله، والملاهي التي تصد عن ذكر الله مكروهة كالغناء وضرب الاوتار ، والاصرار على صغائر الذنوب (٢)

وخبر الكراجكي قال قال عليه السلام :

الكبائر تسع اعظمهن الاشراك بالله عزوجل وقتل النفس المؤمنة واكل الربا ، واكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ،

---

(١) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٥

(٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٦

والفرار من الزحف، وعقوق الوالدين، واستحلال البيت الحرام والسحر، فمن لقى الله عزوجل وهو برئ منهن كان معى فى جنة مصاريعها (١) الذهب (٢).

الى غير ذلك من الاخبار.

الامر الثالث

اشدية معصية عما ثبت كونها كبيرة اوما اوجب عليه النار، او العذاب او مساواتها له، والاشدية اما بالنقل، او بالعقل

كالفتنة قال تعالى: الفتنة اكبر من القتل (٣) والكذب وقد ورد انه شر من الشراب (٤) والغيبة وقد ورد انه اشد من الزنا (٥) وحبس المحصنة للزنا، ولااشكال فى انه بحكم العقل اشد من القذف، واعلام الكفار بمايوجب عليهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف الى غير ذلك.

الامر الرابع

من ورود النص المعتبر على عدم قبول شهادة الرجل او عدم الصلاة خلفه

بناء على عدم قدح الصغيرة فى العدالة، كما ورد النص على انه لايصلى خلف من يبتغى على الاذان والصلاة بالناس الاجر (٦) وورد النهى عن الصلاة خلف

---

(١) المصراع من الباب الشطر منه وهما مصراعان و اول من علق باب الكعبة مصراعين معاوية كذا فى مجمع البحرين

(٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٧

(٣) البقره: ٢/١٩١

(٤) الوسائل باب ٣٨ من ابواب احكام العشرة ح/٣

(٥) الوسائل باب ١٥٢ من ابواب احكام العشرة ح/٩

(٦) الوسائل باب ٣٢ من ابواب الشهادات ح/٦

العاق لوالديه (١) . وعن امير المؤمنين عليه السلام انه كان لايقبل شهادة الفحاش ولاذى مخزية فى الدين(٢) ولاتقبل شهادة اللاعب بالشطرنج، والنرد ولاشهادة المقامر(٣) الى غير ذلك .

فبورود النص على عدم الصلاة ، خلف المتصف بصفة او المرتكب بعمل او عدم قبول شهادته يستكشف ان تلك المعصية منافية للعدالة .

اذا عرفت الامور التى ذكرنا فلك تشخيص كون المعصية كبيرة باحدالطرق التى اشرناالبها على سبيل منع الخلوفربماينطبق اكثرمن واحدمنها على بعض المعاصى كما لايخفى .

الامر الخامس

فى تعديد الكبائر التى يستفاد من الكتاب العزيز

حكى العلامة العاملى (قدس) فى مفتاح الكرامة عن مناسك استاذه العلامة الطباطبائى قدس مقالا فى تعديد الكبائر ، وصرح بانه لم يجد بياناً اجود مما حققه وحاصله (٤) .

انه (قدس) بعد ان اختار ما عليه المشهور فى تمييز الكبيرة وانها هى التى اوعدالله سبحانه عليها النار ، او العذاب ، سواء كان الوعيد بالنار صريحاً او ضمنياً :

حصر الكبائر المستنبطة من الكتاب العزيز فى اربع وثلاثين، اربعة عشرمنها مما صرح فيها بالوعيد بالنار ، واربعة عشر منها قد صرح فيها بالعذاب دون النار ،

---

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة ح/١

(٢) الوسائل باب ٣٢ من ابواب الشهادات ح/٢

(٣) الوسائل باب ٣٢ من ابواب الشهادات ح/٧

(٤) وقد اخذنا التخليص فى نهاية التقريرج٢/٢٨٢

والبقية ما يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً او لزوماً .

المعاصي التي اوعدالله عليها النار في الكتاب العزيز

اما ما صرح فيه الوعيد بالنار .

فالاول : الكفر بالله العظيم

لقوله تعالى : والذين كفروا اوليـائهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النارهم فيها خالدون (١) .

وغيرذلك من الايات الكثيرة المتضمنة لوعيد الكفار بالنارعموماً وخصوصاً.

الثاني : الاضلال عن سبيل الله

لقوله تعالى : ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزى ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق (٢) .

الثالث : الكذب على الله تعالى والافتراء عليه

لقوله تعالى : ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين (٣) ؟ ! .

وقوله تعالى : ان الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون متاع في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون (٤) .

وقد اورد عليه في الجواهر بانه ليس في الاية الثانية ذكر النار (٥) .

قلت : يمكن دفعه لان في دلالة الاية الاولى كفاية وفي الثانية وان لم يصرح فيها بالنار ولكن مع ملاحظة الاولى يعلم ان المراد بالعذاب الشديد النار.

---

(١) البقرة : ٢٥٧/٢

(٢) الحج : ٩/٢٢

(٣) الزمر : ٦/٣٩

(٤) يونس : ٦٩/١٠ـ٧٠

(٥) جواهر الكلام ج٣/٣١١

الرابع : قتل النفس التي حرم الله قتلها

لقوله تعالى : ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزائه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ، ولعنه واعد له عذاباً عظيما (١) .

الخامس : الظلم

لقوله تعالى : انااعتدنا للظالمين ناراً احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وسائت مرتفقا (٢) .

السادس : الركون الى الظالمين

لقوله تعالى : ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار (٣) .

السابع : الكبر

لقوله تعالى : فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين (٤)

الثامن : ترك الصلاة

لقوله تعالى : ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين (٥) .

التاسع : المنع من الزكوة

لقوله تعالى : والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فيسبيل اللهفبشرهم بعذاب اليم ، يوم يحمى عليها في نارجهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ماكنزتم لانفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون (٦) .

---

(١) النساء : ٩٣/٤

(٢) الكهف : ٣٩/١٨

(٣) هود : ١١٣/١١

(٤) الغافر : ٧٦/٤٠

(٥) المدبر : ٤٢/٧٤

(٦) التوبة : ٣٤/٩-٣٥

العاشر : التخلف عن الجهاد

لقوله سبحانه : فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم فـي سبيل الله ، وقالوا لاتنفروا في الحرقل نار جهنم اشد حراً لو كانوا يفقهون (١) .

الحادي عشر : اكل الربا

لقوله تعالى : الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربـا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وامره الى الله ومـن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (٢) .

الثاني عشر : الفرار من الزحف

لقوله تعالى : ومن يولهم يؤمئذ دبره الامتحرفاً لقتال، اومتحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأوه جهنم وبئس المصير (٣) .

الثالث عشر : اكل مال اليتيم ظلماً

لقوله تعالى : ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً (٤) .

الرابع عشر : الاسراف

لقوله تعالى : وان المسرفين هم اصحاب النار (٥) .

وقد جاء الوعيد في الكتاب المجيد في اشياء كالشرك والنفاق ، والجحود ،

---

(١) التوبه : ٨١/٩

(٢) البقره : ٢٧٤/٢

(٣) الانفال : ١٦/٨

(٤) النساء : ١١/٤

(٥) الغافر : ٤٦/٤٠

والمجادلة في الله ، والتكذيب في آيات الله، ومشاقة الرسول ﷺ ، وانكار المعاد ، وحشر الاجساد ، والمرجع في ذلك كله الى الكفر وقد سبق ذكره ، وكذا في المعصية، والخطيئة ، والذنب والاثم وامثالها ، وهذه امور عامة وقد علمت ان الوعيد لايقتضي كونها كبائر ، وقد يتعقب الوعيد في الايات خصالاشتى ، و اوصافاً متعددة لا يعلم انه للمجموع اوللاحاد فلذلك طوينا ذكرها .

المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار

واما المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهي اربع عشر ايضاً

الاول : كتمان ما انزل الله

لقوله تعالى : الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب و يشترون به ثمناً قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولايكلمهم الله يوم القيمة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم (١) .

الثاني : الاعراض عن ذكر الله

لقوله تعالى : وقد اتيناك من لدنا ذكراً من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمة وزراً خالدين فيه وساء لهم يوم القيمة حملا (٢) .

الثالث : الالحاد في بيت الله عز اسمه

لقوله تعالى : ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم (٣) .

الرابع : المنع من مساجد الله

لقوله تعالى : ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه و سعى في خرابها اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الاخائفين لهم في الدنيا خزى ولهم في الاخرة

---

(١) البقرة : ٢/١٧٥

(٢) طه : ٢٠/٩٩-١٠٠-١٠١

(٣) الحج : ٢٢/٢٦

عذاب عظيم (١) .

الخامس : ايذاء رسول الله (صلى الله عليه و آله)

لقوله تعالى : ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعدلهم عذاباً مهيناً (٢) .

السادس : الاستهزاء بالمؤمنين

لقوله تعالى : الذين يلمزون المطوعين في الصدقات والذين لايجدون الاجهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم (٣) .

السابع والثامن : نقض العهد ، واليمين

لقوله تعالى : الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلا اولئك لاخلاق لهم في الاخرة ولايكلمهم الله ولاينظر اليهم يوم القيمة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم (٤)

التاسع : قطع الرحم

لقوله تعالى : الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار (٥) .

وقال عزوجل فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم (٦) .

وقد اورد عليه في الجواهر : بان اولئك في الاية الاولى لم يعلم كونها اشارة الى كل واحد من النقض ، والقطع والافساد ، والاية الثانية مع ذلك لم تشتمل على

---

(١) البقره : ٢/١١٤
(٢) الاحزاب : ٤٤/٥٧
(٣) التوبة : ٩/٨٠
(٤) ال عمران : ٣/٧٧
(٥) الرعد : ١٣/٢٥
(٦) محمد : ٤٧/٢٢

وعيد العذاب الا ان يقال انه يفهم من اللعن وما بعده (١) .

العاشر : المحاربة وقطع السبيل

لقوله تعالى : انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا ، اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم (٢) .

قال في الجواهر : انه قد يرجع ذلك الى الكفر والوعيد على الامرين معاً (٣) .

الحادي عشر : الغناء

لقوله تعالى : ومن الناس من يشترى لهوالحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين (٤) .

الثاني عشر : الزنا

لقوله تعالى : ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهاناً (٥) .

الثالث عشر : حب اشاعة الفاحشة في الذين امنوا

لقوله تعالى : ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم (٦) .

الرابع عشر : قذف المحصنات

لقوله تعالى : الذين يرمون المحصنات الغافلات امنوا في الدنيا والاخرة

---

(١) الجواهر ج١٣/٣١٤

(٢) المائدة : ٥/٣٧

(٣) الجواهر ج١٣/٣١٥

(٤) لقمان : ٣١/٦٠

(٥) الفرقان : ٢٥/٦٨

(٦) النور : ٢٤/١٩

ولهم عذاب اليم (١) .

المعاصي التي يستفاد من الكتاب وعيد عليها ضمناً ولزوماً

واما المعاصي التي يستفاد من الكتاب العزيز وعيدالنار عليهـا ضمناً ولزوماً فهي ستة .

الاول : الحكم بغيرما انزل الله تعالى

لقوله تعالى : ومن لم‌يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون (٢) .

الثاني : اليأس من روح الله

لقوله تعـالى : ولاييأس مـن روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (٣) .

الثالث : ترك الحج

لقوله تعالى : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفرفان الله غني عن العالمين (٤) .

الرابع : عقوق الوالدين

لقوله تعالى : وبراً بوالدتي ولم‌يجعلني جبارشقيا (٥) مع قوله تعالى‌وخاب كل جبارعنيد ، من‌ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد (٦) وقوله تعالى: واماالذين شقوا ففي النارلهم فيها زفيروشهيق (٧) .

---

(١) النور : ٢٣/٢٤
(٢) المائدة : ٤٤/٥
(٣) يوسف : ٨٧/١٢
(٤) ال‌عمران : ٩٧/٣
(٥) مريم : ٣٢/١٩
(٦) ابراهيم : ١٥/١٤-١٦
(٧) هود : ١٠٨/١١

الخامس : الفتنة

لقوله تعـالى : والفتنة اشد من القتل (١) .

قلت : مع قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزائه جهنم الاية (٢) .

السادس : السحر

لقوله تعالى: واتبعوا ماتتلوا الشيطان على ملك سليمان وماكفرسليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحروماانزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفروا فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه ومـا هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون مايضرهم ولاينفعهم ولقدعلموا لمن اشتراه ماله فيالاخرة منخلاق ولبئس ماشروابه انفسهم لوكانوا يعلمون (٣) .

قلت : مع ماورد في حق الكافرين .

هذهجملة الكبائرالمستنبطة منالكتاب العزيزبناء على المختارفيمعنىالكبيرة وهي اربع (اربعة) وثلاثون .

وللنظرفي بعضهامجال والله اعلم بحقيقة الحالانتهى كلامه دامت افاداته(٤)

ايرادات العلامة العاملي وصاحب الجواهر على ما افاده العلامة الطباطبائي

قال العلامة العاملي (قدس) بعدذلك وليت شعري ماذا يقول فيالاصرار على الصغايرفانه كبيرة اجماعاً وليس في القران المجيد وعيد عليه بالنار ولعله اسئله عنه شفاهاً اه (٥) .

وقد اورد صاحب الجواهر (قدس) على ما افاده العلامة الطباطبائي (قدس) خمسة ايرادات (٦) مضافا الى مافيمفتاح الكرامة اشيرالبها فيتقريراستاذنا العلامة

---

(١) البقرة : ١٩١/٢ (٢) النساء : ٩٣/٤ (٣) البقره : ١٠٢/٢

(٤-٥) مفتاح الكرامة ج٣/٩١-٩٤ (٦) جواهرالكلام ج١٣/٣١٧

البروجردى (قدس) .

احدها : انه يلزم على ما ذكره فى هذا العدد ان يكون ماعداها صغائروانه لايقدح فى العدالة فعلها بل لابد من الاصرار وبدونه تقع مكفرة ولاتحتاج الى التوبة فمثل اللواط وشرب الخمروترك صوم من شهررمضان وشهادة الزورونحوذلك من الصغائرالتى لاتقدح فى العدالة ولاتحتاج الى التوبة ، وهو واضح الفساد وكيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البينة على انه لاط فى زمان قبل اداء الشهادة بيسير كما لايخفى على الملاحظ لطريقة الشرع .

وان شئت فانظرالى كتب الرجال وما يقدحون به عدالة الرجل ، وفى رواية ابن ابى يعفورالسابقة : ان تعرفوه بالستر و العفاف ، وكف البطن والفرج واللسان ونحو ذلك ، بل فى ذلك اغراء الناس فى كثيرمن المعاصى فانه قل من يجتنب من المعاصى من جهة استحقاق العذاب بعد معرفة انه لاعقاب عليه .

ثانيها : انه قد ورد فى السنة فى تعداد الكبائرماليس مذكوراً فيما حصره مع النص عليه فيها بانه كبيرة ، وقوله عليه السلام ان الكبيرة كل ما اوعدالله عليها النار لاينافيه ولو لكونه عليه السلام يعلم كيف توعدالله عليها بالنار .

قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعدالله عليها النارفانظر الى ما فى حسنة عبيد بن زرارة المتقدم ذكرها/٧٩ .

كيف ادخل ترك الصلاة فى الكفرمع استحضاره عليه السلام لقوله تعالى: ماسلككم فى سقرقالوا لم نك من المصلين (١) .

ثالثها : قال الله تعالى: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما اهل لغيرالله به ، وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق (٢) فانه ان اريدبالاشارة كل واحدفقد حكم بالفسق واحتمال ارادة الاصرار بعيد كاحتمال ارادة مالاينافى العدالة من الفسق بل

---

(١) المدثر : ٧٤/٤٢-٤٣ .

(٢) المائدة : ٥/٤ .

مجرد المعصية ، او من غير مجتنب الكبائر .

رابعها : انه قد ورد في السنة التوعد بالنار ـ واى توعد ـ على كثير من المعاصي وبناء على ما ذكر لابدوان يراد بها اما الاصرار عليها ، او من غير مجتنب الكبائر وكله مخالف للظاهر من غير دليل .

خامسها : ان فيما رواه عبدالعظيم الحسني ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر معللا ذلك بان الله تعالى نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلاة متعمداً اوشيئاً ممافرض الله لان رسول الله ﷺ قال من ترك الصلاة متعمداً فقد برى من ذمة الله وذمة رسوله فانظر كيف استدل على كونه كبيرة بما ورد من السنة (١) .

ايرادات العلامة البروجردي على ما افاده العلامة الطباطبائي

ثم انه اضاف استاذنا العلامة (قدس) على ما اورده صاحب الجواهر (قدس) بعض اشكالات اخر :

«بان الظاهر كون المقسم للكبيرة والصغيرة هي المعاصي الوجودية التي تتحقق بالوجودات الصادرة من المكلف وعليه فيسقط من جملة ما عده من الكبائر مثل ترك الصلاة ، ومنع الزكوة ، والتخلف عن الجهاد ، وكتمان ماانزل الله ونقض العهد ، واليمين ، وقطع الرحم ، وعدم الحكم بما انزل الله ، وترك الحج لانها كلها معاصي عدمية .

اما مثل ترك الصلاة ومنع الزكوة فواضح ، واما كتمان ماانزل الله فالاية الواردة فيه ظاهرة في ان الواجب هو التبيين والكتمان تركه وهكذا نقض العهد ، واليمين وكذا قطع الرحم والحكم بغير ما انزل الله كما يظهر من آيتيهما (٢) .

وايضا الظاهر ان المراد بالمعاصي الكبيرة هي المعاصي التي يمكن ان تقع من المسلم غير الكافر وعليه فيسقط من جملة ماذكره مثل الكفر بالله العظيم ، والاضلال

---

(١) نهاية التقرير ج٢/٢٨٦ .

(٢) يعني آيتي نقض العهد واليمين وقطع الرحم .

عن سبيل الله ، ولذا لم يعد في جملة الكبائر في بعض الروايات الدالة على ان الكبائر سبع حيث انه بعد ذلك عدها ستاً (١) وهذا دليل على انه لايكون مثل الشرك بالله معدوداً من الكبائر .

وايضاً تدخل جملة مما عده من الكبائر في الظلم الذى عده منها فتلك الجملة من اقسام الظلم لانها قسيمة له وذلك مثل قتل النفس ، واكل مال اليتيم ، والمنع من مساجد الله ، والاستهزاء بالمؤمنين ، وايذاء رسول الله ﷺ ، وقذف المحصنات والمحاربة ، وقطع السبيل وعليه فلا يبقى الامقدار قليل لايتجاوز عن الاثنى عشر كما لايخفى اه (٢) .

عدم ورد شيء من ايرادات الاعلام الثلاثة على ما افاده العلامة الطباطبائي

ولكن الذى يختلج بالبال ـ والعلم عند الله تعالى ـ عدم ورد شيء من اشكالات العلمين بل الاعلام وذلك لان العلامة الطباطبائي (قدس) لم يرد حصر الكبائر بما في الكتاب العزيز حتى يرد عليه ما اورده عليه صاحبا المفتاح والجواهر (قدس سرهما) وانما اراد عد الكبائر التى اوعد التصريح فيها في الكتاب العزيز بالعذاب ، اوالنار صريحاً او ضمناً اوالتزاماً وانها اربع وثلاثون ، وكم فرق بينهما ولعل ما ذكرنا ظاهر لمن لاحظ مقاله من اوله الى اخره وان كان بعض عباراته يوهم خلاف ذلك بداهة انه من البعيد جداً لو لم يكن من المستحيل انه لم يلاحظ العلامة الطباطبائي اخبار الباب وعدم مقايستها مع ما في الكتاب العزيز وعدم تفطنه بوجود معاصي كبيرة في السنة غير المذكورة في الكتاب فتدبر .

ثم ان مااستظهره استاذنا العلامة (قدس) غير ظاهر واى دليل على ان المقسم للمعاصي المعاصي الوجودية بعد ظهور بل صراحة الكتاب والسنة على عد قطع

---

(١) يعني بذلك خبر عبيد بن زرارة المتقدم ذكره/٧٩٧

(٢) نهاية التقرير ج٢/٢٨٧

الرحم ، ونقض العهد واليمين ، وكتمان مـا انزل الله الى غيرذلك من المعاصى ، فقد يكون جعل امرمحكوماً بحكم وعدمه محكومـاً بحكم اخر مثلا ، صلة الرحم موضوع لحكم استحبابى ، وقطع الرحم موضوع لحكم الحرمة ، وكتمان ماانزل الله تعالى حرام مع كون التبين واجباً وكم له نظيرفى الفقه ، والمتبع دلالة الدليل فكلما دلدليل عليه نقول به ، نعم بمجرد وجوب شيء شرعـاً لايحكم بحرمة تركه شرعاً كما انه اذا حرم شيء لايحكم بوجوب تركه شرعاً والايلزم ان يكون كل حكم شرعى متضمناً لحكمين شرعيين وهو كما ترى .

وغاية مايمكن ان يقال هى انه عند وجوب شيء فى لسان الشرع ينتزع منه يحكم العقل حرمة تركه كما اذا حرم شيء كذلك ينتزع منه وجوبه عقلا .

وبالجملة لامضايقة لكون كل من الفعل والترك موضوعاً لحكم اذا دل دليل عليه ، وظاهرالكتاب والسنة حرمة ترك الصلاة ومنع الزكوة ، وحرمة قطع الرحم وكتمان مـا انزل الله الى غيرذلك مع وجوب الصلاة والزكوة واستحبـاب صلة الرحم ، ووجوب تبيين ما انزل الله .

ثم ان استظهاره (قدس) ان المراد خصوص المعاصى التى يمكن ان يقع من المسلم غيرظاهربعد تعميم نطاق الكتـاب والسنة لغيرالمسلم كمـا لايخفى على من لاحظهما ، وعدم ذكر الكفر ، والشرك والاضلال عن سبيل الله فـى بعض الاخبار لجهة وحكمة ولذا ذكرت فى بعض اخباراخر .

ودخول جملة من الكبائرفى الظلم مثلا بجهة لاينافى عدها كبيرة مستقلةلعناية شديدة بها وغفلة الناس عن كونها منه الى غيرذلك ، ولذا يمكن ادخال كل الكبائر فى كونها تجرى على الله تعالى وعصيان له تعالى مع كون كل واحد منها معصية وكبيرة .

فظهرانه يمكن توجيه ما افاده العلامة الطباطبائى (قدس) من حصرالمعاصى الكبيرة فى الكتاب العزيزبما ذكره والله العالم .

الامر السادس

فى التوفيق بين الاخبار فى تعديد الكبائر

الاخبار الواردة فى تعديد الكبائر كثيرة اوردجملة وافية منها شيخنا الحر العاملى (ره) فى بابين من ابواب جهاد النفس من الوسائل وهما الباب الخامس والاربعين ، والسادس والاربعين .

وقد اوردنا ثلة وافية منها فى بعض الامور المتقدمة فليلاحظ .

ونحن الان بصدد بيان الجمع والتوفيق بين مفادها المختلفة لان جملة منها واردة فى تفسير الكبائر وبيان الضابط لها ، وجملة منها دالة على عددها وانهـا خمس ، او سبع ، اوتسع ، اوازيد على اختلاف بين هذه الطائفة ايضا ، وجملة منها واردة فى عد بعض المعاصى الكبار من غير تعرض لتفسيرهـا ولا كونها فى مقـام تعديدها ، وبعض منهـا غير مرتبط بعنوان الباب الذى عقده (ره) و هو تعيين الكبـائر كخبر اصبغ (١) فينبغى ذكر الطوائف اولا ثم بيان الجمع بينها .

الطائفة الاولى

ما دل على انها خمسة

كمرسل ابن ابى عمير عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

وجدنا فى كتاب على عليه السلام الكبائر خمسة الشرك ، وعقوق الوالدين ، واكل الربا بعد البينة ، والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة (٢) .

وخبر عبيد بن زرارة قال :

قلت لابى عبدالله عليه السلام اخبرنى عن الكبائر فقال هن خمس وهى مما اوجب الله عليهن النار قال تعالى ان الله لايغفر ان يشرك

(١ـ٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣ـ٢٧

به (١) وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا (٢) وقال يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى اخر الاية (٣) وقال عزوجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا الى اخر الاية (٤) ورمى المحصنات الغافلات المؤمنات وقتل مؤمن متعمداً على دينه (٥) (٦) .

الطائفة الثانية

ما دل على انها سبعة

كخبر ابن محبوب قال :

كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الكبائر كم هي وماهي؟ فكتب الكبائر من اجتنب ماوعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، واكل الرباء، والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة ، واكل مال اليتيم ، والفرار من الزحف (٧) .

وخبر عبيد بن زرارة قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الكبائر فقال :

---

(١) النساء : ٤/٤٧

(٢) النساء : ٤/١٠

(٣) الانفال : ٨/١٥

(٤) البقرة : ٢/٢٨٧

(٥) سيجيء بعض الكلام في توجيه قوله عليه السلام ان الكبائر خمسة وعدم مطابقته لماعده فيه

(٦) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٢٨

(٧) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/١

هن فـي كتاب علي عليه السلام سبع الكفربالله ، وقتل النفس ، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعدالبينة، واكل مال اليتيم ظلما، والفرار من الزحف ، والتعرب بعدالهجرة قال فقلت هذا اكبر المعاصي فقال نعم قلت فاكل الدرهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلاة ؟ قال ترك الصلاة قلت فما عددت ترك الصلاة في الكبائر فقال اى شيء اول ما قلت لك قلت الكفر قال وان تارك الصلاة كافر يعني من غيرعلة (١) .

وخبرابي بصيرعن ابي عبدالله عليه السلام قال :

سمعته يقول الكبائر سبعة منهاقتل النفس متعمداً ، والشرك بالله العظيم ، وقذف المحصنة ، واكل الربا بعدالبنية، والفرار من الزحف ، والتعرب بعد الهجرة ، وعقوق الوالدين، واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد (٢) .

وخبرمحمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

الكبـائر سبع : قتل المؤمن متعمداً ، وقذف المحصنة ، والفرارمن الزحف ، والتعرب بعد الهجرة ، واكل مال اليتيم ظلما، واكل الربا بعدالبينة ، وكل مااوجب الله عليه النار(٣) .

وخبراحمد بن عمرالحلبي قال :

سئلت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل : ان تجتنبوا كبائرماتنهون عنه نكفرعنكم سيئآتكم،قال: من اجتنب مااوعدالله عليه الناراذاكـان مؤمنا كفرعنه سيئـاته وادخله مدخلا كريماً والكبـائر السبع الموجبـات قتل النفس الحرام ، وعقوق الوالدين ، واكل الربـا ، والتعرب بعد الهجرة ، وقذف المحصنة واكل مال اليتيم ، والفرارمن الزحف (٤) .

(١-٢-٣-٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٤-١٦-٦-٣٢

وخبر عبد الرحمن بن كثير عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

ان الكبائر سبع فينا نزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم ، وقتل النفس التى حرم الله ، و اكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين ، وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف ، وانكار حقنا (١) .

وخبر ابى الصامت عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

اكبر الكبائر سبع: الشرك بالله العظيم ، وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق ، واكل اموال اليتامى ، وعقوق الوالدين وقذف المحصنات ، والفرار من الزحف ، وانكار ما انزل الله عزوجل (٢) .

وخبر ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال :

اجتنبوا السبع الموبقات قيل وما هن قال : الشرك بالله ، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق، واكل الربا، واكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات (٣) .

الطائفة الثالثة

انه وان لم ينص على عدد الا انه عند ذكر اكبر الكبائر عد ثمانية كخبر محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

قلت له مالنا نشهد على من خالفنا بالكفر ، ومالنا لانشهد لانفسنا ولاصحابنا انهم فى الجنة فقال من ضعفكم ان لم يكن فيكم شىء من الكبائر فاشهدوا انكم فى الجنة قلت فاى شىء الكبائر فقال الشرك بالله ، وعقوق الوالدين ، والتعرب بعد الهجرة ،

(١-٢-٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٢٢-٢٠-٣٤

وقذف المحصنة ، والفرارمن الزحف ، واكل مال اليتيم ظلما والرباء بعد البينة ، وقتل المؤمن فقلت له الزنا والسرقة فقال ليسامن ذلك (١) .

الطائفة الرابعة

ما انهاها الى تسعة

كخبرالكراجكي قال : قال عليه السلام :

الكبائر اعظمهن الاشراك بالله عزوجل ، وقتل النفس المؤمنة ، واكل الربا ، واكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ، والفرارمن الزحف، وعقوق الوالدين، واستحلال البيت الحرام والسحرفمن لقى الله عزوجل وهو برى منهن كان معى فى جنة مصاريعها الذهب (٢) .

الطائفة الخامسة

ما انهاها الى عشرة وان لم ينص على عدد

كخبرمسعدة بن صدقة قال : سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول :

الكبائر القنوط من رحمة الله ، واليأس من روح الله والأمن من مكرالله ، وقتل النفس التى حرم الله ، وعقوق الوالدين ، و اكل مال اليتيم ظلما ، واكل الربا بعد البينة ، والتعرب بعد الهجرة ، وقذف المحصنة ، والفرار بعد الزحف الحديث (٣) .

(١ـ٢ـ٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٥ـ٣٧ـ١٣ـ

الطائفة السادسة

ما دل على انها اكثر من عشرة

كخبر عبدالعظيم الحسني عليه السلام (١) وقد تقدم ذكره بتمامه/٧٦

وخبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون (٢) وخبر الاعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين (٣) وقد تقدم ذكرهما في ٨٢-٨٣ .

هذا ما ورد في تعديد الكبائر فقد عرفت الاختلاف فيها ولكن يمكن الجواب عن اشكال الاختلاف بوجهين .

الوجه الاول : وهو جواب اجمالي حاصله

ان جميع المعاصي المذكورة في هذه الاخبار كبيرة ويستحق فاعلها العذاب، او النار ، ويوجب فسق فاعلها وسلب العدالة عن مرتكبها ، وان كان بعضها اكبر من بعض ، ويكون بعضها اكبر الكبائر ، ولذا ترى ان الزنا والسرقة مع كونهما من المعاصي الكبيرة فقد نفى الكبارة عنهما في بعض الاخبار (٤) وفي الحقيقة نفى الاكبرية عنهما لانه عليه السلام بصدد ذكر اكبر الكبائر .

فالمعاصي الكبيرة ذو العرش والدرجات لها عرض عريض وقد تعرض لبعضها التي تكون اكبر الكبائر في بعض الاخبار ، وبعضها في بعض اخر لبعض المناسبات وهكذا .

وقد صرح في خبر عبيد بن زرارة ان المعدود هو اكبر الكبائر وفي خبر الاعمش اشارة الى وجود المراتب فلاحظ .

ويحتمل ان يكون ذكر بعض الاعداد كالخمس ، والسبع ونحوهما من باب المثال لاحصر الكبائر فيها فتدبر .

(١-٢-٣-٤) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/ ٢-٣٣-٣٦-٣٥

الوجه الثاني : الجواب التفصيلي

و قد اتعب استاذنا العلامة البروجردي (قدس) نفسه الشريفة في الجمع بين الروايات المتخالفة المتضاربة بوجه حسن لعله احسن ما في المقام وان كان بعض ما افاده لاتخلوعن تكلف وتعسف واليك حاصل ما افاده :

«وهوانه في رواية ابي‌بصير (١) ذكران الكبائر سبعة ومع ذلك عدها ثمانية ولكنه قال في ذيلها ان التعرب والشرك واحد ، ولابأس ، لان مرجع التعرب الى الحالة التي كانت عليها قبل الهجرة الى دارالاسلام لغرض الاسلام والايمان فمرجعه الى ان الرجوع والارتداد عن الاسلام بعد الهجرة من الكفروالشرك اليه .

و في رواية محمد بن مسلم (٢) اسقط عقوق الوالدين وعد السابعة كل ما اوجب الله عليها النار، ولعله سهو من الراوي لان الكلام في تعديد الكبائر وذكر افرادها، لافي تعريف الكبائر والضابط لها ، فمن المحتمل سهو الراوي عن ذكر عقوق الوالدين فذكر موضعه هذه السابعة والله العالم .

وفي رواية عبدالرحمن بن كثير (٣) اسقط التعرب بعد الهجرة ، واكل الربا بعد البينة ، وذكر موضع السابعة انكار حقنا ، وقد عرفت وجه اسقاط التعرب بعد ذكر الشرك في رواية ابي‌بصير .

وفي رواية ابي‌الصامت (٤) ذكران اكبر الكبائر سبع واسقط التعرب واكل الربا بعد البينة ، وذكر موضع السابعة انكار ما انزل الله وقد عرفت ان اسقاط التعرب بعد ذكر الشرك لابأس به ، واما اسقاط الربا فلعل وزانه ومرتبته وزان انكار حقهم اوانكار ما انزل الله وفي مرتبته .

وفي رواية عبيد بن زرارة (٥) ذكران الكبائر خمسة فقد اسقط التعرب والعقوق ولكن ذكر موضعه الشرك من غير عدها من جملة الخمس ، و قد عرفت وجه اسقاط

(١ـ٢) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/١٦ـ٦

(٣ـ٤ـ٥) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٢٢ـ٢٠ـ٢٨

التعرب ووجه عدم عد الشرك من المعاصي، يؤيد ما ذكرنا ان المراد بها هي المعاصي التي يمكن ان تقع من المسلم حال اسلامه والشرك لايلائم ذلك ففي الحقيقة لم يذكر في الرواية خصوص العقوق فلعل المعاصي المذكورة فيه اكبر من العقوق .

وفي مرسلة ابن ابي عمير (١) بعد ان عد مثل الرواية السابقة انها خمسة وقد عد التعرب والشرك امرين ، وبعد ماعرفت من ارجاع التعرب الى الشرك واتحادهما يرجع المعاصي المذكورة الى الاربعة ففي الحقيقة اسقط القتل واكل مال اليتيم، وقذف المحصنات فلعل غير المذكور ليس بمرتبة المذكورات .

و لكن يشكل بان العقوق قد سقط من الاول و ثبت في مرسلة ابن ابي عمير الا ان يناقش في سندهما ، اويقال انهما وان تعارضتا في المفهوم ولكن لا تعارض بينهما بحسب المنطوق فيقدم المثبت .

وفي رواية مسعدة (٢) عدها عشرة من غير تعرض لكونها عشرة واضاف الى السبع المذكور في الروايات القنوط من رحمة الله ، واليأس من روح الله والامن من مكر الله ، والظاهر ان الاولين واحد .

وفي رواية اخرى لمحمد بن مسلم (٣) عد اكبر الكبائر ثمانية من غير تعرض لكونها ثمانية وحيث انه عد فيها التعرب والشرك امرين وقد عرفت انهما واحد فلا اختلاف بينها وبين الروايات الدالة على انها سبعة .

واما الروايات الدالة على ان الكبائر كثيرة فهي ثلاث احدها رواية عبدالعظيم الحسني حيث عدها عشرين والثانية رواية اعمش حيث عدها ثلاث وثلاثين والثالثة رواية فضل وقد عدها ايضا ثلاث وثلاثين والظاهر اتحادها مع رواية اعمش والاختلاف بينهما يسير لانه قد ذكر في رواية اعمش ان الاشتغال بالملاهي التي يصد عن ذكر الله مكروهة ولكن عد من الكبائر في رواية فضل .

---

(١) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح ٢٧/

(٢-٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/١٣-٣٥

فانقدح من جميع ماذكرنا انه لامحيص عن الالتزام باتصاف سبع من المعاصي بكونها كبيرة بقول مطلق ، وهي السبع المذكورة في الروايات الدالة على ان الكبائر سبع ، اواكبرها سبع ، اوعلى ان رتبة سائر الكبائر ادنى من رتبتها كما تدل عليه رواية اعمش .

واما ماعدى السبع فما ذكر في مثل رواية اعمش فالظاهر انها كبيرة بالاضافة الى ما دونها صغيرة بالنسبة الى السبع التي هي فوقها .

وبمثل هذا يجمع بين ما دل على ان الزنا والسرقة ليستا من الكبائر كروايتي محمد بن حكيم ومحمد بن مسلم ، وما دل على انهما منها كروايتي فضل ، واعمش

وجه الجمع هو ان ما دل على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق وعدم كونها في عرض المعاصي التي هي اكبر الكبائر ومادل على كونهما منها يراد انهما كبيرتان بالاضافة الى ماتحتهما من المعاصي» (١) .

الامر السابع

في تعديد الكبائر المستفاد من الاخبار

ينبغي تعداد الكبائر الواردة في تعديد الكبائر والنصوص الواردة في بعض المعاصي بالخصوص بعد اسقاط المكررات رجاء ان يكون وسيلة للاجتناب عنها ان لم يكن محتنباً عنها فنقول الكبائر عبارة عن :

١ ـ الشرك بالله تعالى ، او الكفر بالله تعالى .

٢ ـ انكار ما انزل الله تعالى .

٣ ـ قتل النفس التي حرم الله تعالى .

٤ ـ عقوق الوالدين .

٥ ـ الفرار من الزحف .

٦ ـ اكل مال اليتيم ظلما .

---

(١) نهاية التقرير ج٢/٢٨٨

٧ ـ اكل الربا بعد البينة .

٨ ـ قذف المحصنات الغافلات المؤمنات ، او قذف المحصنة ، او قذف المحصنات على اختلاف التعبير في الاخبار .

٩ ـ الزنا .

١٠ ـ اللواط .

١١ ـ السرقة .

١٢ ـ اكل الميتة .

١٣ ـ اكل الدم .

١٤ ـ اكل لحم الخنزير .

١٥ ـ اكل ما اهل لغيرالله به من غير ضرورة .

١٦ ـ البخس في (من) الميزان والمكيال .

١٧ ـ الميسر ، القمار .

١٨ ـ شهادة الزور .

١٩ ـ اليأس من روح الله تعالى .

٢٠ ـ القنوط من رحمة الله تعالى(١) .

٢١ ـ الأمن من مكر الله تعالى .

٢٢ ـ معونة (معاونة) الظالمين .

٢٣ ـ الركون الى الظالمين .

٢٤ ـ اليمين الغموس الفاجرة (٢) .

---

(١) تقدم الكلام في الفرق بين اليأس من روح الله والقنوط من رحمته في / ٨٠

(٢) عن النهاية اليمين الغموس هي اليمين الكاذبة الفاجرة كالتي يقتطع بها الحالف مال غيره ، سميت غموساً لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار . وقول المطالبة

٢٥ ـ الغلول (١) .

٢٦ ـ حبس الحقوق من غير عسر.

٢٧ ـ الكذب على الله تعالى او الافتراء عليه ، وعلى رسوله ، وعلى الاوصياء وفي رواية مطلق الكذب.

٢٨ ـ استعمال التكبر والتجبّر ـ او الكبر.

٢٩ ـ ٣٠ ـ الاسراف والتبذير.

٣١ ـ الخيانة.

٣٢ ـ الاستخفاف بالحج لعل المراد الاتيان بالحج عن استخفاف لا ترك فتدبر.

٣٣ ـ المحاربة لاولياء الله .

٣٤ ـ الملاهي التي تصد عن ذكر الله تعالى كالغناء ، وضرب الاوتار .

٣٥ ـ السحر .

٣٦ ـ الاصرار على صغائر الذنوب ، او على الذنوب كما في خبر فضل .

٣٧ ـ اكل السحت .

٣٨ ـ استحلال البيت الحرام .

٣٩ ـ التعرب بعد الهجرة.

٤٠ ـ منع الزكوة المفروضة.

٤١ ـ كتمان الشهادة.

٤٢ ـ ترك الصلاة متعمداً وفي بعض الاخبار عد تارك الصلاة عمداً كافراً.

٤٣ ـ ترك شيء مما فرض الله عزوجل .

٤٤ ـ كتمان الشهادة.

٤٥ ـ شرب الخمر.

---

(١) في النهاية قد تكرر ذكر الغلول في الحديث ، وهو الخيانة في الغنم ، والسرقة من الغنيمة قبل القسمة

٤٦ ـ نقض العهد .

٤٧ ـ قطعية الرحم .

٤٨ ـ افطار يوم من شهر رمضان متعمداً (١) .

٤٩ ـ انكار حق اهل البيت عليهم السلام .

٥٠ ـ الحيف في الوصية (٢) .

٥١ ـ سباب المؤمن (٣) .

تقدم في الامر الخامس تعديد الكبائر التي اوعدالله عليها العذاب ، اوالنار في الكتاب العزيز صريحاً ، او ضمناً ، ولزوماً ، وقد ذكرشطر واف منها في لسان الاخبار المتقدمة الا انه حيث لم اجد بعضا منها فيها فاحببت ذكرها هنا تميماً للفائده وتحفظا للاجتناب عن معاصي الله وهي :

٥٢ ـ الاضلال عن سبيل الله .

٥٣ ـ الظلم .

٥٤ ـ التخلف عن الجهاد .

٥٥ ـ كتمان ما انزل الله .

٥٦ ـ الاعراض عن ذكر الله .

٥٧ ـ الالحاد في بيت الله .

٥٨ ـ المنع من مساجد الله .

٥٩ ـ اذية رسول الله صلى الله عليه وآله .

٦٠ ـ الاستهزاء بالمؤمنين .

٦١ ـ نقض اليمين .

---

(١) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٩

(٢) من لايحضره الفقيه ج ٣/٣٦٩

(٣) من لايحضره الفقيه ج ٣/٣٧٣

٦٢ ـ المحاربة وقطع السبيل .

٦٣ ـ اشاعة الفاحشة .

٦٤ ـ الحكم بغير ما انزل الله .

٦٥ ـ ترك الحج .

٦٦ ـ الفتنة .

الامر الثامن

في معنى الاصرار وما اريد به وحكمه

قد عرفت منا ان الاصرار على الصغيرة مضر بالعدالة وعن المشهور بين المتأخرين ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر .

تنقيح المقال يستدعي البحث عن معنى الاصرار ، وما اريد به في المقام وحكم الاصرار على الصغيرة فنقول :

الاصرار لغة وعرفاً الملازمة والمداومة على الشيء فهو عبارة عن فعل شيء مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى مضموم بعضه الى بعض ولكن اختلفوا في المراد بالاصرار بالصغيرة .

فعن بعضهم هو المداومة على نوع واحد من المعصية .

وعن اخر انه الاكثار من الصغيرة سواء كان من نوع واحد ، او انواع مختلفة

وقيل انه عبارة عن تكرار المعصية تكراراً يشعر بقلة مبالاة مرتكبه بالدين .

وقيل : ان المراد فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها .

وقيل : انه فعل الصغيرة مع عدم التوبة .

وعن جملة من الفقهاء منهم الشهيدان : تقسيم الاصرار الى فعلي وحكمي ، فالفعلي هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة ، او الاكثار من جنسها بلا توبة ، والحكمي هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها .

وعن الذخيرة ان هذه مما ارتضاه جماعة من المتأخرين .

وقال المحقق الاصفهاني (قدس) : « ان الصغيرة اما يصدر من المجتنب عن الكبائر ، او من غير المجتنب عنها ، او من غير المبتلى بها .

فعلى الاول تكون الصغيرة بنص القرآن ونصوص الاخبار مكفرة باجتناب الكبائر وحيث ان فعل الصغيرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها في العقوبة فلامحالة لايوثر في العقوبة حتى يحتاج الى التوبة في رفعها .

وعلى الاخيرين فلامانع حال صدور الصغيرة من تاثيرها في العقوبة .

ورافعهما في الاول منها منحصر في التوبة ، وفي الثاني منهما يمكن ان يكون هو التوبة ، كما يمكن ان يكون هو اجتناب الكبائر عند الابتلاء بها .

وعليه ففي الصورة الاولى من الصور الثلاث لايتحقق الاصرار الا بفعل الصغيرة مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى لابعدم الندم حيث ان الذنب مكفر على الفرض فيكون كما اذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الاصرار بخلاف الصورتين الاخيرتين فان حال الصغيرة حال الكبيرة فيمكن فرض تحقق الاصرار عليها بعدم الندم» (١) .

وكيف كان: لاينبغي الاشكال في تحقق الاصرار على الصغيرة مع الاكثار فعلا والاتيان بالمعصية في الخارج مكرراً سواء كان من سنخ واحد او جنسين او اجناس

كما انه لااشكال في عدم تحقق عنوان الاصرار مع الاتيان بذنب مرة واحدة ثم ندم عليه بحيث كان يسوئه اذا تذكر والتفت الى اتيانه .

واما اذا اتى بصغيرة مرة ثم غفل عنه بعد الاتيان به ، او غفل عن وجوب التوبة وكان مجتنباً عن الكبائر فالظاهر انه مكفر عنه وهو المتيقن ارادته من قوله تعالى :

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (٢) .

فلايضر بعدالته ان كان عادلا .

فيحصل الفرق بين الصغيرة والكبيرة فان الصغيرة مكفرة في الفرض واما الكبيرة

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٧٩

(٢) النساء ٤ / ٣١

فحيث انه لم يتحقق منه التوبة فلم تكن مكفرة فيضر بعدالته .

واما اذا اتى بالصغيرة مرة مع الالتفات اليه وعدم الندم عليه ولم يكن يسوئه اذا تذكر، فعن استاذنا العلامة البروجردى فى (قدس) : «الظاهر تحقق الاصرار بذلك واستدل لذلك اولا . بقوله تعالى :

والذين اذافعلوا فاحشة اوظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون (١) .

حيث انه يشعر بان الاصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار .

وثانياً : بروايتى جابر وابى عمير .

ففى رواية جابر عن ابيجعفر عليه السلام :

فى قول الله عزوجل : ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون . قال الاصرار ان يذنب الذنب فلايستغفر الله ولايحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار (٢) .

وفى رواية ابن ابى عمير قال :

سمعت موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فندخلكم مدخلا كريماً (٣) قال قلت فالشفاعة لمن تجب فقال حدثنى ابى عن ابائه عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتى لاهل الكبائر من امتى واما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابى عمير فقلت له : يابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله

---

(١) ال عمران : ١٣٥/٣

(٢)) الوسائل باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس ح/٤

(٣) النساء : ٣١/٤

تعالى يقول : ولايشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر لايكون مرتضى؟ فقال يا ابا احمد مامن مؤمن يذنب ذنباً الاساءه ذلك وندم عليه وقد قال رسول الله ﷺ كفى بالندم توبة ، وقال من سرته حسنته وساءته سيئه فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة الى ان قال : قال النبى ﷺ لاكبير مع الاستغفار ولاصغير مع الاصرار (١) .

فقال قدس : وحينئذ فلايبعد الالتزام بذلك وان الاصرار على الذنب انما يتحقق بمجرد الاتيان بالمعصية وعدم التوبة والاستغفار » (٢) .

قلت : ولا يخفى ان هذه القطعة من الرواية غير وافية لمدعاه (قدس) ، ولا اظن انه قدس استدل بها نعم ذكرت فى كتاب التوحيد فقرة اسقطت فى الوسائل تلائم مدعاه ، وقد ذكرت فى ذيل الصفحة من الطبعة الجديدة من الوسائل ، والحقيق بنا ذكر الفقرة من كتاب توحيد الصدوق قال عليه السلام بعد قوله لم تجب الشفاعة .

«وكان ظالماً والله تعالى ذكره يقول ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع (٣) فقلت له : يا بن رسول الله وكيف لايكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه ؟ فقال : يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليها الاندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائباً مستحقا الشفاعة ، ومتى لم يندم عليها كان مصراً ، والمصر لايغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبى

---

(١) لوسائل باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ح/١١

(٢) نهاية التقرير ج٢/٢٩١

(٣) الغافر: ٤٠/١٨

ﷺ لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار الرواية (١).

وربما يستدل لذلك بانه لما عصى ولم يتب فهو مخاطب بالتوبة ولما لم يتب في الحال فقد عصى فهو في كل آن مخاطب بالتوبة ولما لم يتب فقد اقام واستمر على عدم التوبة .

كما يستدل له بما عن رسول الله ﷺ : ما اصر من استغفر فان مفهومه ان من لم يستغفر فقد اصر ، وبقول الصادق عليه السلام في حديث يصف جنود العقل والجهل فعد عليه السلام : «الاصرار ضد التوبة (٢) ، فيستفاد منه ان من اذنب ولم يتب يكون مصراً .

وبالجملة كما في رسالة شيخنا الاعظم الانصاري (قدس) : «جعل ضد التوبة الاصرار ، بناء على ان ظاهر السياق كونهما مما لا ثالث لهما فتدبر.

ولا يخفى ان مقتضى اطلاق هذه الاخبار ، بل الاعتبار العقلي وان كان هو ان من ارتكب الذنب ولم يستغفر ، او لم يندم يكون مصراً سواء نوى العود الى الذنب وعزم الاتيان به ، او لم يندم ، ولم يعزم ، بل رواية ابن ابي عمير حيث قال : فمن لم يندم على ذنب الخ ـ صريحة في ان مجرد ارتكاب المعصية ، وعدم الندم عليها يكون اصراراً وناقضا للعدالة .

الا ان ظاهر رواية ابن ابي يعفور بل صريحها هو ان المنافي للعدالة هو خصوص الكبائر التي اوعدالله عليها النار فمن ارتكب الصغيرة وان لم يتب عليها لا يكون فاسقاً .

ومقتضى التوفيق بين رواية ابن ابي يعفور وهذه الروايات والاعتبار العقلي هو حملها على خصوص الكبيرة كما هو موضوع رواية ابن ابي عمير .

وبالجملة الروايات والاعتبار لا تعم ارتكاب الصغيرة اذا لم تتب عليها بعد دلالة

---

(١) توحيد الصدوق / ٤٠٨

(٢) اصول الكافي ح ١ / ٢٢

رواية ابن يعفور على عدم مضرّية ارتكاب الصغيرة للعدالة فغاية مايكون هي ان مرتكب الكبيرة مع عدم التوبة يكون مصراً هذا اولا .

وثانياً: كما افاده المحقق الاصفهاني (قدس): «ان مرتكب الصغيرة ان كان مجتنبا عن الكبائر يكون بنص القران ونصوص الاخبار مكفراً ، وحيث ان فعل الصغيرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها في العقوبة فلامحالة لاتؤثر في العقوبة حتى يحتاج الى التوبة في رفعها فلايتحقق الاصرار الابفعل الصغيرة مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى لابعدم الندم فيكون صدور الصغيرة في المفروض كما اذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الاصرار .

نعم ان كان صدور الصغيرة عن غير المجتنب للكبائر اوغير المبتلى بها فحيث انه لامانع حال صدور الصغيرة من تأثيرها في العقوبة فيكون رافعها في غير المجتنب للكبائر منحصر في التوبة وفي غير المبتلى بها يمكن ان يكون هو التوبة كما يمكن ان يكون اجتنابه الكبائر عند الابتلاء بها .

فعليهما يكون حال الصغيرة حال الكبيرة فيمكن فرض تحقق الاصرار عليهما بعدم الندم .

فاذاً الاصرار على الصغيرة في مثل الصورة الاولى لايتحقق عند عدم الندم بل لابد من فعل الصغيرة مرة بعد مرة نعم في غير الصورة يكون وزانه وزان الكبيرة يتحقق الاصرار بعدم التوبة بمقتضى الاخبار المتقدمة .

وبالجملة صدق الاصرار انما هو فيما يحتاج الى التوبة فاذا كان مكفرا بغير التوبة فلا تصل التوبة اليها لسبقه عليها فلا محالة لايتحقق الاصرار فيه الابفعله ثانياً وثالثاً اه ملخصا» (١) .

واما حديث الاعتبار: فانما هو اذا قلنا بان التوبة واجب شرعي بحيث يكون تركها من الكبائر ، واما ان قلنا بان وجوب التوبة حكم عقلي محض ـ كما ذهب

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٧٩

اليه الشيخ الانصاري (قدس) في الرسالة ، وسيجيء تحقيقه ـ فلا .

ومعنى كون وجوبه بحكم العقل ان امر الشارع بالتوبة في الكتاب والسنة ارشاد الى دفع معصيته السابقة فلايترتب على تركها عقاب اخر.

وبعبارة اخرى انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس حكما شرعياً يترتب على تركها عقاب اخرغيرالعقاب الذى لم يتخلص منه .

فاذاً لايكون ترك التوبة من المعاصي التي يوجب العقاب ولا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى الصغيرة والكبيرة ، وان كان بحكم العقل قبيحاً من جهة انه اقامة على العقاب وبقاء عليه .

وبالجملة كما قاله المحقق الاصفهاني (قدس) ان عدم الندم من حيث ذاته لايقتضي الا عدم رفع عقوبة المعصية ونقيصه و هو ادنى مراتب التوبة فلايكون حينئذ الا واجباً عقلياً .

واما من حيث ادراجه تحت الأمن من مكرالله اوعدم الايمان بالعقوبة فهي من الكبائر ، بل من اكبرها ولكن ليس عدم الندم بل العزم على العود دائما كذلك(١)

واما اذا ارتكب الصغيرة مرة وكان عازماً على العود فهل يصدق الاصرار ام لا؟ وجهان .

فان قلنا بصدق الاصرار في الصورة المتقدمة ـ وهي ما اذا ارتكب الصغيرة ولم يندم عليها ـ فصدقه في هذه الصورة واضح لاسترة عليه .

واما ان لم نقل بصدق الاصرارفيها فللبحث في صدق الاصرارفي صورة العزم عليها وجه .

قد يقال : انه في صورة العزم على العود على المعصية يصدق الاصرار عرفاً وان لم يعد اليها .

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد/ ٨٠

وربما يفرق بين كون العزم على المعصية مستمراً من حين ارتكاب الصغيرة وبين ما اذا حدث العزم بعد فعلها قبل التوبة فقيل بعدم اعتبار اتحاد المعصية نوعاً وسنخاً في الاول ، واما في الثاني فيصدق الاصرار اذا عزم على معصية اخرى حال ارتكاب الصغيرة .

يستدل لصدق الاصرارفي صورة العزم بان مجرد اتيان الصغيرة بلاعزم يكون مكفراً عنها باجتناب الكبائر، اوكما افاده المحقق الاصفهاني (قدس) يكون ارتكاب الصغيرة حال صدورها مقروناً بالمانع عن تأثيرها فـي العقوبة فلا محالة لاتؤثر في العقوبة حتى يحتاج الى التوبة في رفعها .

واما فيصورة العزم علىالمعصية فليس بتلك المثابة فلايكون مكفراًولايكون مقروناً بالمانع عن تأثيرهفتشمله اطلاقات الادلة الدالة على صدق الاصرارعلى من اتى بالذنب ولم يتب .

واماعدم اعتباراتحاد المعصية نوعاً وجنساً اذا كان العزم على المعصية مستمراً حين ارتكاب الصغيرة فاستظهره المحقق الاصفهاني (قدس) من مقال العلامة الانصاري (قدس) (١) .

وغاية ما يمكن ان يوجه مقاله هو الذي اشار اليه المحقق المزبور : من انه لعل ذلك لاجل انالاصرارلابد فيه من نحو من الاتحاد اما اتحاد المعزوم عليه مع الماتي به ، او استمرارالعزم ووحدته الاتصالية من المتلبس بالمعصية (٢) .

ولكنه غيروجيه لما افاده المحقق المزبوربما لفظه :

«ان اريد من المعصية التي ينسب اليها الاصرارماهوبالحمل الشايع معصية، ـاي ذات الزناوالقمار واشباههماـ فمن البديهي انالعزم على القمار بعد فعل الزنا ليس اصراراً على احدهما لاعرفاً ولاشرعاً .

---

(١) ولكن بعد ملاحظة مقال الشيخ لم يظهرلي بكمال الوضوح ما استظهرهالمحقق فلاحظ .

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد/ ٨١

اما عرفاً فواضح اذ ليس العزم على القمار مدافعة ولو عزماً على الزنا ، واما شرعاً فلان غاية ما ورد من النصوص ان من اذنب ذنباً ولم يندم عليه كان مصراً ، والعزم على القمار اجنبي عن الندم على الزنا وعدمه ، وملاحظة استمرار العزم على القمار من حين ارتكاب الزنا لايجدي شيئاً ، لكون احدهما اجنبياً عن الاخر فالتلبس بمعصية اجنبية عن المعصية الاخرى لايتحقق الاصرار بالاضافة الى استمرار العزم على ذاتها حال التلبس بالاولى .

وان اريد من المعصية التي يضاف اليها الاصرار نفس طبيعة المعصية بما هي معصية فالاصرار متحقق بالعزم ولو لم يكن مستمرا من الاول فهو وان لم يكن مصراً على الزنا الا انه مصر على معصية الله تعالى بما هي معصية ، ومن الواضح كما عرفت من النصوص المفسرة للاصرار بعدم الندم على ما فعل : ان ظاهره الندم على ذات مافعل لابعنوان المعصية وان كان لاجل كونه معصية» (١) .

حكم الاصرار على الصغيرة

فبعد ماعرفت معنى الاصرار يقع الكلام في حكم الاصرار على الصغيرة فنقول:

قد اشرنا انه حكي عن المشهور : ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ، بل صرح العلامة الانصاري (قدس) في الرسالة ، بانه لااشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر واستدل لذلك قبل الاجماع المحكي عن التحرير وغيره باخبار .

منها : ما عن رسول الله ﷺ كما في حديث المناهي .

. . . انه لاكبير مع الاستغفار ولاصغير مع الاصرار (٢) .

ناقش فيه المحقق الاصفهاني (قدس) بان ظاهر السياق يعطي بان النفي في الصغيرة والكبيرة معاً يرجع الى ذاتهما حكما لاان الصغيرة بسبب المداومة والاصرار عليها تنقلب كبيرة حتى ينتفي عنها وصف الصغرية . بل الاصرار من الكبائر فانه الذي

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد / ٨١

(٢) الوسائل باب ٤٣ من ابواب جهاد النفس ح / ٨ ، وعن استاذنا العلامة البروجردي (قدس) انه قد روى بهذا المضمون من طرق العامة عن ابن عباس عنه (ص) .

ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر الله دون المعصية التي نفس وقوعها امنا من مكر الله تعالى وبعد عدم وقوعها موصوفة بتلك الصفة لاتنقلب موصوفة بها .

مع ان مقتضى الاعتبار ايضا ذلك لان الصغيرة تفارق الكبيرة في ضعف المفسدة وقوتها وفي شدة المبغوضية وضعفها ، ولاينقلب ما كان ذا مفسدة ضعيفة ، ومبغوضية خفيفة بسبب الاصرار بحيث يصير بعينه ذا مفسدة اكيدة ومبغوضية شديدة كما لايخفى

فعلى هذا يحتمل ان يكون المراد بقوله ﷺ ذلك . ان اثر الكبيرة يرتفع بالاستغفار ، واثرها الظاهر عقوبتها، وان اثر الصغيرة لاتبقى مع الاصرار فان الصغيرة مكفرة باجتناب الكبائر ، فلايعاقب عليها ، ولايبقى هذا الاثر مع المداومة عليها ، فلايدل قوله ﷺ : على ان المعصية الصغيرة بالاصرار عليها ، او نفس الاصرار عليها من الكبائر بل غايته انه صغيرة لاتكون مكفرة باجتناب الكبائر اه ملخصاً (١) .

قلت : ولايخفى انما افاده (قدس) متين جداً، الا انه لايضر بما يكون المشهور بصدد اثباته : وهو ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر فان الصغيرة حيث انها في نفسها مقتضية للعقوبة بلحاظ انها مخالفة للرب تعالى ، وغاية ماتقتضيه الاية الشريفة هي انه مالم يصر عليها يكون مكفرة عنها باجتناب الكبائر .

واما في صورة الاصرار عليها لاتكفير فيعاقب عليها وربما يوجب الاصرار عليها بسبب مداومته عليها واقترانه لها صده عن الاقبال اليه تعالى والتوجه اليه ، فياخذه الله تعالى من حيث لايحتسب وربما يدخله في الأمن من مكر الله .

ومنها : قول جواد الأئمة عليه السلام :

والاصرار على الذنب امن لمكر الله ، ولايأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (٢) .

ناقش المحقق المزبور فيه بانه يمكن ان يقال ان الاصرار الذي ينطبق عليه

---

(١) رساله اجتهاد والتقليد/٧٧

(٢) تحف العقول/٤٥٦

الأمن من مكر الله هو الاصرار على ما فيه العقوبة والمواخذة والأمن من اخذه تعالى من حيث لايحتسب فيوافق مافي رواية ابن ابي عمير المتقدمة حيث قال عليه السلام : والمصر لايغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب .

فينحصر مورد مثل هذه الاصرار الذى ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر الله وعدم الايمان بالعقوبة في الاصرار على الكبائر ولامنافاة بين ان تكون نفس المعصية كبيرة والاصرار عليها كبيرة اخرى بواسطة انطباق احد عناوين الكبائر عليه وهو الأمن من مكر الله عليه اه ملخصا (١) .

وفيه : انه كما عرفت ان الاصرار على الذنب يصدق على الصغيرة ايضاً ، والصغيرة المعفوة والمكفرة هى التى لم ينطبق عليها عنوان الاصرار .

وبعبارة اخرى الاتى بالصغيرة ، ان كان مجتنباً للكبائر يكون مكفراً عنها فاذا انطبق عليها عنوان الاصرار فلايكون مندرجاً ومشمولا للاية الشريفة والاخبار نعم الاصرار على الصغائر لم يكن على وزان الاصرار على الكبائر فتكون الكبائر كما اشرنا ذوالعرش والدرجات .

ومنها : ما رواه الصدوق عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فى تعديد الكبائر فعد منها الاصرار على صغائر الذنوب (٢) .

ناقش المحقق المزبور فيه بان الظاهر انه التبس الامر على الشيخ (قدس) فان الموجود فى ذيل رواية فضل : والاصرار على الذنوب ، نعم الموجود فى رواية اعمش عن الصادق عليه السلام هو الاصرار على صغائر الذنوب او صغار الذنوب (٣) .

فاذاً اما قوله عليه السلام فى رواية فضل : الاصرار على الذنوب فنقول: ان الذنوب وان كان تعم الكبائر والصغائر الا انه بملاحظة ان كونه كبيرة من حيث كونه امناً من مكر الله كما فى رواية ، او كون المصر غير مؤمن بالعقوبة كمافى رواية اخرى ، يعلم

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد/٧٧

(٢ـ٣) الوسائل باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ح/٣٣ـ٣٦

انالمراد مايعلم ان الاصرار المعدود من الكبائر هوالاصرار عليها اذ ليس في غيرها عقوبةحتىيتحقق احد العنوانين المزبورين لكون الصغائر مكفرة عنها الى ان قال :

واما رواية اعمش ففياخرها الملاهي التي تصد عن ذكر الله مكروهةكالغناء وضرب الاوتار والاصرار على صغائر الذنوب ـ فان تغيير السياق والتعبير عن هذه المعاصي بانها مكروهة بعد ماعنون الكبائر فيصدر الرواية بالاموراالمحرمةـيشعر بانها وان كانت مبغوضة الا انها ليست على حدما عبرعن مبغوضيتها بكونها محرمة فلادلالة في الرواية على ان هذه الامور على حدما تقدمها في كونها من الكبائر كما لايخفى على من راجع الرواية صدراً وذيلاـ سواءكان الاصرار معطوفاً على الغناء وضرب الاوتار ليكون من افراد الملاهي ، ام معطوفاً على نفس الملاهي ـ وظني انه معطوف على الغناء وضرب الاوتاربجعلهمن افراد الملاهي بملاحظة انالاصرار علىالكبائرينطبقعليه عنوان الأمنمنمكرالله تعالى لانهاتترتبعليهاالعقوبة،والاصرار عليها من بابعدم المبالاة بعقوبتهاواخذه تعالى منحيث لايحتسب بخلاف الاصرار على صغائر الذنوب فانه بسبب مداومته عليها واقترانه لها يصده عن الاقبال علىالله والتوجه اليه فلذالم يكن في عداد الكبائرفيوافق مافيرواية اخرىحيث عدالاصرار علىالذنب من علامات الشقا بعد ما جعل جمود العين وقسوة القلب والحرص في طلب الدنيا من علامات الشقاء اه (١) .

وفيه : انه كما اشرنا واشار اليه المحقق في اخر كلامه الذي لم ننقله هو ان الصغيرة حيث انها في نفسها مقتضية للعقوبة فالاصرار عليها داخل في الأمن من مكرالله تعالى في حدذاته والافربما لايكون الاصرارعلى الكبيرة ايضا من بابالأمن منمكرالله بلبصرعليها من غلبةالقوة الشهوية اوالغضبية بحيث لاتبقى مجالا للتأمل فيما يترتب عليها لامن جهة الاستخفاف بالله واحكامه ، ولامن جهة عدم الخوف من مؤاخذته وحينئذ فلتحمل المقابلة في رواية الاعمش بين الكبائروالملاهي التيجعل

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد/٨٨

الاصرار على الصغائر من افرادها او محكوماً بحكمها على تعدد المراتب للكبائر لصراحة رواية الفضل بن شاذان في كون الاشتغال بالملاهي من الكبائر (١) .

والحاصل ان الذنوب تعم الصغائر، وان الاصرار عليها كما في رواية ابي بصير تكون كبيرة ، وان كان بين الاصرار على الصغيرة والاصرار على الكبيرة فرق وتفاوت كما ان بين الاصرار على بعض الكبائر فرقاً وتفاوتاً .

وحديث التكفير عن الصغائر باجتناب الكبائر قد عرفت حاله وانه مخصوص بما اذا لم يصر وكان مجتنباً للكبائر ففي صورة الاصرار اوعدم الاجتناب عن الكبائر غير مكفر عنها .

ورواية اعمش وان كان قد غير التعبير عن الملاهي وبين سائر الكبائر الا انه لعل التعبير بالكراهة بلحاظ التقية وكان في محضره عليه السلام من يتقى منه ، او ان الملاهي ليس على وزان سائر الكبائر التي عدها في الصدر كيف لا ؟! وقد صرح في رواية فضل بان الاشتغال بالملاهي من الكبائر .

فظهر لك مما تقدم ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويكون مضراً بالعدالة.

فتحصل مما ذكرنا بطوله ان الاظهر في مسئلة العدالة ان يقال انها عبارة عن حالة راسخة في النفس باعثة لاتيان الواجبات وترك الكبائر وترك الاصرار على الصغائر ، والاحوط اعتبار ترك منافيات المروة الدالة على عدم المبالات مما يتنفر عنه عرف المتشرعة

الامر التاسع

في طرق معرفة العدالة

قال المصنف (قدس) : ويعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً او ظناً ، و يثبت بشهادة العدلين ، وبالشياع المفيد للعلم .

اقول : يذكر لثبوت العدالة كغيرها من الموضوعات امور اشار المصنف الى

---

(١) رسالة الاجتهاد والتقليد/٧٨

بعضها وقديضاف اليها خبرالثقة ، ومطلق الظن ، او الشياع الظني ، و لكن لايخلو بعضها عن اشكال بل منع ، وقداشرنافي ذيل مسئلة العشرين مايتعلق بثبوت الموضوعات بالعلم الوجداني وان حصل بالشياع ، وبالظن الاطمينانى المتأخم للعلم، وبالبينة وقد اشرنا الى عموم حجيتها لاثبات سائر الموضوعات الاماخرج ـ كمسئلة الزناء واللواط ـ وتعرضنا لبعض المباحث الراجعة الى البينة ، واشرنا الاشكال في ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فما ظنك بثبوتها بغيره وان كان في خاطرك شيئافراجع ماذكرناه هناك لعله ينفعك ان شاء الله .

وكيف كان لاينبغي الاشكال في ثبوت العدالة بالشياع المفيد للعلم و بشهادة العدلين ، والاشكال في حجية البينة في مثل الاجتهاد ، والاعلمية والعدالة ونحوهما من الامورغيرالمحسوسة غيروجيه لما اشرنا انها قريبة من الحس .

مضافاً الى دلالة النص على ثبوت خصوص العدالة بشهادة العدلين ففي خبر علقمة عن الصادق عليه السلام :

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهومن اهل العدالة والستر .

ثبوت العدالة بحسن الظاهر

لاينبغي الاشكال كما لاخلاف في ثبوت العدالة بحسن الظاهرفي الجملة ولكن وقع الكلام في اماريته عرفاً عن العدالة ، وفي اعتباره مطلقا ولولم يفد الظن الفعلي

تنقيح المقال فيه يستدعي البحث فيه من جهة امارية حسن الظاهرعن العدالة اولا ثم في اعتباره مطلقا وان لم يفد الظن الفعلي ، او مشروط بافادته الظن الفعلي ، اوالوثوق ، اوالعلم فالكلام يقع في جهتين .

الجهة الاولى

في امارية حسن الظاهر

المعروف بل المتسالم عليه بين الاصحاب كاشفية حسن الظاهرعن العدالة و

انه لولاذلك لم يمكن احراز العدالة ولو بالمعاشرة لاحتمال ان يكون الاتي بالواجبات غير قاصد لكونها لله تعالى بل غيرنا ولها ، فلايمكن الحكم بان المكلف آت بالواجبات الامن جهة الظاهر .

يشهد لاعتبار حسن الظاهر وكفايته لترتب اثار العدالة غير واحد من الاخبار ، وسند بعضها وان كان لايخلو عن مناقشة ولعل دلالة بعضها ايضا كذلك ، الاانها من حيث كثرتها بمثابة يتعاضد بعضها ببعض بحيث لانحتاج الى ملاحظة سندها ولايضر ضعف دلالة بعضها بعد وضوح دلالة جملة منها ورفع الاجمال بها .

واليك بعض اخبار الباب .

منها : صحيح ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام المتقدم ذكره مفصلا ، وفيه:

والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد لصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لايتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الامن علة فاذا كان لازماً مصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا مارأينا منه الاخيراً مواظبا على الصلوات متعاهداً لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الخبر (١) .

دلالته على امارية حسن الظاهر واضحة بل صريحة .

ان قلت : اعتبر فيه عدم التخلف عن جماعة المسلمين وهو غير معتبر قطعاً .

قلت : انه عليه السلام علل ذلك في ذيل الخبر بانه :

ليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لايحضر

(١) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح١/

الصلاة ويتعاهد جماعة المصلين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لايصلي الخبر (١) .

فان احرزباى طريق اتيانه الصلاة فلايحتاج الى حضورالجماعة لذلك .

وفي خبرابراهيم الكرخي عن الصادق عليه السلام :

ان من صلى خمس صلوات في اليوم و الليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته (٢) .

ومنها : خبرالخصال عن الرضا عليه السلام : عن آبائه عن علي عليه السلام :

مـن عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم ، و وعدهم فلم يخلفهم فهومن ممن كملت مروته و ظهرت عدالته ووجب اخوته وحرمت غيبته (٣) .

ولايخفى انّدلالة قوله عليه السلام ظهرت عدالته علىامارية حسن الظاهروان العدالة امرآخرواضحة .

ومنها : خبرابن سنان عن ابي‌عبدالله عليه السلام قال :

ثلاث مـن كن فيه اوجبت له اربعاً على الناس مـن اذا حدثهم لم يكذبهم ، واذا وعدهم لم يخلفهم ، واذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهروا في الناس عدالته ويظهرفيهم مروته ، وان يحرم عليه غيبته ، وان يجب عليهم اخوته (٤) .

دلالته على امارية حسن الظاهرواضحة .

ومنهم : مرسل يونس بن عبدالرحمن عليه السلام وفيه :

فاذاكان ظاهرالرجل ظاهراً مأموناجازت شهادته ولايسئل عن باطنه (٥) .

ومنها : خبرعبدالله بن مغيرة قال قلت للرضا عليه السلام .

(١-٢-٣-٤-٥) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/١-١٢-١٥-١٦-٣

رجل طلق امرأته و اشهد شاهدين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (١) .

ومنها : خبر ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام :

لابأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائنا الخبر(٢) .

ومنها : خبر عبدالكريم بن ابي يعفور عن ابي جعفر عليه السلام قال :

تقبل شهادة المرئة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم (٣) .

ومنها : خبر علقمة وفيه :

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر (٤) .

ومنها : خبر حريز عن ابي عبدالله عليه السلام :

في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً واقيم الحد على الذي شهدوا عليه (٥) .

ومنها غير ذلك .

ولايخفى ان بعض هذه الاخبار وان كان توهم كون حسن الظاهر نفس العدالة الا ان التأمل فيه وملاحظة سائر الاخبار الظاهرة بل الصريحة يعطي بان حسن الظاهر امارة كاشفة عن العدالة .

---

(١) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/٥-٢١

(٢-٣-٤-٥) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/١٠-٢٠-١٣-١٨

الجهة الثانية

في ان كاشفية حسن الظاهر هل تكون مشروطة بحصول الظن الفعلي او منوطة بافادة الوثوق ، او لا يعتبر فيه شيء من ذلك .

الاشكال في امارية حسن الظاهر ودفعه

ربما يشكل في امارية حسن الظاهر وجعله ضابطاً لتحقق العدالة بمالها من المعنى بما اشار اليه شيخنا العلامة الانصاري (قدس) من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر و الباطن اضافيان فالظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم ، والظاهر لاهل المحلة باطن لباقي اهل البلد ، والظاهر للجيران باطن لباقي اهل البلد ، والظاهر لاهل البيت باطن للجيران ، والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها ، وقد تكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم (١) .

وبالجملة حسن الظن ذات مراتب متفاوتة وله عرض عريض لايكاد يحصل الظن ببعض مراتبه ويحصل الظن ببعض مراتبه وقد تحصل مرتبة قوية منه ، بل العلم بالعدالة ببعض مراتبه الاخرى .

ولكن يجاب عن الاشكال: بان الضابط والمعيار لذلك مايستفاد من الاخبار كقوله عليه السلام في خبر ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك ان يكون سائراً الخ (٢) وحاصله ان الشخص اذا كان بالاضافة الى من عاشره وخالطه بالنسبة الى غير مايكون التفتيش عنه منهيا فاعلا لما وجب عليه وتاركاً لما نهى عنه فهو حسن الظاهر .

وقوله في مرسل يونس اذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه (٣) .

---

(١) رسالة العدالة / ٣٣٢

(٢-٣) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ج/١-٣

وقوله فـي خبر علقمه : فمن لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شـاهدان فهو مـن اهل الستر والعدالة، بناءاً على ان المراد عدم رؤية المعصية بعد المعاشرة (١) .

وقوله عليه السلام : في خبر ابن سنان اذا حدثهم فلم يكذبهم واذاوعدهم لم يخلفهم واذاخالطهم لم يظلمهم (٢) .

الى غير ذلك من الاخبار التى اشرنا اليها انفاً .

وقد عبر عـن هذه المرتبة في الاخبار تارة بكونه ساتراً لعيوبه من جهة انه لم يظهر منه لمن عاشره عيب شرعي واخرى يكون ظاهره ظاهراً مأمونـا من جهة انه لم يظهر منه لمن عاشره عيب شرعي واخرى يكون ظاهره ظاهراً مأمونا من جهة انه لم يظهر منه لمعاشرته خيانة شرعية وثالثة بانه اذا عاملهم فلم يظلمهم، واذا حدثهم فلم يكذبهم ، واذا وعدهم فلم يخلفهم ، ورابعة بمواظبته للجماعات وخامسة بغير ذلك

اشكال في تحديد حسن الظاهر ودفعه

وقد يقع الاشكال من جهة اخرى في تحديد الحسن الظـاهر وهو اختلاف لسان الاخبار المومى اليها من حيث السعة والضيق فلسان بعضها ضيق كما ان لسان بعض اخر اوسع منه ، ولسان الثالث اوسع منهما وهكذا .

ولكن يمكن الجواب عنه بان الاختلاف بينها حيث يكون بالاطلاق والتقييد فيحمل مطلقاتها على مقيداتها ويؤخذ بالمحصل من حمل كل اوسع الى الاضيق منه حتى ينتهى الى مالامقيد له: ولايبعد ان يكون الجامع لحسن الظاهر هو ان يكون الشخص بحيث يظهر من المراودة معه في معاملاته ومعاشراته ان له لجام الهى في افعاله وحركاته وسكناته ورادع رباني موجب لصرفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهواته بحسب العادة وان كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادراً فيما اذاكانت باعثية الشهوة خارجة عن العادة وهذا المعنى في حسن الظاهر ينبغي الاخذ به .

(١-٢) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ج/١٣-١٦

فبعد ما عرفت : المعيارفي حسن الظاهريقع الكلام في انه هل يكفي مجرد حسن الظاهر و لو لم يفد الظن الفعلي بالعدالة ، او يعتبرحصول الظن الفعلي بها ، او لايكفي ذلك ايضاً بل لابد من حصول الوثوق بها ؟ وجوه بل اقوال .

ولايخفى ان فيما ذكرناه في معيارحسن الظاهراشارة الى ما هو موقف حسن الظاهر ، ومع ذلك ينبغي الاشارة الى ما قيل في موقف حسن الظاهرتوضيحا للمقال فنقول :

اعتبارالظن الفعلي في حسن الظاهر

نسب الى المشهور اعتبار حصول الظن الفعلي من حسن الظاهرصرح بذلك شيخنا العلامة الانصاري (قدس) لانه بعد ان ذكرالمعيارالذي حكينا عنه في امارية حسن الظاهر قال تعرف العدالة بالصحبة المتاكدة الموجبة للاطلاع على سريرته ولايعتبر حصول العلم لتعسره بل لتعذره، فلولم يكتف فيه بالظن لزم تعطيل الشهادات والجماعات ، وما قام للمسلمين سوق مع ما علم من الشارع من تسهيل الامر فيها ، والامرباستخلاف احد من المأمومين عندحصول عذرللامام ، وما مر من ادلة القائلين بحسن الظاهر من الاكتفاء بادنى امارة مثل ان يعرف منه خير ، وان يصلي الخمس في جماعة ، وان يعامل الناس ، ويعدهم ويحدثهم فلايظلمهم ، ولايخلفهم ولايكذبهم وكون ظاهره ظاهراً مأمونا .

وبالجملة مقتضى القاعدة وان كانت اعتبار القطع بالعدالة الا انه حيث دلت الاخبار 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 الى ان قال :

ثم الظاهر انه لايكفي في الطريق افادتها الظن بالذات بحيث لولا بعض الموانع لافاده فعلا فالمعاشرة التي توجب الاطلاع على احوال تفيد الظن بالعدالة

لولا بعض الموانع الخارجية الموهنة لايكفى بل يعتبر الظن الفعلى بالملكة (١) .

وجهان لاعتبار الظن الفعلى فى حسن الظاهر

وكيف كان يستدل لاعتبار حصول الظن الفعلى من حسن الظاهر بوجهين .

الوجه الاول : انصراف النصوص التى اعتبر حسن الظاهر بانها منصرفة الى صورة افادة الظن الشخصى بالعدالة فانه الغالب من مواردها .

الوجه الثانى: قول الصادق عليه السلام فى خبر الكرخى .

من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيراً ، و اجيزوا شهادته (٢) .

بتقريب انه يستفاد منه ان ظن الخير بالمصلى جماعة ظن فى موقعه ، والمقصود الاصلى ليس مجرد ظن الخير وانما هو بلحاظ ترتب اثار الخير بعد الظن به .

ويؤكد ذلك ما فى ذيله واجيزوا شهادته فان الظاهر من العطف يعطى انه من قبيل عطف العلة الغائية على معلولها كما هو شايع وذائع فى الامثلة العرفية والايات والاخبار، فدلالته على ترتب قبول الشهادة على ظن الخير واضحة غاية الوضوح .

ولكن نوقش : فى الوجهين اما الوجه الاول فبمنع غلبة حصول الظن الفعلى من موارد حسن الظاهر ، وغاية ما يستفاد منها حصول الظن النوعى من حضور الشخص فى جماعة المسلين وكون ظاهره ظاهراً مأموناً نعم دعوى حصول الظن الفعلى فى بعض الاحيان واضحة فدعوى الانصراف ممنوعة .

مضافاً الى ماقرر فى محله ان الانصراف الناشى عن غلبة الوجود لايصلح لتقييد الاطلاق وانما ينفع اذا كان ناشياً عن غلبة الاستعمال .

واما الوجه الثانى : فلان امره عليه السلام بترتيب الاثر بلسان الامر بتحصيل الظن بقوله : «فظنوا به خيراً» دليل على عدم اعتبار حصول الظن والا فالظن عند حصول

---

(١) كتاب الصلاة /٢٦٧

(٢) الوسائل باب ٤١ من ابواب الشهادات ح/١٢

سببه ليس امراً اختيارياً قابلا لتعلق التكليف به .

وان شئت قلت ان الخبر يدل على ان حضور الشخص في جماعة في الصلوات الخمس بمنزلة الظن ويكون طريقـا الـى العدالة لا ان طريقيته منوطة بحصول الظن الفعلي .

ولكن الانصاف يقتضي القول باعتبار حصول الظن الفعلي من حسن الظاهر لانه بعد ما ذكرنا في معيار حسن الظاهر ان ماكان يحصل بالمعاشرة والمخالطة مثلا قوله عليه السلام من لم تره بعينك يرتكب ذنبا الخ ظاهر في عدم الروية بعد المعـاشرة ، وكذا قوله عليه السلام ساتراً لجميع عيوبه بالاضـافة الى من خالطه ، وقوله عليه السلام اذا كان ظاهره ظاهراً مأمونا بعد المعاشرة .

ومن الواضح انه بعد المعـاشرة مع الشخص اذا لم يرمنه الذنب ، او كان ساتراً لجميع عيوبه ، او كان ظاهره ظاهراً مأمونا يحصل للانسان وثوق بسلامة الشخص وعدالته لو لم يكن ذهنه مشوباً بالاوهام والوساوس الشيطانية و لا اقل من حصول الظن .

ولعل المراد من كون الغالب من موارد الاخبار هو حصول الظن الشخص هو ما ذكرنا .

وبالجملة يمكن ان يقال ان مراد قوله عليه السلام فظنوا به خيراً هو التنبيه الى امر عرفي ارتكازي وهو حصول الظن بالخير والعدالة لغالب النـاس بالنسبة الى من واظب الجماعة في خمس صلوات في اليوم والليلة في الشتاء والصيف فمن واظب الجماعة خمس مرات في اليوم والليلة في الحر والبرد يكون حاله مكشوفا لدى المسلمين ويكون بحيث يظن كل من اطلع على حـاله ان لم يكن ذهنه مشوباً بل ربما يوجب الاطمينان بذلك .

وبعد ما عرفت حصول الظن الفعلي من حسن الظاهر يقع الكلام في انه هل يكفي ذلك اولابد من اعتبار الوثوق فمطلق الظن لايكفي ما لم يفد الوثوق بالعدالة

الوجوه التي يستدل بها لاعتبار الوثوق في حسن الظاهر ودفعها

يظهر من جماعة منهم الشيخ اعتبار الوثوق .

يستدل لذلك بوجوه .

الاول: انصراف اخبار اعتبار حسن الظاهر الى ما يوجب الوثوق ولا اقل غالب موارد حسن الظاهر مما يوجب الاطمينان بالعدالة .

وفيه : انه قد تقدم ضعف دعوى انصراف الاخبار الى صورة الظن الفعلي فما ظنك باعتبار الوثاقة فيه ، وقد تقدم ان غاية ما يمكن ان يقال ان مورد الاخبار حصول الظن الفعلي من حسن الظاهر ، واما حصول الوثوق فلا .

الثاني : مرسل يونس فان المراد بقوله عليه السلام اذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً هو كون ظاهره بحيث يوجب الوثوق بباطنه .

وبالجملة يعتبر ان يكون ظاهره موجباً لحصول الأمن الفعلي بوجود الملكة وهذا مساوق للوثوق بباطنه .

وفيه : ان غاية ما يقتضيه المرسل حيث جعل الموصوف بالمأمونية هو ظاهر الرجل دون باطنه هي عدم ظهور الخيانة منه عند المعاشرة فاذا كانت افعاله الظاهرة منه غير موصوفة بالخيانة بل بضدها يكفي في ذلك ولا يحتاج الى اعتبار كون ظاهره بحيث يوجب الوثوق .

وبالجملة ظاهر المرسل هو كون غيره في أمن من ظاهره لا في امن من باطنه لان الموصوف بالمأمونية هو الظاهر دون الباطن ، ومعنى مأمونية ظاهره عدم ظهور الخيانة منه فافعاله الظاهرة افعال غير موصوفة بالخيانة بل بضدها لان المراد كون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه لان الباطن حينئذ مأمون لا الظاهر .

وبالجملة فغاية ما يستفاد منه هو انه في حال من ظاهره بحيث يوجب الظن الفعلي بالعدالة .

الثالث : خبر ابن ابي يعفور فان قوله عليه السلام ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين التفتيش عما وراء ذلك من عثراته وعيوبه الخ بدعوى ان المستفاد منه ان

مناتية الرجل لعيوبه لابد وان يكون بحد يفيد الوثوق بعدم العيب في الباطن .

وفيه : ان الانصاف ان دعوى ذلك خلاف الظاهر وغاية ما يستفاد منه هي ان يكون ان ظاهره في حد وحال يظن بباطنه بلاتجشم ولاتفتيش حال باطنه بل يحرم عليه ذلك .

الرابع : انه على تقدير الاطلاق لاعتبار حسن الظاهر ولكن يمكن تقييده بما دل على اعتبار الوثاقة والورع في امام الجماعة .

كقول ابي جعفر عليه السلام : في خبر ابن راشد .

لاتصل الاخلف من تثق بدينه وامانته (١) .

وقول ابي الحسن عليه السلام ليزيد بن حماد :

لاتصل الاخلف من تثق بدينه (٢) .

وما عن الصادق عليه السلام :

ممن ترضون من الشهداء عن امير المؤمنين عليه السلام : انه لايجيز في الطلاق الاشاهدين عدلين (٣) .

ويمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعية لامن باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق غير المفيد للوثوق فيخصص به كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة .

وفيه : انه بعد قيام الدليل على امارية حسن الظاهر كما تقدم وانه طريق معتبر يكون حاكماً على اعتبار الوثاقة ويفسر المراد بالوثاقة .

نعم غاية ما يمكن ان يقال ان ما دل على اعتبار حسن الظاهر منصرف الى ما هو الغالب منه وهو ما اذا افاد الظن بالدين والامانة .

---

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة ح/٢

(٢) الوسائل باب ٢ من ابواب صلاة الجماعة ح/١

(٣) تفسير نور الثقلين ح/٣٠٠

وقد دفع الشيخ حديث اعتبار الوثاقة من باب الموضوعية : «بان الانصاف ان الوثوق انما اعتبر فى المقام من باب الطريقيه نظير اعتبـار العلم فى كثير من الموضوعات» (١) .

وبالجملة ادلة حسن الظاهر حاكمة عليها كحكومة سائر ادلة الطرق والامارات كالبينة وغيرها عليها .

مع انه لو التزمنا باخذ الوثاقة من باب الموضوعية فحيث ان الدليل مختص بالايتمام فيكون هذا شرط آخر فى الجماعة ويكون خارجاً عن محل الكلام .

فتحصل : مما تقدم اعتبار الظن الفعلى فى حسن الظاهر لانه المنصرف اليه من اخبار اعتبار حسن الظاهر واما اعتبار الوثاقة فلا ، نعم اعتباره احوط فالاحوط الاولى حصول هذه المرتبة من الظن والله العالم باحكامه .

وحيث ان المعروف ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة وتعود بالتوبة فلابأس بالاشارة الاجمالية الى حقيقة التوبة وما يتعلق بها تتميما للبحث عن العدالة فنجعلها خاتمة لها فنقول .

(١) رسالة العدالة/٣٥٨

خاتمة

في الاشارة الاجمالية الى حقيقة التوبة ، وقابليتها للتجزئة بالنسبة الى بعض المعاصي دون بعض ، وحكمها ، وحال الشخص بعد التوبة فالكلام يقع في موارد

المورد الاول

في حقيقة التوبة

التوبة لغة بمعنى الرجوع، تضاف الى الله تعالى ، والى العبد ، فتوبة العبد رجوعه من الذنب الى ربه ، ومن البعد عنه الى قربه تعالى.

وبالجملة توبة العبد رجوعه اليه تعالى بعد الاعراض عنه بمخالفته، والرجوع الى الصراط المستقيم بعد الانحراف عنه .

و توبة الله تعالى رجوعه بالمغفرة و الرحمة على عبده ولذا لاتتعدى التوبة المضافة اليه تعالى الا بحرف الاستعلاء لتضمنه الرحمة ومايقاربها معنى ، فتوبته تعالى رجوعه عن العقوبة والمؤاخذة الى اللطف والتفضل .

وكيف كان حقيقة التوبة كما في جملة من الكتب (١) عبارة عن معنى تنتظم وتلتئم من ثلاثة امور مرتبة اولها : العلم ، وثانيها: الحال ، وثالثها : الفعل ، والاول

---

(١) لاحظ المحجة البيضاء ج ٧/٥ الحق اليقين للعلامة الشبر ج ٢ /١٩٥ ، و رسالة الاخلاق له/٢٧ ، ورسالة العدالة للعلامة الانصاري/٣٦ ، رسالة الاجتهاد والتقليد للعلامة الاصفهاني/٨٥ وقريب منها غيرها .

موجب للثاني ، والثاني موجب للثالث ، والكل نحو من الرجوع ، فتارة تطلق التوبة على الكل ، واخرى على بعض مراتبها ، ويختص بعضها الاخر باسم الاستغفار .

والمراد بالمرتبة الاولى معرفة ان العصيان انحراف وخسران وان الذنوب سموم مهلكة مفوتة للحيوة الابدية وحاجبة للعبد عن محبوبه من السعادة الابدية .

فاذا حصل له ذلك وعرف من نفسه ذلك بحقيقة اليقين يحصل له تألم وحالة للقلب بسبب ما فعله فيندم على مافعله وتتأسف عليه فيرجع من الفرح بالظفر بالمعصية الى التحزن والتأسف على صدورها منه ، فاذا غلب هذا الالم على القلب واستولى عليه ينبعث من هذا الألم في القلب والتأثر والندامة حالة اخرى ، تسمى ارادة وقصد الى فعل له تعلق بالحال ، والماضي ، والاستقبال .

امـا تعلقه بالحال فبترك الذنب الذي كان ملابساً له ، واما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للسعادة الى اخر العمر .

واما بالماضي فبتلافي مافات بالجبر ، والقضاء ان كان قابلا له .

وبالجملة لابد له من تدارك مافات من قضاء ايفاء حق لما مضى ، وترك لما في الحال ، وعزم بالنسبة الى الاستقبال .

وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل المرتبة الاولى و الرجوع العلمي كالمقدمة لها ، والعزم والرجوع العملي كالثمرة لها .

وبهذا الاعتبار ورد عن النبي ﷺ :

كما في خبر ابن ابي عمير : كفى بالندم توبة (١) .

وفي خبر عن الاحمسي (الجهضمي) عن ابي جعفر عليه السلام كفى بالندم توبة (٢).

وقال الصدوق : من الفاظ رسول الله الندامة توبة (٣) .

---

(١) الوسائل باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ح/١١

(٢) لوسائل باب ٨٢-٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/١-٦

(٣) الوسائل باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/٥

وفي خبرابان بن تغلب قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : ما من عبد اذنب ذنباً فندم عليه الاغفرالله له قبل يستغفر الخبر (١) .

وقول الامام السجاد عليه السلام :

«ان يكن الندم توبة اليك فانا اندم النادمين» (٢) .

وفي خبرالربعي عن ابي‌عبدالله عليه السلام قال :

قال اميرالمؤمنين : ان‌الندم‌على‌الشر يدعوا الى‌تركه(٣) الى غيرذلك من الاخبار .

والسرفي ذلك هوانه لاتخلوالندم عن علم اوجبه واثمره ، وعن عزم يتبعه و يتلوه فيكون الندم محفوفاً بطرفيه ـ اعني ثمرته و مثمره ـ .

ولايبعد القول بذلك وان حقيقة التوبة هي الندامة والتأسف على ما اتى كما عرفت شهادة النصوص على ذلك نعم هي ادنى المراتب .

فاذاً يكون الرجوع العلمي من مقدمات التوبة المسقطة لعقوبة ما صدر منه ويكون من توابع الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وآله .

وفي خبرابن ابي‌عميرعن موسى بن جعفر عليهما السلام قال :

مامن مؤمن يذنب ذنبا الاساءه ذلك و ندم عليه ، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهومؤمن فمن‌لم‌يندم على‌ذنب‌يرتكبه فليس بمؤمن (٤) .

وفي خبرابي‌العباس قال :

قال ابوعبدالله عليه السلام من سرته حسنته و ساءته سيئته فهو

---

(١) الوسائل باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/١١

(٢) الصحيفة الكاملة السجادية دعائه بالتوبة /٤ـ٣١

(٣) الوسائل باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/٣

(٤) الوسائل باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ح/١٢

مؤمن (١) .

واما الرجوع العملي فهومن ثمرات التوبة .

حكم العزم على عدم العود في التوبة

بقي الكلام في اعتبارالعزم على عدم العود والاستغفار فيالتوبة وعدمهما .

امااعتبارالعزم فمنظاهرالاكثراعتباره فيحقيقة التوبة ، وقديقالبعدمالاعتبار.

قال شيخنا الاعظم (قدس) الاقوى انه انكان المراد بالعزم القصد الذى لايتحقق الابعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لادليل عليه ، و انه يستلزم امتناع التوبة ممن لايثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيّء الخلق الذى لايثق من نفسه ولايأمن من وقوعه مكرراً من شتم مـن يتعرض له ، وكالجبان الذى لايأمن من وقوعه في الفرارعن الزحف ونحوذلك فيبقىاطلاق قوله ﷺ كفىبالندم توبة ، وقوله عليه السلام انكان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سليماً عن المقيد.

وان اريد تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصيةوانلميثق بحصول مراده فهو مما لاينفك عن الندم اه (٢) .

ولكن يظهرمنالمحقق الاصفهانى (قدس) : اعتبارالعزم علىعدمالعود حيث قـال ان العزم والبنـاء على عدم المعصية غير القصد والارادة التى لايتحقق الا بعد اجماع الرأى والوثوق بعدم صدور الفعل لئلا يقال ان الوثوق ربمـا لايحصل له لمكان غلبة الشهوة والمعصية فلايثق من نفسه حتى يعزم على عدم العود واستند فى ذلك بقوله عليه السلام فى التوبة النصوح :

هو ان يتوب الرجل مـن ذنب وينوى ان لايعود عليه ابداً (٣) .

---

(١) الوسائل باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/١

(٢) رسالة العدالة/٣٣٥

(٣) الوسائل باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس ح/٣ـ٤

وفي خبر اخر في مقام بيان حقيقة التوبة : قال عليه السلام :

تصديق القلب واضمار ان لا يعود الى الذنب الذي استغفر منه (١) (٢) .

قلت : ولايخفى ان العزم وان كان غير القصد الا ان الظاهر ان المراد منه البناء على ترك المعصية الملائم احياناً مع عدم الوثوق ، و العزم على عدم العود ابداً وان كان معتبراً في توبة النصوح ـ وهي المرتبة العالية من التوبة ـ ولكن لادليل على اعتباره في تمام مراتبها ، ولعله الى هذا يشير ما افاده الشيخ (قدس) ، فيمكن التوفيق بين النظرين ، فيقال غاية ما يعتبر في اصل التوبة هو البناء على ترك المعصية ، واما العزم والتصميم على ترك المعصية ابداً فغير معتبر فيها وان كان معتبراً في المرتبة العالية منها وهي التوبة النصوح .

ولعله بما ذكرنا يمكن ان يوجه ما افاده العلامة الحلي (قدس) «من ان التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم» (٣) .

فان العزم والبناء على ترك المعاودة كاف في تحقق اصل التوبة، واما العزم على ترك المعاودة ابداً فغير دخيلة في ذلك وان كان معتبراً في المرتبة العالية منها فتدبر .

حكم الاستغفار في التوبة

واما اعتبار الاستغفار فينبغي التنبيه اولا الى مغايرة التوبة مع الاستغفار لانه ان كان الاستغفار مأخوذاً فيها فيسقط البحث وهو واضح .

ربما يستظهر من بعض الايات والاخبار والادعية مغايرة التوبة للاستغفار .

اما الايات فكقوله تعالى : وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعاً

---

(١) الوسائل باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس ح/٥

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد/٨٥

(٣) كشف المراد/٢٦٣ طصيدا

حسناً (١) .

وقوله تعالى: وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه (٢) .

وقوله عزمن قائل: واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ان ربي رحيم ودود (٣) .

وقوله تبارك: افلايتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم (٤) .

واما الاخبار والادعية فكخبر ابان بن تغلب قال:

سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول مامن عبد اذنب ذنباً فندم عليه الاغفرالله له قبل ان يستغفر (٥) .

وقول الصادق عليه السلام في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل والجهل :

ان التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضدها الاغترار(٦)

وقوله الامام السجاد عليه السلام .

اللهم ان يكن الندم توبة اليك فانا اندم النادمين ، وان يكن الترك لمعصيتك انابة فانا اول المنيبين ، وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين (٧) .

وفي المناجاة الاولى من مناجاة الخمسة عشر .

الهي ان كان الندم على الذنب توبة فاني وعزتك من النادمين وان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فاني لك من المستغفرين (٨) .

ويؤيد ذلك ظاهر عطف التوبة على الاستغفار في الصيغة المكررة في الادعية

(١-٢-٣) هود : ١١/٣-٥٢-٩٠

(٤) المائدة : ٥/٧٦

(٥) الوسائل باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ح/٤٠

(٧) اصول الكافي ج ١/٢٢

(٦) الصحيفة الكاملة السجادية دعائه بالتوبة/٣١

(٨) مفاتيح الجنان/١١٨

والالسنة وهي استغفرالله ربي واتوب اليه .

تقريب الاستدلال بالايات والاخبارلمغائرة الاستغفارمع التوبة واضح .

و مما يستظهر منه إتحاد التوبة والاستغفار الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار .

كما في خبرالسكوني عن النبي ﷺ انه قال :

لكل داء دواء ، ودواء الذنوب الاستغفار (١)

وما ورد ان التائب من الذنب يغفرله ، وانه لاذنب له ، وانه كفى بالندم توبة الى غيرذلك .

ويوجه حمل التوبة المعطوفة على الاستغفاربان المراد منها الانابة ـ يعني التوجه الى الله تعالى بعد طلب العفو عما سلف ـ وهذا متأخر عن الندم الذى هو التوجه اليه تعالى لكونه رجوعاً من طريق الباطل وعوداً الى الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق تعالى فهي كلها توجهات واقبالات اليه تعالى فصح اطلاق التوبة التى هى لغة الرجوع ، على كل منها .

وقد يطلق على المجموع اسم الاستغفار كقوله اميرالمؤمنين عليه السلام في تفسير الاستغفار قاله في ارشاد من قال بحضرته استغفرالله :

« ثكلتك امك اتدرى ما الاستغفار ؟ ! الاستغفار درجة العليين ، وهو اسم واقع على ستة معان : اولها : الندم على ما مضى ، والثاني: العزم على ترك العود اليه ابداً ، والثالث: ان تؤدى الى المخلوقين حقوقهم حتى تلق الله عزوجل املس ليس عليك تبعة ، والرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتعدى حقها ، والخامس : ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى يلصق الجلد بالعظم وينشو بينهما لحم

(١) الوسائل باب ٨٥ من ابواب جهاد النفس ج ١١/

جديد ، والسادس: ان تزيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية ، فعند ذلك تقول استغفر الله (١) .

فظهر ان لفظة كل من التوبة والاستغفار ربما تطلق على الاخر بعناية ، وربما تطلق احدهما على معنى غيرما للاخر .

فبعد ما عرفت ذلك ينبغي ذكر ما افاده شيخنا الاعظم في اعتبار الاستغفار في الفرض ولقد اجاد فيما افاد فقال « : ان التحقيق يقتضي ان يقال انه ان اريد بالاستغفار حب المغفرة ، وشوق النفس الى ان يغفر الله له فالظاهر انه لاينفك عن الندم ، وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي هو نوع من الطلب الانشائي ، ففي اعتباره وجهان ، مقتضى اطلاقات الندم عدم الاعتبار لصدقه على غير صورة الاستغفار ايضاء كما ان ظاهر قوله ﷺ : لاكبيرة مع الاستغفار (٢) ، وقوله ﷺ دواء الذنوب الاستغفار (٣) وقوله ما اصر من استغفر (٤) ونحو ذلك ، اعتباره (٥) .

المورد الثاني

في تجزئة التوبة وتبعيضها

اختلف شيوخ المعتزلة في جواز التجزئة في التوبة وصحتها من بعض المعاصي وعدمه .

فعن ابي هاشم الجبائي ان الندم لايصح من قبيح دون قبيح ، واستدل لمقاله بانه يجب الندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة ، والقبيح حاصل في الجميع فاذا اشترك جميع المعاصي في القبيح فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لالقبحه ، بل لامر آخر يوجد في ذلك دون هذا .

---

(١) نهج البلاغة قصار الحكم/٤١٧

(٢) الوسائل باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس ح/٣

(٣-٤) الوسائل باب ٨٥ من ابواب جهاد النفس ح/١١

(٥) رسالة العدالة/٣٣٥

وعن ابى على جوازذلك قاس ذلك بفعل الواجب وقال فى تقريبه انه لولم تصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب ، والتالى باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبايح فى قبح عدم التوبة فى بعض القبايح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر .

واما بطلان التالى فبالاجماع اذلاخلاف فى صحة الصلاة ممن اخل بالصوم اه (١) .

والحق جواز التبعيض والتجزئة فى التوبة و قد صرح بذلك شيخنا المفيد (قدس) فى اوائل المقالات ، وقال ان هذا مذهب جميع اهل التوحيد سوى ابى هاشم الجبائى (٢) .

وقال العلامة الحلى (قدس) فى بيانه انه يجوز ان يرجع فاعل القبائح داعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كان القبائح مشتركة فى الداعى الذى يدعوا الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه ، او التسامح عند العقلاء عند فعله ولايقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلايندم عليها ، وهذا كما فى دواعى الفعل فان الافعال الكثيرة قد تشترك فى الدواعى ثم يؤثر صاحب الدواعى بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعى فلا استبعاد فى كون قبح الفعل داعياً الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعى الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعى الى الندم على ذلك البعض دون الاخر اه (٣) .

---

(١) كشف المراد/ ٢٦٤

(٢) اوائل المقالات/ ٦٢

(٣) كشف المراد/ ٢٦٥

وبعبارة اخرى افاده العلامة الشبّر(قدس) ان التوبة عن بعض الذنوب اماان يكون عن الكبائر دون الصغائر او بالعكس او عن كبيرة دون كبيرة ، والكل جائز وممكن .

اما الاول : فبعد العلم بان الكبائر اعظم عندالله واجلب لسخطه ومقته ، والصغائر اقرب الى تطرق العفو فيترك الكبائر دون الصغائر ، وذلك كالطبيب قد يحذر المريض العسل تحذراً شديداً وتحذره السكّر تحذيراً اخف منه على وجه يظهر منه عدم ظهور اثاره .

واما الثاني : فهو ايضاً ممكن لان المؤمن وان كان خائفاً على معاصيه ونادماً على المعاصي التي يفعله الا ان ذلك منه تختلف قوة وضعفاً فيترك النظر الى الاجنبية او معصية صغيرة ولكنه لايمكن ترك معصية كبيرة كشرب الخمر ، والسر في ذلك غلبة الهوى بالنسبة الى شرب الخمر وعدمها بالنسبة الى الاجنبية .

واما الثالث: فهو ايضا بمكان من الامكان لاعتقاده ان بعض الكبائر اشد واغلظ عندالله من بعض اخر فيتوب عن معصية النهب ، وقتل النفس والظلم ، واما البعض الاخر فلا اه ملخصاً (١) .

ومقتضى اطلاق النصوص وعمومها صحة ماذكرنا لان اطلاق قوله ﷺ (الندم توبة) يصدق على الندامة على ذنب مع عدم الندامة على سائر الذنوب ، وكذا قوله ﷺ التائب من الذنب كمن لاذنب له يصدق على من تاب عن ذنب ولم يتب بعد عن سائر الذنوب .

ومما يدل على تجزئة التوبة ان الكافر اذا تاب عن كفر واسلم : و هو مقيم على الكذب اما ان يحكم بقبول توبته واسلامه امالا ؟ والثاني خرق للاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء حكم المسلم عليهم والاول هو المعلوم .

وقد اول المحقق الطوسي والعلامة (قدس سرهما) ماورد عن اميرالمؤمنين

---

(١) الحق اليقين ج٢ /٢٠٨

واولاده المعصومين ﷺ من نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض ، بان مرادهم اشتراك جميع القبائح في الداعي الذي يدعوا الى الندم عليها وان كان يجوز ان يرجح فاعل القبائح داعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض فقال في وجهه انه لولا ذلك لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على الكذب مع اتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه اه (١) .

قلت : ويمكن حمل كلامهم ﷺ على ان مرادهم بذلك التوبة الكاملة فتدبر .

المورد الثالث

في حكم التوبة

كما لاينبغي الارتياب في حسن الاحتراز عن الامراض والمهالك المفوتة لحياة الجسد عقلا وشرعاً ، بل وجوبه ، فكذلك لاينبغي الارتياب في حسن الاحتراز عن امراض الذنوب ومهلكات المعاصي المفوتة لحياة الابد ووجوبه عقلا وشرعاً بل يمكن استفادة وجوب ذلك بالطريق الاولى .

الوجوه التي يستدل بها لوجوب التوبة

ومع ذلك يستدل لوجوب التوبة بوجوه .

منها : دليل العقل

قال شيخنا الاعظم (قدس) الظاهر انه حكم بوجوبها كل من قال بالحسن و القبح العقليين .

وقد اشار المحقق الطوسي (قدس) في التجريد الى دليل العقل وقرره العلامة (قدس) في الشرح بوجهين (٢) .

الاول : ان التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب، او الخوف ودفع الضرر واجب ولايخفى ان هذا قياس من الشكل الاول الذي يكون بديهي الانتاج ضرورة

---

(١) كشف المراد/ ٢٦٦

(٢) كشف المراد/ ٢٦٤

ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذي هو العقاب ، او دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل وكل دافع لذلك واجب بحكم العقل ، وليس ذلك الا التوبة فتجب .

الثاني : انا نعلم قطعا وجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب .

وقد يقرر ذلك بالشكل الاول ايضا وهو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب ، والندم على ذلك واجب عند كل من قال بالحسن والقبح العقليين .

وقد يناقش : بان الندم على القبيح او الاخلال بالواجب من لوازم الاسلام والايمان فمن كان مسلماً ومؤمناً يقبح القبيح و يكرهه فاذا اتى بالقبيح وترك الحسن ليسوئه ذلك و يتأسف عليه فالندم امر قهري من لوازم الايمان فلا يتعلق به التكليف حتى يقال بانه واجب و تركه قبيح فالاولى ان يقال انا نعلم قطعا وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لقبح عدم العزم على ذلك والاصرار على ذلك.

ومنها : الايات

كقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً (١) .

وقوله عز من قائل : توبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون لعلكم تفلحون (٢) .

وقوله تعالى: ياقوم استغفروا ربكم وتوبوا اليه يرسل السماء عليكم مدراراً(٣).

وقوله عز من قال: واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه (٤) .

الى غير ذلك من الايات .

ومنها : الاخبار

ربما يستدل لوجوب التوبة بالاخبار ، وهي على كثرتها خالية عن الامر بالتوبة الا نادراً فانها متعرضة لتفسير الآيات الامرة بالتوبة ، وبيان محبوبية التوبة في الشريعة وبيان فوائدها، وثمراتها وقد عقد في الوسائل باباً سماه باب وجوب التوبة من جميع الذنوب والعزم على ترك العود ابداً فاورد فيه ١٦ حديثاً ولكن لا يتضمن شيء منها الامر

---

(١) التحريم : ٨/٦٦ (٢) النور : ٣١/٢٤

(٣) هود : ٣١/١١ (٤) هود : ٩٠/١١

بالتوبة الا ما رواه عن ابن طاووس عن مهج الدعوات عن الرضا عن ابائه عليهم السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعترفوا بنعم الله ربكم و توبوا الى الله من جميع ذنوبكم فان الله يحب الشاكرين من عباده (١) .

فينبغي الاشارة الى جملة من الاخبار المتضمنة للامر بالتوبة مما وجدناه في الابواب المتفرقة خصوصاً من جامع احاديث الشيعة الذى امر بتاليفه استاذنا العلامة البروجردى (قدس) .

كخبر على بن الحسن بن فضال عن ابيه عن الرضا عن ابائه عن على عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه :

توبوا الى الله من ذنوبكم وارفعوا ايديكم بالدعاء الخبر (٢).

وخبر على بن على اخ دعبل بن على عن على بن موسى الرضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال :

تعطروا بالاستغفار لا تفضحنكم روائح الذنوب (٣) .

وخبر سماعة قال :

دخلت على ابى عبدالله عليه السلام فقال مبتدئاً: يا سماعة ما هذا الذى كان بينك وبين جمالك؟! اياك ان تكون فحاشاً او صخاباً (٤) او لعاناً فقلت والله لقد كان ذلك انه ظلمنى فقال ان كان ظلمك لقد اربيت عليه (٥) ان هذا ليس من فعالى ولا آمر به شيعتى استغفر ربك ولا تعد قلت استغفر الله ولا اعوده (٦) .

---

(١) الوسائل باب ٨٦ من ابواب جهاد النفس ح/٦

(٢) الوسائل باب ١٨ من احكام شهر رمضان ج/٢٠

(٣) الوسائل باب ٨٥ من ابواب جهاد النفس ح/١٧

(٤) الصخاب : بالصاد والسين ا الشديد الصوت

(٥) اربيت : اذا اخذت اكثر مما اعطيت

(٦) جامع احاديث الشيعة باب ٢١ من ابواب جهاد النفس ح/١٥ ج:١٣/٤٣١

وخبرابي‌حمزة عن علي‌بن الحسين وفيه :

... واستغفروا الله وتوبوا اليه فانه يقبل التوبة ، و يعفوا عن السيئة (١) .

وعن قطب الرواندى عن النبى ﷺ وفيه :

... قال ﷺ لاتوخر التوبة فان الموت ياتي بغتة وقال ﷺ نعم الوسيلة الاستغفار (٢) .

الى غيرذلك من الاخبار .

ومنها : الاجماع

قال العلامة الحلى (قدس) : ان التوبة واجبة باجماع المسلمين (٣) و قال شيخنا العلامة الانصارى (قدس) ادعى غيرواحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافى الاجماع عليه بل ادعى هو اجماع الامة عليه (٤) .

قلت : يظهرحال الاجماع و موقفه مما ذكرناه غيرمرة ان الاجماع فى مسئلة تكون عليها وجوه من العقل والنقل لايكاد يفيد ولايستكشف به عن رأى المعصوم عليه السلام.

حكم وجوب التوبة من حيث كونه عقليا اوشرعيا

فبعد ما عرفت وجوب التوبة يقع الكلام فى ان وجوبها هل شرعى نفسى اوارشادى نظيروجوب الاطاعة وحرمة المخالفة ؟

قال الشيخ (قدس) : «ان وجوب التوبة عقلى محض بمعنى كونه للارشاد ، وان امربه الشارع ايضاً فى الكتاب و السنة ، ولكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة

---

(١) جامع احاديث الشيعه باب ٤٤ من ابواب جهاد النفس/٥٦ . ج : ١٤/٤٤

(٢) جامع احاديث الشيعة باب ٧٥ من ابواب جهاد النفس/٥٧. ج١٤/٣٣٥

(٣) كشف المراد/٢٦٣

(٤) رسالة العدالة/١٣٥

المعصية السابقه ولا يترتب على تركها عقاب اخر (١) .

وبالجملة كما قاله المحقق الاصفهانى (قدس) : «حيث ان التوبة لدفع عقاب المعصية الصادرة فهي بهذا العنوان لامعنى لان يكون لها وجوب شرعى مولوى»(٢).

وبعبارة اخرى انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجباً شرعياً يترتب على تركها عقاب اخر غير العقاب الذى لم يتخلص منه فهي من قبيل معالجة المريض الذى يامرها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى مايقتضيه ترك المأمور به مع قطع النظر عن الامر فانا لانعنى بالامر الارشادى الا ما لايترتب على مخالفته سوى ما تقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الامر، ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كذلك ، وليس من قبيل الاوامر التعبدية التى يامر بها المولى عبده فى مقام الاستعباد ، والتعبد ليترتب على مخالفته ثواب الاطاعة زائداً عما تقتضيه نفس ترك المأمور به لذلك فترك التوبة ليس من المعاصى التى توجب العقاب فلا يدخل فى المعاصى الشرعية المنقسمة الى الصغيرة والكبيرة وان كان قبح تركها من حيث انه اقامة على العقاب وبقاء عليه قد يصل اليه بحسب قبح المعصية التى يقع عليها .

فتحصل : ان وزان وجوب التوبة وزان لزوم الاطاعة فكما يحكم العقل بوجوب الاطاعة فكذلك يحكم بلزوم الخروج عن تبعة المعاصى الصادرة ، فكما لا يكون الحكم بوجوب الاطاعة حكماً شرعياً مع قوله تعالى اطيعوا الله و اطيعوا الرسول فكذلك اوامر التوبة .

نعم ان كان البقاء على المعصية وعدم التوبة احياناً مستلزماً لاندراجه تحت الأمن من مكر الله فيكون محرماً شرعياً بطروذاك العنوان .

ثم انه على القول بوجوب التوبة شرعاً يمكن ان يقال انه بالنسبة الى المعاصى التى لم يكفر عنها كالكبائر ، اوالصغائر التى اصر عليها ، اوالصغيرة من غير المجتنب

(١) رسالة العدالة/ ٣٦٠

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد/ ٨٧

من الكبائر اوغير المبتلى بها ، واما المجتنب للكبائراذا لم يصرعلى الصغائرفحيث تكون مكفرة فلايجب التوبة عنها شرعاً .

المورد الرابع

فى حال الشخص بعد التوبة

الظاهران التوبة عن المعصية والرجوع عنها تزيل حكم المعصية ويبطلهافمن كانت له حالة وكيفية باعثة لترك المعاصى واتيان الواجبات اذا اتى بكبيرة يمنع عن قبول الشهادة وما يجرى مجراه من عدم صحة الاقتداء به فى الصلاة الى غير ذلك فاذا تاب عنها تزيل حكم المعصية و تقبل شهادته و يصح الاقتداء به الى غير ذلك من الاحكام .

يشهدلذلك مضافا الى الاجماع وتسالم الاصحاب جملة من الاخبار :

كخبرجابرعن ابى جعفر عليه السلام قال :

سمعته يقول التائب من الذنب كمن لاذنب له ، والمقيم على الذنب وهومستغفرمنه كالمستهزى (١) .

وخبرداود بن قبيصة عن الرضا عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وآله : التائب من الذنب كمن لاذنب له (٢)

الى غيرذلك .

و لكن وقع الخلاف بين المسلمين فى قبول شهادة القاذف اذا اكذب نفسه وتاب صلح فذهبت الامامية الى قبول شهادته ، وعن الشعبى، والزهرى ، والربيعة ، ومالك ، والشافعى ، والاوزاعى وغيرهم انه يقبل الله توبته ، ولانقبل نحن شهادته .

وعن طائفة منهم حسن البصرى ، وشريح ، والنخعى ، والثورى وابى حنيفة واصحابه انه يسقط فلا تقبل توبته ابداً .

(١-٢) الوسائل باب ٨٦ من ابواب جهاد النفس ح/٨-١٤

ومنشاء الخلاف قوله تعالى : والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا (١) .

والحق ما عليه الامامية من ان القاذف اذا تـاب و صلح ، قبلت توبتة و زال فسقه بلاخلاف وقبلت شهادته حكى الشيخ فى الخلاف موافقة الصحابة وجملة من التابعين والفقهاء على ذلك .

يشهد لذلك الكتاب والسنة المستفيضة والاجماع بقسميه .

اما الكتاب فذيل الاية المتقدمة حيث قال تعالى: بعدقوله لاتقبلوا لهم شهادة: «الا الذين تابوا بعد ذلك واصلحوا فان الله غفوررحيم» (٢) فانه يدل على ان القاذف اذا تاب واصلح يخرج عن الفسق ويجوز شهادته حسبما فصل فى محله .

واما السنة فكخبرابى الصباح الكنانى قال :

سئلت اباعبدالله عليه السلام عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته؟ قال يكذّب نفسه قلت ارأيت ان كذب نفسه وتاب اتقبل شهادته ؟ قال نعم (٣) .

وخبرقاسم بن سليمان قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عـن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدأثم يتوب ولايعلم منه الاخيراً اتجوز شهادته ؟ قال نعم مايقال عندكم قلت : يقولون توبته فيمـا بينه وبين الله ولاتقبل شهادته ابداً فقال بئس ماقالوا كان ابى يقول اذاتاب ولم يعلم منه الاخير جازت شهادته (٤) .

وخبريونس عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام قال :

سئلته عن الذى يقذف المحصنات تقبل شهادته بعدالحد

(١-٢) النور : ١٤/٤-٥

(٣-٤) الوسائل باب ٣٦ من ابواب الشهادات ح/١-٢

اذا تاب؟ قال : نعم قلت وما توبته؟ قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلان ويتوب مما قال (١) .

الى غيرذلك من الاخبار .

نعم في خبرالسكوني ما ينافي ما ذكرنا فروى عن علي عليه السلام :

ليس احد يصيب حداً فيقام عليه ثم يتوب الاجازت شهادته الا القاذف فانه لاتقبل شهادته، ان توبته فيما كان بينه وبين الله تعالى (٢) .

ولكنه حمل على التقية ، وفي خبرسليمان بن قاسم شهادة عليه .

فلا اشكال عندنا في قبول شهادة القاذف اذا تـاب و اكذب نفسه و ظهر منه العمل الصالح اذاكان له حالة وكيفية باعثة لترك المحرمات وفعل الواجبات .

وسنتعرض المراد باكذاب النفس فيمـا يلي وتفصيل المقال يطلب من باب الشهادات .

المورد الخامس

في عدم كفاية الندم عن المعصية والبناء والعزم على عدمها في جميع الموارد

وليعلم ان التوبة كما ذكرنا وان كانت عبارة عن الندم عن المعصية لكونهـا معصية والعزم والبناء على عدمها في المستقبل ويسقط العقاب بذلك في الجملة الا انه لايكتفي بذلك في جميع الموارد فالحقيق بنا الاشارة الى تبعات المعاصي فنقول:

التوبة تنقسم الى ماهي بين العبد وبين الله تعالى خاصة ، اويتعلق به حق الادمي اما ما يتعلق بحقوقه تعالى فقد لايستلزم امراً اخريلزم الاتيان به شرعاً كلبس

---

(١) الوسائل باب ٣٦ من ابواب الشهادات ح/٤

(٢) الوسائل باب ٣٦ من ابواب الشهادات ح/٥

الحرير مثلا فيكفي في توبته الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولايجب عليه سوى ذلك .

وقديستلزم ذلك حقاًمنه تعالى فتارةيكون امراً مالياً ـ كالعتق في الكفارة ـ فيجب الاتيان به مع القدرة ويمكن ادخال الزكوة و الخمس فيه من جهة وان كان يمكن ادخالهما في حقوق الناس من جهة اخرى فيجب ادائهمامع القدرة اويصالح عليهما مع حاكم المسلمين حسب ما يراه .

واخرى يكون امراً غيرمالي ، فاما يكون غيرحد كقضاء الفوائت مثل قضاء صلوات اليومية ، وقضاء صوم رمضان ، والواجب عليه بالكفارة ، اونذر ، اوشبهه فيجب عليه القضاء واتيان ما وجب عليه ، اويكون حداً كما اذا زنى اوشرب الخمر فقد لايظهرمنه فيجوز للمكلف انيظهره ويقربه عند الحاكم ليقام عليه الحد، ويجوز ان يستره ويكتفي بالتوبة فلاحد عليه ، قال صاحب الجواهر(قدس) انه الاولى.

واما ان ظهرفان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم فيسقط الحد ، والافيجرى عليه الحد .

و اما ما يتعلق بحقوق الناس فلابد له مع الندم والعزم على ان يخرج من حق المستحق بنحو .

ففي موارد القصاص فبالنسبة الى قتل نفس محترمة لابد و ان يخرج الى المستحق ويمكنه من الاستيفاء ، فان لم يعلم المستحق فلابد وان يخبرولي المقتول ويقول له : انا الذي قتلت اباك مثلا ولزمني القصاص فاما ان يقتله اويعفوعنه باخذ الدية او بدونها .

واما بالنسبة الى قطع الاعضاء فكذلك فيجب تسليم نفسه للمستحق من المجنى عليه اوورثته ليقتص منه في ذلك العضو اويعفوا عنه باخذ الدية اوبدونها .

وفي موارد غصب الاموال و نحوها فيردها ان بقيت ويغرم بدلها ان لم تبق اويستحل من المستحق ذمته منها ، ولوكان مصراً نوى الغرامة له اذا قدر .

وان لم يخرج من حق المستحق الى ان مات فينتقل الى ورثته فلابد له من دفعها اليهم ، او ابرائهم منها ، وهكذا ينتقل من وارث الى اخر ، فمتى دفع هو ، اواحد ورثته ، اوبعض المتبرعين الى الورثة في بعض الطبقات برء منه .

وان بقي الى يوم القيمة فاختلف الفقهاء في مستحقه على وجوه .

الاول انه لصاحبه الاول،والثاني انه يكتب لكل وارث مدة عمره ، اوعوض الظلمة ثم يكون لاخر وارث ولو بالعموم كالامام عليه السلام لان ذلك قضية التوارث لما يترك الميت لعموم الكتاب والسنة ، والثالث انه ينتقل بعد موت الكل الى الله تعالى لانه الباقي بعد فناء كل شيء وهو يرث الارض ومن عليها .

يرجح الاول لقول الصادق عليه السلام في خبر عمر بن يزيد :

اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فللميت حتى يستوفيه منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو كله للميت يأخذه به (١) .

قد يقال ان المراد بالصلح على شيء في الاول اما على بعض الحق مع ابقاء البعض منه في ذمته ، او الصلح على وجه غير لازم اما لاستلزامه الرباء اولعدم العلم بالمستحق بمقدار الحق مع علم من عليه الحق به او نحو ذلك ، والا فلو وقع على الجميع برء منه وان كان باقل وهو صلح الحطيطة .

واما بالنسبة الى اضلاله فيجب ارشاد من اضله وارجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل الى الحق ان امكن .

واما بالنسبة الى القذف ، والغيبة فالكلام فيهما يقع تارة في حد توبتهما من حيث انفسهما واخرى بالنسبة الى المقذوف والمغتاب .

اما بالنسبة الى القاذف فاختلفوا في ذلك فقيل انه لابد وان يكذب نفسه فيما قذف سواء كان صادقاً في قذفه ام كاذباً ، فان كان كاذباً فتكذيبه نفسه مطابق للواقع ،

(١) باب ٥ من ابواب احكام الصلح ح/٤

وان كان صادقاً ورئى باطنا بما يخرجه عن الكذب فى تكذيبه نفسه لعدم كونه كاذبا فى نفس الامر .

وعن المبسوط والسرائر ان حد توبته ان يكذب نفسه انكان كاذبا ويعترف بالخطاء انكان صادقا لان تكذيب نفسه مع عدم كونه كاذباً فى نفس الامر قبيح فيكفيه الاعتراف بالخطاء .

يوجه لزوم تكذيب نفسه مطلقا بقوله تعالى : الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء الى قوله اولئك هم الفاسقون (١) فسمى القاذف فاسقاً متى لم يأت بالشهداء على ما قذف به ، وللاخبار التى اشرنا الى بعضها انفا .

واما بالنسبة الى الغيبة فتوبته الندم والتأسف على ماتحمله من الوزر والاستغفار ولمن اغتابه .

هذا حال القذف والغيبة من انفسهما واما بالنسبة الى المقذوف والمغتاب ، فان بلغهما فلابد فى تفريغ ذمته من تمكين نفسه لهما ليستوفيا حقهما ، وان لم يبلغهما فان امكنهما الخروج عما ارتكبه بنحو من الانحاء من دون ايثار الفتنة فلايبعد لزومه والافقى وجوبه وجهان : من انه حق ادمى فلايزول الامن جهته ، وفى المسالك واليه ذهب المشهور ، ومن استلزامه زيادة الأذى واثارة الفتنة فيكفى البرائة والاستغفار لنفسه وللمغتاب .

وعلى الاول فلو تعذر الاستحلال منه بموته ، اوامتناعه فليكثر من الاستغفار ، والاعمال الصالحة عسى ان يكون عوضا عما يأخذه يوم القيمة من حسناته ان لم يعوضه الله تعالى عنه ، ولا اعتبار فيه بتحليل الورثة وان ورثوا حد القذف.

وليعلم ان ما ذكرناه فى هذا المورد نتيجة ما استفدناه مما افاده العلامة الحلى فى كشف المراد ، والشهيد الثانى فى المسالك ، وشيخنا البهائى فى الاربعين ، وصاحب الجواهر فى جواهره وغيرهم مع تغيير وتصرف شكر الله مساعيهم الجميلة

---

(١) النور : ٢٤/٤

المورد السادس

في حال الخلوص من تبعات المعاصي في التوبة

بقي الكلام في ان ما ذكرناه من تبعات بعض المعاصي هل هي دخيلة في التوبة شرطاً او جزءاً بحيث لو لم يأت بها لما تحقق التوبة ، او ان حقيقة التوبة تتحقق وتصح بالندم عن المعصية والبناء والعزم على عدم عوده والخلوص من تبعات الذنب ليست دخيلة في ماهيتها وان كانت معتبرة في كمالها فمن ترك تبعاتها يكون بمنزلة ارتكاب ذنوب مستأنفة ؟ ! وجهان .

ربما يستظهر من بعضهم دخالتها في التوبة وانها من تبعاتها بحيث لولا الخلوص من تبعات الذنب لما تحققت التوبة فالتوبة عن ذنب خاص لاتتحقق الا بالخروج من تبعاته المخصوصة .

ولكن دقيق النظر يقضي بعدم دخولها في حقيقة التوبة لما عرفت ان حقيقة التوبة هي الندم عن الذنب والبقاء على عدمه والمفروض تحققه فبعد ذلك تسقط العقاب المترتب على ترك واجب او فعل حرام فتبعات الذنب بمنزلة ذنوب مستقلة يلزم التوبة منها .

فمن تاب عن قتل النفس مثلا فتوبته هي الندم عنه والبناء على عدمه ، وان قصر ببذل القصاص من نفسه اذ هو ذنب اخر ، وقد عرفت منا قبول التوبة للتجزئة.

نعم كما افيد : «لو فرض كون التابع من افراد الذنب الذي فرض التوبة عنه لكان لما ذكر وجه لعدم التوبة حينئذ بدونه كما لو تاب عن ظلم الناس مع وجود مالهم عنده ، فلا توبة له عن الظلم الا بالخروج عما في يده وارجاعه اليهم بطريق شرعي والا فهو باق بعد على الظلم ولعله يمكن تنزيل اطلاق من قال بدخالة الخلوص عن تبعات الذنب على مثل ذلك» (١) .

---

(١) الجواهر ج٤١/١١٢

وبالجملة ماذكرناه واضح لاسترة فيه وقدصرح بذلك شيخنا البهائي(قدس) في اربعينه حيث قال : «اعلم ان الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت واداء الحقوق، والتمكين من القصاص ، والحد و نحو ذلك ليس شرطاً في صحة التوبة بل هذه واجبات برأسها ، والتوبة صحيحة بدونها وبها تصيراكمل واتم» (١) .

نعم اذا لم‌يقم بتبعات الذنب بعد اظهارالتوبة فلعله يكون ذلك قرينة على‌عدم تحقق الندم كما انه اذا فعلها بعد ذلك يكون دليلا على تحقق التوبة وصحتهافتدبر .

وربما يتوهم خلاف ما ذكرنا مما ورد في بعض الاخبار .

كخبرالمروى عن اميرالمؤمنين عليه السلام .

في تفسير قوله تعالى : يا ايها الذى امنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً (٢) ان التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة، وللفرائض الاعادة، ورد المظالم، واستحلال الخصوم ، وان تعزم على ان‌لاتعود ، وان تذيب نفسك في‌طاعة الله كما ربيتها في المعصية ، وان تذيقها مرارة الطاعات كما اذقتها حلاوة المعاصي .

وقريب منه ما في نهج البلاغة و قد سمع عليه السلام قائلا يقول استغفرالله قال ثكلتك‌امك اتدرى ماالاستغفارالخبر (٣) وقد ذكرنا الخبربتمامه/١٤١.

حيث يستفاد منهما دخالة الخلوص من تبعات الذنوب في تحقق التوبة ، ونحوهما غيرهما .

ولكن‌فيه: ان المراد منهما ارادة الفرد الكامل من التوبة لااصل تحقق‌التوبة ضرورة ان مجرد الندم والعزم‌على‌العدم لايكفي في‌جلاء القلب من ظلمات‌المعاصي

---

(١) الاربعين/٢٤٨

(٢) التحريم : ٨/٦٦

(٣) الوسائل‌باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس ح/٣

وكدورتها بل يلزم محو اثارتلك الظلمات والكدورات ولايكاد يحصل الابمثل ما فيهما، وقدورد انه ينظر التائب الى سيئاته مفصلة ويطلب لكل سيئة منها حسنة تقابلها فياتي بتلك الحسنة على قدرما اتى بتلك السيئة فيكف حضورمجالس المعصيةواستماع الملاهي و الاباطيل بالحضور في مجالس الوعظ ، والنصيحة وتعلم معالم الدين واستماع القران والاحاديث والمسائل الدينية ، مع وضوح عدم اعتبارها في تحقق التوبة ، كما إنه لايعتبر في تحقق التوبة اذابة لحم البدن الذي نبت على السحت ، واذاقة الجسم الم الطاعة كما اذاقته حلاوة المعصية .

وبالجملة هذه الامورغيردخيلة فيتحقق اصل التوبة وان كانت دخيلة فيتحقق مراتبها العالية .

هذا بعض الكلام في التوبة وحكمها وحكم الشخص بعدالتوبة ، وحال تبعات بعض المعاصي و لها بعض احكام اخرى مذكورة في كتب الاخلاق طوينا عنها كشحاالئلا يوجب ملال حضارالبحث ومن يلاحظ رسالتناهذه ، ولئلايخرج البحث عن طورالمسائل الفقهية،وان اردت تفصيل المقام فعليك بمراجعة الجوامع الحديثية المفصلة ، والكتب الكلامية والاخلاقية وبالله الاعتصام .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة۲۴ـ اذا عرض للمجتهد مایوجب فقده للشرائط (۱) یجب علی المقلد العدول الی غیره .

التعلیقة :

۱ ـ یعنی الشرائط المعتبرة فی المجتهد حدوثاً وبقاءاً لامثل الحیوة التی عرفت حالها .

اقول : المعروف ان حكم صيرورة المجتهد فاسقا ، اوكافراً ، او مجنونا ، او عامياً ، حكم موته في وجوب العدول عنه .

صرح بذلك شيخنا الاعظم (قدس) في الرسالة وحكى ذلك عن المحقق الثاني فيحاشية الشرائع انه لوعرض للفقيه ـ العياذ بالله ـ فسق، اوجنون ، اوطعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ، ولو كان قدقلده مقلد قبل ذلك يبطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه حينئذ وقدخرج عن الاهلية لذلك وكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان اه (١)

يستدل لذلك مضافاً الى ظهور الاجماع المركب ، بل البسيط باطلاق معاقد الاجماعات في اعتبار العلم ، والعدالة عند العمل من غير فرق بين الابتداء، والاستدامة

وبما افيد «ان الامر بتقليد الفقيه العادل مثلا ظاهرفي ثبوت الرأى المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل ، او الالتزام به والا كان عملا بغير الرأى ، او برأى غير الفقيه ، اوبرأى الفقيه غير العادل ، ومثله غير قابل للاطلاق لصورةزوال الرأى بالموت ، اوالجنون ، او اختلال الفهم ، او لصورة زوال الايمان والعدالة ضرورة ان المطلق لابدمن ثبوته في مراتب الاطلاق والمفروض انرأى الفقيه العادل هو مورد الامر بالعمل او بالالتزام » (٢) .

وبما روى عن ابي عبدالله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم بن روح انه سئل

---

(١) رسالة التقليد / ٧٣

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد للمحقق الاصفهاني / ٢٩

الشيخ (١) عن كتب ابن ابى العذافر (٢) بعد ماخرجت اللعنة فى حقه فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكرى عليه السلام حيث سئل عن كتب بنى فضال فقيل ما نصنع بكتبه وبيوتنا منه ملاء ؟ فقال عليه السلام : خذوا ما رووا وذروا مارأوا (٣) .

فان امر الشيخ رضى الله عنه بترك رأى ابن ابى العذافر يشمل الفتوى المأخوذة منه المعمولة حال استقامته ، وحجية قول الشيخ يعلم بالتتبع فى احواله وفيما ورد فى حقه .

ربما يناقش : فى الاجماع بان تحصيل الاجماع التعبدى فى امثال المقام ضعيف جداً خصوصاً مع وجود المخالف (٤) .

ولكنه : قد يقال ان ظاهر الاصحاب انهم تسالموا على ان المجتهد لوزالت ملكته بجنون او هرم ، او نسيان لايجوز تقليده ، وكذا لوعرض له كفر او فسق او نحوهما لايجوز تقليده ولم نظفر بمن خالف فى ذلك عدا صاحب الفصول فصح القول بان المسئلة اجماعية لان خروج الواحد لايضر بالاجماع على مبنى المتأخرين (٥)

وكيف كان توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين الاول فيما تقتضيه القاعدة والاعتبار ، والثانى فيما يقتضيه مذاق الشريعة المقدسة .

المقام الاول

فى مقتضى القاعدة عند فقد المجتهد للشرائط

لايخفى ان فقد الشرائط على نحوين :

فتارة يكون موجباً لزوال الرأى الموجب لزوال العنوان كزوال العقل ، وقوة الاجتهاد ، فان المجنون ومن زال عنه قوة الاجتهاد لطعن فى السن مثلا بحيث

---

(١) الشيخ الجليل الثبت حسين بن روح احد النواب الناحية المقدسة

(٢) هو كنية محمد بن على الشلمغانى

(٣) تنقيح المقال ج٣/١٥٧

(٤) الدروس ج١/١٦٨

(٥) مدارك العروة الوثقى ج١/٩٨

اختل فهمه لايصدق عليه عنوان الفقيه .

واخرى يكون موجباً لزوال الوصف مع بقاء الرأى كزوال الايمان، والعدالة؛ ومقتضى الاصل العملى فى كلا القسمين عدم الحجية لاحتمال دخل الشروط المذكورة فى صحة التقليد استدامة كدخلها فيه ابتداءاً .

وقد اشرنا ان ظاهر الامر المتعلق بتقليد الفقيه العادل ثبوت الرأى المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل والا كان عملا بغير الرأى او برأى غير الفقيه؛ ومثله غير قابل للاطلاق لصورة زوال الرأى بالموت ، والجنون ، اواختلال الفهم، ضرورة ان المطلق لابد من ثبوته فى مراتب الاطلاق ، والمفروض ان رأى الفقيه العادل هو مورد الامر بالعمل .

ولكن ناقش : بعض الاساطين دام ظله : «بان المستفاد مما دل على وجوب الرجوع الى الفقيه ، والسؤال من اهل الذكر هو لزوم صدق العنوان عليه حال تعلم الاحكام منه لاحال العمل بفتواه ومن هنا قلنا بان جواز البقاء على تقليد الميت هو مقتضى الادلة اللفظية ، وانه لايحتاج فيه الى الاستصحاب .

ومع قطع النظر عن الاطلاقات يكفينا السيرة العقلائية على العمل بالرأى السابق فيأخذ بها فلابد من ملاحظة الادلة المعتبرة الدالة على اعتبار الشرائط المذكورة من العقل والاجتهاد والايمان والعدالة فان كان لها اطلاق يشمل صورة الاستدامة يكون مقيداً للاطلاق ورادعة عن السيرة» (١) .

قلت : ولايخفى انه لايبعد ان يكون قوله عليه السلام خذوا ما رووا وذروا مارأو رادعاً عن العمل بفتوى من صار مخالفاً ومنحرفاً .

ومن العجيب قوله دام ظله : «ان قوله عليه السلام ذلك لايصلح ان يكون رادعاً عن العمل بفتوى من صار مخالفا اذ المراد ان سوء عقيدتهم فى اصول الدين لايضر باخذ رواياتهم التى رووها حال الاستقامة» (٢) .

(١-٢) الدروس ج١/١٦٩

بداهة انه كمايستفاد ذلك فكذلك يستفاد منه عدم جواز العمل بارائهم المعمولة عليها حال استقامتهم ايضا ولعله واضح فتدبر .

المقام الثانى

فى مقتضى مذاق الشريعة المقدسة عند فقد الشرائط

ولقد اجاد بعض الاساطين دام ظله حيث قال :

«ان المعلوم من مذاق الشرع انمن زال عقله ، اوعلمه ، اوعدالته ، اوايمانه المستلزم ذلك نقصه، وتزول مقامه ، لايليق بمنصب الزعامة والمرجعية فى الدين ، ولايقاس شيء من ذلك بالموت فانه كمال للمؤمن ورقى له من عالم الى عالم آخر فجواز البقاء على تقليد الميت لا يلازم جواز البقاء على تقليد المجنون ، والعامى ، او الفاسق، اوالمخالف، وهذاالوجه هو العمدة فى اعتبار هذه الشروط حدوثا وبقاءاً» (١)

فتحصل ان ما افاده الماتن فى المسئلة لاغبار عليه بالنسبة الى غير الموت .

(١) الدروس ج١ / ١٧٠


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٢٥ ـ اذا قلد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد اصلا (١) فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر .

التعليقة :

١ ـ حسب ما فصلناه في المسئلة السادسة عشر ، وتطبيقه على المقام هو انه ان كان تقليده على الموازين المقررة شرعاً ، فان كان عمله مطابقا للواقع ، اوالفتوى من يجب تقليده فعلا فيصح ، ولاشيء عليه ، والافعليه الاعادة ، اوالقضاء ، الا اذا قام الدليل على الاجتزاء به كما في غير الخمسة المستثناة من حديث لاتعاد في باب الصلاة بناءاً على عدم اختصاصه بالسهو والنسيان ـ كما لايبعد ـ وكذا اذا لم يكن عمله على الموازين ولكن وافق الواقع اومن يجب عليه تقليده فعلا .

اقول : لايخفى ان تقليد من لم يكن واجداً للشرائط بمنزلة من لم يقلد لبطلان المشروط بشيء بفقدان شرطه ، بل لعله من مصاديق عدم التقليد ، فعليه يكون حاله حال الجاهل القاصر ، اوالمقصر ، فان كان تقليده لغير الواجد للشرائط عن حجة و دليل ـ بان علم واجديته للشرائط ، اوقامت البينة مثلا عليه ـ فانكشف خلافه فيكون بحكم الجاهل القاصر والافيكون بحكم الجاهل المقصر .

فاذاً قول الماتن (قدس) ان حاله حال الجاهل القاصر ، اوالمقصر اشارة الى ان تقليد غير الواجد على نحوين فتارة يكون عن قصور في ذلك ، واخرى يكون عن تقصير ، فلفظة (او) العاطفة في قوله : كجاهل القاصر اوالمقصر للتقسيم ، لاللترديد كما لعله ربما توهم .

وقدعرفت في ذيل مسئلة ١٦ ما هوالمختار في اعمال الجاهل بقسميه ، ولابأس بالاشارة الى ما هوالمتحصل مماذكرناه ، وهوانه ان كان معذورا في تقليد غير الواجد فان كانت اعماله مطابقة للواقع ، اولفتوى من تكون وظيفته المراجعة اليه فعلافتصح اعماله ولا شيء عليه ، بل و كذا لولم يكن معذورا يكتفي باعماله في الصورتين و لاشيء عليه .

واما في صورة عدم المطابقة فتكون اعماله باطلة الااذاقام الدليل على الاجتزاء بما اتى به كحديث لاتعاد في باب الصلاة حيث دل قول ابي جعفر عليه السلام كما في صحيح زرارة لاتعاد الصلاة الامن خمسة : الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود(١)

---

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب القبلة ح/١

على عدم اعادة الصلاة اذا اخل بغير الخمسة المستثناة ، اذالم نقل باختصاصه بصورتي السهو والنسيان ، فان كان تقليده لغير الواجد مستلزماً لترك جزء او شرط غير الخمسة المستثناة فلايحتاج الى الاعادة في الوقت والقضاء خارجه ، وان كان الاخلال بالخمسة المستثناة فيجب الاعادة اوالقضاء على تفصيل مقرر في محله .

واما انقلنا اختصاص لاتعاد بصورتي السهو والنسيان كما ينسب الى المشهور فتجب الاعادة اوالقضاء في المفروض .

تفصيله يطلب من غير المقام، وسنتعرض بمناسبة تعرض الماتن (قدس) لمسائل ترتبط باعمال صدرت من المكلف لاعن تقليد ، اولاعن تقليد صحيح ، اوعند تبدل التقليد ، اوتبدل الرأى والاجتهاد الى غيرذلك ـ بعض ماله نفع للمقام فارتقب .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٢٦ ـ اذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يجوز البقاء (١) له ان يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل (٢) الا مسئلة حرمة البقاء

التعليقة :

(١) بالمعنى الاعم الشامل لوجوب البقاء اذا كان الميت اعلم ، ووجوب العدول اذا كان الحي اعلم .

٢ ـ بل في جميع المسائل التي عمل بها كما تقدم .

اقول : تقدم ان المراد بجواز البقاء : الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب فان قلنا بوجوب تقليد الاعلم وكان الميت اعلم يجب البقاء ، وان كان الحي اعلم يجب العدول والايكون مخيراً .

وقد تقدم ايضا انه بطرو الموت على المجتهد يسقط ارائه عن درجة الاعتبار ولايتكون صالحة للاحتجاج من غيرفرق فيذلك بالنسبة الى سائرالمسائل التيافتى بها اوخصوص مسئلة حرمة البقاء فلابد للعامي بعدموت مقلده ان يرجع الى الحي الواجد للشرائط فان افتى بجوازالبقاء على تقليد الميت فيصح البقاء في جميع المسائل غيرمسئلة حرمة البقاء .

اما صحة البقاء فيسائرالمسائل فواضحة ، واماعدمالصحة بالنسبة الىمسئلة حرمة البقاء فلاستحالة شمول فتوى الحي بجوازالبقاء لمسئلة حرمة البقاء .

وذلك لان البقاء على تقليد اما يكون محرماً في الشريعة ، او يكون جائزاً ، ولاثالث لهما .

فان كان محرماً في الشريعة فتكون فتوى الحي بجوازالبقاء على تقليدالميت غيرحجة فكيف يمكن اثبات حجية فتوى الميت بها ، وان كانالبقاء جايزاً فيهافتوى الميت بحرمة البقاء غيرحجة .

و المتحصل من ذلك ان فتوى الميت بحرمة البقاء لايحتمل ان تكون حجة في الواقع حتى يثبت حجيتها بفتوى الحي فلا يعقل شمول فتوى الحي بالجواز بفتوى الميت بالحرمة ومع عدمشمول فتوى الحيبالجوازلمسئلة حرمة البقاء يتعين ان تكون شاملة لسائرالمسائل الفرعية من دون تزاحم .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٢٧ ـ يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات وشرائطها ، وموانعها ، ومقدماتها ، ولو لم يعلمها لكن علم اجمالا انعمله واجدلجميع الاجزاءوالشرائط، وفاقدللموانع صح (١) وان لم يعلمها تفصيلا .

التعليقة :

١ ـ يعني في مقام الاحراز ولا ثالث لهما فلا ينافي هذا ما تقدم من الصحة بمجرد تطابق العمل للواقع ، او الطريق المتعين عليه اخذه وان لم يعلم ذلك تفصيلا او اجمالا فما علق في المقام خارج عن مفروض المتن

اقول : تقدم فى اوائل الجزء الاول من الكتاب : ان لنا علماً اجمالياً بوجود احكام الزامية فى الشريعة المقدسة، وتلك الاحكام منجزة علينا، ومقتضى ذلك لزوم تحصيل العلم بالفراغ منها ، ولايكاد يحصل ذلك الا بالعلم باجزاء العبادة ، وغيرها من الامور المعتبرة فيها ولولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب، والعقل يلزمه بذلك الوجوب : اما لدفع الضرر المحتمل ، اووجوب شكر المنعم حسبما فصلناه فلاحظ

وليعلم انه بعد تمامية البيان من قبل الشريعة واستقلال العقل بلزوم تعلم اجزاء الواجب من باب المقدمة لامتثال التكليف المنجز ، وعدم جريان البرائه العقلية او النقلية لايكاد يفرق العقل بين كون التعلم مقدمة علمية لامتثال التكليف المنجز، اومقدمة وجودية له بحيث لا يمكنه الاتيان بالواجب الا بالتعلم ، وذلك كما فى الجاهل باللغة العربية فانه لايتمكن من الاتيان بالقرائة الا بتعلم اللغة، فالتعلم عند ذلك من المقدمات الوجودية .

وذلك اما اذا كان التعلم والمعرفة مقدمة علمية لامتثال التكليف فلانه لااشكال فى حكم العقل بلزوم التعلم بعد صيرورة الواجب مطلقاً بشرائطه العامة والخاصة وذلك واضح .

بل يجب ذلك قبل تحقق الشرط اوالوقت اذاكان المكلف عالماً من نفسه عدم التمكن من التعلم بعد الوقت او بعد تحقق الشرط .

نعم اذاكان بحيث يمكنه التعلم بعد الوقت اوبعد تحقق الشرط فلايجب التعلم قبلهما ، و من هنا لايتعلم بعض الحجاج واجباتهم فى الحج قبل الاستطاعة بل قبل الاشتغال بالمناسك لامكان تعلمهم حال اتيانهم المناسك فيحصل لهم بذلك العلم

بالامتثال .

وحيث ان معرفة الواجب على نحوين فتارة يكون بالعرفان التفصيلي ، واخرى بالعرفان الاجمالي ، وغاية ما يقتضيه حكم العقل هو لزوم المعرفة بالاعم من التفصيلي والاجمالي ، وقد تقدم صحة الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي منه خلافاً لمن ابطل عمل تاركي طريقي الاجتهاد والتقليد ، وقلنا انه لايعتبر في العبادة سوى الاتيان بالعمل مضافاً اليه تعالى وواضح ان هذا المعنى متحقق في موارد العمل بالاحتياط .

فاذا فرض ان المكلف لولم يحصل له العلم باجزاء العبادة وشرائطها يتمكن من الاحتياط والاتيان بالعمل واجداً لجميع اجزائه وشرائطه وفاقداً لموانعه على وجه يقطع بحصول الامتثال فيصح الاكتفاء بذلك والى ماذكرنا اشار الماتن (قدس) بقوله (ولو لم يعلمها تفصيلا) .

واما اذا لم يتمكن من الاحتياط اما لضيق الوقت او لدوران الواجب بين امرين لايمكن جمعهما في زمان واحد كما اذا علم اجمالا بوجوب الوقوف في زمان معين في العرفات اوالمشعر الحرام فيجب عليه التعلم قبل وقت الواجب .

هذا اذا كان التعلم والمعرفة مقدمة علمية لامتثال التكاليف .

وكذا اذا كان مقدمة وجودية لذات الواجب كما اشرنا في مسئلة تعلم القرائة فانه اذا لم يتمكن من الاتيان بالقرائه الابتعلم اللغة فلااشكال في وجوبه بعد دخول وقت الصلاة الواجبة عقلا بل شرعاً على القول بوجوب المقدمة .

واما قبل وقت الواجب فان علم بعدم التمكن من التعلم بعد الوقت فيجب قبله ايضاً لئلا يستلزم ترك الواجب في وقته مع ان ادلة وجوب التعلم مطلقة غير مشروطة بدخول وقت الواجب اوتحقق شرطه ويستحق العقاب بتركه من غير فرق في ذلك بين كون التعلم واجباً نفسياً او طريقياً .

اما على الاول: فواضح ضرورة ان العقل يحكم بلزوم التحفظ على التكليف

الفعلي فيجب التعلم نفساً وان لم تجب الصلاة بعد .

واما على الثاني : فكذلك لان العقل كما يستقل بلزوم التحفظ على التكليف الفعلي فكذلك يستقل بلزوم التحفظ على ملاك الحكم الملزم في وقته لان تفويت ملاك الحكم كتفويت التكليف قبيح لدى حكم العقل وموجب لاستحقاق العقاب لما ذكرنا غيرمرة ان ملاك الحكم روحه ، وما به قوامه فمعه لايسوغ له ترك التعلم قبل الوقت او قبل تحقق الشرط .

وبالجملة مقتضى اطلاق ادلة وجوب التعلم وجوبه سواء كان بعد فعلية الواجب وتحقق شرطه او قبل ذلك ولكن كان بحيث يستند ترك الواجب في ظرفه الى ترك التعلم من غير فرق في ذلك بين كون التعلم واجباً نفسياً ، او طريقياً .

وقد تقدم بعض الكلام فيما هو الظاهر من الادلة في وجوب التعلم فلاحظ

هذا كله اذا علم المكلف ابتلائه بالواجب بعد فعليته وتحقق شرطه .

واما من احتمل الابتلاء بذلك قبل ذلك فيجب عليه التعلم ، اويجرى في حقه البرائة بقسميها او خصوص العقلي منها ؟ وجوه .

والاوجه: الوجوب وعدم جريان البرائة بقسميه اذا كان الابتلاء احتمالا عقلائياً وذلك لماافيد بانه لايكاد يفرق العقل بين صورة العلم بالابتلاء في المستقبل او احتماله لوحدة الملاك في الجميع وهو وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم الأمن من العقاب على مخالفة التكليف المنجز في ظرفه بتركه التعلم ان لم نقل بعقاب المتجزى والا فمعاقب على كل تقدير .

وبالجملة كلما وصلت النوبة الى وظيفة العبد بعد تمامية وظيفة المولى لاسبيل الى البرائة العقلية وفي المقام تم نظام الوظيفة من قبل المولى ببيان احكامه وجعلها في مورد لو فحص المكلف عنها لظفر بها فاذاً لابد للعبد من القيام بوظيفته في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه ، وذلك بالفحص عنها في مظانه فلامجال للبرائة العقلية مع احتمال الابتلاء في المستقبل ، وكذا البرائة الشرعية فان

مقتضى اطلاق قوله عليه السلام : رفع مـا لا يعلمون شموله للمقام الا انه لايكاد يقاوم مع ما دل على وجوب التعلم ، و استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي اذا كانت مستندة الى ترك التعلم .

فتحصل: انه فيما اذا احتمل المكلف احتمالا عقلائيا ابتلائه بحكم اواحكام في المستقبل لا سبيل الى شيء من البرائتين ، فمقتضى اطلاق الادلة وجوب التعلم مطلقـا بعد دخول الوقت وتحقق الشرط او قبلهما سواء علم بابتلائه بالواجب في المستقبل ام لا .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٢٨ ـ : يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه انه لايبتلى بالشك والسهو صح عمله (٢) وان لم يحصل العلم باحكامها .

التعليقة :

١ ـ بل يجب تعلم مسائلها وان لم يكن ابتلائه بها غالباً .

٢ ـ بل يصح ولو لم يطمئن بعدم الابتلاء بهما فاتفق عدم الابتلاء ، او ابتلى فعمل على احد المحتملات رجاءاً فاتفق مطابقته للوظيفة المقررة

حكم تعلم مسائل الشك والسهو المبتلى بها

اقول : حكي عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس) في رسالته العملية : انه حكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلى به عامة المكلفين .

ولعل الوجه في حكمه بفسقه اما لكون التعلم واجباً نفسيا عنده ـ وقد نسب اليه (قدس) : انه يرى ان التعلم واجب نفسي تهيئي ـ او لحرمة التجري بداهة ان تارك التعلم لايطمأن من نفسه الخروج عن عهدة التكليف بالصلاة مثلا مع مالها من احكام الشك والسهو مع العلم اجمالا بابتلائه بها عادة .

فمن ترك التعلم يكون متجرياً ومتهتكاً لامر المولى بترك تعلمه ، وان لم يطرء عليه الشك والسهو لماتقرر في محله ان من اقدم على المعصية يحكم بفسقه وان لم يصادف الواقع .

ولكن اشرنا فيما تقدم ان وجوب التعلم طريقي لايترتب على مخالفته غيرما يترتب على نفس التكاليف المقررة ، وقد عرفت في المسئلة المتقدمة ما هو الملاك في تعلم مسائل الشك والسهو وان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل اوشكر المنعم يقضي بالخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالصلاة .

ولايخفى ان وجوب التعلم بعنوان المقدمية لاحراز صحة الصلاة ـ على القول بحرمة قطع الصلاة عمداً كما هو المعروف بينهم ـ واضح لان الخروج عن التكليف بها يتوقف على تعلم مسائل الشك والسهو لعدم تمكنه من قطع الصلاة واستينافها ، ولايجوز له البقاء على احد طرفي الشك واتمامها مع الاعادة لاحتمال ان يكون المتعين في حقه هو البناء على الطرف الاخر وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك .

وبالجملة يحتمل ان يكون ماتى به ناقصاً عن الواجب ، اوزائداً عليه ويكون مع الاتيان به قد نقص عن صلاته اوزاد فيها متعمداً وهوموجب للبطلان .

واما على جوازقطع الصلاة كما ذهب اليه بعض فمقتضى ما تقدم من صحة الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى عدم وجوب تعلم مسائل الشك والسهو، ضرورة انه يمكنه الامتثال الاجمالى ، والاحتياط بالبناء على احدطرفى الشك ثم ياتى بها على الطرف الاخر ، اويقطع صلاته ويستأنفها من الابتداء .

نعم فى بعض الموارد يتعين عليه التعلم و ذلك فيما اذا لم يمكنه الاحتياط لضيق الوقت وغيره .

ثم ان وجه تقييد الماتن (قدس) وجوب التعلم بالمقدار الذى هومحل الابتلاء غالباً لعله لاستصحاب عدم الابتلاء بها فى الازمنة المستقبلة فينتج عدم وجوب تعلم المسائل المذكورة عليه .

ولكن : يمكن ان يقال بوجوب تعلم المسائل ولولم نقل بجريان الاستصحاب المذكوربلحاظ اختصاص جريان الاستصحاب فى الامور الماضية، لدلالة الاخبارالدالة على وجوب التعلم ـ وجوباً طريقيا ـ ففى كل مورد استند ترك الواجب الى ترك التعلم فيستحق العقاب بذلك على ترك الواجب فلامناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك والسهوحتى مع احتمال الابتلاء .

فظهران تقييد وجوب التعلم بصورة الابتلاء كما فى المتن كانه غيروجيه .

فتحصل : انه يجب تعلم مسائل الشك والسهو اما لدفع الضررالمحتمل و ذلك فى موارد العلم الاجمالى بالابتلاء ، او لاطلاقات ادلة وجوب تعلم مسائلهما لوجوبه فى صورة العلم الاجمالى بالابتلاء اواحتمال الابتلاء .

حكم طرو ما لم يبتلى بالشك والسهو

بقى الكلام فى قوله (قدس) : نعم لواطمأن من نفسه انه لايبتلى بالشك ، و السهوصح عمله وان لم يحصل العلم باحكامها .

ولايخفى ما فيه لان وجوب التعلم و استحقاق العقاب على ترك الواجب فى ادائه مستنداً الى ترك التعلم لايستلزم انتكون صحة العمل المأتى به مشروطةبصورة الاطمينان ضرورة انه فـى صورة عدم الاطمينان اذا اتى بالعمل فاتفق عدم الابتلاء بمسائل الشك والسهواذا ابتلى بهما فعمل على احد الاحتمالات فاتفق كونه مطابقـا للواقع ، اوللحجة يكون صحيحاً لما عرفت من الاجتزاء عقلا بالعمل المعلوم كونه مطابقاً للواقع اوقامت الحجة على ذلك .

فتحصل: ان الاطمينان بعدم الابتلاء لااثرله فى الصحة كما تقدم نعم له اثرفى نفى العقاب فتدبر .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٢٩ـ كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات (١) يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات (٢) بل يجب تعلم حكم كل فعل (٣) يصدر منه سواء كان من العبادات، او المعاملات (٤) او العاديات.

التعليقة :

١ ـ في غير الضروريات، واليقينيات منهما.

٢ ـ يعني في الحكم بكونه مستحباً، اومكروهاً، اومباحاً فالادعية والاوراد المنقولة في كتب الادعية المتداولة، اذالم يعلم باستحبابها فلابد لغير المجتهد التقليد في الحكم بالاستحباب، والا يلزم التشريع المحرم. نعم لابأس بالاتيان بها برجاء المطلوبية.

٣ ـ وجوب تقليد حكم مايصدرمنه بعدالعلم بعدم وجوبه، وحرمته غيرظاهر كما سيجيء منه (قدس) في المسئلة الاتية.

٤ ـ بالمعنى الشامل للسياسيات.

لزوم التقليد في كل فعل يصدر من المكلف

اقول : لابد للعامي ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في غير الضروريات واليقينيات في الحكم بوجوب شيء اوحرمته اواستحبابه ، او كراهته ، او اباحته من الاستناد الى الحجة وهي ليست الافتوى مقلده ومرجع فتواه و الا يكون تخرصاً بلغيب بل يكون تشريعاً محرما .

ومقتضى العلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية في الشريعة هولزوم الاستناد الى الحجة في فعل ما يحتمل حرمته و ترك ما يحتمل وجوبه دفعاً للضرر المحتمل فلا يجوزله العمل في الصورة الاولى ولاالترك في الصورة الثانية الابالتقليد والاستناد الى فتوى من يكون حجة في حقه .

وكذا يجب عليه الاستناد الى الحجة وفتوى مقلده في ترك ما يحتمل شرطية شيء في المعاملة اوفعل ما يحتمل مانعيته .

فاذا علم بعدم حكم الزامي في البين كما اذا دار امر فعل بين الاستحباب و والاباحة ، والكراهة ولم يحتمل الوجوب او الحرمة فلايجب التقليد الامن جهة التشريع

وبالجملة اذا احتمل ان يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً ، اوما هو المكروه اوالمباح حراماً كذلك فلابد له من تحصيل المؤمن على ترك ما يحتمل وجوبه او ارتكاب مـا يحتمل حرمته ، وواضح انه لامؤمن لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد عند ذلك الابالتقليد .

واما اذا جزم بجواز فعل و ان لم يعلم كونه مباحاً او مستحباً ، او مكروهاً

فلايلزمه التقليد الا اذا اراد الاتيان به بعنوان الاستحباب ، او الكراهة ، او الاباحة فيجب عليه التقليد والايكون الاتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرم .

نعم اذا احتمل الوجوب ،وحكماً من الاحكام غير الالزامية ـ كما اذا احتمل استحبابه ، او اباحته، او كراهته ـ مع القطع بعدم الحرمة فحيث انه يمكنه الاحتياط واتيان العمل برجاء الوجوب فلايتعين عليه التقليد في مقام العمل .

كما انه لو احتمل الحرمة وشيئاً من الاحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب فحيث انه يتمكن من الاحتياط لايتعين عليه التقليد في مقام العمل .

نعم فيما اذا احتمل وجوب شيء اوحرمته ، اواباحته ، اوهما وكراهته ، او استحبابه فحيث لايكون المورد قابلا للاحتياط يتعين عليه التقليد .

فعلى هذا الادعية والاوراد المنقولة في كتب الادعية المتداولة بين العباد ان علم كونها مستحبة يجوزان يأتى بها بعنوان كونها مستحبة مستندة اليه تعالى والا فلابد من التقليد فيها ممن يصح تقليده والا يكون من التشريع المحرم نعم لابأس بالاتيان بها رجاءا كما لايخفى تدبر واغتنم .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۳۰ ـ اذاعلم ان الشیء الفلانی لیس حراماً ولم یعلم انه واجب او مباح ، او مستحب ، او مکروه یجوز له ان یأتی به لاحتمال کونه مطلوباً ورجاء الثواب . واذا علم انه لیس بواجب و لم یعلم انه حرام او مکروه او مباح له ان یترکها لاحتمال کونه مبغوضا

وقال (قدس) :

مسئلة ۳۱ ـ اذا تبدل رأی المجتهد لایجوز للمقلدالبناء علی رأیه الاول .

اقول : يظهر الحال في مسئلة الثلاثين مما ذكرناه في المسئلة المتقدمة عليها فلانحتاج الى الاعادة او ما يقرب منها فلاحظ .

وظيفة العامي بعد تبدل رأى مجتهده

واما ما يتعلق بمسئلة ٣١ فنقول الكلام في تبدل رأى المجتهد تارة بالنسبة الى وظيفة العامي بعدتبدل رأى مجتهده بالنسبة الى ما اتى به على رأيه السابق من حيث الاعادة او القضاء الى غير ذلك .

واخرى بالنسبة الى وظيفته بالنسبة الى ما يأتى به في مستقبل الامر .

سيأتى الكلام في الجهة الاولى في ذيل المسئلة الثالثة والخمسين .

واما وظيفته في الجهة الاخرى فواضح انه لايجوز البقاء على رأيه السابق بعد انكشاف خطاء رأيه الاول بالرأى الثانى على خلافه فلا تشمله ادلة الحجية بقاءاً .

وبالجملة بعد عدم بقاء الرأى السابق وانكشاف الخلاف لايصلح للاحتجاج لوضوح اختصاص دليل رجوع الجاهل الى العالم بصورة عدم اعترافه بخطائه للواقع .

وبعبارة اوضح بعد تبدل رأى المجتهد يسقط رأيه عن الحجية ولايصلح للاستناد اليه لانفسه ولالمقلده، ورأيه السابق وان لم يثبت خطائه للواقع للمقلد كما لم يثبت لديه موافقة رأيه اللاحق له الا انه لايرى حجية لرأيه السابق وهو واضح .

فاذاً يكون رأيه السابق المتبدل، نظير ما اذا اخبر العادل بخبر ثم بعد ذلك قال انى اخطأت في اخبارى فكما لاشبهة في عدم شمول دليل حجية خبر الواحد لخبره فكذلك لاتشمل ادلة حجية الفتوى لفتواه السابقة .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٢ ـ اذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط ، والعدول الى الاعلم(١) بعد ذلك المجتهد .

التعليقة :

١ ـ وقد اشرنا في المسئلة الرابعة عشر تعين الاحتياط في بعض صور المسئلة كما انه يظهر مما علقنا على المسئلة الثانية عشر عدم تعين المراجعة الى الاعلم بعد ذلك المجتهد الا في بعض الموارد .

وظيفة المقلد عند تبدل رأى مجتهده الى التوقف

اقول : قد اشرنا فى ذيل المسئلة الرابعة عشرتعين الاحتياط فى بعض صور المسئلة ، كما انه يظهرمما علقناه على المسئلة الثانية عشرعدم تعين المراجعة الى الاعلم عند ذلك الا فى بعض الموارد .

ولايخفى ان هذه المسئلة مع المسئلة المتقدمة ترتضعان من ثدى واحد ، لاعتراف المجتهد بخطاء فتواه السابقة ، وانما تفترقان فى انه فى المسئلة السابقة بعد تبدل رأيه يعترف بمخالفة رأيه السابق للواقع بالفتوى الثانية ، واما فى هذه المسئلة وان كان يعترف بخطاء المستند الا انه لايعترف بمخالفة الواقع لفرض توقفه فى المسئلة و ذلك واضح ، فيظهرحال هذه المسئلة مما ذكرناه فى المسئلة المتقدمة فلاحظ .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئله ٣٣ـ اذاكان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد ايهما شاء (١) ويجوز التبعيض في المسائل (٢) واذاكان احدهما ارجح من الاخر (٣) في العدالة او الورع او نحو ذلك فالاولى بل الاحوط اختياره.

التعليقة

١ ـ تقدم الكلام فيه في المسئلة الثالثة عشر .

٢ ـ ولايخفى ان التبعيض بعد القول بالتخيير انما هو اذا لم يستلزم التبعيض في العمل الواحد، او العملين المرتبطين بطلان عمله في نظر كلا المجتهدين ، والافلايجوز ، كما في مثل ما اذا افتى احدهما بوجوب السورة في الصلاة ، وكفاية التسبيحات الاربعة مرة واحدة ، وافتى الاخر بعدم وجوب السورة ، واعتبار التسبيحات ثلاث مرات ، فصلى المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالتسبيحات مرة واحدة فهذه الصلاة باطلة في نظر كلا المجتهدين .

٣ ـ مر الكلام فيه في ذيل المسئلة الثالثة عشر، ولايخفى ان مااختاره (قدس) هنا وما افاده هناك نحو تخالف .

حكم صور تقليد المجتهدين المتساويين في الفضيلة

اقول : تقدم شقص وافر حول المسئلة ذيل المسئلة الثالثة عشر لابأس بالاشارة هنا الى المتحصل منه فنقول : المجتهدان المتساويان في الفضيلة اما يتوافقان في الفتوى اويختلفان فيها سواء وافقت احدهما للاحتياط المطلق دون الاخرى او كلتاهما موافقتان للاحتياط او مخالفتان له .

ثم ان التبعيض في المسائل تارة يكون في اول الامر ـ بمعنى انه بعد ما كان مخيراً في تقليد ايهما شاء قبل ان يقلد واحداً منهما ـ بين ان يكون مقلداً لواحد منهما في العبادات وللاخر في المعاملات ، واخرى عند الاخذ باراء احدهما في العبادات والعمل بها لم يكن المعاملات مثلا محل ابتلائه ثم صارت محل ابتلائه ، وثالثة في المسئلة الواحدة ـ بان قلد احدهما فيها تارة وقلد الاخر اخرى ـ او في المسئلتين المرتبطتين .

ثم انه على القول بالتخيير في المتساويين في الفضيلة ففي صورة الرجحان لاحدهما هل يتعين الاخذ بفتواه ، اولا لكنه حسن ، او يفصل بين المرجحات فكل مايكون مثل الاورعية في الفتوى يتعين الاخذ به ، واما غيره فالاخذ به حسن فالبحث يقع في جهات .

الجهة الاولى

حكم صورة توافق المجتهدين في الفتوى

يجوز تقليدهما معاً كما يجوز تقليد احدهما بعينه ـ اى يجوز الاستناد اليهما

كما يجوز الاستناد الى احدهما ـ سواء كانت فتواهما موافقتين للاحتياط اومخالفتين له ـ لاطلاق الادلة وذلك واضح ، وفي الحقيقة تكون فتواهما كخبرين موافقي المضمون في مورد فكما يصح الاستناد الى احدهما يصح الاستناد اليهما .

واما اذا اختلفا من حيث الفتوى فحيث قلنا ان الاصل الاولى والقاعدة الاولية في تعارض الخبرين هو الحكم بتساقطهما ولكن بملاحظة اخبار العلاجية والتسالم بين الاصحاب هو الحكم بالتخيير بين المتعارضين وبعد الحاق الفتوى بالخبر للتسالم المذكور يثبت التخيير في الاخذ بايهما شاء ، ولم يفرقوا في التخيير في ذلك بين موافقة احدهما للاحتياط المطلق دون الاخر او عدمها .

وان شئت قلت كما افيد: لامجال لانكار شمول اطلاقات ادلة التقليد للمتعارضين اقتضاءاً والا لم يبق تحت اطلاقاتها الا افراد نادرة لاينبغي ان تكون هذه الاطلاقات مسوقة لها ، فيكون شمول اطلاقات ادلة التقليد لهما نظير اطلاق ادلة حجية خبر الواحد، فان الخبرين المتعارضين مشمولان في حد انفسهما لادلة حجية الخبر اقتضاءاً لافعلا ولكن يرفع تعارضهما المانع عن فعلية الشمول بالاخبار العلاجية فكذلك هنا اطلاق ادلة حجية الفتوى يشمل الفتوايين المتعارضتين اقتضاءاً وبضميمة الاجماع والتسالم على التخيير يحكم بالحجة الفعلية لهما على نحو التخيير .

الجهة الثانية

حكم التبعيض في المسائل في الاخذ بايهما شاء

لايخفى انه عند عدم العلم بمخالفة المجتهدين في الفتوى يجوز للمقلد التبعيض في المسائل بان يقلد احدهما في مسئلة والاخر في مسئلة اخرى فيستند في مسئلة بفتوى مجتهد ، وفي اخرى بفتوى مجتهد اخر ، بل يجوز التبعيض في التقليد في اجزاء عمل واحد ، وشرائطه ـ بان يقلد احدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة مثلا ، ويقلد الاخر في الاكتفاء بالتسبيحات الاربعة مرة واحدة ـ وهكذا . . .

والسرفي ذلك هوانفتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة فله ان يستندفي اعماله الى ايهما شاء .

و اما عند العلم بمخالفتهما في الفتوى تفصيلا ، او اجمالا فيما يعم به البلوى فبعد ما عرفت شمول اطلاق دليل التخيير للفتويين المتعارضتين فانكان التبعيض في المسائل في اول الامربمعنى انه بعد ماكان مخيراً في تقليد ايهما شاء فقلد احدهما في باب العبادات وفي عرضه قلد الاخر في بـاب المعاملات فالظاهرانه لامانع منه اذا المفروض حجية رأيهما له في عرض واحد .

وامـا اذا كان التبعيض بعد الاخذ بفتوى احدهما في العبادات مثلا والعمل بها ولم تكن المعاملات عند ذلك محل ابتلائه، ثم صارت محل ابتلائه فربمايشكل التبعيض فيمثل ذلك بتوهم ان جوازالتبعيض فيه مبني على كون التخييراستمرارياً ـ وهوفي حيزالمنع ـ لانه وظيفة من ليس له حجة ومن كانمتحيراً فبعد الاخذبفتوى احدهما خرج عن التحيرفلا معنى لدعوى التخييرالاستمراري ، ولامجال لاستصحاب التخيير ايضاً لانتفاء موضوعه .

وبالجملة كما عن شيخنا العلامة الانصاري(قدس)موضوع التخييرفي الخبرين المتعارضين هو المتحيرولاتحير بعد اختيار احد الخبرين فلا استصحباب لارتفاع موضوعه .

ولكن فيه : ان مقتضى القاعدة بعد شمول اطلاق دليل التخييرلصورة العلم بالمخالفة هوجوازالتبعيض في الفرض لان موضوع التخييرهومن قامت عنده الخبران او الفتويان المتعارضتان وهوبعد الاستناد باحدهما باق .

وبالجملة مقتضى اطلاق دليل التخييرمن حيث الزمان استمرارية التخيير فانه كما يقتضي ثبوت التخييرفي الزمان الاول يقتضي التخييرفي الزمان الثاني بلافرق بين الزمانين .

ولقد اجاد المحقق الخراساني (قدس) حيث قال : «ان قضية الاستصحاب

لولم نقل بانه قضية الاطلاقات ايضاً كون التخيير استمرارياً .

وتوهم ان المتحير كان محكوماً بالتخيير ، ولاتحير له بعد الاختيار ، فلايكون الاطلاق ولاالاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله وبمعنى اخر لم يقع فى خطاب موضوعاً للتخيير اصلا كما لايخفى (١) .

وقال العلامة المشكينى(ره) فى التعليقة بانه لو كان المراد من المتحير هو من قام عنده المتعارضان فهو محفوظ ، وان كان المراد المتحير فى الحكم الواقعى ففيه :

اولا : منع كونه موضوعاً فى ادلة التخيير .

وثانياً : انه باق بعد الاختيار ايضاً وان كان المتحير فى الوظيفة الظاهرية ففيه .

اولا : منع كونه موضوعاً .

وثانياً : منع كونه قادحاً فى الاستصحاب بعد كون مبناه على العرف لاعلى لسان الدليل ، ولاعلى الدقة وانما يقدح فى الاطلاق .

وثالثاً : انه موجود بالنسبة الى الواقعة البعدية كما لايخفى» (٢) .

و امـا التبعيض فى مسئلة واحدة اوفى مسئلتين مرتبطتين فاذا استلزم بطلان عمله فى نظر كلا المجتهدين فلا يجوز ذلك كما اذا افتى احدهما بوجوب السورة فى الصلاة وكفاية التسبيحات الاربع مرة واحدة فى الركعتين الاخيرتين وافتى الاخر بعكس ذلك فافتى بعدم وجوب السورة واعتبار التسبيحات ثلاث مرات فصلى المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة من التسبيحات فهذه الصلاة باطلة فـى نظر كلا المجتهدين .

وبالجملة كما افيد: «لايتمكن من التبعيض فى التقليد بالنسبة الى مركب واحد بان يقلد احدهما فى بعض اجزائه اوشرائطه ويقلد الاخر فى بعض اخر كمـا فـى

(١-٢) كفاية الاصول وهامشها ج٢ / ٣٩٧

المثال المفروض .

والوجه في ذلك ان صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما اذا اتى بالجزء الاخر صحيحاً فمع بطلان جزء من الاجزاء الارتباطية تبطل الاجزاء باسرها .

وان شئت قلت كما افيد: ان صحة الارتباطية ارتباطية فاذا اتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة في التسبيحات الاربع واحتمل بعد ذلك بطلان ما اتى به لعلمه بانه خالف احد المجتهدين في عدم اتيانه بالسورة كما خالف الاخر في اكتفائه بالمرة الواحدة في التسبيحات فلا محالة يشك في صحة صلاته وفسادها فلا مناص من ان يحرز صحتها ويستند في عدم اعادتها الى الحجة المعتبرة لان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة وبقاء ذمته مشتغلة بالمأمور به ، ولا مجتهد يفتي بصحتها لبطلانها عند كليهما وان كان مختلفين في مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند احدهما الى ترك السورة متعمداً و يراه الاخر مستنداً الى تركه التسبيحات ثلاثاً ومع بطلانها عند كلا المجتهدين وعدم افتائهما بصحة الصلاة لابد للمكلف من اعادتها و هو معنى بطلانها» (١) .

الجهة الثانية

في انه على القول بالتخيير في المتساويين في الفضيلة اذا كان لاحدهما مزية هل يتعين الاخذ بفتواه ام لا؟

قد تقدم عدم وجوب تقليد الاعلم مع عدم العلم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غير الاعلم بل يجوز عند ذلك تقليد ايهما شاء فما ظنك في صورة تساويهما في الفضيلة .

والسر في ذلك هو ان بناء العقلاء غير المردوع عنه على مراجعة احد المجتهدين

---

(١) التنقيح ج١ / ٣٠٦

المتساويين في الفضيلة ولا يقدمون احدهما على الاخر بمجرد كونه اورع بعد اشتمال كل منهما على ما هو الملاك في رجوع الجاهل الى العالم عندهم بل مقتضى الادلة اللفظية من الايات والاخبار ذلك ولاموجب لتقييدها بالاورعية .

واما مع العلم بمخالفتهما في الفتوى فاختلفت فتوى الماتن (قدس) في ذلك فافتى في ذيل المسئلة الثالثة عشر باختيار الاورع ، وقال هنا : ان الاولى بل الاحوط اختياره .

وقد تقدم ان ما يستدل لترجيح الاورعية امران :

احدهما : مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات المشتملة على الترجيح بالاورعية في باب القضاء بدعوى دلالتها على ان اللازم عند المعارضة هو الاخذ بما يقوله اورعهما .

والثاني : الاجماع على انه عند دوران الامر في الحجة بين التعيين والتخيير يجب الاخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجيته والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها فاذاكان احدهما اورع فحيث يحتمل تعيين الاخذ بفتواه فيجب الاخذ به .

ولكن نوقش الاستدلال بالمقبولة وغيرها بانها واردة في مورد القضاء والمرجح في باب القضاء لايلزم ان يكون مرجحاً في باب التقليد ، والتسرية نحو قياس بل قياس نفسه كما نوقش الاستدلال بالاجماع بعدم ثبوته .

وفيه انه يدفع الاول بما يدعى ان كل ما ثبت في باب القضاء يثبت في باب الفتوى فتدبر .

ويدفع الثاني بثبوت الاجماع في كل مادار الامر بين التعيين والتخيير بل العقل يحكم بذلك .

فاذاً كلما شككنا في مدخلية شيء في الحجية فلابد من دخالته فيها .

ولكن الذي يسهل الخطب ان الاورعية ليست كذلك لانه لامدخلية لها في حجية الفتوى .

نعم الاورعية اذاكانت من حيث الفتوى فلابد من الحكم به فالاقوى التفصيل بين الاورعية حيث الفتوى وبين الاورعية فى مقام العمل .

الا ان يقال ان الاورعية فى مقام العمل غالباً ملازم للاورعية فى مقام الفتوى فالاحوط الاخذ بما هو الاورع مطلقا والله العالم .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٤ ـ اذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى الى الاعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالاحوط (١) العدول الى ذلك الاعلم ، وان قال الاول بعدم جوازه .

التعليقة :

١ ـ بل الاقوى مع العلم بمخالفتهما في الفتوى ان كانت فتوى الاعلم وجوب العدول ، وان كانت فتواه حرمة العدول فلا يجوز له العدول .

حكم من افتى بحرمة العدول ثم وجد من هواعلم منه

اقول : تقدم منا شقص من الكلام حول مسئلة العدول ذيل مسئلتى العاشرة والحادية عشرفلاحظ .

ربما يستظهرمن المتن انه بصدد بيان ان المكلف اذا قلد مجتهداً يفتى بحرمة العدول مطلقا حتى الى الاعلم فـى نفس مسئلة حرمة العدول ، وتصويره على مبنى الماتن (قدس) فى معنى التقليد واضح حيث انه يرى ان التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، وان لم يعمل بعد فالالتزام بالعمل بما فيه يكفى عنه فـى تحقق التقليد فالمعنى ان من قلد والتزم بالعمل بفتـاوى مجتهد يرى حرمة العدول مطلقا فهومقلد اياه فى نفس المسئلة .

ولكن الظاهرانه (قدس) بصدد بيان انه اذاكان مجتهد يفتى بحرمة العدول ولم يكن فيه تعرض للتقليد فى نفس مسئلة حرمة العدول فالمكلف حيث كان وظيفته تقليد المجتهد الجامع للشرائط فكما يجب تقليده فى سائر اعماله وشئونه فكذلك فى نفس مسئلة حرمة العدول ، ومعنى تقليده فيهـا هو عدم جواز العدول عنه الى غيره مادام يكون المجتهد واجداً للشرائط فاعتبارفتاويه ومن جملتها ـ فتواه بحرمة العدول ـ رهين حجية فتواه .

وحيث ان الماتن (قدس) لم يفتى بلزوم تقليده الاعلم بل احتاط فيه ولافرق فى ذلك عنده حدوثاً وبقاءاً فبعد مضى برهة من الزمان من تقليد المجتهد الكذائى اذا وجد من هو اعلم منه فحيث ان وظيفته تقليد الاعلم ولواستدامة فيحتاط بالمراجعة الى الاعلم لعدم حجية فتوى الاول عند وجدان الاعلم .

واما على ما استظهرناه من لزوم تقليد الاعلم فيصورة العلم بالمخالفةفيجب عليه العدول الى الاعلم .

والسرفي ذلك كما اشرنا غيرمرة هو استقلال عقل العامى فى كل مادار الامر عنده بين التعيين والتخييرفى مقام الاحتجاج بالاخذ بالتعيين فهذا الارتكازمنه يدعوه الى لزوم دق باب الاعلم والعمل بفتياه فما دام يرى العامى لزوم تقليد الاعلم ابتداءاً واستدامة يجب عليه العدول فـى المفروض ، فكما لايجوز تقليد غيرالاعلم القائل بحرمة العدول ابتداءاً فكذلك لايجوزالبقاء عليه عند وجدان من هو اعلم منه.

نعم لوتردد العامى فى لزوم تقليدالاعلم بقاءاً ـ بان احتمل تعين البقاء ـ بحيث احتمل الفرق بين تقليد الاعلم ابتداءاً والعدول اليه من غيرالاعلم فيدور الامرعنده بين تعينين لانه فى المفروض كمايحتمل تعين الرجوع الى الاعلم يحتمل تعين البقاء على المجتهد الاول فالواجب عليه الاستناد الى كلاالمجتهدين مع موافقتهما فـى الفتوى والعمل باحوط القولين مع مخالفتهما فيها لاستقلال عقله بان فى الاحتياط امناً من العقاب على كل حال .

فتحصل ان الاقوى هو العدول الى الاعلم مع العلم بالمخالفة ولكن المتردد لامناص له الا الاخذ باحوط القولين .

هذا اذاكانت فتوى الاعلم وجوب العدول .

و امـا اذا كانت فتواه عدم جواز العدول فلا يجوز العدول من الاول بل يجب على العامى البقاء على تقليده بمقتضى فتوى الاعلم ولابد من مراعاتها سعة وضيقاً فقد يعتبر الاعلم فى حرمة العدول : العمل بالفتوى ، وقد يعتبرفيها التعلم ، وقد يكتفى فيها مجرد الالتزام ، فالعبره بفتواه سعة وضيقا لابفتوى غيرالاعلم.

هذا ما يقتضيه الاعتبارفى المسئلة ، واما ما افاده العلامة الحكيم (قدس)ففير ظاهر كما ان تشقيقه للمسئلة صورتين كانه لايثمرثمرة ولايغنى من جوع فلاحظ (١)

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٦٣


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٥ ـ اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد فبان عمروآ ، فان كانا متساويين في الفضيلة ، و لم يكن على وجه التقيد صح (١) والافمشكل .

التعليقة :

١ ـ في صورة عدم العلم بالمخالفة ولو اجمالا ، وان كان على وجه التقييد ، بل يصح في صورة العلم بالمخالفة ، و لكن اذا كان عمله مطابقا لاحوط القولين ، او تبين كون المبان اعلم .

حكم من قلد شخصاً ثم تبين خلافه

اقول : اختلف انظار الاصحاب في المسئلة فمنهم من يرى صحة التقليد وان كان على وجه التقييد ، ومنهم من فصل بين صورتي التقييد وعدمه فيرى انه في صورة التقييد كمن لم يقلد ، وبعضهم كالماتن (قدس) اشكل في صورة التقييد ، ومنهم من يرى عدم الاشكال في عمله اذا ظهر اعلمية عمرو مطلقا وان كان على وجه التقييد .

ويظهر من العلامة الحكيم (قدس) الاشكال في فرض التقييد ان كان التقليد هو العمل وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى نعم مع الاختلاف فيها ، او القول بان التقليد هو الالتزام يكون الفرض ظاهراً (١) .

ولعل وجه الاشكال كما افيد هو ان العمل عند ذلك يكون مطابقاً لفتوى كليهما ولا اثر للتقييد في حقيقة التقليد على هذا المبنى فيكون تقليد عمرو بعينه تقليداً لزيد .

ولكنه : يندفع بان التقليد على المبنى ليس مجرد العمل بل العمل عن استناد الى فتوى المجتهد والاستناد فعل اختيارى قائم بالنفس فان كان للتقليد اثر في المقام فلافرق فيه بين ان يكون التقليد هو العمل ، او الالتزام وبين ان يتفقا في الفتوى او يختلفا فيها وان لم يكن له اثر ـ كما هو الصحيح ـ فكذلك على جميع التقادير اه (٢) .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج/٤٦

(٢) الدروس ج١/١٨

وليعلم ان معنى تقليد شخص على نحو التقييد معناه انه لايريد كما في المثال الاتقليد زيد بخصوصه ولايقصد تقليد عمروبوجه ، كما ان معنى تقليده على نحو الداعي هو انه اذاكان بحيث لو علم ان من قلده عمروكان يقلده ايضا ولكن تخيل انه زيد .

ولايخفى ان تحقق العناوين على ضربين فتارة لايكاديتحقق العنوان والمأموربه في الخارج الابقصده فلوقصد الخلاف يكون مخلا بتحقق العنوان كعنوان الادائية والقضائية فمن صلى اداءاً بتخيل دخول الوقت بحيث لوكان عالماً بعدم دخول الوقت لما صلاها اوصلاها قضاً فاذا انكشف وقوع الصلاة قبل الوقت بطلت صلاته لان الميز بين الصلاتين ـ الادائية و القضائية ـ بالقصد فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع .

واخرى لايكون قصد الخلاف مخلا بتحقق المأمور به كما اذا صلى صلاة الظهر في ساعة معينة من يوم بقيد انه يوم الجمعة بحيث لو لم يكن يوم الجمعة لم يصلي في تلك الساعة فلايوجب انكشاف الخلاف بطلان الصلاة اذا لايعتبر في حد المأموربه سوى تحقق عنوان الظهر مستنداً اليه تعالى ، المفروض تحققه .

والتقليد من قبيل الثاني لان تحقق عنوان التقليد هو الاستناد الى فتوى المجتهد في مقام العمل واما قصد انه زيد فلا دخل له في تحققه انما هو في امر خارج عن ذلك .

ففي صورة تساوي زيد وعمرو في الفضيلة حيث تكون فتوى كل منهما حجة في حقه فبايهما استند في مقام العمل يكفي في تحقق عنوان التقليد فيكون التقييد في امر خارج عن تحقق العنوان .

نعم اذاكان تقليده عمرو بتخيل انه زيد مع العلم باعلمية زيد والعلم بمخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا اواجمالا فلايكون تقليده صحيحاً وان كان بنحو الداعي لعدم

حجية قول عمرو في هذا الحال ويكون كمن لم يقلد .

فالحقيق : التفصيل بين كون زيد اعلم من عمرو مع بمخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا او اجمالا وبين تساويه معه في الفضيلة ففي صورة الثاني يصح وان كان على وجه التقييد ولايصح في الصورة الاولى وان كان على وجه الداعي .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٦ـ فتوى المجتهد يعلم (١) بامور(٢) الاول ان يسمع منه شفاها. الثاني ان يخبر بها عدلان. الثالث اخبار عدل واحد بل يكفي اخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمينان (٣) وان لم يكن عادلا. الرابع الوجدان في رسالته (٤) ولابد وان تكون مأمونة من اللغلط.

التعليقة :

١ـ اى يثبت

٢ ـ ومن طرق ثبوتها العلم ، او الاطمينان الحاصل من اخبار جماعة وان لم يكونوا عدولا ، ولاثقاة ، او غيره .

٣ ـ بل تثبت وان لم يوجب اخبار الثقة الاطمينان كما انه تثبت بالاطمينان وان لم يكن حاصلا من اخبار الثقة .

٤ ـ المؤلفة من شخص نفسه ، اوغيره لكن لاحظها المجتهد وامضاها او كان المؤلف ثقة مأمونا وان لم يلاحظها المجتهد ولم يمضها .

طرق اثبات الفتوى

اقول: ذكر (قدس) طرقا لاثبات فتوى المجتهد ، وينبغي ان يضاف اليها طريقاً خامساً ، وهو الاطمينان الحاصل بالشياع بين اندية المتشرعين وغيره .

وكيف كان :

ثبوت الفتوى بالسماع من المجتهد

اما ثبوت الفتوى بالسماع من المجتهد شفاها فواضح لتطابق بناء العقلاء والايات ، والاخبار على ذلك بداهة ان بنائهم على ان الطبيب مثلا اذا قال شيئا في علاج مريض لايسئل عن الدليل على ان ما اخبر به مطابق لتشخيصه ونظره ام لا .

وبالجملة بعد حجية قول الخبير لايتوقفون في العمل بمايسمعون منه في حكاية مايخبر به عما يعتقد به .

وكذا قوله تعالى: «فاسئلوا اهل الذكر» ان كان من ادلة المقام يدل على حجية قول اهل الذكر وكذا غيره من الايات .

وكذا الاخبار الواردة في الارجاع الى روات الاحاديث وفقهائهم ، والاخبار الواردة في الارجاعات الخاصة مثل الارجاع الى زرارة ، ويونس بن عبدالرحمن ، وزكريا بن ادم ونظرائهم فانها تدل بوضوح على حجية الاجوبة الصادرة منهم .

ولايخفى ان كلام الفقيه المسموع منه حجة بظواهر كلامه وان لم يفد الظن الشخصي بمراده فضلا عن الوثوق والاطمينان به بل يكون ظاهر مقاله حجة ولو مع

الشك في المراد بل يمكن القول بحجيته ولومع الظن غيرالمعتبر بخلافه .

والسر في ذلك كله هو حجية الظواهر مطلقا ـ ظن فعلا بالمراد ام لم يظن ـ ظن بالخلاف بالظن غير المعتبر امالا .

ثبوت الفتوى باخبار العدلين

واما ثبوت الفتوى باخبار العدلين فلما تقدم مفصلا من عموم حجية البينة في جميع ابواب الفقه الافي موارد خاصة لم تتجاوزعن عدد رؤوس الاصابع كمافي موارد الشهادة بالزنا واللواط فاعتبرشهادة اربع رجال عدول ، والشهادة على الميت فاعتبر ضم اليمين بالبينة الى غيرذلك ومانحن فيه لم يكن من موارد المستثناة وهوواضح .

ثبوت الفتوى باخبار العدل الواحد

واما ثبوته باخبارالعدل الواحد فان قلنا بثبوت الموضوعات كالاحكام باخبار العدل الواحد فواضح ، و اما على المختار من عدم ثبوتها باخباره فيمكن اثبات الفتوى به وذلك لان الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو من شئون الاحكام الشرعية لانه في الحقيقة اخبار عن قول الامام عليه السلام مع الواسطة ، ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن نقل قول المعصوم عليه السلام ابتداءً وبين ان يتضمن نقل الفتوى التي هي الاخبار عن قوله عليه السلام لان مادل على حجية اخبار العدل عن الامام عليه السلام غير قاصر الشمول للاخبار عنهم مع الواسطة .

وبالجملة الاخبارعن الفتوى داخل في عنوان الاخبارعن الحكم حيث لافرق فيه بين ان يكون اخباراً عن الحكم الواقعي كما هوشأن الاخبار عن المعصومين عليهم السلام اوعن الحكم الظاهري المستنبط من الادلة فتشمله ادلة حجية خبرالعادل .

ومقتضى ادلة حجية خبرالواحد عدم اعتبارالعدالة في المخبربل يكفي الوثاقة فخبرالثقة حجة وان لم يكن المخبر به عادلا بل وان لم يوجب اخباره الظن الفعلي فضلا عن الاطمينان لما تقرر في محله ان حجية خبرالثقة بلحاظ افادته الظن النوعي فتقييد الماتن (قدس) إعتبار خبرالثقة بما اذا اوجب الاطمينان غير وجيه الا ان يراد

بالأطمينان الأطمينان النوعي فيكون تقييد اعتبار اخبار الموثق بايجاب قوله الاطمينان تفسيراً للموثق .

و بالجملة ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجية خبر الثقة المفيد للظن والأطمينان نوعاً افاد الظن الشخصي فضلاعن الوثوق ام لا فيثبت فتوى المجتهد باخبار الثقة مطلقا .

نعم قد تثبت الفتوى بالأطمينان اذا لم يكن من جهة خبر الثقة كما اذا حصل من الشياع اوغيره .

ثبوت الفتوى بالوجدان في الرسالة

واما ثبوت الفتوى بالوجدان في الرسالة فنقول الرسالة ان كانت بخط المجتهد فيكون وزانه وزان السماع منه شفاها بل اثبت منه كما لايخفى .

وكذا اذا جمع الرسالة غيره ولكن المجتهد لاحظها وامضاها .

والسر في ذلك هو عدم الفرق في اخبار الفقيه عما يعتقده وتعلق به رأيه بين ان يتلفظ به ، اويصدق ما يخبر به ، اويكتب به ، او يصدق مايكتب به وذلك واضح

وكذا اذا جمع الثقة فتاوى المجتهد ودوّنها في موضع لانه من باب اخبار الثقة وقد تقدم حجية اخبار الثقة ولافرق في حجية اخباراته بين ان تكون باللفظ او بالكتابة .

وبالجملة اذا لم تكن الرسالة بخطه ولابامضائه يكون من قبل اخبار العدل او الثقة فلابد وان يكون الكاتب موثوقاً به ، او يخبر ثقة فان المكتوب موافق لفتوى المجتهد .

وعند ذلك يكون المكتوب حجة وان لم يوجب الوثوق الشخصي لما تقدم من ان حجية اخبار الثقة انما هي للظن النوعي لاالشخصي منه فان الكتابة نوع من الخبر والمناط في اعتبار خبر الثقة هو الظن النوعي .

هذا اذا لم يعلم باشتمالها على الغلط غير المغير للمعنى ولو اجمالا .

واما لوعلم ذلك اجمالا فانكانت الاطراف غيرمحصورة اوكان بعض اطرافها خارجاً عن موردالابتلاء فلامانع من جريان الاصول والعمل بمافيها ، والا فلايجوز العمل بما في الرسالة ما لم ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار من الغلط بحيث يكون الزائد عنه مشكوكاً فيه من اول الامر .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٧ ـ اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول ، وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد(١) وكذا اذاقلدغير الاعلم وجب على الاحوط(٢) العدول الى الاعلم ، واذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الاحوط .

التعليقة :

١ ـ حسب ما علقناه في المسئلة الخامسة والعشرين .

٢ـ بل على الاقوى فيها وفي الصورة التالية حسب مافصلنا في المسئلة الثانية عشر .

حكم صور العدول من مرجع الفتوى الى غيره

اقول : ذكر (قدس) فـي المسئلة صور ثلاث للعدول ، ولايخفى ان التقليد الاول فيالصورتين الاوليتين اما يكونعلى طبق الموازين المقررة فيالشريعة ـ بان علم ، اوقامت البينة مثلا ـ على اهليته للفتوى، اوانه اعلمفانكشف عدم اهليتهلذلك او انه غير اعلم ، او لميكن على الموازين .

الصورة الاولى

حكم تقليد من لم يكن اهلا للتقليد بعد انكشاف الخلاف

اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى في برهة من الزمان ثم التفت الى عدماهليته لذلك يجب عليه العدول اليمن يكون اهلا لذلك ، ويكون حالاعماله السابقةحال عمل الجاهلغيرالمقلد من غير فرق بين كون تقليده السابق على الموازين المقررة ام لا .

والسر في ذلك بعد وضوح بطلان تقليده فـي الصورتين لعدم وقوع التقليد موقعه نعم فرق بينهما من جهة انه في صورة مااذاكان تقليده السابق علىالموازين كان تقليده محكوماً بالصحة ظاهراًومعذوراً بخلاف مااذا لميكنعلىطبقالموازين حيث يكون باطلا ظاهراً وواقعاً، وغيرمعذورفحال اعماله السابقة حال عملالجاهلالقاصر في الصورة الاولى ، وحال الجاهل المقصر في الصورة الثانية ، وقد تقدم حكم عمل الجاهل بقسميه فيما تقدم فلاحظ .

وبالجملةلايترتب اثرعلىتقليدهالسابق في كلتا الصورتين وانكان فياحديهما

مستنداً الى معذر شرعي دون الاخرى .

والتعبير بالعدول في المتن بلحاظ الاستناد في مقام العمل الذي رفع منه قصوراً او تقصيراً ضرورة انه تحقق منه التقليد الا انه لم يقع محله .

فما في المستمسك «من انه تقليد ابتدائي لاعدول» (١) كانه غير وجيه كما انما في التنقيح «من انه في صورة عدم كون الاستناد الى معذر شرعي يكون من التقليد الابتدائي دون العدول» (٢) غير مفيد .

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما في الدروس «من حمل ما في المتن ـ في كون اعماله السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد ـ على ما اذا لم يكن تقليده السابق على الموازين الشرعية ، والا فيدخل في كبرى مسئلة البحث عن اجزاء الحكم الظاهري اذا انكشف خلافه» (٣) .

توضيح الضعف هو عدم دخول المفروض في مسئلة اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لان ذلك فيما اذا كان العمل على طبق ما يكون حجة في نفسه بان كان عمله مثلا مطابقاً لفتوى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى ولكن كانت فتواه مخالفة للواقع فعند كشف الخلاف تجري مسئلة الاجزاء وعدمه و اني له ؟ ! في المفروض الذي لم يكن المقلد اهلا للفتوى فلم يقع تقليد العامي موقعه غاية الامر كان معذوراً في تقليده السابق اذا كان على الموازين فيكون حاله حال الجاهل القاصر كما انه غير معذور فيما لم يكن على الموازين فيكون حاله حال الجاهل المقصر

وبما ذكرنا يظهر ما في التنقيح ايضا فانه وان نفى اولا كون المفروض من كبرى مسئله الاجزاء (٤) الا ان مآل كلامه الى كونه منها فلاحظ وتدبر.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٦٦

(٢) التنقيح ج١/ ٣١٧

(٣) الدروس ج١/ ١٨٣

(٤) التنقيح ج١/ ٣١٦

الصورة الثانية

حكم تقليد من لم يكن اعلم فانكشف الخلاف

اذا قلد غيرالاعلم فانكشف الخلاف فقال (قدس) فى المتن الاحوط العدول الى الاعلم ، ونقول ان تقليده السابق ان كان على طبق الموازين المقررة اولا ، فان قلنا باشتراط تقليدالاعلم ـ امافتوى اواحتياطاً ـ فيكون وزان هذه الصورة وزان الصورة المتقدمة لان غيرالاعلم حسب الفرض ليس واجداً لصحة التقليد . فمن احتاط فى مسئلة تقليد الاعلم كالماتن لابد وان يحتاط بالعدول الى الاعلم ، و من افتى بلزوم تقليده يفتى بلزوم العدول، وحيث قلنا باللزوم عندالمخالفة فى الفتوى فنقول بوجوب العدول عند العلم بالمخالفة .

واما اعماله السابقة فتختلف حسب المشارب فى تقليد الاعلم فعلى المختار يعيد الاعمال السابقة المعلوم مخالفتها للاعلم واما غيرها فلايجب .

واما على اشتراط تقليد الاعلم فتوى واحتياطا فيعيد اعماله السابقه لذلك .

الصورة الثالثة

حكم من قلد الاعلم ثم صارغيره اعلم منه

اذا قلد الاعلم ثم صاربعد ذلك غيره اعلم منه فاحتاط الماتن (قدس) بلزوم العدول الى الثانى على مبناه فى تقليد الاعلم ، وعلى المختار فى ذلك يجب العدول عند العلم بالمخالفة فى الفتوى بينه وبين من صاراعلم .

واما اعماله السابقه فصحيح نعم يجرى فيهاحديث الاجزاء وعدمه فى المسائل التى تخالفها فتوى من صاراعلم من حيث كشف الخلاف الظنى .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٨ ـ ان كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين(١) . فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط(٢). والا كان مخيرا بينهما

التعليقة :

١ ـ ولم يظن، او لم يحتمل اعلمية احدهما المعين والا يتعين الاخذ به

٢ ـ بل هو الاقوى

حكم انحصار الاعلم في شخصين

اقول : مقتضى القاعدة على المختار ـ من لزوم تقليد الاعلم في صورة العلم بالمخالفة بين الاعلم وغيره تفصيلا ، اواجمالا ـ هي انه كما يجب تقليد الاعلم ان كان معلوماً شخصاً ، فكذلك عند تردده بين شخصين مثلا ، ولم يمكن التعيين فان امكن الاحتياط فلابدمن الاخذ باحوط القولين قضاءاً للعلم الاجمالي، وان لم يتمكن منه اما لدوران الامربين المحذورين ـ بان كانت فتوى احدهما وجوب شيء وفتوى الاخرحرمته ـ اولعدم سعة الوقت للجمع بينهما ـ كما اذاافتى احدهمابوجوب قصر الصلاة والاخربوجوب اتمامها ولم يسع الوقت لهما ـ فلامناص من التخييرحينئذ اذا لم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر العلم بوجوب تقليد الاعلم وهو مردد بين شخصين من غيرترجيح لاحدهما على الاخرفان كان هناك مرجح لاحدهما للظن باعلميته دون الاخرفالمتعين في حقه الاخذ بفتوى من يظن باعلميته .

هذا ماتقتضيه القاعدة .

ولكن قال سيد مشايخنا (قدس) : «ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي من دون فرق بين ان يتردد الاعلم ـ بين اثنين اوعشرة مثلا ـ و بين غيره من الفروض ، ولاتبعد دعوى السيرة على ذلك لندرة تساوي المجتهدين وغلبة حصول التفاوت بينهم ولويسيراً وشيوع الجهل بالافضل وفقد اهل الخبرة في اكثر البلاد وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً» (١) .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/٦٣

ولكن ناقش بعض الاساطين دام‌ظله فيما افاده بان‌الاجماع التعبدى خصوصاً فى صورة العلم بالمخالفة والاعلمية ممنوع، وهكذا السيرة، اذالمورد من الموارد النادرة التى لايمكن تحصيل السيرة فيها اذا الغالب هوالتمكن من تعيين الاعلم‌ولو بالامارات الشرعية، كما عليه عمل الاصحاب فى عصرنا وما سبقه من الاعصار(١).

قلت: والانصاف ان الاعتبار يساعد ما ذهب اليه دام ظله والله العالم.

(١) الدروس ج١/١٨٥


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٣٩ ـ اذا شك في موت المجتهد ، او في تبدل رأيه او عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال .

وقال (قدس) :

مسئلة ٤٠ ـ اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع (١) ، اولفتوى المجتهد الذي يكون مكلفا بالرجوع اليه (٢) ، فهو ، والا فيقضي المقدار الذي يعلم معه البرائة على الاحوط وان كان لايبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

التعليقة :

١ ـ وكذا في صورة احتمال مطابقة الواقع ، او ما بحكمه مع تمشي قصد القربة لعدم احراز عنوان الفوت حينئذ فيكون شكا في تكليف زائد والاصل عدمه ، نعم في صورة العلم بالمخالفة كذلك اجمالا يتم ما افاده (قدس) من الاكتفاء بالقدر المتيقن ، والاحوط مع ذلك في جميع الصور الاتيان بمقدار يقطع بالبرائة .

٢ ـ فعلا .

حكم الشك في موت المجتهد او تبدل رأيه اوعروض ما يوجب عدم جواز تقليده

اقول : المدرك الوحيد في الفروع الثلاثة من المسئلة التاسع والثلاثين هو الاستصحاب ولايجب الفحص عما احتمل ، لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية .

حكم من علم انه كان في عباداته بلاتقليد في مده ولم يعلم مقدارها

اما توضيح الحال في مسئلة الاربعين فيستدعي البحث في مقامين : الاول في اصل وجوب القضاء على من كان حاله ذلك ، والثاني في مقدار الواجب منه على تقدير وجوب القضاء .

المقام الاول

في حكم القضاء على من كان في عباداته بلاتقليد

اذا علم انه كان في عباداته بلاتقليد في مدة من الزمان ولم يعلم مقداره فله صور ثلاث . لانه اما يعلم كيفية اعماله السابقة ، اولا ، وعلى الاول اما يعلم موافقة اعماله للواقع ، او لما هو في حكمه ، او يعلم مخالفتها له كذلك .

الصورة الاولى

حكم ما اذا علم موافقة اعماله السابقة للواقع او مابحكمه

اذا علم ان اعماله السابقة موافقة للواقع او ما بحكمه فلايجب عليه الاعادة في الوقت، اوالقضاء خارجه وذلك واضح لانه اتى بالواجب الواقعي، اومابحكمه من دون نقص ـحسب الفرضـ وقد حصل منه قصد القربة ، ولاموضوعية للتقليد ،

والمدار تحصيل الأمن من تبعات التكليف الواقعي فان طابق الماتي به للمأموربه الواقعي ، او ما بحكمه ، فيكتفي به .

وبالجملة لايعتبر في صحة الاتيان سوى الاتيان بالعمل مضافاً اليه تعالى والمفروض تحققه فلاتجب الاعادة ، او القضاء .

تبصرة

في المراد بما هو بحكم الواقع

اختلف المراد بما بحكم الواقع الذى يلاحظ مطابقة الماتي به اياه فقال بعض منهم استاذنا العلامة البروجردى (قدس) هو فتوى المجتهد الذى كان مرجعاً حين العمل ، وقال بعض اخر منهم الماتن (قدس) هو فتوى المجتهد الذى يكون مكلفا بالرجوع اليه فعلا ، وقال ثالث منهم استاذنا العلامة الخمينى دام ظله هو فتوى اى واحد من الفتويين (فتوى من يكون مكلفاً بالرجوع اليه حين العمل او فعلا) .

ولكل منهم وجهة هو موليها و قد تقدم شقص من الكلام حوله فيما تقدم في ذيل مسئلة السادسة عشر وقد تقدم : ان المختار في المسئلة على القول بالطريقية وعدم القول بالاجزاء هو كون المدار في الحكم بصحة العمل وفساده انما هو مطابقة العمل لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذى كان يجب تقليده في زمان العمل ـ اذا كان مغايراً لفتوى من يجب تقليده فعلا ـ لسقوط فتواه عن الحجية بالموت او بغيره من الاسباب فمع مطابقة عمله لما افتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته كما انه يحكم ببطلانه اذا خالفه .

الصورة الثانية

حكم ما اذا علم مخالفة اعماله للواقع او ما بحكمه

مقتضى القاعدة الاولوية بعد عدم مطابقة الماتي به لما هو المأموربه الواقعي او ما بحكمه عدم الاجتزاء بما اتي به ، فيلزم الاعادة لوعلم بذلك في الوقت والقضاء

لو التفت به بعد الوقت كما هو الشأن في صورة تبدل الاجتهاد والعدول عن الرأى فان القاعدة الاولوية فيهاعدم الأجزاء فيلزم الاعادة ، او القضاء ، وان كان بين البابين فرق بلحاظ انه في صورة العدول حيث كانت اعماله السابقة مستندة الى الحجةغاية الامر انكشف خلافه فيمكن القول بالاجتزاء بما اتى به للاجماع وغيره ـ وان لم يتم عندنا ـ بخلاف المفروض حيث انه لم تكن اعماله عن حجة فلاينبغى الاشكال فى لزوم الاعادة او القضاء .

وبالجملة مقتضى القاعدة الاولية فى صورة عدم مطابقة الماتى به للمأمور به وان كان لزوم الاعادة اوالقضاء الا انه ورد فى بعض المقامات ما يستفاد منه خلاف القاعدة لقول ابى جعفر عليه السلام .

لاتعاد الصلاة الامن خمسة : الطهور، والوقت ، والقبلة والركوع ، والسجود (١) .

فقد دل على انه اذا فات من المصلى غير الخمسة المستثناة فلا يجب عليه اعادة الصلاة ، و مقتضى اطلاقه شموله للجاهل القاصر ، و المقصر غير الملتفت فيشمل المفروض، فمن لم يكن مقلداً فى برهة من الزمان وكانت صلواته السالفة على خلاف الواقع ، اوما بحكمه بالنسبة الى غير الخمسة المستثناة فلايجب عليه الاعادة، او القضاء .

ولكن هذا على خلاف مذاق المشهور حيث خصوا الحديث بالناسى والساهى ولكل من المذهبين وجهة هو موليها ولعلنا نشير الى ماهو المختار فى المحمل المناسب فارتقب .

الصورة الثالثة

حكم ما اذا لم يعلم مخالفة اعماله السابقة للواقع او مايحكمه

يمكن فرض ذلك فيما اذا نسى صورة اعماله ولكن احتمل مطابقتها لاحدهما

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب القبلة ح/١

مقتضى القاعدة الاولية هو التفرقة بين الاعادة والقضاء بلزوم الاعادة في الوقت وعدم وجوب القضاء بناءاً على كون القضاء بامر جديد وموضوعه الفوت وهو امر وجودي ـ كما هو المختار ـ وسيجيء انشاء الله بيانه في محله .

وذلك اما لزوم الاعادة في الوقت فلقاعدة الاشتغال للعلم باشتغال ذمته بالصلاة فلابد من الخروج عن عهدة امتثاله لامحالة وحيث لم يحرز بعد فراغ ذمته عما اشغلت به فلابد من اعادتها حتى يقطع بفراغ ذمته .

واما عدم وجوب القضاء فلانه حيث يحتمل مطابقة اعماله للواقع اوما بحكمه ولو من باب الصدفة ، والاتفاق فلم يحرز عنوان الفوت الذي يكون امراً وجودياً الذي يعبر عنه ـ بالذهاب عن الكيس ـ .

وبالجملة حيث يحتمل ان يكون الماتي به في الوقت مطابقاً للمأمور به فلم يقطع بموضوع دليل القضاء وهو فوت الفريضة في الوقت فلايجب القضاء .

واستصحاب عدم اتيانه في الوقت لايثبت عنوان الفوت الذي يكون ملازماً لعدم الاتيان لان الفوت عبارة عن الذهاب ، لامجرد عدم الاتيان به فاثبات الفوت باستصحاب العدم مثبت .

هذا على المختار من ان القضاء بامر جديد وكان موضوعه عنوان وجودي وهو الفوت .

واما لو قلنا بان القضاء بالامر الاول وان لزوم الاتيان بالعمل في الوقت من باب تعدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء استصحاب التكليف .

اوقلنا بان الفوت امر عدمي فيثبت باستصحاب عدم اتيان الواجب في الوقت فيحرز موضوع دليل القضاء ، وان قلنا بان القضاء بامر جديد فيثبت ايضاً وجوب القضاء.

كما انه اذا فرض الكلام في غير العبادات الموقتة كالحج فيجب اتيانه .

هذا ما تقتضيه القاعدة الاولية من حيث الاعادة والقضاء على المبنيين من كون وجوب القضاء بامر جديد اوبالامر الاول وان عنوان الفوت امر وجودي اوغيره

ولكن ربما يصحح الاعمال السابقة بقاعدة الفراغ كما عن المحقق النائيني (قدس) بدعوى ان القاعدة تصحح الاعمال التي اتي بها، اوشك في مطابقتها للمأمور به من غيرفرق بين كون منشاء الشك الغفلة عن الجزء اوالشرط حين الشروع جهلا بوجوبها بحيث لوفرض مطابقة المـاتي به للمأمور به كان ذلك امراً اتفاقياً حصل بغير اختيار المكلف وارادته كما في مفروض المقام ، اوكان نسياناً للجزء اوالشرط بعد ماكان المكلف ملتفتا حين الشروع الى جميع الاجزاء والشرائط المحتملة وكان بانياً على الاتيان بالعبادة حسبما هو المفروض في الشريعة .

وحاصل الوجه في مختاره (قدس) هو اطلاق اخبار قاعدة الفراغ وعدم اختصاصها بصورة ما اذا كان ملتفتاً حين العمل ، ويرى ان الاذكرية الواردة فـي بعض اخبار القاعدة ـ بانه حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ـ انما ذكرت حكمة للتشريع لاعلة للحكم بالمضي حتـى يدور الحكم مداره ليخرج صورة الجهل بوجوب الاجزاء والشرائط .

ولكن الانصاف: عدم استفادة الاطلاق من اخبار القاعدة لظهورها في كونها امضاءاً لما عليه العقلاء في اعمالهم لاتأسيس قاعدة تعبدية كمايرشد اليه قول الصادق عليه السلام :

في خبرابن بكير : قال :

قلت له الرجل يشك بعد مـا يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكرمنه حين يشك (١) .

لان في التعليل بالاذكرية اشارة الى انه عليه السلام ليس بصدد تأسيس قاعدة تعبدية ليؤخذ باطلاق مقاله بل بصدد امضاء ما عليه العقلاء في اعمالهم .

وكذا قوله عليه السلام في خبرمحمد بن مسلم :

اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر ثلاثاً صلى ام اربعاً

---

(١) الوسائل باب ٤٢ من ابواب الرضوء ح/٧

وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم ، لم يعد الصلاة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (١) .

فاذاً لايصح الاخذ بالاطلاق بل اللازم الاقتصار على موارد بناء العقلاء على عدم الالتفات بالشك وهي ما اذا كان منشاء الشك طرو الغفلة عن اتيان الجزء او الشرط في الحكم بعد الالتفات بذلك حين العمل . هذا اولا :

وثانياً : ان ظاهر قوله عليه السلام (حين يتوضاء الخ) و قوله (حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك) يعطي بان الاذكرية والاقربية الى الحق علة لعدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ، فيدور مدارها وجوداً وعدماً لا انها حكمة فلا مجال للاخذ بالاطلاق

وبما ذكرنا نقيد اطلاق بعض اخبار المقام لو كان له اطلاق كخبر حسين بن ابي العلاء قال .

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه ، و قال في الوضوء تدبره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا امرك ان تعيد الصلاة (٢) .

وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال :

كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (٣) .

وخبره الاخر قال :

سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعادة عليك (٤) .

هذا اجمال المقال في القاعدة وتفصيله يطلب من غير المقام .

---

(١) الوسائل باب ٢٧ من ابواب الخلل في الصلاة ح/٣

(٢) الوسائل باب ٤١ من ابواب الوضوء ح/٣

(٣) الوسائل باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح/٣

(٤) الوسائل باب ٤٢ من ابواب الوضوء ح/٦

المقام الثانى

فى مقدار الواجب من القضاء على تقدير وجوبه

فلابد من فرض البحث فيما اذا علم بالتكليف المنجز فى زمان وشك فى مقداره من حيث دورانه بين الاقل والاكثر والا فان رجع الشك الى اصل ثبوت التكليف فلااشكال ولاخلاف فى ان القاعدة تقتضى البرائة .

وذلك فيما اذا علم بانه لم يأت بالصلاة الصحيحة طيلة زمان تكليفه الى اليوم ولكن لم يدر انه مضى من بلوغه شهر واحد او شهران فالشك فى مثله يرجع الى اصل توجه التكليف فالزائد على قضاء صلوات شهر واحد يكون مورد البرائة .

فمحط البحث ما اذا علم فى المفروض انه مضى عليه شهر وكان مكلفا فى تلك المدة بالصلاة وقد فاتت منه جملة من صلواتها ، اوانه قداتى بالصلاة فيها عن تقليد غير صحيح مثلا و هى مرددة بين الاقل والاكثر فهل الواجب وجوب قضاء الفوائت بمقدار يعلم معه بالبرائة اويكفى الاتيان بمقدار يظن معه بالبرائة ، اولايجب ذلك ايضا بل يجوز الاكتفاء بالمقدار المتيقن ؟ وجوه بل اقوال .

نسب الاول الى المحقق صاحب الحاشية ، والثانى الى المشهور وربما ينسب اليهم ذلك اذا كان الاتيان بمقدار يعلم بالفراغ حرجياً ، والثالث الى ثلة من الفقهاء وهو الحق .

وجوب الاتيان بالقضاء بمقدار يعلم معه بالبرائة ودفعه

يستدل للقول الاول بوجهين .

الوجه الاول : ان مقتضى القاعدة فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين وان كانت البرائة عن وجوب الزائد عن المقدار المتيقن، الا انه محكوم باستصحاب عدم الاتيان بالفرائض المشكوك فواتها فى الوقت ومقتضى ذلك لزوم الاتيان بمقدار يقطع معه بفراغ الذمة .

ولكن فيه انه كما اشرنا اليه انفاً ان القضاء بامر جديد وموضوعه الفوت

وهو امروجودى ، ولايكاد يثبت ذلك بالاستصحاب الابالاصل المثبت .

الوجه الثاني : ان مقتضى القاعدة فى الدوران وانكانت البرائة عن الزائد الا ان ذلك فيما اذا تعلق الشك بثبوت تكليف واقعى زائد على المقدار المتيقن واما اذاكان الشك فى وجوب تكليف منجزواصل للمكلف زائداً على القدرالمتيقن كما فى المقام فهو مورد الاحتياط .

وذلك لان احتمال التكليف المنجزمنجزلانه مساوق لاحتمال الضرر، والعقل مستقل بدفع الضرر المحتمل ـ بمعنى العقاب ـ .

وبالجملة الشك فى المقام قد تعلق بالتكليف المنجزعلى تقديرثبوته لان التكليف كما فى مورد الشبهة قبل الفحص ومورد العلم الاجمالى بين المتباينين لان المكلف عند تركه للصلاة ، اواتيانها بغيرالوجه الصحيح يحصل له العلم بالفوات فيتنجزعليه التكليف بالقضاء ، فاذا شك بعد ذلك فى المقدار الزائد يكون شكه فى سقوط التكليف المنجز وهو مورد الاشتغال والاحتياط .

والحاصل ان من ترك الصلوات ولم يأت بها حسب ما قررفى الشريعة فى يوم مثلا يعلم بفوت فرائض ذاك اليوم منه ولزم قضائها فاذا كررمنه ذلك فى ايام يعلم بفوات صلوات ايام منه ولزوم قضاءتلك الفوائت ، فاذا شك بعد ذلك فى ان القضاء المنجزوجوبه عليه فى كل يوم ـ بعلمه والتفاته ـ هو المقدارالاقل او الاكثرفلابد وان يحتاط لان الزائد المشكوك فيه انما هواحتمال تكليف منجزاخر وقداشرنا ان احتماله مساوق لاحتمال العقاب نظيرالشبهة قبل الفحص .

ونوقش اولا: ان بقاء التكليف على صفة التنجيزمشروط بقاء موضوعه وهو العلم فاذا زال يزول التنجز لامحالة كما فى الشك السارى والمفروض فى المقام زوال العلم والشك فى المقدارفتجرى البرائة عن المشكوك فيه (١) .

وبالجملة التنجزيدورمدارالمنجزحدوثا بقاءاً فيحدث بحدوثه كما انه يرتفع

---

(١) الدروس ج١/ ١٩١

بارتفاعه كما في الشك الساري لزوال اليقين بالشك الساري ومع زواله يرتفع التنجز ولذا اذا علم بنجاسة شيء ثم شك في مطابقة علمه ومخالفته للواقع جرت قاعدة الطهارة ولاتعامل معه معاملة النجاسة بوجه اذلامنجز لها بقاءاً .

ففي المقام والمثال المفروض وان كان علم بوجوب فوات الصلوات في اليوم الاول ولاجله تنجز عليه وجوب القضاء الا انه عند الشك والتردد بين الاقل والاكثر لاعلم له بمافاته من الصلوات واذا زال العلم زال التنجز لامحالة .

ومن ثمة حكموا بالبرائة في رد الاكثر اذا استدان من زيد مكرراً وتردد في انه عشرة دراهم اوعشرون مع العلم بتنجز وجوب رد الدين حين استدانته من الدائن وانما تردد بعد وجوبه وتنجز الامر بالاداء .

وثانياً : لو سلم وتم ما افاده في المثال فهو اخص من المدعى لاختصاصه فيما اذا كان التنجز سابقا على زمان الشك والتردد ولايجري فيما اذا كان في زمان التنجز منجزاً مع زمان الشك والتردد ، كما اذا نام وحينما استيقض شك في ان نومه استمر يوماً واحداً او انه طال يومين فان وجوب القضاء لم يتنجز عليه الا في زمان الشك والتردد .

والمقام من هذا القبيل لان المفروض انه اتى باعمال عبادي وغير ملتفت بفسادها في ظرف الاتيان بها وانما علم بالمخالفة بعد صدورها وفي الوقت نفسه يتنجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الاقل والاكثر .

وبالجملة العلم بوجوب القضاء انما حصل بعد العلم بالمخالفة بفتوى المجتهد فليس التكليف المحتمل مسبوقاً بالعلم كي يجري فيه التوهم المزبور .

فتحصل عدم استقامه القول بلزوم الاتيان بالاكثر .

وجوب الايتان بالقضاء بمقدار يظن معه بالبرائة ودفعه

واما حديث الاكتفاء بالمقدار المظنون المنسوب الى المشهور فلعله لم يركن الى ركن وثيق لان المقام اما يكون داخلا في الشك في التكليف كما اشرنا او الشك

في المكلف به ، او بمابحكمه كما استظهره المحقق صاحب الحاشية .

وعلى الاول لايجب سوى القضاء بالمقدارالمتيقن ، وعلى الثاني يجب القضاء بمقداريقطع معه فراغ الذمة ، فلاموجب للعمل بالظن بعدمالم يثبت حجيته ، والظن غير المعتبر لاينجز الواقع مع فرض جريان البراءة كما انه لا يعذر عن مخالفته مع جريان قاعدة الاشتغال .

وبما ذكرنا يظهرضعف ماربما ينسب الى المشهورمن لزوم ذلك بعد حرجية الاتيان بمقداريقطع بفراغ الذمة،لانه ان بنينا على لزوم تحصيل الفراغ اليقينيوعدم جوازالرجوع الى البراءة فالواجب عنداستلزام ذلك الحرج الشخصي لزوم الاكتفاء بما لايكون حرجيا لا الاكتفاء بالظن فلا عبرة بالظن على هذا التقدير ايضا فتدبر .

وقد يوجه مقال المشهور بان المقام وان كان من موارد جريان البراءة في نفسها الا انه حيث يكون اجراء البراءة عن الزائد يستلزم كثيراً ما وقوع المكلف في خلاف الواقع فالتزموا بالاشتغال وكم له من نظير ، وقد صرحوا بذلك في موارد .

مثل ما اذا شك في الاستطاعة ، او في بلوغ المال حد النصاب في الزكوة ، او شك في اصل الربح ، او الزيادة على المؤنة في الخمس الى غيرذلك ، فرأوا ان اجراء البراءة فيها قبل الفحص يستلزم الوقوع في خلاف الواقع كثيراً بالنسبة الى غالب المكلفين لان موضوعاتها مما لايحصل العلم بها بغيرالفحص ـ فاوجبوا الفحص فيها .

فلعل المشهورالحقوا المقام بتلك الموارد نظراً الى ان الرجوع الى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعا فالتزموا بالاشتغال فيه .

ولايخفى ان مقتضى ذلك وان كان لزوم القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ لا الاكتفاء بالظن كما هو المشهور الا ان ايجاب ذلك حيث يستلزم العسر والحرج

فاكتفوا بالظن بالفراغ ، والعقل يرى ذلك في كل مورد يعذر فيه الامتثال اليقيني فيحكم بكفاية الامتثال الظني ، كما انه اذا تعذر الامتثال الظني يحكم بكفاية الامتثال الاحتمالي .

فتحصل انه يمكن ان يوجه مقال المشهور بانه مقتضى الجمع بين قاعدتي الاشتغال ونفي الحرج هذا غاية ما يمكن ان يوجه مقالهم .

ولكنه يندفع : بان المدار في قاعدة نفي الحرج هو الحرج الشخصي دون النوعي كما قرر في محله فمتى استلزم الحرج رفع التكليف يرتفع وقد لايكون الاتيان بالاكثر الى ان يقطع بالفراغ حرجياً على الشخص كما اذا دار امر الفائت بين صلوات غير كثيرة لاحرج على المكلف في الاتيان بالاكثر .

واذا استلزم الاتيان بالاكثر حرجاً على المكلف وجب الاتيان به الى ان يكون الزائد حرجياً في حقه .

فالتنزل الى الامتثال الظني بمجرد استلزام الاتيان بالاكثر العسر والحرج غالباً لايرجع الى ركن وثيق ، وترك الفحص في الموارد المذكورة ان كان مقروناً بالعلم بالوقوع في خلاف الواقع فيجب والا فلا دليل على لزوم الفحص وان وقع في خلاف الواقع .

فبعد ما احطت خبراً بما ذكرنا تعرف ان الصحيح ان يقال ان القاعدة الاولية فيه من حيث دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين هو البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن فيجوز الاقتصار في قضائها بالقدر المتيقن ، ويدع قضاء ما شك في فوته وبطلانه .

فظهر مما ذكرنا ان المختار في المسئلة هو انه اذا كانت عباداته بلا تقليد ، فان علم كيفيتها ، او احتمل موافقتها للواقع او ما بحكمه وقد كانت صدرت منه مع قصد القربة ـ بان كان غافلا عن التقليد حين العمل ـ فلايجب القضاء ، والا فيقضي القدر المتيقن ـ وهو الاقل ـ وان كان الاحوط القضاء بمقدار يعلم معه البراءة

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۴۱ ـ اذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لايعلم انها كانت عن تقليد صحيح ام لا بنى على الصحة

حكم الاعمال التى لم يعلم انها عن تقليد صحيح

اقول : ظاهر العنوان يعطى بان منشاء الشك فى اعماله السابقة بلحاظ صحة التقليد لافى اعماله بعد فرض صحة التقليد .

والشك فى صحة التقليد تارة من ناحية نفس المكلف ، وان تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى هل كان بحجة شرعية ام كان باهواء نفسانية .

واخرى من جهة الشك فى واجدية المجتهد الذى قلده لشرائط الفتوى وعدمه

فان كان الشك فى الجهة الاولى فالكلام تارة فى نفس التقليد ، واخرى فى اعماله السابقة .

اما فى نفس التقليد بما انه عمل صدر منه وتصرم فتجرى اصالة الصحة فى نفس التقليد ويتفرع عليها حرمة العدول منه الى غيره على تقدير حياة المجتهد السابق وجواز البقاء ومشروعيته بعد موته ، ويتفرع عليها صحة الاعمال السابقة .

بل الاعمال السابقة مجرى اصالة الصحة وان لم تكن نفس التقليد مجريها وذلك واضح .

بل يمكن ان يقال بانه لااثر لاصالة الصحة فى الاعمال السابقة بعد مطابقتها للحجة المعتبرة حسب الفرض ـ سواء كان عن استناد اليها ام لا ـ .

فالاعمال السابقة حسب الفرض محرز الصحة وجداناً فلا اثر لاصالة الصحة بالنسبة اليها فيحكم بصحتها ، و ان علم بكون استناده الى فتوى المجتهد لم يكن مطابقاً للموازين .

و ان كان الشـك من الجهة الاخرى ـ اى اذا كان الشك فى ان المجتهد الذى قلده مستجمع لشرائط او غير مستجمع لها للشـك فى اجتهـاده ، او ورعه ، وعدالته اوغيرهما من الشرائط فلامناص فيها من الفحص عن استجماعه للشرائط ، ولا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما قلده على طبق الموازين الشرعية ، كما اذا قطع باجتهـاده ، او شهد عليه شاهدان ، الا انه بعد ذلك شك شكاً سـارياً فى اجتهاده ، واحتمل ان يكون علمه السابق جهلا مركباً اوظهرله فسق الشاهدين واقعاً .

والسرفى لزوم الفحص هوالشك فى حجية نظر المجتهد وفتواه ومع الشك كذلك لايحرم العدول كما انه لايجوز البقاء ، فان احرز واجديته للشرائط فتصح الاعمال السابقة بلحاظ مطابقتها اياه ، وان احرز عدمه فلا يقاس به الاعمال السابقة فيدخل فى المسئلة المتقدمة من حيث انه تارة يعلم بمطابقه اعماله الواقع ، او ما بحكمه ، او يعلم بمخالفتها اياه ، او يشك فلا يحتاج الى الاعادة فراجع ولاحظ ، وسيجيء بعض الكلام فيه فى المسئلة الاتية .

وبما ذكرنا يظهر انماافاده سيد مشايخنا «انصحة التقليد وفساده انما يكون مجرى للاصول الشرعية اذاكان مورداً لاثر عملى ولايتضح ذلك الافى فرض عدول العامى عن المجتهد الى غيره مع اختلافهما فى الفتوى الخ» (١) ففى غيرمحله .

لما اشرنا من جريان اصالة الصحة فى نفس التقليد ويتفرع عليه حرمة العدول حال حياة المجتهدالسابق ، وجوازالبقاء ، ومشروعيته بعدموته ، ويتفرع عليهاصحة الاعمال السابقة ، بل اعماله السابقة مجرى لاصالة الصحة وان لم يكن نفس التقليد مجريها فلاحظ .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٦٨

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۴۲ ـ اذا قلد مجتهداً ثم شك فی انه جامع للشرائط ام لا وجب علیه الفحص

حكم من قلد مجتهداً ثم شك في جامعيته للشرائط

اقول : الشك في جامعية المجتهد للشرائط يتصور تارة مع عدم العلم بسبق اجتماعه للشرائط وذلك بان قلد مجتهداً حال كونه غافلا عن اجتماعه للشرائط ثم تنبه بعد ذلك فشك في جامعيته لها .

واخرى مع العلم بتحققها من اول الامر بحيث كان الشك سارياً .

وثالثه بعد العلم بتحققها يشك في بقائها فيه .

وفي التنقيح تصور صورة رابعة من جهة انه قد يحرز استجماعه للشرائط حدوثاً الا انه يقطع بارتفاعها ، وعدم استجماعه لها بقاء ألزوال عدالته ، او اجتهاده، اوغيرهما من الامور المعتبرة في المقلد (١) .

ولكنها كما ترى اجنبية عن مفروض المسئلة وقد تقدم ذكرها وليت شعرى ما وجه ارتباطها بمفروض المسئله الا ان يكون مراده دام ظله عنوان المسئلة بنحو اوسع وان لم يكن مرتبطا بمفروض المتن فله وجه ويكون حاصله ان من احرز واجدية مجتهده للشرائط فتارة يشك في جامعيته لها على نحو الشك السارى واخرى من حيث البقاء و ثالثة يقطع بارتفاعها عنه و لا يخفى ان ظاهر عنوان المسئلة يعطى بارادة الصورة الثانية ويمكن ادراج الصورة الاولى .

و كيف كان يجب الفحص في الصورتين الاوليتين واما في الصورة الاخيرة فغير واجب .

اما لزوم الفحص في الصورة الاولى ـ و هى ما اذا قلد المجتهد غافلا في

---

(١) التنقيح ج١/ ٣٤٥

جامعيته للشرائط بحيث لم يحرز حال التقليد اجتماعه للشرائط ثم تنبه وشك فيها ـ فواضح لانه لم يكن فى تقليده السابق مستنداً الى ركن وثيق وحجة مقبولة فهو و غير المقلد فى رتبة واحدة فيجب عليه الفحص بالنسبة الى اعماله اللاحقة ، واما وظيفته بالنسبة الى اعماله السابقة الناشئة عن التقليد الكذائى فان علم مخالفتها للواقع ، او ما بحكمه فيجب عليه قضائها ، والافعلى ما فصلناه فى ذيل مسئلة الاربعين فراجع .

واما لزوم الفحص فى الصورة الثانية ـ و هى ما اذا قلد مع قيام الحجة على جامعيته للشرائط لكن بعد ذلك شك فى استجماعه لها من الابتداء لاحتمال الخطاء فى علمه اولعلمه بفسق الشاهدين ـ فلانه بطرو الشك يسقط عن الحجية بقاءاً لزوال العلم ، اوسقوط البينة حسب الفرض عن الاعتبار ، والمقلد كمايحتاج الى الحجة، والمؤمن من العقاب المحتمل حدوثاً كذلك يحتاج اليها بقاءاً وبعد سقوط المؤمن الحدوثى ليس له الاعتماد عليه بل لابد له من تحصيل المؤمن .

و لايخفى ان ما ذكرناه مبنى على عدم الدليل على اعتبار قاعدة اليقين ، و الشك السارى كما هوالمعروف بين الاصحاب ـ وهوالمختار ـ واما لوقلنا باعتبار قاعدة اليقين والشك السارى فيكون حال هذه الصورة حال الصورة الثالثة من حيث عدم لزوم الفحص كما لايخفى .

واما عدم لزوم الفحص فى الصورة الثالثة ، وجواز البقاء له على تقليد من قلده من الابتداء ، فللاستصحاب ، وذلك لانه بعد قيام الحجة على استجماعه للشرائط لوشك فى طرومايوجب زوالها عنه فيستصحب جواز تقليده الى ان يحرز الخلاف .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۴۳ ـ من لیس اهلا للفتوی یحرم علیه الافتاء(۱)، وکذا من لیس اهلا للقضاء یحرم علیه القضاء بین الناس ، و حکمه لیس بنافذ، ولایجوز الترافع الیه، ولاالشهادةعنده(۲)، والمال الذی یؤخذ بحکمه حرام (۳) ، وان کان الاخذ محقا الا اذا انحصر (۴) استنقاذ حقه بالترافع عنده .

التعلیقة :

۱ ـ حرمة الافتاء من غیر الاهل اذا کانت له قوة الاستنباط انما هی اذا وقعت مقدمة لعمل الغیر ، والافمجرد الافتاء ، والاخبارعن الرأی علی الموازین المقررة من المجتهد الفاسق ، اوغیره فلاحرمة فیه .

۲ ـ للتوصل بها الی فصل الخصومة .

۳ ـ ان لم یکن المأخوذ شخص ماله ، بان کان حقه کلیاً و کان تعیینه فی المأخوذ بحکم الحاکم ، واعطاله ، و الا فنفس الترافع الیه ، و الاخذ بحکمه حرام دون شخص ماله المأخوذ منه ، ولایبعدان یلحق بالعین الشخصیة ما اذاکان المال دیناً لایجوزللمدیون تأخیره ـ بان کان الدین معجلا ، او مؤجلا حل اجله ـ اذاکان الدالّ مباشراً لذلك، وان کان مستنداً الی حکم←

ـ من ليس له اهلية الحكم ، فيحل له التصرف في المأخوذ كما يجوز اخذه وتملكه تقاصاً بشرائطه التي منها امتناع الغريم عن الاداء ، نعم حيث انه لم ينحصر انقاذ حقه بالاستناد الى حكمه يكون الترافع لديه محرماً .

٣ ـ فيما اذا كان المال معتنى به بحيث يكون الصبر عليه حرجياً و ضرراً عليه ، و الظاهر انه لافرق في ذلك بين انحاء الانحصار : من عدم وجدان الشرعي ، او تعذر الوصول اليه ، او تعسره ، او عدم امكان الاثبات عنده ، اوعدم نفوذ حكمه اونحوذلك من الضرورات المبيحة للمحذورات

اقول : تعرض المصنف (قدس) فی هذه المسئلة احکاماً خمسة فی موضوع من لیس اهلا للفتوی ، او القضاء :

احدها : حرمة الافتاء .

ثانیها : حرمة القضاء بین الناس .

ثالثها : عدم نفوذ حکمه .

رابعها : عدم جواز الترافع والشهادة عنده .

خامسها : حرمة اخذ المال بحکمه ، وان کان محقاً الا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده .

تحقیق الحال یستدعی افراد البحث فی کل منها فالکلام یقع فی طی مباحث

المبحث الاول

فی حرمة افتاء من لیس له اهلیة للفتوی

عدم اهلیة المفتی للفتوی تارة بلحاظ عدم صلاحیة علمیة له بان لم تکن له ملکة الاجتهاد ، وان کان من اهل العلم ، وکان واجداً لسائر الشرائط ، واخری بلحاظ عدم واجدیته لسائر الشرائط ـ بان کان فاسقا مثلا ـ وان کان له ملکة الاجتهاد

حرمة افتاء من لیست له ملکة الاجتهاد

اما حرمة افتاء من لیست له ملکة الاجتهاد فیستدل لذلک بوجوه .

الوجه الاول: انها قول بغیر علم واسناد للحکم الیه تعالی من غیر حجة ودلیل وحرمته غنیة عن البیان وقد دلت الآیات والاخبار المتظافرة علی ذلک .

فمن الايات قوله تعالى : آلله اذن لكم ام على الله تفترون (١) .

فقدحصر الامرفي شيئين :ما اذن به: وماهوافتراء، وواضح انغير الاهل غيرمأذون بذلك منه تعالى فلامحال تكون فتواه افتراء منه على الله تعالى فيحرم .

ومنها قوله تعالى: ولوتقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين (٢) .

فاذاكان هذا حاله تعالى مع اشرف بريته اذا تقول عليه ـ والعياذ بالله ـ وقال بما لايعلم فما ظنك بتقول غيره عليه .

واما الاخبارفهي من الكثرة بمكان قد عقد لها فـي الوسائل باباً واسماه عدم جوازالقضاء والافتـاء بغيرعلم نشيرالى بعضهـا ونحيل الطالب لجميعها الى الباب المومى اليه .

ففي خبرابي عبيدة قال :

قال ابوجعفر عليه السلام من افتى الناس بغيرعلم ولاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزرمن عمل بفتياه (٣) .

وفي خبرمفضل بن يزيد (زيد) قال :

قال ابوعبدالله عليه السلام: انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بمالاتعلم (٤) .

وقريب منه خبرعبدالرحمن بن حجاج قال :

سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن مجالسة اصحاب الرأى فقال جالسهم واياك عن خصلتين فهلك فيما الرجال انتدين الله بشيء من رأيك او تفتي الناس بغيرعلم (٥) .

---

(١) يونس : ١٠/٥٩

(٢) الحاقة : ٦٩/٤٢-٤٣

(٣-٤-٥) الوسائل باب ٤ من ابواب صفات القاضي ح/١-٢-٢٩

وفي خبرموسى بن بكيرقال :

قال ابوالحسن عليه السلام من افتى الناس بغيرعلم لعنته ملائكة الارض وملائكة السماء (١) .

وقريب منه خبراسماعيل بن ابيزياد عن ابيعبدالله عليه السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من افتى الناس بغيرعلم لعنته ملائكة السماء والارض (٢) .

وفي خبرحسن بن ابي شعبة في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله :

من افتى الناس بغيرعلم فليتبوء معقده من النار (٣) .

الى غيرذلك من الاخبار.

الوجه الثاني : انالافتاء حيث انها اخبارعن الرأى المتعلق بالحكمالشرعي فاذا افتى ولم يكن له رأى واقعاً فيحرم اما من جهة الكذب ، واما من جهة اخباره بالالتزام عن الحكم الشرعي اذا لم يكن عنده حجة عليه ، فاذا كان له رأى وكان رأيه مستنداً الى ما ليس بحجة في حقه شرعاً ـ كالقياس والاستحسان ونحوهما ـ فيحرمايضا لاخباره بالالتزام عن الحكم الشرعي .

الوجه الثالث : ان الافتاء من غير الاهل اغواء واضلال لادائه الى وقوع المقلد في خلاف الواقع بالعمل بفتياه .

ولكن فيه : ان مجرد ذلك لايستلزم ذلك لانه قد تكون فتواه موافقة لفتوى المجتهد الجامع للشرائط فلا يكون عند ذاك اغواء وضلالة خصوصاً اذا صرح للعامي بان فتوائي ليست حجة وانما عليك العمل بفتوى فلان فالدليل اخص من المدعى .

الوجه الرابع : ان الافتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السلام فلا يجوز الا باذنه وواضح ان فاقد الملكة غيرمأذون فيحرم عليه .

(١ـ٢ـ٣) الوسائل باب ٤ من ابواب صفات القاضي ج/٣١ـ٣٢ـ٣٣

وفيه : بانه لم يثبت كون الافتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السلام حتى يحتاج الى الاذن بل مقتضى ادلة اعتبار الامارات والاصول عدم كون الافتاء من المناصب المختصة، بداهة اعتبارها لكل من ورد عليها فكل من ورد عليها وفهم مغزاها يصح الاتكال عليها والافتاء بمضمونها والافلا .

وما تقدم من اعتبار بعض الشرائط فانما هو في حجية فتواه وصحة الاستناد اليها في مقام العمل لافي جواز الافتاء تكليفاً ولاعلى كونها من المناصب المختصة بالمعصوم .

الوجه الخامس : حكى الاجماع على عدم جواز الافتاء له عن ظاهر المسالك وجماعة ، وقال سيد مشايخنا : « صرح بذلك جماعة من الاعيان مرسلين له ارسال المسلمات» (١) .

وادعى بعضهم الاجماع بقسميه عليه وحكاه عن جماعة كثيره .

وفيه : ان المنقول منه غير حجة والمحصل منه غير ثابت وعلى تقدير الثبوت يشكل الاستناد اليه مع وجود مدارك اخر في المسئلة فيكون الاجماع مظنون المدرك او محتمله .

وبالجملة الاجماع الكذائي لايكون كاشفاً عن حجة معتبرة .

فتحصل انه لااشكال في ان افتاء من ليس له ملكة الاجتهاد حرام وهو الظاهر من الايات والاخبار بل وكلمات الاصحاب بل حرمة افتائه وان طابقت رأى المجتهد الجامع للشرائط لان صرف المطابقة لايخرج فتواه عن الفتوى بغير العلم فيعمه مادل على حرمة القول على الله سبحانه بغير علم .

حرمة افتاء من لم يكن واجداً لسائر الشرائط غير ملكة الاجتهاد

واما حرمة افتاء من لم يكن واجداً لسائر الشرائط وان كان له ملكة الاجتهاد . فربما يستدل لها بالوجوه المتقدمة .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٦٩

وقد عرفت عدم تمامية بعضها للاستدلال به في غير المجتهد ، وبعض منها وان صح الاستدلال به هناك ولكن لايتم الاستدلال به للحرمة في المقام لان المجتهد غير الواجد للشرائط بما انه مجتهد يجوز اخباره عن نظره وفتواه لعدم كونه كذباً على الفرض وتكون فتواه مما اذن الله به لان ما افتى به حسب نظره و اجتهاده حكم الله سبحانه في حقه فلا افتراء في اسناده الحكم الى الله تعالى غاية الامر لايجوز تقليده وربما يستشكل في جواز افتائه فيما اذا علم المجتهد غير الواجد رجوع الغير اليه لانه اغراء بالجهل واضلال للسائل فيحرم .

ولكنه يندفع بانه بعد قيام الحجة لدى المجتهد غير الواجد لااغراء للجهل بل يرى خلافه جهلا وضلالة .

نعم ان لم يعرف السائل حكم المسئلة مع العلم بموضوعه (اعني مع علم السائل بفسق المجتهد المزبور لوجهل ان اعتبار فتوى المجتهد وحجيته مشروط بشرائط منها عدالته) ففي هذه الصورة يجب على المجتهد اعلامه بعدم حجية رأيه لما تقرر في محله من وجوب تبليغ الاحكام للجاهلين .

وبالجملة لابد له وان يبين للسائل في الفرض ان الحجة في حقه هي فتوى المجتهد الجامع للشرائط التي منها العدالة اذ لولا ذلك لكان افتائه اغراء واضلال وهو حرام .

واما اذا كان السائل عالماً بحكم المسئلة بانه لا يجوز تقليد المجتهد الفاسق مثلا الا انه قامت البينة عنده بعدالة المجتهد المزبور ففتوى من يرى نفسه فاسقاً وان لم تكن حجة واقعاً في حق الغير الا انه لامانع من اخباره بفتواه ونظره ولايجب عليه ان ينبه السائل بنفسه .

نعم ان كان التصدي للافتاء ظاهراً في الانباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات بحيث لو افتى المجتهد بعد السؤال عن مسئلة لكان ظاهره الاخبار عن عدالته واستجماعه الشرائط فيحرم من جهة الكذب لانه من قبيل اظهار العدالة ممن لاعدالة له .

ومن ذلك ما يقال انه لايجوز للفاسقين ان يشهدا الطلاق وان اعتقد مجرى الطلاق ، اوالزوجان عدالتهما لان المرئة بحضورهما ترتب على نفسها اثار الطلاق الصحيح وترى بعد انقضاء العدة انها مخلاة عن الزوج فتزوج نفسها من غيره مع انها امرئة ذات بعل لبطلان الطلاق .

ولكن ربما يفرق بين المقام وبين الشهادة للطلاق بانه لامحذورفي المقامفي اخبار المجتهد الفاسق عن نظره وافتائه عند علم السائل بحكم المسئلة وان اعتقد عدالة المفتي لعدم اغراء واضلال ولاكذب في افتائه حسب الفرض ولايجب ارشاد الجاهل بالموضوع بتبليغه .

واما فيباب الطلاق فلايجوز للفاسقين ان يشهدا بالطلاق وان اعتقد مجرى الصيغة او الزوجين عدالتهما .

ولعل السر في ذلك هو ان العدالة المعتبرة في باب الطلاق العدالة الواقعية والمفروض عدمها فلميكن طلاق صحيحفيالمفروض، وقد اشرنا انالمرئة بحضور الفاسقين عند اجراء صيغةالطلاق ترتب على نفسها اثارالطلاق الصحيح وبعدانقضاء العدة لعلها تزوج نفسها منغيره مع انها امرئة ذات بعل ، ولعل زوجها بعد طلاقها تزوج امرئة مع انالمطلقة بعدزوجته فيجتمع عنده خمس زوجات، اوكانت المرئة اخت المطلقة فيجتمع عنده الاختان ، والتفصيل يطلب من مظانه .

المبحث الثاني

في حرمة قضاء من ليس له اهلية للقضاء

مقتضى الاصل الاولي في جواز القضاء بين الناس وعدمه لمن لااهلية له في القضاء بما انه فعل منافعال الشخص هوالجوازوالاباحة لما تقررفي محله انالاصل في الاشياء الاباحة خلافاً لبعضهم حيث يرون ان الاصل فيها الحظر .

ولكن انقلب هذا الاصل الى حرمة صدورالقضاء من كل احد الا من اذن له فغيرالمأذون ومن شك في مأذونيته لايجوزله تصدي القضاء .

تشهد لذلك جملة من الاخبارالدالة علىان الولاية على القضاء من المناصب المختصة بالنبي واوصيائه الكرام صلوات اله عليهم اجمعين .

كقول ابى عبدالله عليه السلام فى خبرسليمان بن خالد :

اتقوا الحكومة فانالحكومة انماهى للامامالعالم بالقضاء العادل فى المسلمين كنبى (لنبى) اووصى نبى (١) .

وقوله عليه السلام فى خبراسحق بن عمارعن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال لشريح :

ياشريح قد جلست مجلساً لايجلسه (ما جلسه) الانبى او وصى نبى ، اوشقى (٢) .

وقوله عليه السلام فى خبرابىخديجة :

اياكم انيحاكم بعضكم الى اهل الجورلكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه (٣) .

وقوله عليه السلام فى خبرابن الحنظلة :

من تحاكم الى الطاغوت فحكم فانما يأخذه سحتاً و ان كان حقه ثابتاً الى انقال ابن الحنظلة ؟ فكيف يصنعان قال عليه السلام ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا ونظرفى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكمالله وعلينا رد ، والراد علينا الراد علىالله وهوعلى حد الشرك بالله (٤) .

---

(١) الوسائل باب ٣ من ابواب صفات القاضى ح/٣

(٢) الوسائل باب ٣ من ابواب صفات القاضى ح/٣

(٣) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضىح/٤

(٤) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضى ح/١

الى غيرذلك من الاخبار .

ومقتضى هذه الاخبارخصوصا صحيح ابن خالد هوان القضاء من المناصب المختصة بالنبي اوالوصي (صلوات الله عليهم) ولاتشرع لغيرهم ، وحيث انه لايمكنهم التصدى بانفاسهم المقدسة للقضاء ، وفصل خصومات ربع المسكون بل لم يتصدوا قضاء بلدة واحدة الا وقدنصوا لذلك قاضيا اوقضاة حسب احتياج البلدة، فاذاً يكون المراد باختصاص القضاء بهم صلوات الله عليهم هوانه لايجوز تصدى القضاء الاانفسهم المقدسة اومن يكون باذن منهم خصوصاً اوعموماً ، وغيرالمأذون لا اهلية له للقضاء فيحرم عليه ذلك .

وبما ذكرنا يندفع توهم ان ظاهرصحيح سليمان بن خالد على خلاف ضرورة الفقه لدلالته على اختصاص منصب القضاء للنبي والوصي مع انه لاينبغي الاشكال في جواز التصدى لغيرهما في الجملة ، و المتيقن منه ما اذاكان المتصدى مجتهداً مطلقا جامعاً لجميع الشرائط المعتبرة ، توضيح الاندفاع لائح مما ذكرنا .

وان ابيت عن ذلك فنقول ان ظاهر الصحيح هو ان ولاية القضاء لم يثبت لغيرهما في عرضهما ، لا انه لم يثبت لغيرهما حتى مع اذنهما ، والمأذون من قبلهما في طول قضائهما ، متفرع على ولايتهما في القضاء فتدبر .

اضف الى ذلك كله دعوى عدم الاشكال والخلاف في حرمة تصدى قضاء من ليس اهلا له كما في المستمسك وعن المسالك انه موضع وفاق بين اصحابنا، وقد صرحوا بكونه اجماعياً .

يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه اصالة عدم نفوذ حكم احد وان بلغ من الكمالات مبلغ في قوتي العلمية و العملية بالنسبة الى غيره ، الا اذا انتهى اليه تعالى ، و واضح ان غيرالاهل لم يكن مأذوناً منه تعالى .

ويقرر ذلك بان العقل لايحكم بلزوم اتباع حكم احد بما انه حكمه وان بلغ من الكمالات في قوتي العلمية والعملية مابلغ ، نبياً كان اوغيره بالنسبة الى غيره .

و بعبارة اخرى لاولاية لاحد على احد ولا نفوذ لحكمه فيه لان افراد الناس خلقوا بحسب الطبع احراراً مستقلين وهم بحسب الخلقة ، و الفطرة مسلطون على انفسهم ، وعلى مااكتسبوه من اموالهم باعمال الفكر، وصرف القوى بالتصرف في شئونهم ، واموالهم ، والتحميل عليهم ظلم ، وتعد عليهم .

ومجرد اختلاف افرادالناس بحسب الاستعداد والفضيلة لايوجب ولاية بعضهم على بعض وتسلطه عليه ، ولزوم تسليم هذا البعض له .

نعم يحكم العقل بولاية الله تعالى ، و سلطنة التامة فـي جميع شئون الناس لانه تعالى خالقهم و مالكهم وله السلطنة الكلية الحقة علـى جميع الخلائق ، لان ازمة الامور كلا بيده والكل مستمدة من مدده .

فلله تعالى الخلق والامر قال : ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين(١)

وقال عز من قائل : الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين (٢) .

وقال تبارك : وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله (٣) .

وقال تعالى : فالحكم لله العلي الكبير (٤) .

الى غير ذلك من الايات .

فلله تعالى الولاية التكوينية والتشريعية فسلطنة غيره تعالى ونفوذ حكمه يحتاج الى جعله تعالى ، وقد نصب النبي ﷺ للخلافة والحكومة مطلقا قضاءاً كانت اوغيره بقوله تعالى : النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم (٥) .

---

(١) الانعام : ٥٧/٦

(٢) الانعام : ٦٢/٦

(٣) الشورى : ٢٦/٤٢

(٤) الغافر : ١٢/٤٠

(٥) الاحزاب : ٦٢/٣٣

وقوله عز من قائل : وما ارسلنا من رسول الاليطاع باذنه (١).

وقال تعالى : فلاوربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجربينهم ثم لايجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (٢) .

وقال تبارك : يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامرمنكم فان تنازعتهم في شيء فردوه الى الله والرسول (٣) .

الى غيرذلك من الايات .

ثم بعد النبي ﷺ كان الائمة المعصومون عليهم السلام واحداً بعد واحد سلطاناً و حاكماً على العباد ويكون نفوذ حكمهم من قبل نصب الله تعالى ونصب النبي الاعظم بمقتضى الاية المتقدمة ، والاخبار المتواترة بين الفريقين عن النبي المعتضدة باصول المذهب ، وهذا مما لااشكال فيه .

فعلى هذا لابد وان يكون نفوذ قضاء كل احد بأذن من الرسول اوالوصي او والائمة صلوات الله عليهم وواضح ان المأذون هو الاهل للقضاء و غير المأذون غير اهل لذلك .

فتحصل مما ذكرنا انه لايجوز لغير النبي والائمة المعصومين صلوات الله عليهم تصدي منصب القضاء الامن كان من ناحيتهم ومأذوناً من قبلهم ، وواضح ان المأذون من قبلهم بحكمهم في جواز تولي القضاء (٤) .

فلابد من ملاحظه ادلة الأذن ليعرف نطاق دلالتها سعة وضيقاً ، وان الاذن هل ثابت لمطلق العالم بالقضاء وان كان علمه مستنداً الى التقليد، اويعتبر الاجتهاد في الاهلية للقضاء وجهان بل قولان .

(١-٢-٣) النساء : ٤/٦٤-٦٨-٦٢

(٤) وليعلم انه يعتبر في القاضي ، و المأذون من قبلهم في القضاء اموراً وشرائط ، كالبلوغ ، والعقل، والعلم ، والايمان ، وطهارة المولد، والعدالة ، والذكورة الى غيرذلك من الشرائط ، والذي نحن نتعرضه هنا اشتراط علم القاضي ، والجهات المربوطة بعلمه واما اعتبار بقية الشرائط فيطلب من كتاب القضاء

فعن المحقق القمي (قدس) جوازقضاء المقلد اذا كان عالماً بجميع ماله ربط بمسائل القضاء بتقليد صحيح ، وعن العلامة النراقي فيالمستند ، وصاحب الجواهر في جواهره موافقته في ذلك بل فيالجواهر جواز القضاء من كل مؤمن يحكم بالعدل والقسط ، وان لميكن عالماً بالنحو وغيره .

ولكن عن المشهوراعتبارالاجتهاد في القاضي بل ادعيعليه الاجماع في كلام جماعة من الاساطين منهم الشهيد الثاني من غيرفرق بينحالتي الاختياروالاضطرار.

والقائلون باعتبار الاجتهاد في القاضي اختلفوا في اعتبارالاطلاق فيالاجتهاد، فذهب بعضهم الي كفاية التجزي في ذلك ، كما ذهب بعض اخرالي اعتبار الاطلاق فلايجزي قضاء المتجزي .

وقبل ذكرادلة الاطراف ينبغي التنبيه علي امر وهوان قضاء المجتهد المطلق الجامع للشرائط فيعصرالغيبة متيقناعتباروانه الاهل للقضاء بعدالائمة المعصومين عليهم السلام فيصح قضائه وينفذ حكمه من غيرنكير ، واما غيره من المجتهد المتجزي ، او مطلق المؤمن العارفبموازين القضاء ولوعن تقليدصحيحفمشكوك فيه فانكان لادلة اعتبارالقضاء اطلاق اوعموم فينفذ قضاء الجميع ، والا فانكان لهااجمال ، اواهمال فيؤخذ بما هوالمتيقن .

الوجوه التي يستدل لجوازتصدي مطلق العارف للقضاء ودفعها

اذا عرفت ذلك فنقول يستدل لجوازتصدي مطلق العارف للقضاء وانكانغير مجتهد بوجوه من الادلة .

الوجه الاول : الايات المباركات

منها : قوله تعالي : ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الي اهلها واذاحكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به (١) .

فان اطلاقه يشمل العامي الذي لميبلغمرتبة الاجتهاد ، فاذا اوجبالله الحكم بالعدل بين الناس فلابد من نفوذه فيهم ووجوب قبولهم والاصارلغوا .

---

(١) النساء : ٦/٤

و فيه كما افاده استاذنا العلامة الخميني دام ظله ان الخطاب في صدر الاية متوجه الى من عنده الامانة لامطلق الناس وفي ذيلها الى من له الحكم فله منصب القضاء والحكومة لا مطلق الناس ايضاً كما هوظاهر بادنى تامل فحينئذ يكون المراد ان من له الحكم بين الناس يجب عليه ان يحكم بينهم بالعدل هذا .

مضافا الى انها في مقام بيان وجوب العدل في الحكم لا وجوب الحكم فلا اطلاق لها من هذه الحيثية .

ويدل على ان الامر متوجه الى من له الامرمضافا الى ظهور الاية ما رواه الصدوق باسناده عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال :

قلت له قول الله عزوجل ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فقال عليه السلام : عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذى بعده و امر الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم (١) .

وليس هذا تفسيراً تعبديا خلاف ظاهر الاية ، بل هوظاهرها لان الحكومة بين الناس لماكانت في جميع الطوائف شأن الامراء والسلاطين لايفهم العرف من الاية الاكون الخطاب متوجهاً اليهم لاالى الرعية الذين ليس لهم امروحكم (٢) .

وبالجملة الاية وردت في بيان حكم اخروهو لزوم الحكم بالعدل في القضاء لابيان صفة الحاكم حتى يؤخذ باطلاقها فتدبر .

مع انه لوسلم الاطلاق لها فبلحاظ عدم تصدى القضاء والحكم من كل احد فتنصرف الاية الى من كان صاحب الامروالحكم وهو غيرالعامي .

ومنها قوله تعالى : ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون (٣) و

---

(١) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٦

(٢) رسالة الاجتهاد والتقليد/١١٤

(٣) المائدة : ٥/٤٤

في اية اخرى هم الظالمون (١) وفي ثالثة هم الفاسقون (٢) .

تقريب الدلالة انها بمفهومها تدل على وجوب الحكم بما انزل الله واطلاقها يشمل العامي الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد .

وفيه اولا : ان الايات واردة في شأن التوراة والانجيل وذم علماء اليهود والنصارى بانهم لايحكمون باحكام انزل الله اليهم بل يخفونها عن الناس ويكتمونها عنهم ويحكمون بخلاف ما انزل الله اليهم وهذا غير حكم الحاكم والقاضي الذي موضوع للبحث .

وبالجملة الآيات بصدد ذم علماء اليهود والنصارى لاخفائهم احكام الله الواقعية وهذا غير حكم الحاكم الذي محط البحث فغاية ما يستفاد منها هي انه يجب على العلماء تبين الاحكام الواقعية الكلية للناس ولايكتمونها عنهم كما كتموها علماء اهل الكتاب وانى له وللمقام .

وثانياً : لو سلم فالايات بصدد بيان حرمة الحكم بغير ما انزل الله لابيان جواز الحكم او وجوبه لكل احد .

وبالجملة لم تكن الايات بصدد تجويز المراجعة الى كل احد حتى يؤخذ باطلاقها وغاية ما يستفاد منها ان من يصلح للحكم والقضاء لولم يحكم بما انزل الله فهو كافر ، او ظالم ، او فاسق .

وثالثاً : لوكان لهااطلاق لوخليت ونفسهاولكن بلحاظ عدم معهودية تصدي القضاء والحكم في الرعية من كل احد تنصرف الى من كان صاحب الحكم دون غيره .

مع انه يمكن تقييدها بما سيمربك من دلالة الاخبار على اعتبار الاجتهاد .

ومنها : قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط

(١-٢) المائدة : ٥/٤٥-٤٨

ولايجرمنكم شنئان قوم على ان لاتعدلوا اعدلوا (١) .

تقريب الدلالة انه يدل على لزوم القيام بالقسط ولزوم الحكم بالعدل واطلاقه يقتضي عدم الفرق بين المجتهد ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد .

يظهر حال الاستدلال بهذه الاية الشريفة مما ذكرناه في الايات المتقدمة كما يظهر الحال في سائر الايات التي استدل بها صاحب الجواهر (قدس) ففيما ذكرناه كفاية فلاحظ وتامل .

والانصاف : ان الايات التي استدل بها صاحب الجواهر (قدس) وغيره اما لادلالة لها على الحكم والقضاء بين الناس ، اولااطلاق لها بحيث يمكن الاستدلال بها للمقام ، ولو فرض اطلاق لها في حد نفسها لكنها ينصرف الى من كان صاحب الامر والحكم بعد عدم كون القضاء والحكم في الشريعة من كل احد ، ولو سلم جميع ذلك فيكفي في تقيدها ورفع اليد عن اطلاقها ماسيجيء ممايدل بوضوح ـ كمقبولة كمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ـ على اعتبار النظر والاجتهاد في القاضي والحاكم فارتقب .

الوجه الثاني : الاخبار الواردة

منها : خبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام قال :

اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكوا اليه (١) .

تقريب الدلالة انه عليه السلام جعل من كان من شيعتهم عالماً من قضاياهم اومن قضائهم ، وواضح ان المراد بالعلم ليس خصوص العلم الوجداني باحكامهم بل مايعم الحجة عليها والايلزم عدم صحة قضاء المجتهد بداهة ان اكثر استنباطاته ظنية ولذا

---

(١) المائدة : ٧/٥

(٢) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٥

قد يقال ان العلماء في الحقيقة ظنناء ، والمقلد عالم بالحكم بهذا المعنى فيشمله اطلاق الخبر ، بل ذكر صاحب الجواهر (قدس) لعل ذلك اولى من الاحكام الاجتهادية الظنية .

وفيه اولا : ان الظاهر من قوله عليه السلام يعلم شيئاً من قضايانا هو العلم بالاحكام الكلية الالهية ووجه الاستناد اليهم عليهم السلام مع انه مستند اليه تعالى بلحاظ انهم وسائط في وصول الاحكام الكلية الالهية الينا لاالاحكام الجزئية والقضايا الشخصية والقضايا الجزئيه التي وقعت بين ايديهم عليهم السلام لعدم معودية القضاء لغير امير المؤمنين والسبط الاكبر عليهما السلام في برهة قليلة ، وواضح ان فهم القضايا والاحكام الكلية الواردة عنهم لم يكن شأن العامي المقلد كما هو ظاهر .

وثانياً : ان العامي المتكل الى فتوى الفقيه في مسائل القضاء لايصدق عليه عرفاً انه عالم بقضائهم بل يصدق عليه انه عالم بفتوى الفقيه بقضائهم بلحاظ انها طريق الى قضائهم .

يظهر هذا بوضوح من مراجعة العرف في سائر موارد استعمال هذه اللفظة فانهم لايطلقون العالم بالطب مثلا والطبيب على من سمع جملة من المسائل الطبية من طبيب تقليداً ، وانما يطلقونه على من علم بها استدلالا فتدبر .

وثالثاً : بانه لو سلم فغايته الاطلاق ويكفي في تقيده كما اشرنا مايدل بوضوح على اعتبار النظر والاجتهاد كما سيمر بك مفصلا .

ومنها : خبر الحلبي قال :

قلت لابي عبدالله عليه السلام ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا فقال ليس هو ذاك وانما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط (١) .

تقريب الدلالة من وجهين :

---

(١) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح ٨/

الاول: اطلاق قوله رجل منا فانه يشمل المقلد وترك الاستفصال دليل العموم

والثاني: حصر عدم الجواز فيمن يجبر الناس بسيفه وسوطه دليل على جواز الرجوع الى غيرهم مطلقا .

نوقش اولا : بان الظاهر من قوله عليه السلام ليس هو ذاك هو كون الكلام مسوقاً بسابقة بين المتخاصمين غير منقولة الينا فلعله كان الخبر مسبوقاً بامر لو كان مذكوراً لما فهمنا منه ما يفهم منه فعلا وكلما كان الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية يشكل بل لايصح الاحتجاج والاعتماد عليه ، وكذا لايكون الظاهر حجة اذا احتف الكلام بما يحتمل صرف الظاهر عن ظهوره .

وبالجملة يشكل الاعتماد على الاطلاق وترك الاستفصال بعد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية .

وثانياً : انه لم يكن الكلام مسوقاً لبيان الترافع الى قضاة المؤمنين ليصح التمسك باطلاقه بل المتراى من الخبر النهي عن المراجعة الى قضاة العامة فلايصح التمسك بالاطلاق .

وثالثاً : ان الحصر في الخبر اضافي لعدم تمامية الحصر في طرفي القضية لان مفاد الحصر ان كل من لم يجبر الناس بالسيف والسوط يجوز له الحكم والقضاء، لوضوح ان المخالفين و الفاسقين ومن يحذوا حذوهم و ان لم يجبروا بالسيف و السوط لايجوز الترافع عندهم ، وان امام العدل مثل امير المؤمنين عليه السلام ان قام بالسيف والسوط يجب اتباعه .

والمتراءى من قوله عليه السلام (ليس هو ذاك وانما هو الذى يجبر الناس الخ) كناية عن نهي المراجعة الى قضاة العامة، لابصدد بيان صحة الترافع والمراجعة الى كل احد من المؤمنين فلايستفاد من قوله رجل منا ، ولامن الحصر قضية مطلقة ، وهو جواز تصدى كل مؤمن لمنصب القضاء ، وان لم يكن مجتهدا عالماً .

ورابعاً : انه لواغمض عما ذكرنا فغايته الاستدلال بالاطلاق ويكفي في تقييده كما اشرنا وسيمر بك بوضوح مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها .

ومنها : غير ذلك من الاخبار .

الوجه الثالث : الامر الاعتبارى

وقد اشار اليه صاحب الجواهر (قدس) واومى اليه فى بعض الكتب واستفدناه من بحث استاذنا العلامة الخمينى (دام ظله) وحاصله .

هو انه يستدل لصحة الرجوع الى المقلد بان الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف ـ من لدن شيخ الطائفة (قدس) الى زماننا هذا ـ لم يكن فى الصدر الاول بل المحدثون فى الصدر الاول مثل المقلدين الاخذين احكام الله من الفقهاء فهم كانوا يسمعون الاحاديث والحلال والحرام من صراح الوحى ويكون قوله عليه السلام حجة لهم كما هو الشأن فى حال اكثر المحدثين فى زماننا هذا .

فعلى هذا يكون المتبادر من قوله عليه السلام ممن روى حديثنا ونظر فى حلالنا و حرامنا، وعرف احكامنا غير ما هو المتبادر منها فى زماننا والملاك ملاحظة ذلك الزمان.

وبالجملة ليس المراد مما فى المقبولة مـن كان له قوة الاستنباط بالمعنى المعهود فى زماننا بل المراد منه من علم الاحكام باخذ المسائل من لفظ الامام عليه السلام او الفقيه كما هو الشأن فى تلك الازمنة .

وفيه اولا : انه كما يساعده الشواهد والادلة وقد اشرنا الى بعضها فيما تقدم ولعله يأتى بعضها الاخر هو وجود الاجتهاد والاستنباط فى الصدر الاول وكان فى ذلك العصر لمثل زرارة بن اعين ، ومحمد بن مسلم ، ويونس بن عبدالرحمن ونظرائهم موقف عظيم وقد كانوا يميزون الاخبار الغث عن السمين ويعرفون مذاق ائمة اهل البيت عليهم السلام ويميزون الاخبار الصادرة لبيان الاحكام الواقعية عما صدرت تقية وقضية قول زرارة لمن نقل قول المعصوم: ـ اعطاه من جراب النورة ـ شاهد صدق للمقال.

وقد ذكرنا مقال الشيخ الكبير كاشف الغطـاء (قدس) « انه كان فى زمـان

ائمتنا عليهم السلام : الزرارية واليونسية ونحوهم وقد امروا صلوات الله عليهم بـالرجوع الى بعض اصحابهم كمـا امروا بالرجوع الى يونس بن عبد الرحمن ويحيى بن زكريا ونحوهما والظاهر ان المراد الرجوع في الفتوى دون الرواية» (١) .

ومما يدل على وجود الاجتهاد في الصدر الاول : ان المنصوبين للقضاء من قبل خلفاء الجور كانوا من الفقهاء الواجدين لقوة الاستنباط كشريح القاضي المنصوب من قبل امير المؤمنين بقاءاً ، وابن ابي ليلى ، وابن شبرمة، وقتادة واضرابهم .

وبالجملة من تفحص وسبر حال اجلاء الرواة في الصدر الاول يجد ماذكرناه بل يطمئن انه كان في ذلك العصر فقهاء عارفون باحكامهم ونـاظرون في حلالهم ، وحرامهم .

نعم لم تكن مؤنة الاجتهاد لهم بهذه الصعوبة التي بلينا في الاعصار المتأخرة بل كانت سهلة ، فهم بلحاظ كونهم عند صراح الوحي وكثير منهم كانوا اهل اللسان يسهل عليهم معرفة الاحكام والنظر فيها من دون احتياج الى كثير من مقدمات الاجتهاد وعدم احتياجهم الى التكلف وبذل الجهد الشديد مما يحتاج اليها في هذه الاعصار مما هي غير دخيلة في تقوم الموضوع وانما هي دخيلة في تحققه ، فقيود الموضوع وهي ما عينه المقبولة من الاوصاف كانت حاصلة لكبار محدثي الصدر الاول من غير مشقة ، ولفقهائنا مع تحمل المشاق .

وبالجملة العناوين المأخوذة في المقبولة وغيرها : من النظر في حلالهم وحرامهم وعرفان احكامهم وغير ذلك منطبقة على هولاء المحدثين والرواة كما تكون منطبقة على المجتهدين والفقهاء من هذه الاعصار فهم مشتركون معهم فيما هو مناط النصب

وامتياز المجتهدين في زماننا عنهم انما هو في امر خارج عما يعتبر في النصب وهو تحصيل قوة الاستنباط بالمشقة وبذل الجهد وتحمل الكلفة في معرفة الاحكام مما لم يكن في الصدر الاول .

---

(١) الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الاخباريين / ٦١

فالقول بانه لم یکن فی الصدر الاول اهل النظر والاجتهاد موجود وجمیعهم نقلة الحدیث و الروایة فقط ناش عن قلة الاطلاع باحوالهم ، و اسائة الادب بساحتهم .

فتحصل: انقیودالموضوع المذکورة فی المقبولة دخیلة فی المتصف بالقضاء وهی حاصلة لهؤلاء الرواة والمحدثین من غیر مشقة ، او مع مشقة قلیلة ، ولفقهائنا مع تحمل المشاق والزحمات الاکیدة ، و اما المقلد فخارج عن الموضوع رأساً لعدم صدق الاوصاف علیه ، فکما انها غیر منطبقة علی من لم یطلع علی الاحکام الصادرة من قبلهم الا بالمراجعة الی الرسالة العملیة للمجتهد فکذلك غیر منطبقة علی من حفظ الاحادیث الصادرة عن ائمة اهل البیت علیهم السلام ولکن غیر واقفین بمراداتهم غیر مائزین غثها عن سمینها غیر متمکنین من الجمع بین متعارضاتها وغیر قادرین علی التوفیق العرفی بین مطلقاتها ومقیداتها وعموماتها وخصوصاتها .

وثانیاً : لوسلم عدم وجود فقیه ناظر فی الحلال والحرام ، عارف بالاحکام فی الصدر الاول وفی عصرهم علیهم السلام لکن لایضر بمانحن بصدد اثباته لان جواز تصدی منصب القضاوة والحکومة فی المقبولة علق علی من کان عارفاً باحکامهم وناظراً فی حلالهم و حرامهم علی سبیل القضیة الحقیقیة ، او الطبیعیة فمن اتصف بالعنوان فی ای عصر وزمان یصح له ذلك والافلا وواضح ان العامی ومن لم یبلغ مرتبة الاجتهاد لم یکن ینطبق علیه ذلك .

فظهر انه لم یوجد لنا دلیل یصح الرکون الیه لما ذهب الیه الفقیه الماهر صاحب الجواهر (قدس) من جواز تصدی المؤمن العارف بموازین القضاء وان کان عن تقلید بل اشرنا کما سیظهر لك عنقریب جلیاً قیام الدلیل علی اعتبار النظر والعرفان فی متصدیه فارتقب .

وقد عرفت دعوی الاجماع علی اعتبار الاجتهاد فی القاضی عن جماعة من الاساطین منهم الشهید الثانی فی المسالك .

ومما يؤيد ما ذكرنا ما اشار الماتن (قدس) في كتاب القضاء من ان البحث في صلاحية العامي لمنصب القضاء بحث علمي مدرسي لاخارجية له بلحاظ ان التفات المقلد الى جميع المزايا والدقائق والخصوصيات المتعلقة بالوقائع وما فيها من الاحكام في غاية البعد بل قريب من المحال (١) .

بل لوخلينا وانفسنا ولاحظنا الخارج نرى انه لايمكن ان يتصديها كل مجتهد وعارف بالاحكام بل لابد وان يكون الاوحدى منهم وقدسمعنا وشاهدنا ان القضاة من الصدر الاول الى زماننا هذا كان شأن طائفة مخصوصة من العلماء كما هو المسموع والمشاهد من سائر الدول الراقية والممالك المتمدنة اصطلاحاً واسماً .

ولو شك في شمول ادلة النصب للعامي للشك في اعتبار الاجتهاد في صدق عنوان الناظر في الحلال والحرام ، والعارف باحكامهم ونحو ذلك بلحاظ صدقه على من عرفها وان كان من طريق التقليد ، او لاجل ان الايات المباركات ليست بصدد تعيين الحاكم وانماهي بصدد بيان ان القضاوة لابد وان تكون بالعدل والقسط فلامجال للتمسك باطلاقها .

او لاجل ان الاخبار انما وردت في قبال المخالفين للدلالة على عدم جواز الترافع الى اهل الجور والفسوق ، و ان الايمان معتبر في القضاء و اما ان القاضي يعتبر ان يكون مجتهداً او يكفي كونه عالماً بالقضاء بالتقليد الصحيح او يعتبر ان يكون رجلا الى غير ذلك من الامور فليست الاخبار بصدد بيانها بوجه صحيح .

فاذاً القدر المتيقن من دليل النصب من قبلهم هو المجتهد دون من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وهو الخارج عن الاصل الذى اسسناه .

فبما ذكرنا كله ينقدح ضعف رد صاحب الجواهر (قدس) الاجماع المدعى في دليلهم بقوله : «واما دعوى الاجماع التى قدسمعتها فلم اتحققه بل لعل المحقق

---

(١) ملحقات العروة الوثقى ج٢ / ٧

عندنا خلافه » (١) .

حكم اعتبار مطلق الاجتهاد فى منصب القضاء

ثم انه بعد الفراغ عن اعتبارالاجتهاد فى منصب القضاء يقع الكلام فى كفاية مطلق الاجتهاد فيه حتى يصح تصدى المتجزى لمنصب القضاء ، او يعتبر الاجتهاد المطلق وجهان بل قولان .

وليعلم اولا ان الاجتهاد قد يطلق ويراد منه استنباط الحكم من ادلته ، وقد يطلق ويراد قوةمنه الاستنباط وملكة ردالفروع الى الاصول فالمجتهدالمطلق على الاول هو الذى استنبط جميع الاحكام من ادلتها فعلا ، والمتجزى فى قباله من استنبط بعض الاحكام من ادلتها فعلا فقط .

كما انالمجتهد المطلق على الاطلاق الثانى هو الذى يكون له ملكةاستنباط جميع الاحكام ولو لم يستنبط جميعها ومقابله المتجزى وهو الذى لم تكن له قوة كذلك .

عدم كفاية ملكة الاجتهاد فى القضاء

ثم لايخفى انه لم يوجد فى الرويات ما يستفاد منه صلاحية الواجد لملكة الاجتهاد فقط لاشغال منصب القضاء ، لان عمدة روايات الباب هى مقبولة عمر بن حنظلة ، وروايتا ابىخديجة ، والتوقيع الشريف ، وواضح ان قوله عليه السلام : (عرف احكامنا) فى المقبولة ، وقوله عليه السلام: (يعلم شيئاً من قضايانا ـ قضائنا) فى رواية ابى خديجة ، وقوله: عليه السلام (وعرف حلالنا وحرامنا) فى روايته الاخرى ، يدل بوضوح على اعتبار العلم و العرفان الفعلى بالاحكام فلايصلح للقضاء من له قوة الاستنباط فقط فتدبر .

---

(١) جواهر الكلام ج٤٠ / ١٩

الاجماع والاخبار التي استدل بها لاعتبار الاجتهاد المطلق في القضاء

اذ اتمهدلك هذا فنقول يستدل لاعتبار الاجتهاد المطلق في القاضي مضافاً الى الاجماع المدّعى في كلام بعضهم بجملة من الاخبار التي عمدتها قوله عليه السلام في المقبولة :

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا (١) .

فان المصدر المضاف في الفقرتين الاوليتين ، والجمع المضاف في الفقرة الاخيرة يفيدان العموم فمن كان راوياً لجميع احاديثهم وناظراً في كل ما يكون حلالا وحراماً عندهم وعارفاً بجميع احكامهم يكون منصوبا للقضاء .

وقوله عليه السلام في مشهورة ابي خديجة .

اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضياً ، واياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر (٢) .

تقريب الدلالة ظاهر مما ذكرناه في المقبولة فان المفرد المضاف يفيد العموم وبما ذكرنا يظهر دلالة قول مولانا الصاحب جعلني الله من كل مكروه فداه في التوقيع الشريف :

واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله (٣) .

فالمتصدي لمنصب القضاء ، والمنصوب للقضاء لابد وان يكون راوياً لاحاديثهم في جميع الاحكام بواسطة الروايات المأثورة عنهم وناظراً في مداليلها ورفع معارضاتها ، او الجمع بينها عارفاً بجميع ما يكون حلالا وحراماً لديهم ، ولا اقل جل ذلك هذا .

(١-٢-٣) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح/١-٦-٩

المناقشة فی الاجماع والاخبار

قلت : قد يناقش فيما ذكر .

اما فی الاجماع فلو سلم تحققه فلايكاد ينفع فی مثل المقام الذی يستدل له ببعض الوجوه لاحتمال ان يكون ذلك مدرك المجمعين فلا يكاد يستكشف رأی المعصوم به .

و اما الاستدلال بفقرات المقبولة فحاصل مااستفدناه من استاذنا العلامة الخمينی دام‌ظله هو ان وقوع الفقرات فی مقابل المنع عن الرجوع الی حكام الجور وقضاتهم يمنع عن استفادة العموم لعدم معرفتهم جميع الاحكام بل قلما يوجد له مصداق فی الخارج ضرورة انه لو كان فينا ، اوفيهم فقيه بارع فانما استنبط اويستنبط اكثر المسائل التی يبتلی بها نفسه او مقلديه واما استنباط جميع المسائل والفروع من جميع الابواب فلا الا من كان له قوة قدسية .

وبالجملة الظاهر من قوله عليه السلام عرف احكامنا الخ المعرفة والنظر الفعليين باحكامهم وهی غير حاصلة لغير ائمة اهل البيت عليهم السلام بل غير ممكن حصولها عادة الامن كانت له قوة قدسية فيكون جعل منصب القضاء لمن عرف ، او يعرف جميع الاحكام لغواً فتكون ذلك قرينة علی ان المراد منها عرفان جملة معتداً بها من احكامهم هذا اولا :

و ثانياً : لوفرض امكان المعرفة الفعلية لجميع احكامهم ووجوده خارجاً فلا طريق لنا لتشخيصه بداهة انه لايمكن الاطلاع علی حاله الامن كان فی رتبته او اعلم منه فلا معنی للامر بالرجوع اليه .

فلابد وان يراد منها غيرماهو المتراثی منها بدوا ولكن يجب ان يكون بحيث يصدق عليه انه راو لاحاديثهم ، وعارف باحكامهم ، وناظر فی حلالهم وحرامهم ، و من تحصل له مقداراً معتداً به منها يصدق عليه انه راو لاحاديثهم وعارف باحكامهم و ناظر فی حلالهم وحرامهم .

نعم بمناسبة الحكم والموضوع لابدوان يكون عالماً بجميع ماوليه لانه بعد تصديه للقضاء يراجع اليه من جميع النواحي والاطراف التي يتعارف المراجعه فيها اليه ، وواضح انه لم تكن منازعاتهم ومرافاتهم من سنخ واحد ، ونسق فارد ، فلو لم يكن القاضي عارفاً بجميع موازين القضاء يلزم الهرج والمرج ، وتضييع شئونه وسقوطه بين الناس .

وبما ذكرنا يظهر حال ما في مشهورة ابي خديجة والتوقيع الشريف .

وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام في صحيحة ابي خديجة قال :

قال ابوعبدالله جعفربن محمد الصادق عليه السلام : اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكوا اليه (١) .

فان ظاهرها ان من استنبط قليلا من قضايـاهم الصادق على معرفة مسئلة او مسئلتين مثلا يجوز له تصدى القضاء خصوصاً على نسخة (قضائنا) لصدقه على من عرف بعض القضايا الصادرة عنهم في فصل الخصومات .

المراد بالمتجزى المنصوب للقضاء

وقد عرفت انه لايمكن الالتزام به لما اشرنا ان منازعات الامة الاسلامية ليست على نسق واحد ، فلو لم يكن القاضي عارفاً بجميع موازين القضـاء يلزم الهرج و المرج وسقوط القاضي من بين الناس .

اضف الى ذلك كمـا اشرنا ان الائمة المعصومين عليهم السلام غير امير المؤمنين و الامام المجتبـى في برهة من الزمان لم يكن لهم بسط يد وخلافة ظاهرية فلم يكن لهم قضاوة كما كان لهما عليهما السلام فالمراد بالقضايا بهذه القرينة الاحكام الشرعية الصادرة عنهم فمن عرف واستنبط جملة من الاحكام بحيث يصدق انه عارف بقضاياهم فيجوز

---

(١) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٥

له تصديه للقضاء مع عرفانه بجميع ماوليه .

فظهروتحقق مما ذكرنا جوازتصدى المجتهدالمتجزى العالم بموازين القضاء لمنصب القضاء ويصح له فصل الخصومة وهوالمنصوب من قبلهم للقضاء فاذاً منصب القضاء مختص بالفقهاء ولاحظ للعامى منه .

فبعد ما تمهدلك ما ذكرنا وعرفت ان العامى غيرمنصوب من قبلهم صلوات الله عليه للقضاء فحان التنبيه على جهتين مترتبتين الاولى فى انه هل يجوز للفقيه الجامع للشرائط نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليداً للقضاء ام لا ؟ والثانية فى انه لولم يجز ذلك ايضاً فهل يجوز توكيل الفقيه مقلده العارف للقضاء املا ؟ فالكلام يقع فى جهتين .

الجهة الاولى

فى انه هل يجوز للفقيه نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليداً للقضاء املا ؟

قد يقال بجوازنصب الفقيه الجامع للشرائط : العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء مستدلا بعموم ادلة ولاية الفقيه .

بتقريب ان للنبى والوصى صلوات عليهما نصب كل احد القضاء مجتهداً كان اومقلداً اذاكان عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهما وولايتهما المطلقة على الامة ، فكل ماكان لهما يكون للفقيه الجامع بمقتضى عموم ولاية الفقيه .

وبالجملة كماكان للنبى اوالامام صلوات الله عليهما نصب الفقيه الجامع للقضاء يصح لهما نصب العامى العارف بمسائل القضاء وكلما صح لهما صح للمجتهد الجامع ، فيصح للفقيه الجامع نصب العامى العارف لذلك بحيث ينفذ حكمه لكل احد حتى بالنسبة الى الفقيه الذى نصبه ، ويحرم مخالفته .

ذكرمايوجه لجوازنصب العامى للقضاء ودفعه

ولا يخفى ان هذا الاستدلال يلتئم من مقدمتين لابد من اثباتهما اما الاولى

فهي اثبات انه يجوز للنبي والائمة المعصومين صلوات الله عليهم بسبب الولاية العامة الثابتة لهم بالايات والاخبار وضرورة المذهب نصب كل احد لمنصب القضاء، واما الثانية فهي ان كل ما ثبت لهما فهو ثابت للفقيه بادلة عموم الولاية .

فاذا تمت هاتان المقدمتان فينفذ حكم العامي العارف المنصوب للقضاء من قبل الفقيه الجامع بالنسبة الى كل احد .

ولكن ردت: المقدمة الاولى بان مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة هو ان منصب القضاء انما هو للفقيه الواجد لصفات مخصوصة فيستفاد منها انه حكم الهي لايجوز التعدي عنها .

وبالجملة ارجع الامام عليه السلام فيها هذا المنصب الى من كان واجداً لصفات مخصوصة فلو كان تصح المراجعة الى غيره لوجب عليه ان يعينه لانه عليه السلام في مقام بيان من يرجع اليه .

ولكن نوقش في دلالة المقبولة بانها لاتدل الا على نصب الامام عليه السلام الفقيه العادل واما كون ذلك بالزام شرعي حتى يستفاد منها ان الفقاهة من الشرائط الشرعية للقضاوة فلا .

وبالجملة النصب فيها وان كان للفقيه العادل الا انه لايستفاد منها انحصار المنصف به فلعل ذلك بلحاظ كونه فرداً جلياً لا لكونه كذلك شرعاً حتى لايجوز لغيره تصدي القضاء .

ولكن يمكن الاستدلال لذلك بقوله عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد المتقدم:

اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العادل بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي (١) .

فان الظاهر منه انها مختصة بهما من قبل الله ولايكون لغيرهما اهلية لها غاية الامر ادلة نصب الفقهاء لذلك يكون مخرجة اياهم عن الحصر فيبقى الباقي .

---

(١) الوسائل باب ٢ من ابواب صفات القاضي ح/٣

بل يمكن ان يقال ان الفقهاء بوجه اوصياء لكونهم الخلفاء من قبلهم فيكون خروجهم عنه موضوعاً فيصح ان يقال ان الحكومة منحصرة بالنبي ، اوالوصي ، و يراد منه ما يعم الفقهاء .

وبالجملة حصر الحكومة والقضاء بالنبي ، والوصي يسلب اهلية غيرهما لهما وخروج الفقهاء اما موضوعاً اوحكماً فيبقى الباقي .

ولك ان تقول انه لم يثبت للنبي ، ولاللوصي مع ما لهما من الولاية المطلقة جعل منصب القضاء لكل احد وان لم يكن له اهلية لذلك لاداته الى الظلم والجور الى مخالفةالله ورسوله .

وذلك لانه لوصح لهما جعل منصب القضاء لمن ليس له اهلية لذلك فحيث انه يجب اتباع اراء المنصوب من قبلهم لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول و واولى الامرمنكم (١) .

وحكم القاضي غيرالاهل قد لايكون عن منهاج صحيح ، بل على غيرموازين الشرع ، والشريعة فيؤدى الى مخالفةالله ورسوله ، وهوفاسد ، فيكون وزان نصبهم غير الاهل وزان قوله تعالى : لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (٢) فكما ان وجود الهين في الخارج محال ولكن لوفرض وجودهمـا فيه لفسدت السموات والأرض فكذلك لايجوزللرسول والوصي نصب غيرالاهل للقضاء لاداته الى مخالفتهما .

اضف الى ذلك عدم معهودية تصدى العامي للقضاء من لدن زمن النبيﷺ الى زماننا هذا بل المعهود بينهم هوتصدى المجتهدين له وناهيك فـي ذلك بعض الاخبار كقوله عليه السلام لشريح : جلست مجلساً لايجلسه الانبي اووصي نبي اوشقي (٣) وقوله ﷺ انهم خليفتي الى غيرذلك ، فانه يفهم من ذلك انهذاحكم الهي مخصوص

---

(١) النساء : ٤/٥٩

(٢) الانبياء : ٢١/٢٢

(٣) الوسائل باب ٢ من ابواب صفات القاضي ح/٢

بالنبي او الوصي غاية الامر قام الدليل على جواز تصديه للفقيه فلايجوز للعامي تصديه

و لو شك في اهلية العامي للقضاء لاحتمال شرطية الفقاهة في النصب فتكون شبهة مصداقية لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فلاينفذ حكمه ولايجب اتباعه هذا كله في المقدمة الاولى.

واما المقدمة الثانية فقد يقال بعدم تماميتها ايضا لانه لم يثبت ان كل ما كان للرسول او الامام صلوات الله عليهما فهو للفقيه ضرورة انه للنبي صفات و خصائص واحكام لايوجد في غيره ، وقد تعرضها العلامة الحلي (قدس) في مقدمات نكاح التذكرة فذكر من ذلك ما يقرب ستين امراً مختصة بالنبي الاعظم ﷺ (١) ، وكذا للائمة اهل البيت ﷺ خصائص لايوجد في غيرهم فلم يثبت عموم ولاية الفقيه بمثل ما كان لهما صلوات الله عليهما .

اضف الى ذلك ان المتأمل في المقبولة صدراً وذيلا يرى بانها في مقام بيان وظيفة الفقهاء من حيث بيان الاحكام الشرعية عن مداركها وخصوص القضاء والحكومة .

ولو سلم دلالتها على عموم ولايتهم فلابد وان يحتمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الاكثر المستهجن لان ماكان للنبي او الامام (صلوات الله عليهما) غير ثابتة للفقهاء كامر بالجهاد الابتدائي ، وتجهيز الجند لذلك ، والولاية على اموال الناس وانفسهم ، وجواز تطليق المرئة المزوجة وتغيير بعض الاحكام الى غير ذلك، فلايجوز التمسك باطلاقها لما نحن فيه الابعد تمسك جماعة معتدبها من الاصحاب ولم يتمسك بها في المقام الابعض المتأخرين اه .

ولكن يمكن ان يقال ان خصائص النبي صلوات الله عليه واله وان كانت كثيرة الا ان اكثرها ليست من شئون الحكومة وسلطنتم على الامة ومايكون مرتبطاً بسلطنتهم وحكومتهم ليس بكثير بحيث يستلزم التخصيص المستهجن .

---

(١) تذكرة الفقهاء ج٢ / ٥٦٥

واما المقبولة فالانصاف ان القول بانها فى مقام بيان وظيفة الفقهاء من حيث بيان الاحكام الشرعية والقضاة فقط غيروجيه بداهة انبيان الاحكام ليس من المناصب ولامعنى لجعله ، وتخصيصها بالقضاء والحكم بين الناس لاوجه له ، بعد قوله عليه السلام فتحاكما الى السلطان اوالقضاء فانه شاهد صدق على اعمية المورد لمايكون مربوطاً بالحكومة لان ما يرجع الى السلطان والولى غيرما يرجع الى القضاة نوعاً .

والمنازعة فى الدين او الميراث قد ترجع الى القاضى كدعوى ان فلانا مديون وانكارالطرف ، او دعوى انه وارث ونحو ذلك ، وقد ترجع الى الولاة ، والامراءكالتنازع الحاصل بينهما لاجل عدم اداء دينه او ارثه بعد معلوميته ومرجع هذا النحو من المنازعات الامراء ، فاذا قتل ظالم شخصاً من طائفة مثلا ووقع النزاع والتشاجربين طائفتين فالمرجع لرفع النزاع والتشاجر ، ورفع القائله هو الولاة ولذا قال عليه السلام فتحاكما الى السلطان او القضاة ومن الواضح عدم تدخل الخلفاء فى ذلك المصربل مطلقا فى المرافعات التى ترجع الى القضاة وكذلك العكس .

فعلى ما ذكرناكل منازعة يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما فاذا تراضيا واخذا بحكم القاضى فهو والا فيرجع الامر الى الحاكم لاجراء هذا الحكم وانجازه ففى كل منازعة شخصية جهتان جهة قضائية وجهة حكومية غير ان الثانية فى طول الاولى غالباً من غيرفرق بين كون المتنازع فيه امراً مالياً او حقوقياً او غيرهما .

فظهران السئوال عن مسئلة الدين او الميراث لايوجب اختصاص المقبولة بمسئلة قضائية ، وقوله عليه السلام بعد ذلك فتحاكما الى السلطان ، او القضاة شاهدصدق على ما ذكرناه .

ولك انتفطن مماذكرناه انانطباق قول الصادق عليه السلام: (من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت) على الولاة اوضح منه على القضاة بل لولا القرائن لكان الظاهر منه خصوص الولاة لدخول القضاة من الولاة فيه سيما مع

مناسبة الحكم و الموضوع ومع استشهاده عليه السلام بالاية التى هى ظاهرة فيهم فى نفسها .

فعلى ما ذكرنا يصح ان يقال ان مقتضى اطلاق المقبولة انه عليه السلام بصدد جعل مطلق الحكومة سياسية كانت او قضائية للفقيه الجامع للشرائط .

شبهة فى دلالة المقبولة لنصب الولاية والحكومة من قبل الامام عليه السلام ودفعها

بقيت هنا شبهة اشارالبها والى دفعها استاذنا العلامة الخمينى دام ظله .

اما الشبهة فهى ان الامام عليه السلام وان كان خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وولى الامر وله نصب الولاة والقضاة لكن لم تكن يده مبسوطة بل كان فى سيطرة خلفاء الجور فلااثر لجعل منصب الولاية لاشخاص لايمكن لهم القيام بامرها ، واما نصب القضاة فله اثر فى الجملة كما لايخفى .

واما دفعها فلوجود اثر فى الجملة لجعل الولاية عند ذاك لان جعل المرجع للشيعة يوجب رجوعهم اليه ولو سراً فى كثير من الامور ـ كما نشاهد بالضرورة ـ هذا اولا .

وثانياً : ان لهذا الجعل سراً سياسياً عميقاً وهو طرح حكومة عادلة الهية وتهيئة بعض اسبابها حتى لايتحير المتفكرون لو وفقهم الله لتشكيل حكومة الهية بل هو زائد على الطرح بعث لهم الى ذلك كما هو واضح .

والغالب فى العظماء من الانبياء وغيرهم الشروع فى الطرح او العمل من الصفر تقريباً .

فهذا رسول الله صلى الله عليه وآله قدقام باعباء الرسالة ولم يؤمن به فى اول تبليغة الاعلى بن ابيطالب وزوجته الجليلة فنشر الدعوة عن عزم راسخ وارادة قوية قدسية، وتحمل المشاق طيلة حياته حتى بلغ الى نشر الاسلام فى ارجاء العالم وبلغت عدد المسلمين فى الحال اكثر من المليارد نسمة وسيزيد انشاء الله .

وقد عين صلى الله عليه وآله خلفاء بخصوصهم ، و هم ائمة اهل البيت عليهم السلام وفى طليعتهم

على بن ابيطالب عليه السلام ولكن لم يقبلوا منه الا افراد لاتتجاوز عددهم عن عدد رؤس الاصابع وكان فى نصبهم و تعيينهم مصالح ، منها تحقق امة عظيمة بلغت فى الحال شيعة ائمة اهل البيت عليهم السلام اكثرمن مأتى ميليون وسيزيد انشاء الله بحيث تفوق جميع فرق المسلمين بل جميع الاديان ويكون جميع العالم تحت رأية بقية الله الاعظم حجة بن الحسن العسكرى جعلنى الله من كل مكروه فداء اللهم عجل فرجه ، واجعلنا من اتباعه وانصاره والذا بين عنه .

وبالجملة قداسس الامام الصادق عليه السلام بهذا الجعل اساساً قويماً للامة والمذهب بحيث لو نشرهذا الطرح والتأسيس فى جامعة التشيع وابلغه الفقهاء ، والمتفكرون الى الناس ولا سيما الجوامع العلمية و ذوى الافكار الراقية لصار ذلك موجباً لانتباه الامم خصوصاً الامة الاسلامية والتفاتهم اليه .

ولو سلم عدم دلالة المقبولة وغيرها على ثبوت الولاية للفقيه الجامع الا انه يكفى لاثباتها من باب كون الحكومة من الامور الحسبية التى لايرضى الشارع بتركها كما سنشير اليه اجمالا والمتيقن منها فى عصر الغيبة الفقيه الجامع .

فتحصل مما ذكرنا ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط فى ادارة شئون المجتمع ، ولكن لايتم الامر بهذه المقدمة لجواز جعل الفقيه منصب القضاء للعامى وغير الاهل للقضاء ما لم تنظم اليها المقدمة الاولى وقدعرفت عدم ثبوت ولاية للامام عليه السلام نصب غير الاهل للقضاء فما ظنك للفقيه .

فظهر انه لايصح للفقيه الجامع للشرائط نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليداً للقضاء .

وليعلم ان ماذكرناه فى هذه الجهة مقتبس ومتخذمما استفدناه من مجلس درس استاذنا العلامة الخمينى دام ظله وما اورده فى الرسائل (١) وكتاب البيع(٢)

---

(١) الرسائل /١١٧

(٢) كتاب البيع ج٢/١٤٨ الى ١٨٢

الجهة الثانية

في إنه هل يجوز توكيل الفقيه مقلده العارف للقضاوة ام لا

الفرق بين نصب العامي للقضاء من قبل الامام

وبين نصبه من قبل الفقيه وبين وكالته عن الفقيه

الفرق بين هذا البحث والبحثين المتقدمين في العامي العارف هو ان النظر في البحث الاول هو انه هل يشترط فـي القاضي الاجتهاد او يكفي عرفانه بمسائل القضاء ولو تقليداً؟ ومقتضاه على تقدير الثبوت هو ان العامي في عرض المجتهد ينال منصب القضاء .

كما ان النظر في المبحث الثاني هو انه بعد عدم ثبوت منصب القضاء للعامي العارف من قبل الامام عليه السلام هل يمكن للفقيه الجامع الشرائط جعله له ؟ بحيث يستقل العامي بعد جعله في امر القضاء وله الحكم بما يراه بحيث يجب على الفقيه اتباعه او لايمكنه ذلك ؟

وبعد عدم ثبوت النصب له من قبل الامام عليه السلام ولامن قبل الفقيه يقع الكلام في انه هل يجوز توليه للقضاء من قبل الفقيه وكالة ونيابة عنه ؟ بحيث يكون نفوذ حكم العامي الوكيل لكونه حكم الفقيه ، وباجازة منه

وبالجملة يكون حكمت وقضيت الذي يقوله العامي هو حكم الفقيه و قضائه الذي وكله .

الاختلاف في جواز وكالة العامي من قبل الفقيه للقضاء

وكيف كان اختلفوا فـي جواز تولي العامي العارف من قبل الفقيه وكالة فقال بعض بالجواز ، و ذهب ثلة من الاصحاب الى العدم وعمدة مستند القولين وجود الاطلاق او العموم لادله الوكالة وعدمه فان كان لها اطلاق او عموم تعتبر الوكالة في كل شيء ولاي شيء فتصح وكالة العامي العارف من قبل الفقيه والافلا.

وغاية مايتمسك لذلك احد امرين على سبيل منع الخلو .

الامر الاول

بناء العقلاء

يقرر ذلك ان الوكالة كالبيع والصلح ونحوهما من الامور العقلائية التي استقر بنائهم عليها وتدور معاشهم عليها ، وكلما كان كذلك يترتب عليها الاثار المطلوبة منه ولايحتاج الى شمول اطلاق او عموم اياه .

نعم لابدوان لم يردع عنه الشارع فان ردع الشارع عن طريقة معهودة بينهم كالرباء والقمار ونحوهما فيترك ما بنوعليه والافيتبع .

وبالجملة اذا استقر بنائهم على عمل يتبع ما لم يردع عنه الشارع من دون احتياج لترتب الاثر عليه على دليل خاص وبناء العقلاء استقر على توكيل الفقيه مقلده العارف بموازين القضاء ، للقضاء ولم يردع عنه فيستكشف رضاه به .

وفيه اولا : انه كما اشرنا ان الاصل عدم نفوذ حكم احد في حق غيره الاما دل الدليل عليه وقدتقدم ان المستفاد من الادلة هو ان القضاء حق للنبي ، اوالوصي والفقيه الجامع للشرائط قائم مقام الوصي اوما بحكمه .

فاذاً يمكن ان يقال ان اخبار الباب وفي طليعتها صحيح سليمان بن خالد المتقدم /٢٦٦ ـ تدل على عدم جواز تصدى غير الفقيه للقضاء .

وتوهم ان غاية ما يستفاد من اخبار الباب خصوصاً صحيح سليمان بن خالد هي عدم جواز تصدى القضاوة اصالة لغير هولاء ، واما تصديه عن قبل من قام مقام الوصي او بحكمه فلا .

مدفوع بان الظاهر منها ان القضاوة لابد وان يكون فعل احد من هولاء مباشرة وواضح ان فعل الوكيل لم ينزل منزلة فعل الموكل حتى يقال ان قضاء الوكيل قضاء مؤكله بل الفعل حقيقة فعل الوكيل فوض سلطنته اليه .

ان قلت فان لم تصح وكالة العامي عن قبل الفقيه فليجز نيابته عنه وواضح ان اعتبار عنوان النيابة عند العقلاء غير اعتبار عنوان الوكالة ، والنيابة هي تنزيل

النائب منزلة المنوب عنه فيكون فعل النائب فعل المنوب عنه .

قلت : نعم فرق بينهما لكن من القريب جداً ان يكون مباشرة النبي ، والوصي والفقيه دخيلة في العمل فيشك في نفوذ قضاء العامي النائب ، والشك في صلاحيته يكفي لعدم نفوذ حكمه .

وثانياً : انه لم يثبت بناء منهم في تصدي كل احد ولو كان عامياً للقضاء ، ولو ثبت فانما يصلح دليلا لو ثبت البناء المذكور في عصر الأئمة عليهم السلام لما اشرنا غيرمرة انه لم تدل آية ولا رواية معتبرة على حجية بناء العقلاء حتى يؤخذ باطلاقها اوعمومها فلابد في كل مورد من احراز رضى الامام المعصوم عليه السلام به ولو بعدم الردع ، وواضح انه يستكشف رضاه اذا كان البناء بمرئى منه ومسمع فالدليل في الحقيقة هو رضى المعصوم عليه السلام فلابد من احراز وجود هذا البناء في عصره عليه السلام فلولم يحرز البناء او ثبت خلافه فلايتم الاستدلال .

ومن الواضح لدى الخبير ان متصدى القضاء من لدن صدر الاسلام الى زماننا لم يكن الاطوائف واشخاص معينين واجدين لبعض المزايا والخصوصيات ولو ادعي السيرة والبناء على عدم تصدي العامي لمنصب القضاء لم يكن جزافاً .

وان ابيت عن ذلك فلااقل من عدم احراز قيام السيرة على تصدي العامي .

فتحصل مما ذكرنا ان التمسك ببناء العقلاء لجواز تصدي العامي لمنصب القضاء دون اثباته خرط القتاد .

الامر الثاني

السنة

وما يمكن ان يستدل منها خبران .

احدهما : صحيح معوية بن وهب وجابر بن يزيد جميعاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

من وكل رجلا على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة

ابداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها(١) .

والثاني : صحيح هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام :

فى رجل وكل اخر على وكالة فى امر من الامور واشهد له بذلك الشاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر قال اشهدوا انى عزلت فلانـاً عن الوكالة فقال عليه السلام ان كان الوكيل امضى الامر الذى وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضى فان الوكيل امضى الامر قبل ان يعلم العزل او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه (٢) .

اقول : الخبران متوافقان من حيث المضمون وغاية ما يستظهر منهمـا انهما بصدد ابيان ان الوكالة فيما يصح فيه الوكالة لو ثبت وتحققت لاتزول ولا ترتفع حتى يعلمه بالخروج منها ، ولم يكونا بصدد بيان ان الوكالة جارية فى جميع الامور.

هذا اولا :

وثانياً : لو سلم دلالتهما على سريان الوكالة فى جميع الامور فانما هى بالعموم او الاطلاق، وصحيح سليمان بن خالد المتقدم مخصص اومقيد لها ، لان الوكيل كما اشرنا يباشر القضاوة والخبر نهى عنها لغير النبى او الوصى الشامل للفقيه اما موضوعاً او حكماً كما تقدم ، وحديث النيابة عن الفقيه قد عرفت حاله .

فتحصل مما ذكرنا فى هذا المقام ان القضـاوة شأن ثابت للفقيه والمجتهد الجامع للشرائط سواء كان مجتهداً مطلقاً ، او متجزياً اذا صدق عليه العارف بالاحكام والناظر فى الحلال والحرام ونحوهما .

ولايجوز للعامى العارف بموازين القضاء تصدى القضـاء لااصالة فى عرض

---

(١) الوسائل باب ١ من ابواب الوكالة ح ١/

(٢) الوسائل باب ٢ من ابواب الوكالة ح ١/

الفقيه ولانيابة عنه بحيث يكون منصوباً عاماً من قبل المجتهد كما كان المجتهد منصوباً من قبل الامام عليه السلام بل ولا وكالة عن المجتهد في مورد خاص (١) .

المبحث الثالث

في عدم نفوذ حكم من لم يكن اهلا للقضاء

قال الماتن (قدس) : وحكمه ليس بنافذ .

يدل على ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على عدم جواز تصدى غير المجتهد للقضاء فانها بلازمهاتدل علىانه لو حكم غير الاهل فحكمه غيرنافذ بل يكونحكمه كلاحكم .

وبالجملة قوله عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد مثلا : انما هي لنبي او وصي نبي يدل باوضح دلالة على انه لو تصداها غير الاهل وحكم بحكم لايكون حكمه نافذاً .

مضافاً الى ان مقتضى الاصل الذى اسسناه من قبل هو عدم نفوذ حكم احد كائناً من كان بالنسبة الى احد الا ما دل الدليل على ذلك وهو انما يكون فيما اذا كان القاضي اهلا للقضاء فغير الاهل باق تحت الاصل .

المبحث الرابع

في حكم الترافع لدى غير الاهل للقضاء

قال (قدس) : لايجوز الترافع اليه .

اقول : الترافع الى غير الاهل تارة لايكون لفصل الخصومة شرعاً ولزوم التعبد بحكمه بل من جهة تراضي المتحاكمين بقول غير الاهل بحيث لو صدق القاضي المدعي تنازل المنكر عما انكره كما انه لو صدق المنكر تنازل المدعي عما ادعاه مع بقاء حق الدعوى للمدعي لعدم تحقق الفيصلة ، واخرى يكون الترافع لغاية

---

(١) انتهى ما اوردنا نقله من رسالتنا المسماة بالدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد والاجتهاد تقريرما افاده استاذنا العلامة الخميني دام ظله مخطوط .

فصل الخصومة ولزوم التعبد بحكمه بحيث لم يكن للمدعي بعد ذلك حق الدعوى وعلى الثاني فغير الاهل تارة يكون من الشيعة الا انه غير واجد لشرط الاجتهاد او العدالة مثلا ، واخرى يكون من قضاة الجور او من قضاة العامة .

توضيح الحال يستدعي البحث من جهات .

الجهة الاولى

في الترافع الى غير الاهل اذا لم يكن الترافع لفصل الخصومة

ربما يقال ـ ولا يبعد ـ جواز الترافع الى غير الاهل اذا لم يكن الترافع لفصل الخصومة ولزوم التعبد بحكمه بل من جهة تراضي المتخاصمين مع بقاء حق الدعوى للمدعي .

والوجه فيه هو انه خارج عن موضوع القضاء ومندرج تحت موضوع المصالحة فمجرد الترافع كذلك لو خليت ونفسه جائز الا ان يترتب عليه عنوان محرم مثل الركون الى الظلمة وقد نهى الركون اليهم في قوله تعالى لاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار الاية (١) او تقوية الظلم ، او صيرورته من اعوان الظلمة الى غير ذلك .

الجهة الثانية

في حكم الترافع لدى قاضي الشيعة غير المجتهد او غير العادل

ربما يقال بعدم ثبوت الحرمة الذاتية للترافع اليه بعنوانه الاولي وغاية ما تقتضيه ادلة اعتبار الاجتهاد او العدالة او غيرها هو عدم نفوذ حكمه وقضائه ولا ملازمة بين حرمة القضاء على شخص وبين حرمة الترافع اليه وكم له نظير .

وبالجملة الادلة الخاصة انما دلت على حرمة القضاء للشيعة غير الواجد لشرائط القضاء ، واما الترافع لديه فلا ، خصوصاً اذا لم يجعل الحكم والقضاء منصباً وشغلا لنفسه بل تصدى لهما احياناً .

---

(١) هود : ١١٣/١١

ولكن يمكن ان يقال : انه يحرم ذلك لكونه من التشريع المحرم لان الترافع لديه امضاء عملي لقضاوة من تصدى لها ممن لااهلية له للقضاء ، مع انه يصدق عليه اعانة على الاثم .

هذا اذا لم يصدق عليه الركون الى الظلمة كما لعله كذلك في بعض الموارد واما اذا كان غير الاهل من اعوان الظلمة فالترافع لديه يكون من مصاديق الركون الى الظلمة وهو حرام ، مع انه اعانة للظالم في ظلمه ، بل لعله يصدق عندذاك التحاكم الى الطاغوت الذى امرنا ان نكفر به لانه بتصديه منصباً خطيراً ليس اهلا له يكون طاغياً خصوصاً اذا تكرر منه القضاء .

فلافرق بين طواغيت المخالفين والموافقين من جهة حرمة الترافع اليهم.

وربما يصدق على الترافع لديه بعض العناوين المحرمة الواردة في حديث تحف العقول ، كترويج الباطل ، وتوهين الحق ، وتقوية الظلم وسد ابواب الائمة وغيرها (١) كمالايخفى .

الجهة الثالثة

في الترافع الى قضاة الجور او قضاة العامة

حكى نفي الاشكال في حرمة الترافع الى حكام الجور وقضاة العامة و ان كان في حق للنهي عنه في اخبار مستفيضة وحكى عن المسالك انه كبيرة عندنا .

وبالجملة تدل على عدم جواز الترافع اليهم مضافاً الى الوجوه التي تقدم ذكرها في الترافع الى قاضي الشيعة غير الاهل، الاخبار الناهية عن التحاكم الى حكام الجور وقضاة العامة وقد عقد لها باباً في الوسائل وهو الباب الاول من ابواب صفات القاضي نشير الى بعضها :

ففي خبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام :

اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور و لكن

(١) تحف العقول

انظروا الخبر (١) .

وفي خبر اخر له قال بعثني ابو عبدالله عليه السلام الى اصحابنا فقال :

قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تداري في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا الخبر (٢) .

وفي مقبول عمر بن حنظلة :

من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً الخبر (٣) .

وفي خبر ابي بصير قال :

قلت لابي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل في كتابه و لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام فقال يا ابا بصير ان الله عزوجل قد علم ان في الامة حكاماً يجورون اما انه لم يعن حكام اهل العدل ولكنه عنى حكام اهل الجور يا ابا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام اهل العدل فابى عليك الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له لكان ممن تحاكم الى الطاغوت الخبر (٤) .

وفي بعض الاخبار النهي عن مجالسة قضاة الجور كما في خبر محمد بن مسلم قال :

مر بي ابو جعفر او ابو عبدالله عليهما السلام وانا جالس عند قاض بالمدينة فدخلت عليه من الغد فقال لي ما مجلس رأيتك فيه امس قال جعلت فداك : ان هذا القاضي لي مكرم فربما جلست اليه فقال لي : وما يؤمنك ان تنزل اللعنة فتعم من في المجلس (٥) .

(١-٣-٤-٥) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٥-٤-٣-١٠

(٢) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح/٦

المبحث الخامس

في حكم الشهادة عند القاضي غير الاهل

لاينبغي الاشكال في حرمة الشهادة عند قاضي غير الاهل اذا كانت الشهادة بقصد فصل الخصومة : اما لكونها معاونة على الاثم وهي حرام على المختار المشهور بين الاصحاب ، ولو نوقشت حرمة المعاونة فلا اشكال في انها امضاء عملي و رضاء بفعل القاضي المفروض حرمة قضائه فتكون الشهادة محرمة بعنوان اخر غير عنوان الاعانة

بل ربما تكون الشهادة اعانة للظالم في ظلمه وهي محرمة بلا اشكال ولا خلاف، بل ربما تكون الشهادة عنده ركونا الى الظلمة اذا كان القاضي منصوباً من قبل ولاة الجور ، بل كما اشرنا ربما يصدق على الشهادة عنده بعض العناوين المحرمه كترويج الباطل ، وتوهين الحق ، وتقوية الظلم ، وسد ابواب الائمة عليهم السلام وغيرها ، بل قد يقال ان الشهادة عنده تشريع عملي وهو حرام .

هذا اذا كانت الشهادة عنده بقصد فصل الخصومة .

واما اذا لم تكن بقصده فناقش سيد مشايخنا (قدس) اولا في صدق المعاونة عليه بل قال لايبعد عدمه فاشكل تحريمها الا من باب الامر بالمعروف على تقدير اجتماع شرائطه (١) .

و لكن فيه : انه لو لم يصدق على شهادته عنوان المعاونة على الاثم الا انه لااشكال في انها امضاء ورضاء لعمل القاضي المجرم وقد قرر (قدس) لزوم النهي عنه على تقدير اجتماع شرائطه ، بل ربما ينطبق عليه بعض العناوين المحرمة التي اشرنا اليها فيما اذا كانت الشهادة لفصل الخصومة فلاحظ وتدبر .

المبحث السادس

في المال الذي يؤخذ بحكمه

قال الماتن (قدس) هنا : المال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محقاً

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٧١

الا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده اه .

ولكن يظهر منه (قدس) فى كتاب القضاء خلاف ذلك لانه قال لايجوز الترافع الى قضاة الجور اختياراً ولايحل ما اخذه بحكمهم اذا لم يعلم بكونه محقاً الا من طرف حكمهم ، واما اذا علم بكونه محقاً واقعاً فيحتمل حليته ويحتمل الفرق بين العين ، والدين حيث ان الدين كلى فى الذمة ويحتاج فى صيرورة المأخوذ ملكاً له الى تشخيص المديون بخلاف العين الخ ما ذكره (١) .

حكم القاضى بالحق ليس محللا للحرام واقعاً ولا محرما للحلال كذلك

قلت وليعلم اولا ان النص والفتوى متطابقان ظاهراً على انه اذا حكم القاضى بالحق على موازين القضاء (بالبينات والايمان) ولكن لم يكن المحكوم له محقاً واقعا لايحل له ذلك فليس حكم الحاكم بالحق محللا للحرام ، اومحرماً للحلال .

واليك بعض اخبار الباب .

ففى صحيح هشام بن الحكم عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انما اقضى بينكم بالبينات والايمان وبعضكم الحن بحجيته من بعض فايّما رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار (٢) .

وعن تفسير العسكرى عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام :

قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبينات والايمان فى الدعاوى فكثرت المطالبات والمظالم فقال صلى الله عليه وآله ايها الناس انما انا بشر وانتم تختصمون و لعل بعضكم الحن بحجته من بعض وانما اقضى على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشىء فلا يأخذ به فانما اقطع له قطعة من النار (٣) .

---

(١) ملحقات العروة الوثقى ج٢ مسئلة ٢ / ٩

(٢-٣) الوسائل باب ٢ من ابواب الكيفية الحكم واحكام الدعوى ح / ١-٢

انحاء المال المأخوذ بحكم الحاكم غير الاهل وحكمها

اذا تمهد ذلك لك فنقول : المال الذى يؤخذ بحكم من ليس اهلا للقضاء اما يكون عيناً شخصياً او كلياً ، وعلى الاول اما يكون المحكوم له محقاً او لا .

قد عرفت فى حكم الحاكم بالحق ان حكمه لم يكن محللا للحرام ، ولا محرماً للحلال فما ظنك فى حكم غير الاهل للمحكوم له مع عدم كونه محقاً سواء كان المتنازع فيه عيناً شخصياً ، او كلياً ، اودينا ولعله واضح .

واما فى صورة محقية المحكوم له والاخذ للمال فهل المحرم هو الاخذ بحكمه تكليفياً فقط مع حلية التصرف بحكمه مطلقا ، او مع حرمة التصرف فيه مطلقا ، او يفصل بين كون المتنازع فيه العين الشخصى فالاول وبين كونه ديناً فالثانى ، اويفصل بين ما اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع الى غير الاهل ، وبين عدم الانحصار فيحرم فى الثانى دون الاول ؟ وجوه بل اقوال .

مقتضى القاعدة فيما اذا كان المتنازع فيه عيناً شخصيا كما اذا غصبها احد ، اواخذها بالعناوين المسوغة كالاجارة والعارية ثم انكرها هو عدم حرمته وجواز التصرف فيه لانه بعينه وخصوصياته ماله وملكه وقد تقرر فى محله انه يجوز للمالك اخذ ماله ممن هو عنده باى وسيلة ممكنة ولو كانت بالحيلة ، اوبالقهر والغلبة ، ومن تلك الوسائل حكم ذاك الحاكم .

نعم اذا لم ينحصر انقاذ ماله بالترافع الى من لا اهلية للقضاء يكون الترافع لديه محرماً ، ولاملازمة بين حرمة الترافع وحرمة المال المأخوذ بحكمه ، ففى صورة عدم انحصار انقاذ الحق بالترافع اليه وان كان الترافع لديه محرماً ، ولكن لايوجب ذلك حرمة التصرف فى عين ماله المغصوب المردود اليه بحكم الحاكم .

وتوهم ان رد المدعى عليه المال بحكم الحاكم فهو مكره عليه فيشمله حديث رفع الاكراه عنه .

مدفوع بما تقرر فى محله ان حديث الرفع امتنانى فلايكاد يشمل المقام لان

شموله على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال ولعله واضح .

ويلحق بالعين الشخصية صورة ما اذا كان المال ديناً لايجوز للمديون حق التأخير بان كان الدين معجلا او مؤجلا حل اجله اذا كان الدائن مباشراً لذلك وان كان مستنداً الى حكم من ليست له اهلية لذلك فيحل له التصرف في المأخوذ كما كان يجوز اخذه وتملكه تقاصاً بشرائطه التي منها امتناع الغريم عن الاداء والمفروض احد انحاء التقاص .

وحيث انه لم ينحصر انفاذ حقه بالمراجعة الى الحاكم المذكور يكون الترافع لديه محرماً .

نعم لو كان المتصدى لتعيين الدين في ملك المديون هو الحاكم مباشرة ، او تسبيباً ـ بان يامر الدائن بالتعيين ـ يشكل الحكم بحلية المأخوذ لعدم نفوذ حكمه وعدم انحصار انفاذ الحق بالترافع لديه هذا ما تقتضيه القاعدة .

استظهار من المقبولة في حرمة المأخوذ بحكم غير الاهل مطلقا حتى في العين الشخصية ودفعه من وجوه

ولكن ربما يقال ان ظاهر مقبولة ابن حنظلة هو حرمة المأخوذ في العين الشخصية فضلا عما الحق بها فما ظنك في الدين غير المعجل فان الموصول في قوله عليه السلام : وما يحكم له فانما ياخذه سحتاً وان كان حقه ثابتا (١) ظاهر في نفس المال وحمله على الاخذ خلاف الظاهر .

اضف الى ذلك مافي صدر المقبولة حيث فرض التنازع في الدين او الميراث فالميراث المقابل للدين ظاهر في العين وحمله على الدين بعيد جداً فتكون حرمة المأخوذة مع كونه مالاً له من قبيل الحرمة بالعنوان الثاني .

ومقتضى اطلاق قوله عليه السلام : وما يحكم له الخ عدم الفرق بين كون المأخوذ

---

(١) هكذا في الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/ ٤ واما ما عن الكافي فالعبارة هكذا من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما يأخذ سحتا .

عيناً او ديناً (سواءكان قوله سحتاً مفعولا ثانياً لقوله يأخذه ، او حالا لضمير المفعول المستند الراجع الى لفظة (ما) الشامل للدين والعين) .

ومورد المقبولة وان كان المأخوذ بحكم السلطان والقضاة فلايعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى الشرائط .

الا انه يمكن استفادة التعميم من التعليل فيها بقوله عليه السلام : لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفروا به الخ فان الظاهر شمول الطاغوت لكل من تصدى القضاء على الوجه المحرم خصوصاً اذا تكرر منه القضاء .

وبالجملة تشمل الطاغوت كل طاغ ومن لم يكن مأذوناً ولو كان من الشيعة غير الواجد للشرائط .

ولكن فيه اولا: ان للسحت كما افيد ويظهر من مراجعة كتب اللغة (١) اطلاقين في اللغة والعرف .

احدهما : كل ما لايحل كسبه كما لعله الشايع من معناه فلايطلق الاعلى ما انتقل اليه من الغير على وجه محرم .

والثاني : ما هو خبيث الذات من المحرمات كالخمر ولحم الخنزير ، واما المحرم الذى لم يكن خبيث الذات فليس بسحت وان حرم بطرو عنوان عرضي عليه ولذا لايطلق السحت على الطعام المحلل الذى يفطر به الصائم فى شهر رمضان وان كان افطاره هذا محرماً .

فاذاً مال نفسه لايكون خبيثاً وان حرم اخذه بحكم غير الاهل عند عدم الانحصار

وبالجملة لايصدق السحت بمعنيه على مال نفسه، ومجرد كونه مورداً لحكم الجائر بالرد اليه لايحتمل ان يكون مستلزماً لخروجه عن ملكه فلايكون اخذه من الانتقال المحرم كما انه ليس محرماً خبيث الذات وهو واضح .

فعلى هذا لامحذور فى الالتزام بحرمة الترافع الى حكام الجور مطلقا فى

---

(١) لاحظ لسان العرب ج٢/٤١ والمصباح ، والقاموس ، ومجمع البحرين وغيرها

الدين والعين كما هي مدلول صدر المقبولة ، وبحرمة المأخوذ في الدين ونحوه دون العين الشخصية ومابحكمها لوعصى وترافع اليهم بمقتضى هذه الجملة لما اشرنا انه لاملازمة بين حرمة الترافع وحرمة المأخوذ فلاحظ .

وثانياً : انه كما افيد انشمول الميراث للعين الشخصية انما يكون بالاطلاق ومن الجائز حمله على العين المشتركة التي هي في حكم الدين لتوقف الحلية فيها على رضاء الطرفين بالقسمة فلو باشر الحاكم الجائر قسمة الميراث بينهم ، او امر الغير بذلك لاتنقسم العين بذلك ولا يحل له التصرف في قدرسهمه لخروجها عن الاشتراك بذلك فيكون المأخوذ بحكمه كما في الدين سحتاً .

وثالثاً : ان مورد المقبولة هي الشبهة الحكمية واختلاف الحكمين في حديثهم ﷺ ولذا قال عليه السلام : الحكم ما حكم به اعدلهما الخ فلا اثر لدعوى كون مورد المنازعة عيناً شخصياً .

اضف الى ذلك ما قد يقال : باني لم اجد من يفتي صريحاً بان المال الذي يؤخذ بحكمه حرام مطلقا حتى فيما اذا كان الاخذ محقاً الا الماتن (قدس) في المقام مع انه (قدس) في قضائه في ملحقات العروة ذهب الى تفصيل في الحقيقة اواشكال فيما كان محقاً الى ان تعجب من سيدنا الحكيم (قدس) في المستمسك حيث جعل حرمة المال المأخوذ بحكمه معروفاً من مذهب الاصحاب بل لم يكتف به حتى ادعى فيه الاجماع فياليت صرح بفتوى الاثنين ليدلنا على اجماعهم اه (١).

توهم معارضة المقبولة مع موثقة ابن فضال ودفعه

وقد ظهر لك حال دلالة المقبولة على حرمة المأخوذ بحكمهم ولوسلم دلالتها على حرمة المأخوذ فربما يتوهم معارضتها مع موثقة ابن فضال قال .

قرأت في كتاب ابي الاسد الى ابي الحسن الثاني عليه السلام

وقرأته بخطه سئله ما في تفسير قوله تعالى : لاتأكلوا اموالكم

---

(١) معالم الزلفى /٧٧

بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام (١) فكتب بخطه : الحكام القضاة ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي قد حكم له اذا كان قد علم انه ظالم (٢) .

وذلك لانه يستفاد منها ان الحرام والباطل هو ما اذا كان المحكوم له بحكمهم ظالماً غير محق واقعاً فاذا كان محقاً فلا يكون المأخوذ بحكمهم باطلا وحراماً .

ولكن يجاب عنه : بان الرواية انما وردت في تفسير الاية الشريفة الواردة في حرمة اكل مال الغير على وجه الظلم والعدوان لا في بيان موضوع الحرمة مطلقاً ، ولا مانع من اعتبار الظلم في صدق الباطل دون صدق الحرمة ولو بعنوان اخر فيمكن ان يكون حراماً بلحاظ كونه مأخوذاً بحكمهم ولو كان محقاً .

وقد يقال في رفع المعارضة بينهما بحمل الرواية على حكام العدل .

ولكن يجاب عنه بانه خلاف ظاهر الاية الشريفة في نفسها وخلاف ماورد في تفسيرها من ان المراد بالحكام فيها قضاة الجور ، وقد تقدم ذكره في الجهة الثالثة من المبحث الرابع / ٢٧٦ فلاحظ .

هذا كله اذا كان المال المتنازع فيه عيناً شخصياً او ديناً معجلاً ، او مؤجلا حل اجله .

واما اذا كان المتنازع فيه ديناً مؤجلا قبل حلول اجله فادعاه احدهما وانكره الاخر فتحاكما عند من لا اهلية له للقضاء وحكم للمدعي وكان محقاً في الواقع فالمال المأخوذ بحكمه حرام لان المال الذي اشتغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلي لا يتشخص الا بتشخيص المديون نفسه ، وتشخيصه بتشخيص الحاكم الجائر او الدائن قبل حول اجله تشخيص غير شرعي فليس للدائن ان يتصرف فيه .

---

(١) البقرة : ٢ / ١٨٨

(٢) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٩

وبالجملة بعد ما كان للمديون حق التأخير ولايكاد يتعين الدين باجبار الحاكم بالتعجيل في الاداء لحديث رفع الاكراه فلم يطرء عليه ما يوجب دخوله في ملك الدائن .

هذا كله فيما اذا لم ينحصر انقاذ حقه بالترافع الى غير الاهل من قضاة الجور او غيرهم .

حكم انحصار انقاذ الحق بالترافع الى غير الاهل

واما اذا انحصر انقاذ حقه بالترافع الى غير الاهل اما لعدم رضى الطرف المقابل الا بالترافع اليه ، او لعدم وجود الحاكم الشرعي ، او لعدم امكان اثبات الحق عنده الى غير ذلك من الموارد التي لو لم يترافع عند من لا اهلية له لذهب حقه او ماله فهل يجوز الترافع عنده ويجوز ان يتصرف في المال المأخوذ بحكمه ام لا ؟ وجهان بل قولان .

ربما يحكى المنع عن الترافع لديهم وفي المستمسك حكايته عن الاكثر بل عن الروضة الاجماع عليه .

ويوجه مقالهم باطلاق النصوص الناهية عن الترافع لديه و ان الترافع اليه اعانة على الاثم كما عن الكفاية بل طلب المنكر وهو حرام .

ولكن الظاهر جواز المراجعة عند ذاك وحلية المأخوذ بحكمه وحكى عن المستند نسبته الى جمع من الاصحاب .

والدليل على ذلك حكومة قاعدة نفي الحرج على جميع مايتوهم كونه دليلا على الحرمة من اطلاق الاخبار الناهية عن الرجوع الى غير الاهل وعموم حرمة الاعانة على الاثم وطلب المنكر .

مضافاً الى ضعف كثير منها لانصراف الاخبار الى صورة التمكن من الحاكم بالحق كما هو ظاهر المقبولة ، ورواية ابي خديجة وغيرهما لو لم يكن صريحها ، ومنع صدق الاعانة وطلب المنكر في المفروض .

فحينئذ اذا اجبر الحاكم المديون على الأداء حل للدائن اخذه كما يحل له التصرف فيه ولايشمله حديث نفي الاكراه لانه خلاف الامتنان على الدائن .

جواز الحلف كاذبا لحفظ مال نفسه او غيره

يؤيد ما ذكرنا الاخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً لحفظ مال نفسه اوغيره وقد اشار اليها الماتن (قدس) في كتاب القضاء (١) .

كخبر زرارة قال :

قلت لابي جعفر عليه السلام نمر بالمال على العشار فيطلبون منا ان نحلف لهم ويخلون سبيلنا ولايرضون منا الا بذلك قال فاحلف لهم فهو احل (احلى) من التمر والزبد (٢) .

وقريب منه اخبار الحلبي ، ومعمر بن يحيى ، واسماعيل الجعفي ، وابي بكر الحضرمي (٣) .

ومرسل يونس عن احدهما عليهما السلام :

في رجل حلف تقية فقال ان خفت على مالك ودمك فاحلف ترده بيمينك فان لم تر ان ذلك يرد شيئاً فلاتحلف لهم (٤) .

وخبر محمد بن ابي الصباح قال :

قلت لابي الحسن عليه السلام ان امي تصدقت على بنصيب لها في دار فقلت ان القضاة لايجيزون هذا ولكن اكتبه شراء فقالت اصنع من ذلك مابدالك وما ترى انه يسوغ لك فتوثقت فاراد بعض الورثة ان يستحلفني انى قدنقدتها الثمن ولم انقدها شيئاً فماترى ؟ قال احلف له (٥) .

---

(١) ملحقات العروة الوثقى ج٢/١٠

(٢) الوسائل باب ١٢ من ابواب كتاب الايمان ج/١ الزبد : مايستخرج بالمخض من لبن البقر والغنم .

(٣-٤) الوسائل باب١٢ من ابواب كتاب الايمان ج/٨-١٦-١٧-١٩-٣

(٥) الوسائل باب ٤٣ من ابواب كتاب الايمان ج/١

الى غيرذلك من الاخبار .

وبالجملة لاينبغي الاشكال فيجواز المراجعة الى قضاة الجور وحليّة مايؤخذ بحكمهم اذا توقف استنقاذ حقه على الترافع لديه خصوصاً اذا كان الخصم منهم .

ولايخفى ان هذا اذاكان الحق معلوماً واقعاً، ومثله ما اذاكان معلوماً في ظاهر الشرع كما اذا شهدت البينة مثلا بان اباه كان له على فلان كذا، اومقتضى فتوى مقلده كونه ذاحق ، واما مع عدم العلم واقعاً ولاظاهراً فلايجوز الترافع اليهم وعلى فرضه وحكمهم فلايجوز الاخذ بحكمهم .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة۴۴ ـ یجب فی المفتی (۱) و القاضی العدالة ، و تثبت العدالة بشهادة عدلین ، و بالمعاشرة المفیدة للعلم بالملکة ، او الاطمینان منها و بالشیاع المفید للعلم (۲).

التعلیقة :

۱ ـ قدعرفت ان الاحوط اعتبار المرتبة العالیة من العدالة فی مرجع الفتوی و یلحق به القاضی المتسع نطاق قضاوته .

۲ ـ او الاطمینان ، وقد مر ثبوتها بحسن الظاهر عنها علماً او ظناً بالغاً حد الوثوق بها .

اعتبار العدالة في القاضي

اقول : اما اعتبار العدالة في المفتي فقد مضى الكلام فيه مستوفى لاحظ ما ذكرناه في ذيل مسئلة الثانية والعشرين .

واما اعتبارها في القاضي فقال الماتن (قدس) في كتاب القضاء للاجماع ، والمنع من الركون الى الظالم (١) اذ هو ظالم لنفسه ولقصوره عن مرتبة الولاية على الصبي والمجنون فكيف بهذه المرتبة الجليلة اه (٢) .

نوقش : بامكان تطرق المنع في الاجماع بدعوى ثبوت الاختلاف اولا ، وبعدم الحجية ثانياً ، وفي الاية بانه لو اريد من الظلم الظلم على النفس ولو في الجملة ولو في العمر مرة او اكثر فاي عادل يخلو عن ذلك وغاية الامر ان الفاسق اكثر ظلما منه ، ولو اريد من عدم الظلم انتفائه بالمرة فليس هو الا المعصوم عليه السلام .

نعم قد يقال ان المستفاد من النصوص اعتبار العدالة اذ قد ثبت اعتبارها في الشاهد فكيف بالقاضي ، على ان قوله : الحكم ما حكم به اعدلهما مشعر بان العدالة شرط في القضاء ، ويؤيد ذلك ان المقصود من الترافع ليس الا قطع الخصومة وفصل الامر وهما لايجامعان بعدم الاطمينان الى المنصوب للقضاء اه (٣) .

قلت : اما المناقشة في الاجماع فالانصاف انها في غير محله ، ولم اجد مخالفاً في المسئلة بل اكتفى في المستمسك لاعتبار العدالة بالاجماع فقط ، وكيف لاوقد كان

---

(١) يعني قوله تعالى : لاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار. هود : ١١٣/١١

(٢) ملحقات العروة الوثقى ج٢/٥

(٣) مرقاة التقى في شرح كتاب القضاء من العروة الوثقى/١٩

نقل الاجماع مستفيضا في كلمات الاصحاب .

فلاينبغي الاشكال في تحقق الاجماع في المسئلة نعم يقع الكلام في حجيته في المسئلة التي تجرى فيها وجوه عقلية ونقلية ، لاحتمال ان تكون تلك الوجوه اوبعضها مستندة الاجماع .

واما المناقشة في الركون الى الظلمة ففيه ان العادل ومن كان له حالة وملكة نفسانية لاجتناب المعاصي ان ارتكب الذنب احياناً لايصدق عليه انه ظالم بل لايصدق عليه الفاسق انتاب والظاهر ان المراد بالركون الى الظلمة ليس الركون الى مجرد من ارتكب الفسق والمعصية بحيث يكون الاعتماد والركون على الفاسق محرماً بل المراد الركون الى من صار الظلم على الناس امراً عادياً او غالبياً له فكانه صار طبيعة ثانية له .

فمجرد التحاكم الى من ارتكب الفسق لايعد ركوناً الى الظالم .

نعم التحاكم الى الفاسق المنصوب من قبل الجائر بحيث صار من اعوانهم يعد من الركون الى الظلمة .

فمافي التنقيح : من انه يمكن ان يقال ان التحاكم الى الفاسق من اظهر انحاء الركون الى الظلمة وقد نهى عنه في الشريعة اه (١) غير مطرد في الترافع الى مطلق الفاسق كما لايخفى فتدبر .

وكيف كان استدلال الماتن باولوية مرتبة القضاء على ولاية الفاسق على الصبى والمجنون وجيه ضرورة ان الفاسق اذا قصر عن مرتبة الولاية على الصبى ، اوالمجنون فكيف بهذه المرتبة العظيمة .

موقف القضاء في الشريعة المقدسة

بل كما في التنقيح : ان القضاء من المناصب التي لها اهمية في الشريعة المقدسة بعد الولاية بل هو من المناصب المختصة بالنبى واوصيائه صلوات الله عليهم

---

(١) التنقيح ج١/٣٦٥

وهم قد ينصبون شخصاً معيناً للقضاء وقد ينصبون على نحو العموم ، ولا نحتمل ان يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته ، كيف وقد اعتبرت العدالة فى امام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاء الذى هو اهم منهما هذا وقد ورد فيما رواه الصدوق باسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هى للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى او وصى نبى (١) ومن الظاهر ان الفاسق لايسمح ان يكون وصى نبى اه (٢)

وكقوله عليه السلام فيما روى عن الخصال : اتقوا الفساق من العلماء (٣) .

فتحصل مما ذكرنا ان اعتبار العدالة فى المفتى والقاضى مما لاريب فيه .

كلمة من صاحب الحدائق فى اعتبار المرتبة العالية من العدالة فى الحاكم الشرعى

بل كما تقدم فى ذيل مسئلة الثانية والعشرين مقالا نفسيا من صاحبى الحدائق والمستمسك فى ان العدالة المعتبرة فى الحاكم الشرعى هى المرتبة العالية فاوردنا ماافاده سيد مشايخنا (قدس) ولابأس بذكر ماافاده العلامة البحرانى (قدس) هنا فلعله لاتخلو عن فائدة قال :

«العدالة المعتبرة فى الحاكم الشرعى ـ من قاض او مفت ـ هى المرتبة العليا فلايكفى فيهما ما يعتبر فى امام الجماعة ، والشاهد ، او غيرهما ممن يعتبر وجود العدالة فيه لانه نائب عن الامام ، وجالس فى مجلس النبوة والامامة ومتصدر للقيام بتلك الزعامة فلابد فيه من مناسبة للمنوب عنه مما يستحق به النيابة بان يكون متصفاً بعلم الاخلاق الذى هو السبب الكلى للقرب من الملك الخلاق ، وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها من الرزائل الى ان قال ويكفيك فى صحة ماذكرنا قول امير المؤمنين

---

(١) الوسائل باب ٣ من ابواب صفات القاضى ح١/

(٢) التنقيح ج١/ ٣٦٤

(٣) بحار الانوار الطبعة الحديثة ج٢/ ١٠٤

عليه السلام لشريح يا شريح جلست مجلساً لايجلسه الانبى اووصى نبى ، اوشقى(١) ثم ذكر واستشهد لاثبات مدعاه بجملة من الروايات التى يطول بنا ذكرها ، ولعل التأمل فيها يقضى بعدم دلالتها على مدعاه بوضوح ، ولكن ينبغى ملاحظتها والتسنن بها .

رواية جامعة لكون العلم ذوفضائل كثيرة

ولابأس بذكر رواية منها للاتصاف بما فيها ، وهى ما رواها عن الكافى عن ابى عبدالله عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول :

ياطالب العلم ان العلم ذوفضائل كثيرة: (فرأسه) التواضع (وعينه) البرائة من الحسد ، (وأذنه) الفهم ، (ولسانه) الصدق (وحفظه) الفحص، (وقلبه) حسن النية ، (وعقله) معرفة الاشياء والامور ، (ويده) الرحمة ، (ورجله) زيارة العلماء ، (وهمته) السلامة،(وحكمته) الورع، (ومستقره)النجاة، (وقائده) العافية، (ومركبه) الوفاء ، (وسلاحه) لين الكلام ، (وسيفه) الرضا (وقوسه) المداراة ، (وجيشه) مجاورة العلماء ، (ومآله) الادب (و ذخيرته) اجتناب الذنوب ، (وزاده) المعروف ، (ومأواه) الموادعة، (ودليله) الهدى، (ورفيقه) محبة الاخيار (٢) .

فتحصل ان القضاوة و مرجعية الفتوى ترتضعان من ثدى واحد فكلما كانت سعة المرجعية والقضاء كمية وكيفية اوسع ينبغى ان تكون العدالة المعتبرة فيها اعلى فظهر انه لابد وان يكون القاضى محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم فسقه غيرصالح للقضاء هذا كله بالنسبة الى اعتبار العدالة فى القاضى

---

(١) الوسائل باب ٣ من ابواب صفات القاضى ح٢/

(٢) الحدائق الناضرة : ج١٠/٥٠٨

عدم انحصار طرق ثبوت العدالة بما ذكر في المتن

اما طرق ثبوت العدالة فقد تقدم الكلام فيه مفصلا في ذيل المسئلة الثانية والعشرين فلانعيده ، ولكن نشير الى عدم انحصار ثبوت العدالة بما ذكر في المتن هنا لانه كما تثبت : ١ ـ بشهادة العدلين ٢ ـ والعلم الوجداني الحاصل من اى طريق بالشياع اوبالمعاشرة التامة ٣ ـ والاطمينان بها من طريق المعاشرة ، فكذلك تثبت ٤ ـ بحسن الظاهر المفيد للظن البالغ حد الوثوق نوعاً ولو لم يحصل فعلا والاطمينان الحاصل من المعاشرة والشياع وان لم يفد العلم .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۴۵ ـ اذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك فی ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا ، يجوز له البناء على الصحة فی اعماله السابقة ، وفی الاحقة يجب عليه التصحيح فعلا .

حكم الشك في ان اعماله السابقة كانت عن تقليد صحيح

اقول : الشك في صحة الاعمال تارة تكون ناشئا عن الشك في وجود تقليد صحيح بمفاد كان التامة ، واخرى يكون عن الشك في صحة التقليد مع العلم بوجوده بمفاد كان الناقصة .

ظاهر عبارة المتن هنا الاول ، كما ان ظاهرها في مسئلة ٤١ الثاني .

ولايخفى انهما غير فارقين فيما هو المهم في تصحيح الاعمال السابقة فلايلائم عنوانهما مستقلا ، وقد اضاف هنا حكم الاعمال اللاحقة .

وكيف كان تقدم الكلام مفصلا في تصحيح الاعمال السابقة في مسئلة ٤١ ، واجماله ان تصحيح الاعمال السابقة ـ سواء كانت صلاة اوغيرها ـ انما هي اصالة الصحة، وقاعدة الفراغ ـ بناء على انها قاعدة اخرى ـ فانهما تصححان اعماله التي اتي بهما لان ذات العمل وان كانت معلومة الا انه يشك في كيفيتها ، وانه اتي بها مستندة الى فتوى من يجب تقليده ام لا فيحكم بصحتها لهما .

وبالجملة كلما كان الشك في صحة الماتي به ومطابقته للمأمور به فاصالة الصحة، وقاعدة الفراغ تصححان العمل الماتي به فلا تجب الاعادة اوالقضاء .

حكم الاكتفاء باصالة الصحة وقاعدة الفراغ في الاعمال اللاحقة

واما بالنسبة الى الاعمال اللاحقة فهل يكتفى بهما في تصحيحها ، اولابدلها من تقليد صحيح بالرجوع الى فقيه جامع للشرائط وجهان بل قولان .

قد يقال ان القولين مبنيان على ان اصالة الصحة اوقاعدة الفراغ امارة اواصلا

نظرية المشهور في الفرق بين الامارة و الاصل في حجية اللوازم والملزومات العقلية والعادية والمناقشة فيها

فعلى الاول يكتفى بهما لتصحيحهما بخلاف الثاني وذلك لما اشتهر بين المتأخرين خلافاً لما يظهر من عبارات القدماء في الفرق بين الامارة والاصل من حجية مثبتات الامارة دون الاصل ، فاذا ثبت امر بامارة فكما يثبت نص المؤدى و الاحكام الشرعية المتعلقة بها فكذلك تثبت الآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم والملزومات العقلية ، والعادية ، واما اذا ثبت الشيء بالاصل فلا يترتب عليه الأخصوص الاثار الشرعية المتعلقة به بلاواسطة .

ولهم في اثبات مقالهم تقاريب لايسعه المقام.

ولكن الذى يقتضيه دقيق النظر هو عدم تمامية الفرق لانه قد تعتبر امارة لاثبات امر ولايكون حجة بالنسبة الى لوازمها كالظن بالقبلة مثلا حيث جعل الظن بها حجة لغير المتمكن من تحصيل العلم بها فتصح الصلاة نحو القبلة المظنونة فقط ، ولكن لايجوز له ان يحكم بتحقق الزوال اذا وصلت الشمس اليه مثلا الى غير ذلك من الاثار ، واللوازم العادية والعقلية .

نعم ربما تعتبر امارة وتكون حجة بالنسبة الى لوازمها وملازماتها كخبر الواحد ، والبينة ، والاقرار والسوق ، واليد ونحوها .

بيان المختار في حجية الآثار بالنسبة الى اللوازم والملزومات

والملاك كل الملاك ملاحظة دليل اعتبار الامارة فان كانت حجيتها بلحاظ حكايتها وكشفها عن الواقع فيكون لوازمها وملازماتها حجة وذلك مثل خبر الواحد فان عمدة دليل اعتباره بناء العقلاء ، وهم يرتبون عليه جميع الاثار من غير فرق بين الاثار الشرعية وغيرها ـ كانت مع الواسطة ، اولامع الواسطة ، كانت ملتفة اليها ، اومغفولا عنها ـ والشارع لم يردع عنها بل امضاهم على ماهم عليه فيكون حجة بالنسبة اليها فلذا اذا اقر احد باعطاء السم الى غيره واشربه فلااشكال في حكم العقلاء بكونه قاتلا اياه ،

وان انكره ، اوادعى عدم التفاته اليه .

واما اذاكان نطاق حجية امارة التعبد بمضمونهاومفادهاكاصالة الصحة وقاعدة الفراغ بناءاً على كونهما امارة فان مقتضى اعتبارهما هو التعبد بمفادهمـا فلايكون مثبتاتهما حجة .

فعلى هذا انقلنابامارية اصالة الصحة وقاعدة الفراغففاية مقتضاهمافيمفروض المسئلة تصحيح الاعمـال السابقة والتعبد بذلك فلا يكتفى بذلك لتصحيح الاعمال اللاحقة فلابدله فيها من تقليد صحيح .

فيكون جريانها فى الاعمال السابقة وزان جريان قاعدة الفراغ فـى تصحيح الصلوة التى شك فى صحتها من حيث الطهارة وغيرها فكمـا يحكم بصحة الصلوة المشكوكة فيهاولكن معذلك لابدله من تحصيل الطهارة فىالاعمال اللاحقة المعتبرة فيها الطهارة فكذلك فى المقام .

هذا اجمال المقال وتفصيله يطلب من غيرالمقام .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ۴۶ ـ يجب على العامي ان يقلد الاعلم فـي مسئلة وجوب تقليد الاعلم ، اوعدم وجوبه ، ولايجوزان يقلد غير الاعلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد الاعلم ، بل لوافتى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم يشكل جواز الاعتمـاد عليه (۱) ، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الاعلم في الفرعيات .

التعليقة :

۱ ـ لاوجه للاشكال ، ولافرق بينه وبين ما تقدم في تقليد الحي في جوازالبقاء على تقليد الميت ، وقد جزم (قدس) بالجواز هناك و اشكل فيه هنا .

حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم ليس على وزان حكمه باصل التقليد

اقول : حكم العقل بتقليد الاعلم كحكمه باصل التقليد فكما يحكم العقل بلزوم التقليد لمن لم يتمكن من الاجتهاد والاحتياط فكذلك يحكم بلزوم تقليد الاعلم ولكن حكمه من الموردين ليس على وزان واحد وتسق فارد لان حكمه فـي اصل التقليد انما هو لاستقلاله لذلك كمـا تقدم ، وانه بحكم فطرته وبداهته فان مـن لم يتمكن من الاجتهاد و الاحتياط بعد العلم بثبوت احكام فى الشريعة يحكم جزمـاً بالمراجعة الى من يكون خبيراً .

واما حكمه فى تقليد الاعلم فانما هومن باب الاحتياط والاخذ بالقدرالمتيقن للشك فى حجية فتوى غيرالاعلم وقد قرران الشك فـى الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية من حيث عدم الاعتبار فلايكون حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم نظير حكمه بلزوم اصل التقليد .

يجوز تقليد غير الاعلم اذا افتى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم خلافاً للماتن

فاذاكان حكمه بتقليد الاعلم من باب الاخذ بالقدرالمتيقن فبعد المراجعة الى الاعلم انافتى بجوازتقليد غيرالاعلم يصح العامى تقليد غيرالاعلم بل هوفى الحقيقة تقليد للاعلم لان تقليد غيرالاعلم كـان بعد المراجعة الى الاعلم ومن ناحيته فيكون اتصاف فتوى غيرالاعلم بالحجية بفتوى الاعلم .

وبالجملة العامى فى رجوعه الى غيرالاعلم بعد فتوى الاعلم بجوازتقليدغير

الاعلم استند الى مـا يقطع بحجيته وهو فتوى الاعلم فلاوجه للاشكال فيه كما فى المتن كما لاوجه لغيرها من المسائل الاصولية لعدم وقوعها فى طريق استنباط الاحكام الكلية فهى كمسئلة جواز البقاء على تقليد الميت ترتضمان من ثدى واحد وكلتاهما من قبيل المسائل الفرعية .

فاشكال الماتن (قدس) هنا مع جزمه بجواز تقليد الحى فى جواز البقاء على تقليد الميت غيرظاهر .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٤٧ ـ اذا كان مجتهدان احدهما اعلم فـي احكام العبادات والاخر اعلم في المعاملات فالاحوط (١) تبعيض التقليد وكذا اذا كان احدهما اعلم في بعض العبادات مثلا والاخر في البعض الاخر .

وقال (قدس) :

مسئلة ٤٨ ـ اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطـأ يجب عليه اعلام (٢) من تعلم منه. وكذا اذا اخطاء المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام .

التعليقة :

١ ـ بل الاقوى مع العلم بالمخالفة ولو اجمالا ، ومخالفة فتوى غير الاعلم للاحتياط كما مر ، وكذا الحال في الفرع الثاني .

٢ـ اذا كـان المخطافيه حكماً لزومياً ـ بان كان المنقول تجويز فعل الحرام ، او ترك الواجب مثلا ، او ما بحكمه من تصحيحه ما يكون فاسداً او بالعكس ـ واما اذا كان غير الزامي ، او كان المنقول موافقـا للاحتياط فلا يجب عليه الاعلام بمجرد ذلك الا اذا طرء عليه بعض العناوين الموجبة لذلك . وكذلك الحال فيما اذا اخطأ المجتهد في بيان فتواه .

حكم التبعيض في التقليد اذا كان كل واحد من المجتهدين اعلم من الاخر في باب والاخر في باب اخر

اقول : الفرعـان الذان تعرضهما الماتن (قدس) في مسئله ٤٧ يرتضعان من ثدي واحد ، وقد تقدم غيرمرة مـا هو الحق فيهمـا ، وانه يجب على الاقوى تقليد الاعلم فـي المقامين اذا علم مخالفتهما من حيث الفتوى ، وكـانت فتوى الاعلم مخالفة للاحتياط .

الاقوال في وجوب اعلام خطاء ناقل الفتوى اوبيان الفتوى

اقول : اختلفوا في وجوب الاعلام وعدمه في مفروض مسئلة ٤٨ على اقوال فعن جماعة وجوب الاعلام مطلقا وعن المحقق الاردبيلي (قدس) التفصيل بين ما اذا انكشف الخلاف قطعا و بين ما اذا انكشف ظنـا فاختار الوجوب في الاول دون الثاني، وعن غيرواحد التفصيل بين ما اذاكان المخطا فيه حكماً الزامياً فافتى خطاء بالاباحة اونقل الفتوى كذلك، وبين مااذاكان المخطاء فيه حكماً غيرالزامي بان افتى او اخبرعنه بالوجوب او الحرمة فاختاروجوب الاعلام في الاول دون الثاني .

لزوم الاعلام اذاكان المخطاء فيه حكما الزامياً فافتى اونقل الفتوى بالاباحه او الاستحباب او الكراهة

بعض وجوه يستدل بهما للزوم الاعلام

لايبعد القول الثالث لان الحكم المخطأ فيه ان كان واجباً فيالواقع اوحراماً كذلك فافتى باباحته او استحبابه اوكراهته ، اونقل الفتوى بذلك خطاء فيكونمن صغريات مسئلة تنبيه الغافل وارشاد الجاهل وموردها كلما كـان المكلف غافلا عن

الحكم الكلي اوقاطعاً بالخلاف اوغافلا متردداً على نحو يكون جهله عذراً ـ سنشير قريباً الى وجه تقييد الجهل بكونه عذراً فارتقب ـ فيجب عليه الاعلام برفع عذر الجاهل واتمام الحجة عليه .

وهذا الحكم جار فـي جميع الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية التي علمت من الشرع مبغوضية فعلها اوتركها فيجب ردع فاعلها اوتاركها .

ولايخفى انه لايختص وجوب ذلك بخصوص المفتي اوناقل الفتوى بل يجب الاعلام على كل احد .

نعم يتاكد الوجوب في حقها بلحاظ صدق التسبيب بالنسبة الى فعل الحرام او ترك الواجب بالاضافة اليهما لاستناد العامي في فعله الحرام اوتركه الواجب الى فتوى المجتهد وحرمة التسبيب بالنسبة اليهما ثابتة بحكم العقل والنقل ، و التسبيب بالنسبة اليهما وان كان بمجرد الافتاء على خلاف الواقع اونقله الا انه مادام جهلهما بالحال يكونان معذورين فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطاء يرتفع العذر بقاءاً .

وهذا نظير مااذا اقدم طعاماً نجساً لضيف جاهلا بنجاسته ثم علم بالنجاسة حال اكل الضيف فانه وان كان معذوراً حال تقديم الطعام الاانه حال علمه بنجاسته يرتفع عذره ويجب عليه اعلامه .

وقد يستدل لوجوب الاعلام بحكم العقل بوجوب ارشاد الجاهل وكان القائل به (ره) يترنم بهذا البيت :

اگر بينى كه نابينا و چاه است اگر خاموش بنشينى گناه است

بل قد يقال انه يمكن استفادة ذلك مما تضمن ان الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب هو قطع اعذار المكلفين واقامة الحجة عليهم مثل قوله تعالى : رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل (١) .

ويمكن الاستدلال لذلك بالاخبار الدالة على ان كل مفت ضامن وقدتقدم ذكر

(١) النساء : ١٦٥/٤

ثلة منها فى الجزالاول من هذا الكتاب /٢٠٦ـ٢٠٧ والمتحصل منها ضمان المفتى وعليه عقوبة من عمل بفتياه غاية الامرانه فى مفروض المقام حيث اخطاء فى الفتوى من دون تقصيرفى المقدمات يكون معذوراً فاذا علم بالخطاء وجب عليه الاعلام دفعاً للعذاب عن نفسه .

ولايخفى ان الظاهران موضوع هذه الاخبار وان كان المجتهد والمفتى خلافاً لما يظهر من التنقيح من ان المراد بالمفتى مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد والناقل كليهما (١) .

الا انه يمكن الحاق ناقل الفتوى بالمجتهد لوحدة الملاك فمن اخطأ فى نقل الفتوى من دون تقصيرفى المقدمات يكون معذوراً فاذا علم بخطاء نقله يجب عليه الاعلام دفعاً للعذاب عن نفسه .

فما فى الدروس : من اختصاص ماذكربالمفتى ، ولايصح استفادة حكم ناقل الحكم (٢) غيرواضح فتدبرواغتنم .

اضف الى ذلك الاخبار الدالة على حرمة الفتوى بغيرالعلم كما تقدم ذكرها فى الجزء الاول /١٥٨ فان الفتوى بالاباحة فى المقام ايضاً من غيرعلم الا انه كان معذوراً فاذا علم خطائه يجب عليه اعلامه .

وقد يذكروجوه اخرلذلك . وفيما ذكرناه كفاية .

عدم وجوب الاعلام فى الجهل غيرالعذرى

و انما قيدنا جهل المكلف بنحو يكون معذوراً فلاجل عدم وجوب الاعلام بالنسبة الى من لم يكن كذلك وذلك فيما اذاكان الجهل مقروناً بالعلم الاجمالى و نحوه لوجوب الاحتياط بالنسبة اليه .

وكذا لوانحصرالاعلام بطريق الخبرالذى لايكون حجة فى نظرالسامع فانه

---

(١) التنقيح ج١/٣٨٢

(٢) الدروس ج١/٢١٢

لایجب الاعلام لعدم ترتب الاثر علی اعلامه .

هذا کله اذا کان الحکم المخطاء فیه حکماً الزامیاً ـ وجوبیا کان اوتحریمیاـ .

عدم وجوب الاعلام اذا کان الحکم المخطاء فیه غیر الزامی

واما اذا کان الحکم المخطاء فیه حکما غیر الزامی بان افتی المجتهد او اخبر الناقل بوجوب اوحرمة المباح ، اوالمستحب اوالکراهة فیمکن ان یقال بعدم وجوب الاعلام بل صرح غیرواحد من الاساطین بعدم الوجوب لعدم الدلیل علیه عدا مایتوهم من اطلاق ادلة وجوب تبلیغ الاحکام وحفظها عن الاندراس ، ولکن لادلالة فیها الاعلی وجوب تبلیغها بنحویتمکن من الوصول الیها حتی لایندرس الدین من غیرفرق فی ذلك بین المجتهد وغیره من المکلفین واما ایصالها الی احاد المکلفین الذی هو المطلوب فی المقام ولو بدق ابوابهم فلم یقم علی وجوبه دلیل ولم یلتزم ائمة اهل البیت علیهم السلام بذلك فما ظنك بغیرهم لان التبلیغ کذلك کان لازماً علی النبی صلی الله علیه وآله بالمقدار المتمکن منه دون بقیة المکلفین . هذا اولا .

و ثانیا : ان ما استدل به لوجوب تبلیغ الاحکام من اية النفر (۱) و اية الکتمان (۲) والاخبار الدالة علی وجوب التبلیغ قاصرة عن وجوب تعلیم احکام ترخیصیة لان القدر المتیقن منها الاحکام الالزامیة لو لم نقل اختصاصها بها لما تقدم ان تعلم الاحکام واجب طریقی و الحکمة فی الوجوب الطریقی هو التحفظ علی المصالح لئلا یفوت، والتجنب عن الوقوع فی المفاسد .

فاذاً التعلیم الواجب انما هو خصوص الاحکام الالزامیة واما الاحکام الترخیصیة ـ من المباحات والمستحبات والمکروهات ـ فلایجب فیها التعلم والتقلید بداهة انه لامفسدة فی ارتکابها اوترکها فاذاً لم یجب تعلم احکام غیر الزامی فلامعنی لوجوب

---

(۱) لوضوح عدم صدق الانذار والتخویف علی غیر الحکم الالزامی .

(۲) لان الظاهر من اية الکتمان حرمة کتمان ما یکون هدی للناس عن الضلالة و الهلاکة لامطلق ما انزله الله ومالم یکن فی ترکه جهالة وضلالة کالاحکام غیر الالزامیة .

تعليمها نعم اذا احتمل الوجوب او الحرمة يجب التعلم دفعاً للضرر المحتمل .

تبصرة

يؤيد ما ذكرنا جريان سيرة الاصحاب الاخيار على عدم البحث و المذاكرة في الاحكام الترخيصية غالباً وعدم افتائهم بها كثيراً بل يشيرون باتيانها رجاءاً واحتياطاً في كثير من الموارد .

وجوب تعليم الاحكام و حفظها عن الاندراس ولو في غير الاحكام الالزامية من كل مكلف

وليعلم ان عدم وجوب الاعلام فيما اذا كان المخطاء فيه حكما غير الزامي لمن وقع بفتواه اونقله في خلاف الواقع لايستلزم عدم وجوب تبليغ الاحكام حتى لايجب حفظ تلك الاحكام عن الاندراس فانه كما افيد : لايبعد ان يقال بوجوب تعليم الاحكام الشرعية وحفظها عن الاندراس ويتحقق ذلك ببيان الاحكام الشرعية على نحو يتمكن غير المجتهد من الوصول اليه من غير فرق في ذلك بين الواجبات و المحرمات والمكروهات والمستحبات والمباحات ، ومن غير فرق في ذلك بين المجتهد وغيره من المكلفين .

واما ايصالها الى كل فرد فرد من احاد المكلفين ولو بدق ابوابهم فلم يقم على وجوبه دليل ولم يلتزم به ائمة اهل البيت عليهم السلام فماظنك بغيرهم وقد اشرنا ان التبليغ كذلك كان لازماً على النبي الاعظم صلى الله عليه وآله بالمقدار الممكن دون بقية المكلفين (١) .

ويتحقق بيان الاحكام الشرعية على النحو المزبور على المجتهد بطبع رسالة عملية و نشرها بحيث يتمكن الناس الوصول اليه ، او بجلوسه في بيته وتهيئه للجواب عند السؤال عن الاحكام الشرعية .

فالمتحصل من وجوب الاعلام في هذه المسئلة هو ان يقال انه يجب الاعلام اذا كان المخطاء فيه حكماً لزومياً بان نقل اباحة الواجب ، او الحرام مثلا وعند ذلك

---

(١) التنقيح ج١ / ٣٧٣

لاتختص الوجوب بالناقل فقط بل يجب على غيره ايضاً وان كان يتأكد الوجوب في حق الناقل .

واما اذاكان المخطاء فيه حكماً غيرالزامي بان نقل وجوب المستحب، اونقل ما هو موافق للاحتياط في المسئلة فلا يجب عليه الاعلام بمجرد ذلك الا اذا طرء عليه بعض العناوين الموجبة .

هذا في نقل الفتوى خطاء ، و كذلك الحال فيما اخطاء المجتهد في بيان فتواه فتدبر .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۴۹ ـ اذا اتفق فی اثناء الصلاة مسئلة لایعلم حکمها یجوز له (۱) ان یبنی علی احد الطرفین بقصد (۲) ان یسئل عن الحکم بعد الصلاة ، وانه اذا کان ما اتی به علی خلاف الواقع (۳) یعید صلاته ، فلو فعل ذلك وکان ما فعله مطابقا للواقع لایجب علیه الاعادة

التعلیقة :

۱ ـ بل بناءاً علی حرمة قطع الصلاة یتعین علیه ذلك ان لم یعلم وجه الاحتیاط . والا فیتعین علیه الاخذ بما هو الاحوط .

۲ ـ بل وان لم یقصده اذا تمشی منه قصد القربة .

۳ ـ او فتوی من یقلده فعلا .

اقول :الكلام فى المسئلةطوراً على مانسب الى المشهور من حرمة قطع الصلاة واخرى على عدمها .

استظهار بعض الاساطين من كلام الشيخ بانه يرى حرمة قطع الصلاة ودفعه

استظهر بعض الاساطين دام ظله من حكم شيخنا العلامة الانصـارى (قدس) بفسق من تركتعلم مسائل الشك والسهو بانه لوجاز له قطع الصلاة يمكن المكلف حينما عرض الشك فى صلاته ـ من ان يقطع ما بيده ويستأنفها ابتداءاً ـ ومعه لماذا يجبعليه تعلم المسائل الراجعة الى الشك والسهو ولما ذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمهما (١) .

وفيه : انظاهرفتوىالشيخ(قدس) بذلك بلحاظ انه يجب على عامة المكلفين معرفة احكام الدين ومنها الشكيات والسهويات فى المسائل المبتلى بها ، وقداشرنا ان المشهور قائلونبكون وجوب معرفةالاحكام نفسياً ، فاذاً من ترك التعلمفىالمسائل المبتلى بها يكون فاسقا، فاستظهاره دام ظله من حكمالشيخ (قدس) بفسق تاركالتعلم ان فتواه (قدس) لحرمة قطع الصلاة كانه فسى غيرمحله ، وان كان لايبعد ان تكون فتواه حرمة قطع الصلاة لكنه بجهة اخرى فتدبر .

وكيف كان ان قلنا بحرمة قطع الصلاة فان اتفق فىاثناء الصلاة مسئلة لايعلم حكمها فان علم وجه الاحتياط فيهاـ كما اذا شك فى وجوب السورة فى الصلاة مع علمه بانهالاتضربها اذا اتىبها بقصد القربة رجاءاً فالظاهرتعين الاخذ بما هوالاحوط

---

(١) التنقيح ج١/ ٣٧٧

ضرورة انه بذلك يمكن تصحيح الصلاة والفراغ منها مع عدم ابتلائه بقطع الصلاة واطلاق عبارة المتن يعم المفروض ايضاً ولذا علق غير واحد من الاساطين على المتن ـ من جواز البناء على احد الطرفين ـ بما اذا لم يكن احد الطرفين موافقاً للاحتياط والا يتعين الاخذ بما هو الاحوط ، فما في الدروس من ان الظاهر ان هذه الصورة خارجة عن مفروض المتن وان المفروض فيه هو ما كان كل من الطرفين محتمل البطلان (١) غير ظاهر .

واما ان لم يعلم وجه الاحتياط كما اذا شك حال النهوض الى القيام في انه سجد السجدة الثانية ولم يعلم ان الدخول في مقدمة الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه محقق للتجاوز او لابد في صدقه من الدخول في نفس الجزء المترتب عليه فلابد من البناء على احد الطرفين وتتميم الصلاة برجاء مطابقتها للواقع .

اما البناء على احد الطرفين فواضح بعد حرمة قطع الصلاة واما تتميمها برجاء المطلوبية فلانه لولا ذلك لزم التشريع المحرم .

عدم اشتراط قصد السؤال في البناء على احد الطرفين

ثم انه هل يجب ويشترط في البناء على احد الطرفين قصد السؤال عن الحكم بعد الصلاة كما هو ظاهر المتن وصريح بعض الاساطين دام ظله (٢) ام لا يجب كما هو صريح سيد مشايخنا (قدس) (٣) قولان .

من حكم العقل بعدم حصول اليقين بالبراءة الا بذلك ، ومن انه كما تقدم يكفي مطابقة الماتي به للواقع ولو صدفة من غير قصد اذا اتى به بقصد القربة برجاء المطلوبية في خصوص العباديات وفي غيرها يكفي مجرد المطابقة ولو لم يكن ملتفتاً اليه فضلا عن كونه مقصوداً .

---

(١) الدروس ج١ / ١٩٠

(٢) التنقيح ج١ / ٣٧٦

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج١ / ١٧

والمتراثي في النظر عدم لزوم ذلك في تصحيح البناء على احد الطرفين لان غاية ما يقتضيه العقل هي لزوم الاتيان بالمامور به ومطابقة الماتي به للمأموربه فمن اتى باحد الطرفين رجاءاً مضيفاً له اليه تعالى غافلا عن ان يسئل عن حكم المسئلة ، اوغيربان للسؤال عن حكم المسئلة بعد الصلاة بل يأتي به برجاء المطلوبية وفي اثناء الصلاة(٢) اوبعدها عرف وجه الحكم وانما اتى به موافق للواقع فالظاهر صحة الماتي به اذ الملاك كل الملاك في الصحة كما تقدم غير مرة مطابقة الماتي به للواقع ، فما هو الظاهر من المتن ووافقه بعض الاساطين دام ظله ـ من لزوم قصد السؤال عن حكم المسئلة بعد الصلاة في الحكم بالصحة ـ غير ظاهر .

نعم القطع بفراغ الذمة حال الصلاة لاتكاد تحصل الا بذلك ، فكم فرق بين حكم العقل بلحاظ الوظيفة العقلية حال الشك وبين حكمه في صحة العبادة فتدبر

فقد ظهر انه يتعين عليه البناء على احد الطرفين رجاءاً لئلا يرتكب قطع الفريضة المحتملة فما يظهر من المتن من جواز البناء على احد الطرفين الدال على ان له ان لايبني على احدهما وابطال الصلاة كانه غير ظاهر .

هذا كله على القول بحرمة قطع الصلاة كما هو راى الماتن (قدس) .

وان قلنا بعدم حرمة قطع الصلاة فيجوز له البناء على احد الطرفين سواء كان موافقاً للاحتياط او مخالفاً له كما يجوز له قطع الصلاة واستينافها وان كان الاحوط الاولى البناء على احد الطرفين خروجاً عن شبهة الخلاف .

يكفي في صحة العمل موافقة المأتي به لفتوى من يجوز تقليده

ثم انه يكفي في صحة العمل موافقة الماتي به لفتوى من يجوز تقليده فعلا وان لم يحرز موافقة العمل للواقع .

---

(١) افرض بانه اتفاقاً كان في المجلس واعظاً فذكر المسئلة وبين حكمها فسمعها في اثناء الصلاة ، اوتذكر نفسه حكم المسئلة .

وبالجملة العبرة في الصحة مطابقة العمل للواقع ، او لفتوى من يجوز تقليده فلاتخلو عبارة المتن عن نحو قصور الا ان يراد بالواقع ما يعم الوظيفة الفعلية .

ثم انه على تقدير مخالفة الماتي به للمأمور به هل يجب اعادة الصلاة مطلقاً او يخص وجوب الاعادة بما اذا كان العمل الماتي به فاقداً لجزء او شرط ركني

يجب اعادة الصلاة على تقدير مخالفة الماتي به للمأمور به مطلقا

لعل الظاهر لزوم الاعادة مطلقا ولايكاد يصح تصحيحه بقاعدة لاتعاد كما لعله ربما يتوهم .

والسر في ذلك هو نقصان المأمور به وعدم مطابقته للمأمور به ، ومورد القاعدة كما تقدم مختلف فيه بين المشهور وغيرهم فخصه المشهور بالسهو والنسيان والمفروض خارج عنهما و هو واضح ، وغيرهم كبعض الأساطين وبعض المشايخ وان قالوا بالتعميم ولكن خصوها بما اذا كان العمل صحيحاً عند الفاعل تقليداً او اجتهاداً بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه اعادته وليس الامر كذلك في المفروض لان المكلف يجب عليه الاعادة ـ انكشف له الخلاف ، اولم ينكشف ـ لقاعدة الشغل(١)

(١) التنقيح ج١/ ٣٨٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٠ ـ يجب على العامي (١) في زمان الفحص عن المجتهد ، وعن الاعلم ان يحتاط في اعماله (٢) .

التعليقة :

١ ـ بحكم العقل الارتكازي .

٢ ـ هذا في زمان الفحص عن المجتهد ، واما في زمان الفحص عن الاعلم فيكفي العمل باحوط اقوال الموجودين ، بل يكفي الاخذ باحوط اقوال من يتردد الاعلم بينهم اذا علم وجود الاعلم ، وتحقق المخالفة بين فتواه وفتوى غيره ، والافيتخير بين الاحتياط وتقليد ايهما شاء .

يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد الاحتياط

اقول : حكم العقل بوجوب الاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد بلحاظ عدم حصول الأمن من العقاب الابه لعدم وجود طريق اخر هناك .

وبالجملة العقل بعد العلم الاجمالي باحكام الزامية في الشريعة يستقل باشتغال الذمة ولزوم الخروج عن عهدتها ولايحصل ذلك الا بالاحتياط ففي كل مورد احتمل حكماً الزامياً ووظيفة حتمية ولم يعرف المجتهد يستقل عقله باشتغال الذمة بها ولزوم الخروج عن عهدتها ولايحصل ذلك حسب الفرض الا بالاحتياط تحصيلا للمؤمن من العقاب .

ولايكفي هناك في الاحتياط الاخذ باحوط القولين او الاقوال وان كان يكفي عند الفحص عن الاعلمية .

وذلك للشك في اجتهادهم حسب الفرض فلعلهم غير مجتهدين ولم يكن في اقوالهم ما يحرز الواقع به .

فما يظهر من بعض الاعلام منهم سيد مشايخنا قدس (١) وبعض الاساطين دام ظله (٢) من كفاية الاخذ باحوط القولين او الاقوال في الفرض لايخلو من مناقشة

نعم ان كان في اقوالهما او اقوالهم مايحرز به الواقع يجوز الاخذ بما هو الاحوط ، ولايخفى ان هذا في الحقيقة احتياطاً حقيقياً في المسئلة لا الاخذ بالاحوط

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١ / ٧٨

(٢) التنقيح ج١ / ٣٧٨

منهما او منها كما لايخفى فتدبر .

هذا كله فى حكم الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد .

تخيير العامي في زمان الفحص عن الاعلم بين التقليد والاحتياط

واما وجوب الاحتياط متعيناً فى زمان الفحص عن الاعلم بالوجه المذكور فى زمان الفحص عن المجتهد فمشكل لجواز التقليد فى المفروض فهو مخير بين التقليد والاحتياط ، وقد تقدم ان لزوم تقليد الاعلم انما هو فى ظرف العلم بمخالفة فتواه لفتوى غير الاعلم ، ولم يحرز وجود الاعلم فى بعض الصور ، ولم يحرز المخالفة فى الفتوى بعد .

فاذا يتخير فى زمان الفحص عن الاعلم بين التقليد والاحتياط الا ان تفرض المسئلة مورداً يعلم وجود الاعلم فى البين ويعلم وجود اختلاف الفتوى فى البين فيتعين عليه الاحتياط عند ذاك فتدبر فيكفى هنا الاخذ باحوط القولين ، اوالاقوال ، ولايجب عليه الاخذ باحوط الوجوه المحتملة فى المسئلة لعلمه بحجية احد ذينك القولين او الاقوال فى حقه فالعمل باحوطهما ، او احوطها مؤمن من العقاب .

ناقش سيد مشايخنا (قدس) بعدم وجوب الاحتياط على العامى فى الفرض ـ وهو صورة الفحص عن الاعلم ـ واحتمل عموم دعوى الاتفاق على جواز التقليد للفرض اه (١) .

قلت : قد عرفت حال لزوم الاحتياط وانه فى مورد علم وجود الاعلم وعلم مخالفة الفتوى فى البين والله العالم .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٧٨

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥١ ـ المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف ، او في اموال القصر ينعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله كما اذا نصبه متولياً للوقف ، او قيما على القصر فانه لاتبطل توليته وقيمومته (١) على الاظهر .

التعليقة :

١ ـ لاينبغي ترك الاحتياط بالاستيذان من الحي ، او انتصابه من قبله ايضاً .

انحاء التصرف في الاوقاف و نحوها

اقول : المجتهد و الفقيه تارة يأذن للشخص التصرف في اموال القصّر والغيّب، اوالتصرف فيالاوقاف وبكلمة جامعة التصرف في الاموالحسبة ـ وهي الامور التي علم ارادة وجودها في الخارج ولا يرضى الشارع بتركها ولم يعلم وجوده من شخص خاصه ـ .

واخرى يوكله في ذلك بحيث يستنيبه فيالتصرف بحيث يكون فعلالوكيل فعلا للموكل .

وثالثة ينصبه قيماً في اموال القصراوالغيب ، اوينصبه متولياً للوقف .

الفرق بين المأذون والوكيل والمنصوب متوليا وقيماً

والفرق بينها هوان المأذون والوكيل بعد اشتراكهما في جوازالتصرف في تلك الاموال كما هوالشأن في الثالث ايضاً هوانه اعتبرفيالوكالة تنزيل فعلالوكيل في التصرفات منزلة فعل الموكل ولم يعتبرفي المأذون ذلك .

واما الفرق بينالوكيل والمنصوب فهوان الولاية والقيمومة هوجعلالولاية والسلطنة للولي ، ومتولي الوقف بحيث يكون بعد جعل الولاية له التصرف مهما رأى الغبطة والمصلحة ، ولايعد افعاله افعال المجتهد وانكان بنصبه وتعيينه .

و بالجملة الوكالة الاستنابة في التصرف بحيث يكون فعل الوكيل فعل الموكل تنزيلا فتدور مدار قابلية الموكل للتصرف وجوداً و عدماً و لذا لايتمكن الوكيل من التصرف فيما زاد على مقدار الوكالة بخلاف الولي فان تصرفه يكون منوطاً بالغبطة ، والمصلحة في نظره فربما لاينقدح في ذهن المجتهد ما يفعله الولي

ومع ذلك يصح منه ذلك .

هذا كله فى الميز بين المأذون والوكيل ومتولى الوقف والقيم على الغيب والقصر .

ولااشكال فى جوازالتصرفات منهم فى الجملة ولكن الكلام فى انه بعدفوت المجتهد هل ينعزل المأذون اوالوكيل ، اوالمتولى اوالقيم اولا ؟

و الكلام تارة فى امكان بقاء ذلك بعد موت المجتهد و اخرى فى الدليل على ذلك بعد امكان البقاء .

امكان بقاء الاذن والوكالة والتولية بعد موت المجتهد

اما المأذون فتصويرالاذن فى التصرف المستمر الى ما بعد موت المجتهد بمكان من الامكان و لذا يستدل فى مقام الاثبات لعدم بقاء الوكالة بموت الموكل كما سيجيء بالاجماع وغيره والاكان الحقيق ان يقال بارتفاعها بموت الموكل .

فما يظهرمن سيد مشايخنا (قدس) من انه يرتفع الاذن بالموت (١) غيرظاهر الان يريد بذلك عدم دلالة الدليل على ذلك فتدبر .

واما بقاء وكالة الوكيل فتدور مدار اهلية الموكل للتصرف فمهما جازله التصرف جازللوكيل ذلك ، ومن الواضح انه بالموت او الجنون يخرج الوكيل عن اهلية التصرف فلامعنى للاستنابة عنه بعد ذلك .

واما المتولى ، والقيم فبما ان الولاية المذكورة نحوسلطنة مفوضة تكون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع كعزل المجتهد اياه فمن الممكن بقائها بعد موت المجتهد .

هذاكله فى مقام الثبوت .

عدم بقاء الاذن بعد موت المجتهد

واما مقام الاثبات فقد اشرنا ان تصويرالاذن المستمرالى ما بعد الموت وان

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ٧٨

كان ممكنا ولكن لادليل على ذلك فيمقام الاثبات وغاية مايمكن اثباته هو ان نفوذ اذن المجتهد محدود بحياته .

وبالجملةالامرفي المأذون واضح لانه بموت المجتهد اما ترتفع الاذنحقيقة كما قيل او لايمكن اثبات بقائه بالدليل .

الاختلاف في بقاء الوكالة بموت موكله وبيان المختار

واما الوكيل فيمكن توجيه ارتفاع الوكالة بموت موكله بوجهين .

الاول : الاجماع قال الفقيه الماهرصاحب الجواهر : (قدس) انالعمدة في بطلان وكالة الوكيل بموت الموكل الاجماع ، وقال بمثل ذلك في طرو الجنون والاغماء له وقال بعدم الفرق عندنا بين طول زمان الاغماء ، وقصره ، ولابين اطباق الجنون وادواره ولابين علم الوكيل بعروض المبطل وعدمه (١) .

ووافقه في ذلك سيد مشايخنا (قدس) (٢) .

يمكن النقاش في ذلك بعدم ثبوت اجماع تعبدي في ذلك بعد تطرقالوجه الاخرولااقل من الشك في ذلك فلايكاد يستشكف من ذلك رأي المعصوم عليه السلام .

الثاني : ما اشرنا اليه من انالوكالة تنزيل فعل الوكيل منزلة فعل الموكل ويكون تصرفاته فـي المال ببيع او اجارة او نحو ذلك منسوباً الى موكله ، ومن هنا يكون هو المخاطب بالوفـاء بالعقد ، ومن المعلوم سقوطه عن اهلية التصرف بالموت او الجنون فلامعنى للاستنابة عنه بعد موته وجنونه .

نعم فـي الاغماء يشكل دعوى خروج المغمى عليه عن اهلية التصرف عرفاً فان وزان الاغماء وزان النوم والغفلة ، ولوشك في الاهلية عند الاغماء فيعمه اطلاق ادلة الوكالةانكانلها اطلاقفيمكنابقاء الوكالة بالاغماء بالاستصحاب بناء علىجريانه في الشبهات الحكمية كما قررفي محله .

---

(١) جواهرالكلام كتاب الوكالة ج٢٧ / ٣٦٠ـ٣٦٢

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج١ / ٧٨

واما المتولي والقيم فاختلف في بقائه بالموت فذهب جملة من الاعلام منهم الماتن (قدس) الى عدم بطلان التولية والقيمومة بالموت ، وخالفهم في ذلك بعض واحتياط في ذلك ثالث .

الاختلاف في بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد

توجيه بقائهما بعد موت المجتهد

يوجه مقال الماتن (قدس) مضافاً الى دعوى الاجماعليه بقسيمه بوجهين .

الوجه الاول : ان للمجتهد جعل الولاية لمن نصبه ، وجعله متولياً وقيماًفقد اعطى منصوبه منصب الولاية ، والقيمومة ، والمناصب اذا لم تكن مقيدة لاتزول الا بعد العزل كما هو الشأن في سائر مناصب الحكومة ، وكما في اعطاء الواقف التولية لشخص فان التولية والنظارة بعد موت الواقف باقية والحاكم الشرعي له السلطنة ، والاقتدار على ذلك بمقتضى قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة فاني جعلته حاكما (١)

وبعبارة اخرى انه من باب اعطاء المنصب فلاوجه ولامعنى لزوال المنصب بموت معطيها ويكون وزانها وزان حكم الحاكم غير القابل للنقض بموته .

وبعبارة ثالثة ان الولاية ـ بما انها سلطنة مفوضة ـ قابلة للبقاء باستعداد ذاتها مالم يرفعها رافع كعزل المجتهد واماموته فلايكون رافعاً ولااقل من الشك فيستصحب

الوجه الثاني : ان المرتكز في اذهان المتشرعة ـ ويستفاد من النصوص ـ ان منصب القضاء منصب نيابي فجميع الوظايف التي يؤديها القاضي ـ من فصل الخصومة ، ونصب القيم ، ونحوذلك ـ يؤديه نيابة عن الامام عليه السلام فمنصوبه منصوب الامام ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت (٢) .

وربما يناقش الوجهان .

لكن توضيح المقال يستدعي البحث في مقامين .

الاول : في انه هل للمجتهد جعل الولاية في تلك الامور الحسبة لاحد

---

(١) مدارك العروة ج١/ ١٢٢

(٢) الدروس ج١/ ٢١٩

بـان يجعل التولية والنظارة لشخص على التصرف فـى الاوقاف ، او فى اموال القصر او الغيب ام لا ؟ .

الثانى : فى انه على تقديرجوازالنصب من المجتهد هل يشترط بقاء التولية والقيمومة بحياة المجتهد بحيث ينعزل بموته اويبقى بعد موته ايضاً ؟

ولبعض الاساطين دام ظله كما فى تقريرى بحثه كلام فى كلاالمقامين ينبغى ذكرهما وملاحظتهما فنقول .

المقام الاول

جواز نصب المجتهد التولية والقيمومة لاحد

فلا يبعد دعوى ثبوت الولاية على النصب للمجتهد بالنسبة الـى تلك الامور الحسبة كفاك جعل ما ورد فى غير واحد من الروايات انالقضاوة والحكومة للفقيه الجامع للشرائط كقوله عليه السلام فى مقبولة عمربن حنظلة (افانى قدجعلته حاكما) وقوله عليه السلام فى صحيحة ابىخديجة : (فانى قد جعلته عليكم قاضياً) الى غيرذلك من الروايات .

ومقتضىالاطلاق فيهاهوترتبالاثارالمرغوبة منالقضاء والحكومة باجمعهما، اوالظاهرة منهما على الرواة والقضاة ومن تلك الاثارتصديهمانصب القيم، والولاية والنظارة على القصر ، والاوقاف التى لامتولى لها .

ولاشبهة فى ان القضاة المنصوبين من قبل خلفاء الجور كانوا يتصدون لتلك الوظائف والمناصب كما لايخفى على من لاحظ احوالهم وسبر سيرهم وسلوكهم فى كتب السيروالاخبار .

يشهد لذلك صحيح محمد بن اسماعيل قال :

> قلت مات رجل من اصحابنا ولم يوص فوقع امره الى قاضى الكوفة فصير عبدالحميد القيم بماله و كان الرجل خلف ورثة صغاراً ، ومتاعاً ، وجوارى ، فباع عبدالحميد المتاع فلما

اراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن اذلم يكن الميت صير اليه وصيته ، و كان قيامه فيها بامر القاضي ، لانهن فروج قال فذكرت ذلك لابي جعفر عليه السلام وقلت له يموت الرجل من اصحابنا و لايوصي الى احد و يخلف جواري فيقيم القاضي رجلا منا فيبيعهن ، اوقال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك ؟ فقال عليه السلام اذا كان القيم به مثلك (او يب) ومثل عبدالحميد فلاباس (١) .

وذلك لانه شاهد صدق وصريح في ان القضاة كانوا يتصدون لنصب القيم و نحوه من المناصب .

فاذا ثبت ان المجتهد الجامع للشرائط منصوب للقضاء والحكومة يدلنا ذلك باطلاقه على ان الاثار الثابتة للقضاة والحكام باجمعها ، اوالظاهرة منها ثابتة للفقيه الجامع للشرائط ، ولولا ذلك لكان الاولى ذكرها ، وبيان الامر فيها بانها انما هو باجازة المجتهد ، اوتوكيله ، لابالنصب اوالجعل .

فبالدلالة الالتزامية العرفية بعد ثبوت جعل هذه المناصب للقضاة و الحكام من قبل خلفاء الجور يستكشف جعله عليه السلام هذه المناصب للمجتهد ايضاً والا كان عليه البيان .

وبالجملة ثبوت الولايات والمناصب لقضاة الجور ولوبزعمهم الفاسد يعطي ثبوت تلك المناصب للقاضي المنصوب من قبلهم عليهم السلام للملازمة العرفية .

و ان ابيت عن ثبوت جميع تلك المناصب فلااقل من ثبوت ما يبتلي به الشيعة غالباً ويحتاجون اليه في حياتهم الاجتماعية من نصب القيم ومتولي الوقف و نحوذلك من الامور الحسبة التي لايرضى الشارع بتركها .

بل يستفاد من صحيح ابن بزيع امضاء نصب القيمومة لمثل عبدالحميد ولو كان

---

(١) الوسائل باب ١٦ من ابواب عقد البيع وشروطه ح/٢

الناصب من قضاة الجور وحكامهم فاذا صح ذلك من قضاة الجور فما ظنك من جعله من المجتهد الجامع للشرائط .

ولعل ثبوت هذا المقدار من المجتهد الجامع لاينبغي الكلام فيه ، وقد عرفت حكاية دعوى الاجماع بقسميه عليه .

هذا ما يقتضيه الاعتبار في المقام الاول .

اشكال بعض الاساطين في ذلك ودفعه

ولكن مع ذلك ناقش بعض الاساطين دام ظله فقال ماحاصله :

ان غاية ما تقتضيه المقابلة بين قاضي الامام عليه السلام و قضاة العامة انما هي جهة القضاء والحكومه فقط دون غيرها ولوشك في التعميم فالاصل عدمه .

وبعبارة اوضح ليس غير القضاء والحكومة من سائر المناصب التي منها منصب جعل القيمومة والولاية على الصغير والوقف داخلة في مفهوم القضاء اولوازمها العقلية اوالعادية وانما هي بجعل مستقل تحتاج في ثبوتها الى دليل مفقود بالنسبة الى الفقيه، وهي وان كانت ثابتة لقضاة العامة الا انه بجعل مستقل من خلفائهم ، فقضية المقابلة قاصرة عن اثباتها للفقيه ، وكذا قضية رفع الحاجة عنهم في سائر الجهات غير القضاء كنصب القيم على اليتيم لانه يكفي فيها جواز تصدي الحاكم بنفسه اوتصدي غيره باذنه لما كان منها حسبة وهي تختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى وليس منها نصب القيم والمتولي لحصول الحسبة بالمباشرة اوالتسبيب .

فتحصل انه ليس للفقيه الولاية على النصب لامن نفسه ولا من قبل الامام عليه السلام (١) .

قلت : الظاهر ثبوت ذلك لقضاة العامة وقد اعترف بذلك دام ظله ولكنه ادعى ان ذلك منهم بجعل مستقل وليس ذلك من شئون القضاوة والحكومة وهو كما ترى ولم يعهد ولم يسمع ان خلفاء الجور جعلوا القضاة وحكامهم مضافاً الى جعل القضاوة

---

(١) الدروس ج١/ ٢٢٢

والحكومة هذه المناصب وقد عرفت من صحيح ابن بزيع استفادة جعل القيمومة لمثل عبد الحميد ، ولعل ذلك امر لاسترة فيه وقد وافق دام ظله فى التعليقة ما فى المتن ؛ وان نـاقش فى بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد .

ولم اعرف من الاعلام المعلقين على المتن ما يوافقه وليت شعري ما الوجه فيما افاده فى مجلسه الشريف .

هذا اجمال المقال فى المقام الاول ولعلنا نتكلم حوله فيمـا ياتى فى مسئلة ولاية العامة للفقيه ما ينفع المقام فارتقب .

المقام الثانى

بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد

ذهب ثلة من الاصحاب الى بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد الناصب له ما لم يتخطاء عما قرر له خلافاً لما عن بعض الاساطين دام ظله فقال بعدم البقاء عند ذلك .

اشرنا الى ما يوجه مقال القائلين بالبقاء وحاصل ما يوجه مقالهم وجهان .

الوجه الاول : ان وزان جعل القيمومة اوالتولية لاحد وزان جعل الواقف التولية والنظارة لشخص فكما انه لايكاد ترتفع بموت الواقف فكذلك فى المقام فالقيم ، والمتولى بعد نصب المجتهد وجعل القيمومة والتولية له اذا لم يكن مقيدة لاتزول الابعد العزل اوخروجه عن اهلية التصرف.

وبعبارة اخرى ان جعل القيمومة ، والتولية من باب اعطاء المنصب ولامعنى لزوال المنصب بزوال معطيها .

وبعبارة ثالثة : ان الولاية بما انها سلطنة مفوضة تكون قابلة للبقاء بـاستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع كعزل المجتهد فلايكاد ترتفع بموته .

وبعبارة رابعة : وزان جعل القيمومة ، والتولية وزان حكم الحاكم غيرقابل للنقض بموته فكذلك جعله القيمومة والتولية .

الوجه الثاني : ان المرتكز في اذهان المشترعة ـ ويستفاد من النصوص ـ ان منصب القضاء منصب نيابي مفوض من الامام عليه السلام فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل الخصومة ونصب القيم ونحو ذلك يؤديها نيابة عنه عليه السلام فمنصوبه منصوب الامام عليه السلام ، ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت .

الاشكال في بقاء النصب بعد موت المجتهد ودفعه

قال بعض الاساطين دام ظله : انه على تسليم ثبوت ولاية الفقيه على النصب فالقدر المتيقن ـ على خلاف الاصل ـ ثبوت ولايته على النصب الى زمان حياته لاحياة المنصوب وليس في البين اطلاق يمكن التمسك به لاثبات بقاء ولاية المنصوب الى ما بعد موت المجتهد اذ عمدة الدليل على ولايته كما اشرنا هي قضية المقابلة بين قاضي الامام عليه السلام وقاضي الجور فهي لو تمت في نفسها فلابد من ملاحظة سيرتهم في ذلك ولم يعلم انها كانت على بقاء المنصوبين من قبل القضاة حتى بعد خروج القضاة عن الاهلية بموت او جنون او انعزال عن المنصب .

ولو ثبت ذلك فلايمكن الالتزام به في قاضي الامام عليه السلام لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا المقابلة من جهة اصل الولاية على النصب اه (١) .

و فيه : انه قد تقدم ايضا ثبوت الولاية على النصب للقضاة وقد عرفت في وجهه ما ينفعك لثبوت الولاية والقيمومة بعد موت المجتهد لما اشرنا ان وزان جعل الولاية والقيمومة وزان جعل الواقف التولية والنظارة لاحد فكما لاترتفع بموته فكذلك في المقام .

وقد اشرنا ان وزان جعلهما من جهة وزان اعطاء المنصب ولامعنى لزوال المنصب بزوال معطيها .

وقد تقدم ان وزان جعلهما من وجه وزان حكم الحاكم فكما انه لاينتقض بموته فكذلك في المقام .

(١ـ٢) الدروس ج١/ ٢٢٢ـ٢٢٣

وقد عرفت فى الوجه الثانى ان منصوب الفقيه منصوب الامام عليه السلام لان منصبه منصب نيابى فمنصوبه منصوب الامام عليه السلام ، وقد اعترف دام ظله فى خلال مقاله بانه اذا ثبت ان ولاية المنصوب ولاية من قبل الامام عليه السلام والفقيه فى نصب القيم والمتولى واسطة فى الجعل كانت الولاية ثابتة بعد موت الفقيه ايضا الا انه ناقش فى اثبات ذلك (١) .

ولكن عرفت ان استفادة ذلك من ارتكاز المتشرعة والنصوص بمكان من الامكان فلاحظ .

وان ابيت عن ذلك وشككت فى بقاء الولاية بعد موت الفقيه فمقتضى الاستصحاب بقاء السلطنة والقيمومة والتولية بموت الفقيه .

فتحصل مما تقدم ان ما فى المتن من انعزال المأذون والوكيل من قبل المجتهد بموته، وبقاء القيمومة والتولية بموته تمام يمكن المساعدة عليه الا ان الاحوط بعد موت المجتهد الاستيذان ، او الاستنابة من الحى او انتصابه من قبله ايضاً والله العالم باحكامه

(١) الدروس ج١ / ٢٢٣

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۵۲ ـ اذا بقی علی تقلید المیت من دون ان یقلد الحی فی هذه المسئلة کان کمن عمل من غیر تقلید (۱) .

التعلیقة :

۱ ـ بل کما افید : کان کمن قلد بلا تقلید ، فان افتی مرجعه الحی بجواز البقاء اووجوبه صح جمیع اعماله ، والا لم تصح الا ما طابقت فتوی مرجعه الحی .

حكم من بقي على تقليد الميت من تقليد الحي

اقول : تقدم الكلام في انه لابد لغير المجتهد والجاهل بالاحتياط ان يستند في اعماله الى التقليد الصحيح لما قلنا ان التقليد ميزان عقلائي شرعي وقلنا بكفاية تطابق العمل المـاتي به للواقع . او لفتوى من يجب عليه تقليده فعلا وان كان غير ملتفت اليه .

فالمراد ببطلان عمل تارك التقليد كما تقدم ليس فساد المأتي به وعدم الاجتزاء به بحيث يجب عليه الاعادة ، اوالقضاء ، بل المراد عدم الاجتزاء به في مقام اسقاط التكليف بلحاظ عدم الاستناد الى ركن وثيق ، ويكون رهيناً بمطابقة الواقع ، او فتوى من يجب عليه تقليده .

وفي مفروض المتن حيث انه بعد موت المجتهد ليس له الا الاستناد اليه في مقـام العمل فلابد له من مراجعة المجتهد الحي الاعلم مثلا ، فان كانت فتواه جواز البقاء ، اووجوب البقاء على رأي المجتهد الميت صح جميع اعماله . وان لم يجوز البقاء يصح بالنسبة الى اعماله التي طابقت فتوى الحي .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٣ ـ اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا ، في التسبيحات الاربع واكتفى بها ، اوقلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لايجب عليه (١) اعادة الاعمال السابقة (٢) ، وكذا لواوقع عقداً ، او

التعليقة :

١ـ الضابط الكلي في المقام هوالحكم بالصحة وعدم لزوم الاعادة ، اوالقضاء في مثل الاكتفاء بمرة واحدة من التسبيحات الاربع مما يعمه عقد المستثنى منه من حديث لاتعاد بناء على المختار من عدم اختصاصه بالسهو والنسيان ، واما في غيره فلا يحكم بالصحة ، بل يلزم الاعادة ، او القضاء وترتيب اثار الفساد عند تبين الخلاف الااذا كانت الاعادة، اوالقضاء مستلزماً للعسر اوالحرج ، اوقام هناك اجماع على الاجزاء ، ويمكن الاحتياط لذلك بالبقاء على تقليد المجتهد الاول في مورد الاختلاف .

٢ ـ لكن على الضابط الذي ذكرناه يكون فرق بين مسئلة التسبيحات ومسئلة التيمم ، فعدم الوجوب مخصوص بالاولى دون الثانية الااذا استلزم العسر اوالحرج .

ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء (١) على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني ، واما اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة محكومة بالصحة (٢) و ان كانت مع استعمال ذلك الشيء ، واما نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته . وكذا في الحلية ، والحرمة . فاذا افتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحديد ـ مثلا ـ فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمته ، فان باعه او اكله حكم بصحة البيع (٣) و اباحة الاكل ، واما اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا اكله وهكذا .

---

١ ـ لايحكم بالصحة خصوصاً مع الابتلاء بموردة الااذا استلزم الحكم بالفساد العسر او الحرج .

٢ ـ في خصوص الصلوات اذا استعملت الغسالة في رفع الحدث .

٣ ـ بل لايحكم بصحة البيع ، ولاباباحة الاكل ، و غاية ما هناك هو المعذورية في ترتيب اثار صحة البيع واباحة الاكل .

اقول : تعرض الماتن (قدس) في هذه المسئلة فروعاً حكم في بعضها بالصحة وفي بعضها الاخر بالفساد ، وقد تنظر فيها بعض الاعلام من المحشين فلابد من تحقيق الحال فيها .

الاقوال في الاجتزاء بالاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي

وليعلم اولا كما حقق في الاصول وعليه اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم ان اراء المجتهد في استنباطاته قد تصيب الواقع وقد تخطي كما هو الشأن في القطع الطريقي خلافا لما عليه العامة من القول بالتصويب، فعلى قولهم لامعنى لعدم الاجزاء كما لايخفى

واما على ما عليه الامامية فيمكن القول بالاجزاء كما يمكن القول بعدمه .

اختلف ارائهم في الاجزاء بالاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي فذهب ثلة من الفحول الى عدم الاجزاء لو انكشف الخلاف مطلقا وبعضهم الى القول بالاجزاء كذلك ، وثالث فصل بين الموضوعات والاحكام فقال بالاجزاء في الاول دون الثاني ، ورابع التفصيل بين انكشاف الخلاف بالقطع، او بامارة اخرى فقال بالاجزاء في الثاني دون الاول، وخامس التفصيل بين القول بكون الامارات مجعولة على نحو السببية ، او على الطريقية فقال بالاجزاء على الاول ، وبعدمه على الثاني ، وسادس كما في المتن التفصيل بين المعاملات بالمعنى الاخص ـ اعني العقود والايقاعات ـ وبين غيرها من الاحكام الوضعية والتكليفية ، فقال بالاجزاء في الاول دون الثاني .

تفصيل الامر يطلب مـن غير المقام ، واما اجماله فهو ان انكشاف الخلاف فـي الاحكام الظاهرية تارة يكون بالعلم وانه غيرمطابق للواقع وجداناً بان يقطع المجتهد مثلا بـان فتواه السابقة مخـالفة للواقع فالظاهرالقول بعدم الاجزاء لعدم امتثال الحكم الواقعي وبقائه بحاله وقد ادعى الاجماع على عدم الاجزاء في هذه الصورة .

واخرى يكون بقيام حجة معتبرة على الخلاف ، وعليه اما انتقول بان حجية الطرق والامارات من باب السببية وانقيام الامارة سبب لحدوث مصلحة فيالمؤدى او من باب الطريقية .

ولايخفى انه على السببية فالقاعدة تقتضي القول بالاجزاء عند كشف الخلاف ولايهمنا البحث عنذلك لما هوالحق المحقق فيمحله من انحجية الطرقوالامارات عندنا من باب الطريقية وان الشارع الاقدس لم يؤسس امارة ، بل امضى ما عليه العقلاء .

وغيرخفي ان العقلاء يعاملون مع الطرق والامـارات معاملة العلم من حيث كونه منجزاً للواقع على تقديرالاصابة ومعذراً على تقديرعدمها .

القاعدة الاولية عند انكشاف الخلاف في موارد تبدل الراى ونحوها عدم الاجزاء

فاذاً القاعدة الاولية عند انكشاف الخلاف في موارد تبدل الرأى، اوالعدول من مجتهد الى اخر او غيرذلك من الموارد التي يجمعها انكشاف الخلاف فـي الاحكام الظاهرية تقتضي عدم الاكتفاء بما اتي به الا انيدل عليه دليل على الاجتزاء بما اتي به .

وذلك لان الصحة انما تنتزع عن مطابقة الماتي به للمامور به فبعد انكشاف الخلاف وان ما اتي به مخالف للمأموربه لايكاد يمكن انتزاع الصحة عند ذاك.

ان قلت ان ذلك انما هو فيما اذا انكشف الخلاف بالعلم الوجداني ، واما

في المفروض فالاجتهاد السابق كالاجتهاد اللاحق فكما يحتمل ان يكون الاجتهاد الثاني مطابقاً للواقع فكذلك الاجتهاد الاول فهما متساويان وان كان يجب عليه وعلى مقلديه ان يطبقوا اعمالهم على الاجتهاد اللاحق .

والسر في ذلك هو ان الاجتهاد اللاحق لايكشف عن عدم حجية الاجتهاد السابق في ظرفه وانما يدل على ان الاجتهاد السابق ساقط عن الحجية في ظرف الاجتهاد الثاني مع بقائه على حجيته في ظرفه فالتبدل في الحجية من التبدل في الموضوع ومعه لاوجه لبطلان الاعمال المتقدمة المطابقة للاجتهاد السابق .

قلت : ان قيام الحجة الثانية وان كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الاول مثلا في ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من الابتداء وعدم اختصاصه بعصر دون عصر ، فالعمل المأتي به على طبق الحجة السابقة باطل لانه مقتضى الحجة الثانية ومعه لابد من اعادته او قضائه .

واحتمال مخالفة الواقع وان كان يشترك فيه الحجتان الا ان هذا ملغى في الحجة الثانية حسب ادلة اعتبارها وغير ملغى في الحجة السابقة لسقوطها عن الاعتبار ومجرد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالاعادة او القضاء لانه لا مؤمن من العقاب الامع ذلك .

وبما ذكرنا يندفع ما ربما يتوهم في المقام من ان الحكم بعدم الاجزاء مستنداً بالحجة الثانية ترجيح بلامرجح لان الحجة السابقة كانت حجة في ظرفها كما ان الحجة الثانية حجة في ظرفها فلاموجب لتقديم احديهما على الاخرى .

توضيح الدفع ان الحجة السابقة قد سقطت عن الحجية في ظرف الرجوع بخلاف الثانية وهذا هو المرجح لها على سابقتها فتدبر.

هذا مقتضى القاعدة الاولية عند العدول من مجتهد الى اخر او عند تبدل الرأي فان كان هنا دليل على الاجتزاء بما اتى به فنقول به ويكون دليلا مخرجاً عن القاعدة والافلابد من الالتزام بعدم الاجزاء .

الوجوه التي يستدل بها للاجزاء فيها ودفعها

وكيف كان يستدل للاجزاء عند ذلك بوجوه .

الوجه الاول : دعوى الاجماع بل الضرورة على الاجزاء وان الاعمال التي اتي بها على طبق الحجة الشرعية صحيحة نعم فيما سيأتي يجب العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني .

قال العلامة الكاظمينى (ره) ونحن وان لم نعثر على من ادعى الاجماع الا ان شيخنا الاستاد دام ظله (١) ادعاه اه (٢) وربما حكي عن استاده المحقق النائيني (قدس) ان القدر المتيقن من الاجماع انما هو خصوص العبادات بالنسبة الى الاعادة او القضاء واما في غيرهما فلم يتحقق فاذا غسل ثوبه بالماء مرة واكتفى بها اعتماداً على الحجة فانكشف له بعد ذلك خلافه وجب عليه غسله .

وكيف كان يتوجه عليه اولا انه اجماع منقول كما اعترف العلامة الكاظمينى بانه لم يعثر على مدعى الاجماع غير استاده المحقق النائيني (قدس) وقد تقدم غير مرة عدم حجية الاجماع المنقول .

وثانياً : ان دعوى الاجماع معارض بدعوى الاجماع المحكي عن العلامة ، والعميدى ، على عدم الاجزاء .

وثالثاً : ان تحصيل الاجماع في مثل هذه المسئلة التي لم يتعرضها اكثر الاصحاب و لم يعثر به مثل الكاظمينى في كلماتهم تخرص بالغيب و دون اثباته خرط القتاد .

ورابعاً : ان المحصل من الاجماع في مثل هذه المسئلة التي لها مبان مختلفة يعلم او يحتمل قريباً ان يكون مستندهم وجوه اخر ، لايكاد يستكشف منه رأى المعصوم عليه السلام .

---

(١) يعني به استاده المحقق النائيني (قدس)

(٢) فوائد الاصول ج٢ / ١٤٦ ط النجف الاشرف .

الوجه الثاني : دعوى السيرة المتشرعة على الاجزاء بدعوى انه لم يعهدفي موارد العدول والتبدل في الاجتهاد اعادة ، او قضاء ما اتى به طيلة حياته وحيث لم يردع عنها في الشريعة فلامناص من الالتزام بالاجزاء عند ذلك .

وفيه اولا : ان ثبوت السيرة على الاجزاء مشكل وغاية مافي الباب هيعدم الاعادة في مثل الصلاة فلعله مستند الى قاعدة لاتعاد لان التخلفبالنسبة الىالخمسة المستثناة لعله نادرفتدبر .

وثانياً : انه على تقدير ثبوت السيرة في مثل زماننا لاتكاد تفيد الا اذا احرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام و لم يحرز ذلك بل يمكن دعوى عدمه وذلك لانه لوكانت عامة البلوى وامراً دارجاً لديهم لسئلوا عنحكمها ولوفي رواية واحدة ولم نجدها فيستكشف من ذلك انكثرة الابتلاء بها علىتقديرها انما حدثت في الاعصار المتأخرة ، ولميكن منها في عصرهم عين ولااثرفالسيرة على تقديرتحققهاغيرمحرزة الاتصال بعصرهم .

الوجه الثالث: استلزام عدم الاجزاء العسراوالحرج المنفيين في الشريعة فان اعادة الاعمالالتياتيبهاالمخالفة لفتوى منيقلده فعلامستلزم للعسراوالحرجالاكيدين

وبالجملة عدم الاجزاء في موارد تخلف الاوامر الظاهرية موجب للحرج او العسرنوعاً فيكون منفياً شرعاً .

وفيه : ان الاستدلال بنفي العسر اوالحرج في امثال المقام ناش مـن خلط موضوع الحكم بداعي جعل الحكم .

وذلك لان الحرج ومثله الضرر قديكون داعياً للشارع الى جعل حكم مـن الاحكام ـ كالحكم بطهارةالحديد ، وخيارالشفعة الناشيئين عنلزوم الحرجاوالضرر في فرض عدمهما ـ ولوكان ذلكبحسب غالب الاشخاص ، فالحكم يكون ثابتاًعلى الاطلاق ولابأس بكون شيء داعياًوحكمة لجعل الحكم ولكن لايدورالحكممداره، ولكن ذلك لايكون الاشأن الشارع لاالمجتهد الذى شأنه الافتاء على طبق ما استنبطه

لاجعل الحكم على موضوع موسع اومضيق .

وقد يكون الحرج ، اوالضررموضوعا لرفع حكم كما فى قوله تعالى : وما جعل عليكم فى الدين من حرج (١) فانه بعد حكومته على سائرالادلة فىقوة انيقال ان الاحكام المجعولة شرعاً ترتفع فىموارد الحرج ولماكانتالقضاياالمجعولة شرعاً من قبيل القضايا الحقيقية اوالطبيعية فالاحكام تتعدد بتعدد موضوعاتها فاى موضوع كان الحكم فيه حرجياً يرتفع حكمه والافلا .

وان شئت قلت ان ادلة نفىالضرر اوالحرج ظاهرة فى نفى الضرر اوالحرج الشخصيين كماهوظاهر استدلال الفقهاء فى الموارد الشخصية فكل مورد استلزمهما نقول بالاجزاء والافلا ، وغيرخفى انهماغيرمطردينفىجميع فروض المسئلة فتدبر .

الوجه الرابع : هوانه اولاالاجزاء لم يبق وثوق بفتوى المجتهد الذىيستند اليه عجالة لان حكم الامثال فيما يجوزومالايجوزواحد .

وفيه : مالايخفى لانه استبعاد محض والاستبعاد لايسمع فى قبال الدليل ، و مثل هذا جارفى كثيرمن موارد الاحكام الظاهرية التىيحتمل قيامالامارة فىالمستقبل على خلافها .

وهنا بعض وجوه اخريستدل به للاجزاء وفيما ذكرناه كفاية .

فتحصل مما ذكرنا انمقتضىالقاعدة الاولية فى الطرق والامارات هوالقول بعدم الاجزاء فى موارد العدول وموارد تبدل الاجتهاد الااذاقام الدليل على الاجزاء، وقد اشرنا الى عمد ما يوجه به للاجزاء وقد عرفت عدم تمامية شيء منها على نحو الكلية .

نعم ربما يستلزم القول بعدم الاجزاء العسر اوالحرج الشخصيين كما اذا قلد مجتهداً فىطيلة سنين متمادية فمات وكانت فتاواه مخالفة لفتاوى المجتهد الذىتكون الوظيفة المراجعة اليه .

---

(١) الحج : ٧٨/٢٢

وقد ورد في خصوص باب الصلاة دليل على عدم الاعادة بالنسبة الى ترك بعض اجزاء الصلاة وشرائطه وهو صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: لاتعاد الصلاة الامن خمسة الطهور والوقت ، والقبلة ، والركوع والسجود (١) فمن صلى في برهة من الزمان بلا سوره مثلا مستنداً الى فتوى مجتهد ، وكذا اذا ترك غير الخمسة المستثناة في الصحيح ثم بعد الرجوع الى مجتهد يفتى على خلاف ذلك فلايحتاج الى اعادة الصلاة و لاقضائها بناء على عدم اختصاص لاتعاد بالناسي اوالساهي بل يعم الجاهل القاصر فقد استند في ترك الجزء اوالشرط الى حجة شرعية مخالفة للواقع ، واما ان قلنا باختصاصه بالناسي اوالساهي كما نسب الى المشهور فيلزم الاعادة في المفروض

وقد تقدم بعض الكلام في مفاد لاتعاد في بعض المباحث المتقدمة ولعل المتتبع يجد موارد يجتزى بما اتى به غيرما ذكرنا .

ايقاظ

وليعلم ان محل الكلام في وجوب القضاء انما هو اذا انكشف عند المجتهد الثاني فساد ما اتى به على طبق نظر المجتهد السابق وافتى ببطلانه .

واما اذا لم ينكشف لديه فسادها بل احتاط في المسئلة وكان مستند حكمه ببطلان الاعمال المتقدمة قاعدة الاشتغال فلايجب عليه القضاء عند ذلك لان القضاء بامر جديد وموضوعه عنوان الفوت ومع اتيان العمل على طبق فتوى المجتهد السابق لم يحرز عنوان الفوت بوجه لاحتمال ان يكون ما اتى به مطابقاً للواقع فالمرجع اصالة البراءة عن وجوب القضاء .

اذا عرفت ماذكرنا فحان الشروع الى عنوان الفروع التي عنونها الماتن (قدس) في هذه المسئلة .

---

(١) الوسائل باب ٣ من ابواب الوضوء ح ٨/

حكم من قلد مجتهدا يرى لزوم التسبيحات الاربع ثلاثا وقد كان قلد من يكتفي مرة واحدة

قال (قدس) : اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الاربع الخ .

يوجه لعدم اعادة الصلاة الماتي بها بالتسبيحات الاربع مرة واحدة بوجوه ولكن لم يتم بعضها .

منها : الاجماع المحكي على عدم اعادة الصلاة او القضاء وقدعرفت حكايته عن المحقق النائيني (قدس) .

وقد اشرنا عدم تمامية الاجماع في نفسه وعدم حجيته على تقدير تحققه فراجع .

ومنها : اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي .

وقدعرفت عدم تماميته وان القاعدة في العمل بالطرق والامارات عدم الاجزاء الا اذا استلزم الاعادة او القضاء العسر او الحرج وهما غير مطردين في جميع الموارد بالنسبة الى جميع الافراد .

ومنها : حديث لاتعاد وقد عرفت متنه انفا/٣٤٥ والتسبيحات الاربع من عقد المستثنى منه فلا تجب اعادة الصلاة من ناحيتها اذاكان الاخلال بها عن عمد .

ولايخفى كما اشرنا انه لايتم الاستدلال بالحديث على ما نسب الى المشهور من اختصاصه بالناسي او الساهي .

نعم على ما قلنا بشموله لمن ترك غير الخمسة مع عذر وحجة يصح الاستدلال به لان عدم اتيان التسبيحات في المفروض مستند الى فتوى المجتهد الذي كان يقلده فهو معذور في اتيان التسبيحات مرة واحدة فيتم الاستدلال به لعدم الاعادة او القضاء .

ومنها غير ذلك وقد عرفت عدم تماميتها فلا نعيد .

حكم من قلد مجتهداً يرى وجوب ضربتين في التيمم وقد كان قلد من يكتفي فيه بضربة واحدة

واما قوله (قدس) : اذا قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك

المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لايجب عليه اعادة الاعمال السابقة .

فلا يخفى انه لايمكن تصحيح الاعمال السابقة بحديث لاتعاد لان التيمم من الطهارات فيكون داخلا فـي عقد المستثنى مـن لاتعاد الموجب لاعادة الصلاة عند الاخلال به ، الاان يقال ان المراد بالطهارة في عقد المستثنى اصل الطهارة لامايرتبط بكيفية حصولها فتدبر .

وتصحيحه بالاجماع المدعى قدعرفت حاله ، واما قاعدة العسر والحرج فقد عرفت عدم اطرادها فـي جميع الموارد فيشكل فـي هذا الفرع الحكم بعدم اعادة الصلوات التي صلاها مع ذلك التيمم .

حكم من قلد مجتهداً يرى بطلان عقد او ايقاع وقد كان قلد من يرى صحته

واما قوله (قدس) : لو اوقع عقداً او ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات فقلد من يقول بالبطلان يجوز له البقاء على الصحة الخ .

فلايخفى انه بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف انه لايمكن المساعدة على ما ذهب اليه (قدس) بل يجب عليه التدارك بالنسبة الى الوقايع السابقة الا اذا استلزم التدارك العسر او الحرج كما يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثـاني في الازمنة المتجددة اللاحقة .

حكم من قلد مجتهداً يرى نجاسة الغسالة وقد كان قلد من يرى طهارتها

واما قوله (قدس) : اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلاة والاعمال السابقة محكومة بالصحة الخ .

فغاية ما يمكن ان يقال بصحة الصلاة وعدم اعادتها او قضائهـا اذا استعملت الغسالة في رفع الخبث واما اذا استعملت في الوضوء ، او الغسل فحيث انه يكون داخلا في الخمسة المستثناة في حديث لاتعاد فلايحكم بالصحة الا اذا استلزم ذلك العسر اوالحرج .

حكم من قلد مجتهداً لايرى حلية ذبيحة وقد كان قلد من يرى حليتها

واما قوله (قدس) : وكذا في الحلية والحرمة فاذا افتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحديد مثلا فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمته الخ .

فيظهر الحال فيه مما تقدم فلايحكم بصحة البيع واباحة الاكل وغاية ماهناك هي انه كان يجوزله الاكل وكان معذوراً في ترتيب اثار صحة البيع واباحة الاكل عليه

فظهر لك ان تفرقة الماتن بين العقد الواقع على امرئة يرى المجتهد الثاني بطلانه وبين المثالين الاخيرين ـ اعني مسئلة الفسالة وذبح الحيوان ـ غير وجيه لانه زعم ان موضوع الابتلاء في الزوجة المفقودة عليها بالفارسية مثلا بعد العدول الى المجتهد الثاني غير باق و حلية الاستمتاع من اثار صحة العقد الفارسي الواقع حال تقليد المجتهد الاول ، بخلاف مسئلتي الفسالة والذبيحة فزعم ان موضوع الابتلاء بعد العدول الى المجتهد الثاني باق ولذا حكم بنجاسة الفسالة وعدم جواز بيع المذبوح ولا اكله مع انه لافرق بينهما .

لان طهارة ماء الفسالة وحلية اللحم المذبوح بغير حديد من آثار عدم انفعاله بملاقات النجاسة واثار ذبحه بغير حديد وهما واقعتان سابقتان يكون المرجع فيهما تقليد المجتهد الاول كما هو الشأن في حلية الاستمتاع من المرئة المعقودة عليها بالفارسية .

ففي جميع الفروع يرجع الى فتوى الاول لاستنادها الى امر سابق صحيح في نظر الاول وقلد فيه فعليه فليحكم بطهارة الفسالة وجواز بيع لحم الحيوان الثاني واكله .

وقد عرفت ان مقتضى القاعدة الاولية بناءاً على الطريقية في اراء المجتهد عند كشف الخلاف عدم الاجزاء سواء بقي الموضوع ومحل الابتلاء فعلا اولا .

ففي جميع الفروع بعد موت المجتهد الاول وتقليد المجتهد الثاني لايحل له

الاستمتاع بالمرئة المعقودة عليها بالفارسية كما يحكم بنجاسة الفسالة وحرمة اكل لحم المذبوح وبيعه .

فتحصل ان الحكم بالصحة في الفرع الاول وهو الاكتفاء بتسبيحة واحدة بناء على المختار في حديث لاتعاد وجيه .

واما في غيره فلا يحكم بالصحة بل يلزم الاعادة او القضاء ان رأى المجتهد الثاني فساد فتوى الميت الا اذا استلزم ترتيب اثار الفسالة العسر اوالحرج .

هذا ما تحصل لنا عجالة في هذه المسئلة والله العالم باحكامه .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٤ ـ الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد ، او ايقاع ، او اعطاء خمس ، او زكوة ، او كفارة او نحو ذلك يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل (١) لاتقليد نفسه اذا كانا مختلفين ، وكذا الوصي (٢) في مثل ما لو كان وصياً

التعليقة :

١ ـ في غير الوكيل المفوض ، بل في المفوض مع العلم بالمخالفة تفصيلا ، اواجمالا ، والا ولو مع الشك في المخالفة يجوز التطبيق على نفس تكليف الوكيل ، وليس له الفحص عن تقليد الموكل نعم لو كان العمل على طبق تكليف الميت باطلا بنظر الوكيل لايمكنه التقرب والاحوط رعاية ما يتوافقان عليه .

٢ ـ ليس للوصي هنا عمل سوى الاستيجار فيعمل بمقتضى تقليد نفسه في نفس الاستيجار والصلاة التي يؤتى بها عن الميت عمل الاجير ، وحيث انه في مقام تفريغ ذمة الميت فيعتبر في القضاء جميع ما يعتبر في تكليف الميت مع قطع النظر عما يعرض خصوص مباشرة الفاعل فيقصر

في استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت.

مافاته سفراً ، ويتم مافاته حضراً . نعم فيما يعتبر في الفعل باعتبار عروض العوارض ، وباعتبار مباشرة الفاعل فيلاحظ تكليف الاجير فيجب على الاجير ان كان رجلا مثلا الجهر بالقرائة في الصلاة الجهرية ، وعدم ستر غير عورتيه ، وان كان الميت المنوب عنه امرئة وهكذا فيما اذا لم يكن تكليف الميت باطلا في نظر الاجير كما اذا كان العمل عبادياً ورأى الفاعل فساده بحيث لم يمكنه التقرب به ، كما اذا كان تكليف الميت جواز الاكتفاء بمرة واحدة من التسبيحات الاربع ، وكانت باطلة عند الاجير فلابد من الاخذ بما هو الاحوط ان امكن كما في المفروض والا فتبطل الاجارة والله العالم .

اختلاف الاصحاب عند اختلاف الوكيل والوصي والمستأجر والنائب مع الموكل والموصي والاجير والمنسوب عنه في مراعاة تقليد اي منهم

اقول : اختلف انظار الفقهاء في فروع المسئلة فبعضهم كالماتن (قدس) يرى انه يجب مراعاة تقليد الموكل في الوكالة ، ورعاية تقليد المستأجر في الاجارة وتقليد الميت الموصي في الوصاية ، والمنوب عنه في مطلق النيابة .

وبعضهم ذهب الى ان اللازم رعاية تقليد الوكيل والاجير والوصي والنائب

و بعضهم فصل بين الوكيل والاجير وبين الوصي ومطلق النائب فقال بلزوم رعاية التقليدين في الاول ولزوم رعاية تقليد الوصي ومطلق النائب في الثاني .

وبعضهم قال بلزوم رعاية التقليدين في الجميع .

وبعضهم فصل في الوكالة بين صورة كون الوكيل آلة لايجاد الشيء من دون ان يكون له استقلال في ذلك وبين ما يكون له استقلال في ذلك فقال في الاول بلزوم مراعاة تقليد الموكل وفي الثاني بمراعاة تقليد نفسه .

الى غير ذلك من الاقوال .

مقال من العلامة الحكيم في ذلك

يظهر من سيدمشايخنا (قدس) : انه لابد للوكيل ان يعمل بمقتضى تقليد نفسه الا ان يكون هناك قرينة على خلاف ذلك فيعمل بها ، وقال في وجهه ما حاصله :

انه لاينبغي التأمل في ان اطلاق الوكالة يقتضي ايكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل و لو في صورة التفات الموكل الى اختلاف الوكيل معه في التطبيق اجمالا .

نعم في صورة التفات الموكل الى الاختلاف تفصيلا يمنع عن عموم التوكيل لمورد الاختلاف . وكذا اذا كانت هناك قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل او كان ما يصلح ان تكون قرينة على ذلك لم يصح عمل الوكيل بنظره المخالف لنظر الموكل .

واما ان لم يكن كذلك فاطلاق التوكيل يقتضي جواز على الوكيل بنظره ، ومجرد التفات الموكل الى الاختلاف غير كاف في تقييد اطلاق التوكيل ففي مقام الاثبات لامانع من الاخذ بالاطلاق اذا تمت مقدمات الحكمة .

ثم قال (قدس) وكذلك الكلام في الوصي اذ هو كالوكيل من هذه الجهة لان الوصاية استنابة في التصرف بعد الممات كما ان الوكالة استنابة في حال الحيوة

وقال (قدس) في الاجير انه يجوز ان يستأجر على العمل بنظره كما يجوز ان يستأجره على العمل بنظر المستأجر ، او على العمل بنظر شخص ثالث ، وان كان نظرهما مخالفاً لنظره .

والسر في ذلك هو انه يكفي في صحة الاجارة ترتب اثر عقلائي على العمل ، وكل ذلك مما يترتب عليه ذلك .

نعم مع علم الاجير ببطلان العمل العبادي لاتصح الاجارة لعدم القدرة على التقرب .

واما اذا لم يكن العمل عبادة يكون الاجير قادراً على العمل حتى مع اعتقاد البطلان ، وكذا لو كان مع احتمال كونه موضوعاً للامر الى ان قال .

هذا حال الاجارة في مقام الثبوت .

واما في مقام الاثبات فان كانت قرينة على تقييد العمل بنظر شخص معين تعين العمل عليها والا كان مقتضى اطلاق الاجارة بنظر الاجير على نحو ما تقدم في الوكيل .

ثم قال (قدس) ومن ذلك تعرف حكم الوصي عن الميت في الاستنابة عنه في صلاة او صيام فانه ان كانت قرينة على تقييد الوصية بالعمل على شخص معين

فالعمله عليها والاكان مقتضى اطلاقها الاستنابة فى العمل المطابق لنظر الوصى .

وكذلك الحال فى الوكيل عن الحى فى الاستنابة عنه فى العبادات التى يجوز فيها النيابة عن الحى فان مقتضى اطلاق التوكيل ان يكون عمل الاجنبى صحيحاً بنظره لا بنظر الاجير ولا بنظر الاجنبى .

وقال (قدس) فى خلال كلامه فى حكم المتبرع عن الغير فى عبادة ـ كصلاة اوصوم ـ اوغير عبادة ـ كوفاء دين ـ فلا ينبغى التأمل فى جواز عمله بنظره حتى مع التفات المتبرع عنه الى خطاء المتبرع فى التطبيق ومنعه عن العمل لان عمل المتبرع ليس بامر المتبرع عنه ولا بأذنه وانما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع فاذا علم بحصولها صح من المتبرع وان كان يخالفه المتبرع عنه ويخطؤونه بنظره التفصيلى انتهى مقاله (١) زيد فى علو مقامه .

مناقشة من بعض الاساطين فى مقاله

ولكن بعض الاساطين دام ظله ناقش مقاله ووافق الماتن ـ من حيث انه يجب ان يعمل على طبق نظر الموكل والموصى ـ لا الوكيل والوصى فقال ما حاصله .

ان الوكالة هى الاستنابة فى التصرف فهى تسبيب للعمل على يد الوكيل ، وبعبارة اخرى الوكالة ايكال الامر الى الغير فالموكل اوكل العمل الى وكيله ليقوم مقامه فيه ويعمل عمله فالوكيل وجود تنزيلى لموكله وعمله عمله ومن هنا يصح استناد عمله الى الموكل فى العقود والايقاعات ويكون هو المخاطب بالوفاء بها ويكون قبضه قبض الموكل ومعه لابد للوكيل من ان يراعى الصحة عند الموكل والا فلم يأت بالعمل الموكل اليه .

وبالجملة بعد ما كان عمل الوكيل عمل الموكل بالتسبيب ووجود تنزيلى له فلامناص من ان يراعى فيه نظره ، كما هو الحال فى فعله المباشرى لانه لافرق فى العمل بين المباشرة والتسبيب فلو وكل احد احداً فى استيجار من يصلى عن ابيه مثلا وكان ممن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١ / ٨٦

يرى الترتيب في القضاء دون الوكيل لم يجز للوكيل استيجار اجير للقضاء الا انه يراعي الترتيب فيه .

ومن ذلك يظهر الحال في الوصي لانه ايضاً نائب عن الموصي في تصرفاته فليس له ان يأتي باعماله حسب نظره واعتقاده .

وبالجملة الوصية الاستنابة في التصرف بعد الموت فلابد وان يستأجر الوصي للنيابة عن الميت في الصلاة او غيرها من العبادات كالصوم ، والحج من ان يأتي بالعمل على طبق فتوى مجتهد الميت لامجتهد نفسه ، ولا مجتهد الاجير ، وذلك من جهة انصراف الوصية عرفاً الى مايراه الوصي مفرغاً لذمته كالوكالة .

وناقش دام ظله مقاله (قدس) في الاجير بلحاظ ان العمل العبادي الذي يقع مورد الاجارة انما هو العمل الصحيح الموجب لتفريغ ذمة المنوب عنه فاذا فرضنا ان العمل الذي اتى به الاجير عن المستأجر باطلا بنظره فكيف يتمشى منه قصد القربة به وان كان صحيحاً عند المستأجر والمنوب عنه ، ومع عدم تمشي قصد القربة لم تصح الاجارة لعدم قدرته على مورد الاجارة ومع ذلك لاتصح اجارته .

نعم لامانع من صحة الاجارة فيما اذا كان الاجير محتملا لصحة العمل لانه يتمكن حينئذ من اتيانه رجاء وبما انه صحيح عند المنوب عنه .

فعلى هذا لايعتبر في مورد الاجارة ان يكون العمل صحيحا عند الاجير بل اللازم ان لايكون باطلا عنده .

وافاد دام ظله في المتبرع عن الغير او الولي كالولد الاكبر بانه لامناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به في تفريغ ذمته ـ وجوبا او استحبابا ـ وان كان مخالفاً للميت والسر في ذلك هو ان التكليف في الابتداء متوجه اليهما وهما محكومان بالصحة ومفرغان ذمة الميت عندهما (١) .

---

(١) الدروس ج١/ ٢٢٨ التنقيح ج١/ ٣٨٣

كلمة من المولف فى ذلك

اذا عرفت ما حكيناه عن العلمين فنقول :

الظاهر انه لاكلام عندهم فى صحة توكيل الغيرفى اتيان العمل الصحيح بنظر الوكيل كما يصح توكيل الغير فى اتيان العمل الصحيح بنظرالموكل .

ففى الاول لابد وان يأتى بما يقتضيه تكليف نفسه ، وفى الثانى لايجوزله ذلك بل لابد وان يأتى بما هو صحيح عند الموكل .

نعم فيما اذا كان مورد الاجارة امراً عبادياً اذا علم وجداناً بطلان عمله لايكاد يصح ان يأتى به على طبق تكليف الموكل ولعله واضح .

وانما الاشكال فى انه لواطلقت الوكاله فهل مقتضى ذلك العمل بنظر الوكيل، اوالموكل ؟ وقد عرفت ان لكل من النظرين وجهة هومولها .

ولايخفى ان الوكالة على نحوين فقسم منها مايكون الوكيل آلة لايجادمورد الوكالة من دون ان يكون له استقلال اونظرله فيه خيراً اوشراً كما هوالشأن فى العقود والايقاعات التى يجريها العلماء فمن وكل عالماً فى اجراء عقد نكاح ، اوبيع متاع مثلا لامعنى لثبوت الخيارله عند ظهورالعيب فى الزوجة اوالمتاع .

وقسم اخرمايكون الوكيل مستقلا فى ذلك فيفعل فى الامورحسب مايراه وكيلا مفوضاً كما هو الشأن فى بعض المتمولين حيث يوكلون شخصاً فى امورات امواله بحيث لايلتفتون بعد ذلك الى اعماله بل ربمايذهب الوكيل الى بعض الممالك لانجاز مقصود موكله فالوكيل عند ذلك يفعل فيها مايشاء بنظره واستقلاله .

والظاهر انه فى القسم الاول لابد وان يراعى نظرالموكل ولامعنى لثبوت الخيار مثلا للوكيل فيما اذا كان وكيلا فى اجراء عقد النكاح اوبيع المتاع عندظهورالعيب فى الزوجة اوالمتاع .

و اما فى الثانى فحيث انه وكيل مفوض اليه الامور يفعل مايشاء ، ولكن حيث ان الوكالة استنابة فى التصرف من قبل الموكل ولذا لايجوز له التطبيق عند العلم التفصيلى بمخالفة تكليفه مع تكليف موكله ، فلم يكن فعل الوكيل فعلا اصلياً

له وان كان يفعل مايشاء حسب الفرض.

فعند العلم بالمخالفة تفصيلا ، او اجمالا لابد من ملاحظة تكليف الموكل .

نعم لو شك في المخالفة فمقتضى ايكال الامر اليه وتفويض امر الوكالة اليه هو جواز التطبيق على تكليف نفسه .

ولعله بماذكرنا يمكن التوفيق بين العلمين فمن حيث ان اعتبار الوكالة استنابة في العمل فلابد من ملاحظة حال الموكل ومن حيث ان الوكيل مفوض اليه الامور وانه فاعل لما يشاء فمقتضى اطلاق الوكالة هو انه يفعل مايشاء الاماعلم مخالفة تكليفه تفصيلا ، او اجمالا مع تكليفه فيتبع تكليف الموكل .

واما الوصي فان قلنا بانه استنابة في التصرف بعد الممات كما ان الوكالة استنابة في حال الحياة فوزانه وزان الوكيل ، و اما ان قلنا ـ كما لايبعد ـ بان الوصاية هي اعطاء منصب ، واحداث اهلية لتولية ما اوصى به بعد موته. فملاحظة تكليف نفسه اوضح ، بل يمكن ان يقال بوجوب تحري ما هو واجب عليه بحسب تكليف نفسه وان علم تفصيلا ، او اجمالا ، بمخالفة تكليف الموصي الا ان الاحوط مراعاة التقليدين .

واما الاجير فقد تقدم من المستمسك ولعله لاخلاف فيه من انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر المستأجر كما انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر الاجير ويجوز الاستيجار بنظر شخص ثالث .

والوجه في ذلك هو انه يكفي في صحة الاجارة ترتب اثر عقلائي على العمل الماتي به ويترتب الاثر في جميع الصور .

نعم كما اشير اليه لاتصح الاجارة فيما اذا علم الاجير فساد العمل العبادي الذي وقع مورد الاجارة لعدم قدرته على التقرب عند ذلك .

وحيث ان مورد الاجارة انما هو العمل الذي يكون موجباً لتفريغ ذمة المستأجر والمنوب عنه فلابد من ملاحظة ذلك في مقام تفريغ ذمة المنوب عنه والمستأجر والا لايصح الاكتفاء به في مقام تفريغ الذمة استيجار من يرى فساد رأيه

ومخالفة نظره لنظر المستأجر والمنوب عنه بل لابد من استيجار شخص اخر لايرى فساده كما لايخفى .

ثم انه على تقدير مخالفة تكليف المستأجر مع الميت المنوب عنه هل يلاحظ تكليف المستأجر ، اوتكليف الميت .

قد يفرق بينما اذاكان القاضى عن الميت بالولاية عنه و ما كان بالوصاية فقال فى الاول بجواز الاكتفاء بما يراه الولى صحيحاً اجتهاداً اوتقليداً ، ولوكان مخالفاً لنظر الميت اومجتهده لانصراف الاجارة بما يراه الولى مبرء للزمة ، واما فى الثانى فيراعى نظر الميت (١) .

ولكن حيث ان الولاية بلحاظ تفريغ ذمة الميت فعند احراز المخالفة بين تكليفه وتكليف المولى عليه كيف يجوز تفريغ ذمته فلابد للولى ملاحظة الفتويين و يجب العمل على التقليدين .

و اما التبرع عن الميت ففى الدروس انه يجوز له العمل بما يراه مبرء لذمة الميت (٢) .

وفى التنقيح فان كان المتصدى للتفريغ هو المتبرع ، اوالولى كالولد الاكبر اذا اراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصلاة ، والصيام فلامناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته وجوباً اواستحباباً (٣) .

قلت : لايخفى انه مع العلم بمخالفة تكليف المتبرع ، اوالولى لتكليف الميت كيف يفرغ ذمة الميت ، اوذمتهما بعد مشغوليتهما فلابد لهما من العمل بالتقليدين اوالعمل بما يوافق الاحتياط والافالاكتفاء بالاتيان بتكليفهما كما ترى .

لؤلؤة من العلامة الانصارى فى هذا المعنى

يعجبى ذكرما افاده شيخنا العلامة الانصارى (قدس) ولعله يعين ويكشف عن

(١-٢) الدروس ج١ / ٢٢٩-٢٠٩

(٣) التنقيح ج١ / ٣٨٣

بعض اشكالات المسئلة ويرفع غائلة بعض الاختلافات قال :

«يعتبرفي القضاء جميع ماكان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظرعمايعرض باعتبارخصوص مباشرة الفاعل له فيقصرمافاته سفراً ويتم مافاته حضراً ، واماما يعتبر في الفعل باعتبار عروض العوارض وباعتبار مباشرة الفاعل فلا ، و لذا يجب على الفاعل الجهرفي اولبى الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امرئة ، ويجب الاخفات لوانعكس الفرض ، وكذا الكلام في سترتمام البدن فانه يجب اذا كان الفاعل امرئة ولايجب اذا كان رجلا .

والفرق بين القسمين هوان القصروالتمام مأخوذان في ماهية الصلاة ، واما الجهراوالاخفات فانما هوباعتبار كون المباشر للفعل امرئة يطلب خفض صوتهاوستر بدنهاعندالصلاة ، اوالرجل لايطلب ذلك منه ، فهما من احكام خصوص الفاعل لاالفعل، ومثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبارالعجزوالقدرة فان المعيارفيها حال المباشر للفعل فيصلي القادرقائماً عمن فات عنه قاعداً ويصلي العاجزقاعداً عمن فاته قائماً وان كان الاقوى في اولى الاعذاروجوب الاقتصارمع زوال الاعذار .

وفي حكم العجروالقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعاً وحكماً كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة اوالى اربع جهات مع عدم الظن اوصلى في طاهر كان يعتقده الميت نجساًفان هذه الامورواشباهها تلحق باعتبارمباشرته لاباعتبارذاته.

ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب في مسائل الصلاة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليداً اواجتهاداً دون الميت حتى لوفاتته الصلاة يعتقدها قصراً كما اذا سافر الى اربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه و اعتقدها الولي تماماً لاعتقاده اعتبارالرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عنه تماماً انتهى ملحضا (١) .

---

(١) المسئلة الاولى من احكام القضاء من رسالة القضاء عن الميت/ ٣٤١

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٥ ـ اذاكان البايع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا ، اوالعقد بالفارسي ، و المشتري مثلا مقلداً لمن يقول بالبطلان لايصح البيع بالنسبة الى البايع (١) ايضا لانه متقوم بطرفين (٢) فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين ، و كذافي

التعليقة :

١ ـ لاتبعد صحته ، و ترتب الاثر عليه من البايع على تقدير تمشي المشتري قصدالمعاملة بان ينشيء المشتري قبوله قاصداًللشراء وانلم يمكنه ترتب الاثرعليه بحسب رأيه ، اورأى من يقلده ، و كذا في سائرالعقود ، فكل منهما يعمل بمقتضى تكليف نفسه ، نعم ترتيب الاثر من طرف ربما ينجرالى المنازعة فترفع الى الحاكم لحسم مادتها، لكنه كلام اخر كمالايخفى

٢ ـ التعليل عليل لان العقد وان كان متقوماً بطرفين ولايكاد يتحقق مفهومه الابين اثنين ، الا ان ذلك بالنسبة الى الحكم الواقعي ، و مقام الثبوت ، ولا يستلزم ذلك عدم التفكيك في مرحلة الظاهر ايضاً ، فيصح بالنسبة الى من يرى صحته اجتهاداً ، او تقليداً دون الاخر ، لان التفكيك

كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه ، ومذهب الاخر صحته

في الاحكام الظاهرية غير عزيز فترى عملا واحداً صحيحاً بالنسبة الى شخص فاسداً بالنسبة الى اخر ، وشيئاً واحداً طاهراً بالنسبة الى شخص ونجساً بالنسبة الى اخر . مع ان الحكم الواقعي ليس الا احدهما ، فالبايع في المفروض لايجوزله التصرف في المبيع ، لمايراه خارجاً عن ملكه ويجوزله التصرف في الثمن لما يراه داخلة في ملكه ، واما المشتري فلا يجوزله التصرف في المبيع لانه بنظره يكون باقياً على ملك البايع ولكن يجوزله التصرف في الثمن لانه بنظره لم يخرج عن ملكه .

اقول : اذا اختلف المتعاقدان فی شروط صحة العقد فاوقع کل منهما حسب رأیه فهل یصح اکتفاء کل منهما بما یقتضیه مذهبه مطلقا ام لابد وان یاتی کل منهما علی طبق ما یقتضیه مذهب کلیهما مطلقاً ، او یفصل بین ما اذا اوقع کل علی خلاف رأی الاخر بان انشاء البایع العقد بغیر صیغة الماضی مثلا مع کونها معتبرة عند المشتری فقبل المشتری بالفارسیة مع اعتبارها لدی البایع ، وبین ما اذا اوقع احدهما علی خلاف رأی صاحبه دون الاخر کما هو مفروض المتن فالبطلان فی الاول دون الاخر، اویفصل بین الشرائط فما کان البطلان فیه مستنداً الی فعل احدهما یصح دون ماکان مستنداً الی فعلهما ، اویفصل بین کون بطلان رأی الطرف مقطوعاً وبین کونه مظنوناً بالظن الاجتهادی ، اویفصل بین ما اذا لم یکن قائل بصحة العقد المرکب من الایجاب والقبول الکذائی وبین وجود القائل او القائلین بصحته فبالصحة فی الاخیر دون الاول ، الی غیر ذلك من الوجوه .

وشیخنا الاعظم الانصاری (قدس) وان لم یتعرض لجمیع الوجوه التی اشرنا الا انه یظهر منه ان الوجه الاخیر اردء الوجوه فلعله بلحاظ ان القول المذکور یؤدی الی الجزم بالبطلان لمخالفته الدلیل والاجماع فی المسئلة .

ولکن یتوجه علیه کما افید : ان مجرد عدم القائل به لایلازم ذلك بل لابد من کونه مخالفاً للاجماع ولیس کذلك لان عدم القائل به قد یکون من باب الاتفاق لامن جهة بنائهم علی عدم صحته فاذاً عدم وجدان القائل بالصحة لایوجب الجزم بالفساد ومن المحتمل القریب ان یکون نظر کل من المتعاقدین صحیحا فی نفس الامر .

وقد یقال : انه یتلو الوجه الاخیر فی الضعف التفصیل بین القطع بالخلاف

والظن كما حكى ذلك عن الماتن (قدس) في باب الاجزاء قائلا بان دليل حجية ظن المجتهدمتساوى النسبة الى الظنين فاذا ظن بجزئية السورة في زمان وتبدل رأيه ظناً في زمان اخرلم يهدم هذا الاجتهاد اجتهاده الاول ولا اجتهاد غيره اجتهاده لان ظنه حجة فـي الزمن الاول كهذا الظن نعم لو تبدل الـى العلم بـالخلاف يهدم اجتهاده الاول كمـا ان المجتهد الاخر اذا علم خطاه لايجوز له ترتيب الاثر (١) .

ولكن قد تقدم في ذيل مسئلة ٥٣ ما يتعلق بدفعه وحاصله .

ان قيام الحجة وان كان لايستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الاول مثلافي فيظرفه الا انمقتضاها ثبوت مدلولها فيالشريعةالمقدسة منالابتداء وعدم اختصاصه بعصر دون عصر فيكشف بها بطلان الاجتهاد السابق ، او اجتهـاد مجتهد اخر ومع ذلك لايكون دليل الحجة متساوى النسبة اليهما بل يختص الاجتهاد الفعلي بالحجة دون غيره (٢) .

وقدوجه البطلان فيالمتن فيما اذاكان مذهب احد طرفيالعقد بطلانهومذهب الاخر صحته بان العقد متقوم بطرفين فاللازم ان يكون صحيحـاً من الطرفين .

ويقال فيبيانه بانالعقد يتقومبالطرفين ولايتحققمفهومه الابينالثنين فلايحكم بصحة احد الطرفين الا عند الحكم بصحة الطرف الاخر كما هو الشأن في حكمه الواقعي في مقام الثبوت فلايكون العقد الاصحيحاً للمتعاقدين معاً او فاسداً كذلك فلايقاس باب العقود بكون شيء واحد كمايع واحد طاهراً بالنسبة الى احد ونجساً بالنسبة الى الاخر ، فاذاحكم ببطلان المعاملة بالنسبة الىالمشترى كما في مفروض المتن يحكم بفسادها بالاضافة الى البائع ايضا .

وقد يوجه الصحة فيمفروض المتن بان العقد حيث انه متقوم بالطرفين كما اشير فاذا صحت المعاملة بالنسبة الى البـايع في المفروض بحكم بالصحة بالنسبة

---

(١) كتاب بيع استادنا العلامة الخميني دام‌ظله ج١/ ٢٤٠

(٢) بيع استادنا العلامة دام ظله ج١/ ٢٤٠

الى طرف المشترى .

ولكن لايخفى ان الوجهين غير مرضيين لان العقد وان كان متقوماً بالطرفين ولايتحقق مفهومه الابين اثنين الا ان ذلك بالنسبة الى الحكم الواقعى فى مقام الثبوت ضرورة انه مع فساد المعاملة واقعاً من طرف المشترى مثلا لامعنى لتصحيحها من طرف البايع كما لامعنى لفسادها من احد الطرفين مع صحتها بالنسبة الى الآخر ، ولكن لايستلزم ذلك عدم التفكيك فى العقد بين الطرفين فى مرحلة الظاهر ، وفيما اذاكان اختلاف المتعاقدين بالاجتهاد او التقليد فيجوز ان يكون صحيحاً بنظر احدهما وفاسداً بنظر الاخر ويختلف الاثار بالنسبة اليهما فالبايع فى المفروض يجوز له التصرف فى الثمن لانه يراه ملكاً له ولايجوز له التصرف فى المبيع لانه يراه خارجاً عن ملكه

واما المشترى فلايجوز له التصرف فى المبيع لانه بنظره يكون باقياً على ملك البايع ، ولكن يجوز له التصرف فى الثمن وليس التفكيك فى الاحكام الظاهرية بعزيز فترى عملا واحداً بالنسبة الى شخص صحيحاً ، وبالنسبة الى الاخر فاسداً ، ويكون شيء واحد بالنسبة الى شخص طاهراً وبالنسبة الى الاخر نجسا ، كاختلاف المأموم والامام فى صحة الصلاة مع انه يصح الاقتداء بمن يكون اجتهاده مخالفاً لرأيه مع ان الحكم الواقعى ليس الا احدهما ولايمكن ان يكون عمل واحد اوشيء فارد فى الواقع صحيحاً وفاسداً او طاهراً ونجساً .

ولذا ترى ان ثلة من الاعلام المعلقين على المتن منهم استاذنا العلامة البروجردى (قدس) قال تلازمها فى الصحة فى الواقع لايوجب التلازم فى الحكم الظاهرى فلايبعد جواز ترتيب اثار الصحة للبايع اه .

قلت : هذا على تقدير ان ينشأ المشترى قبوله قاصداً للشراء و ان لم يمكنه ان يرتب الاثر .

نعم ترتيب اثار الصحة من طرف دون الاخر ربما يودى الى النزاع والمخاصمة فيرفع الامر الى الحاكم لفصل الخصومة وحسمها وهو كلام اخر فتدبر .

ولمفروض المتن ـ وهوما اذا كان بطلان عقد كل من المتعاقدين المتخالفين مستنداً الى عمل الاخر ـ بعض الكلام تعرض له شيخنا العلامة النصارى (قدس) فى كتاب البيع قبل مسئلة المقبوض بالعقد الفاسد وصار معرضا للرد والقبول من المتاخرين كما ان للمسئلة فرع اخر وهو ما اذاكان الاختلاف فى تحقق عنوان العقد لبقاء المتعاقدين على صفات الانشاء الى اخر العقد فقال الشيخ (قدس) ان اختلافهما فى ذلك يوجب فساد العقد بداهة ان فساد العقد من هذه الجهة يسرى من احد الجانبين الى الجانب الاخر هذا اجمال المقال فى المسئلة ومن اراد تفصيلها فليطلبها من مظانه

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة۵۶ـ فی المرافعات اختیار تعیین الحاکم بید المدعی الا اذا کان مختار المدعی علیه اعلم (۱) بل مع وجود الاعلم وامکان الترافع الیه الاحوط (۲) الرجوع الیه مطلقا.

التعلیقة :

۱ ـ علی الاقوی فیما اذا اختلفا فی الحکم، وعلی الاحوط الاولی فی غیره .

۲ ـ الاولی .

اقول : تنقيح المقال في المسئلة يستدعي البحث في جهات على نحو الاجمال

الجهة الاولى

في حكم اعتبار الاعلمية في القاضي

اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة فلااشكال في تخيير المترافعين في الرجوع الى ايهما شاء مع تراضيهما ، ومع عدم تراضيهما واختيار كل منهما واحد منهما كلام نشير اليه في الجهة الثانية .

واما اذا كانا مختلفين في الفضيلة فهل يتعين الترافع الى الافضل والاعلم مع التمكن ، او يجوز الترافع الى غير الاعلم مع التمكن من الافضل ؟ وجهان لكن عن الاشهر تعين الترافع الى الاعلم مهما امكن .

وقبل ذكر ادلة الطرفين لابد وان يعلم ان المراد بالاعلمية المبحوث عنها في باب القضاء ليست الاعلمية المطلقة كما هو الشأن في باب التقليد بل المراد الاعلمية في البلد او ما يقرب منه من البلاد اوالقرى مما لايتعسر ارجاع الترافع اليه .

يظهر من بعض الاساطين دام ظله: ان السر في عدم ارادة الاعلمية المطلقة هو استحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في ارجاء العالم ونقاطه على كثرتها وتباعدها الى شخص وهو الاعلم (١) .

قلت : لايخفى ان غاية ما يقتضيه ذلك هو الوقوع في الحرج والعسر الشديدين واما استحالة ذلك فغير ظاهر كما لايخفى نعم تصدى شخص واحد للقضاء في

---

(١) التنقيح ج١/ ٤٤٧

المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم لعله خارج عن طاقة البشر ولايمكن ان يتصديها شخص واحد .

وبالجملة لزوم المراجعة فى المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم الى شخص واحد يستلزم العسر والحرج الشديدين ، بل يستلزم تعطيل الامور واختلال نظام المعشية فالفقيه يشرف على القطع بعدم اعتبار الاعلمية المطلقة فى القاضى بل المراد الاعلمية الاضافية وهى الاعلمية بالنسبة الى اهل البلد و ما يقرب منه مما لايتعسر ارجاع الترافع اليه .

اذ اتمهدلك ماذكرنا نقول لايبعد جواز المراجعة الى غير الاعلم مع التمكن من الاعلم .

الوجوه التى يستدل بها لعدم اعتبار الاعلمية فى القضاء

يستدل لذلك بوجوه عمدتها اطلاقات اخبار النصب .

كمقبول عمر بن حنظلة فان ابا عبدالله عليه السلام بعد ان نهى التحاكم الى قضاة الجور وحكامهم قال :

ينظران من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامناوعرف احكامنافليرضوا به حكماً فانى قد جعلته حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والرادعلينا الرادعلى الله وهوعلى حدالشرك بالله الخبر (١)

فانه يدل بوضوح على انمن روى حديثهم ونظر فى حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم فلابد وان يرضوا به حكماً وهو المنصوب والمجعول للحكومة والقضاء كان هناك اعلم منه ام لا .

فان كان فى خاطرك ريبـاً فلاحظ ذيله فان السائل بعد ان فرض اختلاف الحكمين من حيث الاختلاف فى حديثهم قال عليه السلام : الحكم ما حكم به اعدلهما

---

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١/

واصدقهما الخبر فانه اصدق شاهد على صحة المراجعة و الترافع الى غير الاعلم فتدبر .

وكصحيح ابى‌خديجة عى الصادق عليه السلام قال :

اياكم ان‌يحاكم بعضكم‌بعضاً الى‌اهل‌الجور ولكن‌انظروا الى‌رجل‌منكم يعلم شيئاً من‌قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم‌فانى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (١) .

فمن‌علم شيئاً وافراً من‌قضاياهم (كماتقدمت‌الاشارة اليه سابقا) يصح‌الترافع لديه‌كان فى الخارج من هواعلم منه امّا .

وكصحيح آخرلابى‌خديجة قال :

بعثنى ابوعبدالله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل‌لهم اياكم‌اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى فى شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضياً و اياكم ان يحاكم بعضكم الى السلطان الجائر (٢) .

وهو كخبره المتقدم يدل على ان من عرف حلالهم وحرامهم يكون منصوباً للقضاء‌كان فى الخارج من هواعلم منه امّا .

وتوقيع الشريف :

واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة‌الله (٣) .

بناء على كونه من اخبارالمقام بلحاظ ان القضية المتنازع فيها حادثة واقعة

---

(١) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضى ح/٥

(٢) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضى ح/٦

(٣) الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح/٩

ترافع امرها الى رواة حديثهم فاطلاقه يدل على جواز الترافع اليه ، كان هناك اعلم منه ام لا .

الى غير ذلك من الاخبار .

فتحصل ان مقتضى اطلاق ادلة النصب هو اعطاء منصب القضاء لمن كان جامعاً للصفات المعلومة وليس فی شيء منها الاعلمية.

نعم تلاحظ الاعلمية فی مقام الترجيح فيما اختلفوا فيه كما ان الاعدلية ومخالفة العامة ، والاشتهار بين الاصحاب وغير ذلك من المرجحات ايضا كذلك انما ذكرت فی مورد الاختلاف لا فی اصل القضاء فی نفسها .

المناقشة فی استفادة عدم اعتبار الاعلمية ودفعها

ربما يناقش فی التمسك بالاطلاق من جهتين تارة من جهة عدم المقتضی للاطلاق ، واخرى بعد تسليم الاطلاق لها يكون لها مقيدات .

توضيح المناقشة ان الاخبار المومی اليها فی مقام بيان عدم جواز الترافع الى قضاة الجور وحكامهم لا بيان المراجعة الى قضاتنا، يشهد لذلك ما فی مقبول عمر بن حنظلة (من تحاكم اليهم فی حق او باطل الخ) ، وما فی صحيح ابی خديجة : (اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الخ) وصحيحه الاخر (اياكم اذا وقعت بينكم خصومة ... ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق... واياكم ان يحاكم بعضكم الى السلطان الجائر).

وواضح ان من شرائط الاخذ بالاطلاق احراز كون المتكلم فی مقام بيان تمام ماله دخل فی الحكم وفی المقام لم يحرز ذلك بعد .

ولو سلم وجود الاطلاق لها وانها فی مقام البيان الا انه هناك ما يصلح لتقييدها.

كذيل المقبول فقد ورد فيه الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی حد نفسه فلو سلم ان لصدره اطلاق فی حد نفسه فبملاحظة الذيل يرفع اليد عن الاطلاق ويستفاد اعتبار الاعلمية .

وخبر داود بن الحصين عن ابی عبدالله .

في رجلين اتفقا على عدلين جعلوهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم؟ قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولايلتفت الى الاخر (١).

تقريب الدلالة واضح.

وخبر موسى بن اكيل عن ابي عبدالله عليه السلام قال:

سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه (٢).

وكما في عهد امير المؤمنين عليه السلام: لمالك الاشتر.

اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك (٣).

وقد ادعى بعضهم الاجماع على وجوب الرجوع الى الاعلم.

ولكن دقيق النظر يعطي عدم تمامية المناقشة من جهتيها.

اما المناقشة في الاطلاق فالانصاف انها غير واردة ومجرد اشتمال صدر بعض الاخبار عن النهي عن التحاكم الى قضاة الجور وحكامهم لايوجب عدم انعقاد الاطلاق لذيله فهو عليه السلام بعد النهي عن المراجعة الى التحاكم الى قضاتهم و حكامهم تصدى لبيان ما يصلح الترافع لديه وانكار الاطلاق فيها مكابرة واضحة.

واما قضية المقيدات فاما ذيل المقبول فانه:

يدل على الترجيح بالافقهية فيما اذا ترافع المترافعان الى حاكمين متخالفين

---

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح/٢

(٢) الوسائل باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح/٤٥

(٣) نهج البلاغه الكتاب ٥٣

في القضاوة ، واين هذا مما هو محل الكلام ؟! من الرجوع الابتدائي الى غير الاعلم، وكذا مورد الخبرين صورة اتفاق الخصمين على رجلين بينهما خلاف لاماهو محل النزاع من الرجوع الابتدائي الى غير الاعلم .

فتحصل ان مقتضى اطلاقات الاخبار اعطاء منصب القضاء لمن كان جامعاً لصفات لم تكن الاعلميه منها .

نعم الاعلميه امر تلاحظ في ترجيح الحكم عند الاختلاف كما هو الشأن في في الاعدلية وموافقة العامة اومخالفتهم او الاشتهار بين الاصحاب وغير ذلك من المرجحات وكل ذلك انما ذكر اذا اختلف الحكمان في حكم الواقعة ، والاخذ بحكم الاعلم عند ذلك احرى واولى هذا اولا .

وثانياً : ان موردها الشبهة الحكمية وفصل الخصومة فيها اما بالفتوى او بنقل الرواية وتسريتها في مقام الحكم والقضاء مطلقا حتى فيما اذا كانت الشبهة موضوعية، او كان الخصمان مجتهدين اومقلدين لمن هو اعلم منه كما ترى .

وثالثاً : كما افيد ان اعتبار الاعلمية لو كان معتبراً لم يكن لخلو جميع الاخبار عنها وجه ولم يكن لعدم الاشارة اليه بالمرة معنى سيما مع الخطر العظيم في امر القضاء هذا كله بالنسبة الى غير ما في عهد امير المؤمنين عليه السلام الى مالك الاشتر واما هو .

ففيه اولا : انه دل على اعتبار الافضلية للقضاء وفرق بين عنوان الافضلية ، والاعلميه لان المراد بالافضل هو: المتقدم فيما يرجع الى الصفات النفسانية من الكرم، وحسن الخلق، وسعة الصدر وغيرها مما لعل لها دخل في ترافع الخصمين وسماع دعواهما وهذا غير الاعلمية في الفقاهة والاستنباط فاذاً هي حكم اخلاقي راجحة ولم يعتبرها احد.

وثانياً : لو سلم ارادة الاعلم من الافضل ففاية ما يدل هي لزوم اعتبار ذلك في الوالي وهذا لايقتضي وجوب اختياره على المترافعين .

وثالثاً : ان الاستدلال به لعدم لزوم المراجعة الى الاعلم اولى لان نفس مالك كان افضل ممن كان في المصر ظاهراً ، ومع ذلك قال عليه السلام : اختر للناس من هو

دونك فيستفاد منه ان الحكم بالاختيار الكذائي ليس حكماً الزامياً .

ورابعاً : انه لو تم فانما هو امر مختص بالقاضي المنصوب نصباً خاصاً من قبل الامام عليه السلام او من قبل الوالي المنصوب من قبله ومحل الكلام انما هو القاضي المنصوب بالنصب العام هذا .

و اما حديث الاجماع فمحصله في مثل هذه المسئلة غير مفيد فما ظنك بمنقوله .

فظهر عدم تمامية ما استدل به لتعين المراجعة الى الاعلم بعد تمامية الاطلاقات الواردة في نصب الفقيه والمجتهد الجامع للشرائط كان اعلم من غيره ام لا ، كان هناك من هو اعلم منه ام لا ، والاعلمية انما هي مرجحة للحكم لا الحاكم ولامضايقة في تعين الاخذ بقول الاعلم عند اختلاف الحكمين ، واما في الرجوع الابتدائي فلا

الاستدلال بالسيرة لجواز الترافع الى غير الاعلم ودفع المناقشة فيه

ربما يستدل لجواز الترافع الى غير الاعلم مع التمكن من الترافع الى غير الاعلم بالسيرة المستمرة عند المتشرعة على الرجوع والارجاع الى مطلق العارف بالاحكام بلاردع من الشارع .

وبالجملة السيرة المستمرة في زمان النبي الاعظم وائمة اهل البيت صلوات عليهم اجمعين على الرجوع ، والارجاع الى احاد الصحابة واصحابهم من غير ملاحظة الاعلمية مع اختلافهم في الفضيلة وعدم الانكار عليهم .

ولكن نوقش اولا: بعدم ثبوت السيرة لانه لم يعلم ان الرجوع الى غير الاعلم كان مع التمكن من الرجوع الى الاعلم، ولعل عدم ملاحظة الاعلمية مع وجود التفاضل بينهم وبعث صحابي الى نقطة مع وجود الاعلم بين الصحابة ، واصحابهم بلحاظ ان كل واحد منهم بالنسبة الى مكان مخصوص لايكون اعلم منه في ذلك المكان فتدبر

وثانياً : بانه لو تم فانما هو في القضاة المنصوبين من قبل النبي او الامام صلوات عليهم بالخصوص وكان باب الحكم معلوماً عندهم واني لكم باثبات ذلك

في المنصوبين على وجه العموم باذن عام من ائمة اهل البيت عليهم السلام بقولهم : انظروا الى رجل منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وعرف احكامنا ، ونحوه غيره .

ولكن الانصاف : ان دعوى ثبوت السيرة على عدم ملاحظة الاعلمية مع وجود التفاضل قريبة جداً و ربما تصدى القضاة في مثل المدينة المنورة ـ غير النبي والامام امير المؤمنين صلوات الله عليهما مع وجود انفسهما المقدسة بل وغيرهما ممن هم اعلم من المتصدي للقضاء ، وربما يرسل للقضاء في نواحي المدينة مما يقرب اليها ويمكنهم الترافع الى من هو اعلم ، والتفرقة بين المنصوب بالنص الخاص والعام غير ظاهر كما لايخفى .

وبالجملة من الواضح ولاينبغي الاشكال في ثبوت السيرة على عدم اعتبار الاعلمية فيهم ولم يرد من المعصومين عليهم السلام ردع عن هذه السيرة والا لحكى وظهر امره وبان .

ذكر بعض وجوه يستدل بها للزوم الترافع الى الاعلم ودفعها

استدل الماتن (قدس) للزوم الترافع الى الاعلم في كتاب القضاء ببعض امور اشرنا الى دفع بعضها انفاً .

و عمدة ما استدل به لذلك انه لو كان لاخبار النصب اطلاق ، لكنها مقيدة بالاخبار الدالة على الرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحاكمين من الافقهية والاصدقية والاعدلية .

مع ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى نوعاً فبالاتباع احرى فان اقوال المجتهدين كالادلة للمقلدين .

مع ان مقتضى مذهبا ومبناه (يعني القائل بالتخيير) قبح ترجيح المفضول على الافضل هذا .

ولكن عرفت تمامية اطلاق الاخبار كما عرفت ان مورد الاخبار المقيدة هو ترجيح احد الحكمين المتفاضلين على الاخر فيما هو محل الكلام من الرجوع الابتدائي.

واما حديث اقوائية الظن النوعي الحاصل بقضاء الاعلم ففيه :

اولا : انه اجتهاد قبال النص ويتطرق ذلك لو كان الانتخاب راجعاً الينا ، واما اذا نصب الامام عليه السلام الواقف بجميع المزايا والمصالح ـ بالنصب الخاص او العام ـ قضياً ولم يلاحظ الاعلمية فيه فمن الممكن بل القريب جداً ان يكون ذلك لمصلحة او مصالح فائقة على لحاظ الاعلمية .

وثانياً : قد تقدم في مسئلة تقليد الاعلم ان ذلك ممنوع صغرى وكبرى وقد عرفت عدم اعتبار الاعلمية في مرجعية الفتوى ولم تذكر في شرائط مرجع الفتوى وانما ذكرت عند اختلاف حكم الاعلم مع غيره فتدبر .

وثالثاً : لو سلم ذلك في باب الفتوى بلحاظ امارية فتوى الفقيه للواقع فاجرائه في باب الترافع قياس لانقول به مع وجود الفرق الواضح بين البابين كما لايخفى واما قبح ترجيح المفضول على الافضل ففيه .

مضافاً الى انه اجتهاد مقابل للنص تمنع المرجوحية لاحتمال استواء المناط فيهما في باب القضاء بلادخل للافضلية في ذلك .

مع ان ترك الترافع الى الاعلم وارجاعه الى غير الاعلم لايعد ولايكون ترجيحاً له على الاعلم اذا كان له دواع اخرى فقد تكون المراجعة لديه اسهل من المراجعة الى الاعلم لكون فراغته اكثر منه ، والوصول لديه اقل زحمة منه الى غير ذلك .

فتحصل ان مقتضى اطلاقات ادلة النصب وغيرها عدم تعين المراجعة الى الاعلم فيجوز الترافع الى غيره مع التمكن من الترافع الى الاعلم .

نعم عند اختلاف الحاكمين يتعين الاخذ بحكم الاعلم .

ولايخفى ان تصوير تعارض الحكمين كما افاده المحقق العراقي (قدس) فيما اذا حكما دفعة واحدة والا لو كان الحكمان متعاقبين لايتصور في المقام تعارض كي يحتاج الى الترجيح لان الحكم الاول ان كان عن ميزان فلايبقى مجال للحكم الثاني لفصل الخصومة بالاول والا فلايسمع حكمه كي تعارض الثاني كما لايخفى(١)

---

(١) كتاب القضاء/١٥

حكم الاصل عند الشك في اعتبار الاعلمية

ولو وصلت النوبة الى الشك واحتمل اعتبار الاعلمية في القاضي فقد يقرر الاصل بنحو يصلح الترافع الى غير الاعلم و هو اصالة بقاء اهلية الفقيه الجامع الشرائط للترافع لديه بعدتحقق منصب القضاء له وعدم زواله منه بمجرد وجود من هواعلم منه (١) .

ولكن لايخفى مافيه لان مرجع الشك هنا الىجواز الترافع وعدمه ومقتضاه كما ذهب اليه المـاتن (قدس) هو عدم نفوذ حكم غير الاعلم مع وجود الاعلم لان الاصل عدم نفوذحكم احد بالنسبة الى احد الا مادل الدليل عليه لدوران الامر بين التعيين والتخيير والمتيقن الاعلم فتدبر .

الجهة الثانية

في تعيين من بيده اختيار الحاكم اذا كان احد الخصمين مدعياً والاخر منكراً

ان قلنا بلزوم الترافع الى الاعلم فلامعنى لاختيار المدعى ، او المدعىعليه تعيين الحاكم بل يجب عليهما الترافع الى الاعلم وذلك واضح .

واما ان لم يجب ذلك ، اوكان هناك مجتهدان متساويين فهل تعيين الحاكم بيد المدعى ، او المدعى عليه وجهان بل قولان .

قال العلامة النراقي (قدس) : اذا كان هناك مجتهدان ، او اكثر يتخير فيهما الرعية فالحكم لمن اختاره المدعى وهو المتبع اجماعاً له ، ولانه المطالب بالحق ولاحق لغيره اولا . فمن طلب منه المدعى استنقـاذ حقه يجب عليه الفحص فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره وهذا مما لااشكال فيه اه (٢) .

---

(١) مرقاة التقى/٢٨

(٢) مستندالشيعة ج٢/٥٢٢

قلت : يظهر منه (قدس) عدم الاشكال في ان تعيين الحاكم بيد المدعي فالكلام حينئذ فيما استدل به لذلك .

اما الاجماع فيشكل الاعتماد عليه لعدم احراز تحقق الاجماع التعبدي في امثال المقام حيث يذكر للحكم بعض وجوه اخر يظن او يحتمل استناد المجمعين عليه فلابد من ملاحظة سائر الوجوه .

واما قوله (قدس) لانه المطالب بالحق ولاحق لغيره اولا فناقش الماتن (قدس) بان كون الحق له غير معلوم ، وان اريد ان حق الدعوى له حيث ان له ان يدعي وله ان يترك ففيه ان مجرد هذا لايوجب تقدم مختاره اذ بعد الدعوى يكون لاخر ايضا حق الجواب ، مع انه يمكن ان يسبق المدعي عليه بعد الدعوى الى الحاكم ويطلبه منه تخليصه من دعوى المدعي فمقتضى القاعدة مع عدم اعلمية احد الحاكمين هو القرعة الا اذا ثبت الاجماع على تقديم مختار المدعي اه (١) .

قلت : يتوجه على ايراد الماتن (قدس) بان العلامة النراقي لم يرد بقوله : (لان المدعي هو المطالب بالحق) ثبوت حقيته بمجرد الدعوى حتى يرد عليه انه غير معلوم بل مراده كما هو الظاهر من صدر كلامه ان للمدعي حق الدعوى وطرحها ، وهو الذي له ان يدعي وله ان يترك ، والحق في بداية الامر ظاهراً للمدعي ، وله السلطنة على استنقاذ حقه ، وثبوت حق الجواب للمدعي عليه انما هو بعد طرح الدعوى ، وهذا كاف في ترجيح مختار المدعي .

وبالجملة كما افيد : «اختيار تعيين الحاكم من شئون استنقاذ الحق الذي امره راجع الى المدعي و هو الذي يسمع منه لو رفع امره الى الحاكم ويجب عليه اجابته اجماعاً كما في المستند بخلاف المدعي عليه فانه لو رفع امره الى الحاكم لايسمع منه ، ولو طلب من الحاكم تخليصه من دعوى المدعي لايجب على الحاكم اجابته» (٢) .

---

(١) ملحقات العروة ج٢/١٥

(٢) نهج الهدى/١٦

والسرفي عدم لزوم اجابة الحاكم اياه هو عدم ثبوت حق للمدعى عليه عند ذاك لان المدعى لايظلمه وغاية ما يوجبه هو الترافع الى الحاكم الشرعي ويدعوه هناك بالفصل .

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده بعض الاساطين دام ظله : من ان مجرد ثبوت حق الدعوى لايوجب تقدم مختاره لانتقاضه بثبوت حق الجواب للمنكر بعد دعوى الخصم ، على انه يمكن ان يسبق المدعى عليه بعد الدعوى الى حاكم ويطلب منه تخليصه من دعوى الخصم اه (١) .

توضيح النظر لائح مما ذكرناه فلاحظ .

وان كنت في شك في كون اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى فاستوضح مقال بعض الاساطين دام ظله حيث قال : ان مقتضى بناء العقلاء هو ان طريق اثبات الدعوى بيد المدعى وله ان يختار اى طريق شاء في اثبات دعواه وليس للاخرين اقتراح طريق خاص عليه و اختيار الحاكم من طرق اثبات الدعوى فيكون بيد المدعى (٢) .

وبعبارة اخرى : ان اثبات القضية المدعاة انما هو على المدعى وهو الذى يحتاج في ذلك الى اقامة الحجة والدليل وله ان يحتج عليها بما شاء ويستدل باى دليل اراده والاختيار في ذلك اليه و ليس للمنكر ان يقترح له الدليل ويعين له الحجة في استدلاله الخ (٣) .

وبالجملة من شئون اثبات الدعوى اختيار الحاكم ومقتضى بناء العقلاء انه بيد المدعى فاذا اختار حاكماً وجب على المنكر الحضور عنده اذا طلبه الحاكم والا فيجرى في حقه الحكم الغيابى كما هو المعمول به في المحاكم العرفية بين الناس في امثال عصرنا (٤) .

---

(١) الدروس ج١/٣٥٨

(٢-٣) الدروس ج١/٢٢٥ التنقيح ج١/٣٨٧

(٤) الدروس ج١/٢٣٦

فظهرمما ذكرنا ثبوت الترجيح للمدعي فلاتصل النوبة الى القرعة والله العالم.

الجهة الثالثة

فيما اذا كان المتخاصمان متداعيين

المتحاكمان تارة يكون احدهما مدعياً والاخرمنكراً واخرى يكون كل منهما مدعياً من جهة في موضوع واحدوالاخرمنكراً فيه من جهة اخرى (كما لوادعى كل منهما مايكون لهما يد عليه) .

قد عرفت الامرفي الصورة الاولى وانه لايجب الترافع عند ذاك الى الاعلم الا اذا اختلفا في الحكم .

واما الصورة الثانية فالظاهرانه يكون لكل منهما الخيار في رفع الامرالى حاكم لاثبات دعواه فاذا سبق احدهما فرفع امره الى حاكم فحكم له كان حكمه نافذاً فيحق الاخرمطلقا بناء علىماقوينا من عدماعتبارالاعلمية في الحاكموالقاضي في باب المرافعات .

ولو رفعا امرهما الى حاكمين ينفذ حكم السابق بالحكم ، ولو اقترنا في الحكم فان كان احدهما اعلم يقدم علىالاخروالافلم ينفذ واحد منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح لكن يظهر من الماتن (قدس) : انه لا ينبغي الاشكال في القرعة عند ذاك والله العالم .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۵۷ـ حکم الحاکم الجامع للشرائط لایجوز نقضه، ولو لمجتهد اخر الا اذا تبین خطاه (۱).

التعلیقة :

۱ ـ علماً او تعبداً

اقول : توضيح الامرفى المسئلة يستدعى البحث فى موردين الاول فى عدم جوازنقض حكم الحاكم الجامع من احد مجتهداً كان املا. والثانى اختصاص عدم جوازالنقض بما اذا لم يتبين خطاء الحاكم ، فمند تبين الخطاء يجوزنقضه .

المورد الاول

فى عدم جوازنقض حكم الحاكم

يستدل لعدم جواز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط مضافا الى الاجماع المدعى فى كلام جماعة بانه لااشكال فى تشريع القضاء فى الشريعة المقدسة وقد دل عليه قوله تعالى : فاذا حكمتهم بين الناس ان تحكموا بالعدل (١) الى غيرذلك من الايات والاخبار ، ولولامشروعية القضاء وفصل الخصومة بحكمه لزم الهرج والمرج و اختلال النظام و لغوية تشريع القضاء و لذا قد يقال انما سمى فصل الخصوصة وحلها قضاء . لان القاضى يتم امر الخصومة بالفصل ، فليس لاحد بعد ذلك ان يوصله والايستلزم لغوية القضاء .

يشهد لذلك بعض الاخبار .

منها قول الصادق عليه السلام .

فى ذيل مقبول عمربن حنظلة : ينظران من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظرفى حلالناوحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم

---

(١) النساء : ٥٨/٤

يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله الخبر (١) .

فانه يدل ظهوراً قوياً قريباً من النص على ان حكم الحاكم الشرعي نافذ لابد وان يقبل والرد عليه استخفاف ورد عليهم صلوات عليهم وعلى الله تعالى .

ومنها صحيح ابي خديجة قال :

بعثني ابو عبدالله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم ان يحاكم . . . اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً (٢) .

ومنها صحيحه الاخر قال :

قال ابو عبدالله عليه السلام . . . ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (٣) .

منها غير ذلك من الاخبار .

ولايخفى ان حكم الحاكم باحد الطرفين على موازين القضاء ربما لايوجب رفع الغائلة في البين بحيث يعتقد الطرفان مطابقته للواقع بل بعد حكمه يرى المحكوم عليه غالباً عدم مطابقة حكمه ، او بينة المدعي للواقع و انه بعد ذي حق فلابد وان يشرب في حكم الحاكم نحو موضوعية .

وبهذا يفرق بين حجية فتوى الفقيه وخبر الثقة وبين حجية حكم الحاكم فان الحجية في الاولين طريقية محضة بخلاف الاخرى فان فيها نحواً من الموضوعية لانه منصب ، وولاية فهو نظير حكم الوالي لازم الاتباع فما دام لم يتبين خطاء في حكمه

---

(١) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح/١

(٢) الوسائل باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح/٦

(٣) الوسائل باب ١ من ابواب صفات القاضي ح/٥

لا يجوز نقض حكمه اذا كان صادراً عن الموازين المقرره شرعاً وان رأى مخالفة حكمه مع ما يجتهد ، او يقلد فيه .

نعم اذا علم بان ما حكم به على خلاف الواقع او تبين قصوره او تقصيره في الحكم فيجوز نقض حكمه كما سنشير اليه .

المورد الثاني

في جواز نقض حكم الحاكم اذا تبين خطاه في الحكم

اعلم ان المراد بتبين الخطاء في حكم الحاكم هو ما اذا كان الحكم على غير الموزاين الشرعية قصوراً او تقصيراً بان استند في حكمه مثلا الى بينة المنكر ، او يمين المدعي ، او شهادة النساء في غير ما يصح فيه شهادتهن ، او حكم بما هو ضروري الخلاف او على خلاف ما اجمعوا عليه ، او خلاف ما علم من الدين الى غير ذلك من الموارد بحيث يكشف قصوره عن الاستنباط وعدم اهليته للقضاء ولو بالنسبة الى مورد قضائه ، فاذا تبين خطاء حكم الحاكم كذلك فلا مانع من الترافع بعد حكمه الى ذلك الحاكم ـ اذا لم يخرج بحكمه الاول عن العدالة اوتاب بعد حكمه ـ او غير ذلك الحاكم .

والسر في ذلك هو ان الحكم الصادر على غير الموازين المقررة كالعدم فلا حكم حقيقة لينتقض .

وان شئت قلت ان ادلة نفوذ حكم الحاكم منصرفة عن صورة ما اذا كان الحكم على خلاف الموازين المقررة في الشرع قصوراً ، او تقصيراً .

فاذاً لا يكون طرح الدعوى ثانياً نقضاً للحكم حقيقة بداهة انه لم تنفصل الخصومة واقعاً حتى لم يجز نقضه فالاستثناء في الحقيقة منقطع .

نعم ان لم يحرز ولم يعلم مخالفة حكمه للواقع ولكن احتمل مخالفته للواقع فيجب الاخذ به ، ولا يجوز نقضه سواء علم خطائه في طريق الحكم بالاستناد ـ كما اذا حكم اعتماداً على بينة غير عادلة مع اعتقاد عدالتها مثلا ـ او في المستند كما اذا اعتمد

على ظاهر خبر لم يعثر على قرينة على خلافه وقد عثر عليه الحاكم الاخر الى غير ذلك.

تنبيه

وليعلم ان ما ذكرناه ـ من نفوذ حكم الحاكم وعدم جواز نقضه الافي موارد خاصة ـ لايوجب تغيير الواقع عما هو عليه ، وانقلابه الى مؤدى الحكم ، لان غاية ماتقتضيه ادلة نفوذ قضاء الحاكم هو ترتيب اثار الصحة على حكمه في ظاهر الامر من دون ان تمس كرامة الواقع ولايغيره عما هو عليه بل الواقع باق بحاله .

يشهد لذلك باوضح دلالة بل اصرح بيان قول الصادق عليه السلام في صحيح هشام بن الحكم قال :

> قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انما اقضي بينكم بالبينات و الايمان و بعضكم الحن بحجته من بعض فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار (١) .

فانه صريح في ان القضاء غير مبدل للواقع وان من حكم له الحاكم بشيء اذا علم ان الواقع خلافه لم يجز له اخذه .

وقريب منه ما في تفسير الامام العسكري عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال :

> كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبينات و الايمان في الدعاوى فكثرت المطالبات و المظالم فقال : ايها الناس انما انا بشر وانتم تختصمون ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض وانما اقضي على نحو ما اسمع منه فمن قطعت له في حق اخيه بشيء فلا يأخذ به فانما اقطع له قطعة من النار (٢) .

فعلى هذا لايمكننا ترتيب اثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم وجداناً او تعبداً بعدم مطابقة حكمه للواقع من غير فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية فاذا

(١ـ٢) الوسائل باب ٢ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى ح/١ـ٢

حكم الحاكم بملكية مال لاحد المتخاصمين وجب عليهما ترتيب اثار ملكية المحكوم له في مرحلة الظاهر فيجب على المحكوم عليه دفع المال الى المحكوم له ، و لكن اذا علم المحكوم له انه غير مالك اياه واقعاً لايجوز له ان يتصرف فيه بل يجوز للمحكوم عليه ان يسرقه اذا علم ان المال له ، وان حكم الحاكم غير مطابق للواقع .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٨ ـ اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد في تلك المسئلة لايجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الاولى وان كان احوط (١) بخلاف ما اذا تبين له خطائه في النقل فانه يجب عليه الاعلام (٢) .

التعليقة :

١ ـ لايترك اذا انحصر نقل فتوى المجتهد به عادة في محل خاص .

٢ ـ اذا كانت الفتوى المنقولة سابقاً حكماً الزامياً ومخالفة للاحتياط حسب ما علقناه في المسئلة الثامنة والاربعين .

اقول :كان ينبغي للمصنف (قدس) ان يذكر مسئلة ٤٨ المتقدمة وهذه المسئلة، وما يعنونه في مسئلة ٦٩ في موضع واحد لانها متقاربة المأخذ والمتأمل فيها والفاحص عن مستند احديها ينفعه حال البقية ويسهل تناول مأخذ الثلاث في زمان قليل .

وكيف كان تقدم الكلام مفصلا في مسئلة ٤٨ ما هو المختار فيما اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطاء او اخطاء المجتهد في بيان فتواه ، وسيجيء في مسئلة ٦٩ وظيفة المجتهد في اعلام مقلديه اذا تبدل رأيه ، والمهم عجالة بيان ما في هذه المسئلة .

تعرض (قدس) فيها لفرعين احدهما صورة ما اذا نقل الناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد ، والثاني ما اذا تبين للناقل خطائه في النقل .

اما عدم وجوب الاعلام على الناقل في الفرع الاول فواضح لانه قبل عدول المجتهد عن رأيه كان يجوز للناقل ذكر فتواه بل كان يستحب بل ربما يجب له نقل فتوى المجتهد ولا دليل على وجوب الاعلام بتبدل رأى المجتهد في تلك المسئلة ، والمقلد ومن نقل له الفتوى وان كان يقع في خلاف الواقع الا انه لم يكن الناقل هو السبب في وقوعه فيه ، ولو كان هناك تسبيب فهو من الشارع الاقدس لانه الذي جعل الفتوى الاولى حجة .

وبالجملة ان الناقل حيث لم يقصر في النقل بل نقل حقاً و ذكر صدقاً ، ولم يقع المنقول اليه في خلاف الواقع بسبب نقله بل بسبب تبدل رأى المجتهد فلا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى .

وتوهم وجوب الاعلام للزوم تبليغ الاحكام وارشاد الجاهل مدفوع بما ذكرناه

فى ذيل مسئلة ٤٨ وحاصله :

ان غاية ما يقتضيه وجوب التبليغ هوجعل الفتوى الثانية فى معرض الناس بحيث يمكنهم الانتفاع بها و اما وجوب ايصاله الى احاد المكلفين فلا يجب من شخص الناقل ولايجب عليه ايصال الفتوى الثانية الى من سمع منه الفتوى الاولى فراجع .

نعم حيث يكون المقلد واقعاً فى خلاف الواقع فالاحوط الاولى ارشاده .

واما الفرع الثانى فحيث ان وقوع المقلد فى خلاف الواقع مستند الى نقل خلافه ، فالماتن (قدس) يرى وجوب اعلامه .

ولكن يمكن انيفصل بينما اذاكانتالفتوى السابقة المنقولة موافقة للاحتياط فلايجب الاعلام،وبينما اذاكانتمخالفة للاحتياط وكانتحكماً الزامياً فيجبالاعلام.

وقد تقدم نظيره ،كما ياتى نظيره منالماتن (قدس) فيمااذا تبدلرأىالمجتهد فراجع مسئلة ٤٨ ، وارتقب مسئلة ٦٩ .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٥٩ ـ اذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا(١)، و كذا البينتان ، و اذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها قدم السماع، و كذا اذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، و في تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الامن من الغلط .

التعليقة :

١ ـ بل يتخير في جميع الفروض الخمسة المسطورة اذا لم يكن لاحدهما ترجيح من غير فرق بين كون التعارض بين فردين من سنخ واحد ، او سنخين، والا فان كان احدهما اوثق مثلا اخذ به من غير فرق بينهما كذلك، هذا اذا كانا ناظرين الى زمان واحد، اوزمانين لم يحتمل تبدل الرأى فيهما واما اذا كانا ناظرين الى زمانين واحتمل التبدل في الفتوى تعين العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بينهما حقيقة ، نعم اذا كان ماسمعه من المجتهد قطعي فلا تقاومه النقل ، اوالبينة كما انه لا يبعد تقديم ما في الرسالة غالباً على السماع منه اذا كانت بخط نفس المجتهد ، او بخط غيره لكن مع اشراف منه .

اقول : تعرض الماتن (قدس) في المسئلة صوراً خمس في تعارض الطريقين فحكم بالتساقط في صورتين منها وهما :

١ ـ تعارض الناقلين في نقل الفتوى .

٢ ـ وتعارض البينتين .

وحكم بالترجيح في الصور الثلاث الباقية وهي :

١ ـ تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً فقدم السماع .

٢ ـ وتعارض ما في الرسالة مع السماع فقدم السماع .

٣ ـ وتعارض النقل مع ما في الرسالة فقدم ما في الرسالة مع الامن من الغلط

ولايخفى ان الحكم بالتساقط في الصورتين الاوليتين واطلاق الحكم بالترجيح في الصور الثلاث محل اشكال بل منع فالحري بنا التعرض لجميع الصور وبيان ما هو المختار فيها .

وليعلم اولاً كما تعرضنا تبعاً للماتن في ذيل المسئلة السادسة والثلاثين (٣٦) انه تثبت فتوى المجتهد باحد هذه الامور :

١ ـ اما بالسماع من لفظ المجتهد . ٢ ـ او بقيام البينة عليها . ٣ ـ اوبالنقل عن المجتهد. ٤ ـ او بوجدانها في الرسالة المأمونة من الغلط .

تقدم الكلام في اصل ثبوت الفتوى بتلك الامور فلاحظ .

والكلام في هذه المسئلة بيان حال تعارضها فنقول التعارض تارة يتحقق بين فردين من سنخ واحد ـ كما اذا اخبرت بينة عن فتوى المجتهد بطهارة عرق الجنب عن الحرام مثلا ، واخبرت بينة اخرى بنجاسته ـ واخرى يتحقق بين سنخين من الامور المتقدمة .

فلو كان التعارض بين فردين من سنخ فتارة يكونا نـاظرين الى زمان واحد بان اخبرت البينتان عن انفتواه الفعلي بالنسبة الى عرق الجنب عن الحرام مثلا كذا واخرى يكونا ناظرين الى زمانين ـ بان كانت احديهما نـاظرة الى فتواه السـابقة والاخرى الى فتواه الفعلية ـ اما مع احتمال العدول من الفتوى السابقة الى اللاحقة او عدم احتمال العدول فنقول :

ان الاصل الاولى كمـا قرره شيخنا الاعظم الانصارى (قدس) في تعـارض الامارتين التساقط لعدم الترجيح بلامرجح ولكن بعد ملاحظة قواعد التعارض فاما نقول باختصاص ادلة الترجيح ـ عندوجود المرجح اوالتخييرعند عدمه ـ بالخبرين المتعارضين فلاتعم الفتويين كما يظهر من الماتن (قدس) هنا ، فلذا حكم في تعارض الناقلين في نقل الفتوى اوالبينتين التساقط ، او نقول بعمومية ادلتهمـا ـ الترجيح اوالتخيير ـ للمقام ـ كما لايبعد ـ فعليه فاما يكونا ناظرين الى زمانين بحيث احتمل العدول عن الفتوى المجتهد تعين العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بينهما الا استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة وهو لايعارض الدليل .

واما ان كانا ناظرين الى زمان واحد ، اوزمانين ولكن لم يحتمل العدول عن فتواه السابقة فان كان لاحدهما ترجيح بالنسبة الى الاخرى ـ بان يكون احديهما اوثق من الاخر مثلا ـ اولا .

فعلى الاول يؤخذ بذى المزية وعلى الثانى يتخير .

هذا كله بالنسبة الى تعارض الفردين من سنخ واحد فاما اذا كان التعـارض بين سنخين من الامور المتقدمة فالصور المذكورة في المتن ثلاث .

الصورة الاولى

ما اذا تعارض النقل بالخبر ، اوالبينة مع السماع مشافهة عن المجتهد

حكم الماتن (قدس) بتقديم السماع .

ولكن الذى ينبغى ان يقال كما اشرنا فى فردين من سنخ واحد ان الامارتين اما ان تكونا طريقتين الى زمانين متعددين واحتمل العدول عن الفتوى للمجتهد وحيث لاتعارض بينهما فى الحقيقة فيتعين العمل بالمتأخرة وحديث استصحاب عدم العدول لاتعارض الامارة كما تقدم .

وان كانتا ناظرتين الى زمان واحد او زمانين ولكن لم يحتمل العدول عن فتواه السابقة فيقع التعارض بينهما فتارة لايحتمل السهو والخطاء فيما سمعه من المجتهد شفاهاً ، واخرى يحتمل فيه ذلك فعلى الاول يكون ماسمعه قطعى فلايكاد تقاومه النقل بالخبر اوالبينة فلابد من التصرف فيه و حمله على السهو والاشتباه او الكذب ان امكن تطرقه فيه .

وعلى الثانى يؤخذ بما هو الاقوى والاوثق منهما ان كان والافيتخير بالعمل بايهما شاء .

الصورة الثانية

ما اذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع شفاهاً

حكم الماتن (قدس) بتقديم السماع مشافهة على ما في الرسالة .

ولكن الذى ينبغى انيقال ـ كما اشرنافى الصورة المتقدمة ـ انهمااما ناظران الى زمانين متعددين احتمل عدول الفتوى فيهما او ناظران الي زمان واحد ، ومثله زمانين لم يحتمل العدول فيهما .

فعلى الاول يتعين العمل بالمتأخر ، والوجه واضح مما تقدم وعلى الثانى فالرسالة تارة تكون بخط المجتهد او بخط غيره ولكن كان باشراف المجتهدبحيث راجعها ونظر فيها ، واخرى تكون بخط غيره وكان هناك ثقة او ثقات جمعوا فتاوى المجتهد كما يتفق كثيراً بالنسبة الى مجتهد صار زعيماً ، تكثر المراجعة اليه ولم يمكنه تاليف الرسالة .

فعلى الاول يمكن القول بتقديم الكتابة على السماع اذا كانت مأمونة من الغلط على نحو تكون حجة لولا المعارض .

والسر فى ذلك هو اضبطية الكتابة من المشافهة لعناية زائدة بالكتابة دون المشافهة ، والانسان غالباً يهتم ويحتفظ بخصوصيات المطالب ودقائقها عند الكتابة بما لايحتفظ بها فى مكالماته شفاهاً ، ولذا يكون الاشتباهات فى المكالمات اكثر منهما فى المكاتبات ، ولعل هذا هو السرفى بناء العقلاء على تقديم الكتابة عليها .

ولايخفى ان دعوى كون الكتابة كذلك غالباً وان كان غير بعيد الا ان اثبات ذلك دائماً وفى جميع الموارد كما ترى .

فما افاده بعض الاساطين دام ظله من تقديم الكتابة مطلقاً على السماع شفاهاً(١) فى قبال الماتن (قدس) حيث قدم السماع على الكتابة مطلقا لايمكن المساعدة عليهما فى جميع الموارد فالملاك كل الملاك الاوثقية ، او الاظهرية وهى مما يختلف بحسب الموارد .

واما على الثانى ـ اى اذا كانت الرسالة بخط غيره ـ فتكون الكتابة وزان النقل بعينه بل هو هو فيجرى فيه جميع ما ذكرناه فى الصورة الاولى من تعارض النقل بالخبر او البينة مع السماع مشافهة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة .

الصورة الثالثة

ما اذا تعارض النقل مع ما فى الرسالة

حكم الماتن (قدس) بتقديم مافى الرسالة المأمونة من الغلط على النقل ووافقه على هذا بعض الاساطين دام ظله بل قال حيث قدمنا الكتابة على السماع مشافهة يكون تقديم الكتابة على النقل اولى (٢) .

ولكن ينبغى ان يقال كما اشرنا فى الصورتين ان النقل والكتابة اما ان يكونا ناظرين الى زمانين متعددين احتمل العدول للفتوى منهما ، او ناظرين الى

(١ـ٢) التنقيح ج١ / ٤٠٠ الدروس ج١ / ٢٤١

زمان واحد ومثله زمانين لم يحتمل العدول فيها .

فان كانا ناظرين الى زمانين يتعين العمل بالمتأخر واما على الثاني فالكتابة وان كانت في الاغلب اوثق واضبط الا انه ليس كذلك دائماً فربما تكون الكتابة اضبط وربما يكون النقل كذلك ، وربما يتساويان .

قال العلامة الطباطبائي (قدس):

مسئلة ٦٠ ـ اذا عرضت مسئلة لايعلم حكمها ولم يكن الاعلم حاضراً (١) فان امكن تاخير الواقعة الى السئوال يجب ذلك (٢) والافان امكن الاحتياط تعين (٣) وان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد اخر الاعلم فالاعلم وان لم يكن هناك مجتهد اخر ولارسالته يجوز العمل بقول المشهور (٤) بين

التعليقة:

١ ـ ولا رسالته موجودة.

٢ ـ لايتعين عليه ذلك بل يتخير بينه وبين الاحتياط ان امكن.

٣ ـ فيما اذا علم اجمالا مخالفة الاعلم مع المجتهد الاخر في موارد يحتمل كون المقام منهما والالايتعين عليه الاحتياط في المفروض ـ اعني ما لايمكن تأخير الواقعة ـ بل يتخير بينه وبين الرجوع الى غير الاعلم ولايلزم مراعاة الاعلم فالاعلم، والوجه في ذلك ما اشرنا اليه من عدم لزوم تقليد الاعلم في مثل المفروض.

٤ ـ ان كان الظن الحاصل منه اقوى من غيره كما هو كذلك غالباً

العلمـاء اذا كان هنـاك من يقدر على تعيين قول المشهور ، واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة ، او القضاء ، وان لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى اوثق الاموات (١) ، وان لم يمكن ذلك ايضا يعمل بظنه ، وان لم يكن له ظن باحد الطرفين يبنى على احدهمـا ، وعلى التقـادير جميعهـا بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة او القضاء

والا فيؤخذ بما هو الاقوى وان كان غير ما هو المشهور .

١ ـ ومن قوله اقرب الى الواقع من غيره بـان رجع مثلا الى اعلم الاموات ولو بالاضافة الى المحصورين لتعذر تشخيص الاعلم من الاموات جميعاً .

اقول: صرح الماتن (قدس) فی اوائل مسائل التقلید واشرنا هناك ان الاحتیاط فی عرض الاجتهاد والتقلید لافی طولهما وان المتمکن من التقلید اوالاجتهاد، یصح له الاحتیاط فعلی هذا لایستقیم ما افتی به هنا من انه اذا عرضت مسئلة لایعلم حکمها ولم یکن الاعلم حاضراً یتعین علیه تأخیر الواقعة للسؤال بل یتخیر بینه وبین الاحتیاط الااذا تعذر الاحتیاط فیتعین التأخیر ولعل مراده (قدس) التعذر والله العالم.

ثم انه لایمکن المساعدة لقوله (قدس) تعین الاحتیاط ان امکن فی صورة حضور الاعلم، و ذلك لما عرفت ان المختار فی وجوب تقلید الاعلم انما هو عند العلم بمخالفة فتواه مع غیره فلا وجه لتعین الاحتیاط فی صورة عدم تمکن تأخیر الواقعة بل یتخیر بین الاحتیاط و بین تقلید غیر الاعلم الا اذا علم مخالفة فتوی غیر الاعلم مع الاعلم حسبما فصلناه فراجع.

ومما ذکرناه یظهر حال قوله (قدس): (یجوز له الرجوع الی مجتهد اخر الاعلم فالاعلم) لما اشرنا الیه من عدم وجوب تقلید الاعلم عند عدم العلم بالمخالفة بین فتواه وفتوی غیر الاعلم.

نعم اذا لم یتمکن من الاحتیاط فیما یمکن تأخیر الواقعة یتعین الرجوع الی غیر الاعلم مع العلم بالمخالفة.

اما قوله: (وان لم یکن هناك مجتهد اخر ولا رسالته الخ) فمدرکه انسداد باب العلم لاندراج مفروض الکلام تحت الکبری الانسداد الصغیر.

وذلك لان مقدمات الانسداد تارة تجری فی الوقایع العامة والاحکام الکلیة بالنسبة الی معظم الاحکام فیسمی بالانسداد الکبیر، واخری تجری فی واقعة خاصة

و بعض الاحكام ، او بعض الموضوعات فتسمى بالانسداد الصغير ، وواضح ان المفروض في المقام واقعه واحدة .

تقريب الانسداد اجمالا هو ان المفروض في المقام هو تنجز التكليف على المكلف فلابد من الخروج عنه وبابا العلم والعلمي منسدان في حقه والرجوع الى البرائة فيه محذور والاحتياط غير متيسر له فينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال غير العلمي والعقل يستقل عند تعذر الامتثال التفصيلي بالاكتفاء بالامتثال غير العلمي .

وبالجملة يدور الامر بعد ذلك بين العمل بالظن او بالشك او بالوهم والعقل يحكم باختيار الاول دون الاخيرين .

و بعد تمامية المقدمات ينتج حجية الظن حكومة او كشفاً على الاختلاف في كيفية تقريب المقدمات .

فحيث ان امتثال الكذائي ليس على نوال واحد بل يختلف فلا تصل النوبة الى المرتبة التالية بعد التمكن من المرتبة السابقة .

وحيث ان ذهاب المشهور الى طرف يوجب كثيرا ما قوة الظن بذلك الطرف ذهب الماتن (قدس) بعد عدم التمكن من المراجعة الى غير الاعلم وعدم امكان تأخير الواقعة الى جواز العمل بقول المشهور بين العلماء .

ولكن لايخفى ان في اقوائية الظن الحاصل من قول المشهور مطلقا تاملا .

ثم انه ان لم يكن هناك من يقدر على تعيين قول المشهور قال الماتن (قدس) يرجع الى اوثق الاموات مثلا يرجع الى الاعلم من الاموات من غيره ولو بالاضافة الى المحصورين لتعذر تشخيص اعلم الاموات جميعاً.

و اذا تعذر عليه ذلك يعمل بظنه ، ومع عدم الظن له باحد الطرفين فيعمل باحد طرفي الاحتمال لانه الميسور في حقه ، ولايسقط الميسور بالتعذر عن غير الميسور

ثم انه على جميع التقادير ـ من العمل بفتوى غير الاعلم، اوقول اوثق الاموات او ظن نفسه ، او العمل باحد الطرفين ـ اذا تبين بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة او القضاء كما لايخفى .

قال العلامة الطباطبائي (قدس):

مسئلة ٦١ ـ اذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت، او جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول او الثاني؟ الاظهر الثاني (١) والاحوط مراعاة الاحتياط

التعليقة:

١ـ وحيث ان فتوى الحي بوجوب البقاء في مورد يكون الميت اعلم ففي صورة العلم بالاختلاف من حيث الفتوى، ولو اجمالا يجب البقاء على تقليد المجتهد الاول، ان كان اعلم من الثاني، ويجب البقاء على الثاني ان كان بالعكس. وفي صورة فتوى الحي بجواز البقاء يتخير بين البقاء على الاول او الثاني، او العدول منهما الى الثالث.

اقول : يوجه ما ذهب اليه الماتن (قدس) فـي مفروض المسئلة بـان تقليد المجتهد الاول قد انقطع بتقليد المجتهد الثانى المفروض صحته ، فـالرجوع الى الاول بعد تقليد الثانى ليس من البقاء على تقليد الميت الذى جوزنـاه بل هو من التقليد الابتدائى الذى منعناه فاذا كـانت فتوى المجتهد الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليد الثانى ، واذا كان رأيه جواز البقاء تخير بين البقاء عليه والعدول الى الثالث هذا .

وقد يناقش بان هذا مبنى على عدم اعتبار فتوى المجتهد الاحق بالنسبة الى الوقايع السابقة بدعوى ان التقليد الواقع فـى زمان ـ كتقليد المجتهد الثانى فى المفروض ـ لاينتقض بتقليد مجتهد اخر فى زمان لاحق لعدم حجية رأى المجتهد الاحق بالاضافة الى الوقايع السابقة المطابقة لرأى المجتهد فى ذلك الزمان .

ولكن التحقيق كما اشرنا فى مسئله ٥٣ يقتضى الانتقاض بناء على مسلك الامامية من القول بالطريقية ، والتخطئة فى الطرق والامارات فان القاعدة تقتضى عدم الاجزاء وفتوى المجتهد الثالث وان كانت متأخرة من حيث الحجية ولكن نطاقها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء .

و بالجملة بعد قيام فتوى الحى و ان كان لايستكشف به عدم حجية فتوى المجتهد السابق الميت فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من حيث الابتداء كما هو كذلك بالنسبة الى الانتهاء اتفاقاً لعدم اختصاصها بعصر دون عصر ففتوى المجتهد اللاحق معتبرة بالنسبة الى الوقايع السابقة كمـا يكون

كذلك بالنسبة الى الوقائع الاحقة اتفاقاً فالعمل الماتى به على طبق الحجة السابقة باطل .

فعلى هذا الحق كما ذهب اليه جماعة من الاساطين التفصيل بين ما اذا كان مذهب الثالث وجوب البقاء او جوازه فان كان مذهبه وجوب البقاء فالاظهر البقاء على التقليد الاول واما ان كان مذهبه جواز البقاء فالبقاء على الثاني .

والوجه في ذلك كما افيد هو انه في صورة كون فتوى الثالث وجوب البقاء كان رجوعه الى الثاني بنظره في غير محله وتقليده اياه غير صحيح فيتعين عليه البقاء على الاول بخلاف ما اذا كانت فتواه جواز البقاء فانه يكون رجوعه الى الثاني بنظره في محله وتقليده اياه من التقليد الصحيح فاذا اراد البقاء على تقليد الميت يتعين البقاء على تقليد الثاني دون الاول لانقطاع تقليده برجوعه عنه الى الثاني بتقليد صحيح فلايكون رجوعه الى تقليد الاول من البقاء على تقليده بل هو تقليد ابتدائي من الميت (١) .

وبالجملة فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء على تقليد الميت يتصور في مورديكون الميت اعلم فعلى ما ذكرنا من ان تقليد الاعلم انما هو فيما اذا علم مخالفة فتواه لغير الاعلم فاذاكان المجتهد الاول اعلم من الثاني والثالث فيجب البقاء على تقليد الاول عند العلم بالمخالفة من حيث الفتوى وكذا اذا كان الاول اعلم بالنسبة الى الثاني فمع العلم بالمخالفة يجب البقاء .

واما اذاكان الثاني اعلم من الاول ففي صورة العلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجب عليه العدول من المجتهد الاول الى الثاني .

واما اذاكان الحي اعلم من المجتهد الاول والثاني فمع العلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجب العدول منهما اليه .

---

(١) نهج الهدى / ١٩

واذا لم يعلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجوز له البقاء على المجتهد الثانى كما يجوزله العدول الى الثالث كما يجوزله العدول من الاول بالنسبة الى الثانى ، والثالث .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٦٢ ـ يكفي في تحقق التقليد اخذ الرسالة (١) و الالتزام بالعمل بما فيها و ان لم يعلم ما فيها ، ولم يعمل ، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء وان كان الاحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ، ولو كان بعد العلم عدم البقاء و العدول الى الحي

التعليقة :

١ ـ تقدم ما هو الحق في معنى التقليد ومافرعه عليه

اقول : الوجه فيما ذهب اليه الماتن (قدس) هو ان التقليد عنده عبارة عن الالتزام بالعمل بقول الغير فاذا اخذ الرساله والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد وان لم يعلم بما فيها فضلا عن العمل به .

وقد تقدم ما هو الحق عندنا فى معنى التقليد فى المسئلة الثامنة ، وقلنا ان التقليد عبارة عن العمل المستند الى رأى الغير، اوالاستناد الى فتوى الغير فى العمل فاخذ الرسالة . او الالتزام ، او كليهما غير مرتبط بحقيقة التقليد نعم ربما يكون امثال هذه الامور من مقدمات تحقق التقليد فعلى المختار لايصح البقاء على تقليد الميت بمجرد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها .

وقد تقدم ان بعض الاساطين دام ظله مع ذهابه الى ان التقليد عبارة عن العمل المستند الى قول الغير ومع ذلك يرى جواز البقاء اووجوبه اذا تعلم فتاوى الميت وكان ذاكراً ومستحضراً لها وان لم يعمل بها اصلا ، واشرنا الى وجه ما ذهب اليه والى مافيه فلاحظ .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة٦٣ـ في احتياطات الاعلم اذا لم تكن له فتوى يتخير المقلد (١) بين العمل بها . وبين الرجوع الى غيره الاعلم فالاعلم (٢)

التعليقة :

١ ـ فيما اذا كانت احتياطات الاعلم من جهة عدم المراجعة الى مستند الحكم ونحوه بحيث لايخطيء فتوى غير الاعلم ، واما اذا كانت من جهة الخدشة والاشكال في مستند الحكم بحيث يخطيء فتوى غيره، او كان للاعلم فتوى بالاحتياط كما في موارد تعارض الادلة و العلم الاجمالي فلا وجه للرجوع الى غير الاعلم .

٢ ـ اذا علم مخالفة فتوى من هو دون الاعلم مع غيره والا فلا يجب مراعاة الاعلم فالاعلم .

اقول : غاية ما يوجه للتخيير في الفرض هي امـا بالنسبة الى جواز العمل بالاحتياط فلما اسلفناه في اوائل الكتاب من جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وقدعرفت عدم الاشكال فيذلك في غيرالعبادات واما فيالعبادات وان كان مختلفا فيها الا ان التحقيق كما اوضحناه جوازذلك ، وان كانالعملبالاحتياط مستلزماً لتكرار جملة العمل فلاحظ .

واما جواز العمل والرجوع الى غير الاعلم فلانه عـالم بالحكم في الفرض لعدم كون الاعلم حسب الفرض عالماً بالحكم والا لما احتاطفيه فله المراجعة الى من يكون عالماً بالحكم وهو في الفرض غير الاعلم .

فتحصل ان المكلف في الفرض مخير بين الاحتياط و تقليد غير الاعلم فلو لم نجوز الاحتيـاط عند التمكن مـن الامتثـال التفصيلي فيتعين عليه الرجوع الى غير الاعلم ، كما انه ان لم نجوز الرجوع الى غيرالاعلم يتعين عليه العمل بالاحتياط هذا .

ولكن في المقام كلاماًاشرنا اليه فيالمسئلة الرابعةعشروحاصله انااحتياطات الاعلم على اقسام .

فقسم منها يكون احتياطه لاجل عدم مراجعته بمدارك المسئلة كمـا هو حقه لاحتياج المسئلة الى فحص زائد لم يمكنه ذلك عجالة فيكون احتياطه في المسئلة بلحاظ كون الشبهة قبل الفحص وهي مورد الاحتياط .

وقسم اخر بلحاظ الخدشة والاشكال بمدرك المسئلة وعدم تمامية مايحتجبه غير الاعلم لفتواه .

وقسم ثالث يفتي بالاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي وتعارض الادلة فالاعلم في الفرض وان كان غير عالم بالحكم الواقعي الا انه عالم بالحكم الظاهري فيفتي بالاحتياط وذلك كما اذا سافر الى اربعة فراسخ غير قاصد للرجوع من يومه مثلا او خرج الى ما دون المسافة من محل اقامته الى غير ذلك من موارد تعارض الادلة مع وجود العلم الاجمالي بوجوب القصر ، او التمام .

فان كان احتياط الاعلم من القسم الاول فحيث انه لم يكن له رأى ولا هو عالم بالحكم فيجوز له المراجعة الى غير الاعلم ، وهو عالم بالحكم عارف بالمسئلة حسب الفرض فتشمله ادلة حجية الفتوى ، كما يجوز له العمل بالاحتياط فهو مخير بينهما .

وعلى تقدير الرجوع هل لابد من مراعاة الاعلم فالاعلم ام لا وجهان .

فبناء على المختار من ان لزوم تقليد الاعلم انما هو فيما اذا علم تفصيلا او اجمالا بمخالفة فتوى الاعلم مع غيره ، فان علم كذلك يلزم مراعاة الاعلم فالاعلم بالنسبة الى غير الاعلم والا يجوز تقليد غير الاعلم من دون ملاحظة الاعلم فالاعلم

واما ان كان احتياطه من القسم الثاني فلاوجه للرجوع الى غير الاعلم لان مدرك فتوى غير الاعلم حسب الفرض مخدوش في نظر الاعلم والاعلم يرى فساد فتواه المستندة الى ما لايصلح للاحتجاج به .

وبالجملة الاعلم حسب الفرض يرى عدم استقامة فتوى غير الاعلم ويخطئه فيما افتى به فلايسوغ معه للرجوع الى غيره فيتعين على العامي عند ذاك الاحتياط .

ونحوه بل واولى منه في عدم جواز الرجوع ما اذا كان الاعلم يفتي بالاحتياط فانه و ان لم يكن للاعلم فتوى بالحكم الواقعي الا انه عالم بالحكم الظاهري ولذا يفتي بالاحتياط فليس للعامي في الفرض ايضاً المراجعة الى غير الاعلم فتدبر .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٦٤ـ الاحتياط المذكور في الرسالة اما استحبابي ـ وهو ما اذا كان مسبوقا ، او ملحوقا بالفتوى ـ واما وجوبي ـ وهو ما لم يكن معه فتوى ـ ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد (١) بين العمل به والرجوع الى مجتهد اخر ، و اما القسم الاول فلايجب العمل به و لا يجوز الرجوع الى الغير (٢) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى و بين العمل به

التعليقة :

١ ـ في اطلاقه اشكال بل منع يعلم مما علقناه على المسئلة المتقدمة

٢ ـ فيما لم تكن فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط ، والا فان كانت فتواه موافقة للاحتياط او كانت فتواه اوفق بالاحتياط من فتوى الاخر فالجواز لايخلو عن بعد .

اقول: ولايخفى ان اطلاق عنوان المسئلة حيث لم يفرض اعلمية احدهما وان كان يعم صورة تساوى المجتهدين من حيث العلم والفضيلة ولذا وقع الاشكال من العلامة المامقانى (قدس) بان الاقوى جواز الرجوع الى الغير ما لم يعمل بفتوى الاول مع تساويهما فى العلم والتقوى اه الا ان الظاهر ان الماتن (قدس) لم يكن بصدد بيان ذلك حتى يؤخذ باطلاق كلامه بل بصدد انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم ـ كما صرح به مراراً وبيّنه فى المسئلة السابقة ـ اما يكون للاعلم فتوى فى المسئلة اولا فهو بصدد بيان قسمى الاحتياط الوجوبى والاستحبابى فى رأى الاعلم من حيث المراجعة الى الغير وعدمه فتدبر .

اذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول : اما حديث التخيير فى الاحتياط المطلق بين العمل بالاحتياط والرجوع الى المجتهد الاخر فقد اشرنا اليه فى المسئلة السابقة ، وقد اشرنا الى عدم تمامية التخيير مطلقا فلاحظ .

واما عدم جواز الرجوع الى الغير فى الاحتياط الاستحبابى فلانه فى الفرض يكون للاعلم فتوى فى المسئلة وان كانت فتواه مخالفة للاحتياط ولايصح مع ذلك الاستناد الى قول غير الاعلم وان كانت فتواه موافقة للاحتياط .

وبالجملة كما افيد الرجوع الى غير الاعلم فى المفروض وتطبيق العمل على رأيه فى مقام الامتثال بعنوان الوجوب او تركه بعنوان الحرمة مع قيام الحجة على عدم وجوبه او عدم حرمته يكون نحو تشريع .

هذا ما يتعلق بتوجيه ما فى المتن .

ولكن علق عليه ثلة من الاعلام وخصوا عدم جواز الرجوع الى الغير بما اذا كانت فتواه مخالفة للاحتيـاط واما اذا وافقت فتواه للاحتيـاط فيجوز المراجعة اليه هذا .

ولايخفى ان ما في المتن يتم على مبنى الماتن (قدس) ومن يرى لزوم تقليد الاعلم مطلقا .

ولكن تقدم منا ان لزوم تقليد الاعلم انما هو اذا كانت فتواه موافقة للاحتياط عند الاختلاف بينه وبين غير الاعلم فعلى هذا نقول في مفروض المتن ان كـانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط فيجوز الرجوع الى غير الاعلم ولايصدق التشريع المحرم لان العامي في الفرض مخير في المراجعة الى اى من الاعلم وغيره .

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۶۵ ـ فی صوره تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید ایهما شاء کما یجوز له التبعیض حتی فی احکام العمل الواحد (۱) حتی انه لو کان مثلا فتوی احدهما وجوب جلسة الاستراحة، واستحباب التثلیث فی التسبیحات الاربع، وفتوی الاخر بالعکس یجوز ان یقلد الاول فی استحباب التثلیث، والثانی فی استحباب الجلسة

التعلیقة :

۱ ـ الاحوط ترك التبعیض فی مثل مفروض المتن، بل لایخلو ترك التبعیض عن قوة فی الموارد التی یحصل له العلم التفصیلی بالبطلان کما اذا کان امران متلازمان وجوداً وعدماً کالصوم واتمام الصلاة، والقصر والافطار فلایجوز تقلید احدهما فی الصوم او القصر، والاخر فی اتمام الصلاة او الافطار.

اقول : تعرض (قدس) لمسئلة التخيير في تقليد اى المجتهدين المتساويين ومسئلة جواز التبعيض في تقليدهما في المسئلة الثالثة والثلاثين .

والسر في اعادتهما هنا للتنبيه على جواز التبعيض حتى في عمل واحد .

اما حديث التخيير في تقليد اى المجتهدين المتساويين فقد تقدم وجهه في المسئلة وقلنا هناك انه في صورة تساوى المجتهدين من حيث الفضيلة اذا توافقا في الفتوى يجوز تقليد ايهما شاء ـ اعنى الاستناد الى ايهما شاء ـ كما يصح الاستناد اليهما

واما اذا اختلفا من حيث الفتوى فتكون فتواهما بمنزلة الخبرين المتعارضين ومقتضى القاعدة وان كان هو التساقط الا انه ببركة الاخبار العلاجية نقول بالتخيير ان لم تكن لاحدهما مزية بل الفتوايان في الحقيقة خبران لان كلا منهما يخبر عن الواقع بنظره فتجرى فيهما ما يجرى في الخبرين المتعارضين .

ولكن بعض الاساطين دام ظله ناقش في دلالة الاخبار العلاجية على التخيير بين الخبرين المتعارضين اولا ثم على تقدير دلالتها على التخيير بين الخبرين المتعارضين لاتعم الفتويين المتعارضين ولذا علق على المتن بلزوم الاخذ بما هو الاحوط .

ولكن تقدم الكلام مفصلا في مقاله واشرنا الى ما هو الحق وان القاعدة الاولية وان كانت التساقط الا ان النص والاجماع متطابقان على التخيير بين الامارتين المتعارضتين فلاحظ .

ثم انه على التخيير هل يجوز التبعيض في التقليد مطلقا ولو في عمل واحد او يخص بما اذا لم تكن في عمل واحد وجهان .

يظهر من بعض الشراح والمعلقين: عدم جواز التبعيض في عمل واحد وحاصل ما يوجه لهم .

هو ان الصلاة الفائدة لجلسة الاستراحة مثلا المقتصر فيها على تسبيحة واحدة باطلة في نظر كل من المجتهدين فالاقتصار عليها في مقام الامتثال مخالفة لهما معاً .

وبالجملة التبعيض في عمل واحد يؤدى الى بطلان العمل بنظر كليهما ، فالصلاة في مفروض المتن تكون باطلة عند كل منهما بلحاظ فقدها الجزء الذى يعتبره احدهما ولا يعتبره الاخرلان المفروض انها فاقدة للجزئين معاً فالقائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة يرى بطلانها من جهة فقدها جلسة الاستراحة كما ان القائل بعدم وجوب الزائد على التسبيحة الواحدة يرى بطلانها من فقدها جلسة الاستراحة فهي باطلة في نظر كليهما وان اختلفا في وجه البطلان اه .

ولكنه يندفع الاشكال كما افيد بانه بعد البناء على جواز التبعيض في التقليد يمكن تصحيح العمل الواحد حيث انه لم يستند الى قول كل منهما مستقلا بل استند الى مجموع القولين وضم احدهما الى الاخر فيصح ، لان كلا من المجتهدين يرى صحة العمل من ناحية ترك ما يراه الاخر معتبراً فان القائل باستحباب التثليث يرى صحة الصلاة عند الاكتفاء بواحدة ، و ان كان الاخر يرى بطلانها من هذه الجهة و وهكذا العكس فاذا قلد من يقول بالصحة كفى في مقام الامتثال وان كان الاخر يقول بالبطلان لعدم حجية قوله ما لم يختره في مقام التقليد التخييرى .

وبالجملة ان المكلف يستند في صحة العمل وعدم وجوب الاعادة الى مجموع القولين وضم احدهما الى الاخر لا الى كل منهما مستقلا .

نعم ان حصل العلم التفصيلي بالبطلان من ناحية التبعيض فلا يجوز و ذلك فيما اذا كان هناك امران متلازمان وجوداً اوعدماً كالصوم واتمام الصلاة ، والقصر

و الافطار لان المستفاد من الادلة الملازمة الواقعية بين وجوب التمام و وجوب الصوم ولزوم القصر والافطار الا في بعض الموارد فلايجوز تقليد احد المجتهدين في اتمام الصلاة ، و تقليد الاخر في الافطار في موارد الخلاف في وجوب القصر والتمام (١) .

(١) الدروس ج١/٢٤٧

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٦٦ ـ لايخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي (١) اذ لابد فيه من الاطلاع التام ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلابد من الترجيح ، و قد لايلتفت الى اشكال المسئلة حتى يحتاط وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط ـ مثلاـ الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن اذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضوء به بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابياً و الاحوط الجمع بين التوضوء به و التيمم ، و ايضاً الاحوط التثليث في التسبيحات الاربع لكن اذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، اويلزم تركه ، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط لكن اذا لم يكن معه الا هذا فالاحوط التيمم به ، و اذا كان عنده الطين مثلا فالاحوط الجمع وهكذا .

التعليقة :

١ ـ بل لغالب طلبة اهل العلم ، وربما يكون ذلك من العامي غير ممكن

اقول : تقدم الكلام فيما يرتبط بهذه المسئلة في ذيل المسئلة الثانية عندقوله (قدس) يجب ان يكون عارفاً بكيفية الاحتياط اوالتقليد فلاحظ .

تشخيص موارد الاحتياط متعسر بل ربما يكون متعذراً

و مقتضى تعليله (قدس) عسرية الاحتياط بلابديه الاطلاع التام هو عدم تمكن العامي من الاحتياط في غالب الموارد ، افرض انه اذالم يكن للمكلف ماء الابمقدار يصرفه في غسله الواجب ، ويكون هناك عطشان ، و يكون له فرس يحتاج اليها في سفره محتاجة الى الماء ، وهناك ميت له، محتاج الى الغسل ، وفي نفس الوقت جنب ، ومحدث بالاصغر محتاجين الى الماء اذا كانا متعلقين به الى غير ذلك من الفروض ، فاين للعوام ؟! واني له من احراز الاهمية والجزم بترجيح احدهما بالنسبة الى الاخر، ولو فرض له ترجيح بعض هذه الامور على الاخر فاني له من الترجيح في جميع الفروض ؟!!

ولك ان تتفطن مما ذكرنا وترى عدم تمكن ذلك من غالب طلبة اهل العلم الا الاوحدي منهم .

ولو تنزلنا عما ذكرنا فلا اقل تشخيص موارد الاحتياط على طلبة العلم عسر فلاوجه لاختصاصه كما في المتن بالعامي هذا .

وكيف كان كما في المتن فقد يتعارض الاحتياطان فلابد من الترجيح و هو موقوف على احراز مرتبة اهمية كل واحد منها وتمييز الاهم عن المهم ، و الاطلاع بباب التزاحم من الاهمية تارة وكونه ما لابدل له بالنسبة الى ماله البدل اخرى ، وكونه حق الله تعالى ، اوحق الناس ثالثة ، وان القدرة المعتبرة فيه عقلية، اوشرعية

رابعة الى غيرذلك من مرجحات باب التزاحم .

واني لغيرالاوحدى من طلبة العلم فضلا عن العوام معرفة ذلك ؟

وقد لايلتفت الشخص الى اشكال المسئلة حتى يحتاط مع ان الالتفات والتوجه من محققات الاحتياط .

وقد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط كالتوضأ بالماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر حيث وقع الاختلاف فى رافعيته للحدث على اقوال فعندذلك وان كان الاحوط ترك التوضأ به لكن اذا فرض انحصار الماء فيه يكون الاحوط التوضأ به ، بل يجب ذلك فى الفرض اذا كان احتياط الترك استحبابياً وذلك واضح والاحوط منه الجمع بين التوضاء به والتيمم .

وايضا الاحوط التثليث فى التسبيحات الاربع لوجود القول بوجوبها لكن اذا كان فى ضيق الوقت ويلزم وقوع بعض الصلاة خارج الوقت لو اتى بها ثلاثا، او كان له حاجة مهمة لايمكنه تركها ، او كان له سلس البول يخاف صدوره فى الاثناء لو جاء بالثلاثة الى غير ذلك فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، بل يلزم تركه اذا علم منه ذلك

وكذا التيمم بالجص فان الاحوط وان كان ترك التيمم به لاحتمال كونه معدناً خارجاً عن عنوان الارضية او الترابية لكن اذا لم يكن معه الا هذا فالاحوط التيمم به وان كان عنده الطين مثلا فالاحوط الجمع بينهما وهكذا سائر موارد تعارض الاحتياط فانها كثيرة فى ابواب الفقه لايمكن للعوام بل بعض طلبة العلم تحصيله فضلا عن كونه عسراً عليهم كما لايخفى .

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٦٧ ـ محل التقليد ومورده هو الاحكام الفرعية العملية (١) فلايجرى في اصول الدين (٢) وفي مسائل اصول الفقه (٣) ، ولافي مبادى الاستنباط (٤) من النحو ، والصرف

التعليقة :

١ ـ لااختصاص بذلك، بل يصح في كل مايحوج المكلف الى دق باب الشرع لتعيين ما هو وظيفته واستعلام حكمه .

٢ ـ ولكن ان حصل له الجزم بالتقليد يكفي له ذلك وان كان الاحوط الاولى تحصيل البرهان على ذلك .

٣ ـ اذا لم ينفعه ذلك في مقام العمل كما هو الغالب في المقلدين واما المقلد البالغ مرتبة قريبة من الاجتهاد مثلا فيصح منه التقليد في مسئلة اصولية حيث ينقح له المجتهد مجرى المسئلة كما هو الشأن في القواعد الفقهية التي يكون تنقيح مجراها بعهدة المجتهد فيعمل بمقتضاها، وذلك كما في مثل موارد تعارض الخبرين المتساويين فيقلد المجتهد في جواز الاخذ باحد الخبرين المتعارضين فياخذ احدهما الظاهر او النص في مفاده فيعمل بمقتضاه .

٤ ـ قد اشرنا ان اطلاق منع التقليد فيها لاتخلو عن نظر ، وقد يكون المقلد اعرف بكلياتها وقواعدها من المجتهد .

ونحوهما ولافي الموضوعات المستنبطة العرفية، او اللغوية(١) ولا في الموضوعات الصرفة . فلو شك المقلد في مايع انه خمر او خل ـ مثلاـ وقال المجتهد انه خمر لايجوز له تقليده نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله كما في اخبار العامي العادل، وهكذا. واما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالاحكام العلمية .

---

١ ـ الموضوع المستنبط عرفا ، او لغة اذا لم يكن مفهومه بحدوده واضحاً مبيناً وان لم يكن بنفسه مورداً للتقليد ، ولكنه باستتباعه للحكم الشرعي يكون مورداً له فالاظهر عدم الفرق في جواز التقليد في الموضوع المستنبط بين كونه شرعياً او عرفيا ، اولغوياً ويكون التقليد فيها بلحاظ استتباع الحكم الشرعي مساوق للتقليد في الحكم الشرعي .

اقول : صرح (قدس) بان محل التقليد ومورده انما هو الاحكام الفرعية ، والموضوعات المستنبطة الشرعية فنفى التقليد فى اصول الدين ، وفى مسائل اصول الفقه ، و مبادى الاستنباط والموضوعات المستنبطة العرفية اواللغوية والموضوعات الصرفة .

تقدم الكلام مفصلا فى جواز التقليد فى الاحكام الفرعية العملية عند بيان مشروعية التقليد قبال الاخباريين فلاحظ، وسيظهر لك حال الموضوعات المستنبطة والمهم فى هذه المسئلة ملاحظة الموارد التى صرح الماتن (قدس) بعدم جواز التقليد فيها وبيان ما هو المختار فيها .

التقليد فى اصول الدين

اختلفوا فى جريان التقليد فى اصول الدين وعدمه على اقوال .

قال شيخنا العلامة الانصارى (قدس) ان الاقوال المستفادمن تتبع كلمات العلماء فى اصول الدين من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر ، وكفاية الظن مطلقا او فى الجملة ستة .

الاقوال فى معرفة اصول الدين

الاول : اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال ، وهو المعروف بينهم ، وادعى عليه العلامة فى الباب الحادىعشر اجماع العلماء كافة ، وربما يحكى ذلك عن العضدى ، ولكن الموجود منه فى مسئلة عدم جواز التقليد فى العقليات من اصول الدين ، دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله تعالى .

الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد، وهو المصرح به في كلام بعض، والمحكي عن اخرين.

الثالث: كفاية الظن مطلقا وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي، وصاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي، والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم (قدس الله اسرارهم).

الرابع: كفاية الظن من النظر والاستدلال دون التقليد، وعن شيخنا البهائي نسبته الى بعض.

الخامس: كفاية الظن المستفاد من اخبار الاحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الاعلى اخبار الاحاد، وحكاه الشيخ في العدة في مسئلة حجية اخبار الاحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث، والظاهر ان مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلا لكنه معفو عنه كما يظهر من آخر عدة الشيخ و في مسئلة حجية اخبار الاحاد اه (١).

صرح المحقق القمي (قدس) بان هذه المسئلة من المشكلات (٢).

وقد يقال: كيف يدعى اجماع المسلمين على لزوم النظر والاجتهاد فيها مع وجود الخلاف الواضح بين الاصحاب، مع ان مورد الاجماع في كلماتهم غير منقح بل يكون اعمى واصم فهل يرون لزوم النظر والاجتهاد في جميع مسائل اصول الدين او بعضها؟ وهل يرون لزوم ذلك بحيث يكون تارك النظر والاجتهاد كافراً؟! وكيف يدعى ذلك؟! مع ان رسول الله ﷺ، يكتفي باسلام، وايمان من يقر بالشهادتين

---

(١) الامر الخامس من تنبيهات الانسداد من الفرائد/ ١٦٠

(٢) قوانين الاصول ج٢/ ١٦٤ المطبوع على خط عبدالرحيم

ولم يكلفهم بوجوب النظر والاجتهاد ، ولو كان واجباً لنقل وذكر في كتب السير والاخبار ، ولو في ضمن رواية ضعيفة لتوفر الدواعي ، والاحتياجات ، والثاني باطل فالمقدم مثله ولو كان ذلك لازما فعلى الاسلام والمسلمين السلام لاستلزامه ـ والعياذ بالله ـ خروج غير الاوحدي من العلماء فضلا عن العوام عن ربقة الاسلام .

مسائل اصول الدين على قسمين

وكيف كان كما افاده الشيخ (قدس) ان مسائل اصول الدين ـ وهي التي يطلب فيها اولا بالذات الاعتقاد باطنا والتدين بها ظاهراً ـ على قسمين .

احدهما : ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به بنحو الواجب المطلق فيجب تحصيلها ويكون تحصيل العلم من المقدمات الواجب المطلق كمعرفة الله ، وصفاته ، ومعرفة النبي ، والائمة صلوات عليهم ، والمعاد .

والثاني : ما يجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل معرفة الله ، والنبي والائمة والمعاد .

ولايخفى ان الفرق بين القسمين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لايجب في غاية الاشكال .

وقد ذكر العلامة (قدس) في الباب الحاديعشر انه يجب على كل مكلف معرفة تفاصيل التوحيد ، والنبوة ، والامامة والمعاد ، واستدل لذلك بامور ، وادعى ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الاسلام والايمان مستحق للعذاب الدائم

ولكن لايخفى ان الامور التي ذكرها لاتدل على وجوبها كذلك ، والحكم بخروج الجاهل بها عن النظر والاستدلال عن ربقة الاسلام في غاية الاشكال اه (١) .

نعم كما افاده المحقق الخراساني (قدس) : ان العقل يستقل بوجوب معرفة الواجب تعالى ، وصفاته اداء لشكر بعض نعمائه ، ومعرفة انبيائه فانهم وسائط نعمه والائه ، بل وكذا معرفة الامام على وجه صحيح ـ يعني على كون الامامة كالنبوة منصباً الهيا يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه ـ لانها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين

(١) الامر الخامس من تنبيهات الانسداد من الفرائد/ ١٦٠

وهو الوجه الاخر (١) .

والشيخ (قدس) بعد ان استدل بالايات والاخبار على لزوم المعرفة ـ على اشكال في دلالتها كما اشار اليه المحقق الخراساني (ره) ـ تصدى لبيان المقدار الواجب معرفته وحاصل ما افاده في ذلك هو :

المقدار اللازم معرفته من اصول الدين

انه يكتفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته ، والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لايصدر منه القبيح فعلا او تركاً .

والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سئلته عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص .

ويكتفي في معرفة النبي ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به ، والتصديق بنبوته وصدقه ، واما اعتبار عصمته فوجهان .

ويكتفي في معرفة الائمة عليهم السلام بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد لهم (اليهم) والاخذ منهم وفي وجوب الاعتقاد بعصمتهم الوجهان

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي ﷺ التصديق بما علم مجيئه به متواتراً من احوال المبدء والمعاد .

ويمكن ان يقال ان معرفة ما عدى النبوة والامامة والمعاد واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لعمومات وجوب التفقه ، وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم ، وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه بل من اعظم النقائص .

وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع

---

(١) كفاية الاصول ج٢/١٥٤

للكمالات المبرّء عن النقائض ، وبنبوة محمد ﷺ وبامامة الأئمة عليهم السلام ، والبرائة من اعدائهم ، والاعتقاد بالمعاد الجسمانى غير بعيد بالنظر الى الاخبار وحكم العقل والسيرة المستمرة .

و امـا التدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه ، او كفاية عدم انكارهـا ، او عدم اشتراطه ايضا فلايضر انكارها الامع العلم بكونها من الدين وجوه اقويها الاخير ثم الاوسط .

ثم قال (قدس) ما حاصله انه بعدما عرفت القسمين من اصول الدين وان منها مالايجب الاعتقاد به الابعد حصول العلم ، ومنها ما يجب الاعتقاد به مطلقـا ، ولايجوز العمل فى القسم الاول بغير العلم .

لايجوز الاقتصار على الظن بها مع القدرة على العلم

واما فى القسم الثانى فاجماله فلاينبغى الاشكال فى عدم جواز الاقتصار فيها على الظن مع القدرة على تحصيل العلم ، ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق ،

يدل على ذلك الايـات والاخبار الدالة على وجوب الايمان ، والتفقه ، والعلم والمعرفة ، والتصديق ، والاقرار ، والشهادة ، والتدين ، وعدم الرخصة فـى الجهل والشك ، وضايعة الظن وهى اكثر من تحصى .

ولاينبغى الاشكال فى الحكم بعدم الايمان للقادر المتمكن من تحصيل العلم اذا اكتفى بالظن ، وذلك للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار ، والشهادة ، والتدين ، والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة فى العلم ، واما الحكم بكفره مع ظنه بالحق وجهان نعم فى الظان بالباطل فالظاهر كفره .

كفاية الاعتقاد باصول الدين ولو من جهة التقليد

وكيف كان على تقدير اعتبار الجزم هل يكفى ذلك ؟ اولابد من النظر والاستدلال وجهان .

ظاهر الاكثر منهم المحقق في المعارج والعلامة في الباب الحادي عشر الثاني وعدم كفاية الجزم الحاصل بالتقليد .

ولكن الاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لادليل عليه .

مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس ، والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لاجل تصحيح عقائده لتشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيكات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منه شيئاً الا القليل هذا في القادر المتمكن من تحصيل العلم .

حكم غير المتمكن من تحصيل العلم باصول الدين

واما غير المتمكن من العلم فالكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في لزوم تحصيل الظن عليه مع الياس من العلم ، وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده .

وحاصل ما افاده (قدس) في الاول هو انه وان قيل بعدم وجود القاصر في الخارج الا ان الذي يقتضيه الانصاف بشهادة الوجدان قصور بعض المكلفين .

وقال في الثاني : الظاهر عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولادليل اخر على عدم جواز التوقف ـ لجواز اعتقاد الواقع على ما هو عليه وان لم يعلمه بعينه ـ وليس المقام من قبيل الفروع من وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لأن المقصود فيها العمل فلامعنى للتوقف فيه ولابد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن .

والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلادليل على وجوب الظن الذي لايغني من الحق شيئاً فيندرج في عموم قولهم اذا جائكم مالاتعلمون فهاـ اي اسكت.

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه اقصاء نظره الظنى الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظناً اولى من البقاء على الشك فيه

وقال في الثالث انه ان لم يقرفي الظاهربما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره ، فان اقربه مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهرى مشروط باحتمال اعتقاده لما يقربه ـ ومع العلم بانه شاك لامجرى له ـ .

وفي جريان حكم الكفرعليه حينئذ اشكال : من اطلاق بعض الاخباربكفر الشاك ومن تقييده في غيرواحد من الاخباربالجحود .

وعلى التقديرين فظاهرها ان المقرظاهراً الشاك باطنا غير المظهرلشكه غيركافر الى اخرما افاده .

انتهى حاصل ما افاده الشيخ (قدس) في الامر الخامس من تنبيهات الانسداد من الفرائد ، والسرفي ايراد ما افاده ـ مع طوله ـ نفاسة ما افاده في حد نفسه ، وجلالة القائل به وعظمته و هو ممن يقتدى به في العلم والعمل ، وعدم مراجعة غالب طلبة اهل علم زماننا ، الى هذه المباحث من الفرائد ، ومن اراد ان يشرب من عينه الصافي فليلاحظ الفرائد وليكن من الشاكرين .

فتحصل : مما ذكرنا كله ان المعتبر في اصول الدين هو اليقين والاعتقاد والعرفان ونحوها ولايكاد يتحقق شيء منها بالتقليد الذى عبارة عن عقد القلب في تلك الامور على قول الغير ، بل كما اشرنا ان هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد واتباع قول الغير .

نعم ان حصل من قول الغيرالعلم واليقين باصول الدين ـ كما لعله الغالب ـ فالصحيح جوازالاكتفاء به لما عرفت ان المطلوب في الاعتقاديات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين اسبابها ، ولا دليل على اعتبار الزائد على المعرفة واليقين والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لادليل عليه والله العالم بحقايق الامور .

التقليد في مسائل اصول الفقه

مسائل اصول الفقه هي كبريات آليات لو انضم اليها صغرياتها لاستنتج منها احكام كليات آليات .

الاختلاف في جريان التقليد في مسائل اصول الفقه

وقع الخلاف بينهم في جريان التقليد في مسائل اصول الفقه فمنهم كالماتن وثلة من المعلقين ذهبوا الى عدم جريان التقليد فيها .

ومنهم من لم ير فرقاً بينها وبين المسائل الفقهية في جريان التقليد فيها .

وقد يرى جريان التقليد في بعض مسائله .

فمنهم كسيد مشايخنا (قدس) ذهب الى جريان التقليد فيه اذا فرض وقوعها محلا للابتلاء ولو بتوسط النذر وشبهه .

ومنهم من ذهب الى انه قد يتفق التقليد في ذلك كما في مورد تعارض الخبرين وفتوى المقلد بجواز اخذه باي الخبرين شاء .

ومنهم من يرى انه لامحذور في ان يقلد المجتهد في مسئلة من مسائل اصول الفقه فيستنبط منها الاحكام اذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لايكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق فيجوز له ان يعمل بما استنبط وان لم يجز رجوع الغير اليه .

ما يستدل به لعدم جريان التقليد فيها

يستدل لعدم جريان التقليد فيها مضافاً الى دعوى الاجماع كما عن تقريرات الشيخ، انصراف ادلة التقليد عن مسائل اصول الفقه لخروجها عن محل ابتلاء العامي اولان التقليد كما تقدم عبارة عن نفس العمل مستنداً الى رأي الغير، او الاستناد اليه في مقام العمل ولاعمل في المسائل الاصولية بلاواسطة، ولايجوز العمل بالاصول والامارات والقواعد المهمة لمن لايقدر على تنقيح مجاريها ومعرفة معارضاتها والتوفيق بينها .

ولايخفى ان الظاهر من كلمات الاصحاب ان محل الكلام في عدم جريان

التقليد في المسائل الاصولية ليس خصوص العامي المحض حتى يقال بانه لاثمرة له الافي النذر ، بل المراد من لم يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن ادلتها الا باستعانته بالتقليد في بعض جهاتها .

ففي مسئله الضد مثلا اذا لم يمكنه التصديق بمسئلة الترتب مثلا فاذا توقف استنباط حكم على امورنقحها ولكن لم يمكنه الجزم بمسئلة الترتب فيقع الكلام في انه هل يمكنه التقليد في مسئلة الترتب والافتاء بالمسئلة ام لابد من تنقيح ما يرتبط بالمسئلة من جميع جوانبها .

بيان المختار في جريان التقليد في مسائل اصول الفقه

والذي ينبغي ان يقال انه لامانع من شمول اطلاقات ادلة التقليد لمطلق الاحكام الشرعية الفرعية والاصولية فلامحذور في ان يقلد مجتهداً في مسئلة من مسائل اصول الفقه فيستنبط منها الاحكام اذاتمت عنده سائر المقدمات : من فهم الظاهر وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لايكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق فيجوز له ان يعمل بما استنبط .

فاذاً الواجد لملكة الاستنباط اذا لم يتمكن من استنباط بعض المسائل الاصولية كحجية خبر الواحد مثلا او الاستصحاب اوالتخيير في تعارض الخبرين ، اوغيرها يجوز له ان يقلد في تلك المسائل ويستنبط الاحكام الفرعية فهو متوسط بين المقلد الصرف والمجتهد كذلك .

ولك ان تقول ان مقتضى ما دل على مشروعية التقليد التي عمدتها بناء العقلاء في رجوع الجاهل الى العالم عدم الفرق بين المسائل الاصولية وغيرها، ولذا ترى جريان التقليد في شرائط حجية قول المجتهد وقدصرح بها الماتن (قدس) في المسئلة الثانية والعشرين مع انها من المسائل الاصولية .

ويلائم ما ذكرنا ما افتى به الماتن (قدس) في المسئلة الخامسة عشر بوجوب رجوع العامي الى الاعلم في جواز البقاء وعدمه ، وفي المسئلة السادسة والاربعين

بانه يجب على العامى ان يقلد الاعلم فى مسئلة وجوب تقليد الاعلم ويظهر منه (قدس) ومن غيره كونهما من المسائل الاصولية فتامل .

وان ابيت عن كونهما من المسائل الاصولية لعدم وقوعها فى طريق استنباط الاحكام الكلية كما اشير اليه فى المستمسك ففيما ذكرناه من جريان التقليد فى شرائط حجية قول المجتهد كفاية فتدبر (١) .

وبالجملة كل ما يحوج المكلف الى دق باب الشارع لتعيين ما هو وظيفته واستعلام حكمه سواء كان اولا وبالذات حكماً شرعياً او مستبعاً له فهو مما يجرى فيه التقليد وكلما لايكون كذلك لايجرى فيه التقليد .

نعم كثيرا مالاتكاد ينتفع التقليد فى المسئلة الاصولية فى مقام العمل لعدم تمامية مجاريها فعند ذلك لايكاد يصح التقليد فيه .

فتحصل ان اطلاق القول بعدم جريان التقليد فى المسائل الاصولية كالقول بالجريان لايركن الى ركن وثيق .

فمن نقح له المجتهد مجرى المسئلة الاصولية ، اوكان للمقلد عرفان ببعض الموازين الا انه مثلا لايقدر معرفة ان الاصل الثانوى فى تعارض الخبرين التخيير او التوقف ولكن يمكنه استظهار حكم المسئلة من ظاهر احد الخبرين ، او افرض انه كان مفاده نصاً فى المراد فيصح له التقليد فيما لايقدر معرفته .

يؤيد ما ذكرنا مايقال ان الغالب فى اهل الخبرة الذين هم المرجع فى مثل هذه الامور هو عدم اجتهادهم فى جميع ما يرتبط الى تشخيصهم ، بل يراجعون فى بعضها الى اراء الغير هذا الطبيب وهذا المهندس وهذا الفيلسوف فتريهم فى تشخيص مايرتبط بارائهم وتشخيصاتهم يراجعون الى اراء الغير كثيرا فليكن الفقيه من احدهم .

اضف الى ماذكرنا ان الفقهاء المجتهدين يعتمدون فى مقدمات الاستنباط من اللغة ، والصرف ، والنحو والمنطق والبلاغة والرجال وغيرها الى خبراء تلك العلوم

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ١٠٤

من غير نكير، وليس لهم اجتهاد فيها ، وقلما يوجد فقيه يكون مجتهداً وذاراى فى مسائل تلك العلوم ، ولو اراد مجتهد الاجتهاد فى جميع ذلك لايكاد يحصل ذلك لغير الاوحدى الا بعد مضى سنين متمادية قلما يمكن وصول اعمارهم اليها فتامل .

وبما ذكرنا يظهر ان دعوى انصراف ادلة التقليد عن المسائل الاصولية غير وجيه ، ويكون اخذ الشخص نتايج مسائل اصول الفقه عن الاصولى كاخذه معانى الكلمات اللغوية عن اللغوى والاعراب والبناء عن النحوى والصرفى غيرمضر باجتهاده وتطبيقه الكبريات على الصغريات واستنباط الاحكام الشرعية منهـا ويصح العمل بما استنبطه واجتهده بل يصح للغير العمل بفتياه .

تفرقة بعض الاساطين فى تقليد المجتهد بين عمل نفسه وبين رجوع الغير اليه ودفعها

وبما ذكرنا يظهر ما عن بعض الاساطين دام ظله كما فى تقريرى بحثه من انه لايجوز للغير تقليد من يكون كذلك بلحـاظ ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فهو وان كان مجتهداً فى الفروع ومتمكنا من استنباطهـا الا انه مقلد فى الاصول ومعه ينتهى الحكم الفرعى المستنبط الى التقليد فهو متوسط بين المجتهد والمقلد ولم يقم دليل على حجية النظر فى مثله (١) .

توضيح النظر لائح مماذكرنا بعد تعارف بناء العقلاء وسيرتهم على المراجعة فى مثل هؤلاء الخبراء واكثر الفقهاء والمجتهدين كسائر الخبراء لم يكونوا مجتهدين فى جميع مبادى الاستنباط ومقدماتهـا مع انه يصح المراجعة اليهم بلانكير فليكن الاستناد الى اراء الاصولى فـى المسائل الاصولية كذلك فيصح الاستناد اليها فيمـا استنبطه فتدبر .

---

(١) الدروس ج١/ ٢٥٠ التنقيح ج١/ ٤١٦

دفع ظهور الثمرة في النذر وشبهه

واما حديث ظهور الثمرة التي اشار اليها سيد مشايخنا (١) .

فنوقش اولا : بان متعلق النذر لابد وان يكون راجحاً فاى رجحان يكون في تقليده بان الترتب مثلا ممكن او محال ، او ان الظاهر حجة ام لا وهكذا .

وثانيا: انه لانقع المسئلة الاصولية محلا لابتلاء العامي لانمايقع محلا لابتلائه انما هو المسئلة الفرعية فمن نذران يأتي بواجب وكان نظر المجتهد ان مقدمة الواجب واجبة شرعاً فاكتفى باتيان المقدمة (لبر) نذره لم يكن ذلك من التقليد في المسئلة الاصولية بل في المسئلة الفرعية .

استدراك من بعض الاساطين ودفعه

بقي الكلام فيما استدركه بعض الاساطين دام ظله من عدم صغرى للمسئلة وحاصله :

انه لايكاد يمكن تحقق شخص يكون مجتهداً في الفروع الفقهيه من دون ان يكون قادراً على الاستنباط في المسائل الاصولية حتى يصح ان يقال بجواز التقليد فيها وذلك لان الاجتهاد في الاحكام الشرعية ليس باهون من الاجتهاد في المسائل الاصولية لانه انفرضنا ان الشخص يتمكن من الاستنباط في الفروع وتطبيق الكبريات على صغرياتها فلامناص من ان يكون متمكناً من الاجتهاد في المسائل الاصولية ايضاً وان لم يتصد لاستنباطها وقد تقدم ان واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد (٢) .

وفيه : انغموضة بعض المسائل وسهولتها مما لايخفى وقد اعترف دام ظله بامكان التجزى في الاجتهاد بل تحققه فمن لم يبلغ مرتبة عالية من العلم وكان له قوة ضعيفة من الاجتهاد فيمكنه الفحص عن الادلة والاستظهار منها والجمع والتوفيق

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/ ١١٤

(٢) التنقيح ج١/ ٤١٦

بينها و نحوهـا مما يكون دخيلا في استنباط الحكم الفرعي فاذا كـان استخراج حكم مسئلة منوطاً بمعرفة مسئلة الترتب ، او مثلا الامر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده . اواجتماع الامر والنهي ، او مقدمة الواجب ونحوها من المسائل الاصولية الغامضة التي يصعب معرفة مغزاها لغير الاوحدي من الفقهاء فحيث انه غير متمكن معرفة مثل تلك المسائل فيقلد المجتهد الفحل فيها مع ملاحظة سائر ما يرتبط باستنباط الحكم الشرعي فيستخرج الحكم الفرعي .

التقليد في مبادي الاستنباط

وقع الخلاف ايضا في جريان التقليد في مبادي الاستنباط من النحو ، والصرف والرجال وغيرها .

صرح الماتن وثلة من المعلقين (قدس الله اسرارهم) على عدم جريان التقليد فيها وفصل سيد مشايخنا (قدس) بين ما يقع في طريق استنبـاط الحكم الكلي فلايجري فيه التقليد وبين مايقع في طريق تطبيق الحكم الكلي وتشخيص موضوع الافتاء وتعيين المأمور به عن غيره كمسائل النحو والصرف المحتاج اليها في تصحيح القرائة ، والذكر ، والاذان ، والاقامة وصيغ العقود الى غير ذلك فيصح التقليد(١).

توجيه لعدم جريان التقليد في مبادي الاستنباط ودفعه

يوجه لعدم جريان التقليد فيها كما عن بعض الاساطين دام ظله بان هذه المسائل ليست مما يرجع فيه الى اهل الخبرة لانها ترجع الى اثبـات الظهور في الكلام في معنى خاص ، والظهور العرفي لايثبت بفتوى احد ومن هنا قلنا بعدم حجية قول اللغوي فيما يذكره في تفسير معنى اللفظ (٢) .

وبالجملة مبادي الاستنباط من الامور الحسية التي لايحتاج فيهـا الى الدقة والاستنباط لانها راجعة الى اثبات الظهور ولاسيرة على رجوع الجاهل الى العالم

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/١٠٤

(٢) الدروس ج١/٢٥٠

في مثلها ، فاذا بنى اللغوى اوغيره على ان اللفظة المعينة ظاهرة فيمعنى كذا بحدسه واجتهادهلم يجز اتباعه فيه، ومن هنا قلنا فيمحلهان اللغوى لادليل علىحجية قولهونظره هذا في القواعد الادبية وكذلك الحال بالنسبة الى علم الرجال لان العدالة والوثاقة من الامور المحسوسة والاخبار عنها حدساً ليس بمورد التقليد ابداً (١).

اضف الى ذلك انبناء الفقهاء علىالتعرض لبعض المسائل الادبية المختلف فيها عند الاستنباط مثل كون (الواو) مثلا لمطلق الجمع او للترتيب كما عن الفراء في اية الوضوء فرأى الواو فيها للترتيب .

مع انصراف ادلة التقليد عن المجتهد الذى تبع غيره ولو في مسئلة ادبية .

ولووصلت النوبة الىالشك ودار الامر بينه وبين غيرهممن اجتهد فيالمبادى فمقتضى الاصل التعيين .

قلت : اما ما افاده دام ظله من عدم المراجعة في مثل ذلك الى الاهل الخبرة فمخالف لما هوالمحسوس من دراسة الطلاب وتحمل المشاق في معرفتهـا فتريهم يراجعون الى كتب مثل ابن الحاجب اوالرضى او ابن مالك ونظرائهم ويستندون الى ارائهم في التلفظ بتراكيب الجمل .

ومجرد تعرض الفقهاء لبعض المسائل احياناً لاثبـات الظهور بعد الشك في المراد لادليل على عدم اعتنائهم باراء خبراء الفن وائمة الادب عند الخواص .

مع ان الظهور يثبت بفتوى اهل الخبرة فترى ان الشخص يرجع الـى ائمة اهل الادب وياخذ معنى اللفظ حسبما فسروه وبينوه من غير نكير فربما لايطمأن بما فسروه ، فاذاً المجتهد اذا رأى ثلة من اللغويين يفسرون لفظـا بمعنى و لم يكن له حجة على خلافهم لم يجز له بناء الحكم الشرعى المعلق عليه على خلاف ارائهم ـ وان لميظن بارائهم ـ ولميكن معذوراً فيمخالفة الامر اذا اعتذر بانى لمافهم من الامور ما فهمه العرف واللغة ولعله واضح لاسترة فيه .

---

(١) التنقيح ج١ / ٤١٤

وبما ذكرنا يظهر اندعوىانصراف ادلة التقليد عنالمجتهد الذى يتبع غيره ولو فى مسئلة ادبية خلاف مايشهده العرف فنريهم يراجعون الى مثله بلانكير .

واما التفصيل الذى ذكره سيد مشايخنا فبالنسبة الى عدم جريان التقليد بالنسبة الى ما يقع فى طريق استنباط الحكم الكلى فيظهر ضعفه مما ذكرنا فىجريانالتقليد فى المسائل الاصولية .

وليت شعرى اى فرق بينهـا وبين ما يقع فى طريق تطبيق الحكم الكلى فكما يصح التقليد فى طريق تطبيق الحكم الكلى فكذلك يصح فى طريق استنباط الحكم الكلى فتدبر .

التقليد فىالموضوعات المستنبطة العرفية اواللغوية ، والموضوعات الصرفة

المرادبالموضوع المستنبطالعرفى ، اواللغوىهوالموضوع العرفىاواللغوى الذى جعل موضوعاً لحكم ولميحده الشارعفاختلفالعرف واللغة فى ذلككالصعيد والفناء ، والكنز ، والوطن ، والكعب ، والانية ، والمفازة الى غيرذلك .

صرح الماتن (قدس) بعدم جريان التقليد فيها ، ويظهر من بعض المعلقين جريان التقليد فيها ، كما يظهرمنثالث ان عدم جريان التقليد فيها اذا لوحظت بلحاظ نفسها واماباحاظ مايترتب عليها منالاحكام فلافرقبينها وبينالموضوعات المستنبطة الشرعية ، من جريان التقليد فيها .

جريانالتقليد فى بعضالموضوعات المستنبطة

ولايخفىان الموضوعالعرفى ، اواللغوىالذى جعلموضوعاً للحكمالشرعى تارة يكون مفهومه بحدوده واضحاً مبيناً لايحتاج الى النظروالاجتهاد واخرىيكون محتاجاً اليهما .

وعلى الاول:ـ ويعبرعنه بالموضوعات الصرفةـ كعنوان الخمر ، والكلب ، والخنزير واطلاق الماء واضافته الى غيرذلك من الموضوعات المأخوذة فى لسان

الادلة لامورد للتقليد فيها لوضوحها لدى العامي كالمجتهد فهو والمجتهد فيه شرع سواء وليس معرفتها متوقفاً على البحث والنظر في الادلة حتى يحتاج الى التقليد فان احرزت خارجاً يترتب عليها اثارها ، وطريق احرازها اما العلم او البينة او غيرهما من طرق اثبات الموضوعات الخارجية .

نعم اذا اخبر المجتهد بمايع انه خمر مثلا يصح الاعتماد عليه من حيث انه مخبر عادل كما في اخبار العامي وهكذا .

وعلى الثاني : حيث يكون المفهوم منه مشتبهاً غير معلوم فحيث انه مما لم يعينه الشارع يكون الفقيه وغيره بالنسبة اليه شرع سواء فلا تقليد فيه من حيث نفسه اصلا كما هو الشأن في سائر الموضوعات العرفية واللغوية .

الا انه بلحاظ موضوعيته للحكم الشرعي يرجع الشك فيه الى الشك في الحكم الشرعي فيكون المرجع في هذه الموضوعات الى الشك في الشبهة الحكمية التي امرها بيد المجتهد فيجري فيها التقليد .

وليت شعري كيف نفى التقليد فيه ولاظن الالتزام به كيف ؟! وقد ادرج الماتن (قدس) و غيره بيان مفهوم هذه الموضوعات في هذا الكتاب و غيره من الرسائل العملية للفتوى والعمل بها وافتى هو وغيره في مثل ان الصعيد هل هو التراب الخالص او مطلق وجه الارض ، اوان الغناء هل هو الصوت المشتمل على الترجيع او مع الاطراب ، وان الكنز هل هو مطلق المال المذخور تحت الارض اوخصوص الذهب اوالفضة منه الى غير ذلك .

فظهر ان مرجع الشك في الموضوعات العرفية واللغوية الى الشك في الاحكام و واضح ان المرجع في الاحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد لانه من التقليد في الفروع .

التقليد في الموضوعات المستنبطة الشرعية

المراد بالموضوع المستنبط الشرعي هو الموضوع الذي اخترعه الشارع

بكيفية خاصة كالصلاة والصوم والحج وغيرها .

فان كان الموضوع المجعول معلوماً مبينا لايحتاج الى النظر والاجتهاد فلامورد للتقليد ، واما ان لم يكن معلوماً بل محتاجاً اليهما فيكون مورداً للتقليد لانه لابدمن دق باب الشرع في تعيين مراد الشارع .

نعم بعدمعلومية المراد لايجرى التقليد في مقام تطبيق الكبريات على الصغريات من غيرفرق بين كون الموضوع موضوعاً شرعياً ، اوعرفياً ، اولغوياً .

فاذاً التقليد في ماهية الصلاة مثلا باجزائها وشرائطها وموانعها لافي تطبيقها على العمل الخارجي ، كما ان التقليد في ان الصعيد مثلا هو التراب الخالص اومطلق وجه الارض لافي ان هذا مثلا تراب خالص امّلا وهكذا .

والسرفي ذلك هوان تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظيفة المجتهد لانها امورحسية يكون المجتهد والمقلد فيها شرع سواء بل ربمايكون العامي اعرف من المجتهد في التطبيقات فلا مورد للتقليد .

نعم يقبل قول المجتهد في التطبيق بلحاظ انه مخبر عادل فان قلنا بثبوت الموضوع الخارجي باخبارعدل واحد يؤخذ بقوله الاانه لامن باب التقليد بل من جهة حجية خبرالثقة في الموضوعات الخارجية والايلزم اعتبارالتعدد .

فاذا الفرق بين البابين واضح لاسترة فيه .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائی (قدس) :

مسئلة ۶۸ ـ لایعتبر الاعلمیة فیما امره راجع الی المجتهد الا فی التقلید (۱) و اما الولایة علی الایتام و المجانین، و الاوقاف التی لامتولی لها، والوصایة التی لاوصی لها ونحو ذلك (۲) فلا یعتبر فیها الاعلمیة نعم الاحوط (۳) فی القاضی ان یکون اعلم فی ذلك البلد، او فی غیره مما لاحرج فی الترافع الیه

التعلیقة :

۱ ـ حسب ما علقناه علی المسئلة الثانیة عشر .

۲ ـ من الحسبیات .

۳ ـ الاولی، نعم اذا کان هناك اعلم منه واختلفا فی الحکم یختار الاعلم

اقول : قد عرفت لعله بما لامزيد عليه ان للفقيه الجامع للشرائط : الافتاء بما استنبطه من الاحكام الشرعية وقد عرفت مستوفى شرائط المفتي ، وقد عرفت عدم اعتبار الاعلمية في حجية الفتوى و انما تعتبر الاعلمية عند ما اختلفت فتواه مع غير الاعلم وكانت فتوى غير الاعلم مخالفة للاحتياط فلاحظ .

واما القضاء وفصل الخصومة و رفع النزاع حسب الموازين المقررة في الشريعة المقدسة فقد عرفت ايضا في ذيل المسئلة السادسة والخمسين مرجعية الفقيه الجامع للشرائط للقضاء ولايعتبر الاعلمية المطلقة في القاضي من غير نكير واشكال والظاهر انه لم يقل به احد .

نعم الاعلمية الاضافية ـ اي الاعلمية في بلده او غيره مما لاحرج في الترافع اليه ـ وان قال به ثلة من الاصحاب ، واحتياط الماتن (قدس) هناك المراجعة اليه مع امكان الترافع لديه الا انه قد عرفت ما هو المختار وحاصله .

عدم اعتبار ذلك في الترافع لديه بل يصح الترافع الى كل مجتهد جامع للشرائط وان لم يكن اعلم من غيره او كان هناك من هو اعلم منه .

نعم اذا كان هناك من هو اعلم منه واختلفا في الحكم يختار الاعلم فلاحظ .

واما الولاية لامور الايتام والمجانين كحفظ اموالهم او بيعها وصرفها في محاويجهم ، وتزويج الصغيرة مع اقتضاء المصلحة ، والولاية على الاوقاف التي لامتولي لها ، والولاية على الوصايا التي لاوصي لها ، ومال الغائب المنقطع اثره ، والولاية على الاموات الذين لاولي لهم ، وقبض حصة الامام عليه السلام وصرفها في

مصارفها المقررة ، بل وفوق ذلك من الولاية على مصالح العباد ، وسياستهم وادارة بلادهم .

فهل يعتبر الاعلمية فيها اولا ؟ وجهان :

فالمشهور بين اصحابنا منهم الماتن وثلة من المعلقين العدم ، ويظهر من بعض الاساطين دام ظله المناقشة في جواز تصدى الفقيه الجامع للشرائط لها فقال والاحوط في مثل تلك الامور الحسبة ـ وهي التي لايرضى الشارع بتركها ولم يعلم مطلوبيته من شخص ـ عدم التعدى من الاعلم مع التمكن من الوصول اليه لانه القدر المتيقن من ادلتها التي هي الاجماع والضرورة .

والذى دعاه دام ظله الى ذلك مناقشته فيما استدل به لاثبات الولاية للفقيه في عصر الغيبة لغير الفتوى والقضاء هذا ما يستفاد من احد تقريريه (١) .

ويظهر من تقريره الاخر : ان الولاية لم يثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل وانما هي مختصة بالنبي والائمة صلوات اله عليهم بل الثابت حسبما يستفاد من الروايات امران نفوذ قضائه وحجية فتواه وليس له التصرف في مال القصر او غيره مما هو من شئون الولاية الا في الامر الحسبي فان الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه او بوكيله وانعزال وكيله بموته وذلك من باب الاخذ بالقدر المتيقن وحاصل ما افاده في ذلك .

هو ان الامور الحسبة على قسمين .

فقسم منهما يكون الاصل الجارى فيها الاشتغال ـ كما في التصرف في الاموال والانفس والاعراض ـ والقسم الاخر يكون الاصل الجارى فيها البرائة كما في الصلاة على الميت الذى لاولى له .

فقال في القسم الاول : ان الاصل عدم نفوذ تصرف احد في مال غيره ، او نفسه ، او عرضه الا ما علم رضى الشارع به والقدر المتيقن في مثل تلك الامور

---

(١) الدروس ج١/٢٥٢

الحسبة التي لابد من وقوعها في الخارج هو الفقيه الجامع فله جواز التصرف فيها دون الولاية .

ومن هذا القبيل التصرف فـي سهم مبارك الامام عليه السلام لانه مال الغير ولايسوغ التصرف فيه الاباذن الفقيه الجامع وذلك لانه بعد ما علم عدم وجوب بل عدم جواز دفنه ، او القائه في البحر ، او توديعه عند الامين لاستلزامه تفويت ماله ولايرضى به عليه السلام يقيناً وعلمنا بان التصرف سايغ يقع الكلام في ان التصرف فـي سهمه عليه السلام في العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع او غيره والقدرالمتيقن منه هو الفقيه الجامع لعدم احتمال اذن الشارع لغيرالفقيه دون الفقيه ، فلابد وان يكون التصرف في سهمه عليه السلام باذنه .

ولكن استدل دام ظله ورأى اعتبار الاعلمية في متصدى تلك الامور ، مع الفرق بين سهم الامام عليه السلام ومثل الولاية على مجهول المالك ، ومـال الغيب والقصر من المجانين ، والايتام والاوقاف التي لامتولي لها والوصايا التي لا وصي لها وغيرها من الامور الحسبة في ارجاء العالم فرأى اعتبار الاعلمية المطلقة في التصرف في سهمه عليه السلام ، واما ما في سائر الامور فالاعلمية الاضافية ، وحاصل ما افاده في اعتبار الاعلمية الاضافية هو .

انه من المستحيل عادة قيام شخص واحد عادي للتصدى بجميع تلك الامور على كثرتها فـي الاماكن المختلفة من الربع المسكون ، كما ان المراجعة من ارجاء العالم في الامور الحسبة الى شخص واحد في مكان واحد من البلدان غير ميسور للجميع .

مع انه لوكانت الاعلمية المطلقة معتبرة لكان اللازم الاشارة الى اعتبارها ، ولو في رواية واحدة مع انه لم يكن فيها عين ولااثر .

مع انه لم يلتزم به الاصحاب فاعتبار الاعلمية المطلقة غير محتملة بتاتاً .

نعم مقتضى القاعدة التي اشرنا ـ من عدم نفوذ تصرف احد في مال غيره او

نفسه او عرضه الاماعلم رضى الشارع به ـ والقدر المتيقن في مثل تلك الامور عند دوران الامر بين تصدى اعلم البلد وما حوله من النقاط التي يمكن الرجوع منها الى ذلك البلد في تلك الامور وبين غيره من الفقهاء هو الاعلم ، والاعلم الاضافي هو القدر المتيقن ممن يحتمل جواز تصرفه في تلك الامور .

واما في التصرف في سهم الامام عليه السلام فحيث انه لامانع من الرجوع فيه الى الاعلم المطلق وايصال سهمه عليه السلام اليه ويمكنه صرفه في محاويج الامة الاسلامية ولو بوسائط في ارجاء العالم فالاحوط لو لم يكن اقوى اعتبار الاعلمية المطلقة في اخذ سهمه عليه السلام .

و اما في القسم الثاني : فقال ان الاصل البراءة ، لان الصلاة على الميت المسلم واجب كفايي على كل مكلف ومقتضى الاصل عند الشك في اشتراطها باذن الفقيه البراءة ، فيصح الصلاة عليه بلا اذن من الفقيه اه كلامه ملخصاً (١) .

قلت : وفي كلامه دام ظله مواقع للنظر

منها: ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة فتنحل العقدة ـ ولعل ثبوتها له في الجملة من الواضحات التي لاينبغي البحث حولها والبحث الايق ينبغي ان يكون في حدود ولايته ، وقد وقع الخلاف بينهم في ذلك فمنهم من لم ير للفقيه ولاية غير ولاية الفتوى والقضاء في عصر الغيبة ، ومنهم من يرى ان له الولاية المطلقة على امور المسلمين من بيت المال الى اجراء الحدود ، بل على انفسهم اذا اقتضت الحكومة التصرف فيهم ، فيرى ان للفقيه في الجهات المربوطة كل ماكان للنبي والائمة صلوات الله عليهم ، والقولان في جانبي التفريط والافراط .

و نحن بمناسبة تعرض المصنف (قدس) في هذه المسئلة ـ لتصدي الفقهاء ولايتهم غير الفتوى والقضاء في عصر الغيبة ـ القينا على الاعزاء الحاضرين مباحث جليلة نفيسة حول مسئلة ولاية الفقيه وحدودها وتعرضنا الاقوال فيها و ما يستدل لها

---

(١) التنقيح ج١ / ٤٢٤

ولدفعها . وبيان حدود ولايته المختارة ، فصارالبحث طويل الذيل بحيث لم يلائم ايرادها في ذيل المسئلة فانقدح في الذهن ايرادها بصورة مستقلة لتكثر نفعها وتعم فائدها فهيئتها لذلك وسميتها بـ الحجة العليا فيولاية الفقهاء ، وهي هاجزه للطبع ، وكان القصد طبعها منضمة بهذا الكتاب الان انسعة نطاقه ، وبعض مالا يلائم ذكره حال بيننا وبين امنيتنا والامورمرهونة باوقاتها فنستدعي من جنابه تعالى ان يوفقني بمنه وكرمه فيالمستقبل القريب طبعالرسالة وعرضها بين اندية رواد العلم انه خير موفق ومعين .

و منها : انه قد اعترف دام ظله بثبوت منصب القضاء والحكم وقد عرفت ان تصدى الامور الحسبة من شؤن القضاء فلايحتاج الى جعل اخر كما توهم دامظله و قد تقدم قضية تصدى عبدالحميد امر الميت فلاحظ ، و قد عرفت جواز تصدى الفقيه الجامع للشرائط للقضاء وان لميكن اعلم .

ومنها : ان مقتضى ولاية الفقيه للامور ليس تصديه لجميع الامور بنفسه بل باشراف منه ولوبتفويض كل امرالى اهله من الاشخاص والمؤسسات معرعاية التخصص والامانة فيهم ويكون هو مشرفاً عليهم هادياً لهم مراقباً لهم بعيونه واياديه مسؤلا عن اعمالهم لوتساهلوا اوقصروا .

فعلى هذا يمكن اشراف فقيه واحد متضلع امور حسبة جميع انحاء العالم ونظارته جسما ذكرنا ، ويمكن ان يكون له وكلا ، في انحاء العالم يباشرون تلك الامور فحديث عدم اعتبار الاعلمية المطلقة للوجه الذي ذكره غيروجيه .

ومنها : اشكاله لعدم اعتبار الاعلمية المطلقة بعدم عين ولا اثر لها و لو في رواية واحدة فلو تم اشكاله نقول بعينه التصرف في سهم الامام عليه السلام فلوكانت الاعلمية المطلقة معتبرة فيه لكان اللازم الاشارة الى اعتبارها و لو في رواية واحدة مع انه لميكن فيها عين ولااثر.

ومنها : قوله دام ظله ـ انه لم يلتزم الاصحاب بالاعلمية المطلقة في ذلك فلو كان ذلك وهناً في المقال نقول بعينه في التصرف في سهم الامام عليه السلام فانه لم يلتزم الفقهاء بالاعلمية المطلقة في اخذه وانما حدث القول بها في اعصارنا المتأخرة لبعض مصالح لايخفى على اللبيب .

ومنها : ان لزوم ايصال سهمه عليه السلام الى فقيه واحد لعله نحو تضييع لحقوق سائر الفقهاء العدول كما لايخفى ويوجب ان تكون اياديهم مغلقة على اعناقكم .

و منها : قوله دام ظله : ان القدر المتيقن في صرف سهم الامام عليه السلام مع العلم برضاه عليه السلام هو الفقيه الجامع او الاعلم ففيه انه مع العلم برضاه عليه السلام في صرفه في مورد لايحتاج الى اذن الفقيه فضلا عن كونه اعلماً مع انه خلاف ماحكى عنه دام ظله في كتاب الخمس فلاحظ كتاب الخمس .

وبالجملة اذا علم رضى الامام عليه السلام صرف حصته المباركة في مورد فلايحتاج الى اجازة الفقيه كما هو الشأن في التصرف في اموال غيره عليه السلام .

ومنها : ان القدر المتيقن في صرف سهمه عليه السلام هو صرفه في جهة او جهات يكون اقرب الى نظره الشريف وشيمته المرضية ومراداته الانيقة فقد يكون ذلك من فقيه واجد للشرائط غير معروف فضلا عن المعروف فما ظنك من الاعلم وربما يرى انه قد لايراعي من الاعلم بلحاظ كثرة ابتلائه وهجوم مراجعاته وضعف مزاجه الجهات المقتضية لاحراز رضى الامام عليه السلام مأة بالماة في ايصال سهمه الى الموارد المقرره والله هو الموفق والمعين .

اذا احطت خبراً بماذكرناه ظهر لك ضعف ما افاده سيد مشايخنا فانه (قدس) ناقش في دلالة الادلة على اثبات الولاية للفقيه وقال ان العمدة في اثبات الولاية هي مادل على كون المجتهد قاضياً وحاكماً الظاهر في ثبوت جميع ما هو من مناصب القضاة والحكام له معللا بان ثبوت ولاية المجتهد فيه انما تكون من جهة العلم باذن الشارع في التصرف ، اوعدم رضاه بتركه واهمال الواقعة ، لكن الدليل المذكور لما كان

لبياً تعين الاقتصار على المتيقن وهو ولاية الاعلم عند التمكن منه كالاقتصار على المتيقن وهو ولاية المجتهد عند التمكن منه فالعمدة اذاً في عدم اعتبار الاعلمية ظهور الاجماع عليه اه (١) .

توضيح النظر لائح مما ذكرناه في كلام بعض الاساطين دام ظله .

وقريب من مقالهما ما في كلام غيرهما من الاعلام يظهر حاله مما ذكرنا في مقالهما .

(١) مستمسك العروة الوثقى ج١/١٠٦

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٦٩ ـ اذا تبدل رأى المجتهد هل يجب اعلام المقلدين ام لا ؟ فيه تفصيل ، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب ، وان كانت مخالفة له (١) فالاحوط الاعلام بل لايخلو عن قوة

التعليقة :

١ ـ وكانت الفتوى حكما الزاميا .

اقول : يظهر وجه حكم المسئلة مما ذكرناه في ذيل المسئلة الثامنة والاربعين وحاصله :

اما عدم وجوب الاعلام اذا كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فواضح

واما وجوب الاعلام فيما اذا كانت الفتوى السابقة مخالفة للاحتياط فلاجل ان ابقاء المقلدين على غفلتهم وعدم اعلامهم بتبدل رأيه يعد تسبيباً منه في وقوعهم بخلاف الواقع بقاء وان كان قبل تبدل الرأى معذوراً .

وبالجملة ابقائهم على فتواه السابقة اغراء منه اياهم في الجهل ، وايقاع اياهم في الجهالة فيكون الوزر عليه فالاحوط الاعلام بل لايخلو عن قوة .

ولافرق في ذلك بين كون سكوت المجتهد عن الاعلام امضاء لها وبين مالم يكن كذلك خلافاً لما عن بعض الاساطين دام ظله ففرق بينهما وقال :

اذا كان سكوت المجتهد عن الاعلام امضاء لها ـ كما اذا فرضنا ان المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لايامر باتيانها ـ فيجب الاعلام لانه اغراء بالجهل ويكون الوزر عليه ، واما اذا لم يكن كذلك فلادليل على الوجوب لاستناده في الفتوى السابقة الى الحجة واستناد المقلد بقاء اما الى اعتقاده عدم تبدل رأى المجتهد او الى الاستصحاب وذلك لايوجب نسبته الى المجتهد ما لم يكن سكوته امضاء للفتوى السابقة اه (١) .

وذلك لانه في كلتا الصورتين يعد عرفاً وقوع المقلدين في خلاف الواقع تسبيباً منه وموجباً لوقوعهم في خلاف الواقع بقاء وان كان الامر فيما اذا كان بمرأى منه افحش فتدبر .

---

(١) الدروس ج١ / ٢٥٣

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٧٠ ـ لايجوز للمقلد اجـراء اصـالة البرائة ، او الطهارة ، او الاستصحاب في الشبهات الحكمية (١) ، واما في الشبهات الموضوعية فيجوز (٢) بعدان قلدمجتهده في حجيتها مثلا اذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس ام لا ليس له اجراء اصل الطهارة لكن في ان هذا المـاء او غيره لاقته النجاسة ام لا يجوز له اجرائها بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء .

التعليقة :

١ ـ ان لم يمكنه تشخيص موارد الاصول والفحص عن المعارض كما هو الغالب في المقلدين ، فان تمكن من ذلك بان كان له مرتبة من العلم فلامانع من اجرائه بالنسبة الى تكليف نفسه وقد تقدم .

٢ ـ وان كان اجراء الاصل بعد الفحص في مثل الموضوعـات التي يكون اجراء الاصل فيها قبل الفحص موجبـاً للوقوع في خلاف الواقع كثيراً كالشك في حصول الاستطاعة او النصاب او غيرهما .

اقول : اما عدم جواز اجراء المقلد اصالة البراءة اوالطهارة او الحلية ، او استصحابهما او غيرهمـا في الشبهات الحكمية فلان اجراء الاصول الحكمية مبني على عدم الدليل الاجتهادي في مورده والمقلد عـاجز عن ذلك ، ومشروط بعدم وجود اصل حاكم هناك والمقلد غير عارف به ، ومنوط بالفحص عن الادلة وهو غير قادر عليه .

وبالجملةاجراء الاصول العملية في الشبهات الحكميةمشروط بالفحص واليأس عن الدليل الاجتهادي والاصل الحاكم في مورده والمقلدعاجزعن ذلك كله والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه .

فلو فرض مقلد امكنه تشخيص موارد الاصول وامكنه الفحص عن المعارض كما اذا كان من اهل العلم ـ فيصح له اجرائها .

وقد تقدم الكلام في حكم التقليد في المسئلة الاصولية في ذيل المسئلة السادسة والستين ماله نفع للمقام فلاحظ .

هذا في اجراء الاصل في الشبهات الحكمية .

واما اجراء الاصل في الشبهات الموضوعية فحيث انه لا يجب فيها الفحص للاجماع ولايجري فيه شيء من المحاذير الجارية في اجراء الاصول الحكمية فيجوز له اجرائهـا من دون مراجعة المقلد في ذلك نعم لابد وان يكون ذلك بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء وحجيتها وبيان موردها ولعل ذلك واضح الى النهاية .

نعم في جريان الاصل في بعض الموضوعات المشتبهة وان كان مشروطاً بالفحص ـ وهو كل ما كان اجراء الاصل فيها قبل الفحص موجباً للمخالفة الكثيرة ـ كالشك

فى حصول الاستطاعة والنصاب فى الزكوة ونحوهما الاانه مع لزوم الفحص فى مثل هذه الموضوعات لايستلزم اى محذور فى اجرائه لان منشاء الشك فيها اشتباه الامور الخارجية فيحاسب امواله وبعد المحاسبة والفحص اذا بقى الشك تجرى اصالة البرائة كمالايخفى وهذا بخلاف الشبهات الحكمية فان منشاء الشك فيها هو فقدان النص ، اواجماله ، اوتعارضه وهو عاجز عن البحث والفحص عنه .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئلة ٧١ ـ المجتهدغير العادل، او مجهول الحال لايجوز تقليده (١) وان كان موثوقاً به في فتواه ، ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه ، وكذا لاينفذحكمه ولاتصرفاته في الامور العامة ولاولاية له في الاوقاف والوصايا ، واموال القصر، والغيب

التعليقة :

١ ـ اى لايصح الاستناد اليه في مقام العمل ويكون عمله كالعمل بلا تقليد نعم في مجهول الحال مثلا لواستند اليه في مقام العمل فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما اتى به ، وهكذا الكلام في القاضي ومتولي الامور الحسبة

اقول : الوجه فيما افاده (قدس) واضح لماتقدم من اشتراط العدالة في مرجع التقليد والقاضي، والمتولي للامور العامة والحسبة فلابد من احرازها في كل واحد منهم فعند احراز عدمها هناك ، اوعدم احرازها لايترتب عليه شيء من الاحكام المذكورة.

ومعنى عدم الجواز عدم صحة استناد المقلد بها في مقام العمل ويكون عمله كالعمل بلاتقليد ، فعند عدم الاحراز في مجهول الحال مثلا لو استند اليه في مقام العمل واتى به فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما عمل به ، وكذا القاضي المجهول اذا حكم بحكم فانكشف عدالته يكون حكمه نافذاً ، وكذا الكلام في التولية في الامور العامة والحسبة فتدبر.

واما حجية فتواه بالاضافة الى عمل نفسه فلايعتبر ان يكون عادلا فيكون ما استنبطه حجة بينه وبين الله تعالى ويصح تطبيق عمله على ما استنبطه، والسر في ذلك هو شمول اطلاق ادلة الاحكام للفاسق كما يشمل العادل .

وبالجملة ادلة الواقع والعمل بالطرق المجعولة ، او المنجعلة في عمل المكلف نفسه غير مشروط باسلامه نعم الاسلام شرط في صحته كما ان الفسق مانع عن قبول العمل لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين (١) .

---

(١) المائده : ٢٧/٥

قال العلامة الطباطبائي (قدس) :

مسئله ٧٢ ـ الظن بكون فتوى المجتهد كذا لايكفي في جواز العمل الا اذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاها ، او بلفظ الناقل (١) ، او من الفاظه في رسالته (٢) ، والحاصل ان الظن ليس حجة الا اذا كان حاصلا من ظواهر الالفاظ (٣) منه او من الناقل .

التعليقة

١ ـ اذا كان موثوقاً به

٢ ـ المأمونة من الغلط

٣ ـ اومن طريق معتبر

فله الحمد والمنة تمت التعليقة على مسائل التقليد من كتاب العروة الوثقى ليلة الاحد سادس شهر ذيحجة الحرام من شهور سنة الف و ثلاثمائة وست و تسعون (١٣٩٦) هجرية قمرية و انا الراجي رحمة ربه محمد حسن المرتضوى اللنگرودى عفى عنه

اقول : اماعدم الكفايةفي العمل بالظن فلما تقرر في محله من ان الاصل حرمة العمل بالظن عقلا ، وشرعاً الامادل الدليل على اعتباره بالخصوص .

و مما دل على خروجه عن الاصل ودلت السيرة القطعية على العمل به هو الظن الحاصل من ظواهر الالفاظ ـ سواءكان حاصلا من لفظ المجتهد شفاهاً ، اومن رسالته المأمونة من الغلط اومن لفظ الناقل مشافهة اذاكان موثوقاً به ، او كتابة اذاكانت مأمونة من الغلط .

فالظن ليس حجة في مورد من الموارد الا اذاكان حاصلا من ظواهر الالفاظ اومن طريق معتبر.

هذا آخرما اردنا تسويد الاوراق فيما يتعلق بشرح فروع التقليد من كتاب العروة الوثقى المسمى بالدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد وماتوفيق الابالله و له الحمد والشكر على ما وفقنا لاتمامه كما وفقنا للشروع فيه ، وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة السبت خامس شهر ذيحجة الحرام من شهور سنة الف وثلاثمائة وست وتسعون (١٣٩٦) هجرية قمرية .

وله الشكرعلى ماوفقني لتحريره بعد مضي سنين متمادية فربما اضفت على ماسودته ، او اسقطت عنه ، وربما قدمت بعض المطالب اواخرته ، وعلى اى حال صارماسودته وحررته بحمدالله بصورة يكون بين يديك فان كان مقبولا فهو من فضله وكان الفراغ من تحريره في عيدالله الاكبريوم كمل فيه دين الله وهوعيدغديرخم وهو يوم الاثنين ثامن عشرشهرذيحجة الحرام من سنة الف واربعمائة واحد عشر(١٤١١) هجرية قمرية ومن لطيف التصادف تقارن ختام طبع الكتاب مع عيد غديرخم من

سنة ١٤١٢ فنشكر الله على هذه الموهبة فلله الحمد اولا وآخراً كتبه بيمناه الداثرة الراجي رحمة ربه المتمسك بولاية امير المؤمنين واولاده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين السيد محمد حسن المرتضوي بن فقيه اهل البيت المدافع عن حريمهم بحيث لم يأخذه في ذلك لومة لائم آيت الله العظمى السيد مرتضى الحسيني اللنگرودي تغمده الله بغفرانه ، وكان الفراغ منه في حرم ائمة اهل البيت عش آل محمد قم المحمية، كما كان البدء فيها اللهم صنها عن الحوادث والآفات، وارجو من فضله تعالى ان يتقبل بضاعتي المزجاة بقبول حسن وان يجعله من حسنات اعمالي ، وذخيرة لي ولوالدي يوم فقرنا وفاقتنا ، ويوفقني لطبع سائر الاجزاء من شرحنا المبسوط على كتاب القيم العروة الوثقى انه خير موفق ومعين آمين يارب العالمين ، وكان الفراغ من طبع هذا الجزء في اوائل العشر الثالث من شهر ذيحجة الحرام من سنة ١٤١٢ هـ ق .

بسم الله الرحمن الرحيم

باستدعاء بعض الاعزاء والاستشارة من الكتاب العزيز نشير معتذراً من الاعزاء الكرام الى عمدة ما مثله فكرى العليل ، وصوره قلمى الكليل .

١ ـ ٢ ـ الدر النضيد فى الاجتهاد والاحتياط والتقليد :

شرح مبسوط لفروع تقليد كتاب العروة الوثقى تاليف فقيه العصر ايت الله العظمى الطباطبائى اليزدى (قدس سره) مع الاشارة الى موقف التقليد ، والاحتياط والاجتهاد فى الشريعة المقدسة ، وما يتوقف عليه الاجتهاد ، وقع فى جزئين ، وهو اول موسوعة منا برز الى عالم الطبع اللهم تقبله بقبول حسن ، واجز بالجزاء الاوفى من وازرنا وساعدنا فى تصحيحة وطبعه ونشره انك قريب مجيب اللهم وفقنا لطبع سائر مابرز ، او يبرز منا ، وهيأ وسيلة طبعها كما هيأت طبع هذا كتاب من حيث لم يحتسب .

٣ الى ١٢ ـ كتاب الطهارة : شرح مبسوط لكتاب طهارة العروة الوثقى ـ ما خلى مبحث الدماء الثلاث والاداب والسنن ـ فى عشرة مجلدات شرعت فيها خامس ذيحجة الحرام لعام ١٣٩٦ هـ ق .

١٣ ـ ١٤ ـ كتاب الصلاة : شرح مبسوط لكتاب صلاة العروة الوثقى من ابتداء كتاب الصلاة الى مبحث الاذان والاقامة فى مجلدين شرعت فيها سنة ١٤١٠هق

١٥ ـ كتاب الصلاة : تقرير ما افاده استاذنا العلامة البروجردى (قدس) من

من مبحث القراءة الى اخر ما افاده فيها .

١٦ ـ كتاب الخمس : تقرير ما افاده (قدس) فى الخمس .

١٧ ـ رسالة فى القضاء : تقرير ما افاده (قدس) فى القضاء .

١٨ ـ رسالة فى الطهارة : تقرير ما افاده (قدس) فى الطهارة .

١٩ ـ جواهر الاصول : تقرير المباحث الاصولية لاستاذنا العلامة الخمينى (قدس سره) حاوية لما القاه فى الدورة الاخيرة من مباحث الالفاظ الى مبحث الاشتغال الى ان حرمت الحوزة العلمية من افاداته حيث اخذه طاغوت عصره وحبسه ، وابعده الى تركيا ثم الى العراق الى ان صار قائداً للثورة الاسلامية ، واسس نظام الجمهورية الاسلامية بايران ، وبالجملة جواهر الاصول تقرير مبسوط فى عدة مجلدات .

٢٠ ـ الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد والاجتهاد : تقرير ما افاد استاذنا العلامة الخمينى (قدس) فى الاجتهاد والتقليد قبل الدورة الاخيرة .

٢١ ـ رسالة مبسوطة فى الاستصحاب : تقرير بحث استاذنا العلامة قبل الدورة الاخيرة .

٢٢ ـ رسالة فى تعارض الادلة وتخالفها : تقرير بحث استاذنا العلامة قبل الدورة الاخيرة .

٢٣ ـ رسالة فى قاعدتى الفراغ والتجاوز : تقرير بحث استاذنا العلامة

٢٤ ـ رسالة فى اصالة الصحة فى عمل الغير : تقرير بحث استاذنا العلامة

٢٥ ـ رسالة فى القرعة : تقرير بحث استاذنا العلامة .

٢٦ ـ رسالة فى قاعدة اليد : تقرير بحث استاذنا العلامة .

٢٧ ـ المسائل المستحدثة : تقرير ما افاده استاذنا العلامة فى بيته الشريف بعد استخلاصه من القيطرية .

٢٨ ـ مسودات فى الصلاة : تقرير ما افاده استاذنا العلامة المحقق الداماد (قدس سره) .

٢٩ ـ مسودات فی المعاملات : تقریر ماافاده استاذنا العلامة الاملی دام ظله

٣٠ ـ حواشی علی رسائل شیخنا العلامة الانصاری (قدس سره) .

٣١ ـ حواشی علی مکاسب شیخنا العلامة الانصاری (قدس) .

٣٢ ـ تعلیقة علی کفایة الاصول .

٣٣ ـ الذریعة الی التقی تعلیقة علی العروة الوثقی: خرجت منها من اول مسائل التقلید الی مبحث الاذان والاقامة ماخلی مسائل الدماء الثلاث .

٣٤ ـ الحجة العلیا فی ولایة الفقهاء : هاجزة للطبع .

٣٥ ـ وجیزة فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمرة : هاجرة للطبع.

٣٦ ـ جامع شتات المسائل : اسمه حاك عن سماه .

٣٧ ـ رسالة فی علائم البلوغ .

٣٨ ـ الفوائد الرجالیة .

٣٩ ـ نوادر الاثر فیما یتعلق بالامام الثانی عشر : فی علائم الظهور .

٤٠ ـ مصباح الناسکین : کتاب مبسوط جامع فی الادعیة والزیارات الف باستدعاء بعض الاخیار منذ سنین متمادیة ولکن بجهات لم یمثل للطبع .

٤١ ـ ٤٢ ـ اللئالی المنثورة : کشکول ملمع عربی حاولمطالب متنوعة یکون انیساً فی الوحدة مونسا فی الخلوة شرعت فی تألیفه سنة ١٣٧٠ هـ ق خرج منه مجلدان .

٤٣ ـ اوراق پریشان : بالفارسیة فی المطالب المتنوعة .

٤٤ ـ وفیات الاعلام : یذکرفیه وفیات الاعلام التی توفوا من سنة ١٣٥٠ هـ ق ـ وهی سنة ولادة هذا العبد ـ الی زماننا .

٤٥ ـ نوادرأنباء الاعلام : اسمه حاك عن مسماه .

٤٦ ـ گیلان ودانش : فی حالات جملة من علماء گیلان جمعتها اوان شبابی غیرمحرر .

٤٧ ـ الاربعينيات : يتضمن الاخبار التي وقعت فيها لفظة الاربعين .

٤٨ ـ الادعية والادوية المجربة .

٤٩ ـ نجوم سماء الفضيلة : في الاجازات الحاصلة .

٥٠ ـ التعريف باسماء معاريف الاعلام والكتب الدارجة بين رواد العلم في جزئين :

١ ـ في اسامي معاريف الاعلام .

٢ ـ اسامي الكتب المعروفة .

فهرس

مواضع المسائل المطروحة في الجزء الثاني من الدر النضيد

فهرس

عناوين الجزء الثانى من الدر النضيد

الصفحة	العنوان
٧١	مايتميز به الصغيرة عن الكبيرة
٧١	الاقوال فى تعيين الكبيرة بالتحديد
٧٢	الاقوال فى تعيين الكبيرة بالتعديد
٧٤	المختارفى تعيين الكبيرة باحد امور:
٧٤	١ ـ ايعاد الناراوالعذاب عليها بخصوصها فى الكتاب اوالسنة
٧٦	٢ ـ التنصيص على انها من الكبائر
٨٤	٣ ـ اشدية معصية عماثبت كونها كبيرة اوماأوجب عليه النار اوالعذاب اومساواتها له
٨٤	٤ ـ ممادل على عدم قبول شهادة الرجل اوعدم الصلاةخلفه
٨٥	كلام من العلامة بحرالعلوم فى تعديد الكبائر التى يستفادمن الكتاب العزيز
٨٦	١ ـ المعاصى التى اوعدالله عليها النارفى الكتاب العزيز
٨٩	٢ ـ المعاصى التى وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار
٩٢	٣ ـ المعاصى التى يستفاد من الكتاب وعيد عليها ضمنا ولزوما
٩٣	ايراد العلامة العاملى وصاحب الجواهرعلى ماافاده العلامة بحرالعلوم
٩٥	ايراد العلامة البروجردى على ماافاده العلامة بحرالعلوم
٩٦	الجواب عما اورده الاعلام الثلاثة على مقال العلامة بحرالعلوم
٩٨	اختلاف الاخبار فى تعديد الكبائر
٩٨	فمنها : مادل على انها خمسة
٩٩	ومنها : مادل على انها سبعة
١٠١	ومنها : مالم ينص على عدد الا انه عدها ثمانية
١٠٢	ومنها : ماانهاها الى تسعة
١٠٢	ومنها : ما انهاها الى عشرة

الصفحة	العنوان
	بكفاية المرة
٣٤٦	حكم من قلد من يرى وجوب ضربتين في التيمم وقدكان قلد من يكتفي فيه بضربة واحدة
٣٤٧	حكم من قلد من يرى بطلان عقد اوايقاع وقدكان قلد من يرى صحته
٣٤٧	حكم من قلد من يرى نجاسة الفسالة وقدكان قلد من يرى طهارتها
٣٤٨	حكم من قلد من لايرى حلية ذبيحة وقدكان قلد من يرى حليتها
٣٥٣	اختلاف الاصحاب عنداختلاف الوكيل اوالوصي اوالمستاجراوالنائب مع الموكل والموصي والاجير والمنوب عنه في مراعاة تقليد اى منهم
٣٥٣	مقال سيد مشايخنا في ذلك
٣٥٥	مناقشة بعض الاساطين في ذلك
٣٥٧	كلمة من المؤلف في ذلك
٣٥٩	لؤلؤة من العلامة الانصاري في هذا المعنى
٣٦٣	حكم اختلاف المتعاقدين في شروط صحة العقد
٣٦٣	الاقوال والوجوه في المسئلة
٣٦٣	تضعيف بعض الوجوه
٣٦٤	توجيه البطلان ، اوالصحة في المسئلة ودفعهما
٣٦٥	تصحيح المعاملة في المفروض
٣٦٨	حكم اعتبارالاعلمية في القاضي
٣٦٩	الوجوه التي يستدل بها لعدم اعتبارالاعلمية في القضاء
٣٧٠	المناقشة في استفادة عدم اعتبارالاعلمية ودفعها
٣٧٥	مايستدل به للزوم الترافع الى الاعلم ودفعه
٣٧٧	تعيين من بيده اختيارالحاكم اذاكان احد الخصمين مدعياً والاخرمنكرا

نرجو من الاعزاء الكرام قبل ملاحظة الجزء الثاني من الدر المنضيد تصحيح النسخة التي بين ايديهم على طبق هذا الجدول

ص	س	الخطأ	الصواب
٧	٢٢	رسالة	رسالته
٨	١٧	القول	الترك
١٥	١٩	الا	زائد
١٩	١٦	عدالة	عدالته
٢١	١٦	ابي يعفور	ابي عمير
٢٧	٢٠	ولسان	اللسان
٢٩	١٢	والتمكن	وعدم التمكن
٢٩	٢٣	فمن كان	فالعادل من
٣٤	٣	فيها	فيما
٣٤	١٧	المعروفية	لاالمعروفية
٣٥	٨	ذهنه	نفسه
٣٦	٣	المنطبقة	المنطقية
٣٦	١٨	الفاظلين والشهيدين	الفاضلان والشهيدان
٣٦	٢٢	المركوز	المذكور

ص	س	الخطأ	الصواب
٤٢	١١	عمن	اخبرني عمن
٤٤	٧	اواقيمت	التي اقيمت
٦١	١	للصغيرةمن	الصغيرةممن
٧٦	٦	تهنون	تنهون
٧٩	١٠	الشكر	الشرك
٧٩	١٦	يعيني	يعني
٨٠	٨	والامن مكر	والامن من مكر
٨٥	٢٢	التخليص في	التلخيص من
٩٢	١٤	جبار	جبارا
٩٣	٥	الشيطان	الشياطين
٩٣	٥	السطيتة	المستنبطة
٩٧	٢٠	تجرى	تجريا
٩٧	٢٠	عصيان	عصيانا
١٠١	١٧	اكبر	زائد
١٠٩	٩	تميما	تتميما

ص	س	الخطأ	الصواب
١٢١	١	مايعلم	زائد
١٢٣	٥	الاتكال	الى الاشكال
١٣٨	٤	وعدمهما	وعدمه
١٤١	١٤	كقوله	كقول
١٤١	٢١	فتمدى	فتودى
١٤٢	١٤	جواز	جواز
١٤٣	٤	فى قبح	فى القبح
١٤٣	٤	عدم التوبة	عدم صحة التوبة
١٤٦	١٤	مدارا	مدراراً
١٤٨	٤	الرواندى	الراوندى
١٥٠	٨	تزيل	يزول
١٥٢	٨	سليمان بن قاسم	قاسم بن سليمان
١٥٣	١٠	ليقام	ليقوم
١٥٤	١٢	يصالحم	يصالحهم
١٥٥	٩	والاستغفار	والاستغفار له
١٥٦	٣	من تبعات	الخلوص من
١٧٠	٥	ولايتكون	ولاتكون
١٧٧	٥	باحكامها	باحكامهما
١٧٧	٧	سائلها	مسائلهما
١٧٩	٢١	مالم يبتلى	مالم يكن يبتلى
١٨٢	٤	بلغيب	بالغيب
١٨٥	٨	البناء	البقاء
١٨٧	٣	والعدول	اوالعدول
١٨٩	١٥	انمااختاره	ان بين مااختاره
١٩١	١٤	الفتوايين	الفتويين
١٩٣	١	بايها	بايهما
١٩٤	٥	ان صحة	ان الصحة
١٩٥	١	المجتهيدين	المجتهدين
١٩٦	٢	حيث	من حيث
١٩٨	١٦	لم يفتى	لم يفت
٢٠١	٣	التقيد	التقييد
٢٠٤	٢	مع	مع العلم
		بمخالفتهما	بمخالفتهما
٢٠٤	٣	صورة	الصورة
		الثانى	الثانية
٢٠٥	٢	بامور	باحد امور
٢٠٥	٦	اللغلط	الغلط
٢٠٧	٨	موارد	الموارد
٢٠٨	١٧	قبل	قبيل
٢٠٩	١	بالرسالة	فى الرسالة
٢١٣	٢	رفع	وقع
٢١٤	١٨	فصحيح	فصحيحة
٢٢١	٧	بمابحكم	بماهوبحكم

ص	س	الخطأ	الصواب
٢٢٢	١٨	فی‌المحمل	فی المحل
٢٢٥	٥	بعدالالتفاف	بعدم‌الالتفاف
٢٢٧	١٥	ولزوم	زائد
٢٢٧	١٩	بقاء	ببقاء
٢٢٧	٢٢	بقاء	وبقاء
٢٤٢	٨	اسماه	سماه
٢٤٢	٢٠	فيما	فيهما
٢٤٤	٦	ولاعلى	ولادليل على
٢٤٨	٤	ربع	الربع
٢٤٩	٧	سلطنة	سلطنته
٢٥٠	٥	تنازعتهم	تنازعتم
٢٥٣	١٠	كتموها	كتمها
٢٥٤	١٨	فتحاكوا	فتحاكموا
٢٥٥	٧	معودية	معهوديه
٢٥٥	١٥	طبب	طبيب
٢٥٦	١٧	امام	الامام
٢٦٠	٦	القضاة	القضاوة
٢٦١	٧	قوة منه	منه قوة
٢٦٣	١٤	الامن	الا لمن
٢٦٤	٣	مرافاتهم	مرافعاتهم
٢٦٤	١١	فتحاكوا	فتحاكموا
٢٦٥	٦	عليه	عليهم
٢٦٧	٨	الى	والى
٢٦٧	١٥	ولكن	بحيث
٢٦٨	١٤	يحتمل	يحمل
٢٦٨	١٦	كامر	كالامر
٢٦٨	٢١	سلطنتم	سلطنتهم
٢٦٩	٢	القضاة	القضاوة
٢٦٩	٢١	تفطن	تتفطن
٢٧١	١٧	ولاية	الولاية
٢٧٢	١١	يراء	يراه
٢٧٣	٩	على	الى
٢٧٤	٩	انه	انه انما
٢٧٧	١٢	نهی‌الركون	نهی‌عن‌الركون
٢٧٩	١	القضاة	قضاة
٢٨٣	١٢	من‌المقبولة	حرمة ... من المقبولة
		فی ..	
٢٨٥	١٢	بانی‌لم‌اجد	بانه لم‌يجد
٢٨٦	١٩	بحكه	بحكمه
٢٨٦	٢٠	حول	حلول
٢٩١	٤	منها	بها
٢٩١	٨	الظاهرعنها	الظاهرالكاشف عنها
٢٩٥	٥	ذوفضائل	ذافضائل

ص	س	الخطأ	الصواب
٢٩٩	٥	نص المودى	نفس المودى
٢٩٩	٢٣	واشربه	واشرابه
٣٠٦	١٣	فاختار	فاختاروا
٣٠٦	١٦	بعض وجوه يستدل بهما	الوجوه التى يستدل بها
٣٠٧	٨	حقها	حقهما
٣٠٩	١٥	اختصاص	باختصاص
٣٠٩	١٨	التعليم	التعلم
٣١٠	١	تعليمها	تعلمها
٣١١	١	من كل	على كل
٣١٦	٢١	واعظا	واعظ
٣٢٠	١٥	نمم	نعم
٣٢٧	٦	الاجما	الاجماع
٣٢٩	١١	باجمعها	باجمعهما
٣٢٩	١١	منها	منهما
٣٣٢	١	المشترعة	المتشرعة
٣٣٦	١	من تقليد	من دون تقليد
٣٤٤	١٥	اخر	اخرى
٣٤٥	١	طرق	الطرق
٣٥٤	٥	جواز على	جواز عمل
٣٥٥	١	فالعملة	العمل
٣٥٧	١٦	فى امورات فيما يتعلق با	
٣٥٨	١٠	يعبد	يبعد
٣٦٢	٦	داخلة	داخلا
٣٩٢	١	خمس	خمسة
٣٩٢	٥	الثلاث	الثلاثة
٣٩٢	١٧	بيان	فى بيان
٣٩٣	١	يكونا	يكونان
٣٩٣	٢	الفعلى	الفعلية
٣٩٣	٣	يكونا	يكونان
٣٩٣	١٠	التساقط	بالتساقط
٣٩٣	١٩	ثلاث	ثلاثة
٣٩٤	١٨	الوجه واضح	الوجه فيه واضح
٣٩٥	٦	منهما	منها
٣٩٥	١٠	عليهما	عليه
٣٩٦	١	فيها	فيهما
٣٩٧	١١	منهما	منها
٣٩٩	١٧	الكبرى	كبرى
٤٠٠	٤	بابا .. منسدان	باب .. منسد
٤٠٠	١١	امتثال	الامتثال
٤٠٣	١	الاحقة	اللاحقة
٤٠٦	٦	كليهما	كلاهما

ص	س	الخطأ	الصواب
٤٠٦	١٠	ومع ذلك زائد	
٤٠٨	٤	فيها	فيه
٤١٥	٤	كان	كانت
٤١٦	٩	الفتوايان	الفتويان
٤٢٠	٨	محتاجة	هي محتاجة
٢٢٨	٢	الزوم	لزوم
٤٢٩	١١	فلاينبغي	لايتبغي
٤٣٢	٢٠	نفس العمل	العمل
٤٣٤	١٤	الخبرين	الخبرين مثلا
٤٣٧	٢	اومثلا	مثلا او
٤٤٨	٤	الان ان	الا ان
٤٥٢	١٧	كلنا	كلتي
٤٥٣	١٤	بعد	فيهامشروطاً
		الفحص	بالفحص
٤٦٠	٥	كتابة	كتابته
٤٦٢	٨	تقلبه	تقبله
٤٦٢	١٠	هذاكتاب	هذاالكتاب
٤٦٣	٧	الىان حرمت	فقدحرمت
٤٧٤	٢١	اثبات	ثبوت
٤٧٧	١٦	المال	المال
		بحكم	المأخوذ

بقيت اغلاط طفيفة طوينا ذكرها اعتماداً على فهم القارى الكريم ونباهته

ريال

مؤسسة الصباح - تم المدينة

شارع شهداء حي - ب - ١٨٧ - تلفن (٢١٧٤٤)