2262
.23664
.368
v.1

2262.23664.368 v.1
al Kāshif al-Ghitā'
al-Nūr al-Sāti'

ISSUED TO

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 073836379

النّورُ السّاطِع
في
الفِقهِ النّافِع

لمؤلفه

حجة الاسلام آية الله الملك العلام

الشيخ علي

نجل الحجة المدقق الشيخ محمد رضا نجل الفقيه المتبحر الهادى
من آل كاشف الغطاء

الجزء الاول

في بيان طرق امتثال التكاليف وشرح الاحتياط واحكامه وبيان الاجتهاد
واحكامه والمجتهد واحكامه
ويشرح فيه مسائل عروة الوثقى في هذا الموضوع شرحاً منقطع النظير

مطبعة الآداب

النجف الاشرف

١٣٨١ — ١٩٦١

Āl Kāshif al-Ghiṭā', ʿAlī ibn Muḥammad Riḍā

النّورُ السّاطِع
في
الفِقهِ النّافِع

al-Nūr al-sāṭiʿ

لمؤلفه

حجة الاسلام آية الله الملك العلام

الشيخ علي

نجل الحجة المدقق الشيخ محمد رضا نجل الفقيه المتبحر الهادى
من آل كاشف الغطاء

الجزء الاول

في بيان طرق امتثال التكاليف وشرح الاحتياط واحكامه وبيان الاجتهاد
واحكامه والمجتهد واحكامه
ويشرح فيه مسائل عروة الوثقى في هذا الموضوع شرحاً منقطع النظير

مطبعة الآداب

النجف الاشرف

١٣٨١ — ١٩٦١

2262
.23664
.368 ٧٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

(قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور بأذنه ويهديهم الى صراط مستقيم)

« سورة المائدة »

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين

(وبعد) : فيقول المفتقر الى الله عز وجل علي بن المرحوم الشيخ محمد رضا بن المرحوم الشيخ هادي من آل كاشف الغطاء : قد ساعدني التوفيق الرباني على وضع كتاب في علم الفقه الجعفري سميته بـ (النور الساطع فى الفقه النافع) قد شرحت به المسائل الفقهية شرحاً وافياً يتضح به معانيها ويتجلى فيه مداركها ومبانيها سائلا المولى عز وجل أن يوفقنا لاتمامه ونيل الثواب الجزيل في إنجازه وقد وضعت له مقدمة في طرق امتثال التكليف تشتمل على مباحث الاحتياط والاجتهاد والتقليد ، ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق .

الطرق لامتثال التكليف

(الاحتياط، والاجتهاد، والتقليد)

قال الفقهاء رضوان الله عليهم: يجب على المكلف أن يكون محتاطا أو مجتهداً أو مقلداً، ومرادهم بالوجوب هو الوجوب العقلي الارشادي اذا كان دليلهم على ذلك هو قاعدة الاشتغال أو وجوب شكر المنعم كما سيجيء توضيح ذلك إن شاء الله لأن الوجوب فيها وجوب عقلي لدفع العقاب المحتمل، واما اذا قلنا ان الدليل عليه هو مقتضى الجمع بين الأدلة الشرعية الدالة على وجوب الاحتياط ووجوب التفقه ووجوب التقليد فيمكن أن يقال ان الوجوب يكون وجوباً شرعياً كما يمكن أن يكون أعم من الشرعي والعقلي وسيجيء إن شاء الله بيان ذلك مفصلا في الأدلة على هذه القاعدة، واما التخيير بين هذه الامور الثلاثة فهو تابع للوجوب فان كان الوجوب عقلياً فالتخيير كذلك وهكذا إن كان شرعياً أو أعم من الشرعي والعقلي لأن التخير تنويع للوجوب تابع للحاكم بالوجوب والمراد بالمكلف هو البالغ العاقل لأنه الذي وضع عليه قلم التكليف وأريد منه امتثاله، والمراد بالاحتياط والاجتهاد والتقليد هو الصحيح منها عند المكلف بمعنى ما يراه صحيحاً إذ ان الذي يراه فاسداً وإن كان صحيحاً في الواقع لا يكون مؤمناً للعبد من العقاب المحتمل على مخالفة الواقع، وإنما قدمنا الاحتياط في الذكر لحصول الموافقة للواقع القطعية به بخلاف الاجتهاد والتقليد فان الذي يحصل بهما هو الموافقة للواقع الاحتمالية المعتبرة ثم قدمنا الاجتهاد على التقليد لأن الاجتهاد مأخوذ في موضوعه إذ التقليد إنما يكون للمجتهد، هذا غاية ما يمكن من توضيح القاعدة المذكورة. واما الدليل عليها فما يمكن أن يستدل

به أو استدل به عليها فوجوه :

(الأول) ان العبد عند بلوغه حد التكليف يعلم إجمالا بتوجه تكاليف عليه من الشارع المقدس يستحق على مخالفتها العقاب وإلا لزم إهمال الشارع لعباده فيحكم عقله بوجوب الخروج عن عهدة تلك التكاليف فراراً عن العقاب المذكور ولا يحصل له الخروج عن عهدتها إلا بأحد الامور المذكورة من الاحتياط فيها أو الاجتهاد فيها أو التقليد فيها . وعلى هذا التقرير يكون الدليل على القاعدة المذكورة هو قاعدة الاشتغال التي مرجعها الى حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني

(الثاني) ان شكر المنعم واجب بحكم العقل خوفا من سلب نعمته وقطع فيوضاته بترك شكره ، والمنعم هو المشرع للتكاليف الدينية ، وشكره إنما يكون بتنفيذ مآربه وامتثال أوامره وإطاعة نواهيه وهي إنما تكون بأحدهذه الطرق المذكورة من الاحتياط والاجتهاد والتقليد ، وعلى هذا فالوجوب المذكور فى القاعدة يكون أيضاً وجوبا عقلياً من باب وجوب شكر المنعم الذي هو وجوب عقلي .

(الثالث) ان مقتضى الجمع بين أدلة التفقه كقوله تعالى : ﴿ وليتفقهوا في الدين ﴾ وأدلة الامارات والاصول الآمرة بالرجوع اليها وبين أدلة الاحتياط كقوله ﷺ : « احتط لدينك » ، وبين أدلة التقليد كقوله تعالى : ﴿ فاسئلوا أهل الذكر ﴾ هو التخير الشرعي بين هذه الطرق الثلاثة ، وعلى هذا يكون الوجوب شرعياً طريقياً ولكن هذا يتم اذا قلنا بأن أدلة وجوب الاحتياط والتقليد تثبت وجوبها الشرعي وهو في غاية الاشكال لأن الظاهر ان أدلة الاحتياط إرشادية والذي ذهب اليه الكثير من علمائنا ان وجوب التقليد عقلي ووجوب الاجتهاد أيضاً عقلي ولو فرضنا ان بعضها عقلي وبعضها شرعي كان

المراد بالوجوب في القاعدة أعم من الوجوب الشرعي والعقلي . واما الدليل على الحصر بهذه الامور الثلاثة فهو أن يقال ان التكليف في مقام امتثاله اما أن يأتي العبد بسائر محتملاته أولا والأول هو الاحتياط والثاني اما أن يرجع الى رأيه أو الى غيره والأول هو الاجتهاد والثاني هو التقليد ، ولكن هذا الدليل على الحصر لا يتم إلا بضميمة الاستقراء أو بدعوى الاجماع ، إلا ان الاستقراء والاجماع لو تما فكل واحد منهما دليل مستقل على الحصر ولا يحتاج الى الدليل المذكور ، هذا غاية ما يمكن من تقريب القاعدة المذكورة وتوضيحها والذي يمكن أن يورد عليها أو أورد عليها به أمور :

(أحدها) ان هذا التخيير منهم ان كان لبيان وظيفة العبد وان وظيفة العبد في مقام العبودية لا تخلو من أحد هذه الامور الثلاثة بحكم العقل فهو غير صحيح لأن وظيفة العبد هو الرجوع لعقله فى كيفية الاطاعة فما أدى اليه عقله فهو المتبع فلو أدى عقله الى العمل بالظن كفاه ذلك ولو أدى عقله الى العمل بالاحتياط تعين عليه ذلك ولا يجوز أن يعدل عنه الى التقليد أو الاجتهاد فالواجب على العبد بحكم العقل الاجتهاد بتعيين وظيفته من تقليد أو احتياط أو اجتهاد وان كان هذا التخيير منهم لبيان التقسيم الواقعي بمعنى ان العبد في مقام العبودية في الواقع لا يخلو من هذه الامور فهو مع انه خلاف وظيفة الفقيه غير صحيح لأن الكثير من العوام يفعل بعض الأحكام كالمعاملات بل وحتى بعض العبادات بدون هذه الامور الثلاثة خصوصاً إن كان مرادهم بها الاحتياط الصحيح والتقليد الصحيح والاجتهاد الصحيح لوضوح ان أغلب العوام في أوائل بلوغهم ليس في أعمالهم عندهم من ذلك شيئاً فالأولى أن يقال : انه يجب على المكلف أن يرجع لعقله في تعيين ماهو وظيفته وطريقه فى امتثال التكاليف الشرعية إلا انهم أن يقال ان ذلك هو مقتضى الجمع بين الأدلة كما تقدم في الدليل الثالث أو

مقتضى الاستقراء أو الاجماع ، ولا يخفى ما فيه فان العقل من جملة الأدلة وهو قد يرى طريقاً غيرها أو تعيين واحد منها ، والاستقراء والاجماع غير مسلمين .

(وثانيها) ان العلم الاجمالي بالتكاليف منحل بالعلم التفصيلي بها ضرورة ان كل أحد يعلم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحلية البيع ونحو ذلك وحينئذ فما عدى ذلك من التكاليف يرجع فيها الى أصالة البراءة .

وجوابه ان العلم الاجمالي لم ينحل بذلك بل في باقي الموارد يكون أيضاً علم إجمالي بوجود التكاليف فيها سلمنا لكن لا مجال لجريان أصل البراءة في باقي التكاليف إذ أن أصل البراءة في الأحكام لا يجري إلا بعد الفحص ولا أقل من احتمال عدم جريانه فلا يستقل العقل بالبراءة بل يستقل العقل بالاشتغال والاحتياط لعدم المؤمن له من مخالفة التكليف .

(ثالثها) ان القاعدة المذكورة لا دليل عليها في المعاملات إذ لا تكليف فيها يحتمل على مخالفته العقاب فلا يحكم العقل بتعيين الوظيفة لها لعدم استحقاقه العقاب فيها .

وجوابه ان العقل إنما يحكم في المعاملات بالقاعدة المذكورة فراراً عما يترتب على المعاملات من التكاليف فاذا شك في صحة المعاملة احتمل حرمة تصرفه بالمال الذي انتقل اليه بالبيع وغير ذلك .

(رابعها) ان القاعدة المذكورة لادليل عليها في الوقائع التي تكاليفها غير منجزة عليه لكونها غير ملتفت اليها أو ليست بمحل ابتلائه إذا فسرنا المكلف بالبالغ العاقل كما هو المعروف عندهم واما إذا فسرناه بمعناه الوصفي وهو من كان مكلفاً فعلياً فلا يرد عليها بالوقائع الخارجة عن محل الابتلاء . وهكذا الادليل على القاعدة المذكورة في الوقائع التي يعلم بأن تكاليفها غير إلزامية عليه لعدم احتمال العقاب في ذلك وهكذا لادليل عليها في التكاليف اليقينية لاستقلال العقل بوجوب متابعة اليقين والقطع

فالواجب تقييد القاعدة بذلك إلا اللهم إذا احتمل أنه بترك التقليد أو الاجتهاد في ذلك عقاب عليه بحيث يعاقب على نفس ترك ذلك وإن لم يخالف الواقع ولم يعص المولى .

(خامسها) انهم ذكروا أنه لابد فى الاحتياط من أن يكون مجتهداً أو مقلداً لأن مسألة جواز الاحتياط خلافية . وعليه فالقسمة ينبغي أن تكون ثنائية لا ثلاثية بأن يقال أن المكلف اما مجتهد أو مقلد (على رأيهم) وإن كان الحق أن الاحتياط جوازه عقلي فطري .

ما يستثنى من القاعدة

قد عرفت في الايراد الرابع على القاعدة المذكورة أنه ينبغي أن يستثنى من قاعدة (أن المكلف لابد أن يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً) الوقائع التي تكون أحكامها معلومة بالضرورة أو باليقين لحصول المؤمن له عقلا من العقاب فلا يحتاج إلى الاجتهاد ولا التقليد بل لا يصح له الرجوع إلى التقليد ولا إلى سائر الامارات المجعولة لأنها إنما جعلها الشارع للشاك لا للعالم بالواقع ولم يبق موضوع للاحتياط لانكشاف الواقع عنده والاحتياط يكون مع الجهل بالواقع ، وقد يستثنى من القاعدة المذكورة فى مقابل ذلك الوقائع المجمع عليها ولكن الاجماع أن كان دليلا اجتهاديا لمن حصل عنده فهو مجتهد وإن لم يكن دليلا اجتهاديا كما لو حصل للعامي فان حصل له اليقين بالمسألة اجتزى به لحصول المؤمن له من العقاب والوقوع في خلاف الواقع فتكون من الوقائع التي أحكامها معلومة وإلا فلا يصح له العمل بالاجماع لعدم المؤمن له من العقاب لاحتمال الوقوع فى خلاف الواقع .

عمل العامي بدون الامور الثلاثة

اذا طابق الواقع أجزأه

(أو مبحث معذورية الجاهل)

عمل الجاهل بدون احتياط ولا تقليد ولا اجتهاد ليس بمؤمن له من العقوبة لاحتمال مخالفته للواقع واذا اتفق مطابقته للواقع كان مجزياً له سواء كان قاصراً بأن لم يلتفت الى لزوم امتثال التكاليف بالطرق المعتبرة أو مقصراً بأن كان ملتفتاً الى ذلك ولم يمتثل كذلك خلافاً للسيد (ره) في عروته فانه أفتى ببطلان عمل الجاهل المقصر وان طابق الواقع كما في مسألة (١٦) ولعل فتوى السيد بذلك ناظرة للعبادات من جهة عدم تأتي قصد القربة من الملتفت كما يظهر من كلماته ولا يخفى ما فيه من الاشكال لعدم المانع من التقرب لاحتمال الموافقة للواقع فالعامد التارك للتقليد والاجتهاد والاحتياط لما كان يحتمل أن يكون ما يأتي به موافقاً للواقع يتمكن من الاتيان به برجاء الواقع فكما انه مع عدم التمكن من معرفة الواقع يحصل التقرب بالاتيان برجاء الواقع فكذا مع التمكن لعدم تأثير التمكن وعدمه في ذلك لعدم مدخلية الجزم بالأمر في الطاعة . نعم المتمكن ليس له الاكتفاء بهذا النحو من الاتيان لعدم حصول الأمن له من العقوبة ولو اكتفى به كان عليه وزر التجري لكن ذلك لا دخل له في الصحة على تقدير المطابقة .

إن قلت : ان الموارد التي كان مقتضى الاصول الشرعية عدم الصحة

وعدم المطابقة للواقع يكون الشرع قد عبّدنا بعدم كون المأتي به موافقاً للمأمور به وحينئذ يمتنع التقرب به لكونه غير مراد له .

قلنا : لو سلمنا جريان هذه الاصول فهو إنما يتم بالنسبة الى الملتفت الى هذا الأصل الجازم بثبوته من الشرع وإلا فان احتمل عدمه أمكنه التقرب برجاء عدم صدور هذا الأصل من الشرع أو عدم كون المورد من مصاديقه فان باب الاطاعة واسع .

إن قلت : لو كان رجاء الواقع هو الداعي للعمل لأتى بباقي المحتملات فعدم اتيانه بالباقي يعلم منه انه لم يكن هو الباعث له وإنما الباعث شيء آخر .

قلنا : يمكن أن يكون هو الباعث له ولكن لم يأتي بالباقي لأسباب أخر كالعجز وعدم الرغبة .

والحاصل ان السيد (ره) لو ألغى التفصيل بين الالتفات وعدمه وقال : « ان تأتى منه قصد القربة صح ان طابق الواقع وإلا فلا » كان أحسن . وكيف كان فالأصحاب قد اختلفوا في معذورية الجاهل على أقوال فقول بعدم معذوريته مطلقاً سواء طابق الواقع أم لا مع القصور أو التقصير وقول بمعذورية الجاهل مطلقاً حتى مع عدم المطابقة ومع التقصير ، ونسبه صاحب الحدائق الى السيد نعمة الله الجزائري وقول بالمعذورية عند المطابقة للواقع وعدم المعذورية مع عدمها ينسب للاردبيلي (ره) وقول بالمعذورية مع القصور دون التقصير وهو المحكي عن الوحيد البهبهاني (ره) وينسب للمحقق الثالث . والمراد بالقاصر هو الذي لم يتمكن من تعلم المسائل لا تقليداً ولا اجتهاداً اما لغفلته عن المسألة أصلا كمن غفل عن كون القهقهة مبطلة للصلاة أو لعدم التفاته الى وجوب أخذ المسائل وتعلمها أو التفت ولكن لم تصل يده الى مجتهد ولم يتمكن من الاجتهاد كالمحبوس وما عدى ذلك فهو مقصر وهو من تمكن من تعلم المسائل اجتهاداً أو

تقليداً وإن زال تمكنه بعد ذلك لأن عدم تمكنه كان بسوء اختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، كما ان محل الكلام إنما هو في صحة عمله واجزائه عن الواقع أو فساده وليس محل الكلام هو ترتب الاثم على عمله وعدمه فانه لا اشكال مع قصوره لا إثم عليه مع عدم التمكن من الاحتياط لعدم القدرة ويأثم مع مخالفة الواقع وتمكنه من الاحتياط ولم يحتاط وليس له معذّر كما ان المقصر مع المطابقة للواقع لا إثم عليه وسيجيء إن شاء الله ان وجوب التعلم لا توجب مخالفته العقاب كما لا ينبغي الاشكال فى استحقاقه العقاب مع المخالفة للواقع وإنما محل الكلام ان العامي بدون الامور الثلاثة إن تأتى منه قصد القربة وأتى بالعبادة ثم انكشف له موافقتها للواقع هل يجزيه أم لا ؟ التحقيق انه يجزيه ولا يجب عليه الاعادة ولا القضاء لأنه قد أتى بما هو متعلق لأمره الواقعي والاجزاء أمر قهري لأن اتيان متعلق الأمر موجب لسقوطه والمفروض تحقق شرائط امتثاله وهكذا المعاملات فاذن لاوجه للقول بأن عمل العامي بلا احتياط ولا تقليد باطل كما عن بعضهم بل اللازم تقييده بالعبادات ولم يتمش منه قصد القربة إلا اللهم ان يريد بالبطلان عدم الأمان من مخالفة الواقع واما لو أراد به الفساد فيتعين التقييد بعدم تمشي قصد القربة ومن اضافة بدون احتياط إذ مع الاحتياط يكون عمله ليس بباطل إلا أن يلتزم بأن الاحتياط لابد من الاجتهاد أو التقليد فى جوازه ، وقد عرفت انه غير لازم مضافا الى ان التقليد لابد من الاجتهاد في جوازه فلو كان نظره الى ذلك لكان عليه أن يقول عمل العامي بدون اجتهاد باطل ، ويحتمل أن يكون مراده ان عمل العامي اذا خالف الواقع وكان بلا تقليد ولا اجتهاد فهو باطل لأنه لم يمتثل الأمر الواقعي ولا الظاهري واما لو خالف الواقع وكان عن تقليد أو اجتهاد فهو غير باطل لاجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي فتلخص ان البطلان اما أن يحمل على عدم

الأمن من العقاب أو على صورة المخالفة للواقع .

والحاصل ان عمل العامي بدون الامور الثلاثة ان كان عن يقين فلايجب عليه شيء من الامور الثلاثة كما عرفت لحصول المؤمن له ، واما ان كان عن ظن معتبر فهو لا يخلو اما أن يرجع للاجتهاد وهو ليس محل كلامنا أو التقليد وهو أيضاً ليس محل كلامنا ، واما إن كان عن ظن غير معتبر كما لو حصل له الظن من متابعة الآباء والامهات أو من كلام معلم أو مشاهدة أصدقائه ورفقائه أو قرائة كتاب من متون الفقـه كما هو الغالب فى العوام والنساء أو كان أمراً كيفياً تباعاً لهواه فاذا طابق عمله الواقع كان صحيحاً اما في المعاملات فواضح واما في العبادات فبشرط تأتي قصد القربة منـه لأنه قد أتى بما هو مطلوب الشارع واما عدم تعبده بالطريق فلا يوجب عقابا عليه ولا فساداً لعمله ، لأن الأمر بالطريق اجتهاداً أو تقليداً لحصول الواقع فاذا حصل الغرض وهو حصول الواقع سقط الأمر الغيري بالطريق مع ان العامي قد يكون غافلا عن وجوب الطريق عليه فيكون معذوراً فى عدم سلوكه .

واستدل صاحب العناوين على ذلك أولا : بالأخبار الكثيرة المنتشرة في أبواب الفقه المشتملة على السؤال عن اتيان العمل بكيفية اختارها السائل بدون دليل وجواب الامام (ع) له بالصحة ، مثلا يقول : أجريت المعاملة الفلانية بهذه الكيفية ، والامام (ع) يجيبه بالصحة ، أو يقول : صليت بدون كذا أو مع كذا ، فيجيبه الامام بلابأس فلو كان العمل بدون الطريق المعتبر فاسداً لاستفسر الامام (ع) عن كيفية عمله من انها مع الطريق المعتبر أو بدونه لا أن يجيبه بالصحة : مع أن الظاهر انه كان العمل بدون طريق معتبر إذ لو كان مع الطريق المعتبر لما سئل الامام (ع) عن الصحة .

وثانياً ان نوع المسلمين على ذلك فلو كان يجب الاعادة أو القضاء للعبادة

أو عدم ترتيب الأثر على المعاملة لأمرهم الأئمة (ع) بذلك ولاشتهر ذلك لعموم البلوى وقل ما يتفق لشخص أن يعمل بالتقليد أو الاجتهاد أوائل بلوغه مع انه لم نجد عيناً ولا أثراً في الأخبار ما يدل على لزوم الاعادة، ويؤيد ذلك ما روي عن ان عمار أصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله (ص): كذلك يتمرغ الحمار أفلا صنعت كذا، فعلمه (ص) التيمم. فان قوله (ص): أفلا صنعت، يدل على أن عمار لو فعل كذا لكان صحيحاً مع جهله بالحكم من دون تقصير لأن ظاهر حال عمار عدم التقصير، فصدر الرواية يدل على بطلان العمل مع المخالفة للواقع وذيلها يدل على صحة عمل القاصر مع المطابقة للواقع.

حجة المشهور القائلين باعتبار كون العمل مستنداً لأحد الطرق المعتبرة وان الجاهل غير معذور مطلقاً قاصراً كان أو مقصراً مطابقاً عمله للواقع أم لا وجوه:

(الاول) اصالة الاشتغال المقتضية لاشتراط صحة العبادة بتعلم مسائلها الواجبة وقضية ذلك فساد عبادة الجاهل مطلقاً وإن كان قاصراً وان طابق عمله الواقع لفقدان شرط الصحة وهو تعلم المسائل الواجبة فيكون عبادته باطلة يجب إعادتها في الوقت وقضائها خارج الوقت.

وجوابه: ان الاصل مقطوع بما أثبتناه بالادلة الاجتهادية من أن التعلم ليس بشرط للصحة وسيجيء إن شاء الله عما قريب، وقد يجاب عنه بأنه غير جار بالنسبة الى القاصر على مذهب العدلية لكونه غير مكلف بالعلم لعدم قدرته عليه فاذا أتى بالعمل على طبق الواقع فقد أجزأه. وفيه انه للخصم أن يدعي بأن العمل اذا كان مشروطاً بالعلم وهو لم يأت به مع شرطه فلو تمكن بعد ذلك من تحصيل الشرط وجب عليه إعادة العمل إلا اذا قلنا بأن الميسور يجزي عن المعسور.

(الثاني) من أدلتهم ان الجاهل مأمور بتحصيل المسائل الواجبة كما مر والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو عدم الأمر بضده ، وعبادته ضد لتحصيل الامر فعلى التقديرين تكون عبادته فاسدة اما على الاول لتعلق النهي بالعبادة وهو فيها موجب للفساد واما على الثاني فلأن صحة العبادة تتوقف على بقاء الامر بها وبعد تعلق الامر بتحصيل المسائل ارتفع الامر بالعبادة فان الامر بالتحصيل دل على عدم الامر بالعبادة فتكون عبادته فاسدة .

والجواب عنه أولا : ان الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده الخاص ولا عدم الأمر به كما هو المختار . وثانياً : انه لا يتم في القاصر لعدم تعلق الامر بالتحصيل في حقه وإلا لزم التكليف بما لايطاق ، فلم يكن هناك أمر بشيء حتى يدل على النهي عن ضده أوعدم الامر به . وثالثاً : ان العبادة قدلاتكون ضداً لتحصيل المسائل كما فى التروك التي تجتمع وتجامع كل فعل فلو قصدالصوم وشرع في تحصيل مسائل الصوم أو لم يشرع فيها لا يدل الأمر بالتحصيل على النهي عن الصوم ولا على عدم الامر به لعدم كونه ضداً له كما لا يخفى .

(الثالث) من أدلتهم : ان قصد القربة شرط فى صحة كل عبادة وهو لايحصل مع الجهل بالمأمور به إذ لا يتمكن الجاهل من قصد القربة إذ القربة هو الامتثال للأمر ولا يدري الجاهل ان ما يريد اتيانه هو المأمور به أم لا فلا يحصل منه قصد القربة لاسيما اذا كان عالما بلزوم تحصيل المسائل اجتهاداً أو تقليداً وقصر فى ذلك فيكون عمله باطلا لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة ومع العلم بوجوب التحصيل والاخذ عن المجتهد لا يبقى له اطمينان بظنه وتقليده فيصير ما يعتقد كونه مأموراً به موهوماً فلا يحصل الامتثال العرفي لأنه لا يحصل إلا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يحصل إلا بمعرفة ان هذا الفعل هو نفس المأمور به والمفروض ان الجاهل لا يعلم ذلك .

والجواب عنه ان قصد القربة يحصل للجاهل مطلقاً اما فى القاصر الذي يعتقد ان ما سمعه من أبيه أو أمه أو معلمه هو المأمور به الواقعى فتحقق قصد القربة فى حقه من الواضحات ومنكره مكابر ، واما المقصر الذي علم وجوب تحصيل الاحكام وأخذها من المجتهد وقصر فى ذلك فيتحقق قصد القربة فى حقه أيضاً لأن ما يأتي به مع التقصير في أخذ مسائله يحتمل أن يكون مطلوباً وانه عين ما أمر باتيانه . ويكفي في تحقق قصد القربة فى الفعل احتمال كون ذلك الفعل هو المأمور به ، وقولك ان قصد الامتثال لايحصل إلا بمعرفة ان هذا الفعل هو نفس المأمور به ممنوع . نعم ما ينافى قصد القربة هو الجزم بعدم كونه مأموراً به بل يكفي فى تحقق قصد القربة احتمال كون الفعل مأموراً به كما يتحقق قصد القربة فى فعل يحتمل مطلوبيته ودل على استحبابه دليل غير معتبر وكذلك العمل بالاحتياط حيث يأتي بالمشكوك باحتمال كونه مأموراً به ولا ريب ان المحتاط والفاعل للمستحب الذي دل عليه دليل غير معتبر يقصدان القربة لاحتمال كون فعلها مأموراً به .

فان قلت : ان المحتاط أو المتسامح يقطعان بكون فعلها مأموراً به لقوله عليه السلام : خذ الحايطة لدينك ، احتط لدينك . وقوله (ع) : من بلغه ثواب على عمل فهما يقصدان القربة بهذا الامر الثاني المقطوع به لهما .

قلت: أولا ـ لو سلمنا ذلك فانهما كما يقصدان القربة بامتثال الامر الظاهري من خطاب احتط لدينك وائت بما يحتمل ندبيته كذلك يقصدان القربة بالامر الواقعي. وثانياً ـ لا يتم ذلك فى من يأتي بفرد استحباباً ويقصد القربة به باحتمال كونه فرداً للكلي الذي دل على استحبابه دليل غير معتبر كما لو أخبره فاسق بأن فى التختم بالعقيق اليماني ثواب عظيم وفاسق آخر بأن هذا الفص عقيق يماني فيقصد القربة بالتختم به مع ان (من بلغه ثواب) دل على جواز التسامح في

المستحبات من حيث الاحكام لا الموضوعات ، مضافا الى ان المقصر اذا عصى بالتقصير الى آخر الوقت فأمره دائر بين الترك عن أصل وبين أن يعمل بما يحتمل كونه مأموراً به ولا ريب ان مقتضى الاحتياط هو الاخير فيتحقق قصد القربة في حقه لقطعه بأن عمله هذا مأموراً به لقوله: (ع) خذ الحايطة لدينك. وثالثاً ـ بناء العقلاء ، ألا ترى انه لو أمر المولى باصطياد غزال وأمره بتحصيل معرفة الغزال من الشخص الخاص وقصر ولم يتعلم منه الى آخر الوقت فأخبره صبي بأن هذا الحيوان الذي تراه يركض هو الغزال لبادر الى اصطياده امتثالا لأمر المولى باصطياده وإن علم كونه عاصياً من جهة ترك الامر بالتعلم والاخذ عمن عينه المولى فهو يقصد الامتثال بصيده مع انه لم يجزم بكونه غزالا بل يحتمل ذلك عنده .

وبالجملة لا يشترط في تحقق قصد القربة الجزم بكون الفعل هو المأمور به كما يشهد به الوجدان السليم والطبع المستقيم .

(الرابع) من أدلتهم قولهم : الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد ، والظاهر إجماعهم عليه وهو ظاهر فى بطلان عمل غيرهما كما هو صريح بعضهم وان عبادة الثالث فاسدة والمفروض ان الجاهل مطلقاً ليس بمجتهد ولا بمقلد فتكون عبادته فاسدة بالاجماع المستفاد من قولهم .

والجواب عنه أولا : انه ليس بحديث أصلا بل هو كلام الشهيد ومن تبعه ، وثانياً : سلمنا كونه كلام جماعة كثيرة ممن تقدم على الشهيد وتأخر عنه لكنه لم يبلغ حد الاجماع ، وثالثاً : انه منزّل على الأغلب وإلا فلا ريب في وجود صنف ثالث خارج عن الصنفين وهو المحتاط ولم يقل أحد ببطلان عمله لكونه غير داخل في الصنفين بل المحكي انه صرح بعضهم كالسيد بحر العلوم في المنظومة بصحة عباداته .

نعم لابد للمحتاط فى كثير من المسائل أن يجتهد أو يقلد كدوران الأمر بين المتباينين وبين الوجوب والحرمة فيدخل في أحد الصنفين وإن كان بالنسبة الى المسائل التي يمكن له الاحتياط غير داخل فى أحد الصنفين فاما لم يكن حصرهم الناس فى الصنفين تاماً لوجود المحتاط ينبغي أن ينزل كلامهم هذا على ان العمل الغير المطابق للواقع لايثمر للعامل إلا اذا كان على سبيل الاجتهاد أو التقليد ولا يصح ولا يصير سبباً لسقوط القضاء والاجزاء إلا أن يأتيه بأحد الطريقين واما المطابق للواقع فصحته لا يلازم أن يكون على أحد الطريقين . ورابعاً : اتفاقهم فى المعاملات على ان المدار فيها على الواقع ومعاملة الخارج عن الصنفين أي الجاهل صحيحة في صورة المطابقة فليس كلامهم هذا باق على عمومه وإطلاقه

(الخامس) من أدلتهم : الآيات الدالة على وجوب التعلم وتحصيل العلم والأخبار الواردة في ذلك كقوله عليه السلام : الناس اما عالم أو متعلم والناس كلهم هالكون إلا العالمون . وما روي في الفقيه ان القضاة أربعة والناجي منهم واحد والباقي فى النار ، ومثل : بني الاسلام على خمس الخ الدالة على انه لا تنفع الطاعة إلا أن تكون بولاية ولي الله وبأن يكون جميع أعماله بدلالته اليه ، ومثل ماورد انه لا عمل إلا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ، وما رواه فى الكافي فى الصحيح قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين في شيء سأله : إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون .

والجواب عنها ما سيجيء إن شاء الله في وجوب التعلم والمعرفة وانها غير واجبين بالذات مع ان بعضها ظاهر فى الرد على أهل الرأي والقياس مع ان ماورد في ان الجاهل هالك بترك السؤال فنحن أيضاً نقول به لأنه بترك السؤال وعدم بنائه على أخذ الأحكام عن الطريق المعتبر اجتهاداً أو تقليداً في معرض الهلاك إذ ربما لا يصادف عمله الواقع فتكون أعماله باطلة ووجب عليه قضاء

عباداته الفاسدة في سبعين سنة ويعسر عليه ذلك فيتركها فيهلك بذلك .

(السادس) من أدلتهم : ان التفصيل بين الجاهل الذي طابق عمله للواقع فالحكم بصحة عمله وبين الجاهل الذي لم يطابق عمله للواقع ، فالحكم بعدم صحة عمله واثابة الاول دون الثاني مع كونهما متساويين في الأعمال البدنية والحركات والسكنات الاختيارية يستلزم مخالفة القواعد العدلية لأن مصادفة الواقع فى الأول أمر غير اختياري بل هو حاصل بضرب من الاتفاق ، فاذا فرضنا قاصرين أو مقصرين فى أول الوقت صليا بصلاة مع تساويهما فى الجد والجهد والعمل فاتفق مطابقة صلاة أحدهما للواقع دون الآخر فالحكم للاول بعدم وجوب الاعادة والقضاء واعطاء الثواب دون الثاني مع كون المفروض تساويهما في الحركات والسكنات الاختيارية يستلزم الظلم للثاني لأن المصادفة للواقع لم يكن باختياره هكذا ينسب للفاضل القمي ولكن التحقيق ان هذا الاستدلال مستفاد من ايراد السبزواري فى شرحه على الارشاد فانه بعد ما نقل شطراً من كلام المولى الأردبيلي حيث قال في بحث الوقت : وبالجملة فكل من فعل ما هو فى نفس الأمر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من غير أهلها بل ولو لم يأخذ من أحد وظنها كذلك وفعل فانه يصح فعله ، الى أن قال : وكذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الدين الطوسي قال ـ أي السبزواري : ان ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيل . ثم قال السبزواري :

(أقول) إجمالا ان أحد الجاهلين إن صلى فى الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما أن يستحقا العقاب أو لم يستحقا أصلا أو يستحق أحدهما دون الآخر وعلى الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً وعلى الثالث يلزم خلاف قواعد العدل لاستوائهما فى الحركات

الاختيارية الموجبة للمدح والذم وإنما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحدهما فيه ضرب من التعمد أو السعي ، وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان انتهى .

والجواب عنه ان المصادفة لما كانت ترجع الى الاختيار لكون مقدماتها باختياره صح الثواب عليها بخلاف من لم يصادف فانه لم يتحقق العمل الموجب للثواب منه حتى يستحق الثواب . ولقد تصدى لدفع هـذا الايراد عن المولى الاردبيلي جمع من الأصحاب منهم الشيخ المحدث يوسف البحراني فى كتابه المسمى بدرر النجفية ص ٩ طبع ايران قال فيه : (أولا) بعد اختيار الشق الثالث الذي هو محل النزاع انه متى قام الدليل من خارج على معذورية الجاهل وصحة عباداته اذا طابقت الواقع ، فهذا الاستبعاد العقلي لا يسمع وإن اشتهر بينهم ترجيح الدليل العقلي على النقلي إلا ان مانحن فيه ليس منه .

و (ثانياً) ان المدح والذم على هذه الحركات الاختيارية إن كان من الله تعالى ، فاستواؤهما فيه ممنوع إذ إيجاب الحركات للمدح والذم ليس لذاتها وإنما هو لموافقة الأمر وعدمها تعمداً أو اتفاقا وحينئذ فمقتضى ما قلنا من قيام الدليل على صحة عبادة الجاهل اذا صادفت الواقع فانه تصح عبادة من صادفت صلاته الوقت وتكون حركاته موجبة للمدح بخلاف من لم تصادف فانها تكون موجبة للذم لعدم المصادفة .

و (ثالثاً) ان الغرض من التكليف الاتيان بما كلف به حسب الأمر ومن صادفت صلاته الوقت يصدق عليه انه أتى بالمأمور به وامتثال الأمر يقتضي الاجزاء

و (رابعاً) انه منقوض بما وقع الاتفاق عليه نصاً وفتوى من صحة صلاة الجاهل بوجوب التقصير فصلى تماماً مع كونها غير مطابقة للواقع فاذا

كان الجهل عذراً مع عدم المطابقة فبالاولى أن يكون عذراً معها .

و (خامساً) بأنه معارض بما صرح به الأصحاب كما نقله عنهم شيخنا الشهيد الثاني في شرح الألفية من أن من صلى في النجاسة جاهلا بها وان صحت صلاته ظاهراً إلا انها غير صحيحة ولا مقبولة واقعاً فان للقائل أن يقول فيها أيضاً انه يلزم خلاف العدل لاستواء حركات هذا المصلي مع حركات من اتفق كون صلاته في طاهر واقعاً في المدح والذم فكيف تقبل أحداهما دون الاخرى إذ كل منهما قد بنى على ظاهر الطهارة فى نظره وإنما حصلت الطهارة الواقعية في أحدهما دون الآخر بضرب من الاتفاق الخارج الذي لا مدخل له ومثل ذلك ايضا في من توضأ بماء نجس واقعاً مع كونه طاهراً فى الظاهر فان بطلان طهارته وعبادته دون من توضأ بماء طاهر ظاهراً وواقعاً مع اشتراكهما فيما ذكر من الحركات والسكنات وكون الطهارة والنجاسة واقعاً بنوع من الاتفاق دون التعمد خلاف العدل أيضاً والأصحاب لا يقولون به .

و (سادساً) لو كان الاتفاق الخارج لا مدخل له في الأحكام الشرعية على الاطلاق كما زعمه لما أجزأ صوم آخر يوم من شعبان عن أول شهر رمضان متى ظهر كونه منه بعد ذلك ويسقط القضاء عمن أفطر يوماً من شهر رمضان لعدم الرؤية ثم ظهرت الرؤية في البلاد المتقاربة أو مطلقاً على الخلاف في ذلك ولوجب الحد على من زنى بامرأة ثم ظهر كونها زوجته ولصح شراء من اشترى شيئاً من يد أحد المسلمين ثم ظهر كونه غصباً ولوجب القضاء والكفارة على من أفطر يوم الثلاثين من شهر رمضان ثم ظهر كونه من شوال ولوجب القود أو الدية على من قتل شخصاً عدواناً ثم ظهر كونه ممن قتله قوداً ولوجب العوض على من غصب مالا وتصرف فيه ثم ظهر كونه له ، الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع واللوازم كلها باطلة اتفاقا

ثم اعترض على نفسه بقوله : فان قيل : ان الأحكام المعترف بها هنا إنما صير اليها لقيام الدليل عليها .

وأجاب بتوضيح وتنقيح منا : بأن قيام الدليل عليها دليل على ان الدليل العقلي الدال على ان الاتفاق واقعاً مما لامدخل له في الذم والمدح والصحة والفساد كما هو المدعى ليس دليلا صحيحاً لعدم إمكان التخصيص في الدليل العقلي ، فالتخصيص بما ذكر وخروج المذكورات عن هذا الحكم دليل على بطلان هذا الحكم وإلا لامتنع خروجها عن الحكم- انتهى كلامه مع توضيح منا . مضافا الى أن الجاهلين اما أن يكونا قاصرين أم مقصرين ام مختلفين فعلى الأول نختار الشق الثاني وهو عدم العقاب على شيء منها من حيث الحكم التكليفي وإلا لزم التكليف بما لا يطاق بل هما مثابان لاتيانها بما فعلاه ولزوم الاعادة أو القضاء على من صلى خارج الوقت دون من صلى فيه وهذا لا يستلزم الظلم على الأول لحصول فوت العبادة الواقعية عنه دون الثاني ، وإن كانا مقصرين نختار الشق الأول وهو استحقاقهما العقاب على ترك تحصيل المسائل الواجبة عن الطريق المعتبر عند الشارع بناء على وجوب التعلم مولويا ذاتياً ولزوم الاعادة والقضاء على من صلى خارج الوقت لما فات عنه من الصلاة المطلوبة في الوقت ولا ظلم أيضاً كما لا ظلم في المكلفين اللذين صليا بالطهارة المستصحبة ثم قبل خروج الوقت أو بعده تبين بطلان طهارة أحدهما دون الآخر فيجب الاعادة والقضاء على الأول دون الثاني من دون أن يلزم ظلم على الأول، وإن كانا مختلفين فان كان المصلي في الوقت قاصراً والآخر مقصراً اخترنا الشق الثالث وحكمنا باستحقاق المقصر الذي عمله لم يطابق الواقع العقاب لمكان تقصيره بالفرض دون الآخر وبوجوب الاعادة والقضاء عليه دون القاصر الذي عمله مطابق للواقع وإن كان المصلي في الوقت مقصراً والمصلي في خارج الوقت قاصراً حكمنا باستحقاق المقصر للعقاب لمكان

تقصيره في تحصيل الأحكام دون القاصر وبوجوب الاعادة والقضاء على القاصر لعدم مطابقة صلاته للواقع دون المقصر الذي طابق عمله للواقع .

وبالجملة الحكم باستحقاق العقاب وعدمه دائر مدار التقصير وعدمه سواء طابق الواقع أم لا إلا أن المقصر له عقابان إن لم يطابق عمله للواقع أحدهما لترك تحصيل الأحكام الواجبة والآخر لعدم إتيانه بالمأمور به الواقعي وإن طابق عمله للواقع له عقاب واحد لأجل ترك تعلم الأحكام .

فان قيل : ان تحصيل العلم بالأحكام واجب مقدمي غيري لأجل العمل ولا عقاب في ترك المقدمات والتارك للمقدمة وذيها لايستحق عقابين وإنما يستحق عقابا واحداً على ترك ذى المقدمة .

قلنا : فرض كلامنا مع البناء على وجوب التعلم مولويا ذاتياً أو نبني على التفصيل بين المقدمة التي تركها يستلزم ترك ذيها فيعاقب على تركها وبين مالم يستلزم ذلك فلا عقاب على تركها وما نحن فيه من قبيل الأول ، ولا ريب ان هذا الحكم غير مناف للعدل ، كما انا نقول : ان الحكم بوجوب الاعادة والقضاء وعدمه دائر مدار مخالفة العمل للواقع ومطابقته للواقع ، وهذا الحكم أيضاً لا ينافى العدل ولا يستلزم الظلم كما لا يخفى .

(السابع) من أدلتهم : الجاهل بالعبادة مأمور بطلب العلم وتحصيل المعرفة بالعبادات فعمله الذى أتى به عن جهل عمل بما وراء العلم والعمل بما وراء العلم حرام للعمومات الناهية واذا كانت عباداته محرمة منهياً عنها كانت فاسدة ، لأن النهي في العبادات يقتضي الفساد فتكون عبادة الجاهل وان طابقت الواقع فاسدة

والجواب عنه : (أولا) بأن النهي عن العمل بما وراء العلم حرام مقدمي غيري لافضائه الى خلاف الواقع وإتيانه بماليس بمأمور به لأن العمل بماوراء العلم غالباً غير مصيب للواقع وغير موصل اليه فنهى الشارع عنه لئلا يقع عباده

في خلاف الواقع ولذا فى بعض الأخبار (محق الدين) .

والحاصل ان النهي عن العمل بما وراء العلم نظير الأمر بتعلم المسائل عن الطريق المعتبر لاصابة الواقع فاذا أتى بذى المقدمة وهو المأمور به الواقعي فلا دليل على وجوب الاعادة والقضاء عليه . والنهي المقدمي لايقتضي الفساد .

و (ثانياً) هذا يتم لو قلنا : ان العمومات الناهية مثل « لا تقف ما ليس لك به علم » وغيرها معناه النهي عن الشروع فى العمل ، وإلا فلو قلنا : انهادالة على حرمة الاكتفاء بما وراء العلم فمعنى الآية الشريفة مثلا لا تكتف بما ليس لك به علم ، فلم يكن في المقام نهياً مقدمياً أيضاً ، فان معناها حينئذ انه اذا أتيت بعمل من غير علم لا تكتف به بل تفحص في العمل الصادر عنك جهلا فان كان غير مطابق للواقع فأعده وإلا فلا ، فتدبر فانه تعالى العالم .

(الثامن) من أدلتهم : الأدلة الدالة على حرمة إتباع الهوى والرأي .

وجوابه انها ناظرة الى لزوم تحصيل الواقع فهي إرشاد اليه ، ولو سلمنا فغايتها هو حرمة اتباع الهوى والظن ولا يقتضي ذلك فساد العمل وبطلانه ، هذا مع انه يمكن أن يجاب عن الجميع بما تقدم من الأدلة على صحة العمل بدون المعرفة فتكون مخصصة وحاكمة على هذه الأدلة .

اماحجة القول بالتفصيل بين القاصر والمقصر فالمعذورية في الأول وعدم المعذورية في الثاني هوالوجوه المذكورة للمشهور لكنها مختصة بالمقصر لأن القاصر لمكان جهله وقصوره وغفلته لايجري فيه الأدلة المذكورة إذ هو مكلف بما فهمه وإلا لزم التكليف بما لا يطاق وقد أتى به والأمر يقتضي الاجزاء فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء لأنه بفرض جديد والفرض الجديد متوجه الى من فات عنه فريضة والقاصر لم يفت منه شيء .

ويظهر الجواب عنها مما مر بأن لزوم التكليف بما لا يطاق لا يرفع إلا

الاثم والعقاب ، ونحن نقول : بأن القاصر مطلقاً غير آثم ولا معاقب ، إلا انه بعدما تفطن بوجوب تحصيل الأحكام وأخذها عن المجتهد الجامع للشرايطفان ظهر له المطابقة لرأيه فلا شيء عليه وضعاً كما لا شيء عليه تكليفاً وإلا وجب عليه الاعادة فى الوقت والقضاء خارج الوقت وهو غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق فان التكليف بالقضاء كما فى المقصر ليس تكليفاً بما لا يطاق كذلك في القاصر واما أصالة عدم وجوب القضاء فهي مقطوعة بالأدلة الواردة مثل : « من فاتته فريضة فليقضها » وغيره ودعوى عدم صدق الفوات في القاصر لأنه لم يفت منه ما كان مكلفاً به عرفا . غير سديدة لأنه إنما خرج عن عهدة التكليف الظاهري اما تكليفه الواقعي فلم يأت منه شيئاً فان القاصر في زمان جهله كان مكلفاً باتيان الصلاة الواقعية فاذا التفت فى أثناء الوقت توجه الأمر بها نحوه لعدم سقوطه عنه وإن التفت خارج الوقت توجه نحوه الأمر بقضائها لصدق موضوع القضاء وهو الفوت . هذا وقد نسب للمحقق الثالث (ره) صحة عمل الجاهل القاصر وسقوط الاعادة والقضاء عنه وإن كان عمله غير مطابق للواقع واستدل على ذلك بوجوه :

(الأول) ان الأمر يقتضي الاجزاء فلا يجب عليه الاعادة والقضاء .

(الثاني) ان التكاليف إنما تثبت على حسب أفهام المكلفين ولذلك لايشترط فى صحة صلاة المجتهد موافقتها للواقع .

(الثالث) ان الجاهل القاصر لو كان مكلفاً بالاتيان بالعبادات الواقعية وبما يوافق الواقع لزم التكليف بالمحال .

(الرابع) انه لا معنى محصل لموافقة نفس الأمر ولم يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه أحد إلا الله أو ما وافق رأي المجتهد الذى فى ذلك البلد أو أحد المجتهدين وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد

اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة أي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك وقال : اللهم إلا أن يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك أي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بأنه فات منه الصلاة أو لم يفت ، وأنت خبير بأن الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حينئذ مكلفاً بشيء ثم فات منه وهو أول الكلام ، ومنع صدق الفوات في حق الجاهل الغافل إذ لا تكليف عليه بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات ، وثبوت القضاء في حق النائم والناسي إنما ثبت بالنص وإلا فمقتضى القاعدة عدم لزوم القضاء عليهما .

(الخامس) عموم الأخبار الدالة على أصل البراءة وعدم التكليف فيما لا يعلمه المكلف كما ذكرنا جملة منها ـ انتهى .

والجواب عن الاول فبأن الامر إنما يقتضي الاجزاء اذا اتى المكلف بالمأمور به على وجهه ، ضرورة ان المكلف بالصلاة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف إلا الاتيان بالصلاة الواقعية أو ماجعله الشارع بدلا عنها ، ولا ريب ان اتيانه بما يعتقد انها صلاة واقعية إنما يقتضي الاجزاء عنه ظاهراً اذا لم ينكشف له الخلاف ولم يتفطن بوجوب معرفة الاحكام ولم يتمكن منها الى زمان موته اما بعد التفطن والتمكن صار تكليفه بالعبادات الواقعية تنجيزيا ففي صورة عدم الموافقة لا يكون ماأتى به معتقداً انه صلاة مجزيا عن الصلاة الواقعية

وعن الثاني : ان المسلم هو كون التكاليف الظاهرية تابعة لافهام المكلفين وانها تتبع أفهامهم وتثبت بحسب ادراكهم ، واما التكاليف الواقعية لا تتبع أفهام المكلفين قطعاً وإلا لزم القول بالتصويب وهو باطل باجماع الفرقة وأخبارهم فيتجه وجوب الاعادة والقضاء حين ثبوت التكليف بالواقع مع انكشاف الخلاف لعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي فلم يرتفع التكليف الواقعي بما أتى به مع مغايرته له وعدم مطابقته لما جعله الشارع بدلا عنه ولا فرق في ذلك بين

القاطع بالحكم وغيره فكما ان الجاهل القاصر الظان بعدم جزئية الركوع في الصلاة وأتى بها من غير ركوع ثم علم ان الركوع ركن وتركه عمداً أو سهواً أو جهلا مبطل وجب عليه الاعادة أو القضاء فكذلك لو قطع بذلك فصلى من غير ركوع ثم تبين له الحال وجب عليه الاعادة أو القضاء .

نعم قد استدل على عدم وجوب الاعادة اوالقضاء فى صورة ماذا قام الظن المعتبر على صحة عبادة على كيفية وأتى بها مكيفة بتلك الكيفية بالاجماع وبأنه لم يعلم بمخالفة مؤدى ظنه الاول للواقع ، وسيجيء ان شاء الله التعرض لذلك في تبدل رأي المجتهد تفصيلا وتحقيقاً .

وعن الثالث : ان تكليف الجاهل القاصر بالواقع اذا كان مطلقاً ومنجزاً مستلزم للتكليف بالمحال ونحن لا نقول به ، واما اذا كان تنجيزه معلقاً على الشعور وزوال غفلته كما هو الشأن فى جميع التكاليف الواقعية فلا يستلزم التكليف بالمحال فهي بعد الشعور وزوال الغفلة تصير منجزة فاذا لم يكن مطابقاً لها ولم يأت بها على وجه أمرها وجب عليه الاعادة اوالقضاء .

وعن الرابع : بأن المراد بالواقع وإن كان ما ثبت فى اللوح المحفوظ ونزل به الروح الامين على خاتم النبيين ﷺ إلا أن الشارع جعل له طرقا كواشفاً عنه مثل العلم الشرعي الحاصل من الاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا أتى المكلف بعمل من طريق غير معتبر لجهله بالطرق المعتبرة أو عدم تمكنه منها لم يكن آثماً لكن بعد التفطن والتمكن يجب عليه الرجوع الى الطريق المعتبر ليتمسك عند ربه فى براءته وخروجه عن عهدة التكليف بحجة صحيحة وطريقة معتبرة (والحاصل) انه عند انكشاف بطلان الطريق الذي عول عليه في الاتيان بالعمل يجب عليه أولا الرجوع الى العلم الوجداني أو ما جعله الشارع حجة له حتى عند التمكن من العلم فان لم يتمكن منها وجب عليه المراجعة الى العلم الشرعي الحاصل

من الاجتهاد الصحيح وإن لم يتمكن من ذلك أيضاً وجب عليه الرجوع الى التقليد الصحيح فان وجد عمله الذي أخذه من طريق غير معتبر موافقاً للطريق المتعين فى حقه فقد خرج عن عهدة التكليف لاتيانه بالواقع وإن كان بطريق غير معتبر ، غاية ما في الباب انه لو فرض تقصيره في تحصيل الطريق المعتبر واتيانه بالعمل منه كان متجريا فاذا قلنا بعقاب المتجري كان قد أثم واستحق العقاب لاتيانه بالعمل بطريق غير معتبر وإن كان مثاباً ومأجوراً وخارجا عن عهدة التكليف لاتيانه بالمأمور به الواقعي واذا وجده مخالفاً للطريق المعتبر المتعين له وجب عليه التدارك من الاعادة فى الوقت وقضائه خارج الوقت ليخرج عن عهدة التكليف بالواقع لما مر من الأدلة التي أقمناها على وجوب الاعادة عند عدم مطابقة عمل الجاهل للواقع والفرق بين الجاهل الذي لم يطابق عمله للواقع لاسيما مع عدم التقصير وبين النائم والناسي غير واضح . نعم في صورة التقصير يكون آثماً ولا إثم على النائم والناسي مع انه ربما يمكن أن يقال : ان النائم والناسي أيضا آثمان معاقبان كما لو أوجد مقدمات النوم الذي لا يمكن معه الاتيان بالصلاة أو أكل دواء موجبا للنسيان لأن ينسى عن الصلاة أو سائر التكاليف .

وعن الخامس : بأن الاخبار الدالة على البراءة مثل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ، وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ، ورفع عن أمتي تسعة ومنها مالا يعلمون وغيرها إنما تدل على عدم تعلق التكليف بالواقع تكليفا فعليا على وجه التنجيز فالجاهل الغافل غير منجز عليه الواقع ما دام جاهلا وما برح علم الله تعالى عنه محجوبا فلا يكون مفادها منافيا لكون الجاهل مكلفا بالواقع تكليفا معلقا تنجيزه على الفهم والشعور وزوال الجهل وإلا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها وهو مع كونه فاسداً في نفسه للزوم التصويب

غير مستفاد من الاخبار ولا يفهم منها من له أدنى دراية .

حجة القول بمعـــذورية الجاهل التارك للطرق الثلاثه مطلقا قاصراً أو مقصراً سواء طابق عمله الواقع أم لا وهو وان لم نجد به قائلا صريحا لـكن حكاه الشيخ المحدث البحراني في درره عن جمع من الاخباريين منهـــم السيد نعمة الله الجزائري والمولى الامين الاسترابادي والشيخ سليمان بن عبدالله البحراني والمحدث الكاشاني وحكاه أيضا عن المولى الاردبيلي والسيد محمد صاحب المدارك إلا انه اعترف بأن المولى الاردبيلي كلامه ظاهر في التفصيل بين المطابق للواقع وعدمه وبأن تلميذه صاحب المدارك بعدما نقل شطراً من كلام استاده قال وهو في غاية الجودة ، ثم قال : والمفهوم من كلام السيد نعمة الله طاب ثراه هو المعذورية وان لم يطابق بمعنى أن يخل ببعض الواجبات أو يرتكب بعض المنهيات جهلا ، ثم انه بعد حكاية القول بالمعذورية مطلقا عنهم قال : وهو الحق الحقيق بالاتباع

(أقول) الاظهر هو الخطأ في النقل ولا قائل بهذا القول فى من وجدنا كلماته فى هذا المقام عند التأمل حتى يظهر من استدلال الناقل ـ أي صاحب الحدائق ـ التفصيل بين القاصر والمقصر ، وكذا يظهر ذلك عن السيد نعمة الله الجزائري وكأن هؤلاء الاعلام جعلوا محل النزاع هو الجاهل القاصر ، ولذا اختاروا القول بالمعذورية مطلقا ونقله صاحب الحدائق عنهم . وكيف ما كان فالدليل على القول بالمعذورية مطلقا وجوه :

(الاول) ما حكاه صاحب الحدائق فى الدرر النجفية عن السيد نعمة الله الجزائري انه قال فى شرح كتاب غوالي اللئالي بعد نقل ذلك ـ أي بطلان عبادة الجاهل ـ عن الشهيدين : ويلزم على هذا بطلان عبادة أكثر الناس خصوصا فى هذه الاعصار وما قاربها وذلك ان وجود المجتهد في كل صقع وبلد متعذر لأن صروف الليالي أذهبت العلماء ولا بقي من يرجع الى قوله إلا القليل في بلد

من البلدان أو صقع من الاصقاع

فكأنما برق تألق بالحمى ثم انثنى فكأنه لم يطلع

واذا كان العامي فى أقاصي البلدان كيف يتمكن من الوصول الى المجتهد في أكثر أوقاته فيلزم الحرج على الخلق ـ الى أن قال ـ : والناس في الاعصار السابقة واللاحقة كانوا يتعلمون العبادات وأحكامها من الواجبات والسنن بعضهم من بعض من غير معرفة باجتهاد ولا تقليد والعوام فى جميع الاعصار حتى فى أعصار الأئمة عليهم السلام كانوا يصلون ويصومون على ما أخذوا من الآباء ومن حضرهم من العلماء وان لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد على ان الصلاة المأمور بها شرعا ما كان يتفق إلا من آحاد العلماء ألا ترى الى حماد كيف كان يحفظ كتاب حريز في الصلاة فلما صلى بحضور الامام الصادق عليه السلام قال : يا حماد لا تحسن أن تصلي ، فقام عليه السلام فصلى ركعتين تعليما له . هذا وحماد من أجل أهل الرواية ومن أصحاب الأئمة (ع) فما ظنك بصلاة غيره لو أوقعها بحضور أحدهم (ع) على ان الصلاة اذا وقعت على نهج الصواب وكانت مأخوذة من أهل الايمان فما السبب فى بطلانها ، وشيء آخر وهو انهم صرحوا بأنه لا فرق بين تارك الصلاة وبين من أوقعها على غير الوجه المطلوب ولو بالاخلال بحرف من القراءة أو حركة أو ذكر أو قيام أو قعود أو غير ذلك مما حرروه فى كتبهم وأنت اذا اتبعت عبادات عوام المذهب لاسيما فى الصلاة ما تجد أحداً منهم إلا والخلل في عباداته خصوصا الصلاة ولا سيما القراءة مما يوجب بطلانها بكثير فيلزم بطلان صلاتهم كلها فيكونون متعمدين في ترك الصلاة مدة أعمارهم بل مستحلين تركها لأنهم يرون ان الصلاة المشروعة هي ما أتوا به وقد حكمتم ببطلانه فهذه هي الداهية العظمى والمصيبة الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثرهم ووفورهم .

فان قلت : فما المخلص من هذه البلية العامة ؟

قلت : قد استفاض في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام : الناس في سعة مالم يعلموا فمن كان جاهلا للأصل أو للحكم يكون داخلا تحت عموم الخبر فيعذر فى جهله حتى يعرف الحكم فيطلبه وحينئذ فيكون الاولى أن يحصل الضابط هكذا : الجاهل معذور إلا ماقام الدليل عليه والاكثر عكسوا الكلية وقالوا : الجاهل كالعامد إلا ماخرج بالدليل . فلزم ما تقدم من الضيق والحرج وللنظر الى ما حررناه وردت الاخبار المتضمنة لقولهم (ع) : ما أخذ الله على الجهال أن يتعلموا حتى أخذ على العلماء أن يعلموا ـ الى أن قال ـ : والحاصل ان الجهال معذورون حتى تأتى اليهم علوم الاحكام والمعرفة بها من علماء الدين ـ انتهى كلامه .

(أقول) وللنظر فى مواضع من كلامه مجال لكن لا مجال لنا ببيانه ثم انه بناء على ان قوله : الجهال معذورون ، بعمومه يشمل القاصر والمقصر وصريح كلماته السابقة فى ان الجهال معذورون سواء طابق عملهم للواقع أم لا ، فحاصل دليله هذا انه لو لم يكن الجاهل مطلقا معذوراً لزم الضيق والحرج .

والجواب عنه أولا بمنع العسر والحرج فى معرفة الاحكام وتحصيلها عن الطريق المعتبر ولو بالتقليد الصحيح ولا يشترط فيه مشافهة المفتي بل يكفي الاخذ عن كتابه او عن واسطة عدل ، هذا اذا اراد ان تحصيل الاحكام مستلزم لذلك ، اما اذا اراد ان الحكم بالقضاء على الجاهل عليه عسر شديد . ففيه اولا : انه ليس بعسر إلا فى بعض الموارد والحالات التي تكاد أن تكون بحكم العدم لندرتها وليس هناك حرج نوعي يوجب رفع التكليف من اصله وإنما هو حرج شخصي فى بعض الحالات والاوضاع كما في الجاهل الهرم اذا رجع آخر عمره فوجد ان ما اتبع به اباه ومعلمه مخالفاً للواقع . وثانيا : ان نفس العسر

والحرج ليس مما يستقل بثبوته العقل وإلا امتنع وقوعه مع ان التكاليف العسيرة كانت فى الامم السابقة وتوجد في شريعتنا كالجهاد بل إنما ثبت نفيه بالظواهر والعمومات وهي موهونة جداً باعراض المشهور القائلين بعدم المعذورية عنها . وثالثاً : ان هذا التكليف المعسور فى المقصر مسبب من سوء اختياره فهو اقدم على تحمل هذا العسر ، وما دل على نفي العسر دل انه تعالى لم يجعل حكما ابتداء معسوراً مثل : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فلا منافاة ، واما فى القاصر فيندفع بالحكم بلزوم الاتيان بالقضاء على حسب وسعه أي الى حد لم ينجر الى العسر لقوله (ص) : « الميسور لايسقط بالمعسور » وقوله (ص) : « اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » وقوله (ع) : « ما لايدرك كله لا يترك كله » وما بقي عليه يوصي بقضائه فتدبر .

الثانى من أدلة القول بالمعذورية مطلقا الاخبار الكثيرة (منها) ما رواه صاحب الحدائق عن عبد الصمد بن بشير عن أبى عبد الله (ع) قال : جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابى حنيفة فقالوا : شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد ، فطلع ابو عبد الله (ع) فقام على باب المسجد فكبّر واستقبل الكعبة فدنى الرجل من ابى عبد الله (ع) وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله : اسكن يا عبد الله ، فلما كلمه وكان الرجل أعجميا فقال له ابو عبد الله (ع) : ما تقول ؟ قال : كنت رجلا أعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل احداً عن شيء فأفتونى هؤلاء أن أشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان عليّ بدنة ، فقال (ع) : متى لبست قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل ؟ قال : قبل أن ألبي ، قال : فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب

أمراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعاً وصل ركعتين عند مقام ابراهيم واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع كما يصنع الناس .

(ومنها) : صحيحة زرارة عن ابى جعفر (ع) قال : من لبس ثوبا لا ينبغي لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم .

(ومنها) مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في رجل نسى ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى ، قال : تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل ونظير هذه روايات واردة فى اعمال الحج بحيث لاتكاد ان تحصى .

(ومنها) صحيحة الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال : قلت له : رجل صام فى السفر فقال : ان كان بلغه ان رسول الله (ص) نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه ويضمونها بالنسبة الى الصيام فى السفر بجهالة صحيحة العيص وصحيحة ابى بصير وصحيحة عبد الرحمن .

(ومنها) ما ورد في النكاح في العدة كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى ابراهيم قال : سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لاتحل له ابداً ، قال : لا ، اما اذا كان بجهالة فيتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك ، فقلت : بأي الجهالتين أعذر : بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عدة ، فقال : احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك ، وذلك بأنه لايقدر على الاحتياط معها ، فقلت : هو في الاخرى معذور ؟ فقال : نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها . ويضمونها روايات عديدة رواها صاحب

الوسائل فى أبواب ما يحرم بالمصاهرة .

و (منها) ما ورد فى الحدود كموثقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شرب الخمر على عهد أبي بكر وعمر واعتذر بجهله بالتحريم فسألا أمير المؤمنين (ع) فأمر بأن يدار به على مجالس المهاجرين والأنصار وقال من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه أحد فخلى سبيله ، ويضمون ذلك في الحدود روايات عديدة الى غير ذلك من الأخبار التي ذكرها دليلا على المقام فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع كتاب الدرر النجفية .

والجواب عنها مضافا الى ان بعضها ظاهر فى الغفلة لا مطلق الجهل والغافل قاصر فهو معذور ، ان هذه الأخبار (أولا) معارضة بالروايات الدالة على عقاب الجاهل كالمروي فى الكافي عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي ان أبا عبدالله قال : إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون ، الى غير ذلك من الأخبار التي هي بمضمونها فلا بد من الجمع بينها بحمل هذه على الجاهل المقصر الذي خالف عمله للواقع وحمل تلك على القاصر كما تشعر بذلك صحيحة ابن الحجاج المتقدمة .

و(ثانياً) ان تلك الأخبار لا بد من الاقتصار فيها على موردها للزوم كثرة التخصيص بالأخبار الدالة على القضاء والاعادة عند مخالفة الواقع جهلا .

و (ثالثاً) بأنه لو كان الجاهل مطلقاً معذوراً حتى المقصر لزم تضييع الأحكام الدينية إذ لا موجب للبحث عنها ولا داعي لمعرفتها .

الثالث مما استدلوا به : صعوبة معرفة الأحكام الشرعية بالطرق المعتبرة لأنه اما من طريق الاجتهاد وهو مبني على عدالة الوسائط أو بالتقليد وهو مبني على عدالة المجتهد ومعرفة العدالة صعبة جداً لأنها لا تحصل غالباً إلا بمعرفة المحرمات والواجبات ، وهم بعد لم يحصلوا شيئاً منها لأن الفرض انهم لم يقلدوا ولم يجتهدوا وهكذا لا يمكنهم معرفتها بالشياع أو شهادة العدلين إذ ليس

معلوم لهم حجيتها ، قال بعض الاخباريين : ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم لو كلفوا بأحد الطريقين لزم منه التكليف بما لايطاق ، وحجج الله ما كانوا يأخذون الجهال بأمثال ذلك .

وجوابه انه ان أريد بذلك خصوص الجاهل القاصر عن إدراك ذلك أو الغافل غـــير المتفطن كما هو ظاهر الاستدلال بصعوبة المعرفة فلا كلام لنا معهم ، وإن أرادوا مطلق الجهال كذلك سواء كانوا قاصرين أم مقصرين فهو غير صحيح إذ طرق معرفة العـدالة كثيرة وسهلة ، منها ان من رأى شخصاً مواظباً على صلاته فى أوقاتها ويكثر الاستغفار يحصل له اليقين العادي بعدالته ، ومنها الشياع المفيد للعلم بالعدالة ، ومنها ان نوع الواجبات والمحرمات بدهية فلا تحتاج الى المعرفة بالاجتهاد ولا التقليد فاذا رأي الانسان مطيعاً لمولاه فيها علم بعدالته علماً عاديا ، وسيجيء ان شاء الله بيان طرق معرفة العدالة .

وظيفة العامى اذا التفت الى ان عمله

بدون الامور الثلاثة

اذا كان عمل العامي بدون الأمور الثلاثة المذكورة ـ أي بدون الاحتياط والاجتهاد والتقليد ـ فلا يخلو إما أن يكون غافلا وغير ملتفت الى بطلان الطريق الذي سلكه حتى يموت فلا ريب فى عدم وجوب شيء عليه ولا عقاب عليه حتى لوكان مخالفاً عمله للواقع لـكونه جاهلا قاصراً . نعم سيجيء ان شاء الله فى محله انه هل يجب على وليه القضاء لو كان عمله مخالفاً للواقع أم لا ، واما أن يلتفت الى عدم صحة الطريق الذي سلكه بحيث حصل له التزلزل في صحة الاعتماد عليه فيجب عليه عقلا بالنسبة الى الأعمال اللاحقة تحصيل العلم أو الاجتهاد أو التقليد

أو يحتاط خوفا من العقاب ودفعاً لاحتمال الضرر الأخروي وبهذا الملاك يجب عليه أن يحصل المعرفة بمطابقة أعماله السابقة للواقع اما بالعلم أو بالاجتهاد أو بالتقليد أو يحتاط بنحو يعلم بفراغ ذمته منها وعدم العقاب عليها ، ويمكن أن يقال بجريان أصالة الصحة فيها فلا يجب عليه تحصيل العلم بالمطابقة للواقع كما سيجيء ان شاء الله عماقريب ، لكن لما كان يجب عليه بالنسبة للاعمال اللاحقة الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد ، فلو اجتهد أو قلد فى الوقائع التي تكون من نوع تلك الوقائع الماضية فحينئذ يظهر له بحسب اجتهاده أو تقليده ان تلك الوقائع الماضية اما مطابقه للواقع أو مخالفة له أو يشك في ذلك لنسيانه لكيفيتها، فان وجد أعماله الماضية مطابقة للواقع بحسب علمه أو اجتهاده أو تقليده فلا يجب عليه اعادتها ولا قضاؤها . وان وجدها مخالفة للواقع بحسب علمه أو اجتهاده أو تقليده فيجب عليه اعادتها أو قضائها لعدم اتيانه بالواقع بحسب ما عنده من الدليل ، وان شك فى انها مطابقة للواقع أو مخالفة له من جهة نسيانه للكيفية التي أتى بها لعمله ، فقد يقال ان الظاهر في العبادات ان كان في الوقت هو وجوب الاعادة لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وللاستصحاب وان كان خارج الوقت فالأصل البراءة من القضاء لأنه لا يعلم صدق الفوت عليه ، وقد يقال بوجوب القضاء عليه من جهة ان استصحاب عدم الاتيان في الوقت يحرز به موضوع وجوب القضاء لأن موضوعه هو الفوت ، والفوت ليس إلا عبارة عن عدم الاتيان أو من جهة ان وجوب القضاء بالأمر الأول لان تقييده بالوقت من باب تعدد المطلوب ولا أقل من الشك فى ذلك فيستصحب التكليف . وقد يقال بوجوب الاعادة في التكاليف الغير الموقتة كالزكاة والخمس وكالنذور المطلقة والحج ونحوها دون التكاليف الموقتة لعدم العلم بتحقق موضوع القضاء فيها لان الفوت ليس عبارة عن محض عدم الاتيان .

والظاهر من الاستاذ كا « ره » (١) انه يذهب إلى وجوب الاعادة والقضاء لقاعدة الاشتغال والاستصحاب ، ولكن التحقيق انه لا اعادة ولا قضاء للاعمال الماضية المشكوك صحتها من دون فرق بين العبادات والمعاملات لجريان قاعدة الصحة والفراغ ، لشمول قوله (ع) فى موثقة ابن أبي يعفور : « إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه » ، وقوله (ع) في موثقة سماعة: « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » ، ولقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة فان التحقيق ان المسلم كما يحمل فعل غيره على الصحة كذلك يحمل فعل نفسه على الصحة ، والمراد بالصحة الصحة الواقعية ومقتضى ذلك هو عدم وجوب الاعادة والقضاء ، وقد حكي عن صاحب الفصول تمسكه بالقاعدة المذكورة في عبادة الجاهل .

إن قلت ان قاعدة الفراغ والصحة موردهما هو صورة معرفة الواقع يقيناً أو بطريق معتبر حين العمل مع عدم الالتفات إلى ان العمل الصادر مطابق له أم لا ، فهما مختصان بصورة عدم الشك عند فرض الالتفات ، ألا ترى الى التعليل لقاعدة الفراغ الواقع فى بعض أدلتها بقوله (ع) : « انه حين يتوضأ اذكر » فانه ظاهر فى ان لغوية الشك بعد الفراغ بمناط الاذكرية حين العمل ، وعليه فلا يلغى بها إلا الشك في الصحة المستند الى الغفلة والنسيان لكيفية العمل مع معرفة الواقع حين العمل دون الشك المستند إلى عدم معرفة الواقع حين العمل كما فيما نحن فيه ، وقد علل غير واحد من الاعلام أن الحكم بالصحة في قاعدة الفراغ من جهة ظهور الحال من حيث أن العاقل الكامل لا ينصرف عن العمل إلا بعد إكماله وهذا يقتضي أن يكون عارفا بالواقع حين العمل وشكه إنما كان

(١) اشارة لاستاذنا المعظم آية الله الشيخ محمد كاظم الشيرازي قدس سره .

في العمل باعتبار احتماله أن يكون قد غفل أو نسي بعض خصوصياته ومقوماته وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه لا ظهور لحال فعل الجاهل بالواقع في صحة عمله، ولذا لم يعتمدوا على قاعدة الفراغ والتجاوز في الطهارة فيما إذا علم بأنه لم يحرك خاتمه حين الغسل وكان يصل الماء تحته تارة ولا يصل أخرى ولم يعتمدوا عليها فيما إذا توضأ بأحد طرفي الشبهة غفلة واحتمل انه صادف الواقع وما نحن فيه يشبه هذا لكون الجاهل يعلم اجمالا بالتكليف وقد أتى بأحد أفراده ، وعليه فمقتضى القاعدة هو الاشتغال ، واما أصالة الصحة فهي على التحقيق ترجع لقاعدة الفراغ وليست بأصل آخر غيرها .

قلنا : ذكر المرحوم صاحب القوانين والحاج اغا رضا الهمداني (ره) وغيرهما ما حاصله : ان ليس مدرك الحكم بالصحة منحصراً بالأدلة اللفظية حتى يدعى الانصراف أو يؤخذ بمفهوم العلة على تقدير استفادة العلية ويقيد بـه عموم الموثقين المذكورتين ، بل العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلف نفسه أو مكلف آخر على الصحيح إنما هو الاجماع والسيرة القطعية فانه لولا الحمل على الصحة لاختل نظام المعاش والمعاد ولم يقم للمسلمين سوق فضلا عن لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة إذ ما من أحد إلا إذا التفت إلى أعماله الماضية من عباداته ومعاملاته إلا ويشك في أكثرها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بامور توجب الشك فيها كما انه لو التفت إلى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً فلو بنى على الاعتناء بشكه لضاق عليه العيش كما لا يخفى ، ولو كان الوجه في الحمل على الصحة هو ظاهر الحال لاختص الحمل بفعل من عرف أحكامه دون الجاهل مع أن من المعلوم من سيرة الأئمة (ع) وأصحابهم انهم كانوا يعاملون مع العامة في معاملاتهم الفاسدة وتطهيراتهم الخبثية معاملة الصحيح مع ابتناء مذهبهم الفاسد على جواز مباشرة أعيان بعض النجاسات وعدم التحرز

عنها كيف والسيرة قائمة على حمل أعمال أهل السواد على الصحيح مع انهم لا يعرفون أحكامهم الشرعية غالباً .

هذا كله مع أن ظاهر الأخبار هو الحمل على الصحة مطلقاً ولا وجه لتقييدها أو تخصيصها بالتعليل في خبر بكير بن أعين (هو حين يتوضأ اذكرمنه حين يشك) لاحتمال أنه تعليل لقاعدة أخرى وليس بتعليل لقاعدة الفراغ فان الخبر المذكور يختص بالوضوء لأن الامام إنما قال ذلك في (الرجل يشك بعدما يتوضأ) ومجرد قوله (ع) في هذا المورد لا يدل على أنه تعليل لقاعدة الفراغ، بل لعله لبيان قاعدة أخرى جارية في المقام كقاعدة ظهور الحال ونحوها فالأقوى جريان قاعدة الفراغ فى جميع موارد الشك ، واما ما ذكره من مسألة الخاتم والوضوء بأحد أطراف الشبهة فجوابه ما ذكره الحاج اغا رضا (ره) من جريان القاعدة في جميع موارد الشك ولذا لم يستثن أحد من الأعلام من مجراها شيئاً من هذه الصور المشكلة ، واحتمال غفلتهم عنها مع عموم البلوى بها في غاية البعد اهـ . ويؤكد ذلك رواية الحسين بن أبي العلاقال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الخاتم إذا اغتسلت ، قال : حوله من مكانه ، وقال في الوضوء : تديره فان نسيت حتى تقوم فى الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة ، فان الظاهر أن نفي الاعادة من جهة قاعدة الفراغ والصحة.

هذا ولكن لا يخفى أن قاعدة الصحة والفراغ وقاعدة الشك بعد خروج الوقت وقاعدة التجاوز إنما تجري إذا كان الشك بعد حدوث العمل لا فى حين العمل لظهور أدلتها في الشك بعد وقوع العمل ، وعليه فلا يصح للجاهل أن يتمسك بها فى صحة أجزاء العمل الماضية إذا كان فى أثناء العمل ، هذا مضافا إلى انه يمكن تصحيح الصلاة بحديث : « لا تعاد الصلاة » وسيجيء ان شاء الله فى مبحث الصلاة وجه التمسك بهذا الحديث .

انكشاف الواقع للعامي بالتقليد

وهل الصحة بمطابقة العمل لرأي المجتهد حين العمل أو حين الالتفات

لا يخفى ان عمل الجاهل الذي انكشف له الواقع ولو ظاهراً اذا لم يطابق قول مقلده أوالذي ينبغي أن يقلده فهو باطل ولا يكفي موافقته لأحدالأقوال فى المسألة لعدم وجود الحجة الشرعية على صحته ، واما اذا لم يطابق قول مقلده الفعلي أو لم يطابق قول من كان ينبغي له أن يقلده حين العمل ففي صحته إشكال وتوضيح الحال وتنقيحه : ان العامي اذا التفت الى ان له أعمال سابقة قدوقعت بدون اجتهاد أو تقليد أو احتياط ولكنها حسب فتوى مقلده الفعلي صحيحة وحسب فتوى المجتهد في حين صدورها باطلة فهل العبرة بفتوى مقلده الفعلي أو بفتوى المجتهد حين العمل يعني المجتهد الذي كان وظيفته الرجوع اليه حين العمل أو المجتهد الذي رجع اليه حين الالتفات ؟ صريح العروة هو الثاني . ومبنى الوجهين انه إن قلنا بأن عند عدم العمل بالطريق للواقعيات فالمطلوب هو الواقع . والمخالفة للطرق والامارات تكون تجرياً محضاً اذا كان قد حصل الواقع فالواجب مطابقة المجتهد الثاني لكونه هو الحجة الفعلية على الواقع والكاشفة عنه دون الأول نظير العلم فعلا بالواقع أو الاجتهاد الفعلي بالواقع . واما إن قلنا بأن المطلوب هو مؤديات الامارات والاصول فالواجب هو مطابقة المجتهد الأول لأن مؤدى رأيه هو مؤدى الامارة في ذلك الوقت فيكون هو المطلوب منه فى ذلك الوقت ، ويمكن القول بالاكتفاء بموافقة أحدهما اما لو وافق الأول فقد وافق الحكم الظاهرى فان فتوى المجتهد الأول حكما ظاهريا بالنسبة اليه ، فبناء على ان موافقه الحكم الظاهري تجزيه عن الواقع كان ذلك مجزياً عن الواقع

واما لو وافق المجتهد الثاني فقد كان قد أتى بالواقع وهو لا اشكال في إجزائه ولـكن التحقيق هو لزوم موافقة رأي المجتهد الثانى لأن المطلوب منه والمعاقب على مخالفته هو الواقع لا مؤدى الامارة ولذا في صورة ما اذا كان العامي المذكور اجتهد أو علم بالواقع يكون المناط هو المعلوم ومؤدى اجتهاده لارأي المجتهد حين العمل فلو كان هو المطلوب للزم في هاتين الصورتين موافقة رأي المجتهد حين العمل مع انه لم يقل به أحد خصوصاً اذا قلنا باعتبار الأخـذ والاستناد لرأي المجتهد في حجية فتواه فالحكم الظاهري لم يكن متحققاً بفتوى المجتهد حين العمل ولم يكن رأيه حجة على العامي لأن العامي لم يتحقق منه الأخذ والاستناد للمجتهد .

إن قلت : ان الدليل على صحة عمله فتوى المجتهد حين العمل لأنها هي التي كانت حجة عليه حين العمل دون غيرها كما هو الفرض ، وفتوى المجتهد الثانى إنما كانت حجة عليه بعد العمل ، نعم له أن يفتي بأن عملك لما كان موافقاً لمجتهد عصرك كنبي العصر أو إمامه يكون صحيحاً . كذا ذكره بعضهم .

قلنا : حجية الفتوى ولو في الحال لـكنها لما كانت تثبت الواقع فهي تقتضي ثبوته حتى فى الزمان الماضي كما هو شأن الامارات وليست حجيتها مقتصرة على الاعمال المستقبلة واما عصر النبي فهو ينسخ الحكم فيه واما الامام فالقول فيه كالقول في الفتوى فان يعمل بما سمعه من إمامه فيما يتعلق بما مضى من أعماله .

اذا لم يعلم العامى

المقدار من الأعمال المخالفة للواقع

اذا علم المكلف صدور أعمال مخالفة للواقع يقيناً أو اجتهاداً أو تقليداً ولـكن لا يدري مقدارها مثلا يدري انه صدر منه صلاة بلا ركوع ولـكن لا يدري انها أربع سنين أو خمس فالواجب عليه القضاء للأقل لدوران الأمر بين الاقل والاكثر والاصل البرائة من وجوب الاكثر وهذا يتصور على نحوين (أحدهما) أن يعلم بأن خمس سنين صلى بلا ركوع ولكن يشك فى الواجب منها انه أربع أو خمس للشك فى بلوغه مثلا أو كان يشتغل بالقضاء استحباباً . (ثانيهما) أنه يدري ما صلاه كان واجباً ولـكن يشك في مقداره انه أربع أوخمس سنين فهو يدري بأن ماصدر منه من الصلاة المخالفة للواقع كان واجباً عليه ولـكن لا يعلم مقدارها ففي كلا الصورتين يجري أصل البرائة من وجوب الزائد عليه لدوران الامر بين الاقل والاكثر فان القضاء على التحقيق انه بأمر جديد واستصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت الذي هو موضوع القضاء . خصوصاً والشك بعد خروج الوقت فى الصلاة .

اذا عرض على العامى

في أثناء العبادة مسألة لا يعرف حكمها

لا يخفى ان ما يتفق للعامي أثناء قيامه بالعبادة من الشكوك اما أن يحتمل أن يكون ما عرض عليه مبطلا للعبادة كأن خرج منه مذي أو ودي ولا يعلم انه مفسد لصلاته أم لا ، فان كان قاصراً في ترك التعلم جاز له رفع اليد عن العبادة لعدم العلم بكون رفع اليد ابطالا للعمل والأصل

البرائة منه أو نقول ان حرمة القطع لا دليل عليها إلا الاجماع والقدر المتيقن منه هو صورة ما اذا أحرز ان إتمامه يكون إتماماً للعمل على وجه الصحة كما يجوز له عدم رفع اليد عن العمل باتمامه بالبناء على أحد الطرفين برجاء إدراك الواقع والسؤال عن حكمه بعد الصلاة فان كان مطابقاً للواقع صح عمله وأجزاه لانه قد أتى بالعمل على الوجه المطلوب منه ، والقربة المعتبرة في العبادة تتحقق بمجرد احتمال المطلوبية وإلا أعاد العمل . هذا اذا كان قاصراً فى التعلم . واما اذا كان مقصراً وجب عليه المضي فى عمله لانه معاقب على إبطال العمل على تقدير كونه إبطالا كما هو القاعدة في كل جهل عن تقصير لعدم كونه عذراً عند مخالفة الواقع ولا يجري معه أصل البرائة كما تقدم ذلك في الجاهل المقصر هذا كله اذا عرض عليه في أثناء العبادة ما احتمل كونه مبطلا للعبادة ، واما اذا عرض عليه في أثناء العبادة ما يعلم انه ليس بمبطل لها كما لو شك فى القرائة وهو فى المحل ولم يعلم الوظيفة عليه ما هي ففي هذه الصورة سواء كان قاصراً في ترك التعلم أو مقصراً يحرم عليه رفع اليد عن العمل ولا بد له من البناء على أحد الطرفين وإتمام العمل للعلم بأن رفع اليد عنه إبطال للعمل فيحرم وعند الفراغ من العمل يرجع لمقلده ليعرف صحة ما أتى به أو فساده . هذا اذا لم يكن أحد الطرفين موافقاً للاحتياط ، واما اذا كان موافقاً للاحتياط كما اذا شك فى وجوب القنوت عليه مع العلم بأنه لا يضر بصحة الصلاة وجب عليه الاحتياط لاحتمال انه بتركه يكون إبطالا للعمل الذي هو محرم إلا اذا كان قاصراً وقلنا بجريان أصل البرائة . وبهذا يظهر لك ما في عروة السيد (ره) وكلام بعض المعلقين عليه .

وجوب تعلم الاحكام الشرعية
على الجاهل

قد عرفت فيما تقدم صحة عمل الجاهل اذا طابق الواقع ، وفساده عند عدمها يقيناً أواجتهاداً أوتقليداً ، واما وجوب تعلمه للاحكام يقيناً أواجتهاداً أو تقليداً فقد يقال من باب حكم العقل بالوجوب لدفع الضرر المحتمل لانه بترك التعلم يحتمل أن يقع فى خلاف الواقع بسوء اختياره بمعنى انه يحتمل أن يرتكب المحرم أو يترك الواجب بسوء اختياره فيستحق العقاب والذم ، فوجوب التعلم يكون من باب وجوب الاطاعة ولتحصيل براءة الذمة والفراغ ، وعلى هذا المبنى يترتب أمور

(أحدها) ان الجاهل القاصر الذى لم يلتفت الى وجود واجبات ومحرمات عليه كأوائل البلوغ أو التفت ولكن لم يلتفت الى وجوب معرفة الواقع عليه بنحو اليقين به أو الاجتهاد فيه أو التقليد للغير أو التفت ولكنه لم يتمكن من التعلم للواقع بأحد الانحاء الثلاثة فلا إشكال ولا ريب في عدم وجوب تعلمه عقلا للاحكام الشرعية ومتعلقاتها لانه تكليف بغير المقدور ولا يستحق العقاب عند مخالفته للواقع وإنما وجوب التعلم يثبت للمقصر وهو الملتفت الى وجود واجبات ومحرمات عليه فهو اذا لم يحتاط في امتثالها اما تشهياً أو للحرج عليه أو لعدم القدرة على ذلك يجب عليه التعلم للأحكام الشرعية يقيناً أو اجتهاداً أو تقليداً لدفع الضرر المحتمل الذى هو العقاب .

(ثانيها) ان الواجب عليه التعلم بمقدار ماهو محل ابتلائه ولا يمكن التخلص منه كما لو أمكن التوكيل فيه كالزواج والتجارة فانه لايجب عليه التعلم لامكان أن يوكل غيره عنه إذ ما ليس محل ابتلائه لا يحتمل بترك تعلمه أن يقع فى خلاف الواقع فلا يحتمل العقاب وهكذا ما أمكنه التخلص منه ، وأما ما شك في انه

محل ابتلائه ، فقد يقال بوجوب التعلم لانه باحتمال الابتلاء به يحتمل العقاب على مخالفته . وقد يقال بجريان استصحاب عدم ابتلائه به حتى يرتفع وجوب التعلم له عليه ، ودعوى ان الاستصحاب لايجري في المقام لأن الابتلاء بالشيء أمر مستقبل والاستصحاب إنما يجرى في الامور الحالية فاسدة لان الاستصحاب يجرى في الامور الحالية والمستقبلة كمن يجرى استصحاب عدم صوم الغد ليرفع وجوب الغسل عليه فعلا ، وأورد على هذا الاستصحاب المرحوم النائيني بأن عدم الابتلاء ليس بأثر شرعي ولا ذا أثر شرعي حتى يستصحب عدمه ، واما وجوب التعلم فهو أثر عقلي كما عرفت ، ولا يخفى ما فيه فان عدم الابتلاء يرجع الى عدم الحكم الفعلي عليه وهذا بنفسه أثر شرعي كما يستصحب اعدام سائر الاحكام الشرعية عند الشك فيها ، فالاولى أن يقال ان هذا الاستصحاب لو أجريناه لزم تفويت أغلب الواجبات بترك التعلم وهذا يقطع بعدم إرادة الشارع له فهو غير جارى . نظير ما يقال من أن أصل العدم غير جارى فى القدرة للزوم عدم امتثال الواجبات ، إلا اللهم أن يقال لا نسلم وجود الكثرة في محتملات الابتلاء بهذا الحد وان نوع التكاليف معلوم الابتلاء بها أو عدمه .

وقد يجاب عن الاستصحاب المذكور بأنه محكوم باطلاق الأدلة الدالة على وجوب التعلم فانها تشمل صورة القطع بالابتلاء وصورة احتمال الابتلاء ، ولكن لا يخفى انها كما عرفت ان وجوبها ارشادي لحكم العقل فلا إطلاق لها وقد (يجاب) عنه بوجود العلم الاجمالي بالابتلاء ببعض المسائل مدة حياته ، فاستصحاب عدم الابتلاء في كل واقعة يحتمل الابتلاء بها معارض فى الاخرى ولا يخفى ما فيه فان الوقائع المحتمل الابتلاء بها فعلا ليس عندنا علم إجمالي بالابتلاء بأحدها فعلا . نعم لو وُجِدَ حصل التعارض في خصوص ذلك المورد ومجرد العلم الاجمالي بالمخالفة على سبيل التدريج لا يضر بجريان الاصل كما فى أصالة الطهارة

وجوب تعلم مسائل الشك والسهو

ومن هنا يتوجه الاشكال على وجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل حصول الشك والسهو مع انه نسب الى المشهور وجوب تعلمها قبل حصولها حتى نسب الى الشيخ الانصارى (ره) فسق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو العامة البلوى ، وأيضاً يتوجه الاشكال على وجوب تعلم الواجب المشروط أو الموقت قبل حصول شرطه أووقته مع ذهاب جل العلماء الى وجوب ذلك .

وجوابه : انا لا نسلم ان المشهور يذهبون الى وجوب التعلم مطلقاً وإنما يقولون به فيما اذا لم يمكن الامتثال ولو بنحو الاحتياط عند الابتلاء بالتكليف ولا يمكنه التعلم عند الابتلاء به لأن مقدار حكم العقل بوجوب التعلم لأوامر المولى ونواهيه هوفيما اذا كان فى معرض الابتلاء به ولو بأن يحتمل انه يبتلي به ولكن بشرط أن يعلم أو يقوم عنده ما يقوم مقام العلم انه حين الابتلاء به لا يمكنه امتثاله اذا لم يتعلم ، واما اذا احتمل ذلك بأن احتمل انه حين الابتلاء به يمكنه التخلص منه بتعلمه كما في مسائل المواريث أو يمكنه الاحتياط حين الابتلاء به كما فى مسائل الطهارة والقصر والتمام أو التوكيل والنيابة عنه كما فى مسائل البيع فالعقل لايحكم بوجوب التعلم عليه لوجود العذر له بأن يعتذر إني كنت أحتمل التمكن من الواقع ، فهذا هو مقدار حكم العقل لاأزيد منه ولا أنقص .

و (الحاصل) ان العلم لما كان ليس بشرط للتكليف ، والجهل ليس بمانع من التكليف ، ولذا التكليف مشترك بين العالم والجاهل ، وإنما الجهل يكون عذراً عن امتثال التكليف ومقدار حكم العقل بمعذريته إنما هوفيما اذا لم يلتفت الى التكليف أصلا أو التفت اليه ولكنه لم يعلم ولم تقم عنده امارة معتبرة بأنه لا يمكنه التخلص منه اذا لم يتعلم . أما اذا التفت الى التكليف مع قيام العلم

أو الامارة المعتبرة على الوقوع فى خلاف الواقع بالجهل فالعقل يلزمه بالتعلم سواء كان وقت التكليف حضر أم لا وسواء كان مبتلي به فعلا أو قبل الابتلاء به لصحة عقابه على المخالفة عندما يبتلي به لكون الجهل حينئذ ليس بمعذّر له عن مخالفة الواقع . ولذا لو قال السيد لعبده سافر غداً عند الصباح وكان سفره يتوقف على استعلام الطريق فأخر العبد الاستعلام الى الصباح حتى أوجب تأخره عن السفر عند الصباح استحق عند العقلاء العقاب على تركه السفر في الوقت المعين المستند لترك التعلم الذي تمكن منه قبل الوقت .

و (بعبارة أخرى) ان وجوب التعلم إنما يحكم به العقل حيث لا يكون الجهل عذراً . إن قلت ان التعلم من قبيل المقدمات المفوتة للتكليف قبل تحققه وقد تحقق فى محله ان المقدمات المفوتة لا تجب فكذا التعلم ليس بواجب . قلنا : ان المقدمات المفوتة لما كانت لها دخل في القدرة على الواجب بحيث بتركها لا قدرة على الواجب فلا تكليف بخلاف ما نحن فيه فان التعلم للتكليف ومتعلقه ليس له دخل فى القدرة عليه حتى يرتفع الواجب عند عدمه ، ولو فرض ان التعلم قد توقفت القدرة عليه كما قيل فى تعلم الاعجمي للقراءة فيكون حكمه حكم المقدمة المفوتة ، ولا يهمنا تحقيق صغريات الموضوع بعد اتضاح كبرياته . وعليه فيتضح الحال في وجه ما نسب إلى المشهور من وجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل حصول الشك والسهو حتى نسب إلى الشيخ الانصارى (ره) فسق من لم يتعلمها اذا كانت عامة البلوى وهكذا وجوب تعلم الواجب المشروط والموقت قبل حصول الوقت والشرط حتى نسبه بعضهم الى جل العلماء فانه إنما يجب ذلك اذا احتمل ابتلائه بها وانه عند الابتلاء لا يمكنه الاحتياط والتخلص من مخالفة الواقع كالوقوع فى حرمة إبطال العمل ، اما اذا لم يلتفت فلا يجب عليه ذلك كما انه لو التفت ولكن لم يحتمل ابتلائه بها كثير الشك أو كان يمكنه

الاحتياط كالشك بين القصر والاتمام فلا يجب التعلم .

(ثالثها) ان مقتضى ذلك وجوب التعلم فيما لم يحتاط فيه إذ مع الاحتياط قد حصل الواقع فبرئت ذمته فلا يحتمل العقاب على مخالفة الواقع .

(رابعها) ان مقتضى ذلك وجوب التعلم فيما احتمل وجوبه أو حرمته دون ما يقطع بكونه ليس بواجب ولا حرام كشرب ماء الرمان .

(خامسها) ان مقتضى ذلك هو وجوب التعلم للمتفطن والملتفت الى ذلك إذ مع عدم الالتفات يكون معذوراً فى مخالفة التكليف .

(سادسها) لافرق فى وجوب التعلم بين الاحكام ومتعلقاتها ولا بين الاحكام التكليفية ولا الوضعية كالجزئية والشرطية والمانعية . نعم المتعلق اذا كان مردداً بين أمور أحدها خارج عن محل ابتلائه فلا يجب التعلم لا للتكليف ولا لمتعلقاته حيث لا يكون التكليف منجزاً عليه .

(سابعها) هو صحة العمل وان لم يتعلم اذا طابق عمله الواقع فان التعلم على هذا ليس بشرط للعمل خلافا لما سيجيء ان شاء الله من بعضهم من جعله شرطاً لصحة العمل . وقد يجعل وجوب التعلم من باب حكم الشرع بوجوبه وجوبا نفسياً كما هو المحكي عن المرحوم الأردبيلي (ره) لقوله تعالى « فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » فان الامر حقيقة فى الوجوب ، ولما روي في الكافي عن يونس عن بعض أصحابه قال سئل ابو الحسن (ع) هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون فقال لا ، ولما روي في الكافي عن زرارة ومحمد ابن مسلم وبريد العجلي قالوا جميعاً قال أبوعبد الله (ع) لحمران بن أعين في شيء سئله انما يهلك الناس لأنهم لايسألون ، ولما روي في الكافى عن يونس عمن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) أف لرجل لا يفرغ نفسه في كل جمعة لأمر دينه فيتعاهده ويسأل عن دينه ، ولما روي فى الكافي عن الصادق (ع) عن

رسول الله (ص) انه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، ولما روي في الكافي عن الصادق (ع) انه قال: وددت ان أصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا، ولما روي في الكافي عن أمير المؤمنين (ع) ان كمال الدين طلب العلم والعمل به ألا وان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال والعلم مخزون عند أهله وقد امرتم بطلبه من أهله فاطلبوه، وفي الكافي عن أبي عبد الله (ع) من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يزك له عملا، ولما روي في الكافي عن أبي عبد الله (ع) لايقبل الله عملا إلا بمعرفة ولا معرفة إلا بعمل فمن عرف دلت المعرفة على العمل ومن لم يعمل فلا معرفة له، الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يمكن دعوى تواترها بالمعنى على وجوب تعلم الاحكام الشرعية والتفقه في الدين وجوبا نفسياً شرعياً.

ويمكن المناقشة في دلالتها على ذلك بان وجوب التعلم لو كان شرعياً لكان وجوب تعلم وجوب التعلم شرعياً أيضاً لأنه من سنخه وهلمجرا فيلزم التسلسل في الوجوبات الشرعية نظير ما قيل في وجوب الطاعة فلابد ان يكون وجوباً عقلياً وهذه الاخبار ارشاد اليه. مضافا الى أنه خلاف ماحكي من الاتفاق على ان الجاهل المقصر يعاقب على ترك الواجبات وفعل المحرمات لاعلى ترك التعلم من حيث هو إلا أن يلتزم صاحب هذا القول بأنه وجوب شرعي تهيئي نظير ماقيل في وجوب الغسل قبل الصوم. مضافا الى لزوم العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق إذ أحد لا يطيق تعلم سائر الأحكام الشرعية فلو كان ذلك واجباً على الناس ولو بنحو التقليد للزم ترك الناس اشغالهم وأعمالهم لتعلمها إلا ان يلتزم بتخصيصها بمقدار لا يوجب العسر والحرج. مضافاً الى وجود القرينة العقلية على ان المراد من تلك الاخبار الارشاد الى حكم العقل وهي بداهة ان العلم انما هو طريق للواقع وانما يراد لتحصيل الواقع. ويؤيد ذلك مافي الكافي

عن أبي عبد الله (ع) في قوله تعالى: (انما يخشى الله من عباده العلماء) قال (ع) يعني بالعلماء من صدق فعله قوله، ومن لم يصدق فعله قوله، فليس بعالم. ويؤيده أيضاً ما في الكافي ان أبا عبد الله (ع) قال: العامل على غير بصيرة كالسايرعلى غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بعداً. ويؤيده أيضاً ما رواه الكافي عن الصيقلي قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لايقبل الله عملا إلا بمعرفة ولا معرفة إلا بعمل فمن عرف دلت المعرفة على العمل ومن لم يعمل فلا معرفة له، فان ظاهره ان طلب المعرفة لأجل العمل بقرينة التعليل بقوله: (فمن عرف). ويؤيده أيضاً ما رواه الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من عمل على غير علم كان يفسد اكثر مما يصلح. ويؤيده أيضاً مارواه في الكافي عن أبي عبد الله العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه وإلا ارتحل. وقد يناقش في الوجوب الشرعي للتعلم بأن العلم أمر وجداني فهو ليس بمقدور.

وجوابه ما قرره علماء الكلام من انه مقدور بالواسطة بالرجوع الى الادلة أو تقليد الغير. وقد يجعل وجوب التعلم للاحكام الشرعية شرطاً لصحة العمل عند الشارع فتكون عبادة الجاهل بل ومعاملته باطلة حتى لو فرض ان عمله مطابق للواقع على سبيل الاتفاق لانتفاء الشرط المذكور أعني العلم بالاحكام واستدلوا على ذلك بالروايات الدالة على أنه لا عمل إلا بالمعرفة ولا عمل إلا بدلالة ولي الله فانها ظاهرة في شرطية العلم للعمل مطلقاً عبادة كان أو معاملة. وفيه مالايخفى فان الأخبار من أول الفقه الى آخره يسأل فيها عن صحة العمل الصادر من السائل ويجيب الامام (ع) بالصحة فلو كان العلم شرطاً للصحة لاجابه الامام (ع) بالبطلان مضافا الى اتفاقهم على صحة المعاملة المطابقة للواقع من الجاهل.

وقد يجعل وجوبها كما فى شرح العروة لبعضهم من جهة قبح تعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب فى نظر العقل بلا فرق بين المطلق والمشروط ولا بين ماقبل الشرط أو بعده . ولا يخفى انا لو سلمنا حكم العقل بقبح تعجيز العبد نفسه قبل الوجوب مع انه قابل للمنع خصوصاً اذا كان لغرض عقلائي كمن قطع يده لمرض فلا نسلم ان ترك التعلم تعجيز للعبد لعدم توقف القدرة على التعلم وإلا لزم عدم اشتراك الجاهل مع العالم لعجزه عن التكليف . ولان ترك التعلم ليس بتعجيز لأن التعجيز هو عبارة عن سلب القدرة على العمل وليس فيما نحن فيه كانت قدرة على العمل ثم بترك التعلم قد ذهبت عنه حتى يكون تعجيزاً وانما هو عجزه السابق ظل مستمراً فتأمل .

وقد يجعل وجوبها من جهة حفظ غرض المولى فانه يجب عقلا احراز تحصيل غرض المولى من غير فرق بين المطلق والمشروط بعد الشرط أو قبله كما يظهر من استاذنا المشكيني (ره) ، وفيه ما لا يخفى فانه لا يحكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى قبل تحقق وجوبه عليه .

وقد يجعل وجوبها من باب وجوب المقدمة ويلتزم فى الواجب المشروط والموقت أو في المقدمة بأحد أمور ، اما بالوجوب المعلق فتكون واجبة قبل مجيء وقت ذيها .

وفيه ان كون التعلم مقدمة وجودية للواجب غير صحيح خصوصا تعلم الحكم فان تعلم الشيء لايتوقف وجوده عليه وإنما يتوقف العلم بحصوله عليه بداهة عدم سلب القدرة على الواجب بترك معرفة حكمه وماهيته ولذا قد يصدر من الجاهل ، هذا مع إنه لايتم عند من ينكر الواجب المعلق .

أو يلتزم بوجوب المقدمة المفوتة ، فقد قيل ان المقدمة وإن لم تكن واجبة قبل الوقت والشرط من حيث كونها مقدمة لكن قد يكون عدم الاتيان بها قبل

ذلك مفوتاً للتكليف الآتي في المستقبل ، وتفويت التكليف وجعل الانسان نفسه غير قابل لأمر المولى قبيح عقلاوشرعا ، اما عقلا فلما سبق من ذم العقلاء للعبد المأمور بالمسافرة في صباح غد مع عدم تهيئته لمقدمات سفره من الليل ، واما شرعا فلما ورد عن أبي عبد الله (ع) في رجل يجنب فى السفر فلا يجد إلا الثلج ، انه لا يرى له أن يعود الى هذه الارض . ولما ورد عن أحدهما (ع) فى الرجل الذي يقيم بالبلاد في أشهر ليس فيها ماء لأجل المرعى واصلاح الابل انه قال (ع): لا ، الى غير ذلك مما يدل على وجوب إبقاء القدرة وعدم جواز فعل ما يخرجه عن أهلية التكليف . والمعرفة والتعلم من هذا القبيل .

ولا يخفى ما فيه لما ذكره صاحب البدائع من أن هـذا القبح لو سلم فانما هو قبح فاعلي لافعلي إذ لم يصدر منه فعل يذم عليه ويعاقب عليه والعقاب بلا تكليف ومعصية لا يصح عند العقلاء واما الاخبار فهي غير معمول بها فى موردها على وجه التحريم بل هي محمولة على الكراهة فكيف يصح الاعتماد عليها فى غير موردها لا سيما في خصوص المقام ونحوه من المسائل العقليـة . أو يلتزم بالوجوب التهيأي ، فقد قيل انه قد يوجب المولى شيئاً لا بالوجوب النفسي الثابت لمصلحة في نفسه ولا بوجوب غـيري مترشح من الواجب بل بوجوب أصلي ثابت بدليل مستقل ولـكن لمصلحة واجب آخر يسمى بالوجوب التهيأي وليس هو بوجوب نفسي كما هو واضح لعدم المصلحة فى متعلقه ولا يعاقب على مخالفته ولا بوجوب غيري لأنه يجب قبل وجوب الواجب الآخر ولا يتولد منه بل هو نظير الغسل للصوم ، والمعرفة والتعلم من هذا القبيل .

وفيه مالا يخفى فان هذا إنما يتم فيما لو ثبت الوجوب شرعا ، وقد عرفت ان الأخبار كلها للارشاد لحـكم العقل وقرائن الاحوال إنما تثبت وجوب المعرفة عقلا لا شرعا كما تقدم .

مبحث الاحتياط

وبعد أن انتهى الكلام فيما يلزم من العمل فى امتثال التكاليف وحكم من لم يسلك أحد الطرق الثلاثة المذكورة من الاحتياط والاجتهاد والتقليد فلا بد لنا من الكلام فى كل واحد منها وفي صحة الاجتزاء به فى امتثال التكليف وما يتبع ذلك وقدمنا الكلام فى الاحتياط لحصول الموافقة القطعية به ثم الاجتهاد لحصول الموافقـــة الاحتمالية المعتبرة به ثم التقليد لأن الاجتهاد مأخوذ فى موضوعه إذ التقليد إنما يكون للمجتهد فنقول :

تعريف الاحتياط :

الاحتياط ويسمى بالموافقة أوالاطاعة الاجمالية القطعية وهو مايحصل به القطع بامتثال التكليف واليقين بحصول الواقع المطلوب منه من دون استناد الى حجة شرعية كآية قرآنية أو قول معصوم أو فتوى مجتهد أو نحو ذلك في تعيين الواقع

البرهان على جواز العمل بالاحتياط

يجوز العمل بالاحتياط حتى مـع التمكن من العلم التفصيلي أو الظن المعتبر بامتثال التكليف من دون فرق بين أن يستلزم الاحتياط تكرار العمل كما لو دار الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة أو لا يستلزم كما لو كان الشك فى الأجزاء والشرائط مع عدم احتمال المانعية وإلا لزم التكرار وسواء كان العمل عباديا أم لا ، مثل ما لو علم إجمالا بأن صيغة النكاح واحدة ولـكن تردد فى

أن لفظ (التزويج) متعد للمفعول الثاني بنفسه أو بالباء وان لفظ (النكاح) متعد الى المفعول الثاني بنفسه أو بمن ، فانه يجوز له الاحتياط باتيان جميع الصور وان تمكن من تحصيل العلم التفصيلي أو الظن المعتبر بالصيغة الصحيحة . وكذا يجوز له الاحتياط باتيان الظهر والجمعة وان تمكن من العلم التفصيلي أو الظن المعتبر بالواجب الواقعي منها ، والدليل على جواز الاحتياط والاكتفاء به هو حكم العقل بأن غرض المولى هو حصول الواقع واتيان مطلوبه وبالاحتياط يحصل الواقع ومطلوب المولى قطعاً ، فهو نوع من أنواع الاطاعة التي لا يمكن جعل عدم الاطاعة به مع بقاء المأمور به على مطلوبيته . وعلى هذا فسند المانع عن الاحتياط لابد وأن يرجع اما الى عدم حصول الاطاعة به فى نظر العقل كما يستفاد من كلام بعضهم من ان الاحتياط لعب بأمر المولى فى نظر العقل أو الى دعوى التقييد فى مرادات الشارع بخصوصية غير حاصلة فى حال الاحتياط من قبيل القربة التفصيلية ، وإلافلا يعقل المنع عن الاطاعة بالاحتياط بعد تسليم تحقق المطلوب به فى نظر العقل بمنع كونه طاعة شرعية أو بمنع كفاية الطاعة الحاصلة به ، ولا يعتبر شرط فى العمل به اذا تحقق موضوعه وهو مابه يحرز الواقع المشكوك فيه . نعم مع قيام الحجة الشرعية يكون الاحتياط غير واجب لانه غير مجزي . كما انه لا يرتفع موضوعه إلا مع العلم التفصيلي بالواقع كما انه عند الالتفات الى وقوع الخلاف فى جوازه وحرمته كالاحتياط فى تكرار العبادة لابد له من الاجتهاد أو التقليد في جوازه للأمان من العقوبة عليه ، ولكن ذلك لا يمنع من حكم العقل بسقوط التكليف به اذا أحرز به الواقع . نعم قد يكون في تكرار العبادة لا يحرز اسقاط التكليف به لاحتماله اعتبار قصد القربة التفصيلية فيها ، ولكن في الحقيقة لا يكون هذا احتياطاً لعدم إحراز تحقق الواقع به .

وقد يورد أولا على جواز الاحتياط حتى مع التمكن من تحصيل الحجة المعتبرة ان الواجب عليه شيء واحد ، فالاتيان بالعمل مكرراً تشريع محرم .

وجوابه ان التشريع هو ادخال ماليس من الدين أو ما يشك فى كونه من الدين فى الدين وبالاحتياط لم يصنع ذلك بل إنما أتى بالعمل لاحتمال كونه من الدين لتحصيل الواقع فهو لم يدخل في الدين شيئاً بل إنما أراد تحصيل الدين والمحافظة على تحقق ما أراده الشارع منه .

وقد يورد على جواز الاحتياط ثانياً ماشتهر بين المتقدمين وأصر عليه بعض المتأخرين في العبادات من أن المعتبر فى الطاعة وقصد القربة أن يكون العمل بداعي الامر بأن يكون انبعاث الفاعل نحو العمل العبادى عن أمر المولى وفى الاحتياط يكون انبعاثه عن احتمال الامر لا عن نفس الامر ، فان الذي يعلم بأن هنا أسد ينبعث فراره عن الاسد ، واما من احتمل وجود الاسد فيكون فراره عن الخوف من الاسد لاعن نفس الاسد ، ولا أقل من الشك فى حصول الامتثال بذلك والشك فى الامتثال يوجب الاشتغال لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

وقد أجاب عنه بعضهم بأن حسن الاحتياط لما كان معلوماً فيستكشف الامر الشرعي بالاحتياط لان كل ماحكم به العقل حكم به الشرع وحينئذفيكون الامر معلوماً ومجزوماً به ويكون الانبعاث عن هذا الامر فيأتي بالظهر والجمعة امتثالا للامر بالاحتياط .

ولا يخفى ما فيه لان حسن الاحتياط من باب حسن الطاعة ولايستكشف منه أمر شرعي وإلا لزم التسلسل في الاوامر الشرعية ، مضافا الى لزوم الدور لان الامر بالاحتياط فى المقام موقوف على حسنه فيه ، وحسنه فيه موقوف على تحققه فيه ، وتحققه فيه موقوف على الامر به ، فتوقف الامر به على الامر به

وهو دور باطل وبهذا ظهر فساد ما أجاب به بعضهم عن الايراد المذكور من وجود أمر شرعي بالاحتياط لقوله (ص) : « احتط لدينك » . لما عرفت ان الامر به من قبيل الامر بالاطاعة فيكون للارشاد مع انه لا يمكن تصحيح الاحتياط بهذا الامر إلا على وجه محال ، لان الامر بالاحتياط فيما نحن فيه موقوف على امكان الاحتياط فيه وامكان الاحتياط فيه موقوف على الامر به لتوقف قصد القربة على الامر به فيما نحن فيه فيتوقف الامر على نفسه .

كما ظهر فساد ما أجاب به أيضاً بعضهم عن الايراد المذكور بأن اخبار من بلغ باعتبار دلالتها على استحباب كل واحد من الجمعة والظهر أو القصر والتمام لبلوغ الثواب بها باعتبار العلم الاجمالي بالتكليف بينها فيكون الامر الاستحبابي بكل واحد منها مجزوماً به فيأتي بالعمل بداعيه .

ووجه الفساد ان هذه الاخبار إنما تدل على استحباب إتيان العمل برجاء إدراك الواقع وفيما نحن فيه الواقع يعلم بعدم إدراكه عند الخصم لاعتبار قصد القربة الجزمي فيه وهو غير مقدور لعدم الجزم بالامر ولا يعقل أن يكون هو (أمر من بلغ) لأن أمر من بلغ موقوف على التمكن من إدراك الواقع فلو كان ادراك الواقع موقوفاً على (أمر من بلغ) لزم توقف الشيء على نفسه .

وقد أجاب عن الايراد المذكور أيضاً المرحوم أغا ضياء في تقريراته وتبعه بعض المعلقين على العروة ان الداعي في صورة الاحتمال هو نفس الامر لا احتمال الامر كما في صورة العلم فان الداعي هو نفس الامر لا العلم به .

ولا يخفى ما في هذا الجواب فانه لا يعقل أن يدعو شيء الى أمر مالم يكن ذلك الشيء موجوداً فان الداعوية هي الاقتضاء والبعث من المقتضي ومع عدم المقتضي لا اقتضاء يعقل ولا بعث يتصور ففي صورة العلم بالامر يكون الأمر موجوداً ومتحققاً في النفس فيؤثر الداعوية والاقتضاء والبعث ، واما في

صورة الاحتمال لما لم يكن موجوداً في النفس فلا يعقل أن يؤثر الاقتضاء فيها وإنما الموجود فيها هو احتماله فيكون نفس الاحتمال هو الداعي .

والحق في الجواب عن الايراد المذكور أن اعتبار القربة في العبادات ان كان من الشرع فليس في الشرع عين ولا أثر لاعتبار الجزم به وان كان من جهة العقل فالعقل يستكفي في مقام الاطاعة بالاحتمال لأن العمل المنبعث عن احتمال الأمر يحكم العقل بصلته بالآمر والقرب به من ساحة المولى بل هو أقوى في الاطاعة فان من يهرب من احتمال القتل يحكم العقل بأنه أجبن ممن يهرب من نفس القتل وهكذا ترتيب الأثر على احتمال الشيء يكون أبلغ من ترتيبه على نفس ذلك الشيء بحكم العقل .

ودعوى انه لا أقل من الشك في امتثال التكليف بذلك وهو يقتضي عدم سقوطه مدفوعة بأنه لا يحتاج سقوط الأمر الى أزيد من إتيان متعلقه إذ لو بقي مع حصول متعلقه لزم تحصيل الحاصل . نعم لو فرض العلم بعدم حصول الغرض من الأمر باتيان المأمور به يحدث أمراً آخراً لوجود مناطه ومع الشك فالأصل عدم حدوث الأمر الآخر ولا مجال لاستصحاب بقاء الغرض لاثبات الامر لانه أصل مثبت .

وقد يورد على جواز الاحتياط في العبادات ثالثاً ان الاحتياط ينافي نية الوجه توصيفاً أو غاية وينافي قصد التميز فان العبادة لابد وأن يأتي بها بوصف كونها واجبة أو مستحبة أو لوجوبها أو استحبابها كما لابد أن يميزها ويشخصها عن غيرها مما لم يكن مأموراً به ومع الاحتياط لا يتمكن من ذلك إذ يحتمل كون المأتي به غير واجب والواجب هو ما أتى به أو يأتي به لاحقاً .

وجوابه ما تقدم من جواب الايراد الثاني من عدم الدليل على اعتباره والعقل حاكم بعدم اعتبار أزيد من قصد القربة في العمل مع ان الاطلاق السكوتي

كاف فى نفي اعتبار قصد الوجه عند الشارع ، وتوضيح ذلك ان الامور التي لايلتفت اليها أغلب العامة وان احتمل العقل الدقيق اعتبارها إلا ان العامة لا يلتفتون اليها ، فسكوت المولى عن بيانها دليل على عدم اعتبارها فانه لو كان يريدها لبيّنها كما بيّن كثيراً من الواجبات التي يحكم بها العقل الدقيق لغفلة العامة عنها ، فعدم تعرضه لها مع غفلة العامة عنها لا ينقص عن سكوته عن أصل التكاليف لو كانت مرادة له ولها دخل فى حصول الغرض .

وقد يورد على جواز الاحتياط فى المعاملات رابعاً ان مع الشك في ترتب الأثر على الصيغة لا يكاد يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات إذ كيف يقصد شيئاً من شيء مع عدم إحراز حصوله به .

وجوابه ان الشك لا يمنع من قصد الانشاء فان المتكلم ما دام غير لاغ فهو قاصد لمضمونها وهو قصد الانشاء ، اما ترتب الأثر عليها فهو وراء ذلك بل حتى مع العلم بعدم ترتب الأثر قد يقصد الانشاء بالصيغة كما في بيعه للمغصوب

وقد يورد على جواز الاحتياط خامساً مانقل من الاجماع على عدم جواز الاحتياط وبطلان عمل تارك الاجتهاد والتقليد ، ولا أقل من ان ذلك منشأ للشك الملزم بأن الاحتياط فى ترك الاحتياط .

وجوابه ما تقدم فى مبحث معذورية العامي من أن الاجماع المنقول ليس بحجة والاجماع المحصل غير حاصل لمخالفة جملة من العلماء كصاحب المدارك (ره) والعلامة الطباطبائي (ره) وجدي كاشف الغطاء (ره) مع انه يحتمل ان مدركه ما ذكر من الوجوه أو ما سيجيء ان شاء الله تعالى من الوجوه . ودعوى ان نقل الاجماع مورث للشك في صحة الاطاعة بالاحتياط فاسدة لما عرفت من حكم العقل بصحة الاطاعة به من باب حكمه بصحة اطاعة كل أمر وليس ذلك بحكم شرعي وإلا لزم التسلسل في أحكام الشرع . نعم لو كان بحكم الشرع كان

نقل الاجماع مورثاً للشك .

وقد يورد على جواز الاحتياط سادساً استمرار السيرة على عدمه مع التمكن من الحجة الشرعية .

وجوابه ان السيرة إجماع عملي ، ولو سلمنا وجودها لكان الجواب عنها هو الجواب عن دعوى الاجماع المتقدم .

وقد يورد على جواز الاحتياط سابعاً ان أدلة وجوب رجوع المجتهد الى الطرق الشرعية وأدلة وجوب رجوع المقلد للمجتهد تقتضي اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق عند التمكن منها ، وذلك يقتضي بطلان الاحتياط مع التمكن منها ، وبعبارة أخرى تقتضي ان المطلوب للشارع هو الواقع من هذه الأدلة ، كما ان أدلة الطرق الشرعية للمجتهد تقتضي اشتراط كون الواقع مأخوذاً منها لا من التقليد عند التمكن منها ، والحاصل ان المكلف به الفعلي هو مؤدى الطرق لا الواقع بما هو واقع بأن يكون التكليف الواقعي مقيداً بقيام الطرق عليه في مرتبة الواقع أو في مرتبة الفعلية كما ينسب ذلك لصاحب الفصول وأخيه صاحب الحاشية .

وجوابه ان أدلة الطرق كما هو الظاهر منها لبيان الطرق الشرعية للواقع لا لبيان ان مؤداها هو الواقع ولا ان الواقع مقيد بقيامها عليه ، مع أنه ان كان المراد انعدام الحكم الواقعي بدون قيام الطرق عليه بحيث يكون الحكم بواقعيته مقيد بقيام الطرق عليه فهو محال للزوم تقدم الشيء على نفسه لأن الطرق تتعلق بالواقع فهي متأخرة رتبة عنه تأخر العارض عن معروضه فلو أخذت في متعلقها لزم تقدمها على نفسها وهو محال لوجودها قبل نفسها ، مضافاً الى لزوم عدم اشتراك الجاهل والعالم في الحكم مع ان الاجماع قائم على وجود حكم واقعي مشترك بينهما أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه . وان كان المراد ان

الحكم في مرتبة فعليته وتوجهه نحو المكلف مقيد بقيام الطرق عليه بمعنى أن الحكم لم يبلغ الى درجة الفعلية والتوجه نحو المكلفين إلا بقيام الطرق على واقعه فاذا لم يقم طريق على واقعه لم يبلغ درجة الفعلية والتوجه نحو المكلف فلازم ذلك إهمال ما لم يؤدي اليه الطرق لأن التكليف الموجود فيه غير متوجه للجاهل فلا يكون الحكم مشتركا بين الجاهل والعالم وهو خلاف ما قامت عليه ضرورة المذهب من اشتراكهما ، مضافا الى احتياج ذلك الى دليلين دليل يجعل الامارة طريقاً للواقع ودليل يجعلها قيداً للحكم الشرعي ومأخوذة في موضوعه مع انه لادليل عندنا إلا دليل جعلها امارة وطريقاً كاشفاً عن الواقع ، وان كان المراد ان الحكم في مرتبة تنجزه وحكم العقل باستحقاق العقاب على عصيانه مقيد بكونه مؤدى الطرق فهو صحيح ولكن لا ينفع الخصم ، إذ على هذا يكون الحكم متوجهاً نحو العبد على تقدير وجوده في الواقع فاذا لم يطلع عليه واحتاط سقط عنه لأنه قد أتى به . وأما أدلة الطرق الشرعية للمجتهد لاتقتضي الاشتراط الذي ذكره الخصم . وأدلة التقليد لا يصح القياس عليها لأنها ليست بحجة مع التمكن من الرجوع للطرق الشرعية نظير الاصول العملية فانها لايعمل بها مع التمكن من الرجوع للطرق الشرعية .

وقد يورد على جواز الاحتياط ثانياً ان أدلة جواز الاحتياط مقيدة بعدم التمكن من الطرق الشرعية كالامارات المعتبرة وكالتقليد ، فمع التمكن منها لم يكن الاحتياط جائزاً نظير أدلة جواز الرجوع للاصول العملية فانها مقيدة بعدم التمكن من الرجوع للامارات المعتبرة .

وجوابه ان دليل العقل على الاحتياط غير مقيد بشيء فكل ما أوجب إحراز الواقع يحكم العقل باسقاطه للتكليف من دون تقييد لذلك بشيء من الأشياء . نعم من الممكن أن يكون محرماً عليه ارتكابه لاضراره بالنفس ، لكن ذلك

لا يمنع من سقوط التكليف به اذا أحرز به الواقع .

ويرد على جواز الاحتياط تاسعاً ما ذكره صاحب الفصول وبنى عليه الشيخ الأنصاري في رسائله ان الاحتياط اذا استلزم تكرار العمل مع التمكن من الواقع يعد عند المتشرعة والعرف عابثاً ولاعباً بأمر المولى غير مطيع له فان من تردد فى القبلة وعنده خمسة أثواب يعلم بطهارة واحد منها وخمسة أشياء يعلم بصحة السجود على واحد منها فيصلي مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة فان ذلك يعد سفيهاً ولاعباً بأمر المولى والفرق بين الصلاة الكثيرة والصلاتين لا يرجع الى محصل ولأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد .

وجوابه ان المستشكل قد جعل المحكّ في اللعبية بأمر المولى والعبثية هو حكم المتشرعة والعرف فان أراد انهم يحكمون بذلك في جميع الموارد فهو باطل لما نرى من كثير من الموارد يحكم بها العقل والعقلاء والمتشرعة بحسن الاحتياط كما في الدماء والفروج والأموال والاحتياط الخفيف المؤنة وعدم كونه عبثاً ولعباً بأمر المولى . وإن أراد انهم يحكمون في بعض الموارد كالمثال الذي ذكره فهو صحيح إلا ان كلامنا فى نفس الاحتياط من دون طرو عنوان آخر عليه ثانوي كـكونه فيه ضرر محرم أو موجباً للنفرة من الدين الاسلامي أو اختلال النظام أو قتل نفس محترمة أو ألعب أو نحو ذلك ، مع ان مجرد العبثية لا تضر بالطاعة بحيث توجب ارتفاعها وخروجها عن كونها طاعة فان الشيء قد يكون عبثاً اتيانه ولـكنه يحصل المقصود منه كاحترام من لايستحق الاحترام . واما دعوى ان حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد فهو قاعدة غير مسلمة وإنما ذكرها علماء العربية وهي ترجع للقياس التمثيلي وقد بينا بطلانه فى المنطق . واما ما أجاب به الآخوند (ره) وتبعه بعض المعلقين على العروة وبعض المعاصرين في تقريراته من أن الاحتياط لو كان عبثاً ولعباً فانما يكون عبثاً ولعباً فى كيفية

الاطاعة لافى نفس الاطاعة فان الاطاعة تتحقق بواحد من الأفراد والباقى يكون عبثاً ولعباً ، والحاصل ان العبثية واللعبية تكون فيما عداه ، فلا يخفى ما فيه فان العبثية واللعبية تتحقق بالمجموع الذي صار بمجموعه عمل واحد والجميع أجزاؤه بحيث لا يستغنى عن بعضه فى هـذه الحال أعني حال تحصيل البراءة اليقينية بالاحتياط فلا يصح التقرب به ولا بواحد من أجزائه ، هذا اذا سلمنا ان العبثية واللعبية بأمر المولى لا توجب النهي واما اذا كانت توجب النهي فلا إشكال في انه لا يصح التقرب لابالمجموع ولا بأجزائه لأنها حال الانضمام منهي عنها وحال الانفراد لم يتحقق الاحتياط . واما ما أجاب به الآخوند (ره) أيضاً من ان الاحتياط قد يكون ناشئاً من غرض عقلائي ولا أقل من جهة العناء في الفحص والاجتهاد فلا يخفى ما فيه فانه يرجع الى عروض عنوان ثانوي ، ونحن كلامنا فى الاحتياط من حيث هو إلا اللهم أن يرجع الى ما أجبنا عنه .

ويرد على جواز الاحتياط عاشراً ان سقوط الأمر مبني على حصول غرض المولى ومع احتمال أن يكون غرضه باقياً يجب الاتيان به على وجـه يسقط به الغرض ، ونحن نحتمل بعـد الاحتياط أن يكون الامتثال التفصيلي مسقطاً لغرض المولى دون الاجمالي .

وجوابه انه لا يحتاج سقوط الأمر الى أزيد من اتيان متعلقه ، إذ لو بقي مع حصول متعلقه لزم تحصيل الحاصل ، نعم لو علم بعدم حصول الغرض من الأمر يحدث أمراً آخراً لوجود مناطه ومع الشك في بقاء الغرض فاستصحاب بقاء الغرض لاثبات الأمر أصل مثبت لأنه لازم عقلي له وحينئذ فتجري أصالة عدم حدوث أمر جديد ويجزي الاحتياط .

ويرد على جواز الاحتياط حادي عشر أن الأخبار الدالة على الصوم للرؤية والافطار للرؤيه تقتضي عدم جواز الاحتياط باتيان الصوم لاحتمال وجوبه فى

اليوم المشكوك أنه من شعبان أو من رمضان وحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد .

وجوابه ان المراد عدم جواز الصوم بعنوان كونه من رمضان لالاحتمال وجوبه ، ولو سلمناه فهذا يقتضى المنع عنه في خصوص هذا المورد ولعله لحدوث مفسدة فيه الله أعلم بها .

ويرد على جواز الاحتياط ثاني عشر ان الاخبار الدالة على وجوب التعلم تقتضي وجوب معرفة الواقع اجتهاداً أو تقليداً أو يقيناً وقد تقدم نقل قسم منها في مبحث عدم معذورية الجاهل ولازم ذلك عدم كفاية الاحتياط .

وجوابه ان الظاهر من تلك الروايات ليس هو الوجوب الشرعي بل للارشاد الى ما حكم به العقل من لزوم المعرفة لأجل عدم إهمال التكاليف بقرينة قوله تعالى : « لئلا تصيبوا قوماً بجهالة » وقوله : « هلا تعلمت » فهي لاتنافي حكم العقل بحسن الاحتياط لعدم إهمال التكاليف معه ، على ان المعرفة ولو بنحو التقليد تجتمع مع الاحتياط فالالزام بها لا يتنافى مع الاحتياط . نعم معرفة التكليف على سبيل اليقين يرتفع معها موضوع الاحتياط .

وقد يورد على جواز الاحتياط ثالث عشر بما في مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا .. الخ وبما في مشهورة أبي خديجة: انظروا الى رجل يعلم شيئاً من قضايانا .. الخ فانه يفهم منها النهي عن العمل بدون الاجتهاد اوالتقليد .

وجوابه انها ظاهرة في النهي عن أخذ الأحكام من غير المجتهد لافي النهي عن امتثالها على نحو اليقين . وينبغي هنا التنبيه على أمور :

جواز العمل بالاحتياط اذا لم يتيقن به

مشروط بكونه مجتهداً أو مقلداً

(أحدها) انه لا ريب ان الاحتياط كما عرفت يجوز للمقلد والمجتهد واما القاطع بالحكم فلا يتحقق منه الاحتياط، ثم انه هل يلزم على العامل بالاحتياط الاجتهاد في جوازه أو التقليد، التحقيق انه لا يلزم ذلك لأن جوازه أمر فطري بدهي فانه عند إحراز تحققه تقتضيه النفوس بصرف طباعها، نعم لو فرض انه قد حدث لأحد الشك في جوازه ولو من جهة وقوع الخلاف في جوازه فاذا أراد العمل به فلا بد أن يكون مجتهداً بجوازه أو مقلداً إذ ليس جوازه حينئذ يكون من الضروريات عنده ولا من اليقينيات لديه، ثم اذا بعد هذا حكم عقله بجوازه لكونه موجباً لليقين بحصول الواقع وغرض المولى بحيث يأمن من العقاب معه كان مجتهداً في جوازه ولم يحتج الى اجتهاد ولا الى تقليد في جوازه كما انه لو كان عنده من الضروريات أو اليقينيات. ومن هذا ظهر لك انه يشترط في جواز الاحتياط تشخيص موارده وان يعرف العامل بالاحتياط كيفية الاحتياط اما يقيناً أو اجتهاداً أو تقليداً ليقطع بحصول الواقع بالاحتياط إذ بدونه لم يكن احتياطه احتياطاً ولا يأمن به من الوقوع في مخالفة الواقع.

إن قلت: مع الشك في جواز الاحتياط اذا عمل على طبقه بدون أن يحصل عند العمل به اليقين به أو الاجتهاد فيه أو التقليد فيه فانه يجزي لو انكشف انه أتى بالواقع فأي وجه للزوم ذلك؟

قلنا: إنما يجب ذلك بحكم العقل لأجل المؤمن له من العقاب فاذا عمل بالاحتياط مع شكه في جوازه أو كونه احتياطاً صحيحاً محصلا للواقع لم يكن له مؤمن من العقاب مادام لم ينكشف مطابقته للواقع فالوجوب عقلي لا مولوي شرعي

الاحتياط في جزئية شيء أو شرطيته

(ثانيها) لابد من الاحتياط في جزئية شيء أو شرطيته الاتيان به مع ذلك الشيء ، فمن شك في جزئية القنوت للصلاة اكتفى في الاحتياط الاتيان به مع الصلاة في المحل الذي احتمل اعتباره فيها . ولكن لابد من عدم احتمال مانعيته وإلا لو احتمل ذلك لوجب عليه لو أراد الاحتياط أن يأتي بصلاتين أحداهما بدون القنوت والاخرى مع القنوت .

انكشاف الواقع في أثناء الاحتياط

(ثالثها) لا اشكال في عدم صحة ترتب آثار الواقع لو أتى ببعض المحتملات قبل انكشاف الواقع ، واما لو أتى ببعض الاحتمالات وانكشف مطابقتها للواقع اما علماً أو اجتهاداً أو تقليداً أجزأ ذلك وصح له ترتيب آثار الواقع عليه ولا يلزمه الاتيان بباقي الاحتمالات لحصول الواقع عنده .

وقد يورد على ذلك أن الطرق الظاهرية إنما تكون طرقا في حق المجتهد بعد الأخذ بها والعمل بها ، وكذا فتوى المجتهد إنما تكون طريقاً لمقلده بعد أخذ المقلد لها وبنائه عليها ، والمفروض في المقام انه حين العمل لم يكن مجتهداً ولا مقلداً فلم تحصل مطابقة عمله لأحدهما وبعد اجتهاده أو تقليده قد مضى العمل وخرج عن محل ابتلائه فلا يكونان حجة عليه ، وبعبارة أخرى ان هذا العمل لم تقم حجة على الاجتزاء به لأنه قبل العمل وحين العمل لم يكن عنده حجة وبعد العمل خرج العمل عن محل ابتلائه والفرض ان حجية الطرق مقيدة بالأخذ بها حين العمل .

وجوابه مضافاً الى عدم تقييد أدلة حجيتها بالأخذ بها بحسب مداليلها اللفظية انه لا يعقل أن تكون الطرق الشرعية حجيتها مقيدة بذلك للزوم الدور

لأن حجيتها حينئذ تكون متوقفة على الأخذ بها والأخذ بها لا يصح إلا اذا كانت حجة فيكون موقوفا على حجيتها ، فاذن لا فرق في انكشاف الواقع بين أن يكون بالقطع وبين أن يكون بالطرق الشرعية ، وانقضاء العمل وخروجه عن محل الابتلاء لا يوجب عدم ترتب آثاره عليه ولا عدم سقوط التكليف باعادته أو قضائه . نعم من اعتبر قصد القربة والوجه على نحو اليقين وادعى في صورة الاحتياط يمكن قصد ذلك بمجموع العملين بأن ينوي الاتيان بها لتحصيل الفعل المتصف بالوجه ، نظير من يصلي مع الضمائم المستحبة بقصد تحصيل الواجب في ضمنها ، فيكون عنده الاستدامة على هذا العمل بهذا القصد مستلزم لمقارنة المأمور به الواقعي لقصد وجهه فانه على هذا لو أتى ببعض المحتملات وانكشف له الواقع اجتهاداً أو تقليداً لم يكن قد أتى بالعمل بقصد الوجه فعليه أن يأتي بباقي المحتملات ولا يجتزيء ببعضها لأن ما تحقق منه لم يقع بقصد الوجه على نحو اليقين .

الاحتياط مع الفتوى وبدونها

(رابعها) الاحتياط اذا كان معه الفتوى من المجتهد الذي أمر به سواء كان مسبوقا بالفتوى أو ملحوقا بها كان استحبابياً لأن المطلوب من العامي العمل بالفتوى ولا يجوز للعامي أن يرجع لغيره اذا كان قد قلده فيها . نعم لو كانت فتوى الغير موافقة للاحتياط جاز الرجوع لغيره من باب الاحتياط لا من باب التقليد ولا من باب انه حكم الواقعة في حقه إذ يكون ذلك تشريعاً محرماً ، بل مع الافتاء لو أمره بأن لا يترك الاحتياط لا يجب عليه متابعته إلا أن يكون ذلك منه رجوعا ، واما اذا لم يكن الاحتياط معه فتوى ويسمى بالاحتياط المطلق فيجوز للعقلد العمل به أو الرجوع لغيره من المجتهدين وإن كان المحتاط أعلم منهم

وقلنا بوجوب تقليد الأعلم . نعم هناك احتياط بنحو الفتوى كالصلاة الى الجهات الأربعة عند اشتباه القبلة أو وجوب الاحتياط عند العلم الاجمالي فانه في هذه الصورة لايجوز الرجوع لغيره اذا كان المفتي أعلم وقلنا بوجوب تقليد الاعلم بخلاف الاحتياط المطلق الذى لا فتوى معه ويفرق بينهما في التعبير ان الاحتياط المطلق كأن يقول المجتهد (الأحوط هو كذا) بخلاف هذا الاحتياط بنحوالفتوى فانه يقول المجتهد (صل الى الجهات الاربعة عندالاشتباه في القبلة أواجتنب الانائين عندالعلم بنجاسة أحدهما) أونحوذلك من التعابيرالتى تدل على انحكم الواقعة هو الاحتياط لاان حكمها مجهول لديه والاحتياط طريق لتحصيله .

(مبحث الاجتهاد)

تعريفه ، شروطه ، تقسيمه ، أحكامه

قد عرفت ان القوم قدموا البحث عن الاجتهاد على التقليد لأن التقليد تابع له فان الاجتهاد مأخوذ فى موضوعه ولا بد لنا من تعريفه لأنه مأخوذفي موضوع الدليل وهو الاجماع ولبيان ما هو موضع النزاع بين الاصوليين والاخباريين فلا وجه لما ذكره بعضهم من عدم الحاجة لتعريفه لعدم وجود الاجتهاد فى موضوع الأدلة ، وكيف كان فالاجتهاد فى اللغة بذل الجهد واستفراغ الوسع كما في المحكي عن الصحاح والقاموس والمجمع ، فتفسيره بتحمل الجهدكما عن شرح العضدي والمعالم تفسير بلازم المعنى ، و(الجهد) بضم الجيم هو المشقة والوسع والطاقة كما هو المحكي عن الصحاح والقاموس ، (وبالفتح) معناه المشقة فيقال : اجتهد فى حمل طاق الرحى ، ولا يقال : اجتهد في حمل النواة . وربما جاء الجهد بالفتح أوالضم بمعنى الاجتهاد . وفي الاصطلاح على ماعرفه المتقدمون من الاصوليين كابن الحاجب والعلامة الحلي : « استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل

الظن بالحكم الشرعي » وعليه فيكون المعنى الاصطلاحي منقولا من الاجتهاد بمعنى بذل الجهد بالضم لأنه يكون من نقل الأعم الى الأخص الذى هو الغالب فى المنقولات بخلافه بمعنى بذل الجهد بالفتح فانه يكون من نقل اللازم الى الملزوم إذ لازم استفراغ الفقيه وسعه هو بذل المشقة . والشيء يحمل على الأعم الأغلب ، والمراد باستفراغ الوسع هو بذل الطاقة بمقدار اللازم ، والمراد بالظن هو الظن المعتبر الذي يكون حجة وإلا فالظن الغير المعتبر بمنزلة العدم والتقييد به لاخراج الضروريات واليقينيات ، وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج الأحكام الغير الشرعية كالعقلية .

ويرد عليه أولا: ان الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية وهو لا يتحقق إلا بالاجتهاد فتكون معرفة الفقيه متوقفة على الاجتهاد وقد أخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد فلزم الدور .

وجوابه ان الفقيه وجوده مستلزم للاجتهاد لا ان تصوره وادراكه موقوف على إدراك الاجتهاد ، والذي يلزم منه الدور هو الثاني لا الأول ، على ان الفقيه قد يأخذ الحكم من الامام (ع) بدون اجتهاد .

ويرد عليه ثانياً : ان مقتضى هذا التعريف أن يكون الاجتهاد متوقفاً على كون الشخص فقيهاً لأخذه في حقيقته مع ان الفقيه متوقف على الاجتهاد لأن الشخص لا يكون فقيهاً إلا اذا كان عنده اجتهاد بأن يستنبط الحكم الشرعى عن دليله باجتهاد اما بدون اجتهاد فلا يكون استنباطه صحيحاً ولا يسمى معه فقيهاً فيلزم الدور بحسب الوجود .

وجوابه ان المراد بالفقيه في تعريف الاجتهاد هو من عنده القدرة على الاستنباط بمعرفته علم الاصول ونحوه مما يتوقف عليه الاستنباط من العلوم ولا شك ان الاجتهاد موقوف على هذه الملكة والقدرة لأنها فى الحقيقة هي ملكة الاجتهاد

والقدرة عليه ، ومن المحال أن يحصل الشيء من شخص قبل قدرته عليه ، ومن المعلوم ان هذه القدرة لا يتوقف حصولها على الاجتهاد لأن الاجتهاد من فروعها ومرتب عليها فلا دور بين الاجتهاد والفقه بهذا المعنى بحسب الوجود ، مع انه يمكن أن يقال ان لفظ (الفقيه) فى التعريف عنوان اشارة لا انه مأخوذ في موضوع الاجتهاد بمعنى ان المراد ان الاستفراغ الذي يوجد عند الفقيه هو الاجتهاد نظير ما يقال ان النجارة هي ملكة النجار فانه لا يقتضي أن تكون الملكة موقوفة على النجارة بحسب الوجود مع انها سابقة عليها بحسب الوجود . نعم إنما يقتضي الملازمة معها وان كانت هي أسبق رتبة فى الوجود .

ويرد عليه ثالثاً : ان لا وجه للتقييد بالظن لأن استفراغ الوسع لتحصيل القطع في الأحكام القطعية أيضاً من الفقه واستنباطها من أدلتها يسمى اجتهاداً وجوابه أنه لا يسمى فى الاصطلاح اجتهاداً ، ولذا ما قام عليه الاجماع لا يسمى اجتهاداً وان سمي فقه ، ولذا عرف الاجتهاد في محكي الذريعة بأنه استنباط الأحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون والى ذلك نظر البهائي (ره) حيث قال : القطعيات ليست فقهاً إذ لا اجتهاد فيها ، ظناً منه ان الفقه منحصر بالاجتهاد ، وحيث كان لا اجتهاد فيها فليست بفقه ، وأنت اذا تتبعت حدود القوم للاجتهاد يتبين لك ان المعتبر في أصله النازل منزلة فصله هو الظن وان من لم يأخذ الظن فى تعريفه أخذ ما يجري مجراه من الاستنباط أو الترجيح أو نحوهما ، وقد صرح في الفصول ان مصطلح القوم على تخصيص الاجتهاد بالظنيات ناسباً ذلك الى الأكثر . مع ان جملة من مباحثهم مختصة بذلك كبحثهم عن حجية الاجتهاد وتجزئته مع ان القطعي لا يبحث عن حجيته والمتجزي قطعه حجة فى حقه ، بل لعله لهذا حكم الاخباريون ببطلان الاجتهاد بقول مطلق ، ولو سلمنا انه اجتهاد فالتعريف يشمله لأنه معه قد استفرغ

وسعه لتحصيل الظن ، غاية الأمر قد حصل له القطع ، وكيف كان فملكة الاجتهاد موجودة عنده بالنسبة لما حصل القطع عليه واما الاجتهاد فلم يحصل له وإنما حصل له القطع بالحكم .

ويرد عليه رابعاً : انه يشمل تحصيل الظن الغير المعتبر .

وجوابه ان الظاهر من إطلاقهم هو الظن المعتبر ، أعني الحاصل من الأدلة المعتبرة بقرينة ان ما يستفرغ الفقيه لتحصيله هو الظن المعتبر وإلا فالظن الغير المعتبر فى حكم العدم فلا يستفرغ الفقيه وسعه لتحصيله .

ويرد عليه خامساً : انه يدخل فيه الاجتهاد لتحصيل الأحكام الشرعية الاصولية سواء كانت من أصول الدين كوجوب معرفة المعاد أو من أصول الفقه كوجوب التعبد بالخبر فكان عليهم أن يقيدوا الأحكام بالفرعية ليخرج ذلك حيث انه ليس باجتهاد في اصطلاحهم .

وجوابه ان التقييد بالفقيه يقتضي ذلك لان الفقه مأخوذ فيه الحكم الشرعي الفرعي لكن على هذا لاحاجة لأخذ (الشرعي) فى التعريف إلا للتوضيح .

ويرد عليه سادساً : ان هذا التعريف ان كان تعريفاً للاجتهاد الصحيح فهو غير صحيح لاحتياجه الى قيود أخرى ككونه له ملكة قدسية ونحو ذلك وان كان للاعم فقيد (الفقيه) لاحاجة له لتحققه بدونه .

وجوابه انه تعريف للصحيح كما هو شأن سائر التعاريف ولا يحتاج الى قيد زائد ، لان المراد به استفراغ الفقيه وسعه على الوجه المعتبر بقرينة (مناسبة الحكم للموضوع) وهو لا يكون بدون الملكة وأخذ الفقيه للاحتراز عن تفريغ العامي وسعه لتحصيل الحكم الشرعي ، وإن شئت قلت ان الشروط المذكورة للاجتهاد ما كان منها شرطاً لجواز العمل به فلا وجه لاخذه في حقيقته وما كان شرطاً لوجوده فهو مأخوذ فى التعريف ، على أن الملكة القدسيه مأخوذة في التعريف بأخذ لفظ الفقيه .

ويرد عليه سابعاً : ان كثيراً من المسائل ما تحصل بأدنى نظر لظهور مدركها فلا تحتاج الى تفريغ وسع فان منها مايرجع فيه لنفس الامام (ع) .

وجوابه انه إن كان يحصل اليقين من مدركها فهو كما عرفت ليس باجتهاد وإن كان مدركها يفيد الظن فلا يعقل أن يحصل ذلك بأدنى نظر فانه لا أقل من البحث عن وجود معارض لذلك المدرك أو مخصص له أو مقيد ، نعم الاستفراغ قد يحتاج في بعض الاحكام الى كثرة الفحص وبعضها الى قلته حسبما يقتضيه مدرك الحكم من الظهور والخفاء . والرجوع لنفس الامام (ع) لايسمى اجتهاداً ولذا لا يسمى الرواة عن الأئمة (ع) مجتهدين لأن معرفتهم بالاحكام تحصل بمجرد السماع من الامام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية فى تحصيلها ، نعم في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم (ع) إلا باعمال النظر ، ولذلك لايسمى النبي (ص) ونفس الأئمة (ع) مجتهدين لأنهم يعلمون بالاحكام وعلمهم من دون اعمال قوة نظر بل بالوحي والانكشاف للواقع .

ويرد عليه ثامناً : ان بعض الادلة طرق تعبدية لا تفيد الظن كأصل البراءة والاستصحاب .

وجوابه ان المعتبر في الاجتهاد بذل الوسع لتحصيل الظن ولا يلزم من ذلك أن يحصل الظن فهو نظير الفحص عن الشيء ونظير السعي لتحصيل شيء فانه لايلزم في تحققها حصول ذلك الشيء والاجتهاد كذلك فانه لايلزم في حصوله أن يحصل الظن ، ولا ريب إنما يكون الرجوع الى الاصول بعد بذل الوسع لتحصيل الظن المعتبر بالحكم الشرعي فقد حصل الاجتهاد عند الرجوع اليها .

ويرد عليه تاسعاً : ان الفقيه قد يبذل وسعه ولا يحصل شيئاً بل يتوقف في المسألة أو يحتاط . وجوابه ما سبق في جواب الايراد الثامن .

ويرد عليه عاشراً : ان المجتهد قد يجتهد ليحصل الظن بالموضوعات لا بالحكم

الشرعي كمعرفة ماهية الصلاة و كمعرفة الظهر والقبلة .

وجوابه ان اجتهاده فى الموضوعات إن كان يرجع الى الاجتهاد فى معرفة الحكم الشرعي كالاجتهاد في معرفة ماهية الصلاة فانه يرجع الى معرفة ما يجب عليه من أجزائها وشرائطها فلا اشكال فى دخوله في التعريف وان كان لا يرجع الى ذلك فلا نسلم انه يسمى اجتهاداً عند الاصوليين فان من قامت عنده البينة على أن هذا المال لزيد لا يسمى ذلك اجتهاداً عندهم .

ويرد عليه حادي عشر : ان الاجتهاد إنما يطلق على خصوص تحصيل الظن من غير الكتاب والسنة والتعريف المذكور غير مخصوص بذلك كما في خبر معاذ حين بعثه النبي (ص) قاضياً على اليمن فقال (ص) : بما تحكم ؟ قال : بما فى كتاب الله تعالى ، قال (ص) : فان لم تجد ؟ قال : فبما فى السنة ، قال : فان لم تجد ؟ قال: أجتهد برأيي ـ الخبر .

وجوابه ان الاجتهاد له إطلاقات (الاول) ما كان فى الصدر الاول فانه كان يطلق على تحصيل الحكم الشرعي من غير الادلة الشرعية كاجتهادات أبي حنيفة وعليه يحمل ما ذكره علماء الرجال من أن بعض أصحابنا صنف كتاباً فى الرد على الاجتهاد ، وعليه يحمل ما عن الذريعة والسرائر من بطلان الاجتهاد عند أصحابنا ، وما ورد عن أئمتنا (ع) من المنع بالعمل بالرأي والاجتهاد كما كان عمل علماء السنة في قبال الأئمة الاطهار (ع) ، (الثاني) ماعرفته وهو المصطلح في علم الاصول (الثالث) ما هو المعروف في كلام المتشرعة من أصحابنا من إطلاقه على تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الفرعى سواء كانت علمية أوظنية وعليه فتندرج القطعيات فى الاجتهاد ويتساوى الاجتهاد والفقه بحسب الوجود وعليه يحمل تعريف الشيخ الانصاري (ره) بأنه اعمال النظر فى تحصيل الحكم الشرعي كما يظهر لمن تتبع كلامه ، (الرابع) اطلاقه على ما يعم المتعلق بالمسائل

الاصولية عملية أو اعتقادية ، ومنه قولهم : هل يجوز التقليد في أصول الدين ؟ (الخامس) قد يطلق على كل تحري واحتياط حتى في الموضوعات كما يقال : اجتهد في القبلة ، (السادس) إطلاقه على الملكة التي يقتدر أن يستنبط بها الحكم الشرعي الفرعي من الاصل كما ذكره البهائي (ره) حيث عرّف الاجتهاد بذلك ، وسيجيء الكلام منا فى هـذا المعنى للاجتهاد عند الكلام فى تعريف البهائي (ره) للاجتهاد ان شاء الله تعالى .

ويرد عليه ثاني عشر : ان الفقيه قد يستفرغ وسعه للظن بعدم الحكم وجوابه انه على هذا قد تحقق منه استفراغ الوسع للظن بالحكم الشرعى غاية الامر لم يحصل عنده ، على ان المراد بالحكم وجوداً أو عدماً .

ويرد عليه ثالث عشر : ان الظاهر من هذا التعريف انه يجب على الفقيه قصد تحصيل الظن من أول الأمر وليس كذلك بل لابد له أولا من قصد تحصيل العلم ومع تعذر العلم أو تعسره يكفي تحصيل الظن ولا أقل من أن يكون قاصداً لتحصيل الاعتقاد .

وجوابه ان هذا بيان لحقيقة الاجتهاد عند الاصوليين وليس لبيان واجب الفقيه .

ويرد عليه رابع عشر : ان المراد باستفراغ الوسع ان كان طول العمر فلاتتحقق رتبة الاجتهاد إلا عند الوفاة وإن أريد فى وقت التكليف والحاجة الى المسألة فان كانت شرائط الاجتهاد غير موجودة فهو لايصح اجتهاده وإن كانت موجودة فهي لابد وأن تكون على سبيل الاجتهاد والاجتهاد مراتبه متفاوتة فهو يحتمل عدم الكفاية ولا يصح أن يعتمد على ظنه .

وجوابه انا نريد استفراغ الوسع بالمقدار المتعارف الذي تطمئن به النفس وهذا يكون قبل الحاجة الى المسألة واما عند الحاجة اليها فان كان تمكن

من استفراغ الوسع المذكور فهو وإلا قلد فيها، واما استجماعه للشرائط فهو أمر وجداني فان آنس من نفسه ذلك اجتهد وإلا فلا.

ويرد عليه خامس عشر: ما في الفصول من صدق التعريف على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مرامه، إذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة، ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يسمى اجتهاداً في الاصطلاح وكان الواجب أن يزاد في التعريف عن أدلته التفصيلية.

وجوابه ان المراد من الحكم الشرعي بمناسبة الحكم والموضوع هو حكم المستفرغ ومقلديه لا حكم غيره وغير مقلديه، إلا الهم أن يقال بانسداد باب العلم وحجية فتوى المجتهد اذا افادت الظن بالحكم فحينئذ يكون استفراغ الوسع المذكور من الاجتهاد.

تعريف المتأخرين للاجتهاد

هـذا غاية الكلام في تعريف المتقدمين من الاصوليين للاجتهاد، واما المتأخرون فالكثير منهم قد تابعوا المرحوم الشيخ البهائي (ره) في تعريفه بـ(الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الأصل فعلا أو قوة قريبة) والمراد بالملكة بحسب الظاهر أعم من أن تكون عامة كملكة المجتهد المطلق أو خاصة كملكة المجتهد المتجزي التي صارت له في بعض أبواب الفقه كالصلاة ونحوها دون بعض كالمواريث ونحوها، كما ان المراد بها بحسب الظاهر أعم من الملكة العلمية التي يحصل بها العلم بالحكم أو الظنية التي يحصل بها الظن بالحكم، كما ان المراد بها بحسب الظاهر أعم من الملكة لتحصيل الحكم الظاهري أو الواقعي، وجعل الاجتهاد عبارة عن الملكة يقتضي خروج من كان يستنبط الحكم

الشرعي الفرعي عن أدلته اتفاقاً أو تلقيناً فانه يسمى (حالا) لا ملكة فان العوارض الصادرة من الانسان اذا لم تكن مستندة للغريزة أو الاستعداد الموجود عنده يسمى في الاصطلاح بالحال ، ولذا البخيل لو أكرم يسمى كرمه كرماً حالياً فكذا في المثال المذكور يسمى اجتهاداً حالياً اذا لم يؤخذ في الاجتهاد قيد (الفقيه) وإلا فهو عارض حالي كسائر العوارض لا اجتهاد حالي . وعبر بقوله (يقتدر) دون يقدر لأنه مأخوذ من الاقتدار الذي هو القدرة التامة . وعبر (بالاستنباط) دون الاثبات لأن الاجتهاد يكون في الظنيات وليس فيها اثبات . وخرج بقوله (عن الأصل) الضروري كالصلاة . وقوله (فعلا أو قوة) قيد للاستنباط لا للملكة وإلا لزم دخول من ليس بمجتهد ممن كان له تهيؤ واستعداد لأن تصير عنده الملكة المذكورة . والمراد بها ان الاستنباط قد يكون فعلياً كمن يعمل فعلا لاستخراج الحكم الشرعي من أدلته وقد يكون بالقوة وهو من لم يستنبط بالفعل لمشغوليته بعمل آخر أو لعدم حضور الأدلة عنده فعلا مع وجود الملكة المذكورة لديه وخرج بقوله (القوة القريبة) من كان عنده ملكة الاستنباط بالقوة البعيدة كبعض الفلاسفة ، وقد تخيل استاذنا المشكيني (ره) تبعاً لجمع من الأفاضل ان تعريف البهائي (ره) تعريف للاجتهاد بالملكة ، وان تعريف المتقدمين تعريف للاجتهاد بالفعل حتى سمى بعضهم تعريف البهائي (ره) بالتعريف الملكي للاجتهاد ، والتعريف المتقدم بالتعريف الحالي أو الفعلي للاجتهاد . ولا يخفى ما فيه بدليل ان ملكة الشيء هي الملكة على فعليته فلو كان المراد تعريف الاجتهاد بالملكة لقالوا ملكة يقتدر بها على (الاستفراغ) المذكور في تعريف المتقدمين . نعم هذه الملكة المذكورة يمكن أن يقال انها مستلزمة للملكة التي يقتدر بها على (الاستفراغ) المذكور في تعريف المتقدمين ، كيف والظاهر من كلمات المتأخرين ان هذا التعريف لبيان المعنى الاصطلاحي في مقابل ما ذكره المتقدمون في بيان

معناه الاصطلاحي فيكون عند المتأخرين الاجتهاد بالفعل هو تلك الملكة .

وكيف كان فيرد على هذا التعريف أولا : ان الذي دعا المعرّفين به إلى ذلك هو إشاعة صدق (المجتهد) عند الاصوليين على من عنده ملكة الاجتهاد وإن لم يكن قائماً بعملية الاجتهاد ، فيقال للمرجع الديني (مجتهد) وإن كان نائماً ، ولكن التحقيق ان كلامنا فى نفس المصدر ـ أعني الاجتهاد ـ لأنه هو محل البحث عند الاصوليين وهو لم يعهد إطلاقه بنحو الحقيقة على الملكة أصلا فلا يقال للملكة المذكورة عند المرجع الديني (اجتهاد) لا عند الاصوليين ولا عند غيرهم ، وصدق المشتق لا يلزم منه صدق مصدره ، لأن المشتق قد يصدق على من تلبس بالمصدر فعلا أو شأناً ، ألا ترى ان لفظ النجار يطلق على من صنعته النجارة وإن كان نائماً مع عدم صدق النجارة على ما عنده من الملكة ؛ وبهذا ظهر لك ما في الفصول و كفاية الآخوند وغيرهما من ظهور لفظ الاجتهاد في الملكة المذكورة ، ولعل الذي دعاهم إلى ذلك مضافا الى ماذكرناه هو تقسيمهم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزي مع انه كما سيجيء إن شاء الله انه تقسيم للاجتهاد بمعنى الملكة .

ويرد عليه ثانياً : بلزوم حصر إطلاق الاجتهاد على الملكة المذكورة دون الاستفراغ المذكور لأنه على رأيهم انها هي معناه وهو خلاف ما ذكره الأكثرون . وخلاف المتبادر من اطلاقه .

ويرد عليه ثالثاً : بزيادة قيد فعلا لأن ذلك مأخوذ فى معنى الاستنباط .

ويرد عليه رابعاً : ان من كان مراهقاً للاجتهاد وعنده قوة قريبة منه ، فان تلك القوة يصدق عليها التعريف المذكور مع انها ليست باجتهاد ولا صاحبها يسمى بمجتهد .

(تعريف صاحب الكفاية للاجتهاد)

وقد عرّفه صاحب الكفاية بتعريف المتقدمين السابق بتبديل الظن

بالحجة ويرد عليه (أولا) ما سيجيء ان شاء الله ان هذا المعنى لم يكن محطاً للنفي والاثبات و (ثانياً) شموله لصورة حصول القطع فانه ليس باجتهاد عندهم وان كان ذلك لاينافي وجود ملكة الاجتهاد عنده بالنسبة لما قطع به كما سيجيء ان شاء الله . و(ثالثاً) ما ذكره بعض المحشين ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحكم لا لتحصيل الحجة فتحصيل الحكم من الحجة اجتهاد لا تحصيل الحجة القطعية للحكم ـ انتهى . ولا يخفى ما في جعله الاجتهاد تحصيلا للحكم من الحجة فانه يلزم في صورة عدم تحصيله من الحجة أن لا يكون اجتهاداً كما لو حصل باستفراغه الجهل المركب بالحكم فانه لم يحصل الحكم الواقعي ولا الفعلي من الحجة التي هي العلم إلا أن يلتزم بما ذكرناه في الجواب عن الايراد الثامن على تعريف الاجتهاد للمتقدمين . و (رابعاً) شموله لصورة حصول العلم بالحكم من الطرق الغير المتعارفة ، كما لو حصله بالجفر أو الرمل أو الكشف أو استحضار الأرواح فان العلم حجة عليه ولكن لايسمى مجتهداً ومما ذكرنا يظهر لك ما في تعريف المرحوم أغا ضياء من أن الاجتهاد هو اعمال القواعد لاستخراج الأحكام . مع انه لابد أن يكون مراده القواعد الاصولية لاستخراج الأحكام الشرعية الفرعية سواء كانت واقعية أو ظاهرية مع انه لم يقيد بذلك . وينبغي التنبيه على أمرين :

الدليل الاجتهادي والدليل الفقاهتي

(أحدهما) انه قد تعارف في ألسنة الفقهاء خصوصاً في العصور المتأخرة أن يسمّوا الدليل على الحكم الظاهري كالاصول الأربعة بدليل فقاهتي باعتبار ان الفقه هو العلم بالأحكام وهذه تفيد العلم بالحكم الظاهري ، وأن يسمّوا الدليل الدال على الحكم الواقعي كالكتاب والامارة المعتبرة وغير ذلك مما يفيد الظن

بالحكم الواقعي بدليل اجتهادي باعتبار أن الاجتهاد لتحصيل الظن بالواقع وهذه تفيد الظن بالحكم الواقعي .

الفرق بين المجتهد والفقيه والقاضي والمفتي والحاكم والزعيم الديني

(ثانيها) ان الفرق بين هذه العناوين الخمسة ان الشخص باعتبار استفراغ وسعه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي يسمى مجتهداً لأن الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ، وباعتبار علمه بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي أو الظاهري عن دليله يسمى فقيهاً لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، وباعتبار قضائه لرفع المنازعات يسمى قاضياً وحاكماً لأن القضاء هو الفصل بين الخصومات . وباعتبار إخباره عن حكم الواقعة وفتواه به يسمى مفتي ، وباعتبار انه له الولاية على الأنام وموكول له تدبير النظام ويحتل مركز الامام ويتولى شؤون المسلمين في أمور الدنيا والدين يسمى إماماً وزعيماً دينياً وهذا العنوان الأخير لا يتحقق بدون أن تتوفر فيه العناوين المذكورة كما هو واضح بخلاف البقية فانه قد يتحقق بعضها دون بعض ، فلو قلنا بأن الفسق مانع من القضاء فيتحقق المجتهد بدون عنوان القاضي فيما اذا كان المجتهد فاسقاً ، وكذا قد يتحقق القاضي بدون المجتهد لو قلنا بأن للمجتهد نصب العامي قاضياً ، واعلم ان لكل من هذه العناوين أحكاماً فهو باعتبار انه مجتهد له أن يعمل بما أدى اليه نظره ويجوز للعامي تقليده ولا يجوز له أن يقلد الغير ، نعم ربما يجوز أن يستند الى قول مجتهد آخر من باب التأييد لرأيه والترجيح بالمرجحات الاجتهادية كما سيجيء إن شاء الله كما أنه باعتبار أنه قاض يحل الخصومات ويحكم في الموضوعات المشتبهة كالهلال ونحوه وباعتباره أنه إمام ورئيس ديني يتولى شؤون القصّر ومال الغائبين وغير ذلك .

شروط الاجتهاد

وحيث قد انتهى بنا المطاف من تعريف الاجتهاد شرعنا فى بيان شروطه جريا على المتعارف عند القوم من ذكر شروط الاجتهاد بعد تعريفه ، ومرادهم بها الامور التي يتوقف على حصولها الاجتهاد سواء كان الاجتهاد المطلق أو المتجزي ولا يصح بدونها . وهي نوعان : نوع شرائط لتحققه ، ونوع شرائط لصحته ، كما ان منها ما هي شرائط للاجتهاد الملكي ، وما هي شرائط للاجتهاد الحالي ولا بد من إحراز المجتهد لها بالنسبة الى إفتائه وحكومته ، وهل يلزم ذلك بالنسبة الى رجوع الغير اليه فى الأخذ بفتواه ؟ بمعنى ان المجتهد اذا كان شاكا في وجود الشرائط فيه وكان الغير عالماً بتحققها فيه ، فهل يجوز للغير الرجوع اليه أم لا ؟ وجهان من وجوب الاقتصار على المتيقن وهو تقليد العالم بوجود شرائط الاجتهاد عنده ومن عموم أدلة الرجوع ، ويتصور ذلك في الاخذ برأيه فيما اذا لم يكن في مقام الفتوي بأن كان في مقام التدريس أو التحرير أو كان في مقام الترجيح والاستدلال لا في مقام الفتوى إذ أنه لو كان فى مقام الافتاء فلا يجوز الرجوع اليه ، لأنه ذلك قادح فى العدالة التي هى من شرائط جواز الرجوع اليه ، ثم انها هل هي شروط لعمل نفسه برأيه ؟ التحقيق ان عمل المكلف برأيه تابع لقناعته فيجوز له فى العمل بالمسألة أن يأخذ مقدماتها باجتهاد ويأخذ بعض مقدماتها عن تقليد صحيح في نظره فمثلا قلد في حجية الخبر لمن يرى صحة تقليده في ذلك واجتهد في حجية الظهور فاستنتج الحكم الشرعي فانه في هذه الصورة يصح العمل برأيه لنفسه لحصول الدليل المعتبر عليه في نظره ، ولكن لا يجوز له الفتوى للغير بذلك لأنه ليس مجتهداً بهذه المسألة لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات فيكون مقلداً في هذه المسألة وجاهلا

بها ، وكيف كان فللاجتهاد شروط ذكرها القوم :

(الشرط الأول ـ معرفة العربية) : بأن يعرف اللغة العربيـــة مادة والمتكفل لذلك علم متن اللغة لأنه يبين معاني الألفاظ العربية ، وبأن يعرف اللغة العربية هيئة وتركيباً والمتكفل لذلك علم النحو والصرف ويدخل فى ذلك معرفة المعاني العرفية الثابتـة فى زمان النبي (ص) والأئمة (ع) واصطلاحات الفقهاء . واما علم المعاني والبيان والبديع فسيجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى فيما يتوهم اعتباره في الاجتهاد ، والدليل على ذلك ان اللازم على المجتهد تحصيل الاحكام من مداركها ، ولا ريب ان من مداركها الكتاب والسنة وهي واردة باللغة العربية كما عليه أن يراجع كلمات الفقهاء لمعرفة الاجماعات والشهرة وأدلة الخصم وهي أيضاً نوعها باللغة العربية فما لم يعرفها الانسان بموادها وهيئتها لم يكن يفهم الكتاب ولا السنة ولا كلمات الاصحاب .

وربما أورد على هذا بأن معرفة ما ذكر ليس بشرط مطلقاً إذ يمكن أن يعرف الاحكام بالكشف والجفر والرؤيا والرمل والنجوم ونحو ذلك .

وجوابه أن كلامنا حسب المتعارف والعادة وما ذكرهو خلاف المتعارف والعادة مضافاً إلى أنها لا تفيد إلا الظن ولا دليل على حجية الظن الحاصل منها

وربما أورد أيضاً بأنه يمكن استخراج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة بالكشف والرمل والجفر ونحوه ولا حاجة للعلوم المذكورة .

وجوابه كما تقدم من أن كلامنا على حسب المتعارف ، فالعلوم المذكورة شروط بحسب جريان العادة مضافا إلى أن مثل الجفر ونحوه إن أوجب العلم بالدلالة فلا كلام لنا فيه وإن أوجب الظن أو الظهور للفظ في المعنى فلا دليل لنا على حجية هذا الظن والظهور ، وينبغي هنا التعرض لجهات :

(احداها) : انه يكفي في الامور المذكورة الذوق السليم والطبع المستقيم

لعدم الدليل على لابدية تعلم تلك العلوم وإنما هي مقدمة لمعرفة الكتاب والسنة وكلمات الأصحاب وهي قد تحصل بالجبلة والفطرة والنشأة العربيـــة كما كان لأصحابنا السابقين ، نعم في هذا العصر لما كان حصول ذلك يكاد أن يكون محالا فلا جرم كان معرفة العلوم المذكورة شرطاً .

(ثانيها) انه هل يكفي في معرفة تلك العلوم التقليد أم لابد من الاجتهاد أو كلاهما جائزان أم لابد له من العلم العادي من التواتر أو الاستقراء أو نحو ذلك . وهذه هي المسألة المعنونة في كتب الاصول بحجية قول اللغوي ، فان محل النزاع فيها هو ثبوت الاوضاع اللغوية بقول علماء اللغة سواء كان لمفردات اللغة أو لتراكيبها مـع الغض عن خصوص الكتاب والسنة ، فان الكلام في إثبات اللغة من حيث هي وإن لم يكن شرع أصلا كما يشهد لذلك عنوانهم لهذا البحث وعبائرهم وأدلتهم . نعم يندرج فيه البحث عن ألفاظ الكتاب والسنة والتراكيب الموجودة فيها لكونه من جزئيات هذه المسألة ، بل بعضهم عمم النزاع لسائر المباحث اللفظية وقواعد اللغة سواء كان الوضع شخصياً أو نوعياً وسواء كان الواضع أهل اللغة أو الشرع أو أهل الاصطلاح . وليعلم ان محل النزاع إنما هو في صورة عدم العلم بالمعارض لقول اللغوي بالنفي والاثبات لاما اذا أمكن الجمع بالحمل على الاشتراك اللفظي او المعنوي بشاهد خارجي أو داخلي ، كما ان محل النزاع أيضاً هو صورة سلامته من الاستشهاد بما لا يدل على دعواه وعدم العلم ببنائه في استفادته المعاني الحقيقية على أصل فاسد وعدم العلم بتعمده للكذب والمسامحة وعدم المبالاة فان ذلك مما يوجب الوهن في نقله وبناء العقلاء على عدم الاخذ بقوله ، كما ان محل النزاع أيضاً هو صورة ما إذا استفيد من قوله ان هذا معنى حقيقي للفظ وذاك معنى مجازي له وإلا لا يعقل ان أحداً يلتزم بكون قول اللغوي هذا اللفظ من معانيه كذا ، ان هذا المعنى هو المعنى الحقيقي

للفظ مع فرض ان قول اللغوى لادلالة له على ذلك فان حجية قول اللغوى عند الجميع بنحو الكاشفية ، ولذا يشكل التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية في بعض الكتب اللغوية التي لم تأخذ على عاتقها التمييز . نعم قد يستفاد من بعض الكتب المعنى الحقيقي للفظ اذا عبر بقوله هذا اللفظ لكذا ، وقد يستفاد المعنى المجازي اذا عبر بـ (يقال) أو (يطلق) أو (جاء) أو (يجيء) ، وقد يستفاد انه حقيقة بذكره له أول المعاني باعتبار ان المجاز لا يقدم على المعنى الحقيقي ، كما ان محل النزاع هو صورة عدم استفادة القطع بالمعنى إذ مع القطع لا اشكال فى الحجية .

وكيف كان فقد استدلوا على حجية قول اللغوي وإن لم يفد العلم بأمور:

(الأول) الاجماع العملي وهو المسمى بالسيرة وهو اتفاق العلماء وسائر العقلاء فى جميع الأمصار والأعصار على الرجوع الى اللغويين في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم فى مقام المحاجات من دون توقف ولا إنكار ، ألا ترى الى المفسرين والمحدثين والفقهاء والاصوليين والادباء وغيرهم على كثرتهم واختلاف فنونهم وعلومهم لم يزالوا فى وضع اللغات وتعيين معاني الألفاظ يتمسكون بأقوال أهل اللغة ويرجعون الى الكتب المدونة فيها وإن كان مصنفوها من الفسقة وليسوا بعدول ولا برزة ، وقد حكي هذا الاجماع عن جدي كاشف الغطاء والسيد محسن الكاظمي والسيد المرتضى والعلامة والسبزواري والطباطبائي وغيرهم . والأئمة (ع) قد أمضوا هذه السيرة فانها كانت في زمانهم ، فان الخليل بن أحمد كان فى زمانهم وهو مرجع من مراجع أهل اللغة وقد ألف كتاب العين فى اللغة وهكذا كان مثل سيبويه والكسائي وأضرابهم من علماء اللغة في عصرهم عليهم السلام ، وأمير المؤمنين (ع) هو علّم أبا الأسود الدئلي النحو وأمره أن يعلّم الناس ، ولعل عصور الأئمة المتأخرة من أعظم عصور ازدهار علوم اللغة العربية ، ولا ينكر معروفيتها في زمانهم (ع) والرجوع الى أربابها فى أيامهم إلا مكابر

لا إطلاع له بحقائق التأريخ ومسلماته ولم يحصل الردع منهم (ع)، وهذا أدل دليل على تقريرهم لحجية قول اللغوي وامضائهم له . والغريب من بعضهم من أهل العصر في شرحه على الكفاية منع من ثبوت امضاء الشارع لهذه السيرة، وان الثابت هو العدم .

وقد أورد على هـذا الاستدلال المرحوم الشيخ الأنصاري وغيره بأن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع الى اللغويين مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى ان أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في من يرجع اليه من أهل الرجال وبعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها .

وجوابه انه قد عرفت ان هذه المسألة لا ربط لها بالشرعيات حتى يكون الثبوت فيها من باب الشهادة، ولذا لم يلتفت أحد الى اعتبار شروط الشهادة فيها وأما مسألة علم الرجال وأهل الخبرة فلا ربط له بمسألتنا هذه حيث ان لها جهة شرعية بخلاف مسألتنا، ولذا أكثر من ذهب في المسألتين الى التعدد والعدالة لم يشترط ذلك في مسألتنا، كما انه لا تمنع من باب التقليد الأخذ بقول واحد من علماء الرجال لكن لما كان لا يجوز للمجتهد التقليد في مقدمات الاجتهاد كان لابد له من قيام الحجة عنده على صحة الراوي . (الثاني) من أدلتهم ان قول اللغوي من الخبر الواحد، وقد قامت الادلة على حجية الخبر الواحد . وفيه ان أدلة حجية الخبر الواحد إنما دلت على قبوله في الاحكام الشرعية المنقولة عن المعصوم (ع) لا في الموضوعات الخارجية كما قررناه في مباحث الاصول . (الثالث) من أدلتهم هو عموم البلوى باستعمال اللغات وانسداد باب العلم فيها غالباً لأنها من الامور النقلية التي لا مجال للعقل فيها فلا طريق لمعرفتها إلا بالمراجعة لكتب اللغة والأخذ بقول اللغويين في معرفتها لأنه أقرب طرق

الايصال لمعرفتها . وربما يقرر هذا الدليل بالنسبة لحجية قول اللغوي في ألفاظ الكتاب والسنة وكلمات الاصحاب بدعوى انه لاطريق الى معرفة تلك الالفاظ إلا قول اللغوي مع وجود العلم الاجمالي بالتكاليف فى مواردها فلو لم يكن حجة فاما أن نحتاط وهو عسر أو نرجع الى الاصول العملية فيلزم طرح العلم الاجمالي بالتكاليف المتعلقة بتلك الموضوعات فحينئذ لا محيص عن العمل بقول اللغوى لأنه أقرب الطرق .

وجوابه انا لا نسلم انسداد باب العلم فيها لحصول تظافر النقل للمعاني من أهل اللغة ، بل الظاهر كما افيد عدم الحاجة الى نقله . ضرورة انك لو نظرت من أول الفقه الى آخره لا ترى لفظاً يتوقف معرفة معناه على حجية قوله لانها بين ما هي واضحة المعنى وهوالا كثر وبين ما صار بكثرة النص عليه مقطوعا بمعناه كلفظ الصعيد والطهور وما أشبهها وبين ما لم يوقف له على معنى بتمامه فاقتصر على القدر المتيقن منه كلفظ الغنى وما أشبهه ، واما ما عدا متن اللغة فهو واضح المعنى مع انا لا نسلم الحرج في الاحتياط فيما لم نعرف معناه ولا طرح العلم الاجمالي بالرجوع للاصول لقلة ذلك مع ان قول اللغوى ليس بأقرب الطرق وإنما الظن هو أقرب الطرق فيكون العمل عليه ولو حصل من طيران الغراب . (الرابع) من أدلتهم انه من أهل الخبرة وأهل المعرفة ، فالرجوع اليه يكون من باب الرجوع الى أهل الخبرة ومن باب رجوع الجاهل الى العالم وقد قامت السيرة العملية على صحة الرجوع لأهل الخبرة فى كل فن وعلم من دون حاجة لتعدد الشهادة ، ولا اعتبار العدالة .

ودعوى ان اللغوى لا يكون من أهل الخبرة كما صدر ذلك عن المرحوم الآخوند في كفايته ، واستدل لهذه الدعوى بعض أساتذة العصر في تقريراته بأن أخباره عن حس لاعن حدس وأعمال رأى ونظر . والرجوع لأهل الخبرة

يكون في الثاني ، واما الأول فبابه باب الشهادة ، غير صحيحة فان علماء اللغة خصوصاً المتقدمين منهم قد جدوا واجتهدوا فى معرفة مداليل الألفاظ وتركيبها ، ولاحظوا حتى شواذ اللغة ، وأخرجوا تلك القواعد والمعاني للغتهم بسهر الليالي وتعب الايام باعمال نظرهم وجدسهم إذ هم لم يروا الواضع و لم يسمعوا منه وإنما استنتجوا ذلك بالآثار والعلامات . على أن الاخبار عن حس لايخرج المخبر عن كونه أهل خبرة ، فان الصيدلي الذي يخبر عن الدواء يخبر عن حس مع انه من أهل الخبرة ، وهكذا الرجل العارف بالطرق والمنازل أو مواقع العبادة فى المساجد كمسجد الكوفة يخبر عن حس مع انه يرجع اليه باعتبار انه من أهل الخبرة .

الادلة على عدم حجية قول اللغوي

وقد استدل من قال بعدم حجية قول اللغوي بأمور :

(الأول) انه لا يؤمن من علماء أهل اللغة تعمد الكذب لتحاسدهم وتنافرهم من جهة قرب الامراء ، كما تشهد بذلك قصة سيبويه والكسائي وقصة الاصمعي في معنى الخنفشار ورد صاحب القاموس على الصحاح ورد الجاسوس على القاموس ، كما يحتمل فى حقهم السهو والتقصير فى التتبع والبناء على القياس وقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منهم . ونقل عن بعضهم زيادة الالفاظ في اللغة . وحكي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد فلما رجعوا عنه راجعوا الشعر وقد هلك أكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه . وعن يونس وأبي عمر : ان ماانتهى الينا ليس مما قالت العرب إلا أقله . وقيل : أجل ماصنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اللغويين أكثروا من القدح فيه .

وجوابه ان هذا إنما يرفع حصول العلم بقوله لأن يرفع حجيته الثابتة بالاجماع وبرجوع الجاهل الى العالم ولأهل الخبرة . على ان النقل المذكور لادليل

على صحته حتى يعتمد عليه .

(الثانى) من الامور التي استدلوا بها على عدم حجية قول اللغوي انه يشترط في حجية ما كان حجة من باب الطريقية عدم العلم الاجمالي بكذب بعض مصاديقه إذ حينئذ يقع التعارض وتسقط أطرافه من الحجية ، ونحن نعلم اجمالا في الألفاظ التي ذكروا لها معاني متعددة بعضها من قبيل المجاز وبعضها من قبيل الاشتراك المعنوي وبعضها ليست بمعاني أصلا .

وجوابه ان هذا العلم الاجمالي موجود في سائر الطرق الظنية حتى في الاخبار ، فلوكان مضراً بالحجية لكان مضراً في الجميع ، فان بناء العقلاء والسيرة قد وقع مع هذا العلم الاجمالي الكبير فلا بد من عدم منافاته للحجية مضافا لخروج أغلب أطرافه عن محل الابتلاء .

(الثالث) من أدلتهم انه لا يميز بين الحقيقة والمجاز بل كتبهم مشحونة بالمعاني الحقيقية والمجازية لألفاظ اللغة فكيف يصح الاعتماد عليه فى معرفة المعنى للفظ .

وجوابه مضافا الى ان هذا إنما يختص بالرجوع لبعض كتب أهل اللغة ولا يتوجه للغوي الذي يميز بين المعاني الحقيقية والمجازية كما ينقل عن الزمخشري فى أساس اللغة انه ميز بين المعنى الحقيقى للفظ وبين المجازى له ، ومضافا الى انه يختص بعلم متن اللغة دون علم النحو والصرف والمعاني والبيان فانهم لا يذكرون للهيئة المعنى المجازى . ومضافا الى انه لا نسلم ذلك في الاوضاع المتجددة كالاعلام الشخصية والاصطلاحات العرفية فانهم لا يذكرون إلا المعانى الحقيقية لها أنه خروج عن محل البحث إذ كلامنا فيما لو نقلوا المعنى الحقيقى لا فيما كان بناؤهم على استقصاء المعانى الحقيقية والمجازية . نعم قد يستفاد من أهل اللغة ممن كان بناؤه على استقصاء المعانى الحقيقية والمجازية من تعبيره بأن اللفظ لكذا

انه موضوع له ، ومن قولهم : يقال لكذا ويطلق على كذا ويجيء لكذا ، انه مجاز فيه ، كما انه يستفاد منهم ان المعنى الأول الذى يذكرونه للفظ هو معنى حقيقى ، إذ يستبعد أن يذكرون المعنى المجازي مقدماً على الحقيقي ، كما انه يمكن بمعونة القرائن الخارجية أن يميز المعانى الحقيقية من المجازية التي يذكرونها كما انه قد يستفاد منهم كون المعانى المذكورة في كلماتهم من أفراد حقيقة واحدة باعتبار لزوم الاشتراك اللفظي المرجوح .

(الرابع) من أدلتهم : ان اللغوى مستند في دعواه الى مقدمتين : احداهما حسية وهى مشاهدته استعمال اللفظ في المعنى ، والثانية اجراء أصالة الحقيقة كما صنع بعضهم في إثبات كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب والندب والمقدمة الثانية باطلة لأن اصالة الحقيقة لاتثبت كون الاستعمال على نحو الحقيقة وإنما تثبت ان المراد هو المعنى الحقيقي .

وجوابه ما ذكره استاذنا المشكيني (ره) في ان المعلوم من ديدن أهل اللغة هو الرجوع الى مشاهدة الاستعمال واجراء علامات الحقيقة وقد وقعت السيرة على الأخذ بقولهم واستنتاجاتهم شأن سائر العلماء في سائر العلوم . ومجرد احتمال ذلك فى أهل اللغة لايسقط حجية كلامهم فانه مثل احتمال خطأهم .

(الخامس) من أدلتهم : ان الآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم تكون رادعة للسيرة وبناء العقلاء على الأخذ بقول اللغوى .

وجوابه ان التمسك بعموم تلك الآيات والأخبار يلزمه اسقاط سائر السير القائمة في الموارد الخاصة مع ان التمسك بها يكون على وجه دائر لان المنع من العمل بالسيرة على الاخذ بقول اللغوى بتلك الآيات مبني على ردعها عن كل سيرة وردعها عن كل سيرة لازمه الردع عن السيرة على حجية الظهور والردع عن السيرة على حجية الظهور لازمه عدم حجية ظهور تلك الآيات والروايات إذ لا دليل على

حجية ظهورها إلا السيرة واذا لم تكن حجية لظهورها فلا دلالة لها على المنع من حجية السيرة على حجية قول اللغوى إذ لادلالة لها حينئذ معتبرة على ذلك

التحقيق في المقام

(انه لايجوز للمجتهد أن يأخذ بقول اللغوى ويجوز للعامي ذلك)

قد ظهر لك حجية قول اللغوى مع سلامته عن الاستشهاد أو البناء على مالايدل على دعواه وعدم العلم بوجود معارض له وعدم العلم بتعمده على الكذب والمسامحة . مع الاستفادة من قوله كون اللفظ موضوعا للمعنى كما قدمنا ذلك ص ٨١ إلا ان الظاهر ان حجيته من باب التقليد فانه نظير ما اذا رجع الانسان للعالم بالجواهر أو الصناعة أو الطبيب وعمل بقوله فانه لايكون بذلك مجتهداً فى علم الجواهر والصناعة والطب وإنما يكون مقلداً لهم ، لأن التقليد هو المتابعة للغير والاخذ بقول الغير ، ولذا لايصح متابعة من أخذ بقولهم ما لم يكن عالماً بالفن . ولا الاخذ بقول الفيلسوف في العقيدة مع انه من أهل الخبرة لانه تقليد والتقليد لا يجوز في العقائد .

اذا عرفت ذلك فيجوز للعامي أن يرجع لقول اللغوى فى معرفة فتوى مقلده ولا يجوز للمجتهد الأخذ بقول اللغوى عند استنتاج الحكم الشرعى لانه تكون من مقدمات الاستنتاج مقدمة تقليدية والنتيجة تتبع أخس المقدمات كيف ولو صح ذلك لصح للمجتهد أن يقلد الاصولي فى مسائله لانه يكون الرجوع اليه رجوع لاهل الخبرة ولا يتكلف عناية البحث والجدل وهكذا فى باقي العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد ، وهكذا لاينفعه الاجتهاد لتحصيل المعنى اللغوى إذ لم يحصل العلم العادى بذلك ، إذ لادليل على اعتبار الاجتهاد المذكور ولا دليل على حجية الظن الحاصل بواسطته بل لابد له من حصول العلم العادى

بوضع المادة أو الهيئة للمعنى اما بنقل جماعة من علماء اللغة يحصل له العلم العادى كما يحصل العلم العادى بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال مسلمات او برجوعه للشواهد او للعرف او تتبع موارد الاستعمال واستقرائها مع اصالة عدم النقل الى غير ذلك. والحاصل انه لايجوز للمجتهد الاعتماد على قول اللغوى فى فتواه لانه يكون مقلداً . قال الوحيد البهبهانى (ره) : ان استناد المجتهد الى قول علماء الرجال واللغة وامثالها ليس تقليداً لأنه لايستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليداً بل يبذل الجهد فى ان له معارض ام لا فاذا وجد المعارض يبذل جهده فى الترجيح والجمع ويبذل جهده فى معرفة كون الترجيح والجمع حجة ام لا وبعد معرفة الحجية يبني عليها واذا لم يجد المعارض يبني على اصل العدم والظاهر . وكونهما حجة وكذا كون الاستناد الى اقوال هؤلاء حجة فاذا علم حجية الكل يعمل فهذا ليس بتقليد له ـ انتهى . والذى يسهل الخطب ماعرفته ص ٨٣ سابقاً من عدم الحاجة الماسة الى البحث فى اللغة لعدم الاحتياج اليها في سائر الموارد إلاماقل وما يحتاج اليه الفقيه قد اشبع فيه الكلام علماء الفقه كلفظ الغنى والصعيد اوالاصولي كصيغة افعل او مثل الاستثناء المتعقب للجمل بل العلماء رحمهم الله حاولوا في كل استنتاج يتوقف على معرفة معنى اللفظ او على قاعدة نحو او صرف او معانى أو بيان ان يتعرضوا لها مفصلا على نحو يحصل العلم العادى بها نفياً او اثباتا . (ثالث الجهات) التى يتعرض لها هنا انه يكفي معرفة مقدار الحاجة من العلوم العربية في الاجتهاد ولا يلزم معرفة جميع مسائل العلوم العربية لأن تعلم العلوم العربية كان لأجل الاجتهاد ومن باب المقدمة له فما لم يتوقف عليه الاجتهاد لم يكن مقدمة له فيكون اجنبياً عن الاجتهاد . (رابع الجهات) التى يتعرض لها هنا لايشترط في معرفة مقدار الحاجة من علوم العربية ان تكون معرفته فعلية وحالية بل يكفي ان تكون له قوة قريبة على تحصيل معرفته بحيث

متى احتاج الى شيء من العلوم المذكورة استخرج حكمه ولو بالرجوع الى الكتب المعتبرة ، لأن المناط فى الاحتياج لايقتضي أزيد من ذلك ، فانه لو احتاج في آية الى معرفة لفظ أو تركيب ورجع الى الكتب في معرفته وحصل له مايتوقف عليه الاجتهاد في المسألة صح اجتهاده . وجزى الله تعالى الاصوليين والفقهاء حيث انهم لم يتركوا شيئاً مما يحتاج اليه المجتهد العربي في اللغة إلا وتعرضوا له . نعم الغير العربي يحتاج لمعرفة اللغة العربية وقواعدها ليستطيع معرفة الكتاب والسنة وكلمات الأصحاب .

(الشرط الثاني للاجتهاد) تعلم العلوم العقلية ، كعلم المنطق وعلم الكلام لتوقف الاجتهاد عليها لتمييز الدليل الصحيح عن غيره بعلم المنطق وتوقف استنباطات بعض الأحكام الشرعية على بعض قواعده كاستنباط طهارة الغسالة فيما لو ثبت « كل نجس ينجس ملاقيه » على قاعدة عكس النقيض وكرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل

ودعوى ان بعض مطالب المنطق كسبية وإلا لما احتاج أحد اليه وهذه المطالب الكسبية عرفت من غير علم المنطق وإلا للزم التسلسل فلا بد انها عرفت بالاستدلال الصحيح من دون توقف على المنطق ، فكذلك الأحكام تعرف من غير حاجة الى المنطق ، فاسدة ، فان علماء المنطق قالوا ان مطالبه الكسبية تؤخذ من مطالبه البدهية فهي تعرف من المنطق .

واما علم الكلام فتوقف الاجتهاد عليه من جهة توقف استنباطات بعض الأحكام على بعض قواعد علم الكلام من قبيح التكليف بما لا يطاق وأن الله لا يفعل القبيح فلا يخاطب بماله ظاهر ويريد خلافه وابتناء بعض مسائل الفقه على ابطال الدور والتسلسل وقاعدة اللطف وترجيح المرجوح على الراجح والترجيح بلا مرجح والواحد لا يصدر منه إلا الواحد وغير ذلك مما هو

مذكور فى علم الاصول ، وكما سيجيء في مسألة تجزي الاجتهاد من توقفها على مسألة ان الملكة من العوارض النفسانية الغير القابلة للتجزي ، بل الحق ان الاجتهاد يتوقف حتى على الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته وبالنبوة وبصدق الله تعالى ورسوله ، بمعنى انهما محفوظان من الكذب عمداً وسهواً ، بل يتوقف حتى على الاقرار بامامة الأئمة (ع) وصدقهم ، وذلك لأن الاجتهاد هو تحصيل الظن بالوظيفة الالهية ، ولا ريب ان معرفة أن هذا وظيفة إلهية متوقف على التصديق بوجوده ، وكونها إلزامية متوقف على نفي الشريك الذي يزاحمه في عقاب العاصي . واستفادة الأحكام حيث يكون بعضها من الكتاب لزم معرفة نسبته لله تعالى وهو موقوف على صدق النبي (ص) . كما ان السنة حيث كانت استفادة جل الأحكام منها وأغلبها عن الأئمة (ع) كانت موقوفة على التصديق بامامتهم وعدم كذبهم (ع) ، فاذا لم يصدق بذلك كيف يحصل له الظن بذلك .

ودعوى انه يمكن للكافر استنباط الأحكام من الأدلة بالقواعد المقررة على تقدير صحة هذا الدين ، ويقال لو كان هذا الدين حقاً فحكمه كذا حتى لو اعتقد بالبطلان فلو آمن وتاب وكان مستفرغا وسعه لصح عمله برأيه وتقليد الغير إياه ، فاسدة ، إذ لا يمكنه أن يحصل الظن المعتبر بكون هذا حكم الله تعالى إلا مما هو حجة عنده ، فان الدليل مالم تثبت دليليته لم تكن له نتيجة والمفروض عدم تصديق الكافر بتلك الأدلة وإنما ذلك يكون فهماً فرضياً لا فهماً حقيقياً لحكم شرعي

ودعوى انه يمكن عدم الاقرار بالامامة للأئمة (ع) مع الاعتقاد بصدقهم فى اسنادهم الحكم للرسول (ص) ، كما ان الكثير من العامة لاسيما الشافعية منهم يعتقد بصدق الأئمة (ع) وولايتهم دون إمامتهم، فاسدة ، إذ يمكن أن يتعارض قولهم (ع) مع قول أحد الخلفاء الثلاثة فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء بلا كلام وعلى مذهبنا بالعكس .

إن قلت : ان هذا إنما يثبت انه شرط للاجتهاد المطلق الفعلي الحالي دون الاجتهاد الملكي لامكان حصول القوة بدون الاعتقاد بذلك .

قلنا : الاجتهاد الملكي على تفسيرنا الذى سيجيء ان شاء الله في مسألة تجزي الاجتهاد من انه ملكة يقتدر بها على استفراغ الوسع لتحصيل الفقيه الظن بالحكم الشرعي ، فأيضاً يكون شرطاً له إذ الظن المعتبر بأن هذا حكم إلهي لا يحصل للكافر المنكر للصانع . نعم هو ليس بشرط للاجتهاد الملكي على تفسير القوم من انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي فان الدهري المنكر للصانع يمكن أن تكون له هذه الملكة التي يقتدر بها أن يستنبط الاحكام فى تلك الشريعة كما يمكن أن يكون لعلمائنا ملكة يستنبط بها الحكم في شريعة اليهود أو النصارى أو عند العامة .

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الجهات الاربعة في الشرط الاول للاجتهاد جار ههنا ، والمختار هناك هو المختار ههنا .

(الشرط الثالث) معرفة علم الحديث من حيث الاسناد والارسال والصحة والضعف وغير ذلك مما بين فى علم الدراية ومعرفة الراوى من حيث انه عادل أو فاسق ثقة أو مجروح ، ونحو ذلك مما يتكفل بيانه علم الرجال . ضرورة ان أخبارنا المدونة فى الكتب الاربعة وغيرها ليست بأسرها معتبرة يصح الاخذ بها فيتوقف تميز ما يعتبر منها عن غيره على ذلك ، وكذا يتوقف تميز ما هو أرجح سنداً عند التعارض على ذلك ، خصوصاً مع العلم الاجمالي بأن كثيراً من الرواة نقل فى حقهم انهم كذابون ولا يمكن تمييزهم عن غيرهم إلا بعلم الرجال ولو كان علم الرجال مستغنى عنه لكان المتقدمون أشد الناس استغناء عنه الاقدم فالاقدم لمكان القرب من ظهور القرائن مع انا وجدنا صدور التأليف منهم بذلك فى عصور الائمة الاطهار ففي المحكي عن النجاشي : ان أبا محمد

عبد الله بن جبلة الكناني صنف كتاب الرجال وقد مات سنة ٢١٩ وهو من الشيعة وتلاه من المتقدمين العياشي والكشي وحمدويه وابن نوح ، بين من كان في زمن ظهور الأئمة (ع) وبين من كان في زمن الغيبة الصغرى .

وتوضيح ذلك وتحقيقه ان حجية الاخبار ان كانت من باب حجية الخبر الواحد العدل فنحن نحتاج الى علم الرجال لتمييز الراوي العادل عن غيره والضابط عن غيره والمؤمن عن غيره ولتمييز المراد بالاسم المشترك عن غيره الذي هو من أصعب مطالب علم الرجال ، ولترجيح أحد الخبرين على الآخر عند التعارض بأعدلية الراوي ونحوها.

(إن قلت) : ان علم الرجال لا يثبت الصفات للرواة لانه ليس من باب الشهادة إذ ليس تتوفر فيه شروط الشهادة كما سيجيء بيان ذلك ان شاء الله في الايراد الاول على الاحتياج الى علم الرجال وليس من باب حجية الخبر الواحد إذ هو ليس من الاخبار بالامور الحسية وإنما علم الرجال يفيد الظن والظن ليس بحجة .

(قلنا) : المطلوب من حصول العلم العادي بصفات الراوي من علم الرجال . نعم الرجوع الى علماء الرجال من باب الرجوع الى أهل الخبرة يكون من التقليد إلا انه لا يجوز للمجتهد بالحكم الشرعي أن يعتمد عليه في مقام الفتوى بالحكم الشرعي لمقلديه للزوم التقليد في فتواه لان النتيجة تتبع أخس المقدمات .

هذا اذا كانت حجية الاخبار من باب حجية الخبر العدل ، واما إن كانت من باب حجية الظن المطلق فان العامل بالظن لابد له من تحصيل أسباب الظن وأكثر أسباب الظن تعرف بمعرفة الرواة ، فان الخبر بملاحظة حال رواته قد يفيد الظن وقد لا يفيده ، فخبر العادل الضابط الأمامي يفيد الظن ، وخبر الفاسق الكذاب المفتري لا يورث الظن ، وهكذا خبر غير الضابط وإن كان إمامياً عادلاً فانه نوعاً لا يفيد الظن ، فاذن لابد من ملاحظة حال الرواة لتمييز أحد القسمين عن الآخر .

وإن كانت حجية الاخبار من باب إفادتها القطع بأن كان الحجة منها خصوص المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع كما هو المنسوب للسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس (ره) ، فالقرائن لا تفيد القطع غالباً إلا بملاحظة حال الرواة ورجال السند وكونهم محترزين عن الكذب ، سلمنا لكن لا أقل من احتياج المجتهد لعلم الرجال حال التعارض بين الاخبار للزوم الاخذ بالاعدل والأورع من مخبري الخبرين المتعارضين إلا اذا قيل بتساقطها وهو خلاف ما قامت عليه الادلة .

وإن كانت حجية الأخبار من جهة الاطمئنان بالصدور عن المعصوم وهو يحصل بعمل المشهور بها كما هو الظاهر من البهبهاني (ره) في حاشيته على المدارك فيحتاج الى علم الرجال في الخبرين المتعارضين اذا كان كل منها مشهوراً هذا مضافا الى ان فتوى المشهور إنما تنفع من جهة كونها توجب الوثوق بالصدور وهي إنما توجب ذلك لو علم استناد المشهور الى الخبر ، وفي كثير من الموارد لا يعلم استنادهم الى الخبر ولا اعراضهم عنه ، فلا بد أن يرجع لعلم الرجال لتحصيل الوثوق بالصدور ، وهكذ المسألة الغير المعروفة اذا كانت فيها رواية لزم في تحصيل الوثوق بصدور تلك الرواية من مراجعة علم الرجال لعدم عمل المشهور بذلك ولا يصح الطرح . وقد نسب الى طوائف ، المخالفة فى الاحتياج لعلم الرجال وإنكارهم الحاجة اليه (منهم) الحشوية القائلون بحجية كل خبر فانهم لا يحتاجون الى علم الرجال ، لأن كل حديث عندهم معتبر ، ولكن مع هذا عند التعارض يحتاجون لعلم الرجال فى الترجيح بالأعدلية والأورعية والأضبطية ، إلا اللهم أن يلتزموا عند التعارض بالتساقط أو التخيير أو الترجيح بغير صفات الراوى من الأعدلية ونحوها ، فحينئذ لا يحتاجون الى علم الرجال أصلا ويكون الجواب عنهم أن لا وجه لهذا القول مع ما تواتر عن المعصومين (ع) انه قد

دس فى أخبارهم وكذب عليهم القالة فلا بد من تميز الرواة الكذابة عن غيرهم وهو لايحصل إلا بعلم الرجال .

و (منهم) القائلون بعدم حجية الخبر الواحد بدعوى قطعية الأحكام من الكتاب والاجماع والأخبار المتواترة أو المقترنة بالقرائن المفيدة للقطع وهو المذهب المنسوب للسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس ، وقد عرفت ص ٩٣ احتياج أهل هذا الرأي الى علم الرجال .

و (منهم) الاخباريون المدعون لقطعية الصدور فى كتب الأخبار المعتبر أصحابها أو خصوص الكتب الأربعة المعروفة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والاستبصار والتهذيب للمحمدين الثلاثة بل ادعى غير واحد من علمائهم (ره) كالاسترابادي وغيره في المحكي عنهم قطعية الأخبار سنداً ودلالة وتنزل بعض مؤلفيهم ومن يميل اليهم كالفاضل التوني في الوافية وغيره بعدم القطعية من حيث السند والدلالة وادعى قطعية الاعتبار وقال لاحاجة لمعرفة علم الرجال فيما لامعارض له وان كنا محتاجين اليه عند التعارض ، وسيجيء انشاء الله تقرير ذلك مفصلا وتحقيق الحق فيه عند الكلام فى جواز العمل بالاجتهاد .

و (منهم) المكتفون بتصحيح الغير للخبر أو توثيقه أو ضعفه بأن تقوم البينة على صحة الخبر أو توثيقه كما لو شهد عالمان من علماء الفقه بأن هذا الخبر صحيح أو ضعيف ، ولعل جملة من علمائنا المتأخرين اكتفوا بذلك عن مراجعة علم الرجال إلا انه فى الحقيقة ان هذا رجوع الى علم الرجال لأن ذلك منهم بيان لحال رواة الخبر على سبيل الاجمال .

و (منهم) القائلون بحجية الخبر المجبور بالشهرة أو المرجحة له فانه لايرجعون الى علم الرجال ، حتى إن الخبر لو كان صحيحاً وأعرض عنه المشهور لايعملون به ، ولو فرض ان الخبر ضعيف وعمل به المشهور صار حجة كما هو

ديدن الوحيد البهبهاني (ره) في حاشيته على المدارك في العمل بروايات عمل بها المشهور قائلا : ان ضعفها منجبر بالشهرة ، رداً على صاحب المدارك المسقط للرواية بمحض ضعف سندها بحسب القواعد الرجالية مستنداً في ذلك على أصله من حجية الخبر المصحح المزكى بتزكية عدلين ، وقد تقدم ص ٩٣ وجه الاحتياج لعلم الرجال على هذا المبنى .

مايورد على الاحتياج لعلم الرجال

ولقد أورد على احتياج المجتهد لعلم الرجال من غير نظر للطوائف المذكورة بايرادات :

(الايراد الاول) هو وقوع الاختلاف في معنى العدالة وعدد الكبائر النافية للعدالة وكفاية الواحد في مقام التزكية . ونحن لا نعلم من أهل كتب الرجال انهم في مقام التعديل على أي معنى فسروا العدالة وهل اكتفوا بتزكية الواحد فزكوا الراوي وهل ارتكاب بعض الاشياء التي هي من الكبائر عندنا ليست عندهم من الكبائر فان الكبائر قد وقع الاختلاف في عددها . والحاصل انهم في مقام التعديل أو الجرح لا نعلم انهم بنوا على الآراء الفاسدة في نظرنا أم الصحيحة ، فكيف يصح الاعتماد على قولهم في مقام التزكية . هذا مع ان تعديلهم للراوي أخذوه من كتب غيرهم وشهادة الفرع غير مسموعة على أن غيرهم الذى أخذوا منه ذلك لم يعلم عدالته حتى نعلم صحة اعتمادهم عليه ، بل قد اعتمدوا على أناس فاسدي المذهب كابن عقدة ، فانه كان زيدياً جارودياً على ما نصوا عليه وكعلي بن الحسن بن فضال فانه كان فطحياً فاسد المذهب ، فان علماء الرجال كثيراً ما يعتمدون على أقوالهم في أحوال الرجال ، مع ان لازم فساد مذهبهم عدم الاعتماد عليهم .

هذا مضافا الى ان تعديلات علماء الرجال للرواة وتضعيفهم لهم مبنية أغلبها على اجتهاداتهم وترجيحاتهم لأن العدالة لاتعرف إلا بالآثار ولا يجوز للمجتهد أن يبني على اجتهاد غيره .

والجواب عنه : انا لو سلمنا ان ذلك يمنع من قبول شهادتهم فى حين حصول القطع لهم بالعدالة . فنجيب بما ذكره علماء الرجال وعلى رأسهم المرحوم المامقاني (ره) من ان المقصود من علم الرجال هو التثبت والتبين وحصول الوثوق ، ولا ريب ان البحث عن حال الراوي فيه نوع من التثبت ، والتعديل له يوجب الوثوق بقوله ، وليس المقصود من علم الرجال تحصيل الشهادة حتى يعتبر في تزكيتهم للراوى ما يعتبر في الشهادة من كونها أصل ومن كونها مشافهة ونحو ذلك ولا يعتبر فيه ما يعتبر فى حجية الخبر الواحد . ولكن هذا الجواب إنما ينفع على القول بحجية الخبر من باب الظن والوثوق ، واما اذا قلنا من باب التعبد بخبر العدل ، فعلم الرجال لا يثبت صفات الراوى من كونه عدلا أو ضابطاً ، إذ لادليل على حجية الظن الحاصل من قول العالم بالرجال ، إذ هو ليس بشهادة كما عرفت ، ولا تشمله أدلة حجية الخبر الواحد لأنها مختصة بخبر الواحد في الأحكام دون الموضوعات . والعدالة والضبط من الموضوعات ، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع لقول الرجالي من باب رجوع الجاهل الى أهل الخبرة لأنه يلزم أن يكون مقلداً في مقدمات اجتهاده . نعم إنما ينفع الرجوع الى أقوال الرجاليين لو حصل لنا العلم العادي منها .

ثم لايخفى ان اشكال تفسير العدالة يتم لو كان علماء الرجال يقتصرون على قولهم : فلان ثقة أو عدل أو فاسق . وليس الأمر كذلك بل هم يذكرون أحوال الشخص ودأبه وسيرته وأقواله وأفعاله وأعماله وينقلون الأحاديث الواردة في حقه فالناظر فى ذلك يستطيع أن يستنبط مايوافق مذهبه . على

أن المعروف عندنا ان الكبائر ما توعد الله تعالى عليه بالعقاب في كتابه المجيد والمحكي عن صاحب الكفاية انه لم يجد قولا آخراً لأصحابنا غير ذلك .

الايراد الثاني : إنا لم نحرز تقارن زمان رواية الراوي مع زمان عدالته من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وبالعكس ، والكثير منهم لا نحرز انهم على العدالة من زمان بلوغهم الى زمان وفاتهم ، فلعله كانت الرواية منهم زمان عدم عدالتهم وكثير منهم كانوا فاسدي العقيدة كبني الفضال ، وكانوا يعتمدون عليهم ، وكعلي بن أسباط والحسين بن يسار فانهم كانوا من غير الامامية ثم تابوا وعلي بن محمد بن رياح الواقفي . (وجوابه) ان ظاهر حال علماء الرجال إذا وصفوا شخصاً بالعدالة أو الفسق أوجهل الحال إنما نظرهم الى زمن روايته لا الى زمن آخر وهو كاف في حصول الوثوق بالرواية . والفاسدي العقيدة إذا كانوا ممن يوثق بهم صح الاعتماد عليهم ، مع ان الشيعة كانوا يتجنبون من رجع عن مذهب التشيع ويسمون الواقفية بالكلاب الممطورة ، والأئمة عليهم السلام نهوا عن معاشرتهم ، وحينئذ إذا روى أحد الشيعة عن أحدهم فلا يرويه عنه إلا على وجه الصحة إما بالسماع منه قبل عدوله أو بعد توبته ، ولا ينقل عن كتابه إلا الكتاب الذي ألفه قبل العدول أو بعد التوبة ، وقد قبل المحقق (ره) في المعتبر رواية علي بن حمزة الواقفي عن الصادق عليه السلام معللا ذلك بأن تغيره إنما كان في زمن الكاظم عليه السلام ، وقبل العلامة (ره) حديث اسحاق بن حريز الواقفي عن الصادق عليه السلام لأن انحرافه لم يكن في زمن تأليفه لكتابه .

الايراد الثالث : ان ملكة العدالة أمر باطني فلا تثبت بالخبر ولا الشهادة (وجوابه) إن الامور الباطنية تعرف بآثارها . مضافاً الى ما عرفت في جواب الايراد الأول من ان الأخذ بأقوال علم الرجال ليس من باب الخبر ولا الشهادة مضافاً الى أن القول بكون العدالة ملكة ، إنما هو للعلامة (ره) ومن تأخر

عنه دون المتقدمين عليه .

الايراد الرابع : ان علم الرجال علم محرم لأنه فيه تجسس على أحوال الناس وهو منهي عنه ، وهكذا فيه اغتياب بعض المؤمنين وهو محرّم ، فليس بمطلوب في الاجتهاد . (وجوابه) ان الأمر بالتثبت يكون مخصصاً لأدلة النهي عن التجسس . والاغتياب . نظير جواز الجرح والتعديل في مقام المرافعات فانه مستثنى من حرمة الغيبة ، مضافاً الى أن الأئمة عليهم السلام جرحوا بعض الرواة ووثقوا البعض الآخر وهذا أدل دليل على جواز ذلك .

الايراد الخامس : وقوع الاشتباه في أسماء الرواة وكناهم وآبائهم وألقابهم ، والغفلة في الأسانيد بسقوط راوي أو اثنين كما حكي عن الشيخ (ره) ان كثيراً مما رواه عن موسى بن القاسم العجلي قد أخذه من كتابه وهو أيضاً يأخذ من كتب جماعة فينقل عنهم من غير ذكر الوسائط اتكالا على ذكرها في أول كتابه فينقل الشيخ (ره) عن أحد الجماعة من غير اشارة للواسطة فيظن الاتصال مع ان الواقع كان هو الارسال ومع هذا الاحتمال فلا أثر لتوثيق الرواة المذكورين في السند لاحتمال سقوط ماهو ليس بعادل ولا ثقة ، وفي المحكي ان صاحب منتقى الجمان (ره) قد أوضح ذلك وحققه . (وجوابه) ان هذا الاحتمال ينفيه ظاهر اللفظ فان الظاهر هو النقل عن نفس الشخص من دون واسطة فلا يرفع اليد عن هذا الظاهر إلا بالقرينة اللفظية أو المقالية كما ان احتمال السهو والغفلة منفي ببناء العقلاء في محاوراتهم على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال .

الايراد السادس : هو اشتراك أسماء الرواة بين العدل والممدوح وغيره فانه مانع عن العلم بالثقة . (وجوابه) ان هذا أمر قليل وغالباً يحصل التميز بالمميزات والطبقات وقرائن الأحوال ومع عدم حصول هذا لا يحصل التوثيق في خصوص ذلك المورد لا انه يسقط بواسطة هذا المورد علم الرجال .

الايراد السابع : دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب الاربعة وأضرابها من الخصال والعيون والعلل ونحوهـــا ممن كان أصحابها من عدول الامامية ، وعليه فلا حاجة لعلم الرجال . (وجوابه) ان هذا الاجماع غير ثابت لرد قسم من أخبارها وعدم العمل بها ومخالفة قسم منها للاجماع والكتاب ورد جملة من أصحابنا بعض أخبارها حيث لا يعمل إلا بالصحيح ورد جملة منهم مالم يعمل به المشهور وغير ذلك . نعم هي معتبرة بمعنى ان ما فيها صحيح النسبة لراوي سند الخبر ، وان رواية مؤلفها عن الراوي لسند الخبر ثابتة وإن نسبة الكتب لمؤلفيها ثابتـــة وليس معنى ذلك ان الخبر الذي سنده ضعيف يكون معتبراً .

الايراد الثامن : ان الاحتياج لعلم الرجال إما لاعتبار صفة في الراوى من الاسلام والايمان أو عدالة أو ضابطية أو نحو ذلك كما لو بنينا على حجية خبر العدل الضابط ، فهو غير صحيح لما قد عرفت إن قول الرجالي ليس بحجة لا من باب الشهادة كما تقدم في الايراد الأول ، ولا من باب حجيـــة خبر الواحد لأنه إنما يكون حجة فى الأحكام دون الموضوعات ، ولا ريب ان الاخبار بصفات الراوي من الاخبار بالموضوعات ، نعم ربما يكون حجة من باب كونه من أهل الخبرة ولكن لا يجوز للمجتهد أن يعتمد في فتواه عليه لأن الرجوع لأهل الخبرة تقليد ، ولا ريب انه لا يجوز أن يكون التقليد من مقدمات الاجتهاد والفتوى لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات . واما ان يكون الاحتياج الى علم الرجال من جهة تحصيل الظن والوثوق بالصدور كما لو بنينا على حجية الخبر الواحـــد المظنون صدوره أو الموثوق صدوره فهو غير صحيح كما ذكره صاحب مناهج الاصول لأنه إنما يتم لو لم يكن يحصل من غير علم الرجال الظن او الوثوق بالصدور . والأخبار المأخوذة من الكتب المعتبرة

لما كانت معلومة الانتساب لمؤلفيها وكان مؤلفوها من اهل الايمان والتقوى والمعرفة بصحة الخبر وسقمه والتمكن من تميز الخبر الصحيح عن غيره مثل الكتب الأربعة وكتاب الخصال وعلل الشرائع والعيون والاحتجاج كانت الأخبار الموجودة فيها موثوقا صدورها لكون اربابها ممن سهروا الليالي وافنوا الايام في تميز الأخبار الصحيحة عن غيرها فاثبتوا فيها ما صح عندهم بعد ان هذبها المتقدمون على المحمدين الثلاثة فى مدة تزيد على الثلاثمائة سنة وضبطوها خوفاً من تطرق النسيان ، وقد عرضوا بعض الكتب على الصادق عليه السلام ككتاب عبد الله بن علي الحلبي فاستحسنه ، وعلى العسكري عليه السلام ككتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان فأثنى عليها وكانوا عليهم السلام يوقفون شيعتهم على الكذابين ويأمرونهم بمجانبتهم ، وبالجملة من اطلع على اهتمام أصحابنا بالأحاديث يحصل له الظن أو الوثوق بما دونوه مع ملاحظة أن أصحاب هذه الكتب المعتبرة كلهم عدول ضابطون وكانوا فى زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل القطع لهم غالباً لما بأيديهم من الكتب المعروضة على الأئمة عليهم السلام ويريدون أن تكون كتبهم مرجعاً للناس ودستوراً يعمل به مع قرب زمانهم من زمان الحجة عليه السلام فقد كان الكليني (ره) مخالطاً للسفراء عشرين سنة وكان متمكناً من استعلام حال الروايات من الحجة عليه السلام بل من العسكري عليه السلام كما قيل فحينئذ يحصل للانسان بملاحظة ما ذكرنا الوثوق بصدور ما فى الكتب المعتبرة أزيد من شهادة علماء الرجال بالعدول . لا سيما اذا ضممنا الى ذلك دعوى الاجماع من الشيخ الطوسي (ره) وغيره على العمل بهذه الاخبار ، ففي المحكي عنه : إني وجدت الفرقة مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم وفى المحكي عن شيخنا الشهيد الثاني (ره) في شرح الدراية : ان الامامية استقرت على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم فتداعت الحال

الى ذهاب معظمها وخلصها جماعة في كتب خاصة ، وأحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لايحضره الفقيه . وقال البهائي في المحكي عنه : ان قدماءنا قد جمعوا أربعمائة كتاب تسمى اصولا ، ثم تصدى جماعة من المتأخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الأخبار فألفوا كتباً مضبوطة مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة كالكافي ومن لايحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والأمالي وعيون الأخبار وغيرها .

ودعوى عدم حصول الظن والوثوق بصدور روايات كتب مشايخنا لأن فيها ما يعارض البعض بعضاً ، أومخالف للاجماع أو الكتاب أو لم يعمل به أحد وكذا نرى بعض المشايخ لم يعمل بما فى كتاب آخر أو يرده . فاسدة لأن ما ذكر لا يمنع من الصدور إذ الدواعي للأئمة عليهم السلام لصدور الأخبار المنافية كثيرة . على أن لبعض الأحاديث معاني وتأويلات قد لا تصل اليها افهامنا كما ان عدم العمل قد يكون من جهة الدلالة أوالعثور على معارض أرجح فى نظره .

ودعوى ان من أحاديث تلك الكتب المعتبرة ما قد صرح مؤلفه بوهنه وضعفه فكيف يكون الجميع صحيحاً ، وقد صرح المحدث البحراني (قده) فيما يزيد على اربعين مورداً من كتابه بأن الصدوق لم يلتزم فى أثناء الكتاب بما وعد به في أوله من أنه لا يورد في هذا الكتاب إلا ما يحكم بصحته . فان من لاحظ هذا الكتاب يرى كثيراً ما يورد الصدوق خبراً ويفتي بخلافه . فاسدة لأن مرادنا من صحة الجميع هو صحة جميع ما فيها إذا لم يكن دليل من الراوي على ضعفه ، وإلا فالأمر فيه واضح بل تصريحهم فى بعض المواضع ببعض نواحي ضعف الحديث قرينة على خلو ما لم يصرحوا به عنها ، نعم المتقدمون على زمن تأليف تلك الكتب المعتبرة يحتاجون الى علم الرجال لمعرفة حال الرواة

ولكثرة الكذابين في زمانهم .

فتلخص ان من نظر إلى الكتب المعتبرة وزمانها وتورع أصحابها والاجماعات المتقدمة يحصل له الوثوق بصدور ما فيها من الأخبار أزيد من ملاحظة علم الرجال . فكيف يعقل أن يكون قول الكشي فلان عدل يوجب الوثوق بالصدور ، وقول الكليني (ره) بأن الخبر صحيح أو حجة بيني وبين الله لا يوجب ذلك . هذا إذا كان احتياج علم الرجال من جهة تحصيل الظن أو الوثوق بالخبر . وأما إذا كان احتياج علم الرجال من جهة الترجيح في مقام التعارض بالأعدلية ، والأوثقية ، والأصدقية فهو أيضاً باطل ، إذ كما عرفت أن قول الرجالي ليس بحجة شرعية حتى يثبت به ذلك . على انه لم يكن الترجيح بالأعدلية والأوثقية وغيرهما من صفات الراوي إلا لروايتين أحداهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين وإنما هي لتعارض الحاكمين والأخرى لا حجية لها كما ذكر ذلك في مبحث التعارض .

والجواب عن هذا الايراد أنا نختار حجية خبر العدل ، وعلم الرجال إنما يفيد القطع العادي بصفات الراوي نظير ما ذكرناه في حجية قول اللغوي . وأنا نختار حجية خبر الواحد من باب الظن أو الوثوق ، ولكن مجرد وجود امارات الصحة لمؤلفي الكتب المعتبرة لا توجب الظن لنا بصدور ما رووه في كتبهم فان معرفة صحة الحديث كمعرفة صحة الفتوى من المسائل الاجتهادية ، فكما إن فتوى أحد الفقهاء مستندة الى رواية لا يوجب الظن بصدور هذه الرواية مع اعتماد ذلك الفقيه عليها كذلك وجودها في تلك الكتب ، كيف وقد رد بعضهم على بعض ، فقد رد الشيخ الطوسي (ره) في التهذيب بعض أحاديث الكافي ورماها بالضعف وجهل حال الراوي كما في باب المحتلم الخائف على نفسه من البرد وناهيك في ذلك دلمنه (ره) على اخبار عدد أيام شهر رمضان مع رواية الكليني (ره)

والصدوق لها ، وقد طعن الشيخ المفيد (ره) في رسالته فيها برمي بعض رواتها كمحمد بن سنان وغيره بالضعف والحاصل ان رد الصدوق (ره) على الكليني ورد الشيخ المفيد (ره) والطوسي (ره) عليهما مع قرب العهد بينهم مما يدل على عدم حصول الوثوق بمجرد الرواية في كتبهم ولو كان تكفي الصحة عند صاحب الكتاب لما صح طرح شيء من الأخبار المروية فيه وانك لتجد في كتاب التهذيب من الطرح والتضعيف لروايات الكتب ما شاء الله ، ففي ج ١ ص ٢٢٠ من طبع ايران ضعف رواية الكافي في باب زكاة الحنطة والشعير حيث قال : فان هذين الخبرين الأصل فيهما سماعة الى أن قال : وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف الاحتجاج به ، وفيه ايضاً ج ١ ص ٢٦٨ طبع ايران المنع من الاحتجاج برواية الكافي . وقال الصدوق (ره) في كتاب الفقيه ج ٤ ص ١٥١ طبع النجف في باب الرجلين يوصى اليهما فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة ما هذا لفظه : وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني عن أحمد بن محمد الى أن قال : ولست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلام . نعم لو استند جماعة من الفقهاء الى الرواية أو نقلها غير واحد من الكتب المعتبرة حصل الوثوق بصدورها . وعليه إذا كانت الرواية في الكتب المعتبرة قد أفتى بها بعضهم وأعرض عنها آخرون لضعف في سندها وعدم حصول وثوق بها كان على الفقيه مراجعة علم الرجال لمعرفة سندها والتأكد منه ، على ان قسماً من الروايات منقولة من كتب خاصة ليست بأيدينا لم نعلم ان أصحابها كانوا يروون ما يعتقدون صحته أم لا . نعم لنا وثوق بنقل أرباب الكتب المعتبرة عمن روى لهم ذلك لا بصدور الرواية عن المعصوم عليه السلام ، على ان العلم الاجمالي بوجود روايات مكذوبة على الأئمة عليهم السلام أو وقوع السهو فيها والاشتباه ، بين هذه الروايات في الكتب المعتبرة لا ينحل إلا باعتبار تحصيل الظن بالصدور من غير

جهة رواية الكتب المعتبرة لها إذ من هذه الجهة متساوية فى الظن بالصدور فيسقط اعتباره . على انا نقول : ان الوثوق والظن لا يحصل بمجرد رواية الكتب المعتبرة للخبر لأنا رأيناهم يعتمدون على كثير من المراسيل والروايات الضعاف وروايات بعض المخالفين للمذهب وروايات التجسيم وقدم العالم ووقوف الأرض على قرن الثور ، فكل رواية لم نطلع على رجالها ونعرفهم انهم محل ثقة لم يحصل لنا الظن بصدورها ولا الوثوق بها . على ان كثيراً من الروايات لم توجد فى الكتب المعتبرة بل توجد فى كتب أخرى .

وأما الاحتياج الى علم الرجال فى مسألة التعارض ، فلما أثبتناه فيها من الترجيح بالأعدلية والأوثقية ونحو ذلك .

(والمقدار المطلوب معرفته من علم الرجال) هو ما ذكرناه فى الجهات الأربعة فى الشرط الأول للاجتهاد فانه جار هنا فيكفي معرفة الرجال فى الاجتهاد ولو من غير كتب الرجال ، ولا يكفي التقليد بتصحيح السند ما لم يحصل العلم العادي بصحته فيما لو بنينا على حجية خبر الراوي الجامع للصفات وما لم يحصل الوثوق به فيما لو بنينا على حجية خبر الواحد من باب الوثوق بالصدور ، ويكفي في معرفة علم الرجال معرفة المقدار المحتاج اليه الفقيه ويكفي في المعرفة هو القدرة القريبة عليها بحيث متى احتاج تمكن من المعرفة ولا يلزم المعرفة الفعلية .

(الشرط الرابع للاجتهاد) معرفة علم الاصول وذلك لأن الاجتهاد كما عرفت استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ، ومن المعلوم ان علم الاصول هو القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي من دليله ، فهل يعقل ان يستطيع من يريد ان يستفرغ الوسع لتحصيل الظن ان يستغني عن تلك القواعد ، وهل هو إلا كالداخل للحرب بلا سلاح إلا اللهم ان يكون الوحي ينزل عليه وهذا خارج عن محل البحث ، كيف وعلم الاصول يعرف به الظن المعتبر بالحكم

الشرعي الذي يجب على المجتهد تحصيله دون غيره من المظنون ويعرف ما هي الوظيفة عند عدم تحصيله ، فهل يعقل ان يستغني المجتهد عن هذا العلم الذي يرتكز عليه الاجتهاد . وكفى دليلا على احتياج المجتهد اليه هو ابتناء نوع مسائل الفقه عليه ، فانك لو راجعت الفقه لرأيت أغلب مسائله مبنية على مسألة أو أكثر في علم الاصول وقد تمسك اخواننا الاخباريون فى منع اعتبار علم الاصول فى استنباط الاحكام الشرعية بأمور :

(أحدها) إن العلوم العربية تغنى عن علم الاصول لتكفلها لبيان مقدمات الاستنباط كمباحث الأمر والنهى ونظائرها ، وما يزيد على ذلك من المباحث المذكورة فى علم الاصول لا ربط لها بالاستنباط وليس صرف الوقت فيه إلا تضييعاً للعمر الشريف .

والجواب عنه واضح ضرورة ان أكثر مباحث علم الاصول لا ربط لها بالعلوم العربية مثل مباحث حجية الأدلة نفياً او اثباتاً واحكام تعارضها وتعادلها والمباحث العقلية كمبحث مقدمة الواجب واقتضاء الأمر للاجزاء وكون القضاء بأمر جديد ، واجتماع الأمر والنهى وجواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط وتحرير مجاري الاصول وغير ذلك من المباحث المهمة . مضافاً الى عدم تنقيح علماء العربية للمباحث الأصولية المذكورة فيها وعدم التعرض لمواردها الموجودة فى الكتاب والسنة مع شدة حاجة المجتهد اليها .

(ثانيها) انه لو ترك العبد الامتثال للتكاليف معتذراً بجهله لعلم الاصول ذمه العقلاء وعاقبه المولى ، فليس علم الاصول شرطاً لوجوب معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية والا لما صح الذم لأن المقدمة الوجوبية ليست بواجبة . وجوابه ان هذا لو دل على عدم وجوب تعلم علم الأصول لدل على عدم وجوب مراجعة النبي والأئمة (ع) في تعلم الاحكام لأنه لو ترك العبد

الامتثال للتكاليف معتذراً بعدم مراجعته للرسل المبعوثين والأئمة المعصومين ذمه العقلاء وعاقبه المولى ، مضافاً الى أن ذلك من قبيل مقدمة الواجب بالنسبة لمعرفة الأحكام الشرعية وإن كان من قبيل مقدمة الوجوب للاجتهاد مضافاً الى أن الدعوى إن الاجتهاد لا تحصل طبيعته الا بمعرفة علم الاصول فيكون وجوب معرفة علم الاصول تابعاً لوجوب الاجتهاد أوعدم وجوبه .

(ثالثها) ان هذا العلم مما أحدثه العامة فتسرى منهم الى أصحابنا الامامية فى زمن الغيبة ولم يكن يعرفه اصحاب الأئمة (ع) بل كان المعصوم يحدث اصحابه فيفهمون من قوله (ع) حكم الله تعالى من غير توقف لاحتمال معارض أو مخصص أو مقيد ، وكان هذا ديدنهم الى زمان العماني (ره) والاسكافي (ره) وبعد ذلك حدث تدوين الاصول بين الشيعة ، فلولا انه من البدع المستحدثة والطرق المخترعة الممنوع عنها في الشريعة لما أهمل بيانه أصحاب الأئمة (ع) . وجوابه ان فى المحكي عن كتاب النجاشي ان هشام بن الحكم وهو من أشهر أصحاب أبي جعفر الصادق (ع) صنف كتاب الألفاظ ومباحثها وهو من أهم مباحث علم الاصول وان يونس بن عبدالرحمن صنف كتاب مباحث اختلاف الحديث ومسائله وهو مباحث التعادل والتراجيح . ورواه عن موسى الكاظم (ع) كيف والأئمة (ع) قد سئلوا عن احكام التعارض وخبر الواحد وتعيين من له أهلية الفتوى والتقليد ، وعن أحكام الشبهات ومجاريها ولقنهم الأئمة (ع) أجوبتها وإنما لم يحتج أصحاب الأئمة (ع) الى كثير من مباحث الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لقرب العهد وتوفر القرائن وهم من أهل اللغة والمحاورة ثم ان المشافة لها مدخلية في فهم الكلام لا تحتاج الى إعمال قواعد ولو وقع فيها خفاء أمكن السؤال ولا يقع فيها أضمار ولا ارسال ولا تقطيع ولا تصحيف ولا تشكيك فى انها حجة أم لا . ثم عدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده

رأساً فان المسائل لكل علم قضايا واقعية تظفر بها العقول فتدون وقد كان أغلب مسائل علم الاصول مركوزاً في اذهان المتقدمين وكانوا عليها معولين وبها متمسكين وإن لم تكن مدونة ولا مبوبة . ويستفاد أكثر هذه المسائل من الآيات والروايات ، وقد أتعب نفسه بعض علمائنا السيد عبدالله بن السيد محمد رضا الحسيني في كتابه المصباح بجمع جملة من الروايات الدالة على المسائل الاصولية فليراجعه من أراد .

(والمقدار المطلوب معرفته من علم الاصول) هو ما ذكرناه في الجهات الأربعة في الشرط الأول فانه المقدار المطلوب هنا فما ذكرناه هناك جار ههنا فيكفي معرفة علم الاصول ولو من غير كتب الاصول كما يذكر في الكتب الفقهية الاستدلالية المطولة ، ولا يجوز التقليد فيها بل لابد من تحصيل الدليل المعتبر عليها لما عرفته غير مرة من ان التقليد في مقدمات الاجتهاد موجب للتقليد في الفتوى لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات كما انه في كل مسألة من مسائل الفقه يكفي معرفة ما يحتاجه الفقيه من الاصول كما يكفي القدرة القريبة على المعرفة بحيث متى احتاج تمكن من المعرفة ولا يلزم المعرفة الفعلية . نعم لو أراد أن يجتهد في مسألة فقهية وكانت متوقفة على مسألة اصولية وجب عليه أن يحصل المعرفة الفعلية بتلك المسألة الاصولية ثم يستنبط الحكم من مدركه .

(الشرط الخامس للاجتهاد) التمكن من الرجوع للأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية بأن يقدر قدرة قريبة على معرفة الأدلة المتعلقة بالمسألة التي يريد أن يستنبط حكمها فيستطيع أن يعرف أن هناك آية أو رواية أو اجماع أو دليل عقل يدل على حكمها أم لا ، حتى لو كان في غير بابها إلا انه لله الحمد قد تصدى علماؤنا (ره) الى جمع ما في القرآن الشريف من آيات الأحكام البالغة خمسمائة تقريباً في كتب خاصة مبوبة على أبواب الفقه منها كتاب آيات الاحكام

للجزائري ، وآيات الأحكام للأردبيلي ، وللراوندي ، وكفقه القرآن وكنز العرفان وزبدة البيان وغيرها مما قد جمعوا فيها آيات الأحكام فسهل على الانسان معرفة ما يتعلق بالمسألة من الآيات وهكذا تصدى علماؤنا الى جمع الروايات المتضمنة للأحكام في كتب الحديث المعروفة ، وقد دونوها على أبواب سهل بذلك على الانسان معرفة كل ما يتعلق بالمسألة من الروايات . وأما الاجماع والعقل فيعرفان بالمراجعة للكتب الاستدلالية الفقهية بل يمكن معرفة ذلك كله من مراجعة الكتب الاستدلالية الفقهية المطولة فقد أغنانا ، أربابها رحمهم الله عن إتعاب النفس في المراجعة لغيرها شكر الله مساعيهم الجميلة .

(الشرط السادس للاجتهاد) الملكة القدسية : وقد عبر عنها الكثير من الاصوليين بقوة رد الفروع الى الاصول بمعنى معرفة ما اندرج في اطلاق الموضوع أو عمومه مما يخفى اندراجه ككون الملفق من المائين النجسين كراً وكون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعاً للحج والاغتسال بما يقرب من الدهن غسلا والمسح بالكف والماء يتقاطر منها مسحاً ومن يراوح رجليه في الصلاة مستقراً وابتلاع النخامة أو الحصاة أكلا فيكون مفطراً والمعاطاة بيعاً ونحو ذلك لاسيما تميز موارد الاصول بعضها عن بعض . وقال عنها آخرون : هي استخراج الجزئيات من الكليات بمعنى تناول الفروع من مداركها خطاباً أو اجماعاً أو عقلا . والظاهر من هذا ان مرادهم بها هو : (الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي عن الأصل) التي تقدم تفسير المتأخرين للاجتهاد بها وإلا فرد الجزئيات الحقيقية الخارجية الى القواعد الفقهية كمعرفة ان هذا الماء المخصوص كراً للحكم بعدم انفعاله ومعرفة ان هذه الجهة قبلة للحكم بجواز الصلاة اليها ليس من وظيفة المجتهد . والذي يظهر من كلام الفاضل الجواد (ره) في شرح الزبدة هو ذلك ، أعني ان المراد بالملكة القدسية هو الملكة المذكورة كما هو ظاهر من عبر

عنها بالقوة الاستنباطية وعليه فيكون مرادهم بشرطية هذه الملكة للاجتهاد هو الاجتهاد الفعلي أعني استفراغ الوسع ، ولكن المتأمل في كلماتهم (ره) يظهر له أن مرادهم بالملكة القدسية غير ذلك ، لأن الكثير منهم ذكرها شرطاً للاجتهاد بالمعنى المذكور أعني بمعنى الملكة فيلزم اتحاد الشرط والمشروط سلمنا انها ليست بشرط للاجتهاد بالمعنى المذكور وإنها شرط للاجتهاد الفعلي إلا انه لاوجه لعدها شرطاً للاجتهاد الفعلي فى مقابل تعلم العلوم المذكورة فانها إنما تحصل بحصول العلوم المذكورة التي يتوقف على معرفتها الاجتهاد الفعلي .

فالتحقيق أن يقال: ان ملكة الاجتهاد والقوة عليه القريبة تنحل الى قوتين:

(أحداها) المكتسبة من معرفة العلوم المذكورة .

(والثانية) عبارة عن قوة الفهم وشدة الادراك ومزيد فطنة بضم القواعد بعضها الى بعض وتطبيقها على صغرياتها لاستفادة الحكم الشرعي منها فان نوع الأحكام الشرعية تحتاج في استفادتها من أدلتها الى معرفة تركيب تلك القواعد تركيباً صحيحاً ليستطيع أن يدرك الحكم الشرعى منها ، فمثلا آية (أقيموا الصلاة) يحتاج فى استفادة وجوب الصلاة للظهر منها الى القوة والقدرة على معرفة ان هذه صيغة الأمر لأن الأمر من أقام (أقم) والخطاب للجمع أقيموا ، وإن صيغة الأمر تدل على الوجوب إذا لم يكن معها قرينة على الخلاف وان هذه الآية من صغريات هذه القاعدة ، وإن لفظ الصلاة ليس مستعملا في معناه اللغوي وهو الدعاء ، وإن لها اطلاق بالنسبة الى الظهر وليس للآية ما ينسخها ولا ما يقيدها بغير الظهر ، فهذه أبسط المسائل الفقهية كان استفادتها من هذه الآية الكريمة الواضحة يحتاج الى هذا المقدار من الفطنة والذكاء والفهم والجمع ، فكيف بباقي الاحكام الفقهية التى ليس عليها الادلة الواضحة والبراهين الجلية ، فلذا كان المجتهد فى الفقه لا بد له من قوة في الفهم وشدة فى الادراك

ومزيد من الفطنة يتناول فيها الفروع من الاصول والجمع عند التعارض حيث يمكن الجمع الدلالي والترجيح عند عدمه ، ورد الجزئيات الى كلياتها لاسيما الخفية كما تقدم أمثلتها واجراء قواعد الاصول في الخطابات كقواعد الأمر والنهى ، والعموم والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، واستفادة الاحكام من الملازمات كباب المقدمة ومسألة الضد والمفاهيم والتعريض والتلويح والكناية وغير ذلك فهذه تحتاج الى مزيد فطنة وحسن ادراك وهي موهبة إلهية ، ولذا وصفوها بالقوة القدسية إذ ليست هي حاصلة لكل أحد . وفي المحكي عن الشهيد الثاني (ره) ان هذه القوة هي العمدة فى هذا الباب والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار فى زماننا في غاية السهولة لكثرة ماحققه العلماء ، وأما تلك القوة فبيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمه ومراده . ولكثرة التوسل بالله والمجاهدة فى ذات الله مدخل عظيم فى تحصيلها فان من جاهدوا في الله تعالى يهديهم سبلهم والله مع المحسنين . ولعل ما فى الرواية من اعتبار مخالفة الهوى فى مرجع التقليد لأجل تحصيل هذه القوة القدسية ، وأما توهم ان المراد بالملكة القدسية هي القوة المكتسبة من شدة الممارسة للاستنباط كملكات الطب والنجارة ونحوها من الحرف والصنائع المكتسبة من ممارسة الأعمال ، فهو باطل لصحة الاجتهاد لاول مرة ، كيف وهذه مرتبة تحصل بعد تحقق الاجتهاد ، فلا يعقل أن تكون شرطاً له .

ويورد على اعتبار هذه الملكة (اولا) انه لاشك في اختلاف المجتهدين المعتبرين في المسائل الفقهية ولا بد من أن يكون واحد منهم مصيباً والباقون مخطئين ولا بد في كون المخطئين فاقدين للملكة القدسية فى المسائل التي اخطأوا فيها فيلزم أن يكون المجتهد هو المصيب فقط والباقون ليسوا بمجتهدين لفقدهم للملكة القدسية التي هي شرط الاجتهاد .

والجواب عنه ان المعتبر هو قوة الفهم وليس المعتبر مطابقة الفهم للواقع فخطأ المجتهد فى المسألة لا يوجب سلب الملكة القدسية عنه كما ذكره بعضهم على ان الاختلاف بين المجتهدين غالباً ينشأ من الاختلاف فى المبنى .

(ويرد ثانياً) ان اعتبارها ينافي القول بوجوب الاجتهاد عيناً أو كفاية لأن المكلف إما أن لا تكون له تلك الملكة فلا يجب عليه الاجتهاد لعدم تمكنه منه ، وإما أن تكون له الملكة وهو لا يعلم بحصولها عنده وهي شرط وجوب لا شرط وجود لعدم قدرة المكلف عليها لكونها موهبة من الله تعالى ، ومع عدم العلم بالشرط لا يجب المشروط لعدم احراز التمكن منه .

وجوابه ـ مضافاً الى أن الكثير من الناس من يحرزها عنده ـ إن الشك فى القدرة على العمل والتمكن منه لا يعتنى به إذ ما من واجب إلا والمكلف لا يعلم قبل الاتيان به بتمكنه منه واقعاً لاحتمال طرو العجز في الأثناء أو عدم القدرة عليه . ولذا أصالة عدم القدرة على العمل عند الاتيان به أو عدم العقل غير جارية ، وبناء العقلاء على وجوب العمل مع هذه الاحتمالات .

(ويرد ثالثاً) ان اعتبار الملكة القدسية تنافى وجوب التقليد على العامي إذ لا طريق له الى احرازها فى المدعي للاجتهاد .

وجوابه انها نظير العدالة ومعرفة العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد فانها تعرف بالرجوع لأهل الخبرة وشهادتهم على ذلك ، وقد تعرف بالاختبار والمخالطة فان العامي قد يحصل له الاطمئنان بقدرة الشخص على ذلك إذا رأى فيه قوة الذكاء فى باقي الامور .

(ويرد رابعاً) ان الاحكام الشرعية اما ان تستنبط من قواعد شرعية كقاعدة الحل والطهارة ، وعدم نقض اليقين بالشك فلا تحتاج الى الملكة المذكورة ولذا كل عامي يتمسك بها في الشبهات الموضوعية ولم تكن لكل واحد

من العوام تلك الملكة اذ لو كانت موجودة فى الجميع لما كانت شرطاً يختص بها بعض الناس ، وإما أن تستنبط من الاخبار ، ولا يحتاج استفادة الأحكام منها الى تلك الملكة بدليل تقرير المعصومين (ع) معاصريهم من العالم والعامي على العمل بأخبارهم (ع) بمجرد السماع لمن فهمها من دون توقف على حصول شرط آخر وهو الملكة القدسية بل ولا على حصول غيرها .

وجوابه أن استفادة الأحكام من القواعد الشرعية فى الشبهات الحكمية تحتاج الى مزيد ذكاء وفطنة ليفحص الادلة ويحرز دلالتها اوعدم دلالتها على المسألة وهكذا استفادة الاحكام من الاخبار فى هذا العصر فانه يحتاج الى مزيد فهم وفطنة وبصيرة لتعارضها وتخصيصها وتقييدها وتخصصها وإعمال الاصول اللفظية فلا يستغني الانسان عن الملكة . وهذا بخلاف الملقى للعامي من الامام (ع) فان العامي اذا القى اليه الامام (ع) الحكم فى مسألته يعلم انه هو حكم مسألته لعدم اختلاف الوارد مع المورد من المعصوم فهو نظير القاء الفتوى من المجتهد لمقلده .

(ويرد خامساً) ـ كما ذكره بعضهم ـ بأن مصنفي الكتب الاربعة مصرحون بجواز العمل بالاحاديث من دون توقف على ملكة او غيرها سوى فهم الحديث أما تصريحهم فلقول الصدوق (ره) فى من لا يحضره الفقيه بأن وضع هذا الكتاب إنما هو لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده ولتصريح صاحب الكافي بأنه كتاب يرجع اليه المسترشد ، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به ، ولتصريح الشيخ الطوسي (ره) أن تهذيبه يصلح أن يكون مذخوراً يرجع اليه المبتدي فى تفقهه والمنتهي فى تذكره والمتوسط فى تبحره .

وجوابه إنما يلزم جواز الرجوع اليها لمن كان يفهم الاحاديث ومستجمعاً لشرائط الاستنباط ، فلا يلزم من كلامهم (ره) عدم اعتبار شرائط الاجتهاد التى منها الملكة .

ما يعتبر في الملكة القدسية

إن تحقق هذه الملكة وجواز الاعتماد عليها يستدعي أموراً تعرض لهـا الوحيد البهبهاني (ره) :

(الأول) أن لا يكون معوج السليقة والفهم ، فان اعوجاج السليقة آفة للحاسة الباطنة كما ان الحاسة الظاهرة ربما تصير مؤوفة كما تكون بالعين آفة تدرك الأشياء بغير ما هي عليه ، أو بالذائقة أو غيرها كذلك . والاعوجاج ذاتي كما ذكر ، وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد أو شبهة أعجبته ، ونظيره نظير الذائقة التي تأثرت بالمرارة فكل شيء تذوقه تجده مراً وقس عليها سائر الحواس .

أقول : ويناسب ذكره شاهداً على ذلك ما روي : أن في زمان الباقر عليه السلام كان رجل يسرق ويتصدق به محتجاً بقوله تعالى : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها ﴾ . معتقداً أن عشر حسناته بأزاء سيئة سرقاته ، ويبقى له تسعة أعشارها وهي تنفعه وكان يكابر مع الامام عليه السلام ولا ينتهي بقوله ونهيه . وكذا الرجل الذي في زمان الصادق عليه السلام يوجب غسل دبره بخروج الريح ومنشأ خياله ظاهر وقـد بلغ اعوجاج السليقة ببعضهم بدعواه طهارة المني لقوله تعالى : ﴿ وكرمنا بني آدم ﴾ . ويحكى أن بعض القضاة حكم بدفن رجل حي شهد الشهود بموته في زمن غيبته وثبت عنده موته وحكم به زاعماً انه ميت شرعاً والميت يجب دفنه شرعاً .

وطريق معرفة الاعوجاج هو العرض على افهام الفقهاء واجتهاداتهم ، فان وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء ، فليحمد الله ويشكره وان يجد

مخالفتها فليتهم نفسه ، كما ان من ذاق شيئاً فوجده مراً فقال له أهل الذوق انه ليس بمر يجزم بأن ذائقته مؤوفة مغشوشة .

لكن ربما يلقي الشيطان في قلبه ان موافقة الفقهاء تقليد ونقص فضيلة فلابد من المخالفة حتى يصير الانسان مجتهداً فاضلا ، ولا يدري أن هذا غرور من الشيطان وإن حاله حينئذحال ذي الذائقة المؤوفة حين ما قالوا انه ليس هاهنا مرارة فيقول : أنا أراه مراً ولا اقلدكم وتكونون أفضل مني .

(الثاني) أن لا يكون رجلا فى قلبه محبة الاعتراض والميل اليه بحيث متى ما سمع شيئاً يشتهي أن يعترض عليه أما حباً لاظهار الفضيلة أو أنه مرض قلبي ومثل هذا لا يكاد يهتدى ولا يعرف الحق من الباطل ، بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض اصول دينه فضلا عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة . وقد شبه المرحوم البهبهاني هذا البعض بالكلب العقور .

(الثالث) أن لا يكون لجوجا عنوداً فانا نرى كثيراً من الناس انهم إذا حكموا بحكم في بادىء نظرهم ، أو تكلموا بكلام غفلة أو تقليداً أو لشبهة سبقت اليهم يلجون ويكابرون لاثباتها من قبيل الغريق (يتشبث بكل حشيش) للتتميم والتصحيح ، وليس همهم متابعة الحق بل جعلوا الحق تابعاً لقولهم ، وهؤلاء ايضاً كسابقيهم لايهتدون بل ربما ينكرون البدهي ويدعون خلافه ، فاذا كان هذا حالهم فى البدهيات فما ظنك بالنظريات القطعية فضلا عن الظنية فان الظن قريب من الشك والوهم وبأدنى قصور أو تقصير يزول ، لاسيما الظنيات التي وقع فيها الاختلال من وجوه متعددة يحتاج رفعها وعلاجها الى شرائط كثيرة .

(الرابع) أن لا يكون فى حال قصوره مستبداً برأيه فانا نرى كثيراً من طلاب العلم في أول أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع ومع ذلك

هم مستبدون برأيهم القاصر فاذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم لقصورهم وفقدان اطلاعهم يشرعون في الطعن عليهم بأن ما ذكرتم من أين ؟ بل كل ما لا يفهمونه ينكرونه ويشنعون عليه ولا يتأملون ان الانسان في أول أمره قاصر عن كل علم وكذا عن كل صنعة ، وانه ما لم يكد ويجد في الطلب والتعب في تحصيل ذلك لم يحصل له فكيف يتوقع درك الأمور المشكلة العظيمة والوصول الى مرتبة المجتهدين ، ولم يدر ان من طلب شيئاً وجدّ وجد ، ومن قرع باباً ولج ولج .

(الخامس) أن لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجربزة . واعلم ان الجربزة يراد بها غاية سرعة الذهن وسرعة الانتقال بحيث لا يثبت على ما يرجحه من شدة سرعة خاطره فينتقل ذهنه الى وجه يرجح ضد ما رجحه أولا ولا يقف ذهنه من شدة سرعته على شيء والجربزة هو جانب افراط الجودة كما ان البلادة جانب تفريطها فالجودة واسطة معتدلة وهي من المكملات كالشجاعة ، ولا ضير في تجدد الرأي مع تجدد النظر أحياناً .

(السادس) أن لا يكون بليداً . قاصر النظر ، قليل الادراك ، لا يتفطن للمشكلات والدقائق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل بل لابد فيه من حذاقة وفطنة يعرف الحق من الباطل ورد الفروع الى الاصول ويدري في كل فرع يوجد ويبتلى به انه من أي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول الفقه في الآيات والأخبار وغيرها في مجاريها ومواضيعها بمقداره وكيفيته .

(السابع) أن لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام أو الرياضي أو الاصول أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه بسبب انس ذهنه بغير طريقته وإلفه بطريقة غيره كما شاهدنا كثيراً من

الماهرين فى العلوم من اصحاب الاذهان الدقيقة السليمة انهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرناها . قال الوحيد البهبهاني (ره) : انه قد يحدث من شدة الانس بها والاستناد اليها والاعتماد عليها الغفلة عن قرائن الحديث مثل ما حقق فى علم الاصول من عدم حجية مفهوم الوصف فانه فى كثير من الاحاديث يظهر اعتبار المفهوم باعتبار خصوصية المقام فيعترض عليها بأن مفهوم الوصف ليس بحجة مثل ما ورد في صحيحة الفضل في خيار الحيوان فانه قال : قلت ما الشرط فى الحيوان ؟ فقال : ثلاثة أيام للمشتري . قلت فما الشرط فى غير الحيوان ؟ قال : البيعان بالخيار ما لم يفترقا ، وهذا كالصريح فى تخصيصه بالمشتري ومع ذلك يعترض بأن مفهوم الوصف ليس بحجة .

(الثامن) ان لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث الى حد تصير المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمينان به كما شاهدنا من بعضهم ذلك ، ولا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمال في التوجيه فانه ايضاً ربما يفسد الذهن .

(التاسع) أن لا يكون جريئاً غاية الجرءة في الفتوى كبعض الأطباء الذين هم في غاية الجرءة فانهم يقتلون كثيراً بخلاف المحتاطين منهم وقد قيل ان الجري، فى الفتوى ربما يكون من قبيل قاطع الطريق الى الله تعالى .

(العاشر) أن لا يكون مفرطاً فى الاحتياط فانه ايضاً ربما يخرب الفقه كما شاهدنا ذلك فى الكثير ممن أفرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم نره فقهاً لا فى مقام العمل لنفسه ولا فى مقام الفتوى لغيره . هذا ما استفدناه من المحقق البهبهاني (ره) وتبعه غير واحد على ذلك ولكن التحقيق ان هذه الامور المذكورة ترجع كلها الى اعتبار اعتدال السليقة ، واستقامة الطبيعة ، وحسن الفطنة دون بلادة فى الذهن ، وشذوذ فى التفكير ، واعوجاج فى الفهم ولعل

ذلك إنما يحصل بالتوجه نحو الله تعالى والتوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وآله الأطهار فان العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء كما ان دراسة أحد الكتب الفقهية الاستدلالية الموسعة والحضور على يد أحد الاساتذه المهرة والمذاكرة فى المسائل لها أبلغ الأثر فى القوة على الاستنباط والاطمئنان بحصول الملكة القدسية والقدرة الكاملة على الاستنتاج .

ما يتوهم من العلوم أنها

من شرائط الاجتهاد

(منها) علم المعاني والبيان كما هو المحكي عن السيد المرتضى (ره) في الذريعة ، وعن الشهيد الثاني في آداب العالم والمتعلم ، وعن أحمد بن المتوج البحراني فى كفاية الطالب ، وعلم البديع أيضاً كما هو المحكي عن الشهيد الثاني ، والشيخ أحمد بن المتوج البحراني فان أرادوا بعض مباحثها كبعض مباحث القصر والانشاء والخبر والحقيقة والمجاز وأقسام الدلالة ونحوها مما ينفع فى الاستنباط فهو حق إلا أن الظاهر ان علم الاصول متكفل لبيان جميع ما يتعلق بالاجتهاد من هذه العلوم وبعبارة أخرى ان هذه العلوم الثلاثة يبحث فيها عن الزائد على اصل المراد فان المعاني يبحث عن الأحوال التي يطابق بها الكلام لمقتضى الحال كأحوال الاسناد ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساواة وما يتعلق من هذه المباحث في الفقه ذكروه في علم الاصول ، وأما علم البيان فانه يبحث عن ايراد المعنى بطرق مختلفة كالحقيقة والمجاز وما يتعلق من ذلك بالفقه مذكور في علم الاصول ، وعلم البديع علم يعرف به وجوه محسنات الكلام

وليس فى شيء من مباحثه شيء يتوقف عليه الفقه كعلم العروض والتجويد ونحوها وإن أرادوا أن بهذه العلوم يرجح أحد المتعارضين على الآخر بالفصاحة والأفصحية فهو موقوف على صحة الترجيح بالفصيح على غيره ، والأفصح على الفصيح وهو غير صحيح لما قرره غير واحد من أن بناء الأئمة عليهم السلام لم يكن في محاوراتهم على التكلم بالأفصح بل كانوا يتكلمون مع الناس على قدر عقولهم وافهامهم مثل قوله صلى الله عليه وآله : ليس من أم برأم صيام فى أم سفر . وقول علي عليه السلام في جواب السائل : عن طمش طاح فغادر شبلا عن النشب .

وبالجملة من معجزاتهم إنك اذا تأملت فى كل حديث من أحاديثهم ظننت بأن كلام السائل والمسؤول كلام لشخص واحد وهذا من أقصى درجات البلاغة والفصاحة فكونهم معصومين لا يستلزم عدم صدور غير الفصيح منهم عليهم السلام فلا يحصل الظن بصدور الفصيح دون غير الفصيح عنهم عليهم السلام كما لا يحصل بصدور الأفصح دون الفصيح . فلا يمكن ترجيح أحد الحديثين بسبب فصاحة أو أفصحية (نعم مراتب الفصاحة والبلاغة) متعددة أعلاها البالغ حد الاعجاز وهو مختص بالكتاب الكريم وأنزل من ذلك مرتبة ثانية لا تصدر من غير المعصوم كبعض خطب نهج البلاغة وبعض من أدعية الصحيفة العلوية والصحيفة السجادية ، فاذا تعارض الحديث البالغ لهذه المرتبة من البلاغة مع غيره مما لم يبلغ تلك المرتبة نقدم الأول ، كما أن غير الفصيح له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم ، فاذا تعارض هذا الحديث الذي هو في أدنى مراتب غير الفصاحة مع الحديث الفصيح أو الأفصح نقدم الأخير للظن بعدم صدور الأول بناء على الترجيح بمطلق ما يوجب ظن الصدور ، أما إذا تعارض إحدى المراتب المتوسطة بين أعلى الفصاحة وأدناها مع مرتبة اخرى هي أيضاً غير الأعلى والأدنى المزبورين لا يمكن ترجيح المرتبة الفائقة على المرتبة النازلة مطلقاً

(وأنت خبير) بأن أعلى المراتب فى الفصاحة قل ما يوجد في الأحكام الفرعية ومحله غالباً فى الخطب والأدعية وكذا المرتبة الدانية من غير الفصيح قل ماتوجد فى الأحاديث فيمكن أن يقال بعدم توقف الاجتهاد على معرفة العلوم الثلاث فلا تكون معرفتها شرطاً للاجتهاد لقلة المرتبة الفصيحة الراجحة المفيدة للظن بالصدور في الأحاديث الواردة في الأحكام وقلة المرتبة الغير الفصيحة المرجوحة المفيدة للظن بعدم صدورها . مضافاً الى انه لو وجد شيء من المرتبتين فى الأحاديث يفهمه كل أحد وإن لم يكن عالماً بالعلوم الثلاثة . نعم لاشك في مكملية هذه العلوم للمجتهد لا انها شرط للاجتهاد .

(ومنها) علم الهيئة والحساب والطب والهندسة لتوقف بعض مسائل الفقه عليها كمسألة الأهلة المتوقفة على معرفة تقارب مطالع البلدان وتباعدها المترتب عليها معرفة كون أول الشهر في بلد غير ما هو فى آخر ، ومعرفة كون الشهر ثمانية وعشرين لبعض الأشخاص ، وكذلك معرفة القبلة المتوقفة على معرفة عرض البلاد وطولها ، وكذلك معرفة الزوال المتوقفة على معرفة نصف النهار الى غير ذلك من الأمور المذكورة فى علم الهيئة التي يتوقف عليها الأحكام الشرعية ، وكمعرفة العيوب من القرن ونحوه . ومعرفة المرض المبيح للافطار على علم الطب ، وكمعرفة المواريث والوصايا والأقارير على علم الحساب . ولا يخفى أن هذه العلوم إنما تنفع فى تشخيص الموضوعات الخارجية الصرفة للاحكام الشرعية وهو ليس من شأن الفقيه وإنما يرجع فيها لأهل الخبرة بل لا يجوز تقليد الفقيه فيها والرجوع اليه فيها كما سيجيء إن شاء الله تعالى فى مبحث التقليد إلا من باب الرجوع الى أهل الخبرة إن كان منهم . فعلى الفقيه أن يفتي بالصلاة الى القبلة . اما ان القبلة من أي جهة فى هذه البلدة فليس من وظيفته وشأنه ، وعليه أن يقول السدس للام ، اما ان مقدار السدس ما هو ؟

فليس بيانه من وظيفته وإنما يرجع لأهل الخبرة .

(ومنها) علم الفقه على ما ينسب لجدنا كاشف الغطاء (ره) من أن الاجتهاد يتوقف على العلم بجملة من الأحكام الفقهية يعتد بها بحيث يعد في العرف فقيهاً لأن الاجتهاد يتوقف على صدق الفقيه لأخذ الفقية في تعريفه كما تقدم . وسيجيء ان شاء الله تعالى الجواب عن ذلك في بحث احكام الاجتهاد في الحكم الأول منها .

(ومنها علم التفسير) فقد ذهب بعضهم انه لابد للفقيه من معرفة هذا العلم لحجية القرآن ووجود الآيات الكثيرة فيه المتعلقة بالاحكام الشرعية وعليه فلا يجب إلا معرفة ما يتعلق بالأحكام الشرعية الفرعية منه ولا يجب معرفة الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص وأحوال القرون الماضية والأمثال الكريمة ولله الحمد قد ضبط الفقهاء تلك الآيات الكريمة المتعلقة بالفروع وأفردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كآيات الأحكام للجزائري (ره) ، وللراوندي (ره) ، والأردبيلي (ره) وفقه القرآن ، وكنز العرفان ، وزبدة البيان وغيرها من الكتب الموضوعة بهذا الشأن . ولكن التحقيق ان الفقهاء قد أغنوا المجتهدين عن ذلك بواسطة ان كتبهم الاستدلالية قد استوفت جميع الآيات وذكرتها في مواردها فانه ليس الواجب حفظها على ظهر القلب ، وإنما الواجب التمكن من الرجوع اليها في كل مورد من مواردها وقد تكفل بذلك علماؤنا (ره) في كل مسألة من مسائل الفقه . هذه هي الامور المعتبرة في تحقق الاجتهاد وعنوان المجتهد وجواز عمله برأيه ، وأما الامور المعتبرة في تحقق عنوان المفتي والمقلد (بالفتح) وجواز الرجوع اليه فسيجيء إن شاء الله تعالى الكلام فيها في مبحث التقليد .

تقسيم الاجتهاد

التقسيم الأول الى مطلق ومتجزي

قد عرفت ان الاجتهاد هو عملية استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ويسمى عند الاصوليين بالاجتهاد الفعلي كما ان الملكة والقدرة عند الفقيه على ذلك تسمى في اصطلاح الاصوليين بالاجتهاد الملكي ، ومن هنا جعلوا تعريف الشيخ البهائي (ره) للاجتهاد المتقدم ص ٧٣ تعريفاً للاجتهاد الملكي . إذا عرفت ذلك فاعلم انهم قسموا الاجتهاد الى قسمين : مطلق وهو الاجتهاد في جميع المسائل . ومتجزي وهو الاجتهاد في بعضها دون بعض وقد اختلف القوم فيما بينهم أن هذا التقسيم للاجتهاد الفعلي أو الملكي ، فان منهم ما يظهر منه كونه للاجتهاد الفعلي ، ومنهم ما يظهر منه كونه للملكي وهم الأكثر ، لكن الحق أن ارجاع التقسيم الى الفعلي مما لا وجه له لوجوه :

(أحدها) انه لو ارجع الى الاجتهاد الفعلي لزم أن لا يوجد مجتهد مطلق لعدم وجود شخص اجتهد من أول الفقه لآخره في تمام مسائل الفقه لعدم تناهي مسائل كل علم وعدم احاطة القوة البشرية بها ، خصوصاً الفقه الذي تجدد له في كل عصر مواضيع لم يعلم بها من ذي قبل فلا بد من استخراج أحكامها من القواعد الفقهية العامة كالقهوة والتتن والراديو والتلفزيون ونحو ذلك .

ودعوى إنما يتم ذلك لو اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل ، أما لو اريد به المسائل المعروفة المدونة حسب المتعارف فان العالم بهذا المقدار يسمى مجتهداً مطلقاً بل يصدق بما دون ذلك فيما

إذا كان عالماً بقدر يعتد به .

مدفوعة بأن القوم ليس لهم اصطلاح خاص في المطلق . والتقسيم الى المطلق والمتجزي ناظر للحقيقة الواقعية لا انه مبني على المسامحات العرفية .

ودعوى انه يمكن العلم بالمسائل الفقهية بأجمعها على سبيل الاجمال والاندراج تحت القواعد العامة المعلومة فيمكن وجود المجتهد المطلق بالاجتهاد الفعلي إلا أنه على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل .

مدفوعة بأن العلم بالمسألة الفقهية على سبيل الاجمال ليس باجتهاد فيها إذ الاجتهاد فيها هو تفريغ الوسع فيها لتحصيل الظن بحكمها . ولذا قلنا : إن من الاجتهاد أخذ الفروع من الاصول .

(وثانيها) انه يلزم القائل بعدم التجزي أن لا يعمل المجتهد بمجتهداته قبل أن يجتهد اجتهاداً فعلياً في تمام الفقه وإن كان عنده الاجتهاد الملكي المطلق وهذا لا يلتزم به القائل بعدم التجزي لان كل مجتهد تكون اجتهاداته الفعلية تدريجية ، بل بعد اتمام النظر والاجتهاد في تمام الفقه ايضاً لا يجوز له العمل بمجتهداته لوقوعها في زمان عدم تحقق اجتهاده لعدم كونه مجتهداً ما لم يجتهد في جميع المسائل فلابد له من اجتهاد ثاني حتى يجوز عمله ، والقائل بعدم التجزي لا يلتزم بذلك .

(وثالثها) إن مثل المحقق والعلامة والشهيدين وأضرابهم قد ترددوا في بعض مسائل الفقه ، مع ان أحداً لم يستشكل في كون اجتهادهم مطلق وليس ذلك إلا من جهة حصول الاجتهاد الملكي المطلق عندهم ، وحصول المانع من اجتهادهم الفعلي في تلك المسائل لتعارض النص أو لفقده أو لغير ذلك .

(رابعها) انه لو كان التقسيم راجعاً للفعلي لزم أن يكون عوام المسلمين بأجمعهم مجتهدين بالاجتهاد المتجزي لعلمهم بكثير من الاحكام بالاجماع والضرورة

كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك لكن لو جعلناه راجعاً للملكي لم يلزم ذلك لعدم وجود ملكة الاجتهاد عندهم . ولكن لا يخفى ما فيه فان ذلك لا يسمى اجتهاداً لما عرفت ان الاحكام المذكورة لم يكن فيها اجتهاد لأنه قد أخذ فى تعريف الاجتهاد استفراغ وسع الفقيه وهذا العامي لم يستفرغ وسعه فى تلك الأحكام .

وقد أورد فى الفصول على ارجاعه للاجتهاد الملكي بأن المجتهد المطلق قد يحصل له القطع بالحكم فحينئذ لم تحصل له ملكة الظن بالحكم فى جميع الاحكام وفيه ما لا يخفى فان ملكة الاجتهاد لابد وان يكون متعلقها الاجتهاد والمفروض ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن سواء حصل الظن أم لا فحينئذ معنى ملكة الاجتهاد هو كون الشخص أهلا لاستفراغ الوسع بأن كان ذا قوة على إعمال الأدلة والتأمل فى مداليلها واستخراج الفرع منها ورفع معارضاتها وعلاج تعارضها باعمال القواعد المقررة لذلك حتى يحصل له الظن بالحكم الفرعى الشرعى وإلا فالمحكم هو الاصول ، فليس حصول الظن المذكور فى تعريف الاجتهاد داخلا فى قوام الاجتهاد وانما هو فائدة تترتب عليه وكان أخذه فيه لتحديد المرتبة من القدرة المعتبر وجودها فى الاجتهاد بحيث لو حصل الادنى منها لم يحصل الاجتهاد ، فاذا حصل الاستفراغ المذكور وترتب عليه القطع فقد حصل الاجتهاد .

وقد يورد ايضاً على إرجاع التقسيم للاجتهاد الملكي بأن المجتهد قد يتردد فى الحكم كتردد المحقق فى شرائعه مع انه لا اشكال فى انه مجتهد مطلق فكيف يقال ان المطلق من له القدرة على الاجتهاد فى تمام الفقه . وجوابه ما عرفته ان الاجتهاد هو نفس استفراغ الوسع وملكته هي القدرة على ذلك فكونه قادراً على استفراغ الوسع على تحصيل الظن بالحكم المذكور لا ينافي

انه بعد الاستفراغ لم يحصل له الظن .

وقد عرف صاحب الكفاية قدس سره الاجتهاد المطلق بما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر . والاجتهاد المتجزي بما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام ، والظاهر ان مراده (ره) « بما يقتدر » هو الملكة فانها هي التي يقتدر بها على ذلك .

ويرد عليه اولا ان المطلق والمتجزي تقسيم للاجتهاد فيجب ان يكون المقسم محفوظاً بينهما لأن التقسيم ضم قيود مختلفة لشيء واحد وهو المقسم ، فاذا كان هذا تقسيماً للاجتهاد الفعلي كان عليه ان يقول : الاستفراغ فى تمام الفقه اجتهاد مطلق وفى بعضه اجتهاد متجزي ، وإذا كان تقسيماً للاجتهاد بالملكة كان عليه ان يقول : ملكة الاستفراغ فى تمام الفقه اجتهاد مطلق . وفى بعضه اجتهاد متجزي اما الملكة على الاستنباط فهى غير الملكة على الاستفراغ فان الأولى ملكة الفقه ، والثانية ملكة الاجتهاد ، ولعل نظره الشريف الى ان التعريف لفظى كما بنى عليه فى سائر المقامات وأن كنا قد خالفناه فى هذا المبنى لأنها لو كانت كذلك لما رد بعضهم على بعض من عدم كون التعريف جامعاً او مانعاً فلابد ان يكون نظرهم للتعريف الحقيقي لا اللفظى .

ويرد عليه ثانياً إن من كان يحصل له القطع كالمرتضى وابن ادريس فى الأحكام ليس عنده ما يقتدر به على الاستنباط من الامارة او الأصل فليس بمجتهد مطلق مع انه قطعاً مجتهد مطلق ، لكن بخلاف ما إذا قلنا ملكة الاستفراغ فانه توجد عنده ملكة الاستفراغ لتحصيل الظن وإن كان يحصل باستفراغه القطع .

ويرد عليه ثالثاً إن الاجتهاد إنما اعتبر بالنسبة للأحكام الواقعية ، ولذا اخذ في تعريفه الظن بالحكم فكيف يجعل (ره) القدرة على الحكم الفعلي

هو ميزان اطلاق الاجتهاد بل كان عليه ان يجعل الميزان هو القدرة على الحكم الواقعي .

ويرد عليه رابعاً إن من كان عاجزاً عن تحصيل الامارة أو الأصل مع أنه عنده قدرة على الاستفراغ لكنه لو استفرغ لا يستطيع تحصيل الأصل ولا الامارة فهذا يلزم أن يكون متجزياً مع انه مطلق كما يتفق ذلك لفطاحل أهل العلم كما في مسائل الوديعة التي يلجأون فيها الى الصلح ، ومسائل النكاح التي يلجأون فيها الى الطلاق .

امكان التجزي في الاجتهاد

هذا وقد وقع النزاع بين العلماء فى إمكان التجزي فى الاجتهاد بمعنى حصول ملكة الاجتهاد للشخص بالنسبة لبعض مسائل الفقه دون بعض كما هو شأن أغلب العلوم والصنائع . وبعبارة أخرى : أنه هل يمكن أن تحصل لشخص ملكة اجتهاد فى بعض مسائل الفقه دون بعض على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بحيث يكون قادراً على استخراج قسم من الأحكام من أدلتها كما يكون ذلك للمجتهد المطلق. وقد استدل على امكانه بأن مدارك مسائل الفقه مختلفة ، فبعضها مدركها النقل . وبعضها مدركها العقل ، وبعضها سهلة المدرك ، وبعضها صعبة المدرك ، فيمكن للشخص أن يكون قد حصّل مدارك المسائل النقلية كحجية الكتاب والخبر ، وحجية الظهور ، والجمع بين الظواهر كالعام والخاص ، واعمال قواعد المعارضة . ومقدار الفحص اللازم لنفي المعارض ، ورد الفروع الى الأصول فحينئذ تحصل له ملكة الاجتهاد فى المسائل الفقهية النقلية التي لا علاقة لها بالعقل

كاستحباب القنوت فى الصلاة أو احكام الشك فى أجزائها وشرائطها ولم تحصل له مدارك المسائل العقلية كمسألة اجتماع الأمر والنهي ، واقتضاء الأمر للنهي عن ضده واقتضاء النهي للفساد وأجزاء الامر الاضطراري وقواعد العلم الاجمالي ونحو ذلك . وكيف لا يكون ذلك ممكناً وكثيراً ما تكون المسألة الفقهية مبتنية على مسألة اصولية كمسألة بطلان الصلاة في المكان المغصوب المبتنية على مسألة عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في محل واحد وتقدم جانب النهي فالشخص لو عرف تلك المسألة الاصولية بأدلتها كانت له ملكة الاجتهاد في تلك المسألة الفقهية (وبعبارة أخرى) ان ملكة الاجتهاد هي القوة القريبة من فعلية الاجتهاد ، أما القوة البعيدة فهي حاصلة لكل انسان ولكنها إنما تصير قوة قريبة بواسطة حصول المقدمات التي يتوقف عليها الاجتهاد الفعلي من العلوم والانس بكلمات الفقهاء والعلم بالمدارك وملكة تفريع الفروع على الاصول ولاشك ان هذا المعنى قد يحصل بالنسبة الى قسم خاص من الفقه دون قسم آخر .

حجة القائلين بامكان التجزي

وقد يستدل على امكان التجزي بقاعدة الامكان لأنه قد برهن فى الحكمة على ان كل شيء ممكن ما لم يقم البرهان على امتناعه ولأن الامتناع كالوجوب يحتاج الى أمر زائد والممكن هو ما تساوى طرفاه ، والأصل عدم الأمر الزائد .

وفيه ان المنكر للتجزي قد أقام البرهان على امتناعه وأما قوله : (ولأن الامتناع) فجوابه : إن الامتناع من الامور الذاتية وهي لا تحتاج لأمر

زائد على الذات فان الشيء إذا كان ممتنعاً كان ممتنعاً من الأزل وإلا فلا ، وحينئذ فلا معنى لاصالة عدمه مع ان محل الكلام هو الامكان الوقوعي ولذا لم يتكلموا بعد امكان التجزي عن وقوعه ، وإنما تكلموا عن حجيته ، والوقوع محتاج لأمر زائد والأصل عدمه . وقد يستدل بأن الغالب هو الامكان والشيء يلحق بالأعم الأغلب ، ولا يخفى ما فيه فانا لا نسلم ان الأشياء الأغلب فيها هو الامكان الوقوعي مع ان ذلك لا يفيد إلا الظن ، ولا دليل على حجيته وقد يستدل عليه بأنه لو لم يمكن التجزي يلزم أن يتوقف امكان الاجتهاد في بعض المسائل على امكانه في جميعها مع ان امكانه في جميعها متوقف على امكانه في بعضها ضرورة توقف الكل على أجزائه . وجوابه : ان الخصم يدعي حصول الكل دفعة واحدة لا تدريجاً وان القوة الحاصلة له في بعض المسائل هي ليست باجتهاد ، فالاجتهاد المطلق ليس اجزاؤه الاجتهادات في بعض المسائل وإنما هي قوى خاصة .

حجج المانعين من تجزي الاجتهاد الملكي

قد منع جماعة عن تجزي ملكة الاجتهاد بوجوه :

(أحدها) ان ملكة الاجتهاد أمر واحد بسيط ، والبسيط لا يتجزأ وجوابه : ان مسائل الفقه لو كانت تنتهي الى سنخ واحد من الأدلة والمدارك فحينئذ لا يمكن التجزي لأن ملكة الاجتهاد في الجميع واحدة فاذا حصلت قوة الاجتهاد في بعضها حصلت في الجميع ، لكن مآخذ المسائل الفقهية ومداركها مختلفة فكانت ملكاتها مختلفة ، ومن مجموعها تحصل ملكة واحدة بسيطة في جميع المسائل الفقهية تنطوي فيها تلك الملكات المتعددة انطواء الكثرة في الوحدة نظير العلوم الجزئية الحاصلة بالاستقراء التي تنطوي في العلوم الكلية ،

ونظير ملكات صناعة التجارة المتعلقة بأنواعها المنطوية في الملكة على جميع أقسام التجارة ، فالمتجزي يحصل له احدى تلك الملكات دون تلك الملكة المطلقة فتلك الملكات عين تلك الملكة وجوداً ، ولا ينافي ذلك بساطتها نظير انطواء العلم بالجزئيات في العلم بالكليات مع انه عينه . وإن أبيت عن ذلك فنقول : إن التجزي لم يكن في الملكة وإنما هو في متعلقاتها ، فتارة تكون الملكة البسيطة متعلقة ببعض المسائل ، وأخرى بجميعها كما أن ملكة الصناعات قد تتعلق ببعض أفراد الصناعة وقد تتعلق بجميع أفراد تلك الصناعة ، بل يمكن أن يقال ان الملكة على جميع المسائل الفقهية لا يعقل أن تحصل دفعة واحدة بحسب جريان العادة إلا بعد حصول تلك الملكات على سبيل التدريج ، وعليه فلا يعقل أن يصير الشخص مجتهداً مطلقاً ما لم يكن أولا متجزياً .

(ثانيها) الايراد المعروف وهو انه لا يمكن لأحد أن تحصل له الملكة في بعض المسائل لوجود المانع وهو احتمال وجود المعارض أو جهة أخرى مخفية عليه فيما لم يكن عنده ملكة فيه وحينئذ فلا يمكنه أن يجتهد في تلك المسألة . وجوابه : انه منقوض بالمجتهد المطلق لما عرفت من انه لا يكون مجتهداً بالفعل في جميع المسائل فجاز أن يكون فيما لم يجتهد فيه شيء له تعلق بالحكم المذكور أو معارض للحكم المذكور . وجوابه بالحل : ان هذا الاحتمال إنما يوجب عليه الفحص بمقدار اللازم كالمجتهد المطلق عند ما يحتمل وجود المعارض وهو ملاحظة مظان الأدلة المعارضة وهو مما يمكن حصوله للمتجزي مع أن مسائل الفقه بعد تحريرها بهذا النحو من التحرير الواسع المبسوط يحصل له القطع أو الاطمئنان بعدم المعارض . هذا كله مع إمكان حصول الملكة له في التقليات فقد يحصل له عام غير قابل للتخصيص ، أو مطلق غير قابل للتقييد . وهكذا يمكن أن تحصل له ملكة في مباحث الاجماع ، ولما استفرغ وسعه

في تحصيل حكم شرب التتن تحقق عنده الاجماع ولازم ذلك أن يقطع بعدم المعارض ولا يجب حينئذ عليه الفحص كما انه يمكن أن يكون قد تفحص الكتب الفقهية من البداية الى النهاية فلم يجد معارضاً لما حكم به ، فان عدم وجود الملكة في بعض المسائل لا يمنع من معرفة وجود دليل يتعلق بما اجتهد فيه أو عدمه نعم إنما يمنع من استنباطها ، كما ان التحقيق أن هذا الايراد إنما يصلح أن يكون ايراداً على هـذا المقام لو اريد بملكة المتجزي هي ملكة تحصيل الظن كما هو المنسوب لغير واحد ، إذ لا يمكن مع التجويز المذكور أن يحصل له الظن فلا تكون له ملكة على الظن ، لا من جهة ما قيل من أن انتفاء المسبب وهو الظن يوجب انتفاء السبب وهو الملكة فانه طالما ينتفي المسبب مع بقاء السبب لوجود المانع إذ ليس هو علة تامة ، وفى المقام المانع من حصول الظن هو الاحتمال المذكور ، فالأولى أن يقال انه لا توجد ملكة الظن مع الاحتمال المذكور من جهة ان ملكة الظن هي ما يتمكن بها من الظن ويكون مقدوراً لو أعملها بدون مانع أصلا ، كما هو الشأن فى سائر ملكات العلوم ، ومع هـذا الاحتمال لا يتمكن من تحصيله فلا تكون له ملكة عليه ، وأما لو اريد بها ملكة استفراغ الوسع كما تقدم ذلك منا ، فهذا الايراد لا يناسب هذا المقام لأن عدم مقدورية حصول الظن لا تمنع من مقدورية استفراغ الوسع الذي تعلق به الملكة ، ولذا قلنا ان ملكة الاجتهاد توجد حتى مع عدم التمكن من الظن بالحكم .

(ثالثها) إن مقتضى كون المتجزي أحد قسمى المجتهد هو اعتبار جميع ما اعتبر فى تحقق ماهية الاجتهاد فيه من الشرائط المتقـدمة من تمكنه من الاستنباط الحاصل بمعرفة علوم اللغة العربية ومعرفة ما يبتني عليـه صورة الاستدلال من علم الميزان ، ومعرفة علم الاصول ، والأدلة الشرعية من الاجماع والعقل ، والكتاب ، والسنة ، وعلم الرجال ، وكونه ذا قوة قدسية الى غير ذلك

من الشرائط المتقدمة .

وبالجملة يعتبر أن يكون واجداً لجميع ما يعتبر في تحقق ماهية الاجتهاد من غير فرق بينه و بين المطلق ، إذ لولا ذلك لما كان مجتهداً ، بل مقلداً ، لأن الفاقد لبعضها ليس مجتهداً ، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا انه مجتهد متجزي وإذا كانت الشروط واحدة وهي كما تقدم موجبة لحصول الاجتهاد في سائر المسائل الفقهية ، ومن قبيل العلة التامة لحصول الملكة عليها كان المتجزي الحاصلة عنده تلك الشروط لا محالة مجتهداً مطلقاً وليس بمتجزي لحصول الملكة المطلقة عنده وجوابه : إن ما ذكر من الشروط إنما هو شرط لحصول الاجتهاد فى مطلق المسائل الفقهية ، إذ بعض المسائل لا تتوقف على ما ذكر من الشروط فان لمسائل الفقهية العقلية لا تتوقف على معرفة العلوم العربية ، فيمكن معرفة تلك المسائل بدون حصول شرط الاجتهاد الذي هو معرفة العلوم العربية ، وهكذا في المسائل النقلية لا يلزم في حصول شرط الاجتهاد فيها معرفة علم الميزان مضافاً الى أن الملكة القدسية قد تحصل فى بعض المسائل دون مسائل اخرى .

(رابعها) إن كون العلم علماً واحداً مفسراً بالملكة إذا كان ذا موضوع واحد يؤخذ من دليل واحد فلو كان ذا ملكات متعددة كان علوماً متعددة وهو أمر غير معهود . وجوابه : انه لا يعتبر فى وحدة العلم أخذه من دليل واحد وإنما المعتبر فى وحدته هو وحدة الموضوع أو وحدة الغاية على الاختلاف في أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو الغايات ، وكونه ذا ملكات لا يوجب كونه علوماً متعددة مع وحدة الموضوع لها ، أو وحدة الغاية المترتبة عليها كما نشاهد فى علم الطب ونحوه من علوم الصنائع .

(خامسها) إن ملكة الاجتهاد ليست إلا مثل ملكة العدالة ، أي قوة التجنب عن المعاصي ، فكما انها شيء واحد لا تتكثر بتكثر المعاصي ، ولا

تختلف باختلافها شدة وضعفاً ، فكذلك ملكة الاجتهاد لا تتكثر بتكثر متعلقاتها فان الملكة على الشيء لا تتجزأ بتجزء ذلك الشيء ، وإلا خرجت عن كونها ملكة ، ولزم كون المتعلقة بكل جزء من أجزاء ذلك الشيء ملكة غير المتعلقة بالآخر وهو خلاف الفرض من كونها ملكة واحدة فملكة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بمعنى قوة ذلك وأهليته بالنسبة الى سائر موارد الاستفراغ على حد سواء بمعنى أنها هي هي فى كل مسألة من الفقه لا أنها غيرها أو جزؤها ، نعم غاية الأمر ان هذه الملكة قد تؤثر فى بعض المسائل ، وقد لا تؤثر لحصول التعارض ونحوه من العوارض لا أنها تكون الملكة منعدمة فيها ، والمحكم حينئذ فيه الاصول العملية . وجوابه : ان ملكة العدالة تنطوي فيها عدة ملكات بالنسبة الى المعاصي انطواء الكثرة في الوحدة نظير العلوم الجزئية المنطوية فى العلوم الكلية فلا مانع من حصول ملكة على اجتناب الزنا والخمر واللواط دون الغناء والنظر الى الأجنبية أما تسمية ذلك عدالة أم لا فهو أمر راجع للغة اوالاصطلاح ، ثم أن كثيراً من المجتهدين يتوقف في بعض المسائل لعدم اقتداره وقصور باعه وعدم اتقانه للدليل كما لو كان لا يعرف مسألة النهي عن الضد أو مسألة اجتماع الأمر والنهي ونحو ذلك من المسائل الغامضة فلا يقدر على استنباط فروعها ومن كان كذلك فهو متجزي فى ملكة الاجتهاد .

(سادسها) إن جواز تجزي الاجتهاد ينافى جعل الفقه عبارة عن العلم بالأحكام لأن معناه أن الفقه هو العلم بجميع الأحكام الشرعية ولو استغراقاً عرفياً . وجوابه : ان هذه مناقشة لفظية في أن التجزي المذكور هل يسمى تجزى في الاجتهاد فى الفقه أم لا ، على انه لا مانع من التسمية حتى لو التزمنا بذلك وقلنا ان الفقه عبارة عن العلم بجميع المسائل نظير قولنا جلس زيد فى الدار مع انه جالس فى بعضها .

هذا تمام الكلام فى امكان التجزى في الاجتهاد ، وأما الكلام في حجية اجتهاده بالنسبة لنفسه ولغيره بمعنى انه يعمل باجتهاده ويجوز للغير تقليده فيما اجتهد فيه فسيجيء إن شاء الله الكلام فيه مفصلا في أحكام الاجتهاد .

التقسيم الثاني
الى
(الاجتهاد فى الفتوى والاجتهاد فى الحكم)

وثمرة هذا البحث ان المجتهد عند مايصدر رأيه فى المسألة يستطيع أن يعرف أن ما يصدر منه فتوى أو حكم حتى يصدر منه قاصداً ذلك وحتى يجوز نقضه أو العدول الى الأعلم منه لو كان فتوى دون ما إذا كان حكما وهكذا يصح في مورد التداعى بدون اقامة البينة لو كان فتوى ولا يجوز ذلك منه لو كان حكما كما انه بالنسبة الى المعصومين عليهم السلام انه لو كان نقلا للحكم الشرعي وفتوى جاز التعدى من مورده الى غيره ، ولو كان حكما لم يجز التعدى من مورده لأنه مختص بمحله .

وأما عند الشك فى انه فتوى أو حكم ، فبالنسبة الى المجتهدين الأصل يقتضي كونه فتوى لما سيجيء إن شاء الله من ان الحكم الزام بحكم الله فى الواقعة ، والأصل عدم الالزام كما ان الأصل جواز العمل بخلافه والحكم بضده وعدم رفعه للخصومة وعدم تحقق شرائط الحكم الى غير ذلك من الاصول الفقاهتية .

وأما بالنسبة الى كلام المعصومين عليهم السلام فعند الشك كما في قول النبي صلى الله عليه وآله

فى قضية زوجة أبي سفيان لما جاءته وقالت : زوجي شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي . فقال ﷺ لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك . فان قوله صلى الله عليه وآله خذي يحتمل أن يكون حكما لعلمه صلى الله عليه وآله بصدقها فلا يتعدى من مورده ، ويحتمل أن يكون فتوى وبياناً لحكم الله تعالى ، والحاصل إنه عند الشك لا تجرى هذه الاصول الفقاهتية المذكورة لوجود أصل اجتهادي واحد وهو الغلبة ، فان الغالب في كلمات المعصومين عليهم السلام هو الفتوى والاخبار بحكم الله تعالى حتى أوجب ذلك ظهور كلماتهم عليهم السلام في ذلك إلا اللهم أن يقال إن الغالب فى كلماتهم الصادرة عنهم عليهم السلام في دعوى الماليات ومقام الخصومات هو الحكم لا الفتوى والغلبة الأخيرة صنفية مقدمة على الاولى لكونها نوعية . هذا كلام وقع فى البين ، فلنعد الى محل البحث وهو تقسيم الاجتهاد الى ذلك وهو مبني على بيان الفرق بين الحكم والفتوى . فنقول : ذكر صاحب الضوابط وغيره . ونسبوه الى اصطلاح الفقهاء ان الفتوى اخبار عن حكم الله تعالى ولو بلفظ الانشاء مثل اجتنب عن الماء القليل الملاقي للنجس أولا تشرب الخمر إذ لا يتفاوت الحال بينه وبين الاخبار عنه بقوله : الماء القليل الملاقي للنجس نجس وشرب الخمر حرام ، وإن الحكم عبارة عن رفع المجتهد بمقتضى رأيه واجتهاده فى الأحكام الشرعية الخصومة بين الناس فيما يتعلق بأمر معاشهم في الأموال والاعراض والأنساب والحقوق والجنايات وغيرها بانشاء كلام كاشف عن ذلك بصيغة إخبار ، كقوله : حكمت بكذا أو ألزمت أو أمضيت أو أنفذت أو قضيت أو بصيغة إنشاء . مثل قوله : تصرف في هذه العين للمدعي . أو قوله : خذ مالك منه . أو قوله للمرأة : تزوجي سواء كانت الخصومة فعلية كما لو وقع التنازع بين البالغة البكر الرشيدة وبين أبيها في ولاية العقد فترافعا عند الحاكم فحكم لواحد منها ، أو كانت الخصومة شأنية كما

لو بادرت البنت البا كر المذكورة الى الحاكم الشرعي واستأذنته فى تزويج نفسها فقال الحاكم : لك ذلك قاصداً بذلك انشاء رفع الخصومة الشأنية الحاصلة بالقوة والتي يتوقع حصولها بينها وبين أبيها . فهذا أمر الحاكم عندما قصد به رفع هذه الخصومة كان حكما فيكون الفرق بين الفتوى والحكم بالقصد ، فان قصد رفع الخصومة الفعلية أوالتقديرية كان حكما ، وإن قصد الاخبار عن حكم الله كان فتوى.

ويرد على هذا التعريف للحكم (أولا) بما لو أمر الحاكم باجراء حد الشرب على أحد بواسطة الشهادة عليه بشرب الخمر ، وكذا يخرج مثل أمر الحاكم بالصيام أو الافطار فى غد إذا ثبت عنده الهلال . فيقال : إن الحاكم قد حكم باجراء الحد على فلان ، وانه حكم بالهلال الليلة أو بصيام الغد مع انه لا يصدق عليه تعريف الحكم المذكور لعدم الخصومة حتى يقصد رفعها فليس التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرف .

وقد اجيب عن ذلك بتكلف إدراجها فى الخصومة ، فيقال : ان حكمه رافع للخصومة الفعلية الواقعة بين الشهود والمشهود عليه بشرب الخمر في تصديقها وتكذيبها ، ويكون حكمه رافعاً للخصومة الشأنية إذا حكم الحاكم بعلمه بدون خصومة وهكذا حكمه بالهلال رافع للخصومة بالقوة في انقضاء العدد وحلول أجل الديون المعلقة على أول الشهر والخيارات الثابتة فى الشهر المتقدم . ولا يخفى ما فيه ، فان رفع الخصومة لو عمم لمثل الشهود والمشهود عليه لدخل أكثر الفتاوى فى الحكم مضافاً الى عدم الخصومة في صورة الاقرار على نفسه بشرب الخمر على أن الميزان رفع الخصومة ولم يقصد الحاكم بذلك رفع الخصومة ، وإنما المقصود هو ثبوت الحد عليه لا تصديق أحد الطرفين أو تكذيبه .

ويرد عليه (ثانياً) سلمنا وجود الخصومة الشأنية ، فانه يلزم ان الحاكم إذا لم يتفطن لرفع الخصومة فلم يقصد بحكمه رفع الخصومة فلا يكون ما صدر

منه حكما ، وعليه فيجوز نقضه مع انه لايجوز نقض حكم الحاكم في تلك الأمثلة حتى لو علم بعدم قصده لرفع الخصومة . والحاصل ان المقصود هنا تشخيص معنى الحكم والفتوى على مصطلح القوم ، والاستقراء يدل على خلاف ما شخص .

وبعضهم عرف الحكم بما يسمى حكما عند الفقهاء من غير تكلف كما ان الغسل ما يسمى غسلا . ولا يخفى ما فيه فانه لا يبين معناه حتى يعرف المجتهد عند اصدار رأيه انه بنحو الحكم أو بنحو الفتوى .

وفي قواعد الشهيد قدس سره في القاعدة (١٢٠) ان الفرق بين الفتوى والحكم مع ان كلا منهما اخبار عن حكم الله تعالى أن الفتوى مجرد اخبار عن الله تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا والحكم هو إنشاء اطلاق أو الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما تنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش ، (فبالانشاء) يخرج الفتوى لانها اخبار عن حكم الله تعالى (والاطلاق والالزام) نوعان للحكم . ومثّل (ره) للاطلاق بالحكم باطلاق المسجون لعدم ثبوت الحق عليه وبالحكم باطلاق الحر من يدمدعي رقيته بدون بينة (ومراده رحمه الله بتقارب المدارك) ما لا يبعد عن الطباع المتعارفة حجيته وإن أنكر بعضهم اعتباره كخبر الواحد الذي أنكر حجيته السيد (ره) ويخرج بهذا القيد ما ضعف مدركه جداً كالحكم بالعول والتعصيب فانه لو حكم به الحاكم وجب نقضه (وبمصالح المعاش) تخرج العبادات فانه لا مدخل لحكم الحاكم فيها ، فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك وإلا فهي فاسدة ، وكذلك الحكم بأن مال التجارة لا زكاة فيه ومال الميراث لا خمس فيه ، فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك ، نعم لو اقترن بالفتوى المذكورة أخذ الحاكم ممن حكم عليه بوجوب الزكاة والخمس لم يجز نقضه فالحكم بوجوب الزكاة والخمس المجرد عن

اقتران الأخذ للفقراء يكون اخباراً عن حكم الله تعالى كالفتوى وأخذه للفقراء والسادات حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد . ولو اشتملت الواقعة على أمرين أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لوحكم بصحة حج من أدرك اضطراري المشعر وكان نائباً فانه لا أثر له في براءة ذمة النائب في نفس الأمر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة ثم ذكر (ره) في مقام آخر الفرق بين الثبوت والحكم ، إن الثبوت هو نهوض الحجة كالبينة وشبهها السالمة عن المطاعن . والحكم انشاء كلام هو إلزام أو اطلاق يترتب على هذا الثبوت وبينهما عموم من وجه لوجود الثبوت بدون الحكم في نهوض الحجة قبل انشاء الحكم ، وكثبوت هلال شوال ، وطهارة الماء ، وثبوت التحريم بين الزوجين برضاع ونحوه ، ويوجد الحكم بدون الثبوت كالحكم على الشيء بواسطة الاجتهاد ويوجدان معاً في نهوض الحجة والحكم بعدها ـ انتهى ملخصاً وموضحاً منا . والذي يظهر منه (ره) ان الفرق الجوهري بين الفتوى والحكم ، إن حكم المسألة إذا حكي عن الله تعالى كان فتوى وإذا حكم به في مورد بنحو الانشاء من الحاكم سمي حكما نظير المحاكم المدنية فانه تارة يكون الحكم في القضية بنحو الحكاية للقانون وعند ذا يسمى مادة وقانوناً وتارة بنحو الصدور من الحاكم والانشاء منه وعند ذا يسمى حكما .

و (الحاصل) ان الصادر من الحاكم الشرعي إن كان هو الوظيفة والقرار في المسألة سمي حكماً ، وأما إن كان الصادر منه هو الحكاية للوظيفة وللقرار من الشارع يسمى فتوى وكيف كان فيرد عليه .

(أولا) إن قيد (التقارب) لا وجه له لأنه إن أراد تعريف الحكم الصحيح النافذ الذي لا ينقض كان عليه أن يزيد قيوداً أخرى ككونه جامعاً لشرائط القضاء ، وكمطالبة المحكوم له . وان أراد تعريف مطلق الحكم

أعم من الصحيح والفاسد ، كان عليه ترك القيد المذكور لعدم تقوم ماهية الحكم به .

(وثانياً) خروج الحكم على الغائب وللمدعي بلا معارض ، وللمقر له على المقر من دون نزاع بينهما وخروج مثل حكم الحاكم بالهلال لمجرد الافطار أو الصيام إلا اللهم أن يراد بالتنازع أعم من الفعلي والتقديري .

(وثالثاً) ان الحكم قد يكون إنشاءاً وقد يكون بالفعل والعمل كما هو اعترف به (ره) حيث جعل أخذ الحاكم الزكاة من مال التجارة حكماً ، وكما إذا أطلق الحاكم المحبوس بيده أو أطلق بيده الحر من يد من يدعي رقيته بلا بينة أو عقد على الباكر بغير إذن أبيها لنفسه أو لغيره ، فان ذلك كله حكم عندهم فقصر الشهيد (ره) الحكم بالانشاء اخراج لها .

(رابعاً) ان الحكم قد يكون في الامور المعاشية وقد يكون في المعادية كالحكم بغرة رمضان والفطر ، وكالحدود والتعزيرات على مخالفة الواجبات الالهية العبادية ، فالتقييد بمصالح المعاش لا وجه له إلا أن يوجه ذلك برجوعه الى المحافظة على المصالح ودفع المفاسد إلا أنا لو التزمنا بذلك لم تكن فائدة للقيد المذكور لكون الأحكام كلها تابعة للمصالح والمفاسد .

(وخامساً) ان الحكم بصحة صلاة زيد أو فسادها عند استنابته في العبادات لرفع الخصومة بينه وبين من أنابه يسمى حكماً دون الحكم بمجرد الصحة والفساد فانه لا يسمى حكماً . فالمايز هو القصد ، فان قصد مجرد الحكم بالصحة والفساد لم يسمى حكماً في الاصطلاح ، وإن قصد به رفع الخصومة يسمى حكماً ولكن الشهيد (ره) تنبه بعد هذا لذلك بقوله : كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطراري المشعر وكان نائباً .

(وسادساً) إن اشتراطه تقارب المدرك يقتضي ان الحاكم إذا كان أهلا

للمحكومة ، واجداً لشرائط نفوذ الحكم ، وكان مدركه ضعيفاً وليس معلوم الفساد بل كان مظنون الفساد أن يجوز نقضه ، ولا يسمى حكما . مع انه يسمى حكما . والكثير من أصحابنا لا يجوز نقضه إلا إذا علم بفساد مدركه .

وقد يعرف الحكم كما هو الظاهر من صاحب القوانين (ره) وغيره بأنه إلزام خاص أو اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقاً لحكم الله تعالى في نظر المجتهد . وكأن نظره (ره) إلى أن الحكم مورده الواقعة الجزئية لا الكلية ، والالزام والاطلاق اللذان هما نوعا الحكم مختصان بتلك الواقعة لا يتعدان لغيرها . بخلاف الفتوى ، فان موردها وإن كان خاصاً إلا أن حكمها كلي والحاصل ان الفتوى عبارة عن أن كل ما كان مثل هذه الواقعة فهو محكوم بهذا الحكم بخلاف الحكم .

ويعرف ما فيه مما أوردناه على الشهيد (ره) مضافاً إلى أن الفتوى قد تكون بنحو الانشاء في مورد خاص وحكم مخصوص كما لو أمر المجتهد باراقة ما في قدح خاص من الماء بملاقاته للنجاسة .

وقد يفسر الحكم بالالزام الصادر من الحاكم فالالزام يعم الاطلاق ، لأن الاطلاق اما أمر بالاخراج كاطلاق المسجون ، أو بالخروج كاطلاق الحر ممن يدعي ملكيته .

وأيضاً يعم الالزام بالانشاء والالزام بالعمل ، إذ الالزام قد يكون بالفعل والعمل كما إذا أطلق الحاكم بيده المحبوس أو الحر ممن يدعي رقيته بلا بينة اوعقد على الباكرة الرشيدة بغير إذن أبيها لنفسه أو لغيره إلى غير ذلك ، فان ذلك كله حكم وقد يكون بالقول كما هو واضح .

وأيضاً يعم ما فيه خصومة كما لو ادعى أحد مالا في يد حاضر أو غائب أو صغير ، فحكم الحاكم به له وما لا خصومة فيه كعقده الباكرة من غير سبق تنازع أوامره بذلك .

وأيضاً يعم ما إذا كان إلزاماً في الشبهة الموضوعية كما هو الغالب بأن تنازعا في مال بيد أحدهما فيدعي الخارج شراءه أو غصبه منه أو كان الزاماً في الشبهة الحكمية كما إذا تنازعا الزوجان المتراضعان بعشر رضعات في صحة الازدواج الواقع بينهما وفساده ، فحكم بينهما بأحدهما .

وأيضاً يعم ما لو كان مورد الالزام يضم الامور الاجتهادية المختلف فيها وغيرها كالحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعاً ، فيقول الحاكم المدعي يملك ما في يد المنكر بالبينة المقبولة .

وأيضاً يعم ما لو كان مورده من الامور المعاشية أو المعادية كالحكم بيوم الفطر وغرة شهر رمضان للتجنب عن الصوم والتحرز عن الافطار ونحو ذلك من موارد ثبوت الهلال ، وإن كان قد يترتب عليه صلاح المعاش مثل حلول الآجال .

وأيضاً يعم ما لو كان مورده حقاً آدمياً أو حقاً إلهياً كالحكم بالزنا أو الشرب للخمر أو غير ذلك من حقوق الله ، ويشهد لاطلاق الحكم على ذلك هو ما ذكره القوم من الفرق في مسألة حكم الحاكم بعلمه بين حقوق الله ، فالجواز وبين حقوق الناس ، فالمنع واستدلالهم للجواز بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ و ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ والتتميم بالاجماع المركب .

وقوله صادر من الحاكم احترازاً من حكم ما لا حكومة له شرعاً لظهور الحاكم فيمن له الحكومة الشرعية ، وعن حكم الحاكم بحكم لا مدخلية له في الحكومة الشرعية كالالزام في العاديات من أمر عبيده بما يتعلق بصالح معاشه أو معاده أو غير ذلك . وذلك لظهور الوصف في نظائر المقام في اعتبار الحيثية

واشعار التعليق به بالعلية ، فالمراد إلزام الحاكم من حيث انه حاكم ويخرج بذلك فتواه بشيء ولو كانت الفتوى بعبارة الانشاء لأنه ليس فيها إلزام باعتبار انه حاكم ، ولا يخفى ما فيه ، فان أخذ الحاكم فى تعريف الحكم يلزم منه الدور لأن معرفة الحاكم موقوفة على معرفة الحكم . (والتحقيق) أن يقال إن الفتوى والحكم يختلفان بالذات ، فالاولى يقصد منها الأخبار بحكم الله تعالى فى الواقعة سواء كانت بصيغة الانشاء أو بصيغة الاخبار ، وسواء كانت فى واقعة جزئية مخصوصة ، أو في واقعة عامة كلية . والحكم عبارة عن الالزام ممن له الفتوى لا من الله تعالى بل باجراء القوانين الشرعية والفتاوى الدينية على واقعة خاصة وانفاذها فيها لاثبات حق أو استيفاء حق ، أو فى المصالح العامة كالهلال والحكم بالجهاد والدفاع ونحو ذلك مما يرجع لنظم البلاد او رفع الفساد . فالحكم يتضمن الفتوى دون العكس ، فالفرق بينهما جوهري وذاتى من وجوه :

(الأول) إن الفتوى اخبار عن حكم الله تعالى . والحكم فعل صادر من الحاكم اما انشاء او عمل .

(الثانى) إن الحكم الشرعي فى الفتوى ينسب لله تعالى . وفى الحكم الاصطلاحي للحاكم .

(الثالث) الفتوى هي الملزم بها والمنفذة ، والحكم هو الالزام بها .

(الرابع) إن الفتوى يجوز نقضها للمجتهد الآخر فى صورة ما إذا خالفه فى المبنى والمستند ، وللمقلد بالرجوع للغير بخلاف الحكم ، فانه ماضي في حقها ما لم ينكشف الخلاف . فللمجتهد الآخر الأخذ بالحكم ولا يجب عليه الفحص عن صحة مستند الحكم ، وكذلك للمقلد الأخذ بالحكم من دون الفحص عن الأعلمية بخلاف الفتوى فانه لا يجوز للمجتهد الآخر الأخذ بها ما لم يفحص عن مستندها ويكون صحيحاً لديه ولا المقلد ما لم تكن من الأعلم .

أحكام الاجتهاد والمجتهد ووظائفه

(أحدها)

(جواز العمل بالاجتهاد وحجيته)

وحيث قد انتهى بنا الكلام من معرفة معنى الاجتهاد وشرائطه واقسامه فلنشرع فى أحكامه (أحدها) هو جواز العمل بالظن بالحكم الشرعي الحاصل من الاجتهاد بحيث يكون حجة فى حقه وحق مقلديه . وقد خالف فى ذلك فريقان:

(الفريق الأول) : العامة فى القرون المتأخرة فانسدّ عليهم باب الاجتهاد فى الأحكام الشرعية . ففي القرن السابع الهجري أفتى الفقهاء منهم بوجوب اتباع المذاهب الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وتحريم ما عداها وصارت هذه المذاهب الاربعة اصول الملة عندهم ، وجرى الخلاف بين المتمسكين بها مجرى الخلاف فى النصوص الشرعية ، والأدلة الفقهية حتى انه لم يولّ قاضي ولا تقبل شهادة احد ولا يقدم للخطابة والامامة للجماعة والتدريس ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب الأربعة . فكتب لهذه المذاهب الأربعة البقاء من سنة ٦٦٥ هـ فى سلطنة الظاهر (ولي برس) والتغلب على غيرها من المذاهب التي كانت عندهم كمذهب سفيان الثوري بالكوفة . ومالك بالمدينة . والشافعي بمكة . والليث بن سعد بمصر . والأوزاعي بالشام والاندلس . والحسن البصري بالبصرة . وابن جرير الطبري ببغداد . وداود الظاهري فى كثير من البلدان الذي عد فى القرن الرابع رابع المذاهب بدل الحنبلي . الى غير ذلك من المذاهب وحجتهم فى ذلك هو إجماع الأمة على هذه المذاهب الأربعة .

ثم ما زال فقهاؤهم إلى يومنا هـــذا يفتون بوجوب اتباعهـا ، وتحريم ما عداها ، وللانسان ان يجتهد فى احد هذه المذاهب بأن يبني على اصوله ويستنبط من اجتهـاداته ، ويقيس ما سكت عنه على ما نص عليه ، ويسمى عندهم بالاجتهاد فى المذهب كالمزنى ، ودونه فى المرتبة عندهم الاجتهاد فى الفتيا وهو المتبحر فى مذهبه ، المتمكن من ترجيح قول له على آخر ، اطلقها او وجه على آخر وقد عدوا من المجتهدين فى الفتيا من علمائهم النووي : وقد حكي عن الشيخين وسبقهما إلى القول بمثله الرازي . إن النـاس اليوم كالمجمعين على انه لا مجتهد . ونقل ابن حجر عن بعض الاصوليين انه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد ، أي مستقل . وهذا السيوطي مع سعة اطلاعه فى العلوم ادعى الاجتهاد النسبي لا الاستقلالي فلم يسلم له وقد تجاوزت مؤلفاته الخمسمائة ، وقد منع بعضهم حتى من الاجتهاد فى المذهب . هذا ولم تبق من العقيدة عندهم إلا عقيدة الأشعرى لتقدم السلطان صلاح القائم سنة ٥٦٤ هـ بحمل كافة المسلمين عليها .

ويرد عليهم :

(أولا) بعدم وجود الاجماع لوجود مذاهب إسلامية أخرى كالتشيع ونحوه فى تلك العصور ! ولو سلم فالاجماع إنما يكون حجة إذا كشف عن دليل قاطع على الحكم ، وإلا فهو ليس له موضوعية ولذا استدلوا على حجيته بأن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع بالحكم إلا عن دليل بلغهم فى ذلك كما عن امام الحرمين . والمذاهب الأربعة لم تكن موجودة فى عصر الرسول ﷺ حتى يستكشف من الاجماع عليها وجود دليل من الشرع عليها وعلى نفي ما عداها . وما حكي عن رسول الله ﷺ ان امتي لا تجتمع على ضلالة ، وماهو بمعناه مع ضعفه سنداً لا يعلم شموله لما عدا عصره ﷺ حتى للمواضيع المخترعة .

(وثانياً) إن المسلمين بأجمعهم حتى أصحاب المذاهب الأربعة كانوا مجمعين على جواز الاجتهاد ، فلا وجه لمخالفتهم بالمنع من الاجتهاد .

(وثالثاً) مخالفة ذلك لصريح القرآن لامره بالتفقه فى الدين على سبيل الوجوب الكفائى .

(ورابعاً) ان العقل لا يرى صحة ترك الاجتهاد فى الكتاب والسنة والانصراف عنه الى الاجتهاد فى كلمات المذاهب الأربعة مع احتمال الخطأ فيها .

(وخامساً) انه طالما يوجد من الموضوعات المستحدثة التي لم تكن من ذى قبل بحسب مرور الزمن وتطوره فلو لم يفتح باب الاجتهاد فيها لزم الاحتياط وفيه من العسر الذي لا تقتضيه سعادة البشر . ولعل لهذا ونحوه عدل أكبار علمائهم وجهابذة رجالهم عن هذا الرأي فى مؤتمر الدراسات الاسلامية المنعقد في لاهور سنة ١٣٧٧ هـ وقرروا وجوب فتح باب الاجتهاد فى الأحكام الاسلامية .

(والفريق الثاني) : الذي خالف في جواز الاجتهاد هم الاخباريون فحرموا العمل به ، وقد زعم أمينهم الاسترابادي أنه مذهب الأقدمين من الامامية وترجع مخالفتهم في ذلك إلى أمور ستة :

« الأول » فى صحة نفس الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه وأنه ورد الذم والطعن عليه من الأئمة عليهم السلام .

« الثاني » حرمة العمل بالظن الحاصل بالاجتهاد وانه ليس بحجة في الأحكام الشرعية لأن باب العلم بالأحكام الشرعية مفتوح لوجود الأدلة القطعية عليها من دون فرق فى أدلتها بين الأخبار المتواترة وبين اخبار الآحاد المودعة فى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة لأنها عندهم محفوفة بقرائن تفيد القطع بصدورها ودلالتها ككون الراوي ثقة . وكتعاضد بعضها لبعض . وكنقل العالم الورع للرواية فى كتابه الذى ألفه ليكون مرجعاً للشيعة

وككونها فى أحد الكتب الأربعة لشهادة أصحابها على صحة أحاديثها وككون الراوى ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منه أو ممن وثقهم الأئمة عليهم السلام من غير فرق عندهم فى قطعية الأخبار بين الأخبار المتعلقة بعقائد الاسلام أو بفروعه . ويقولون : انه بناءاً على مذهب العامة المنقطع عنهم الطرق القطعية بالأحكام الشرعية من عدم رجوعهم للأئمة عليهم السلام لا مناص لهم من العمل بالظن الاجتهادى ولذا عملوا به فى زمن حضور الأئمة عليهم السلام فضلا عن زمن الغيبة . ثم ان الآخوند صاحب الكفاية (ره) أراد أن يوقع الصلح بين الاصوليين والاخباريين فى هذين الأمرين بتبديله الظن بالحكم في تعريف الاجتهاد بالحجة على الحكم وجعل النزاع في المصاديق لا في صحة الاجتهاد مدعياً انه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى فانه لامحيص عنه غاية الامر أنه ينازع فى حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره . ولا يخفى فساد هذه المصالحة فان الاجتهاد عند القوم كما عرفت ص ٦٨ فى جواب الايراد الثالث على تعريف الاجتهاد انه مأخوذ فيه الظن لامطلق الحجة حتى العلم بالحكم . والاخبارى يمنع من العمل به لدعواه وجود العلم بالأحكام ولا يكتفي في الأحكام الشرعية بمطلق الحجة بل لا بد عنده من العلم بها بل وإن الاجتهاد عنده بقول مطلق مذموم وباطل ومشروعيته تنافي وجوب الاقتصار على العلم فى إثبات الأحكام . بل هذا كمن يرجع النزاع في حجية الخبر العدل أو الموثق أو المشهور الى الصلح بينهم بدعوى أن الكل متفقون على حجية الخبر الذى ثبت التعبد به غاية الأمر اختلفوا فى مصاديقه . وقد وجدت فى كتاب لسان الخواص للقزويني ان من ادعى من المتأخرين مائلا إلى حقية الاجتهاد عارفاً بفساد إتباع الظن ، إن المجتهد لا يلزمه أن يتبع الظن من حيث هو ظن ، بل من حيث موافقته لشيء من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب أو الأخبار السالمة عن المعارض مثلا فقد سمى غير

الاجتهاد اجتهاداً ولا مشاحة فى الاصطلاح .

« الثالث » مخالفتهم في توقف الاستنباط للأحكام الشرعية على العلوم التي اعتبرها الاصوليون فى الاجتهاد من العلوم الأدبية والمنطق وعلم الرجال والاصول فانهم لا يقولون بالتوقف عليها .

« الرابع » مخالفتهم في توقف الاجتهاد على الملكة القدسية ، فانهم لا يقولون باعتبارها فى الاجتهاد .

« الخامس » مخالفتهم فى حجية الأدلة ماعدا الكتاب والسنة ، بل ماعدا السنة عند الكثير منهم ، فحصر الكثير منهم مستند الأحكام فى السنة . وبعضهم أضاف اليها الكتاب ، وأنكروا حجية الاجماع والعقل .

« السادس » إن بعضهم اعترف بصحة الاجتهاد وحجية ظن المجتهد في حقه لكنهم أنكروا حجيته فى حق مقلده فحكموا بوجوب الاجتهاد عيناً وحرمة التقليد على المكلف ، وإن على العامي أن يرجع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم الشرعي الفرعي من الكتاب والسنة ، فان كان عربياً فهو وإلا يترجم له معانيها بالمرادف من لغته ومع تعارض الأدلة يبين له طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ ، والعام على الخاص ، والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج ، وإذا احتاج إلى معرفة الراوي يذكر له حاله ، وسيجيء إن شاء الله التعرض لهذا القول فى مبحث وجوب الاجتهاد كفائياً . إذا عرفت ذلك فيكون الكلام معهم هنا في المقامين : الأول والثاني ، وأما المقام الثالث والرابع فقد تقدم منا الكلام عليها عند الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد ، وأما المقام الخامس فالكلام معهم فيه في علم الاصول عند التكلم فى حجية ظواهر الكتاب والعقل والاجماع . وأما المقام السادس فسيجيء إن شاء الله الكلام فيه عند الكلام في التقليد ، وحيث تبين لك أن الكلام مع الأخباريين هنا فى المقام الأول والثاني

فنقول إنه لما كان الكلام في أحد المقامين يقتضيه الآخر تكلمنا فيهما معاً دون أن نفرد كلا منهما بالبحث واليك ما استدل به القوم أو يمكن الاستدلال به على جواز الاجتهاد وحجية ظن المجتهد « أحدها » ما أقامه الاصوليون من الأدلة على حجية الظنون الخاصة ومن جملتها أخبار الآحاد أو حجية مطلق الظن عند من انسد عنده باب العلم والعلمي فان ذلك يرجع إلى القطع بحجية تلك الظنون واعتبارها عند الشارع . ولا نعني بظن المجتهد الا ذلك ودعوى كما عن الاخباريين أن عمدة ماعند الاصوليين حجية أخبار الاحاد وهي تفيد العلم بالحكم الشرعي كالأخبار المتواترة لاقترانها بالقرائن المفيدة للقطع بالحكم الشرعي بحسب الدلالة والصدور لموافقتها لعمومات الكتاب ، وعمومات السنة ومطلقاتها ، والقواعد الشرعية ، وتعاضد بعضها ببعض ، وكون المتكلم حكيماً وهو في مقام البيان والتفهيم . وكمطابقتها لحكم العقل واجماع المسلمين أو الشيعة وكون الراوي ثقة وعدلا . أو قام الاجماع على تصحيح ما يصح منه . وشهادة أصحاب الكتب الأربعة المحمدين الثلاثة بصحة ما أوردوه فيها من الأخبار ، وتوثيق الامام عليه السلام بعض الرواة والأمر بالرجوع اليهم .

فاسدة لأن ذلك إنكار للضرورة والوجدان أما بحسب الدلالة فهي نوعاً ظنية لاصريحة لاحتمال التجوز فيها وكانت القرينة حالية أو مقالية لم ينقلها الراوي أو سقطت من قلم الكاتب أو لم يسمعها الراوي أو أخفاها الامام عليه السلام أو الراوي للتقية أو احتمال النقل فى الألفاظ بأن كانت في صدر الاسلام أو وقت نطق الامام حقيقة فى معنى والآن نقلت لغيره مع احتمال التخصيص أو التقييد أو الاضمار واحتمال التحريف والزيادة والنقصان كما فى رواية الصدوق فى الخصال فى باب وجوب خمس المال المختلط بالحرام ، فان النسخة المطبوعة منه لم يذكر فيها الحلال المختلط بالحرام . وهكذا فى البحار فانه نقل الرواية عن الخصال ولم يذكر فيها

الحلال المختلط بالحرام . ولكن فى الوسائل قد نقل نفس الرواية وذكر فيها الغنيمة والحلال المختلط بالحرام . وهكذا فى اخبار تحديد الكر بالأشبار فان رواية الحسن بن صالح الثوري رواها جماعة بدون ذكر الطول . والمحكي عن الاستبصار في باب أحكام الآبار وجود التحديد بالطول فيها . و (الحاصل) انه مع توهم أحد هذه الامور فضلا عن احتماله لم يحصل القطع بالدلالة . وقد يريدون بيان مطلب فيروونه بخلافه سهواً مثلا يريدأن يقول إن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو حيض ، وإن خرج من الأيسر فهوقرحة ، فقال سهواً إن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو حيض ، وإن خرج من الأيمن فهوقرحة . ولعل الظاهر إن الاختلاف الذى وقع في الرواية المتضمنة لهذا الحكم كان سببه ذلك وقد يكون النسخ موجباً لعدم وضوح الدلالة كما فى حديث « من جدد قبراً أو مثل مثالا » الحديث فانه بالجيم عند الصفار ، وبالحاء الغير المعجمة عند سعد بن عبد الله ، وبالخاء المعجمة عند المفيد ، وبالجيم والثاء عند البرقي . وقد تختلف القراءة كما فى خبر جواز الوضوء من (ماء الورد) فان السيد المرتضى قرأها بفتح الواو فجوز الوضوء بالماء المقطر من الورد المعروف ، وغيره قرأها بالكسر . وقال : المراد الماء الذى ترد منه الماشية . وقد ورد عن الصادق عليه السلام « أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا » ، فانه يدل على عدم قطعية الدلالة وروي أيضاً : حديث تدريه خير من عشرين خبر تزويه ، إن لكل حق حقيقة ولكل صواب نور . وأما بحسب الصدور فقد قال جدى كاشف الغطاء (ره) ما حاصله : أنه كيف يجوز العقلاء حصول العلم بصدور جميع الروايات الواردة فى الكتب الأربعة لواحد من العلماء فضلا عن جميعهم مع أنه مبني على مقدمات يعلم الخلاف فى كلها أو جلها منها معرفة المروى عنه انه الامام عليه السلام دون غيره وربما اشتبه الراوى بغير الامام لكنابة تشبه كتابته أو لوجود مشارك فى اسمه

أو لقبه أو كنيته ومع عدم ذلك لابد من سلامة الروايات عن المعصومين عليهم السلام في جميع الطبقات من مدة تقرب من ألف ومائتين عام من خلل ينشأ من جهة الكتاب الذي أخذ منه الراوي بزعمه إنه كتاب شخص معتمد والواقع خلافه ، أو إنه سالم من الغلط والواقع خلافه ، أو إن الرواية حفظت من كتاب غير معتبر فنسي روايتها ، وزعمها من معتبر أو من جهة الراوي لاشتراك إسمه أو لقبه أو كنيته أو صفته أو نسبه أو مكانه حيث يعبّر بها عنه أو لاشتباهه في إسلامه أو إيمانه أوعدالته أو ضبطه أو نقله ، أولتجدد إسلامه وإيمانه وعدالته . وقد روى عنه قبلها فزعم انه روى بعدها ، أو في سند يقطع ، أو ارسال أو اضمار أو نحوهـــا ، أو لاحتمال روايته عن خوف أو لتجويز النقل بالمعنى وفي متن الرواية نقص أو تبديل أو تفسير أو نحو ذلك ، فمتى وقع احتمال شيء من ذلك ولو على طريق الوهم في زمان من الأزمنة ، أو في واحد من السلسلة اختل طريق القطع . ثم ان حصول العلم للاخباريين لا يستلزم حصول العلم لنا ـ انتهى . نعم لو بلغ الرواة في كل طبقة حد التواتر أوتكون قرائن علمية في جميع الطبقات كان العلم يحصل بصدورها ، لكن دون ذلك خرط القتاد . فان الروايات في أغلبها يكون الراوي في كل طبقة واحداً ولا قرينة علمية على صدقه مع كثرة التصحيفات والتحريفات مع ان ما ذكروه من القرائن من وثاقة الراوي ونحوها لا توجب القطع وإنما توجب عدم تعمد الكذب لأنها لا توجب رفع احتمال السهو والخطأ والنسيان فان الوثاقة والعدالة في الراوي لا تبلغ درجة العصمة حتى لايحتمل معها الغفلة أوالنسيان أوالسهو مع ما صرحت به الأخبار حتى كاد أن يكون ضرورياً ، من أن المغيرة وأبا الخطاب لعنهما الله تعالى دسوا الأخبار الكاذبة في أخبارهم واشتبه الأمر على الناس ، وإن لكل إمام رجل يكذب عليه ، والغريب ان الاخباريين إنما عملوا بهذه الأخبار التي

بأيدينا من حيث انها تفيد القطع لا من حيث قيام القطع على حجيتها وتركوا العمل بالاجماع مع افادته للقطع ولكن نحن عملنا من حيث قيام الأدلة القطعية عليها لا من جهة افادتها الظن ، وعملنا بالاجماع لافادته القطع : وأما كون المتكلم حكيما فهو إنما يوجب القطع لمن يسمع من المعصوم عليه السلام ولا يحتمل الاشتباه فى سماعه . مع أن كتب الذين سمعوا من المعصوم عليه السلام لم نعلم بوصولها لأصحاب الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة بل إنما وصلت اليهم بواسطة النقلة وفيهم : الفطحي ، والواقفي ، ووضاع الحديث . وقد اختلفوا فى نقل بعض الروايات . ففي المحكي عن النجاشي إن نوادر ابن أبي عمير مختلفة باختلاف الرواة ، وإن محمد بن عذافر له كتاب تختلف الرواة فيه ، وإن لمحمد بن الحسن ابن الجهم ، وحسن بن صالح الأحول ، وحسين بن علوان مثل ذلك . وأما دعوى التعاضد والمطابقة لحكم العقل والاجماع فهي فى الأخبار قليلة جداً . وأما توثيق الامام عليه السلام لبعض الرواة فهو لو أفاد القطع فانما يفيده لمن سمع منهم لا لمن كان بينه وبينهم عدة وسائط كزماننا هذا . مع انه لم يتحقق التوثيق إلا فى النادر من الرواة ، وأما كون بعض الرواة قام الاجماع على تصحيح ما يصح منهم فليس ذلك موجباً للقطع بروايتهم ، فهو إنما يوجب اعتبار ما يصح عنهم لا القطع بروايتهم ، إذ إن قيام الاجماع على الاعتبار امارة لا يوجب حصول القطع من تلك الامارة بمؤداها ، فانه كقيام الاجماع على اعتبار الشهادة . وأما شهادة أصحاب الكتب الأربعة وغيرهم من أهل الكتب المعتبرة على صحة ما فى كتبهم ليس معناه انها مقطوعة عندهم ، فانهم إنما شهدوا بصحتها لا بقطعيتها عندهم . وتفسير الصحة بالقطع بالصدور لا دليل عليه إذ لعل المراد بالصحة ما يريده المتأخرون من لفظ الصحة من الاعتماد عليها كما يشهد بذلك ما عن البهائى (ره) فى كتاب مشرق الشمسين من أن المتعارف عند القدماء اطلاق الصحيح على كل

حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه . ويشهد لذلك أيضاً قولهم تصحيح ما يصح فان لفظ التصحيح لم يريدوا به القطع وأيضاً يشهد لذلك المحكي عن الصدوق من أنه صرح فى صوم كتاب من لايحضره الفقيه حيث استضعف رواية موسى الهمدانى إنه يعتمد على شيخه الحسن بن الوليد فى تصحيح الروايات ، وكلما لم يصححه فهو متروك . ولا ريب ان مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعياً ، وقد اعتمد الصدوق (ره) على كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن يحيى مع أن المحكي عن القميين الطعن بهذا الكتاب بأن مؤلفه محمد بن أحمد يروي عن الضعاف والمراسيل ، مع ان الشيخ (ره) فى أول الاستبصار وفي العدة صرح بأنه يعتمد على الأحاديث الظنية ويفتي بها وادعى ان الشيعة كانوا يعتمدون عليها .

(ثانيها) ما دل من الأخبار على الرجوع الى المرجحات من الأوثقية والأعدلية ومخالفة العامة وغير ذلك كموافقة الكتاب ، فان ارجاع الامام عليه السلام فى مقام التعارض الذي هو أعظم أنواع الاجتهاد المبحوث عنه الى هذه الامور التي لا تفيد العلم بالصدور والدلالة دليل على حجية ظن المجتهد في هذا المقام ويثبت فى غيره بالاجماع المركب على أن الموجبة الجزئية تنفع فى رفع السلب الكلي .

(ثالثها) اطباق الامة قولا وعملا على جواز الاجتهاد ، وحجية ظن المجتهد المذكور ، وكتب الفتاوى من صدر الاسلام مشحونة بالاجتهاد بل على ذلك جميع أرباب الشرائع والأديان حيث يرجع علماؤهم فى أخذ أحكامهم من كتب أنبيائهم ، وأخبار أوصيائهم عاملين بالظواهر والعمومات والمطلقات وعند التعارض الى المرجحات بل على هذا سائر علماء القانون فى الدول والحكومات ولم يخالف فى ذلك إلا فئة خاصة من الاخباريين ، والظاهر انه مذهب

جديد أحدثه مولاهم الأمين الاسترابادي زعماً انه مذهب الأقدمين من الامامية فلا تضر مخالفتهم بالاجماع . ودعوى ان العمل بالاجتهاد لم يكن معروفاً ليسأل الامام عليه السلام عن جوازه فيحكم بالجواز ويشتهر حكمه بين الأصحاب كي يتفقوا عليه ويتحقق الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام .

فاسدة فان حجية الاجماع لا تتوقف على صدور نص من المعصوم في المجمع عليه بل يتوقف على كشفه عن موافقة رأي المعصوم على ذلك . ولا ريب ان المجتهدين في أيامهم عليهم السلام كانوا موجودين والاجتهاد معروف عندهم ، إلا انه كان خفيف المؤنة بل كان الكثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام عندهم الاجتهاد ، وقد أمر الامام عليه السلام أبان بالجلوس في المسجد والافتاء ، وليس الافتاء إلا اصدار الأحكام اجتهاداً والقائها إلى المستفتي . وقول بعض الاخباريين : إنما أراد نقل الأخبار خلاف الظاهر . ثم هل تجد من نفسك ان الامام عليه السلام كان يمنع مثل أبان أن يعمل بما اجتهد فيه ويوجب عليه حكاية اللفظ ، ويأمره بالجمود عليه وهو عليه السلام يقول : إن الرجل من أصحابي لا يكون فقيهاً حتى يلحن له بالخطاب فيعرف ماذا أريد .

ودعوى حصول العلم بالحكم من الادلة فلا اجتهاد حتى يدعى الاجماع عليه.

فاسدة بالضرورة والوجدان كما تقدم ذلك ص ١٤٦ .

ودعوى ان العلامة الحلي (ره) في النهاية ، وشارح المواقف في آخرها ، والشهرستاني في الملل والنحل ، وغيرهم في غيرها ذكروا ان علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان ينقسمون الى اصوليين واخباريين ، وهذا أدل دليل على وجود الخلاف في ذلك بينهم فكيف يدعى الاجماع عليه .

فاسدة فان مرادهم من الاخباري كما هو ظاهر اللفظ ، هو ما لا سعة لباعه في التفريعات الفقهية ، ولا قوة لنظره في تشييد القواعد الكلية ، ولا نظر له في

الاصول الاعتقادية ، بل كان قانعاً بنقل متون الأخبار مقتصراً في الحكم والاعتقاد على موارد النصوص ومضامين الآثار ، يفتي بمتون الأخبار من غير تعرض لما لا نص فيه . ولعل ذلك لعدم كمال شروط الاجتهاد عنده في نفسه أو لكونه في عصر الأئمة عليهم السلام وتمكنه من أخذ الأحكام بأسرها بالنص والصراحة ، فلم يقنع بالاجتهاد وهذا لا يقتضي عدم جوازه عنده كمن يعمل بالاحتياط مع تمكنه من الاجتهاد وهو حجة عنده . ومرادهم من الاصولي من هو أهل النظر ، والاستدلال ، والتحقيق ، والتدقيق ، والتعمق ، والتفكر ، وتشييد القواعد الكلية ، وتأسيس الاصول الشرعية ، والتفريع والاستخراج منها كابن أبي عقيل العماني ، وابن جنيد العاملي ، والمفيد ، والمرتضى ، وشيخ الطائفة ومن يحذو حذوهم . فالفرق بين الفريقين ليس إلا بالرتبة والاستعداد ، ولذا اقتصر الأولون على متون الآثار ، وظواهر الاخبار وتعدى الآخرون الى المفاهيم والفحاوى والمداليل الالتزامية والاقتضائية .

ودعوى ان ما ذكرته من الاجماع على العمل بالاجتهاد ينافي ما صرح به علماؤنا المتقدمون من بطلان الاجتهاد ، ففي المحكي عن ذريعة السيد (ره) قال : عندنا ان الاجتهاد باطل ، وإن الامامية لا يجوزون العمل بالظن ، ولا الرأي ولا القياس ، ولا الاجتهاد . وعن عدة الشيخ (ره) ان القياس والاجتهاد ليسا بدليلين عندنا . وعن سرائر الحلي عند تعارض البينتين قال : القياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا . وفي المعتبر للمحقق الحلي : واعلم انك مخبر في حال فتواك عن رأيك ، فما أسعدك إن أخذت بالجزم ، وما أخيبك إن أخذت بالوهم . وقد صنف جماعة من أصحابنا القدماء كتاباً في رد الاجتهاد وعدم جواز الأخذ به ككتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد من مصنفات الشيخ الجليل اسماعيل النوبختي . وكتاب الاستفادة في الطعن على

أصحاب الاجتهاد والقياس لمؤلفه عبد الله بن عبد الرحمن التبريزي ، وكتاب النقض على ابن جنيد فى اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد . والفضل وهو من قدماء الامامية قد بسط الكلام فى ابطال الاجتهاد في الايضاح وهو من أجلة الامامية . وقد ترحم عليه أبو محمد مرات .

فاسدة فان التأمل فى ذلك كله يعطي أن مرادهم بالاجتهاد فى ألسنتهم هو الاجتهاد بالمعنى الأول المتقدم ص ٧١ من الأخذ بالظنون العقلية التي لا دليل على اعتبارها كالقياس والاستحسان في مقابل النصوص الشرعية كما هو كان ديدن العامة في عصر الأئمة عليهم السلام وهذا نحن نقول ببطلانه وعدم حجيته والذي نقول به هو الأخذ بالعقول القطعية وظواهر الكتاب والسنة وما يستفاد منهـا بالدلالات المعتبرة كالمطابقة والتضمن والالتزام والمفـاهيم والاقتضاء ونحو ذلك فان ذلك ليس أخذاً بخلاف النصوص الشرعية بل يكون أخـذاً بها . وكيف يظن بأن السيد المرتضى وغيره ممن ذكره الخصم ينكرون العمل بالاجتهاد بالمعنى الذي هو محل البحث مع أن كتبهم الفقهية وأجوبة مسائلهم الشرعية مشحونة به خصوصاً مثل الشيخ (ره) ، والمحقق ، وابن ادريس فى سرائره (والحاصل) ان مرادهم بالاجتهاد الممنوع منه هو الأخذ بالظن الذي لم تقم الحجة على اعتباره والاستحسانات والتخريجات الغير المنتهية الى القطع بالجعل الشرعي لها والتي اعتمد عليها العامة فى مقابل النصوص الشرعية ، وأما الأخذ بظواهر الكتاب والأخبـار الثابت حجيتها على سبيل القطع كما هو المراد بالاجتهاد عند أصحابنا ليس إلا الأخذ بالكتاب والسنة الصحيحة .

(رابعها) حكم العقل فانه لا ريب فى بقاء التكاليف . ولا يمكن الاتيان بها إلا بمعرفتها ولا تتحقق معرفتها إلا بالعلم أو الظن المعتبر . وليست بدهية فلابد من الفحص عن الطريق الموصل لها ولابد من الفحص عن الدليل على

اعتباره ثم بعد حصول القطع بأنه موصل لها وانه حجة معتبرة عليها فلا ريب ان استنباط الأحكام من ذلك الموصل لها والحجة عليها مع عدم حضور الأئمة عليهم السلام ليس بمقدور لكل أحد لكثرة الشبهات ، وتعارض الأخبار ، واختلاف الأقوال ، وتفاوت الدلالات ، واختلاط السقيم من الأخبار بالصحيح فلا يقدر على استخراج الأحكام وفروعها إلا المتفطن العارف بأساليب الكلام المميز للصحيح من السقيم والمتقن فيه من غيره . ولذا نرى أكثر الفقهاء مع ما عندهم من المعرفة يحتاطون في مقام الافتاء فيقولون الأقرب كذا ، والأظهر كذا ، والأحوط كذا وطالما يظهرون التردد . هذا مع وجود نص في المسألة وأما عند فقد النص فلابد من الرجوع الى الأصل وليس يعرفه إلا من بذل جهده مع احاطته بالطرق الشرعية ليعرف خلو المقام منها ، ولا نريد من الاجتهاد إلا ذلك . ويعجبني ما ذكره صاحب المناهج في هذا المقام فانه قال : إذا سمع حديث هكذا إذا أفطرت عمداً في نهار شهر رمضان فاعتق رقبة ، أو اطعم ستين مسكيناً ، أو صم شهرين متتابعين . فاستفادة الحكم الشرعي من هذا الحديث تحتاج أولا الى معرفة حجية خبر الواحد ، وإن هذا الخبر من النوع الذي هو حجة . ثم هل يجوز العمل به قبل الفحص أو بعده ؟ ثم هل خطاب المشافهة يثبت به الحكم أم لا ؟ ثم على تقدير ثبوته به هل أن (إذا) تفيد العموم ؟ وهل الأمر بالاعتاق يفيد الوجوب ؟ ثم المراد بالرقبة مطلقاً أو خصوص المؤمنة . والمراد بالمسكين ما هو ؟ والمراد بالشهرين هلالية أو ستون يوماً ؟ وما المراد بالتتابع والاطعام وقدر الاطعام وشرائط الصوم ومفسداته الى غير ذلك فكيف يمكن لشخص لم يجتهد في تلك الامور أن يعمل بهذا الخبر ، وهل يكون إلا كحاطب ليل .

(خامسها) أن أغلب الموضوعات التي يتطلب معرفة حكمها الشرعي لا يحصل القطع بحكمها حتى بعد البحث والتنقيب وبذل الوسع التام وإنما الذي يحصل هو

الظن الذي قامت الحجة على اعتباره وهو الظن الاجتهادي ، فلولم يكن حجة مع علمنا بوجود التكليف فيها لزم اما الاحتياط وفيه العسر والحرج أو اختلال النظام أو اهمال التكاليف والجميع باطل .

ودعوى أنه بأيدينا من الأدلة الشرعية ما يفيد القطع وهو الاجماع والعقل والكتاب والسنة المتواترة والمقرونة بالقرائن القطعية وسائر الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة . فقد أجاب عنها صاحب الحاشية بأن الاجماع والعقل لم يقوما إلا في قليل من الأحكام ومع ذلك لا يفيدان التفصيل غالباً ، وأما الكتاب فهو ظني الدلالة ولا يستفاد منه إلا امور اجمالية غالباً . وأما السنة المتواترة والخبر المحفوف بالقرائن القطعية ، فكذلك من جهة قلة الوجود واجمالية دلالة الموجود . وأما الأخبار في الكتب المعتبرة فهي ظنية بحسب الصدور والمتن لكثرة الاحتمالات فيها ولو سلمنا قطعيتها فهي لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة بتجدد الظروف والأحوال فلابد من التأمل في ادراجها فيما يناسبها من القواعد المقررة في تلك الأخبار والظن باندراجها في خصوص كل من القواعد لكثرة القواعد واختلاف الأنظار وعدم إمكان تحصيل اليقين في ذلك .

(سادسها) ما رواه زرارة وأبو بصير في الصحيح عن الباقر عليه السلام والصادق عليهما السلام ، ورواه البزنطي عن الرضا عليه السلام ، وفي جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام من أن عليهم عليهم السلام القاء الاصول وعلينا التفريع عليها . ضرورة ان تفريع الفروع على الاصول وأخذ الجزئيات من الكليات يكون على سبيل الظن غالباً لأن أدلة العمومات والمطلقات على كل واحد من جزئياتها ظنية لقوة احتمال التخصيص والتقييد وهذا هو الاجتهاد .

ودعوى أن المراد به التفريعات اليقينية لا الظنية . فاسدة لأن الخطاب ظاهر في التفريعات عند العرف وهي أعم من الظنية واليقينية مضافاً الى أن

التفريعات اليقينية لا يحتاج أن يأمرنا الامام عليه السلام بها فلابد أن يكون نظره للتفريعات الظنية مضافاً الى أن الأدلة الشرعية أغلبها مشتملة على العمومات والمطلقات وأغلبها ظنية الدلالة على أفرادها ، بل وهكذا دلالة المنطوقات على المفاهيم أغلبها ظنية.

وما ورد في جواز الافتـــاء للناس كقول أبي جعفر عليه السلام لأبان ابن تغلب : إجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فاني أحب أن يرى فى شيعتي مثلك . وما روي عن الصادق عليه السلام ان في حديثنـا محكماً ومتشابهاً ، فردوا متشابهه الى محكمه . وقوله عليه السلام : خبر تدريه خير من خبر تزويه الى أن قال عليه السلام : والله لا يعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن . وإذا كان الأمر كذلك فلا ريب أن الجمع بين الاخبار ورد متشابهها الى محكمها ودرك الصحيح من السقيم فيها يحتاج الى بذل الجد والاجتهاد وصرف الهمة بعد وجود الملكة القدسية لحصول الرشاد والسداد .

وقـد استدل الاخباريون على حرمة الاجتهاد والذم عليه وعدم حجية الظن الحاصل منه بوجوه :

(أولها) ما رواه علي بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال : حدثني جعفر عن أبيه عليهما السلام من دان الله تعالى بالرأي لم يزل دهره فى ارتماس وفى كتاب المحاسن عنه عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم ان قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون برأيهم . فقال عليه السلام : لا . وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه . الى غير ذلك مما ورد عن الأئمة عليهم السلام من المنع عن العمل بالرأي والاجتهاد . وجوابه (أولا) خلو المذكور من الاخبار عن الاجتهاد ، وإنما كان المذكور فيها العمل بالرأي وباطل عندنا كالعمل بالاستحسان . (وثانياً) لو سلمنا وجود الاجتهاد فيها فالمراد منه هو استنباط الحكم الشرعي من غير الأدلة الشرعية كما لو استنبط

حكماشرعياً بالقياس أوالاستحسان أوالرأي أوالمصالح المرسلة فى مقابل الأئمة عليهم السلام ويدل على ذلك ما رواه ابن مسكان عن حبيب قال : قال لنا أبو عبدالله عليه السلام : إن الناس سلكوا سبل شتى فمنهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه وإنكم أخذتم بما له أصل يعني بالكتاب والسنة . وقوله عليه السلام : إياكم وأصحاب الرأي فانهم أغفلتهم عن السنن أن يحفظوها . وقوله عليه السلام : فى أصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم من علم الله تعالى واكتفوا بذلك دون رسول الله صلى الله عليه وآله والقوّام بأمره ، وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا . فان هذه الاحاديث تدل على الأخذ بما له أصل ليس أخذاً بالرأي ولا عملا بالظن بل هو أخذ بالكتاب والسنة . والحاصل إن العمل بظواهر الكتاب والسنة ليس إلا اخذاً بالكتاب والسنة كما هو الشأن فى كل من يأخذ بكتاب أو بقول فان أخذه له هو العمل بظاهره . نعم الاستحسانات والقياسات والتخريجات الغير المنتهية للعلم يكون طرحاً للكتاب والسنة . وبعبارة أخرى انه يوجد نوعان من الاجتهاد أحدهما أخذ الأحكام الشرعية من غير الأدلة الشرعية كالقياس ونحوه ، والثاني اجتهاد فى أخذ الحكم من الأدلة الشرعية والمنظور فى التحريم هو الأول وهو الذى أجمع علماء الامامية على بطلانه ويحمل عليه تصريح الشيخ المفيد فى المجالس والشيخ فى العدة ، والمرتضى فى الذريعة ، والشافى وابن قبة وغيرهم لأنه هو الذي كان فى قبال الأدلة الشرعية دون الثاني فانه عمل بالأدلة الشرعية ولذا تراهم فى رده يقولون : إنه اجتهاد في مقابل النص ويقرنونه بالقياس وقد يعبرون عنه بالرأي

(ثالثها) ماذكروه من أنه وردت أخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار فى أخذ الاحكام عن المعصومين عليهم السلام والمنع عن الأخذ من غيرهم ، ولاريب ان أخذ الأحكام من الاجتهاد ، وأخذ العامي من المجتهد أخذ من غير حجج الله تعالى . وجوابه كما ذكره النراقي (ره) أنه لا ينافي توقف أخذ الأحكام من كلامهم عليهم السلام على

العلم بالمقدمات التي يتمكن بها من الاستنباط من حديث آل محمد عليهم السلام . وحديثهم صعب مستصعب لا يحتمله كل أحد ، وفيه عام وخاص ، ومطلق ومقيد ، ومحكم ومتشابه وتقية . فهذه الاخبار لا تدل على أن أخذ الأحكام من اخبارهم عليهم السلام لا يتوقف على شيء ، نعم تصلح هذه الأخبار للرد على اجتهاد العامة لأخذهم الأحكام من مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية من غير توسط الكتاب والسنة ، وأما اجتهادنا فغير خارج عن أخذ الأحكام عن الكتاب والسنة غاية الأمر قد استنبطها الماهرون المجتهدون من ظواهر الكتاب والسنة بصريح الدلالة أو فحواها أو بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام أو الايماء أو الاشارة أو المفهوم أو المنطوق أو بالأولوية أو النص على العلة أو الملازمة العقلية .

(رابعها) وجود الآيات الناهية عن العمل بالظن منها قوله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم» . ومنها قوله تعالى : « ان يتبعون إلا الظن » . ومنها « إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً » . وغيرها من الآيات والروايات التي نستفيد منها القطع بالمنع عن العمل بالظن . وجوابه ان هذه مخصصة بالأدلة القطعية التي قامت على حجية الظن فى الأحكام الشرعية حتى دليل الانسداد فانه أخص نظير تخصيصها بالأدلة التي قامت على حجية البينة واليد وسوق المسلمين .

(خامسها) أن العمل بالظن قبيح عقلا لمخالفته للواقع غالباً فلا يعقل جعل الشارع له حجة للملازمة بين العقل والشرع . وجوابه انه إن كان المراد به انه قبيح مع عدم جعل حجيته فهو مسلم ، وإن كان المراد انه قبيح مع جعله حجة فهذا خلاف الوجدان لحكم العقل بحسن العمل بالحجة المجعولة من قبل المشرع للحكم فان بناء العقلاء وحكم العقل بجواز العمل بما يجعله المولى طريقاً للواقع وإن كان المراد عدم امكان جعله حجة كما نسب ذلك الى ابن قبة . فقد بين الاصوليون بطلانه في مباحث حجية الظن على انه مخالف لما ذهب اليه الخصم

من جعل الظن حجة فى الموضوعات كتقيم المتلفات ، وارش الجنايات ، واضرار الصوم بالمريض ، وعدد الركعات ، وتعيين جهة القبلة . ودعوى انه لولا جعل الظن فى المذكورات للزم الحرج بخلاف ما نحن فيه .

فاسدة فان الحرج ايضاً لازم علينا لو لم يجعل الظن في الأحكام حجة علينا لعدم حصول العلم لنا من الاخبار والكتاب وإن فرض حصوله منها للخصم . مضافاً الى ان الحرج لا يرفع محالية الجعل ويقلبها الى امكان الجعل وفعليته .

(سادسها) ان العلم حجة باتفاق الفريقين والظن لم يقم دليل على حجيته وجوابه إن ادلة حجية الظنون قد تعرض لها فى علم الاصول مفصلا . وكون العلم حجة عند الفريقين لا يوجب عدم حجية غيره وإنما الذي يوجب عدم حجية الغير هو عدم قيام الدليل عليها . ونحن إنما نقول بحجية ظن المجتهد الذي قام الدليل على اعتباره .

(سابعها) عن الرضا عليه السلام ان لكلامنا حقيقة وعليه نور فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك للشيطان . وقد حكى تواتر ذلك عن المعصومين عليهم السلام والمراد بالنور هو العلم لما اشتهر ان العلم نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يشاء . وجوابه كما فى كتاب جدي كاشف الغطاء (ره) انه لو كان المراد كما فهمه الخصم فلماذا كان اصحاب الأئمة عليهم السلام يعرضون الروايات على الكتاب والسنة فان النور لايخفى على احد ، إلا اللهم ان يكون النور يظهر للاخباريين دون غيرهم وعليه فلابد لغيرهم من الرجوع للظن إذ لا طريق لهم للتكاليف سوى الظن ولعل المراد ان لبعض كلماتهم دلالة على انها لهم كآيات الكتاب الشريف الدالة على انها منه .

(ثامنها) ان الروايات قد عرض الكثير منها على الأئمة عليهم السلام ، وكذا

الكتب ككتاب عبد الله الحلبي الذى عرض على الصادق عليه السلام ، وككتابي يونس ابن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكرى عليه السلام والأصحاب قد نقدوا الاخبار وهذبوها ، فلو كان الظن حجة لما صنعوا ذلك ولعملوا بكل خبر لانه يفيد الظن فلابد ان يكون عملهم هذا لتميز ما يفيد العلم من الاخبار عن غيره . وجوابه ان هذا العرض والنقد والتهذيب لتميز ما هو مفيد للظن المعتبر عن غيره وخوفاً من الخطأ فيها لا لتميز ما يفيد العلم عن غيره كما هو الحال في هذا الزمان.

(تاسعها) انه قد تواتر « ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال ليوم القيامة ، وحرامه حرام ليوم القيامة » . ولو جعلنا الظن حجة لم يكن الأمر كذلك لتبدل الظن وتغييره فقد يظن المجتهد بحرمة شيء ثم يتبدل ظنه بحليته وقد يعكس الحال فلم يكن الحلال حلالا الى الابد ، ولا الحرام حراما الى الابد ومن هنا يتولد عندنا شكل اول على بطلان العمل بالظن الاجتهادى وهو ان كل حكم اجتهادي قابل للتغيير وكل قابل للتغيير مناف للشريعة اسلامية الأبدية ، فكل حكم اجتهادي مناف للشريعة الاسلامية الابدية . وجوابه بالنقض عليهم إذا عملوا بالعام الدال على الاباحة ثم وجدوا بعد ذلك المخصص له أو فهموا من الخبر شيئاً ثم عدلوا عن ذلك لفهمهم خلافه ، (وبالحل) بأن المراد به الأحكام الواقعية ، فانها هي حلال محمد صلى الله عليه وآله وحرامه الذى لا يتغير بتغيير الزمن خلافاً للقائلين بالتصويب . واما الأحكام الظاهرية فلا مناص من اختلافها بحسب اختلاف الآراء والأحوال والعلم والجهل ، كما إذا وجد المسلم شيئاً في سوق المسلمين فحكم بحليته ثم بعد ذلك ظهر حرمته أو أخذ لحماً من يد مسلم فحكم بأنه حلال ثم ظهر حرمته أو أجرى اصالة الطهارة في شيء ثم بان نجاسته .

(عاشرها) ان الشريعة الاسلامية قد ثبت انها سهلة سمحة فكيف تكون مبتنية على استنباطات صعبة مضطربة . وجوابه كما ذكره جدى كاشف الغطاء (ره)

إن سهولة الشريعـــة لا تجوز طلب العلم والقطع بها كما يرومه الخصم لعسر ذلك من جهة قدم العهد بالأئمة الأحد عشر عليهم السلام وحصول الغيبة الكبرى للامام الثاني عشر روحي له الفداء ، بل حتى في ايام الأئمة السابقين بعـــد امير المؤمنين عليه السلام لأنهم في حكم الغائبين صلوات الله عليهم اجمعين .

ثم أي حرج وضيق في ترتيب الأحكام على الظنون بل الحرج والعسر يكون بالالزام بتحصيل العلم بالأحكام الشرعية لاختلاف الروايات وضعف القرائن وغير ذلك ما يوجب عدم امكان القطع بالأحكام .

(الحادي عشر منها) إن جواز الأخذ بالظن يؤدي الى تسهيل العـذر لليهود والنصارى ونحوهم بدعواهم حصول الظن لهم بملتهم . وجوابه إنا لو جوزنا العمل بالظن في الاصول أمكن الايراد المذكور لـكن نحن نقول به في الفروع وإنا نقول بالتعذيب على التقصير في تحصيل العلم باصول الدين .

(الثاني عشر منها) انه يلزم من جواز العمل بالظن اثارة الفتن ، واقامة الحروب ، وسفك الدماء ، وقتل النفوس كما هو المشاهد . قال ابن ابي الحديد في مقام الاعتذار عن الحروب والفتن الواقعـــة بين الصحابة ، ان السبب فيها اختلاف اجتهاداتهم في أحكام الله تعالى . وجوابه إنا لا نرى في اجتهاد المجتهدين مع كثرته عندنا ما يترتب عليه ذلك الى زماننا هذا فكيف يدعي انه من المشاهد له ذلك . ولعل نظر المستدل الى العامة في حربهم أهل الردة واخذهم فدك وقتلهم بعض الصحابة ، وقتل الحسين عليه السلام ، ولكن هؤلاء إنما عملوا حباً للرياسة والملك ، ولو سلمنا انه عمل بالاجتهاد وحاشا ذلك ، فهو اجتهاد باطل لأنه لم يكن مستنداً لدليل ولا لتبصر وتأمل وتفحص في الحكم الشرعي فلا يكون قدحا في الاجتهاد الصحيح كما ان الأعمال القبيحة الصادرة عن العلم الباطل لا تكون قدحاً في العلم الصحيح كيف والاجتهاد المذكور كان منهم في مقابل النص والقطع ، ونحن كلامنا في الاجتهاد

في معرفة النص والدليل الصحيح .

(الثالث عشر منها) إن الظن الاجتهادى يختلف باختلاف الآراء والأذهان والأحوال ومداركه غير منضبطة ، وكثيراً ما يقع فيه التعارض واضطراب الأنفس فانه قد رجع كثير من فحول العلماء عما افتى به فهو لا يصلح أن يجعله الله تعالى مناطاً لأحكامه المشتركة بين الامة الى يوم القيامة . وجوابه ان العلم أيضاً كذلك ، فانه يختلف باختلاف الآراء والأذهان ومداركه غير منضبطة على ان المدارك للظن الاجتهادي عندنا منضبطة وهي الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، ثم بعد قيام الحجة على العمل به من المشرع الأعظم أي محذور فى ذلك خصوصاً مع عدم تمكننا من العلم بالواقع فتكون شبهة في مقابل البداهة .

(الرابع عشر منها) إن الظن الحاصل بالاجتهاد مبني على حصول الملكة القدسية التي اعتبروها في معنى الفقيه والمجتهد ، وأيضاً اعتبروا فى الاجتهاد بذل الوسع بقدر مخصوص ، ولا يخفى على اللبيب أن الملكة المذكورة والقدر المشار اليه من بذل الوسع أمران مخفيان غير منضبطين فلا يصلحان أن يكونا مناطاً للأحكام . وجوابه كما ذكره المرحوم السيد نور الدين إنها تعرف بآثار التصرف وتكرار مواردها وصحة لوازمها الموجبة لشهادة أهل العلم وهي قريبة من ملكة العدالة . قال جدي كاشف الغطاء (ره) : ولا خفاء فيها لدلالة الآثار عليها وإلا لم يميز الكريم من البخيل ، ولا الشجاع من الجبان ، ولا الذكي من البليد . والحاصل انه إن أريد الخفاء على المجتهد فممنوع ، وإن أريد الخفاء على المقلدين فلا مانع لأن المقلد لا يجب عليه إلا معرفة أن هذا مجتهد ولو بنحو الاجمال بالبينة ونحوها .

(الخامس عشر منها) إنه لو جاز العمل بالظن الاجتهادي فى حين انه يستلزم جواز الخطأ لم تجب عصمة الامام عليه السلام لأن وجوبها مبني على انه يجب على

الله تعالى ايصال العباد الى الأحكام الواقعية .

وبعبارة أخرى إن اعتبار العصمة في الامام عليه السلام لأجل تحصيل الواقع والأمن من الوقوع فى خلافه لينقطع به العذر للأنام وهو يقتضي عدم جواز الأخذ بالظنون الاجتهادية لعدم تحصيل الواقع بها ولا يأمن من مخالفتها للواقع ، وإن شئت قلت : ان دليل العصمة القبح من الحكيم أن يوجب على كافة الخلق الرجوع إلى من يجوز عليه الخطأ ، وتجويز الشارع الرجوع إلى الظن معناه تجويز الحكيم الرجوع إلى ما فيه الخطأ ، وهذا الايراد أورده رئيس المشككين الفخر الرازي على الامامية ، وذكره صاحب الفوائد المدنية وجوابه إن بالعلم أيضاً يقع الخطأ فالاشكال مشترك الورود ، وبالجملة ان الامام له مقام يقتضي العصمة دون المجتهد فانه ليس له هذا المقام إذ الامام يخبر عن الله تعالى ورسوله من دون واسطة ، فلابد من العصمة ليعلم بعدم خطئه واشتباهه وإلا لاحتاج إلى امام آخر يرشده وهلم جرا ، فيلزم التسلسل بخلاف المجتهد ، فانه يأخذ من الأدلة المعتبرة عنده علماً أو ظناً وهي ممكنة المخالفة للواقع حتى القطعي منها .

(السادس عشر منها) إن قاعدة اللطف وهي الوجوب على الله تعالى أن يصنع ما يقرب العبد للطاعة ويبعده عن المعصية تقتضي أن يفتح الله تعالى باب العلم بالأحكام الشرعية كما تقتضي بعث الأنبياء ونصب الأوصياء ، فلابد على الله تعالى أن يدل على الأحكام الواقعية وأن يحفظ الأدلة عليها من حدوث ما يوجب دلالتها على خلاف الواقع كالخطأ ، والنسيان ، والضياع ، والدس فيها فبواسطة قاعدة اللطف يحصل لنا العلم بالأحكام الشرعية من الأدلة ، أو يقال ان التكليف بتحصيل العلم بالحكم الشرعي لطف ، والتكليف بالظن خلافه فيجب على الله تعالى الأمر بتحصيل العلم . وجوابه :

(أولا) بالنقض بأن الاخباريين نفسهم قد يختلفون فى الاحكام الشرعية كالصدوق (ره) فانه جوّز القنوت بالفارسية ، كما فى المحكي عن الفقيه مستدلا عليه بكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ، وبصحيح ابن مهزيار قال : سألته عن الرجل يتكلم فى صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه ؟ قال عليه السلام : نعم وخالفه في ذلك جملة من الاخباريين ومنهم صاحب الحدائق مدعياً أن معنى الحديث هو جواز الدعاء بكل شيء من المطالب لا باعتبار اللغات المختلفة إلى غير ذلك من الاختلافات بينهم يجدها من يرجع لكتبهم . فلو كانت الادلة محفوظة من حدوث ما يوجب دلالتها على خلاف الواقع لما وقع بينهم هذا الاختلاف فى الأحكام الشرعية .

(وثانياً) بالحل بأن قاعدة اللطف إنما تقتضي أن يكون ما يرجع أمره إلى الله تعالى من الدلالة على الواقع ان يصنعه ، من ارسال الرسل ونصب الأوصياء واظهار المعاجز الموجبة للعلم بصدق مقالتهم وعصمتهم عن الخطأ والخطيئة وليس عليه أن يرفع ما يحدثه العباد من الموانع لعدم اطلاعهم على الواقع من قتلهم الأئمة عليهم السلام وعدم رجوعهم اليهم ، والافتراء عليهم ، والدس فى أحاديثهم ، وأخطائهم وسهوهم فى نقلها .

وبعبارة أخرى إن قاعدة اللطف إنما تقتضي على الله تعالى أن يفعل بعض الامور التي تقرب العبد للطاعة لامطلقاً وإلا لوجب على الله تعالى ان يجعل فى العباد الارادة لامتثال التكاليف وصرفهم عن المعاصي وإنما يجب عليه من تلك الامور خصوص ما يرجع أمره اليه ، ولا يتمكن العباد عليه ، أما الامور التي تقرب العبد للطاعة والبعد عن المعصية التي يتمكن العباد منها فلا يجب على الله تعالى فعلها كجبر العباد تكويناً على الرجوع إلى الرسل والأئمة عليهم السلام ، وسلب قدرة العباد على قتلهم عليهم السلام ، وتشريدهم عليهم السلام ، واخراس العباد عن الكذب

عليهم عليهم السلام ، وجعل العصمة فى العباد عن الخطأ في نقل الأدلة على التكاليف فان هذه الامور لا تقتضيها قاعدة اللطف كما يشهد بذلك الوجدان والبرهان ، فان على الله تعالى الاحسان وما عليه لو أوقعنا أنفسنا فى الحرمان وقد أوضحنا ذلك في كتب الكلام .

ودعوى ان ايجاب تحصيل العلم من اللطف . فاسدة لأن ايجاب تحصيل العلم بالأحكام فى هذا العصر يوجب تضييع أغلب الأحكام لعدم تيسر العلم بها .

(السابع عشر منها) إن المجتهدين قد يعملون بالقياس ونحوه ويتركون العمل بكثير من أخبار الأئمة عليهم السلام وجوابه إن هذا افتراء عليهم وقد منعوا أشد المنع من العمل بالظن الغير المعتبر فكيف يعملون بالقياس الذي قام الدليل القطعي من الأئمة (ع) على المنع منه أشد المنع .

(الثامن عشر منها) إن مذهب الاخباريين أوفق بالاحتياط لأنه أخذ ، بالعلم واليقين . وجوابه إنهم إن أرادوا أن الأخذ بالقطع أرجح من الأخذ بالظن الغير المعتبر مع التمكن من العلم ، فهو مما لا نزاع فيه وإن أرادوا أن ذلك أرجح مع عدم التمكن من العلم بحيث ان الانسان فى هذه الصورة لا يأخذ بالظن أيضاً فهو باطل لأنه مستلزم لأحد أمرين اما تكليف ما لا يطاق وهو التكليف بتحصيل العلم ، واما ارتفاع التكاليف عنه ، وإن أرادوا أن ذلك أرجح مع الظن المعتبر فهو غير مسلم ، فان المشرع إذا كان بنفسه اكتفى بالظن عن العلم فأي رجحان الزامي للعلم على الظن المذكور ، على أن الأوفق بالاحتياط هو حكم من لا يأخذ بالرواية إلا بعد الفحص عن المعارض والمقيد والبحث عن السند والترجيح بالمرجحات لا من يعمل بالرواية من دون فحص عن المعارض والموافقة للعامة وعمل المشهور بها ونحو ذلك كما قال جدي كاشف الغطاء (ره) : إن الآخذين بالاحتياط هم المتأملون المتدبرون فيما يصلهم من الاخبار ولا يعولون

عليها إلا بعد أن ينقدوها نقد الدرهم والدينار ولا يسمعون كل ناطق وهم المجتهدون الذين أشغلوا أنفسهم في الليل والنهار وصرفوا الأعمار في معرفة الصحيح من الأخبار وعرضها على كتاب الله وسنة النبي المختار ولم يقلدوا في نقدها المحمدين الثلاثة محمد بن يعقوب الكليني (ره) ، ومحمد بن علي بن بابويه القمي (ره) ، ومحمد بن الحسن الطوسي (ره) ونحوهم .

(التاسع عشر منها) ما روي حتى كاد أن يكون متواتراً عنهم عليهم السلام انه ليس شيء من أحكام الله إلا وقد جاء به كتاب أو سنة ، ففي الكافي عن عمر ابن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : إن الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج اليه الناس إلا وقد جاء فيه كتاب وسنة . وكفى قول الله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » . وعليه فلا وجه للعمل بالظن الاجتهادي لأن محل الاجتهاد ما لم يكن دلالة قطعية على الحكم ، وقد دلت هذه الروايات على أن لكل واقعة تحتاج اليها الأمة دلالات من أهل العصمة وبعد ذلك فأي حاجة إلى بذل الجهد في استنباط الأحكام وتحصيل المقدمات . وجوابه نعم ولكن نحن بأعمالنا وسوء تصرفاتنا ضيعنا ذلك . وقد ورد عن أبي الحسن : إن الله لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى أكمل له دينه وإنه مخفي عند أهل بيته . وعن المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام : ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب أو سنة ولكن لا تبلغه عقول الرجال ، هذا مضافاً إلى عدم المنافاة بين وجود الأحكام في الكتاب والسنة وبين اختصاص فهمها بشخص معين وهو من اجتهد فيها ، ألا ترى إن الله تعالى يقول : « لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » مع انه لا يفهم ذلك إلا الراسخون في العلم .

(العشرون منها) إن الاجتهاد موافق للعامة ومخالف لطريقة الأئمة الخاصة ، وقد تواتر أن الرشد في خلافهم . وجوابه ان الاجتهاد بمعنى التعويل

على القياسات والاستحسانات والاعتبارات فهو مما ندين الله تعالى ببطلانه اما الاجتهاد بمعنى أخذ الأحكام عن أدلتها المعتبرة على النهج الصحيح فهو ما يريده الأئمة وأمرونا به كما عرفت من انهم عليهم السلام قالوا : علينا القاء الاصول وعليكم التفريع عليها ، كيف والاجتهاد بالبحث عن المعارض أو المخصص أو الناسخ أو الموافق للكتاب أو للعامة وعن حقيقة اللفظ ومعانيه لازم للأخذ بكلامهم عليهم السلام

(الواحد والعشرون منها) ان الطريقة المستمرة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إنهم إذا سمعوا آية أو رواية يعملون بها من غير تأمل أو فحص ولا قراءة علوم أخر ، وهكذا كان الأمر إلى زمان الصادق عليه السلام فكان بعض أصحابه يجمعون بعض الأخبار المتعلقة ببعض الأحكام يسمونه بالأصل فكان الجامع ومن عنده يعملون به من دون فحص أو تحصيل مقدمات . كيف وخطابات الشارع مثل الخطابات العرفية فان العرف إذا خاطبهم أحد يعمل بمقتضى ما فهمه من الخطاب من دون توقف على فحص أو مقدمات واجتهاد . وجوابه انه بالنسبة إلى أصحابهم تكون خطابات شفاهية لا تحتاج إلى اثبات حجية صدورها ووضوح دلالتها ولو وقع في دلالتها شك أمكن السؤال ، فلذا لا يحتاجون في معرفة الأحكام منها إلى مقدمات ولا إلى فحص بخلاف ما نحن فيه فانه لبعد الزمن بيننا وبينهم وكثرة القالة عليهم ووقوع التقطيع والتصحيف في كلماتهم وكثرة المخصص والمعارض لخطاباتهم مع اختلاف العرف بيننا وبينهم ، وخفاء القرائن الحالية والمقالية علينا في كلماتهم كل ذلك يوجب الفحص وتحصيل المقدمات لمعرفة المراد من كلامهم عليهم السلام وقد تقدم في الدليل الخامس على حجية الاجتهاد ضرب المثل لك في الاحتياج إلى المقدمات راجع ص ١٥٤ .

(الثاني والعشرون منها) إنه لو كان أخذ الاحكام موقوفاً على السعي والاجتهاد والمقدمات لبينها الأئمة عليهم السلام بل الأخبار الدالة على وجوب العمل

بأحاديثهم من غير اشتراط شيء يدل على عدمه . وجوابه ان الأخذ لما كان لا يحصل إلا بذلك فهو مقدمة وجود له نظير مقدمات الواجبات ، فكما ان المعصومين (ع) اعتمدوا على العقل فى لزوم الاتيان بمقدمات الواجبات الوجودية فكذا ما نحن فيه . هذا مضافاً إلى أن الأخذ فى زمانهم (ع) لم يحتاج الى تلك المقدمات الموجودة فى زماننا حتى يذكرونها فى زمانهم فأوكلوا مقدمات الاجتهاد فى كل زمان إلى عقولهم لأنها لا تخطأ فى ذلك . ويلحق بهذا المقام مطلبان :

المطلب الاول

جواز العمل بالاجتهاد

في

نفس مسألة جواز الاجتهاد

ثم إن مسألة جواز العمل بالظن الاجتهادي لا يصح العمل بالظن الاجتهادي فيها والا لزم الدور بل لابد من تحصيل اليقين بجواز العمل بالظن الاجتهادى ومع عدم التمكن من تحصيل اليقين بذلك والشك فالقاعدة تقتضي عدم جوازه لأن الشك فى الحجية كما تقرر فى محله موجب لعدم جواز العمل بالمشكوك نعم يجوز له تقليد الغير فى ذلك إن كان عامياً فى تلك المسألة وكان التقليد حجة عنده فى ذلك وإن كان هذا الفرض بعيداً جداً لكن على تقدير تقليده فيها لا يجوز للغير الرجوع له فى مستنبطاته حيث أنها ترجع الى التقليد أيضاً لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات ، هذا ولكن التحقيق أن المجتهد المطلق لما كانت ظنونه تنتهي الى العلم بحجيتها والقطع بذلك وإلا لما صح له العمل بها

فهو عالم وقاطع بجواز عمله بظنونه فلا يحتاج الى الاجتهاد في حجيتها او الى تقليد الغير في حجيتها ، نعم بناءاً على انسداد باب العلم والعلمي عليه . وقلنا بأن نتيجة دليل الانسداد مهملة ربما يقال باحتياجه لاثبات حجية ظنونه بالنسبة اليه إلا انه قد يقال انه على تقدير الاهمال ، فالقدر المتيقن دخول ظنونه في النتيجة . وكيف كان فلابد له من تحصيل اليقين بجواز عمله بالاجتهاد وقد تقدم الكلام في لزوم التقليد أو الاجتهاد في مسألة الاحتياط ص٦٣ فراجعه ينفعك هنا.

المطلب الثاني

ان مسألة جواز الاجتهاد والتقليد اصولية أم لا

اختلف القوم فيما بينهم في كون مسألة جواز الاجتهاد والتقليد من المسائل الفقهية أو الأصولية أو الكلامية ، والثمرة في ذلك إنها لو كانت من الفقهية عمل فيها بمطلق الظن بناءاً على حجية مطلق الظن فيه كما هو مذهب الانسداديين ، وإن كانت من الاصول عمل فيها بالظنون الخاصة دون المطلقة وان كانت كلامية لا يعمل فيها بالظن حتى الظن الخاص إذا عرفت ذلك فنقول : قيل انها من المسائل الفقهية لأن مرجعها الى الجواز وعدم الجواز ، ولأنها يبحث فيها عن احوال فعل المكلفين ، وقيل أنها من المسائل الاصولية لأن بناء العلماء على ذكرها في علم الاصول ، وقيل أنها من الكلامية لأن مسائلها تشبه مسألة حجية قول الامام وتجري مجرى وجوب اطاعته إذ لامناص من وجوب معرفة ان الحجة بعد

غيبته عليه السلام من هو ولا دخل لها في الفقه لأنه إنما يبحث عن الأحكام الفرعية المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ولا في أصول الفقه فانه الباحث عن عوارض الأدلة ، وليس ذلك منها (والحاصل) إن الرجوع للعالم بأحكام الشرع من مسائل اصول الدين التي تثبت بالعقل أو النقل مثل المعاد ووجود الامام ، فكما لابد للمكلف من الاعتقاد بوجود الامام لابد له من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد غيبته عليه السلام ، اما بالعقل أو النقل . أما العقل فلأن كل من يدخل في الدين يعلم بأن عليه أحكاماً كثيرة على سبيل الاجمال وإن التكليف بها لم ينقطع ولابد في أخذها من الرجوع للعلماء بها . وأما النقل فمن جهة ما ورد من الأمر بالسؤال من أهل الذكر والرجوع لأصحابهم (ع) .

ويمكن أن يقال عليه ان كلا من الاجتهاد والتقليد ورجوع العامي للعالم لا دخل له بالاعتقاد بل كالرجوع لأهل الخبرة ووجوب الاعتقاد بوجوب الاجتهاد أو التقليد ليس إلا من قبيل وجوب الاعتقاد بوجوب الصلاة وجوب تبعي مأخوذ من وجوب العمل بالاجتهاد أو التقليد وليس وجوب الاعتقاد بذلك من حيث هو مطلوب كالاعتقاد بالامام عليه السلام ولا يعاقب المكلف على عدمه زائداً على عقابه على عدم امتثال التكاليف . وليس معرفة الحجة بعد الغيبة كمعرفة الامام عليه السلام ، لأن وجوب معرفة الامام وجوب أصلي ثابت بالعقل والنقل فيعاقب على مخالفته بخلاف معرفة الحجة بعد الغيبة ليس مكلف به الانسان ولم يدل عليه دليل ، ولذا لو امكنه الاحتياط واحتاط في تكاليفه لم تجب عليه المعرفة .

ولكن لا يخفى ان هذا يتم لو قلنا بوجوب معرفة المرجع الديني في زمن الغيبة ولكن كلامنا في وجوب الرجوع اليه نظير الكلام في مسألة وجوب الرجوع للامام عليه السلام فانها مما ترجع للمبدء والمعاد فتكون من علم الكلام .

(الثاني من الأحكام)

جواز الفتوى له بل وجوبها عليه

من احكام المجتهد انه يجوز له الفتوى بما ادى اليه رأيه وذلك لقول الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب : اجلس في مسجد المدينة وافت الناس . بل الأدلة الدالة على جواز تقليد العامي للمجتهد تدل بالاقتضاء على جواز الفتوى له . مضافاً الى السيرة العملية . بل يجب عليه الافتاء عند السؤال منه عن حكم الواقعة التي هي محل ابتلاء السائل ويحتاج لمعرفة حكمها كسؤاله عن الواجبات والمحرمات عليه او عما يدفع الضرر الحاصل به عن نفسه كما إذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن دون ما إذا سئل عن المستحب قال النراقي (ره) : كما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب ، فان وجب على الأول السؤال عن ذلك عيناً يجب عليه الجواب كذلك وما يجب عليه السؤال عن احد الفقيهين يجب عليه الجواب كفاية . وكذا ما يتضرر المستفتي بجهله يجب عليه الجواب إما عيناً او كفاية ولا يجب في غير ذلك قال (ره) : ودليل الكل الاجماع والكتاب لقوله سبحانه : « إن الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اؤلئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون » . والمروي في الصافي عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال : من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيامة بلجام من نار . ورواه في احقاق الحق ايضاً هكذا من علم علماً وكتمه الجمه الله يوم القيامة بلجام من النار . وما رواه في الكافي باسناده عن ابي عبد الله (ع) إنه قال : قرأت في كتاب علي (ع) إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال . والأخيرة مخصوصة بالواجبات لأنها التي اخذ العهد على الجهال بطلبها

واما ما تقدمها وإن كانت عامة إلا ان صدق الكتمان في الآية الشريفة على سكوت الفقيه عن رأيه في مستحب او مباح او معاملة غير معلوم لاسيما بعد انتشار الجميع في كتب الأحاديث والفقه من العربية والفارسية ، فان المنهي عنه الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص . والروايتان اللاحقتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومها ، ومع ذلك روي في الكافي باسناده عن ابي الحسن موسى (ع) قال : دخل رسول الله ﷺ المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل قال : ما هذا ؟ فقيل : علامة ، قال : وما العلامة ؟ قال : اعلم الناس بأنساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية . قال : فقال النبي ﷺ ذاك علم لا يضر من جهله ، ولا ينفع من علمه . ثم قال النبي ﷺ : إنما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة . وفسرت (الآية المحكمة) بأصول العقايد التي براهينها الآيات المحكمات . و (الفريضة العادلة) بفضايل الأخلاق وعدالتها كناية عن توسطها . و (السنة القائمة) بتشريع الأحكام ومسائل الحلال والحرام . وروي ايضاً باسناده عن ابي عبد الله (ع) يقول : وجدت العلم كله فى اربع (اولها) ان تعرف ربك . (والثاني) ان تعرف ما صنع بك . (والثالث) ان تعرف ما اراد منك . (والرابع) ان تعرف ما يخرجك عن دينك ، والمراد من الأول واضح ، ومن الثاني علم النفس الانسانية وصفاتها وما يعود اليه من النشأة الآخرة وما يوجب شكر المنعم ، ومن الثالث الفضائل النفسانية والأوامر الشرعية ، ومن الرابع الرذائل والنواهي ويخرج من هاتين الروايتين كثير مما يعمه الروايتان المرسلتان المتقدمتان بل يمكن ان يقال بعدم خلو معاني الثلاثة المذكورة فى الرواية الاولى عن اجمال ولأجله يدخل الاجمال فى العمومات ايضاً فلا تكون العمومات المذكورة صالحة للاستدلال بها اذ معه يحصل الاجمال فيها فتأمل .

(الثالث من الأحكام)

حرمة تقليد المجتهد لغيره

وجواز تقليد الغير له

الكلام يقع (أولاً) في المجتهد المطلق ، (وثانياً) فى المتجزي . أما المجتهد المطلق وهو من كان له ملكة الاجتهاد فى تمام الفقه فله صور أربعة :

(الأولى) ان يستنبط جميع مسائل الفقه وهذا لا اشكال في جواز عمله باجتهاده وحرمة رجوعه للغير لأن الأدلة الدالة على الرجوع للغير إنما هي ظاهرة أو منصرفة لمن لم يتمكن من معرفة الحكم الشرعي او كان فى معرفته له حرج عليه وهـذا حسب الفرض عالم به كما انه يجوز رجوع العامي له كما سيجيء انشاء الله تعالى في مبحث التقليد إلا ان هذه الصورة قد عرفت عدم تحققها .

(الثانية) أن يستنبط معظم الأحكام الفقهية مع تمكنه من استنباط باقي الأحكام الشرعية ، فهذا ايضاً يجوز له العمل باجتهاده ، ويحرم عليه ان يقلد الغير فى الأحكام التي لم يستنبطها لأن ادلة التقليد وجواز الرجوع الى الغير القدر المتيقن منها هو رجوع الجاهل الغير القادر على الاستنباط او من كان عليه حرج فى استنباطها وهذا حسب الفرض قادر على ذلك ، ولا حرج عليه .

إن قلت : كيف كان العوام يرجعون لأصحاب الأئمة (ع) مع تمكنهم من الرجوع للأئمة عليهم السلام وتحصيل الحكم الشرعي منهم (ع) .

قلنا : لم يرجعوا لهم فى الفتوى وإنما يرجعون لهم فى الرواية إلا مع عدم تمكنهم من الاجتهاد أو تعسره عليهم واما جواز رجوع العامي له فسيجيء

انشاء الله تعالى معرفة ذلك من الكلام فى الصورة الرابعة الآتية .

(والثالثة) ان تكون عنده الملكة التامة ولكنه لم يستنبط حتى الآن كما فى صورة اوائل حدوثها وهذه الصورة يعلم الحال فيها من جواز رجوعه الى الغير ام لا من الصورة التي بعدها .

(الرابعة) ان تكون عنده الملكة التامة وقد استنبط بعض الأحكام الشرعية ولكنه لم يتمكن من استنباط بعض الأحكام الشرعية الأخرى لتعارض النص او فقدانه او مخالفته للمشهور فيها فهل يجوز له ان يقلد الغير فى تلك الموارد التي لم يتمكن من استنباط الحكم الشرعي لأنه جاهل بالحكم الشرعي فيها والغير عالم به فيها او يرجع الى الأصول العملية او الى الظن الانسدادي إذا كانت مقدماته تامة عنده التحقيق انه لا يجوز له الرجوع للغير لعدم إحرازه أعلمية الغير منه فى معرفة مدرك الحكم أزيد منه ، بل يحتمل أن الغير مساوي له أوأدنى منه فى معرفة المدرك وإنه اشتبه في استنباط هذا الحكم فلم يحرز أعلميته بالمدرك منه بخلاف العامي فانه يحرز أعلمية المجتهد منه ولو فرض احرازه ذلك فهو ليس بجاهل بالمدرك حتى يرجع للغير بل هو عالم بالمدرك ولكنه لم يستفد الحكم منه . نعم لو احتمل وجود مدرك عنده غير ما أطلع عليه وهو متمكن من تحصيله ولا عسر عليه ، ولم يكن متفحصاً بمقدار اللازم لزمه أن يرجع للغير في معرفة ما عنده من المدرك نظير ما لو احتمل وجود المدرك في بعض الكتب التي لا عسر فى مراجعتها .

والحاصل ان البالغ ملكة الاجتهاد لا يجوز له التقليد فى المسائل التى اجتهد فيها إجماعاً محكياً عن الشيخ الأنصاري وغيره والسيرة على ذلك من غير فرق ظاهراً بين من استنبط الحكم الواقعي و بين من توقف بالمسألة لتعارض النص أو لعدم النص ، فان وظيفته الرجوع الى الأصول دون التقليد لعدم

جريان أدلة التقليد في حقه لظهورها في الجاهل الغير المتمكن من مراجعة الأدلة لا من راجع ولم يجد دليلا أو اعتقد بخطأ من يدعي الدليل هذا بالنسبة الى عمل نفسه ، وسيجيء انشاء الله تعالى في مبحث التقليد في مسألة من لا يجوز له التقليد الكلام في ذلك أيضاً .

وأما بالنسبة الى تقليد الغير له في تلك المسائل فقد منع جدي كاشف الغطاء (ره) في المحكي عنه عن اعتبار ظنه بالنسبة لنفسه ولغيره إذا علم ببعض الأحكام القليلة وإن كانت عنده ملكة مطلقة ومنع ، الآخوند (ره) في كفايته من جواز تقليده في المسائل التي رجع فيها المطلق الظن من باب الانسداد أو للاصول العمليه عند الانفتاح ، أما وجه منع الآخوند (ره) في صورة الانسداد فلأمرين :

(أحدهما) ان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم الذي عرف حلالهم وحرامهم بل هو رجوع الى الجاهل لعدم وصوله الى حكم من الأحكام وإنما كان معذوراً فيما يعمل بظنه بحسب حكم العقل . وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع الجاهل الى العالم العارف بالأحكام ، ولا يخفى أن هذا الوجه الأول مبني على الحكومة أي على تقرير مقدمات الآنسداد بنحو تفيد حكم العقل بلزوم العمل بالظن لا بنحو يستكشف منها حجية الظن عند الشارع لأنه عليها لم يكن المنسد عنده باب العلم عالماً بالحكم الفعلي الفرعي الشرعي لا الواقعي ولا الظاهري ، وهكذا لم يكن عالماً بالحكم الاصولي الشرعي لأن عمله بالظن عنده اما من جهة انه حجة عقلية كالقطع حال الانفتاح أو من جهة لزوم الامتثال الظني عليه من باب الاحتياط . وكيف كان فهو ليس بعالم بحكم شرعي لا اصولي ولا فرعي حتى يقلده الجاهل فيه .

(وثانيهما) انه على تقدير انسداد باب العلم والعلمي ، فمقتضى مقدمات

الانسداد على تقرير الحكومة أوعلى تقرير الكشف هواختصاص الحكم الشرعي بالمجتهد لأنه يرجع الى الحكم بجواز العمل بالظن ، وجواز العمل بالظن إنما يثبت للذي جرت في حقه مقدمات الانسداد من العلم الاجمالي بالتكاليف وغيرها نظير من اختص حجية قطعه به من جهة حصوله من الطرق الغير المتعارفة كالرمل والحساب والجفر فتكون الأحكام المستفادة من الظن الانسدادي مختصة بالمجتهد لوجود موضوعها وهو الظن الانسدادي بمقدماته عنده دون غيره من العوام ، وأدلة التقليد إنما تثبت رجوع الجاهل الى العالم في الأحكام المشتركة لا الأحكام المختصة . فان المقلد الحاضر لا يرجع الى المجتهد المسافر في وجوب قصر الصلاة .

وأما في صورة الانفتاح وعمل المجتهد بالاصول العملية العقلية ، فأيضاً لا يجوز تقليده في الأحكام المستفادة منها لأن جواز العمل بها مختص بالمجتهد ضرورة أن موضوعها وهو الشك البدوي كافي البراءة أو الشك مع العلم بالحالة السابقة كما في الاستصحاب أو العلم الاجمالي بالتكليف كما في الاحتياط أو دوران الأمر بين المحذورين كما في التخيير لا يوجد في العامي حتى يجوز له العمل بها كما تقدم من عدم جواز رجوع العامي للمجتهد بالظن الانسدادي .

وايضاً إن موارد الاصول العملية العقلية لا يعلم المجتهد فيها لا بالحكم الفرعي الشرعي ولا بالحكم الاصولي الشرعي فكيف يرجع اليه الجاهل لمعرفة ذلك كما قررناه في الوجه الأول على عدم جواز رجوع العامي للمجتهد بالظن الانسدادي ، وحاصل هذين الوجهين ان المجتهد المذكور ليس بعالم بالحكم الشرعي ولو سلمنا انه عالم ، فالحكم مختص بالمجتهد لوجود موضوعه عنده دون العامي . ولكن التحقيق خلاف ذلك وجواز رجوع العامي للمجتهد المذكور لأنه لو تم ما ذكره لزم عدم الرجوع الى المجتهد العامل بالامارات الظنية كالخبر

الواحد ونحوه ، لأن الأحكام الموجودة عنده ترجع لجواز العمل بالامارة وجواز العمل بالامارة مختص بالمجتهد دون العامي لعين ما ذكره الخصم في الظن الانسدادي لوضوح أن موضوع جواز العمل بالامارة موجود عند المجتهد دون العامي فان موضوع جواز العمل بها لمن عرف حجية الظهور وعدم المعارض وصحة السند نظير ما ذكره الخصم في الظن المطلق الانسدادي من عدم وجود موضوع جواز العمل به عند العامي .

وأيضاً إن العامل بالامارة بناءاً على مسلك الخصم من أن جعل الحجية عبارة عن جعل الطريقية المحضة لم يثبت بها حكم شرعي أصلا لا الواقعي ولا الظاهري ، وإنما الامارة تنجز الواقع عليه لو صادفت الواقع وتكون عذراً لو خالفت فلم يكن المجتهد يعلم بالحكم الشرعي من الامارة أصلا .

إن قلت : إن المجتهد يعلم بالحكم الاصولي الشرعي وهو قيام الامارة على هذا المورد وعدم قيامها ، فالعامي يقلده في ذلك ، ففي مورد قيام الامارة يؤخذ به ، وفي مورد عدمها يرجع العامي الى ما يحكم به عقله كما أفاده الآخوند (ره) في كفايته .

قلنا : الحكم الاصولي لايجوز التقليد فيه كما سيجيء انشاء الله تعالى في مباحث التقليد في مسألة (مالايجوز التقليد فيه) . ولو سلمنا جوازه فقيام الامارة على مورد خاص أمر يحكم به العقل وليس بحكم فرعي شرعي كما هو واضح ، ولا بحكم اصولي شرعي لأن الحكم الاصولي الشرعي هو نفس حجية الامارة لا قيامها على مورد خاص وتطبيقها على موضوع معين ، فلو جاز رجوع العامي للمجتهد في قيام الامارة على مورد خاص وهو أمر عقلي لكان يجوز له أن يرجع الى المجتهد في الأصول العقلية كالبراءة العقلية ، هذا مضافاً الى انه لم يعهد في أحد من العلماء حوالة مقلديه الى ما يحكم به عقله .

إن قلت : إن الامارات حجة على الكل ، والمجتهد يكون له خصوصية الظفر بها ، فلا قصور من هذه الحيثية لأدلة التقليد في شمولها لمثله بخلاف الظن فانه حجة على من تحقق له الظن وهو المجتهد .

قلنا : الظن كالامارة في ظفر المجتهد به دون العامي ، وأيضاً الظن في نظر المجتهد حجة على الكل كالامارات .

وهكذا يرد على الخصم بصورة عمل المجتهد بالأصول النقلية فانه ظاهر كلام الخصم جواز تقليده في الأحكام المستفادة منها مع ان حالها حال الاصول العقلية في كون موضوعها مختص بالمجتهد بعين ما ذكره (اعلا الله مقامه) في اختصاص موضوع الأصول العقلية بالمجتهد .

وهكذا يرد على الخصم إن اختصاص الحجية بالمجتهد لو كان موجباً لاختصاص الحكم لكان في صورة القطع بالحكم لا يجوز تقليده لأن القطع مختصة حجيته بالقاطع لكونه قائماً به لا بالعامي . هذا هو الجواب النقضي على الوجهين المذكورين الذين تمسك الخصم (ره) بهما على المنع من التقليد .

واما الجواب الحلي عنهما فقد اجاب استاذنا المشكيني (ره) عن الوجه الأول وهو عدم عالمية المجتهد المنسد عليه باب العلم والعلمي او الذي رجع للأصول العقلية في موارها بما حاصله بتوضيح منا بأنه لو كان المدرك لحجية التقليد هو الاجماع فالاشكال مسلم لأن القدر المتيقن منه هو المجتهد المنفتح عليه باب العلم او العلمي والذي لم يكن مستنده الاصول العملية العقلية . واما إن كان المدرك هو العقل ، فالعقل يرى ان الميزان هو الخبروية في المرجع ، ولا شك ان المجتهد المذكور يكون من اهل الخبرة بالأحكام الشرعية . وإن كان المدرك هو النقل ، فموضوع ادلته هو الرجوع للعالم او لأهل الذكر او للفقيه وهذه العناوين لا اشكال في صدقها على المجتهد المذكور .

ولا يخفى ما فيه فان المجتهد فى الموارد التي انسد عليه باب العلم والعلمى او رجع فيها الى الاصول العقلية لم يكن يراه العقلاء ولا العقل انه من اهل الخبرة فى تلك المسائل فى معرفة الحكم الشرعى وإنما هو من اهل الخبرة بمعرفة الحكم العقلي فى موردها كما ان عنوان العالم واهل الذكر لا تصدق على المجتهد المذكور لكونه ليس بعالم بالأحكام الشرعية ولا من اهل الذكر فيها فكان عليه (ره) ان يثبت جواز رجوع العامي للمجتهد حتى فى الوظائف العقلية باعتبار ان المجتهد عالم بها والعامي جاهل بها . واجاب عن الاشكال الثاني وهو اختصاص الموضوع للظن الانسدادي والموضوع للاصول العقلية بالمجتهد . بما حاصله ان ثبوت الموضوع لحكم فى مورد وعدم ثبوته فى مورد آخر يتصور على انحاء ثلاثة :

(الأول) ان يكون عدم تحققه بما هو هو كما فى حرمة دخول المسجد للحائض .

(الثاني) أن يكون لعدم الالتفات منه اليه لكن مع كون الواجد والفاقد فى مرتبة واحدة كالمجتهدين الذين يرى احدهما الانسداد والآخر الانفتاح ولا اشكال فى عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه .

(الثالث) الصورة مع كون الواجد بدلا تنزيلياً عن الفاقد كما فى المجتهد بالنسبة الى مقلديه فحينئذ يثبت الحكم للفاقد له وبهذا الاعتبار يصح للمجتهد الذي من اهل الانفتاح الفتوى على طبق الامارات مع ان حجيتها فعلا موقوفة على العلم بحجيتها انشاءاً وهو غير حاصل فى المقلد . ولا يخفى مافيه فانا لو سلمنا دعوى نيابة المجتهد عن المقلد فهى إنما تسلم فى غير ما كان موضوعه مختصاً به فان المجتهد لو علم بالحكم من الرمل والجفر لا يصح ان يقلده غيره فيه والمقلد إنما يرجع للمجتهد فى موارد الامارات المعتبرة شرعاً لا من جهة النيابة

بل من جهة الأدلة الدالة على رجوع الجاهل الى العالم ، والمجتهد عالم بموارد قيام الحجة الشرعية فيكون رجوعه اليه من باب رجوع الجاهل للعالم . ودعوى ان أدلة الافتاء والتقليد تدل على نيابة المجتهد عن العامي . لا تنفع مدعيها لأنها إن سلمت فلا تقتضي نيابته في موضوع مختص به وإنما تدل على رجوع العامي للمجتهد في معرفة الوظيفة فقط من دون نظر للنيابة نظير رجوع المريض للطبيب

وقد أجاب المرحوم الاصفهاني في حاشيته على الكفاية عن الاشكال الاول وهو عدم علمية المنسد عليه باب العلم والعلمي أو الذي رجع للاصول العقلية . بما حاصله ان المراد بالمعرفة والعلم بأحكامهم عليهم السلام التي هي موضوع أدلة التقليد هو قيام الحجة على أحكامهم عليهم السلام شرعاً أو عرفاً أو عقلا عند المجتهد بدليل انهم عليهم السلام أطلقوا المعرفة على مجرد الاستعلام من الظواهر في قولهم عليهم السلام يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى وقوله صلى الله عليه وآله : أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إذ ليس المعرفة من الكتاب والمعرفة لمعاني الكلام إلا من ظواهره مع أن حجية الظواهر من باب بناء العرف وليست بجعل حكم مماثل حتى تتحقق المعرفة الحقيقية بالحكم الشرعي بل بمعنى تنجز الواقع بها وصحة المؤاخذة على مخالفتها لو صادفت الواقع . والحاصل إن المراد بقوله صلى الله عليه وآله في مقبولة عمر بن حنظلة ، وعرف أحكامنا بعد قوله روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا هو المعرفة بالاحكام باعتبار قيام الحجة عليها عنده المنجزة لها لو صادفت ، وهكذا المراد من قوله تعالى : ﴿ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ . فان السؤال إنما يوجب العلم باعتبار قيام الحجة القاطعة للعذر على السائل سواء كانت حجة من قبلهم عليهم السلام أو من قبل العرف أو من العقلاء ، وليس المراد العلم بموارد قيام الحجة كما توهمه الخصم لأن ظاهر المقبولة وشبهها معرفة الاحكام لا معرفة موارد قيام الحجة عليها . ولا يخفى ما فيه فانه بعد تسليم ان المقبولة

تدل على حجية الفتوى وتسليم ان المعرفة فيها مع اضافتها لنفس الاحكام وسبقها بتلك الفقرات هي عين المعرفة الموجودة في تلك الروايات ، انه يمكن للخصم أن يدعي إن ما ذكره (ره) انه إنما يقتضي معرفة الحجة الشرعية على الحكم لا معرفة نفس الحكم الشرعي إذ ليس كل أحد يعرف معاني كلامهم ويحصل القطع منه وإنما الذي يعرفه الفقيه ويحصل القطع به هو قيام الحجة على أن معنى كلامهم هو ذلك وهو إنما يكون بالظاهر ، ولا ريب ان الظاهر من كلام الله وكلام المعصومين حجة شرعية أمضاها الشارع . والمقبولة ظاهرة في ذلك أيضاً حيث رتب المعرفة على رواية الحديث وهي أيضاً حجة شرعية ، والآية الظاهر منها هو الذكر للحجة الشرعية لا أهل الذكر ولو من غير الحجة الشرعية ، والحاصل ان ظاهر الآيات والروايات هو أن المراد بالعلم والمعرفة للحكم هو العلم والمعرفة بقيام حجة شرعية عليه لا العلم والمعرفة لنفس الحكم ، فيرجع هذا الجواب لكلام الخصم من عدم علم المجتهد بالحكم عند قيام الحجة العقلية عنده وانما يعلم لو قامت عنده الحجة الشرعية هذا مضافاً إلى أن هذا لا يتم فيمن يعمل بالاحتياط فانه لا يصدق عليه انه عالم بالحكم الشرعي بقيام الحجة عليه لعدم قيام الحجة عنده لا بالحكم الواقعي ولا الظاهري لأن الحاكم بالاحتياط هو العقل ، وهكذا على تقدير القول بالظن الانسدادي من باب الحكومة من جهة الاحتياط .

وأجاب (ره) عن الاشكال الثاني بما أجاب به المشكيني (ره) وقد عرفت ما فيه . والحق في الجواب عن الاشكال الأول ان الجهال إنما يرجعون إلى العلماء لفراغ ذمتهم ورفع العقاب عنهم وحصول الثواب لهم وعدم الخروج عن ربقة الاسلام وهذا لا يقتضي أزيد من علم المجتهد بوظيفة الجاهل الموجبة لذلك أعني لتخلصه من العقاب ونيله للثواب والفوز بالسعادة وليس غرض العامي متعلق

بنفس معرفة الاحكام الشرعية بخصوصها ، ولذا قد يعملون بالاحتياط ولا اشكال أن المجتهد المفسد عليه باب العلم بحسب نظره يعلم بالوظيفة التي تبرء ذمة العامي بها ويخلص بها من العقاب ويفوز بالثواب ، وإنها هي ما قام الظن عليه مطلقاً أومن طرق خاصة . وهكذا المجتهد الذي يرجع للاصول العملية ، ولا ريب أن أدلة التقليد إنما تدل على ذلك لا على خصوص الرجوع لمعرفة الحكم الشرعي لأن دليله أما العقل أو بناء العقلاء وهو واضح ، فان السيرة على هذا ألا ترى الى العامي الذي يرجع إلى الطبيب مع علمه بأن الطبيب يعمل بظنه وحدسه الذي قد لا يصيب الواقع إنما يرجع اليه فى معرفة الوظيفة التي يلزم الطبيب بها المريض الموجبة لشفائه وبرئه بحسب نظره . نعم لو رجع العامي للمجتهد لمعرفة الحكم الشرعي وجب على المجتهد أن لا يفتي له إلا بما قطع بأنه الحكم الشرعي ، ولا يجوز له أن يفتي له حتى بما قام الخبر المعتبر عليه بناءاً على الطريقية ، وهكذا لو رجع اليه لمعرفة الحكم الواقعي الشرعي لا يجوز له أن يفتي له إلا بما قطع انه حكم شرعي واقعي لا ظاهري شرعي فانه لو أفتى له حينئذ بالوظيفة مع عدم علمه بالحكم الشرعي يكون كمن قلد الطبيب فى مرضه فأفتى له بما يصلح مزاجه ، نعم لو قلد الطبيب بما يصلح مزاجه صح له أن يفتي له بما يصلح مزاجه ولكن العوام إنما يريدون معرفة ما ينجيهم من العقاب وينالون به الثواب في نظر المجتهد ، ولذا تراهم يفتون لهم بالوظائف التي يرون أنها تحصّل لهم ذلك فى كل مورد ، فقد يفتون لهم بالاحتياط في العبادات ، وقد يفتون لهم بالمصالحة فى المعاملات وبالطلاق في العقد على المرأة الغير المعينة ، وقد يفتون لهم بعدم الحكم والوظيفة وقد يفتون لهم بحكم التقية وليس غرض العوام معرفة نفس الأحكام الشرعية بخصوصها إذ لا فائدة لهم بذلك ، وأما أدلة التقليد النقلية فهي مؤكدة ومقررة للأدلة الغير النقلية لا أنها لتأسيس حكم جديد وإن شئت قلت : ان المستفاد

من جميع أدلة التقليد هو الرجوع إلى العالم بأعمال كيفية النظر لتحصيل الوظيفة المؤمنة للعامي من العقاب في نظر ذلك العالم فما حصله بأعمال نظره للغير يصح للغير أن يعمل به .

نعم قد يشكل برجوع العامي للمجتهد المنسد عليه باب العلم والعامي إذا كان ظاناً بالحكم الشرعي لكون العامي المذكور لا يجري في حقه مقدمات دليل الانسداد لأن باب العامي منفتح له بواسطة التقليد للغير فهو غير منسد عليه باب العلمي . وجوابه إن مقدمات دليل الانسداد بالنسبة إلى العامي لو قلنا بجريانها في حقه فهي تثبت حجية قول كل مجتهد بالنسبة اليه في بيان الوظيفة التي يراها ذلك المجتهد في حق العامي فتمكنه من الرجوع لغير ذلك المجتهد لا يقتضي انفتاح باب العلمي له في مقابل رجوعه لذلك المجتهد بل يكون الكل بالنسبة اليه في مرتبة واحدة وإن شئت قلت انفتاح باب العلم لمرجعه لا يوجب انفتاح باب العلم بالنسبة اليه .

وأما الجواب عن الاشكال الثاني فلأن ما ذكر لا يراه المجتهد دخيلا في موضوع الحكم والوظيفة وإلا لما رأى ذلك الحكم حكماً للعامي ولا تلك الوظيفة وظيفة للعامي ، وسره إن ما ذكر كان دخيلا في موضوع الطريق لمعرفة الوظيفة لا في موضوع نفس الوظيفة . فان القصر والتمام موضوعان لنفس الوظيفة ، وأما الشك واليقين السابق موضوعان للدليل على الوظيفة .

وإن شئت قلت : إن العامي عليه أن يرجع للمجتهد في الوظيفة التي علم المجتهد أنها وظيفة للعامي وتخلصه من العقاب . والمجتهد لما كان يرى ولو بواسطة الاستصحاب وبواسطة فحصه وخبرته العلمية ان الوظيفة للعامي التي تخلصه من العقاب هي هذه الوظيفة بالنسبة لهذا المورد جاز للعامي العمل بها أو يرجع للاحتياط وهذا نظير الوحي فانه وإن كان مختصاً بالموحى له لكن مدلوله لما كان حكماً للغير كان الغير يرجع للموحى له .

والحاصل انهم كانوا عليهم أن يعالجوا المقلد فيه ، إنه إن كان الحكم الشرعي فقطعاً لا يجوز تقليد المجتهد المذكور ، وأما إن كان الوظيفة فهو لا اشكال فيها لا من جهة العلم بها ولا من جهة موضوعها لا أن يعالجوا أدلة التقليد من حيث العلم بالحكم الشرعي ومعناه . ولذا لو كانت الطرق التي قامت عند المجتهد تفيد العلم لكن يجزم العامي بفسادها كالقياس لم يجز له الرجوع اليه .

وأما وجه ما نسب لجدي كاشف الغطاء (ره) من منع تقليد العامي لمن اجتهد ببعض الأحكام دون بعض ، وإن كان عنده ملكة تامة من أول الفقه لآخره ما لم يكن مستنبطاً لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيهاً وعارفاً بحلال أهل بيت العصمة وحرامهم ، وانه من أهل الذكر بل المحكي عنه (ره) إنه منع من حجية ظنه حتى بالنسبة لعمل نفسه . فيمكن أن يكون هو مادل على أن الناس صنفان فقيه وغيرفقيه ، والثاني وظيفته الرجوع إلى الأول ولأن الاجتهاد مأخوذ فيه عنوان الفقيه كما تقدم . والتفقه مأخوذ في آية النفر وهي قوله تعالى : ﴿ فلو لا نفر من كل فرقة ﴾ الآية . وهكذا مأخوذ في رواية الاحتجاج عن العسكري عليه السلام في قوله : « من كان من الفقهاء حافظاً » الخبر . وهكذا مأخوذ عنوان النبي في معاقد الاجماعات المحكية على جواز تقليد العامي لغيره . ولأن المذكور في مقبولة ابن حنظلة ، ورواية أبي خديجة اعتبار المعرفة بأحكامهم عليهم السلام ولاريب في افادة الجمع المضاف العموم وأقله العرفي ، ولاريب في عدم صدق الفقيه والمعرفة بأحكامهم بمجرد عموم الملكة من أول الفقه لآخره ما لم يكن عارفاً بمقدار يعتد به من الأحكام الشرعية . وهكذا عنوان راوي الحديث وعنوان الناظر في الحلال والحرام ، بل المروي في الكشي عن محمد بن سعد الكشي ومحمد بن أبي عوف البخاري عن محمد بن أحمد بن حماد الروزي رفعه الى الصادق عليه السلام إنه قال : اعرفوا منازل شيعتنا بقدر

ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً .

إن قلت : ان ماذكر إنما يقتضي عدم حجية ظنه بالنسبة الى الغير وذلك لايستلزم عدم حجية ظنه بالنسبة الى نفسه . قلنا : لو كان ظنه معتبراً لكان بالنسبة الى الجميع من دون فرق وإن لم يكن معتبراً فأيضاً بالنسبة الى الجميع فالتفصيل بين حجية ظنه خروج عن الطريقة . بل زاد بعضهم بأن ملكة الاجتهاد لا تحصل إلا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة ، أعني العلم بجملة من الأحكام الشرعية يعتد بها بحيث يصدق عليه انه فقيه ، وهكذا علمه بحصول ملكة الاجتهاد عنده لايحصل إلا بالممارسة المذكورة .

و (جوابه) أولا : ان الأدلة المذكورة ليس لها مفهوم يقتضي الحصر بذلك فهي لا تعارض أدلة التقليد الدالة عليه مما لم يؤخذ فيه تلك العناوين خصوصاً دليل الفطرة والعقل .

و (ثانياً) ان الأدلة المذكورة إنما تقتضي عدم حجيته بالنسبة الى الغير فقط لا الى نفسه . والملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى نفسه وغيره لادليل عليها بل الدليل قد قام على عدمها ، فان المجتهد الفاسق ظنه حجة بالنسبة لنفسه دون غيره وهكذا المفضول مع وجود الأفضل عند المشهور .

و (ثالثاً) ان عنوان الفقيه يصدق بمجرد وجود الملكة كما هو شأن سائر العناوين لسائر العلوم الصناعية كالنجارة ونحوها .

و (رابعاً) انه بقرينة مناسبة الحكم للموضوع انه يعتبر أن يكون المفتي فقيهاً فيما يرجع اليه فيه . ولا ريب انه حين الرجوع اليه لابد وأن يعرف المسألة التي رجع اليه فيها وذلك لعدم مدخلية معرفة غيرها كما لافائدة فيما لو عرف غيرها ولم يعرف ما يرجع فيه اليه ويرشدك الى ذلك رواية أبي خديجة المحكية عن الكافي والتهذيب عن الصادق (ع) : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل

الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه حكما فانى قد جعلته قاضياً تحاكموا اليه . ومن هنا يظهر ان المراد بالعارف بأحكامهم (ع) في المقبولة هو معرفة مايرجع اليه فيه من الأحكام لا معرفة أحكام كثيرة .

و (خامساً) ان مستنبطاته اذا لم تكن حجة عليه ما لم يصدق عليه انه عارف بأحكامهم وانه فقيه لزم عليه أن يقلد الغير فيها وحينئذ لا ينفعه اذا استنبط البقية لأن كثرة معلوماته لا توجب صدق ذلك عليه لكون الاولى منها ليست بحجة والبقية التي حصلت بعدها أيضا لا تكون حجة لعدم صدق العنوان بها فى حد ذاتها فيكون مجموع ما حصل عنده ليس بحجة وتكون معلوماته نظير معلومات العامي المقلد ، فلا بد من القول بحجية أول مستنبطاته .

و (سادساً) ان الأدلة الدالة على حجية الظن تشمل ظنون هذا الشخص وإن لم يسمى فقيهاً أو عارفا بأحكامهم (ع) . واما ما ذكره بعضهم من توقف حصول ملكة الاجتهاد على العلم بجملة معتد بها من الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية فهو دور ، لأن العلم بتلك الجملة إن كان لا بنحو الاستنباط فهو ليس من الفقه ، وإن كان بنحو الاستنباط فهو موقوف على الملكة فلا يعقل توقف الملكة عليه وتقدم ص ١١٠ وسيجيء ان شاء الله فى الشرط الخامس للمستفتي ما ينفعك فى المقام .

ومن الغريب ان بعض أساتذة العصر اعتبر استنباط الحكم بالفعل ، واستدل على ذلك بأغلب الأدلة السابقة الذكر مع انه لا ينكر أحد اعتبار ذلك إذ كيف يرجع العامي للمجتهد في شيء لم يكن المجتهد يستحضره فضلا عن أنه لم يستنبطه ، وإنما محل الكلام هو ما ذكرناه وهو لزوم أن يستنبط فعلا معظم الأحكام غير الذي يرجع اليه فيها . هذا ولكني حتى الآن لم أطلع على صحة هذه النسبة لجدي المرحوم كاشف الغطاء . (والحاصل) ان المجتهد المطلق قد

منع من جواز تقليده في هذا المقام في صور ثلاثة : أحدها صورة عمله بالظن الانسدادي ، وثانيها رجوعه للاصول العملية العقلية ، وثالثها اذا لم يكن عارفا بمقدار من الأحكام الشرعية بحيث يصدق عليه انه فقيه وانه ممن عرف حلالنا. وقد عرفت جواز تقليده مطلقاً كما يجوز عمله بظنونه المعتبرة عنده مطلقاً .

اعتبار اجتهاد المتجزي

هـذا كله فى المجتهد المطلق واما المتجزي فالكلام في اعتبار اجتهاده بالنسبة لنفسه تارة واخرى بالنسبة لغيره ، اما الكلام فى الجهة الاولى وهي اعتبار اجتهاده بالنسبة لنفسه بمعنى انه على فرض وقوع التجزي فهل يجب عليه فيما له ملكة الاجتهاد فيه أن يبذل وسعه ويعمل بما اجتهد فيه ومع عدمه يرجع للاصول العملية أو يجب عليه أن يقلد الغير فى ذلك أو يجب عليه الاحتياط فى ذلك أو يكون مخيراً فى ذلك بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط . إن قلت : ان الكلام والنزاع لاوجه له فى ذلك لأن المتجزي اما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعي فلا اشكال فى اعتباره أو يحصل له الظن المنتهي الى العلم فكذلك أيضاً أو الغير المنتهي للعلم فهو راجع الى الشك ولا اشكال فى عدم اعتباره . قلنا : ان البحث والكلام فى حجية مستنبطاته المستندة الى الاصول العملية عند الشك والظن الغير المعتبر ومستنبطاته المستندة الى الظن المعتبر من جهة تجزيه وان التجزي مانع من اعتبارها بمعنى ان الظنون الخاصة أو الظنون المعتبرة من باب الانسداد هي معتبرة بالنسبة الى المتجزي كما هي معتبرة بالنسبة الى المجتهد المطلق أم لا بل يمكن أن ينجر النزاع حتى الى مستنبطاته المستندة الى القطع بناء على إمكان المنع من اعتبار القطع كما اذا حصل من غير الأسباب العادية كقطع القطاع وينبغي التنبيه على أمرين قبل الدخول في بيان ماهو الحق فى المقام .

وجوب تحصيل العلم

فى مسألة جواز التجزي

(أحدها) ان النزاع فى هذا المقام هل يمكن أن يرجع فيه الى التقليد بأن يقلد شخصاً يقول بحجية اجتهاد المتجزي وفتواه كما يقلد الانسان المجتهد فى البقاء على تقليد الميت أو في تقليد شخص حي فى احتياطاته أو لابد له من الاجتهاد فى ذلك بأن يجتهد فى ان ظنه حجة عليه وان المتجزي لا يمنع من اعتبار الظن بالنسبة اليـــه أو هو مخير بين الاجتهاد فى ذلك أو التقليد . والتحقيق كما سيجيء ان شاء الله فى جواب الايراد الثالث على اعتبار اجتهاد المتجزي انه لاوجه للرجوع الى الاجتهاد فى هذه المسألة بل لا بد له من تحصيل اليقين بها وإلا فرجوعه للاجتهاد فيها من قبيل الرجوع للخبر الواحد فى حجية خبر الواحـد والرجوع الى الظن فى عدم حجية الظن فانه لا يكون إلا على وجه دائر إلا اذا كان الاجتهاد فيها متيقن حجيته واما التقليد فيها فهو غير جائز مع التمكن من العلم كما سيجيء ان شاء الله ، ومن هنا ظهر لك انه لم يكن فى البين قدر متيقن . كما يظهر من بعضهم (من ان الاجتهاد فى هذه المسألة قدر متيقن) وكيف كان فعليه تحصيل العلم بها أو الاجتهاد فيها المتيقن حجيته فاذا عجز عن العلم بها تعين عليه التقليد فيها إلا انه اذا قلد فيها وأفتى له مجتهده بحجية ظنه عمل بظنه ولـكن لايجوز له أن يفتي للغير بذلك ولا يجوز للغير أن يرجع له لأنه يكون فى الحقيقة مقلداً للغير فان النتيجة تتبع أخس المقدمات . وكيف كان فلا بد من حصول القطع بها أو بصحة اجتهاده من الأدلة التي تقام على صحته ولا يكفي حصول الظن منها .

التجزي في اصول الفقه

(ثانيها) ان التجزي كما يتصور فى الأحكام الفرعية كذلك يتصور فى الاصولية ، والمعروف عنهم دعوى الوفاق على جواز التجزي فى المسائل الاصولية بأن يجتهد ببعض دون بعض ، وان الاختلاف إنما وقع بينهم فى الفروع .

وقد يورد عليهم أن لازم جواز التجزي فى الاصول جوازه فى الفروع لأن معناه جواز اعمال المسائل الاصولية التي اجتهد فيها وحجيتها بالنسبة الى الفروع الفقهية المرتبة عليها فيكون متجزي بالنسبة لهذه الفروع الفقهية دون غيرها مما ترتب على المسائل الاصولية التى لم يجتهد فيها كما ان نفي جواز التجزي فى الفروع يستدعي نفيه فى الاصول إذ لو كان اجتهاده فى بعض الاصول حجة للزم اعتبار استخراجه للفروع المترتبة عليها فى حقه وحق مقلديه . وجوابه : انا لانسلم وقوع الوفاق بل حالها حال الفروع الفقهية ، ولو سلمناه فالظاهر وقوع الوفاق على جواز التجزي فى المسائل الاصوليـــة التى لايستلزم التجزي فيها التجزي فى الفروع كمسألة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الأعلم ولزوم تجديد النظر للمجتهد ونحو ذلك مما لايستلزم الاجتهاد فيها تجزء فى الفروع ، هـذا مع امكان أن يقال ان الاجتهاد فى بعض مسائل الاصول وحجيتها لا يستلزم استخراج الفروع منها فان الاجتهاد فى الحجية لشيء لا يوجب اعمالها فى الفروع الفقهية لاحتمال ان التجزي فى الفقه مانع من اعمالها .

اعتبار اجتهاد المتجزي في الفروع

هذا كله كلام وقع فى البين فلنعد الى ما نحن فيه فنقول :

ان الحق هو اعتبار اجتهاد المتجزي بالنسبة لنفسه بحيث يجب عليه أن يبذل وسعه في تحصيل الظن المعتبر في المسائل التي له ملكة فيها ، واذا لم يحصل له العلم ولا الظن المذكور وجب عليه الرجوع الى الاصول العملية ، والدليل على ذلك (أولا) هو ان المتجزي ينتهي أمره الى القطع بحجية ماعنده من المآخذ والمدارك للاحكام الشرعية التي عنده ملكة الاجتهاد عليها ، فلو كان عنده ملكة الاجتهاد في النقليات مثلا فلا بد أن تكون حجية الخبر مقطوعة عنده أو منتهية الى القطع بها وهكذا حجية الظهور وهكذا حجية أحد المتعارضين وهكذا اعتبار الاصل العملي وحينئذ فيرجع عمله الى القطع الذي هو حجة بنفسه نظير المجتهد المطلق في كون عمله بظنونه ينتهي الى القطع باعتبارها ويكون المسوغ للمجتهد المطلق في عمله بالنسبة الى تلك الموارد هو بعينه موجود للمتجزي في اجتهاده فيها . (وبعبارة اخرى) ان المتجزي اما ان يقطع بالحكم الشرعي الفرعي فلا اشكال في صحة عمله بقطعه لحكم عقله بذلك ، واما اذا حصل له الظن المعتبر بالحكم الشرعي فلا بد له من العمل به لانتهاء ظنه الى القطع باعتباره فيجب عليه العمل به وإلا خالف قطعه ، واما اذا لم يحصل له الظن المعتبر فان كان مجتهداً في الاصول العملية بأن كانت معتبرة عنده فلا بد أن ينتهي اعتبارها الى قطعه بجعلها في مثل تلك الموارد فيلزمه أن يرجع اليها ويعمل بها وإلا قلد الغير في المسألة لعدم اجتهاده فيها لفقدانه ملكة الاجتهاد فيها .

إن قلت : الكلام في اعتبار المآخذ والمدارك بالنسبة الى المتجزي بمعنى ان حجيتها مختصة بالمجتهد المطلق أو تعم المتجزي . قلنا : أدلة اعتبارها تفيد القطع بالنسبة الى كل من يعرف العمل بها وليس مأخوذ فيها المجتهد أو العامي أو المتجزي وإنما اعتبر المجتهد في اعتبارها لعدم قدرة العامي على الاستفادة منها وعدم معرفته لحجيتها وتشخيص شرائطها وموادها . والفرض ان المتجزي قادر على ذلك وعارف

بحجيتها ولذا لا تراهم يقيدون اصالة الظهور بغير المتجزى ولا حجية الخبر بغير المتجزى . والحاصل ان اعتبار هذه الامور ترجع للقطع باعتبارها بالنسبة اليه فالذى يلاحظ أدلة حجية الخبر يراها تفيد القطع بحجيته بالنسبة اليه ، وهكذا اصالة الظهور وهكذا الاستصحاب ، ولو سلمنا ان النزاع فى ذلك فلا بد للمتجزى من تحصيله القطع باعتبار تلك المدارك والمآخذ بالنسبة اليه وإلا فليس عنده ملكة الاجتهاد أو لايجوز له العمل بها ولا شك انه كل من رجع الى أدلة اعتبار تلك المدارك ينتهى امرها الى القطع . ويستدل ثانياً على اعتبار اجتهاد المتجزى بظواهر عدة من الاخبار (منها) رواية ابى خديجة المشهورة المحكي روايتها عن المحدثين الثلاثة (ره) بأسانيدهم عن ابى خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال لي ابوعبد الله (ع) : إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه . وهذه الرواية واضحة الدلالة على كفاية العلم ببعض الاحكام فى مرجعية الغير للعالم بها . إن قلت : انها تدل على خصوص القضاء . قلنا : ان القضاء قد يكون فى مورد النزاع فى الشبهة الحكمية واخرى فى الشبهة الموضوعية ألا ترى ان النزاع قد يكون من جهة عدم معرفة الحكم الشرعى كوجوب النفقة المتمتع بها وقد يكون من جهة الموضوع الخارجى كالملكية فارجاع الامام (ع) الى العالم ببعض الأحكام من دون تقييد بأحد الصورتين يقتضي جواز الرجوع اليه فى كليها ، ولا ريب ان الرجوع فى الاحكام الشرعية للغير عبارة عن التقليد له واذا ثبت جواز رجوع الغير اليه فى الاحكام الشرعية ثبت جواز عمله بها بطريق أولى . وقد أورد على الاستدلال بهذه الرواية بوجوه :

(أحدها) ضعف سندها بمعلى بن محمد وفى المحكي عن النجاشي انه

مضطرب الحديث والمذهب وبأبي خديجة فانه وان وثقه داود مكرراً إلا ان الظاهر اشتباهه بظن انه سالم بن مكرم الذى وثقه النجاشي كذلك ، والحال انه مشترك بين سالم بن مكرم المذكور وسالم بن سلمة وهو ضعيف مع ان الشهرة الفتوائية على خلاف مضمونها لأن المشهور اعتبار الاجتهاد المطلق فى القاضي فتسقط عن الاعتبار حتى لو كانت معتبرة فى نفسها ، وجوابه ان ضعف سندها منجبر بالشهرة العظيمة لروايتها حتى ان الأصحاب سموها بمشهورة ابى خديجة مع ماحكي عن المسالك من الاتفاق على العمل بمضمونها مضافا الى المحكي عن المحمدين الثلاثة من شهادتهم بصحة ما اوردوه في كتبهم مع ذكرهم لهذه الرواية فيهاوقد سماها فى الجواهر بالمقبولة مضافا الى انه رواها فى من لايحضره الفقيه عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة والرواة الواقعين فى سلسلة رواية الصدوق عن أحمد المذكور كلهم من الثقات الأجلاء عند الطائفة غير الحسن ابن الوشاء وهو لدى التحقيق ايضاً كان من وجوه هذه الطائفة وممدوح فيها كما هو المحكي عن النجاشي .

(ثانيها) ان مسألة تجزى الاجتهاد مسألة اصولية ولا ينفع فى المسألة الاصولية إلا القطع والرواية لايستفاد منها إلا الظن . وجوابه ان التزام القطع فى المسألة الاصولية لادليل عليه .

(ثالثها) ان المذكور فى الرواية هو الرجوع الى العلم لقوله (ع) فيها « الى رجل يعلم شيئاً من قضايانا » ولا اشكال في رجوع المتجزى الى علمه وإنما الاشكال فى رجوع المتجزى الى ظنه الاجتهادى . وجوابه : انك قد عرفت ان المراد بالعلم والمعرفة فى كلماتهم (ع) هو قيام الحجة كما تقدم ص ١٨١ ويرشدك الى ذلك ان الأصحاب استدلوا فى كتاب القضاء بهذه الرواية ومقبولة ابن حنظلة على جواز القضاء والافتاء فى زمن الغيبة فلو كان المراد بالعلم

والمعرفة فيها المعنى الحقيقي فلا يصح الاستدلال بها لأن القضاء والافتاء أغلبه من باب الظن وقيام الحجة .

و(رابعها) ان العلم ببعض الأحكام لاينافى وجود الملكة فى جميع ابواب الفقه . فالرواية لاتدل على جواز عمل المتجزى باجتهاده وإنما تدل على جواز عمل المجتهد المطلق الذى له الملكة التامة اذا علم ببعض الأحكام الشرعية . وجوابه ان الرواية مطلقة تشمل صورة العلم بالبعض مع وجود الملكة في الجميع ، وصورة العلم بالبعض مع وجود الملكة بالنسبة الى ذلك البعض فتقييدها بالصورة الاولى لاوجه له . وبعبارة اخرى ان هذه الرواية تدل على ان الملكة في الجميع ليست بشرط في القضاء وإنما الميزان هو العلم بالبعض كما هو المطلوب . بل يمكن أن يقال ان مناسبة الحكم للموضوع تقتضي ظهور هذه الرواية فى كفاية معرفة شيء من الأحكام التي تخص المستفتى أو المترافعين . إن قلت : ان ظاهر مقبولة ابن حنظلة ان معرفة جميع الاحكام شرط فى القضاء ورواية أبي خديجة مطلقة والمطلق يحمل على المقيد . قلنا : ان المطلق إنما يحمل على المقيد اذا كان بينهما منافاة في الحكم ومقبولة ابن حنظلة إنما تدل على ان من حصل له معرفة جميع الأحكام فله القضاء بين الناس ، ورواية أبي خديجة تدل على ان من حصل له معرفة البعض فله القضاء فلا منافاة بينهما لما تقرر في محله من ان السبب الشرعي يجوز تعدده لمسبب واحد . مع انه سيجيء انشاء الله ان المقبولة ظاهرة فى ارادة الجنس

و(خامسها) ان الرواية المذكورة إنما تدل على جواز التحاكم الى المتجزي والمطلوب الأعم من ذلك . وجوابه ماعرفته ص ١٩١ .

و(سادسها) ان الخصم يدعي ان العلم ببعض الأحكام لاينفك عن الملكة المطلقة لامتناع التجزي فى ملكة الاجتهاد عنده . وجوابه ماعرفته من فساد هذا المبنى فى رد من قال بعدم تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقد تقدم تفصيل ذلك فراجعه

و (سابعها) ان (من) في قوله (ع) : « من قضايانا » بيانيه للشيء لا تبعيضه فيكون المعنى يعلم شيئاً عبارة عن قضايانا لاشيئاً آخر غيرها وحينئذ فتكون الرواية دالة على اعتبار العلم بالأحكام الشرعية لأن اضافة الجمع تفيد العموم ولا تدل على اعتبار التجزي . وجوابه ان هـذا خلاف الظاهر وسوق الكلام فان المفرد اذا وقعت بعده (من) مضافة للجمع تفيد التبعيض كما لو قيل همني أمر من مطالب زيد . على ان كونها بيانية إنما يقتضي كون ما بعدها جنس لما قبلها كما سيجيء إنشاء الله .

(ثامنها) ماجزم به بعض أساتذة أهل العصر من ان كلمة شيء وان كانت ظاهرة في القلة في غير المقام إلا انهـا كناية عن الكثرة في المقام باعتبار انه لوحظت قلته بالنسبة لعلوم الأئمة (ع) فلا بد أن يكون كثيراً في نفسه وإلا لايعد شيئاً من علومهم (ع) فان علومهم بمنزلة بحر محيط وشيء منه لا يكون إلا كثيراً في نفسه كما هو المتعارف فانه اذا قيل فلان عنده شيء من الثروة يراد منه مايكون كثيراً في نفسه وقليل بالنسبة الى مجموع الأموال والثروة الموجودة في الدنيا . وجوابه ان نظير هذا الاستعمال وقع في القرآن الشريف ولم يكن فيه كناية عن الكثرة فان قوله تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه » لايفهم منه ان المراد لا يحيطون بالكثير من العلم في نفسه . ودعوى ان علومهم (ع) بمنزلة البحر المحيط وشيء منه لا يكون إلا كثيراً . غريبة فان القطرة من البحر يصدق عليها انها شيء من البحر والاستشهاد بشيء من الثروة . أغرب فان لفظ الشيء اذا أطلق إنما يراد به القليل من أحد مصاديق ما بعده من المجرور (بمن) فاذا قيل شيء من الحديد . لابد من صدق الحديد على ذلك الشيء ولذا عـد المنطقيون (لاشيء) من سور السالبة الكلية فاذا قيل فلان عنده شيء من الثروة لابد من صدق الثروة على ذلك الشيء وإلا لما صح أن يقال ذلك . ولا ريب ان

ما يصدق عليه الثروة لابد وأن يكون كثيراً في نفسه . وعليه فالمراد بشيء في الرواية هو المقدار القليل الذي يصدق عليه انه من قضاياهم وهو المتبادر منه .

(تاسعها) ان معرفة شيء من الأحكام عن دليله ولو آية أو رواية كانت ثابتة لأكثر أهل تلك الأزمان ولم يكن من عرف هذا القدر الذي هو أقل مراتب التجزي بعزيز الوجود حتى يجعله الامام قاضياً على أصحابه ويأمرهم بالتحاكم اليه ، ألا ترى ان عبد العزيز بن المهتدي مع كونه وكيلا للامام الرضا (ع) ومن خواصه وخيرقمي بشهادة الفضل بن شاذان كان متجزياً في اجتهاده قطعاً لأنه قد سأل الامام الرضا (ع) عمن يأخذ معالم دينه اذا لم يلقاه فأمره بأخذها من (يونس) فانه يستفاد من ذلك ان المرجع في الفتوى لابد وأن يكون مجتهداً مطلقاً حتى يرجع اليه المتجزي ، ولا خفاء في أشدية القضاء من الفتوى وجوابه : ان معرفة ما يخص القضاء من الأدلة وتطبيقه على القضية المتنازع فيها ليس بحاصل لأكثر الناس كما تخيله المشكل سلمنا لكن أي مانع من نصب قضاة كثيرين لتسهيل أمر الشيعة من جهة تفرقهم في البلدان وصعوبة وصولهم للامام وشدة التقية ، واما ارجاع عبد العزيز الى يونس فانما أرجعه في الامور التي لم يعرفها ، نعم لو أرجعه في الامور التي عرفها الى يونس أمكن استفادة عدم اعتبار اجتهاد المتجزي .

(عاشرها) ماذكره بعض المعاصرين ان الظاهر من السياق أن الامام (ع) كان في مقام نصب القاضي نصباً عاماً ، والظاهر انه لايناسب منصب القضاء العلم بحكم واحد وبقضية واحدة لعدم اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع . ولا المنصب ولا يناسبه ماورد « ان مجلس القضاء لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي » ضرورة ان العالم بحكم واحد من الاحكام لايليق بهذا المنصب مضافاً الى ان الجمود على لفظة (شيء) يقتضي العلم بشيء أي شيء كان وقضية أي قضية كانت فالمناسب أن تكون

من بيانيه ويكفي احتمال ارادة البيانية منها في ضرورة هذا الخبر مجملا فتكون مقبولة ابن حنظلة مبينة له ورافعة لاجماله لأنها صريحة في ارادة العموم فلا مجال لجعلها معارضة له . وجوابه : ان دعواه عدم مناسبة منصب القضاء للعلم بحكم واحد وقضية واحدة ، لا يخفى مافيها فان المتجزي عند القضاء فيما اجتهد فيه لابد وأن يكون عارفاً بأحكام متعددة من حكم المسألة وشؤون القضاء وشرائطه ومن هو المدعي ومن هو المنكر فلا يعقل أن يكون عالماً بحكم واحد ، على ان العقلاء غالباً يحكمون العارف بخصوص مورد النزاع في شؤونهم وان لم يعرف شيئاً آخر أفكيف يدعي الخصم عدم مناسبة القضاء للعلم بحكم واحد لمسألة واحدة على ان مقتضى كثرة ابتلاء الناس بهذا الموضوع يقتضي التوسع في الجعل كما سبق في جواب الايراد التاسع ، وإما ماورد من ان « مجلس القضاء لايجلسه إلا نبي أو وصي نبي » فالمراد به بيان لزوم العدالة ومعرفة ما يتعلق بحكم المسألة المتنازع فيها ، واما دعواه ان لفظة (من) تكون بيانية ففيها ان ذلك لو نلتزم به في كل مورد وقعت بعد مبهم كقولهم (خاتم من حديد) فهو لا يبطل المدعى لأنا إنما استفدنا القلة من لفظ (شيء) لا من جهة (من) فان الشيء ظاهر في الفرد والجزئي مما بعد (من) فالرواية ظاهرة في القلة ولكنها من نوع قضاياهم (ع) فكون من بيانية لاتقتضي أن يكون متعلق المعرفة عموم قضاياهم بل إنما تقتضي أن يكون متعلق المعرفة من نوع قضاياهم ، واما دعواه ان المقبولة ظاهرة في العموم فيمكن المناقشة فيها بأن قرينة السياق تدل على ارادة الجنس فيها لأن الفقرات المذكورة فيها من قوله (ع) : « روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا » ظاهرة في الجنس لأنها من المفرد المضاف ، والحاصل ان سياق المقبولة يدل على إرادة الجنس لا العموم .

(الحادي عشر منها) ان الرواية غير معمول بها . وجوابه : انا لا نسلم

ذلك وقد عمل بها الأردبيلي (ره) وغيره وقد حكي عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها .

و (من الاخبار التي يستدل بها) على اعتبار اجتهاد المتجزي مكاتبة اسحاق بن يعقوب الى الحجة (ع) وفيها « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله » فان ظاهرها يشمل المتجزي الصادق عليه انه راوي لحديثهم ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل .

و (من الاخبار التي يستدل بها أيضاً) المحكي عن الكشي من مكاتبة ابن ماجيلويه وأخيه الى أبي الحسن الثالث (ع) حيث سألاه عمن يأخذا معالم دينهما فكتب (ع) : فاعتمدوا على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم فى أمرنا فانهم كافوكما . فان ظاهرها يشمل المتجزى المسن في حبهم (ع) وكثير القدم فى أمرهم (ع) ويتم فى الباقي بعدم القول بالفصل .

(ومن الاخبار التى يستدل بها أيضا) المحكي عن تفسير العسكرى (ع) (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه) فانها تشمل المتجزي الذى يصدق عليه ذلك ويتم فى الباقي بعدم القول بالفصل .

(ويستدل ثالثاً) على اعتبار اجتهاد المتجزي بالسيرة وتقريرها ان معاصري النبي (ص) والأئمة الاطهار (ع) كانوا يأخذون بأقوالهم وأخبارهم والجمع بينها بحمل العام والمطلق على المخصص والمقيد وترجيح الاقوى والاخذ بالناسخ من غير فرق بين أعلمهم وعالمهم ومطلقهم اجتهاداً ومتجزيهم ولم ينكر عليهم ذلك وكان الرواة يلقون الروايات الي عامة الناس والناس يأخذون بها وأكثرهم بل كلهم لم يتصفوا بالاجتهاد المطلق وقد ذكر بعضهم ان من راجع كتب الرجال علم بأن بعضهم عنده أصل واحد أو أصول متعددة تختص ببعض

أبواب الفقه كالطهارة والصلاة والصوم فقط مع انهم كانوا بانين على العمل بها من غير استنكار لذلك منهم فكان ذلك إجماعا منهم كاشفاً عن تقرير الأئمة (ع) لهم ونحن مشاركون لتلك العصور بأدلة الاشتراك فيجرى فينا ذلك كما جرى فيهم . وقد أورد على هذا الاستدلال (أولا) بالنقض فانه لو تم ذلك لاقتضى جواز الاخذ بمن ظفر برواية من دون بحث عن المعارض لها ولا يخفى ما فيه فان العصور السالفة إنما يعملون بما عندهم لاطمئنانهم بعدم المعارض وفيما نحن فيه اذا كان العاثر بالرواية يفهم معناها ويطمأن بعدم المعارض أيضاً نلتزم بجواز عمله بها على حد العصور السابقة والعمل بقول الامام (ع) لمن سمعه منه من جهة اطمئنانه بأنه هو حكم الله تعالى في حقه وعدم المعارض له .

وأورد على الاستدلال المذكور (ثانياً) بالحل بالفرق بين عصور الأئمة (ع) وما قاربها وبين عصورنا فان الاجتهاد في زماننا يحتاج لمعرفة الراوى وحجية قول اللغوى وأعمال اصالة عدم النقل وتمييز الاخبار الواردة على سبيل التقية بخلاف المتجزي فى زمانهم (ع) فان الاخبار التى عنده أو سمعها من الامام مقطوعة الصدور عنده واضحة الدلالة لديه مطمئن بعدم المعارض لها عارف بلزوم عمله بها حتى لو كانت تقية لوجود التقية في زمانهم واذا أشكل عليهم شيئاً استوضحوه من الأئمة (ع) وليس هذا من التجزي فى الاجتهاد في شيء كيف ولا خلاف فى جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الامام (ع) بالمشافهة وان كان حكما واحداً فلو كان ذلك من التجزي لما كان التجزي محل خلاف بيننا (وفيه) ان هذا لو سلمناه فهو إنما يثبت اجتهاده بالنسبة الى النقليات فى الابواب التى عنده فيها الاخبار دون الاجتهاد فى العقليات وهذا هو التجزي والتفاوت فى سهولة الاجتهاد لهم لا توجب كون ذلك ليس باجتهاد أو انه اجتهاد مطلق وليس بمتجزي فان الاجتهاد قد يكون فى مقطوع الصدور باعتبار ان دلالته

غير قطعية. فان القرآن الكريم باعتبار عدم صراحة دلالته يحتاج الى الاجتهاد في استخراج الحكم الشرعي منه وهكذا من سمع مشافهة من الامام فانه قد يحتاج الى فهم المراد الى الاجتهاد. ودعوى ان الاتفاق على جواز العمل بما سمع من الامام ولو حكما واحداً يقتضي عدم كونه من الاجتهاد في شيء وإلا لما وقع الخلاف في التجزي. مدفوعة بأنهم لم يلتفتوا الى ان هذا قد يكون فيه اجتهاد في الدلالة باستخراج الفروع مما سمعه من الامام (ع).

(ويستدل رابعاً) على اعتبار المتجزي بأنه عالم بالاضافة الى ما استنبطه من الحكم فلا تشمله أدلة جواز التقليد فانها إنما تدل على جواز رجوع الجاهل الى العالم لا رجوع العالم الي مثله. وفيه مالا يخفى فان الخصم ينكر علميته ويدعي ان تجزيه مانع من حجية ظنونه بل وقطعه كما تقدم ص ١٨٧ فكان المهم بيان كونه عالماً بالحكم.

حجج المانعين من اعتبار
تجزي الاجتهاد الفعلي

يرد على اعتبار اجتهاد المتجزي أولا: ان المتجزي ناقص عن المطلق لاطلاع المطلق على مالم يطلع عليه المتجزي واذا كان ناقصاً لم يكن اجتهاده معتبراً. وجوابه: ان تفاوت المراتب في الاجتهاد لا يوجب عدم الحجية فان العالم مع وجود الاعلم يكون اجتهاده معتبر.

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزي ثانياً: انه لا دليل على اعتبار اجتهاد المجتهد إلا الاجماع والضرورة والقدر المتيقن منها هو المجتهد المطلق لتحقق الخلاف في اعتبار اجتهاد المتجزي. وجوابه ماقد عرفته من أدلة الاجتهاد ص ١٤٦ فان فيها ما عدى الاجماع والضرورة دال على اعتبار اجتهاد المتجزي

فان عمدتها هو انتهاء اجتهاده الى القطع باعتبار ما عنده من المآخذ والمدارك للاحكام الشرعية والمتجزى كذلك .

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزى ثالثاً : الدور المعروف وهو حصول علم المتجزى بكون اجتهاده معتبراً موقوف على حصول علمه بأن اجتهاد المتجزى معتبر إذ لولا ذلك لما أحرز صحة اجتهاده فيكون توقفه من قبيل توقف الخاص على وجود العام فانه من المحال أن ينفك الخاص بحسب الوجود الخارجي عن وجود العام وإلا لزم عدم عمومية العام ، ولا ريب ان حصول علمه بصحة اجتهاد المتجزى موقوف على علمه بصحة اجتهاده لانه لولم يحرز صحة اجتهاده لم يحصل عنده العلم بصحة اجتهاد المتجزي فيلزم الدور . وإن شئت أن تقرر ذلك بنحو التسلسل فنقول ان حكمه بصحة اجتهاده الذى هو اجتهاد متجزي موقوف على الاجتهاد في هذا الحكم والاجتهاد في نفس هذا الحكم موقوف على حكمه بصحة هذا الاجتهاد وحكمه بصحة هـذا الاجتهاد موقوف على الاجتهاد فيه والاجتهاد فيه موقوف على حكمه بصحة هذا الاجتهاد أعني بصحة اجتهاده في صحة هذا الاجتهاد الثاني وهلم جرا فيلزم من ذلك التسلسل في الحكم (ودعوى) ان صحة اجتهاده فى صحة اجتهاد المتجزي مسألة اصولية والمسائل الاصوليـة حكى البهائي (ره) الاجماع على جواز التجزي فيها ، وعليه يجوز الاجتهاد فيها فلا دور ، (فاسدة) لعدم ثبوت هذا الاجماع وعلى تقديره لم يكن كاشفاً ، ودعوى ان المتجزي يرجع فى ذلك للمجتهد المطلق بأن يقلد المجتهد المطلق فى صحة اجتهاده الذى هو متجزي ، فاسدة أيضاً لأن هـذا إلحاق له بالمجتهد المطلق ثانياً والمقصود جعله مستقلا غير مقلد لشخص .

ويمكن الجواب عن هذا الايراد (أولا) بالنقض بالمجتهد المطلق فان حكمه بصحة اجتهاده فى الفقه موقوف على حكمه بصحة اجتهاده بالاجتهاد المطلق

(وثانياً) بالحل بأن الباحث في مسألة اعتبار اجتهاد المتجزي أما المجتهد المطلق أو المتجزي والأول لا دخل له بحكاية الدور والتسلسل كما هو واضح ، والثاني أما أن يحصل له القطع بذلك أم لا ؟ وعلى الأول لا اشكال فيه إذ ليس وراء القطع شيء ، وعلى الثاني فحكمه بصحة اجتهاده في ذلك موقوف على حكمه بصحة ما عنده من الادلة والمآخذ والمدارك للاحكام الشرعية المنتهي الى القطع لا على صحة اجتهاده في ذلك . نعم لو لم يتمكن من الاجتهاد بصحة اجتهاد المتجزي بأن كانت عنده من المسائل التي لا يقدر على تحصيل العلم فيها فلا مناص من الرجوع للمجتهد المطلق لأجل أن يعرف حكمه من العمل بمستنبطاته أو تقليد الغير فان أفتى له بجواز التجزي فله الاجتهاد فى سائر المسائل التي له ملكة الاستنباط فيها وإن أفتى له بالمنع تعين عليه التقليد لعدم قيام الحجة عنده على مستنبطاته فلا فرق حينئذ بينه وبين العامي المراهق للاجتهاد . وأما لو فرض انه تردد أمره ولم يجزم بصحة التقليد للغير واحتمل انه ليس بحجة فى حقه مع وجود الأدلة عنده فالمتعين عليه حينئذ الاحتياط كالمجتهد المطلق فى زمان الفحص والاستفراغ فيحتاط في خصوص ما خالف اجتهاده اجتهاد مجتهده مالم يوجب العسر والحرج عليه .

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزي رابعاً استصحاب وجوب التقليد عليه أو استصحاب صحه تقليده للغير أو يستصحب ما كان عليه سابقاً فى المسألة الفرعية كوجوب غسل الجمعة مثلا نظير مايقال في استصحاب البقاء على تقليد الميت فكذا ما نحن فيه يستصحب البقاء على تقليد الغير ونظير استصحاب المراهق للاجتهاد إذا شك فى اجتهاد نفسه فانه يستصحب البقاء على تقليد الغير و (دعوى) ان هذا الاستصحاب لا يتم فيمن بلغ درجة التكليف وهو متجزي إذ لم يكن حالته السابقة وجوب التقليد فاسدة بأنه يتم فيمن بلغ كذلك بالقول بعدم الفصل . وجوابه

بالنقض بمن كان مجتهداً مطلقاً ثم تسافل أمره حتى صار متجزياً فانه مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليده للغير ويتم في الباقي بالقول بعدم الفصل . مع ان القول بعدم الفصل إنما يجري في الأحكام الواقعية لا الأحكام الظاهرية كما حقق في محله . مع امكان أن يقال إن ثبوت وجوب التقليد في حقه إنما كان لكونه عامياً وهو الآن يشك فى كونه عامياً ومن شرط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب عند العرف . مع ان الاستصحاب لا مجال له لما عرفت من أن المتجزي غير شاك لكون مستنبطاته تنتهي إلى مآخذ ومدارك وأدلة مقطوعة الاعتبار كالمجتهد المطلق . مع ان أدلة التقليد عمدتها حكم العقل والاجماع والنقل ، أما العقل فهو يحكم من جهة أقربية التقليد للواقع والمتجزي لا يرى ذلك ، وإنما يرى أن ظنه بعد بذل وسعه أقرب للواقع ويخطأ المجتهد الذي يخالفه في الرأي والاجماع إنما هو في العامي لاختلافهم في جواز تقليد المتجزي لغيره . والنقل لا عموم فيه للمتجزي والقدر المتيقن منه هو عنوان العامي وهو مشكوك تحققه في المتجزي مضافاً إلى أنه ارشاد لما حكم به العقل . مع أن المتجزي لا يسعه التمسك بهذا الاستصحاب لأن تمسكه بالاستصحاب مبني على جواز عمله باجتهاده وجواز عمله باجتهاده يمنعه من الأخذ باستصحاب جواز تقليده للغير .

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزي خامساً إن الأدلة قد دلت على حرمة العمل بغير العلم خرج عنها اجتهاد المجتهد المطلق والتقليد لقيام الاجماع والضرورة على ذلك فبقي غيرهما كاجتهاد المتجزي ونحوه تحت أدلة حرمة العمل بغير العلم وجوابه ما عرفته من الأدلة التي أقمناها على اعتبار اجتهاد المتجزى فانها مخصصة للأدلة الدالة على حرمة العمل بغير العلم .

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزى سادساً إن الأدلة قد دلت على عدم اعتبار الظن ما لم يقم دليل قاطع على اعتباره أو انتهائه إلى اليقين وحيث لم يقم دليل قاطع على

اعتبار ظن المجتهد المتجزى لم يصح له أن يعمل بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها فيجب الرجوع لغيره لما دل على رجوع الجاهل لغيره . وجوابه ما قدمناه من الأدلة القاطعة على اعتبار ظن المتجزى فلا يكون جاهلا بوظيفته بل ولا وظيفة مقلده .

ويرد على اعتبار اجتهاد المتجزى سابعاً إن قوله ﷺ في مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق ﷺ في رجلين متنازعين (ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حاكماً فان قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد) هو ظاهر في اعتبار معرفة عموم الأحكام كما تقدم تقريب ذلك في ص ١٨٤ من أن الجمع وهو (احكام) حيث اضيف فهو يفيد العموم وفي المقام وإن كان لا يمكن إرادة العموم الاستغراقي فلا بد من حمله على الاستغراق العرفي والمتجزى ليس كذلك ، وقد اجيب عنه بارادة الجنس بقرينة رواية أبي خديجة المتقدمة ص ١٩١ وبقرينة الفقرات المذكورة في نفس الرواية المتقدمة عليها وهي قوله: (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) فانها من المفرد المضاف وهو ظاهر في الجنس ، فسياق الرواية يدل على إرادة الجنس . ولو سلم دلالتها على الاستغراق فهي إنما تدل على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق . وأما اجتهاد المتجزى فهي ساكتة عنه لا تدل على اثباته ولا على نفيه ، فلا تنفع الخصم وقد تقدم ص ١٨٥ ما ينفعك هنا .

ويرد على اعتبار اجتهاده ثامناً إن آية (فاسئلوا أهل الذكر) تدل على الرجوع إلى العالم بجملة من الأحكام الشرعية حتى يصدق عليه أهل الذكر . وجوابه مضافاً إلى ماتقدم من ان مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن المراد بها أهل الذكر في المسؤول عنه ومضافاً إلى انا نفرض المتجزي كان عالماً بجملة من الاحكام

الشرعية الكثيرة مضافاً إلى ذلك كله نقول : انا لو سلمنا دلالتها على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق لكنها ساكتة عن اعتبار اجتهاد المتجزي لا انها مانعة عنه .

ويرد عليه تاسعاً ان ما عن العسكري من قوله : (من كان من الفقهاء) والفقيه لايصدق إلا على من علم بجملة معتد بها من الأحكام . وجوابه كالجواب عن الايراد الثامن والتاسع مضافاً لما تقدم ص ١٨٤ وص ١٨٥ مما ينفعك في المقام .

للعامي جواز تقليد المتجزي

هذا كله في جواز عمل المجتهد المتجزي باجتهاده بالنسبة لنفسه ، وأما الكلام بالنسبة للغير بمعنى انه يجوز للعامي أن يرجع إلى المتجزي فيعمل بمستنبطاته الشرعية بمعنى يقلده فيما اجتهد فيه وتكون فتواه حجة عليه وإن كان يجب على العامي فيما عدا المسائل التي اجتهد المتجزي فيها أن يقلد غير المتجزي أو يحتاط لأن المتجزي عامي بالنسبة اليها فلا يجوز الرجوع اليه فيها . والدليل على ذلك هو عموم أدلة التقليد النقلية وجواز الرجوع إلى العالم ومشهورة أبي خديجة المتقدمة ص ١٩١ والروايات المتقدمة ص ١٩٧ نعم لو رجع المتجزي للمجتهد المطلق وقلده في جواز العمل بمستنبطاته فلا يجوز الرجوع اليه لأنه على هذا يكون مقلداً لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات ، هذا كله مع عدم وجود المجتهد المطلق واضح ، وأما مع وجوده فقد يقال : إن الأصل يقتضي الرجوع إلى المجتهد المطلق لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ولكن لايخفى إن مقتضي عموم أدلة التقليد وجواز رجوع العالم ومشهورة أبي خديجة

والروايات المذكورة هو جواز رجوع العامي للمتجزي حتى مع وجود المجتهد المطلق ، فلا مجال للأصل مع الأدلة اللفظية على ذلك مع إن المتجزي قد يكون أعلم من المطلق لما سيأتي من أن المدار في الأعلمية هو القوة لا كثرة الاستنباط نعم العامي الذى لا يتمكن من الرجوع للأدلة اللفظية إذا تردد في جواز الرجوع للمتجزى ودار أمره بين الرجوع للمجتهد المطلق وبين الرجوع للمتجزى وكانا متساويين من جميع الجهات في الفضل والعدالة ، إلا أنه يحتمل تعين الرجوع للمطلق لمزيته بالاطلاق وجب عليه أن يرجع للمطلق لدوار الأمر عنده بين التعيين والتخيير ، أما لو لم يحتمل التعيين أو كان في المتجزى أمر يحتمل معه تعين الرجوع اليه كما لو كان المتجزى أعلم أو أعدل كان مخيراً . وقد تقدمت حجج المانعين من اعتبار اجتهاد المتجزى ص ١٩٩ وهي قابلة للورود والجواب على هذا المقام إن لم يكن كلها فلا أقل أغلبها فراجعها وقد أورد على جواز تقليده ايضاً .

اولا : إن أدلة التقليد لا اطلاق فيها وعدم احراز بناء العقلاء على الرجوع لمثله . وجوابه إن أدلة التقليد يوجد فيها العموم كما سيجيء شطر منها في مبحث التقليد والسيرة العملية وبناء العقلاء على ذلك كما في سائر المهن والصنائع على انا في غنى عن ذلك لدلالة مشهورة أبي خديجة على ذلك . وقد تقدم تقرير السيرة على ذلك ص ١٩٧ .

وقد أورد ثانياً : على جواز تقليده بعض اساتذة العصر بما حاصله ان السيرة العقلائيه وإن كانت تقتضي جواز الرجوع إلى المتجزى ، فان العقلاء لا يفرقون في الرجوع إلى أهل الخبرة بين من يكون له خبرة في غير الأمر المرجوع اليه فيه أم لا ، فان الطبيب الحاذق في مرض العين يرجع في معالجة مرض العين سواء كان له خبرة بباقي الأمراض أم لا ولكن مجرد قيام السيرة لا يفيد ما لم تقم مورد أمضاء من الشارع وأدلة الامضاء إنما هو العارف

بالأحكام والفقيه وأهل الذكر ، والظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتد بها فلا تشمل المتجزى . وجوابه

أولا : إن السيرة دليل ما لم يردع الشارع عنها فان مجرد سكوته عنها يكون امضاء لها ، فعدم شمول أدلة الامضاء ليس موجباً للمنع منها وعدم الامضاء لها . وقد عرفت ص ١٨٥ ، إن الأدلة الدالة على الرجوع لصاحب تلك العناوين لا تمنع من الرجوع لغيره وإنما هي ساكتة عن ذلك .

وثانياً : إن المتجزى قد يكون عالماً بجملة من الأحكام النقلية بحيث يصدق عليه تلك العناوين ويتم في الباقي بالقول بعدم الفصل .

وثالثاً : قد عرفت دلالة مشهورة أبي خديجة على جواز الرجوع إلى المتجزى ودفع ما ذكره المورد وغيره عنها ص ١٩١ .

﴿ الرابع - من أحكام المجتهد والاجتهاد ﴾

أنه يقلد عند عدم التمكن من المعرفة

إن المجتهد إذا لم يتمكن من الاستنباط لمانع من ضيق الوقت أو فقد شرط أو عدم تيسر الأدلة لديه فهل يجب عليه الاحتياط أو يجوز له تقليد الغير . الظاهر جواز التقليد له لشمول أدلة التقليد له في هذه الحالة بل ادعى صاحب المستند (ره) الاجماع والدليل العقلي على ذلك وإن كان لم يذكر الدليل العقلي ولعله يريد به الدليل العقلي على جواز التقليد .

﴿ الخامس - من أحكام المجتهد والاجتهاد ﴾

تخطئة المجتهد وتصويبه

قد وقع النزاع بين الامامية وبين غيرهم في تخطئة المجتهد في اجتهاده وتصويبه وحاصله ان المجتهدين المختلفين في الرأى هل كلهم يصيبون أم المصيب واحد والباقون مخطئون . وعرف هذا المبحث بمبحث التخطئة والتصويب . والمعروف عن الامامية القول بالتخطئة وإن المصيب واحد فيما لو كانت آراؤهم مختلفة يعلم اجمالا باصابة واحد منها وإلا فيحتمل خطأ الجميع وتحرير محل البحث على نحو يتضح به حقيقة الحال هو أن يقال : أن الكلام إما أن يقع في الموضوعات الصرفة ككون هذا المائع خمراً وكون هذه الجهة قبلة وكون ماء الورد مطلقاً او مضافا او الليلة طلوع الهلال او في العقائد الإلهية كالتوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد الجسماني والمعراج الجسماني وجواز رؤية الله تعالى وخلق القرآن وغيرها من العقائد الواجبة وغير الواجبة . او يقع الكلام في الأحكام الفرعية والاخير إما ان يكون مما يستقل بحكمها العقل كحرمة الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين وحسن الاحسان ، واما ان لا يستقل العقل بحكمها فاما ان تقوم الضرورة عليه كوجوب الصلاة والزكاة اولا تقوم عليه الضرورة سواء قام عليه دليل قطعي ام لا ، فالبحث في المقام يقع في مواضع خمسة وإنما خصصنا الدليل بالضرورة دون القطعي لينطبق على جميع الأقوال ولأن الدليل القطعي الذى هو ليس بضرورى يختلف فيها آراء المجتهدين فقد يرى مجتهد ان دليل المسألة قطعي وقد يراه انه ظني كالاخباريين الذين يرون الأخبار تفيد القطع ولا يرى غيرهم ذلك . فلا وجه لما صدر من صاحب القوانين من اخذ الدليل القطعي في

المقام هو المقسّم . مضافاً إلى ما في ذلك من التنافي بين كلامه (ره) حيث انه (ره) بعد ما خصص النزاع في الفرعيات فيما لم يكن دليل قطعي ذكر ان القائلين بالتخطئة من العامة منهم من يقول بوجود دليل قطعي على الحكم الشرعي ، ومن المعلوم ان هذا ينافي تخصيص النزاع بما لا دليل قطعي عليه هذا هو المتحصل من كلمات القوم في تحرير محل النزاع . ولكن هذا يتنافى مع اخذهم عنوان المجتهد في موضع النزاع بعد تعريفهم الاجتهاد بأستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي فان مقتضى ذلك هو خروج البحث عن العقائد والأحكام الضرورية والموضوعات الصرفة عن البحث لعدم تحقق الاجتهاد فيها بل خروج القطعيات وهي ما كان دليل قطعي فيها يظفر به كل احد قد طلب الدليل لا ما حصل به القطع احياناً فانه من الاجتهاديات إلا (اللهم) ان يكون القوم قد ارادوا بالمجتهد مطلق الطالب للمعرفة خلافاً لاصطلاحهم ، او انهم عمموا البحث ليتضح مورد النزاع في المقام كما انه لا وجه لما صدر من الآخند (ره) وتبعه بعض اساتذة العصر من نفي النزاع في العقليات وإن القول بالتخطئة فيها متفق عليه وذلك لما سيجيء من وجود النزاع فيها خصوصاً في العقلية الشرعية الفرعية الغير الضرورية لجريان الاجتهاد فيها وسيجيء ان شاء الله تعالى التعرض لخلاف عبدالله بن الحسن العنبري البصري في العقائد وإن المجتهدين فيها مصيبون وإن كانوا مختلفي الراى . كما لا وجه لجعلها محل النزاع الشرعيات باطلاقها فان ما قام عليه الضرورة من الشرعيات ليس محلا للنزاع على غرار العقليات الضرورية فكان الأولى لهم ان يجعلوا محل الاتفاق هي الضروريات ويجعلون في مقابلها محل الخلاف الشرعيات الغير الضرورية كما انها اهملا التعرض للموضوعات الصرفة . وكيف كان فينبغي التكلم في التخطئة والتصويب في مواضع خمسة .

الموضع الأول

في الموضوعات الصرفة

اذا عرفت ذلك فنقول ان الموضع الاول من المواضع الخمسة هو الموضوعات الصرفة فانه يظهر دخولها في موضوع النزاع من المحكي عن الشهيد الثاني (ره) في تمهيد القواعد والشيخ البهائي (ره) والفاضل القمي (ره) حيث جعلوا من فروع مسئلة التصويب والتخطئة مالو ظهر للمجتهد في القبلة خطأه فعلى القول بالتصويب لا قضاء عليه لأنه أتى بالصلاة الواقعية مع الشرط الواقعي وعلى القول بالتخطئة يجب عليه القضاء لأن عمل المجتهد انما كان يؤدى ظنه الذى هو حكمه الظاهرى . وبدلية الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعي الذى هو مكلف به والمقصود بالذات مشروطة بعدم العلم بالمخالفة للحكم الواقعي وبعد انكشاف المخالفة يجب التدارك والاتيان بالمأمور به الواقعي ، ولكن لا يخفى مافيه لأنه مضاف الى ان عنوان كلامهم فى الأحكام الفرعية أنه لا مجال لتحرير النزاع في الموضوعات الصرفة فانه لازم التصويب فيها لزوم تبعية الامور الخارجية لرأي المجتهد فيها فتكون القبلة فى الواقع تابعة لرأي المجتهد فتتحول بتبدل رأيه مع انه يلزم اجتماع النقيضين في المجتهدين المختلفين فى القبلة إذ لازمه أن تكون الكعبة فى جهتين مختلفتين فى آن واحد فلا يعقل أن يذهب عاقل الى دعوى التصويب فيها لوضوح الحال فيها وجلائه فيها فان الامور البدهية الضرورية لا تكون محلا للبحث بين العلماء بخلاف التصويب فى الاحكام الشرعية فان بطلانه ليس من الوضوح بهذه المثابة ، ولعل الشهيد (ره) والبهائي (ره) نظرهم الى ان الحكم الشرعي المتولد تخيله من الاشتباه في القبلة

يكون مطابقاً للواقع بمعنى يكون في الواقع هو المطلوب وليس المطلوب الصلاة لجهة القبلة ويكون هذا تصويباً فى الاحكام لا تصويباً فى الموضوعات وكيف كان فيمكن ان يستدل للتصويب فى الموضوعات الصرفة بأمرين .

أحدهما : كماذكره بعضهم من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية فتتعدد الموضوعات باختلاف أذهان المجتهدين فيها فيلزم التصويب فى الموضوعات الصرفة لأن الكعبة اذا كانت موضوعة للامر الذهني كانت تتعدد بتعدد أذهان المجتهدين فيها فتكون فى ذهن زيد غيرها فى ذهن عمرو ويكون المصلي قد صلى للقبلة المطلوبة للشارع واقعاً . وفيه مالايخفى فانه مضاف الى التزام نوع العلماء بالوضع للامور الخارجية أوالنفس الأمرية دون الذهنية . ان التحقيق في القول بوضع الألفاظ للصور الذهنية هو وضعها للصور المطابقة للواقع وأما غير المطابقة فهي ليست بصورة ذهنية للشيء فالجهة انما تكون صورة ذهنية لجهة الكعبة اذا كانت مطابقة لواقع جهة الكعبة وإلا فهي صورة لضد جهة الكعبة .

ثانيها : ما تخيله بعضهم من الأجزاء فانا نرى كثيراً من الموارد التي كان الاشتباه فيها في الموضوع ثم ظهر الخلاف قد حكم الفقهاء فيها بالاجزاء فلولا اصابة الواقع باجتهاد المكلف لما حكم الفقهاء بالاجزاء لأنه على التخطئة يكون المطلوب هو الواقع وهو لم يأتي به فلا بد ان حكمهم بالاجزاء هو من جهة الاصابة للواقع ، ولا يخفى مافيه فان التصويب غير الاجزاء لأن التصويب هو مطابقة الواقع والاجزاء هو الاكتفاء بغير الواقع عن الواقع مثل مالو الشارع اكتفى بالصلاة لمظنون القبلة عن الصلاة للقبلة الواقعية . ولذا الاجزاء يكون فى البدل عن الواقع والتصويب إنما يكون بالمطابقة للواقع .

الموضع الثاني

في العقائد الدينية

الموضع الثاني من الكلام في التخطئة والتصويب هو العقائد الالهية سواء كانت واجبة كالتوحيد والنبوة والامامة والمعاد والعصمة أو غير واجبة ككون صفات الله تعالى عين ذاته أم لا وأحوال الصراط ونحو ذلك بل بعضهم عمم الكلام لمطلق العقليات سواء تعلقت بالشريعة أم لا . وكيف كان فجمهور المسلمين على ان المجتهدين المختلفين في الرأي في العقائد ليسوا كلهم مصيبين بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعاً للواقع بل هم مخطئون ماعدى واحداً منهم فانه مصيب اذا كان موافقاً للواقع . وإلا فيمكن أن يكون الجميع مخطئين وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبرى البصري فذهب الى أن الجميع مصيبون .

والحق مع جمهور المسلمين ولعله لا يوجد مخالف في هـذه المسئلة إلا عبد الله المذكور لوضوح لزوم اجتماع النقيضين في عالم التكوين والخارج عند اختلاف المجتهدين فيها كما ذكرناه في الموضوعات ، ويمكن أن يتصور النزاع فيها بمعنى المطلوب الواقعي فيكون المجتهد الذى توصل الى أن المعاد جسماني المطلوب منه واقعاً الاعتقاد بذلك والمجتهد الذى توصل لكون المعاد روحاني المطلوب منه الاعتقاد بذلك لانه في الواقع يكون المعاد جسماني وروحاني فيكون التصويب في حكم الاعتقاد لافي نفس الاعتقاد ولعل عبد الله بن الحسن البصري نظره الى ذلك نظير ما ذكرناه في الموضوعات ، وكيف كان فلا يعقل ويتصور التصويب في نفس الاعتقاد وإلا لزم اجتماع المتنافيات والمتناقضات في عالم التكوين فلو قلنا بالتصويب فيها لزم أن يكون الله واحداً بواسطة

مجتهد الاسلام وثلاثة بواسطة مجتهد النصارى ويكون العالم في الواقع حادثاً بواسطة مجتهد المتكلمين وقديماً بواسطة مجتهدي الفلاسفة (والعياذ بالله) .

المخطيء في العقائد الواجبة

هل هو آثم أم لا ؟ وهل يوجد القاصر فيها أم لا ؟

ويلحق بهذا الموضع مطلبان أحدهما أن المخطيء في العقائد الواجبة الاعتقاد بواقعها هل هو آثم يستحق العقاب أم ليس بآثم ولا يعاقب وان كان يرتب في الدنيا عليه أحكام الكفر من النجاسة ونحوها وأما العقائد الغير الواجبة كاصالة الماهية أو الوجود وتفاصيل الحشر والنشر فلا اشكال في عدم أثم المخطيء فيها لعدم وجوب الاعتقاد بواقعها ، وكيف كان فقد نسب القول بالتأثيم للشيخ (ره) وجميع المتكلمين من علمائنا والشيخ المفيد والسيد المرتضى ونسب القول بعدم التأثيم للجاحظ .

والحق هو التفصيل وهو ان المخطي في العقائد الواجبة آثم ان كان عن تقصير لأنه لولم يستحق الاثم لزم أن لا يكون مكلفاً وهو خلاف الفرض واما ان كان عن قصور فلا اثم عليه إذ القاصر عن معرفة الواقع معذور بحكم العقل بقبح عقابه على عدم معرفته للواقع فلا يستحق العقاب على اعتقاده بغير الواقع أو تشكيكه بالواقع والظاهر ان هذا لا اشكال فيه على ماهو مذهب الحق من مذهب العدلية من قبح عقاب الجاهل القاصر وانما الاشكال عندهم في هذا المقام في الصغرى وهو أنه هل يمكن أن يوجد في العقائد الواجبة القاصر الغير المتمكن من معرفة الواقع سواء كان لقصر عقله أو لكثرة الشبه عنده أو لعدم تمكنه من تحصيل الاستدلال أو نحو ذلك أم لا يمكن ان

يوجد ذلك بحيث يكون كل مخطىء فيها مقصراً فيكون آثماً يستحق العقاب فذهب الى الاول الكثير من المتأخرين وذهب الى الثاني جملة من العلماء المحققين والاصل هو الامكان عند الشك في وجود القاصر لما تقرر في محله من أن الأصل هو الامكان عند الشك فى امكان شيء أو امتناعه للغلبة وبناء العقلاء ولذا يكتفون في اثبات الامكان بابطال أدلة الامتناع . وكيف كان فقد استدل على عدم وجود القاصر فى العقائد الدينية .

أولا : بالاجماع على تقصير المخطىء فى العقائد الواجبة المنقول عن العامة والخاصة كالشيخ والشهيد الثاني وابن الحاجب على ما يستفاد من كلامهم . وفيه ان الاجماع غير محقق وعلى تقدير تحققه فالمسئلة كلامية عقلية ولا دليل على حجية الاجماع فى المسائل العقلية : بل المسئلة حسية فان كثيراً من الكفار قاصرون كالأولاد والنساء أوائل البلوغ في العصور المظلمة .

وثانياً : الآية الشريفة وهي قوله تعالى : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، والمروي فى الصحيح عن زرارة في كتاب التوحيد عن أبي جعفر عليه السلام انه قال عليه السلام فطرهم على المعرفة ، والمروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة فان ذلك يدل على قابلية كل أحد من البالغين العاقلين للمعرفة وذلك ينفي وجود القاصر فيهم . وجوابه ان ذلك : انما يدل على القابلية ولكن لاينافي ذلك ان يوجد فيهم بعض الموانع عن المعرفة توجب قصورهم عنها .

وثالثاً : الآية الشريفة وهي قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » فانها ظاهرة فى وعد الله تعالى للمجتهد فى العقائد بالهداية للحق واصابة الواقع ومن المحال الكذب فى وعده فلابد أن يكون المخطىء فيها قد قصر فى الاجتهاد وإلا لزم أخلاف الوعد من الله تعالى واذا ثبت تقصيره ثبت

استحقاقه للاثم . واجيب عنه بالنقض بالفروع فانها أيضاً سبيل الى الله تعالى مع ان المجتهدين فيها مختلفون كما ذكره صاحب المناهج . وبالحل ان الظاهر من الآية المجاهدة مع الكفار أو المجاهدة مع الشيطان لأن المجاهدة من المفاعلة وهي من الهيئات الظاهرة فى الوقوع بين الطرفين والمدافعة بينهما كالمجاهدة مع الكفار أو الشيطان ومعنى (فينا) فى حقنا بخلاف الجد والاجتهاد فى الاحكام والعقائد فانه ليس فيه طرفان يقع بينهما المدافعة والمجاهدة . ويحتمل أن يكون المراد بها المجاهدة مع النفس المسمى بالموت الارادي بالعبادة وقطع العلائق بالدنيا والرياضات الصعبة الشرعية وتصفية الباطن وتهذيب الأخلاق مع الابتهال والتضرع له تعالى فانها توصل الى الحق تعالى اذا تحققت بشرائطها المقررة من صاحب الشريعة مع موهبة من الله تعالى . فان قلت : فعلى هذا يكون كل مخطىء آثماً لتمكنه من الوصول الى الحق بهذه المجاهدة . قلنا : لسنا مكلفين بذلك قطعاً وانما نحن مكلفون بالمعرفة بالطرق المتعارفة من الأدلة والبراهين كيف ولو كلفنا بها للزم اختلال النظام . سلمنا لكن الآية إنما دلت على ان الاجتهاد موصل للحق لكن لا تدل على أن الاجتهاد الموصل للحق يتمكن منه كل أحد في كل زمان لما نراه من اختلاف نفوس الناس واستعدادهم بحيث بعضهم غير قابل للاجتهاد والتربية أصلا وبعبارة أخرى تدل الآية على الملازمة بين الجهاد والهداية لكنها لا تقتضي امكان الجهاد لكل أحد كما هو شأن القضايا الشرطيه .

وثالثاً : عموم ما دل على تعذيب الكفار مثل قوله تعالى : « والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله تعالى : « من يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتول ونصله جهنم » وغير ذلك من الآيات الشريفة الدالة على تعذيب جميع الكفار

فلو كان فى الكفار قاصر امتنع تعذيبهم جميعاً لكونه غير مكلف فتعذيبه تعذيب لغير المكلف وهو ظلم حاشا صدوره من الله تعالى . وفيه ما لا يخفى فان العام يخصص بحكم العقل وهذه الآيات يخصص عمومها بغير القاصر منهم بحكم العقل بقبح عقاب القاصر بعد أن نرى الكثير منهم قاصراً لا يصلح تكليفه بالعقائد كالصبيان أوائل بلوغهم ونسائهم القاصرات العقول التي هي فى مجاهل العالم ممن لا يحتملون صحة دين عندهم غير ما في عقولهم ، وغير ذلك من المعاذير التي يحكم العقل بقبح العقاب معها ، ويرشد الى ذلك قوله عليه السلام : ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر ، والأخبار الدالة على ان الله لا يعذب إلا بعد البيان .

ودعوى العلم بخروج بعض الكفار كالنساء والأولاد أوائل بلوغهم من عموم الآيات وانما نشك في خروج بعض المخطئين من مجتهدى الكفار لكونهم قاصرين فيكون شك في زيادة التخصيص والاصل عدمها فيثبت عدم تخصيص الآيات بالنسبة للمجتهدين منهم ولازمه كون كل مجتهد مخطىء منهم آثماً ومقصراً . فاسدة فان التخصيص ليس بتخصيص أفراد حتى اذا شك فى كثرة الخروج وقلته يكون الأصل قلة الخروج بل التخصيص هنا نوعي أو صنفي وهو القاصر والمجتهد القاصر منه . ولو سلمنا ذلك فالعقل يحكم بخروجه منها لقبح عقاب غير المتمكن من الاعتقاد بالواقع .

ورابعاً : انفتاح باب العلم في العقائد الدينية لكون أدلتها واضحة جلية كما يظهر من صاحب الفصول . وفيه انه لانسلم ذلك خصوصاً فيما بعد عصر الأئمة عليهم السلام خصوصاً بعدما كثرت الشبهات في كتب الاستدلال وطغت عوامل الالحاد على المعنويات هذا بالنسبة للمجتهد فيها وأما ما كان في أوائل بلوغهم من الأولاد والنساء أو كان في أقصى أنحاء العالم في العصور المظلمة وهو لم يسمع بالاسلام فان

هؤلاء لم يحتمل غير دينه حقاً فكيف يكون باب العلم منفتحاً بالنسبة اليه .

وخامساً : قوله تعالى : وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون بتقريب ان المفسرين متفقون على ان المراد بالعبادة المعرفة فتدل الآية على ان المعرفة غاية لخلق كل احد منهم ولا تتخلف الغاية عن المغيى للعالم بالغيب ، فلو وجد القاصر لزم التخلف لعدم تحقق المعرفة منه ، والحديث القدسي كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف . فلو كان بعض المكلفين قاصراً وعاجزاً عن المعرفة لزم كون خلقه له عبثاً ولغواً . واجيب بأن ذلك غاية لخلق النوع لا لكل فرد بدليل ان الصبيان والمجانين لو ماتوا على هذه الحالة لم تتحقق فيهم الغاية ومنه يظهر الجواب عن الحديث القدسي .

وسادساً : ان الله تعالى كلف العباد بوجوب العلم بالعقائد الواجبة كقوله تعالى : في سورة محمد فاعلم ان لا إله إلا الله وقوله تعالى فى البقرة واعلموا انكم اليه تحشرون ، وقوله تعالى واعلموا ان الله بكل شيء عليم ، وقوله تعالى فى سورة الفتح ومن لم يؤمن بالله ورسوله فانا أعتدنا للكافرين سعيرا الى غير ذلك من الآيات الشريفة الآمرة بوجوب العلم بالعقائد الدينية ولا يصح هذا التكليف منه تعالى إلا بعد ان نصب الادلة لكل أحد يطلب المعرفة بتلك العقائد وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق وهو قبيح على الله تعالى فمن لم يجد تلك الأدلة لابد وأن يكون مقصراً . والحاصل انه لا اشكال ان الله تعالى كلفنا بتلك العقائد وأوجب علمنا بها ولازم ذلك أن يكون قد جعل أدلة عليها وإلا كان تكليفه بها تكليفاً بما لا يطاق فيثبت ان كل من طلب تلك العقائد وجد تلك الأدلة عليها ويثبت بعكس النقيض ان كل من لم يجدها لم يطلبها فيكون مقصراً آثماً وهو المطلوب . واجيب عنه بأن التكليف بالعلم إنما هو للمتمكن منه على حد سائر التكاليف الشرعية فلا يلزم نصب الأدلة على

العقائد بحيث كل أحد طلبها وجدها نظير سائر التكاليف فانه لا يلزم على الله تعالى أن يجعل لكل أحد القدرة عليها وانما هي للمتمكن منها وحاصل هذا الجواب انما هو منع الكلية القائلة كل من طلب العقائد وجد الدليل على واقعها .

وسابعا : انه اطبق القوم على وجوب اللطف على الله تعالى ولا شك ان نصب الامارة القطعية على المعارف الالهية من اللطف إذ ان معرفتها من أقوى أسباب القرب الى الله تعالى والبعد عن معصيته ولولا وجوب اللطف لما أمكن اثبات وجوب ارسال الرسل ونصب الاوصياء . وجوابه ان مقتضى اللطف ان ينصب الله الأدلة على العقائد والتكاليف حتى الفرعية ويرفع الموانع التي من قبله تعالى لكل من كلفه بذلك كنقصان العقل أو عدم وصول الدعوة أو الغفلة عن مراد الله تعالى ولذا الشخص المتصف بتلك الموانع لم يكن الله تعالى يكلف له لابالعقائد ولا بالفروع كما دلت الادلة على ذلك . واما الموانع من قبل المكلفين فلا يجب على الله تعالى رفعها لأن قاعدة اللطف كما قرر في محله لا تقتضى ازيد من فعل أو ترك الامور العائدة اليه تعالى نعم ان كانت من جانب غير الطالب للمعرفة كالقاء شبهة في ذهنه لا يمكنه رفعها أو الحيلولة دون إمامه أو لحبسه كان الطالب معذوراً فى عدم معرفته للواقع وان كانت من جانب الطالب بان كان مقصراً لم يعذره الله تعالى ولا فرق في ذلك بين الاصول والفروع .

وثامناً : الاجماع على قتل الكفار باصول الدين وأسرهم وتسريهم والحكم بنجاستهم وبيعهم والجزية عليهم من غير فحص عنهم وفرق بينهم . ولو كان يوجد فيهم القاصر لما كان وجه لقتله وأسره لعدم تمكنه من معرفة الواقع ولوجب الفحص عن القاصر والمقصر فى ترتيب الأحكام لحكم العقل بقبح

عقوبة القاصر . وما أجاب به صاحب القوانين من ان هذه أحكام دنيوية وضعية وليست الأحكام الدنيوية مربوطة بالتقصير والعصيان كالكلب والخنزير يحكم بنجاستهما مع انهما أبعد عن التقصير من الكافر ، وكالحيوانات المأكولة اللحم كالغنم ونحوه يحكم بقتلها مع انها أبعد عن التقصير من الكافر ، فاسد فان جواز القتل وان كان من الأحكام الدنيوية إلا انه عقاب دنيوي لا يصح ترتبه إلا على الانسان العاصي لأنه ظلم ، ولا فرق في قبح الظلم بين أن يكون فى الدنيا أو في الآخرة كما هو مقتضى العقل والنقل . وأما الحكم بنجاسة الكلب والخنزير وقتل الحيوانات فلا وجه للقياس به حيث ان عالمهم غير عالمنا .

ويمكن الجواب عنه أن الجهاد انما يجوز اذا كان بدعوة من سلطان حق ومع وجود سلطان الحق كالنبي ﷺ يكون الكافر مقصراً لامكانه الرجوع الى معرفة العقيدة الواجبة منه فعدم رجوعه مقتضي لتقصيره . والتأريخ يشهد أن النبي ﷺ لم يكن يرد طالب الحق ولا يقتله ، على انه يمكن أن يقال ان هذه الاحكام الدنيوية مرتبة على أظهار الكفر وعدم الاعتراف بالاسلام أو المساعدة للكفار فان ذلك أمر اختيارى للكافر يمكنه تركه نظير عقابه على ترك الواجبات وفعل المحرمات في الآخرة لأنه أمر اختيارى له وليس ذلك عقاب على عدم اعتقاده الناشيء عن القصور ، هذا كله مع ان قتلهم قد يكون على وفق المصلحة والحكمة لحفظ بيضة الاسلام وشوكته وتقليل سواد الكفر وتحقيره كقتل المسلمين لو تترس الكفار بهم .

(المطلب الثاني) ان المخطيء مطلقاً أوخصوص القاصر اذا كان ليس بآثم فهل يحكم بكفره ويرتب عليه آثار الكفر الدنيوية من النجاسة ونحوها ويعلم ذلك من تحقيق معنى الكفر وقد تعرض لذلك القوم فى مبحث النجاسات

من كتاب الطهارة فظهر ان الكلام في هذا الموضع فى ثلاثة مقامات فى التخطئة والتصويب والاثم وعدمه والكفر وعدمه .

الموضع الثالث

في الاحكام الفرعيه العقليه

الموضع الثالث من الكلام في التخطئة والتصويب فى الاحكام الشرعية الفرعية التي يستقل بها العقل سواء كانت عقلية محضة كقبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان ولطم اليتيم وانقاذ الغريق واطفاء الحريق ووجوب رد الوديعة واداء الدين أو لم تكن محضة وهي التي تكون احدى مقدماتها النقل كوجوب مقدمة الواجب والنهي عن الضد . والظاهروقوع الكلام فى التخطئة والتصويب بالنسبة اليها فيما عدى الضروري منها ، فانه يعلم الحال فيه عند الكلام فى الموضوع الرابع في الضروريات فان الظاهر من كلمات القوم القائلين بالتصويب ان العقليات الغير الضرورية كوجوب المقدمة والنهي عن الضد وكحرمة الكذب الغير الضار ورد الوديعة للظالم أو المحارب يكون المجتهدون فيها مصيبين بأجمعهم عند اختلافهم فيها ولذا التزموا بالتصويب فى مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة مع انها كلها عقلية ولم يستثنوا من حريم النزاع إلا ما قام عليه الاجماع أو النص الجلي الغير المعارض الذي هو عبارة عن الضروريات فلا وجه لما في (الكفاية) وغيرها من دعوى الاتفاق على التخطئة فى العقليات وتوضيح الحال ان العقليات مطلقاً ان كانت من العقائد فحكمها قد عرفته سابقاً فى الموضع الثاني : فما قيل هناك جاري هنا حرفاً بحرف وان كانت من الأحكام الفرعية الضرورية فالكلام فيها يعرف من الكلام فى الموضع الرابع

الذى سيجيء انشاء الله . وان كانت من الاحكام الفرعيـة الغير الضرورية كوجوب المقدمة وحرمة الكذب الغير الضار فيعرف من الكلام فى الموضع الخامس الذى يتكلم فيه فى الاحكام الشرعية الغير الضروية هذا هو حقيقة الحال فى هذا الموضع . ولكن بعض اساتذة العصر والمحقق السيد ابراهيم القزويني (ره) وسبقهم صاحب الفصول استدلوا على امتناع التصويب فى الاحكام العقلية بلزوم اجتماع النقيضين . ولا يخفى مافيه لأن الاحكام الفرعية العقلية الغير الضروية يكون تعدد الحكم فيها على طبق آراء المجتهدين نظير تعدده فى الاحكام الفرعية الغير الضروية وحاله حالها فكما لم يستدلوا هناك باجتماع النقيضين فكذلك هنا وانما يلزم تعدد التشريع فقط فى المقامين فانهما من وادى واحد وباب واحدة فان اجتماع النقيضين الذى جعلوه محذوراً للتصويب فى الموضوعات والعقائد هو اجتماعهما في نفس الامور الخارجية التكوينية من دون نظر الى الحكم الشرعي وفيما نحن فيه أعني الاحكام الشرعية العقلية الفرعية لا يلزم إلا اجتماع الحكمين في واقعة واحدة من دون أن يجتمع أمران متنافيان فى الامور الخارجية تكوينياً فاذا جوزنا ذلك فى الاحكام الشرعية النقلية لا محالة جاز في العقليـة المذكورة. ويمكن أن يستدل على عدم جريان النزاع في العقليات الفرعية ان الحكم الفرعي الشرعي تابع لحكم العقل . والعقل لا يتبع فى حكمه آراء المجتهدين فلا يعقل تصور التصويب فيها . ويمكن الجواب عنه ان المراد بالعقليات هي الأحكام التي قام عليها دليل العقل وليست ماحكم به العقل لأن الاشاعرة القائلين بالتصويب ينكرون حكم العقل فلابد أن نأخذ الموضوع ما هو المتسالم بين الطرفين ، ومن المعلوم ان ما قام عليه الدليل العقلي هو الحكم الشرعي وهو يكون تابعاً لآراء المجتهدين عند الخصم لا حكم العقل حتى يقال ان العقل لا يتبع في حكمه آراء المجتهدين .

الموضع الرابع

في الاحكام الفرعيه الضروريه

الموضع الرابع من الكلام فى التخطئة والتصويب فى الاحكام الشرعية الفرعيـــة الضرورية عبادة كانت كوجوب الصلاة والصوم أو معاملة كحلية البيع وحرمة شرب الخمر. وضعيـــة كانت كصحة النكاح والطلاق وجزئية الركوع وشرطية الطهارة للصلاة أو تكليفية كوجب الزكاة والحج. والظاهر وقوع الاتفاق من الفريقين على عدم تصويب المجتهدين المختلفين فيها وان المصيب واحد وان الباقين مخطئون فيها ولعل الوجه فى ذلك هو ان الله تعالى قد أوضح حكمه فيها ولم يجعله منوطاً بنظر المجتهد فكل أحد يعرفه بدون الاجتهاد بخلاف غير الضروري فانه قد يتخيل انه اذا لم يكن الله قد أظهره فلابد أن يجعله دائر مدار رأي من اجتهد فيـــه وحصله وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى .

كفر المخطىء في الضروريات

ثم ان المخطىء في الضروى المنكر له هل انه كافر من حيث انه منكر للضروري أو انه كافر من حيث استلزام انكاره للضروري انكار أصل من أصول الاسلام أو استلزامه لتكذيب النبي ﷺ وهل يمكن أن يكون قاصراً أو لابد أن يكون مقصراً وهل انه يكون كافراً مطلقاً بحيث يجرى عليه جميع

أحكام الكفر في الدنيا مطلقاً أو في خصوص ما اذا كان انكاره عن تقصير بحيث لو كان عن قصور أو عن شبهة فهو ليس بكافر . ثم على تقدير عدم كفره لو كان انكاره عن شبهة أو قصور فهل يجب الفحص عن انكاره انه كان لشبهة في ترتيب آثار الكفر عليه أم لا . ادعى غير واحد ترتيب آثار الكفر عليه ولا يجب الفحص وقد تمسك بعضهم بدعوى الاجماع وبان غالب المنكرين لهذه الضروريات مقصرون قطعاً والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب ، وان الظن الحاصل من هذه الغلبة حجة قطعاً . وللزوم الهرج والمرج لولم يرتب عليه ذلك بمجرد الاحتمال . ولتكفيرهم الخوارج والنواصب والغلاة لانكارهم ما هو ضروري وهو خلافة أمير المؤمنين عليه السلام إذ النزاع في الخلافة في الاسبقية لافي أصلها وهذه المباحث قد تعرض لها الفقهاء في كتاب الطهارة في مبحث النجاسات فمن أراد معرفة ذلك فليراجعها .

الموضع الخامس

في الاحكام الفرعيه غير الضروريه

الموضع الخامس من الكلام في التخطئة والتصويب في الاحكام الشرعية الفرعية الغير الضرورية عبادية كانت أو غيرها وضعية كانت أو تكليفية . فقد اختلفوا القوم في هذا المقام في تصويب جميع المجتهدين المتخالفين في الواقعة الواحدة وعدم تصويبهم فالقائلون بتصويب المجتهدين في فتاواهم ومطابقتها للواقع في الواقعة الواحدة هم اكثر الاشاعرة منهم أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة منهم أبو الهذيل العلاف وابو هاشم واتباعهم

ويتصور كلامهم بوجوه خمسة .

أحدها : وهو المعروف بل نقل ان المصوبة ليس لهم قول بغيره وهو انه لا حكم له تعالى فى الواقع قبل الاجتهاد بل حكمه الواقعي تابع لرأي المجتهد وحادث بحدوثه فهم فى الحقيقة يقولون لا شيء هناك قبل الاجتهاد حتى يكلف المجتهد بالوصول اليه بل هو مكلف بالاجتهاد في مناسبات الحكم أى في الأمور التي يناسبها كون الحكم كذا وهي الادلة النقلية وغيرها فينجعل المظنون حكما للمجتهد ومقلده .

ثانيها : ان الله تعالى جعل أحكاماً متعددة فى الواقع للواقعة الواحدة ثم يقهر ويجبر المجتهدين فى تلك الواقعة على تأدية اجتهادهم اليها فتكون مطابقة آراء المجتهدين للواقع قهرية .

ثالثها : نفس الوجه الثاني إلا ان الله تعالى لم يجبر المجتهد على المطابقة وإنما كانت المطابقة والموافقة لتلك الأحكام المجعولة من باب الاتفاق والمصادفة أعني من باب القضايا الاتفاقية .

رابعها : ان الله تعالى لما علم ان آراء المجتهدين في كل مسألة فقهية قبل اجتهادهم فيها فجعل احكاماً للواقعة على طبق الآراء قبل حدوث الآراء فبعد حدوثها طابقتها .

خامسها : أن يكون فى الواقعة حكم شرعي واحد إلا انه بعد ان صار رأي المجتهد بخلافه يزول ذلك الحكم الواقعي ويتغير التكليف ويصير مأموراً بمقتضى ظنه لأحداث الاجتهاد عنواناً هو كون المظنون ذا مصلحة فائقة على مصلحة الواقع فيكون الاجتهاد مغيراً لحكم الواقع ومنوعاً للواقع وهذا هو الذي يحكي ظهوره من (يه) في تعريف الفقه في جواب ابن قبه ولا وجه لعد هذا القول في اقوال المخطئة ضرورة ان الحكم الذى أدى له اجتهاد المجتهد فى

عرض الحكم الواقعي ويكون للشيء حكمان باعتبار وصف الظن وعدمه كما للصلاة حكمان باعتبار السفر وعدمه بل ينبغي ان يجعل من الحكم الواقعي الثانوي

وأما القائلون بالتخطئة فيقولون بأن لله تعالى في كل واقعة حكم واحد واقعي فالمصيب عندهم من كانت فتواه على طبقه والباقي مخطئون غير آثمين اذا لم يكونوا مقصرين وهو الذي عليه علماء الامامية ووافقهم اكثر المخالفين كالحاجي والعضدي وابي بكر الاصم وبشر المريسي وفي المحكي عن النهاية ان القول بالتخطئة منسوب الى الشافعي وأبي حنيفة وعن الفاضل الجواد نسبة القول بالتخطئة للاربعة .

وقد اختلف القائلون بالتخطئة في انه هل نصب الله تعالى لحكمه الواقعي دليلا أم لم ينصب عليه دليل بل هو كالشيء المدفون في مكان لا علامة عليه وانما يعثر عليه اتفاقا وقد حكي عن العلامة (ره) نسبة هذا القول الثاني في النهاية الى جماعة من الفقهاء والمتكلمين .

وأما القائلون بأن له دليلا فاختلفوا فبعضهم ادعى انه ظني وبعضهم ادعى انه قطعي ثم اختلف القائلون بأنه ظني فبعضهم قال ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظني لخفائه وغموضه ويعذر المخطيء ويؤجر على اجتهاده وانما هو مكلف باصابة الواقع قدرجهده وقد حكي عن العلامة (ره) في النهاية نسبة هذا القول للفقهاء كافة والى الشافعي وأبي حنيفة . والباقون منهم قالوا بأنه مأمور بطلبه ابتداء فان أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه ولا اثم عليه . وقد عرفت منا ان هذا يرجع للقول بالتصويب كما بيناه في الوجه الخامس من وجوه التصويب . وأما القائلون بأن عليه دليلا قطعياً متفقون على ان المجتهد مأمور بطلب ذلك الدليل القطعي إلا انهم اختلفوا في موضعين .

الأول ان المخطىء هل يستحق الاثم فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون كما فى المحكي عن النهاية لكن المحكي عن العضدى نسبة استحقاق الاثم اليه والى ابي بكر الاصم .

الثاني هل ينقض قضاء القاضي فيه أم لا فذهب أبو بكر الاصم الى انه ينقض والباقون الى انه لا ينقض ولا يخفى عليك ان هذه الاختلافات المذكورة انما هي من المخطئة العامة .

واما علمائنا قدس الله أسرارهم فالظاهر انهم يقولون بأن فى كل واقعة حكما معيناً مودوع عند أهل العصمة عليهم السلام قد يكون عليه دليل ظني وقد يكون عليه دليل قطعي والمجتهد ان ادركه فقد أصابه وإلا فقد أخطأ وانه غير آثم فى خطأه بعد بذل وسعه وعدم الظفر به ولو كان الدليل قاطعاً إذ لا اشكال فى ان بعض الاحكام الواقعية لا دليل عليها وانه يرجع فيها الى الاصول العملية لكن يظهر الخلاف فى ذلك من المحكي عن النهاية حيث قال ان الله تعالى فى كل واقعة حكما معيناً وان عليه دليلا ظاهراً لا قطعياً وان المخطىء فيه معذور وان قضاء القاضي لاينقض به انتهى . ولعل المراد بالدليل مايعم الاصول العملية كما ان نفيه قطعية الدليل لعله من جهة ارادة الضروري منه وإلا فالادلة القطعية على الاحكام الشرعية اكثر من ان تحصى وهكذا يظهر الخلاف من المحكي عن العدة للشيخ (ره) حيث قال والذى أذهب اليه وهو مذهب جمع من شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذى اختاره المرتضى (ره) واليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطأ فاسقاً فجعل المخطىء ومن لم يصب الحكم الواقعي فاسقاً وقد حمل القوم حكمه (ره) بفسق المخطىء على ارادة صورة التقصير فى الاجتهاد وعدم استفراغ المجتهد الوسع بقدر الواجب . أو يحمل على ارادة صورة العمل بمثل

القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من الظنون التى يقطع بعدم اعتبارها وردوا هذا التوجيه بأن المجتهد فى كل من الصورتين معاقب فاسق سواء أصاب الواقع أم أخطأ فلا وجه فى تخصيصه (ره) الحكم بالفسق فى كل من الصورتين بالمخطىء فان المصيب ايضاً معاقب ولا نحب ان نطيل الكلام في صحة هذين التوجيهين أو سقمها أوصحة ردهم عليها أم لا إذ لايشك في أحد لاسيما مثل الشيخ (ره) في انه يذهب الى ان المجتهد الغير المقصر اذا اخطأ ليس بفاسق ولا معاقب لحكم العقل بقبح عقاب القاصر لعدم قدرته على تحصيل الواقع كما انه من المحتمل ان يكون مراد الشيخ (ره) بعبارته المتقدمة ان من خالف الدليل يكون مخطأ فاسقاً على ان يكون مرجع الضمير في قوله (خالفه) هو الدليل ولا ريب ان من خالف الطريق الذى جعله الشارع دليلا لتحصيل الحق وأفتى من دون دليلا يكون مخطئاً لعدم عمله بالدليل على الحكم وفاسقاً لأنه أفتى من دون علم وبصيرة بالواقع فهو مخطىء وفاسق حتى لو أصاب الواقع بل حتى لو تمسك بدليل لم يعتبره الشارع أو نهاه عن سلوكه كالقياس ونحوه فهو مخطىء لعدم سلوكه ما أمره الشارع بسلوكه وفاسق لكونه خالف أمر الشارع بسلوكه ما لم يعتبره الشارع ، ومنشأ اشكال القوم على عبارة الشيخ هو توهم عود الضمير فى (خالفه) الى الحق فاوردوا عليه من ان مخالف الحق لا يكون فاسقاً إلا اذا كان مقصراً .

تحرير محل النزاع فى المقام وتشخيصه

ثم قبل الخوض فى تحرير أدلة الطرفين فى المقام لابد من تحرير محل النزاع وتشخيصه فنقول ان القوم أخرجوا عن محل النزاع أمور ثلاثة :

أحدها : مدلولات الخطاب وذلك لان النزاع هنا ليس فى مدلولات

الخطابات الشرعية ووحدتها بان يقال ان النزاع في المراد من اللفظ المنزل على النبي ﷺ هو حكم واحد او احكام متعددة على ان يكون مذهب المصوبة هو ان مثل مدلول (حرم عليكم الخمر) هو الاحكام المتعددة بتعدد آراء المجتهدين ويكون مذهب المخطئه ان مدلوله حكم واحد واقعي فان هذا لا يتصور من جاهل فضلا عن عالم عاقل فان الجميع متفقون على ان المراد من الخطابات المنزلة على النبي ﷺ حكم واحد لا متعدد حتى لو قلنا بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لأن الخطابات ليست من الالفاظ المشتركة ولو وجد فيها الالفاظ المشتركة فان عليها قرينة على تعين المراد ولذا الرسول ﷺ يعلم بحكم الواقعة المنزل عليه . والحاصل ان الكل متفقون على ان الحكم المراد من اللفظ واحد وارادة غيره خطأ فالكل متفقون فى هذا المقام اعني مقام الخطاب على التخطئة وانما نزاعهم فى تعدد الحكم المجعول لله تعالى بالذات المقصود بالاصالة في الواقعة الواحدة فالمصوبة يقولون انه متعدد بتعدد آراء المجتهدين وواحد منها هو المراد من ذلك الخطاب والزائد عليه ايضاً مقصود بالاصالة مجعول بالذات لله تعالى اراده من الاسباب التي صارت موجبة لظنون المجتهدين بها . والمخطئة يقولون بان الحكم المقصود بالاصالة والمجعول بالذات هو واحد ومن هنا ظهر لك فساد ما استدل به بعض اساتذة العصر على بطلان التصويب من ان نفس اطلاقات أدلة الأحكام تدل على بطلان التصويب فان مقتضى اطلاق مايدل على وجوب شيء اوحرمته ثبوته فى حق من قامت عنده الامارة على الخلاف ايضا وقد سبقه الى ذلك استاذه العلامة اغا ضياء العراقي (ره) ووجه الفساد ان الخصم ينكر اطلاقها وأنها انما تقتضي ثبوت الحكم عند خصوص من قامت عنده لا ثبوته فى حق الجاهل ثم كيف يتصور ان مقام الاثبات ينافي مقام الثبوت فكان عليه أولا أن يبطل ما أقامه الخصم من الأدلة العقلية والنقلية على التصويب فاذا فرض عدم ما يفيد

القطع به يرجع إذ ذاك الى التمسك بالاطلاق . هذا مع ان الاطلاق بالنسبة الى العلم والجهل غير صحيح لأن الدليل لا يمكن تقيده بالعلم أو الجهل والاطلاق إنما يتصور في مقام يمكن فيه التقيد . على انه لو كانت الاطلاقات تقتضي التخطئة لكانت اطلاق أدلة الاصول كالاستصحاب تقتضي التخطئة فمثلا من قال بأن دليل الاستصحاب يقتضي ثبوته فى مطلق الشك فى المقتضي والرافع والآخر قال فى خصوص الشك في الرافع وكان المورد مورد الشك في المقتضى بحيث كل من الطرفين شاك فى المقتضى فيقتضي أن يكون اطلاق دليل الاستصحاب يوجب تخطئة من أجري البرائة العقلية في الشك فى المقتضى مع ان المعاصر المذكور يعترف بعدم التخطئة فى مثل ذلك كما ذكره .

خروج الاحكام الظاهرية

(ثاني الموارد) التي أخرجها القوم عن محل النزاع هو الأحكام الظاهرية فانه لا نزاع بينهم أيضاً فى تعدد الأحكام الظاهرية بتعدد آراء المجتهدين فلو كان فى الواقعة الواحدة أقوال خمسة كان الحكم الظاهري فيها خمسة لاجماع الكل على لزوم العمل بالاحكام الظاهرية لمن ثبت عنده وان ظن المجتهد حجة عليها فلو كان فيها خطأ لما أجمعوا على لزوم العمل بها ولو كان النزاع في هذه الاحكام لكان لازم الكل التصويب هكذا ذكره القوم . والاولى أن يقال ان فى عالم الظاهر لا يوجد حكم غير ما أدى اليه نظر المجتهد حتى يتصور مخالفته وعدم اصابته فلذا لا نزاع بينهم في عالم الظاهر والكل متفقون ان كل مجتهد مصيب لحكمه الظاهرى وإلا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بكونه حكما ظاهريا بالنسبة له ولمقلديه اذا لم يكن مقصراً مضافا الى انه لو قلنا ان ما أدى اليه اجتهاده يحتمل ان لا يكون حكما ظاهريا ولا يكون مقطوع العمل به له ولا يكون تكليفه هذا بل يحتمل غيره لزم عدم حجية رأيه مع أن فرض الكلام حجية رأي المجتهد وانما النزاع كما عرفت في

الحكم الاصلي المجعول من الله تعالى بالذات في الواقعة الواحدة مع قطع النظر عن الخطابات والأدلة وان شئت قلت ان النزاع في الاحكام الظاهرية العملية فى الواقعة الواحدة هل هي كلها مقصودة بالذات ومجعولة بالاصالة كما عليه المصوبة لأنها كلها تكون أحكاماً واقعية عندهم كما هي أحكام ظاهرية أم ان المقصود بالذات منها حكم واحد هو يكون واقعياً وظاهريا لمن أصابه والباقى أحكاماً ظاهرية فقط .

المراد بالحكم الظاهري

الذي لا خطأ فيه

والمراد بالحكم الظاهري الذي لا نزاع بينهم فى ان المجتهد الغير المقصر مصيب فيه بالنسبة للظاهر وعالم التنجز والبعث هو الحكم الذي أدى اجتهاده اليه من امارة شرعية أو أصل عملي أو دليل قطعي لأنه هو حكمه فى الظاهر الذى يلزمه العمل به والمشي على مقتضاه بحسب الظاهر ويستحيل على الشارع ان يعاقبه على غيره لاستحالة التكليف بما لا يطاق فيسمى بالحكم الظاهري لأنه ليس مكلفاً تكليفاً فعلياً منجزاً بغيره ، وهذا الحكم الظاهري قد يكون واقعه حكماً واقعياً أولياً كما لو أدى نظره الى حرمة الخمر وقد يكون واقعه حكماً واقعياً ثانوياً كما لو أدى نظره الى وجوب التيمم وقد يكون حكماً ظاهريا اصولياً كما لو أدى نظره الى الاستصحاب في مورد الاستصحاب كما ان هذا الحكم الظاهري عند المخطئة قد يخالف الحكم الواقعي الاولي كما هو واضح وقد يخالف الحكم الثانوي كما لو ادى نظره الى وجوب الوضوء فى مورد التيمم وقد يكون مخالفاً للحكم الظاهر الاصولي كما لو ادى نظره الى

البرائة في مورد الاستصحاب وبهذا ظهر لك ان المراد بالحكم الظاهري هنا غير الحكم الظاهرى في باب الاصول العملية للمخالفة بينهما كما ظهرلك فساد مايترائى من بعض المعاصرين حفظه الله في تقريراته من اختلاط الامر عليه حيث اشتبه عليه الحال فى الحكم الظاهرى في باب الاصول بالحكم الظاهري فى باب التصويب فانه بعدما جزم بعدم تصور الخطأ في الاحكام الظاهرية تبعاً للقوم وانه لابد من التصويب فيها أوردعلى نفسه بان الاحكام الظاهرية كالاحكام الواقعية لا تكون آراء المجتهدين فيها مصيبة فانه لو بنى احد في مورد التخيير على البرائة وبنى الآخر على التخيير كان المصيب فيها واحد والآخر مخطىء فى الحكم الظاهري وهكذا لو بنى احد على البرائة عند الشك فى المقتضي والآخر بنى على الاستصحاب كان احدهما مخطىء لا محالة فى الحكم الظاهري . واجاب عن الاشكال بما يرجع الى ان الاحكام الظاهرية يقع فيها الخطأ كالحكم المجعول على ذوات الافعال قد يصل اليه المجتهد وقد لا يصل وليس المراد بالتصويب فيها انه لا يمكن وقوع الخطأ فيها من المجتهد بل المراد ان اختلاف المجتهدين في الاحكام الظاهرية انما هو من جهة الاختلاف فى موضوعاتها ولا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة فمن اعتقد ان أدلة البرائة الشرعية لا تشمل موارد دوران الأمر بين المحذورين لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على الوجوب لا تكون أدلة البرائة شاملة له لعدم موضوعها وهو الشك فى الحكم ومن لا يعتقد بذلك فلا محالة يكون شاكا فى الحكم الواقعي ومعه يرجع الى البرائة وبذلك يظهر الحال في المثال الثاني وبقية الموارد فان من بنى على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى لم تكن أدلة البرائة معذرة له فى العمل لعدم تحقق موضوع البرائة فى حقه ، وأما من بنى على عدم حجيته في تلك الموارد فيرجع للبرائة لأنه شاك في الحكم ولم تقم حجة عنده حسب الفرض

انتهى ملخصاً . وأنت خبير بأن أصل الاشكال غير وارد لأن الحكم الظاهرى الذى هو مؤدى رأي المجتهد لم يكن خطأ فيه بالنسبة الى عالم الظاهر لأنه هو الذي يثبت ويلزم به في عالم الظاهر ويعاقب على مخالفته على تقدير ثبوته فى الواقع نعم انما يتصور الخطأ فيه بالنسبة الى الواقع اذا خالف الواقع ففي الامثلة المذكورة الحكم الظاهري بالنسبة الى عالم الظاهر لا خطأ فيه وانما يتصور الخطأ فيه بالنسبه الى الواقع وقد عرفت ان واقع الحكم الظاهرى المذكور قد يكون أصلا عملياً كمن أفتى بالبراءة فى الشك فى الرافع مع ان الواقع هو الاستصحاب فالخصم تخيل ان الاصل العملي هو الحكم الظاهري المقصود فى باب التصويب فأورد الاشكال عليه بأن الحكم الظاهرى قد يخالف الاصل العملي الثابت واقعاً فى هذا المورد وما درى أن الحكم الظاهري الذى أثبت التصويب فيه كما يقتضيه الاعتبار ونطقت به كلمات القوم هو ما أدى اليه رأي المجتهد سواء كان أصلا عملياً أو غيره واذا خالف رأي المجتهد الاصل العملي المجعول واقعاً يكون عندهم من مخالفة الحكم الظاهرى لواقعه في هذا الباب لا من مخالفة الحكم الظاهري للحكم الظاهري والتصويب الذى اتفق عليه القوم فى الحكم الظاهرى هو بالنسبة الى عالم الظاهر لاستحالة ان يلزم العبد بغيره بالنسبة الى الظاهر لا بالنسبة لواقعه ومن هنا ظهر لك فساد ماذكره فى جوابه من انه ليس المراد بالتصويب في الاحكام الظاهرية انه لا يمكن الخطأ انتهى حيث قد عرفت ان المراد منه هو ذلك وانه لا يمكن الخطأ فيها بالنسبة لعالم الظاهر وعالم التنجز ومخالفتها للأصل العملي فى بعض المواطن انما هي من من قبيل المخالفة للواقع لا المخالفة للظاهر فان الاصل العملي المجعول واقعاً لهذا المورد يكون واقعاً للحكم الظاهرى لا انه حكم ظاهرى فى مرتبة الحكم الظاهرى الذى أدى اليه نظر المجتهد .

ثم انا لو سلمنا ما ذكره فى الجواب فما يصنع فى صورة ما اذا أدى رأي

المجتهد للبرائة عند الشك فى المقتضى وفي الواقع هو مجرى الاستصحاب فانه يكون الموضوع للاستصحاب وهو الشك في المقتضى موجود عند المجتهد مع اجراء المجتهد للبرائة فكيف يدعي انه لا يتصور الخطأ من جهة اختلاف الموضوع نعم لو عكس الحال بأن أدى نظر المجتهد فى الشك فى المقتضى الى الاستصحاب لم يكن موضوع البرائة موجوداً وهكذا الكلام فى المثال الآخر وهو صورة دوران الامر بين المحذورين فانه لو أدى رأي المجتهد الى البرائة وفى الواقع يقدم جانب الحرمة فان الموضوع لتقديم جانب الحرمة موجود مع حكم المجتهد فيه بالبرائة فأذن على مبناه يكون الخطأ فى الحكم الظاهري مع عدم اختلاف الموضوع نعم لو عكس الحال بأن أدى رأى المجتهد لتقديم جانب الحرمة كان موضوع البرائة غير موجود . هذا ويمكن أن يقال ان مخالفة الحكم الظاهرى للحكم الظاهرى الواقعي انما تتصور اذا قلنا بأن الاحكام الظاهرية ثابتة فى موارد الاصول من حيث هي ولو قبل شك المجتهد وقبل تفحصه ومراجعته ففي المورد الذى يكون له حالة سابقة وليس على خلافها دليل يكون الاستصحاب هو الثابت المشترك بين المجتهد والمقلد (والحاصل) أنه يكون للاحكام الظاهرية نوع ثبوت واقعي ولا يعتبر الشك الفعلي فى أصل ثبوتها وتحققها بل انما يكون الشك الفعلي معتبر في فعليتها وتنجزها وعلى هذا فتكون مثل الاحكام الواقعية ثابتة فى حد نفسها والمجتهد يبحث عنها فمرة يصيب ومرة يخطىء ، واما اذا قلنا بأن الاحكام الظاهرية سواء كانت مؤديات الاصول أو الطرق المخالفة للواقع ليس لها وجود واقعي وانما تحدث حين العلم أو الظن أو الشك الفعليين وان شركتها بين المجتهد والمقلد ليست مثل الاحكام الواقعية بل انها تثبت أولا للمجتهد ثم يشترك معه المقلد لأن المدار فيها الشك الفعلي وهو مختص بالمجتهد بعد الفحص فليس في الواقع حكم ظاهري مشترك بحيث

يكون الواجب على المجتهد الاجتهاد في تحصيله وعلى المقلد تقليده فيه بل إنما يكون كل منهما مكلفاً بالواقع الأصلي ، ألا ترى ان مؤديات القطع والأدلة الظنية مع المخالفة للواقع مع جمعها لشرائط الحجية قبل حصولها يكون التكليف متعلقاً بالواقع فقط وتحصيل المعرفة واجب لتحصيل الواقع لا لأجل تحصيل تلك المؤديات إذ شرط حدوثها حصول تلك الامارات المخالفة للواقع أو القطع المخالف للواقع ولا وجود لها قبل ذلك حتى يجب تحصيلها وإنما بعد حدوث تلك الامور يحدث التكليف وتحصل الشركة ويجيء وجوب التقليد ، وعليه فلا يتصور بالنسبة اليها الاصابة والخطأ ولكن قد تقدم ما يظهر لك حقيقة الحال .

الموضوعات الصرفة

(ثالث الموارد) التي أخرجها القوم من محل النزاع الموضوعات الصرفة فانها ليست من محل النزاع في شيء وان المختلفين فيها ليسوا بمصيبين فيها وإلا لزم اختلاف الامور التكوينية باختلاف آراء المجتهدين فيها ، وقد تقدم منا الكلام فى ذلك ص ٢٠٩ . اذا عرفت ذلك فنقول : ان الحق مع المخطئة ولا بد قبل الخوض في أدلة الطرفين من تحرير الأصل فى المقام .

الاصل في التخطئة و التصويب

فنقول : ذهب جماعة من الأصحاب منهم العلامة (ره) فى النهاية الى ان الأصل فى المسألة مع قطع النظر عن الأدلة هو عدم التصويب ، وقد قرروا هذا الأصل بوجوه :

(الأول) أصالة عدم تعدد الأحكام الواقعية كما ذهب الى ذلك سلطان العلماء والمحقق القمى (ره) وأورد عليه بعضهم انه لاريب فى تعدد الأحكام بتعدد

آراء المجتهدين وإنما الشك فى ان تلك الأحكام المتعددة كما هي ظاهريه هل هي أحكام واقعية أيضاً أم لا ، فوجود التعدد في الأحكام قطعى وإنما الشك فى وصفها بالواقعية وعدمه . والأصل المذكور لا يرفع الشك المذكور لأنه وصف ذاتي يوجد بوجود الحكم . إن قلت : ان المصوبة يقولون بانشاء أحكام متعددة من الله تعالى بعد الاجتهاد أو قبله أو لأجل تعدد الاعتقاد أو لا ، فهم يقولون بتعدد جعل الشارع للواقعة والمخطئة يقولون بوحدة الجعل فالأصل مع المخطئة. قلنا : انه لا اشكال فى ان الحكم الذي أدى اليه رأي المجتهد مجعول من الشارع ولكنه هل بجعل ظاهرى بمعنى لزوم العمل به وعدم العذر عند المخالفة للواقع أم بجعل واقعي فقط ، فتعدد الجعل لازم على كل حال . نعم في القطعيات والظنيات بناء على الحكومة في باب الانسداد حيث لاجعل من الشارع فى الظاهر فالأصل مع المخطئة ولكن الأصل الذى يقرر للمسألة يجب أن يكون عاماً لسائر مواردها ، وبهذا ظهر لك انه لا وجه للتمسك بأصالة عدم الجعل لازيد من حكم واحد . ومن هنا يتجه أن يقال ان الاصل يكون مع المصوبة حيث ان المخطئة يقولون بجعل حكم واقعى زائد على جعل الأحكام الظاهرية ، واما المصوبة فهم لايقولون إلا بجعل الاحكام الواقعية فقط وليس عندهم إلا جعل ماأدى اليه آراء المجتهدين فقط والمخطئة يكون عندهم جعل ما أدى اليه آراء المجتهدين وزائد عليه جعل الحكم في الواقع . نعم الأصل مع المخطئة فى الطرق الغير المجعولة كالقطع ونحوه كما تقدم ، وسيجيء ان شاء الله فى جواب التقرير الثالث لهذا الاصل ما ينفعك فى المقام من ان هذا إنما يتم بناء على جعل أحكام ظاهرية من الشارع على طبق مؤدى الامارات ، واما بناء على جعل الحجية للامارات فقط أو عدم الجعل لها وايكال الامتثال الى العرف ، فأصالة عدم جعل الزائد على الواحد واصالة عدد التعدد جارية فى المقام ويكون الاصل مع المخطئة .

(ثاني التقريرين) للأصل المذكور هو أصالة عدم اصابة المجتهد للحكم الواقعي فانه قبل الاجتهاد لم يكن مصيباً للحكم الواقعي قطعاً وبعد اجتهاده نشك في اصابته للواقع أم لا ، والاصل عدم اصابته .

ويرد عليه أولا : انا نعلم بالاجمال اصابة واحد منهم فيكون أصالة عدم الاصابة في كل واحد متعارضة فتسقط من البين . ويمكن الجواب عنه ان الاصل المذكور كل مجتهد يجريه فيما عدى رأيه نظير اصالة الطهارة فى واجدى المني في الثوب المشترك . نعم شخص آخر لا يصح له أن يجريه في آراء المجتهدين فى صورة ماذا كان يعلم باصابة أحدهم للواقع وإلا لو احتمل عدم اصابة الجميع صح له اجرائه . نعم يمكن أن يقال ان المطلوب في الأصل الجارى في المسألة أن يجرى فى سائر الموارد لا في بعضها ، وهذا لو تم إنما يجرى فى بعضها .

ويرد عليه ثانياً : ان الاصابة للحكم قطعاً تحققت ولكن لا نعلم انها للظاهرى الواقعى أم للظاهرى فقط ، وهذا نظير من يعلم بدخول حيوان للدار لكنه يشك في انه انسان أم غيره فيستصحب عدم الانسانية ، فانه لا يصح ذلك إلا بناء على صحة استصحاب العدم الازلي الذى هو مفاد ليس التامة .

(ثالث التقريرات) للأصل المذكور هو أن يقال ان الاحكام الظاهرية ليست بأحكام حقيقية بل هي أحكام فى أنظار المجتهدين من باب لزوم العمل بالمعتقد وهو حكم سار فى جميع الاحكام المعتقد بها ، فالمخطئة يقولون بأن الحكم المتعلق بالشيء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا يختلف باختلاف الآراء ولا يتعدد بتعددها ، والمصوبة يقولون بتعدد الحكم المتعلق بذلك الشيء في الواقع ، ولا ريب ان الاصل عدم التعدد فمثلا ان المخطئة يقولون بأن للخمر حكما واقعياً وهو واحد وحكما ظاهريا وهو لزوم العمل بالمعتقد عندنا ، والمصوبة يقولون للخمر أحكاما واقعية متعددة ، فالشك إنما هو في تعدد

الأحكام واتحادها لا في ظاهريتها وواقعيتها لأن الأحكام الظاهرية ليست بأحكام ، ولا يخفى ان هذا لا يتم بناء على جعل أحكاما ظاهرية شرعية على طبق مؤدى الطرق والامارات فانها أحكام شرعية مجعولة متعلقة بنفس الشيء على طبق آراء المجتهدين . نعم بناء على عدم ذلك سواء بنينا على جعل الشارع وجوب متابعة الامارات بأن يكون المجعول نفس الحجية والطريقية فقط أوقلنا ان الشارع لم يجعل شيئاً أصلا بل أحال ذلك الى المتداول عند العرف في مقام الامتثال كالقطع فانه يكون اصالة عدم تعدد الاحكام الشرعية واصالة عدم جعل الزائد على الواحد جارية في المقام ويثبت بها مذهب المخطئة لأن المصوبة تكون الاحكام الشرعية الفرعية متعددة عندهم بخلاف المخطئة على هذا المبنى فانه يكون الحكم الفرعي الشرعي عندهم واحد وما عداه ليس بمجعول أصلا وإنما المجعول هو الحجية والطريقية وهي ليست بحكم شرعي فرعي أوليست بمجعولة كما في القطع والظن بناء على الحكومة من باب الانسداد . والمصوبة لاينكرون جعل الحجية فى بعض الامارات .

أدلة المخطئة

اذا عرفت ذلك فالحق مع المخطئة وبطلان التصويب ، والذى استدل به المخطئة أمور :

(الاول) ان العلم لايمكن أخذه في متعلقه كأن يجعل العلم بالشيء موجباً لتحقق ذلك الشيء كالعلم بالوجوب موجباً لتحقق الوجوب والعلم بالحرمة موجباً لتحقق الحرمة والعلم بالقبح موجباً لتحقق القبح أو العلم بالحسن موجباً لتحقق الحسن للزوم الدور لأنه لو كان الامر كذلك لكان تحقق الشيء في نفسه موقوفاً على العلم به والعلم به موقوف على تحققه فى حد نفسه وإلا لتعلق العلم بغيره وصار جهلا مركباً ففي المثال المذكور يكون تحقق الوجوب في نفسه

موقوفا على العلم به لفرض توقفه على العلم به والعلم به موقوف على تحققه فى نفسه إذ لولا تحققه في نفسه لكان العلم بغيره فصار الوجوب موقوفا على نفسه وهكذا يقرر بالنسبة الى الظن فيقال ان تحقق الوجوب موقوف على الظن به والظن به موقوف على تحققه فى حد ذاته وإلافكيف يمكن الظن به وإنما يصير ظناً بغيره فصار إمكان تحققه موقوفا على إمكان تحققه ، وقد (يقرر الدور بوجه آخر) وهو ان العلم أو الظن أو الدليل موقوف على متعلقه ، فلو كان متعلقه موقوفا عليه لزم توقف العلم على نفسه بل لانحتاج الى ذلك كله ونقول ان سمة العلم والظن والوهم وغيرها من الكيفيات النفسانية بالنسبة لمتعلقاتها سمة العارض لمعروضه ومتأخرة عن متعلقاتها في مرتبة تعلقها بها وإلا لما تعلقت بها بذاتها فلو كانت متعلقاتها موقوفة عليها لزم تقدم الشيء على نفسه رتبة ، وهكذا الادلة بالنسبة لمتعلقاتها فانها إنما تكون أدلة على متعلقاتها بعد فرض إمكان وجود متعلقاتها فى حدذاتها وإلا لكانت في مرتبة تعلقها متعلقة بغيرها فلو كانت متعلقاتها موقوفة عليها لزم تقدم الشيء على نفسه . وقد (يقرر الدور بوجه ثالث) وهو ان الاجتهاد في الواقعة والتفحص عن حكمها وطلبه موقوف على وجود الحكم وإلا كان تفحصاً وطلباً لامر معدوم وطلب المعدوم محال فلو كان وجود الحكم لتلك الواقعة موقوفا على الاجتهاد فيها والتفحص عن حكمها لزم توقف الاجتهاد على نفسه ، ولا يخفى مافي هذا التقرير فان طلب المعدوم ليس محال بل المحال طلب الموجود كيف والانسان يطلب بدوائه الصحة وبأكله الشبع ، فهذا التقرير اذا لم يرجع الى ماذكرناه واضح الفساد . وكيف كان فتقرير الدور بالوجوه المذكورة لايرد على المصوبة إلاعلى تقدير أن يذهبوا الى الاحتمال الاول ، اما لو ذهبوا الى ماعداه من احتمالات التصويب المتقدمة ص ٢٢٣ فلا يرد عليهم ذلك ، وقد تكلمنا فى هذا الدور ولزوم تقدم الشيء على نفسه فى مواضع كثيرة وحققنا ذلك فراجعها .

(الدليل الثاني) للمخطئة ماذكره القدماء وهو انه لو أصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطع المجتهد بالحكم ما دام ظاناً بالحكم لان المجتهد بعد قيام الظن عنده على الحكم يقطع به لاصابته الواقع فيكون بعد الاجتهاد ظاناً بالحكم قاطعاً به فانه مالم يحصل له الظن الاجتهادى بالحكم لم يقطع بالحكم وإنما يقطع به عند حصول الظن به والظن والقطع متنافيان لا يتواردان على محل واحد ، على انه يلزم القطع وعدم القطع بالحكم وهو جمع بين المتناقضين ولا يرد ذلك على المخطئة لان مورد القطع الحكم الظاهرى ومورد الظن الحكم الواقعى وهما متغايران ، وبعبارة اخرى انه عند المخطئة يكون الظن تعلق بأن هذا حكم الله تعالى الواقعى والقطع تعلق بوجوب اتباع هذا الظن كما ذكر ذلك جملة من المحققين . ويمكن الجواب عنه بأن المجتهد عند حصول الظن له من الاجتهاد بالحكم ينقلب ظنه الى القطع فحدوث الظن موجب لانقلابه الى القطع فلا يجتمعان أصلا . ودعوى ان القطع تابع للظن ومتفرع عليه فلا يعقل وجود القطع بدون الظن فاسدة فانه متفرع عليه حدوثاً لا بقاءاً . وقد أجاب عن أصل الدليل صاحب الفصول بقوله ويمكن دفعه بعد المنع عن عموم وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب المتذكر له حال الاجتهاد بأن المعتبر فى الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظناً مع الاغماض عن أدلة التصويب ، انتهى . ولا يخفى ما فيه فان ما يستلزم المحال لا يقع ولو كان استلزامه له بنحو الموجبة الجزئية . وقد يقرر هذا الدليل بوجه آخر بأن يقال ان الامارة امارتها على الحكم ظنية مع انه يحصل القطع بامارتها عليه على التصويب للقطع بالحكم بواسطتها ، وقد أجابوا عنه بما حاصله : ان الخصم إنما يقول بالتصويب في المسائل الفرعية وكون الدليل دليلا إنما يكون من الاحكام الشرعية الوضعية الاصولية فليس الظن به موجباً للقطع به . والاولى أن يقال : ان امارية الامارة قطعية

حتى عند المخطئة ولكن استفادة الحكم منها ظنية فهى موجبة للظن بالحكم ، لكن عند المصوبة يحصل القطع بالحكم منها ولا مانع من انقلاب الظن الى القطع بعد الالتفات الى حصول سببه.

(الدليل الثالث) للمخطئة : ان الاحكام تابعة للحسن والقبح العقليين سواء قلنا ان الحسن والقبح بالذات أم هما بالوصف اللازم أم بالوجوه والاعتبارات أم قلنا بأن الموارد مختلفة فقد تكون بالذات وقد تكون بالوصف اللازم وقد تكون بالوجوه والاعتبارات فانه على كل تقدير يكون لله تعالى في كل واقعة حكم واحد معين لأن الشيء اما أن يكون حسناً فيتعلق به الامر واما أن يكون قبيحاً فيتعلق به النهى وان لم يكن أحدهما أكثر من الآخر تعلق به الاباحة ، فلو فرض ان شرب الخمر قبيح واقعاً اما لذاته أو لاسكاره او بالوجوه والاعتبارات فيكون قبحه موجباً لتعلق نهي الشارع به في الواقع ويصير حراماً واقعاً ولا يكون واجباً لعدم حسنه بدون القبح ولا مباحاً لعدم تساوي حسنه وقبحه .

ان قلت ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ويكون العلم والجهل من الوجوه المغيرة والمبدلة للحسن والقبح بأن يكون العلم بحسن الشيء موجباً لحسنه والعلم بقبحه موجباً لقبحه والعلم بعدم حسنه وقبحه موجباً لعدمها ، فاذا علم أحد المجتهدين قبح شرب الخمر يصير قبيحاً وحراماً فى حقه ، واذا علم المجتهد الآخر بحسن شرب الخمر يصير حسناً وواجباً فى حقه ، واذا علم الثالث بعدم كونه حسناً أو قبيحاً فيصير مما لا حسن فيه ولا قبح فيكون مباحاً في حقه فيكون لشرب الخمر باعتبار العلم والجهل أحكاما متعددة فى الواقع لاختلاف الحسن والقبح باعتبار العلم والجهل . قلنا قد عرفت بطلان أخذ العلم وتوابعه في قوام متعلقه ص ٢٣٦ فلا يعقل أن يكون العلم والجهل مغيرين للحسن والقبح ، نعم هذا الدليل لا يرد على من قال بعدم

تبعية الأحكام للحسن والقبح . والحاصل ان أقوال مسألة تبعية الأحكام للحسن والقبح على ثلاثة :

أحدها : قول الأشاعرة بعدم التبعية وهذا القول لا يلازم القول بالتخطئة ولا التصويب .

ثانيها : ما يلازم القول بالتخطئة وهو القول بالتبعية مع عدم مدخلية العلم والجهل .

ثالثها : ما يلازم التصويب وهو القول بالتبعية مع مدخلية العلم والجهل .

(الدليل الرابع للمخطئة) : انه اتفق الجميع على ان الخطابات بالتكاليف التي وجهها الله تعالى لرسوله الكريم لم يرد تعالى منها إلا حكما واحداً كما تقدم ص ٢٢٧ فلو كان فى الواقع أحكاما متعددة مقصودة بالذات مجعولة بالاصالة على حد سواء كان ارادة واحد منها من الخطاب دون غيره ترجيحاً بلا مرجح وهو قبيح من الحكيم فلابد ان يكون المراد من الخطاب هو الحكم الواقعي وما عداه حكم ظاهرى . ان قلت : انها جميعها مرادة من الخطاب ويكون استعماله فيها من قبيل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد اومن قبيل استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز فمتى ظن المجتهد حكما كان مراداً لله تعالى من الخطاب في حقه فاذا ظن مجتهد آخر حكما آخراً فهو أيضاً فى حقه مراد له تعالى من الخطاب وهكذا . قلنا : ان الاستعمال في اكثر من معنى واحد كما قرر فى محله ممنوع ، مضافا الى ان المصوبة يلتزمون بأن المراد من الخطاب هو حكم واحد ، ولذا الرسول الاعظم لم يفهم منه إلا حكما واحداً ، وتعليل بعضهم بأنه لو كان المراد من الخطابات الآلهية أحكاماً متعددة عند المصوبة للزم أن لا يتمسكوا بظاهر الكتاب ابداً لاجماله لعدم ظن المجتهد بحكم من اللفظ لعلمه بأن مراد الله تعالى من الخطاب متعدد ، فاسد لأن ما انعقد عليه ظهور اللفظ فى حد ذاته في نظر المجتهد فهو

حكم الله تعالى في حقه إذ لهم أن يلتزموا بأن إرادة الاحكام من الخطاب ليس على سبيل منع الجمع فالأولى التعليل بما ذكرناه من انه بعدما ثبت ان المصوبة ملتزمون بارادة حكم واحد من الخطابات المنزلة على الرسول (ص) ، فارادة ذلك الحكم فقط منها إذا لم يكن هو الواقعي وحده ترجيح بلا مرجح ، ولكن لايخفى ما فيه فانه من المصوبة الاشاعرة وليس عندهم قبح الترجيح بلا مرجح مضافا الى انه يحتمل أن يكون هناك مرجح لارادة أحدها كـكونه أفضل نظير أفضل أفراد الواجب التخييري الذي يراد من الخطاب ويحتمل شيء آخر ولـكنا لم نطلع عليه إذ ليس يلزم على الله تعالى أن يطلعنا على المرجح لارادته .

(الدليل الخامس للمخطئة) ان الكل حتى المصوبة متفقون على وجوب الفحص من الخطابات الشرعية على المجتهدين واتفقوا على استنباط مراد الشارع من أعمال القواعد اللفظية وغيرها في الخطابات الشرعية وهذا كاشف عن انحصار الحكم الشرعي الواقعي في المراد من الخطاب إذ لو كان غيره حكما واقعياً لما وجب الفحص عن المراد من اللفظ فقط إذ كما يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو المراد من الخطاب يحتمل أن يكون الحكم الواقعي للمجتهد غيره فلا معنى لتعين الفحص عندهم عن أحدها والاعراض عن باقي الأدلة إلا اذا فقد الخطاب فتأمل . فانه للخصم أن لا يسلم انحصار الفحص بالأدلة اللفظية بل لخصمهم يكون عن مطلق الدليل لفظياً أو لبياً . ولو سلم ذلك فله أن يقول ان الفحص عن الأدلة اللفظية من جهة انهم يرون عدم حجية غيرها مع وجودها فاذا وجدوها واختلفوا في المراد منها كان رأي كل منهم في المراد منها موجباً لانشاء حكم من الشارع على طبقه في الواقع ، ففحصهم إنما كان عن المراد من اللفظ لا عن المراد الثابت في الواقع انشائه .

(الدليل السادس للمخطئة) هو ان لازم التصويب تعدد مدالیل الأدلة

اللفظية حسب تعدد ظنون المجتهدين ، وفيه مضافا الى عدم تماميته فى الأدلة اللبية أنه لايلزم ذلك إذ انهم متفقون على ارادة واحد منها والباقى ليس بمراد وإنما ظن المجتهد ارادته أوجب انشاء الشارع حكما واقعياً على طبقه .

(الدليل السابع للمخطئة) الاجماع المحصل والمنقول نقلا مستفيضاً البالغ نقله حد التواتر على ثبوت التخطئة ، وقد استدل بهذا عدة من أصحابنا ولكن لايخفى مافيه لأن هذا لايمكن أن يلزم به المصوبة لأن الاجماع إنما هو عند المخطئة

(الدليل الثامن للمخطئة) ظاهر الآيات الثلاثة فى سورة المائدة وهي « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون » وفي الثانية « هم الفاسقون » وفي الثالثة « هم الكافرون » ووجه الاستدلال بها هو دلالتها على ان الحكم المطلوب لله تعالى هو ما أنزله والحكم الذى أنزله هو عبارة عما خاطب به النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت ص ٢٤٠ ان خطاب الله تعالى للرسول يشتمل على تكليف واحد لامتعدد هذا غاية ما يمكن فى تقريب الاستدلال بهذه الآيات . ولكن لايخفى ما فيه فان المراد بما أنزل لو كان خصوص الأحكام التي بلغ الله تعالى بها النبي صلى الله عليه وآله للزم أن يكون كل مجتهد فى نظر الآخر حتى عند المخطئة فاسق وظالم وكافراً لأنه بحسب نظره انه خلاف ما أنزل الله تعالى مع انه خلاف ما تقتضيه ضرورة المذهب فلا بد أن يكون المراد بما أنزل الله تعالى هو الحكم الذي تقتضيه اصول الدين وقواعده وقوانينه التي أمر الشارع باتباعها وانزل على النبي العمل بها لا جميع الاحكام التي بلغ الرسول بها ولا شك ان الاحكام التي انزلها الله تعالى بهذا المعنى متعددة بتعدد آراء المجتهدين ، فالمخطئة بنائهم على ان ماعدى الواحد منهم مخطيء وحكمه حكم ظاهري والمصوبة بنائهم على ان الجميع مصيبون وكما هي احكام ظاهرية تكون احكاما واقعية ، قال صاحب الفصول (ره) : انه تعالى حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك

المدارك حكما بما انزل الله تعالى إذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح وقوع الخطأ فيها باعتبار الايصال الى الواقع كما لا يقدح وقوع الخطأ فى الشهادة ونحوها مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها . وبالجملة انزل الله تعالى احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم بأحدها حاكم بما انزل الله تعالى ، سلمنا لكن عموم الآية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد فيجب تخصيص الآيات بما عداها اه .

(الدليل التاسع للمخطئة) النص النبوى المشهور الذى تلقاه الخاصة والعامة بالقبول وهو قوله (ص) : اذا اجتهد الحاكم فان اصاب فله اجران وان أخطأ فله اجر واحد . فانه صريح فى ان من المجتهدين من يصيب ومنهم من يخطيء . ودعوى ان المراد الاصابة للحكم المنزل على الرسول ﷺ والخطأ هو عدم اصابة الحكم المنزل لا عدم اصابة الواقع فلا يكون هذا الحديث رداً على المصوبة لاعترافهم بأن الحكم المنزل واحد قد أجابوا عنها بأنه الحكم الغير المنزل لو كان مقصوداً بالذات وواقعياً كالحكم المنزل لكانت اصابة كل منهما على حد سواء ، فترجيح اصابة المنزل على غيره دليل على انه هو الواقعى دون غيره وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، ولكن لا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ما عرفت من ان الاشاعرة القائلين بالتصويب يلتزمون بجواز الترجيح بلا مرجح أنه لعل اختصاصه بزيادة الأجر لأفضليته او لوجه آخر هو الذى دعى الى اختصاصه بالنزول على الرسول ﷺ دون غيره من باقى الاحكام ، والاولى ان يقال : ان التعبير بالخطأ ظاهر بل نص في ان المجتهدين يخالفوا بآرائهم الواقع وإلا فمجرد المخالفة للحكم المنزل مع المطابقة للواقع لا تصحح نسبة الخطأ للحاكم ، ودعوى ان هذا الحديث يطرح لمخالفته لقاعدة العدل لأن المراد بالمخطيء فيه غير المقصر فى الاجتهاد وإلا لكان آثماً ، وعليه فيكون التفاوت بين

المصيب والمخطيء بالاصابة وهي ليست باختيارية فاعطاء المصيب اجرين والمخطيء اجراً واحداً مع تساويهما بالأفعال الاختيارية مناف لقاعدة العدل ، فاسدة فان الاصابة لما كانت مقدماتها باختياره كانت واقعة باختياره ولو سلمنا فزيادة الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يخص بها احد دون الآخر كما ورد جملة من الاخبار في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها فان عمل الغير ليس تحت اختياره مع جعل الله الثواب له عليه . نعم يمكن أن يناقش الاستدلال بهذا الخبر بأنه لا يدل على وجود الخطأ للمجتهدين في الأحكام فانه قد أخذ في موضوعه الحاكم ، والحاكم قد يجتهد في الموضوعات مثل كون هذا ملك لزيد أو ان هذا سارق أو في طلوع الهلال أو الوقف ، وقد عرفت ان الاجتهاد في الموضوعات يقع فيه الخطأ بالاتفاق فلعل الخبر ناظر لذلك . إن قلت : ان الخبر مطلق يشمل اجتهاد الحاكم في الموضوعات والاحكام الشرعية فيدل باطلاقه على وقوع الخطأ في الاحكام الشرعية من المجتهدين . قلنا : لا وجه لذلك لأن التقسيم اذا وجد أحد أقسامه في بعض أفراد المقسم والقسم الآخر في البعض الآخر صح التقسيم مع اطلاق المقسم ، فاذا قلنا : الحيوان ناطق وغير ناطق ، لا يلزم منه أن يكون الصاهل منه أيضاً ينقسم الى ناطق وغير ناطق ، فهكذا ما نحن فيه اذا قلنا : ان الحاكم أو المجتهد مصيب ومخطيء ، فمعناه ان بعض أفراده مصيب والبعض الآخر مخطيء وليس يلزم منه ان المجتهد في الاحكام يكون على قسمين مخطيء ومصيب ، والمجتهد في الموضوعات مخطيء ومصيب ، بل المراد ان بعض أفراده مخطيء والبعض الآخر مصيب فمن قال بالاصابة في الاحكام جعل ذلك البعض المصيب هو المجتهد في الاحكام مطلقاً ، ومن قال بالخطأ جعل المصيب هو خصوص ما وافق حكمه الحكم الواقعي المنزل على الرسول الاعظم ، فالحديث قابل للانطباق على كلا المذهبين . وان شئت قلت : هذا

نظير قولنا : كل انسان يجب عليه أن يختن ولده ، فان معناه من كان عنده ولد يجب عليه ان يختنه ، وما نحن فيه هكذا فان معنى الخبر ان المجتهد في مورد الاصابة والخطأ ان اصاب استحق الأجرين وإن أخطأ استحق أجر واحد ، والمصوبة يقولون ان مورد الاصابة والخطأ هو الموضوعات فقط ، والمخطئة يقولون هو الموضوعات والاحكام .

(الدليل العاشر للمخطئة) النصوص الدالة على ان له تعالى فى كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها ، وقد قرب القوم وجه الدلالة فيها ان قوله (حكما) ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن فيكون المعنى ان كل واقعة فيها حكم واحد . ودعوى ان المصوبة يقولون ايضاً بأن كل واقعة فيها حكم واحد ولكن الحكم يتعدد بتعدد الوقائع بآراء المجتهدين فان الواقعة الواحدة بالنسبة لآراء المجتهدين تتكثر فان شرب الخمر الذى أدى رأي المجتهد الى حرمته واقعة ، والذي أدى رأي المجتهد الى حليته واقعة اخرى ، والذي أدى رأي المجتهد الى كراهته واقعة ثالثة . وإن شئت قلت : ان الواقعة الواحدة تتعدد بتعدد العلم والجهل وحينئذ فالرواية تنطبق على مذهبهم ، فاسدة ، لأن الظاهر من تلك النصوص إرادة الواقعة من حيث هي مع قطع النظر من آراء المجتهدين ومن العلم والجهل لا سيما بقرينة التمثيل بأرش الخدش ، هذا غاية ما يقرب به هذا الدليل ، ولا يخفى ما فيه فان التنوين فى (الحكم) هو تنوين التمكن . وتنوين التنكير إنما يدخل على الاعلام المختومة بويه كسيبويه قياساً ، وعلى اسم الفعل واسم الصوت سماعا . سلمنا انه للتنكير فان التنكير لا يدل على الوحدة فانه لو قال (فى الدار رجل) لايستلزم ان يكون واحداً بل يجوز ان يكون متعدداً سلمنا انه يدل على الواحد فان الظاهر من تلك النصوص انه لابد فى كل الواقعة من الحكم الواحد من باب أقل الموجود وهو لا ينافي تعدد الحكم

في بعض الوقائع وهذا النحو من الاستعمال في لغة العرب اكثر من أن يحصى بل لايتبادر غيره كما يقال لابد لكل انسان من شذوذ ماعدى المعصوم ، وفيما نحن فيه المصوبة يقولون بلابدية الحكم الواحد في الوقائع غاية الامر تارة يكون منفرداً كما في الوقائع التي قام الضرورة والاجماع على حكمها ، وتارة يكون متعدداً كما في الوقائع التي اختلفت فيها آراء المجتهدين فتكون هذه الروايات غير مخالفة لهم لانهم ايضاً يلتزمون بأن له في كل واقعة حكما . نعم تكون هذه النصوص رداً على المصوبة الذين يقولون بأن الواقعة قبل آراء المجتهدين خالية عن الحكم وحكم الله تعالى يجعل بعد رأي المجتهد فانه يلزم عليهم في الوقائع التي لم يفتي بها المجتهدون او قبل افتائهم فيها أن لايكون فيها حكم شرعي مع ان تلك الروايات صريحة في وجود الحكم الشرعي .

(الدليل الحادي عشر للمخطئة) الحديث المنقول عن نهج البلاغة والاحتجاج من انه روي عن امير المؤمنين (ع) انه قال : ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آرائهم جميعا وآلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم فعصوه أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فعصى الرسول عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول (ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء) الحديث . وهو صريح في بطلان التصويب حيث وبخ (ع) الامام على تصويبه للقضاة . ولا يخفى ما فيه فانه يدل على توبيخه المجتهدين لاختلافهم في القضية الواحدة ولا بد من حمله على المجتهدين بالاجتهاد بالرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة

او عن غير مستند او عن تقصير وإلا فالمجتهدون المختلفون بالاجتهاد الصحيح لايستحقون التوبيخ بل يستحقون الاجر والثواب لما تقدم من ان للمخطىء أجراً واحداً ، فأمير المؤمنين (ع) يوبخ المصوب لهم من جهة عدم صحة اجتهادهم فان الحكم لايتعدد بتعدد آرائهم فهذا الحديث لاينافي قول المصوبة .

(الدليل الثاني عشر المخطئة) ان صحة التصويب تقتضي فساده وما هو كذلك فهو باطل . بيان اللزوم ان من المجتهدين ما ادى اجتهادهم الى فساد التصويب فاما ان يكونوا مصيبين في اجتهادهم فيلزم ان يكون التصويب فاسداً وهو المطلوب ، واما ان يكونوا مخطئين في اجتهادهم فيلزم خطأ المجتهدين في اجتهادهم في هذه المسألة واذا جاز خطأهم في هذه المسألة فيجوز في باقي المسائل لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لايجوز واحد وإن شئت قلت ان التصويب اذا كان صحيحاً فاجتهاد المذكورين يكون مصيباً ولازم اصابته للواقع هو فساد التصويب . وقداجيب عنه (اولا) بأن محل النزاع إنما هو الاحكام الشرعية الفرعية وما عداها محل اتفاق في وقوع الخطأ فيها ولا ريب ان مسألة التخطئة والتصويب ليست من مسائل الاحكام الفرعية بل من المسائل الاصولية والعقلية و(ثانياً) انه على التصويب رأي كل مجتهد واقع له لا لكل مجتهد فاذا اجتهد بحلية الخمر كانت حلية الخمر واقعاً لرأيه فقط دون رأي المجتهد الذي اجتهد بحرمته ففيما نحن فيه القائلون بالتصويب يلتزمون بأن التخطئة متحققة واقعاً بالنسبة للقائلين بها فقط وليست بمتحققة واقعاً بالنسبة لهم وقد اورد على هذا الجواب الثاني بأنه لايتصور ان تكون التخطئة والتصويب واقعاً لأحد دون الآخر إذ ليس ذلك من قبيل الاحكام بل من الامور العقلية الواقعية كقدم العالم وحدوثه فلايكون قديماً بالنسبة لأحد وحادثاً بالنسبة لآخر . و(ثالثاً) ان للخصم ان يلتزم بخروج هذه المسألة عن القاعدة لقيام الدليل عنده على ثبوت التخطئة فيها ولا دليل على

قاعدة حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد بعد قيام الدليل عنده على التصويب وخروج هذه المسألة عن ذلك .

(الدليل الثالث عشر للمخطئة) ان الصحابة قد شاع فيما بينهم اطلاق الخطأ في الاجتهاد ، فمن ذلك ماروي قول ابو بكر اني افتي فى الكلالة برأي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني . ومن ذلك قول امير المؤمنين (ع) فى المرأة التى استحضرها عمر فأجهضت (اي القت ما في بطنها) فقال له عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان إنما انت مؤدب لا نرى عليك شيئاً فقال امير المؤمنين (ع) ان كانا قد اجتهدا فقد اخطئا وان لم يجتهدا فقد غشاك وعليك الدية ، وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما اراه فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن عمر ، وقد اجيب عنه ان للخصم ان يقول انما يخطأون فى الاجتهاد لمن لا يستكمل شرائط الاجتهاد او لتقصيره ولا نسلم انهم يخطأون من استكمل الشروط ولم يقصر ، وقد اوردوا على هذا الجواب ان اجتهاد مثل هؤلاء الجماعة عند المصوبة كامل ولا تقصير فيه . ولا يخفى انه يمكن للمصوبة ان يجيبوا عن اصل الدليل بأن هذا الدليل انما يثبت ان بعض الصحابة مخطئة ولا يثبت انهم متفقون على التخطئة فلعل الباقين على التصويب .

(الدليل الرابع عشر للمخطئة) ما ذكره القدماء من ان المجتهدين المختلفين بالراي ان كانا هما او احدهما بلا دليل فواضح يكون احدهما مخطئاً غير مطابق رايه للواقع وان كانا بدليلين فاما ان يتساويا واما ان يترجح احد الدليل على الآخر عند احدهما فان تساويا كان الحكم هو التوقف او التخيير ولا وجه لاختلافهما في الراي وان ترجح عند كل واحد منهما الدليل فمن ترجح عنده الدليل يعتقد ان الحكم هو ما طابق دليله وان الآخر مخطىء فيكون رايه مركب من شيئين من كون الحكم هو ما ادى اليه الدليل الراجح فى نظره وخطأ

الدليل الآخر فلو قلنا بالاصابة كان في الواقع ان الحكم هو ما ادى اليه نظره وان الدليل الآخر خطأ . والمجتهد الآخر يرى بعكسه فيكون رايه ايضا مركباً من امرين : ان الدليل الذى عنده ليس بخطأ والحكم هو ماطابقه وان دليل ذلك المجتهد هو الخطأ فيكون بناء على التصويب كل من الدليلين خطأ وليس بخطأ في الواقع ونفس الامر وهو جمع بين المتناقضين حيث يكون دليل كل منهما خطأ وغير خطأ فى متن الواقع ، هذا غاية ما امكنني في توجيه هذا الدليل ولكن يمكن الجواب عنه بأن القائل بالتصويب إنما يقول به في الأحكام الشرعية لا فى خطأ الدليل وصحته سلمنا لكن لا نسلم ان ترجيح أحد الدليلين عنده مستلزم لخطأ الآخر إذ بناء على التصويب يكون الرجحان موجباً للاخذ به دون المرجوح لا ان المرجوح منه يكون خطأ فى الواقع كيفما كان حتى لو أخذ به أحد المجتهدين بتخيل رجحانه ولذا هو لا يخطىء المجتهد الآخر .

(الدليل الخامس عشر للمخطئة) ذكره العضدى ان الامة أجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصورها فائدة إلا تبين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفي ذلك . وأجاب عنه : انا لا نسلم ان ليس له فائدة الا ذلك فان من فوائده ترجيح أحد الامارتين على الاخرى فى نظرهما ليرجعا اليها أو تساويهما حتى يتساقطا ويرجع لدليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه .

(الدليل السادس عشر للمخطئة) أن المجتهد طالب فله مطلوب فاذا لم يكن حكم موجوداً فأي شيء يطلبه ، وبعبارة أخرى ان مطلب (أي) بعد مطلب (هل) فما لم يعلم وجود حكم فكيف يطلب تعيينه ؟ بل فيما نحن فيه نعتقد بعدم وجود المطلوب قبل الطلب وجوابه ان المطلوب يجب أن يكون معدوما والا لزم طلب الحاصل ونحن نطلب بأكلا الشبع وهو ليس بموجود ، فالمصوبة يطلبون أصل الحكم والمخطئة يطلبون تعيينه وكل منهما لم يكن موجوداً قبل الطلب ومطلب

أي انما يكون بعد مطلب هل معناه انه يحرز وجود الماهية في حد ذاتها ثم يطلب تميزها وهو أجنبي عن المقام الذي يطلب فيه وجود الماهية ، وقد تقدم الكلام في ذلك فى الدليل الاول للمخطئة .

(الدليل السابع عشر للمخطئة) ان تصويب الكل مستلزم للمحال في بعض المقامات وما يستلزم المحال ولو بنحو الموجبة الجزئية يكون محالا وذلك فى الفروع التي تستلزم اجتماع حكمين متضادين فى مورد واحد مثل ما اذا كان الزوج مجتهداً ويرى جواز نكاح البكر من دون اذن ابيها وقد عقد عليها بدون اذن ابيها ثم مجتهد آخر يرى بطلان العقد على البكر من دون اذن ابيها فيرى ان عقد ذلك المجتهد باطل فيعقد عليها باذن ابيها فيلزم بناء على التصويب حل نكاحها واقعاً لكلا المجتهدين وهو خلاف ما تقتضيه ضرورة المذهب ونحو ذلك فى البيع ونحوه ، واجيب عنه بأن هذا الاشكال وارد على كلا المذهبين فانه بناء على التخطئة يعلم اجمالا بفساد أحد العقدين ، وتحقيق ذلك سيجيء انشاء الله ، وان العقد الثاني فاسد إن كانت المرأة مقلدة للمجتهد الأول والأول فاسد ان كانت مقلدة للثاني وان كانت المرأة مجتهدة وقلنا بامضاء المعاملات السابقة فهي حتى لو عدلت عن اجتهادها الأول لا يجوز لها فسخ النكاح منه .

أدلة المصوبة

استدل المصوبة على التصويب في الاجتهاد بأدلة :

(الأول منها) ان المجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده وظنه بالاجماع فلو جوزنا عليه الخطأ ففي صورة الخطأ اما أن يبقى الحكم الواقعي في حقه وحق مقلديه فيلزم التكليف بالواقع وهو محال لعدم تمكنه من تحصيل

الواقع وأيضاً يلزم اجتماع الضدين في موضوع واحـد لثبوت الحكم الواقعي والظاهري في حقه ، وقد تقرر في محله ثبوت التضاد بين الأحكام الشرعية أو لا يبقى الحكم الواقعي عند الخطأ فيلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأي واجباً وبالواقعي حراما ، ويلزم أيضاً النسخ لزوال الحكم الواقعي عن محله ويلزم أيضاً أن تكون مخالفة حكم الله تعالى واجبة بالعمل بحكم آخر ويلزم تفويت المصلحة والالقاء بالمفسدة . وأجابوا المخطئة وتبعهم صاحب الفصول عن ذلك (أولا) بالنقض بما لو أخطأ في الاحكام الشرعية التي قام الدليل القاطع عليها ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب على المجتهد مخالفة الواقع مع الاتفاق على انه مخطىء فما يذكرونه في الجواب المصوبة هنا يكون جوابا لهم عن دليلهم المذكور ولايخفى مافيه فان الذي يظهر من كلماتهم من ان المراد بالدليل القاطع هو الدليل الذي يقف عليه كل مجتهد غير مقصر في الفحص لأنه الذي ينقطع به العذر وتتم به الحجة لكل أحد دون مطلق القاطع ولذا نحن فسرناه بالضرورة وفسره آخرون بالاجماع والنص الواضح الجلي فاذا أخطأ فيه المجتهد فاما أن يكون عن تقصير وعليه يكون مكلفاً بالواقع فقط دون الظاهر إذ لا تكليف بما أدى اليه رأيه عن تقصير واما أن يكون الدليـل ليس بقاطع إذ لو كان قاطعاً لما اشتبه فيه المجتهد الغير المقصر لما عرفت ان القاطع من يقطع عذر كل أحد في مخالفة الواقع وأجابوا (ثانياً) بالحل وتبعهم على ذلك صاحب الفصول (ره) فقد قال في الجواب الحلي للدليل المذكور ان حسن متابعة الصواب أو قبح مخالفته أو قبح متابعة الخطأ أو حسن مخالفته ليس من لواحق الصواب والخطأ الذاتية بل تختلف بالوجوه والاعتبار كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام أن يحسن العمل بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح الحكم في الاول

بوجوب العمل وفى الثاني بحرمته اه . ولا يخفى ما فيه فان هذا مبني على ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ويكون العلم والجهل من الوجوه المغيرة والمبدلة للحسن والقبح ، وقد عرفت فساد ذلك ص ٢٣٦ وان لازم ذلك هو التصويب . فالتحقيق في الجواب أن يقال ان الحكم الواقعي عند الخطأ باق فى حق المجتهد وحق مقلده لا يزول ولا يلزم شيء من المحاذير المذكورة كما قررناه في مبحث اجتماع الحكم الظاهرى والواقعى .

(الدليل الثاني للمصوبة) انه لو كان له تعالى في الواقعة حكم معين ولم يتبدل بآراء المجتهدين لكان المجتهد المخطىء الذى أدى رأيه الى خلافه فاسقاً كافراً ظالماً لقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله) الآيات الثلاثة . واجيب (أولا) بالنقض بخطأ المجتهد في صورة قيام الدليل القاطع كما تقدم ص ٢٥١ وجوابه كما تقدم هناك ، و(ثانياً) بالحل كما ذكرناه ص ٢٤٢ .

(الدليل الثالث للمصوبة) قوله ﷺ: اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم . فانه لو كان بعضهم مخطئاً في اجتهاده لما حصل الاهتداء به إذ العمل بغير حكم الله تعالى ضلال . واجيب انه بعد تسليم صحة الرواية وارادة مطلق المجتهدين من الاصحاب إن الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الدينية سواء كانت ظاهرية او واقعية ، ولا ريب ان من جملة تلك الوظائف المقررة الظنون التى هي حجة شرعية كالتقليد للمجتهد العادل فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال

(الدليل الرابع للمصوبة) قوله تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) والحكم الواقعي عند خطأ المجتهد الفاحص لم يكن قد آتاه الله تعالى له فليس مكلفاً به . وقوله ﷺ : رفع عن امتى مالا يعلمون والحكم الواقعي ليس بمعلوم فهو مرفوع عنهم . وقوله ﷺ : لا تكليف إلا بعد البيان . والحكم الواقعي لا بيان عليه عند خفى المجتهد وعدم اصابته له فهو ليس مكلف به .

والجواب مضافا الى ان ادلة التخطئة تكون مخصصة لهذه الأدلة بالحكم الظاهري ، ان الظاهر من هذه الادلة انها واردة فى مقام الامتنان ولا منة فى رفع الحكم الواقعي وإنما المنة في رفع الحكم في مرتبة الظاهر .

(الدليل الخامس للمصوبة) ان التكليف الواقعي أمر جعلي وفعل اختياري فلا يصدر من الحكيم المتعالي إلا اذا ترتبت عليه الفائدة ، وفائدة التكليف إنما هي الحث على الفعل أو على الترك أو الاختبار ولا يتصور شيء من ذلك في جعل الحكم الواقعي على تقدير الخطأ فلافائدة فى الجعل على هذا التقدير . وجوابه ان فائدته هو تنجزه عند علمه به أوعند العالم به أوالذى قامت الامارة أو الاصل عنده عليه شأن سائر القوانين المنشأة وهذا كاف في صحة وجود التكليف في الواقع ، وربما يقال انه قد حقق فى محله ان المخطىء والناسي والساهي لايمكن توجه الخطاب اليهم برفع التكليف عنهم بالخصوص ، وقد حققنا هذا المقال فى شرح الرسائل للشيخ الانصارى (ره) .

(الدليل السادس للمصوبة) ان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وفي صورة الخطأ لا قدرة على امتثال التكليف الواقعي فيكون منتفياً لما قرر في محله من انتفاء التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط . وجوابه انا لانسلم شرطية ذلك ولو سلمناها فانما هوشرط لمرتبة تنجزه والتكليف الواقعى مرتفع في مرتبة تنجزه عند الخطأ .

(الدليل السابع للمصوبة) ان العلم شرط للتكليف وهو منتفي ، وقد تقرر فى محله انتفاء التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط . وجوابه ان العلم شرط لتنجز التكليف ، ونحن لانتكر ارتفاع التكليف المجهول في مرتبة تنجزه عند الخطأ .

(الدليل الثامن للمصوبة) ماروووه عن رسول الله ﷺ انه قال : (ماراٰه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) وهو مضافا الى ضعف الرواية ان الحسن

غير الحكم الشرعي ، فكون الشيء اذا رآه العقلاء حسناً ويكون صدوره عند الله حسناً لا يوجب أن يغير حكمه الواقعي ، فهذا الحديث من باب (من بلغه ثواب عمل) و (ان الاعمال بالنيات) .

ثمرات القول بالتخطئة أو التصويب

قد حكي ان الشهيد الثاني (ره) ذكر في تمهيد القواعد لمسألة التخطئة والتصويب ثمرات وتبعه في بعضها البهائي (ره) :

(الثمرة الاولى) ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطأه هل يجب عليه القضاء أم لا ؟ فان قلنا بالاصابة فلا يجب عليه القضاء لأنه أتى بالواقع ، وان قلنا بالتخطئة وجبت الاعادة إلا ان يأتي دليل من الشارع على عدم الاعادة ، وقد اورد على هذه الثمرة (أولا) بأنها مبنية على التصويب في الموضوعات والقوم قد اتفقوا على التخطئة فيها وقد عرفت توضيح المقال وتحقيق الحال في الموضع الاول ص ٢٠٩ . وأورد عليها (ثانياً) انه على القول بالتخطئة لا تجب الاعادة أيضاً بناء على الاجزاء . وجوابه ان المشهور إنما ذهبوا الى الاجزاء في المجعولات الشرعية التي هي بدل الواقع دون الابدال العقلية . وان شئت قلت : ان القول بالاجزاء في العقليات ينافي القول بالتخطئة إذ الحسن والقبح عندهم إنما يتعلق بالواقع وهو واحد عندهم . والحسن مقطوع الانتفاء في المثال المذكور فلا اجزاء (ثالثاً) انا نلتزم بالثمرة على القول بعدم الاجزاء وهو كافي .

(الثمرة الثانية) ان اختلاف الامام والمأموم في شيء يرى أحدهما لزومه في الصلاة والآخر يرى وجوبه كقول آمين مثلا وهكذا كل اختلاف للمأموم والامام اجتهاداً او تقليداً في شيء اعتبر في الصلاة عند المأموم دون الامام كمن صلى خلف من لا يرى وجوب السورة أو التسليم أو نحو ذلك ولم يأت بها

الامام فى حين ان المأموم يرى وجوبها في الصلاة فعلى التصويب تصح صلاة المأموم لأنه صلى خلف من كانت صلاته صحيحة عند ذلك المأموم للقول بالتصويب بخلاف ما اذا قلنا بالتخطئة فيكون قد صلى خلف من صلاته باطلة عنده ومقتضى القاعدة عدم الصحة ما لم يقم دليل على الصحة من إجماع او غيره وبهذا التقريب يرتفع مااشكل على هذه الثمرة . ثم لا يخفى ان هذه مسألةسيالة فى كل مورد قائم بين مكلفين يختلفان فيه اجتهاداً او تقليداًاو في احدهما . فى انه أحدهما يبنى على مذهب الآخر أم لا ؟ مثل جوازاجارة من يرى الغسل بماء الورد لكنس المسجد وقد اغتسل به لمن يرى خلاف ذلك و جواز التصرف فيما اشتراه بالمعاطاة لمن يرى فساد المعاطاة وجواز أكل ذبيحة من يرى فري الودج كافي في ذكاتها وقد ذبحها كذلك لمن يرى عدم كفاية ذلك وصحة الاستنابة في العبادة التى يرى النائب فسادها ونحو ذلك من الفروع فانه على التصويب لا اشكال فى الصحة ، واما على التخطئة فمقتضي القاعدة البطلان . نعم لو جعل المعيار في الصحة هو الصحة فى نظر الفاعل والقائم بالعمل لم يبتني ذلك على مسألة التخطئة والتصويب واما لو جعل على الصحة واقعا او في نظر الطرف الآخر ابتنى ذلك على مسألة التخطئة والتصويب وتحقيق الحال وتوضيحه يجيء ان شاء الله تعالى منا في تحرير المسألة الخامسة والخمسين أسأله تعالى بجاه من لذنا بجواره امير المؤمنين (ع) والأئمة ان يوفقنا لانجاز هذا الكتاب بأحسن وجه ويعم به النفع .

(الثمرة الثالثة) هو جواز انفاذ حكم الحاكم المخالف له فى الرأي وعدمه فعلى التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم الآخر وان خالفه في الرأي لأن الحكم الذى حكم به الحاكم يكون حكم الله تعالى واقعاً ، واما على التخطئة فمقتضى القاعدة ان لايجوز انفاذه لأنه ليس بحكم الله تعالى عنده وبهذا التقريب

يظهر لك فساد ما اورد على هذه الثمرة من قيام الاجماع على وجوب الانفاذ اذا لم يعلم فساد حكم الحاكم واما اذا علم بالفساد لزم عليه الحكم بالخلاف وعدم الانفاذ ووجه فساد هذا الايراد إن الكلام في المقام مع قطع النظر عن دليل الانفاذ وعدمه .

(السادس من احكام المجتهد والاجتهاد)

وجوب الاجتهاد كفائيا

لا اشكال في اصل وجوب الاجتهاد في المسائل الفرعية ضرورة بقاء التكاليف ولزوم الاتيان بها ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة احكام الله تعالى من الطرق الصحيحة واستنباطها منها وليس ذلك بأمر سهل التناول لكل وارد لتلاطم امواج الشبهات حيث ان الاخبار متدافعة والاقوال متعارضة اختلط السقيم بالصحيح وعند فقدها لابد من الرجوع الى الاصول العملية واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق وطرح السقيم ومعرفة التقية والمراد يحتاج الى بذل الجهد بعد قوة قدسية لاستنباط الحكم من طرقه المعتبرة ، ولكن الكلام فى وجوبه بنحو العينية او الكفائية فقد اختلف العلماء فى ان الاجتهاد في المسائل الفرعية واجب كفائي او عيني على اقوال :

(الاول) انه واجب كفائي ويكون قيام من به الكفاية موجباً لسقوط الوجوب عن غيره وهو المشهور بين المسلمين من الخاصة والعامة .

(القول الثاني) وهو المنسوب الى فقهاء حلب وبعض قدماء الأصحاب وابن زهرة فى المحكي عن الغنية انه واجب عيني على كل مكلف من الرجال والنساء الاجتهاد في المسائل الفرعية ولكن لا بالطريق المتعارف بين المجتهدين من بذل تمام الطاقة البشرية فى تحصيل الأحكام الشرعية بل اكتفوا بمعرفة الاجماع عند الحاجة الى الوقائع الحاصل من مناقشة العلماء . او النصوص المقطوعة دلالة

وسنداً ومع فقد ذلك فيرجع لأصالة الاباحة في المنافع ولاصالة الحرمة في المضار وقد أورد عليهم القوم بأن ذلك مستلزم للخروج عن الدين لقلة الاجماع والنصوص المقطوعة سنداً ودلالة مضافا الى لزوم العسر والحرج .

القول الثالث وهوالمنسوب الى معتزلة بغداد وذهب اليه بعض الاخباريين انه يجب على الكل الاجتهاد ولكن بالنسبة الى البعض يجب بالطريق المتعارف بين المجتهدين وبالنسبة الى الباقين يجب أن يرجع الى المجتهد العادل والمجتهد يذكر له أدلة المسألة فان فهمها العامي وإلا ترجمها المجتهد بالمرادف من لغته واذا كانت أدلة المسألة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص أو نحو ذلك من الجمع الدلالي ومع تعذر الجمع المذكور يذكر له أخبار باب التعارض ولو احتاج الى معرفة ما يتعلق بالمسألة من كل علم ذكره للعامي فلو كان أحد المتعارضين أرجح من حيث الرواة ذكر له صفات رواة ذلك الخبر فان ترجح الخبر عند العامي وإلا فيذكر المجتهد له الوظيفة عند عدم الترجيح ، وقد تقدم الكلام فيه ص ١٤٥ فى الاختلاف السادس بين الاصوليين والاخباريين ، واورد عليه بأن العامي اذا كان لايجوز له التقليد في الفروع فكيف يجوز له التقليد في الاصول فى حجية الخبر والتعارض والاصول اللفظية مضافا الى عدم استعداد أغلب العوام لذلك مضافا الى انه ليس له دليل على حجية هـذا الظن لعدم معرفته لعلم الاصول بخلاف المجتهد ، وسيجيء ان شاء الله في مبحث التقليد ما ينفع في المقام لأن جواز التقليد يستلزم كون وجوب الاجتهاد كفائياً .

تأسيس الاصل في وجوب الاجتهاد

ولا بد لنا قبل الخوض في تحقيق الحق في مسألة كفائية وجوب الاجتهاد أو عينيته من بيان مقتضى الاصل فى كل واجب اذا شك فى كون وجوبه كفائياً أو عينياً فنقول : ان الدليل الدال على وجوبه ان كان هو اللفظ يحكم بكون وجوبه عينياً لا للاصل العملي بل للاصل اللفظي وهو الظهور لأن الظاهر من اللفظ هو الوجوب العيني واما اذا كان الدليل على الوجوب هو اللب كالاجماع أو اللفظ المجمل فالاصل العملي يقتضي العينية لأن ما به الاجتماع بين العينية والكفائية شيئان : (أحدهما) تعلق التكليف بالجميع و (ثانيهما) استحقاق العقاب للجميع لو لم يأت به أحد ويفترقان بشيء واحد وهو سقوط الكفائي عن بعض بفعل بعض فاذا شك فى الواجب كونه كفائيا أو عينياً يكون شكاً فى سقوط ذمة من لم يأتي به باتيان ماعداه له والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا حاجة لاستصحاب بقاء التكليف فى حقهم . ودعوى ان المجانين اذا عقلوا والصبيان اذا بلغوا ووجدوا ان البعض قد أدى هذا التكليف المشكوك كفائيته فحينئذ يكون شكهم في أصل توجه التكليف اليهم فيستصحب عدمه ، مدفوعة انهم بعد بلوغهم وعقلهم قطعاً خوطبوا بكلي هذا التكليف لكن لايدرون على نحو يسقط بفعل الغير أم لا . هذا كله مع انه فى خصوص المقام أعني الاجتهاد أصل آخر يقتضى العينية وهو الشك فى حجية التقليد وان التقليد مبرء للذمة أم لا ، ولا ريب فى ان الشك في حجية شيء يقتضي عدم حجيته . لكن هذا الاصل لايثبت وجوب الاجتهاد عيناً إلا اذا قام الدليل على انحصار الطريق بالاجتهاد والتقليد دون الاحتياط والقطع بالأحكام . هذا تمام الكلام بالنسبة الى الأصل .

تحقيق الحق في المقام

واما تحقيق المقام فنقول : ان مقتضى الأصل وان كان هو الوجوب العيني للاجتهاد لكن الدليل قد قام على وجوب الاجتهاد كفائياً ،وهو (أولا) السيرة المفيدة للقطع حيث ان المسلمين خلفاً عن سلف لم يلتزموا بالاجتهادوكانوا عوامهم يقلدون العلماء ولم يردع عن ذلك الأئمة الأطهار . ان قلت : ان عمومات النهي عن العمل بالظن هو الرادع . قلنا : انها لا تكفي فى الردع عن ذلك ما لم يكن نص عليه كالقياس لأن شمولها للمقام بالعموم أو الاطلاق وهو أيضاً ظن فتكون عمومات النهي تمنع من العمل بنفسها فى هذه المسألة .

و (ثانياً) قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) . فان هذه الآية الشريفة تدل على وجوب الاجتهاد لا على سائر الافراد من كل فرقة بل على بعضها وبقرينة مناسبة الحكم للموضوع يقتضي وجوبه على المقدار الذي به الكفاية .

و(ثالثاً) لزوم العسر والحرج الشديد بل التكليف بما لا يطاق بل اختلال نظام العالم وصعوبة العيش على بني آدم .

و(رابعاً) آية : (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) على ماهو التحقيق ان المراد بها مطلق أهل العلم مضافاً الى ما سيجيء ان شاء الله من الأدلة على جواز التقليد .

(السابع من أحكام الاجتهاد والمجتهد)

لزوم وجود المجتهدين بمقدار الكفاية

لابد أن يوجد من المجتهدين قدر ما تقوم به الكفاية للفتوى وباقي الشؤون والوظائف التي تخص المجتهد ، اما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد أو الاثنين ولكن الامور التي تتوقف على المجتهد كالمرافعة ونحوها بناء على لزوم المجتهد فيها فباعتبار شدة احتياج الناس لها فلا بد لكل بلد بعيدة عن الاخرى من مجتهد للزوم العسر والحرج عليهم بالانتقال من بلد الى آخر تبعد عنهم ، وعلى هذا فمع قلة المجتهدين وعدم كفايتهم فلابد أن يكون القادرون عليه كلهم مقصرين وآثمين

(الثامن من احكام الاجتهاد والمجتهد)

وجوب الفتوى على المجتهد

انه لا اشكال في جواز الفتوى للمجتهد فان جواز التقليد يلزمه جواز الافتاء لمن يصح تقليده بل يجوز الافتاء لمن يرى نفسه جامعاً للشرائط ، للأدلة الاربعة . الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، ولكن الكلام هل يجب ذلك في زمان الغيبة إذ زمان الحضور لا ثمرة لنا في الكلام فيه وقد ذهب جل الفقهاء الى وجوب الافتاء اذا أمن المجتهد الضرر ولم يخاف على نفسه او على أحد من المؤمنين فان خاف على احد منهم لم يجز له التعرض كما هو المحكي عن التحرير والتذكرة والمنتهى والدروس ، وفي المسالك ان وجوب الافتاء كفائيا اذا لم يخف على نفسه او على احد من المؤمنين وإلا لم يجز التعرض اليه بحال وقد ادعى الاتفاق صاحب المفاتيح على وجوب الفتوى وكونه كفائياً ، ويدل على

ذلك توقف النوع الانساني الديني عليه ، ولأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن عن المنكر . ولقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله) الآية ، ولقوله تعالى (والذين يكتمون ما أنزلنا من البينات) الآية وقوله تعالى : (ولولا نفر) الآية.

(فروع)

(الأول) لو امتنع الغير عن الافتاء وجب على الباقين لأن الواجب الكفائي لايسقط إلا بقيام الغير به (الثاني) لو انحصر الافتاء بواحد وامتنع وقلنا ان الامتناع كبيرة أو صغيرة قد أصر عليها فسق المجتهد وخرج عن أهلية الفتوى ويكون العامي إذ ذاك بمنزلة الفاقد للمجتهد الحي إلا ان المجتهد مع ذلك لايسقط عنه الوجوب لأنه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة كما ان الصلاة لاتسقط عن المحدث بامتناعه عن الطهارة (الثالث) انه بمجرد رجوع العامي للمجتهد لا يكون وجوب الافتاء عيناً عليه إلا اذا امتنع الغير من الفتوى به اوكان المقلد العامي لايرى صلاحية غيره للفتوى فانه عند ذاك يجب عليه عيناً أن يفتي له لأنه هو الحجة عليه دون غيره ، ثم انه هل يصدق العامي اذا أخبر عن نفسه بأنه لم ير مجتهداً غير هذا الذى يرجع اليه أم لا ؟ الظاهر تصديقه لانسداد باب العلم فيه ولقبول خبر مالا يعلم إلا من قبله بناء على حجية قوله فلو أخبر عن نفسه بذلك قبل قوله بناء على ذلك ولوظن بكذبه ، (الرابع) اذا كان العامي غير محتاج للتقليد فى المسألة كما لو تمكن من العمل بالاحتياط أو كانت المسألة في أمر مستحب أو مكروه فهل يجب على المجتهد اذا رجع اليه العامي أن يفتي له أو يختص وجوب الافتاء فقط بصورة الالزاميات ظاهر عبارة القوم هو الوجوب مطلقاً ومن اطلاق قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله) وقوله تعالى : (الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات) وفى المفاتيح امكان دلالة ما ذكر على الوجوب واصالة البراءة عنه وان احتمال عدم الوجوب قوي للغاية .

(الخامس) اذا سأل المقلد مالا يحتاج اليه كما لو سأل عن الزكاة وهو ليس عنده مال زكوي فهل يجب الجواب ولو كفاية مقتضى اطلاقات تلك الأدلة الوجوب وان كان ذهب صاحب المفاتيح الى عدم الوجوب ولعل الظاهر هو ذلك لعدم مخاطبة السائل بالحكم المسؤول عنه وعدم تنجزه عليه فغير واجب عليه معرفته ، وظاهر الأدلة إنما يقتضي وجوب البيان لمن يجب عليه المعرفة إلا أن يدعي انصراف الأدلة لغير ذلك ، وهكذا الكلام اذا علم ان غرض السائل مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد أو نحو ذلك وليس غرضه العمل بالفتوى وبناء على عدم وجوب الافتاء فلو شك المجتهد في ان غرض السائل هو العمل بالفتوى أو غير ذلك أو انها محل ابتلائه أم لا فالظاهر الوجوب ، إذ الظاهر من السؤال هو كونه للعمل وانه محل ابتلائه وهل يصدق السائل في دعوى الغرض أو لا يصدق الظاهر تصديقه في مثل هذه الامور لانسداد باب العلم فيها ولقبول قول مالا يعلم إلا من قبله بناء على حجية قوله .

(السادس) من الفروع انه هل الواجب الافتاء على المجتهد مطلقاً بحيث اذا كانت عنده ملكة الاجتهاد وجب عليه تحصيل جميع مقدمات الفتوى فيكون وجوبه كالصلاة بالنسبة لمقدماتها من الطهارة . بمعنى انه يجب عليه الاجتهاد الفعلي فيما لم يعمل استنباطه فيه من الأحكام أو ان الافتاء واجب مشروط كالحج بالنسبة للاستطاعة فلا يجب الافتاء وتحصيل مقدماته فيما لم يستنبط الحكم الشرعي ظاهر الأدلة التي اقيمت على وجوب الافتاء هو الأول .

(التاسع من احكام المجتهد والأجتهاد)

وجوب اعلام المجتهد عن نفسه

بصلاحيته للفتوى والمرجعية فى التقليد

قال استاذنا المرحوم اغا ضياء : ان المجتهد مهما يرى شخصه مرجعاً للتقليد بأن رأى انحصار الأمر به لاعتقاده أعلميته من أقرانه بضميمة وجوب تقليد الأعلم أو انحصار الاجتهاد بشخصه فلا اشكال ظاهراً في وجوب اظهار فتواه وترغيب الناس بتقليده لما دل على وجوب ارشاد الجاهل فى الأحكام الكلية المستفادة من أمثال آية النفر والسؤال والكتمان ، ويومي اليه ظاهر كلماتهم في وجوب اعلام المجتهد مقلديه اذا رجع عن اجتهاده . ولقد صنف بعض الأعاظم رسالة في وجوب ارشاد الجاهل في الأحكام الكلية ومن صغرياتها مسألتنا واما مع علمه بعدم انحصار المرجعية في حقه فلا يجب لعدم مساعدة أدلة وجوب الارشاد لمثل هذه الصورة وفتواه لا تتعين حجيتها فى حق غيره إلا في ظرف اختيار المقلد له وليس عليه تحصيل هذا الشرط كي تكون فتواه حجة في حق غيره لينتهي الى وجوب ارشاد الجاهل ، واما اذا شك في وجود جامع للشرائط غيره أو رأى اعتماد الناس على بعض وشك فى صلاحيته فالأقرب عدم وجوب الاعلام لعدم احراز شرط وجوب الاعلام واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على الجميع الاعلام عن أنفسهم أو يكفي اعلام بعضهم عن نفسه الظاهر هو الاخير ان حصل مابه الكفاية وإلا وجب الاعلام بمقدارها وهل يستحب للجميع الاعلام أو لا ، ذهب الى الاستحباب صاحب المفاتيح .

(العاشر من احكام المجتهد والاجتهاد)

وجوب تجديد النظر على المجتهد

اختلف الاصوليون في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد فى حكمها سابقاً اذا احتمل أنه يتبدل رأيه فيها اذا جدد نظره اما مع عدم هذا الاحتمال والقطع بعدم تبدل رأيه فلا معنى لأن يجدد نظره لأنه يكون أمراً عبثاً عنده والقطع حجة عليه ، وفي المسألة أقوال :

(أحدها) انه يجب عليه تجديد النظر فى المسألة فان وافق ما اختاره فى السابق فهو وإلا يجب ان يعمل بما اجتهد به ثانياً سواء كان ذاكراً لدليل المسألة أم ناسياً وسواء زادت قوته الاستنباطية أم نقصت عن قوته السابقة أم ساوتها ، وينسب هذا القول للشهرستاني .

(ثانيها) انه لايجب التجديد مطلقاً ما لم يتغير رأيه بل يكفيه الاجتهاد الاول فى الوقائع المتجددة من غير حاجة الى اجتهاد آخر ويفتى على طبق اجتهاده الاول وان نسي الدليل وزادت قوته وهذا القول هو المنسوب لمشهور الاصوليين من اصحابنا والعامة .

(ثالثها) التفصيل بين ما اذا كان ذاكراً لدليل المسألة فلا يجب عليه تجديد النظر وبين ما اذا لم يكن ذاكراً لدليل المسألة فيجب عليه تجديد النظر وهو المحكي عن المحقق والسيد العميدي والرازي والآمدي والنووي وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية .

(رابعها) التفصيل بين ما اذا زادت قوته الاستنباطية فيجب تجديد النظر وبين عدمها فلا يجب التجديد ، وقد حكي نفي البعد عنه عن الزبدة وميل الفاضل الجواد له فى شرحها .

(خامسها) التفصيل بين ما اذا علم بفساد الدليل او تردد فى صحة الدليل تفصيلا بأن التفت الى دليل الاجتهاد وتردد فى صحته تفصيلا لا انه نسي الدليل وتردد فى صحته وبين صورة ما اذا لم يتردد في الدليل تفصيلا ففي الاول يجب الاجتهاد ثانياً ، وفي الثانية لا يجب وهو مذهب صاحب الضوابط .

والتحقيق ان المجتهد اذا لم يعتقد بطلان دليله الاول فلا يجب عليه تجديد النظر سواء تردد فى صحة الدليل تفصيلا بأن التفت الى الدليل تفصيلا وتردد فى صحته او اجمالا بأن نسي الدليل وتردد في صحته وحجيته وسواء احتمل بتجديد نظره يتجدد له الرأي أم لا وسواء نسي الدليل او كان ذاكراً له وسواء زادت قوته أم لم تزدد ، وذلك لأن الاجتهاد ليس إلا رجوع للأدلة مع ضم بعض الاصول كاصالة عدم المعارض والمخصص مع الفحص المعتبر فيها وهذه الادلة مع تلك الاصول والفحص المذكور حجة على الحكم للواقعة فى الزمان الاول وغيره من الازمنة لأن ادلة حجيتها كمالها عموم افرادي له اطلاق زماني فان ما دل على حجية الخبر كما يدل على حجية خبر زرارة ويونس وغيرهم كذلك يدل على حجية خبر زرارة في كل زمان وآن فلا بد فى رفع اليد عنها من رافع وليس لنا رافع عنها إلا احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه سابقاً ، وهذا الاحتمال ملغي لقيام الدليل على عدم اعتباره لان اصالة عدم المعارض وعدم المخصص وعدم المقيد مع الفحص بالمقدار المعتد به تدل على الغائه وهي حجة على نفيه . نعم لو علم بفساد دليله الاول سقط دليله عن الحجية فلا يجوز ان يعتمد عليه ، ومن هنا لو ظفر بما يصلح للمعارضة ونحو ذلك كالتخصيص سقطت اصالة عدم المعارض او المخصص عن الحجية ففسد اجتهاده الاول ووجب عليه تجديد النظر فى خصوص هذه الناحية اعني ناحية ما ظفر به ، مضافا الى استصحاب الحكم الفرعي الثابت فى الواقعة الاولى واستصحاب الحكم التكليفي

فى المسألة الاصولية وهو بقاء جواز العمل بما أدى اليه اجتهاده واستصحاب الحكم الوضعي اعني صحة العمل بالاجتهاد السابق بناء على صحة الاستصحاب في الاحكام الوضعية واستصحاب عدم وجوب تجديد النظر فان هذه الاستصحابات تقتضي الحكم بعدم لزوم تجديد النظر ، واما استصحاب صحة الاجتهاد او حجيته فهو فاسد لانه يكون الشك فى الاجتهاد شك ساري فلا يبقى يقين سابق بصحة الاجتهاد ، وهكذا ربما يقال فى صحة العمل إلا الانهم اذا كان شكه من جهة طرو مايحتمل معه فساد اجتهاده فيصح الاستصحاب .وقد يناقش في الاستصحاب أولا ، ان هذا لايتم فيمن كان اجتهاده لايجوز له العمل به كالكافر اذا كان مجتهداً ثم استبصر فانه فى زمان كفره لم يصح له العمل باجتهاده وكان حراماً فيستصحب عدم جواز العمل ولازمه وجوب تجديد النظر، وجوابه انه لادليل على حرمة عمل الكافر باجتهاده لو كان جامعاً لشروط الصحة بل يجب عليه العمل به ولو سلمنا صحة الاستصحاب فنخرج هذه الصورة من حكم المقام ، وقد يناقش فيه

ثانياً ان عند ظهور فساد المدرك يجرى استصحاب الحكم الفرعي لأنه لم يقطع بعدمه وانما قطع بفساد مدركه مع انه لا يجوز البناء عليه كما اعترفتم به، وجوابه عند ظهور فساد المدرك لم يبق يقين سابق بالحكم وانما يحتمل وجوده إذ اليقين السابق كان بواسطة مدركه وقد زال فلم يبق يقين سابقاً به ولهذا نحن لم نجوز استصحابه فى هذه الصورة ، وقد نوقش فى الاستصحاب .

ثالثاً . بأن مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن هو المنع مطلقاً خرج منه الظن الحاصل بالاجتهاد الأول في الواقعة الاولى قطعاً وبقى الباقي داخلا تحت عموم المنع ومنه الظن الحاصل بالاجتهاد الأول بالنسبة للواقعة الثانية ولم يعلم خروجه من تحت عمومات المنع من الظن والاستصحاب لا يعارض العموم وجوابه أن أدلة حجية الاستصحاب تكون مخصصة لأدلة عموم المنع من الظن

وهي مقدمة عليها فلا تشمل المقام لما قد تقرر في محله ان حكم الخاص يستصحب ويقدم على عموم العام فان العام اذا خرج فرد منه ولو فى زمان يجري الاستصحاب فى ذلك الفرد فى باقي الأزمنة اللاحقة بل يمكن ان يقال لا يصح التمسك بالعموم في تلك الأزمنة اللاحقة إذ دخوله تحت العام مرة ثانية خلاف الأصل ففيما نحن فيه حيث فرض حجية ظن المجتهد فى الواقعة فى الزمن الاول كان ذلك موجباً لخروج الظن فيها عن العمومات الناهية في الواقعة فيجري الاستصحاب بدون معارضة للعمومات لعدم شمولها له بالنسبة لباقي الأزمنة اللاحقة إذ دخوله مرة ثانية تحتها تنفيه أصالة عدم الدخول . وقد ذكرنا فى محله ماهو الحق من ان الفرد من العام باعتبار حالاته وازمنة وجوده يكون فرداً واحداً أو أفراداً متعددة باعتبار حالاته وازمنة وجوده

واحتجوا للقول الاول وهو وجوب تجديد النظر : بأن احتمال تجدد الرأي بتجدد النظر يوجب زوال الظن الاجتهادي في الواقعة فى الزمان الثاني فيجب أن يجدد النظر ثانياً لدفع هذا الاحتمال وأجيب (أولا) بالنقض بقيام هذا الاحتمال فى الواقعة في الزمان الأول فلو كان هذا الاحتمال مؤثراً لوجب تجديد النظر بالنسبة للزمان الأول الى أن يحصل القطع وهو خلاف الضرورة واجماع العلماء . (وثانياً) بالمنع من زوال الظن والحجية بذلك الاحتمال .

(حجة القول الثالث) عموم أدلة النهي عن العمل بالظن لغير صورة تذكر الدليل مع انه اذا لم يذكر الدليل يكون حكمه فى المسألة بلا دليل وهو باطل ، وأجيب عنها بما مر من كفاية احراز حجية ظن اجتهاده فى الواقعة فى الزمن الاول وان الحكم فى الواقعة فى الأزمنة اللاحقة مستند اليه أو الى الاستصحاب وهما نعم الدليل .

(حجة القول الرابع) ان مزيد القوة قاضي بقوة احتمال اطلاعه على مالم يطلع عليه أولا فلا يبقى له الظن بصحة ما حكم به أولا مع ان صاحب القوة

القوية أقرب اصابة للواقع من غيره فيكون ظنه الثاني هو الحجة في حقه دون الاول فلو قدم الأول كان كما يقدم المفضول على الفاضل. وجوابه ان زيادة القوة ليست بموجبة لخروج الاجتهاد في الزمن الاول عن الحجية، وقد عرفت ان حجيته في الزمان الأول تقتضي حجيته في باقي الأزمنة للاستصحاب وللادلة الاجتهاد الاول.

(حجة القول الخامس) هو الاجماع والشهرة العظيمة على لزوم تجديد النظر مع الالتفات الى الدليل والعلم بفساده أو التردد فيه. وجوابها انه مسلم مع العلم بالفساد ولكن مع التردد غير مسلم. مع ما عرفت من الخلاف ثم أي فرق بين صورة نسيان الدليل والتردد فيه وبين الالتفات اليه والتردد فيه فان التردد لو كان مانعاً لكان مانعاً في الجميع لا في بعض دون بعض.

(الحادي عشر من احكام المجتهد والاجتهاد)

وجوب تجديد النظر في الاجتهاد في الموضوعات

ما تقدم كان لبيان حال الاجتهاد في الحكم الشرعي، واما الاجتهاد في الموضوعات كما لو اجتهد في طلب القبلة للصلاة أو طلب الماء للتيمم أو تزكية الشاهد بالشهود فهل يجب عليه ان يجدد نظره ويجتهد مرة ثانية اذا ابتلى بالواقعة مرة أخرى كأن في الامثلة المتقدمة وجبت عليه الصلاة في ذلك المكان مرة ثانية أو احتاج للطهارة مرة ثانية أو استمع للشاهد مرة ثانية. والحق انه لا يحتاج الى الاجتهاد مرة ثانية لما قدمناه من الادلة على عدم وجوب تجديد الاجتهاد في الاحكام إلا اللهم اذا قام دليل خاص على لزوم تجديد الاجتهاد في المورد فلا بد من ملاحظة الادلة في موارد الموضوعات.

(الثاني عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

جواز تجديد النظر للمجتهد

انه قد علمت ان وظيفة المجتهد عند عدم علمه بفساد اجتهاده هو العمل على طبقه ولو تردد في صحته ولكن له أن يجدد نظره لا انه واجب عليه إذ لا دليل على حرمة تجديد النظر للمجتهد فاصالة الحل تقتضي ذلك .

(الثالث عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

وظيفة المجتهد عند العلم بفساد اجتهاده

وظيفة المجتهد عند علمه بفساد اجتهاده هو تجديد النظر ويعمل بما أدى اليه نظره مرة ثانية سواء كان بواسطة الامارة أو بواسطة الاصل العملي ان كان له قوة على التجديد وإلا احتاط أو قلد في المسألة هذا في سعة الوقت وأما ان كان الوقت ضيقاً ولا يسعه تجديد النظر فهو مخير أيضاً بين الاحتياط والتقليد اما الاحتياط فواضح لحصول العلم بالفراغ اليقيني به ، وأما جواز التقليد فلأنه جاهل غير متمكن في حال الحاجة الى العمل من الاجتهاد فتجري أدلة رجوع الجاهل الى العالم في حقه إلا اذا قلنا بأن القدرة على الاستنباط ما نعة من التقليد وحينئذ يتعين عليه الاحتياط ، وأما تفرقة بعضهم بين صورة ما اذا كان مجتهداً قبل هذا الاجتهاد الذي أعتقد بفساده وبين صورة ما اذا لم يكن مجتهداً إلا بهذا الاجتهاد الذي علم بفساده ففي الصورة الاولى يعمل باجتهاده الاول وفي الثانية يرجع للاحتياط أو التقليد. ففاسدة لأن الاجتهاد الاول قد بطل بالاجتهاد الثاني فكيف يرجع اليه إلا اذا كان مطابقاً للاحتياط ويكون الرجوع اليه من باب الاحتياط وكيف كان فهو لا يجوز له أن يعمل باجتهاده الأول لفساده في نظره .

(الرابع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

يجب على المجتهد اعلام مقلديه

(عند تبدل رأيه)

يجب على المجتهد اذا تبدل رأيه اعلام مقلديه بل اذا أخطأ فى بيان فتواه يجب الاعلام بل كل شخص اذا نقل الفتوى ثم ظهر له الخطأ وان الفتوى ليست كذلك وجب عليه اعلام من تعلم منه بمقدار الامكان إذ الاعلام زائد على قدر الامكان لا يعقل وجوبه بل بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج المنفيان في الشريعة كما انه لاريب انه يجب الاعلام اذا رجع المقلد للمجتهد أو استفسر عن رأيه وفتواه لوجوب اظهار المجتهد رأيه عند الاستفسار عنه مالم تكن تقية بالاجماع ولآية الكتمان (والحاصل) ان محل الكلام فى وجوب الاعلام مع عدم الاستفسار وعدم لزوم الحرج وقد اختلف القوم فى ذلك فبعضهم ذهب الى وجوبه مطلقاً كما هو المحكي عن كتب العلامة وذهب بعضهم الى عدم وجوبه وهو المحكي عن ظاهر المحقق والعميدي واليه ذهب المحقق القمي (ره) وفصل بعضهم كالسيد كاظم (ره) في العروة بين ما اذا كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فلايجب الاعلام وبين ما اذا كانت مخالفة للاحتياط فالاحوط عنده بل الاقوى الاعلام ووافقه على هذا التفصيل الكثير من المعلقين على العروة .احتجوا للقول بوجوب الاعلام بوجوه .

(أحدها) ان المقلد انما عمل فى المسألة برأي المجتهد والمفروض رجوعه عنه فلو استمر لبقي عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى . واجيب عنه كما فى حاشية المعالم للشيخ محمد تقي بأن المفروض كونه أخذ الحكم من فتوى المجتهد بانياً على الاستمرار اما للاستصحاب أو لفتوى المجتهد بالاستمرار أو لحكم عقله

بالاستمرار . وعليه فلا يكون أخذه بالحكم خالياً عن مستنده ولذا يحكم بصحة أعماله انتهى ولو سلمنا انه عامل من دون دليل ولا فتوى فما الدليل على وجوب اعلامه اذا كان معذوراً فى عمله غير معاقب عليه من الله تعالى ولذا لا يجب على المجتهد الذي يعلم بخطأ المجتهد الآخر وفساد دليله ان يعلمه مع انه في نظره عامل بالحكم من غير دليل لكنه لما كان معذوراً وغير معاقب لم يجب على المجتهد اعلامه بذلك .

(ثاني ماستدل به) : ان ايقاع المقلد فيما يخالف الواقع علماً أو ظناً انما كان من جهة المجتهد بواسطة فتواه السابقة فلابد من تنبيهه وارجاعه عن ذلك لانه بتركه التنبيه يكون قد سبب وقوعه في خلاف الواقع فى الاحكام الشرعية وهو لا اشكال في حرمته واقعاً ، وبعبارة اخرى ان التسبيب لما كان محرماً واقعاً ولكن حين صدوره كان معذوراً للجهل فبعد المعرفة يجب الاعلام لرفع استمرار هذا التسبيب نظير من أظهر خلاف الواقع تقية فانه بعد التقية يجب عليه اظهار الواقع لأن الاستمرار يكون مستنداً اليه وهو محرم عليه وانما يتحقق تركه باعلامه لمقلديه (ودعوى) ان حكم المقلد حكم ظاهري تكليفي الى ان يعلم عدول المجتهد عنه فلا يكون مجرد عدول المجتهد موجباً لرجوع المقلد ولا سبباً لايقاعه فى خلاف الواقع فى حقه لانه يكون ذلك الحكم الظاهرى هو حكمه التكليفي الثابت فى حقه الى وقت العلم بالعدول وهو حتى الآن لم يعلم بالعدول (فاسدة) فان المطلوب بحسب الواقع هو أمر واحد والطريق اليه فتوى المجتهد فيكون مؤدى دليل المجتهد حكما ظاهريا فى حقه وحق مقلديه ، وأما بعد عدوله فلم يكن حكما ظاهريا في حقهما لعدم الدليل عليه لان الدليل عليه كان رأي المجتهد وقد زال هذا الرأي عنه فمن حين عدول المجتهد يصبح الحكم ليس حكما ظاهريا للمقلد فعدم اعلامه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع في حقه سلمنا انه حكم ظاهري فى حق

المقلد لكن الحكم الظاهرى لما كان خلاف الواقع فى نظر المجتهد فقد كان المجتهد هو الموقع له فى خلاف الواقع فالمقلد وان كان معذوراً لكن المجتهد غير معذور فيه ودعوى ان التسبيب للايقاع بخلاف الواقع في الاحكام الشرعية وان كان حراماً واقعاً إلا انه فى المقام لم يستند استمرار التسبيب للمجتهد بل انما استند الى استصحاب المقلد للفتوى السابقة لا الى قوله فعلا بالاستمرار واذا لم يستند اليه فاي دليل على وجوب رفعه بالاعلام . فاسدة لان استصحاب الفتوى السابقة والرأي السابق يكون الاستناد فيه الى الفتوى والرأي المستصحب وهو رأي المجتهد فاستمرار الوقوع في خلاف الواقع يكون مستنداً له فهو محرم عليه ولا يمكن ترك هذا المحرم إلا باعلامه لمقلديه . ودعوى عدم تسليم حرمة التسبيب الي الحرام وعليه فلا يكون تسبيب الفتوى للوقوع فى خلاف الواقع استمراراً حراماً . فاسدة فانه لا اشكال فى الاحكام الشرعية يكون حراماً وان قلنا بعدم حرمته في باقي المحرمات لاهتمام الشارع بالاحكام الشرعية وعدم رضائه باندراسها وعدم جواز تغيرها وتبديلها . وعليه فلا فرق في ذلك بين أن تكون الفتوى السابقة موافقة للاحتياط أم لا ، سواء كانت تختلف مع الثانية في الاحكام الغير الالزامية كالاباحة والاستحباب والكراهة أو تختلف الثانية مع الاولى فى الاحكام الالزامية بأن كانت الثانية الزامية كالوجوب والحرمة فانه في الجميع يكون الاستمرار فى الاعتقاد بخلاف الواقع فى الأحكام الشرعية مستنداً لفتوى المجتهد فمع انكشاف الخلاف يكون المجتهد غير معذور فى اعتقاد مقلده خلاف الواقع لاستناده لقوله نعم اعلام ذلك لغير مقلديه غير واجب عليه لعدم استناد اعتقادهم بخلاف الواقع الى فتواه فحاصل هذا الدليل مبني على حرمة الايقاع في خلاف الواقع في الاحكام الشرعية ولو بنحو الاستمرار وان هذه الحرمة ترتفع بالاعلام لانه مع الاعلام يزول استمرار

الايقاع فى خلاف الواقع .

(ثالث ما استدل به لوجوب الاعلام) ان الابقاء على الخطأ كايقاعه فى القبيح ، وفيه ان لادليل على ذلك خصوصاً وان الباقي على الخطأ كان معذوراً شرعا إلا أن يرجع لما ذكرناه .

(رابع ما استدل به على وجوب الاعلام) قوله تعالى : ولينذروا قومهم فى آية النفر . وقوله تعالى : ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى . وان ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل . وفيه انه لو تم ذلك فهى لا تخص المجتهد مع انه لا يلتزم به المستدل والتحقيق انها ظاهرة في لزوم ارشاد الجاهل الغير المعذور واما المعذور فالادلة قامت على عدم وجوب ارشاده ولذا لا يجب ارشاد المجتهد للمجتهد الآخر والمجتهد للمقلدين للآخر .

(خامس ما استدل به على ذلك) ان العقل يستقل بقبح تفويت المصالح الواقعية على الغير أو ايقاعه في مفاسدها وهو من افراد الظلم القبيح ، وجوابه ان ذلك انما يستقل بقبحه مع التعمد اما مع حسن النية فلا يكون ظلماً إلا اذا قلنا بأن بقائه على ذلك يستند اليه وهو من افراد الظلم القبيح فيجب عليه رفع بقائه باعلامه كما تقدم فى الوجه الثاني .

(سادس ما استدل به على ذلك) وجوب تبليغ الاحكام ووجوب ارشاد الجاهل وانه يجب على الحاضر اعلام الغائب كما فى رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام ان الله اخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال ، وفيه انه انما يجب اذا لم يكن عنده دليل يعذر به وإلا لوجب على كل مجتهد ان يرشد من خالفه بالفتوى وما نحن فيه المقلد عنده دليل يعذر فيه .

(سابع ما استدل به على ذلك) ان النهي عن المنكر والامر بالمعروف يقتضي اعلام المجتهد مقلده لأنه يعمل منكراً فيجب ردعه ،وتنبيهه على الفتوى

الثانية لانه معروف . وفيه انه ليس المقلد . بعامل للمنكر ما دام لم يعلم بتبدل رأي المجتهد لأنه يعمل عن دليل يعذر فيه وهو الاستصحاب فهو عامل بالمعروف .

(ثامن ما استدل به) قوله تعالى : ولا تعاونوا على الاثم وسكوت المجتهد اعانة على مخالفة المقلد للواقع وهي اثم . وفيه ان المقلد الجاهل بالرجوع لا اثم عليه فى مخالفة الواقع لأنه معذور فلا يكون سكوت المجتهد اعانة على الاثم .

(تاسع ما استدل به) ما دل على ان من أفتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتواه وهذا المجتهد قد أفتى الناس بغير علم فانه تخيل انه علم ولكن ظهر له انه جهل . وفيه انه ظاهر في صورة تعمد ذلك إلا أن يرجع الاستدلال به الى الوجه الثاني المتقدم . واما ما استدل به للقول بعدم وجوب الاعلام فأمور .

(أحدها) اصل البرائة وفيه انه بعد قيام الدليل على وجوب الاعلام لا مجال لجريانه .

(ثانيها) السيرة على ترك الاعلام وفيه عدم ثبوتها .

(ثالثها) العسر والحرج . وفيه ما عرفته من أن وجوب الاعلام انما هو بنحو لا يلزم منه العسر والحرج . ثم لا يخفى ان ما ذكرناه كله بالنسبة الى غير ما علم من الشارع انه لا يريد وقوعه في الخارج نظير هتك الاعراض وتلف الانفس وبعض مراتب الاموال فانه فى مثل ذلك يجب على كل أحد تسبيب عدم وقوعه في الخارج . كما انه لا يخفى ان القول بعدم وجوب الاعلام لا ينافي الحكم بضمان الخاطي فى النقل ان كان متعلقه من الاموال أوغيرها مما يستعقب ضمانا.

(الخامس عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

وجوب الاعلام عند تبدل الرأي

فى الموضوعات الخارجية

اذا تبدل رأي المجتهد فى الموضوعات الخارجية كما لو قال ان القبلة من هنا ثم ظهر له انها من جهة أخرى أو قال ان هذا المائع خلا فتبدل رأيه الى انه خمر بل هذا جار حتى فى غير المجتهد فهل يجب الاعلام أم لا الظاهر انه يجب الاعلام لأنه اغراء بالجهل وهو قبيح نعم لا يجب الاعلام ابتداء كما لو رأى فى ثوبه نجاسة لكن لو أخبره بأن فى الثوب ليس نجاسة ثم تبدل رأيه كان يجب عليه الاعلام لأنه اغراء بالجهل الذي هو من أفراد الظلم القبيح عقلا من دون فرق بين الموضوعات الواقعية كالخمر ونحوه أو العلمية كعدالة المجتهد والقبلة ويلحق بهذين الحكمين التنبيه على امور .

وظيفة المقلد

عند العلم برجوع المجتهد عن رأيه

(احدها) انه لا يخفى ان وظيفة المقلد مع عدم اطلاعه على رجوع المجتهد عن رأيه هو البقاء وعدم جواز الرجوع عنه للاستصحاب والسيرة واما اذا اطلع على رجوع المجتهد عن فتواه السابقة الذى قلده فيها فيحرم عليه العمل بها ووجب الرجوع عنها من غير فرق بين رجوع المجتهد من الدليل

القطعي الى الظني أو بالعكس أو عن كل دليل الى مثله أو عن الدليل الدال على الحكم الواقعي الى الدال على الحكم الظاهري أو بالعكس أو الى مثله ففي جميع هذه الصور يجب على المقلد العدول عن فتوى المجتهد اذا اطلع على عدول المجتهد عنها ويتخير بين تقليده في فتواه الثانية وبين الرجوع الى غيره ممن يصح الرجوع اليه فهنا دعويان .

(احداهما) عدم جواز العمل للمقلد بالفتوى السابقة وقد نقل عليها الاجماع غير واحد . مضافا لبناء العقلاء فان بنائهم فيما يقلدون الغير فيه العدول عند عدول المجتهد عن رأيه فيه . مضافاً الى أن مع عدول المجتهد لم يصبح الرأي الذى عدل عنه رأياً له حتى يقلده فيه فعلا لانكشاف خطأه لديه فيكون الرجوع اليه في رأيه السابق ليس برجوع له فى رأيه. وأدلة جواز التقليد انما تثبت جواز الرجوع للمجتهد فى رأيه فظهر بهذا عدم جواز الرجوع لرأيه السابق سواء تبدل برأى آخر عنده أو توقف وتردد فيه فانه لا يجوز للعامي الرجوع اليه في رأيه السابق لأنه ليس برأى له لانكشاف خطأه عنده بحسب الدليل وان لم ينكشف خطأه واقعاً ، ان قلت : ان مقتضى الاستصحاب لزوم بقاء المقلد على الرأى السابق وعدم جواز العدول عنه ، قلنا : لا مجال للاستصحاب للادلة التي أقمناها على وجوب الرجوع مضافا الى امكان القول بعدم اليقين السابق وان يقينه السابق قد زال لفساد الدليل فيكون من الشك الساري .

(ثاني الدعويين) ان للعامي المقلد التخيير في الرجوع لمجتهده فى فتواه الثانية ورأيه الثاني أو الرجوع لغيره حتى لو كان موافقاً لفتوى مجتهده الاولى إذ لا دليل على وجوب تقليده في رأيه الثاني فالأصل البرائة منه ، وأدلة حرمة العدول الى الغير انما تدل على حرمة العدول في غير صورة تبدل رأى المجتهد ،

وان شئت قلت : ان المقلد قبل تقليده كان مخيراً بين الرجوع لهذا المجتهد ولغيره وبعد فساد تقليده له صار تقليده له في رأيه الثاني تقليداً له ابتدائياً وهو في التقليد الابتدائي مخير بينه وبين غيره قطعاً . وأما ما استدل به بعضهم من استصحاب التخير بينه وبين غيره باعتبار أن قبل تقليده كان مخيراً فيستصحب فهو باطل لانتقاض الحالة السابقة بحرمة تقليد غيره عندما قلده في رأيه الأول ، وقد استدلوا على وجوب الرجوع للمجتهد في رأيه الثاني

(أولا) أن تقليد مجتهده في رأيه الثاني هو القدر المتيقن لأن الأمر يدور بين التعيين والتخيير إذ من قال بالتخيير فهو يقول بصحة تقليد مجتهده في رأيه الثاني ومن قال بالتعيين فانما يقول بوجوب الرجوع لمجتهده في رأيه الثاني . وفيه ان هذا حكم المقلد اذا كان ليس عنده طريق لمعرفة الصحيح من القولين من وجوب تقليد المجتهد الأول ومن التخير بينه وبين الثاني وله أن يقلد شخصاً يصح أن يرجع اليه فى نفس هذه المسألة أعني مسألة تعيين البقاء على تقليد الأول أو التخيير أما حكم المسألة فى حد ذاتها فهو ما ذكرناه للأدلة التي أقمناها على صحة القول بالتخير هذا مضافا لما فى هذا الأصل من المناقشة التي ستجيء ان شاء الله في الاستدلال به على تقليد الأعلم وتقليد الحي فراجعها فان فيها كثير الفائدة .

(ثانياً) ان اختيار المقلد قول هذا المجتهد قد أحدث أمرين وأوجب تكليفين أحدهما وجوب العمل بمقتضى هذا القول والثاني حرمة تقليد الغير : ورجوع هذا المجتهد عن هذا القول أوجب رفع التكليف الأول وهو وجوب العمل بذلك القول لما تقدم من الاجماع وغيره وأما رافعيته للتكليف الثاني وهو حرمة تقليد الغير فغير معلوم فيستصحب حرمة تقليده للغير . وجوابه ان حرمة تقليد الغير انما كان موضوعها تقليد هذا المجتهد في رأيه الأول وفتواه الاولى وقد ارتفع موضوعها فترتفع هي أيضاً .

وظيفة المقلد اذا علم برجوع مجتهده

عن احدى فتاويه بنحو الاجمال

(ثانيها) ان ما تقدم صورة ما اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن فتوى معلومة له بالتفصيل كأن يعلم برجوعه عن طهارة الغسالة مثلا واما صورة ما اذا علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض فتاويه التي قلده فيها فيجب البقاء على جميع ما قلده اذا كانت الشبهة غير محصورة أو كانت من اشتباه القليل فى محصور كثير بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي فى ذلك وتجرى الاستصحابات المذكورة في جميع فتاويه ، وأما لو كانت الشبهة من قبيل الكثير فى الكثير كأن قلده فى مائة مسألة وعلم اجمالا برجوعه في ثلاثين أو كانت من قبيل الاشتباه بالقليل كأن قلده فى عشرة وعلم اجمالا برجوعه عن ثلاثة فان تمكن من الرجوع للمجتهد لمعرفة الحال وجب عليه ذلك من باب المقدمة لأنه يجب عليه البقاء على مالم يعدل عنه والحرمة فيما عدل عنه ولا يمكنه ذلك إلا بالرجوع الى المجتهد وان لم يتمكن فقد يقال بالتخيير بين الرجوع للغير فى تلك المسائل وبين البقاء على تقليده فيها لدوران الأمر فى العمل بكل فتوى منها بين محذورين وهو وجوب العمل بها لاحتمال انها فتوى مجتهده التي لم يعدل عنها وحرمة العمل بها لاحتمال انها الفتوى التي عدل عنها فيكون مخيراً بين العمل بها وبين عدمه والرجوع لغيره وان كان أدنى منه ولكن التحقيق انه يجب عليه الرجوع الى الغير لسقوطها عن الحجية لأن الامارات والطرق متى احتمل عدم حجيتها سقطت عن الاعتبار ثم هذا كله فيما اذا حصل العلم الاجمالي بعد التقليد ، وأما لو حصل للعامي العلم

الاجمالي برجوع المجتهد عن بعض فتاويه في رسالته قبل التقليد فلا يجوز له تقليده للعلم الاجمالي بحرمة تقليده بما فى رسالته فلا يجوز الرجوع له فى فتاويه المشتملة عليها تلك الرسالة ما لم يعلم تفصيلا بما عدل عنه وما لم يعدل عنه . ومما تقدم ظهر لك حكم ما لو سهى المجتهد عن رأيه فافتى بغيره أو سهى المقلد فاخذ بغير الفتوى أو اشتبه الناقل فظهر كذبه أو اشتبه المقلد في فهم الرسالة الى غير ذلك فان الحكم في ذلك كله حكم رجوع المجتهد عن رأيه لعين ما تقدم بل بالأولوية القطعية ضرورة كون السهو عذراً عقلياً وليس بطريق شرعي .

الاعمال الصادرة

على طبق الرأي المتبدل

(ثالثها) انه قد عرفت ان المجتهد بعد رجوعه عن المسألة وتبدل رأيه فيها يجب عليه في الأعمال اللاحقة المستقبلة العمل بمقتضى اجتهاده الثاني وكذا عرفت ان الحق ان مقلده لا يجوز له أن يعمل في الأعمال اللاحقة بالاجتهاد الأول لمجتهده وانه مخير بين العمل برأيه الثاني أو الرجوع لغيره ، وأما الأعمال الصادرة من المجتهد بل ومن مقلده على طبق الفتوى السابقة فهل يحكم بصحتها أو فسادها فقد ذهب المحقق الايرواني (ره) الى أن هذه المسألة من صغريات مسألة الأجزاء . ويظهر من المرحوم الاصفهاني في حاشيته على الكفاية العكس أعني ان مسألة الأجزاء من صغريات هذه المسألة لأن هذه المسألة تعم التكليفيات والوضعيات والمعاملات وغيرها ومسألة الاجزاء تخص الواجبات . ولكن الحق مع استاذنا المشكيني (ره) من كون بين المسألتين عموم من وجه لجريان مسألة الأجزاء في اتيان الأمر الواقعي واتيان

الأمر الاضطراري دون مسألتنا وجريان مسألتنا دون مسألة الأجزاء في المعاملات كما انه يظهر من بعضهم ان مسألة الأجزاء مختصة بانكشاف الخلاف بالقطع ومسألتنا وهي مسألة تبدل رأي المجتهد مختصة بانكشاف الخلاف بطريق معتبر . وكيف كان فالتحقيق في المقام يقع في مقامين الأول في الأعمال التي صدرت عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم اليها والثاني في الاعمال التي لم يلحقها حكم الحاكم فنقول ان الأعمال التي صدرت عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم اليها هي صحيحة ويرتب عليها آثارها ولو كان قد عدل الى غيره أو مات مجتهده وقلد غيره أو كان مقلداً ثم صار مجتهداً وبنى على خلاف فتوى مقلده لأن عدم ترتب آثارها عليها يكون رداً لحكم الحاكم وهو حرام بل ظاهر المقبولة ان حكم الحاكم له الحكومة على سائر الطرق والامارات نعم سيجيء انشاء الله في مبحث قضاء المجتهد الموارد التي ينتقض بها حكم الحاكم وأنه اذا انتقض حكم الحاكم فسد ماترتب عليه أو يترتب عليه من الآثار السابقة أو اللاحقة وان الموارد التي ينقض بها حكم الحاكم يكون الحكم فيها من أصله باطلا لا أن النقض يكون من قبيل النسخ نعم سيجيء انشاء الله ان الحكم ان تضمن فتوى فلايجوز ابطال الاعمال الواقعة على طبقه حتى لو تبدل رأي نفس الحاكم وانما لا يجوز العمل على طبقه بالنسبة الى الاعمال المستقبلة وان لم يتضمن فتوى فيجوز ذلك هذا كله في الأعمال الصادرة عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم اليها . واما الاعمال والتروك التي صدرت عن المجتهد او مقلده بمجرد مطابقة الفتوى ولم يلحقها حكم الحاكم ثم تبدل رأي المجتهد فتلك الاعمال والتروك تارة لا يترتب على مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها اثر فعلا أي عند الفتوى الثانية كما في صورة ما لو أفتى المجتهد بعدم وجوب اطاعة والده في المستحبات فكان يذهب للزيارة من دون

رضاء والده أو أفتى بحرمة العصير العنبي ثم عدل المجتهد عن فتواه فان الاعمال الماضية لا يترتب عليها اثر في الازمنة اللاحقة ففي هذه الصورة لا يجوز للمجتهد ولا لمقلده العمل بالفتوى السابقة كما تقدم واما الاعمال الماضية فحيث لا يترتب اثر على فسادها ولم تكن صادرة عنه عن تعمد فلا يترتب عليها أي أثر في فعلها بل لا يعقل في مثل ذلك انتقاض الفتوى بالنسبة اليها لعدم امكان التدارك وتارة يترتب على مطابقتها للواقع اثر فعلا وعلى تقدير عدم مطابقتها عدم الاثر أو الاعادة لها أو القضاء لها فيما كان له قضاء أو اعادة كما في صورة ما لو افتى المجتهد بالوضوء بماء الورد فتوضأ به ثم تبدل رأي المجتهد قبل ان يحدث فافتى بعدم صحة الوضوء بالماء المضاف مطلقاً حتى ماء الورد فانه على تقدير مطابقة الوضوء بماء الورد للواقع تجوز الصلاة به وسائر الآثار المرتبة على الطهارة وعلى تقدير عدم المطابقة لا تجوز الصلاة به ولا سائر الآثار المرتبة على الطهارة وهكذا لو قلد من قال بالصوم الى استتار القرص ثم عدل الى ذهاب الحمرة وهكذا لو قلد مجتهداً في كفاية فرى ودج واحد في حلية المذبوح فصنع كذلك ثم قبل اكله عدل المجتهد الى لزوم فرى ودجين وهكذا لو قلد مجتهداً في صحة العقد بالفارسية فعقد على زوجته بالفارسية ثم قبل موت زوجته عدل المجتهد عن هذه الفتوى واعتبر العقد بالعربية ونحو ذلك كما لو عمل برأي المجتهد في صحة البيع بالمعاطاة والتزويج بالمرتضعة معه عشرة رضعات وبنى المسجد بالحجارة المصنوعة من الطين النجس تقليداً لمن يقول بان صيرورة الطين حجارة يكون من نوع الاستحالة المطهرة أو ان النار من المطهرات ونحو ذلك من المسائل الخلافية ثم تبدل رأي ذلك المجتهد الى الفساد فلا اشكال كما عرفت سابقاً عدم جواز العمل بالفتوى فيما يستقبل من مواردها مرة ثانية فلا يصلح فيما ذكرناه من الامثلة الوضوء بماء الورد مرة ثانية ولا العقد

بالفارسية مرة ثانية وهكذا الكلام فى باقي الأمثلة المتقدمة وانما الكلام في أن آثار تلك الأعمال الصادرة على طبق الفتوى الأولى تترتب عليها بعد تبدل رأي المجتهد الى فسادها فيصلي بذلك الوضوء ولا يقضي الصوم المذكور ويؤكل ذلك الحيوان المفري ودج واحد منه وينكح زوجته المعقودة بالعقد الفارسي ولا يجدد عقدها ويرتب ملكية المبيع بالمعاطاة ويبقى على زوجته المرتضعة عشراً الى غير ذلك بحيث يكون تبدل رأي المجتهد بمنزلة النسخ فى ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة وبقاء آثار موارده المتقدمة ان كان لها آثار أو انه لا يرتب عليها بعد تبدل رأى المجتهد فلا يصلي بذلك الوضوء ويعيد الصوم المذكور ولا يؤكل ذلك الحيوان ولا ينكح تلك الزوجة ويرجع المبيع بالمعاطاة وتحرم عليه زوجته المرتضعة عشراً بل يعيد تلك الاعمال أو يقضيها ان كان لها اعادة أو قضاء كما لو صلى بلا سورة تقليداً لمجتهده ثم تبدل رأيه الى فسادها فانه يترتب على فسادها اعادتها فى الوقت وقضائها خارج الوقت وهكذا لو صلى بالوضوء بماء الورد ثم انه لا اشكال بالنسبة المقلد فانه يرجع فى ذلك لمقلده في حكمه من ترتيب الآثار وعدمها والقضاء أو الاعادة أو عدمها وانما الكلام فى المجتهد اذا عدل أوما يفتي به لمقلده اذا رجع اليه فى معرفة حكمه في هذه المسألة أوالمقلد اذا اجتهد وظهر له الخلاف (وبعبارة أخرى) الكلام في نفس الحكم الشرعي للمسألة . وكيف كان فقد يقال بالأول بمعنى ان الآثار لتلك الاعمال الصادرة على طبق الفتوى الأولى تترتب عليها ولا اعادة ولا قضاء لتلك الأعمال سواء كان تبدل رأي المجتهد من حكم قطعي الى دليل قطعي أو من ظني الى ظني أو من قطعي الى ظني أو بالعكس . واستدلوا على ذلك بادلة .

الأول : لزوم هتك الشريعة وتقريره انا لو لم نبني على صحتها ولا نرتب الآثار عليها لزم هتك الشريعة واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة

ان الشارع لو حكم بشيء بعد بذل المكلف جهده واستفراغ وسعه وأتى بذلك الشيء على طبق ما أدى اليه رأيه ثم حكم بالاعادة وعدم ترتيب الآثار عليه لارتفع وثوق العقلاء بالشرع بل هم يذمون الشرع ويهتكون حرمته ويطعنون عليه بأنه كان عليه اقامة حكم كلي لا يستلزم الرجوع والاتيان بالعمل مرة ثانية . ويمكن المناقشة في انه أي لزوم في ذلك فانه نظير الاحتياط لتحصيل الواقع وأي ذنب للشرع حتى يحصل هتكه اذا كان شخص قد تصدى لبيان أحكامه فاخطأ فيها وهل هناك هتك للقانون المدني لو أخطأ بعض دراسه في معرفة بعض موارده بنحو الشذوذ والقلة ولو سلمنا لزوم الهتك للشريعة فانما يلزم في بعض الموارد لبعض الاشخاص في بعض الاحوال لا مطلقاً ففي مورد لزوم الهتك نبني على الصحة وترتب الآثار وإلا فلا . والحاصل انه لا يلزم الهتك لندرة ذلك كما في حكم الحاكم فانه قد يرد في بعض الموارد ولا يلزم الهتك لندرة تلك المواضع .

الدليل الثاني : ان نصب الشارع المجتهد للفتوى وأمره بأخذ الأحكام منه والعمل بقوله يقتضي عدم اعادة الاعمال السابقة أو قضائها وعدم انتقاض آثارها بتبدل رأي المجتهد إذ لولا ذلك لم يبق وثوق بقوله ولا اعتماد على رأيه ولم يعتني أحد بالمجتهد ولا المجتهد بنفسه لاحتمال تبدل رأيه ، وجوابه ان نصبه لأغلبية مطابقة قوله واحتمال المخالفة لا يضر بذلك كما في الحاكم فان نصبه لأغلبية مطابقة قوله مع انه قد ينقض حكمه .

الدليل الثالث : الاجماع العملي والسيرة المستمرة من المجتهدين والمقلدين وعمل السلف والخلف على ترتب الآثار وعدم الاعادة والقضاء عند تبدل الرأي فانه لم نر أحداً بعد تبدل رأيه أعاد أعماله ولم نر أحداً توقف عن ما اشتراه أهل بلد من الأملاك والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم والرجوع الى مجتهد

غيره أو بعد تبدل رأيه والرجوع لرأي غيره بل الواجب لو كانت الآثار لا نرتب عندهم هو الفحص لاحتمال تبدل رأي المجتهد وتغيره إذ لا معاملة إلا وفيها خلاف من جهات شتى . والحمل على الصحة لا يفيد لأن البناء على اجتهاد من تقدم صحيح واحتمال الموافقة غالباً لا يثمر مضافا الى نقل الاجماع من الكثيرين على ذلك ، فقد حكى المامقاني (ره) فى تقريراته للسيد حسين الترك عن صاحب الهداية الاجماع على العمل بالامارة الأولى وعدم العمل بالامارة الثانية. إن قلت: قد حكى عن العلامة الحلي (ره) انه أعاد عباداته بأجمعها سبع مرات لأنه اجتهد في تمام الفقه سبع مرات وصنف فى كل مرة كتاباً التحرير والقواعد والتذكرة والمنتهى والارشاد والتبصرة ، قلنا: لم نعلم صحة هذه الحكاية وعلى تسليمها فلم يعلم انها كانت تلك الاعادات على سبيل الوجوب منه بل يحتمل انها كانت على سبيل الاحتياط ، وجوابه انا لا نسلم الاجماع المذكور فانه لو تبدل الرأي ووقت العمل موجود ولا عسر فى اعادته يعاد العمل نعم قد كثر نقل الاجماع على عدم لزوم القضاء مضافا الى عدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام اما فى زمان الأئمة عليهم السلام لم يعلم وقوع تبدل الرأى وأما بعده وان علم وقوع تبدل الرأي إلا أن الاجماع لعله كان من جهة الادلة المتقدمة أو غيرها مما سيجيء فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام هذا مضافا الى ان نقل الاجماع على ذلك معارض بنقل الاجماع عن العلامة والسيد عميد الدين على العمل بالامارة الثانية وهو مقدم على الاجماع الذى نقله صاحب الهداية لسبقها عليه . ولكن الانصاف ان الاختلاف في الفتوى كان موجوداً من عصر الأئمة عليهم السلام لكثرة اختلاف الروايات بل ان العام قد يصدر من النبي صلى الله عليه وآله والخاص من العسكري عليه السلام وهكذا الحقيقة أو المطلق قد يصدران من المعصوم المتقدم والمجاز والمقيد من المعصوم المتأخر ولم يأمروا بالاعادة وهكذا

في الاخبار المتعارضة فلو كان تبدل الرأي موجباً للاعادة لكان له أثر في الاخبار وردع لترتيب الآثار خصوصاً مع كثرة ابتلاء الناس بذلك بل ولولم يكن في عصرهم (ع) اختلاف وجب عليهم البيان من جهة علمهم (ع) بحصول المجتهدين في الازمنة الآتية واختلافهم في الاحكام الشرعيـــة ثم انهم (ع) قد بينوا أحكام الخدش فكيف يسكتوا عن هـذه المسألة المهمة بل في الاخبار حد الاستفاضة عن الائمة (ع) انه قـد يحكم الامام حكما بخلاف ابنه أو جده علي (ع) ولم يأمرهم الامام بالاعادة أو القضاء وقـد نقل المحقق الشيخ عبد النبي العراقي عن جدنا كاشف الغطاء انه لو كان الامر كذلك لكان يذكر في المنابر والمساجد والمدارس والمحافل والخطابات فعدم وجود ذلك يعرف منهم ان بنائهم في الفقه على الاجزاء .

الدليل الرابع : ان الادلة الشرعية التي دلت على لزوم الاجتهاد عنـد عـدم التمكن من تحصيل العلم ووجوب العمل بمؤدى الاجتهاد وكذا الادلة الشرعية التي دلت على جواز التقليد مثل قوله (ع) خذوا معالم دينكم عن زرارة أو يونس الظاهر من الادلة اللفظية منها ان الاعمال التي تقع على طبق الاجتهاد والتقليد بدليات جعلية عن الواقع ولاشك ان البدل الجعلي نظير البدل الاضطراري يقتضي الصحة وترتيب الآثار الواقع عليه فان تلك الادلة ظاهرة في الكفاية عن الواقع في مقام الاطاعة وترتيب الاثر ولا أقل من ظهور جعل حجيتها في ترتيب آثار الواقع عليها وعدم ايجاب الاعادة والقضاء فان العرف يفهم الاجزاء من جعل الشارع لشيء حكما ويفهم حكومة أدلته على أدلة الاحكام الواقعية حتى قيل انه يرفع به الاطلاق الذاتي للحكم الواقعي ويحمل على الانشاء المحض فان المتبادر منها ان المكلف بعد اتيانه بالحكم الظاهري قدأدى وظيفته لا انه عمل عملا يكون لغواً ويكون الحكم الواقعي باقياً في ذمته والحاصل ان

ظاهر أدلة الاعتبار للامارات والاصول هو قناعة الشارع بما أتى به عن الواقع ولا فرق في ذلك بين أن نقول بالسببية أو الطريقية فى حجية الامارات ولعل هذا مراد (جدنا كاشف الغطاء) مما نسبه اليه المامقاني فى تقريراته للسيد حسين الترك من أن الواقعة لا تتحمل اجتهادين و(دعوى) أن تكليفه بالعمل بظنه لا يراد منه الأخذ به إلا من حيث كشفه عن الواقع لا من حيث ذاته ولو مع المخالفة للواقع فقبل الانكشاف محكوم في الشرع بأنه الواقع فيكون مجزيا وبعد الانكشاف لا يمكن الحكم باداء الواجب وحينئذ يجب عليه الاعادة أو القضاء فيما يجب فيه القضاء (مدفوعة) بأن الأمر وان كان كذلك لكن العرف يفهم الاكتفاء به عن الواقع كالاكتفاء بالتيمم، (ودعوى) ان ايجاب العمل على طبقها لأجل التحفظ على الواقع وكشفه بها وهذا يناقض الاكتفاء بمؤداها عند انكشاف المخالفة للواقع. (فاسدة) فان أغلب الاحكام الشرعية تكون المصالح المرتبة عليها نوعية وغالبية فاذا تخلفت عنها فليس يلزم عدم الاكتفاء بها بل لو فرض اعتبارها كذلك مع لزوم تخلفه عنها في بعض الأحيان فلازمه الاكتفاء بمؤداها عند المخالفة إذلو كان الاكتفاء بها بنحو التقييد بعدم المخالفة للواقع لزم العمل بها فى صورة احراز مطابقتها للواقع وهو يلازم عدم الاستفادة بجعل حجيتها. بل يلزم من وجودها عند المستدل عدمها، ولكن لا يخفى ان هذا الدليل انما يتم فيما لو تبدل الرأي بقيام حجة مقام حجة كما لو قام عند المجتهد الأصل الجامع لشرائط الحجية على وجوب الجمعة ثم تبدل رأيه بأن ظفر بخبر واحد معتبر على وجوب الظهر وعدم كفاية الجمعة وهكذا لو قام خبر جامع للشرائط عنده ثم علم بخلافه وهكذا لو كان مقلداً لشخص ثم عدل عنه لانه مات أو صار من هو أعلم منه أو جن أو نحو ذلك. وأما لو تبدل رأيه من جهة ظهور فساد الحجة على الرأي الأول كما لو ظهر له ضعف الرواية أو اعتمد على

القياس وظهر له عدم حجيته أو تخيل الدلالة وظهر عدمها فانه في هذه الصور لم يكن الشارع قد جعل شيئاً حتى يستفاد من جعله البدلية بل ظهر عدم الجعل إلا اللهم اذا قلنا بحجية اجتهاد المجتهد من باب التعبد به بخصوصه لا من جهة استناده الى الحجة الشرعية كما هو مفاد الدليل الرابع الذي أقمناه على حجية ما أدى اليه رأى المجتهد وعليه فاذا أدى رأي المجتهد الى شيء كان حجة ومعتبراً عند الشارع ولو كان عن اشتباه أوقطع، أو نقول ان الحجية لاتتحقق إلا بالوصول الى المكلف . فالدليل الذي اعتمد عليه المجتهد في الزمان الأول لعدم العثور على ما كان مقدماً عليه يكون متصفاً بالحجية حقيقة فاذا ظفر بالعام ولم يظفر بالخاص مع الفحص كان العام حجة حقيقة والخاص ليس بحجة حقيقة فى هذه الحال إلى أن يظفر به فيكون حجة من حين الظفر به إذ لامعنى لكون الشيء طريقاً وحجة فعلية مع عدم الوصول اليه لأن الطريقية انما تكون لمحرزيته للواقع ومحرزيته تتوقف على وصوله للمكلف فامارية الامارة موقوفة على العلم بها وان لم يكن انشاء حجيتها موقوفاً على العلم بها وإلا لزم الدور لكن واجديتها لصفة الطريقية والمحرزية وكونها طريقاً فعلا يتوقف على العلم بها إذ لامعنى لطريقية طريق لم يعلم به المكلف أو نقول أن العام شرط حجيته عدم الظفر بمخصصه بالفحص بمقدار اللازم وهكذا الخبر يكون شرط حجيته عدم الظفر بالمعارض بالمقدار اللازم فاذا ظفر بعد ذلك بهما كان أمد حجيتهما قد انتهى فيكون الحكم الظاهرى ثابت الى حين الظفر بهما وبعد الظفر بهما يتبدل الحكم الظاهري بالحكم الظاهرى على طبق المخصص والمعارض (وقد أجيب) عن هذا الدليل ان أدلة الاحكام الظاهرية انما تقتضي ترتيب اثار الواقع في زمن الشك والجهل بالواقع مالم ينكشف الخلاف دون أن ينقلب الواقع بها وليست بحاكمة على دليله ولا مخصصه ولا مقيدة لأن الحكم الظاهرى متأخر عن الواقعي بمرتبتين لتأخر الحكم الظاهرى عن

الشك لانه موضوعه وتأخر الشك عن متعلقه وهو الحكم الواقعي ولازم عدم حكومتها وعدم تقيدها وعدم تخصيصها لدليل الحكم الواقعي ان يكون الحكم الواقعي محفوظاً فى جميع المراتب باطلاقه الذاتي ولازم ذلك هو ترتيب الآثار على المؤدى الظاهرى مالم ينكشف الواقع فاذا انكشف الواقع اتي به اذ الفرض بقائه على ما هو عليه . وفيه انه بعد ظهور أدلة الاحكام الظاهرية فى الاكتفاء بها تكون رافعة لاطلاق أدلة الاحكام الواقعية للظاهر وحملها على الانشائية والحكم بسقوط التكليف الواقعى في مرحلة الظاهر و(دعوى) ان الظاهر ان حصل به الملاك فيجب الامر به في عرض الواقع وان لم يحصل الملاك فبانكشاف الخلاف ينكشف عدم حصول الملاك الملزم وفوته من المكلف فيجب الاعادة أو القضاء (فاسدة) يظهر جوابها مما ذكرناه في وجه جعل الحكم الظاهري من انه لم ينفي بملاك الواقع ولكن ظاهر الدليل الاكتفاء به عن الواقع أما لعدم امكان تحصيل الواقع معه أو لمصلحة رفع العسر والحرج عن العبد أو نحو ذلك .

(الدليل الخامس) لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة السهلة السمحة ولزوم الهرج والمرج ضرورة انه ربما يتبدل رأي المجتهد عدة مرات في مسألة واحدة ، فلو كان فى كل مرة تنتقض الآثار لزم الهرج والمرج ولزم على كل أحد قضاء عباداته المبنية على رأي المجتهد لتبدله أو تغيره ورد ما اشتراه واسترداد ما باعه وتنجس الناس فيما بنى على طهارته ، وقد نسبه المامقاني فى تقريراته للسيد حسين الترك لجدنا كاشف الغطاء (ره) ، وجوابه ان تبدل الرأي نادر ولو وقع فحكم الحاكم بعد التنازع هو الفاصل فلاهرج مضافا الى أن ذلك انما يلزم في بعض الوقائع لبعض الاشخاص فى بعض الاحوال ففي مورد اللزوم يمنع منه وإلا فلا فان الادلة النافية للحرج والهرج ظاهره فى نفي الشخصي منهما لا النوعي ان قلت : انها ظاهرة فى نفي الحرج

النوعى بواسطة ما نراه من الاحكام المنفية من جهة لزوم الحرج في نوعها كما هو المعروف فى نجاسة الحديد فانها منفية للزوم الحرج النوعي فى ذلك فان نوع أفراد الحديد لو حكم بنجاسته لكان فيه حرج . وهكذا جواز الشفعة من جهة لزوم للحرج النوعى فى عدمه فمن هذا نستفيد ان كل حكم لزم في نوعه الحرج يكون منفياً حتى عن الشخص الذى لا حرج عليه فيه . قلنا لا وجه لذلك لكون اغلب الاحكام الشرعية يلزم فى نوعها الحرج ولذا أدلة نفي الحرج حملت نفي الحرج الشخصي . وما ذكر من الامثلة لا نسلم فيه ذلك ولذا لو ورد فى الشرع حكم منفي من جهة الحرج حمل على حكمة التشريع لا علته ولو سلما انها لنفي الحرج النوعى فكثرة التخصيص موجبة لوهنها فلا يصلح التمسك بعمومها إلا في مورد يقوى عمومها كما لو تمسك به جل الاصحاب أو الامام عليه السلام فى ذلك المورد .

(الدليل السادس) انه كما ان الأمر الاضطرارى يجزي عن الواقع كذلك الامر الظاهري إذ كل منهما مشتمل على المصلحة المجزية عن الواقع . وجوابه انه عند الاضطرار لا تكليف بالواقع وحينئذ فبعد ارتفاع الاضطرار يشك في حدوث التكليف بالواقع فيستصحب عدمه واما في الامر الظاهري فعند الجهل لا يرتفع التكليف بالواقع فاذا ارتفع الجهل وشك فى سقوط التكليف الواقعي يستصحب بقائه فالشك بعد ارتفاع الاضطرار شك في حدوث التكليف بخلاف الشك بعد ارتفاع الجهل فانه شك فى بقاء التكليف وفى المسقط له .

(الدليل السابع) ما حكي عن صاحب الفصول من ان الواقعة لا تتحمل اجتهادين وقد حكى المامقاني (ره) فى تقريراته عن سيد حسين الترك نسبتها لجدنا كاشف الغطاء (ره) وقد اختلف العلماء في توجيه ذلك وتفسيره حتى حكى بعضهم ان الشيخ الانصاري (ره) أرسل السيد علي الشوشترى لكربلاء

لصاحب الفصول للاستيضاح عن هذه العبارة فلم يجبه بما هو المحصل .

(الدليل الثامن) ان الاعمال الماضية ليست بمورد للفتوى الثانية لأنها ليست بموجودة ولا قابلة للوجود لكونها قد مضت بمضي وقتها واذا لم تكن مورداً لها فلا تدل على فسادها ولا تقتضي عدم ترتب آثارها عليها . والحاصل ان الأعمال الماضية حين صدورها كانت صحيحة مستتبعة لآثارها مالم يطرأ عليها الفساد وبعد تبدل الرأي لا يصح الحكم عليها بالفساد لعدم طروه عليها اما في السابق فواضح واما فى اللاحق فلعدم أمكان وجودها بنفسها وشخصها فمحال توجه التكليف اليها وأيضا لم يحدث في اللاحق إلا الفتوى بانها لو وقعت في المستقبل لم يرتب عليها الاثر وهذا لا يوجب ارتفاع آثارها المرتبة عليها في الزمن السابق فاذا نكح باكرة بسبب الفتوى بجوازه فلا يبطل نكاحها بتغير الرأي بل يرتب على هذا النكاح آثاره من حلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين وغير ذلك . وهذه الآثار للنكاح الجائز بالفتوى لم يقم الدليل على نفيها وان قام الدليل وهو الفتوى الثانية على نفيها عن مثله في الزمان اللاحق وذلك لأن الحجة اللاحقة انما تؤثر في الاعمال المستقبلة دون الماضية حيث لادليل على حجيتها إلا بالنسبة الى الوقائع المتجددة بعد قيامها فانها انما تنجز حين قيامها وهي انما يتحقق قيامها بالنسبة للاعمال الآتية بخلاف الأعمال الماضية فانه لم يتحقق قيامها عليها حتى تكون منجزة بالنسبة اليها حيث لا يعقل منجزية أمر متأخر لأمر متقدم وإلا لزم تأثير المتأخر بالمتقدم فالحجية مقصورة على الوقائع المتجددة . ويظهر من صاحب الحاشية (ره) ذلك حيث قال انه لا دليل على حجية الظن الثاني إلا بالنسبة الى مابعد حصوله وأما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا انتهى .

وجوابه أولا انه بعد اضمحلال الاجتهاد الاول لم يبق دليل على

صحتها وترتيب الاثر عليها فهي لم يطرء عليها الفساد وانما زال ما يدل على صحتها .

وثانياً : ان الاجتهاد الثاني يقتضي ان المطلوب الواقعي هو ماطابق الفتوى الثانية من دون اعتبار سبق أو لحوق ولازمه فساد ماطابق الاجتهاد الأول لعدم القول بالتصويب .

وثالثا : ان الاجتهاد الثاني انما ينجز فعلا الواقع ولسانه كون هذا الشيء هو الواقع من دون اختصاص بزمان دون زمان فهو منجز لمضمونه وحجة عليه مطلقاً وان كان حصول هذا التنجيز حين قيامه ولازم تنجيز الواقع هو الاعادة أو القضاء وليس في ذلك ترتيب الآثار على مامضى وبعبارة أخرى ان لازم ثبوت الواقع فعلا هو الاتيان به في الوقت وقضائه بعد خروجه وعدم ترتيب الاثر على غيره فالامارة على وجوب الظهر في يوم الجمعة تقتضي وجوبه مطلقاً من دون اختصاص بالمستقبل أو الماضي فهي حجة على مضمونها ومنجزة له من حين قيامها ولازم ذلك اعادته وقضائه اذا لم يكن قد أتى به وبعد كتابتي لهذه الاسطر اطلعت على ماقاله الاستاذ الاصفهاني (ره) وحاصله ان دعوى ان الامارة حجة على مضمونه بالنسبة للوقائع المتجددة دون الماضية ان كان من جهة قصور مضمونه فهو خلف وان كان لعدم معقولية تنجيز أمر متأخر لحكم متقدم فهو غير لازم هنا لأنا لا ندعي تنجيز المضمون وهو الصلاة قبل قيام الخبر بل نقول انها تنجز فعلا مضمون الخبر وهو الصلاة في الماضي والحاضر والمستقبل وأثره وجوب اعادتها أو قضائها. وعليه فلا وجه لقصر الحجية على الوقائع المتجددة . وكيف لا تؤثر الفتوى في السابق مع انه يمكن أن يقال ان السيرة قامت على تأثيرها ألا ترى ان المجتهدين اذا استفتوا في الوقائع قبل اجتهادهم فيها يؤخرون الجواب ثم بعد النظر في المسألة واجتهادهم

فيها يفتون فى الحادثة السابقة بما أدى رأيهم فيها كيف وفي الأعمال السابقة اذا كانت بغير اجتهاد أو تقليد ثم قامت الامارة عليها أثرت الامارة فيها بحسب مؤداها صحة وفساداً فيجب اعادتها أو قضائها أوعدم ترتب الاثر عليها لودلت على فسادها كما انه يرتب عليها الاثر ولا يجب اعادتها أو قضائها لو دلت على صحتها .

(الدليل التاسع) انه يحتمل ان يكون ما اتى به مشتملا على المصلحة الواقعية فى هذه الحال أو أن المصلحة لا يمكن تداركها معه فلا وجه للاعادة ولا القضاء لاصل البرائة منهما ولايصح أن يتمسك باطلاق دليل الواقع ولا اطلاق دليل القضاء لحكم العقل بعدم وجوب الاعادة والقضاء مع تدارك مصلحة الواقع أو عدم التمكن من تحصيلها . وعليه فيكون التمسك بدليل الواقع أو دليل القضاء من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فيكون المرجع هو أصل البرائة منهما . وجوابه ان التمسك بهما وان كان من باب التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصداقية إلا أنه يصلح في هذا المقام لكون المقيد لبي إذ الحاكم بالتقييد فى صورة تدارك المصلحة هو العقل .

(الدليل العاشر) ما يظهر من صاحب القوانين من الاستصحاب بتقريب انا نقطع بأن في السابق بترتب هذه الآثار على تلك الاعمال وانها تستتبع لها وبعد تجدد الرأي نشك في أن استتباع الآثار لها قد زال فيستصحب بقائه ، وهكذا نستصحب فى الامثلة المذكورة بقاء الطهارة وبقاء الزوجية بل نستصحب الحكم الثابت قبل تبدل الرأي سواء كان حكما تكليفياً أو غيره أو يقال فى تقرير الاستصحاب ان عند الرأي الاول لا تكليف بالواقع فعلياً وبعد انكشاف الواقع نستصحب عدم التكليف به فعلاأي نستصحب عدم فعلية التكليف فيترتب عليه الاثر وهو عدم الاتيان به كما فى استصحاب عدم التكليف

في كون الاثر هو عدم الاتيان به أو يستصحب حجية الامارة السابقة . وفيه ما لا يخفى فان الظن الثاني يوجب عدم ثبوت مدلول الظن الاول من أصله لا من حين قيامه فليس عندنا يقين سابق حتى يستصحب فالمقام من قبيل الشك الساري لا انه يقين سابق وشك لاحق . واما الاستصحاب الثاني أعني استصحاب عدم التكليف بالواقع فعلا فهو فاسد فانه بناء على الطريقيـــة أو السببية بمعنى المصلحة فى السلوك فالواقع فعلي بالنسبة الينا غاية الأمر انه غير منجز فلم يحرز عدم فعلية التكليف بالواقع حتى يستصحب العدم ولو سلمنا عدم فعليته وانه شأني كما هو على القول بالسببية الذى هو عبارة عن القول بانشاء حكم فعلي على طبق المؤدى فالاستصحاب التعليقي ثابت وهو انه وجوب الواقع لو انكشف الخلاف فانا على يقين فى ذلك فنستصحبه الى ما بعـد انكشاف الخلاف فيجب الواقع إلا أن يقال ان الاستصحاب المنجز لعدم التكليف الفعلي مقدم عليه . نعم لو ثبتت البدلية المطلقة عن الواقع لم يكن مجال للاستصحاب لليقين بالاجزاء واما استصحاب حجية الامارة السابقة فهو لا وجه له لقيام حجة ثانية أبطلت الأولى ولذا عدل بها عن الاولى . هذا وقد يجعل الجاري في المقام هو استصحاب بقاء التكليف الواقعي السابق الى زمان كشف الخلاف واثر ذلك هو فعليته وتنجزه عند انكشاف الخلاف فان التكليف الواقعي ينشأ بداعي البعث عند وصوله فاذا وصل بالاستصحاب صار باعثاً للعبد فلا يتوهم ان التكليف الواقعي لا أثر له فلا يستصحب و(دعوى) جريان استصحاب عدم الفعلية للتكليف الواقعي (فاسدة) لانه باستصحاب التكليف الواقعي قـــد كان التكليف واصلا الينا فتكون فعليته بعد الانكشاف مقطوعاً بها لا انها مشكوك فيها كما في صورة الجهل المحض بالتكليف . ولا يخفى مافيـــه فان الشك في الفعلية والتنجز تارة يكون من جهة الشك في الوصول وتارة من جهة الشك فى اكتفاء الشارع بما

أتى به عن الواقع فاستصحاب التكليف الواقعي فى الصورة الاولى يرتب عليه اثر الفعلية والتنجز . واما فى الصورة الثانية فلا يرتب عليه ذلك لأن الشك فى الفعلية ليس من جهة الوصول وفيما نحن فيه انما نشك فى الفعلية بعد انكشاف الواقع من جهة احتمال اكتفاء الشارع بما أتى به واجتزائه بفعل المأمور به الظاهرى كما اكتفى بالبدل الاضطرارى عن الواقع .

(الدليل الحادى عشر) وهو المحكي عن المحقق الثاني الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بأن الخطأ وهوعدم مطابقة الواقع لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثاني للاول لامكان كون الخطأ هو الثاني ووجوب العمل بالثاني انما هو وجوب تعبدى لا يقتضي صحته فى نفس الامر ويقرب منه ما ذكره بعضهم بتقريب منا ان قول المجتهد سبب لحصول الحكم الظاهرى والتقليد انما يتعلق بالحكم الظاهرى دون سبب الحكم . ولا يخفى ان العلم بانعدام السبب لا يستلزم العلم بانعدام المسبب إلا في صورة العلم بكون الباقي محتاجاً فى بقائه الى علة الحدوث وليس فيما نحن فيه كذلك لأنا لا نعلم ان علة الحدوث هي علة البقاء فظهر ان الحكم الظاهرى لم يعلم ارتفاعه بتبدل رأى المجتهد ويقرب منه مافى العناوين ان الظن السابق كان طريقاً اليه وقد عمل به ولم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى يعلم صدق الفوت الذى هو موضوع القضاء لأن الظن الثاني ايضاً يحتمل الخلاف فيحتمل في حال الظن الثاني كون الظن الاول مطابقاً للواقع فلا يقطع بالفوت . والشارع اناط القضاء بالفوت النفسي الامرى وطريقه العلم وليس الظن بالفوت حجة في ذلك نعم لو حصل تبدل الرأى بالقطع فحينئذ يحصل العلم بالفوت فيجب القضاء ، ان قلت ان ظن المجتهد الثاني بعد قيام الدليل على حجيته يكون بمنزلة القطع بالفوت شرعاً فيكون نظير تبدل الرأى بالقطع ، قلت : نعم ولكن بالنسبة الى لزوم العمل به

لا في جميع ماله تعلق بالعلم وطريق معرفة الفوت الواقعي هو العلم . وكون الظن الثاني بمنزلة العلم لا يوجب القطع بالفوت الواقعي إذ الظن معتبر بالنسبة الى ما بعده ولاربط له بما قبله ولعل الى هذا يشير ماينسب لجدنا (كاشف الغطاء) من ان العمل بالظن الثاني في الواقعة الماضية ترجيح بلا مرجح .وفيه مالا يخفى فان العدول انما يكون بواسطة كون الظن الثاني حجة ولازمه كون المطلوب الواقعي هو ما طابق مؤداه دون ما طابق مؤدى الثاني لعدم القول بالتصويب فيكون الفوت ثابتاً شرعاً لأن الامارة حجة في لوازمها والحجة قد قامت عليه وذلك كافي فى ترتب القضاء عليه ولا يعتبر حصول العلم به . (وبعبارة أخرى) ان الحجة قد قامت على أن الواقع هو الثاني دون الاول فلابد من ترتيب الآثار عليه . والحاصل ان الاجتهاد الاول قد بطل بالاجتهاد الثاني لانه قد انكشف به فساده ولذا عدل به عن الاول .

(الدليل الثاني عشر) ان الفتوى كالحكم فكما ان الحكم لا ينقض الحكم السابق عليه فكذلك الفتوى ، وفيه ان هذا قياس باطل في الشريعة ، مع ان الفارق موجود لقيام الادلة على عدم النقض من الاجماع والروايات هذا على مسلك القوم واما على ما بنينا عليه كما سيجيء انشاء الله تعالى من جواز نقض الحكم من نفس الحاكم فلا فرق بين الفتوى الثانية من نفس المفتي والحكم الثاني من نفس الحاكم في جواز النقض .

(الدليل الثالث عشر) انه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الاول بعد ما كان كل منهما مستنداً الى الطرق الشرعية الظنية وجوابه ان الاجتهاد الاول قد زال بالاجتهاد الثاني لظهور فساد ما اعتمد عليه فيه فلا أثر للحجة السابقة ولذا قد عدل عنها .

(الدليل الرابع عشر) ان التقليد وان تعلق فى الظاهر بالقول الاول

للمجتهد إلا انه لدى الحقيقة يرجع الى اتباع مستند القول والمستند لا يزول بتبدل رأى المجتهد ولا بوفاته ولذا اعترض الاخباريون على المجتهدين في مسألة تقليد الميت حيث قال المجتهدون ان (قول الميت يفنى بفناء صاحبه) فرد عليهم الاخباريون بأن قول المجتهد حجة اذا كان من دليل شرعي فيجوز تقليده حياً وميتاً لأن المستند لا يموت وإلا فليس بالحجة لا حياً ولا ميتاً . وجوابه ان المستند انما يكون مستنداً للعامي باعتبار انه مستند لمجتهده وبعد عدم كونه مستنداً لمجتهده زال صحة استناد العامي له .

(الدليل الخامس عشر) ان تعلق الامر بالقضاء تابع لتعلق الامر بالاداء على نحو التنجيز ووجوب القضاء على النائم والمغمى عليه ونحوهما لدليل خاص . ولا ريب ان الامر بالاداء لم يتحقق فيما نحن فيه اما بعد الوقت فواضح لخروج الوقت واما فى الوقت فلعدم طريق اليه يعرفه بل قام الطريق على خلافه فلم يكن التكليف بالاداء إلا شأنياً مضافا الى ان القضاء بأمر جديد ومأخوذ فى موضوعه الفوت والفوت امر وجودى لانه عبارة عن ذهاب شيء من المكلف مع ترقب حصوله منه لكونه فرضاً فعلياً أو ذا ملاك لزومي فهو عنوان وجودي يقابل وجود المأمور به تقابل العدم والملكة فلا ينتزع من عدم الفعل المحض فى الوقت لأن المفاهيم الثبوتية يستحيل انتزاعها من العدم والعدمي فلا ينفع استصحاب عدم الفعل المحض في الوقت لأنه لا يلازم الفوت فضلا عن انه ليس عينه فيكون الاصل مثبتاً بالنسبة اليه فالاصل الجاري هو اصالة عدم الفوت. ولا يخفى مافيه فانه ان تم فهو انما يتم في العبادات عند انقضاء وقتها دون المعاملات التي ليست مقيدة بالوقت ، مضافاً الى ماتقدم من ان الميزان هو تحقق الفوت وبالحجة الثانية يكون الفوت للواجب قد تحقق وليس بلازم ان يكون الامر بالاداء منجزاً وإلا لاختص القضاء بالمقصر وسقط عن القاصر .

(السادس عشر) ان كل أحد متعبد بظنه والمطلوب هو ماقام عليه ظنه فاذا أمر الشارع بصلاة الجمعة فالمطلوب منه الاتيان بما ظن انه صلاة الجمعة فاذا أتى بالمظنون فقد أتى بالمأمور به والاتيان بالمأمور به يقتضي الأجزاء ، ويقرب منه مايقال من أن متعلقات التكاليف هي الامور المعلومة ولو بالطرق المعتبرة فمعنى (صلي) افعل ماعلمت انه صلاة والمفروض انه قد أتى بما هو معلوم لديه انه صلاة ولا تكرار في الامر فلا يجب عليه الاعادة ، ولا يخفى مافيه فان مقتضى ذلك هو التصويب في الموضوعات وهو خلاف ما اتفقت عليه كلمة المسلمين ، كيف والمطلوب هو الواقع فان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية كما تقدم ص ٢١ .

(السابع عشر) ما دل على ان المخالف والكافر أعماله ماضية اذا استبصر إلا ما استثني ففي رواية زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام انهما قالا ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكاة وما دل على (ان لكل قوم نكاح) مع انه باستبصاره ينكشف له فساد ما عمله ولا يعقل أن يكون المؤمن أسوء حالا منهم إذ لا يعقل أن يكون المعذور أسوء حالا من غير المعذور . (ودعوى) انه انما يجزيه من الأعمال ما كان واقعاً عندهم وفي مذهبهم لا مثل هذه الاعمال التي انكشف انها على خلاف الواقع (فاسدة) لأنها انما كانت صحيحة بحسب معتقده ثم انكشف فسادها وفيما نحن فيه أيضاً كانت صحيحة بحسب معتقده وما أدى اليه نظره ثم انكشف فسادها فاذا كان فاسد العقيدة عمله صحيح فبالطريق الاولى ما نحن فيه ممن هو صحيح العقيدة ، ان قلت انه قد التزمت بنقض حكم الحاكم مع تبدل رأيه والحكم أقوى من الفتوى . قلت : هذا قياس فان هذه أمور تعبدية على ان أقوائيته لاتستدعي ذلك على انه يمكن ان نقول ان كان

الحكم يرجع الى الفتوى فلا ينقض للدليل المذكور وان كان لا يرجع فاذا جمع شرائط النقض جاز نقضه وإلا فلا .

(الثامن عشر) انه من الفتوى ما يستلزم الدوام كالفتوى في العقود والايقاعات فاذا أفتى المفتي بجواز عقد الباكر بدون اذن أبيها فالعقد يقتضي الدوام اما دائماً كما في الدائم أو الى أمد معين كما في المنقطع وقطع هذا الاستمرار يحتاج الى ما جعله الشارع قاطعاً له كالطلاق والارتداد أو انقضاء المدة أو هبتها أو حصول الرضاع اللاحق ونحو ذلك ولم يثبت ان تجدد الرأي من القواطع واما الفتوى التي لا تستدعي الدوام كالفتوى بالنجاسة فبالاجماع المركب يثبت فيها المطلوب وجوابه ان الفتوى في الامور الاستمرارية انما تقتضي الاستمرار اذا كانت صحيحة اما لو انكشف خطأها فلا الابناء على التصويب أو القول بالسببية فالقواطع الشرعية لا حاجة لها . والحاصل انه عند انكشاف خطأها هي تزول بنفسها من دون حاجة لرافع لها وقاطع اياها .

(التاسع عشر) ما أشار اليه بعضهم من ان الأدلة الظاهرية لو قامت على بيان ماهو معتبر في متعلقات الاحكام الواقعية شرطاً أو جزء ثم انكشف الخلاف اقتضت الاجزاء ولا تجب الاعادة ولا القضاء إذ تكون الأدلة الظاهرية حاكمة على أدلة الواقع وموسعة لما اعتبر في الواقع شرطاً أو جزءاً تارة ومضيقة له أخرى فقوله : (كل شيء طاهر) مبين إن مشكوك الطهارة طاهر ويوسع الطهارة المعتبرة في الصلاة وانها أعم من الطهارة الواقعية أو الظاهرية فتكون الصلاة في مشكوك الطهارة صحيحة والآتي بها ممتثل للأمر الواقعي وواجدة للشرط الواقعي فاذا انكشف الخلاف لم تجب الاعادة بل ليس هناك كشف للخلاف لأن ضم غير الواقع الى الواقع لم ينكشف خلافه وهكذا أصل البراءة عن الاجزاء والشرائط لحكومة أدلة الرفع على أدلة الاجزاء

والشرائط والموانع فان مقتضى أدلة الرفع هو مرفوعية المشكوك ظاهراً وجواز ترتيب آثار الواقع عليه ومن الآثار اتيان العبادة فيكون ذلك رخصة من الشارع في ترك المشكوك واكتفاء منه باتيانها بباقي الاجزاء وموجباً لامتثال أمر العبادة بالاتيان بما عدى المشكوك . وقد حكي الاتفاق وتسالم الفقهاء على ثبوت الاجزاء في ذلك الى زمن الشيخ الانصاري (ره) وانما وقع الخلاف فيه من زمنه حتى ادعى بعضهم استحالة الاجزاء ، نعم الامارات بناء على الكشف فهي لا تقتضي الاجزاء لأنه اذا انكشف الخلاف ينكشف عدم الواقع مع عدم جعل بدل عنه . وقد أورد عليه استادنا كا (ره) بتوضيح منا انه ان كان الدليل الظاهري الحاكم بطهارة المشكوك ناظراً الى غير الحكم الصلاتي فواضح إذ لا ربط له به وان كان يعم الحكم الصلاتي وناظراً له فالمراد بحكومته ان كان كشفه عن ارادة الاعم من الطهور الواقعي والظاهري من الطهور الواقع في دليل الشرط للحكم الصلاتي فلازمه عموم دليل الشرط للشرط الواقعي والظاهري وهو باطل لاستلزامه تنزيل حكم وهو شرطية الطهارة الظاهرية منزلة حكم آخر وهو شرطية الطهارة الواقعية في ظرف جعل شرطية الطهارة الواقعية للصلاة مع انه مرتب عليه ومتفرع عليه لأن الحكم الظاهري متفرع عن الواقعي لأن جعل الحكم الواقعي متقدم عليه بمراتب أولا بأن يجعل الطهارة الواقعية شرطاً ثم يجعل الطهارة في الظاهر ثم يجعل الطهارة الظاهرية شرطاً كالواقعية فكيف يجعلان بجعل واحد وان كان المراد بحكومته ان المجعول بقاعدة الطهارة هو نفس الطهارة في مرحلة الظاهر فيرتب عليها آثار الواقع ومن جملتها الصلاة بها فهذا ليس من الحكومة في شيء مع انه لا يوجب الاجزاء والاكتفاء بها عند انكشاف الواقع لعدم اتيان الصلاة مع شرطها المعتبر فيها في الواقع كما هو الشأن في كل حكم ظاهري بالنسبة للواقع كما في

الامارات ، و(دعوى) ان الحكم الظاهري بالطهارة يكون حكما حقيقياً لاعذرياً ولاطريقياً وانما هو حكم تنزيلي وذلك يقتضي ترتب آثار الواقع عليه فتكون الصلاة معه صلاة مع الشرط الواقعي لأن الطهارة مجعولة حقيقة فلا يضر انكشاف الخلاف بخلاف ما اذا قامت الامارة على الطهارة فان معنى تصديقها البناء على وجودها واقعاً فاذا انكشف عدمها انكشف وقوع الصلاة بلا شرطها لعدم جعل الطهارة حقيقة به وانما جعل لحفظ الواقع وتحصيله وقد ظهر عدم حصوله (فاسدة) فان هذه الطهارة المجعولة غير الطهارة الواقعية والمأخوذ شرطاً هو الواقعية لا المجعولة حقيقة فاذا انكشف الخلاف ظهر ان الصلاة كانت بدون شرطها وهو الطهارة الواقعية . نعم لو دل دليل آخر غير الدليل المتكفل للحكم الظاهري بالطهارة على ان الطهارة الظاهرية شرط واقعي للصلاة كما ورد فى الصلاة مع جهل النجاسة لم يكن فيه محذور . وجوابه ماقد عرفت ان ظاهر الادلة هو الاكتفاء بما قام على الجزء والشرط مع انه لولا الاكتفاء به لما كان وجه لجعله لأنه ان كان جعله للمعذورية فبمجرد الجهل قد حصلت المعذورية وان كان جعله لتنجز الواقع فالواقع منجز بالعلم بأصل التكليف وان كان للتسهيل فليس من التسهيل الجعل فى الظاهر ثم الاعادة بعدها فمقتضى القاعدة هو الاكتفاء إلا أن يقوم دليل على الخلاف .

(العشرون) ان التحقيق ان جعل الامارات والاصول بنحو السببية لا الطريقية ومقتضى ذلك هو ان قيامها موجب لحدوث مصلحة ملزمة فيما قامت عليه توجب حكما فعلياً على طبقه فلا محالة يكون الحكم الواقعي انشائياً صرفا فلا يجب الاعادة ولا القضاء عند انكشاف الخلاف لاستصحاب عدم الفعلية وان شئت قلت : انه على هذا يكون مؤدى الامارة حكما حقيقياً ينتهي أمده بقيام حجة أخرى لا أنه ينكشف خلافه ، وبعبارة أخرى انه بعد العلم

بكون مؤدى الامارة حكما فعلياً مشتملا على المصلحة الملزمة فبعد اتيان المؤدى اذا انكشف الخلاف يشك في حدوث حكم فعلي آخر فالاصل عدمه ومجرد العلم بالحكم الانشائي لا يوجب فعليته مع احتمال عدمها وجوابه انا لو سلمنا ذلك فعند انكشاف الخلاف يظهر ان تلك الامارة لم تكن مجعولة وذلك الاصل لم يكن مجعولا حتى يكون قيامه مسبباً لحدوث مصلحة ولو سلمنا ذلك والتزمنا بوقوعه كما التزمنا به فى التقليد عند وفاة المقلَد فنقول لا نسلم ذلك إلا إذا قلنا ان دليل الامارة يدل على البدلية المطلقة حتى عند انكشاف الخلاف أو قلنا بان دليل الحكم الواقعي لا اطلاق له بالنسبة الى حال الاتيان بالمأمور به الظاهري وهذا لا فرق فيه بين القول بالطريقية وبين القول بالسببيه فلا وجه لتخصيص الكلام بالسببية ثم ان السببية انما تنفع لو كانت المصلحة الحادثة بمقدار مصلحة الواقع أو لا يمكن تدارك ماتبقى من المصلحة معها وإلا لو كانت أقل وأمكن التدارك لما تبقى من المصلحة الملزمة وجب الاعادة وحيث انا نشك فى ذلك ولم نحرزه فالاصل هو الاشتغال لاشتغال الذمة بتحصيل مصلحة الواقع ونشك فى حصولها بذلك فلابد من الاتيان بالواقع اعادة أو قضاء لاحتمال حصولها بذلك . ولكن يمكن أن يقال انه بناء على السببية يحصل مقدار من المصلحة ويشك فى وجوب الزائد عليها والاصل البرائة منه فلا يجب تحصيل ذلك الزائد باتيان الواقع .

(الحادي والعشرون) السكوت فى مقام البيان فان سكوت المولى وعدم تعرضه للاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف بعد اتيان ما امر به ظاهراً يقتضي الاجزاء وعدم اتيان الواقع المنكشف ويسمى هذا بالاطلاق السكوتي وقد أجيب عنه انه يكفي في التنبيه على وجوب الاعاده عند خطأ الحجة نفس أدلة الاحكام الشاملة بفعليتها للعالم والجاهل وفيه ان ذلك غير كافي

لأن اطلاقها حتى لصورة اتيان البدل غير مسلم نعم لها اطلاق ذاتي بالنسبة للجاهل قبل اتيانه البدل فان الدليل على الواقع لا يشمل صورة اتيان البدل لكونه بمرتبة متأخرة عنه ولا أقل من الشك فى ذلك فيكون الاطلاق السكوتي هو المحكم مع ان دليل الواقع قد لا يكون فيه اطلاق .

حجة المانعين

من صحة الاعمال السابقة

احتج المانعون من صحة الاعمال السابقة وهم الذين يقولون بوجوب اعادتها فى الوقت وقضائها فيما له القضاء وعدم ترتيب الآثار على المعاملات فيما لو عدل المجتهد عن رأيه السابق واستدلوا على ذلك .

(أولا) ما يظهر من ابن ادريس (ره) في محكي سرائره انه اذا تبدل رأي المجتهد وظهر خطأه والوقت باقي فالفعل يجب عليه اعادته لكون الأمر قد توجه اليه لدخوله في موضوعه وعدم الدليل على التقييد بغير من أتى به بنحو الفساد ، والحاصل ان حكم الامر باق في ذمته وما فعله غير مأمور به لا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانياً مادام الوقت باقياً لقدرته عليه قال الاستاذ كا (ره) ويدل عليه الادلة على الاحكام الواقعية المقتضية للامتثال من غير تقييد فالمدعي لسقوطها يحتاج الى دليل ، ان قلت انا نستصحب عدم بلوغها الى المرتبة الفعلية فانه قبل ظهور دليل الواقع لم يكن الواقع فعلياً للجهل به وبعد ظهوره نشك فى ان الواقع صار فعلياً أو باقياً على عدم فعليته فنستصحب عدم فعليته فلا يجب امتثاله . قلنا لا نسلم عدم فعلية الواقع حين الجهل وانما هو ليس بمنجز من جهة الجهل به ومع ارتفاع الجهل يكون قد تنجز لزوال

المانع من تنجزه مع انا انما نشك في أن ما أتينا به سابقاً مسقط له أم لا فالشك في المسقط للتكليف الواقعي لافى فعليته ومن الواضح ان الاصل عدم المسقط له مع ان قاعدة الاشتغال تقتضي الاتيان بهذا الواقع في صورة التبدل في الرأي فى الأجزاء والشرائط لأن العلم قد حصل بالتكليف بالصلاة مع الطهارة ولم يدري بأنه سقط بالصلاة بالطهارة الظاهرية أو لم يسقط فالفراغ اليقيني من هذا التكليف المعلوم انما يحصل باتيان الصلاة مع الطهارة الواقعية فيكون المقام من قبيل دوران الامر بين وجوب الكلي والعام وبين وجوب الجزئي والخاص ومقتضى القاعدة الاشتغال ولزوم الاتيان بالخاص هذا بالنسبة الى الاعادة . واما بالنسبة الى القضاء اما بناء على كونه بالأمر الأول فظاهر وهكذا بناء على ان موضوعه عبارة عن عدم الاتيان لأنه يحرز باستصحاب عدم الاتيان وهكذا لو كانا الفوت أمراً وجوديا لأن استصحاب عدم الاتيان يثبته بناء على خفاء الواسطة أو حجية الاصل المثبت سلمنا لكنه بناء على كونه بالأمر الجديد فلصدق الفوت لو كان المراد به فوت المصلحة فان المصلحة الواقعية قد فاتت منه واما لو كان المراد به فوت الفريضة فالأمر أسهل لكون فريضة الوقت الواقعية قد فاتت منه ، هذا كله بالنسبة للامر الظاهري واما الأمر الخيالي الحادث بالجهل أو الغفلة أو النسيان فهو لا يوجب الأجزاء ويجب على المجتهد عند انكشاف الحال الاعادة أو القضاء بمقتضى القاعدة حيث لم يصدر من الشارع شيئاً يحتمل بدليته عن الواقع ان قلت : انه يحتمل اشتماله على تمام مصلحة الواقع أو على المقدار اللازم منها أو لا يمكن تدارك مصلحة الواقع معه فلا يلزم الاتيان بالواقع ويكتفي بما أتى به قلنا لما لم يوجد كاشف لنا على ان ما اتى به كذلك فمقتضى الاشتغال اليقيني بالتكليف الواقعي والشك فى الفراغ منه هو الاتيان به لا بشيء يحتمل بدليته عن الواقع ثم ان ماذكر من عدم الاجزاء فانما بمقتضى القاعدة الاولية

ولا ينافية ثبوت الدليل على الاجزاء فى بعض الموارد بالاجماع أو السيرة أو غيرهما كما فى نسيان الاجزاء الغير الركنية والجاهل بحكم القصر والاتمام والجهر والاخفات فان ذلك لا ينافى كون مقتضى القاعدة الاولية فيها العدم هـذا حاصل الدليل الاول لهم على وجوب الاعادة والقضاء عند تبدل رأي المجتهد وهو يرجع الى التمسك باطلاق دليل الحكم الواقعي بالنسبة الى حال الاتيان بالمأمور به الظاهري عند تبدل الرأي او التمسك بالأصل وجوابه ان جعل الاعادة من جهة الادلة الواقعية لا وجه له لأن الدليل على الواقع لا يمكن أن يكون له اطلاق بالنسبة الى ما جعل فى الظاهر للاختلاف معه فى المرتبة كما تقدم في جواب الحجة التاسع عشر للقائلين بالاجزاء فلا يكون له تقييد واذا لم يكن له ذلك فليس له نظر لما جعل في الظاهر حتى ينفي إجزائه عن الواقع مع أن دليل الحكم الظاهرى للرأي الاول يستفاد منه البدلية المطلقة فيكون حاكماً على دليل الواقع نظير البدل الاضطراري كالتيمم ، وأما قاعدة الاشتغال واستصحاب الفعلية للتكاليف الواقعية فانما تنفع لو لم يقم دليل على الاجزاء والبدلية والأدلة السابقة قد قامت على ذلك واما الأمر الخيالي فقد ظهر الجواب عنه في الحجة السابعة عشر للقائلين بالاجزاء وأما القضاء فلعدم احراز صدق الفوت إذ لعل المراد به هو فوت الوظيفة الظاهرية وهذا لم يفته ذلك فالأصل عدم الفوت .

(الحجة الثانية للمانعين) ان سقوط الأمر بالواقع بمجرد امتثال الأمر الظاهري ان كان مع بقاء الغرض الذى أوجب الامر بالواقع فلا يعقل إذ يلزم انفكاك العلة عن معلولها وان كان لعدم القابلية لتحصيل الغرض فهذا لا دليل عليه فيكون موجباً لاحتمال السقوط ولا ريب ان احتمال السقوط بعد العلم بالثبوت موجب للاشتغال . وجوابها انه قد تقدم الدليل على عدم وجوب استيفاء الغرض الواقعي والاكتفاء بما أتى به ، على أن الاشتغال انما يكون

فيما لو علم بتنجز التكليف وشك في سقوطه وفيما نحن فيه لم نعلم بتنجز التكليف بالواقع .

(الحجة الثالثة للمانعين) ان القوم التزموا في الموضوعات الخارجية اذا تبدل الرأي فيها بنقض الآثار فلو قامت اصالة الطهارة على طهارة أرض ثم قامت عنده البينة على نجاستها التزموا بالعمل بالامارة الثانية فاذا حكموا بالموضوعات بذلك فيقتضي ان يحكموا بالاحكام كذلك عند تبدل رأيه لعدم الفرق بينهما . ولاقتضى ذلك صحة الوضوء والصلاة عند تبين كون المايع الذى توضأ به خمراً أو بولا بعد قيام الامارة على كونه ماءاً طاهراً وهو كما ترى لايلتزم به ذو مسكة . (وجوابها) انهان كان المراد ان القوم التزموا بالنسبة لما مضى من الآثار فهو غير مسلم وان كان المراد بالنسبة لما يتجدد من الوقائع فهو صحيح ولا يضرنا . وسيجيء انشاء الله في جواب الحجة الرابعة ماينفعك هنا .

(الحجة الرابعة للمانعين) انه لو كان بتبدل الرأي لا تعاد الاعمال الماضية ويكتفي الشارع بها فلابد من ترتيب جميع آثار الواقع عليها وذلك يلزم منه فقهاً جديداً لأنه عليه اذا جرى أصل الطهارة في شيء يجب أن يرتب عليه جميع آثار الواقع فلا يحكم بنجاسة ملاقيه واقعاً ولو بعد انكشاف الخلاف وأيضاً يلزم صحة الوضوء والغسل فيما اذا كان بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً ولو بعدما انكشفت نجاسته وهذا لا يلتزم به فقيه . والحاصل انه لو كان الثابت احكام الطهارة الواقعية للطهارة الظاهرية فلابد من الالتزام بترتيب جميع آثار الطهارة الواقعية عليها وكذا الالتزام بترتيب جميع آثار الملكية والزوجية الواقعية على الملكية والزوجية الثابتة بالدليل ، (وجوابها) انا انما نقول بترتيب الآثار المجعولة وضعية كانت أو تكليفية دون أن تتبدل الموضوعات الخارجية ففي الماء المذكور بحسب مقتضى القاعدة هو صحة الصلاة واما الماء

وملاقيه فهما نجسان لأن النجاسة أمر خارجي قد حصل العلم به وهكذا نلتزم بترتيب جميع الآثار لذلك العقد الذى وقع بالفارسية للبيع أو الزوجية لانها أمر مجعول نعم في صورة ما لو عقد على رضيعته باستصحاب عدم الرضاعة ثم ظهر له انها رضيعته حرم عليه المقاربة لكون ذلك موضوعاً خارجياً وهو لم يتبدل بالاستصحاب وهكذا لو بنى على أن الرضعات العشر غير محرمة ثم ظهر انها محرمة ففي ما يأتي من الازمان يمتنع عنها لأنه موضوع خارجي بالعلم به تترتب عليه الآثار المستقبلة واما الآثار الشرعية الماضية فهي نافذة .

(الحجة الخامسة للمانعين) وهي التي قد تستفاد من كلام المرحوم النائيني (ره) من ان القول بالاجزاء يلازم القول بالتصويب حيث انه لا يمكن القول بالاجزاء إلا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلق الامارة عند قيام الامارة عليه وانشاء حكم على طبق الامارة على خلاف الحكم الواقعى المجعول الاولي بحيث يوجب تقييد الاحكام الاولية أو صرفها الى مؤديات الامارات وهذا كما ترى مخالفاً لمسلك الامامية المخطئة إذ مسلكهم ان ليس هناك أحكام إلا الاحكام الواقعية المجعولة الاولية من غير تقييدها بالعلم أو الظن أو الشك ولا بقيام امارة على الوفاق أو الخلاف وليس هناك تقييد أو صرف الى مؤديات الطرق والامارات فليس شأن الطرق إلا التنجيز عند الموافقة والعذر عند المخالفة وان المجعول فيها ليس إلا الطريقية والحجية والوسطية في الاثبات من دون أن توجب حدوث مصلحة أو مفسدة فى المتعلق بل المتعلق باقي على حاله قبل قيام الامارة كما هو الحال عند قيام العلم غاية الأمر ان العلم طريق عقلي والطريقية ذاتية له . والامارات طرق شرعية مجعولة بجعل الشارع فكما ان الطريق العقلي لا يوجب الاجزاء فكذلك الطريق الشرعي ، (وتوهم) ان السببية التي ذهب اليها بعض الامامية فى الطرق والامارات تلازم القول بالاجزاء (فاسد)

فان مرادهم بالسببية هو اقتضاء جعل الامارة للمصلحة السلوكية وهو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ (قده) للتصويب في أول حجية الظن حيث ذكر للتصويب وجوهاً ثلاثة :

(الأول) التصويب الاشعري وهو أن لايكون في الواقع حكم إلا مؤدى الامارات والاصول .

(الثاني) التصويب المعتزلي وهو أن يكون في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل إلا انه بواسطة قيام الامارة أو الاصل على خلافه تحدث مصلحة غالبة على مصلحة الواقع تقتضي جعل حكم فعلي في الواقع على طبق مؤدى الامارة أو الاصل .

(الثالث) التصويب الامامي وهو عند قيام الامارة أو الاصل تحدث مصلحة سلوكية وليس مراد الامامية بالسببية هو الوجه الثاني للتصويب بأن يكون قيام الامارة سبباً لحدوث مصلحة فى المتعلق يقع التزاحم بينها وبين المصلحة الواقعية وتكون غالبة على المصلحة الواقعية فينشأ حكم فعلي على طبقها بحيث يكون هناك انشائان لحكمين أحدهما متعلق بالواقع الاولي والثاني متعلق بمؤدى الطريق والأصل ويكون فى الحقيقة حكما واقعياً ثانويا فان هذا لا يقول به الامامية وانما هو قول المعتزلة فى التصويب كما عرفت (ودعوى) انه على هذا لم يبق حكما ظاهريا عند الامامية (فاسدة) فان المراد من الحكم الظاهري عندهم هو عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق أو الاصول وليس هناك حكمان ويكون الشارع قد انشأ انشائين وجعلين بل ليس إلا الحكم الأزلي الواقعي والحكم الظاهري عبارة عن احرازه بالطرق والأصول وتسميته ظاهريا لمكان احتمال مخالفة الطريق أو الأصل للواقع سواء كان الاصل من الاصول المحرزة أو من غيرها فظهر انه ليس على السببية إلا المصلحة السلوكية ولاريب

ان المصلحة السلوكية لا تقتضي الاجزاء عند انكشاف الخلاف فان المصلحة السلوكية على القول بها انما هي لتدارك فوت مصلحة الواقع وهذا مع انكشاف الخلاف وامكان تحصيل المصلحة الواقعية لا يتحقق لأن تدارك الواقع انما يكون بالمقدار الذي يستند فوته لسلوك الامارة مع كونها قائمة عنده فلو فرض انه قامت الامارة فى أول الوقت على وجوب الجمعة فصلاها ثم بعد انقضاء فضيلة الوقت تبين مخالفة الامارة للواقع وان الواجب هو الظهر فالذى فات من المكلف هو فضيلة أول الوقت ليس إلا واما فضيلة الوقت ونفس الصلاة لم تفت لامكان تحصيلها وهكذا الكلام لو انكشف الخلاف بعد الوقت فانه بالنسبة للقضاء لم يفت فالمصلحة السلوكية تدور مدار البناء على مقدار الاخذ بالامارة ومقدار فوت الواقع (فتلخص) ان حال ماقام عليه الطرق والاصول حال ما قام عليه العلم من حيث عدم ايجاب شيء من المصلحة أو المفسدة فى المتعلق فيكون مقتضى القاعدة عدم الاجزاء عند تبدلها كما هو مقتضى القاعدة عدم الاجزاء عند تبدل العلم ، (وجوابها) ماظهر مما سبق من أن ظاهر جعل الامارة والطريق والاصل هو الاكتفاء باتيان مؤداها عن الواقع وتنزيله منزلة الواقع فهو بخلاف العلم الذى لم يجعله الشارع ومع هذا الظهور لا يؤثر القطع بعدم حصول المصلحة الواقعية إذ لعل الشارع اكتفى بذلك لعدم تمكن العبد من تحصيلها أو تسهيلا عليه واما مسألة التصويب فقد تقدم منا الكلام فيها مفصلا وانه لدى الحقيقة لا يوجد قول بالتصويب إلا بالوجه الاول ، واما ماذكره في السببية فسيجيء انشاء الله تعالى ان هذا يرجع الى أنكار السببية والقول بالطريقية فان القول بالطريقية يستلزم المصلحة في سلوكها ولو للتسهيل على العباد لما تقرر من مسلك العدلية من أن أفعال الله تعالى تابعة للمصالح والمفاسد وان جعله للاحكام تابع للمصالح والمفاسد وانما القول بالسببية الذى ذهب اليه

بعض الامامية وبيناه فى الاصول هو انشاء تكليف فعلي على طبق مؤدى الامارة أو الاصل بسبب وجود مصلحة فى المؤدى تقتضي ذلك إلا أن موضوعه الجهل بالواقع . اما كون هذا الرأي صحيحاً أم فاسداً فهو مطلب آخر فان الكلام في الاجزاء انما يكون على تقدير صحته .

(الحجة السادسة للمانعين) وهي المستفادة من كلام المرحوم اغا ضياء (قدس سره) وهي وان كانت تظهر مما سبق إلا انها فى الاسلوب والايضاح أحسن وحاصلها ان الكلام تارة يجري في الامارات وأخرى فى الاصول وعلى كلا التقديرين فاما أن يكون ذلك مع انكشاف الخلاف يقيناً أو بحجة معتبرة فالكلام يقع في مسائل .

(الاولى) فى الامارات مع انكشاف الخلاف يقيناً وهي اما أن تجري فى نفس الحكم كما لو قامت الامارة على صلاة الجمعة ثم انكشف يقيناً وجوب الظهر ففي هذه الصورة لا وجه للاجزاء بناء على الطريقية لأن المكلف به هو العمل الواقعي والمطلوب بالتكليف الواقعي هو حصول مصلحته الواقعية وعلى تقدير خطأ الامارة والاتيان بمؤداها لا يكون المكلف ممتثلا للتكليف الفعلي المتوجه اليه ، إن قلت طريقية الامارة على القول بالطريقية وان لم تستلزم حدوث مصلحة فى مؤداها إلا أن جعل الامارة طريقاً الى الواقع بنفسه يستلزم وجود مصلحة فيه يحتمل العقل كونها وافية بمصلحة الواقع فاذا كان دليل جعل الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون له ظهور بكون مصلحة الجعل وافية بمصلحة الواقع فيستلزم الاجزاء . نعم اذا كان بلسان تتميم الكشف أو وجوب العمل على طبق المؤدى فلا ظهور له في ذلك لأن لزوم كون الجعل ذا مصلحة لا يستلزم كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع ، قلت : ان مصلحة جعل الامارة طريقاً حسبما يظهر من دليله ليست إلا التسهيل

على المكلفين في الوصول الى الاحكام الشرعية ولا ريب ان مصلحة التسهيل مباينة لمصالح الاحكام الواقعية ومعه لا يتصور وفاء تلك بهذه ولو سلمنا ان جعل الامارة بلسان تنزيل المؤدى بمنزلة الواقع فلا يستلزم وفاء مصلحة الجعل بمصلحة الواقع (نعم لو كان الشارع يقول) اني قد نزلت مؤدى الامارة منزلة الواقع لكان تنزيله هذا مستلزماً لوفاء المؤدى بمصلحة الواقع فانه يكون التنزيل صادراً من الشارع نفسه لا انه آمر بالتنزيل لأنه حينئذ يكون حكما واقعياً فى حال الشك . ان قلت لو سلم عدم امكان استفادة الاجزاء بملاك الوفاء لأمكن استفادته بملاك التفويت كما في التيمم بتقريب ان جعل الشارع الامارة طريقاً الى الواقع مع علمه بخطأها فيه أحياناً ، وعدم وفاء مصلحة جعلها بمصلحة الواقع يكشف ذلك عن ترخيصه بتفويت الواقع الذى يستلزمه سلوكها كما ان عدم أمره بالاعادة بعد انكشاف الخطأ يكشف عن عدم امكان التدارك للواقع الفائت وهذا يقتضي الاجزاء بملاك عدم الاستيفاء . قلت اما كشف ما ذكرت عن الترخيص بتفويت الواقع فهو مسلم ولكنه مادام الجهل بالخلاف باقياً واما عدم أمره بالاعادة بعد انكشاف الخلاف فلاستغنائه عن الأمر بالاعادة باطلاق دليل الحكم الواقعي . هذا حال الامارة على الطريقية التي تجرى فى الحكم .

واما الامارة التي تستعمل في استكشاف موضوع الحكم بناء على الطريقية فهي (تارة) يكون مؤداها حكما شرعياً قد اعتبره الشارع موضوعاً لحكم من الاحكام التكليفية كطهارة الماء وحلية الأكل في الحيوان و(اخرى) يكون مؤداها نفس الامر الخارجي الواقعي الذى لا تناله يد الجعل الشرعي كالماء والتراب والغنم وعلى كل حال فلا يكون التعبد بمؤداها إلا تعبداً بنفس الحكم الشرعي اما القسم الاول فواضح واما الثاني فحيث انه لا تناله يد الجعل الشرعي فلا محالة تكون التعبدية به عبارة أخرى عن التعبد بحكمه الذى تناله يد

الجعل الشرعي كما هو واضح ، والعلة التي تقدمت فى عدم الاجزاء في الامارات التي مؤداها أحكام شرعية جارية هنا حرفاً بحرف ، ان قلت ان الامارات التي تجرى فى الموضوعات تقتضي الاجزاء لانها توجب توسعة الاجزاء والشرائط قلت ان مفاد دليل حجية الامارة اما ان يكون جعل الحكم فى مرتبة الظاهر فلا وجه للاجزاء لأن الظاهر من أدلة الشروط والاجزاء هو كون الشرط هو الواقع الحقيقي لا الظاهرى فاذا أتى بالعمل مع الشرط الظاهرى لم يكن قد أتى به مع شرطه المجعول له وهو الشرط الواقعي ، واما ان يكون مفاد دليل حجية الامارة هو تتميم كشفها فلا شبهة فى عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف ضرورة ان حال الامارة على ذلك حال القطع الحقيقي فكما ان العمل على طبق القطع لا يوجب الاجزاء مع انكشاف الخلاف فكذلك ما كان بمنزلته وسر ذلك ان مفاد الامارة هو ان الشرط الواقعي حاصل فاذا انكشف الخلاف ظهر انه لم يحصل الشرط الواقعي فلا موجب للاجزاء ، وأما ان يكون مفاد دليل حجية الامارة الامر بتنزيل المؤدى منزلة الواقع . أو الالزام بترتيب آثار الواقع على مؤدى الامارة تعبداً حال الشك أو الالزام بالجري على طبق مؤداها ففي كل ذلك لا تقتضي الاجزاء لعدم الدلالة على ان العمل على طبق المؤدى فيه مصلحة تفي بمصلحة الواقع على تقدير الخطأ مضافا الى ان الظاهر من دليل التنزيل ان لا مصلحة فيه غير التسهيل ، نعم بناء على التنزيل المذكور ص ٣١٠ بأن يقول الشارع قد نزلت مؤدى الامارة منزلة الواقع يثبت الاجزاء وان انكشف الخلاف لأن التنزيل وان لم يكن بلسان ان المؤدى هو الواقع إلا ان تنزيله يقتضي ترتيب آثار الواقع على المؤدى عملا ويوجب الاجزاء ، هذا كله بناء على الطريقية . واما على السببية فأيضاً التحقيق عدم الاجزاء مطلقاً سواء كان مؤدى الامارة حكماً شرعياً او موضوعا لحكم شرعي وذلك لأن السببية

تطلق على ثلاثة معاني :

(احـدها) ان يكون مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي وان الواقع يدور مداره ولا ريب فى الاجزاء بناء على السببية بهذا المعنى إلا انه لا ريب في فسادها بهذا المعنى عقلا ونقلا .

و (ثانيها) انه بقيام الامارة تحدث في المؤدى مصلحـة تجبر مافات من مصلحـة الواقع مثل مصلحة أول الوقت فى الصلاة بوضوء قامت الامارة على طهارة مائه مع انكشاف الخلاف فى الوقت أو مصلحة تمام الوقت فى المثال المزبور مع انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت ولاريب في عدم الاجزاء على هذا المعنى من السببية .

و (ثالثها) انه بقيام الامارة تحدث في المؤدى مصلحة غالبـــة على مصلحة الواقع الموجبـة لعدم فعلية الواقع . مثلا اذا قامت الامارة على طهارة ماء نجس بعينه فتوضأ به وصلى فانه بقيام الامارة على طهارته تحدث في الوضوء به مصلحة غالبة على مصلحة الوضوء بماء طاهر وهـذا المعنى من السببية وان كان خلاف ظاهر أدلة اعتبار الامارات لأن الظاهر من أدلتها هو اعتبارها بنحو الطريقية إلا انه لا يتوجه عليـه اشكال عقلا ولم يقم اجماع على بطلانه والظاهر ان محل النزاع فى الاجزاء على السببية هو هـذا المعنى الثالث وكيف كان فان غاية مايتوهم سنداً للاجزاء هو ان قيام الامارة يوجب مصلحـة في مؤداها وباطلاق دليل اعتبارها وحجيتها يثبت كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع أو بمقدار منها بنحو لا يمكن مع استيفائه استيفاء الواقع وعليه لا محالة يتحقق الاجزاء ولـكن فيه ان الاجزاء اما ان يكون بملاك الوفاء فهو غير معقول إذ هو لا يتصور إلا باحداث مصلحة فى المؤدى مسانخة مع مصلحة الواقع ولازم المسانخة انقلاب الارادة الواقعية الى ارادة أخرى متوجهة الى

مؤدى الامارة وهذا أحد انحاء التصويب الباطل عقلا واما ان يكون الاجزاء بملاك التفويت والاستيفاء وهو غير ثابت بل الثابت غيره لأن غاية ما يمكن ان يستدل به على ذلك هو الاطلاق وهو اما كلامي أو مقامي والكلامي لا يتصور هنا لأنه انما يتحقق بعدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أوبالجمع بين العمل على طبق الامارة والعمل على طبق الواقع كما لو قال في الأول اعمل على طبق الامارة أوعلى طبق الواقع وكما لو قال في الثاني اعمل على طبق الامارة والواقع معاً وهذا التقييد غير معقول لعدم امكان الاخذ به في حال الجهل بالواقع واذا كان هذا التقييد غير معقول فاطلاقه اللحاظي من ناحية ذلك القيد غير تام والاطلاق المقامي في المقام وان كان متصوراً وكافياً في اثبات المدعى لأنه يمكن للمولى اذا كان في مقام البيان ان يقول اعمل على طبق الامارة واذا انكشف لك الخلاف فاعمل على طبق الواقع فاذا سكت وهو في مقام البيان عن ذكر الحكم بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته عن اجزاء العمل على طبق الامارة إلا ان هذا النحو من الاطلاق غير ثابت لكفاية اطلاقات الاحكام الواقعية بيانا لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف .

(المسألة الثانية في الأصول) مع انكشاف الخلاف يقيناً ولا يخفى ان الاصول على ثلاثة أقسام :

(الأول) الاصول المحرزة كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ .

(الثاني) الاصول الغير المحرزة التي يرى البعض انها وظيفة عملية مهدها الشارع للمكلف ليرجع اليها عند الشك ويرى آخرون انها أحكام ظاهرية جعلها الشارع للشاك كقاعدة الطهارة وقاعدة الحل على المشهور وكايجاب الاحتياط شرعاً وهذان القسمان من الاصول يسميان بالاصول الوجودية .

(الثالث) الاصول العدمية كقاعدة الرفع ونحوها وهذه الاصول

سواء كان متعلقها حكما شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي فالتحقيق عدم الاجزاء بعد انكشاف الواقع اما في الاصول المحرزة فلأن متعلق الأصل ان كان حكما فهو على فرض الطريقية فالاجزاء كما تقدم فى الامارات مبني على وفاء مصلحة الجعل بمصلحة الواقع وعلى فرض السببية فالاجزاء مبني على وفاء المصلحة الحادثة فى متعلق الاصل بمصلحة الواقع ، وان كان متعلق الاصل موضوعاً لحكم شرعي فالأصل المحرز ان قلنا ان مفاد دليله هو تنزيل الشك منزلة اليقين فواضح عدم الاجزاء لأنه يكون حاله حال اليقين فلا يزيد عليه فكما عند انكشاف الخلاف فى اليقين لا يجزي ما اتى به كذلك الحال فى الشك المنزل منزلته وان قلنا ان مفاد دليله هو الأمر بترتيب آثار الواقع فى حال الشك فايضاً عدم الاجزاء واضح فان ذلك لايستلزم تحقق الواقع ولا تحقق مايفي بمصلحة الواقع بل يكون ذلك من قبيل الأوامر الطريقية التي يقصد بها المحافظة على الواقع حال الشك وبعد انكشاف الخلاف يكون التكليف الواقعي داعياً الى متعلقه لعدم ما يوجب سقوطه ، نعم لو كان المجعول فى الاصول المحرزة حكما واقعياً في حال الشك كما لو كان التنزيل صادراً من الشارع نفسه لا أنه آمر بالتنزيل كان للاجزاء وجه كما تقدم إلا أن ذلك خلاف ظاهر دليل الاصل ، واما ان كان الاصل غير محرز أعني به القسم الثاني من الاصول ، فان قلنا بلزوم الاقتصار على ظاهر أدلة الشروط والاجزاء فلا يجوز العمل على طبق الاصل حال الشك سواء قلنا بأن الاصل وظيفة عملية مجعولة للشاك فى حال الشك أو قلنا بأنه حكم واقعي حال الشك لأن الاصل على هذا غير محرز للواقع بكلا تفسيريه وغير ناظر للواقع حتى حال الشك حتى يؤخذ به فى حال الشك بخلاف الاصول المحرزة إذ يحرز بها الواقع وتكون ناظرة اليه وان كان قد عرفت عدم الاجزاء فيها أيضاً نعم ان قلنا بأن المستفاد من ضم دليل الاصل الى أدلة الشروط والاجزاء هو كون

الشرط والجزء أعم من الواقع ومتعلق الاصل لحكومة دليل الاصل على أدلة الاجزاء والشرائط فللاجزاء وجه وجيه لأن دليل المحكوم قد تكفل باثبات ان الحلية مثلا شرط فى صحة الصلاة . والدليل الحاكم تكفل باثبات ان الشيء المشكوك حليته حلال فينتج من الجمع بين هذين الدليلين ان الشيء المشكوك حليته من أفراد الشرط ، ولكن لا يخفى ان المجعول في الاصول الغير المحرز كقاعدة الطهارة والحل هو الأمر بترتيب آثار الواقع فى ظرف الشك لا جعل نفس الطهارة والحلية فيكون مقتضى قاعدة الطهارة ، هو جواز الدخول في الصلاة ونحوها من الاعمال المشروطة بالطهارة لا جعل الطهارة ولازم ذلك عدم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف . واما الاصول العدمية أعني بها القسم الثالث فعدم الاجزاء معها من جهة ان نفي التكليف بالجزء أو الشرط بها أو رفع المانع بها لا يوجب ان يثبت بها ان الباقي هو المكلف به لأن أدلتها لا اطلاق لها من هذه الجهة ولذا لا يتمسك الفقهاء في باب الأقل والاكثر باطلاق أدلة الأقل لنفي التكليف بالاكثر ، وعليه فلا محيص من اثبات وجوب الباقي بتلك الاصول بامرين .

(أحدهما) أن تكون الاصول المزبورة ناظرة الى تنزيل عدم المشكوك فيه منزلة العدم فى ترتيب آثار العدم عليه لا حلية الترك فى مرحلة الظاهر إذعليه لا يسوغ الاكتفاء بالباقي لمكان الارتباطية بين الاجزاء والشرائط وقد قررنا ان نفي التكليف بالجزء أو الشرط بدليل ثانوي كالحرج والاضطرار يكون على نحوين :

(الأول) نفيه بلا نظر الى نفيه في الواقع وعليه فلا يجوز الاكتفاء بالباقي لمكان أرتباطية المصلحة .

(الثاني) أن يكون نفيه ناظراً الى نفيه في الواقع ومقتضى ذلك جواز

الاكتفاء بالواقع .

(ثانيهما) أن يكون وجوب الباقي من الآثار الشرعية لنفي المشكوك فيه ليرتب على نفيه وجوب الباقي ولكن يمكن منع كلا الأمرين .

(أما الأول) فلأن الظاهر من دليل اعتبار تلك الاصول العدمية انها وظيفة شرعت في ظرف الجهل ولا تكون ناظرة الى نفي التكليف في مرحلة الواقع .

(وأما الثاني) فلأن أصل وجوب الاكثر وان كان مجعولا شرعياً ولكن تحديده بالأقل لازم عقلي لنفي جزئية المشكوك أو شرطيته فترتب وجوب الاقل على نفي المشكوك من الاصل المثبت إلا أن يتشبث بخفاء الواسطة أو بوجه آخر وهو الذي بنى عليه استاذ الاساتذة في حديث الرفع . ثم انه بعد تمام الامرين المذكورين وجواز الاكتفاء بالباقي ببركة القاعدة تصل النوبة الى مسألة الاجزاء وعدمه بعد انكشاف الخلاف وقد عرفت مما سبق ان الظاهر من أدلة الاصول العدمية هو التنزيل تعبداً وترتيب الأثر في مرحلة الظاهر لا ارادة ترتيب أثر الواقع واقعاً ولا أقل من الشك فالنتيجة عدم الأجزاء هذا كله لو انكشف الخلاف يقيناً وعلماً .

(المسألة الثالثة) فيما لو أخذ المكلف بامارة أو أصل ثم انكشف الخلاف بظن معتبر والكلام تارة في مقتضى القواعد الأولية وأخرى في مقتضى الأدلة الثانوية ، أما على الأول فالتحقيق عدم الاجزاء . بيان ذلك ان الاختلاف اما ان يكون من جهة اختلاف الرأي في الظهور اللفظي أو من جهة العثور على مخصص ، أو من جهة العثور على معارض أقوى وفي جميع ذلك لا يجزي ما أتى به على طبق الرأي الاول لأنه ينكشف للمكلف عدم تمام الحجة الأولى وانه كان يتخيل وجودها على الرأي الاول فيرى المكلف انه يلزمه عقلا تدارك الواقع الذي وصل اليه بالحجة الثانية كما في صورة انتقاض القطع بالقطع

وعليه فلا وجه للقول بالاجزاء في الاعمال السابقة إلا توهم تدارك مصلحة الواقع بمصلحة جعل الطريق أو المؤدى وقد عرفت فساد هذا الوهم ولو سلمنا ذلك فبتبدل الرأي ينكشف عدم تحقق الطريق المجعول على الراي الاول فلم يكن في البين ما يوهم التدارك ليقال بالاجزاء هذا مقتضى الادلة الاولية ، وأما مقتضى الادلة الثانوية فالظاهر تحقق الاجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء في الصلاة وقد ادعى بعضهم الاجماع على الاجزاء مطلقاً ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها كما انه قد يتمسك لعدم وجوب الاعادة أو القضاء في الصلاة بحديث (لا تعاد) بتقريب ان الحديث يشمل الخلل الواقع في الصلاة جهلا بالموضوع أو الحكم أو نسياناً لهما سواء كان الجهل بسيطاً أو مركباً ولكن هذا الحديث غير ناظر لصورة الجهل البسيط فيما يحتمل قبل الدخول ان الشيء الذي يتركه جزء أو شرط إذ لو كان ناظراً اليه في هذه الحال لزم ترخيصه بتركه فيكون حينئذ مخصصاً لأدلة الاجزاء والشرائط في مقام الجعل وهذا خلاف ظاهر الحديث إلا اللهم ان يفرق بين صورة ما اذا كان لاحجة له على العمل الذي جاء به ناقصاً وبين ما اذا كان مع الحجة على حكم العمل الذي عمله فيمكن أن يقال بشمول حديث (لا تعاد) للصورة الثانية لأنه قد دخل في العمل بحجة سوغت له مخالفة احتمال وجوب غير ما قامت عليه الامارة ويكون قيام الحجة بعد ذلك عليه من قبيل الالتفات بعد النسيان .

(المسألة الرابعة) لا ينبغي الاشكال في عدم الاجزاء فيما لو عمل ناقصاً لعذر عقلي كالقطع بعدم وجوبه أو نسيانه أو استند الى البراءة العقلية في الترك لعدم ما يوجب توهم الأجزاء إلا اذا كان المنسي من أجزاء الصلاة لحديث (لا تعاد) ، ويقرب من هذه الحجة باختلاف يسير ما ذكره المرحوم الاصفهاني (ره) ما حاصله ان مؤدى الاجتهاد السابق اذا كان قد قامت عليه الامارة الشرعية كالخبر فان قلنا بحجية الامارات من باب الطريقية فيجب نقض

الآثار السابقة لأن حجيتها على هذا الوجه اما ان لا تتضمن انشاء طلبياً كما اذا كان المجعول هو المنجزية للواقع والكاشفية له واما ان تتضمن انشاء طلبياً كما اذا كان المجعول وجوب العمل على طبقها وهذا الانشاء اما ان يكون بداعي تنجز الواقع فهو كالاول لا شأن له إلا تنجيز الواقع عند المصادفة واما ان يكون بداعي جعل الداعي بعنوان الايصال للواقع فلا محالة يكون مقصوراً هذا الانشاء على صورة مصادفة الواقع فعلى أي تقدير لا حكم حقيقي فى صورة المخالفة حتى توجد موافقة تكليف فعلي ظاهري . واما ان قلنا بالسببية والموضوعية فمقتضاها اشتمال الفعل بعنوانه الثانوي أعني بعنوان انه مؤدى الامارة على المصلحة المغايرة لمصلحة الواقع موجبة لانشاء حكم فعلي على طبق المؤدى وهذه المصلحة اما تكون مساوية لمصلحة الواقع وبدلا عنه فلا محالة تقتضي الاجزاء وصحة الاعمال السابقة . واما ان تكون مغايرة لمصلحة الواقع فهي لا تقتضي الاجزاء إذ لا موجب لسقوط الحكم الواقعي لعدم امتثاله ولا اتيان ملاكه أو ما يقوم مقامه وحيث ان الامر بناء على السببية لم يكن انشائه بداعي تنجيز الواقع وانما كان بداع جعل الداعي لمؤدى الامارة وانه بما هو هو مطلوب لا بما هو معرف للواقع لم تكن فيه دلالة على ان الحكم المنشأ منبعث عن مصلحة هي بدل عن مصلحة الواقع وانما يقتضي انها مصلحة مغايرة لمصلحة الواقع فقط و (دعوى) لزوم كون المصلحة بدلا عن مصلحة الواقع لئلا تفوت مصلحة الواقع من دون تدارك لها (مدفوعة) بانها مشتركة الورود على الطريقية والسببية مضافاً الى ما تقرر في محله من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحة فضلا عن كونها بدلا عن الواقع إذ ربما يكون ايكال العبد الى الطرق القطعية موجباً لفوات الواقعيات عليه اكثر من العمل بالامارات وموجباً لوقوعه في مفسدة أعظم من فوات مصلحة الواقع أحياناً

مضافا الى ان تفويت مصلحة بايصال مصلحة أخرى مساوية لها أو أقوى لاقبح فيه وان لم تكن مسانخة و (دعوى) انه لابد ان تكون المصلحة بدلا عن مصلحة الواقع ومسانخة لها إذ لولم تكن كذلك للزم الامر بتحصيلها معاً تعييناً اذا امكن اجتماعهما فيأمر بتحصيل الواقع بتحصيل الطرق العلمية أو الاحتياط لئلا تفوت مصلحة الواقع ويأمر بتحصيل مؤدى الامارة لئلا تفوت مصلحة المؤدى وذلك خلاف الاجماع بل ضرورة الدين إذ لم يذهب أحد الى ذلك واما اذا لم يمكن اجتماعهما أمر بتحصيلها على سبيل التخيير وهذا خلاف ظاهر الامر بالواقع فانه ظاهر فى التعيين وخلاف ظاهر الامر الطريقي فانه ظاهر في التعيين أيضاً فلابدان تكون المصلحتان متسانختين واحداهما بدل الاخرى فيتعين الاجزاء (فاسدة) لان المصلحتين قابلتان للاجتماع إلا ان المصلحة الواقعية لا يجب تحصيلها الى حد بحيث يجب عليه ان يحصلها بالطرق القطعية بل وجوب تحصيلها عليه لو وصل لهـــا عادة ومع عدم الوصول العادي اليها وقيام الامارة لا يجب تحصيلها وانما يجب تحصيل مؤدى الامارة كما انه مع الوصول الي الواقع لاموقع للتعبد بمؤدى الامارة فالمصلحتان تعينيتان في ذاتهما من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواقع والمؤدى من قبيل المتباينين كالظهر والجمعة أو الاقل والاكثر (نعم) بناء على السببية فرق بين الواجبات وبين العقود والايقاعات فان مصالح الواجبات استيفائية فيمكن بقاء مصلحة الواجب الواقعي على حالها فلابد من استيفائها بعد كشف الخلاف بخلاف مصالح جعل العقود والايقاعات فانها غير استيفائية وغير قابلة للتدارك فبناء على السببية تكون المصلحة في جعل الملكية بالعقد الفارسي فيكون العقد الفارسي سبباً حقيقة للملكية بواسطة المصلحة القائمة في المؤدى لفرض حجية الامارة على نحو السببية وعليه فيكون العقد الفارسي القائم عليـــه الامارة كالعقد العربي في سببيته للملكية وليس له كشف

الخلاف وانما عند قيام الحجة من العلم أو العلمي بأن العقد الفارسي ليس بصحيح يكون قد انتهى أمد سببيته للملكية نظير الفسخ ولكن هذا انما يتم بناء على السببية لا بناء على الطريقية إذ على الطريقية لا يكون هناك جعلا للملكية بالعقد الفارسي وحيث ان الحق في باب التعبد بالخبر الذي هو العمدة فى باب الامارات هو الطريقية فالحق لزوم النقض للآثار السابقة بالاجتهاد الثاني إلاماقام الدليل عليه هذا حال الامارات واما (حال الاصول) فالاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزية اليقين السابق أو معذريته في اللاحق كما هو ظاهره فحاله حال الامارة على الطريقية المحضة التي لا تقتضي انشاء طلبياً أصلا وبناء على كون مفاد دليله جعل الحكم على طبق مؤداه بعنوان الايصال للحكم الواقعي فى اللاحق فحاله أيضاً حال جعل الحكم على طبق مؤدى الامارة بعنوان الايصال الى الواقع فلا يقتضي الاجزاء كما تقدم فى جعل الامارة على الطريقية من أنه يكون هذا الانشاء مقصوراً على صورة مصادفة الواقع فعلى أي تقدير مع كشف الخلاف لاحكم حقيقي حتى يوجد مجال لتوهم الاجزاء واما بناء على أن مفاد دليله جعل الحكم على طبق مؤداه على أي تقدير حتى على تقدير مخالفة الواقع فهو وان كان يقتضي انبعاث هذا الحكم عن مصلحة فى المؤدى إلا أن حاله حال الامارات بناء على السببية في عدم اقتضائه لكون المصلحة مسانخة لمصلحة الواقع أو بدل عنه حتى تجزي عن الواقع . ومنه تعرف حال البرائة الشرعية فانا وان قلنا مقتضاها نفي الحكم حقيقة فعلا ويجعل فيها عدم الوجوب وعدم الجزئية والشرطية دون جعل المعذورية إلا ان فعلية الأمر بما عداه لا تقتضي إلا كون الأمر بالباقي ناشئاً عن مصلحة إذ لا يعقل الأمر حقيقة إلا كذلك لكنه لا تتعين تلك المصلحة ان تكون بدلا عن الواقع حتى يتعين الاجزاء و (دعوى) ان عدم الجزئية تارة بعدم جعل منشأ انتزاعها . ومقتضاه تعلق

الامر بالباقي فلا يكشف عن مصلحة بدلية فيـــه وأخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئية . ومقتضاه جعل عدم وجوب المجموع المركب من المشكوك ومن الباقي لا مجرد المعذورية ويكشف عن عدم المصلحة الملزمة في المجموع المركب وذلك يقتضي الاجزاء مع ان تعلق الامر الفعلي بما عدى المشكوك محقق ولا امر به إلا بعنوان نفس المركب فلا محالة يكشف عن المصلحة البدلية لأنه يكشف عن الغرض المرتب على الصلاة بما هي صلاة ومنه تعرف الفرق بين مايدل من الأصل والامارة على نفي الجزئية والشرطيـة وبين ما يدل على ثبوتها فان منشأ انتزاعها ثبوتاً هو الامر الفعلي بالمركب من المشكوك بعنوان آخر فلا يكشف إلا عن مصلحة فيـــه لا عن المصلحة المرتبة على الصلاة بما هي (فاسدة) لأن كشف جعل عدم الوجوب للمركب عن عدم المصلحة الملزمة انما هو يكشف عن عدم كون المصلحة فى المركب بحد لابد من اتيانها ولو بتحصيل الطرق العلمية لا عن عدم المصلحة الملزمة فى المركب رأساً وإلا لزم الخلف من تعلق الامر الواقعي بهـا واما كشف الامر بالباقي فعلا عن ترتب الغرض من الصلاة عليه فغايته ترتب مرتبة من الغرض لا بتمامه وإلا لزم مساواة الاكثر والاقل فى المصلحة ومحصلية غرض واحد فلابد في دعوى الاجزاء من دليل على مصلحة بدلية أو عدم امكان استيفاء الباقي من المصلحة . والجواب عن ذلك كله يظهر مما سبق من ظهور الأدلة فى الاكتفاء بما أتى به والسيرة بل والاجماع على ذلك فانا لم نر احداً امر مقلديه عنـد تبدل رأيه باعادة اعمالهم او قضائها أو عدم ترتيب الأثر عليها وقد تقدم ذلك مفصلا كما ان النقاش في بعض كلماتهم تظهر فى كتبنا في الاصول والله العالم .

(الحجة السابعة للمانعين) ان التقليد بأي معنى فسر من الاخذ بقول الغير من غير دليل أو قبوله كذلك او العمل به او مايقرب من هـذه المعاني

يكون من الامور التي تتعلق برأى الغير والتابعية له . ولا يخفى ان هذا العنوان منتف في المقام عند تبدل الرأي ففي حال التبدل لم يكن العمل بقوله الاول فيه اتباع له فلا يكون تقليداً وجوابه انه يكون اتباعا له فى ذلك الزمان نظير البقاء على تقليد الميت .

(الحجة الثامنة) التي تظهر من كلمات استاذنا كا (قدس الله سره) ان عدم صحة الأعمال السابقة مقتضى الجمع بين أمور :

(منها) كون الامارات طرقا الى الواقعيات من دون أن يكون لها موضوعية ونحو مصلحة توجب قلبها .

و(منها) انا كما نقول بالتخطئة في الاحكام نقول بالتخطئة في الموضوعات

و (منها) ان مقتضى القاعدة ان يكون الموضوع للآثار هو السبب الواقعي دون الاعتقادى بالنسبة الى المباشر يعني مايترتب عليه النقل والانتقال والحلية والحرمة هو السبب الصحيح فى الواقع دون الاعتقاد . نعم الطريق الى الصحيح الواقعي هو اعتقاد المجتهد بالنسبة اليه والى مقلديه دون اعتقاد غيرهم وان كان قد يكون السبب هو الصحيح بحسب اعتقاد الغير لا الصحيح في الواقع كما في صحة صلاة الامام بالنسبة الى صلاة المأموم عند بعض إلا ان القاعدة تقتضي ما ذكرنا .

و (منها) ان الامارة الثانية القائمة عند المجتهد حجة بالنسبة الى الوقائع السابقة وانها لا تختص حجيتها بواقعة دون أخرى ، نعم لامعنى لحجيتها بالنسبة الى مالم يكن له اثر حال قيام الامارة .

و (منها) عدم المعارضة بين الامارات السابقة واللاحقة بعد فساد السابقة وتبين الخطأ فيها بل لعل لدليل اللاحقة نحو حكومة بالنسبة الى السابقة فلا يتوهم التعارض بينهما فضلا عن تقديم السابقة على اللاحقة ، مضافا الى ان

المعارضة لا تنفع فى الأجزاء ، ثم بعد الجمع بين هذه الامور لا ينبغي التأمل فى اقتضاء القاعدة عدم الأجزاء فى سائر الموارد ويمكن التمسك فى باب الصلاة بقاعدة الفراغ واصالة الصحة بل ويجرى ذلك فى مطلق العبادات بل وغيرها من المعاملات حتى بالنسبة الى الصادر من الغير أيضاً لعموم أدلة البناء على الصحة لكنه وان كان غير بعيد بناء على ظاهر اطلاقاتها إلا ان قصر حجيتها فى خصوص الشبهات الموضوعية دون الحكمية وظهورها ولو انصرافاً أو نظراً الى الحكمة المشار اليها فى بعض الاخبار في مورد لم تكن صورة العمل محفوظة بل وفي سوقها سوق الغاء احتمال السهو والنسيان يبعد الاعتماد على هذا الاطلاق ولذا لم يحضرني من تمسك بها نعم في خصوص الصلاة اذا لم يوجب الاختلاف زيادة ركن أو نقصه يمكن التمسك بلا تعاد ولا وجه للتعدى الى غيرها ، ومع ذلك فالمسألة في نهاية الاشكال إلا ان يثبت الدليل على أن العمل الواقع صحيحاً باجتهاد أو تقليد صحيح يرتب عليه آثار الصحة ولو بعد بطلان الطريق فيكون حال طريقه بعد اختلاف رأيه حال العمل الصادر من مجتهد بالنسبة لمجتهد آخر فان الاخر يرتب آثار الصحة على موضوع صدر باجتهاد مجتهد غيره وان كان مخالفاً له في الرأى ألا ترى أنه يجوز له التصرف بالبيع والشراء منه فيما اشتراه بالعقد الفارسي وتحرم عليه امرأة زوجها به . كذلك يكون حال نفسه بالنسبة الى زمان الاجتهادين والانصاف انه ليس ببعيد . والجواب عن ذلك قد عرفته مما تقدم .

(السادس عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

فيما يخص وظيفة المجتهد

(بالنسبة لأعمال غيره المخالف له في الرأى)

ان المجتهد بالنسبة لأعمال غيره بل والمقلد كذلك يتصور على صور أربعة :

(أحداها) أن يكون شاكا في مخالفة الغير له في حكم عمله . وفى هذه الصورة يحمل عمله على الصحة لما تقدم ص٣٦ من ثبوت هذا الاصل وصحته . فاذا رأى شخصاً قد بنى مسجداً وشك في أنه بناه بالآجر المعمول من الطين النجس أوعقد على امرأة وشك في انه عقد عليها بالفارسية الذى هو فى نظره فاسد حتى يصح له أخذها بنى على الصحة وحرم عليه أخذها .

(ثانيها) ان يعلم بمخالفته له اجتهاداً أو تقليداً كما اذا كان المجتهد يفتي بجواز العقد بالفارسية أو جواز البيع بالمعاطاة وقد عقد هو أوأحد مقلديه بالفارسية أو باعوا بالمعاطاة فهل يجب على المجتهد الآخر المخالف له فى الرأي أومقلديه ترتيب آثار النقل والانتقال على ذلك البيع بالمعاطاة وترتيب آثار الزوجية على ذلك العقد بالفارسية أوعدم جوازه لاعتقاده الفساد مقتضى القاعدة عدم الجواز فلا يرتب آثار الزوجية ولا آثار الملكية لأنه يكون ما أتى به فى نظر الغير خلاف الواقع . إلا ان الظاهر ان ما كان منها موضوعا للأثر اذا كان صحيحاً عند فاعله فلا اشكال فى وجوب الترتيب عليه كما يقال ان الطلاق الصحيح عند فاعله يرتب عليه أثر المفارقة وعدم الزوجية حتى ممن يرى فساده عنده وكما يقال فى الائتمام بصلاة الجماعة بالنسبة للمأموم الذي خالفه الامام فيما يعتبر في الصلاة فانه قيل يصح ائتمامه به لأن المعتبر في امام الجماعة ان تكون صلاته صحيحة فى نظره ولا يلزم ان تكون

صحيحة في نظر المأموم . واما ما كان منها ليس كذلك فالظاهر هووجوب الترتيب أيضاً لقيام الاجماع ولما ذكرناه في الدليل السابع عشر ص ٢٩٧ من انه لا اشكال في ان يرتب آثار تلك العقود الفاسدة في المذاهب الأخرى مع انهم مكلفون بالواقع فبالطريق الأولى ان يرتب ذلك على آراء أهل المذهب الصحيح المخالفة للواقع .

وقد استدل له أولا : بأن مؤدى الدليل قد أخذه الشارع مادام ثابتاً في حق من قام عنده ولم ينكشف له خلافه موضوعاً لترتيب الآثار عليه ممن له تعلق بتلك الواقعة ولو كان رأيه مخالفاً لمن قام عنده ذلك الدليل . وهذا ليس بعزيز في الشريعة بل له نظائر كثيرة كما في تقسيم الحاكم الدار الذى تداعيا فيها متداعيان مع ثبوت يدهما معاً أو خروجها كذلك وتعارض بينتهما أو عجزهما عن البينة حيث يجوز للحاكم وغيره ترتيب آثار ملكيتها والشراء منهما معاً مع العلم بعدم ملك أحدهما للنصف ، ولا يخفى مافيه فانا لا نسلم ذلك بل هو عين الدعوى ، ان قلت ان الادلة الدالة على اعتبار الظن مطلقة تقتضي ان يرتب آثار الواقع على مؤداها سواء كان من قام عنده الظن أو من لم يقم عنده الظن . قلنا لو سلمنا ذلك فهو لا ينفعنا فى المقام لأن المجتهد الآخر لا يرى ان هذا الظن مما قام الدليل على اعتباره حتى يرتب عليه الآثار .

وقد يستدل له ثانياً ان حجية الامارة لما كانت بنحو السببية فتقتضي ثبوت الحكم فى حق من قامت عنده ولازمه ترتيب الآثار عليها ، وفيه مضافاً الى عدم تسليم هذا المبنى . ان من يقول بالسببية انما يقول بكون الامارة سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها بالنسبة لخصوص من قامت عنده دون غيره جبراً لما فاته من مصلحة الواقع ولو سلمنا ذلك فلا نسلم ان المصلحة الحادثة بسبب قيام الامارة وافية بمصلحة الواقع الفائت فلا وجه لمن انكشف عنده

الواقع ان يرتب الاثر على غير الواقع الثابت بالامارة عند الغير .

وقد يستدل له ثالثاً : بأن الاصل هو حمل فعل المسلم على الصحة فان المراد هو ترتيب آثار الصحيح عند الحامل وإلا فأى فائدة للحمل على الصحة عندالفاعل مع عدم ترتيب الآثار للصحة عند الحامل مع انا نراهم عند الاختلاف فى الرأى اجتهاداً أو تقليداً يحملون على الصحة من دون ملاحظة للاختلاف فى الرأى ألا ترى ان العقود والايقاعات قد وقع فيها الخلاف بكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتيب آثار الصحة عليها من دون تفحص عن ذلك فلابد ان يكون ذلك من جهة ما ذكرناه من ثبوت الصحة بالنسبة للحامل فى الواقعة التي قد وقعت من المخالف له فى الرأى وان كان نفس الحامل لا يجوزله ان تصدر منه تلك الواقعة بهذا النحو لترتيب الاثر عليها ، وفيه ان الحمل على الصحة انما هو في صورة الشك لا فى صورة العلم بالمخالفة ولعل الشارع في تلك الصورة أمر بالحمل على الصحة من باب التخفيف على العباد أو لشيء آخر فلا وجه لاستفادة ترتب الصحة في صورة العلم بالمخالفة (ويتفرع على ذلك) انه لو أخذ حق الامام عليه السلام والغير يرى انه يجب القائه بالبحر فهل يجوز للغير معاملة الملك له ومثله اذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فهل يجوز لمن خالفه الأكل منها أم لا ومثله مالو بنى المسجد من آجر معمول من الطين النجس اجتهاداً أو تقليداً لمن يرى ان استحالته الى الآجر مطهرة له فهل يجب على الغير الذى لا يرى هذا الرأى قلع الحجارة وتخريب المسجد وعدم مسه برطوبة وعدم السجود عليه ممن يرى جواز السجود على الآجر ونظير ذلك من بنى على طهارة الغسالة اجتهاداً أو تقليداً أو كفاية المرة فى التطهير وخالفه الآخر اجتهاداً أو تقليداً فبنى على نجاسة الغسالة وعدم كفاية المرة فهل يجب على المخالف له بالرأي اجتنابه وهكذا لو عقد الابن على المرأة بالفارسية اجتهاداً وتقليداً ثم طلقها قبل الدخول بها وكان الأب

يرى عدم صحة العقد بالفارسية اجتهاداً أو تقليداً فبناء على ترتيب آثار الصحة لا يجوز للاب التزويج بها وبناء على العدم جاز التزويج بها ونحو ذلك وهذه الفروع وامثالها ان كان الاختلاف فيها في المجعولات الشرعيـــة فالحق كما ذكرناه من ترتيب آثار الصحة وان كان الاختلاف فيها فى الامور الخارجية فلا وجه له لعدم وفاء الادلة المذكورة بذلك ومنه يعلم ان الطهارة والنجاسة ان كانت من المجعولات الشرعية بنى على الصحة وإلا فلا وجه له .

(ثالث الصور) ان يعلم مخالفته له ولـكنه لا يدري ان عمله عن جهل أو تقليد او اجتهاد او عن غفلة كما لو رأى الذي يذهب الى فساد البيع بالمعاطاة ان زيداً قد اشترى بالمعاطاة ولـكنه قـد شك فى ان زيد اشترى بالمعاطاة عن جهل أو تقليد لمن يقول بصحتها أو اجتهاد بصحتها ، والتحقيق انه اذا قلنا بالصحة فى الصورة الثانية نبني على الصحة ونرتب آثار الصحة على ذلك لثبوت اصالة الحمل على الصحة والالتفات للوظيفة فان العقلاء بانين على ذلك .

(رابع الصور) ان يعلم بمخالفته له ولـكنه يعلم بأنه جاهل أو غافل وليس بمجتهد ولا مقلد في عمله هـذا كما لو عقد على زوجته بالفارسية جهلا أو غفلة و في هذه الصورة لا يجوز لمن يرى بطلان العقد بالفارسية ترتيب آثار الصحة على ذلك وان كان عمل ذلك الجاهل مطابقاً لأحد الاقوال في المسألة حيث ان مقتضى القاعدة هو عدم ترتيب الآثار لفساد المعاملة فى نظره وما تقدم من الدليل الدال على ترتيب الآثار على عمل المخالف هو الاعمال الصادرة منه عن وجه صحيح عنده لا مطلق الاعمال وهذا ليس عمله بصحيح عنده .

(السابع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

فيما يخص وظيفة المجتهد في الامور

(التي يقوم بها عن الغير المخالف له في الرأى)

ان الذى يقوم بعمل عن الغير اما ان يكون وكيلا عنه كما لو وكله فى اجراء عقد أو ايقاع او اعطاء زكاة أو خمس أو كفارة أونحو ذلك فيجب ان يعمل بمقتضى رأي الموكل اجتهاداً بل أوتقليداً لابمقتضى رأيه اجتهاداً أوتقليداً لأن وظيفة الوكيل اتيان ما كان فعلياً من الواقع بالنسبة الى موكله . والفعلي من الواقع بالنسبة اليه هو ما كان مؤدى لطريقه فان الغرض من التوكيل للموكل هو ترتيب الآثار بحسب التكاليف المتوجهة اليه كبيع الدار وتزويج المرأة واداء الزكاة ولا شك ان ذلك مرتب على ما كان من الواقع فعلياً بالنسبة اليه وليس ذلك إلا ما ادت اليه حجته لا حجة الوكيل والحاصل ان الوكيل بمنزلة الآلة الموصلة ولذا يصح اسناد المعاملة الى الموكل ويكون هو المخاطب بترتيب آثارها ولان تصرف الوكيل انما هو بالاذن لا بالملك والولاية فيلزم اقتصار المأذون على ما اذن فيه ومن المعلوم انما اذن له فيما كان يراه مطلوبا منه فتكون وظيفة الوكيل اتيان ماهو مطلوب من موكله والمطلوب من موكله هو مؤديات الطرق والامارات الواصلة اليه دون الواصلة الى الوكيل عنه (ان قلت) ان الواقع بالنسبة اليهما واحد وتكليف الوكيل هو اتيان الواقع بدل الموكل وطريق احراز ذلك هو ما أدت الطرق والامارات الواصلة اليه فيجب ان يراعي ماهو طريق بالنسبة اليه ولو كان العمل للغير (قلنا) الوكيل انما هو وكيل عن الموكل فى تحصيل الواقع بالنسبة للموكل لأنه المكلف بالعمل به ممن يريد شراء دار له وتزويج امرأة

أو دفع زكاة يريد تحصيل ذلك على وجه جائز له فاذا وكل وكيلا في ذلك فهو انما وكله وأنابه عنه فى هذا العمل بهذه الكيفية لا فى عمل آخر أو كيفية أخرى فانه لم يوكله فى ذلك فيكون اتيانه بالعمل مخالفاً لموكله اتياناً بغير ماهو وكيل فيه ، نعم اذا جعل العهدة اليه بحيث يخرج عنها بمجرد ايصال المال اليه نظير اقباضه المجتهد بما هو ولي المستحق فيخرج من عليه الحق بمجرد ايصال المال اليه عن العهدة لكن هذا الفرض خارج عما نحن فيه فان كلامنا فيمن يؤدي ما يؤدي بعنوان الوكالة لا بعنوان الولاية على مستحقه (ان قلت) ان الوكيل لا يتمشى منه قصد القربة فى العبادات كالوكيل في اعطاء الزكاة أو الخمس اوالكفارة إذ لا يتمكن من قصد القربة بعمل قام الدليل عليه عنده بعدم كونه عبادياً ، (قلنا) تمشي القربة منه من هذه الجهة ليس بأشكل من تقربه بأمر الموكل مع ان بعضهم كاستاذنا كا (ره) كان يمنع من وجوب قصدها على الوكيل فلا يجب على الوكيل فى اداء الزكاة والخمس قصد القربة : هذا مع علم الوكيل بالمخالفة للموكل . واما مع شكه فى المخالفة فالظاهر عدم وجوب الفحص وجواز اتيان العمل على طبق رأيه للسيرة القائمة على ذلك ، (نعم) لو كان الموكل وكل الوكيل على العمل على طبق رأي الوكيل أو فوض الأمر لاختياره اتى بالعمل على طبق رأيه لا رأي الموكل ، واما ان يكون وصياً عن الميت فيمكن ان يقال كما هو رأي استاذنا كا (ره) وابن عمنا الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ره) بوجوب رعاية رأيه اجتهاداً أو تقليداً لا رعاية رأي الميت لأن الميت لا يقصد بوصايته له إلا رفع الوزر والعقاب عنه وتحصيل الثواب له فانه لا ريب ان من يوصي باستيجار من يصلي عنه ليس غرضه من ذلك إلا رفع ما توجه عليه من استحقاق العقاب ومن المعلوم أن العقاب المتوجه اليه ليس إلا على الواقع الفائت عنه لا على مخالفة الطريق والوصي

يرى ان الواقع هو ماقامت الحجة عنده عليه لا ماقامت الحجة عند الميت عليه . ولذا نحن نلتزم حتى في الوكالة فى انه لو وكله على تحصيل الثواب له ورفع العقاب عنه كان على الوكيل ان يأتي بالاعمال على طبق رأيه لا على طبق رأى الموكل ان قلت ان الوصية استنابة في التصرف بعد الموت والميت انما يستنيب فى العمل الذي يراه مفرغا لذمته والذي يراه مفرغاً لذمته هو ماطابق رأيه لا رأى الوصي . مضافا لما ذكره بعض المتأخرين من دعوى انصراف الوصية عرفاً الى ما يراه الميت مفرغاً لذمته كالوكالة . قلنا قد عرفت انه انما يستنيبه في فراغ ذمته من استحقاق العقاب وتحصيل الثواب ولا نسلم انصراف الوصية الى ذلك بل انما تنصرف الى ماذكرناه من انها رفع استحقاق العقاب وتحصيل الثواب (ثم) انه لو أوصى الميت بالعمل على ما يوافق اجتهاده أو تقليده دون اجتهاد الوصي أو تقليده فهل على الوصي العمل اذا خالف رأيه وهل يجوز للاخير النيابة عن الميت في عمل يراه باطلا ذهب استاذنا كا (ره) الى ان خلافه للميت ان كان بالدليل الظني جاز ذلك ولا يجوز لو كان خلافه له بالدليل القطعي : هذا كله مع معرفة الخلاف ومع الشك فى ذلك فالظاهر عدم وجوب الفحص وصحة عمل الوصي برأيه للسيرة على ذلك ، واما ان يكون متبرعاً عن الغير فهو يعمل بما يراه صحيحاً عنده لا عند الغير لأنه انما يتبرع لنيل الثواب للغير أو دفع العقاب عنه وهما انما يكونان مرتبين على الواقع والواقع في نظر المتبرع هو ماقامت الحجة عنده عليه لا ماقامت الحجة عند الغير عليه و (الحاصل) انه انما يتبرع عنه فيما هو صحيح ومفيد عنده لا فيما هو باطل لديه واما ان يكون ولياً على الغير كالولي على الغائب أو على الميت بقضاء العبادة عنه فالمتبع أيضاً رأيه لا رأى الغير لأن الواجب هو ابراء ذمته وهو انما يكون مرتباً على تحصيل الواقع منه والواقع انما يحصل منه باتيان ما قامت الحجة عليه عنده فانه هو

الواقع عنده . واما ان يكون أجيراً عن الغير فهو يتبع رأى مؤجره لأن المؤجر يجب عليه ان يأتي بما أوجر عليه فلو آجره على الحج عنه أو الزيارة عنه أتى بما هو رأى المؤجر وهكذا الوصي أو المتبرع أو الولي لو آجره عن الميت فانه يأتي بالعمل على طبق رأى المؤجر لا رأى من استأجر عنه وهو الميت وذلك لأن المؤجر يجب عليه أن يعمل بما آجره عليه والمؤجر ان كان آجره بما هو وصي فقد عرفت ان المتبع هو رأيه وان كان هو المتبرع فالمتبع كما عرفت أيضاً رأيه وان كان الولي فالمتبع ايضاً رأيه نعم لو كان المؤجر هو الوكيل فالمتبع هو رأى الموكل .

(الثامن عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

فيما يخص الامور المتقومة بالطرفين

(فيما اذا أراد فعلها مع الغير المخالف له فى الرأى)

اذا كان العمل متقوماً بطرفين وكان أحدهما يخالف الآخر في الرأي اجتهاداً بل أو تقليداً فالكلام يتصور في مقامين أحدهما فى المعاملات والآخر فى العبادات (اما الكلام في المعاملات) فنقول :

المتعاملان اذا اختلفا في شروط المعاملة كما اذا كان البائع يرى صحة المعاطاة مثلا اجتهاداً أو تقليداً والمشتري يرى بطلانها اجتهاداً أو تقليداً فذهب بعضهم كالسيد (ره) فى عروته الى بطلان البيع حتى بالنسبة للبائع وذهب جملة من الاصحاب الى صحته بالنسبة لمن يراه صحيحاً وبطلانه بالنسبة لمن يراه باطلا ففي المثال المذكور يكون صحيحاً بالنسبة الى البائع وباطلا بالنسبة للمشتري نظير سائر الموضوعات الخارجية التي يختلف فيها اجتهاداً وتقليداً كماء الغسالة فانه بالنسبة لمن يقول بطهارته طاهر وبالنسبة لمن يقول بنجاسته نجس وهكذا

الكثير من الموضوعات المختلف فيها وقد نقل هذا القول جدي الهادي (ره) عن الشيخ الانصاري (ره) فى تعليقته على بغية الطالب و بعضهم ذهب الى الصحة بالنسبة للجميع ، و بعضهم احتمل التفصيل فى المقام بين صورة ما اذا كان العقد فاسداً على مذهبهما أو مجمعاً على فساده لعدم القائل بصحة هذا العقد كما لو اعتبر أحدهما العربية دون إلحان والآخر اعتبر عدم الالحان دون العربية فأتى الاول بالعربي الملحن والثاني بغير العربي الغير الملحن فان العقد يكون فاسداً على كلا المذهبين اما الاول فلعدم العربية فى القبول واما الثاني فللالحان فى الايجاب ففي هذه الصورة يحكم بفسادالعقد بالنسبة للجميع وهكذا فى صورة ما اذا كان العقد لم يقل بصحته أحد كما لو فرضنا انه لم يقل احد بصحة العقد الفارسي الذى يقدم فيه القبول على الايجاب وكان أحدهما يذهب الى جواز تقديم القبول والآخر الى جواز العقد بالفارسية فالذى يذهب الى جواز التقديم للقبول قدم القبول والذي يذهب الى جواز الفارسية نطق بالفارسية في الايجاب فصار العقد مقدماً بالقبول مع وقوع الايجاب بالفارسية وهو لم يقل أحد بصحة مثله ، وإن ما عدى ذلك فهو صحيح . (اما القول الاول) الذى ذهب اليه السيد (ره) من بطلان العقد بالنسبة لكل منهما .

(فقد أستدل له أولا) بأن العقد متقوم بالطرفين فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين فلا يجوز لأحدهما الاكل إلا بعد صحته من الطرفين فمع اعتقاد أحدهما بطلانه ولو ببطلان احد جزئيه لا يجوز له ترتيب الاثر وانما يتم ماذكره الخصم من الصحة بالنسبة للبائع لو كان المؤثر في حق البائع لجواز الاكل الايجاب الصحيح وبالنسبة للمشترى القبول الصحيح وليس كذلك إذ المؤثر المجموع وهو فعل كل واحد منهما و(بالجملة) البيع فعل واحد تشريكي ولابد من كونه صحيحاً فى مذهب كل منهما ليمكن ترتيب الاثر عليه ، ولا يخفى

مافيه فانا نقول بانا نسلم بأنه يلزم ان يكون صحيحاً من الطرفين وهو في نظر البائع كذلك فانه في نظره صحيح من الطرفين نعم في نظر المشترى ليس كذلك فللبائع ان يرتب آثار الصحة وقوله انما يتم ماذكره الخصم من الصحة بالنسبة الخ . . . لا يخفى مافيه فان المؤثر لجواز الاكل فى حق البائع هو صحة العقد من الطرفين فى رأيه اجتهاداً أو تقليداً وان كان الطرف الآخر لا يراه صحيحاً فى مذهبه وقوله وبالجملة الخ . . . لا يخفى مافيه فان كون البيع فعل تشركي لا يلزم منه ان يكون صحيحاً على مذهب كل من الطرفين وانما يلزم ان يكون صحيح الايجاب والقبول فلو كان صحيحها عند كلا الطرفين رتب كل منهما آثار الصحة ولو كان صحيحها عند احدهما رتب ذلك الصحة .

(وقد يستدل له ثانياً) بما حاصله ان العقد مركب من الايجاب والقبول بنظر الشارع فهو عند الشارع امر واحد مركب منهما قد رتب عليه الاثر وهو النقل والانتقال وجواز الأكل فعند بطلان احد جزئيه لا محالة يبطل الكل لأن الكل متقوم باجزائه فينتفي بانتفاء أحد اجزائه فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين حتى يتحقق الكل ، ولا يخفى مافيه فانا نسلم ذلك ولكنا نقول ان البائع يرى ان الكل الذى رتب عليه الشارع قد تحقق وانه كان صحيحاً من الطرفين في رأيه . نعم الطرف الآخر لا يرى ذلك .

(وقد يستدل له ثالثاً) بما حاصله ان العقد ان كان في الواقع صحيحاً وجب ترتيب الاثر عليه من الطرفين ويكون صحيحاً من الطرفين وان كان فى الواقع فاسداً حرم ترتيب الأثر عليه من الطرفين ويكون فاسداً من كل منهما فلا يعقل ان يكون فاسداً بالنسبة لأحدهما وصحيحاً بالنسبة الى الآخر ، وجوابه قد عرفته مما سبق من انه بالنسبة الى الحكم الواقعي كذلك ولكن فى الظاهر يجوز ذلك فان ذلك غير عزيز في الموضوعات الخارجية فالماء قد يكون

طاهراً بالنسبة الى شخص بواسطة قاعدة الطهارة ونجس بالنسبة لآخر بواسطة الاستصحاب وعليه فمن يرى العقد صحيحاً تصرف فيما انتقل اليه ومن رآه فاسداً امتنع عن ذلك ومع التنازع يرجع للقضاء .

(وأما القول الثاني) وهو الصحة بالنسبة لمن يراه صحيحاً والفساد بالنسبة لمن يراه فاسداً فقد ذهب اليه المرحوم الشيخ الانصاري كما يظهر ذلك من جدي الهادي في تعليقته على المكاسب حيث نقل عن تعليقة المرحوم الانصاري على بغية الطالب انه قال ان المعاملة المذكورة صحيحة بالنسبة الى المقلد فى صحتها فاسدة بالنسبة الى الآخر ولا تبعيض فى العقد بل هو من تعدد الحكم الظاهري بالنسبة الى مكلفين مختلفين فى التقليد ونظيره شائع انتهى كما انه قد ذهب اليه جل المتأخرين ويمكن أن يستدل له بان الادلة الدالة على وجوب ترتيب الاثر في العقود اللازمة أو جواز ترتيبه فى العقود الجائزة تكون في نظر من يراه صحيحاً من أحد الطرفين شاملة لهذا العقد فيكون بحسب الادلة المال المنتقل اليه ملكا له ويجوز له التصرف فيه والمال المنتقل عنه يحرم عليه التصرف به لخروجه عن ملكه ، واما الطرف الثاني فهو يرى ان تلك الادلة غير شاملة لهذا العقد فهو غير صحيح وان المال لم ينتقل اليه وانه يحرم تصرفه فيه ومع التنازع يرجع لحاكم الشرع فيعمل بحكمه ورأيه وان كان مخالفاً لرأي أحدهما :

وقد أورد على هذا القول : أولا : بأنه يلزم منه ان تكون المعاملة الواحد صحيحة بالنسبة الى أحد طرفيها فاسدة بالنسبة الى الطرف الآخر مع انها في الواقع اما فاسدة أو صحيحة فلا يعقل التفكيك بين الطرفين فى الصحة والفساد وقد أجاب عنه الشيخ الانصاري (ره) في ماهو المحكي عن تعليقته على بغية الطالب بما حاصله انه تفكيك في الحكم الظاهرى دون الواقعي فهي فى الواقع كما ذكره الخصم لكن

في الحكم الظاهرى تكون صحيحة بالنسبة لأحد الجانبين ظاهراً لقيام الادلة على صحتها عنده وفاسدة بالنسبة للجانب الآخر ظاهراً لعدم قيام الادلة على صحتها عنده وهذا يوجد بكثرة في الموضوعات الخارجية التي هي محل اختلاف بين العلماء .

وأورد على هذا القول ثانياً : بأن مع الاختلاف فى الرأى بين المتعاملين لا يتحقق الانشاء من الآخر فاذا كان المشتري يرى بطلان العقد بالفارسية والبائع قد أوقعه بالفارسية فكيف يعقل ان ينشأ المشترى القبول لهذا الايجاب الباطل الغير المؤثر فى النقل في نظره وعقيدته فتكون المعاملة فاسدة لعدم تحقق انشاء القبول . وهكذا لو قدم القبول من يرى جواز تقديمه فلا يعقل أن ينشأ الايجاب بعده من يرى فساد ذلك وعدم تأثيره وجوابه ان العلم بالفساد لا ينافي الانشاء فان الربا يعلم بفساده مع انه يتحقق الانشاء وهكذا بيع الخمر ونحو ذلك ، سلمنا لكن نفرض ان البائع يرى اشتراط العربية فانشاء بالعربية والمشتري لا يرى ذلك فانشاء بالفارسية فالعقد يكون صحيحاً فى نظر المشتري لتحقق الانشاء الجدي من كليهما مع ان البائع لا يراه صحيحاً لوقوع أحد جزئي العقد بغير العربية .

وقد يورد عليه ثالثاً : انه بناء على السببية يكون الايجاب الفارسي ممن اعتقد صحته من الادلة سبباً ظاهرياً مؤثراً حقيقة فى النقل والانتقال فى مرحلة الظاهر بحسب جعل الشارع ويكون قيام الامارة على ذلك فى حكم الايجاب الصحيح واقعاً فان مبنى السببية فى الامارات هو ذلك . وحينئذ فيصح للقابل أن يكتفي بذلك ويصدر منه القبول وان كان فى نظره ليس بصحيح لأنه بناء على السببية يكون الشارع قد جعل الايجاب مؤثراً جعلا حقيقياً غاية الأمر انه كان جعلا ظاهريا فيكون قيام الامارة بمنزلة وجود ملاك فيه يقتضي كونه مؤثراً نظير

تأثير الايجاب الصحيح فالقابل حينئذ يراه سبباً مؤثراً صحيحاً غاية الأمر انه بحسب الظاهر بواسطة جعل الشارع له مؤثراً نظير جعل الشارع لحكم الحاكم مؤثراً حتى لمن خالفه في الفتوى فللقابل ان يكتفي به ويصدر منه القبول نظير ما يكتفي بالايجاب الصحيح عنده فيكون اعتقاد أحد الطرفين بصحة ما يصدر منه بواسطة قيام الامارة يؤثر فى صحة العقد من كل منهما . وعليه فيكون العقد صحيحاً عند الطرفين ويرتب عليه الاثر من كل منهما ومن كل احد غيرهما لأنه عقد صحيح عند كل منهما .

نعم لولم نقل بالسببية وقلنا ان قيام الامارة لا يوجب إلا العذر وعدم استحقاق العقاب عند المخالفة فليس للطرف الثاني الاكتفاء به لأن قيام الامارة لا يوجب إلا معذوريته في ترتيب اثر الواقع ولا يوجب جعل المؤثرية للنقل والانتقال فلا يصح من الطرف الآخر أن يكتفي به لعدم معذوريته لقيام الدليل عنده على فساده . ولا يخفى مافيه فانا لو قلنا بالسببية فى الامارات والاصول فانما نقول بها بالنسبة الى من قامت عنده فالشارع انما يجعل المؤثرية بالنسبة الى من قامت عنده الامارة ولم يجعلها حتى بالنسبة لمن لم تقم عنده الامارة إلا اذا دل الدليل على ان موضوع تكاليف الآخرين هو تكليفه .

ويرد عليه رابعاً: ان الصحة فى نظر الفاعل تكفي في المعاملات والعبادات كما يكفي في صحة الجماعة الصحة في نظر الامام فاذا كان الموجب يرى ايجابه صحيحاً كفى ذلك فى صحة العقد وصح للطرف الآخر ان يرتب عليه القبول وان كان في نظره ان الايجاب فاسد وذلك للسيرة العملية فانه مع كثرة الاختلاف في المعاملات لاتجد المسلمين في مقام المعاملة يتفحصون عن مخالفة الطرف الآخر لهم في الرأى ويبني كل منهم على صحتها مع سكوت الأئمة عليهم السلام عن ردعهم ، وجوابه انا لا نسلم تحقق السيرة على ذلك كيف والمعاملات المتداولة نوعها معلوم صحته عند الطرفين

وفى مقام الشك يحتاطون .

واما القول الثالث فقد ظهر دليله وجوابه من الايراد الثالث والرابع على القول الثاني .

واما القول الرابع فدليله هو ان فى الصورة الاولى يعلم كل من الطرفين بالفساد وفى الصورة الثانية يكون الاجماع قائماً على فساد العقد . وجوابه انه فى الصورة الاولى مسلم إلا اذا قلنا بالسببية كما ذهب اليه الخصم فى الايراد الثالث على القول الثاني كان العقد صحيحاً لأنه قد صدر من كل منهما ماهو صحيح فى نظره فيكون العقد صحيحاً من الجانبين .

واما الصورة الثانية فلما ذكره جماعة من ان الاتفاق على الفساد الناشيء من اجتماع عناوين على شيء واحد كل أفتى بعنوان غير العنوان الذى أفتى به صاحبه وبتصادق تلك العناوين على ذلك الشيء صار ذلك الشيء مورداً للاتفاق فان هـذا الاتفاق لا يعتد به عندهم لتخطئة كل من المفتين صاحبه في الفتوى نظير اتفاق من يعتبر الفقاهة مثلا فى الامام دون العدالة ومن يعتبر العدالة دون الفقاهة ومن يعتبر الهاشمية دون العدالة والفقاهة فانهم يتفقون في فساد امامة الفاقد لهذه العناوين الثلاثة هـــذا كله فى المعاملات الواقعة بين الطرفين المختلفين فى الرأى .

(العبادة الواقعة)

بين المختلفين في الرأي

(أما الكلام في العبادات الواقعة بين الطرفين المختلفين في الرأى) كما لو أئتم أحد المجتهدين بالآخر الذي يرى صلاته باطلة أو مقلد أحدهما بالآخر كما لو تستر الامام بالسنجاب ونحوه مما يرى المأموم عدم جوازه وكما لو غسل أحد المجتهدين يد الآخر للوضوء بما يصح عنده دون ذلك الآخر أو يممه كذلك بناء على جواز ذلك أو دفع له مال الزكاة أو الخمس لأنه فى نظره يجوز له الدفع له والمدفوع له لا يرى صحة ذلك أو اشترك معه في ذبح الهدي فذبحه بنحو لا يرى الآخر صحته بأن فرى ودجا واحداً منه الى غير ذلك من الأمثلة ومقتضى القاعدة عدم الصحة من الطرف الذي لم تصح عنده لما تقدم في المعاملات ولكن فى الصلاة جماعة قد تكلم القوم في صور ثلاثة :

(الاولى) صورة ما اذا علم المأموم بفساد صلاة الامام بعد انتهاء الصلاة فالظاهر الصحة بل ظاهر كثير الاجماع على الصحة لو تبين كفر امام الجماعة بعد انتهاء الصلاة وفيه الحجة على الصحة لو تبين غيره من الموانع مضافا الى الاخبار الصحاح الدالة على صحة صلاة من أمهم شخص ثم تبين بعد ذلك انه يهودي أو نصراني أو على غير طهر أو الى غير القبلة ولا يصغي لما يعارضها من ضعاف الأخبار أو الدلالة .

(الثانية) صورة ما لو تبين للمأموم ذلك فى أثناء الصلاة فالمنسوب للمشهور جواز الانفراد عنه دون الاستئناف لأن كل ما دل على صحة صلاة

المأموم اذا تبين له ذلك بعد الفراغ يدل على صحة ما أوقعه مع الامام من اجزاء الصلاة لأن مالا يمنع من صحة الكل أولى بأن لا يمنع من صحة الجزء فيتمها منفرداً ولصحيح جميل عن الصادق عليه السلام في رجل أم قوماً فذكر انه على غير وضوء فانصرف وقدم رجلا ولم يدر المقدم ما صلى الامام قبله قال (ع) يذكره من خلفه . ورواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام في رجل صلى بقوم ركعتين فاخبرهم انه لم يكن على وضوء قال عليه السلام يتم القوم صلاتهم فانه ليس على الامام ضمان .

(الصورة الثالثة) ان تكون صلاة الامام في نظر المأموم فاسدة قبل الشروع في الصلاة فالمحكي عن الجواهر نفي البعد عن جواز ائتمام المجتهد أو مقلده بالمخالف له في الفروع مع استعماله محل الخلاف في الصلاة كما لو تستر الامام بسنجاب ونحوه مما يرى المأموم عدم جوازه ، وقد يفصل بين مالو ثبت خطأ الامام بدليل علمي وبين مالو كان بدليل ظني فلا يجوز في الأول للقطع بطلان صلاته دون الثاني فانه يحتمل صحة صلاته في الواقع فيحملها على الصحيح لاصالة الصحة في فعل الغير . وكون ظن المأموم حجة انما هو فيما يتعلق بعمل نفسه لا بعمل الغير لعدم الدليل عليه فبالنسبة الى عمل الغير يعمل على حسب ما تقتضيه اصالة الصحة ، وقد يفصل بين ما اذا بني على ان الحكم الظاهري هو تكليف واقعي ثانوي كتكليف فاقد الماء بالطهارة الترابية أو تكليف عذري طريقي لمجرد التسهيل فعلى الأول يصح الائتمام به لأنه يكون الامام قد أتى بالصلاة المطلوبة منه واقعاً فيصح الائتمام به كما يصح الائتمام بالمتيمم وعلى الثاني لا يصح ذلك لأنه يكون في نظر المأموم ما أتى به ليس بصلاة في الواقع والاقتداء لم يشرع إلا بالمصلي وهو ليس بمصلي في الواقع في نظر المأموم و (دعوى) ان المأموم انما يرى صلاة الامام باطلة بواسطة الامارة والامارة

انما هي حجة بالنسبة لعمل نفسه لا عمل غيره فهي لا تدل على فساد صلاة الامام (باطلة) فان الامارات حجة لمن قامت عنده على العمل سواء كان صادراً منه أو من غيره و (التحقيق) ان يقال ان الميزان ان تكون صلاة الامام عند المأموم صحيحة واقعاً ولو باصالة الصحة فمثلا اذا كان المأموم قد رأى الامام انه قد ترك شرطاً أو جزء فى نظر ذلك المأموم انه شرط علمي لا يضر بالصلاة لو ترك سهواً كما لو جهر الامام سهواً في موضع الاخفات أو بالعكس أو كان المأموم يرى ان التكليف الظاهري تكليف واقعي ثانوي فانه حينئذ يكون المأموم يرى ان الامام يأتي بالصلاة الواقعية في حقه فتكون الصلاة صحيحة وإلا فهي باطلة لأنه يرى نفسه قد اقتدى به فى عمل ليس هو بصلاة عنده إلا أن يقوم دليل على المنع في مورد خاص كائتمام القائم بالقاعد ونحوه ان قلت : ان الصلاة واحدة مشتركة بين الامام والمأموم ويكون المأموم بمنزلة من أخل بواجب في الصلاة عمداً لا لعذر كما عن الايضاح قلنا : لا نسلم ذلك بل هما صلاتان لا اشتراك بينهما إلا فيما يتحمله الامام من القرائة فاذا كان اخلال الامام عائداً لمحل الاشتراك لعذر لا يوجد فى المأموم بطل الائتمام وإلا فلا .

(التاسع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

الولاية العامة له

الولاية بالكسر هي الامارة والسلطنة وهي تارة تكون على جهة خاصة وهي السلطنة على التصرف بالشيء بنحو خاص كالمتولي على التصرف بمال القصير

بنحو الايجار والاستيجار فقط وتسمى هذه بالولاية الخاصة وتارة تكون على جهـــة العموم وهو السلطنة على التصرف بالشيء بانحاء التصرفات المشروعة كما لوجعل له الولاية على التصرف بمال القصير بما فيه المصلحة للمولّى عليه من البيع والاجارة والصلح ونحو ذلك وتسمى هذه بالولاية العامة ولا يهمنا اطالة البحث في ذلك وانما المهم انه وقع النزاع بين الفقهاء في أن الولاية المجعولة للفقيه الجامع لشرائط المرجعية هي الولاية الخاصة فى موارد مخصوصة كالرجوع اليه فى الفتيا وقطع الخصومات وكل مورد قام الدليل على ولاية الفقيه فيه بحيث لو شك فى مورد انه له الولاية فالأصل عدمها أو ان المجعول للفقيه الولاية العامة بمعنى ان المجعول له هو الولاية العامة المجعولة للامام بحيث تكون الولاية ثابتة له في كل مورد إلا اذا قام الدليل على عدمها ولا نحتاج فى ثبوتها للفقيه فى موارد الشك فى ثبوتها الى دليل خاص فيكون الاصل هو ثبوتها فى كل مورد شك فى ثبوتها فيه إلا اذا كانت الشبهة مصداقية كما سيجيء انشاء الله ، والحق هو الثاني وان الفقيه الجامع للشرائط قد جعل الله له من الولاية ما جعله للامام عليه السلام فيثبت للفقيه الجامع للشرائط فى عصر الغيبة المقدار الثابت للامام عليه السلام من السلطة الدينية والسلطنة الزمنية والولاية العامة لامور الناس والرياسة المطلقة والزعامة الشاملة فيما يخص تدبير شؤون المسلمين العامة الداخليه والخارجية الدينية والدنيوية وما يرجع لمصالحهم وما يتوقف عليه نظم البلاد وانتظام العباد ورفـع الفساد بالنحو الذى هو ثابت للامام ففي الموارد التي يكون للامام الاذن فيها يكون للفقيه الاذن فيها وفي الموارد التي يكون للامام التصرف فيها يكون للفقيه ذلك ، و(الحاصل) انه قد جعل الله تعالى للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الـكبرى كلما جعله تعالى للامام عليه السلام بمـا هو امام يرجع اليه في شؤون تدبير الملة ديناً ودنياً لا بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى فانه بالصفة

الثانية لابد من اظهار المعجزة لصدقه . والعصمة لعدم خطأه . وازالة حب الدنيا عن نفسه لرفع التهمة عنه في التبليغ . ولا بما يرجع لتعظيمه واحترامه ومحض اكرامه وانما جعل الله تعالى للفقيه كلما جعله للامام عليه السلام من حيث رياسته على كافة الانام وسلطنته على سائر العباد وادارته لأمور الملة وامامته لقيادة الامة لتنفيذ القوانين الدينية وتدبير الشؤون الحيوية والفقهاء (ره) عبروا عن هذه الحيثية للامام عليه السلام بالولاية . وهي التي من آثارها الافتاء والقضاء وقبض ما يعود لمصالح المسلمين كاموال الخراج والمقاسمة والأوقاف العامة والنذور والجزية والصدقات ومجهول المالك واللقطة قبل التعريف ، وقبض ما يعود للامام (ع) من الاموال كحق الامام والانفال وأرث من لا وارث له . والتولي للوصايا مع فقد الوصي وللأوقاف مع فقد المتولي ، وحفظ أموال الغائبين واليتامى والمجانين والسفهاء والتصرف بما فيه المصلحة لهم حفظاً أو اجارة أو بيعاً أو نحو ذلك : وجعل بيت المال ونصب الولاة على الامصار والوكلاء والنواب والعمال المعبر عنهم في لسان الفقهاء بالأمناء . وتجنيد الجنود والشرطة للجهاد ولحفظ الثغور ومنع التعديات وحماية الدين واقامة الحدود على المعاصي والتعزيرات على المخالفات . واعاشتهم وتقدير أرزاقهم وتعيين رواتبهم ونصب القضاة لرفع الخصومات ، وحمل الناس على مصالحهم الدينية والدنيوية كمنع الغش والتدليس في المعايش والمكاييل والموازين وكمنع المضايقات في الطرقات ومنع أهل الوسائط من تحميلها أكثر من قابليتها والحكم على المباني المتداعية بهدمها أو ازالة ما يتوقع من ظررها على السابلة وضرب السكة واقامة الصلاة واجبار الممتنع عن اداء الحقوق الخالقية والمخلوقية وقيامه مقامه فى ادائها . واجبار المحتكر والراهن على الاداء والبيع . واجبار الشريك على القسمة واجبار الممتنع عن حضور مجلس الترافع والخصومة وتسير الحج وتعيين يوم طلوع

الأهلة والجهاد فى سبيل الله واصلاح الجسور . وفتح الطرق وحفر الترع وصنع المستشفيات وسياسة الرعية واعطاء الراية والعَلم واللواء . وتقسيم الغنيمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد أعطى جدي كاشف الغطاء (ره) الأذن للسلطان (فتح علي شاه) فى أخذ ما يتوقف عليه تدبير المملكة من الحقوق الشرعية والأخذ من الاموال للدفع عن بلاد الاسلام كما أمر بوجوب طاعته وعدم مخالفته في الجهاد لأعداء الرحمن وقد جعله نائباً عنه فى ادارة شؤون مملكة ايران وأوجب على الشعب الايراني اطاعته في جهاده الاعداء وأذن له الأخذ من الزكاة والخراج في تدبير جنوده وعساكره وان لم تفي أخذ من أموالهم بقدر ما يدفع به العدو عن أعراضهم ودمائهم والدليل على ثبوت الولاية للمجتهد الجامع للشرائط امور :

(الاول) العقل : حيث ان العقل الحاكم بوجوب نصب الله الامام لحفظ البلاد وانتظام أمر العباد من حيث الامور الدينية والدنيوية يحكم بوجوب نصب من يقوم مقامه عند غيبته وعدم تمكن وصول الملة اليه وعدم تيسر مراجعة الناس في شؤونهم لديه ليكون مرجعاً للعباد ورافعاً للظلم والفساد إذ لولا النصب لاختل نظام العباد واستولى الظلم والفساد كما يحكم بوجوب نصب من ينوب عنه (ع) فى البلاد النائية والامصار البعيدة التي يتعسر أو يتعذر مراجعتها في كل شؤونها له فى زمن حضوره وظهوره ، وكما ان العقل حاكم بوجوب ان يكون الامام أفضل الرعية معرفة بالامور الدينية وابصرهم بتدبير شؤونهم الدنيوية مع تلبس بتقوى وايمان يمنعانه عن الخروج عن حدوده الدينية ويستكشف من كون الشخص الذي هو أفضل زمانه فى ذلك أنه منصوب للامامة عليهم ، كذلك يحكم العقل بوجوب أن يكون الشخص النائب مناب الامام والساد مسده والقائم مقامه عند غيبته أفضل الرعية معرفة

بالامور الدينية وأبصرهم تدبيراً بالشؤون الدنيوية مع تقوى وايمان يمنعانه عن الخروج عن الحدود الدينية ويستكشف من كون الشخص الذي هو أفضل الرعية فى ذلك أنه المنصوب والنائب عن الامام (ع) عند غيبته وانقطاعه عن الناس. والحاصل انه لا ريب في ولايته فى تدبير الشؤون الكلية الداخلية والخارجية الدينية والدنيوية التي تكون وظيفة من له الرياسة والزعامة العامة واما الامور الجزئية الخاصة المتعلقة بالاشخاص ولا تعلق لها بذلك كبيع دار وتزويج امرأة وغير ذلك من التصرفات فلا يدل العقل على ولايته على التصرف فيها . نعم لو كانت تتعلق بها المصلحة العامة كما لو فرض أن المصلحة العامة اقتضت أخذ دار زيد لجعلها مركزاً للدفاع عن المسلمين كان له الولاية على ذلك . ان قلت ان الدليل المذكور يثبت ان الفقيه الجامع للشرائط منصوب من الله تعالى مع أن من قال بنصبه قال بنصبه من قبل الامام (ع) مضافا الى ان الوارد عن الامام (ع) انهم حجتي عليكم . قلنا ان الامام لا يجعل شيئاً بدون جعل الله تعالى له وانما نسب نصبه الى الامام (ع) باعتبار نيابته عنه وان الامام هو الواسطة فى جعله كما ان النبي صلى الله عليه وآله هو الواسطة فى جعل الامام (ع) . فكون الامام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله ونائباً عنه ووصيه لا ينافي ان هذه الخلافة والنيابة والوصاية تكون من الله تعالى للامام . ونظير ذلك جعل الامام للامام بعده ، ان قلت ان ذلك لا يصح من الفقيه لما دل من الآيات والروايات على نفوذ تصرف البالغين فى نفوسهم وأموالهم وثبوت السلطنة لهم وأما مادل على أولوية الامام بالمؤمنين من أنفسهم فمن جهة الرأفة بهم والرحمة عليهم ، قلنا ان الدليل العقلي مخصص لتلك الادلة وإلا لزم الهرج والمرج لعدم من يقوم بامور المسلمين على وجه به ينتظم معاشهم ومعادهم ، والامام الغائب لا يمكن الرجوع له فى ذلك فيتعين الرجوع الى الفقيه للاجماع

بل ضرورة المذهب على عدم الرجوع لغير الفقيه ولأن غير الفقيه غير عالم بالامور الدينية والمسائل الشرعية التي تتجدد موضوعاتها بتطور الزمن . مضافا الى أن هناك أموراً يريد الشارع إيجادها في الخارج ولا يمكن حصولها إلا بمراجعة الرئيس فلولم ينصب لنا رئيساً لزم نقض الغرض لفرض مطلوبيته تلك الامور منا ، ويرشد لهذا الدليل ما عن العلل بسنده عن أبي الفضل بن شاذان عن مولانا أبي الحسن الرضا (ع) في حديث قال فيه فان قال فلم وجب عليهم معرفة الرسل والاقرار بهم والاذعان لهم بالطاعة قيل له لأنه لما لم يكن في خلقهم وقولهم ما يكملون به مصالحهم وكان الصانع متعالياً عن أن يرى وكان ضعفهم وعجزهم عن ادراكه ظاهراً لم يكن بداً بينه وبينهم معصوم يؤدي اليهم أمره ونهيه وأدبه ويوقفهم على ما يكون فيه احراز منافعهم ودفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به وما يحتاجون اليه من منافعهم ومضارهم فلولم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن في مجيء الرسول منفعة ولا سدحاجة ولكان اثباته عبثاً بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذى اتقن كل شيء فان قال فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم فقل لعلل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على محدود وامروا أن لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حضر عليهم لأنه ان لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل عاشوا وبقوا إلا بقيم ورئيس لما لابد لهم من أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لابد لهم ولا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم

ومنها أنه لولم يجعل لهم اماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة وذهب الدين وغيرت السنة والاحكام ولزاد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لأنا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتت انحائهم فلولم يجعل لهم قيما حافظاً لما جاء به الرسول ﷺ لفسدوا على نحو ما بينا وغيرت الشرائع والسنن والأحكام والايمان وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين ، وقد أشار الى ذلك أيضاً أميرالمؤمنين عليه السلام فيما روي عنه انه لابد من أمير بر أوفاجر يعمل فى امرته المؤمن ويتمتع فيها الكافر ويقاتل بها العدو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به ويستراح من فاجر ، فانه اذا ثبت لأبدية ذلك فلابد أن يجعله الله تعالى وجعله انما يكون للبر لا للفاجر وللفقيه المستجمع لشرائط الزعامة الدينية والدنيوية دون غيره لحسن خبرته بالدين ولعدم تعديه على حقوق الآخرين ، ويرشد أيضاً لذلك ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما زالت الارض إلا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعوا الى سبيل الله ، والمروي عن اكمال الدين عنه عليه السلام انه قال انه تبارك وتعالى لم يدع الارض إلا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ولولا ذلك لالتبست على المؤمنين أمورهم ، والحجة والعالم فى هذين الروايتين لا يحملان على الامام الغائب (ع) لأنه في وقت غيبته لا تعرف الناس مسائلهم ولا يدعوهم الى أحكامهم ولا يبين لهم امورهم .

الثاني الذى استدل به على الولاية العامة للمجتهدالكتاب والذى استدل به منه آيتان : (احداهما) قوله تعالى: « أطيعوا الله والرسول وأولي الأمرمنكم » فانها بمقتضى عموم الخطاب فيها لكل زمان حتى زماننا ان يكون في زماننا ولياً للامر وليس في زماننا هذا غير الفقيه الجامع للشرائط يصلح ان يكون ولياً للامر لأنه الذى له الأهلية لأن ترجع الناس اليه فى امورهم المعادية والمعاشية

لاسيما الامور المتجددة الحادثة ولعدم القائل بغيره . وأما دعوى ان الحجة عليه السلام هو ولي الامر في هذا الوقت فهي مسلمة ولكن لا يمكن الرجوع اليه واطاعته في الامور الحادثة المتجددة . هذا مضافاً الى أن ما في التوقيع الشريف الذي سيجيء انشاء الله تعالى من قوله عليه السلام : (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا) يدل على ان الفقهاء ولاة الامر في هذا العصر فاذا ضممنا ذلك الى الآية الشريفة بأخذ الصغرى من التوقيع والكبرى من الآية ظهر لك وجوب اطاعة الفقهاء في هذا العصر وهو ملازم لولايتهم بل لدى الحقيقة انا لا نقصد من البحث عن الولاية لهم إلا إثبات وجوب اطاعتهم . و (ان شئت قلت) ان التوقيع الشريف يثبت وجوب الرجوع للفقهاء في هذا العصر والآية الكريمة تثبت وجوب الاطاعة لولاة الامر فلابد ان يكون الفقهاء ولاة الامر وإلا لما وجب الرجوع اليهم . هذا ولكن التوقيع لو كان ثابتاً أغنانا عن ذلك كله وسيجيء انشاء الله التعرض له في الاخبار الدالة على الولاية و (كيف كان) فالاستدلال بهذه الآية الشريفة مبني على ان تفسير أولي الامر بالمعصومين عليهم السلام في الروايات من باب بيان المصداق في عصر تفسيرها نظير ماقلناه في تفسير أهل الذكر في قوله تعالى : (اسئلوا أهل الذكر) بالأئمة عليهم السلام .

و (ثانيها) قوله تعالى : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) بتقريب منا : وهو انه لا يعقل ان يكون كل مؤمن ولياً على كل مؤمن وإلا لكان كل واحد من المؤمنين ولياً وموّلي عليه . على ان ذلك يذهب الاستفادة من جعل الولاية فلابد من ارادة ولاية المؤمن الذى يصلح للمرجعية والزعامة عليهم وليس عندنا غير الفقيه العادل الجامع للشرائط . ويمكن المناقشة .

أولا : بأن ظاهر التعبير هو الولاية بمعنى الحب التي مقتضاها الرأفة والرحمة كما هو ظاهر النسبة للعموم إذ لو كان أراد الرئاسة لكان التعبير

بغير هذا النحو .

وثانياً : بأن المراد بها الولاية فى الامور الحسبية : وفيه انه لو كان المراد بها ذلك لقيدها بالامور الحسبية فحذف المتعلق يدل على ارادة المطلق .

وثالثاً : ان ظاهرها الولاية من جهة الايمان بقرينة أخذ الايمان فى العنوان ولا ريب ان الولاية من جهة الايمان لا تقتضي إلا الرأفة بينهم والاحسان . والمقصود لنا هو اثبات الولاية من جهة الحكومة والزعامة والآية لا تثبت ذلك . وفيه ان المقصود هو اثبات الولاية من أي جهة كانت سواء كانت من جهة الايمان أو من جهة الفقاهة أو غير ذلك واذا كانت الآية الشريفة تثبت الولاية المطلقة من دون تقييدها بشيء كان من آثارها الحكومة والرأفة والاحسان .

الثالث : الذي استدل به على الولاية العامة الاجماع بقسميه المنقول والمحصل أما المنقول فقد نقل الكثير الاجماع على ثبوت الولاية العامة للفقيه الجامع لشرائط المرجعية كالشيخ ملا كتاب (ره) وفى البلغة ان حكاية الاجماع على ذلك فوق حد الاحصاء وهكذا فى العوائد حيث ذكر انه نص عليه كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات وعن المحقق الكركي انه قال اتفق أصحابنا على ان الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد فى الاحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة فى جميع ما للنيابة فيه مدخل وربما استثنى بعض الاصحاب القتل والحدود ولعل مقصوده ببعض الاصحاب ابني زهرة وادريس على ما يحكى عنهم . واما المحصل فيمكن استفادته من من فتاوى الفقهاء بثبوت الولاية للفقيه في عدة مواضع معللين ذلك بثبوت عموم الولاية له كما في وجوب دفع ما بقي من الزكاة في يد ابن السبيل بعد وصوله الى بلده الى الفقيه وفي وجوب دفع الزكاة ابتداً أو بعد الطلب اليه . وتخيره

فى أخذ خمس أرض الذمي أو منفعتها . وولايته على مال الامام وميراث من لا وارث له . وفي توقف اخراج الودعي الحقوق على اذنه . وولايته فى اجراء الحدود وفي اداء دين الممتنع من ماله ، وتوقف حلف الغريم على اذنه . وفى القبض فى الوقف على الجهات العامة . وفي نظارته لذلك ، وتوقف التقاص من مال الغايب على اذنه . ومن الحاضر في وجه ، وفي بيع الوقف حيث يجوز ولا ولي له ، وفي قبض الثمن اذا امتنع البايع وقبضه عن كل ممتنع عن قبض حقه ، وفى الدين المأيوس عن صاحبه . وبيع الرهن المتسارع اليه الفساد باذنه وتولية اجارة الرهن لو امتنعا وتعيين عدل يقبض الرهن لولم يرضيا ، وتعيينه ما يباع به الرهن مع تعدد النقد ، وفى باب الحجر على المفلس ، أو السفيه فى قول ، وولايته على الذي حدث جنونه أوسفهه بعد بلوغه مع وجود أبيه أو جده أو الوصي عنهما على المشهور ، وفي قبض وديعة الغايب لو احتيج الى الأخذ ، وفى اجبار الوصيين على الاجتماع أو الاستبدال بهما ، وفي ضم المعين الى الوصي العاجز ، وفى عزل الخائن على القول بعدم انعزاله بنفسه وفي اقامة الوصي فيمن لا وصي له ، أو مات وصيه أو كان وانعزل . وفي تزويج المجنون والسفيهة البالغة ، وفى فرض المهر لمفوضة البضع وضرب أجل العنين ، وبعث الحكمين من أهل الزوجين واجبار الممتنع على اداء النفقة وفى طلاق زوجة المفقود وفى اجبار المظاهر على أحد الامرين وفي اجبار المولى كذلك واحتياج انفاق الملتقط على اللقيط على اذنه ونحو ذلك من المقامات الأخر الكثيرة التي لا تخفى على من تتبع الفقه فانهم يقولون بثبوت ولاية الفقيه فى هذه الامور وليس لكلها أو جلها دليل بخصوصه بل من جهة عموم ولاية الفقيه وهو كاشف قطعي عن الاتفاق على ثبوت الولاية العامة للفقيه نظير استكشاف بعضهم الاجماع على حرمة بيع النجس من التمسك بحرمة بيع النجس

في حرمة بيع النجاسة التي لا دليل على حرمة بيعها ولعل نيابة الفقيه عن الامام عليه السلام امر مرتكز في اذهان الامامية ولذا تجد عوامهم يصفون الفقيه الذي هو المرجع الديني لهم بالنيابة . وهو يكشف عن وجود حجة شرعية على ذلك قال المرحوم ملا كتاب وان وقع التشكيك في بعض الاحوال فهو تشكيك في ثبوت ولاية الامام عليه لا في شمول نيابة الفقيه عن الامام بعد ثبوتها له ولكن لا يخفى مافيه لمخالفة كثير من الفقهاء في تلك الموارد كما يظهر لمن راجع كتب الفقه الاستدلالية في تلك المواضع مضافا الى ذهاب الكثير من علمائنا الى المناقشة في ثبوت الولاية العامة للفقيه . إلا انه لدى الحقيقة نجد هؤلاء المناقشين في ثبوتها تطفح على عباراتهم الاعتراف بها في موارد أخرى فمثلا في مقام وجوب دفع الزكاة للمجتهد في زمن الغيبة نجد الكثير منهم يبني ذلك على ثبوت الولاية العامة له في زمن الغيبة ثم يجيء في كتاب البيع أو التحجير أو الفحص عن الغائب يثبتها له ولعل بحسب الاستقراء يحصل للانسان الجزم بالفتوى بها حتى من المنكرين لها في مطاوي كلماتهم .

الرابع : الذي استدل به على الولاية العامة للمجتهد الاخبار الكثيرة الفاضية بالعموم وهي على طوائف . الطائفة الاولى : ما دل على ان العلماء ورثة الانبياء والكلام يقع تارة في سندها وأخرى في دلالتها .

(أما الأول) فهو لا اشكال فيه لكثرتها وشهرة روايتها الموجبة للوثوق بها بل وصحة سند بعضها كصحيحة أبي البختري عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال العلماء ورثة الانبياء .

(واما الثاني) فلأنه لا اشكال في عدم ارادة الارث بمعناه الحقيقي إذ لا نسب موجب لانتقال المال من الأنبياء الى العلماء فلابد أن يكون المراد المعنى المجازي وأقرب المجازات هو انتقال ماهو ثابت لهم من المقامات والمنازل

للعلماء إلا ما اخرجـــه الدليل ولا ريب انه كان للانبياء الولاية والسلطة على الرعية مطلقاً فينبغي ثبوت ذلك للعلماء وهو المدعي ، ويرشدك الى ذلك انه في مرسلة حماد الطويلة عن العبد الصالح عليه السلام انه ذكر فيها ان نصف الخمس لولي الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ووارثه . مع ان وارثه هو سيدة النساء فاطمة عليها السلام وزوجاته وولي الامر هو الامام المرتضى فلابد أن يكون المراد بوارثه هو الوارث لمقامه وولايته لشؤون المسلمين ولذا عبر فيها بالوالي . وقد أورد على الاستدلال بهذه الطائفة .

أولا : ان المراد بالعلماء هم الأوصياء لأن اضافة الارث الى الانبياء تقتضي أن يكون المورّث بلا واسطة هو النبي والذي يرث النبي بلا واسطة هو الوصي لا العالم فان العالم يرث من الوصي والوصي من النبي فالعالم ليس بوارث للنبي فلابد من حمل لفظ العلماء على الأوصياء فان لكل نبي وصي وبعبارة أخرى ان الامر هنا يدور بين المجاز بأن نحمل الارث مجازاً على الاعم من الارث بلا واسطة أو مع الواسطة ونبقي العلماء على عمومها وبين ان نخصص العلماء بالأوصياء وقد تقرر في محله تقديم التخصيص على المجاز . وقد أكد هذا الاشكال صاحب البلغة ولم يجب عنه وجوابه ان الظاهر من الخبر العموم والاوصياء داخلون في عموم العلماء فتكون نسبة الوارثية للمجموع فلا يلزم مجاز ولا تخصيص بل ان بعضها يأبى حملها على الأئمة لاشتمال بعضها على امور لا تناسب جلالة شأنهم مثل قوله عليه السلام مالم يدخلوا في الدنيا ونحوه . هذا مع ان في بعضها التعبير (بالفقهاء) ويأبى عن الحمل على الاوصياء أيضاً كما في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لولده محمد تفقه في الدين فان الفقهاء ورثة الانبياء . فان مورده محمد وهو ليس بوصي مضافاً الى ان تخصيصه بالاوصياء لعله من التخصيص المستهجن لكثرة الخارج وقلة الداخل إلا ان يحمل على العهد وهو خلاف الظاهر . مضافاً الى ان المجازية لازمة

في التوريث إذ ليس المراد به الارث الحقيقي الذي هو انتقال المال فلابد من حمله على المجاز المذكور وهو يشمل التوريث مع الواسطة .

وأورد على الاستدلال بها ثانياً : بأن المراد بالارث العلم لأن المتبادر من كون العالم يرث النبي هو الارث فى العلم خصوصاً بمناسبة الحكم للموضوع وأخذ عنوان العالم فى مورد البيان . ولا بحث لنا في ذلك إذ ليس العلم إلا عند العلماء دون غيرهم ان قلت : ان هذا لا يحتاج الى بيان بهذه الكثرة من الاخبار لبداهة هذا الامر ، قلنا الغرض منه بيان شرف العلم وانه من صفات الانبياء ، ويرشدك الى ان المراد منها التوريث في العلم ما ورد فى ذيل بعض تلك الاخبار كما فى رواية الصدوق فى أماليه وفى مقدمة المعالم ان الانبياء لا يورثون ديناراً ولا درهماً وانما يورثون علماً وفي بعضها كما في رواية مكاسب الشيخ الانصاري (ره) لا يورثون ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها اخذ بحظ وافر، وفى رواية الكراجكي عن امير المؤمنين عليه السلام ان العلم ميراث الانبياء . وجوابه ان الارث مطلق فتقيده بالعلم لا وجه له . ومناسبة الحكم للموضوع تقتضي ثبوت الارث في جميع المقامات والمنازل واخذ العلم فى العنوان انما يقتضى كونه سبباً لثبوت تلك المنازل والمقامات المعروفة للعلماء ، وتقييد بعض اخبار الارث بالعلم لا يوجب تقيد باقيها ، على انها ظاهرة فى التقية فان الانبياء يورثون الاموال كما احتجت بذلك سيدة النساء فاطمة عليها السلام إلا ان يحمل ذلك فيها على أن الانبياء ليس بشأنهم ذلك أو بمعنى انهم لم يقصدوا ولم يسعوا الى توريث المال وانما يقصدوا ويهتموا لتوريث العلم كما هو ظاهر مادة (ورث) فلا ينافي ذلك توريثهم المال . واما رواية الكراجكي فهو انما تدل على ان العلم يورثه الأنبياء وهو لا يقتضي عدم توريثهم غير العلم .

واورد على الاستدلال بها ثالثاً ان الظاهر ان المراد بها ان علماء أمة كل نبي ورثة ذلك النبي فيكون علماء هذه الأمة ورثة نبينا صلى الله عليه وآله ومقتضى كونهم ورّاثه أن يكون كل منهم أخذ بحصة من الميراث كما هو شأن الورثة المتعددين لمورّث واحد فتكون الولاية منقسمة عليهم لا انها ثابتة باجمعها لكل واحد منهم مع ان المقصود هو الثاني فلابد أن يكون المراد بالعلماء الأوصياء لأن لكل نبي وصي واحد . وجوابه ان ذلك في ارث المال لا في ارث الأمور المعنوية فان القسمة فيها غير حقيقية . فالمتبع هو ظاهر لفظ الحديث . وظاهره ان كل واحد من العلماء يرث ما كان للنبي صلى الله عليه وآله من المنازل والمقامات المجعولة له .

ويرد على الاستدلال بها رابعاً هو تفسير العلماء في بعض الأخبار بالأئمة الأطهار عليهم السلام كما في رواية يونس عن الصادق عليه السلام الناس على ثلاثة عالم ومتعلم وغثاء فنحن العلماء وشيعتنا المتعلمون وسائر الناس غثاء . وجوابه انه تفسير بحسب المصداق في ذلك العصر فانه في عصرهم ليس غيرهم أكمل في العلمية . وإن شئت فقل إن المراد بمثل تلك الأخبار هو بيان الفرد الكامل وإلا فلا اشكال في كون غيرهم أيضاً علماء . بل الظاهر من تلك الأخبار هو بيان من يقوم مقام النبي صلى الله عليه وآله في عصرهم وانهم هم لا غيرهم لأنهم أكمل في العلمية والمؤهلية للنيابة عنه صلى الله عليه وآله .

ويرد عليها خامساً كما ذكره المرحوم الابرواني من أن القضية فيها ليست مسوقة في مقام البيان بل هي مهملة والمتيقن ما ذكرناه أي ان المراد بها توريث العلم ولعله أخذه من المرحوم ميرفتاح صاحب العناوين حيث ذكر أن مساق هذه الأخبار وغيرها في مقام فضل العلماء وليس في مقام اثبات الولاية لهم على الناس . وجوابه انه لا اشكال انها في مقام بيان عظمة شأن العلماء ومقتضى ذلك هو كون القضية المذكورة فيها وهي (العلماء ورثة الأنبياء) في مقام البيان لذلك

ومقتضاه الارث لسائر مقاماتهم ومنازلهم إلا ما قام الدليل على عدمه .

ويرد عليها سادساً ان التعبير (بالعلماء) هو اعتبار العلم فى ذلك . ومدار المجتهدين على الظنون فلاوجه لادراجهم في هذه الأخبار . وجوابه ان ظنونهم لما كانت منتهية للعلم صاروا مندرجين تحت عنوان العلمـــاء مضافا الى شيوع اطلاق العلماء على الأعم ممن عندهم اليقين والظن المعتبر على أن هناك قرينة على ذلك وهو ان العلماء بنحو اليقين لايوجدون إلا فى زمان الحضور فلوكان المراد بهم ذلك لم يبق لها مورد في مثل زماننا هذا مع انها مسوقة لبيان حكم هذا الزمان إذ لا حاجة اليهم يعتد بها فى زمن الحضور فتأمل فانه يمكن أن يقال ان الحاجة كانت ماسة لهم أيضاً في زمن الحضور لعدم تيسر وصول الشيعة للأئمة عليهم السلام وأخذ الأحكام منهم ولذا كثرت الرواة عنهم عليهم السلام .

(الطائفة الثانية) ماورد (من أن العلماء امناء) وفى بعضها الفقهاء امناء الرسل وبعض آخر المؤمنون الفقهاء حصون الاسلام . وتقريب الاستدلال بها ان الأمين هو الذي يعتمد عليه في حفظ مال الغير ولا اشكال انه لا يراد به هذا المعنى هنا فلابد أن يراد به بقرينة الحال والمقال الاعتماد عليه في حفظ ما كان على النبي صلى الله عليه وآله حفظه ومسؤولا عنه من الأحكام الشرعية والامور العائدة للرعية وادارة شؤونهم ومصالحهم ورفع الفساد عنهم . وهذا لازمه رجوع أمر الرعية اليه وجعل الولاية العامة له . وهكذا معنى حصون الاسلام . وقد أورد على الاستدلال بهـذه الطائفة بما ذكره صاحب العناوين وصاحب البلغة بما حاصله ان متعلق الامانة هو خصوص الدين وأحكام شريعة سيد المرسلين بمعنى ان ما جاء به الرسل من الاحكام فهو محفوظ ومؤمن عند الفقهاء فيرجع لهم فيه لان هذا المعنى هو المنصرف له من تلك المطلقات كما يعطي تصريح بعضها بالأمناء على الحـــلال والحرام وكذلك كونهم حصون الاسلام معناه كونهم حفظة أحكام الاسلام من الضياع .

وجوابه ان اطلاق الامانة واطلاق الحصن من دون ذكر متعلقه يقتضي العموم لكل ما على الرسل حفظه وتحصينه من التلف كحفظ النظام وادارة الشؤون والمصالح التي تتعلق بالنفوس والاعراض والاموال (ودعوى) ان اطلاقات هذه الاخبار مهملة من هذه الجهة وغير مسوقة لبيانها (فاسدة) لأنها دعوى بلا برهان والاصل يقتضي كونها في مقام البيان وتقييد بعضها بالحلال والحرام لا يقتضي تقييد جميعها وبهذا ظهر لك ما في كلام المرحوم المحقق الايرواني (ره) حيث قال: الامانة تكون في الودائع والوديعة المستودعة عند العلماء هي الأحكام فتختص الرواية بمقام الفتوى دون اعطاء سائر مناصب الرسل، اه. ووجه الظهور ان هذا إنما يتصور في الأمانة بمعناها الحقيقي لا في الأمانة بمعناها المجازي فانه يصح نسبتها لكل أمر يوكل أمره للغير من الأحكام وحفظ النظام وادارة شؤون المسلمين والاسلام. وقد أورد عليها أيضاً بأن المراد بها الأئمة عليهم السلام. وجوابه ان هذا ينافي ما في بعضها كرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم.

(الطائفة الثالثة) مادل على أن العلماء خلفاء رسول الله (ص) كمرسلة الفقيه عن امير المؤمنين (ع) عن رسول الله (ص) انه قال: اللهم ارحم خلفائي قيل: ومن خلفائك يارسول الله؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي. ووجه الاستدلال بهذه الطائفة واضح فان اطلاق الخليفة عرفا حتى في زمن الصحابة على من يكون له التصرف في شؤون الرعية ما لولي الأمر من التصرف والسلطنة والولاية عليهم تنزيلا للخلف بمنزلة السلف كيف لا والخليفة للشخص بقول مطلق من يقوم مقامه في كل ما كان له من الصلاحيات والاهليات والولايات

فالمنزلة الثابتة له تثبت لمن استخلفه عنه ويرشدك الى ذلك تفريع قوله تعالى : « فاحكم بين الناس » على قوله تعالى : « يا داود انا جعلناك خليفة في الارض » فان مقتضى هذا التفريع ان يكون جعل الخلافة ليس لخصوص تبليغ الاحكام .

ويورد على هذه الطائفة بأكثر الايرادات المتوجه على الاستدلال بالطائفة الاولى والثانية والجواب الجواب نعم احتمال أن يكون المراد بهم الأوصياء لا يجيء في الرواية المتقدمة لأنها كما في قضاء الوسائل ظاهرة في ورودها في ابان بن تغلب : نعم في رواية مخاطبة أمير المؤمنين عليه السلام لكميل قال : أولئك خلفائي يحتمل فيها ذلك . ويورد ايضاً على الاستدلال بهذه الطائفة أن ذلك يقتضي ثبوت كلما كان للنبي صلى الله عليه وآله للعلماء وليس كذلك فيلزم التخصيص بالاكثر وجوابه ان الظاهر انه خليفة عليهم فيما يحتاجونه فيه لا في غيره من الاشياء ولو سلمنا فمقتضى استخلافه النبي صلى الله عليه وآله لهم هو جعلهم بمكانه ومنزلته وهو يستدعي ثبوت كلما جعل له الشارع من الأحكام من تعظيمه واحترامه واطاعة أوامره ونواهيه وزعامته للعلماء فالآثار الشرعية تثبت للخليفة إلا ما دل الدليل على عدمه فلا يلزم التخصيص بالأكثر . ويورد ايضاً على الاستدلال بهذه الطائفة بضعف السند . وجوابه ان ضعف سندها منجبر بالاشتهار ونقل الاجماع على مضمونها كما تقدم في الاستدلال بالاجماع وموافقتها لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقاعدة نفي الضرر ونفي العسر والحرج وقاعدة الاحسان وكل معروف صدقه وغير ذلك مما يشرف بصاحبه الجزم بعموم الولاية .

الطائفة الرابعة ما ورد في أن الفقهاء قادة فقد روي عن المفيد بسنده الى محمد بن علي عليه السلام عن آبائه عليهم السلام انه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : المتقون سادة والفقهاء قادة والجلوس اليهم عبادة ووجه الاستدلال بها ظاهر ويؤيده ما في رواية أخرى الأنبياء قادة والفقهاء سادة .

الطائفة الخامسة ما ورد كما في جامع الأخبار ان العلماء كسائر أنبياء قبلي وفي آخر انهم كسائر انبياء بني اسرائيل وفي خبر ثالث عن رسول الله ﷺ علماء أمتي أفضل من أنبياء بني اسرائيل كما هو المحكي عن مفتاح الفلاح للشيخ البهائي وعن تقريرات الأنصاري (ره) في مسألة تقليد الميت . وفي رابع ان فضل العلماء على الناس كفضل رسول الله ﷺ على أدناهم . وفي الفقه الرضوي انه قال منزلة الفقيه في هـذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني أسرائيل . ووجه الاستدلال بها ان النبي لا ريب في ثبوت الولاية العامة له ومقتضى التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه هو ثبوت ما للمشبه به للمشبه خصوصاً الرواية الأخيرة إذ التعبير فيها بالمنزلة . فهذه الروايات تقتضي ثبوت كل ما للنبي للعالم إلا ما أخرجه الدليل . ويرد على الاستدلال بها ما أورد به على الاستدلال بالطائفة الاولى وجوابه نفس الجواب . نعم قد يقال هنا انه لم يعلم ثبوت الولاية العامة لأنبياء بني اسرائيل وانما ثبت تبليغهم للأحكام الشرعية فلا ينفع التشبيه مع هـذا الاحتمال . ولا يخفى ما فيه فانه لا اشكال في ان بعضهم كان له ذلك .

ثم ان النبوة الحقيقية تقتضي الولاية إذ الولاية لا تكون إلا لأفضل الرعية والنبي هو أفضل الرعية . وقد يقال ان الظاهر المستفاد من النظر في مجموع تلك الأدلة هو قيام الرواة والعلماء والفقهاء والحكام مقام النبي والوصي صلوات الله عليهم في الأمور الثابتة لهم صلوات الله عليهم من حيث النبوة والرسالة لا في مطلق الأمور الثابتة لهم ولو من حيثية اخرى راجعة الى خصائصهم ، توضيح ذلك ان تعليق الحكم بالوصف يشعر خصوصاً في المقام المحفوف بقرائن عقلية ونقلية شتى بالعلية فتشبيه العالم بالنبي أو تشبيه الراوي بحجة الله لا يفيد إلا التنزيل والتشبيه في خصوص جهة النبوة التي هي وساطة بين الله وعباده أو جهة الامامة التي هي وساطة بين النبي والرعية فكل ما هو ثابت للنبي من حيث كونه

واسطة بين الله وخلقه وهي حيثية تبليغ الأحكام فهو ثابت لمن ناب منابه وقام مقامه وأما الامور الثابتة له من حيثية أخرى غير حيثية الرسالة كخصائص النبي صلى الله عليه وآله من الامور الشرعية والعادية فالتشبيه والتنزيل المزبوران لا يعطيان المشاركة فيها أيضاً لأنها خارجة عن الحيثية المشار اليها بل الداخل فيها ليس إلا جهة بيان الأحكام وتبليغ الحلال والحرام حتى انه لولا أدلة القضاء وحكم العقل بوجوب اقامته لكان اثبات شرعيته بتلك الأدلة دونه خرط القتاد ولا يخفى ما فيه فان حيثية النبوة تقتضي الولاية العامة إلا إذا قام الدليل على عدم الثبوت بل التحقيق أن الوالي لما كان يجب بحكم العقل أن يكون أفضل الرعية والنبي يلزم فيه أن يكون أفضل الرعية فالنبوة تقتضي الولاية بل هي أظهر آثارها ثم ان مجرد أخذ العنوان في مقام التشبيه لا يقتضي أن يكون وجه الشبه هو ذلك العنوان وإلا لزم في مقام ذكر وجه الشبه بخلاف العنوان أن يكون منافاة في الكلام أو فيه تجوز بل مقتضى التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه هو ثبوت جميع ما للمشبه به للمشبه إلا ما أخرجه الدليل أو ثبوت أظهر صفات المشبه به للمشبه .

الطائفة السادسة ما ورد من أن العالم ولي من لا ولي له ونحوه كالنبوي المشهور على الألسن وتداولته بعض الكتب من قوله ﷺ . السلطان ولي من لا ولي له ، وجه الاستدلال بهذه الطائفة هو انه مقتضى جعل الولاية للعالم والسلطان على كل من لا ولي له أن يكون له الولاية على المسلمين في زمن الغيبة لأنه لا ولي لهم فعلا يدبر شؤونهم ويرجعون له في مهمات امورهم وبعبارة اخرى ان هذه الطائفة تدل على أن كل ما له صلاحية لأن يكون له ولي فالفقيه وليه إذ لا يعقل أن يكون المراد بالذي لا ولي له مطلق من لا ولي له وإلا لزم أن يكون العاقل الرشيد أيضاً العالم وليه لأنه لا ولي له فلابد أن يكون المراد

بالذي لا ولي له هو خصوص من كان له قابلية الولاية وشأنية نصب الولي له ولا شك ان المسلمين في زمن الغيبة لهم القابلية لأن يكون ولي لهم يدبر شؤونهم ويدبر امورهم . وقد أورد الاستدلال بهذه الطائفة بعدة ايرادات قد تقدم ذكرها في الايرادات على الطوائف التي قبلها وقد أجبنا عنها هناك وقد أورد عليها أيضاً بتقريب منا من أن السلطان ليس المراد به سلطان الجور لقيام الاجماع وضرورة المذهب على عدم ولاية الجائر وإنما المراد به السلطان العادل وهو الامام عليه السلام وحينئذ فلا يثبت به الولاية للفقيه إلا بأدلة عموم النيابة للفقيه عن الامام عليه السلام وحينئذ فلا نحتاج لهذه الرواية . ولا يخفى ما فيه إذ أن إرادة نفس الامام عليه السلام خلاف ظاهر اطلاقه فان ظاهره هو من كان له سلطنة والفقيه في زمن الغيبة له سلطنة بالضرورة على المجانين والسفهاء ونحوهم فيصدق عليه لفظ السلطان كيف لا وقد استفاد أكثر الفقهاء ولاية الفقيه في مسألة المرأة المفقود زوجها من المشتملة على لفظ السلطان بل لا يتصور في زمن الغيبة السلطنة لغيره . وقد أورد أيضاً بضعف السند . وجوابه مضافاً الى الشهرة فى روايتها هو عمل المشهور بمضمونها . وقد أورد أيضاً بأن الظاهر من قوله لا ولي له بقرينة اللام الدالة على الانتفاع أن الولاية المثبتة بهذه الطائفة للفقيه هي الولاية على ماينفعهم دون الولاية عليهم بما يضرهم كالولاية على الممتنع والصغير والمجنون باستيفاء حقوق الناس من أموالهم وكذا الولاية على السفيه والمفلس بالمنع من التصرف وذلك لأن الولاية المنفية هي الولاية له لا الولاية عليه فلابد أن تكون المثبتة هي الولاية له لا الولاية عليه بقرينة المقابلة إذ المقابلة تقتضي أن يكون المراد بالولي المثبت هو الولي المنفي . ولا يخفى ما فيه فان هذه الطائفة إنما تقتضي ثبوت الولاية المطلقة حيث لم تقيد بشيء ولم يكن في البين مقابلة تقتضي الخروج عن هذا الظهور مضافاً الى أنا لا نسلم أن اللام في لا ولي له هو لام

الانتفاع بل هي لام الصلة نظـــير قولهم الشر جاء لزيد والخطر قرب له ونحو ذلك ولعل ظهور اللام في ذلك إلا إذا قوبلت بعلى كما لو قال السلطان ولي من لا ولي له لا عليه .

الطائفة السابعة ما ورد كما فى كنز الـكراجكي عن الصادق عليه السلام انه قال إن العلماء حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس ووجه الاستدلال ان الظاهر من الحـكام فى الرواية هو السلطة عليهم والتحكم في أمرهم ومقتضى كونهم لهم السلطة على الملوك أن يكون لهم السلطة على الناس بالأولوية .

الطائفة الثامنة ما دل على أن العالم حجة الامام على الناس كقوله عليه السلام في التوقيع المشهور عن الحجة عليه السلام فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . قال فى الجواهر وفى بعض النسخ فانهم خليفتي عليكم وعليه فيكون التوقيع من قبل الطائفة الثالثة إلا أن المشهور هو النسخة الاولى وقد وصفه المرحوم الشيخ محمد طه نجف بأنه مقطوع به أو كالمقطوع . ووجه الاستدلال ان الحجة يجب اتباعها فيكون العالم واجب الاتباع وهذا يقتضي أن يكون له الولاية وحذف المتعلق يقتضي العموم لـكل ما كان للامام عليه السلام الولاية عليه وقد أورد على الاستدلال به بأن الحجة معناها ما يحتج به على الناس حتى لا يبقى عذر لهم في التقصير في امتثال التكاليف بدعوى عدم العلم بها والاطلاع عليها وأين ذلك من الولاية . ولـكن الانصاف ان اطلاق الحجة على الشخص ظاهر فيما ذكرناه لا فيما ذكره المورد (نعم) لو اطلقت الحجة على القول كان ظاهرها ما ذكره .

الطائفة التاسعة ما ورد من أن العلماء كافلون لأيتام آل محمد صلى الله عليه وآله . ووجه الاستدلال انه مقتضى الـكفالة لهم هو التولي لشؤونهم وإن المراد بأيتام آل محمد هم المسلمون باعتبار أبوة الأئمة عليهم السلام لهم لقوله صلى الله عليه وآله ياعلي أنا وأنت أبوا هذه الأمة ويشهد لذلك المروي عن الاحتجاج عن مولانا الـكاظم عليه السلام

انه قال : فقيه واحد ينتقذ يتيماً من أيتامنا المنقطعة عن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج اليه أشد على ابليس من الف عابد . وقد أورد بأن المراد هو الكفالة فى تعليمهم الأحكام الشرعية الموجب لتربيتهم الروحية بعد انقطاعهم عن الأب الروحي . وفيه ان اطلاق الكفالة يقتضي ما ذكرناه نعم رواية الاحتجاج ظاهرة فى الكفالة فى تعليمهم الأحكام الشرعية .

الطائفة العاشرة مادل على ان من عرف أحكامهم فهو حاكم وقاضي كمقبولة ابن حنظلة ومشهورة ابي خديجة ووجه الاستدلال بها ان ظاهرها اعطاء منصب القضاء الذي تعطيه سلاطين العصر لقضاتهم ولا ريب ان سلاطين ذلك العصر كانوا يعطون لقضاتهم علاوة على ولاية فصل الخصومات الولاية على القصر والاوقاف ونصب القيم على مال اليتيم والحكم في الهلال الى غير ذلك . (ودعوى) ان مورد هذه الروايات هو التخاصم والتنازع فيقتضي ان يكون جعل الحاكم والقاضي إنما هو لخصوص رفع الخصومة دون غيرها (مدفوعة) بأنها إنما كانت فى مقام جعل الحاكم والقاضي فى مقابل قضاتهم وقضية المقابلة تقتضي أن يكون ثابتاً له ماكان ثابتاً لقاضيهم من الشؤون والوظائف كيف لا وهو عليه السلام في مقام ردع الشيعة عن الذهاب لقضاتهم فلابد أن يكون منصب القاضي لسد حاجاتهم المتعلقة بقضاة الجور . وبعبارة أخرى ان ذلك أوجب تلازماً عرفياً فتكون أدلة جعل القاضي والحاكم تدل على ثبوت تلك الولايات بالدلالة الالتزامية العرفية نظير دلالة حاتم على الكرم ويتم الكلام فى باقي الولايات بعدم القول بالفصل . و (دعوى) انها انما تقتضي اعطاء المنصب في أيام الحضور ولا دلالة لها على اعطائه في زمان الغيبة . ويجوز الامام عليه السلام انما أعطاه لانجباره بحضوره ، وليس الاذن فى ذلك من الاحكام العامة للمكلفين ليثبت للمعدومين بمثل قوله عليه السلام (حلال محمد حلال الى يوم القيامة) وغيره من أدلة الاشتراك

في التكليف (فاسدة) فانها ظاهرة فى عموم الاذن لكل من اتصف بتلك الصفات من دون تقييد بزمان خاص نظير قولهم ما كان لنا فهو لشيعتنا وقد فهم الفقهاء ذلك ولذا استدلوا بها على ثبوت منصب القضاء للفقيه في زمن الغيبة .

الطائفة الحادية عشرة : مادل على أن مجاري الامور والاحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على الحلال والحرام كما ورد في الخبر عن سيد الشهداء عليه السلام في كتاب تحف العقول ورواه عنه صاحب كتاب الوافي في كتاب الأمر بالمعروف وكما في التوقيع الشريف عن الحجة عليه السلام المروي في اكمال الدين وفي الاحتجاج للطبرسي الوارد في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب ، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا ووجه الاستدلال بهذه الطائفة ان مقتضى جعل جريان أمور المسلمين على يد الفقيه ورجوعهم فى حوادثهم اليه هو ثبوت الولاية العامة له عليهم . وأورد على الاستدلال بها المرحوم اغا ضياء العراقي في كتاب البيع بأن مثل هذا العنوان مختص بالأئمة عليهم السلام ولا أقل من كونهم قدراً متيقناً فى مقام التخاطب المانع من اطلاقه . ولا يخفى مافيه فان العنوان (العلماء . والرواة) كل منهما جمع محلى باللام يفيد العموم بالوضع لا بالاطلاق فلا وجه للاخذ بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب . هذا مع انا لا نسلم انه هو القدر المتيقن بل لعل قرائن الأحوال تقتضي ان المراد بها الفقهاء لا الأئمة لمعلومية أن الأئمة عليهم السلام يرجع لهم في الحوادث ويبدهم مجاري الامور (ان قلت) ان المراد بالامور وبالحوادث هي الاحكام الشرعية (قلنا) ان مقتضى عطف الأحكام على الامور أن يكون المراد بها غير الاحكام لأن العطف يقتضي المغايرة . والتأسيس أولى من التأكيد . وعطف التفسير شاذ نادر مضافا الى ان اضافة المجاري الى الامور يشعر بتجددها وحدوثها وقتاً بعد وقت . والاحكام الشرعية لا تتصف بذلك وبهذا تعرف

ان الحوادث لا يكون المراد بها الأحكام الشرعية بل المراد بالحوادث مطلق الامور التي لابد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعاً الى الرئيس المتعين لحفظ النظام ، قال بعض المحققين (ره) ان الرجوع في المسائل الشرعية الى العلماء من البدهيات في الاسلام من السلف الى الخلف مما لا يمكن ان يخفى على مثل اسحق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد المسائل التي أشكلت عليه (ان قلت) ان المراد بالحوادث الواقعة هو الامور التي لابد من وقوعها فتختص الرواية بالامور الحسبية فانها كما سيجيء انشاء الله هي الامور التي يريد الشارع وقوعها في الخارج كما احتمل ذلك المرحوم اغا ضياء العراقي (قلنا) هـذه الامور لا توصف بالوقوع وانما توصف بالمطلوب أو نحو ذلك (ان قلت) انه لابد من تنزيلها على الامور المعهودة الجارية بين المسلمين إذ لولم تحمل على ذلك لزم كثرة التخصيص البالغة حد الاستهجان في ارتكابها (توضح) ذلك ان كثرة التخصيص اذا بلغت حد الاستهجان يتعين معها حمل العام على المعهود ولذا حكموا في كلمة (الناس) في قوله تعالى إذ قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الآية بأن المراد في الأول (نعيم بن مسعود) وفي الثاني (أبوسفيان وأصحابه) على طريق العهد دون التخصيص حذراً من استهجان تخصيص الاكثر . بل كثرة التخصيص وان لم تبلغ حد الاستهجان توجب وهن العمل بالعام فلا يعمل بالعام إلا بعد الاطمئنان بعمومه لذلك المورد ، ولذا قلنا في لاضرر واشباهها وكـ (لا حرج) وأمثالها وآيات القصاص انه لا يعمل بعمومها لكثرة ماخرج من تحتها إلا بعد مشاهدة عمل جملة من الاساطين بها (قلنا) لا يلزم في ذلك كثرة التخصيص المستهجن فان الظاهر منها أن الامور والحوادث التي يرجع فيها الرعية للرئيس بقرينة المقام والحال لمعلومية أن مثل شرب الماء وأكل الخبز ونحوها من الامور لا يسأل عنها السائل ولا هي مورد التوهم وانما المنصرف

من ذلك هو الامور التي يرجع فيها للرئيس فلا يلزم التخصيص المستهجن على أنه من قال بالولاية العامة بالمعنى الأعم بنحو يشمل المقام الثاني والثالث للامام اللذين سيجيء بيانهما لا يلزم عليه التخصيص بالاكثر وتكون هذه الرواية له لا عليه (ان قلت) ان الظاهر ان مجارى جمع مجرى اسم مكان لا مصدر ميمي يعني محال جريان الامور والأحكام وعليه فيكون المراد بها المصالح والمفاسد الجارية منها الأحكام جريان الماء من النبع ومن المعلوم انها بيدهم بمعنى انها لا يعرفها غيرهم (قلنا) ان الظاهر من قوله عليهم السلام بايديهم أو على أيديهم هو كون أمرها يرجع لهم لا المعرفة مختصة بهم وإلا لقال مجاري الامور أعرف بها فيكون المعنى ان الموارد التي تجري فيها الأمور والاحكام بايديهم وتحت سلطنتهم ان شاؤا أوجدوها وان شاؤا أزالوها وهذا كناية عن الولاية التامة (ان قلت) ان الظاهر منها الأئمة عليهم السلام لأن فى رواية التحف بعد ماوبخ العصابة المشهورة بالعلم بعدم التزامها بالأمر بالمعروف وغصبهم لمنزلة غيرهم قال عليه السلام ان مجارى الامور والاحكام على أيدى العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه . وهذا يقتضي ان المراد بهم خصوص الأئمة عليهم السلام لانهم هم الذين غصبوا حقهم (قلنا) الكلمة عامة . والغصب يكون فى كل وقت للعالم العادل الذى يستحق المنصب فلا دلالة في الرواية على ارادة خصوص الأئمة (ع) من هذا اللفظ في هذه الفقرة نعم يكون الأئمة (ع) من مصاديقها فى عصرهم عليهم السلام . على ان هذه التدقيقات فى الفاظ الاخبار لا وجه لها فانها انما وردت لافهام بسيطه فينبغي أن يؤخذ بمفاهيمها العرفية (ومن الغريب) من المحقق الايرواني (ره) حيث فسر مجاري الامور بالاحكام حيث قال هذه العبارة تدل على ان المجرى بيد العلماء والمجرى الذى يمكن فرض كونه بيدهم هو الاحكام والقوانين الشرعية التي ينبغي أن يصدر المكلفون فى حركاتهم وسكناتهم عنها ولا يتخلفون عنها اه . ووجه الغرابة .

أولا : ان الاحكام الشرعية ليست أمرها بيد العلماء وانما أمرها بيد المشرع لها وهو الله تعالى .

وثانياً : عطف الاحكام على الامور في الحديث المذكور حيث ان الرواية (مجاري الامور والاحكام بيد العلماء) يمنع من ذلك لأن العطف ظاهر في المغايرة (ان قلت) ان قوله ﷺ في التوقيع الشريف (واما الحوادث الواقعة) انما يستفاد منه العموم حيث لا عهد ولم نعلم ان المسئول عنه أي شيء هو فلعله كان أمراً خاصاً وحوادث مخصوصة فتكون اللام اشارة لها وللعهد بها والدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال (قلنا) تقدم العهد لا يرفع دلالته الوضعية على العموم لا سيما اذا كان الكلام مما يصح الابتداء به ويصلح لضرب القاعدة ألا ترى انه لو قال القائل (انه كان عندى اليوم جماعة من العلماء والعلماء يجب اكرامهم) فهل يصح رفع اليد عن عموم العلماء بجعله للعهد ولذا اشتهر ان خصوصية المورد لا توجب تخصيص الوارد ولو سلمنا ذلك فمقتضى اقتصار الراوي على ذلك وعدم نقله للسؤال يدل على ارادة العموم وألا يكون قد أخل بالنقل (ان قلت) أن تعليل الرجوع في الحوادث الواقعة لرواة الحديث بانهم حجته ﷺ عليهم فى التوقيع الشريف يقتضي الرجوع اليهم فى خصوص تبليغ الاحكام الشرعية فقط لأن الحجية انما تكون فى التبليغ لامر . وهو انما يكون فى المقام تبليغ الاحكام الشرعية ولا يشمل التصرفات الشخصية فى النفوس والاموال أو التصدي للمصالح العامة من الحكومة وفصل الخصومة فان ذلك كله أجنبي عن مفهوم الحجية . فالتوقيع الشريف أجنبي عن المدعي كما ذكره المحقق الايرواني (ره) بتقريب منا (قلنا) نعم الحجية كما ذكرت ولكن تعليل الحكم بها لا يقتضي تخصيص عموم الحكم فانه أي منافاة بين وجوب الرجوع للرواة في سائر الحوادث وكون العلة فى ذلك هو كونهم حجة فى تبليغ الاحكام

فانه من الممكن أن يكون صحة تبليغهم للاحكام جعلت لهم أهلية الرجوع اليه في سائر الحوادث بل لعل الحقيقة الواقعية فى المعصومين هو ذلك فان أهليتهم لتبليغ الاحكام على الوجه الاكمل اقتضت جعل الولاية لهم لمعرفتهم باحكام التصرفات والاعمال واذا كان الامر كذلك فليس التعليل موجباً لانثلام عموم العام ، (ان قلت) ان رواية مجاري الامور والاحكام بيد العلماء بالله هي منقولة عن تحف العقول وسياقها يدل على انها مخصوصة بالائمة (ع) والظاهر كذلك فان المذكور فيها هم العلماء بالله لا العلماء باحكام الله ولعل المراد بها بيان مقام الائمة (ع) وان الامور بحسب التكوين بيدهم نظير مافى الزيارة من قوله بكم ينزل الغيث فهي دليل على الولاية التكوينية لا الولاية الظاهرية التي هي من المناصب المجعولة (قلنا) ليس في سياقها مايقتضي ذلك كيف وقد ذكر فى الرواية لفظ الائمة قبل هـذه العبارة فقال (ع) : (فاستخففتم بحق الائمة) فلو كان مراده الائمة (ع) لذكرهم بهذه العبارة ولما عبر عنهم بالعلماء واما تقييد العلماء (بالله) فهو أيضاً لا يقتضي ارادة الائمة (ع) لان الفقهاء أيضاً لهم علم بالله تعالى قال الله عز وجل (انما يخشى الله من عباده العلماء) وهذا التخصيص لابد أن يكون من جهة زيادة معرفتهم بالله تعالى مضافا الى أن الرواية فى أغلب فقراتها لفظ الجلالة كقوله (ع) : قبل تلك الفقرة (القيام بحق الله) وفى قوله (ع) : (عاديتموها فى ذات الله أنتم تتمنون على الله) وقوله : (لقد خشيت عليكم أيها المتمنون على الله تعالى) وقوله : (لانكم بلغتم من كرامة الله) وقوله (ع) : (ومن يعرف بالله) وقوله : (وانتم في عباد الله) وقوله (ع) : (عهود الله) وقوله : (وذمة رسول الله) فهذه الفقرات كلها قبل تلك الفقرة فكان السياق يقتضي اتيان لفظ (الله) مع العلماء (ان قلت) : ان هذه الأدلة وردت فى تشخيص من يكون بيده مجاري

الامور من المصالح العامة التي دل العقل والنقل على وجوب اجرائها كمباشرة القضاء ومحافظة مال القصر وحفظ بيضة الاسلام ونحوها مما ثبت وجوب اجرائها مادامت الشريعة باقية لافي تشخيص الامور الجارية فلو شك في أمر انه مشروع جار فى المسلمين أم لا فلا بد في اثباته من التماس دليل آخر . واما مادل على قيام الفقيه مقام الامام في مجاري الامور فهو يرجع الى ايكال النظر فى الامور العامة اليه على معنى وقوعها في الخارج على حسب ما يراه فيتبع نظره فيما يتعلق بتجهيز الموتى ومحافظة النفوس والأموال الضائعة ولا يجوز لأحد معارضته بل لا ينفذ لو عارضه لأنه يباشر كل ما يباشر الامام عليه السلام . قلنا : لا يخفى ما فيه فان الجمع المحلى باللام يفيد العموم الاستغراقى لكل أمر يرجع فيه العرف لرئيسهم وكل أمر يراه الفقيه فيه مصلحة لهم سواء كان من الامور الجارية بين المسلمين أو التي تحدث بتطور الزمن واختلاف الأحوال وهذا هو معنى الولاية العامة . فظهر أن المجتهد العادل خليفة الامام عجل الله فرجه فى زمن الغيبة وله الولاية العامة كولاية الامام إلا ما خرج بالدليل .

هذه جملة من الأخبار التي ظفرنا بها في هذا المقام ولا أظن أحداً يشك بعد اطلاعه عليها في ثبوت الولاية العامة للفقيه على نحو ما كانت ثابتة للنبي والامام إلا ما أخرجه الدليل . بل فى العوائد ان اكثر النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين (ع) المستدل بها فى مقام اثبات الولاية والامامة ليست متضمنة لأكثر من ذلك لا سيما بعد انضمام ما ورد فى حقهم انهم خير الخلق بعد الأئمة (ع) وأفضل الناس بعد النبيين . واذا أردت توضيح ذلك فانظر الى انه لو كان سلطاناً فى ناحية وأراد السفر لناحية اخرى وقال فى حق شخص بعض ما ذكر فضلا عن جميعه فقال فلان خليفتي وبمنزلتي وأميني والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي وحجتي عليكم والمرجع في جميع الحوادث لكم وعلى

يده مجاري أموركم وأحكامكم فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كل ما للسلطان فعله في امور الرعية في تلك الناحيـــة إلا ما استثناه . ولا يضر ضعف تلك الأخبار بعد الانجبار بعمل الأصحاب وانضمام بعضها لبعض في افادة المطلوب وورود اكثرها في الكتب المعتبرة . و(قد استدل ايضاً على الولاية العامة للفقيه) بقاعدة الاحسان وعموم أدلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى . ولا يخفى ما فيه فانها لاتقتضي الولاية العامة فان قاعدة الاحسان وإنما تقتضي عدم الضمان ولو سلمنا دلالتها على جواز العمل الاحساني فهي لا تقتضي الانحصار بالمجتهد بل لـكل مسلم ذلك مضافا الى ان الغرض اثبات الولاية التي مقتضاها الحكومة والمرجعية والزعامة لا اثبات مطلوبية الاحسان ، ومن هنا يعلم الجواب عن أدلة الحسبة والمعاونة على البر التي اقيمت على الولاية العامة وينبغي التنبيه على امور:

تقسيم الولاية

(احدها) انه قد عرفت فيما تقـــدم ان الولاية بالكسر بمعنى الامارة والسلطة ولها عند الفقهاء عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة فتنقسم عنـدهم الى اختيارية وهي التي تثبت باختياره الولي وارادته كالوكيل وكالوصي واجبارية وهي الثابتة للولي بدون اختياره كالولاية للاب والجد على الصغير . وولاية الفقيه من القسم الثاني لا الأول فانها تثبت له بدون اختياره فانه لو تمكن من اعمالها فلم يعملها كان آثماً كالأب والجد (ان قلت) انها باختياره حيث كانت مقدماتها وهو صيرورته فقيهاً باختياره (قلنا) المناط هو كون قبولها باختياره وإلا فولاية الأب أيضاً باختياره لأن من مقدماتها الزواج وهو باختياره . (نعم) قد يكون القبول لها واجباً عليه بطواري وعوارض كما لو كان بنذر أو عهد أو نحو ذلك .

وقد (تقسم الولاية) الى الولاية بالمعنى الأخص والى الولاية بالمعنى الأعم فاذا اطلقت الولاية واريد بها السلطنة على مال الغير أو نفسه قيدت بالمعنى الأخص وقد أنهاها بعضهم الى عشرة وهي ولاية الأب والجد والوصي لأحدهما والموالي بالنسبة للمماليكهم وحاكم الشرعي وعدول المؤمنين والوكيل عنهم ممن تصح منه الوكالة ، ووكيل الوكيل مع كون الوكيل مأذوناً في التوكيل ووصي الوصي مع كون الوصي مأذوناً في التوصية والمقاص للعالم بشرائط التقاص ، واذا أطلقت وأريد بها ما يقتضي الاطاعة قيدت بالمعنى الأعم فتعم المذكورات وولاية الزوج على زوجته والأم والضيف وصاحب المنزل ونحو ذلك للزوم اطاعتهم في بعض الامور وقد تطلق على مطلق القدرة على نفاذ التصرف فتعم المذكورات وتعم المتصدق بمجهول المالك ومالك الصدقة في الزكاة بالنسبة الى العزل والدفع الى المستحق وتبديل عين الزكاة بالقيمة ومتولي الاوقاف .

(وقد تقسم الولاية) الى الولاية الخاصة والولاية العامة وقد يكون العموم والخصوص الملحوظ لهم باعتبار الجهة فان كانت عامة سميت عامة كولاية الفقيه على جميع أمور المسلمين عند بعضهم وان كانت الجهة خاصة كولاية عدول المؤمنين أو الفقيه على خصوص بعض الامور سميت خاصة وقد يكون العموم والخصوص عندهم بلحاظ المولى عليه فتسمى عامة لو كان المولى عليه أفراد الناس كولاية عدول المؤمنين وان كانت الجهة خاصة ، وتسمى خاصة لو كان المولى عليه فرداً خاصاً كولاية المولى على عبده وان كان من جميع الجهات المشروعة ، ولا يهمنا تحقيق ذلك كله لعدم ترتب ثمرة مهمة عليه .

محل النزاع في الولاية

(الثاني) ان للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام مقامات ثلاثة المقام الاول جهة افاضاته بوجوده الشريف على العالم فيستفيد به العالم أزيد من استفادته بالشمس وهذا المقام هو المشار اليه فى الاخبار والادعية والزيارات كما فى زيارة الجامعة الكبيرة وبكم ينزل الغيث وبكم يمسك السماء أن تقع على الارض وبكم ينفس الغم وبكم يكشف الضر ولعل لهذا المعنى يشير ما روي عنهم عليهم السلام ان الارض كلها لنا لا سيما اذا قلنا ان الشيء الواحد لا يكون مملوكا لمالكين فيكون المراد انها تحت قدرتهم وبقبضتهم نظير ملك الله تعالى لها ولعله اليه يشير ايضا قول أمير المؤمنين عليه السلام فى كتابه الى معاوية (نحن صنائع الله والخلق صنائعنا) ويمكن أن يكون اليه يشير ايضا ما في الزيارة الرجبية من قوله عليه السلام فبكم يجبر المهيض ويشفى المريض وما تزداد الارحام وما تغيض وبهذا المقام عندهم علم الغيب وتظهر على أيديهم المعجزات وهذا المقام يرجع لعالم التكوينيات والولاية عليها تكون تكويناً نظير ولاية ربان السفينة عليها .

المقام الثاني : الولاية والاولوية بالمؤمنين من أنفسهم فكما أن للمؤمنين السلطنة على نفوسهم فللنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام سلطنة على أنفس المؤمنين أقوى من سلطنة نفس المؤمنين على أنفسهم وهذا المقام هو المشار اليه بقوله تعالى : (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) وقوله تعالى : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة) وقوله تعالى : (انما وليكم الله ورسوله) بناء على ان الاضافة تقتضي الولاية على النفس ، وفى رواية أيوب بن عطية أنا أولى بكل مؤمن من نفسه . وفي الحديث المتواتر

بين الفريقين الخاصة والعامة في يوم (غدير خم) الست أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى قال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، ولحكم العقل بناء على أنهم عليهم السلام أولياء النعم كما هو مقتضى المقام الاول وذلك لحكم العقل بوجوب شكر المنعم وشكره انما يكون باطاعته وتنفيذ ارادته بحيث تكون له الولاية عليه وهذا المقام يرجع الى عالم ولايتهم على النفوس ووجوب اطاعتها لهم (ع) في جميع اراداتهم (ع) وأوامرهم (ع) حتى العرفية وان لم تكن فيها مصلحة للمأمور به وانما كانت لمصلحة الامام فقط أو لمصلحة غيره بحيث يكون له عليه السلام انحاء التصرف في نفوس الرعية وأموالهم حسبما تتعلق ارادته وتقتضيه طلباته ، كما ينفذ تصرف الانسان في نفسه وماله بحسب ارادته وطلباته في غير معصية موجبة لعدم نفوذه بحيث للامام أن يزوج البالغة الرشيدة بدون اذنها ويبيع مال الغير بدون اذنه وان أراد أن يحمله على كتفه لحمله إلا ما خالف الاوامر الشرعية الوجوبية أو النواهي الشرعية التحريمية المطلوبة من كل أحد (وحاشاه أن يريدها) فتكون هذه الولاية نظير ولاية المولى على عبده وقد أنكر بعضهم كصاحب البلغة ثبوت هذا المقام لهم (ع) مدعياً عدم نهوض الأدلة عليه ومقتضى الاصل عدمه .مؤيداً ذلك بما هو المعهود من سيرتهم في الناس على حد سيرة بعضهم مع بعض من الاستيذان من البالغة الرشيدة في تزويجها وعدم التصرف في مال الصغير مع وجود وليه الاجباري الى غير ذلك من الموارد التي يقطع الانسان بمساواتهم عليهم السلام في معاملاتهم مع الناس لمعاملة الناس بعضهم مع بعض . ولا يخفى مافيه لظهور الأدلة المتقدمة في ذلك . وأما السيرة التي ذكرها فهي لا تنفي ذلك بل انما تدل على عدم أعمال ولايتهم المذكورة كما أنهم عليهم السلام لم يعملوا ولايتهم التي يقتضيها المقام الثالث الذي سيجيء انشاء الله تعالى بعد أسطر بيانه . وأما (دعوى) منافاة ما دل على الولاية بهذا المعنى لما دل على سلطنة الناس على

نفوسهم وأموالهم فهي (ممنوعة) لأن أدلة الولاية بهذا المعنى حاكمة على الأدلة المذكورة فهي تثبت الولاية لهم بنحو أقوى من ولاية الناس على نفوسهم . وأما (دعوى) استبشاع أن تكون لهم (ع) التمتع بزوجة الغير وبجاريته ونحو ذلك (ففاسدة) لما عرفت من ان لهم الولاية فيما ليس بمحرم أو واجب ففي هذا المقام لهم (ع) الولاية على طلاق الزوجة لأنه ليس بمحرم على الزوج أن يطلق لكونه باختياره ولهم الولاية على بيع الجارية ، مضافا الى أن التمتع بالزوجة ونحوه (انما هو من آثار ولاية الزوج عليها في هذا الشأن والذي قلنا بثبوته لهم (ع) هو الولاية لهم فيما كان للغير الولاية له عليه بحيث يرجع لاختياره أن يفعله وان يدفعه للغير وفي حال الزوجية ليس للزوج اختيار فى دفع التمتع بالزوجة للغير . (ومن هنا ظهر) ان ماليس ان يعطيه الانسان لغيره أو كان من الامور التي لا اختيار له فيها كالارث من مورثه ليس لهم (ع) الولاية على ذلك الشخص في اعطائه ذلك الشيء لهم عليهم السلام لأنه نفس الشخص ليس له الولاية على ذلك فهو نظير العبد الذي لا يقدر أن يعطي الشيء لمولاه .

وبعد كتابتي لهذه الكلمات رأيت كلاماً للمحقق مرزا علي الايرواني (ره) يعجبني نقل محصله من أن معنى قوله تعالى : (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) ان سلطنة النبي على المؤمنين أشد مما لهم من السلطنة على أنفسهم وولايته عليهم أقوى من ولايتهم على أنفسهم . ولا ريب ان سلطان المؤمنين على أنفسهم انما هو فى قودها الى مصالحها بما جعله الله تعالى من الطرق والاسباب كالصيغ الخاصة التي تختص بكل من العقود والايقاعات لا مطلقاً وبلا سبب أو بأي سبب شاء فيكون مفاد الآية ثبوت نفس هذه السلطنة بعينها للنبي (ص) غاية الأمر بنحو آكد بحيث لا يزاحم سلطنتهم سلطنته ﷺ . ولعل فى

وجه الاولوية هو كونه أبصر بمصالح المؤمنين ومضارهم فيقودهم الى مصالحهم ويجنبهم عن مضارهم بأحسن من أنفسهم . فالآية تدل على ثبوت الولاية للنبي ﷺ فيما يرجع الى المؤمنين من التصرفات بالطرق المقررة الشرعية لكل نوع من التصرفات فليس له أن ينكح أو يطلق أو يبيع بدون تلك الصيغ المقررة للنكاح والطلاق والبيع فان الآية ليست في مقام التشريع لتلك الاحكام بل في مقام تشريع الولاية ومن الجهات الأخرى مهملة والادلة الدالة على تشريع تلك الاحكام مبينة لها فتكون ولايته ﷺ بعد الاخذ بالآية وأدلة تلك الاحكام ثابتة فيما للشخص على نفسه الولاية لا أزيد من ذلك فليس للنبي ﷺ أخذ زوجة المؤمن والتصرف في أموالهم إلا اذا رأى مصلحتهم في ذلك فيطلق حينئذ زوجة من رأى مصلحته في الطلاق ثم اذا رأى مصلحة المطلقة فى أن ينكحها أنكحها بالطرق المقررة ، ثم أن لفظ (الاولى) كما يطلق على الرئيس كذلك يطلق على الرعية قال الله (ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) وقال ﷺ : (أولى الناس بالانبياء أعلمهم بما جاؤا به) والمعنى فى المقامين واحد والاختلاف في مصاديقه فاولوية السلطان بالرعية أولويته بالقيام بمصالحهم وأولوية علماء الرعية بالسلطان أولويتهم بتحمل مايرد منه واعانتهم فى أجراء قوانينه وقد استدل المرحوم الشيخ محمد حسين قدس سره على وجوب اطاعتهم (ع) حتى في أوامرهم الشخصية العرفية الراجعة مصلحتها لهم (ع) ما حاصله ان اطاعتهم (ع) في الاوامر الشرعية اطاعة بالذات لله تعالى واطاعة بالعرض لهم (ع) واما اطاعتهم (ع) فى أوامرهم العرفية تكون اطاعة لهم (ع) بالذات واطاعة له تعالى بالعرض من حيث ان الاطاعة لهم في أوامرهم العرفية كانت من جهة نسبتهم لله تعالى بواسطة النبوة أو الامامة وهذه الاطاعة هي المدلول عليها بقوله (ع) من أطاعكم فقد اطاع الله تعالى

اذا عرفت ذلك فنقول ان ما ورد فى باب اطاعتهم (ع) أولى بالشمول لمثل هذه الاطاعة من اطاعة أوامرهم الشرعية لأن اطاعة أوامرهم الشرعية اطاعة لله تعالى ولزومها بدهي لا يحتاج الى المبالغة فى الالزام بها بخلاف اطاعتهم فى أوامرهم العرفية .

المقام الثالث : الولاية على تدبير شؤون المسلمين والسلطة والسلطنة على كل ما يتوقف عليه حفظ نظام العباد ورفع الظلم ودفع الفساد وهذا المقام يرجع لولايتهم على الامور العامة فهي نظير ولاية الرئيس على رعيته .

ولا يخفى ان المقام الاول لا اشكال فى عدم ثبوته للفقيه الجامع للشرائط فان الوجدان يكذبه والادلة لا تقتضيه .

وأما المقام الثاني : فالدليل العقلي المتقدم لا يقتضي ثبوته للفقيه . وهكذا الاجماع لم يقم على ثبوته له ، وأما الأدلة النقلية فيمكن دعوى دلالة بعض الأخبار عليه كقوله ﷺ : (مجاري الامور بيد العلماء) وكقوله ﷺ . (ان العلماء كسائر الأنبياء) ونحوها مما تقدم ، وكل من قال بثبوت هذا المقام الثاني للفقيه قال بثبوت المقام الثالث له للاولوية ولأن كلما دل على ثبوت المقام الثاني للفقيه يدل على ثبوت المقام الثالث له دون العكس فان الكثير من علمائنا من قال ثبوت المقام الثالث للفقيه دون المقام الثاني ولذا ينبغي أن نسمي الولاية فى المقام الثاني بالولاية العامة بالمعنى الاعم والولاية فى المقام الثالث بالولاية العامة بالمعنى الاخص أما تسميتها بالعامة فلأن الكثير من علمائنا من عبر عن هذه الولاية فى المقام الثالث بالولاية العامة والكلية في مقابل من أنكرها وادعى بأن الثابت للفقيه هو الولاية في موارد خاصة مما قام الدليل عليها بالخصوص كالقضاء ونحوه وانما قيدناها بالمعنى الاخص لانها أضيق دائرة من الولاية في المقام الثاني ، ولعل المرحوم الشيخ المحقق الشيخ محسن خنفر (ره) كان

يذهب الى الولاية العامة بالمعنى الاعم فقد نقل لي بعض الافاضل الثقاة انه وقع النزاع فى الولاية العامة بين المرحوم المحقق صاحب الجواهر وبين المرحوم المحقق الشيخ محسن خنفر المذكور فى ثبوت الولاية العامة للمجتهد وقد أخذ الشيخ محسن خنفر يقيم الادلة عليها فالتفت الشيخ محمد حسن (ره) وقال ان كان الامر كما يزعم الشيخ محسن فزوجته طالق فاجابه المرحوم الشيخ محسن الاشكال فى الصغرى . وهذا النزاع لا يتم إلا على تقدير أن يكون موضوعه هو الولاية العامة بالمعنى الاعم ، وإلا فالظاهر من صاحب الجواهر « أعلا الله مقامه » في عدة مواضع من كتابه انه يقول بالولاية العامة بالمعنى الاخص أعني بالنسبة للمقام الثالث .

ولاية الفقيه الجامع للشرائط

فى زمن الغيبة بنحو النيابة عن الامام

أم بنحو الجعل له

(الثالث) ان الفقهاء اختلفوا فى أن تفويض الفقيه لامور الرعية وولايته على تدبير شؤونهم وسلطنته على حفظ نظامهم في زمان الغيبة هل هو على وجه الوكالة والنيابة عن الامام عليه السلام أو هو من باب اعطاء الولاية له والنصب له والياً كما في اعطاء الولاية على القصر في الوصية فانها احداث ولاية لا نيابة ولذا يبقى التصرف للوصي مع خروج الموصي عن أهلية التصرف لموته أو هو من باب الحكم الشرعى بمعنى ان من جملة الأحكام الشرعية الكلية ان الفقيه الجامع للشرائط له ولاية على المسلمين كما ان الأب له ولاية على ابنه

الصغير وتظهر الثمرة بين هذه الأقوال فى موت الامام فانه على الثالث لاينعزل الفقيه لأنه حكم الله ثابت له ولا يرتفع عن موضوعه . وعلى الاول ينعزل لأن الوكيل ينعزل بموت الموكل . وعلى الثاني قيل لا ينعزل لانه من قبيل اعطاء السلطنة له فهي لا تزول بمجرد موت المعطي وقيل ينعزل لأن هذه السلطنة كانت من فروع سلطنة المعطي ومن اشعتها التي تنطفي بانطفائها فبموته تزول سلطنته فيزول ما تفرع عليها ، ولكن الحق انها لا تزول بزوال سلطنة المعطي نظير اعطاء السلطنة والولاية على الاوقاف أو اعطاء المتوفى السلطة والولاية للوصي على القصير ، فان اعطاء السلطة والولاية ليس إلا جعل سيطرة وسلطنة للشخص المتولى وليس لها فى بقائها تعلق بالمعطي نظير اعطائه سائر الاشياء والاعيان فانه الظاهر من أدلتها (أن قلت) ان قوله ﷺ قد جعلته حاكما يستفاد منه عكس ذلك حيث اسند الامام الصادق ﷺ الجعل لنفسه وهكذا قوله ﷺ (فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) فانه أضاف صاحب الزمان ﷺ الحجة لنفسه فيعلم ان كلا منهما (ع) قد ولى الرواة فى زمانه بحسب ولايته في زمانه على أهل ذلك الزمان (قلنا) قد أجاب عن ذلك المامقاني (ره) بما حاصله ان هذا لاينافى الظهور فيما ذكرناه لصحة ذلك من الامامين المذكورين (ع) من باب الامضاء لما عرفت ان للامام (ع) العزل لما نصبه الامام السابق نعم للمعطي أو للامام الذي بعده عزله لان له الولاية على ولايته ، ولكن لايخفى ان هذا البحث لايثمر لنا شيئاً فى عصر الغيبة لانه حتى لو كانت ولايته بنحو الوكالة عن الامام ﷺ فهي باقية لانه انما يكون وكيلا عن الامام الحجه عجل الله فرجه وسهل مخرجه وهو حي الى أن يظهر فيملأ الارض قسطاً وعدلا بعدما تملأ ظلماً وجوراً نعم هذا يثمر فى عصر الغيبة فى الولي عن الفقيه اذا شك فى أنه وكيل عنه أو متولي عنه كما لو أمر شخصاً بمباشرة وقف ولم يعلم الكيفية

و (كيف كان) فدليل العقل المتقدم لاثبات الولاية يقتضي القول الثالث وهكذا الكتاب الشريف وهكذا ظاهر الطائفة الخامسة والعاشرة كما ان ظاهر الطائفة الأولى هو القول الثاني إذ الوكيل لا يكون بعد الموت بخلاف الوارث وهكذا الثالثة كما أن ظاهر الطائفة التاسعة هو القول الأول وهكذا السابعة وهكذا الثانية ولكن الجميع يجب حملها على القول الثالث لأن الطائفة الاولى من الاخبار صريحة فى نفي الأول لأن الوكيل لا يعبر عنه بالوارث كما ان باقى الاخبار أظهر فى الثالث فمقتضي الجمع هو القول الثالث مضافا الى اقتضاء حكم العقل له لدلالته على لزوم نصب الله تعالى للفقيه . مضافا الي ان الظاهر من كل خبر كونه بياناً للحكم الشرعي لا اذناً فى واقعة خاصة أو جعلا له في مورد مخصوص ولذا حملوا مثل قوله ﷺ (من أحيى أرضاً ميتة فهي له) على انه حكم لا أذن فى الاحياء وغير ذلك من الاخبار .

شرائط الفقيه

الذى له الولاية العامة

(الرابع) : ان الفقيه الذي ثبتت له الولاية العامة يشترط فيه كلما يعتبر في مرجع التقليد لأنه كما عرفت ان العقل يحكم بأنه مدير للامور الدينية فى الرعية ويكون مرجعاً لهم فيها فلابد أن يكون يصلح للتقليد كما انه لابد وان يكون أعلم اهل زمانه وأفضلهم وأبصرهم بتدبير الامور وادارة الشؤون وان لم نشترط ذلك في مرجع التقليد وإلا لم يصلح أن يكون يتولى شؤون الرعية الدينية والدنيوية ولم نستكشف جعل الولاية من الله تعالى له كما انه

يشترط فيه ان يكون مجتهداً مطلقاً لا متجزيا لأن القضايا التي يبتلى بها ويتولى شأنها طالما تكون مجمعاً لعدة أحكام لابد له من معرفتها مثلا الخمر لابد له من معرفة حكمها من النجاسة وحرمة الشرب وصحـــة البيع ومقدار الحد عليه وجواز تزويج شاربها واعطائه الزكاة والخمس الى غير ذلك كما انه يشترط فيـه الحياة وان لم نشترط ذلك في مرجع التقليد إذ تدبير الشؤون لا تصلح من الميت مع تطور الامور وتجدد الحوادث ولعل أغلب الشروط التي سنذكرها انشاء الله في المفتي الذى هو مرجع التقليد يلزم ثبوتها له وان ناقشنا في لزومها للمفتي وسيجيء انشاء الله منا التنبيه على ما يلزم منهـا فى الزعيم الديني عندالتعرض لها انشاء الله، فالويل ثم الويل لمن يدعي ذلك وينصب نفسه له وهو ليس فيه الصلاحية لذلك وغير متوفرة فيه تلك الشروط .

الشك في موارد الولاية

(الخامس) بعدما ثبت نيابة الفقيه عن الامام عليه السلام وان الولاية الثابتة للامام عليه السلام ثابتة له فى زمن الغيبة (فتارة) يعلم بأن العمل الفلاني يرجع لولاية الامام عليه السلام وانه من آثار ولايته وان فعله لا يكون بدون إذنه ونظره كالجهاد واقامة الحدود وحفظ الثغور وسائر الاعمال والافعال والتصرفات التي هي من وظائف ولاة الأمر وسلاطين العصر (وتارة) يعلم بعدم رجوعه اليها وان آحاد الناس يستقلون بفعله بلا مراجعة رئيس كالعبادات الخاصة والمعاملات الشخصية و(تارة) يشك فى العمل في انه مما يرجع للولاية ومن آثارها حتى يكون يرجع أمره للفقيه في زمن الغيبة أم لا بأن يحتمل انه من الامور المختصة بشخص الامام كصلاة

الجمعة عند بعضهم أو من الامور المختصة بالغير كصرف الكفارة على مستحقها .

(أما الصورة الأولى) فلا اشكال في ثبوت الولاية عليه للفقيه فى زمن الغيبة إلا أن يقوم دليل خاص على عدم جواز قيامه به كما قيل ذلك فى الجهاد واقامة الحدود أو على قيامه به بنحو خاص كطلاقه لامرأة المفقود بشرط مضي أربع سنين على فقده وعدم الانفاق عليها .

(وأما الصورة الثانية) فلا اشكال فى عدم الولاية للفقيه عليه إلا اذا قلنا بثبوت المقام الثاني من الولاية له المسمى بالولاية العامة بالمعنى الاعم فانه قد تقدم انه لو قلنا بذلك كان له الولاية حتى على تطليق الزوجة من زوجها .

(وأما الصورة الثالثة) فان قام الدليل على ثبوت الولاية له على ذلك أو عدمها فهو المتبع والا فقد يقال : ان الاصل عدم ثبوت الولاية له عليه لأنها سلطنة حادثة والأصل عدمها ولأنها تقتضي أحكاماً والاصل عدمها ، وقد يقال ان الدليل الاجتهادي في الموارد الخاصة يقتضي عدمها مثل لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه . والناس مسلطون على أموالهم والطلاق بيد من أخذ بالساق الى غير ذلك من الادلة الواردة فى الموارد المخصوصة ، ولكن التحقيق أن يقال ان الدليل الاجتهادي على الولاية لما كان عاماً لعموم قوله عليه السلام : مجاري الامور بيد العلماء وقوله عليه السلام : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا الى غير ذلك مما تقدم فى مبحث أدلة الولاية المنجبر ضعفها بما تقدم من الاجماعات المنقولة والروايات المتضافرة وهي حاكمة على الادلة الاجتهادية في الموارد الخاصة مثل (لا يحل مال امرء) ونحوه فالمورد المشكوك ثبوت الولاية فيه ان قام الدليل على تخصيصه من عموم الولاية فهو المتبع واذا لم يقم دليل على ذلك فالمتبع عمومات الولاية . وأما ان كانت الشبهة مصداقية فان كان المخصص لبياً جاز التمسك بعمومات الولاية وإلا

فالاصل عدم الولاية هـذا فيما لو شك فى أصل ثبوت الولاية على العمل وأما لو شك المجتهد في أن هذا العمل الذي ثبتت له الولاية عليه ووجب التصدي منه اليـــه هل تكون مباشرته له بنفسه أو يكون الغير مباشراً له باذنه أو مخيراً بينهما فان الاعمال التي ثبتت ولاية المجتهد عليها وتصديه اليها .

(تارة) تكون المباشرة لها راجعة فقط للمجتهد بمعنى أن تكون الاعمال راجعة لارادته ولنظره من دون مدخلية للغير فيها سواء كان يباشرها بنفسه أو بالتوكيل عليها أو اعطاء المنصب وتولية الغير عليهـا كنصب الولاة على الامصار واقامة الحدود والتعزيرات وكالجهاد عن بيضة الاسلام (وتارة) تكون مباشرة الغير لها بأذنه بمعنى يكون لنظر الغير مدخلية في تحققها مع اذن الفقيه كبيع المحتكر للطعام عند حاجة الناس فانه يكون بأمر الحاكم لا بمباشرته فان المباشر للبيع هو صاحب المال الذى هو المحتكر . وكالتقاص من الجاني فيما لو قلنا بتوقفه على اذن الحاكم و(تارة) يكون له ان يباشرها بنفسه وله أن يأذن للغير بمباشرتها كصرف الزكاة على المستحقين فانه قد يكون بمباشرته وقد يكون بأذنه لصاحب المال بصرفها . فعليه يكون الشك في ذلك (تارة) فى عمل المجتهد نفسه كما لو شك المجتهد في أن الفحص عن الغائب يكون بمباشرته بنفسه بأنه هو يكتب الى الاقطار ويسأل عنه أو يكون الغير هو المباشر للفحص دون الامام ولـكنه بأذن الامام فاصالة عدم وجوب مباشرة الحاكم الشرعى للعمل معارضة باصالة عدم وجوب الاذن والامر للغير بالمباشرة فان الحاكم الشرعي يعلم اجمالا بوجوب تصديه لذلك ولـكن يشك في وجوب المباشرة عليه أو الاذن للغير بالمباشرة ومقتضى ذلك هو الاخذ بالقدر المتيقن فيما لو علم بان أحد الطرفين مجزي قطعاً وإلا احتاط بالجمع اذا أمكن الاتيـان بهما معاً وإلا فيتخير بينهما ولـكن ظاهر الدليل الاجتهادي وهو قوله ﷺ :

مجاري الامور بيد العلماء هو رجوع الأمر الى اختيار المجتهد ، وليس فى هذا تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لأن الفرض عمومه له وانما لم يعلم كيفية تصدي المجتهد له وهذا لا فرق فيه بين العبادات وبين المعاملات .

أما مثال الأول كما لو شك المجتهد فى صلاة الجمعة بعد فرض ثبوت ولايته على اقامتها في انه يقيمها بنفسه أو يأذن للغير باقامتها .

وأما الثاني كما لو شك المجتهد فى أن السفيه يتولى العقد بنفسه على الزوجة باذنه أو نفس المجتهد يتولى عقده والفرض عدم الدليل على ذلك نعم لو شك المجتهد فى توجه التكليف له أو لعامة الناس على سبيل الكفاية فالحق وجوب اتيانه عليه للعلم باشتغال ذمته به وشكه في سقوطه عنه بفعل الغير كما انه لو رجع العامي له فى ذلك أفتى له بعدم وجوبه عليه لأصل البراءة في حق غيره من الناس (ان قلت) انه لا وجه لما ذكرته من وجوب التكليف على الفقيه عند الشك المذكور أعني الشك بين تعيين الفعل عليه أو وجوبه الكفائى على عامة الناس لاصالة عدم خصوصية الفقيه بمعنى عدم قصد الشارع له بخصوصه فان القصد له بخصوصه أمر حادث والأصل عدمه كما يظهر ذلك من المرحوم مرزا فتاح فى عناوينه (قلنا) هذا معارض باصالة عدم قصد التعميم فان التعميم يحتاج الى قصد حتى لو كان على سبيل البدل فيتساقطان على ان اصالة عدم قصد الخصوصية اذا كانت أصل لفظي بان كان المراد بها اصالة عدم التخصيص التي هي عبارة عن اصالة العموم فهو غير صحيح لان الفرض هو الشك فى ذلك وعدم دليل لفظي حتى يرجع للاصول اللفظية واذا كانت أصل عملي بان كان المراد بها استصحاب عدم انقداح ذلك فى نفس المولى فهو وان كان أثره عدم التكليف بذلك إلا أنه انما يثبت العدم الازلي الذى هو مفاد ليس التامة ولا يثبت العدم الوصفي الذي هو مفاد ليس الناقصة إذ ليس له حالة سابقة حيث لم يعلم سابقاً بان التكليف

المذكور قد جعله الشارع ولم يقصد معه الخصوصية ، هذا كله في عمل المجتهد بالنسبة لنفسه و(تارة) يكون الشك في عمل العامي فعليه أن يرجع لمقلده في معرفة حكمه واما حكمه الذي ينبغي ان يفتي به مقلده فنقول ان العامي اذا شك في وجوب العمل عليه واحتمل انه من وظائف الفقيه المختصة به جرى في حقه أصل البرائة منه. واما اذا علم بانه ليس بمختص بالفقيه ولكن احتمل أن إذنه شرط لوجوبه عليه أي أن المكلف احتمل ان العمل انما يجب عليه اذا أذن الفقيه به كالدفاع عن المسلمين فايضاً جرى في حقه أصل البرائة منه ولا يجب عليه تحصيل الاذن ولا الفحص عنه واما اذا علم بأن العمل ليس بمختص بالفقيه وعلم بأن أذن الفقيه ليس بشرط لوجوبه وانما احتمل أن اذن الفقيه شرط لوجود الواجب وصحته فان كان من قبيل العبادة فان كان شكه في كفايتها عن الغير مع احرازه عدم وجوبها عليه كالمتبرع في القضاء عن الميت مع وجود الولي لم يكن عليه شيء في فعل صلاته لأنها حتى لو لم تكن صحيحة أو لم يأتي بها لم يجب عليه شيء وان كان شكه في اعتبار الأذن من المجتهد في صحتها منه مع علمه بوجوبها عليه اما كفاية أو عيناً فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والاصل عدم وجوب الاكثر فلا يجب أخذ الاذن من المجتهد في فعلها ، وأما ان كان من قبيل المعاملات كأن شك في صحة المعاملة منه على مال اليتيم التي يحفظ بها ماله بدون اذن الفقيه وجب عليه أخذ الاذن منه لان الاصل يقتضي الفساد بدون الاذن منه لاصالة عدم ترتب الأثر على المعاملة ولا يجب عليه أخذ خصوص أذن مقلده بل له الاخذ لاذن كل فقيه إلا اذا احتمل اعتبار خصوص اذن مقلده ، وربما يتمسك بمثل قوله عليه السلام عون الضعيف صدقة وكل معروف صدقة فان عمومها واطلاقها يقتضي صحة مثل تلك المعاملات التي فيها حفظ مال اليتيم بدون اذن الفقيه لصدق العون

والمعروف عليها بدون أذن الفقيه ، والحاصل ان المعاملة المذكورة اما ان تكون واجبة أو مستحبة لانها حسب الفرض يحفظ بها مال اليتيم فتكون من المعروف والاحسان والبر التي ندب لها الشارع وذلك يقتضي صحتها وقد ناقش في ذلك المرحوم الايرواني (ره) بما حاصله ان التمسك بدليل كل معروف صدقة وأمثاله مما أخذ في موضوعه مشروعية الفعل لاوجه له لانه ارشاد محض وذلك لأن موضوعها المعروف ، والعون ، والاحسان ، والمراد بها هو ما كان معروفا مشروعاً عند الشارع وما كان عونا مشروعاً عند الشارع وما كان احسانا مشروعا عند الشارع فتكون هذه المواضيع كناية عما رغب الشارع اليه وحث عليه ولا ريب انه اذا علم هذا وان الفعل مطلوب للشارع لم تكن حاجة الى التمسك بدليل كل معروف صدقة وكفى في ذلك ما دل على مشروعية ذلك الفعل ، واذا لم يعلم ذلك لم ينفعنا دليل كل معروف صدقة ونحوه لعدم احراز موضوع المعروف فكيف يمكن أن يتمسك به لاثبات ماعلق عليه من الحكم فلابد أن تكون الأدلة الدالة على أن كل معروف صدقة للارشاد الى مطلوبية ذلك نظير ما اذا قال افعلوا الواجبات واتركوا المحرمات فلايصح التمسك بها في المقام لنفي عدم اعتبار الاذن من الفقيه لعدم احراز مشروعية العمل بدون أذنه (ولا يخفى مافيه) فان الظاهر من الكلام هو الحمل على التأسيس لا التأكيد والظاهر ان المراد بالمعروف والاحسان والعون هو مفاهيمها العرفية وهو ما يراه الانسان معروفاً واحساناً وعونا نعم العقل يخصصها بكونها مشروعة عند الشارع في ثبوت تلك الاحكام لها إذ لا يعقل أن يريد الشارع معروفا قد حرمه كسقي الخمر أو التصدق بمال الغصب فاذا عرفت ذلك فنقول ان ما كان معروفا عند الانسان ولكن شك في مشروعيته عند الشارع صح التمسك بعموم كل معروف لأن العام يصح التمسك به في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لبياً

كما فيما نحن فيه فان المخصص لها هو حكم العقل بعدم صحة اتيان ما هو ليس بمشروع عند الشارع وهو يحتمل عدم المشروعية للعمل بدون اذن الفقيه فيصح التمسك بعموم كل معروف وان كانت الشبهة مصداقية لكون المخصص لبي ، ويؤيد ذلك ويؤكده تمسك الفقهاء بعموم كل معروف صدقه فى موارد عديدة فلولم يفهوا ذلك منه لما تمسكوا به ، وناقش بعضهم فى التمسك بها بان عنوان المعروف والاحسان والعون تحتمل دخول اذن الفقيه في تحققه بمعنى ان المورد لو كان معتبراً فيه اذن الفقيه لم يكن فعله بدون أذنه يصدق عليه انه معروف أو احسان أو عون بل هو منكر وظلم وتقصير فى حق الغير وهو المجتهد ففي المقام الذى يحتمل فيه اعتبار أذن المجتهد يحتمل عدم صدق هـذه العناوين عليه فكيف يصح التمسك بعمومها فلم يحرز تحققها والى هذا يشير كلام المحقق الاصفهاني (ره) حيث ذهب الى ان المعروف والاحسان ونحوهما عنوان للواجبات والمستحبات فلا بد فى استفادتها ضيقاً وسعة من ملاحظة نفس دليل ذلك الواجب والمستحب فان كان لدليله اطلاق كان الفقيه وغيره على حد سواء وان قام دليل على تقيده بالفقيه فان كان الدليل مطلقاً سقط الواجب أوالمستحب عند تعذر الفقيه لتعذر الشرط المطلق وان كان مقيداً بصورة التمكن من من الفقيه أخذ باطلاقه عند تعذر الفقيه وان كان دليل الواجب أو المستحب مهملا لم يكن مجال للتمسك به لاثبات مطلوبيته من احاد المكلفين عند تعذر الفقيه كما لامجال للتمسك بدليل المعروف حيث انه لم يحرز انه يصدر معروفا من كل أحد (ولا يخفى مافيه) فانك قد عرفت ان هذه العناوين عرفية وان الاحكام المرتبة عليها ناظرة لما يراه العرف معروفا مع قطع النظر عن الشرع . وعليه فاعتبار الشارع لاذن الفقيه في المورد لا يكون موجباً لأخذه فى موضوع المعروف وإنما يكون مقيداً له بالاذن نظير سائر المقيدات والمخصصات فاذا شك

في مورد اعتبار أذن الفقيه فى صحته وفعله وكان من المعروف عند العرف فى نظر الشاك صح التمسك بتلك العمومات في جواز فعله وصحته والاصل عدم التقييد والتخصيص بأذن الفقيه و(الحاصل) أن الشاك في اعتبار أذن الفقيه يحرز صدق هذه العناوين فلا مانع من التمسك بعمومها ولا نسلم انها عناوين للواجبات والمستحبات لما عرفت من أن المراد بها المفاهيم العرفية كما هو الشأن فى سائر عناوين الموضوعات المأخوذة في أدلة الأحكام وانما نقيدها بالواجبات والمستحبات الشرعية بحكم العقل حيث أن العقل يقول ان الشارع لا يريد إلا الواجب والمستحب فاذا شك فى مورد انه واجب أو مستحب صح التمسك بالعمومات المذكورة لأنه وان كان تمسكا بالعام فى الشبهة المصداقية إلا انه لما كان المخصص لبياً صح ذلك ، ويمكن أن يناقش أيضاً فى التمسك بها بأنه لا اشكال فى حكم العقل بتقيدها بمشروعيتها عند الشارع كما تقدم ، واصالة عدم الانتقال بالمعاملة تقتضي عدم المشروعية لهذا المعروف الذى كان بهذه المعاملة فيكون هذا الاصل منقحاً للموضوع فهو حاكم أو وارد عليها (نعم) في مورد لايجري الاصل المقتضي لعدم المشروعية لا يجيء هذا الكلام ، ويمكن أن يناقش في التمسك بها أيضاً بأن أدلة ولاية الفقيه تمنع من تصرف الغير إلا باذنه لثبوت ولايته عليها فيكون تصرف غيره فيها بدون أذنه ليس باحسان وليس بعون لأن الاحسان والعون انما يطلبان شرعاً وعقلا اذا لم يزاحمها حق ذي حق بان يعارضا سلطة شخص آخر وإلا فلا شبهة فى قبحها ومن هنا لا يجوز المداخلة والتصرف بنحو الاحسان لا في مال البالغ الرشيد لمنافاته لسلطنته على نفسه ولا فى مال اليتيم مع وجود وليه لمنافاته لسلطنة وليه و (الحاصل) ان عون الضعيف وحسن الاحسان والاعانة على البر والتقوى مقيدة عقلا ونقلا بعدم مزاحمة حق الغير ، وبادلة الولاية للفقيه يثبت حق للحاكم فى الامور

الحسبية فيرتفع بها قيد الموضوع فى أدلة عون الضعيف وحسن الاحسان والاعانة وهو عدم مزاحمة حق الغير وينقلب الى نقيضه وهو مزاحمة حق الحاكم الشرعي ففي كل مورد يصدق فيه عنوان العون والمعروف يعتبر فيه اذن الفقيه لعموم أدلة ولاية الفقيه لكل عون ومعروف ، وقد أورد على هذا الدليل المحقق مرزا فتاح بما حاصله ان أدلة ولاية الفقيه وان كانت حاكمة على أدلة الحسبية المذكورة إلا أن أدلة ولاية الفقيه محكومة لدليل نفي السبيل على المحسنين فيقال ان التصرف فى مال اليتيم بالحفظ والاصلاح مثلا احسان ومنع الحاكم له وارجاعه الى نفسه من السبيل عليه فينفي بدليل نفي السبيل على المحسنين نظير حكومته على دليل اليد فان من وضع يده على الامانة وتلفت منه لا بتفريط يكون مقتضى دليل اليد هو الضمان لها لكن بدليل نفي السبيل ينفي الضمان عنه فكذا فيما نحن فيه يرفع اليد عن عموم أو اطلاق أدلة الولاية فى مورد قصد الاحسان ويحكم بعدم ثبوت الولاية فيه للفقيه بالمعنى المذكور . ولا ينتقض ماذكرنا بعدم جواز التصرف في أمور العاقل الرشيد بقصد الاصلاح وايصال النفع مع كونه احساناً ووجه عدم الانتقاض ماذكرناه من عدم كونه احساناً مع مزاحمة حق ذي الحق وفيما نحن فيه أعني التصرف في أمور العاقل قد قام الاجماع والضرورة على اختيار الناس العقلاء البالغين الرشد فى أمورهم وأحقيتهم بها من غيرهم فيكون تصرف الأجنبي فيها ولو بقصد الاحسان هتكا لحرمتهم وتضييعاً لحقهم فلا يعد احساناً بل يكون ظلماً واما مع عدم أهليتهم للتصرف فتصرف الغير فيها احسان محض لايشوبه شيء من الجهات القبيحة إلا توهم كونه تضييعاً لحق الحاكم وهو مبني على ثبوت الولاية له عليها ولا شيء يثبتها إلا أدلة الولاية وهي محكومة بآية نفي السبيل على المحسنين فلا ولاية له بذلك المعنى فيجوز لكل أحد التصدي للامور الحسبية بدون اشتراطه باذن الفقيه

وقد يورد على ما ذكرنا من حكومة دليل نفي السبيل بانه من العمومات الموهونة لكثرة ورود التخصيص عليها فلا يجوز التمسك بها وفيه منع الصغرى انتهى ملخصاً ، ولا يخفى مافيه فانه .

أولا : منقوض بعدم جواز التصرف من الغير فى أموال القصر بنحو الاحسان عند وجود الولي عليه مع انه لا وجه له عندهم إلا مزاحمة حق ذي الحق فلو كان دليل نفي السبيل حاكم على دليل الولاية لكانت له حكومة على أدلة ولاية الولي هنا لأن لسان أدلة ولاية الولي وأدلة ولاية الفقيه واحد .

وثانياً : ان دليل نفى السبيل على المحسنين انما يثبت نفي السبيل على المحسن الذي لا يزاحم احسانه حق الغير بحكم العقل ولذا اعترف بعدم جواز التصرف في أمور العاقل بنحو الاحسان فانه لا وجه له إلا المزاحمة لحق العاقل في أموره فاذا كانت أدلة نفي السبيل على المحسنين مقيدة بعدم المزاحمة لحق ذى الحق فتكون أدلة ولاية الفقيه حاكمة أو واردة عليها لأنها تثبت الحق للفقيه في الامور الحسبية فتكون أدلة نفي السبيل غير شاملة لها لعدم وجود القيد وهو عدم المزاحمة لحق ذى الحق نعم فى صورة تعذر الوصول للفقيه صح تصدي الغير لها ولذا نجد القوم نوعاً يتمسكون بهذه المطلقات والعمومات فى الامور الحسبية عند تعذر الوصول الى المجتهد ، وقد يناقش أيضاً فى التمسك بها ولعله يقرب مما سبق بان مثل قوله (عون الضعيف صدقة) مسوق لبيان مطلوبية الامور الحسبية بجميع أفرادها من دون نظر الى التقييد بالتصدي لها بنوع خاص من المكلفين كالفقيه أو غيره ، ولكن أدلة ولاية الفقيه مقيدة لمطلوبيتها من الفقيه فيكون الاصل ثبوت ولايته عليها إلا ما أخرجه الدليل وهو المحكي عن ظاهر كلام صاحب الجواهر (ره) ولكن المحكي عن الاكثر ان أدلة ولاية الفقيه قضايا

مهملة في قوة الجزئية فهي وان أفادت أمراً زائداً وهو اعتبار التصدي للامور المذكورة من صنف خاص وهو الفقيه إلا أن ذلك ليس على وجه الكلية وانما هو في الجملة فلا تفيد حينئذ إلا ولايته على الامور المذكورة في الجملة وحينئذ فيكون الأصل جواز التصرف في الامور المذكورة لكل أحد إلا ما ثبت اناطته بالفقيه تمسكا بالعام عند تخصيصه بالمجمل المنفصل وعليه فلا يعتبر في مورد الشك فى ثبوت ولايته الرجوع اليه ولا يخفى مافيه لما قدمناه من عموم أدلة ولاية الفقيه فهي مقيدة لكل عون ومعروف باذن الفقيه .

هل يشترط في تصرف الفقيه

فيما له الولاية عليه المصلحة أو عدم المفسدة

(السادس) انه قد عرفت ان أدلة الولاية ان كان يستفاد منها الولاية العامة بالمعنى الأعم الذى يشمل المقام الثاني والثالث فلا اشكال في عدم اعتبار المصلحة في تصرفاته وان كان الفقيه الذى يبلغ هذه المرتبة من الولاية تأبى نفسه أن يفعل ماليس فيه المصلحة(ان قلت)ان مقتضاها أن يكون الفقيه أولى بالمؤمن من نفسه وأولويته كذلك تقتضي مراعاة مصلحة المتولي عليه كما انه يراعي المتولى عليه مصلحة نفسه فى تصرفاته (قلنا) لو سلمنا ذلك فانما يقتضي ذلك مراعاة الوالي لمصلحة نفسه لا لمصلحة المتولى عليه وأما قلنا ان أدلة الولاية لا يستفاد منها ذلك وانما يستفاد منها الولاية العامة بالمعنى الأخص الذي يخص المقام الثالث فان الظاهر بقرينة العقل هو اعتبار المصلحة العامة في تصرفاته إلا انها بحسب نظره لا بحسب نظر غيره . وهو مصدق فيما يراه وإلا لزم

فساد الجعل وعدم الاستفادة منه . نعم ذهب جمع الى اعتبار المصلحة فى تصرفات الفقيه بحسب ولايته الشرعية بل قد ادعى عليه الاجماع ولعل مستندهم فى ذلك الى أن جعل الولاية باعتبار المحافظة على المصلحة ،ولكن التحقيق ماقدمناه نعم قد يقوم الدليل الخاص على ذلك كما فى مال اليتيم لقوله تعالى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن .

في تعارض ولاية الفقيه

مع الفقيه الآخر

(السابع) ان ظاهر الأدلة ان منصب الولاية مجعول لجميع الفقهاء الذين لهم أهلية اشغاله وصلاحية القيام بمهامه ولكن لو أشغله واحد منهم لم يجز للغير مزاحمته ومعارضته في ذلك شأن سائر الواجبات الكفائية اذا قام بها من به الكفاية ليس لغيره مزاحمته فيها بل يحرم المزاحمة فيما نحن فيه لمن احتل هذا المنصب ومخالفته فى التصدى لمقتضياته وآثاره فان وضع ازمامة الدينية وتولي شؤون الرعية يقتضي عدم المزاحمة والمخالفة لمن قبض على ناصيتها ولأن مزاحمته ومعارضته فيما يقوم به من الامور يلزم منها اختلال النظام وحصول النزاع والخصام الموجب للفساد الذي لا يرضى به الشارع قطعاً والذى قد شرعت الولاية لرفعه (وبعبارة أخرى) ان العقل حاكم بانه يجب أن يكون المتصدي للقيام بمهام هذا المنصب من قبل الشارع شخصاً واحداً إذ لو كان اكثر من واحد لحدث التشاجر فيما بينهم في التصرف في الشؤون العامة والمصالح المشتركة لاختلاف آرائهم وتباين أنظارهم ونزعاتهم بل هذا هو

الظاهر من رواية العلل المتقدمة ص ٣٤٥ وغيرها بل ان الصادر منه ان كان حكما لم يجز معارضته فيه لما عرفت من عدم جواز نقض حكم الحاكم وان كان عملا فهو أيضاً قد يكون من قبيل الحكم كما عرفت في مبحث الفرق بين الفتوى والحكم . وأما مجرد الفتوى فيجوز مخالفته فيها ، على أن المزاحمة له في مقتضيات هذا المنصب تكون تعديا وتجاوزاً على ماله الحق الثابت له بهذا المنصب من الشارع بل يمكن أن يقال ان الولاية على كل عمل مجعولة على سبيل البدل لكل واحد من الفقهاء فاذا قام بها أحد لم يكن للاخر ولاية على ذلك الشيء حتى يصح ان يقوم به ويزاحم الأول الذى قد قام به ولو تلبس ببعض مقدماته فاذا قام بالولاية على جميع الشؤون فلا يجوز للفقيه الآخر مزاحمته فى جميعها ، واذا قام ببعضها لعدم تمكنه من القيام بالباقي لم يجز له مزاحمته في ذلك البعض الذي قام به وانما يجوز له القيام بالبعض الذي لم يقم به الاول بل يمكن ان يقال ان أدلة الولاية هي تقرير للولايات والسلطات الموجودة في سائر الملل والنحل كما يشير الى ذلك خبر العلل المتقدم ص ٣٤٥ ولا ريب فى ان الجعل فيها لواحد فان الرئيس لكل قوم كما هو المتعارف فى ذلك الوقت بل المتولي لكل شأن كما هو المتداول عند الامم يكون واحداً ويمنع أشد المنع من مزاحمته بل يمكن أن يقال بأن ظاهر أدلة الولاية هي انها ثابتة للفقيه عين ما هو ثابت للامام وكما ان الامام لا يزاحمه فى ولايته ولا فى التصرفات التي يقوم بها من جهة ولايته أحد أصلا حتى لو فرض انه امام مثله لأنه يلزم من ذلك معصية الامام الأول بالمخالفة له فكذلك الفقيه لأن الثابت له من الولاية هو الثابت للامام حتى لو قلنا انها بنحو النيابة عنه عليه السلام ، ومن الغريب تجويز مزاحمة الامام لامام آخر من بعض المحققين ، هذا مضافا الى ان دليل الولاية اذا كان هو الاجماع فالقدر المتيقن منه هو الولاية للفقيه مع عدم مزاحمته لفقيه آخر قد قام بمنصب

الولاية . واما اذا كان دليل الولاية العقل فكذلك لأن العقل انما يحكم بضرورة الولي حذراً من وقوع الفساد واختلال النظام ومع تجويز المزاحمة حتى في مقدمات العمل يكون الحذر المذكور موجوداً لاحتمال ان المولى عليهم يكون الأمر تابعاً لشهواتهم وتلاعبهم بل لعل السيرة قائمة على عدم مزاحمة الفقهاء العدول الامناء بعضهم لبعض بل يستنكرون ذلك لو وقع من أحدهم اشتباهاً

(إن قلت) ان الروايات التي أقيمت على ثبوت الولاية للفقيه تدل على أن عموم الفقهاء لهم هذا المنصب وهو الولاية لا انه لواحد منهم دون غيره (قلنا) انا نقول بثبوتها لكل من الفقهاء الجامعين للشرائط ولكن ندعي انه لو قام واحد منهم بمهامها وأشغلها لم يجز للغير مزاحمته فهي نظير الواجب الكفائي فى أنه واجب على الجميع لكن لو قام به أحد سقط عن الباقين بل قد يحرم عليهم اتيانه مرة أخرى كما في الحدود والتعزيرات لو قلنا بوجوبها الكفائي

(ان قلت) انه كيف تدعي عدم صلاحية القيام بمنصب الولاية لأكثر من واحد مع أن الحسن والحسين عليهما السلام كانا امامين قاما أو قعدا (قلنا) انا نتكلم في عدم صلاحية القيام بالمنصب المذكور لاكثر من واحد لغير المعصومين من الخطأ لاختلاف آرائهم وتباين طباعهم وتعدد وجهات نظرهم إذ إن ذلك موجب لحصول الشقاق والانشقاق فيما بينهم مما يؤدي الى اختلال النظام فى الرعية بخلاف المعصومين عن الخطأ فان نظرهم للواقع واحد ووجهة نظرهم للمصلحة متحدة بل هم نفس واحدة في جسمين فلا يعقل ان يحصل الانشقاق بينهم ولا يختل النظام بتوليتهم مجتمعين ولذا ليس هناك مانع من مساندة الفقهاء الجامعين لشرائط هذا المنصب بعضهم لبعض كما ينقل انه في عصر المرحوم بحر العلوم « قدس سره » كان المرحوم كاشف الغطاء أو كل له مهمة المرجعية فى التقليد وحل الخصومات والتولي للشؤون الاصلاحية والمرحوم بحر العلوم

للتدريس وتفقيه الناس الأحكام الشرعية والمرحوم الشيخ حسين نجف للصلاة جماعة بالناس (ان قلت) ان السيرة على خلاف ذلك فانا نرى الفقهاء الابرار كل منهم يعمل بمقتضى الولاية من دون مراجعة أحد منهم للآخر (قلنا) لعل ذلك لعدم ثبوت الولاية العامة في نظرهم للفقيه أو انهم لا يرون بذلك المزاحمة له في المنصب أو لعلهم يرون بان ولاة الجور تمنعه من العمل بهذا العمل الذي هو من مقتضيات الولاية وهم يتمكنون من الاتيان به أو لغير ذلك نعم لو كان مبسوط اليد لما جاز ذلك لأن نفس التصدي يكون مزاحمة له في المنصب إلا باذنه (ان قلت) ان الكثير منهم قد أفتى بجواز المزاحمة للآخر لو كان الآخر قد تلبس ببعض مقدمات العمل بدعوى ان المزاحمة انما تمنع منها باعتبار انها ترجع لمزاحمة الامام عليه السلام لأن الفقيه نائب عن الامام عليه السلام إلا أنه لما كانت نيابته عن الامام انما هو في نفس العمل لا في مقدماته جازت مزاحمته فيها دون العمل

ودعوى ان نظر الفقيه كنظر الامام عليه السلام وأمره كأمره فلا تجوز مزاحمته حتى في المقدمات لا تنفع مدعيها لأن اعتبار نظره من باب الطريقية للواقع فاذا اطلع الفقيه الثاني على خطأه جاز له مزاحمته (قلنا) قد ذكرنا ان نفس التصدي تكون مزاحمة منه على منصب الولاية فانه بعد ان كان منصب الولاية ثابت له وقد قام بما هو مقتضاه وتلبس به فمزاحمته ولو في مقدمات العمل تكون مزاحمة له في المنصب المجعول له من الله تعالى وتجاوزاً على الحق الذي يكون له والذي دل الدليل على عدم رضاء الشارع على المزاحمة فيه إلا باذن القائم به والمتلبس به (ان قلت) ان الاحكام العقلية يقتصر فيها على مناطاتها وفيما نحن فيه مناط حكم العقل بعدم المزاحمة هو لزوم الفساد ففي مقام لا يلزم الفساد تجوز المزاحمة (قلنا) العقل يستكشف حكم الشرع بعدم جعله لجواز المزاحمة لأن جوازها موجب لفتح باب الفساد حيث مجال الاحتمال

والتجوز لعدم الفساد في المزاحمة مفتوح . والواقع لم ينكشف عنه الغطاء وعليه فلا محالة يستكشف العقل عدم جعل الشارع لجواز هذا الأمر ، مضافا لما عرفت من أن جعل المنصب له يقتضي عدم المزاحمة له فى مقتضياته لأن المزاحمة تكون تعديا على ماله من الحق المجعول له من الشارع .

تزاحم ولاية الحاكم الشرعى

مع ولاية غيره

(الثامن) لا ريب في انه قد دل الكتاب والاجماع والسنة على ولاية جملة من المكلفين كولاية الجد والأب على الصغير في المال والنكاح وعلى المجنون المتصل جنونه بالصغر أو مطلقاً على قول وهكذا على السفيه المتصل سفهه بصغره أومطلقاً على قول وولاية الوصي على الاطفال مع فقد الوليين الاجبارين وولاية المولى على عبده وان كان أبوه وجده موجودين وولاية الأولى بالميراث في أحكام الميت وتحقيق ذلك وتنقيحه يطلب من كتب الفقه ولكن محل البحث هنا في أنه هل للحاكم الشرعي ولاية أيضاً على المذكورات كما للاب والجد ولاية على الصغير واذا تعارضا أيهما يقدم أم ليس له ذلك وانه انما يكون ولي من لا ولي له معين من الشرع فاذا فقد كان هو الولي كما انه اذا فقد كان عدول المؤمنين . ظاهر كلمات الفقهاء كالمرحوم صاحب أنوار الفقاهة والمرحوم صاحب كتاب العاوين انه ليس له ولاية على ذلك . ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بثبوت الولاية العامة له بالمعنى الأعم كانت له الولاية على ذلك لأنه على هذا يكون أولى بالمؤمنين من أنفسهم ويقدم مع التعارض ، واما ان قلنا

بثبوت الولاية العامة له بالمعنى الأخص فلا ولاية له على ذلك كما لا ولاية له على القضايا الجزئية إلا اذا كانت لها علاقة بحفظ شؤون المسلمين العامة . ولعله يؤيد تقديم ولاية الحاكم الشرعي على ولاية غيره ماروي عن الصادق عليه السلام من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو أحق بالصلاة عليها وما عن الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام اذا حضر السلطان وفي نسخة الامام الجنازة فهو أحق بالصلاة عليها من وليها (ان قلت) كيف قدم الحسين عليه السلام سعيد بن العاص في الصلاة على الحسن عليه السلام قائلا له لولا السنة لما قدمتك (قلنا) غير مسلم عندنا وقوع ذلك ولو سلمناه فيحتمل انه للتقية وان الحسين عليه السلام نوى الانفراد في صلاته : كيف والمعصوم لا يصلي عليه إلا المعصوم (ان قلت) في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : اذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها ان قدمه الولي وإلا فهو غاصب (قلنا) هو مع ضعفه سنداً . من المحتمل ان الضمير في قوله فهو عائد للولي أي ان قدمه الولي فذاك المطلوب وإلا فالولي غاصب للسلطان لعدم اعطائه ماهو حقه وببالي ان هذا المعنى احتمله صاحب كشف اللثام . كما انه احتمل في الذكرى ان المراد بالسلطان غير سلطان الأصل كما يشعر به التنكير المشعر بالكثرة ويكون هذا الكلام من الصادق عليه السلام تعريضاً بالولاة والخلفاء الذين يتقدمون بسلطانهم وقوتهم على الصلاة على الجنائز وغيرها . ولكن اضافة السلاطين الى الله تعالى ينافي ذلك فان الظاهر ان المراد بهم الولاة الشرعيين الصحيحين (ان قلت) لعل المراد بالامام والسلطان في الخبرين المتقدمين هو امام الاصل وحينئذ فلا يثبت ذلك للفقهاء في عصر الغيبة (قلنا) مضافاً الى أن أدلة النيابة تثبت كما ثبت لامام الأصل إلا ما أخرجه الدليل كما تقدم، ان الفقهاء يفهمون من هذه الالفاظ هو مطلق المتولي لشؤون المسلمين كما في أخبار الفقيد الذي تتربص زوجته اربع

سنين فانهم فهموا منها مطلق الفقهاء الصالحين للمرجعية الجامعين لشروطها . هذا والمحكى عن الكاتب فى أحد قوليه وعن الكافي ان امام المسلمين أولى بالصلاة على الميت من وليه .

جواز نصب المجتهد لغيره

فيما له الولاية عليه

(التاسع) انه يجوز للمجتهد أن ينصب الغير على ما كان له الولاية عليه إلا ماقام الدليل على عدم جوازه . ويسمى ذلك الغير المنصوب من قبل المجتهد عند الفقهاء بالأمين لأن الامين عندهم هو المنصوب من قبل ولي الامر عموماً أو خصوصاً فى أمر من الامور . وفى المحكي عن شرح القواعد لجدنا كاشف الغطاء (ره) انه لو نصب الفقيه المنصوب من الامام بالاذن العام سلطاناً أو حاكماً لأهل الاسلام لم يكن من حكام الجور . والمشهور عنه (ره) انه نصب (فتحعلي شاه) سلطاناً على ايران وأعطاه الاجازة في تولية هذا المنصب . والدليل على جواز ذلك للمجتهد .

(أولا) ان الاصل فيما شك فى جواز التوكيل فيه هو جوازه كما قرره الفقهاء فى كتاب الوكالة والتحقيق فى صحة هذا الاصل يطلب من كتاب الوكالة .

و (ثانياً) عموم أدلة الولاية له والنيابة عن الامام عليه السلام فانها تثبت بعمومها واطلاقها ان كل ما للامام عليه السلام يثبت للمجتهد كما تقدم في مبحث الولاية ولا ريب في ثبوت ذلك للامام عليه السلام فيثبت للمجتهد الحال محله .

و (ثالثاً) عموم أواطلاق مثل قوله صلى الله عليه وآله (كل معروف صدقة ، وعون الضعيف صدقة) لأن رفع القصور عن الصغير بجعل أمين له ووالي عليه يكون

من المعروف والعون له وهكذا جعل الوالي على الوقف يكون عوناً للموقوف عليهم فتأمل .

و (رابعاً) ما دل على استخلاف القاضي فيما على ماهو تحت ولايته فاذا جاز ذلك في زمن الحضور كما ربما يكون من مسلماتهم جاز فى زمن الغيبة أيضاً واذا جاز للقاضي فقد جاز للمجتهد بل الظاهر من قوله عليه السلام (جعلته حاكماً) هو ثبوت الولاية له على النصب للغير للملازمة العرفية بين جعله حاكماً وبين جعل الولاية له على نصب الغير كما هو المتعارف فى الدول الغير الشرعية . فيدل ذلك على المطلوب بالدلالة الالتزامية العرفية نظير دلالة (حاتم) على الكرم .

و (الحاصل) انه قد تقدم ان الظاهر من الادلة في مبحث الولاية انه يثبت للفقيه كما ثبت للامام عليه السلام إلا ما أخرجه الدليل حتى لو شك فى ثبوت شيء للفقيه مع ثبوته للامام عليه السلام فتجري اصالة عدم التخصيص أو التقييد ونثبت جوازه للفقيه (نعم) لو شك في ثبوته لنفس الامام عليه السلام ولم تكن عمومات ولايته عليه السلام تشمله كان الاصل عدم ثبوت الولاية للفقيه عليه . وقد أورد على دعوى امكان جعل الفقيه لغيره الولاية أو القيمومة أو الجباية واشباهها بان ذلك مبني على الالتزام بجعل الاحكام الوضعية ولعل الكثير من علمائنا لا يلتزم به بل ربما بعضهم يرى جعلها محالا . ولا يخفى ما فيه فان مثل هذه الامور التي لها منشأ انتزاع عرفي قابلة للجعل بجعل منشأ انتزاعها فانها لا تنقص عن جعل القضاء والولاية التي لا اشكال في جعل الامام عليه السلام لها ولولم تكن قابلة للجعل لما جعلها الامام عليه السلام .

وأورد ثانياً : بان النصب من المجتهد انما يصح لو كانت الولاية ثابتة له فى مقابل الامام عليه السلام واما اذا كانت ثابتة له بما هو نائب عنه عليه السلام فلا يصح جعلها لغيره إذ ليس لذاته موضوعية فى الاثر المذكور فلا وجه لاستقلاله

بالنصب والجعل وفيه ما لا يخفى فانه أي مانع من كون النائب عن الامام عليه السلام والحال محله فى تنظيم شؤون الرعية ان يجعل الامام له صلاحية النصب والتعين فى المناصب الشرعية بل مقتضى نيابته عن الامام عليه السلام هو ذلك . كيف والأدلة تقتضي صحة ذلك من المجتهد وانه نائب عنه في كل مايصح صدوره عن الامام عليه السلام هذا كله مع التنزل عما ذكرناه في مبحث الولاية من ان أدلتها تدل على ان المجتهد الجامع للشرائط ثابتة له الولاية من الشارع لا بعنوان النيابة عن الامام عليه السلام .

أقسام جعل المجتهد لغيره

ثم ان الجعل من المجتهد لغيره (تارة) يكون بنحو الاذن منه فى التصرف و (تارة) بنحو الوكالة والنيابة عنه و (تارة) يكون بنحو اعطائه المنصب وجعل الولاية له كجعله قيما أو والياً على البلد أو متولياً للوقف أو جابياً للزكاة ونحو ذلك (ان قلت) أي فرق بين جعل المجتهد الوكالة والنيابة والاذن وبين جعله لنفس المنصب كجعل الغير متولياً ، وبعبارة أخرى أي فرق بين جعل المجتهد للغير وكيلا عنه فى تولي شؤون القصر وبين جعله للغير قيما عليهم (قلنا) ان المجتهد قد يتصرف في مال اليتيم والوقف بعنوان انه لا ولي له وانه هو ولي من لا ولي له فيكون تصرفه مع بقاء التحفظ على العنوان الذى جوز له التصرف فيه وهو عنوان كون المال أو الشخص لا ولي له وقد يتصرف فيه بنحو يخرجه عن هذا العنوان فيجعل له والياً وقيما ويخرج بذلك عن كونه لا ولي له ولا ريب ان تصرفه بكل واحد من النحوين يغاير الآخر فجعل القيمومة والولاية على اليتيم من قبيل الثاني وأعطاء الاذن والوكالة

والنيابة من قبيل الأول لو لم يكن مسبوقا بجعل نفسه قيما ومتولياً وإلا كان منشأه التصرف على النحو الثاني .

و (الحاصل) ان مقتضى الأدلة جواز ذلك كله للمجتهد لاسيما المتصدي لامور الرياسة الدينية والزعامة الالهيـة إلا اذا كان الغير غير صالح لجعل ذلك الشيء له فلا يجوز للمجتهد جعل ذلك له كالفاسق الذي قامت الأدلة على عدم صلاحيته لتولية الوقف وكالعامي الذى لايصلح للقضاء هذا وربما (يقال) انه لايجوز للزعيم الديني أن ينصب شخصاً للقضاء أصلا لأن ذلك الشخص ان كان مجتهداً فهو له القضاء وان كان غير مجتهد فلا يجوز نصبه (قلنا) ان للزعيم الديني ذلك فانه لو تمكن من له الأهلية للزعامة الدينية لم يجز لأحد مزاحمته في الزعامة ولافي القضاء كماتقدم في تنبيهات الولاية ولكن له أن يعين مجتهداً للقضاء لسد حاجـة الناس فى رفع المخاصمات وحسما لمادة المنازعات في اختيار القاضي ويمنع من الرجوع لغيره خوفا من الاختلاف فى الحكم نعم لولم يعين أو لم يكن فقيهاً له تلك الزعامة جاز لكل مجتهد القيام بالقضاء .

جواز عزل المجتهد للمنصوب

(العاشر) لا اشكال انه يجوز للمجتهد الذى له الولاية عزل المنصوب من قبله أو قبل غيره اذا ظهر منه ما يوجب عزله كما انه يجوز العزل للمصلحة أو لوجود من هو أتم منه نظراً بلا خلاف يعرف وانما وقع الكلام في جواز العزل تشهياً واقتراحاً وحباً للغير أو بغضاً له فجملة ذهبوا الى الجواز كما هو

المحكي عن التحرير والكشف والمفتاح والجواهر لأنه مقتضى ولايته على المسلمين العامة وذهب صاحب الشرائع والارشاد الى عدم جواز ذلك لأن ولاية المنصوب قد استقرت فلا تزول تشهياً مضافاً الى ان عزله عبث وفيه عرضة للقدح فى المعزول وهو ليس يستحق القدح . ولا يخفى مافيه فانا لا نسلم استقرار الولاية بحيث لا تزول بعزل من له الولاية العامة وليس العزل فيه عبث لعله لحب في نفس المولى ورغبة تقتضي ذلك وليس كما يوجب أن يكون الانسان عرضة للقدح لايجوز فعله وإلا لما جاز أغلب الافعال على انا لانسلم ذلك إذيمكن رفعها اوكان العزل موجباً لها بأن يصرح الولي العام بأن عزله ليس لما يقدح فيه .

تصرفات المجتهد

بعد موته أو بعد فقدانه لأهلية المرجعية

(الحادى عشر) لا اشكال فى عدم جواز الترافع الى المجتهد الميت أو من فقد الأهلية كأن صار فاسقاً أو عامياً فلا يجوز رفع الخصومة بحسب رأيه بالرجوع الى الحاكي عن فتواه أو كتابه للاجماع وظاهر الأخبار على اعتبار الحياة في القاضي ولعدم قابليته لأن يصدر الحكم منه وهو غير الفتوى كما أن الأدلة الدالة على اعتبار باقي الشروط فيه تقتضي عدم صحة قضاءه عند فقده لها وأما الاحكام الصادرة عنه في الخصومات والمرافعات والامور الحسبية فى زمان حياته وزمان أهليته فهل تبطل بعد مماته أم لافنقول ان(منها) مايكون أحكاماً لرفع الخصومات ككون هذا ملكا لزيد وهذه المرأة محرمة على هذا الشخص وكون هذا المال وقفاً ونحو ذلك فهذه لا اشكال فى عدم بطلانها بموته

أوفقدان أهليته لانها يكون رداً لحكمه والرادعليه راد على الله تعالى و (منها) ما يكون من قبيل المعاملات الصادر منه بعنوان ولايته كبيعه أموال القصر والغائبين والمجانين واجارته لها أو للاوقاف العامة فايضاً تكون نافذة ولا تبطل بموته للادلة الدالة على لزومها كاوفوا بالعقود ونحو ذلك فهو كسائر المتعاملين بها لا ينقص عنهم و (منها) ما يكون بنحو الاذن في التصرف والوكالة والنيابة عنه كما لو أذن له بقتل الكافر أو التصرف فى مجهول المالك أو حق الامام عليه السلام أو وكله بحفظ مال القاصرين أو أنابه عنه في تولية الوقف فلا اشكال فى بطلان ذلك بموته لأنه لا يزيد عن سائر الوكلاء والمأذونين والنائبين فى بطلان وكالتهم واذنهم ونيابتهم بموت الموكل والآذن والمنوب عنه لتقومها بالاذن والرضا وطيب النفس المتقومة بالحياة بل ولولم نقل بتقومها بالحياة فهي أيضاً تبطل لانتقال الامور التي قد أذن فيها أو وكل فيها أو أناب فيها الى من بعده فلابد للمتصرف فيها أن يرجع لمن انتقل أمرها اليه. مضافاً للاجماع الذي ذكره في الجواهر على بطلان الوكالة بالموت ففيما نحن فيه تبطل نيابته ووكالته وأذنه من المجتهد بالموت فلا أثر لما كان تأثيره عنه باحد هذه العناوين وهكذا لوجن المجتهد أو سقط عن أهلية التصرف بالفسق ونحوه لانه يرجع مابيده لغيره فلابد من أخذ الاذن من ذلك الغير الذي رجعت تلك الامور له (نعم) المجتهد بالاغماء أو النوم أو الغفلة لما كان لا يخرج عن أهلية التصرف بالاجماع والسيرة كانت الوكالة والنيابة والمأذونية لا تبطل بها، وقد يستدل باطلاق أدلة الوكالة وهو مبني على تسليمه، و (منها) ما يكون بنحو اعطاء المنصب كاعطاء القيمومة على القصر والولاية على الاوقاف والحجابةوالقضاء بين الناس بناء على جواز جعل المجتهد لشخص قاضياً ونحو ذلك من المناصب الشرعية والظاهر انها لا تبطل بموته ولا بخروجه عن الاهلية ولكن للمجتهد الحي أن يعزله عنها وقد حكي

الاجماع عن الشيخ وجامع المقاصد وعن الايضاح الاجماع على عدم انعزال الأولياء القوّام المجعولين من قبل المجتهدين خلافا لما يظهر من صاحب البلغة حيث ذهب الى بطلان ذلك بموت المجتهد وبعضهم فصل في المقام بين ما إذا كان نصب المجتهد للقيم ونحوه من جانب الامام عليه السلام فيكون المجتهد واسطة فى الجعل عن الامام وحينئذ فلا ينعزل بموت المجتهد فى عصر الغيبة لكون الجاعل له حياً لم يمت وبين صورة ما إذا نصبه المجتهد من قبل نفسه باعتبار ان له حق النصب فينعزل بموته . والحق هو القول الاول وهو عدم البطلان بموت المجتهد او بخروجه عن الاهلية ، ويمكن أن يستدل له (أولاً) بالاجماع المنقول عن الشيخ والايضاح وجامع المقاصد ولعل الاجماع المحصل قبل صاحب البلغة ثابت .

و (ثانياً) بأن الولاية التي كانت للامام عليه السلام قد ثبت جعلها للمجتهد في عصر الغيبة الجامع للشروط وانه يقوم مقامه في جميع ما هو ثابت له عليه السلام فكما ان الامام لاينعزل المنصوب قيماً أو والياً من قبله بالاجماع بموته كذلك الذى نصبه المجتهد لأنه نائب مناب الامام في جعل هذه الوظائف ، نعم إنما ينعزل إذا عزله الولي لاان موت الولي موجب لعزله .

و (ثالثاً) باستصحاب بقاء تلك المناصب والوظائف بعد موت المجتهد وباستصحاب صحة تصرفات القيم والولي بعد موت المجتهد الناصب لها . وقد أورد على الاستصحاب المذكور : بأنه معارض باستصحاب عدم الصحة فى العقود والمعاملات الواقعة من القيم والولي بعد موت المجتهد وعدم ترتب الاثر على تصرفاتها بعد موت المجتهد . ولا يخفى ما فيه فان الاستصحاب الاول مقدم على الثاني لانه من قبيل الشك السببي والمسببي فان الشك في ترتب الاثر على المعاملات ناشيء من الشك في بقاء القيمومة والولاية . مضافاً إلى أنه لاوجه للاستصحاب الثانى المذكور لأن اليقين السابق هو صحة المعاملات الصادرة

من الولي والقيم ونشك في بقائها بعد طرو موت المجتهد ، إلا اللهم أن يقال: ان هذا استصحاب تعليقي فاسد عندنا . مضافا إلى استصحاب عدم صحة القيمومة والولاية من المجتهد الحي الآخر وعدم صحة التصرف منه فان هذا المجتهد الحي الآخر لم يكن يصح منه ذلك في زمن حياة المجتهد الاول فنستصحب عدم الصحة منه إلى ما بعد موت المجتهد الاول . ولا يخفى مافيه فان أدلة الولاية العامة تقتضي صحة تصرفه عندما صار ولياً عاماً في العزل والنصب والامضاء لتصرفات المجتهد السابق

حجة القول الثاني

واستدل للقول الثاني وهو الانعزال بموت المجتهد أولا : بأن نصب المجتهد القيم والولي ونحو ذلك من الوظائف كالجباية للاموال إنما هو عبارة عن جعله نائباً ووكيلا عنه في ذلك ومقتضاه انعزاله بموته أو بخروجه عن الاهلية للاجماع على انعزال الوكيل بموت الموكل . (وجوابه) ان ذلك من قبيل إعطاء المنصب والولاية على التصرف فجعل الولي والقيم من حاكم الشرع كجعل حاكم الشرع ولياً وقيماً من الله تعالى وليس من قبيل النيابة عن المجتهد ، ولذا لسان الجعل يختلف عن لسان النيابة ففي صورة النيابة يقول المجتهد جعلتك نائباً عني في حفظ أموال القاصرين والادارة لشؤون الوقف وفي صورة إعطاء المنصب يقول جعلتك قيماً وجعلتك متولياً وقاضياً وجابياً . ودعوى انه ليس لحاكم الشرع ذلك وإنما له أن يجعل نائباً عنه في ذلك . (قلنا) هذا خروج عن محل البحث فان محل البحث هو بعد فرض جواز الجعل منه وقد أثبتنا ذلك في تنبيهات الولاية العامة وانه يجوز له أن يجعل المنصب لغيره .

و(ثانياً) بأن إعطاء المنصب يكون متفرعا على ولاية المجتهد ومن شؤون نيابته عن الامام عليه السلام وبموت المجتهد تزول ولايته ونيابته عن الامام فيزول

ما يتفرع عليها . (وجوابه) ان إعطاء المنصب حدوثه متفرع على ذلك وليس بقائه متفرع عليه بل هو أول الكلام .

حجة القول الثالث

واستدل للقول الثالث أعني القول بالتفصيل بين صورة إعطاء المنصب من قبل نفس المجتهد فينعزل بموته وبين صورة إعطائه من قبل الامام عليه السلام فلا ينعزل بموته بأنه في الصورة الاولى يكون من شؤون وتوابع وفروع ولاية المجتهد وبموته تسقط ولايته فيسقط توابعها وما يتفرع عليها بخلاف الصورة الثانية فان المجتهد واسطة فى الجعل عنهم (ع) وليس له استقلال فيه وليس لذاته موضوعية فى الأثر المذكور فموته لا يوجب الانعزال لأن موكله فى الحقيقة هو الامام عليه السلام وهو لم يمت وإنما الذى مات هو الواسطة بينها قالوا ولوشك فى أن جعل المجتهد لصاحب المنصب من قبيل الاول أو الثاني لم يجري الاستصحاب لأنه من قبيل تردد المستصحب بين الفرد الطويل المعلوم البقاء والفرد القصير المعلوم الزوال ولا أثر للكلى المردد بينهما حتى يستصحب وأما استصحاب جواز التصرف فهو استصحاب تعليقى معارض باستصحاب عدم ترتب الآثار على مايصدر منه ، ولايخفى مافيه لامكان المناقشة (أولا) بأن الوكيل لايجوز له توكيل الغير إلا باذن الموكل كما قرر فى كتاب الوكالة وفيما نحن فيه وإن ثبت جواز توكيل المجتهد لشخص من قبل نفسه إلا ان جواز توكيله من قبل الامام عليه السلام غير ثابت وعلى مدعيه الدليل وكذلك ولايته عن الامام لاتستلزم جواز أن يوكل شخصاً عن الامام عليه السلام .

و(ثانياً) بأن على كلا الصورتين لاينعزل اما في الصورة الثانية فلموافقة

الخصم لنا في ذلك ، واما في الاولى فلما عرفت ان صلاحية النصب له لايوجب التبعية وجوداً وعدماً له ألا ترى ان الجد أو الاب يجعل لشخص القيمومة على أولاده مع انه لا ينعزل بموتها والواقف يجعل توليـة الوقف لشخص مع انه لا ينعزل بموته (وبعبارة أخرى) ان جعل ذلك المنصب بيده لا يستلزم أن يزول بموته أو فقدان أهليته .

ثم انه بعد ما عرفت بأن الوكالة والنيابة والاذن تبطل بموت المجتهد أو فقده لأهلية المرجعية ، وان القيمومة والجباية والولاية ونحوها من المناصب الشرعية لا تبطل بذلك فلو شك فى كيفية تعيين الفقيه للشخص بأنه بنحو الاذن وأشباهه مما يبطل بالموت ونحوه أو بنحو إعطاء المنصب له كنصب القيمومة وأمثاله مما لا يبطل بذلك فذهب بعضهم إلى الثاني متمسكا بالاطلاق مدعياً أن الوكالة والنيابة تحتاج إلى التقييد بكون منصبه نيابة عن الغير بخلاف إعطاء المنصب فانه وإن كان كل منهما فرداً مبايناً للآخر لـكن في مقام البيان يحتاج أحدهما إلى التقييد دون الآخر كما قيل في البيع من أن إطلاقه يقتضي إيقاعه عن نفسه لا عن الغير لاحتياجه إلى قصد ذلك وهكذا عقد النـكاح فانه يحمل على الدائم لأن الانقطاع يحتاج إلى تقييد .

ولعل غرضه إن كل واحد منهما وإن كان فرداً مبايناً للآخر إلا أن بيان أحدهما يحتاج إلى مؤنة زائدة وقيود أكثر فيحمل جعل الفقيه على الفرد الذى هو أقل مؤونة فى بيانه ، ويمكن أن يقال انه معارض بصورة إحتمال الاذن فانه أيضاً لايحتاج إلى التقييد ، والأولى أن يقال انه إن كان يحتاج بيان أحدهما إلى بيان أزيد دون الآخر حمل جعـل الفقيه على الآخر الذى هو أقل بياناً وإلا فيرجع إلى استصحاب الآثار والاعمال التي كانت ثابتة له سابقاً وقد أورد على هذا الاستصحاب انه غير صحيح لتردد المجعول بين فردين معلوم الزوال

ومعلوم البقاء ولا أثر للجامع ليجرى استصحابه ، ولا يخفى ما فيه فان النصب بأى نحو كان أثره جواز التصرف بدليل انه وقت وجود الناصب بأي نحو كان النصب تترتب عليه تلك الآثار فلو لم تكن آثاراً للجامع لما ترتبت على النصب مطلقاً عند وجود الناصب . (إن قلت) ان استصحاب جواز التصرف استصحاب تعليقى معارض باستصحاب عدم ترتب الأثر . (قلنا) إنا لم نستصحب جواز التصرف وإنما نستصحب موضوعه وهو القدر الجامع بين الفردين ، مضافا إلى ان استصحاب جواز التصرف استصحاب تنجزي لأن نفس الجواز ثابت فعلا ، واما استصحاب عدم ترتب الاثر فقد تقدم ص ٤٠١ فساده .

أموال الفقيه

في زمن الغيبة التي يصرفها على نفسه وشؤونه
أووجوب دفع أموال الامام له

(الثاني عشر) لا ريب ان الذي يصلح أن يكون مالا للفقيه فى عصر الغيبة باعتبار ولايته هي اموال الامام عليه السلام وقبل الخوض في ذلك لا بأس بالتعرض لأموال الامام عليه السلام الثابتة له ثم بيان صحة تصرف الفقيه الجامع لشرائط المرجعية والولاية فيها بصرفها على نفسه وشؤونه فنقول إن اموال الامام عليه السلام على قسمين (احدهما) مايكون ثبوتها له بعنوان الامامة ومن جهتها . و(ثانيهما) ما يثبت له بالأسباب الموجبة لثبوتها لسائر المسلمين كالثابتة له بالارث او بالهدية او بالكسب او بالنذر لشخصه الكريم اوالوقف على ذاته المقدسة او نحو ذلك ولا كلام لنا في القسم الثانى لوضوح عوده لوراث الامام وعدم رجوعه للفقيه وإنما كلامنا في القسم الأول لأنه هو الذي يمكن ان يقال فيه بعوده للفقيه في

عصر الغيبة ، والكلام يقع في مقامين احدهما في تعيين اموال الامام عليه السلام وتشخيص انواعها . وثانيهما في بيان عودها للفقيه في عصر الغيبة .

اما (المقام الأول) فنقول : من اموال الامام (نصف الخمس) ويسمى بحق الامام فانه لا اشكال ولا خلاف فى كونه ثابتاً له بعنوان الامامة وإنما وقع النزاع فى ثبوته فى زمن الغيبة . فعن الشيخين والسيدين والشهيدين وسائر من تأخر عنهم القول بالثبوت بل المحكى عن الرياض انه الأشهر بل عدم الخلاف فيه إلا نادراً من القدماء . وعن الجواهر انه المشهور نقلا وتحصيلا ان لم يكن المجمع عليه . وحكي القول بالسقوط عن المراسم والكفاية والذخيرة والمدارك والمفاتيح والحدائق .

ويدل على (القول الاول) هو انه لا اشكال فى ثبوته في زمن الحضور لكل مادل عقلا ونقلا على وجوب دفع الحق الى مستحقه ، وإن النبي صلى الله عليه وآله كان يؤخذه وان الائمة الاطهار عليهم السلام يرسلون الوكلاء الى جميع النواحي لقبضه حتى فى زمن الغيبة الصغرى ، وادلة الاشتراك فى التكليف تقتضي ثبوته فى زمن الغيبة . مضافا الى ان الاخبار الدالة على وجوب الخمس في كل نوع من انواعه ظاهرة الدلالة على ثبوته في كل عصر مضافا لما فى الصحيح المروي في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه من قول ابي جعفر الثاني عليه السلام ان احدهم يثب على اموال آل محمد ايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فيأخذه ثم يجيء فيقول : اجعلني فى حل . اتراه ظن إني اقول لا افعل . والله ليسألنهم الله تعالى يوم القيامة عن ذلك سؤالا حثيثا . ولما فى المروي في الكافي بسنده عن محمد بن الطبري فيما كتبه ابو الحسن الرضا عليه السلام الى رجل من تجار فارس إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى اموالنا وما نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزوه عنا . ولما في المروي في الكافي بسنده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في جواب قوم طلبوا

منه ان يحل لهم الخمس ؟ ماالمحل هذا تمحضونا المودة بألسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لانجعل أحداً منكم في حل ، وما في المروي عن الشيخ باسناده عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول : من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله اشترى مالا يحل له ، وما في خبر أبي بصير قال قلت : ما أيسر ما يدخل به العبد النار ، قال : من أكل مال اليتيم درهما ونحن اليتيم . ومافى خبر عبد الله بن بكير عن الصادق عليه السلام انه قال : اني لآخذ من أحدكم الدرهم واني لمن أكثر أهل المدينة مالا لا أريد بذلك إلا أن تطهروا وما فى التوقيع الوارد عن العمري في جواب مسائل محمد بن جعفر الأزدى قال واما ما سألت عنه من أمر من استحل ما في يده من أموالنا ويتصرف فيها تصرفه فى ماله من غير أمرنا فهو ملعون ونحن خصمائه .

وما رواه في الوسائل عن الحجة عليه السلام انه قال للحسين عم قاصر الدولة الحمدانى : يا حسين لم تمنع اصحابي عن خمس مالك ، ثم ذكر فى آخره : ان العمرى أتاه وأخذ خمس ماله .

ولا يخفى عدم دلالة بعض هذه الاخبار على المدعى من ثبوت الخمس في زمن الغيبة بل لعله ظاهر فى ثبوته فى زمن الحضور لمن تدبر فيها وساكتة عن زمن الغيبة لكن في غيره وما تقدم من الادلة غنى وكفاية .

حجة القول بالسقوط

فى زمن الغيبـــة

(أولا) ان إيصاله إلى الامام كان متعذراً عادة على نحو تعذر إيصال اللقطة أو الكنز أو المجهول المالك إلى صاحبه بل هو أشد من ذلك وكان عزله واستيداعه والوصية به أو دفنه إلى ظهوره (عج) تغريراً بالمال وتعرضاً للتلف لطول الزمن وكثرة السراق وغلبة العثور عليه ممن لا يستحقه وندرة الأمناء فيسقط وجوب إيصاله إلى الامام عليه السلام بأى نحو كان لأن التكليف إذا تعذر امتثاله سقط وجوبه . ولا يخفى ما فيه فان أدلة الولاية المتقدمة ظاهرة فى أن كل ما كان ثابتاً للامام بعنوان الامامة يثبت للفقيه الجامع للشرائط كما هو ظاهر ما دل على ان العلماء ورثة الأنبياء وغيرها وسيجىء ان شاء الله عند الكلام فى المقام الثاني ما يظهر لك فيه ان حق الامام فى زمن الغيبة صاحبه هو المجتهد الجامع للشرائط وعليه فلا يتعذر ايصاله لمستحقه و(ثانيا) اخبار التحليل

(الاول) ماروا ه الشيخ ره باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابى جعفر يعنى احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على الوشا عن احمد بن عائذ عن ابى خديجة سالم بن مكرم وهو ابو خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رجل وانا حاضر حلل لى الفروج ففزع ابو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريه او امراة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا أُعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحى وما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له لا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق .

و (ثانياً) ما رواه هو (ره) عنه عن ابي جعفر عن محمد بن سنان عن صباح الازرق عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يارب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اموالهم .

و (ثالثاً) الصحيح الذي رواه هو (ره) باسناده عن ابي جعفر عن العباس بن معروف عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن ابي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم كلهم عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين علي بن ابى طالب عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباءهم في حل .

و (رابعاً) الصحيح الذي رواه الشيخ (ره) باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لابي جعفر عليه السلام الى رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه عليه السلام من اعوزه شيء من حقي فهو في حل .

و (خامساً) الصحيح الذى رواه هو (ره) عنه عن ابي جعفر عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عمر بن ابان الكلبي عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم .

و (سادساً) ما عن تفسير الحسن العسكرى عليه السلام عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد علمت يارسول الله صلى الله عليه وآله انه سيكون بعدك ملك غضوض وجبر فيستولى على خمسى من السبي والغنائم يبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئاً من ذلك من شيعتي لتحل لهم مناكحهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون

اولادهم اولاد حرام قال رسول الله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة و بيع من نصيبه على واحد بعد واحد من شيعتي ولا احلها انا ولا انت لغيرهم .

و (سابعاً) ما رواه الصدوق (ره) في محكي اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب عن اسحق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل فرجه وجعلني من كل مكروه فداه اما ما سألت عنه من امر المنكرين لي إلى أن قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل شيئا فاكله فانما يأكله النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى أن يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث :

و (ثامناً) المعتبر الذي رواه الشيخ (ره) باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والأرباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفنا كم إن كلفنا كم .

و(تاسعاً) مارواه هو(ره) باسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن يوسف عن محمد بن سنان عن عبدالصمد بن مشير عن حكيم مؤذن بني عيسى عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له واعملوا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا .

و(عاشراً)الصحيح أوالمعتبر الذي رواه هو (ره) باسناده عنه عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن ابي عمارة عن الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في حل

مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب .

و(الحادى عشر) مارواه هو (ره)باسناده عنه عن جعفر بن محمد بن حكيم عن عبد الكريم بن عمر والخثعمى عن الحرث بن المغيرة النضري قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام فجلست عنده فاذا نجية قد أستأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسألة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتى من النار فكانه رق له فاستوى جالسا فقال يانجية سلنى فلا تسئلني عن شيء ألا اخبرتك به قال جعلت فداك ماتقول في فلان وفلان قال يانجية ان لنا الخمس فى كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله إلى ان قال اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل علينا بوجهه فقال يانجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا .

و (الثاني عشر) الصحيح الذي رواه الصدوق فى محكى العلل عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام أنه قال أن امير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعنى الشيعة ليطيب مولدهم .

و (الثالث عشر) ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن محمد بن عبد الله بن احمد عن علي بن النعمان عن صالح بن حمزة عن ابان بن مصعب عن يونس بن ظبيان أو المعلى بن خنيس قال قلت لابى عبد الله عليه السلام مالكم من هذه الارض فتبسم ثم قال أن الله تعالى بعث جبرئيل وامره ان يخرق بابهامه ثمانية أنهار فى الارض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الساس ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجله والفرات فما سقت واستقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ماغصب عليه وان ولينا لفى اوسع فيما بين ذه الى ذه يعنى ما بين السماء والارض ثم تلا هذه الآية قل

هي للذين امنوا في الحياة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيامة بلا غصب .

و (الرابع عشر) ما رواه هو (ره) عن عدة من اصحابه عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب عن عبد العزيز بن نافع قال طلبنا الأذن على ابي عبد الله عليه السلام وارسلنا اليه وارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تحل بالمسألة فقال نعم فقال له جعلت فداك أن ابي كان ممن سباه بنوا مية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن لهم مما في ايديهم قليل ولا كثير وانما ذلك لكم فاذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد علي عقلي ما انا فيه فقال عليه السلام له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك فقمنا وخرجنا فسبقنا معتب الى النفر القعود الذين ينتظرون اذن ابي عبد الله عليه السلام فقال لهم قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشيء ما ظفر بمثله احد قط قيل له وما ذلك ففسره لهم فقام اثنان فدخلا على ابي عبد الله عليه السلام فقال أحدهما جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بني أمية وقد علمت ان بني أمية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وانا أحب ان تجعلنا من ذلك في حل فقال وذلك الينا ما ذلك الينا ما لنا أن نحل ولا أن نحرم فخرج الرجلان وغضب ابو عبد الله عليه السلام فلم يدخل عليه احد في تلك الليلة الا بدئه ابو عبد الله عليه السلام فقال الا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلني مما صنعت بنو امية كانه يرى ان ذلك لنا ولم ينتفع احد في تلك الليلة بقليل ولا كثير الا الاولين فانهما عنيا بحاجتهما .

و (الخامس عشر) ما رواه هو (ره) عن علي بن محمد عن علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن عن عاصم بن حميد عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفيء فقال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي

القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراماً على من يصيبه فرجا او مالا الحديث الى غير ذلك من الاخبار .

والجواب عنها (أولا) باعراض الأصحاب عنها لأنها تدل على ثبوت الاباحة من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى وقت ظهور الغائب عجل الله فرجه أو الى يوم القيامة وهذا لم يقل به أحد من الأصحاب بل هذه الأخبار مخالفة لما يقتضيه النقل المأثور والسيرة المستمرة في جميع الأعصار والأمصار على اخراج الخمس وحمله الى النبي صلى الله عليه وآله والى الأئمة الأطهار أو الى النوابهم عليهم السلام وارسالهم الوكلاء في النواحي لقبضه بل هي مخالفة للأخبار التي وردت في ضبط أنواعه وبيان مصارفه وتقدير نصابه بل مخالفة لما دل على وجوبه من الآيات والروايات فضلا عما دل على التشديد في أمره ولعن مستحله . ويؤيد ذلك ان أكابر القدماء الذين هم أعرف بمفاد أخبارهم عليهم السلام وجهات ورودها اختاروا وجوب الخمس ولم يفهموا من هذه الأخبار سقوطه .

و (ثانياً) إن هذه الأخبار لايصح التمسك بها أصلا لأنها إن أخذ بعموماتها واطلاقاتها لزم ارتفاع الخمس بالمرة وسقوطه من عهد الأئمة عليهم السلام بل من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وهو باطل بالضرورة ولا يقول به حتى الخصم ، وإن حملت على زمان الحضور خاصة فهو لم يقل به أحد حتى الخصم ، بل ظاهرهم الاتفاق على عدم سقوطه زمن الحضور وإن حملت على زمن الغيبة فيلزم خروج موردها فان موردها زمن الحضور وهو غير صحيح .

و(ثالثاً) إنها مخالفة لحكم العقل والشرع لأنها تدل على ان الامام الذي صدر منه التحليل قد حلل حصة الهاشميين من الخمس وحلل ما يملكه الامام

المتأخر عنه وهو لا وجه له لعدم تسلط الامام على ذلك لعدم ملكه له فلابد أن يكون المراد بها هو تحليل خصوص ما يعود اليه وهو ما كان له في زمانه فلا يشمل عصر الغيبة إلا أن يثبت التحليل من الحجة عليه السلام وهو غير ثابت لعدم قيام دليل على ذلك إلا رواية الصدوق المتقدمة ص ٤١٠ وهي غير مسلم صحتها مع معارضتها لما تقدم ص ٤٠٧ من رواية الحسين عم ناصر الدولة ، والتوقيع المتقدم ص ٤٠٧ الوارد على العمري في جواب مسائل محمد بن جعفر مع انه لم يعلم المراد من الخمس فيها إذ لعل (أل) فيه للعهد بخمس معين لشخص معين الذي قد وقع السؤال عنه . مع منافاتها لما هو معروف من حال وكلائه عجل الله فرجه من استقرار سيرتهم على قبض الأخماس ويؤيد ذلك من أن المراد بها تحليل خصوص مايعود اليه قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح ابن مهزيار المتقدم ص ٤٠٩ (من أعوزه شيء من حقي فهو في حل) وقول أمير المؤمنين عليه السلام في رواية تفسير العسكري المتقدمة ص ٤٠٩ وقد وهبت نصيبي وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية حكيم المتقدمة ص ٤١٠ (إن أبي جعل شيعتنا من ذلك في حل) . وقوله في رواية عبد العزيز المتقدمة ص٤١٢ (أنت في حل مما كان من ذلك) . فانها ظاهرة في أن التحليل إنما هو لخصوص ما يعود اليه من المال وهو إنما يكون بالنسبة الى ما يستحقه في عصر امامته . على انه لو كان الخمس وحق الامام حلال لم يحتاج الى استئذان ممن تأخر من الأئمة عليهم السلام فلابد أن يفهم منها إرادة المرخصية والاباحة في زمن المحلل خاصة أو لشخص مخصوص فيتعين تجديد الاذن في غير ذلك الزمان ولغير ذلك المحلل له . على أن عمومها أو اطلاقها حتى بالنسبة لما يعود اليه من المال لا يأخذ به الخصم لأنه لو أخذنا به لزم تحليل ما يعود للامام بالميراث أو الهبة أو نحو ذلك وهو لم يفتي به أحد إلا أعدائهم من الكفار فعمومها واطلاقها موهون لا يصح التمسك به لنفي ما ثبت وجوبه من الكتاب

والسنة وهو الخمس والميراث ونحوه .

و(رابعاً) إن هذه الأخبار معارضة بأدلة القول الأول من الآية والأخبار . والترجيح لأدلة القول الأول لموافقتها للكتاب والسنة ولمخالفتها للعامة فتعين الأخذ بادلة القول الأول .

(إن قلت) : لا وجه لطرح أخبار التحليل كما يحكى عن ابن جنيد بعد تواترها وعمل الاصحاب بها في الجملة بل لابد من الجمع بينها وبين الاخبار الدالة على التحريم بتنزيل التحليل على زمن الغيبة والتحريم على زمن الحضور وفق المحكي عن سلار ، وخيرة الذخيرة ، والمدارك ، والمفاتيح .

قلنا : هذا الجمع لايصح قطعاً لان أخبار التحليل صريحة بما يعم الحضور كيف ومورد أكثرها هو زمن الحضور فلو حملناها على زمن الغيبة لزم خروج الوارد عن مورده كما أن روايات التحريم صريحة فى ما يعم زمن الغيبة فالجمع بذلك إهمال للدليلين . مضافا الى أن هذا الجمع لا شاهد عليه من الروايات فيكون جمعاً لا دليل عليه . مضافا الى ما في الجمع بذلك من اعراض الاصحاب وشذوذ القائل به . (نعم يمكن) حمل هذه الاخبار أعني أخبار التحليل على صورة الخوف من أخذ حقوقهم أو على صورة الاعواز والاشفاق على صاحب الحق كما ان مالك المال قد يشفق على المديون له فيبرء ذمته . والأب قد يشفق على أولاده فيسقط ما بذمتهم له ويبيح ما له لهم . أو على ما هو المشهور بين الأصحاب من إباحة ما يأخذونه من المخالفين من المناكح (التي هي الجواري التي تسبى من دار الحرب) ومن المساكن (التي يغنمها المسلمون من الكفار) ومن المتاجر (التي هي الاموال التي تشترى من الغنيمة المأخوذة من أهل الحرب) فعن المنتهى دعوى الاجماع على استثناء المناكح من متعلق الخمس وإنها مباحة فى حال ظهور الامام وغيبته . وعن الشهيد (ره) في البيان دعوى اطباق

الامامية على إباحة تلك الامور الثلاثة ولم يحك الخلاف فى ذلك إلا عن ظاهر ابن جنيد وابي الصلاح ولاشبهة في ضعفه وشذوذه وعن حواشي الشهيد (ره) انه قال: قد تقرر عندنا ان جميع ما يؤخذ من دار الحرب بغير إذن الامام سواء كان فى حضوره أو غيبته فهو له عليه السلام وقد أباحه لشيعته في حال الغيبة ويؤيد حمل روايات التحليل على ذلك. المروي فى غوالي اللئالي مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سأله بعض أصحابه فقال يابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله تعالى إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال عليه السلام ما أنصفناهم إن واخذناهم بل نبيح لهم المساكن ونبيح لهم المناكح ونبيح لهم المتاجر ولا يقدح ضعفه بالارسال بعد اعتضاده بالشهرة التامة والاجماعات المحكية وظاهر الروايات المتناولة لها بعمومها ولكن المرسل المذكور مختص بزمن الغيبة كما هو صريح المحكى عن فتاوى جماعة وكما هو صريح المحكى المتقدم عن حواشي الشهيد (ره) ولكنه مخالف للاجماع المحكى عن المنتهى المتقدم ولروايات التحليل المذكورة حيث تعم زمن الحضور والغيبة إلا اللهم أن يحمل الغيبة على ذهاب سلطانهم وعدم خضوع الناس لهم. و(كيف كان) فالظاهر هو حمل تلك الاخبار أعني أخبار التحليل على تحليل هذه الثلاثة فانه هو الظاهر من أغلبها لمن تأمل فيها خصوصاً ما يذكر فيها من العلة بطيب الولادة مع انه القدر المتيقن منها بعد ما عرفت عدم إرادة عمومها أو إطلاقها. وعليه فلا وجه لما فى شرح اللمعة للمحقق المدقق الشيخ جواد ملا كتاب من أن الظاهر من الاخبار إباحة جميع ما يؤخذ من أيدي المخالفين من الخمس والانفال من غير فرق بين المناكح والمساكن والمتاجر وغيرها من الاموال المختصة بالامام أو المشتركة بينه وبين غيره ثم صارت في يد الجائر فانه يباح للشيعة تناولها دفعاً للعسر والحرج وتحصيلا لطيب الولادة، وقد سبقه جدنا كاشف الغطاء (ره) في ذلك فان المحكي عن كشف الغطاء انه قال بعد تعداد

الانفال وكل شيء يكون بيد الامام مما اختص او اشترك بين المسلمين يجوز اخذه من حاكم الجور بشراء وغيره من الهبات والمعاوضات والاجارات لأنهم أحلوا ذلك للامامية من شيعتهم ، هذا ومقتضى هذه النصوص جواز انتزاع ذلك من أيدي مخالفيهم قهراً وسرقة وغيلة لكون ما بأيدي مخالفيهم باقياً على ملك الامام وقد أحله لشيعته خاصة إلا ان المحكي عن ظاهر الاكثر هو المنع من أخذه من المخالف من غير إذن المخالف ولعله من جهة كونه المتيقن من الاباحة للشيعة هو إباحة أخذه من المخالف برضاه نظير ما ذكروه من المنع من سرقة مال الخراج والمقاسمة بغير إذن الجائر ، هذا والظاهر ان التحليل والاباحة للشيعة هنا بنحو التمليك وإن كان في تحقق الملك هنا نوع غموض واشكال لانتفاء مايفيده من ايجاب وقبول أو حيازة للمباحات الأصلية أو غيرذلك من الأسباب المملكة فلذا احتمل بعض بقاء المال على ملك الامام واجراء حكم الأملاك عليه تعبداً ، واحتمل آخر تحقق الاعراض من الامام فيندرج في المباحات الأصلية المملوكة بالحيازة ، واحتمل آخر ان الامام عليه السلام بعد إسقاط حقه ألحقه بالمباحات فيملك بالحيازة وإن كان قبلها ملكا للامام فلا منافاة بين التملك بالحيازة والملكية قبلها اذا سقط حق المالك من ذلك ولو باسقاطه لقبيل دون قبيل كما احتمل ذلك فيما ينثر في الأعراس .

هذا ولكن الظاهر ان تحليل هذه الامور الثلاثة إنما يكون لخصوص مايعود للامام عند تحليله لأنه هو المقدار الذي يملكه في هذا الوقت عند احتلاله لهذا المنصب ، واما مايتجدد فيحتاج الى تحليل آخر منه ولذا نرى الأصحاب في عصر الحضور يحملون الأموال العائدة للأئمة عليهم السلام أو يطلبون التحليل منهم وإلا لاكتفوا بتحليل أمير المؤمنين عليه السلام بل تحليل رسول الله صلى الله عليه وآله كما عرفته ص ٤١٣ . إن قلت : قد تقدم حكاية الاجماع عن المنتهى بحليتها في زمن

الحضور والغيبة . قلنا : (أولا) قدخالف فى ذلك أبو صلاح والاسكافي فالاجماع المحصل غير حاصل وعدم حجية المنقول منه ، بل حتى المحصل منه فى المقام ليس بحجة لاحتمال اعتماد المجمعين على روايات التحليل التى قد عرفت انها إنما تدل على تحليل مايعود للامام المحلل في وقت تحليله بالنسبة لمن حلل له فقط كما هو مدعانا .

و (ثانياً) لو سلمنا ذلك فظاهر معقده ان ما حللوه الأئمة عليهم السلام من هذه الثلاثة يكون حلالا فى وقت الحضور والغيبة ، وهذا نحن لا ننكره فان المسكن أو المنكح أو المتجر به اذا حلله الامام عليه السلام يكون محللا مادامت عينه باقية وآثاره حلال ليوم القيامة دون ما تجدد منها ولم يصدر التحليل فيه مجدداً من الامام الذي وجد فى عصره فالجارية المحللة تبقى حلال هى وما تعاقب منها للشيعة دون ما تتجدد من الجواري ولا أقل من كون هذا هو القدر المتيقن من الاجماع ، وبهذا يظهر لك ان التحليل حتى لو كان ثابتاً من الحجة عليه السلام فهو إنما يكون تحليلا لماهو راجع له وقت صدور التحليل لا لمايحدث بعد ذلك التحليل . إن قلت : ماتصنع برواية غوالي اللئالي المتقدمة فانها صريحة في التحليل لهذه الامور الثلاثة في زمن الامام وفي غيره من الأزمنة . قلنا : مضافا لضعف الرواية بالارسال وعدم انجبارها بتمسك الأصحاب بها انها إنما تدل على اباحة ما خصهم الله تعالى به وما ملكوه والخصم يدعي ان ما يتجدد في زمن الغيبة الكبرى يكون ملكا لمن احتل منصب الولاية على المسلمين . ولا ريب ان أدلة الولاية المتقدمة تدل على ان الولاية للمجتهد الجامع للشرائط كما تقدم . إن قلت : ان خبر ابي خديجة المتقدم يدل على الحلية ليوم القيامة قلت : مع ضعف سنده إنما يدل على حلية ما أحلوه ليوم القيامة وانه ليس باذن موقت واما الامور الحادثة فهي تحتاج فى حليتها لتحليل المتولي لهذا المنصب في زمانها كما هو مقتضى العقل والنقل إذ لا يصح تحليل شيء لا يملكه المحلل . إن قلت : يلزم الحرج

بعدم إباحة ذلك قلنا : لا حرج فانه يرجع للمجتهد الجامع لشرائط المرجعية ويؤخذ الاذن منه أو يعوضه عنه . إن قلت : ان السيرة على عدم مراجعة المجتهد الجامع للشرائط فى ذلك . قلنا : اما سيرة الفساق فليست بحجة واما سيرة المتدينين الصلحاء فغير مسلمة بل إثباتها دونه خرط القتاد ان لم تكن السيرة بعكس ذلك .

المعادن

(ومن أموال الامام عليه السلام المعادن) كما هو المحكي عن المقنعة والمراسم وعن الكليني (ره) وشيخه علي بن ابراهيم وعن الحدائق والكفاية والسرائر والمستند وغيرها ، وقد احتج لهم (أولا) بموثق اسحاق بن عمار حيث فيه : « وكل أرض لارب لها والمعادن منها » . ولا يخفى ما فيه للاحتمال القوي بل هو الظاهر ان الضمير فى « منها » عائد للارض لا للانفال لبعدها عن الضمير . ولا اشكال عندهم ان الأرض التي يملكها الامام يملك الامام المعادن فيها بالتبع وإنما الكلام فى مطلق المعادن انها ملك له أم لا ، ويؤكد الاحتمال المذكور وقوع « فيها » بدل « منها » في بعض النسخ .

و (ثانياً) صحيح أبي خالد حيث فيه « والأرض كلها لنا » حيث دل على انهم عليهم السلام مالكين لجميع الأرض وهي منها المعادن فيكونون مالكين للمعادن فى جميع الأرض . ولا يخفى ما فيه فان ملكهم للارض ليس بمعنى الملكية الشرعية لوجود الاراضي التي لا يملكونها بل المراد بها الملكية بمعنى القدرة على التصرف التكويني فيها كما هو مقتضى ثبوت الولاية لهم بمقامها الأول نظير ما في الزيارة « وبكم ينزل الغيث » أو بمعنى تدبير شؤنها (وإن شئت) قلت : ان هذا الخبر الصحيح لم يفهم منه أحد الملكية الشرعية . على انه

معارض بقوله تعالى « خلق لكم ما فى الارض جميعاً » .

و (ثالثاً) خبر أبي بصير وخبر داود وهما قاصران سنداً ولا جابر لهما .

و (الحق) ان المعادن من المباحات الاصلية والناس فيها شرع سواء ومن سبق الى شيء منها فهو ملكه كما هو المشهور ، ويدل عليه مضافاً الى الأصل الأخبار الكثيرة التي هي أقوى سنداً وأكثر عدداً الناطقة بوجوب الخمس في المعادن فلو كانت للامام عليه السلام لما وجب عليه الخمس لنفسه ولغيره فيها .

ثم ان المعادن منها باطنة وهي التي لا تظهر إلا بالعمل والمعالجة كمعادن الذهب ونحوه . ومنها ظاهرة وهي التي لا تفتقر الى إظهار فمن قال انها ملك الامام كان حكمها حكم أملاك الامام فى زمن الغيبة . واما من قال انها ليست منها كما عرفت انه هو الحق فالباطنة منها يجوز اقطاعها من قبل الامام وقد حكى فى التذكرة الاجماع عليه كما ان الظاهر منها للامام أن يقطع ما يوجب تكوينه فى أرض موات كما لو كان الى جانب الارض المملحة أرض موات اذا حفر بها بئر وسيق اليها الماء صار ملحاً ، وقد نفى فى الجواهر الخلاف فى ذلك وتحقيقه يطلب من كتاب احياء الموات .

البحـــار

(ومن أموال الامام عليه السلام البحار) كما في المستند والمحكي عن المفيد (ره) والكليني (ره) إلا ان المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا هو عـــدم عدها من أموال الامام . والأصل يقتضي ذلك ولا نص معتبر يقتضي ذلك .

الارض التى لم يقاتل عليها

(ومنها الارض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب) وهي الارض التي استولى عليها المسلمون من غير قتال سواء انجلى أهلها عنها خوفا من المسلمين أو سلموها طوعا مع بقائهم فيها ، ويدل على ذلك مضافا للاجماع المحكي عن جماعة مافي صحيح البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال الانفال ما لم يوجف عليه خيل ولا ركاب ، وموثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام انه سمعه يقول : ان الانفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم . و (حكي) عن بعض المتأخرين انه نسب الى الاصحاب ان كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب سواء كان من الارض أو غيرها فهو للامام عليه السلام وربما يستدل له بصحيح البختري المذكور وغيره حيث لم يُقيد بالارض .

ودعوى ان الكثير من الاخبار قد قيدته بالارض كموثق محمد بن مسلم المتقدم وغيره فيحمل المطلق على المقيد (مدفوعة) بأن المطلق إنما يحمل على المقيد اذا كان بينهما تنافي وفيما نحن فيه لا تنافي بينهما لأن كل منهما مثبت للحكم و(يمكن أن يورد على الدليل المذكور) بأن المساق فى المطلقات والمقيدات متحد وهو يدل على وحدة الحكم فلا بد من حمل مطلقها على مقيدها . مضافا الى ان سكوت الاخبار المقيدة بالاراضي عما عداها مع انها فى مقام البيان والتعداد لما هو من الانفال يقتضي ظهورها فى القصر على الاراضي فتكون منافية للمطلقات فتحمل عليها ، مضافا لما ذكره المامقاني من ظهور ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فى الاراضي وانه لو لم يقيد بالاراضي لزم التخصيص بالاكثر ضرورة عدم ملكية الامام لكل مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ـ انتهى .

والعهدة عليه (ره) وعليه فغير الاراضي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب يكون من الغنيمة .

الارض الميته

(ومن أموال الامام عليه السلام الارض الميتة) وفى المحكي عن الكفاية انه قد نفي معرفة الخلاف في ذلك واستظهر الاتفاق عليه في الجواهر . وفي المحكي عن الخلاف الارضون الموات للامام خاصة لا يملكها أحد بالاحياء إلا باذن الامام عليه السلام ـ الى ان قال ـ : دليلنا إجماع الفرقة واخبارهم ، ويدل عليه فيما رواه في الكافي من صحيح حفص عن أبي عبد الله عليه السلام من عد الارض الخربة من الانفال ، وهكذا صحيح محمد بن مسلم . إن قلت : ماذا تصنع بما ورد عنهم عليهم السلام بأن من أحيى أرضاً فهي له قلنا : قد قيد باذن الامام بالاجماع المحكي عن جامع المقاصد والخلاف والتنقيح وغيرها على ان هذه الاخبار تقيدها بذلك نعم المحكي عن التذكرة إجماع أهل العلم على ان الارض الميتة التي يعرف مالكها وكانت منتقلة اليه بغير الاحياء لم يزل ملكه عنها بموتها حتى الارض المفتوحة عنوة التي ملكها المسلمون بالفتح فانه لا يزول ملكها عنهم بموتها ، ويرشد الى ذلك من تقييد الارض الخربة التي هي من الانفال بالتي باد اهلها في جملة من الاخبار كما فى خبر حماد وخبر محمد بن علي الحلبي ، وكموثق اسحاق بن عمار وخبر عبدالله ابن سنان ، وكخبر داود بن فرقد . واما ان كان ملكها بالاحياء ففي زوال ملكها عنه برجوعها مواتاً عملا بظاهر صحيح الكابلي وغيره او بقائها على ملك المحي لها أولاً عملا بالقاعدة وظاهر بعض النصوص خلاف بين القوم يطلب من محله فى كتاب احياء الموات .

الارض التى لا مالك لها

(ومن أموال الامام عليه السلام الارض التي لا مالك لها) حتى لو كانت محياة وحتى لو كانت مملوكة سابقاً ، ويدل على ذلك عدها من الانفال في موثق اسحاق بن عمار وخبر أبي بصير ، ومنها المفاوز وسيف البحار وسواحلها وشواطىء الانهار التي برزت بعد نزول آية الانفال أو كانت بارزة ولم يملكها أحد والجزر التي تظهر في وسطها .

رؤوس الجبال

(ومن أموال الامام عليه السلام رؤوس الجبال) وهي قمم الجبال الكبيرة والصغيرة ويتبعها ما يكون فيها من حجارة أو شجر أومعدن أو عين ماء ونحو ذلك سواء كانت في الارض المملوكة للامام عليه السلام أوالمملوكة للمسلمين أوالمملوكة لشخص معين كما صرحت به مرفوعة أحمد بن محمد وخبر محمد بن مسلم وخبر داود ابن فرقد وخبر حماد بن عيسى وضعفها منجبر بالاشتهار بين الأصحاب قديماً وحديثاً ، وانما استفدنا العموم من اضافتها للجمع المحلى باللام .

بطون الاودية

(ومن أموال الامام عليه السلام بطون الاودية) وهي كل منفرج بين الجبال ويتبعها ما يكون فيها من شجر وغيره سواء كانت محياة أم لا وسواء كانت واقعة فى أرض مملوكة أم لا ، ويدل على ذلك صحيح حفص وموثقة محمد بن مسلم وخبره الآخر ، وخبر داود بن فرقد ومرفوعة أحمد بن محمد ، وخبر حماد ابن عيسى ، ويدل على العموم الاضافة للجمع المحلى باللام .

الآجام

(من أموال الامام عليه السلام الآجام) وهي الشجر الكثير الملتف بعضه ببعض لتقاربه سواء كان قصباً أو غيره ويسمى فعلا بالزور ويتبعها ما فيها من المعادن وغيرها ، ويدل على ذلك خبر أبي بصير وخبر داود بن فرقد وخبر حماد بن عيسى وخبر الحسن بن راشد ، وفي المحكي عن مجمع البيان انه قد صحت الرواية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام انهما قالا : الانفال الآجام وبطون الاودية وغير ذلك وضعفها منجبر بالاشتهار والعموم مستفاد من الجميع المحلى باللام .

صفو الغنيمة

(ومن أموال الامام عليه السلام صفو الغنيمة) وهو ما يصطفيه الامام ويختار لنفسه من الغنيمة قبل قسمتها مما يحب ويشتهي كالجارية الحسناء والسيف القاطع والدرع الدلاص . ويدل على ذلك ما عن المنتهى من أن عليه اجماع علمائنا وصحيح حماد بن عيسى وصحيح الربعي عن الصادق عليه السلام حيث فيه كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا أتاه المغنم أخذ صفوه الى أن قال وكذلك الامام يأخذ كما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله .

صفايا الملوك وقطايعهم

(ومن أموال الامام عليه السلام صفايا الملوك وقطايعهم) وهي ما كان في الغنيمة من المال الخالص لسلطان المحاربين فانه للامام عليه السلام لا يشاركه أحد فيها سواء كان مما ينقل و يحول و يسمى بالصفايا أم لا كالأرضين ويسمى بالقطائع ، ويدل على ذلك ما حكي من الاجماع عن المنتهى ولصحيح داود بن فرقد وموثق سماعة وموثق اسحاق بن عمار .

ارث من لا وارث له

(ومن أموال الامام عليه السلام إرث من لا وارث له) وهو المال الذى مات مالكه ولا وارث له من قرابة أو زوج أو مولى عتق أو ضامن جريرة ولم يكن مشترى بمال الزكاة للاجماع المنقول ولقول أبي جعفر في صحيح ابن مسلم : من مات

وليس له وارث من قرابته ولا مولى عتاقه ولاضامن جريرة فما له من الأنفال . نعم المسلم اذا مات وكان له وارث كافر لا غير يرثه الامام وذلك للاجماع المحكي وللروايات المستفيضة المعتضدة بعمل الأصحاب الدالة على أن المسلم لا يرثه الكافر ولصحيحة أبي بصير وفي آخرها وان لم يسلم من قرابته أحد فان ميراثه للامام هذا (ولا يخفى) ان وجود الزوج أو الزوجة لايمنع من إرث الامام عليه السلام وإنما يكون لهما السهم الأعلى من التركة فقط كما هو ظاهر الأخبار المذكورة ومعاقد الاجماعات . واما المملوك المشترى من مال الزكاة فانه اذا مات ولا وارث له ورثه أرباب الزكاة وذلك للاجماع المنقول عن غير واحد ولما في موثق عبيد بن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخرج زكاة ماله الف درهم فلم يجد موضعاً يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يزيده فاشتراه بتلك الألف درهم فأعتقه فهل يجوز ؟ قال عليه السلام : نعم ، قلت : فانه لما ان اعتق اتجر فأصاب مالا كثيراً ثم مات ولا وارث له فمن يرثه ؟ قال (ع) : يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة لأنه إنما اشتري بمالهم .

وناقش المحقق (ره) فى الرواية بضعف السند لأن فى طريقها ابن فضال وهو فطحي وعبد الله بن بكير وفيه ضعف إلا انه (ره) قال بعد ذلك : ان القول بها عندي قوي لمكان سلامتها من المعارض واطباق المحققين على العمل بها ويدل على ذلك أيضاً ما عن الصدوق فى العلل من الصحيح عن أيوب قال : قلت لابي عبد الله (ع) : مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكاة وأعتقه ؟ فقال (ع) : اشتره واعتقه ، قلت : فان هو مات وترك مالا ؟ فقال : ميراثه لاهل الزكاة لانه اشتري بسهمهم .

هذا وقد ذهب غيرواحد من علمائنا الى ان الحربي اذا عقد لنفسه الامان ليسكن في دار الاسلام ثم مات أو قتل ولم يكن له وارث مسلم ورثه الامام ،

وقد عللوا ذلك بأنه مال لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب . ولا يخفى مافيه فانه قد تقدم ص٤٢١ ان المراد به هو الارض لا مطلق الذي لم يوجف عليه بخيل وركاب .

الغنيمة بغير اذن الامام

(ومن أموال الامام الغنيمة بغير إذنه) وهو مايغنمه المسلمون عند غزوهم بدون إذن الامام (ع) فانه للامام سواء كان ارضاً او غيرها وسواء كان الغزو للدعوة للاسلام أو للملك والسطوة والسلطان والمحكي عن غير واحد عدم الخلاف فيه والاجماع عليه ، ويدل عليه مرسلة العياش الوراق عن رجل سماه عن أبي عبد الله قال : اذا غزى قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام ولا يضر إرسالها بعد انجبارها بعمل الاصحاب ولذا في المسالك قال : ان بالحكم رواية منجبرة بعمل الاصحاب ـ انتهى ، وان كان ذلك عجيب منه لانه خلاف ماأسسه من القاعدة من عدم جبر الخبر الضعيف بالشهرة . وعليه فلو غزى سلطان من سلاطين الاسلام في زمن الغيبة الكفار والمشركين الذين تحل أموالهم كانت الغنيمة للامام . نعم في صورة الدفاع عن الاسلام والنفس ونحوها . فالظاهر ان الغنيمة ليست للامام (ع) بل تكون حكمها حكم الغنيمة باذن الامام للاذن العام منه (ع) بذلك و(قد ناقش) صاحب المدارك في أصل الحكم وقال في المحكي عنه : ان الغنيمة بغير إذن الامام إنما فيها الخمس كالتي تكون باذنه لاطلاق الآية وضعف الرواية والحسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمساً ويطيب له . (واجيب عنه) بتقييد الاطلاق بالمرسلة المعتضدة بالشهرة وعدم صلاحية الحسنة لمعارضتها مع إمكان كون ما تضمنته من باب التحليل .

(اما المقام الثاني) وهو بيان عود كل ما كان للامام بعنوان الامامة يعود للمجتهد الذى له الولاية العامة فى زمن الغيبة ويتصرف به كما يتصرف الامام (ع) به فنقول : ان الدليل على ذلك امور :

(الاول) ان المجتهد الديني الذي ثبتت له الولاية العامة والزعامة الدينية إنما يكون في زمن الغيبة وإلا ففي زمن الحضور لا زعيم ديني سوى الامام . (وقد عرفت) فى صدر هذا المبحث انه كلما كان ثابتاً للامام بعنوان انه إمام فهو يثبت له إلا ما أخرجه الدليل ، وليس فى المقام دليل يدل على عدم الثبوت له و (دعوى) انه من المحتمل ثبوت تلك الاموال له باعتبار عصمته او شرفه او من خصوصية فى ذاته (مدفوعة) بأن ظاهر الادلة انها ثابتة له بهذا العنوان أعنى عنوان الامامة والولاية والحجة لاخذها فيها بل الضرورة قامت على ذلك ويدل عليه ما رواه الصدوق باسناده عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي الحسن الثالث عليه السلام : انا نؤتى بالشيء فيقال هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا فكيف نصنع ؟ فقال (ع) : فان كان لأبي بسبب الامامة فهولي وان كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله تعالى وسنة نبيه (ص) . فان ظاهر هذا الخبر ان نفس الامامة هي السبب في الاستحقاق وان الامام أوكل ذلك الى فهم السائل من ادلة اموال الامام التي أخذ في عنوانها الامامة والولاية وإلا فليس فى الادلة تشخيص ان هذا المال بسبب الامامة بهذا اللسان . مضافاً إلى انه لو كانت الاحتمالات المذكورة من احتمال الخصوصية ونحوها موجبة لعدم ثبوت الاحكام التي اخذ فى عنوانها (الامامة والولي) للمجتهد لزم عدم الاستفادة من أدلة الولاية ويكون وجودها لغواً وعبثاً لأن الاحتمالات المذكورة تتطرق لكل حكم اخذ فيه تلك العناوين .

(الثاني) ان الظاهر من أدلة هذه الاموال انها مجعولة لمن احتل منصب

الامامة كيف والضرورة قامت على انها دائرة مداره وجوداً وعدماً ولذا لايرثها وارث الامام وإنما تعطى لمن بعده من الأئمة نظير مايجعل لعناوين موظفي الدولة في القوانين الدولية من المال فانه يفهم منها ان العنوان هو الموجب وان احتلال منصبه هو المقتضي لتملكه ذلك المال ولا ريب ان الزعيم الدينى في زمن الغيبة يحتل هذا المنصب ويتلبس به فهو يستحقها .

(إن قلت) اذا كان منصب الامامة للفقيه في زمن الغيبة فيلزم ان لايكون ولي العصر ارواحنا فداه إماماً . (قلنا) أى أمر يوجب لزوم ذلك فهو الامام الاصل والمجتهد الامام الفرع ، على انا نقول : ان ظاهر الادلة هو ان هـذه الاموال لمن يباشر امور المسلمين ويتولاها و (بعبارة اخرى) جعل الولاية للمجتهد لا يوجب زوال ولاية الامام ارواحنا فداه لأنها ولاية وإمامة عند غيبته نظير ما قيل في نبوة هارون عند غيبة موسى فان ليس معناه زوال نبوة موسى .

(الثالث) ما فى مرسلة حماد الذى اجمع الكل على تصحيح ما يصح منه ذكر فيها ان نصف الخمس لولي الامر من بعد رسول الله (ص) ووارثه مع ان وارثه فاطمة سيدة النساء (ع) فلا بد ان يريد الوارث هو الوارث لمقام الولاية لشؤون المسلمين وقدتقدم من الاخبار مادل على ان العلماء ورثة الانبياء

(الرابع) ماعرفت من ان العقل بعدما حكم بلزوم شخص فى زمن الغيبة يتولى شؤون المسلمين والفتوى لهم فلا بد له من مصارف واموال للقيام بتلك المهمات العظمى التي تقدم ذكرها في بحث الولاية العامة ، ولا يصلح من الاموال ما يكون مصرفاً له إلا تلك الاموال فلا بد ان يكون هو المستحق لها ولعله يستفاد ذلك من الاخبار المتقدمة من ان العلماء خلفاء الرسول (ص) .

وقد يستدل على ذلك بأنها مال الغائب وهو الامام ارواحنا فداه. والتصرف

فيها للحاكم . واجيب عنه انه لادليل على ولايته على اموال الغائبين مطلقاً حتى مال الامام (ع) مع ان الولاية على مال الغائبين إنما هي بالحفظ لهم لابالتفريق بين الناس او صرفها على النفس . وقد يستدل ايضا بعموم الولاية (واجيب عنه) ان عموم الولاية يقتضي ثبوت الولاية فيما يتعلق بأمر الرعية لافيما يتعلق بنفس الامام واموالـه والاولى الجواب عنه بما ذكرناه فى الدليل الاول (وقد يستدل) ايضاً بأنه بعدما ثبت لزوم التصرف في هـذه الاموال فلا بد له من مباشر وليس أولى من الحاكم بل هو المتيقن . (وجوابه) ان الكلام في إثبات لزوم ذلك التصرف وكيفيته وصحة انفاقها على نفسه بالنحو الذي كان الامام (ع) يتصرف بها حتى على نفسه .

(إن قلت) ان روايات التحليل المتظافرة قد دلت على انه ما كان لهم فهو لشيعتهم (قلنا) قد تقدم ص ٤٠٨ نقلها وبيان عدم دلالتها على حلية ما يتجدد من أموال الامام (ع) في زمن الغيبة الكبرى الذي هو محل كلامنا وابتلائنا (إن قلت) قد قامت الأدلة على ان نصف الخمس مما هو حق الامام يعطى للسادة الأطهار ، ففي مرسلة حماد الطويلة المروية عن الكافى بعد أن ذكر عليه السلام ان للوالي نصف الخمس ونصفه الآخر لأهل بيته يقسم بينهم وان فضل منه شيء فهو للوالي قال (ع) : وإن نقص عن استغنائهم (أي استغناء أهل بيته) كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وإنما صار عليه أن يمونهم لأن له ما فضل عنهم وفي مرسلة أحمد بن محمد التي رواها الشيخ (ره) أيضاً كذلك فانه بعد أن ذكر (ع) ذلك قال : فان فضل شيء فهو له (أى للامام) وإن نقص عنهم ولم يكفهم أتمه من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان . فهاتان الروايتان قد دلتنا انه عند اعواز الذرية من السادة يعطون من حق الامام (ع) وفى عصر الغيبة الذرية معوزون فيعطون حق الامام (ع)

وما في المروي عن الوسائل عن كتاب الطرف باسناده عن عيسى المستفاد عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) ان رسول الله قال لأبي ذر وسلمان والمقداد أشهدوني على أنفسكم بشهادة أن لاإله إلا الله ـ الى أن قال ـ : وان علي بن أبي طالب (ع) وصي محمد وأمير المؤمنين وان طاعته وطاعة الله ورسوله والأئمة من ولده وان مودة أهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع إقامة الصلاة لوقتها وإخراج الزكاة من حلها ووضعها فى أهلها وإخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده الأئمة من ولده فمن عجز ولم يقدر إلاعلى اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الأئمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم . فهذه الرواية قد دلت انه مع العجز عن أداء الخمس للأئمة (ع) يعطي لذريتهم وحكى المامقاني (ره) ذلك عن جدنا كاشف الغطاء (ره) والفاضل المجلسي والشيخ المفيد والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى وعن الرياض انه استقر عليه رأي المتأخرين (قلنا) لايخفى مافي التمسك بهذه الروايات الثلاثة (أولا) ضعفها بالارسال وبان عيسى بن المستفاد قد ضعفه العلامة (ره) و(ثانياً) ان الروايتين الأوليتين قد اشتملتا على مالا يقول به حتى المتمسكين بها وهو أخذ الامام ما فضل من حق السادة . والرواية الثانية أيضاً عدت من الخمس الارض التي فتحت بدون قتال مع انها للامام ، والرواية الثالثة اشتملت على دفع الخمس بأجمعه للامام الظاهر فى اخذه بأجمعه له و(ثالثاً) ان ظاهر الروايتين الاوليتين ان المتولي لشؤون المسلمين يعطي من عنده المعوز من فقراء أهل البيت ، ولا اشكال فى ذلك ، فان بيت المال الذي يكون للمسلمين إنما يكون لسد حاجاتهم ، ولذا في نفس الرواية الاولى ذكر فى الزكاة بالنسبة الى الفقراء مثل ذلك وانه ان فضل من حقهم شيء فهو للوالي وإن نقص كان على الوالي ان يمونهم من عنده فهما لبيان وظيفة ولي المسلمين ، ونحن نقول

بذلك في عصر الغيبة بأن على المتولي لشؤون المسلمين ان يسد حاجات الفقراء والمساكين والذرية الطاهرة من عنده وان فضل من حقوقهم شيئاً ادخره لهم في بيت مال المسلمين . والرواية الثالثة لا ربط لها بالمقام وإنما هي ناظرة الى ان العاجز عن الزكاة والخمس يعطي شيئاً يسيراً من المال لاهل بيته (ع) لأن الخمس يعطيه لهم ولذا عطف على العجز عدم القدرة إلا على اليسير من المال .

(إن قلت) ان الكثير من الاخبار تدل على جواز التصدق بالمال بل وجوبه عند تعذر إيصاله لمالكه وما نحن فيه بمقتضى العادة مندرج في مصاديق هذا الحكم فعلى من بيده مال الامام ارواحنا فداه يتصدق به وقد أفتى بذلك المرحوم الهمداني ره وحكي عن صاحب الجواهر الفتوى بذلك .

قلت سيجيء انشاء الله تعالى حكاية الاخبار التي توهم دلالتها على ذلك في الفصل الآتي بعد هذا في بيان الاموال التي للمجتهد الولاية عليها . ولو سلمنا دلالتها فهي اجنبية عن المقام لانها انما تدل على من لم يتمكن من التصرف في ماله اوالاطلاع عليه . والحجة عجل الله فرجه قادر على ذلك . على انك قد عرفت ان ادلتها ظاهرة ولو بمناسبة الحكم للموضوع انها اموال لمن يقوم بمهام منصب الامامة ويشتغل بتدبير شؤون المسلمين . والمجتهد الزعيم الديني هو المتولي لذلك في هذا العصر .

الاموال التى للفقيه الولاية عليها

في صرفها فى مواردها فى زمن الغيبة

الثالث عشر : قد عرفت الأموال التي يملكها المجتهد المتولي لشؤون المسلمين . وهناك أموال له الولاية على صرفها في مواردها (منها الزكاة) فانه لا ريب فى وجوب دفع الزكاة الى امام الأصل عند المطالبة بنفسه أو بساعيه كما قطع به الأصحاب ونقل عن التذكرة اجماعهم عليه . مضافاً لكل ما دل على وجوب اطاعة النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام وتحريم مخالفتهم من الكتاب والسنة والضرورة . مضافاً الى معلومية ذلك فى عصر النبي صلى الله عليه وآله وما بعده من الأعصار حتى توصل بذلك من تأمر على المسلمين الى قتل من رماهم بمنع الزكاة وسماهم بأهل الردة . ومضافاً لقوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم » بتقريب أنه لا يتعقل وجوب الأخذ بدون وجوب الدفع الذي لا أقل من وجوبه عند الطلب ولا ريب في مساواة الفقيه الجامع لشرائط الزعامة الدينية في زمن الغيبة للامام عليه السلام في وجوب الدفع اليه بنفسه أو لساعيه ووكيله وذلك بدليل عموم ولاية الفقية المذكور في زمن الغيبة ونيابته عن الامام عليه السلام فيثبت للنائب جميع ما ثبت للمنوب عنه من الوظائف والأحكام عدى ما أخرجه الدليل .

(إن قلت) : إنا لم نقف على ما يفيد عموم النيابة والولاية من النصوص وإنما الوارد . جعله قاضياً وحاكماً في مقبولتي أبي خديجة وأبن حنظلة . وإن رواة حديثنا حجتي عليكم فى توقيع صاحب الأمر عليه السلام . والأمر باتباع العلماء عن الباقر عليه السلام . ولا يفيد شيئاً من ذلك سوى لزوم التقليد والرجوع اليهم فى قطع المنازعات من غير فرق بين زمن الحضور وبين زمن الغيبة حسبما يقتضيه

إطلاق النصوص المشار اليها وملاحظة موردها ولا دلالة فيها على عموم النيابة والولاية لاسيما ما كان بنحو جباية الأموال والصدقات فانه من وظائف الامام عليه السلام وخواصه وتوابع سلطنته ومنصبه ولذا ورد فى الحديث : (خمس للولاة وعد منها الصدقات) . ودعوى دخولهم فى ولاة الأمر فاسدة بعد ملاحظة الأخبار المفسرة لهم بأهل العصمة عليهم السلام . (قلنا) قد تقدم في مبحث الولاية بيان دلالة كل طائفة من النصوص على عموم الولاية والنيابة ودعوى لزوم أن تكون هذه الولاية ثابتة لهم زمن الحضور . فاسدة فان النصوص إنما تثبت لهم ذلك بعنوان قيامهم مقام الأئمة ونيابتهم عنهم فى ادارة شؤون الملة ولابد أن يكون مؤداها عدم مزاحمتهم لهم عليهم السلام فى ذلك وثبوتها لهم بعد عدم التمكن من وصول الملة اليهم (ع) وحل شؤونهم على أيديهم (ع) . ثم ان مقتضى ذلك كون العلماء هم الولاة بعدهم فيثبت لهم كلما ثبت لهم بعنوان الامامة والولاية لكن قد عرفت غير مرة أن ذلك لا يقتضي الثبوت لكل مجتهد وإنما هو للمجتهد الجامع لصفات الزعامة الدينية ، ثم إن بعضهم توسع في المقام فأوجب دفع الزكاة في زمن الغيبة للفقيه المأمون ابتداء وإن لم يطلبها بنفسه أو وكيله كما هو المحكي عن المفيد (ره) وأبي صلاح . قال فى الجواهر : إن المراد بالفقيه هو الجامع لشرائط الفتوى والحكومة . وقيل : المراد بالمأمون من لا يتوصل الى أخذ الحقوق مع غنائه عنها بالحيل الشرعية . وكيف كان فلا يخفى ما فيه لحكاية الاجماع عن الغنية على عدم وجوب الدفع إلا مع عدم المعرفة . وللسيرة المستمرة على تولي المالك تفريق الزكاة بنفسه من غير نكير ويدل على ذلك ما ورد فى جواز تقديم الزكاة قرضاً ثم احتسابها . وما ورد من جواز نقلها عند فقد المستحق فى البلد . وما ورد فى جواز شراء العبيد منها ومقاصة الغرماء بها ودفعها لاصلاح ذات البين وأبناء السبيل والأقارب والأطفال . الى

غير ذلك من النصوص التي يقف عليها المتتبع الدالة على ذلك . نعم نقل الاتفاق على استحباب نقلها الى الفقيه فى زمن الغيبة لكونه أبصر بمواقعها وأعرف بمواضعها وفيه رفع للتهمة وهوى النفس فى التفضيل ونحو ذلك .

يجب على المجتهد أن ينصب عاملا

يقبض الزكاة

ربما يستفاد من سيرة رسول الله (ص) وسيرة وصيه أمير المؤمنين (ع) فى خلافته من نصبهم العمال على جباية الصدقات ان نصب العمال على قبضها واجب كما أفتى بذلك الشيخ فأوجب نصب عامل على الزكاة ، بل المحكي عن الحدائق انه المشهور . ولقاعدة اللطف فانها تقتضي وجوب نصب العمال لأنه من الأمور التي تقرب للطاعة وتبعد عن المعصية لعدم سماحة أنفس المكلفين بها باخراجها بخلاف ما إذا حضر العامل عليهم لاخراجها ولوجوب مراعاة الولي على الفقراء لصالحهم ولا ريب في أن المصلحة للفقراء أن ينصب جابياً لحقوقهم ، كذا ذكره صاحب الجواهر (ره) ، ولكن لا يخفى ان السيرة لم يعلم وجهها انها على جهة الوجوب وقاعدة اللطف لو كانت تقتضي ذلك لاقتضت في الصلاة والحج ونحوهما من الواجبات أن يرسل المعصوم من يقف عليهم لتأديتها . نعم إنما تقتضي قاعدة اللطف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومراعاة الولي لمصلحة المولى عليه لا تقتضي أزيد من أن يكون تصرفه فى شؤونه فيه المصلحة لا انه يجب عليه أن يحصل ماله مصلحة فيه . ألا ترى انه لا يجب على الوالي أن يرسل من يتسكع للمولى عليه بل المشهور عدم وجوب الاتجار بمال المولى عليه ونحو ذلك

براءة ذمة صاحب الزكاة

لو أوصلها الى المجتهد أو وكيله

بعدما ثبت وجوب إيصالها إلى المجتهد عند المطالبة واستحباب إيصالها له ابتداء فلا بد من براءة ذمة صاحب الزكاة لو دفعها اليه أو إلى وكيله . ويتفرع على ذلك انه لو تمكن صاحب الزكاة من إيصالها للمجتهد أو وكيله فلم يفعل فقد فرط فيها فان تلفت منه والحال هذه لزمه الضمان كما يدل عليه ما في صحيحة محمد بن مسلم أو حسنته فى الزكاة عن أبي عبد الله (ع) : « اذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو ضامن » وفي صحيحة زرارة في الزكاة عن أبي عبد الله (ع) : « اذا عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن » وقد أورد على ذلك بعضهم بأن إيصالها إلى المجتهد أو وكيله ليس إيصال إلى مستحقها حقيقة بل حكما فاذا جاز لصاحب الزكاة أن يتولى الايصال لمستحقها الحقيقي بنفسه وكان ذلك أوثق فى نفسه من حيث الوصول إلى المستحق فلم يدفعها إلى المجتهد ولا إلى وكيله وكان المستحق الحقيقي فعلا غير موجود وتلفت فلم يصدق اسم التفريط والتعدي فيشكل إثبات الضمان فى هذه الصورة بالقواعد العامة . واما الاخبار الخاصة المتقدمة فلا يبعد دعوى انصرافها عن مثل الفرض وإلا فمقتضى إطلاقها عدم الضمان أيضاً لانصراف الاهل الوارد فيها إلى المستحق لا المتولي ، والفرض فى الصورة المذكورة ان المستحق الحقيقي غير موجود فلا ضمان عليه . ولا يخفى ما فيه فان الشارع بعدما اكتفى بايصالها للمجتهد أو وكيله كان قد فرط بها بعدم إيصالها لهما على أن الصحيحة الاولى كان التعبير فيها بالموضع . ولا ريب ان المجتهد أو وكيله موضع لها .

لايجوز للساعى تفريقها

بدون إذن الفقيه

قال في الجواهر : لا يجوز للساعي تفريقها إلا باذن الامام لأن العمالة ولاية ووكالة فيقتصر فيها على موضع الاذن من الموكل ، إلا اللهم إذا أذن له بذلك .

نيـة القربة على المجتهد

لا إشكال فى أن الزكاة من العبادات فمقتضى القاعدة اعتبار النية في تحققها وصحتها . وعليه فاذا كان المجتهد قبضها بعنوان الولاية على صاحبها أو الوكالة عنه وجب عليه النية عند دفعها للمستحق وإن كان قبضها بعنوان الولاية على الفقير والوكالة عنه وجبت النية على الدافع له وتحقيق الحال يطلب من كتاب الزكاة .

دعاء الامام أو نائبه لمعطى الزكاة

ذكر الفقهاء (ره) انه يستحب دعاء الامام أو نائبه للمالك . والمراد من النائب هنا ما يشمل الساعي والفقيه على ما قيل والحكم باستحباب ذلك عند قبض الزكاة من المالك مشهور بين الاصحاب بل عن الشيخ في زكاة الخلاف والفاضلين في المعتبر والارشاد والشهيد فى الدروس وجوب ذلك ، استناداً إلى ظاهر الامر به فى قوله تعالى « وصل عليهم » بعد أمره بأخذها منهم فيدل على وجوب ذلك عند الاخذ ، وفي الدلالة عليه نظر ظاهر ، ولو تمت الدلالة عليه فنمنع استفادة الوجوب من ظاهر الأمر هنا بعد اشتهار الاستحباب على وجه

لا يبعد معه دعوى الاجماع عليه لمصير الشيخ والفاضلين والشهيد (ره) اليه وملاحظة خلو النصوص عن افادته لاسيما ما ورد من تعليم أمير المؤمنين (ع) آداب الاخذ لساعيه . واتفاق الاصحاب على انتفاء الوجوب عن الفقير الذي لعله أولى من النائب بالدعاء ، ومخالفة الحكم للاصول والاعتبار فأقصى ماهنالك أن يقال بالاستحباب الذى قد يتأمل فى تعديته من الامام (ع) الى نائبه الخاص أو العام لقوة احتمال كون ذلك من خواص النبي (ص) والامام (ع) لاسيما بملاحظة تعليل الامر بقوله جل شأنه « ان صلوتك سكن لهم » لعدم تحقق العلة في غير صلاة النبي والامام الذى هو بمنزلة النبي فى جميع ما ثبت له من الاحكام عدى ما علم اختصاصه به (ص) ، ومن ذلك ينقدح الشك في شمول أدلة التأسي لذلك . ودعوى ان النائب كالمنوب عنه مسلمة فيما تحققت النيابة فيه لا ان جميع التكاليف الثابتة في حق المنوب لاحقة للنائب لانتفاء ما يدل عليه عقلا ونقلا إلا ان الأمر فى ثبوت الاستحباب للنائب بل والفقير أيضاً هين لاشتهاره وعموم استحبابه للمؤمنين وأمر المتصدق بطلب الدعاء من الفقير المستلزم لثبوت استحبابه منه مع التسامح في أدلة السنن وهل يتعين الدعاء بلفظ الصلاة للامر بها والتأسي بالمنقول من فعله (ص) انه جاءه أبو أوفى بصدقته فقال : « اللهم صلّ على آل أبي أوفى » . وجاءه آخر بزكاته فقال : « اللهم صلّ عليه » ، أو يجوز بكل دعاء قولان أظهرهما الثاني لكون الصلاة لغة بمعنى الدعاء فيعم الامر بها والاصل عدم النقل وعدم اعتبار لفظ مخصوص .

وجوب دفع زكاة الفطرة

للمجتهد الجامع للشرائط عند المطالبة

و (منها) زكاة الفطرة ، فان ما ذكرناه في زكاة المال من وجوب الدفع للمجتهد عند المطالبة يدل على وجوب دفعها للمجتهد الجامع للشرائط عند المطالبة . وفى خبر علي بن راشد سألته عن الفطرة لمن هي ؟ قال : للامام ، قال قلت له : فأخبر أصحابي ؟ قال نعم من أردت أن تطهره منهم . وفي الجواهر ان بعض النصوص يظهر منها شمول آية التطهير لهذه الزكاة وان عادة السلف حملها للامام وربما يظهر من المفيد وجوبه .

وجوب دفع الخمس للفقيه زمن الغيبة

(منها الخمس) فقد نسب الى المشهور وجوب ايصال جميع الخمس الى الامام (ع) حال حضوره ثم هو يأخذ نصفه له ويقسم النصف الآخر منه على قدر الكفاية فان فضل كان له وان أعوز أتمه من نصيبه ، واستدلوا لذلك بمرسلة حماد المجمع على تصحيح ما يصح عنه التي رواها في الكافي عن علي ابن ابراهيم عن أبيه عن حماد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح (ع) في حديث طويل قال وله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقى بين أهل بيته فسهم لليتامى وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل شيء عنهم فهو للوالي فان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وإنما صار عليه أن يمونهم لأن له ما فضل عنهم ، ومرسلة أحمد المضمرة التي رواها الشيخ باسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا قال فيها

فالذي لله فلرسول الله والذي للرسول فهو لذى القربى والحجة فى زمانه فالنصف له خاصة والنصف الآخر لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد (ع) فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وإن نقص ولم يكفهم أتمه من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان وضعفها منجبر بعمل الأصحاب. ولايخفى ان هذين الروايتين ظاهرتان فى من يتولى شؤون المسلمين ويدير أمورهم عند بسط يده ولذا عبر فى الاولى بـ (الوالي) وفي الثانية بـ (الحجة فى زمانه) ولا ريب ان مقتضى مقامه هو جعل بيت مال له يجمع فيه الخمس ويوزعه كما هو مذكور فى الروايتين واذا نقص وجب أن يكمله من نفسه لأن إدارته لشؤون المسلمين تقتضي أن يعطى ما يأخذه من المال لهذه الغاية لمن كان فقيراً منهم ولذا ذكر (ع) فى نفس مرسلة حماد بعد ذلك الزكاة وانها يقسمها الوالى على الأصناف الثمانية بقدر ما يستغنون به فى سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد الى الوالى وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالى أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا . ويرشد لذلك قوله (ع) فيها ويؤخذ الباقى فيكون ذلك ارزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينويه من تقوية الاسلام وتقوية الدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . (والحاصل) ان المتأمل فى هذه الرواية يجد انها ناظرة لبيان وظيفة والي المسلمين المبسوط اليد صاحب بيت المال من وجوه :

(الأول) انها فرض فيها كون الخمس يفي بمؤنة السنة للوالي والسادة ولذا ان نقص من حقهم أعطاهم الوالى وهـذا لا يتصور إلا في الخمس اذا جمع فى محل واحد وصرف لأن خمس كل شخص قد يكون أقل من درهم فكيف يصنع به ذلك وهكذا يستفاد ذلك من بيانه (ع) فى الزكاة .

(الثاني) ذكره الجهاد ونحوه وهو إنما يتصور في المبسوط اليد .

(الثالث) التعبير بالوالي فانه ظاهر فيمن يتولى شؤون المسلمين لا من جلس في بيته وسلك مسلك المتصوفين .

إن قلت : إن الظاهر من قوله في مرسلة حماد (له) هو كون الفاضل ملكاً له مع ان الفتوى بخلاف ذلك ، فان الفاضل من حق السادة ليس له .

قلنا : نعم لكن بقرينة آخر الرواية في الزكاة يعلم ان المراد بكونه له هو رده اليه وارجاعه لبيت ماله مضافاً الى انه لا مانع من الالتزام فى هذه الصورة بارجاع الباقى له والحاصل ، أن مرسلة حماد بقرينة ما ذكره فيها في الزكاة يخرج فيها عن ظهور اللام في الملك . والرواية الثانية لم يذكر المروي عنه فهي ساقطة عن الاعتبار إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان المجتهد إذا كان مبسوط اليد كان حكمه كذلك لأنه يكون هو الحجة على أهل زمانه بنيابته عن ولي العصر والمتولي لشؤونهم بأهليته لذلك . وعليه جمع المال لصرفه فى ذلك .

إن قلت : إن ظاهر صحيح محمد بن أبي نصر عن الرضا (ع) فى أن الامام ليس حكمه ماذكر حيث قال : سئل عن قوله تعالى : « واعلموا إنما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى » فقيل له : فما كان لله فلمن هو؟ فقال : لرسول الله (ص) وما كان لرسول الله فهو للامام . فقيل له : أفرأيت ان كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل ما يصنع به ؟ قال : ذاك الى الامام (ع) أرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع أليس إنما كان يعطي على ما يرى كذلك الامام (ع) وهو ظاهر إن العطاء للأصناف السادة تابع لرأيه (ع) ولو كان العطاء مقيداً بقدر المؤنة السنوية لما كان العطاء مقيداً برأيه . قلنا . يستفاد من هذا الصحيح إن ذلك المذكور فى مرسلة حماد على سبيل الاستحباب ويرشد الى ذلك ان الزكاة بالاجماع والأخبار المتظافرة يجوز اعطائها لصنف واحد مع انها

فى نفس المرسلة المذكورة ذكر انها تقسم على نحو ما ذكره في الخمس فلابد من حمل ما في المرسلة على الاستحباب أو على الجمع فى بيت المال .

الاموال الموقوفة

(منها ولايتـــه على الأموال الموقوفة) المشهور ان الواقف إذا لم يعين متولياً في ضمن صيغة الوقف ، وتمت شرائط الوقف فللحاكم الشرعي الولاية عليه دون الواقف ودون الموقوف عليه (ويعبر عن متول الوقف فى ألسنة الفقهاء بالناظر) . أما عدم ثبوت التولية للواقف فلخروج الوقف عن يده فيكون حاله بالنسبة اليه كالأجنبي وأما استصحاب جواز تصرفاته بما يصلح شأن العين الموقوفة فلا يجري لتبدل الموضوع عرفاً لأن موضوعها ما هو ملك له . والعين قد خرجت عن الملكية التي كانت موضوعة لجواز تلك التصرفات .

وأما عدم ثبوت الولاية للموقوف عليهم فلعدم الدليل على ولايتهم على الوقف ، فالأصل عدمها فيتعين الولاية لحاكم الشرع لأنه ولي من لا ولي له كما تقدم ذلك فى اخبار الولاية العامة للحاكم الشرعي وللفقهاء في هذا المقام فيما يرجع للحاكم الشرعي مسائل (منها) : ان الواقف لو جعل النظارة لأكثر من واحد فمات بعضهم أو خرج عن أهلية النظارة كأن جن أو فسق (على المشهور المعروف بين الأصحاب بل المحكي عليه الاجماع من الرياض من اعتبار العدالة في الناظر) فان كان قد جعل لكل واحـــد منهم الاستقلال فى النظارة فالباقي منهم له النظارة . وإن شرط اجتماعهم فالمشهور انه يجب على الحاكم الشرعي ضم شخص آخر اليه ويحتمل انعزالهم بأجمعهم لأن تولية كل منهم كانت مشروطة بالآخر وترجع التولية لحاكم الشرع لأنه ولي من لا ولي له . و (منها)

ان الحاكم الشرعي إذا كان متولياً فله أن يتصدى بنفسه وله أن يوكل غيره أو ينصب متولياً قالوا وله عزل الوكيل عنه وليس له عزل المتولي ما دام باقياً على الأهلية . و (منها) انه إذا جعل الواقف التولية لشخص ولم يقوم بشؤون الوقف أومات أوخرج عن الأهلية أوكان لا يصلح لها من أصله كأن كان صبياً أوكان فاسقاً على المشهور قيل تعود التولية لأهله . وقيل لحاكم الشرع لكون أهله بمنزلة الأجانب عنه والحاكم الشرعي ولي من لا ولي له . ولو زال المانع من ولاية المجعول ففي عود التولية له وجهان : من انها كالوكالة فلا تعود وللاستصحاب ومن انها كالولاية قد منع نفوذها فاذا زال عادت . و (منها) إذا جعل الواقف التولية لاثنين على وجه الاجتماع فلا ينفذ تصرف أحدهما من دون الآخر ولا يجوز لهما قسمة الوقف ولو تعاسرا أجبرهما الحاكم الشرعي على الاجتماع مع الامكان ومع عدمه يكون المرجع هو الحاكم الشرعي . و (منها) انه لو صار الحاكم الشرعي ناظراً لم يجز للحاكم الشرعي الآخر عزله ولا مزاحمته ولا عزل من نصبه (نعم) لو مات الحاكم الشرعي قيل ينعزل المنصوب من قبله وقيل لا ينعزل لأنه كالمنصوب من قبل الامام (ع) نعم الوكيل عن حاكم الشرع ينعزل بموت ذلك الحاكم الشرعي وتحقيق هذه الفروع تطلب من كتاب الوقف . وإن كان التحقيق إن ما ذكروه فيها بالنسبة لحاكم الشرع لا دليل يعتمد عليه إلا أدلة الولاية العامة وهي تقتضي أكثر من ذلك .

مجهول المالك

والمال الذي لا يمكن ايصاله لصاحبه

و (منها ولايته على المال الذي لا يمكن إيصاله لصاحبه وعلى مجهول المالك) إعلم ان مال الغير اما أن يكون المالك له معلوماً بشخصه يمكن ايصاله له أو يكون

معلوماً بشخصه ولكن لا يمكن ايصاله له أو لا يكون كذلك بأن كان مردداً وعلى التقدير الثالث فالمال اما أن يكون متصفاً بأحد العناوين كأن كان كنزاً أو لقطة أومختلطاً بالحلال ، وأما أن يكون مندرجاً تحت عنوان من العناوين ككونه جائزة من السلطان أو وديعة عند الغير ولم يعرف صاحبها أو وجد فى بطن حيوان اشتراه ولم يعرف البائع أو فى بطن حيوان اصطاده ونحو ذلك وأما ان لا يكون كذلك لا متصفاً باحدى تلك العناوين ولا مندرجا تحت عنوان فيسمى بالمجهول المالك ويسمى بالمظالم وإن كانت المظالم تطلق على سائر الحقوق المالية كالزكاة ونحوها . إلا أن الظاهر اختصاصها عند اطلاقها بمجهول المالك . إذا عرفت ذلك فنقول إن ما كان مالكه معلوماً بالتفصيل ويمكن ايصاله له فيجب رده لمالكه عند التمكن من رده كما هو الشأن فى سائر الواجبات إلا أن يحرز رضاه بالبقاء عنده وهل الواجب تسليمه له واقباضه إياه أو يكفي اعلامه به والتخلية بينه وبينه الظاهر هو الثاني وذلك لأن الأدلة الآمرة بالرد ظاهرة في كونها بياناً لحكم العقل فى الامانات والذي يحكم به العقل هو تمكين المالك من ماله وعدم حيلولته بينه وبينه . مضافا الى أن الاموال الغير المنقولة لا يتصور فيها إلا ذلك فلو كان الرد ظاهراً في الايصال والاقباض للزم عدم شمول الأدلة للأموال الغير المنقولة فاذن لابد من إرادة معنى يصح نسبته للجميع وهو المعنى الثاني دون الأول . مضافا الى أن معنى الرد هو الارجاع الى حالته الاولى كقوله تعالى : « يردونكم من بعد ايمانكم كفاراً » . وكقوله : « فارتد بصيراً » . ولا اشكال انه بالتخلية قد أرجعه الى حالته الاولى من استيلاء المالك عليه . مضافا الى أن الفقهاء قد فسروا الرد بالتخلية في باب الوديعة ولا اشكال في شمول أدلة رد الأمانة للوديعة فلابد أن يراد بالرد فيها ما يشمل هذا المعنى وهو التخلية (ثم) انه لا خلاف فى كون الرد فورياً وذلك

لأن ابقاء العين تحت تصرفه تصرف لم يعلم رضا المالك به فيكون محرماً . مضافاً للقاعدة المقررة من وجوب الاقتصار في وضع اليد على المقدار المتحقق اذنه . ولرواية يونس عن أبي عبد الله (ع) قال : يا يونس من حبس حق المؤمن اقامه الله يوم القيامة خمسمائة عام على رجليه حتى يسيل من عرقه أودية الى أن قال ثم يؤمر به إلى النار . ولحديث المناهي من حبس على أخيه المؤمن شيئاً حرم الله عليه بركة الرزق . (ثم) على ما بيناه من ان المراد بالرد التخلية ذكر غير واحد بأنه يشكل حمل المال الى صاحبه لأنه تصرف لم يعلم إذن المالك فيه . (نعم) إذا احرز ان الحمل احفظ للمال مما إذا بقي في محله أومساوياً جاز الحمل لأنه يكون الحمل احساناً فيصح ارتكابه . ولا يخفى ما فيه فان الواجب لما كان مطلق الرد جاز لمن عنده المال أن يرده بأي انواع الرد ولذا كانت السيرة الموجودة هو حمل المال لصاحبه .

وأما إذا عرف صاحبه ولم يمكن ايصاله له لحبس أو لجهل بمحله فالذي قواه الهمداني (ره) وتبعه بعض المعاصرين هو انه بعد اليأس من التمكن من ايصاله لصاحبه هو جواز التصدق به أو وجوبه واستدلوا على ذلك .

(أولا) بأن أخبار مجهول المالك يستفاد منها أن التصدق به ليس من جهة جهل المالك بل من جهة تعذر ايصال المال له وقد استدل بهذا السيد كاظم (ره) والحاج اغا رضا الهمداني (ره) . ولا يخفى عدم استفادة ذلك منها .

(وثانياً) برواية علي بن ميمون التي رواها الشيخ باسناده عنه قال : سألته عن تراب الصواغين وانا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستحله من صاحبه . قال : قلت : لا إذا اخبرته اتهمني قال : بعه . قلت : بأي شيء قال : بطعام . قلت : فأي شيء اصنع به ؟ قال تصدق به أما لك وأما لأهله . ووجه الاستدلال بها معانها من غير ما نحن فيه لأن ظاهرها هو تردد المال بين أن

يكون ملكه أو ملك غيره . هو أن التهمة كانت مانعة له عن الايصال وهو بصدد فراغ ذمته في الواقع لاحتماله ان المال ليس له . والامام (ع) جعل التصدق موجباً لفراغ ذمته في الواقع لو كان المال لغيره واقعاً . ولايخفى أنها مضافا لضعفها بعلي بن ميمون واضمارها ان هذه الروايه لم تعمل بها الأصحاب .

(وثالثاً) برواية حفص بن غياث فيمن أودعه رجل من اللصوص دراهم قال (ع) : لا يرده فان أمكنه أن يرده على صاحبه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يعرفها حولا فان أصاب صاحبها وإلا تصدق بها حيث علق الامام عليه السلام وجوب التصدق على عدم امكان الرد على صاحب المال مطلقاً سواء كان من جهة الجهل به أو تعذر الوصول اليه لحبسه أو بعد المسافة أو غير ذلك والظاهر انه يتعدى عن موردها بتنقيح المناط إذ لا خصوصية له كما أن ضعفها منجبر بعمل الأصحاب كما عن الجواهر والمسالك .

« ولكن يمكن أن يقال عليها » انها ظاهرة في خصوص صورة الجهل بالمالك فتكون واردة في مجهول المالك لقوله (ع) : « يعرفها حولا » فانه يناسب الجهل بالمالك لا صورة التعذر إذ مع التعذر يكون المالك معلوماً . ودعوى ان التعذر قد يحتاج الى التعريف كما لو تعذر الوصول الى المالك من جهة بعده فانه يحتاج الى ارسال رسل لتعريفه بذلك . فاسدة فانه لو كان كذلك لقال عرفه بها والحاصل أن الرواية بواسطة التشبيه باللقطة مع أخذ التعريف بالحول فيها مع كون المودع هو اللص ينعقد لها ظهور في مجهولية المالك فلا يمكن التمسك بها في المقام .

(ورابعاً) بصحيحة يونس قال : سألت عبداً صالحاً (ع) فقلت : جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف أوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما

نصنع به ؟ قال (ع) : تحملونه حتى تلحقوا بالكوفة . قال يونس : لست أعرفهم ولا ندري كيف نسأل عنهم ؟ فقال (ع) : بعه واعط ثمنه أصحابك . فقال : أهل الولاية ؟ فقال (ع) : نعم وقد استدل بها الحاج اغا رضا الهمداني (ره) بتقريب انها ظاهرة في تعذر ايصال المال لصاحبه المعلوم لأنه كان يعلم بأن هذا المال لذلك الشخص الخاص المعهود الذي كان معه بمكة ولكنه لم يكن يعرف بلده ولا شخصه على وجه يمكنه الوصول اليه بالفحص والسؤال وهكذا استدل بها بعض المعاصرين ولا يخفى ما فيه فان الرواية ظاهرة في عدم معرفتهم وعدم تشخيصهم حيث فيها (ولا نعرفهم ولست أعرفهم) فهي ظاهرة في مجهول المالك .

(وخامساً) بما رواه في الكافي والتهذيب عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت الى العبد الصالح (ع) قد وقعت عندي مائة درهم واربعة دراهم وقد مات صاحبها ولم اعرف له ورثة ؟ فكتب (ع) اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا . وما في موثقة هشام بن سالم انه سأل حفص الأعور أبا عبد الله (ع) عن أجير كان يقوم في رحاة وله عندنا دراهم وليس له وارث فقال (ع) : تدفع للمساكين ولا يخفى ما فيها فانها ظاهرة في موت صاحب المال ويكون المال مجهول وارثه فتكون هذه الأخبار لبيان حكم مجهول المالك إذا لم نجري استصحاب عدم الوارث لأنه لو جرى كان مال الامام لأنه وارث من لا وارث له وعليه يكون الامام قد أذن للسائل بالتصدق بماله (ع) .

(وسادساً) الصحيح الذي رواه الشيخ الطوسي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن قال : سئل أبو الحسن الرضا وأنا حاضر فقال رفيق لنا كان بمكة فرحل عنها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا في بعض الطريق أصبنا بعض متاعه فأي شيء نصنع به ؟ قال : تحملونه الى الكوفة . قال : لمنا

نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : اذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه . قال له : على من جعلت فداك ؟ قال : على أهل الولاية وهي ظاهرة فى وجوب التصدق بمال معلوم المالك إذا لم يمكن ايصاله له ولا يخفى ان هذه الرواية وإن كانت فى تقريرات بعض اساتذة العصر للمرحوم الشاهرودى بهذه الصورة ولكن الحقيقة إنها ليست كذلك إذ الذى رواه الشيخ الطوسي (ره) في التهذيب ج ٢ ص ١٨٨ عن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن قال : سئل أبو الحسن الرضا (ع) وأنا حاضر فقال : جعلت فداك تأذن لي في السؤال فان لي مسائل ؟ قال : سل عما شئت . قال : قلت له : رفيق كان لنا بمكة فرحل عنها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شيء نصنع به ؟ قال : فقال . تحملونه حتى تصلوه إلى الكوفة . قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع . وفى نسخة أخرى قال له : (كيف نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرفه كيف نصنع) ؟ قال (ع) : إذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه . قال له : على من جعلت فداك ؟ قال : على أهل الولاية فتكون هذه الرواية ظاهرة فى مجهول المالك لا في معلوم المالك نظير رواية يونس المتقدمة في الوجه الثالث .

(وسابعاً) بمرسلة السرائر حيث قال : وروى انه إذا لم يظفر له بوارث تصدق به عنه . ومرسلة الفقيه حيث قال : وقد روى في هذا خبر آخر إن لم يجد له وارثاً وعلم الله بذلك الجهد فتصدق به وارسالها منجبر بالشهرة الفتوائية بالتصدق وفيه ما لا يخفى فانها ظاهران فى خصوص المفقود دون من تعذر الايصال اليه لحبس أو نحوه ، ولعل الشهرة الفتوائية فى خصوص هذا المورد أيضاً مع ان المدعي أعم مضافاً الى أن ظاهرها هو صورة العلم بموت صاحب المال

والجهل بالوارث وهو حينئذ من موارد مجهول المالك بلا إشكال وخارج عن محل البحث هذا مضافاً إلى انها معارضة بما دل على وجوب حفظ المال لصاحبه والايصاء به بعد الموت كما فى (صحيح معاوية بن وهب) على ما يراه المتأخرون فى اصحاب الاجماع قال : سئل أبو عبد الله عن رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدرى أ حي هو أم ميت ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد ؟ قال : اطلبه . قال : إن ذلك قد طال فأتصدق به ؟ قال : اطلبه فانه ظاهر فى المحافظة على المال المعلوم صاحبه وفي طلبه ومثلها (صحيحة هشام بن سالم) ان خطاب الأعور سأل أبا ابراهيم (ع) وأنا جالس عنده فقال : انه كان عند أبي أجيراً ففقد ناه وبقي له من أجره شيئاً ولا نعرف له وارثاً ؟ قال (ع) : اطلبه . قال : قد طلبناه ولم نجده ؟ فقال : مساكين وحرك يده . قال : فأعاد عليه . قال (ع) : اطلب واجهد فان قدرت عليه وإلا فكسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان حدث بك حدث فأوصي به إن جاء له طالب أن يدفع له ولا يخفى ان هذه الأخبار هى مقتضى القاعدة لأن المال يجب على الآخذ المحافظة عليه حتى يوصله لصاحبه . وقد تمسكوا بها الأصحاب في الدين الذي غاب صاحبه ولا يدرى أحي هو أو ميت كما انهم تمسكوا بها في باب المواريث في عدم صحة قسمة أموال الغائب المنقطع خبره على ورائته . وإن كانت هى لم تكن فى الميراث إلا أنه صح الاستدلال بها لعدم القائل بالفرق بينه وبين سائر الحقوق . ومن هنا يظهر ما في الكفاية حيث طعن في التمسك بها باحتمال الفرق . كما انه لا وجه للطعن بها بأنها ظاهرة فى الدين وكلامنا في العين وذلك لعدم ظهورها في ذلك ولو سلمناه فللاجماع على عدم الفصل بين الحقوق ولتنقيح المناط إن لم نقل بالأولوية القطعية . هذا وقد ظهر لك وجوب الفحص هنا عن المالك والطلب له لصريح الروايات . ثم إن الظاهر إن الطلب المأخوذ في الروايات يصدق بالسؤال عنه

والترقب له فلا يجب اعلا أفراده من الضرب فى الأرض مضافا إلى أنه الزام شاق فيه اتلاف المال وتعب البدن والشريعة لم تبن على مثله وأدلة الحرج تنفيه وعليه فلا وجه للبحث عن ان الطالب هو الحاكم أومن عنده المال . وإن نفقة السفر على الطالب أو على الغائب إلى غير ذلك مما ذكروه في المقام ويرشد إلى ما قلناه ما روي عن زرارة فى الصحيح عن أبي جعفر (ع) عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه ولا على ولي له ولا يدرى بأى أرض هو ؟ قال : لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أن نيته الأداء .

(إن قلت) : إن التكليف بالانتظار لازمه الانتظار إلى أن يعلم بالحال وقد ينجر ذلك إلى أقصى مدة العمر وهذا فيه حرج منفي بالشريعة . (قلنا) : لا حرج فى الانتظار بأن يجعله كسائر الأمانات وإذا خشى التلف تصرف به مع الضمان أو يستبدله بمال لا يخشى تلفه . و (أما إذا كان المال المجهول المالك متصفاً باحد العناوين) ككونه كنزاً أو لقطة أو مندرجا تحت عنوان ككونه من جوائز الظالمين فقد ذكروا فى موطنه حكمه (وأما إذا كان مجهول المالك غير متصف بأحد العناوين ولا مندرجا تحت عنوان) فان تردد بين غير محصورين فالكلام يقع فيه فى عدة جهات : (إحداها) في وجوب الفحص عن مالكه وقد ذهب اليه المشهور واستدل عليه بامور : (احدها) إن أدلة وجوب الرد إلى المالك تقتضي الفحص عنه لأنه مقدمة له و (دعوى) انا نحتمل ان الرد غير مقدور للمالك فالأصل البراءة منه فلا تجب مقدمته وهي الفحص . (مدفوعة) بأنه قد تقرر في محله ان الشك فى القدرة لا يرفع التكليف ولا يوجب جريان أصل البراءة منه وإلا لسقطت نوع التكاليف إذ نوع التكاليف عند القيام بها يحتمل الانسان عدم قدرته على اتمامها . ولكن لا يخفى ما فيه فان فرض الكلام فى الشبهة الغير المحصورة ، فاصالة عدم وجوب الرد بالنسبة لكل واحد من

الأشخاص المحتمل ملكيتهم له جارية بلا معارض .

(إن قلت) : إنا نعلم إجمالا أما بوجوب ايصال المال لمالكه أو التصدق به عنه فيجب الفحص لمعرفة التكليف كما ذكره استاذنا (كاره) . (قلنا) : لا علم اجمالي لأن وجوب الرد أصل البراءة ينفيه لكون الشبهة غير محصورة ووجوب التصدق إن قام الدليل عليه وجب الأخذ به وإلا فالأصل البراءة منه مضافا إلى أن الكلام لو كان مع قطع النظر عن الأدلة فانا لا نعلم إجمالا ذلك بل ، نحتمل ان المال يكون ملكا لواضع اليد عليه .

(ثانيها) صحيحة يونس الاولى المتقدمة ص ٤٤٦ حيث فيها أمر الامام بالتفحص بحمل المال للكوفة بعد دعوى الراوي عدم معرفة القوم وعدم معرفة أوطانهم ثم لما ذكر الراوى إنه آيس من معرفتهم بقوله ولا ندرى كيف نسأل عنهم أمره بالتصدق ورفع عنه وجوب الفحص فيستفاد من الرواية انه بالجهل بالمالك يجب الفحص ويستفاد منها انه باليأس من معرفة المالك يتصدق به . وعليه لو كان اليأس حاصلا قبل الفحص كما إذا كان لم يعرف المالك بوجه من الوجوه تصدق به كما هو ظاهر الرواية ولازمه انه إذا حصل اليأس بعد الفحص حتى القليل منه يتصدق به وهى أحسن الروايات فى هذا الباب وقد استدل بعض اساتذة العصر برواية يونس الثانية . ولا يخفى ما فيه فانه قد رتب فيها التصدق على مجرد الجهل بالمالك ، فهي للخصم أنفع .

(ثالثها) اخبار اللقطة واخبار الدين المجهول مالكه واخبار المفقود فانها تدل على وجوب الفحص عن المالك و بتنقيح المناط يثبت المطلوب في المجهول المالك ، فان المناط فى الفحص فيها هو المحافظة على ايصال الحق لصاحبه . ولا يخفى ما فيه فانا لا نسلم أن المناط هو مجرد ذلك فلعله في الدين المجهول المالك هو احسان صاحب الدين على المديون بتسليطه على المال والانتفاع به فيه

والأمر بالفحص جبراً لاحسان المالك . وفي اللقطة إنما أمر الشارع بالفحص لبغضه لأخذها من مكانها . وفي المفقود لكون المالك معروفا بشخصه .

(رابعها) ما تمسك به المرحوم الايروانى من رواية حفص بن غياث قال : سألت أباعبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرده عليه ؟ فقال : لا يرده فان أمكنه أن يرده على صاحبه فعل وإلا كان بمنزلة اللقطة فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها اليه وإلا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الأجر والغرم فان اختار الأجر فله الأجر وإن اختار الغرم غرم له وكان الأجر له . والحديث وإن كان ضعيفاً بالقاسم بن محمد إلا أن المحكي عن المسالك والجواهر ان ضعفه منجبر بالشهرة . ولا يخفى ما فيه فانه لا وجه للتعدى من موردها لمجهول المالك إذ لعل أمر الامام بالفحص من جهة اقدامه على الاخذ من اللص الذى يعلم بأنه قد سرق هذا المال فان ظاهر السؤال هوذلك لا انه قد علم به بعد الأخذ نظير آخذ اللقطة فى عدم رضاء الشارع بأخذه فان اقدامه عليها أوجب عليه الفحص . وعليه فانما يتعدى منه لكل مال أقدم على أخذه مع العلم بحرمته وكان مالكه مجهولا ولكن المحكي عن ابن ادريس ره رد وديعة اللص المذكور لامام المسلمين فان تعذر أبقاها أمانة ثم يوصي بها إلى حين التمكن وقواه فى المختلف والمحكي عن المفيد ره وسلار يخرج خمسها والباقي يتصدق به ولم يذكر التعريف والمجلسي ره ذهب إلى التخيير بين الصدقة بها وبين ابقائها أمانة قال ره وليس له التملك بعد التعريف كما جاز ذلك فى اللقطة .

(إن قلت) : إن ما ذكرته من التعدى ينافيه ما فى رواية علي بن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني أمية فقال لي : استأذن لي على أبى عبد الله (ع) فاستأذنت له فاذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال : جعلت

فداك إني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغمضت في مطالبه إلى أن قال قال (ع) : فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم ؟ رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به إلى أن قال : رجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئاً إلا خرج منه حتى ثيابه التي على بدنه فما أتى عليه أشهر قلائل حتى مرض ومات . فان هذه الرواية تدل على أن الحرام الذى يأخذه الانسان وهو مجهول المالك يتصدق به من دون فحص ولو كان يعتبر فيه الفحص سنة لما كان يصح من الفتى عند رجوعه يتصدق به بعد أشهر .

(قلنا) : مضافاً إلى ضعفها بعلي بن أبي حمزة وعدم عمل المشهور بها وإنها منافية لأخبار حلية جوائز السلطان فهي محمولة على الاستحباب نظير من عنده مال يحتمل أنه حرام وإن كان بحسب الظاهر حلال فيحتاط فيه بهذا النحو مضافاً إلى إمكان دعوى عدم دلالتها على أن المأخوذ مجهول المالك وإنه محرم أخذه بل إنما دلت على أنه أخذ منهم من دون تفحص عن انه من أموالهم أو أموال غيرهم .

(إن قلت) : ان موثقة اسحاق بن عمار وهي سألت أبا ابراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع ؟ قال : يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها ؟ قلت : فان لم يعرفوها ؟ قال : يتصدق بها . ظاهرة في عدم الفحص سنة مع أن يده يد عدوان إذ أنه وأخذ المال وهو يعلم بأنه حرام .

(قلنا) : الرواية ظاهرة في اللقطة ولذا ذكرها صاحب الوسائل في كتابها فهي نظير الروايات الواردة في اللقطة أجنبية عما نحن فيه ولو سلمنا شمولها لما نحن فيه فهي مقيدة برواية حفص على انا لا نسلم إن يده يد عدوانية لقوله : (ولم يذكرها) . (هذا وقد تمسك بعضهم) لعدم وجوب الفحص في المجهول المالك

باطلاق عدة روايات منها ما تقدم ص ٤٥٢ من رواية علي بن حمزة في عمال بني أمية ، وقد عرفت ضعفها وعدم عمل المشهور بها وعدم دلالتها على أن المأخوذ كان مجهول المالك وإنما قد أغمض فى مطالبه . و (منها) رواية علي ابن راشد قال : سألت أبا الحسن (ع) قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألفي درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال عليه السلام : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة فى مالك وادفعها لمن وقفت عليه . قلت : لا أعرف لها رباً ؟ قال : تصدق بغلتها . الى غير ذلك من الروايات التى يستدل بها على عدم وجوب الفحص والجواب عنها انه بعد تسليم صحة سندها وتمامية دلالتها فهي مخصصة بما تقدم من الأدلة على وجوب الفحص التي عمدتها صحيحة يونس ومضافاً إلى أن مجهول المالك لما كان من قبيل الشبهة الغير المحصورة كان الاغلب انه مأيوس من معرفة صاحبه إلا ما شذ ولعل الاخبار الآمرة بالتصدق بدون الفحص ناظرة لذلك بل ظاهر قول الراوي فى رواية علي بن راشد : (لا أعرف لها رباً) هو عدم المعرفة في الحاضر والمستقبل فيكون ظاهرها الاياس من المعرفة فلذا الامام رتب عليها التصدق . و (قد أجاب عن ذلك بعض أساتذة العصر) بما حاصله أن الآية الشريفة وهي : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » تقتضي وجوب الفحص عن المالك لكونه مقدمة للرد الواجب وهي تشمل الامانة المالكية كالوديعة ونحوها والامانة الشرعية كاللقطة ومجهول المالك ونحوها ، ولكنها مقيدة بصورة التمكن من الاداء والفحص لقبح التكليف بما لا يطاق . واخبار التصدق المطلقة تشمل صورة التمكن من الاداء للمالك وصورة عدم التمكن ولكنها مقيدة بمجهول المالك فبين الآية الشريفة والاخبار المطلقة عموم من وجه فان الآية أعم من الاخبار من جهة شمولها للأمانة المالكية دون الاخبار . وأخص من جهة

اختصاصها بصورة التمكن من الفحص . والاخبار المطلقة أعم من جهة شمولها لصورة عدم التمكن من الفحص والرد وأخص من جهة اختصاصها بمجهول المالك فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص فمقتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك ومقتضى الاخبار المطلقة هو وجوب التصدق بالمال وعدم وجوب الفحص عن المالك وقد حققنا في علم الاصول انه اذا تعارض الكتاب مع الخبر بنحو العموم من وجه يؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه وعليه فلابد أن نأخذ باطلاق الآية ونحكم بوجوب الفحص ومع الاغضاء عما ذكرناه والحكم بالتساقط يرجع الى عموم حرمة التصرف بمال الغير بدون اذنه . ولا يخفى ما فيه فانه مضافاً الى أن الآية ظاهرة في الامانة المالكية فانها المتبادر منها عرفاً ، انه لا تعارض بين الآية والاخبار المطلقة الدالة على وجوب التصدق لان الآية دالة على الحكم الواقعي لانها إنما تشمل مجهول المالك لا بعنوان انه مجهول بل بعنوان انه مال للغير يجب رده لاهله وإلا لزم الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي . والاخبار المذكورة دالة على الحكم الظاهري لأخذ الجهل في موضوعه . ولو تم ما ذكره للزم الفحص في سائر الشبه الغير المحصورة الوجوبية لان دليل التكليف الوجوبي يقتضي الاتيان به . والفحص مقدمة لامتثاله وأصل الاباحة ونحوه يقتضي اباحة الترك سواء فحص أم لم يفحص ، وهكذا يمكن تسرية الحكم إلى الشبهة التحريمية الغير المحصورة و (إن شئت قلت) ان اصالة عدم وجوب الرد جارية في أطراف مجهول المالك لكونه شبهة غير محصورة فيكون التكليف بالرد غير منجز فلا يجب الفحص وعلى هذا فلا معارض لاخبار وجوب التصدق الغير المقيدة بالفحص فيثبت بها وجوب التصدق وهو المطلوب للخصم بل للخصم أن يدعي أن المراد (بالأهل) في الآية أعم من المالك أو الفقراء بعد ما عممت الامانة في الآية لمطلق ما بيد الانسان وعليه فلا منافاة ولا

معارضة بين الاخبار والآية مضافاً الى دعوى ان الآية ارشاد لحكم العقل بوجوب رد الامانة وهو لا يشك في حكمه فتكون دعوى المعارضة من قبيل دعوى معارضة القطع للنقل لا من قبيل معارضة الكتاب للسنة .

مقدار الفحص عن مجهول المالك

(ثانيها) إن بعد ما ثبت وجوب الفحص عن مجهول المالك فمقداره إلى حد اليأس من الظفر بالمالك فلو كان واضع اليد على مجهول المالك آيساً فى أول الأمر من المالك لم يجب عليه الفحص والدليل على ذلك كله هو صحيحة يونس الاولى المتقدمة ص ٤٤٦ (نعم) يستثنى من ذلك صورتان الاولى الحرج في الفحص فان عليه أن يفحص بمقدار لا يلزم منه ذلك الى أن يحصل له اليأس لأدلة نفي الحرج (الثانية) ما لو أقدم على مال يعلم بحرمته وكان مجهول المالك لديه كما لو أخذ المال من اللص الذي يعلم بأنه سرقه فان يجب عليه الفحص مقدار سنة وذلك لرواية حفص بن غياث .

اجرة الفحص على الفاحص أو المالك

(ثالثها) انه بعد ما ثبت وجوب الفحص فلو توقف الفحص على بذل الاجرة كأجرة الدلال والاعلان بل وهكذا المحافظة على العين لو توقفت على الاجرة فهل الاجرة على من وجب عليه الفحص أو على المالك الحق ان الواجب هو البذل لانه الموقوف عليه الفحص أما انه بنحو المجانية فلم يقم دليل عليه فله أن يختار البذل بنحو العوض نظير ما يقال في الاطعام فى المخمصة فانه واجب لكن لا يجب بنحو المجانية بل له الرجوع بالاجرة ، وهكذا الصناعات التي يتوقف عليها النظام وهكذا تحمل الشهادة هذا إذا كانت يده على مجهول المالك

يد إحسان بأن أخذ المال ليحافظ عليه وليوصله إلى صاحبه أو وقع عنده ولم يعرف صاحبه لقوله تعالى « ما على المحسنين من سبيل » وعليه أن يستأذن من الحاكم الشرعي في الصرف عليه بناء على اعتبار الاذن من الحاكم في القيام بالامور الحسبية التي تكون من هذا النوع كما سيجيء إن شاء الله . (وكيف كان) فاذا وجد المالك أخذ الاجرة منه لأن من له الغنم فعليه الغرم . وإن امتنع رفع أمره للحاكم الشرعي وهو يأخذها منه لأنه ولي الممتنع وإن لم يجده أخذها الفاحص من العين ثم صرف الباقي في مصارف مجهول المالك . (هذا كله) إذا كانت يده على المال يد إحسان، وأما إذا كانت يده يد عدوان بلا مبرر شرعي كما لو سرق المال وجهل صاحبه فالظاهر إن الاجرة عليه لا على المالك لأنه قد أدخل الضرر على نفسه بعدوانه وتجاوزه على حق المالك فلا يناسبه التخفيف ولا ترفعه قاعدة لا ضرر لأنها في مقام المنة والتخفيف ، ولأن هذه الاجرة حصلت بفعل المعتدي فلا وجه لتغريم المالك ، ويدل على ذلك ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) : « الحجر الغصب في الدار رهن على خرابها » أي موجب لخرابها ، كما ان الرهن موجب لاسترداد المال الذى وضع عليه . ومثله ما رواه ابن ميثم (ره) عن رسول الله (ص) : « اتقوا الحرام فى البنيان فانه أسباب الخراب » . ويؤيده بل يدل عليه ما فى صحيحة أبي ولاد عن أبي عبدالله (ع) قال قلت : قد علفته بدراهم فلي عليه علفه ، قال (ع) : لا لأنك غاصب فانه يفهم من التعليل ان ما يصرف على المغصوب من الغاصب يكون من مال الغاصب ولا يؤخذ من المالك . ولعل المتدبر في كلمات الفقهاء يرى ان ذلك من الامور المسلمة عندهم .

وفى تقريرات بعض أساتذة العصر وقد ورد في بعض الاخبار انه إذا غصب أحد خشبة فجعلها فى أساس البناء ثم جاء مالكها يطلبها وجب عليه ردها

ولو كان بهدم البناء . ولكني بعد الفحص لم أطلع على هذا الخبر بهذا التفصيل وإنما الذى وجدته هو ماتقدم .

مجهول المالك اذا ادعاه مدعى

(رابعها) ان مجهول المالك إذا ادعاه مدعي سواء كان قبل الفحص أو بعده أو فى أثنائه، فدعواه تارة تكون مقترنة بالعلم بصدقه بواسطة القرائن ، وتارة تكون مقترنة بالحجة الشرعية ، وأخرى مقترنة بالتوصيف والتعريف بذكر العلامات الموجودة فى المال وأخرى مجردة عن ذلك كله ، أما إذا كانت مجردة عن ذلك فقد يقال بأنها دعوى بلا معارض وهي حجة ، ولا يخفى ما فيه فان الدليل على حجيتها هو رواية منصور بن حازم قال قلت للصادق (ع) : عشرة كانوا جلوساً ووسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضاً : ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلهم : لا ، فقال واحد منهم : هو لي ، قال (ع) : هو للذي ادعاه . وهي إنما تدل على حجية الدعوى فيما إذا لم يكن على المال يد ملزمة بايصاله للمالك، وقد استدل على ذلك أيضاً بالاجماع ولكن القدر المتيقن منه هو ذلك، وقد استدل على ذلك أيضاً بأصالة الصحة فى قول المسلم. وفيه ان حمل قول المسلم على الصحة إنما يقتضى الصحة الفاعلية لا صحة القول ومطابقته للواقع فان ما دل على أصالة الصحة لا يدل على اقتضائها صدق الكلام ومطابقته للواقع وإنما يقتضي حمله على عدم تعمده للكذب . وقد استدل على ذلك أيضاً بما ورد في اللقطة بما في رواية الحلبي عن أبي عبد الله (ع) فى اللقطة : فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل ماله . وبما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) فى اللقطة اجعلها في عرض مالك حتى يجيء لها طالب ولكن الاستاذ كا (ره)

ذكر ان في موردها وهو اللقطة لم يعمل بها فكيف يتعدى منه إلى مجهول المالك. هذا كله إذا كانت الدعوى مجردة وأما إذا اقترنت بالتوصيف والتعريف للمال فان أفاد العلم العادى بأن المال له أعطي له وإلا فلا لعدم الدليل على حجية التوصيف، وقد يستدل على حجيته فى المقام بما في التهذيب عن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يصيد الطير الذى يسوى دراهم وهو مستوي الجناحين وهو يعرف صاحبه أيحل له إمساكه، فقال: إذا عرف صاحبه رده عليه وإن لم يكن يعرفه وملك جناحيه فهو له وإن جاء طالب لا تتهمه رده عليه. ولا يخفى ما فيه فان الظاهر من قوله (ع): «لا تتهمه» هو العلم أو ما يقاربه وقد يستدل له أيضاً بالقياس على اللقطة فانه إذا عرفها مدعيها بذكر العلامات دفعت له. وفيه انه لو سلم ثبوت هذا الحكم فى اللقطة فقياس المقام بها قياس فى الشرع باطل، ودعوى اتحاد المناط غير مسلمة. وأما إذا حصل العلم من القرائن بصدق دعواه أو قامت الحجة الشرعية كالبينة دفع المال له. قال الاستاذ كا (ره): لو دفعه إلى المدعي بعد الثبوت أو حصول العلم ثم تبين الخلاف الأقوى عدم الضمان لعدم السبيل على المحسنين، ولانصراف أدلة الاتلاف عن هذا الاتلاف الذى هو فى سبيل الوصول إلى المالك وعود النفع اليه. سلمنا عدم الانصراف لكن دليل نفى الضرر والسبيل على المحسنين حاكم على دليل الاتلاف. ولو سلمنا المعارضة وعدم الحكومة كان المرجع هو البراءة من الضمان.

مصرف مجهول المالك

(خامسها) ان مصرف مجهول المالك بعد اليأس عن الظفر بمالكه يتصدق به على الفقراء لصحيحة يونس الاولى المتقدمة (إن قلت) إنه تعارضها رواية داود ابن أبي زيد عن أبي عبد الله (ع) قال له رجل : انى قد أصبت مالا وانى قد خفت فيه على نفسي ولو أصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه، فقال أبو عبدالله: والله ان لو أصبته كنت تدفعه اليه ؟ قال : اي والله ، قال (ع) : فلا والله ماله صاحب غيرى ، قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال (ع) : فاذهب فقسمه في إخوانك ولك الأمن مما خفت منه قال : فقسمه بين إخوانه . فان ظاهر هذه الرواية كون مجهول المالك يملكه الامام (ع) . وقد استظهر هذا الرأى صاحب المستند . ودعوى ضعف سندها بموسى بن عمر حتى ان المجلسي (ره) وصفها بالجهالة . مدفوعة بتوثيق جماعة له كالحجة المامقانى والشيخ محمد طه نجف والشيخ النورى. ودعوى انها واردة في واقعة شخصية واحتمال ان الامام (ع) كان يملك هذا المال حقيقة وأمره بالتصدق به تطوعا وتفضلا وتحميله الغير توزيعه رفعاً للتهمة . مدفوعة بأن ترك الاستفصال يقتضي إطلاق المقال . وهذه الرواية لا تعارضها سائر الروايات الواردة في هذا الباب حتى الآمرة بالصدقة مع الضمان لو جاء المالك كرواية حفص بن غياث المتقدمة ، وحتى الظاهرة في تملك مجهول المالك لو دفع الخمس كصحيحة علي بن مهزيار وذلك لأن تلك الروايات تحمل على الاذن المالكى بالحفظ أو الصدقة أو التملك بهذا النحو ولعل اختلاف الروايات في مصرف مجهول المالك يدل على ملكية الامام (ع) له وانه كان يأذن لكل واحد بنحو من التصرف (قلت) : عدم عمل المشهور

بها لعدم فتواهم بأن المال المجهول المالك من الانفال يضعف ذلك ، مضافاً للروايات الحاصرة للأنفال وعدم عد مجهول المالك فيها ، مضافاً لعدم ظهورها فى ملكية مجهول المالك للامام . نعم لا يبعد ظهورها في ولايته على مجهول المالك في التصدق به ويؤيدها الروايات الدالة على الولاية المطلقة للامام (ع) ولعل الاعتبار العقلي يساعد على ذلك حسما للمنازعات . وعليه ففى زمان الغيبة تكون الولاية للمجتهد الجامع للشرائط لما تقدم من ثبوت كل ما للامام من جهه الامامة والولاية يثبت للمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة ، ولكن على هذا تكون منافاة بينها وبين الاخبار الدالة على وجوب التصدق على القابض إلا أن الظاهر أقوائية الرواية الدالة على ولاية الحاكم دلالة . فتحمل أخبار التصدق على الاذن منه عليه السلام . ولكن يضعف حجية الرواية عدم عمل المشهور بها، إذ المشهور لم يفتوا بالولاية للحاكم الشرعي على مجهول المالك ، ولكن السيرة من المتقدمين عليها فانهم لا يتصدقون به بدون إذن الحاكم أو يدفعونه له فالرواية مضافاً لسلامتها كانت السيرة على طبقها، غاية الامر إنه يستفاد منها ومن الروايات الاخرى إن لحاكم الشرع الولاية على التصدق بالمال . هذا ولكن التحقيق عدم دلالة الرواية على ذلك لاحتمال أن الرجل قد أصاب مالا من أموال الامام (ع) أو من الأموال التي له الولاية عليها مثل مال الخراج والمقاسمة والامام يعرف هذا الرجل من أنه جابي عند الظلمة أو من موظفيهم في هذه الأشياء أو جنودهم الذين يغزون معهم ولا مهنة له غير ذلك ولا مال له سوى ذلك . ودعوى ترك الاستفصال. لا تنفع في المقام لأن الراوي حاكي لوضعية الحال . نعم لو كانت الرواية هكذا : بأن سأله الراوى عن رجل أصاب مالا وقد خاف على نفسه ، يمكن أن يقال إن ترك الاستفصال من الامام عن هذا الرجل وعن هذا المال يقتضي العموم ، وأما فيما نحن فيه فالرواى إنما ينقل سؤال رجل له

ولعل قرائن الأحوال في الرجل تقتضي وضوح السؤال عن مورد خاص ، فالرواية لادلالة فيها أصلا، وأما أدلة الولاية العامة فهي عندهم إنما تثبت ولايته في الامور العامة لا الخاصة وأما ما ورد من أن الامام ولي من لا ولي له فهي لاتجيء في المقام لأن القابض هو ولي المال باعتبار تكليفه بالفحص عنه والتصدق به ، ولا دليل لنا على أن الفقيه ولي الغائب كما سيجيء إن شاء الله .

وقد يتوهم الفرق في مجهول المالك بين ما إذا كان كلياً في الذمة فيجب دفعه للحاكم الشرعي أو الاستئذان منه في صرفه لأن الكلي لايتعين إلا باذن المالك أو وليه والحاكم الشرعي ولي الغائب وبين ما إذا كان عيناً خارجية فلا يجب دفعه للحاكم الشرعي لتعينه في نفسه وهو (توهم فاسد) فانه لو تمت ولاية الحاكم فانما تتم بواسطة ما ذكرناه من الأدلة وهي لا فرق فيها بين الكلي والعين الخارجية وإن لم تتم فأدلة التصدق لا فرق فيها بين الكلي والعين الخارجية ويستفاد منها ان من بيده مجهول المالك هو الولي في تعينه إذا كان كلياً نظير الزكاة والخمس .

(إن قلت) : ان صحيحي معاوية وهشام بن سالم المتقدمين ص ٤٤٩ يدلان على وجوب حفظ مجهول المالك والايصاء به . (قلنا) : قد تقدم هناك انها إنما وردا في معلوم المالك .

(إن قلت) : ان ما في صحيحة علي بن مهزيار المذكورة في كتاب الخمس من قوله (ع) : « ومثل مال يؤخذ ولا يعرف صاحبه » ظاهر في أن مجهول المالك يملكه واضع اليد عليه باخراج خمسه . (قلت) : انها ظاهرة في تعداد ما هو مفروغ عن ملكيته ويجب فيه الخمس لأنه (ع) في مقام تعداد الفوائد والغنائم للانسان التي يجب فيها الخمس ، كما أن جميع ما ذكره في هذا المقام كله مفروغ عن ملكيته ، فانه (ع) ذكر الجائزة والميراث والغنيمة من العدو

فتكون الرواية ظاهرة في المال المجهول المالك الذي يملك بالاخذ كاللقطة التي تملك والحرام المختلط بالحلال والمال الذي يوجد في بطن حيوان اشتراه ولم يدعيه البائع والطائر إذا قبضه ولم يعرف صاحبه والمال الذي يخرج من البحر من السفينة المنكسرة وكالكنز ونحو ذلك . ونحن كلامنا في مجهول المالك الذي لا يملك بالأخذ ، ولو سلمنا عدم ذلك فهي مطلقة تقيد بالروايات الدالة على وجوب التصدق بمجهول المالك .

(إن قلت) : ان الامر بالتصدق في مجهول المالك لايدل على الوجوب وإنما يدل على الاباحة لأنه وارد عقيب الخطر لان مجهول المالك مال للغير ومال الغير حرام التصرف به ، فالامر بالتصدق به وارد بعده لانه بواسطة طرو جهل المالك عليه . (قلنا) الأمر بالتصدق في مجهول المالك حكم ظاهري وحرمة التصرف حكم واقعي فهو نظير الامر باستصحاب الحرمة للشيء الحرام فان الاستصحاب يكون واجباً لا مباحا والسر في ذلك هو اختلاف مرتبة الحكم فلم يكن الامر في مرتبة النهي . و (إن شئت قلت) : ان الميزان في ذلك هو فهم العرف وفى المقام العرف لايفهم من الامر الاباحة .

من يجوز التصدق عليه

بمجهول المالك

(سادسها) انه بعدما ثبت وجوب التصدق بمجهول المالك فيجوز التصدق به على كل أحد أو على خصوص أهل الولاية مطلقاً أو خصوص الفقراء منهم مطلقاً أوعلى غير الهاشمي . الظاهر من صحيحة يونس الاولى المتقدمة ص ٤٤٧ اشتراط كون المتصدق عليه من أهل الولايه وهل يشترط كونه فقيراً ، ظاهر

بعض المتأخرين هو ذلك لأن المتبادر من لفظ الصدقة هو العطية للفقير لوجه الله ولقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء . ولا يخفى ما فيه فان المأخوذ في الصدقة هو العطيه لوجه الله مطلقاً كما هو ظاهر كلمات اللغويين ، ولذا يقال للوقف صدقة جارية مع انه قد يكون للاغنياء ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه قوله تعالى : « وان تبدو الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » فان مفهوم الصدقة لو كان مقيداً بالفقير لما كان وجهاً لأفضليتها باعطائها للفقراء . وهكذا يؤيده قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فان الرسول لم يكن فقيراً ، وأما قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء » فالاستدلال به من جهة حصر الصدقات بالفقراء ولكن المقطوع به ان الآية الشريفة لم يرد منها حصر مطلق الصدقة بذلك لأن المذكور في الآية هو الاصناف الثمانية الذين تعطى لهم الزكاة فيكون الظاهر هو خصوص الزكاة منها مضافاً إلى تفسيرها بالزكاة في بعض الروايات .

(فتلخص) أن لا دليل على اعتبار الفقر في المتصدق عليه بمجهول المالك ، وحكي عن الجواهر (ره) الفتوى بذلك عملا باطلاق الروايات .

وأما اشتراط كونه غيرهاشمي فقد استدل عليه بحرمة الصدقة الواجبة على الهاشمي وهذا صدقة واجبة فتحرم على الهاشمي أما كونه صدقة واجبة فلفرض الكلام انه كذلك ، وأما حرمة الصدقة الواجبة على الهاشمي فلما في صحيحة جعفر ابن ابراهيم المروية في الكافي قال : قلت لأبي عبد الله (ع) أتحل الصدقة لبني هاشم فقال : إنما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فأما غير ذلك فليس به بأس . ولا يخفى انه ظاهر في خصوص الزكاة فان تقييد الواجبة بالناس يوجب الانصراف إلى الزكاة كما إذا قيل : الصلاة الواجبة على الناس

والحج الواجب على الناس دون ما عداها من الصدقات الواجبة كالكفارات فانه لا يصح نسبة وجوبها إلى الناس وإنما تجب بأسباب خاصة كالمنذورة ويؤكد ذلك ان الزكاة هي القدر المتيقن والأخبار الأخرى التي قيدتها بالزكاة كخبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال (ع) هى الزكاة المفروضة . ورواية الهاشمي قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي ؟ فقال : هى الزكاة . وعليه فاخبار التصدق بمجهول المالك الشاملة للهاشمي وغيره تبقى على اطلاقها .

عدم ضمان المتصدق بمجهول المالك

إذا ظهر المالك

(سابعها) بعد ما ثبت وجوب التصدق بمجهول المالك فلو تصدق به ثم جاء المالك ولم يرض بالتصدق فهل يضمن المتصدق أم لا ولاحاجة لنا فى الكلام في مقتضى الأصل العملي أو مقتضى القاعدة إلا بعد العجز من استفادة الحكم من الأخبار المعتبرة ، والكلام يقع في مقامين : أحدهما فيما لو تصدق به بنفسه والاخر فيما لو دفعه للحاكم والحاكم تصدق به ، أما الكلام فى (المقام الأول) فنقول : إن مقتضى ايجاب التصدق من الشارع الذي هو المالك الحقيقي للامور هو عدم الضمان فان ايجابه الاتلاف له بنحو التصدق من دون ذكر التضمين له يلازم عرفاً عدم الضمان بحيث يكون له ظهوراً فى ذلك ألا ترى ان المولى إذا قال لخادمه اعطي هذا المال لعمر فهل يشك أحد فى عدم ضمان الخادم له ، نعم لو قيده بأنه لو جاء زيد فاعطه بدله كان ذلك رافعاً لظهوره شأن سائر القرائن الرافعة لظهور الألفاظ . كيف والمالك الحقيقي للمال وهو الشارع قد أوجبه عليه بدون تقيد بالضمان نظير ما إذا أوجب مالك المال على عبده اتلاف المال

أو اعطائه لعبد آخر فهل يا ترى أحد لا يستظهر عدم الضمان من ذلك ولا يرى أن ذكر الضمان بعده منافى لظهور اللفظ وبهذا ظهر لك أن مجهول المالك الذي يكون من قبيل وديعة اللص يتصدق به ويضمن لوظهر صاحبه لأن الرواية الدالة عليه المتقدمة ص ٤٥٢ مقيدة له بالتغريم والتضمين لصاحب المال إذا ظهر وطالبه بذلك وأما الذى لا يكون من قبيلها فلا ضمان لأن الأدلة المتقدمة ص ٤٦٠ الدالة عليه غير مقيدة بذلك .

وأما (المقام الثاني) وهو فيما لو دفعه لحاكم الشرع فحيث قد عرفت ص ٤٦١ انه لا ولاية لحاكم الشرع على مال المجهول المالك فلا بد أن يكون دفعه له من باب الوكالة عنه في صرفه فى التصدق به عن صاحبه . وعليه ففى المورد الذى ثبت فيه الضمان وهو ما كان مثل وديعة اللص يكون الضمان على القابض لا على الحاكم لأن الحاكم وكيل محض ولاضمان على الوكيل لأن تصرف الوكيل يكون تصرفاً للموكل كما هو مفاد أدلة التوكيل فيكون التصدق واقعاً من القابض للمال والحاكم الشرعي بمنزلة الآلة له هذا (وقد استدل بعض اساتذة العصر) على عدم الضمان بالتصدق بلزوم التسلسل بتقريب انه إذا تصدق بالمال صار مديوناً للمالك بالمثل والقيمة وهذا الدين أيضاً مجهول المالك فيجب التصدق به أيضاً ويكون ضامناً للمالك بالمثل أوالقيمة وهلمجرا إلى مالانهاية له ولايخفى مافيه فان لزوم التسلسل لايرفع الضمان بالتصدق وإنما يوجب عدم التصدق بعد الضمان لأنه هو الموجب للتسلسل . وهذا نظير مايقال فى الآية الشريفة وهى قوله تعالى: (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) فان رد التحية أيضاً تحية فيجب رده وهلمجرا فيلزم التسلسل . فان التسلسل فى هذا إنما يرفع وجوب التحية فى جواب ردها لا انه يرفع وجوب ردها وهكذا مثل ذلك قوله تعالى : (النفس بالنفس والعين بالعين) فانه يلزم التسلسل لكن لزوم التسلسل لما كان من قتل النفس

بالنفس التي هى القصاص للنفس المقتولة كان ذلك مرفوعاً لا أن النفس لا تؤخذ بالنفس . سلمنا لكن الاجماع بل ضرورة المذهب على عدم التصدق بالضمان لمجهول المالك يكون موجباً لتقييد أدلة التصدق بمجهول المالك بغير ما كان مجهول المالك ضماناً لمجهول المالك الذى تصدق به فلا يلزم التسلسل للتقييد الموجود في أدلة التصدق بمجهول المالك الموجب لعدم شمولها لضمانه الحاصل بالتصدق به على أن ذلك لا يجب على القول بالتضمين والتغريم إذا ظهر المالك وطالب بماله المتصدق به كما هو المستفاد من رواية وديعة اللص المتقدمة ص ٤٥٢ فانه على ذلك لم يكن بالتصدق ديناً على المتصدق بل إنما يغرم إذا ظهر المالك وعليه دفعه للمالك لا انه يتصدق به . (وأما إذا كان مجهول المالك قد تردد بين محصورين) وغير خارج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحيث يقدر على ايصال المال لكل واحد منهم فلا اشكال فى عدم شمول الأخبار المتقدمة له لانصرافها عنه ولذا لم يتمسك بها فى هذا المورد أحد من الفقهاء . فان أمكن التصالح بينهم فهو لأنه قد حصل رضا صاحب المال وإن لم يمكن ذلك فمقتضى تنجز التكليف عليه بالرد للمالك وعدم إمكان الامتثال التفصيلي هو الاحتياط بأن يدفع العين لأحدهم ويسترضي الباقين بدفع القيمة أو أزيد منها لهم . ولكنه لا يخفى ما فيه فان أدلة الضرر ترفع مثل هذا الاحتياط . نعم إذا كان أخذ المال بسوء اختياره وبقصد العدوان فلا تنفيه أدلة الضرر . ويمكن أن يقال إن الواجب هو التخلية بين المال وصاحبه فيتخلى عن المال لهم كما تقدم ص ٤٤٤ من أن الرد الواجب هو التخلية بين المال وصاحبه لا تسليم المال وإيصاله لصاحبه . وقد يقال بوجوب دفعه للحاكم الشرعي لأن للحاكم الشرعي الولاية على المال الممتنع تسليمه لمالكه ولا يخفى ما فيه فان الحاكم الشرعي لا دليل على ولايته على المال مع حضور صاحب المال وعدم امتناعه عن أخذه . وقد يقال بالقسمة بينهم أخذاً من بعض

الأخبار الواردة فى الوديعة المرددة بين شخصين وحيث عرفت أن الواجب هو التخلية بينهم وبين المال مع اتفاقهم على أن المال لأحدهم أو ادعاء بعضهم المال دون الباقي وقلنا بحجية الدعوى بلا معارض فلا كلام ومع التنازع يرفع أمرهم لحاكم الشرع فان أقام أحدهم البينة أو حلف بأنه له فالمال له ومع التساوي بأن لم يقم أحدهم البينة ولم يحلف أحدهم أو أقام الجميع البينة أو حلفوا فالحكم هو التنصيف مع اليمين أو القرعة مع اليمين وتحقيق ذلك وتنقيحه يطلب من كتاب القضاء ومن كتاب الوديعة فقد حرر الفقهاء (ره) ذلك مفصلا ، و (أما إذا كان مجهول المالك مرددا بين محصورين) ولكن بعض الأطراف خارج عن محل الابتلاء بأن كان ممتنع الايصال له فيكون أمره دائراً بين وجوب الردو بين وجوب المحافظة عليه فيجب عليه المحافظة على المال والفحص عن المالك لأنه مقدمة للرد فان عرف المالك فهو وإن لم يعرفه احتاط وإن لم يتمكن من الاحتياط تخير بين التخلية بينه وبين الطرف الغير الخارج عن محل الابتلاء وبين المحافظة عليه حتى يجيء مالكه لدوران أمره بين واجبين لا يمكن الجمع بينهما .

الاراضى الخراجية ومال الخراج والمقاسمة

و (منها ولايته على التصرف في الأراضي الخراجية وعلى مال الخراج والمقاسمة) والأراضي الخراجية هي التي فتحها المسلمون بأذن الامام عنوة أي بالقهر والغلبة وكانت محياة حين الفتح وهي للمسلمين قاطبة حتى المتجددين بالولادة بالاجماع والروايات المتظافرة والتصرف فيها منوط بنظر الامام (ع) لأنه المتولي لشؤون المسلمين فما يرجع لهم لكونه الوالي عليهم ولصحيح ابن أبي نصر وما أخذ بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى وقد اشبعنا الكلام في ذلك في شرح المكاسب :

و (الخراج) ما يضرب على الأراضي المذكورة من النقود كالأجرة عليها . (والمقاسمة) ما يضرب عليها من حاصل الزرع كالأجرة عليها وليس لهما مقدار معين فى الشرع بل مقـــدارهما بنظر المتولي لشؤون المسلمين بحسب ما تقتضيه مصلحتهم . وقد يسميان بالقبالة وبالطقس وبالميري ، وقد يطلق الخراج على المقاسمة كما في مرسلة حماد بن عيسى عن أبي الحسن (ع) حيث قال : الارض التي أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة بيـد من يعمرها ويحيها على صلح ما يصالحهم عليه الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان وعلى قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضر بهم الحديث . ولا ريب في أن الفقيه في زمن الغيبة الجامع لشرائط الولاية له الولاية على تلك الاراضي الخراجية لكونها راجعة للمسلمين وهو وليهم فيؤجرها بما يراه من المصلحة كما أن له الولاية على صرف اجرتها فى مصالح المسلمين لولايتـــه عليهم

ارض الجزية والذمة

و (منها ولايته على المال الذى يؤخذ على ارض الجزية) وهي الارض التي صولح أهلها على أن الارض لهم وعليها طقسها بحسب ما يصالحهم ولي المسلمين من النصف او الثلث او غير ذلك وهذه تسمى بأرض الجزية وارض الذمة وهى تكون ملكاً لأربابها يتصرفون فيها تصرف المـلاك فى املاكه ليس عليهم شيء سوى الضريبة المجعولة عليهم بالصلح وإذا اسلم اهلها طوعا كانت لهم .

مال الجزية

و (منها ولايته على مال الجزية) وهي الضريبة التي تؤخذ على رؤوس الكفار او اراضيهم الذين هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والمجوس لاقامتهم بدار الاسلام : وقد روي عن الخاصة والعامة ان النبي (ص) كان يوصي امراء السرايا بالدعاء للاسلام قبل القتال فان ابوا قالى الجزية فان ابوا قوتلوا . واما ما عدى الكتابيين فلا تقبل منهم للاجماع المحكي عن الغنية وغيرها ولقوله تعالى : (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) . وتقدير الجزيه بنظر الامام بحسب ما يطيقونه كما هو مقتضى صحيح زرارة ومحكي الاجماع عن الغنية وعن السرائر نسبته الى اهل البيت (ع) . ولا يخفى ان مصرفها إنما هو فى مصالح المسلمين العامة كما هو شأن كل ما يرجع لهم من الاموال .

عدم سماع الدعوى بعدم الاهلية

على الحاكم إلا مع البينة

(الخامس عشر من تنبيهات الولاية) انه لا اشكال في سماع الدعوى من أحد الرعية على الحاكم الشرعي فى الحقوق المالية كالعقار لانه من هذه الجهة كغيره من الرعية فتشملها اطلاقات أدلة سماع الدعوى ولا ينافيها ثبوت الرياسة العامة له فقد حضر أمير المؤمنين عليه السلام مع اليهودي فى مجلس القضاء ، واما الدعوى بخلل حكمه أو فساده أو بعدم أهليته للحكم أو جوره في حكمه أو خطأه فيه فلم تسمع بحيث يرتب عليها القضاء على الحاكم بالحلف أو النكول على القول به وذلك لما هو المشهور بل المحكي عليه نفي الخلاف والاجماع وللزوم

الفساد باجتراء الناس على تحليف الحكام المنصوبين لاستقامة النظام حيث ينفتح باب الدعاوى عليهم لان كل محكوم عليه يكون بامكانه اقامة الدعوى بذلك على الحاكم عليه حتى الحاكم الثاني الذى حضر عنده لاقامة الدعوى على الاول بل حتى الثالث وهلمجرا مضافا الى ما فيه من الحزازة والغضاضة على الحكام باحضارهم مجلس القضاء وهذا مما يوجب امتناع الحكام لفصل الخصومات فلا يعقل أن يشرع الله تعالى مثل هذه الاحكام كيف والحكومة منصب نبوة وإمامة وأمانة وقد أمضى الشارع إنشائه الحكم وفوض أمره اليه من غير رد مع احتمال ذلك فيه وجعل رده كفراً وكيف تصدق الدعوى عليه من المدعي مع انه متهم بالعداوة والبغضاء له فلا يحتاج الحاكم إلى البينة على صحة حكمه ولا إلى اليمين منه بصحة حكمه باعتبار انه منكر للدعوى المذكورة عليه وهي الدعوى بفساد حكمه من دون فرق فى ذلك كله بين ما إذا كان الحاكم المدعى عليه حاضراً بمجلس الدعوى أو كان غائباً فقد ذكر الاصحاب انه لا يلزم بالحضور مع المدعي إلا إذا كانت له البينة على دعواه فتسمع لعموم أدلة البينة

(إن قلت) ان عدم سماع الدعوى إن كان من جهة عدم لزوم الدعوى كما ذكروه في كتاب القضاء من أن شرط سماع الدعوى هو لزومها بأن يترتب على المدعى عليه بعد ثبوت الدعوى شيء قابل للالزام ولذا لا تقبل دعوى البيع الفضولي على مالك المال وفيما نحن فيه لا يلزم الحاكم بشيء لو صحت الدعوى وإنما يؤخذ ما أخطأ فيه من بيت المال (فلا وجه له) إذ لو كان الامر كذلك فلا فرق بين صورة وجود البينة على عدم صلاحية الحاكم وبين عدمها لأن الدعوى لم تكن لازمة فلا تسمع مضافا إلى أن الدعوى المذكورة من الدعاوى اللازمة لو ادعاها المحكوم عليه لانه يكفي في لزوم الدعوى هو حصول الحق بعد ثبوت الدعوى وفيما نحن فيه لو ثبتت الدعوى على المدعى عليه وهو

الحاكم وجوب دفع المال من بيت المسلمين إن لم تكن عين المال موجودة كما سيجيء إن شاء الله توضيح ذلك .

و (إن كان عدم سماع الدعوى) من جهة عدم شمول موازين القضاء لهذه الدعوى باعتبار ان موازين القضاء من الاقرار واليمين والنكول وغيرها المتبادر من أدلتها انها موازين فيما إذا كانت الدعوى تتعلق بحق مالي واقعي ، والدعوى المذكورة ليست كذلك لأن دعوى عدم صلاحية الحاكم للحكم أو جوره لا تعرض فيها للحق الواقعي الذى حكم به الحاكم لا نفياً ولا إثباتاً لأمكان ثبوت حق المدعي مع عدم صلاحية الحاكم للحكم أو جوره . (ففيه أيضاً) انا لو سلمنا ذلك فهو يقتضي عدم سماع الدعوى حتى مع البينة لان البينة أيضاً من موازين القضاء و(إن كان عدم السماع للدعوى) من جهة إثارة الفساد وتعطيل الاحكام وإهانة الحكام وتزهيدهم عن إجراء الاحكام (ففيه) ان ذلك يقتضي عدم السماع حتى مع البينة . (قلنا) : عدم السماع لها من جهة حكم العقل بأن فتح هـذا الباب على الحكام يولد الفساد ولعله يغلق باب القضاء لأنه كل من يحكم يمكن أن يدعي عليه بذلك المحكوم عليه ثم الحاكم الآخر الذى يرجع له أيضا يدعي عليه ذلك المحكوم عليه وهلم جرا فينسد باب الاستفادة من القضاء بخلاف ما إذا قامت البينة فانه ينقطع مع عدمها ولا غضاضة على الحكام فى سماعها عليهم لندرة قيامها عليهم . (ولو سلمنا) اختصاص موازين القضاء بالحق المالي الواقعي فنقول : ان البينة إنما تسمع معها الدعوى لا باعتبار ما قام عليها من أدلة موازين القضاء بل من جهة الادلة الدالة على حجيتها فى سائر الموضوعات مع قطع النظر عن القضاء .

(إن قلت) ان سماع البينة على الحاكم يوجب نقض حكمه بغير ماجوزوه به لأن البينة لا تفيد سوى الظن ولا يجوز نقض حكم الحاكم بالظن بل ان تخصيصهم

محل جرح الشهود قبل حكم الحاكم وانه بعده لا تسمع دعوى الجرح عليهم يفهم منه بطريق الأولوية عدم سماع الدعوى على الحاكم بعد الحكم لأنه أعظم مرتبة من الشهود . (قلنا) ان سماعها ليس من الرد عليه بل هو من بيان خطأ الحاكم الذي هو غير معصوم كذا فى الجواهر ولعله (ره) يريد ان البينة تثبت انه لم يحكم بحكمهم (ع) ودليل حرمة الرد إنما يدل على حرمة الرد على ما كان من حكمهم (ع) فالبينة على ذلك تنفي الموضوع لحرمة الرد لانها يثبت بها الرد ولذا لو اقيمت على ثبوت الحق للمحكوم عليه بعد صدور حكم الحاكم عليه لم تقبل لأنها تثبت الرد على حكمه (وبعبارة أخرى) ان أدلة حجية البينة على عدم أهلية الحاكم أو خطأه مقدمة على أدلة حرمة الرد لأنها تجري فى موضوع الرد فتكون حاكمة أو واردة عليها .

(إن قلت) ان الدعوى من المحكوم عليه على الحاكم تكون من قبيل دعوى المولّى عليه علي مولاه لأن الحاكم ولي على المحكوم عليه (قلنا) لانسلم عدم قبولها عليه ، ولو سلمناها فلا نسلم هذا النحو من الولاية يكون مانعاً من القبول بل هو عين المدعى .

(إن قلت) ان البينة لا تقبل لأنه قد أقر بخلافها بفعله وهو ترافعه مع خصمه عند الحاكم المذكور فان ترافعه عنده دليل على اعترافه بصلاحيته للحكم فيكون بفعله ذلك قد كذّب البينة التي أقامها لان به قد أقر بصلاحية الحاكم (قلنا) نمنع التكذيب لاحتمال جهله ببعض شروط الحاكم ثم علم بها بعد ذلك أو اعتقد وجودها ثم انكشف له عدم وجودها أو ألجأ إلى الترافع عنده . مضافاً إلى أن الاقرار وإن كان حجة لكن لانسلم ان الفعل الدال عليه أيضاً حجة إذ لا دليل على حجيته . نعم فى بعض الموارد ثبتت حجيته كما في أخذ القناع من رأس المطلقة فى الرجوع عن طلاقها ونحو ذلك .

(ثم) ان بعضهم خص كلام الفقهاء بما إذا كان المدعي على الحاكم مدعياً والحاكم مدعى عليه بقرينة قولهم ان دعواه لا تسمع عليه وليس له احلافه ، وأما إذا ذكر ما يكون معه منكراً ومدعاً عليه كما إذا قال لم يثبت عدالتك أو اجتهادك أو جمعك لشرائط الحكومة وقد حكمت علي وألزمتني بما لا يلزمني شرعا ، فذهب إلى أنه لا اشكال فى قبول قوله ومطالبة الحاكم المزبور بالبينة على جمعه للشرائط إلا إذا كان الحاكم الثاني معلوماً له باليقين أو بالبينة أو نحو ذلك من الأدلة المعتبرة اجتهاده وجمعه لشرائط الحكومة (ولا يخفى ما فيه) فانها أيضاً لا تسمع لعين ما ذكروه من العلة من لزوم الفساد ونحوه والحط من كرامة أمناء الله على دينه . وهكذا ذكر بأنه تسمع الدعوى على الحاكم فيما لو ادعى المحكوم عليه على الحاكم بمثل ما حكم به لصاحبه أو قيمته كأن ادعى على الحاكم داراً أو قيمتها بزعم ان الحاكم قد سبب اتلاف ماله بحكمه به لغيره فله تغريمه إذ الغرم عليه لا على بيت المال لعدم أهليته في نظره للحكم وذكر (ره) ان الظاهر عدم الخلاف في سماع هذه الدعوى على الحاكم وإن لم تكن بينة لانها كسائر الدعاوي عليه ، وقد تقدم ان الحاكم فى دعاوي الحقوق تسمع عليه الدعوى كغيره . ولا يخفى ما فيه فان العلة التي ذكرها القوم لعدم سماع الدعوى من لزوم الفساد موجودة هنا بأي نحو كان مصب الدعوى لرجوعها الى أمر واحد وهو لزوم سماع الدعوى على الحاكم بعد حكمه ونفوذه . (نعم) الدعوى بأن الحاكم قد أقر بفسقه أو بعدم أهليته للحكم تسمع لأن الاقرار أمر حادث بعد الحكم يفسده وليس فيه اهانة على الحاكم ولا فتح باب الفساد فتشمله أدلة موازين القضاء .

وأما (الدعوى على المعزول عن القضاء) فقد ذهب الاكثر الى سماعها لأنه يكون كغيره من الرعية ، والدعوى عليه شرعية ومرجعها الى المال فان

الحاكم لو أقر بذلك لزمه المال . والعمدة عموم أدلة الدعوى والبينة واليمين فاذا ادعى عليه شخص بأن حكمه قد صدر منه عليه حال فسقه أو عدم اجتهاده أو صغره أو نحو ذلك سمعت الدعوى فيحضره الحاكم الثاني وقد حكي عن الشيخ في المبسوط ذهابه الى أن عليه البينة بأن حكمه كان صحيحاً وإلا ثبت عليه الحق لانه اعترف بالحكم ونقل المال إلى غيره فهو يدعي ما يزيل الضمان عنه فلا يقبل منه. ورد بأن نقل المال لا يوجب الضمان مطلقاً وإنما يوجبه مع التفريط وهو لم يفرط وإنما نقل المال بحسب الموازين الشرعية وإنما عليه اليمين وذهب العلامة وأكثر المتأخرين وهو المحكي عن الشيخ (ره) في الخلاف انه يصدق باليمين لادعائه الظاهر كسائر الامناء إذا ادعى عليهم بالخيانة ، وذهب بعض العامة إلى أنه يصدق بغير يمين لانه كان أمين الشرع فيصان منصبه عن التخلف والابتذال وذهب آخرون إلى أنه لا تسمع الدعوى عليه إلا إذا أقام البينة لأنه أمين الشرع ، والظاهر ان أحكامه وقعت وفق الصواب فيعمل بها على الظاهر إلا أن تقوم الحجة بخلافه ولأنه يبطل الدواعي إلى الحكم ويؤدي إلى امتهان الحكام وزهدهم عن الاحكام .

الحقوق التي يتوقف استنقاذها
على إذن الحاكم الشرعي

(السادس عشر) ان الحق إن كان دفاعا عن النفس أو العرض أو المال جاز القيام به إن خاف على نفسه القتل ولا يتوقف على إذن الحاكم الشرعي للاجماع وللصحيح أو الحسن عن أبي عبد الله (ع) قال أمير المؤمنين (ع) : ان الله ليمقت الرجل الذي يدخل عليه اللص في بيته فلا يحارب . وروي عن

أبي جعفر (ع) قلت له : اللص يدخل في بيتي يريد نفسي ومالي ؟ قال : اقتله فأشهد الله ومن سمع ان دمه في عنقي . وفي خبر عبد الله بن سنان من قتل دون مظلمة فهو شهيد (نعم) حكي الاجماع على وجوب الدفاع بمراعاة الاسهل فالاسهل فان اندفع بالزجر دفع به وإلا فبالضرب وإلا فبالقتل وإن كانت النصوص الكثيرة خالية عن هذا التقييد ودالة على جواز الدفاع بالقتل مطلقاً، ويذهب دم المدفوع هدراً جرحاً أو قتلا للاجماع المحكي على ذلك (وإن كان الحق عقوبة) فان كان حداً أو تعزيراً وقف استيفائه على إذن الحاكم على ما هو المشهور بل نفي الخلاف عنه في الكفاية وأنوار الفقاهة إلا أن يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالضرب على المنكر وكذا تأديب الآباء للاطفال وكذا تأديب المعلم لهم لكن يشترط في الاخير الاذن من وليهم ، ويدل على ماذكرناه رواية حفص بن غياث إقامة الحد الى من اليه الحكم ، بل هو قضية نصب الحاكم عموماً لزجر الناس وسياستهم وحفظ شؤونهم (نعم) المحكي عن الشيخ وجماعة ان الرجل اذا وجد مع زوجته رجلا يزني بها وعلم بمطاوعتها له فله قتلها وهكذا من سب النبي (ص) أو أحد الأئمة (ع) فانه يقتل الساب بدون إذن الامام كما هو المشهور وعن الغنية الاجماع عليه ويقتضيه إطلاق النصوص وهكذا مدعي النبوة لظهور النصوص في ذلك ومن يطلب زيادة المعرفة فليراجع كتاب الحدود (وإن كان الحق قصاصاً) فالمشهور بل نقل الاجماع على توقف استيفائه على إذن الحاكم . لعظم خطره ولأن استيفائه وظيفة الحاكم على مايقتضيه نصبه لزجر الناس وسياستهم ولعدم معرفة العوام بمواقع القصاص من دون مراجعة الحاكم ولأن فائته لايتدارك . وذهب شبل كاشف الغطاء (ره) الحسن في أنوار فقاهته الى عدم التوقف لقوله تعالى : « فقد جعلنا لوليه سلطاناً » ولقوله تعالى « ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ولقوله تعالى : « النفس بالنفس والجروح

قصاص » وأما ما ذكر من الاعتبار فهو لا يصلح لمعارضة العمومات ولضعف الاجماع المنقول (وإن كان الحق دية) فحكمه حكم الدين الذي سيجيء ان شاء الله الكلام فيه (وإن كان الحق غير عقوبة وغير مالي) كالشفعة والوصاية والزوجية والطلاق والاستمتاع والخيارات ونحو ذلك فله استيفائها من دون الرجوع لحاكم الشرع مع علمه بحقه اجتهاداً أو تقليداً أو ضرورة أو إجماعا وذلك لأن الأدلة الدالة على جواز الاستيفاء في العين والدين بدون الرجوع الى الحاكم التي ستجيء إن شاء الله تدل بالطريق الاولى على جواز استيفاء ذلك بدون الرجوع الى الحاكم واستدل في المستند على ذلك بالاجماع والاصل الخالي عن المعارض (وإن كان الحق مالا فان كان عيناً فى يد انسان) فله انتزاعها منه ولو قهراً لقوله (ص) : الناس مسلطون على أموالهم . فان مقتضى إعطاء السلطة للمالك هو جواز أخذه من يد الغير . وقوله (ص) : لي الواجد يحل عقوبته . فانه يدل على جواز العقوبة للاستنقاذ .

(إن قلت): انه وارد في الدين فلا يشمل صورة وجود العين (قلنا) : المورد لايخصص الوارد مع انه اذا فرض في الدين جواز ذلك فبالطريق الأولى يجوز ذلك عند وجود العين .

(إن قلت) ان غاية مايستفاد من الحديث حلية عقاب الواجد الماطل ولكن لا دلالة فيه على ان المعاقب هو صاحب المال أو الحاكم الشرعي فهو نظير ما دل على ان من زنى يعاقب فى سكوته عن المعاقب (قلنا) هو ظاهر فى أن من عنده المال هو المعاقب ولذا فهم الاصحاب فى باب الدين من الحديث ان لصاحب الدين العقاب ، وأما فى الحدود فمن جهة الادلة الخاصة على ان المقيم لها هو حاكم الشرع فتكون رافعة لذلك الظهور (نعم) يستثنى من ذلك أمور (أحدها) لزوم الفتنة من ذلك فان لزمت الفتنة وجب رفع أمره لحاكم الشرع لأن

مقتضى نصبه ولياً عاماً هو الرجوع له فيما يوجب الفتنة بين الناس ، ويكفي احتمال الفتنة احتمالا عقلائياً معتداً به .

(ثانيها) أن ينحصر استنقاذه منه بالمقدمة المحرمة كالدخول لداره أو ضربه فانه يجب عليه أن يستنقذه منه بالرفع الى الحاكم إذا أمكن استنقاذه به لأنه مقدمة محللة . ولا يخفى مافيه فان قوله (ص) : لي الواجد يحل عقوبته . يدل على حلية العقوبة للاستنقاذ فضلا عن جواز فعل المحرم للاستنقاذ (نعم) لو وضعها فى ملك الغير من دون علم الغير واستلزم إخراجها ضرر على الغير لم يجز إخراجها بدون اعلامه لحديث لا ضرر ولأنه لم يصدق اللي .

(ثالثها) ما اذا لزم الضرر على الخصم فان أدلة الضرر حاكمة على دليل السلطنة فلا بد أن يرفع الامر لحاكم الشرع فى هذه الصورة (وفيه) ان قوله (ص) : لي الواجد . يدل على جواز العقوبة فضلا عن جواز الضرر ، مضافاً الى أن قاعدة الضرر معارضة بمثلها لان عزل الانسان عن ماله ضرر عليه فتجيء قاعدة السلطة بلا معارض .

(رابعها) اذا اعتقد الخصم ان ما بيده هو ماله وكان استنقاذه منه فيه ضرر عليه فانه لا يصدق اللي والمماطلة عليه ولا يصح التمسك بقوله (ص) : الناس مسلطون . لحكومة أدلة الضرر عليه (وفيه) ان صدق اللي على الخصم ظاهر (نعم) يمكن أن يقال ان عدم سلطنة المدعي على المنكر يمنع عن الانتزاع القهري ، كيف وجعل الشارع للرئيس الحاكم إنما هو لازالة الفساد ، والانتزاع القهري من المنكر من أفراد الفساد (وإن كان الحق ديناً) يعترف به الغريم لم يجز له انتزاعه قهراً بدون إذن الحاكم للاجماع المنقول ولأن للغريم التخيير فى جهات القضاء فلا يتعين حق الدائن فى شيء من ماله بدون تعينه وأما إذا كان غائباً أو ممتنعاً عن أدائه أو كان جاحداً أو ممنوعاً من التوصل لماله وللغريم بينة

تثبت حقه عند الحاكم وكان الوصول الى الحاكم ممكناً له فذهب المحقق والفخر على ما حكي عنهما الى وجوب رفع أمره الى الحاكم لأن له الولاية العامة له ولا يجوز له الاخذ منه بدونه ولان الاصل الاولي عدم جواز الاخذوالتصرف وعدم صيرورته ملكا له إلا باذن الحاكم للاجماع والنص على ان الحاكم ولي الممتنع كما سيجيء ان شاء الله . وذهب المشهور الى جواز الأخذ من عين المال أو بيعه وأخذ مقدار حقه من ثمنه وان لم يرفع أمره الى الحاكم ولم يأخذ منه الاذن لقوله تعالى : « من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به » وخبر جميل بن دراج : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يكون له على الرجل دين فيجحده فيظفر من ماله بقدر الذي جحده أيأخذه وان لم يعلم الجاحد بذلك ؟ قال : نعم . وقوله (ص) : لي الواجد يحل عقوبته وعرضه . وفى الصحيح قلت لابي الحسن (ع) : اني اعامل قوماً فربما أرسلوا إلي فأخذوا مني الجارية والدابة فذهبوا بها مني ثم يدور لهم المال عندى فآخذ منه بقدر ما أخذوا مني ؟ فقال : خذ منهم بقدر ما أخذوا منك ولا تزد عليه . واحتمال ان هذا إذن منه (ع) فى الأخذ لا بيان للحكم الشرعي لاوجه له لان الظاهر انه حكم شرعي للمسألة فيحمل اللفظ عليه (وإن تعذر إثبات حقه على الغريم عند الحاكم الشرعي) لعدم البينة أوعدم إمكانه الوصول اليه أو لم تكن للحاكم يد مبسوطة فله الاستيفاء منه بمقدار ماله ويسقط اعتبار رضاالمالك نافياً فى الجواهرعن ذلك الخلاف عندناوللاجماع المنقول وللادلة السابقة بل له الاستيفاء حتى من المال الذي غير الجنس الذي بذمته بل له الاستيفاء حتى المال الذي أودعه عنده وذلك لاطلاق الأدلةالسابقة ولصحيح البقباق فى رجل اسمه شهاب كان قد أخذ منه رجل الف درهم ثم استودعه بعد ذلك الف درهم فقال له أبو العباس : خذها مكان الألف التي

أخذها منك ، فأبى شهاب ، قال فدخل شهاب على أبي عبد الله فذكر ذلك له فقال اما أنا فأحب أن تأخذها وتحلف . وخبر علي بن سليمان قال كتبت اليه في رجل غصب رجلا مالا ثم وقع عنده مال بسبب وديعة أو قرض مثل ما خانه أو غصبه أيحل له حبسه عليه ؟ فكتب (ع) : نعم يحل له ذلك إن كان بقدر حقه وإن كان أكثر فيأخذ منه ما كان عليه ويسلم الباقي اليه إن شاء الله . وأما صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قلت له : الرجل يكون لي قبله حق فيجحدنيه ثم يستودعني مالا ألي أن آخذ بدل ما عنده ؟ قال : هذه الخيانة . فهي مضافا إلى ظهورها في الكراهة لأن ذلك ليس بخيانة حقيقة وإنما يشبه الخيانة ، فمقتضى الجمع هو حمله على الكراهة لأظهرية اخبار الجواز من أخبار المنع . وعلى ما ذكرناه يجوز للفقير تقاص الزكاة والخمس ورد المظالم من الغني المماطل أو الجاحد ، وهل يجوز لحاكم الشرع ذلك للايصال لأهله ، قال في المستند : نعم يجوز بل يجب لوجوب دفع الظلم عن المظلوم على حاكم الشرع . وقال السيد (ره) في الملحقات : يجوز للحاكم الشرعي من باب الولاية الشرعية الاقتصاص من مال من عنده الزكاة أو الخمس أو المظالم مع جحوده أو مماطلته اذا لم يمكن له إجباره على الأداء - انتهى . والأمر واضح مما تقدم فان حكمه حكم العين الموجودة عند الجاحد اذا كانت العين موجودة وحكم الدين إن كانت العين تالفة . (ثم لا يخفى) ان المقاصة لا تجوز ممن ثبت الحق له عند حاكم الشرع ، ولا تجوز المقاصة لمستثنيات الديون كثياب بدنه وقوت يومه وفرس ركوبه إذا لم يكن له غيرها ، وكذا لو حجر على ماله الحاكم ، وكذا لو كان عليه ديون تزيد على تركته فانه ليس له تقاص الزائد على حصته بعد التوزيع لانتقال ماله بعد موته إلى الديان . ولا تجوز المقاصة من الغير لمن لا يعلم ان له الحق عند ذلك الغير (نعم) لو قامت عنده بينة جاز ، ولا تجوز

عند خوف الفتنة وكثرة الفساد وتحقيق ذلك يطلب من محله (قال صاحب أنوار الفقاهة) شبل جدنا كاشف الغطاء (ره) ولا بد في المقاصة من النية إلا في الدينين المتساويين فيقع التهاتر قهراً ، وفي لزوم الكلمات المذكورة في الاخبار عند المقاصة وهي أن يقول : « اللهم اني لا آخذه ظلماً ولا جناية وإنما أخذته بمكان مالي الذي أخذ مني لم أزد عليه شيئاً » وجه، والأوجه عدم الوجوب لظهور الاستحباب من الروايات ولعدم ايجاب الاصحاب له وخلو أكثر الاخبار عنها فتحمل على ارادة تذكر نية المقاصة مخافة العدوان أو استحباب ذكر الله والتنزه عن أكل أموال الناس بالباطل . قال (ره) : والظاهر ان المقاصة بمنزلة المعاوضة اللازمة فلا يجوز الفسخ فيها بعد حصولها إلا بظهور عيب أو غبن ويتولى هذه المعاوضة طرف واحد وهو المقاص للدليل . ويجوز في المقاصة أخذ الجنس وغير الجنس ويجوز في غير الجنس أخذه عوضاً حين الاخذ ويجوز بيعه واقتصاص ثمنه بل ويجوز بيع ثمن الثمن الى أن ينتهي الى موافق جنسه وقدره ولا يجب الانتظار في البيع الى وقت الغلو كما لا يجوز البدار مع تفويت المصلحة في مال الغير ، ولو توقفت المقاصة على مجرد الدخول الى دار الغير من دون اذنه فلا يبعد الجواز مع ضمان أجرة المثل لدخوله وخروجه ولكن بشرط خوف الاستيذان منه وإلا وجب الاستيذان منه . ولو توقف قبض حقه على قبض زائد جاز ولعله لادلة نفي الضرر الحاكمة على أدلة النهي عن التصرف في مال الغير ويدل على ذلك أيضاً خبر علي بن سليمان المتقدم . وعليه يكون الزائد أمانة عنده يجب ارجاعها الى صاحبها فان لم يمكن ايصالها لخوف وشبهه ارجع أمرها الى الحاكم ولا يبعد جواز التصدق بها ولو تلفت الزيادة ففي ضمانها وجهان والاوجه إن كانت مشاعة فهي مضمونة كالأصل لاصالة ضمان اليد لما أخذته وإن كانت معينة وكان قبضها لمكان الضرورة فلا ضمان . ولم يعتني (ره)

بالقول بعدم الضمان مطلقاً لكونه امانة والامانة غير مضمونة ولاذن الشارع بالاخذ وإذن الشارع لا يستعقب ضماناً . ولعله لمنع كونه أمانة ومنع ان الامانة الشرعية غير مضمونة ومنع كون الاذن لا يستعقب ضماناً .

الاعمال الموجبة لضمان المجتهد

وما يكون ضمانها فى ماله أو بيت المال

(السادس عشر) ان الحاكم الشرعي الذي له الولاية اذا طلب من شخص عملا كالصعود الى نخلة أو النزول الى بئر أو تهديم دار فمات أو جرح أو تلف منه شيئاً فلا يخلو اما أن لا يكون الحاكم قد ألزمه به فلا ضمان لأن الموت أو غيره كان باختياره وإن كان قد ألزمه به فان كان يرجع لمصلحة المسلمين فضمان الدية من بيت مال المسلمين لأن الزامه باعتبار مصلحتهم ومن له الغنم فعليه الغرم إلا فى الالزام على الجهاد وإن كان العمل يرجع لشخص الحاكم فضمان ديته أو تلف شيء منه من مال الحاكم نفسه ، هذا اذا كان العمل لم يوجب القتل غالباً وإنما يوجبه فى شذوذ الأحوال وندرتها . وأما لو كان يوجبه غالباً كالاكراه على تناول السم فيجب أن يقتص من الحاكم إن كان العمل يعود لشخصه لأنه كان ذلك عدوان منه عليه . هذا كله على ما هو المشهور من عدم ثبوت الولاية العامة له بالمعنى الأعم .

تذنيب

فيما ذكره الفقهاء للمجتهد من الولايات الخاصة

قد تقدم الكلام في الولاية العامة للمجتهد ، ثم انه ينبغي لنا التعرض لما ذكره الفقهاء للمجتهد من الولاية على أمور خاصة من قبل الشرع ، والفرق بينهما واضح فان ما كان من الولاية الشرعية في المورد الخاص مستنده أدلة الولاية العامة رجعت الولاية فيه للولاية العامة ، فان قلنا بثبوتها ثبتت في هذا المورد وإلا فلا وما كان مستنده أدلة خاصة كانت الولاية فيه غير راجعة للولاية العامة فلا يتوقف ثبوتها فيه على ثبوت الولاية العامة . (وتظهر الثمرة في ذلك) ان ما كان مستندها أدلة الولاية العامة يعتبر في ثبوتها للمجتهد جامعيته للشرائط المعتبرة فيها المتقدمة ص ٣٧٧ دون ما إذا كان مستندها الأدلة الخاصة فلا يعتبر فيها تلك الشرائط من الأعلمية أو غيرها بل تكون نظير ولاية الأب والجد وعدول المؤمنين فيقتصر على ما تقتضيه أدلتها ولهذا لم يشترط في ولاية المجتهد على أموال اليتامى ونحوها الأعلمية وجاز قيام المفضول بها مع وجود الأفضل لأن الدليل الذي قام عليها لم يعتبرها في ذلك وهكذا الكلام في غيرها . ودعوى اختصاص هذه التصرفات بالأعلم نظراً لكونها من مناصب الامامة فلا بد أن يقتصر فيها على موارد العلم بالاذن من الامام ولا ريب ان الافضل مأذون فيها والاصل عدم الاذن للمفضول (فاسدة) بأن إطلاق الادلة حاكم على هذا الاصل إلا ان دعوى الاجماع في كلام بعضهم على وجوب الرجوع الى الاعلم فيها توجب الاحتياط وإن كان هذا الاجماع لم يثبت عندنا . بل تظهر الثمرة أيضاً في مسألة النيابة والوكالة عنه فعلى تقدير ثبوتها من باب الولاية العامة صح له أن

يغيب أحداً عنه فيما له الولاية عليه لقيام الادلة على ذلك كما تقدم ص ٣٩٥ واما على تقدير ثبوتها من باب الولاية الخاصة به لم يجز له أن يوكل عنه أحداً فيما كان له الولاية عليه إلا إذا قام الدليل على جواز ذلك فلذا كان علينا أن نتعرض لها لنميز تلك الولايات انها من التي قام الدليل عليها بخصوصها أو انها من التي لم يقم الدليل عليها بخصوصها وكانت الولاية فيها من باب الولاية العامة .

ولاية المجتهد على الصغير

(منها) ولايته على الصغير ، فان للفقيه الولاية عليه مالم يكن له ولي من أب أو جد أو وصي من أحدهما وإن لم نقل بالولاية العامة للفقيه للاجماع والاخبار كصحيحة علي بن رباب قال : سألت أبا الحسن موسى (ع) عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً وترك مماليك غلماناً وجواري ولم يوصي فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد وما ترى في بيعهم فقال قال (ع) : إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم وكان مأجوراً فيهم . قلت : فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد ؟ قال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم . ووجه الدلالة انها تدل على ثبوت الولاية لغير الأب والوصي والجد عند فقدهم . اما عند فقد الأب والوصي فلمنطوق الرواية ، واما عند فقد الجد فلأنه لو كان موجوداً لذكره لمعروفية ولايته بينهم وإذا ثبتت الولاية لغير هؤلاء الثلاثة فلا بد أن تكون ثابتة للفقيه إذ لا يحتمل غيره في مقابله ، مضافاً للاجماع المركب وهو ان كل من قال بثبوت الولاية عند فقد الثلاثة المذكورين قال بثبوتها للفقيه . وكصحيحة محمد بن

اسماعيل بن بزيغ في الكافي قال : مات الرجل من أصحابنا ولم يوصي فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعا وجواري فباع عبد الحميد المتاع فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه في بيعهن إذ لم يكن الميت صير اليه وصيته وكان قيامه بهذا بأمر القاضي لأنهن فروج . فذكرت ذلك لابي جعفر (ع) فقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولم يوصي الى أحد وخلف الجواري فيقيم القاضي رجلا منا لبيعهن ـ أوقال ـ : يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك القيم ؟ قال فقال (ع) : إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس به . ومثله ما رواه في التهذيب في آخر الوصايا لكن بزيادة تقييد (عبد الحميد) بـ (ابن سالم العطار) وهكذا بهذه الزيادة في مفتاح الكرامة . وهكذا بهذه الزيادة في المحكي عن نقد الرجال ، وإن كان المحكي عن البهبهاني (ره) في التعليقة سقوط هذه الزيادة من نسخة التهذيب الموجودة عنده . وعن المحقق القمي (ره) في كتاب الحجر من أجوبة مسائله ان المراد منه عبد الحميد بن سالم . وكيف كان فوجه الدلالة ان القدر المتيقن من المماثلة هو الفقيه العادل لاسيما ومحمد بن اسماعيل ابن بزيغ من الفقهاء من مشايخ الفضل بن شاذان . وصحيحة اسماعيل بن سعد قال : سألت الرضا (ع) عن رجل يموت بغير وصية وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شيء من خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك فان تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستخلفه الخليفة أيطيب الشراء منه أم لا ؟ قال (ع) : اذا كان الاكابر من ولده معه في البيع فلا بأس اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك . والظاهر ان مراد السائل بالخليفة في قوله « ولم يستخلفه الخليفة » هو الخليفة الحق . وموثقة سماعة قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم ومماليك وعقد كيف

يصنع الورثه بقسمة ذلك الميراث ؟ قال : إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس ، ووجه دلالة هاتين الروايتين انهما دلتا على جواز بيع العدل وقسمة الثقة ولا شك في صدقها على الفقيه الجامع للشرائط والنبوي المشهور السلطان ولي من لاولي له . والمراد بالسلطان هو الفقيه الجامع للشرائط ، كما حمله الفقهاء في بعض روايات المفقود وجهاوالوجه في ذلك انه لايحتمل أن يكون في زمان الغيبة سلطان غيره مع ان الشارع قدجعل له السلطنة على المجانين والسفهاء ونحو ذلك فيصدق عليه لفظ السلطان فلا يصغي لما ذكره بعضهم من التشكيك في صدق السلطان عليه .

(إن قلت) : ان رواية اسماعيل وسماعة يدلان على جواز تولي العدول مع وجود الفقيه . ويحكى عن الاردبيلي (ره) انه قد مال الى ذلك في شرح الارشاد أيضاً لهاتين الروايتين (قلنا) هذا مخالف لعمل الاصحاب الثابت بالتتبع وحكايات الاجماع على اختصاص جواز تصرف العدول بمال اليتيم بصورة فقد الفقيه (ثم لا يخفى) ان هذه الادلة لا يثبت منها إلا ولايته على الصغير مع فقد الجد والاب والوصي كما هو ظاهر مساقها والقدر المتيقن من الاجماع .

(ان قلت) ان الآية الشريفة وهي قوله تعالى : « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » قد دلت على جواز قرب ماله بالتي هي أحسن لكل أحد من الناس حتى لو كان الاب أو الجد أو الوصي موجوداً . (قلنا) الآية ليس فيها اطلاق من هذه الجهة ولا تدل على جواز قرب كل أحد من مال اليتيم وإنما هي ناظرة الى ان الذى له حق القرب لايجوز له أن يقربه إلا بالتي هي أحسن

(ان قلت) ان الجد قد شملت الروايات المذكورة باطلاقها صورة وجوده أيضاً فتكون دالة على ولاية الفقيه مع وجود الجد (قلنا) الادلة الدالة على ولاية الجد لما كانت تدل على أن ولايته مثل ولاية الاب بل مع التعارض تقدم على ولاية الاب كانت مخصصة لتلك الروايات بصورة فقدان الجد مضافا

الى أن مساقها ظاهر في عدم وجود الجد ، كما ان ظاهرها جواز التصرف في مال اليتيم بنحو التجارة والبيع والشراء والصلح ونحوها ولكنه مخصوص بصورة انتفاء المفسدة للاجماع ولقوله تعالى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن وهكذا قوله (ع) « وانظرهم » في صحيحة ابن رباب المتقدمة ، وهل يكفي عدم المفسدة أو لابد من وجود المصلحة ظاهر الآية الثاني إذ مع عدم المصلحة لم يكن التصرف في مال اليتيم بالتي هي أحسن كما أن ظاهر الآية هو مراعاة الأصلح مع تعارضه بالصالح فلو كان ببعه صالحاً ولكن اجارته اصلح وجبت الاجارة وبهذا يقيد اطلاق الروايات المتقدمة ، هذا كله مع التصرف في ماله إما مع عدم التصرف كما لو كان المال مدفوناً أو مودوعا عند الأمين فلا يجب ملاحظة الأصلح لعدم القرب اليه ، كما ان الظاهر انه اذا بنينا على ولاية الفقيه في هذا المقام من جهة الأدلة الخاصة لامن جهة الولاية العامة فلا يجوز له طلاق زوجة الصبي الدائمة ولا بذل المدة في زوجته المنقطعة لعدم الدليل على ذلك مضافا الى مادل على ان الطلاق بيد من أخذ بالساق . نعم ذكر بعضهم ان الصبي اذا بلغ مجنوناً فله الطلاق للروايات الدالة على جواز طلاق الولي عن المجنون .

و (الحاصل) ان مقتضى أدلة ولاية الحاكم على الأيتام هو جواز اجارتهم واستيفاء منافع ابدانهم واستيفاء حقوقهم المالية وغيرها كحق الشفعة والفسخ بالخيار ، ودعوى الغبن والاحلاف ورد الحلف وحق القصاص في الدم والجنايات واقامة البينة وجرح الشهود ونحوها (نعم) وقع الكلام في ولايته على تزويج الصبي والصبية كما كان لأبويها وجديها من طرف الأب فان المشهور عدم ثبوت ولاية النكاح للحاكم الشرعي ونسب عدم الولاية له في الحدائق الى الاصحاب مؤذناً بدعوى الاجماع واحتمل الاجماع جماعة وقال صاحب المدارك في شرح النافع : انه المعروف بمذهب أصحابنا ـ انتهى . وأرسل الفتوى بذلك

جملة من علمائنا المتقدمين ارسال المسلمات وتنظر في ذلك صاحب المسالك ، ويمكن أن يستدل لهم . أولا بمفهوم الشرط في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان ؟ قال (ع) : اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ، قلت : فهل يجوز طلاق الأب ؟ قال (ع) : لا . ولا يخفى أن مفهومها معارض بمنطوق صحيحة ابن يقطين قال : سألت أبا الحسن (ع) أتزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوج الغلام وهو ابن ثلاث سنين وما أدنى حد ذلك الذي يزوجان فيه فاذا بلغت الجارية فلم ترضى فما حالها ؟ قال : لا بأس بذلك اذا رضي أبوها أو وليها مضافا الى أن الادلة الدالة على ثبوت الولاية له تكون مخصصة للمفهوم نظير الادلة الدالة على ولاية الجد على التزويج . وثانيا بمفهوم صحيحة محمد بن مسلم الاخرى قال : سألت أبا جعفر (ع) عن الصبي يتزوج الصبية قال : اذا كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز ولكن لهما الخيار اذا ادركا فان رضيا بذلك فان المهر على الأب ، قلت : هل يجوز طلاق الاب على ابنه في صغره ؟ قال : لا واشتمال ذيله على إثبات الخيار غير ضائر لان خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر بالباقي والجواب عنها كالجواب عن الاولى . وثالثا خبر عبيدة بن زرارة المروي في البحار عن أبي عبد الله (ع) في الصبي يزوج الصبية هل يتوارثان ؟ فقال (ع) ان كان أبواهما اللذان زوجاهما حيين فنعم والجواب عنها كالجواب عن الاولى مع مافي تقييدها بالحيين . ورابعا ما رواه في الكافي في الصحيح والتهذيب في الموثوق عن أبي عبيدة الحذاء قال : سألت أبا جعفر (ع) عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال (ع) النكاح جائز وأيهما أدرك كان له الخيار وان ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا ، قلت : فان أدرك أحدهما قبل الآخر قال (ع) يجوز ذلك عليه ان هو رضي ؟ قلت : فان كان الرجل الذي قد

أدرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجارية أترثه ؟ قال : نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر ، قلت : فان ماتت الجارية ولم تكن أدركت أيرثها الزوج المدرك ؟ قال (ع) : لا لأن لها الخيار إذا أدركت قلت : فان كان أبوها هو الذي زوجها قبل أن تدرك ؟ قال (ع) : يجوز عليها تزويج الأب ويجوز على الغلام والمهر على الأب للجارية . ولا ريب ان ذكر الأب قرينة على إرادة غيره من الوليين المذكورين أولا ولذا كان لهما الخيار عند البلوغ لكونه حينئذ فضولياً موقوفاً على الاجازة .

ولا يخفى انه حال هذه الرواية حال صحيحة محمد بن مسلم المشتملة على الخيار عند تزويج الأبوين ، فكما ان الخصم استدل بها واسقط الخيار كذلك هنا . على أن ذكر الأب ليس فيه دلالة على إرادة غيره من الأولياء فلعل الراوي ذكره للتأكيد من الحكم ولم يكن في جواب الامام (ع) مايدل على المخالفة فى الحكم للاولياء كيف ولازم عدم إرادة الأب من الأولياء أن يكون حكم الجد غير حكم الأب فى الرواية لأنه داخل فى الأولياء فالأولى الحمل على تأكيد السؤال وخامساً ما في رواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع) : واليتيمة في حجر الرجل لا يزوجها إلا برضاها بناء على إرادة الصبية الغير البالغة كما هو ظاهر التعبير باليتيمة ، والمراد برضاها هو رضاها بعد البلوغ فانه على هذا تدل الرواية على ان كل من زوج الصبية الفاقدة للاب فزواجه غير نافذ إلا إذا بلغت ورضيت به و (الجواب) عنها ان الظاهر هو تزويج الرجل لها بقرينة الضمير فى (يزوجها) فانه عائد للرجل التي هي فى حجره ، ومن المعلوم ان مجرد كون الجارية في حجره لا يوجب نفوذ زواجه إياها إلا إذا بلغت ورضيت بذلك لكون العقد حينئذ يكون فضولياً ، كما انه يحتمل أن يكون المراد باليتيمة

هي البالغة كما في قوله تعالى : « وابتلوا اليتامى حتى اذا آنستم منهم رشدا » .

والذى يمكن أن يستدل به لثبوت ولاية الحاكم الشرعي على تزويج الصغير والصغيرة عند فقد أبواهما النبوي المشهور : السلطان ولي من لاولي له . والصغير حسب الفرض لاولي له لأن كلامنا فيمن مات أبوه وجده ولاوصي عليه ويشكل على التمسك به (أولا) بارساله الموجب لضعفه ، وجوابه انه منجبر بعمل جملة من الأصحاب به . و (ثانياً) بأن الفقيه غير مسلم بأنه السلطان ، وجوابه انه لا اشكال فى أن الشارع قد جعل له السلطنة على المجنون ونحوه والصبي بالنسبة لماله ولا يتصور فى زمن الغيبة السلطنة لغيره . و (ثالثاً) بأنه لايثبت الولاية له على النكاح ، وجوابه انه باطلاقه يثبت له الولاية على كل شؤون الصبي التي كان أبوه قد ولي عليها ولا اشكال في ان الأب كان ولياً على نكاحه.

وصحيحة ابن سنان : الذى بيده عقدة النكاح هو ولي أمرها . ولا شك ان الحاكم ولي أمر الصغيرين وهكذا سائر الاخبار الواردة فى بيان من بيده عقدة النكاح وعد ولي الأمر منه . وقد أورد عليها من أن مفهوم صحيحتي محمد بن مسلم أخص منها لأنها مختصين بالصغير وهذه الصحيحة أعم ، وجوابه ان لسانها لسان حكومة وبيان للموضوع وان الولي من هو ، نعم قد ذكر بعضهم انها واردة في المرأة البالغة وعليه فتخرج عن محل الكلام .

ورواية زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : إذا كانت المرأة مالكة أمرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي ما لها ما شاءت فان أمرها جائز تزوج إن شاءت بغير إذن وليها وإن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بأمر وليها ، ولا يخفى ما فيها ، فانها واردة في المرأة لا فى الصغيرة .

وصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر (ع) قال : المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها إن تزوجها بغير ولي جائز ، والجواب عنها كالجواب

عما تقدمها من انها مختصة بالبالغة . وصحيحة ابن يقطين أتزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو تزوج الغلام وهو ابن ثلاث سنين وما أدنى حد ذلك الذى يزوجان فيه ، فاذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها ؟ قال (ع) : لا بأس بذلك إذا رضى أبوها أو وليها . وقد أورد على الاستدلال بها بأنها شاذة ولا يخفى ما فيه فانه قد أفتى بمضمونها جماعة ، نعم المحكي عن المشهور الفتوى بخلافها وهو لا يسقطها عن الحجية بعد صحتها وفساد مبنى المشهور .

(ثم لا يخفى) ان الملتقط له الولاية على الصغير الذى التقطه بتعهده وتربيته لأنه يجب عليه ذلك . وان كانت نفقته غير واجبة عليه وإنما يرفع أمره لوالي المسلمين فينفق عليه من بيت المال فان عجز عن تربيته سلمه لحاكم الشرع لانه ولي من لا ولي له . واذا كان للقيط مال كما لو كان عليه ذهب أو ثياب فلا يجوز للملتقط التصرف به وإنما يرجع لحاكم الشرع لأنه هو الولي على ماله . كما ان عاقلة اللقيط الامام لأنه وارثه لكونه وارث من لاوارث له فاذا جنى صغيراً كانت الدية على الامام وإن جنى كبيراً عمداً اقتص من اللقيط وان جنى خطأ فالدية على الامام وإذا قُتِل اللقيط عمداً فللامام القصاص واذا قتل خطأ فالدية للامام . ولا يتولى الملتقط ذلك لكونه لا ولاية له إلا على الحضانة . وتحقيق ذلك يطلب من كتاب اللقطة .

ولاية المجتهد على المجنون والسفيه

و(منها) ولايته على المجنون والسفيه وهو من ليس له ملكة الاصلاح لما له إذا لم يكن لهم جد أو أب أو وصي عنهما وذلك للاجماع القطعي ولان الشارع قد منع من تصرفهما في مالهما لقوله تعالى (ولا تأتوا السفهاء اموالكم) ولمفهوم قوله تعالى (فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم) . ولصحيحة هشام بن سالم وأن احتلم ولم يؤنس منه رشداً كان سفيهاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله وفى

موثقة ابن سنان ، وجاز امره إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الأبله وحيث ثبت أن الشارع قد حجر على اموالها فلا بد أن يقيم عليها قيما عند فقد ابويها وجديها والوصي عنهما والقدر المتيقن هو اقامة المجتهد العادل وللاجماع الذي قطع به النراقي (ره) وقد استدل بعضهم أيضاً بما تقدم من الروايات الدالة على عموم الولاية ولكن على ذلك تكون الولاية الثابت للمجتهد عليها هي الولاية العامة فيعتبر فيها مايعتبر فيها . ثم لايخفى أن ولايته عليها انما هي بنحو التصرف على الوجه الأصلح كما هو المحكي عن ظاهر المشهور لأنه القدر المتيقن من الاجماع ومن دليل العقل المذكور كما أنه انما يكون ولياً عليها مع فقد الجد والأب والوصي لانه القدر المتيقن من الادلة المذكورة . (وتنقيح البحث وتوضيحه) أن الجنون أو السفه ان كان ادواريا بحيث يفيقان فى حال يمكن مراجعة شؤونها فيها فلا ولاية عليها بل ينتظر فيها إلى وقت الصحة ويوكل امرها فيه إلى انفسها وأن كان فى السفه يستبعد ذلك وإن كانا اطباقيين مستمرين فاما أن يحدثا بعد البلوغ والمشهور في هذه الصورة ثبوت الولاية لحاكم الشرع حتى مع وجود الجد أو الاب أو الوصي لانقطاع ولا يتهم بعد البلوغ فهما لاولي لهما . والحاكم ولي من لا ولي له وذهب بعضهم إلى ثبوت الولاية لهم للحاكم الشرعي . وغاية مايمكن أن يستدل لهذا البعض هو أن يقال أن الأدلة الدالة على ثبوت الولاية للمذكورين تقتضي باطلاقها ثبوتها لهم على الاولاد عند جنونهم وسفههم حتى لو حدث ذلك بعد بلوغهم بدعوى إن اطلاقات ادلة الولاية قد دلت على ولايتهم على الولد مطلقاً خرج عنه الكبير العاقل الرشيد وبقى غيره تحت الاطلاقات وعلى هذا فمن بلغ وهو رشيد ترتفع ولايتهم عنه وتعود إذا أبتلى بالجنون والسفه نظير ماإذا امر المولى باكرام العالم والعادل ثم أن زيد كان عالماً ثم صار جاهلا ثم صار عادلا

فانه يجب اكرامه . ولا يخفى مافيه لأن الأدلة على ولايتهم على الصغير قاصرة عن ذلك فلا عموم لها ولا إطلاق ، فان الذي استدل به على ولايتهم امور احدها : الاجماع وانما يؤخذ القدر المتيقن منه وهو غير الصورة المذكورة ، كيف وقد ذهب المشهور إلى عدم الولاية لهم فى هذه الصورة وثانيها الاخبار وهى على طوائف (الاولى) ماتدل على جواز تصرفات الآب المعاملية لنفسه بالاقتراض من مال الولد وبتقويم جاريته على نفسه . فان ذلك يقتضي الولاية له عليه إذ لا تنفذ المعاملة إلا ممن له الولاية عليه . ولكن لا يخفى انها إن كانت لها إطلاق لحال ما بعد البلوغ بحيث يجوز للاب حتى ما بعد البلوغ الاقتراض من الابن لنفسه وتقويم جاريته على نفسه فهي إذن لا تقتضي ثبوت الولاية لأن فى هذه الحال لا إشكال في عدم ولاية الأب على الابن وإن كانت لا إطلاق لها فاذن هي لا إطلاق لها يقتضي ثبوت الولاية بعد البلوغ عند السفه والجنون (وبعبارة أخرى) انها إنما يستفاد منها الولاية حيث يثبت الحكم المذكور لأنها قد استفيدت من ثبوته . وعليه فما بعد البلوغ حال الرشد والكمال إن كان الحكم المذكور ثابتاً فلازمه عدم الملازمة بينه وبين الولاية لعدم تحقق الولاية قطعاً فى هذه الحال وإن لم يكن الحكم المذكور موجوداً فقد انقطع ثبوت الحكم المذكور ويحتاج إلى ثبوته عند حدوث السفه أو الجنون إلى دليل آخر وإلا فالاصل عدمه ، مضافاً الى انا لا نسلم انها تقتضي الولاية وإنما تقتضي جواز انتفاع الوالد بمال ولده وتقويم جاريته كما لا يجوز له الانفاق على نفسه من مال ولده ولو دلت على الولاية فهي إنما تدل على هذا المقدار الخاص من الولاية وهو الولاية على الاقتراض من مال ولده لنفسه وتقوم جاريته على نفسه فقط وهو غير مانحن فيه من ثبوت الولاية له بالاتجار والنكاح وباقي الشؤون الاخرى (الثانية) أخبار الوصية المشتملة على جواز تصرف الوصى عن الاب والجد فى

مال القصر ، فانها مختصة بالقصر ولا تشمل لحالهم ما بعد البلوغ على أن هذا الحكم الذى استفيد منه الولاية للوصي على القصر يزول قطعاً عن الوصي عند بلوغ القصر ورشدهم ضرورة عدم جواز تصرف الوصي في مالهم عند بلوغهم ورشدهم . فثبوته للوصي بعد بلوغهم ورشدهم عند عروض الجنون أوالسفه لهم يحتاج إلى دليل فالاصل عدمه . (الثالثة) الاخبار الدالة على جواز معاملاتهم العائدة إلى الصغير كتزويجه والاتجار بماله فانه مضافا إلى اختصاصه بالصغير فانه لايدل على ثبوت الولاية إلا فى مورد ثبت هذا الحكم لأنها مستفادة من ثبوته ولا ريب فى انقطاع هذا الحكم عند بلوغهم وكمالهم ولا دليل على عودته بعد عروض الجنون والسفه عليهم والأصل عدمه بعين ما ذكرناه في الطائفة الثانية . هذا مع أنه قد ناقش بعضهم في أصل دلالتها على الولاية باعتبار ان أدلة التزويج مختصة بالنكاح ، وأدلة الاتجار إنما هي مسوقة لبيان تعلق الزكاة إذا اتجرالاب بمال ولده . (الرابعة) ما دل على ان الولد وماله لابيه كرواية علي بن جعفرعن أخيه (ع) قال : سألته عن رجل أتاه رجلان يخطبان فهوى جد البنت أن يزوج رجلا وهوى أبوها الآخر أيهما أحق أن ينكح ؟ قال : الذى هوى الجد أحق بالجارية لأنها وأباها للجد . ورواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد الله (ع) أنه قال : اني ذات يوم عند زياد بن عبد الله إذ جاء رجل يستعدي على أبيه فقال : أصلح الله الأمير ان أبي زوج ابنتي بغير إذني فقال لجلسائه : ما تقولون فيما يقول هذا الرجل ؟ فقالوا : نكاحه باطل ، قال (ع) : ثم أقبل علي فقال : ما تقول يا أبا عبد الله فلما سألني أقبلت على الذين أجابوه فقلت لهم : أليس فيما ترون أنتم عن رسول الله (ص) ان رجلا جاء يستعديه على أبيه في مثل هذا ، فقال له رسول الله أنت ومالك لأبيك قالوا بلى فقلت لهم كيف يكون هو وماله لأبيه ولا يجوز نكاحه قال فأخذ بقولهم وترك قولي

ورواية الحسين بن أبي العلا قال قلت لأبي عبد الله (ع) ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه، قال فقلت له قول رسول الله (ص) للرجل الذي أتاه فقدم أباه فقال له أنت ومالك لأبيك، الحديث. وقد استدل بهذه الطائفة المحقق ملا كتاب على ثبوت الولاية للاب على ولده اذا غرض عليه السفه أو الجنون بعد بلوغه ورشده. ولا يخفى ما فيه فانه لا يعقل أن يراد بها الولاية لورود بعضها في الولد الكبير الرشيد البالغ كرواية علي بن جعفر ورواية عبيد بن زرارة، ورواية ابن أبي العلا التي تقدم ذكرها فلو كان ذلك يقتضي الولاية للزم ثبوت ولاية الأب على البالغ الرشيد إذ لا يعقل خروج المورد عن الوارد، مع أنه إنما تدل على ذلك لو قلنا بأن اللام للملك مثل الملك لله تعالى ولا يعقل إرادة ذلك منه لأن الولد وماله ليس بمملوك لوالده فلا بد أن تكون اللام للاختصاص بنحو من الأنحاء مثل العبادة لله. وعليه فهي لا تقتضي الولاية إذ الاختصاص يحتمل أن يكون باعتبار انه فرع منه كما يقال الغصن للشجرة وهذا الفرخ لهذا الطير، ويحتمل أن يكون من جهة شدة الارتباط به كما يقال هذا صديق لفلان. وغاية ما يستفاد من هذا التعبير هو أولوية الجد من الأب فيما كان يجوز لكل منهما فعله. وقد استدل بعضهم بالسيرة المستمرة عند العقلاء على تصرف الجد والأب في شؤون أولادهم مع عدم الردع وهذا يقتضي ثبوت الولاية لهما عليهم. ولكن لا يخفى ان القدر المتيقن من هذه السيرة هو ما قبل البلوغ ولا يعلم ثبوتها ما بعد البلوغ. و(اما إذا كان الجنون والسفه مستمرين من الصغر الى ما بعد البلوغ) فالولاية للحاكم الشرعي، إذا لم يكن له جد أو أب أو وصي عنهما لما تقدم في صدر هذا البحث من ان الفقيه هو القدر المتيقن ولايته عليهما، وأما إذا كان أحدهم موجوداً فالولاية له لا للحاكم الشرعي لاستصحاب ولايته مضافاً الى ما يظهر من صاحب الحدائق من عدم الخلاف

فى ذلك ومن صاحب المفاتيح في كتاب النكاح ، وإن كان يظهر من خصوص صاحب المفاتيح فى الباب الخامس فى التصرف بالنيابة ان الولاية فى خصوص السفيه للحاكم مطلقاً حتى لو كان السفه متصلا بما بعد البلوغ ، ونظيره المحكي عن التذكرة ، واستدل له في التذكرة بأن الحجر يفتقر الى حكم الحاكم وزواله أيضاً يفتقر اليه فكان النظر فى ماله اليه سواء تجدد السفه بعد البلوغ أو كان مستمراً لما بعد البلوغ ، ولا يخفى ما فيه فان الظاهر انه لا نزاع فى عدم توقف حجر السفيه على حكم الحاكم اذا كان السفه متصلا بالبلوغ ، وقد نقلت الاجماعات على ذلك كما ان فك الحجر لا نسلم أنه يتوقف على حكم الحاكم لقوله تعالى : « فان آنستم منهم رشدا » ولزوال المقتضي للحجر ولأنه لو توقف على ذلك لطلب الناس عند بلوغهم فك الحجرعنهم من الحاكم ولكان عندهم من أهم الأشياء مضافا الى ان كون الحجر وفكه بيد الحاكم لا ينافي كون الولاية على التصرف في شؤونه لغير الحاكم فانه نظير إثبات الحق له فانه بيد الحاكم .

و(اما لو كان الجنون والسفه حال الصغر) فأيضاً كذلك من أن الولاية للحاكم الشرعي مع فقد الجد والاب والوصي وإلا فهي لهم اما انها للحاكم الشرعي مع فقدهم لما تقدم في صدر هذا المبحث ، واما انها لهم عند وجودهم فللاجماع المنقول والمحقق .

تعيين المراد بالاب والجد

ومقدار ولايتهما

ثم ان المراد بالجد والأب انما هما النسبيان واما الرضاعيان فلا ولاية لهما قطعاً لانصراف لفظ الأب والجد اليهما لا إلى الرضاعيين وللاجماع على ذلك وان كان قضية التنزيل بقوله ﷺ (ان الرضاع لحمة كلحمة النسب) هو جريان احكام النسب على الرضاع . كما ان الظاهر ان المراد الجد للاب لا للام للانصراف له . واما من ولد منهما بالزنا فقد ذهب بعضهم الى ثبوت ولايتهما عليه لصدق ذلك عرفاً عليه والاحكام الشرعية تابعة للمعاني العرفية ولا ريب انه لم يثبت في الجد والاب حقيقة شرعية . ثم ان ولاية الجد والاب لا تختص بشيء دون شيء فتجري بالنسبة الى التصرف بالاموال والنكاح قال المرحوم المامقاني ان ولايتهما تجري في كل أمر عدى طلاق زوجته لقوله (ع) الطلاق بيد من اخذ بالساق وغيره من الاخبار وأما هبة مدة المتعة وفسخ النكاح الدائم بالاسباب الموجبة للفسخ فهي ثابتة لهما لعموم الولاية أو اطلاقها وانما الخارج منها بدليل خاص هو الطلاق فيبقى هبة المدة والفسخ وغيرهما مندرجة تحت عموم الولاية أو اطلاقها .

مقدار ولاية الحاكم الشرعي

(على المجنون والسفيه)

ثم انه بعد ماعرفت ثبوت ولاية الحاكم الشرعي على المجنون والسفيه بقطع النظر عن أدلة الولاية العامة فمقتضى الادلة هو ثبوتها للحاكم الشرعي بشرط الصلاح كما تقدم في صدر البحث كما هو ظاهر المشهور كما لا اشكال في ولاية الحاكم الشرعي في اجارتهم واستيفاء منافع أبدانهم واستيفاء حقوقهم المالية وغيرها كحق

الشفعة والفسخ بالخيار ودعوى الغبن والاحلاف ورد الحلف وحق القصاص في الدم والجنايات واقامة البينة وجرح الشهود وأمثالها لانه مقتضى الادلة الدالة على ولاية الحاكم عليها (نعم) محل الكلام فى ولايته عليها في النكاح ففى المجنون والمجنونة اختلفوا فى ثبوت ولاية الحاكم عليها فان المحكى عن جماعة كالمبسوط والارشاد والتحرير والمحقق الشيخ علي والفاضل الهندى وشارح المفاتيح يشترطونها بشرط الحاجة والضرورة فى نكاح المجنون بل المحكى عن الشيخ علي دعوى الاجماع على اشتراط ذلك وقال المحقق النراقي (ره) ان كلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم على نكاح المجنون بل يظهر من كثير مصنفاتهم انتفائها كالفقيه والخلاف والمبسوط والنهاية والتبيان والجامع والوسيلة والغنية وغيرها انتهى . والحق ثبوتها وقد تقدم فى اخبار ولاية الحاكم على الصغير مايدل على ولاية الحاكم على نكاح المجنون .

و(أما السفيه) ففي ولاية الحاكم على نكاحه مع فقد ولي عليه خلاف بين المتأخرين فالمحكى عن المحقق في الشرائع والعلامة في القواعد والتحرير والارشاد الى عدم ثبوت الولاية عليه وصحة عقده بنفسه لو أوقعه بدون اذن المولى كما صرحوا بذلك فى نكاح المحجور عليه وان كان لهم كلام فى المهر وذهب جمع آخر كما فى التذكرة ونكت الارشاد والمسالك وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي إلى ثبوت الولاية لا بمعنى استقلال الحاكم في تزويجه بل بمعنى عدم استقلاله وتوقف صحة نكاحه على اذن الحاكم قال (ره) لاريب ان السفيه لايجبر على النكاح لانه بالغ عاقل ولا يجوز له الاستقلال لأنه لسفهه وتبذيره محجور عليه شرعاً ممنوع من التصرفات المالية ولما كان هذا القول مركب من دعويين (احداهما) عدم استقلال الحاكم بتزويج السفيه والسفيهة وتوقف النكاح على اذنها (وثانيهما) توقف صحة تزويجها على اذن الحاكم استدلوا على (الاولى) بالاجماع وبقوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن

فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن) . وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) انه قال في المرئة الثيب تخطب إلى نفسها قال هي أملك لنفسها تولي أمرها من شائت . وصحيحة البزنطي قال : قال أبو الحسن (ع) والثيب أمرها اليها وعلى (الدعوى الثانية) بصحيحة الفضلاء المتقدمة فى مبحث ولاية الفقيه على الصغير فانها دلت بمفهومها على عدم جواز تزويج السفيهة بغير ولي . ورواية زرارة المتقدمة هناك أيضاً المصرحة بأنه لايجوز تزويج المرئة الغير المالكة لامرها إلا بأمر وليها والنبوي المشهور السلطان ولي من لاولي له فان مقتضى الجمع بين هذه الاخبار مع الاجماع المذكور هوان يكون المراد ان اختيار الزوج السفيه والزوجة السفيهة راجع لهما ولكن يكون باذن المولى عليها لانلا يكون الاختيار واقعاً على من هو ضرر عليها ومضراً بمستقبلها وبعد وجود الاجماع لامجال للتمسك بالروايات المذكورة أوغيرها على استقلال ولاية الحاكم الشرعي في تزويجها ويؤكد الاجماع على ذلك اكتفاء العلماء فى باب شرائط المتزوجين فى النكاح بالبلوغ والعقل والحرية وتفريعهم على ذلك عدم صحة عقد الصبي والصبية والمجنون والمجنونة والسكران والعبد فقط من غير تعرض لذكر السفيه أصلا وتفريعهم عدم صحة التصرفات المالية من السفيه فى باب المعاملات على اشتراط الرشد .

ولاية المجتهد على المغمى عليه والسكران

و (منها) ولاية الحاكم الشرعي على المغمى عليه والسكران لان الادلة الدالة على ولايته على المجنون تقتضي ولايته عليها بتنقيح المناط أو الاولوية .

ولاية المجتهد على المفلس

و (منها ولاية المجتهد على المفلس) قد ذكر الفقهاء (ره) ان الحاكم الشرع الولاية على التحجير على المفلس بمنعه من التصرف فى ماله وقسمته على غرمائه

ببيعه إلا إذا كانت عين مال الغريم موجودة فان ذلك الغريم أحق بها من غيره نعم التحجير عليه لايكون إلا فى صورة ما إذا ثبت على المفلس الدين عند الحاكم الشرعي وحلول أجله ونقصان ماله عن وفائه والتماس الغرماء أو بعضهم للحاكم التحجير عليه وذكروا ان رفع الحجر عنه لايحتاج لحكم الحاكم برفعه على تفصيل فى ذلك كله ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم فى كتاب المفلس .

مايتوقف ثبوته مما تقدم

(على حكم الحاكم)

لاإشكال في ان ولاية الحاكم على الصغير والمجنون تثبت بمجرد تحقق موضوعها بالشرائط المتقدمة ويثبت التحجير عليها بمجرد تحققها من دون حاجة لحكم الحاكم بالتحجير عليها ووجه ذلك واضح حيث لم يؤخذ فى ثبوت التحجير عليها في هذه الحالة حكم الحاكم . وهكذا يرتفع التحجير عنها وتزول الولاية عليها بزوالها من دون حاجة لحكم الحاكم برفعه وأما المفلس فقد ذكر الفقهاء اعتبار حكم الحاكم بالتحجير فى ثبوت التحجير والولاية عليه . وأما رفع التحجير عنه فلايحتاج لحكم الحاكم برفعه وقد تعرضوا لذلك في كتاب المفلس مفصلا .

وأما السفه فالمنسوب إلى المشهور توقف الحجر والولاية عليه ثبوتاً ورفعاً على حكم الحاكم وان السفه بنفسه غير موجب للتحجير على السفيه استناداً لعمومات العقود والمعاملات ووجوب الوفاء بها ، وان موضوع الرشد والسفه اجتهادي لاختلاف العلماء في بعض مايعد فعله سفهاً ورشداً فيتوقف ثبوته ونفيه على رأي الحاكم ، وانه لو كان مجرد تحقق السفه موجباً للحجر وان لم يحكم به الحاكم لأدى إلى العسر والحرج في المعاملات لان أغلب المعاملات مع مجهول الحال مع استمرار السيرة على المعاملة من دون بحث ولانظر وذهب جمع من

المحققين إلى عدم اعتبار حكم الحاكم في الحجر عليه مطلقاً ثبوتاً ورفعاً استناداً إلى ظواهر الاطلاقات من الآيات والروايات حيث دلت على ثبوت الحجر عليه بمجرد السفه من غير اعتبار حكم الحاكم كقوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) وقوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيهاً أوضعيفاً ولا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل) حيث اطلق النهي في الأولى عن أيتاء السفيه وفي الثانية أثبت الولاية والولي عليه وهكذا الكلام في الروايات الدالة على التحجير على السفيه . ولأن الحجر على السفيه انما هو لمصلحته والنظر له فى حفظ ماله كالحجر على الصبي والمجنون فانه لايفتقر إلى حكم الحاكم لا كالحجر على المفلس فانه لمصلحة الغرماء فلا يثبت بدون حكم الحاكم والحق هو الثانى لضعف ماذكر حجة على التوقف فان عمومات المعاملات مخصصة بمادل على ان السفه مانع عن صحتها باطلاقه و (دعوى) ان السفه أمر اجتهادي (ممنوعة) بأنه هو والرشد أمران عرفيان ولا يقدح الاختلاف في تحققها ببعض الأفعال إذ هو من الاختلاف فى المصاديق العرفية ولو فرض توقف ثبوته ونفيه على رأي الحاكم فلا يلزم منه توقف الحجر عليه على حكم الحاكم بالتحجير و (دعوى) لزوم العسر والحرج لو اكتفى بمجرد السفه في الحجر (ممنوعة) فان السفه من قبيل المانع وهو انما يقتضي اجتناب معاملة معلوم السفه وهو لا عسر فيه ولا حرج . وأما مجهول الحال فالسيرة قاضية بصحة معاملاته عملا بأصالة الصحة فى فعل المسلم وبأصالة الرشد وعدم السفه إلا مع فرض جهل الحال بعد سبق العلم بالسفه فان الاستصحاب للسفه والحجر عليه موجب للمنع ولذا حكم الأصحاب باستمرار الحجر إلى تبين الرشد في صورة ما إذا جهل حال الصبي إذا بلغ ولقوله تعالى (فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم) ومقتضى ذلك ان النزاع فى اعتبار حكم الحاكم وعدمه في الحجر على السفيه انما هو في السفه المتجدد بعد الرشد لا فى المتصل منه بالبلوغ لمعلومية اتصال الحجر عليه

الثابت له حال صغره بدون حكم الحاكم . ويؤيد ذلك انه لو كان زوال الحجر بعد البلوغ موقوفاً على حكم الحاكم لطلب الناس عند بلوغهم فك الحجر عنهم من الحاكم كما أفاد ذلك العلامة في المحكي عن تذكرته .

ولاية المجتهد على الغائبين

و(منها) ولاية الفقيه على الغائبين وهم على قسمين أحدهما المفقود خبرهم وهم كما في أنوار الفقاهة ما يشمل الضائعين والمفقود في بلده إذا كانت واسعة لم يدر كيف صنع به فيها والضال في الطريق والمنكسرة به السفينه في البحر ولم يعلم غرقه والمفقود في المعركة والمأسور والغائب إذا غاب ولم يدر إلى أين توجه والقسم الثاني هم الغائبون المعلوم خبرهم وهذان القسمان قد ذكروا في كتاب القضاء ان للحاكم الشرعي القضاء عليهم ببيع مالهم لقضاء الدين المعجل عليهم بعد مطالبة الدائن واستدلوا على ذلك بمرسلة جميل عنها (ع) قالا الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى دينه وهو غايب ويكون الغائب على حجته إذا قدم ولا يدفع المال إلى الذى أقام البينة إلا بكفلاء ونحوه خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع) إلا ان فيه إذا لم يكن ملياً واستدلوا أيضاً بأن مادل على ولاية الحاكم الشرعي على الممتنع عن أداء الحق عليه يدل على ذلك بعد اتحاد المناط بينهما من امتناع ايصال الحق إلى مستحقه من غير فرق في الامتناع بين كونه كونه قهراً أو عن اختيار واستدلوا أيضاً بأن تعطيل الاستيفاء إلى وقت الحضور ضرر منفي لا يجب تحمله وتحقيق ذلك يطلب من كتاب القضاء وهكذا له الولاية على أموالهم فيما لو كان مالهم في معرض التلف فانه يجوز حفظه للقطع بالاذن منهم الحاصل بشاهد الحال ولقوله تعالى (وأحسنوا أن الله يحب المحسنين) ولكن ذلك لا يكون من باب الولاية بل من باب الاحسان والبر والحسبة .

نعم فيما عدى ذلك فالقسم الثاني منهم ليس للحاكم الشرعي الولاية على أموالهم ولا على ازواجهم مع قطع النظر عن الولاية العامة حتى فيما كان الغائبون غير متمكنين من التصرف في أموالهم لبعد المسافة أو لحبسهم وذلك للأصل وأما القسم الأول فللحاكم الولاية على حفظ أموالهم فقط ولا دليل على ذلك مع قطع النظر عن ثبوت الولاية العامة إلا الاجماع المدعى ولا دليل على جواز التصرف في أموالهم بالبيع والشراء والتبديل ونحو ذلك حتى بعد الفحص عنه واليأس وان كان لهم فيه مصلحة فان الأصل الحرمة ولقاعدة عدم حل مال إمرء إلا بطيب نفسه ولاتجري قاعدة الاحسان وإلا لجرت في أموال الحاضرين وهكذا ليس على الحاكم استيفاء ماللغائبين فى الذمم ولذا لايحجر على أموال غرمائهم بخلاف المجانين والسفهاء فانه له الاستيفاء والتحجير على غرمائهم وهكذا لايجوز التصرف في أموالهم بالقسمة بين ورثتهم حتى بعد الفحص واليأس عنهم كما هو المحكي عن معظم الاصحاب في المسالك و (دعوى) انه قد تقرر فى أبواب الفقه ان الحاكم ولي الغائب وأرسلها الفقهاء إرسال مسلمات (مدفوعة) بما هو المحكى عن المسالك ان من القواعد المقررة فى بابها ان الودعي ليس له دفع الوديعة إلى الحاكم مع امكان المالك ولامع غيبته إلا مع الضرورة ولوكان الحاكم كالمالك لجاز الدفع اليه فى الموضعين (ودعوى) تنزيل الظن بالموت منزلة اليقين . دعوى بلادليل ودعوى لزوم تعطيل حق الوارث . فاسدة لعدم ثبوت استحقاقه للمال لعدم العلم بانتقاله اليه قال المرحوم النراقي (ره) ان من الموارد التي لاأرى عليها دليلا ماتداول في هذه الاعصار في المبايعات الشرطية التي فيها خيار الفسخ للبايع بشرط رد الثمن إلى المشتري في زمان معين فاذا لم يحضر المشتري فى الزمان المعين يجيئون بالثمن إلى الفقيه ويفسخون المبايعة ولا أرى لذلك وجهاً فان شرط الخيار هو رد الثمن إلى المشتري فاذا لم يتحقق الشرط كيف يتحقق الفسخ وكون الفقيه قائماً مقامه

حتى في ذلك مما لادليل عليه أصلا و (توهم) ان ذلك لدفع الضرر والضرار (فاسد) إذ هذا الضرر مما أقدم البايع نفسه عليه مع ان الفسخ عند غير المشتري متضمن لضرر المشتري سلمنا الضرر المنفي فلم يجبر برد الثمن إلى الفقيه والفسخ عنده إذ بعد ماجاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر فيمكن دفعه بزيادة مدة الخيار أو بألزام المشتري على مايجبر به الضرر أو بغير ذلك من الاحتمالات . ومن تلك الموارد ماذكروه فى باب النسية انه إذا لم يقبل البايع الثمن فى الاجل يؤديه إلى الحاكم ويبرء بذلك ويكون التلف من البايع حينئذ وهو أيضاً مما لادليل عليه وحديث الضرر يعلم مافيه مما مر الى غير ذلك من الموارد (فان قيل) لابد فى أمثال تلك الموارد من الرجوع إلى الحاكم (قلت) نعم لاشك في ذلك هو المرجع فى جميع الحوادث وله منصب المرجعية فى جميع مايتعلق بالشريعة ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع اليه انما هي والله العالم بحقائق أحكامه . وستجيء انشاء الله ولاية الحاكم على الممتنع هذا وقد حكي عن غير واحد من الفقهاء ان من وجب عليه الدين وغاب عنه صاحبه بحيث يأس منه ولم يعلم له وارثاً بعد ان اجتهد فى طلبه سلمه لحاكم الشرع إلا ان المشهور يتصدق به ولعل الوجه فى ذلك انه مايتخيل من مساواته لمجهول المالك لاشتراكهما في عدم التمكن من الايصال لصاحبه ولما أرسله فى السرائر حيث قال وروي انه إذا لم يظفر له بوارث تصدق به عنه ولما في الفقيه وروي في هذا خبر آخر ان لم يجد له وارثاً وعلم الله بذلك الجهد فتصدق به (ولايخفى مافيه) فانه ليس من مجهول المالك لأن صاحب الدين معروف فى نفسه والحاقه به قياس ممنوع (نعم) لوعلم موته وجهل وارثه أمكن ان يقال انه من مجهول المالك كما لو علم بعدم الوارث له كان من مال الامام (ع) لانه وارث من لاوارث له . وأما الأخبار فمع ضعفها بالارسال ومعارضتها بصحيح معاوية عن الصادق (ع) فى رجل كان له على

رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً قال اطلب قال ان ذلك قد طال افأتصدق به قال اطلب و(الحاصل) انه يمكن ان يقال ان المال للامام مع العلم بموت الدائن والشك في وجود الوارث فان اصالة عدم الوارث تقتضي انه مال لاوارث له فهو للامام وان كان ناقش في ذلك بعضهم بأن الشرط هو العلم والقطع بعدم الوارث فلا يكفي الاستصحاب لاثباته كما انه يمكن ان يقال انه من مجهول المالك لو تمت مناقشة ذلك البعض و (لعل) مايحكي عن الشيخ في النهاية وعن جماعة من الحكم بالصدقة نظرهم إلى صورة عدم العلم بموت صاحب الدين وعليه فيكون حكمهم جار على القواعد الشرعية مؤيداً بالمراسيل المذكورة غير معارض بالصحيح المتقدم لوروده فى صورة بقاء صاحب الدين وعدم العلم بموته فان اللازم في مثله استبقاء الدين أمانة والايصاء به عند الموت أو دفعه لحاكم الشرع لأنه ولي الغائب نعم التصدق به مع ضمان المال لو لم يرض بالصدقة احسان محض فهو جائز وليس فيه تصرف بمال الغير بغير اذنه حيث انه لم يسلم له حتى يكون ماله ولقد جعل الفقهاء (ره) من آثار ولاية الحاكم الشرعي على الغائبين ولايته على مال المودع عند فقده وفقد الوكيل عنه مع الضرورة للمودع عنده في التخلي عن الوديعة أو العذر له فى ذلك لعجزه عن الحفظ لها أو الخوف عليها من الغرق أو الحرق أو النهب أو أخذ المتغلب لها ومن العذر السفر عنها مع الاضطرار اليه أو مطلقاً بناء على منافاة السفر عنها مطلقاً لحفظها وان كانت السيرة على خلافه فى كثير من الاحوال فانهم ذكروا انه يردها لحاكم الشرع معللين ذلك بأنه ولي الغائب في حفظ ماله ولكن مقتضى هذا التعليل هو جواز ردها لحاكم الشرع عند فقد المالك أو وكيله اختياراً وان لم تكن ضرورة من خوف سرقة . ونحوها لأنه رد للولي والوديعة من العقود الجائزة فللمستودع الفسخ فى جميع الأوقات ولازمه جواز ردها للحاكم لأنه ولي المودع عند غيبته

إلا ان ظاهر الأصحاب المنع من ردها للحاكم إلا مع الضرورة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك هو ان الحاكم لا ولاية له على من له الوكيل . والودعي بمنزلة الوكيل وانما جاز الدفع للحاكم عند الضرورة دفعاً للحرج والاضرار إلا ان هذا يقتضي عدم تمامية التعليل المذكور وحيث يجوز دفعها الى الحاكم فهل يجب عليه القبول لأنه ولي الغائب ومنصوب للمصالح أولا للاصل ؟ ولعل الأول أقوى وكذلك لو حمل اليه المديون الدين والمغصوب ونحو ذلك مع غيبة المالك (وقد ذكر الفقهاء) في كتاب اللقطة ان الضوال في الكلاء والماء لو أخذها الانسان كان مكلفاً بين امساكها لصاحبها وبين دفعها لحاكم الشرع وقد علله بعضهم بأنه ولي حفظ مال الغائب وعلله آخرون بأن الحاكم منصوب لمصالح المسلمين التي منها ذلك هذا كله بالنسبة لولايته على مال الغائبين .

وأما بالنسبة إلى ولايته على أزواجهم فلا بد لنا ان نتقل الأخبار في هذا الباب (منها) صحيحة بريد بن معاوية المروية في الكافي والتهذيب والاستبصار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المفقود كيف يصنع بأمرأته قال ماسكتت عنه وصبرت يخلى عنها فان هي رفعت أمرها إلى الوالي أجلها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه فليسئل عنه فان خبر عنه بحياة صبرت وان لم يخبر عنه بشيء حتى تمضي الأربع سنين دعى ولي الزوج المفقود فقيل له هل للمفقود مال ؟ فان كان له مال انفق عليها حتى يعلم حياته من موته وان لم يكن له مال قيل للولي انفق عليها فان فعل فلا سبيل لها إلى ان تتزوج ما انفق عليها وان لم ينفق عليها اجبره الوالي على ان يطلق تطليقة في استقبال العدة وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق الزوج فان جاء زوجها من قبل ان تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي فبداله ان يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين فان انقضت العدة قبل ان يجيء أو يراجع فقد حلت للأزواج ولا سبيل للاول عليها قال الصدوق

في الفقيه وفي رواية أخرى انه ان لم يكن للزوج ولي طلقها الوالي ويشهد شاهدين عدلين فيكون طلاق الوالي طلاق الزوج وتعتد أربعة اشهر وعشراً ثم تتزوج ان شاءت

و (منها) خبر أبي الصباح الكناني المروي في الكافي عن أبي عبد الله (ع) في امرأة غاب عنها زوجها أربع سنين ولم ينفق عليها ولا تدري أحي هو أم ميت أيجبر وليه على ان يطلقها ؟ قال نعم وان لم يكن له ولي طلقها السلطان قلت فان قال الولي أنا انفق عليها قال فلا يجبر على طلاقها قال قلت أرأيت ان قالت أنا أريد مثلما تريد النساء ولا أصبر ولا أقعد كما أنا قال ليس لها ذلك ولا كرامة إذا أنفق عليها و (منها) موثقة سماعة المروية في الكافي قال سألته (ع) عن المفقود فقال ان علمت انه في أرض فهي منتظرة له أبداً حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاقه وان لم تعلم أين هو من الأرض كلها ولم يأتها منه كتاب ولا خبر فانها تأتي الامام فيأمرها أن تنتظر أربع سنين فيطلب في الأرض فان لم يوجد له أثر حتى تمضي الأربع سنين أمرها ان تعتد أربعه أشهر وعشراً ثم تحل للرجال فان قدم زوجها بعد ماتنقضي عدتها فليس له عليها رجعة وان قدم وهي في عدتها أربعة وعشراً فهو املك برجعتها .

و (منها) صحيحة الحلبي المروية في الكافي عن أبي عبد الله (ع) انه سئل عن المفقود فقال : المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث الوالي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها فان لم يوجد له أثر أمر الوالي وليه ان ينفق عليها فما انفق عليها فهي امرأته . قال : قلت : فانها تقول : فاني اريد ماتريد النساء . قال ليس لها ذلك ولا كرامة . فأن لم ينفق عليها وليه أو وكيله أمره ان يطلقها فكان ذلك عليها طلاقاً واجباً .

وخبر السكوني المروي في التهذيب عن جعفر عن أبيه (ع) ان علياً (ع) قال في المفقود لا تتزوج امرأته حتى يبلغها موته او طلاق أو لحوق بأهل الشرك

ومثلها مارواه في المستدرك عن الجعفريات .

وعن دعائم الاسلام روينا عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي (ع) انه قال إذا علم مكان المفقود لم تنكح امرأته . وعن جعفر بن محمد (ع) أنه قال : يخلى عن امرأة المفقود ماسكتت فان هي رفعت أمرها الى الوالي أجلها أربع سنين وكتب الى الموضع الذي فقد فيه فيسأل عنه فان لم يخبر عنه بشي حتى تنقضي الأربع سنين دعى ولي المفقود فقال هل للمفقود مال فان كان للمفقود مال قال للولي انفق عليها من ماله فان فعل فلا سبيل لها إلى التزويج ماانفق عليها وان أبى وليه ان ينفق عليها أجبره الوالي على ان يطلق تطليقة فى استقبال عدتها وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاقاً للزوج فان جاء زوجها قبل ان تنقضي عدتها من يوم طلق الولي فبداله ان يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين باقيتين وان انقضت عدتها قبل ان يجيء اويراجع فقد حلت للأزواج ولاسبيل لاحد عليها وان قال الولي انا انفق عليها لم يجبر على ان يطلقها وان لم يكن له ولي طلقها السلطان قيل له يابن رسول الله أرأيت ان قالت المرئة انا أريد ماتريد النساء ولا استطيع ان اصبر قال ليس لها ذلك ولا كرامة اذا انفق عليها وليه .

وعن كتاب سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين (ع) عند ذكر بدع عمرو قضيته في المفقود ان اجل امرأته أربع سنين ثم تتزوج فان جاء زوجها خير بين امرأته وبين الصداق فاستحسنه الناس واتخذوه سنة وقبلوه عنه جهلا وقلة علم بكتاب الله وسنة نبيه (ص) .

وعن الشيخ المفيد فى كتاب الاختصاص عن يعقوب بن زيد عن أبي عمير قال : قال مؤمن الطاق فيما ناظر به أبا حنيفة ان عمر كان لايعرف أحكام الدين أتاه رجل فقال ياأمير المؤمنين انى غبت فقدمت وقد تزوجت امرأتي فقال ان كان قد دخل بها فهو أحق بها وان لم يكن قد دخل بها فانت أولى بها وهذا حكم

لايعرف والامة على خلافه وقضى فى رجل غاب عن أهله أربع سنين انها تتزوج ان شاءت والامة على خلاف ذلك انها لاتتزوج أبداً حتى تقوم البينة انه مات أو كفر أو طلقها . وعن أبي عبد الله (ع) انه قال فى المفقود ينتظر أهله أربع سنين فان عاد وإلا تزوجت فان قدم زوجها خيرت فان اختارت الأول اعتدت من الثاني ورجعت إلى الأول وان اختارت الثانى فهو زوجها .

وعن أبن شهراشوب فى المناقب روى ان الصحابة اختلفوا فى امرئة المفقود فذكروا ان علياً (ع) حكم بأنها لاتتزوج حتى يجيء نعي موته وقال هي امرأة ابتليت فلتصبر وقال عمر تتربص أربع سنين ثم يطلقها ولي زوجها ثم تتربص أربعة أشهر وعشراً ثم رجع إلى قول علي (ع) .

وعن الصدوق في المقنع واعلم ان المفقود إذا رفعت امرئته امرها إلى الوالي فأجلها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه فيسئل عنه فان أخبر عنه بحياة صبرت وان لم يخبر عنه بحياة ولا موت حتى يمضي دعى ولي الزوج المفقود فقيل له هل للمفقود مال فان كان له مال انفق عليها حتى يعلم حياته من موته وان لم يكن له مال قيل للولي أنفق عليها فان فعل فلا سبيل لها إلى ان تتزوج ماانفق عليها وان أبى ان ينفق عليها أجبره الوالي على ان يطلقها تطليقة فى استقبال العدة وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق الزوج وان لم يكن لها ولي طلقها السلطان واعتدت أربعة أشهر وعشرة أيام فان جاء زوجها قبل ان تتقضي عدتها من يوم طلقها الوالي فبداله ان يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين وان انقضت عدتها قبل ان يجيء الزوج فقد حلت للأزواج ولاسبيل للاول عليها هذا ماظفرنا به من الروايات في هذا الباب وقد فهم الاصحاب من هذه الروايات ان المراد من الولي والامام فيها هو حاكم الشرع في زمن الغيبة لفتواهم بمضمونها بالنسبة اليه وعدم فتوى ابن ادريس (ره) بمضمونها في زمن الغيبة لامن جهة عدم فهمه ذلك منها بل من جهة كونها أخبار

آحاد على ماحكي عنه وكيف كان فالمستفاد من هذه الاخبار بعد ظم بعضها إلى بعض وتقييد مطلقها بمقيدها امور .

الاول : ان الزوج إذا عرف حياته انتظرته زوجته كماهو مقتضى صحيحة بريد وموثقة سماعة وغيرها كما انها إذا عرفت موته اعتدت عدة الوفاة كما هو مقتضى أدلة المرأة المتوفى عنها زوجها . وجاز تزويجها لمن أخبرته بموته للسيرة القاضية بذلك ولانهن مصدقات على فروجهن . ويمكن القول بأنه مع تأجيل الحاكم ليس للسامع منها التزويج بها الابان يحكم الحاكم بجوازه . ولكنه بعيد .

الثاني ان زوجة المفقود سواء كانت مدخول بها أم لا مع جهلها بحاله ان صبرت خلي عنها وان رفعت أمرها لحاكم الشرع أجلها أربعة سنين للفحص عنه وهل يفحص عنه فى مدة التأجيل في سائر الأرض أو الناحية التي غاب فيهامقتضى الجمع بين الروايات انه ان عرفت الناحية التي غاب فيها فحص عنه فيها كما هو مقتضى صحيحة بريد وصحيحة الحلبي وخبر دعائم الاسلام واما إذا لم يعلم الناحية التي غاب فيها تفحص عنه في الارض في كل طرف احتمل كونه فيها كما هو مقتضى خبر سماعة قال صاحب أنوار الفقاهة الشيخ حسن شبل كاشف الغطاء انه لايجب تمام الاستقصاء لعسره ولا يكتفي بالقليل للشك فى أجزائه . ثم انه هل يشترط فى حساب الأربع سنين التي هي مدة التأجيل والفحص من وقت رفع أمرها الى الحاكم أولا يشترط ذلك بحيث لو بقيت بعد فقده أربع سنين تتفحص هي أوو ليها عنه كفى ذلك وبعبارة أخرى ان مبدأ التأجيل أربع سنين هو من حين فقده أو من حين التفحص عنه أو من حين رفع أمرها للامام ظاهر صحيحة الحلبي وخبر أبي الصباح هو الأول واما صحيحة بريد وما كان بلسانها من قوله (أجلها أربع سنين) فهو غير ظاهر فى كون مبدء التأجيل هو من حين رفع أمرها للوالي إذ لعل المراد أجلها أربع سنين مبدئها حين الفقد .

الثالث انه لابد من الفحص من قبل الامام اما في الأربع سنين كما في صحيحة بريد وموثقة سماعة او بعدها كما هو ظاهر صحيحة الحلبي .

الرابع انه بعد تمام الأربع سنين والفحص فيها بالمقدار المتعارف فان عرف حاله بنحو تطمئن به النفس فيعمل على طبقه وان لم يعرف حاله فان كان له مال أجبر الحاكم الشرعي من بيده ماله ان ينفق عليها حتى يعلم حياته من موته ولا سبيل لها ان تزوج إلى ان ينفذ ماله وان لم يكن له مال قيل لوليه او وكيله انفق عليها فان انفق عليها ايضاً لا سبيل لها ان تزوج مادام ينفق عليها كما هو مقتضى صحيحة بريد وصحيحة الحلبي ورواية دعائم الاسلام وكلام المقنع وبها تقيد موثقة سماعة وغيرها مما لم يشتمل على ذلك . واما لو تبرع متبرع بالنفقة عليها فلا دليل على وجوب الانتظار حتى يعلم حياته من موته وان كان ظاهر بعضهم الحاق صورة التبرع بصورة انفاق وليه او وكيله نعم لو قام حاكم بالانفاق عليها من بيت المال مع عدم الولي له وجب عليها الانتظار لأنه حينئذ يكون هو وليه .

الخامس انه بعد تمام الأربع سنين والفحص فيها بحسب المتعارف ولم يكن مال للغائب ينفق عليها ولا وليه ينفق عليها طلقت في حال طهرها والمطلق يكون حاكم الشرع ان لم يكن له ولي وان كان له ولي اجبره حاكم الشرع على ان يطلقها منه . وقد دل على اجبار الوالي للولي على التطليق في هذه الصورة صحيحة بريد وخبر ابي الصباح وصحيحة الحلبي وخبر دعائم الاسلام وكلام المقنع . ودل على تطليق حاكم الشرع لها عند عدم الولي للغائب في الصورة المذكورة رواية الفقية المعتضدة بخبر ابي الصباح وخبر دعائم الاسلام وكلام المقنع فانه يحصل الوثوق بالصدور وبذلك تقيد الروايات الغير المشتمله على الطلاق كموثقة سماعة مضافاً إلى ان تلك الروايات مؤيدة بالروايتين المشتملتين على ان المفقود لا تتزوج امرئته حتى يبلغها موته او طلاقه او لحوقه بأهل الشرك . فانها يقتضيان تحقق

الطلاق في جواز تزويج امرئته وهو اماأن يكون منه او من وليه اومن حاكم الشرع .

السادس ان العدة التي تعتد بها بعد طلاقها من وليه او من حاكم الشرع هي عدة وفاة اربعة اشهر وعشرةايام لرواية الفقيهوكلام المقنع الذي هو كالرواية وموثقة سماعة . ولايجب عليها الحداد إذ لادليل عليه ولأن العدة انما كانت بعد الطلاق لابعد الموت .

السابع انه انجاء زوجهاقبل انقضاءعدتها كانأمرها بيده انشاء رجع بها وتبين عنه اذا طلقها بعد رجوعه تطليقتين وان انقضت العدة قبل ان يجيء فهي تملكامرها كماعليه المشهور ويدلكعلى ذلكصحيحة بريد وموثقة سماعة وغيرها

الثامن انه قال فى انوار الفقاهةانه لوتعذر البحث عن الحاكم لعدموجوده اولقصور يده فالقواعد تقضي بأنها مما ابتليت فلتصبر اقتصار على مادلت عليه الاخبار ولقوله (ع) امرأة المفقود امرئتهحتى يأتيها يقين موته أو طلاقهولكن القول بقيام عدول المسلمين مقام الحاكم حسبة لحصول الضرار بدونه بل لايبعد تولي الامرئة ذلك ثم تعتد بعد ذلك دفعاً للضرر ولكنه خلاف مافى الاخبار وفتوى الاصحابوفى الحدائق رداً على صاحب المسالك بعد ان نقل عنهتعيين صبر المرئة في هذه الصورة قال لايخفى مافيه من الاشكال والداء العضال والضرر المنفي بالآية والرواية الواردتين فى امثال هذا المجال وبها استدلوا في غير حكمن الأحكام وخصصوا بها ماكان ثمة من دليل مطلق وعام . وفي المحكي عن الوافي ماحاصله انه مع فقد الحاكم أو قصور يده تجب علي عدول المؤمنين القائمين مقامه في تولي بعض الامور الحسبيةالقيام بذلك وتخرج الآياتوالاخبار الدالة على نفي الضرر والحرج والضيق في هذا الدين شاهداً على ذلك انتهى . على انه يمكن دعوىان لفظ الوالي في صحيحتي بريد والحلبي وغيرهما ولفظالسلطان

فى خبر ابي الصباح يشمل عدول المؤمنين عند فقد حاكم الشرع لانهم هم الولاة على الامور ولهم السلطنة عليها حينذاك فيكون لفظ الوالي يشملهم كما يشمل حاكم الشرع بالاجماع وضرورة المذهب . ومن هنا يظهر الحال فى مسئلة تطليقها ومسئلة اعتدادها فان ظاهر الروايات انها لابد وان تكون بأمر الولي .

التاسع ان الظاهر هو ثبوت التوارث بينهما لو مات أحدهما قبل انقضاء العدة ودعوى انها عدة وفاة ومن شأنها انقطاع العصمة بينهما فاسدة إذ لانسلم انها عدة وفاة حقيقة وليس في الأخبار نص على تسميتها بعدة وفاة وانما تشبهها بطول الزمن كيف وحق الرجوع له بها ثابت فهي كالرجعية والأصل بقاء التوارث بل الحق انها عدة رجعية لجواز رجوعه بها وهي محبوسة عليه .

العاشر انه لايجب عليها الحد لما عرفت من انها ليست بعدة وفاة ويجب على الغائب النفقة لأنها في الحقيقة عدة رجعية لجواز رجوعه بها نعم لو كانت غير مدخول بها أو طلاق ثالث أو مختلعة فلا نفقة لها .

الحادى عشر قال في أنوار الفقاهة لايلحق ببينونة الزوجة بعد العدة بينونة أزواجه الباقية اللاتي لم يرفعن أمرهن لحاكم الشرع ولاقسمة مواريثه ولا انعتاق أم ولده ولا وصاياه اقتصاراً على مورد النص . ولو قلنا بقسمة مواريثه لدليل اقتصرنا عليه أيضاً دون الاحكام الباقية وقال فى الحدائق وكما خرجت الزوجة بالاخبار المذكورة خرج الميراث أيضاً بموثقة سماعة عن أبي عبد الله قال المفقود يحبس ماله على الورثه قدر ما يطلب فى الارض أربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثة . وموثقة اسحاق بن عمار قال : قال أبو الحسن (ع) المفقود يتربص بماله أربعة سنين ثم يقسم وهذه الروايه وان كانت مطلقة بالنسبة إلى طلبه مدة الاربع سنين إلا انه يجب حمل إطلاقها على ماتضمنه الخبر الاول من الطلب تلك المدة حملا للمطلق على المقيد . وقد مال جملة من الاصحاب الى هذا القول منهم

الصدوق والمرتضى وأبو الصلاح واستوجهه في المسالك أيضاً إلا انه اختار فيه القول المشهور وهو ان ينتظر به مدة لا يعيش فيها عادة مع انه لادليل على ماذهب اليه المشهور إلا اصالة الحياة الذي يجب الخروج عنه بالنص الذي هو هنا موجود كما عرفت . ولكن صاحب المسالك لم يعتني بالموثقتين المذكورتين لالحاق الموثق عنده بالضعيف وترجيح الاصل عليه .

الثاني عشر انه لاخلاف بين الاصحاب ان الزوجة تملك النفقة بمجرد التمكين لزوجها منها فلولم يدفعها اشتغلت ذمة الزوج بها . كما انه لو مكنت زوجها منها وغاب عنها على الصفة التي فارقها عليها أيضاً تجب نفقتها عليه بلا خلاف كما في الجواهر واما ان كان غاب عنها ولم يكن قد دخل بها فحظرت عند الحاكم وبذلت التمكين الكامل فلا تجب النفقة إلا بعد إعلامه لتوقف صدق التمكين عليه . وفي المحكي عن المسالك لولم يعرف موضعه كتب الحاكم إلى حكام البلاد فان لم يظهر فرض الحاكم نفقتها في ماله الحاضر وأخذ منها كفيلا بما يصرفه اليها لانه لايؤمن ان تظهر وفاته أو طلاقه وناقش في ذلك في الجواهر بأن المتجه سقوطها لعدم حصول التمكين المتوقف على اعلامه المفروض عدمه إذ المشروط ينتفي عند انتفاء شرطه

الثالث عشر لو ظهر وجوده في أثناء المدة أو العدة زال الحكم المذكور وكان حالها حال المرئة الغائب زوجها المعلوم حاله لان موضوع الحكم في لسان الروايات هو الغائب المجهول الحال .

الممتنع عن أداء ماعليه من الحقوق

و (منها) ولايته على الممتنع عن أداء ماعليه من الحقوق المستحقة عليه بل حتى على الممتنع عن قبض الثمن المردود له في زمن الخيار في بيع الخيار ونحوه ولم يمكن اجباره عليه فان للحاكم الشرعي ان يتولى قبضه ويفسخ بالخيار بعد قبضه

وكذا بيع ماله للوفاء عنه وذكر الاصحاب ان البائع اذا حل اجل ثمن المبيع وامتنع عن قبض الثمن قبضه الحاكم الشرعي عن البائع وهكذا في بيع السلم وهكذا في باب الزكاة فانهم جعلوا للحاكم الشرعي أخذها من الممتنع وتولي النية عنه بدعوى ولايته عليه . بل ذكروا ان الممتنع عن أداء الدين ومايجب عليه من نفقة ونحوها لحاكم الشرع الولاية على ماله واداء ذلك منه . وهكذا ذكروا في باب الشركة انه لو اراد احد الشريكين القسمة وامتنع الآخر اجبره الحاكم الشرعي او امينه عليها مع عدم الضرر ولعل الوجه عندهم هو ولايته العامة وذكروا في باب الرهن ان الاجل اذا حل واراد المرتهن حقه طالب الراهن بالوفاء ولو امتنع الراهن من الاداء ولم يكن المرتهن مفوضاً على بيع الرهن من قبله رفع امره لحاكم الشرع ليلزمه بالبيع بالقول أو بالضرب أو بالحبس ونحوها مما يتوقف عليه تحصيل الحق وليس للمرتهن البيع قبل رفع أمره إلى الحاكم ، وهكذا لو أراد الراهن بيعه للوفاء وامتنع المرتهن فالحاكم يلزمه بالاذن والاتولي أمره الحاكم ولم يذكر أحدهم دليلا على ذلك غير دعوى عدم الخلاف وفيها مافيها نعم يمكن ان يستدل لهم بموثق عمار عن الصادق (ع) كان أمير المؤمنين (ع) يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ماله بالحصص فان أبا باعه وقسمه فيهم . وبعموم أدلة الولاية ولا ينافي ذلك موثق اسحاق بن عمار عن أبي ابراهيم (ع) في الرهن الذي لايدري لمن هو من الناس من انه يبيعه . لعدم دلالة له على عدم اعتبار اذن الحاكم الشرعي فيما نحن فيه لأن موضوعه الرهن المجهول المالك ومانحن فيه هو امتناع الراهن أو المرتهن عن البيع عند حلول الأجل وهكذا الكلام في (موثق عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) في الرهن الذي قد غاب مالكه من انه لايباع حتى يجيء صاحبه فان موضوعه فيما إذا غاب الراهن فهو أجنبي عما نحن فيه وهكذا الكلام في (موثق ابن بكير) في الرهن الذي انطلق مالكه فلا يقدر عليه من انه حتى يجيء

صاحبه فانه أيضاً ظاهر فيما إذا غاب الراهن مضافاً الى ان الاخيرين قد أعرض الاصحاب عن اطلاقهما واما (خبر ابراهيم بن عثمان) عن الصادق (ع) في رجل رهن داره عنده فأراد بيعها فقال (ع) أعيذك بالله ان تخرجه من ظل رأسه . فلسانه لسان كراهة . على انه لم يعلم منه ان الراهن كان ممتنعاً ولعل الظاهر ان مصب السؤال هو الاستفسار عن صحة بيع الدار التي يسكنها الراهن وابقائه بلا مؤى الذى هو يشبه حالة الاعسار . وهكذا الحال في النفقة الواجبة عليه فانه فى الشرائع ذكر ان الحاكم يجبره على دفعها وان امتنع حبسه وان كان له مال ظاهر أخذ منه الحاكم مايصرف في النفقة من دون اعتبار رضاه وان كان له عروض أو عقار أو متاع جاز له بيعه لان النفقة حق كالدين ولعل وجه ذلك هو ثبوت الولاية العامة للحاكم التي من شؤونها رفع الظلم ودفع الفساد . وهكذا المظاهر لامرئته الممتنع عن التكفير والطلاق فان امرئته ان صبرت على تركه لوطئها فلا اعتراض عليه وان لم تصبر رفعت أمرها لحاكم الشرع فيحضره ويخيره بين التكفير والرجعة وبين الطلاق وأنظره للتفكر في ذلك ثلاثة أشهر من حين المرافعة فان انقضت المدة ولم يختر أحدهما حبسه وضيق عليه فى المطعم والمشرب حتى يختار أحدهما . وفى المحكي عن المسالك وكشف اللثام والرياض الاجماع والاتفاق على ذلك بل المحكي عن نهاية المرام ان هذه الاحكام مقطوع بها فى كلام الاصحاب واستدل لها بموثق أبي بصير قال سئلت أباعبد الله (ع) عن رجل ظاهر من امرأته قال ان أتاها فعليه عتق رقبة أوصيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً وإلا ترك ثلاثة أشهر فان فاء وإلا اوقف حتى يسئل الك حاجة فى امرأتك أو تطلقها فان فاء فليس عليه شيء وهي امرأته وان طلق واحدة فهو أملك برجعتها

وهكذا الممتنع فى الايلاء عن الطلاق والرجوع بها بعد انقضاء مدة التربص التي هي اربعة اشهر فان الحاكم الشرعي يجبره بالحبس او التضييق عليه حتى يفيء او

يطلق وقد حكى صاحب الجواهر عدم الخلاف في ذلك والاخبار متظافرة على ذلك ففي خبر غياث عن الصادق كان امير المؤمنين (ع) اذا أبى المولي ان يطلق جعل له حظيرة من قصب واعطاه ربع قوته حتى يطلق . ومثله خبر حماد بن عثمان وفي مرسل خلف بن حماد عن الصادق (ع) في المولي اما ان يفيء او يطلق فان فعل وإلا ضربت عنقه . وروي عن امير المؤمنين (ع) انه بنى حظيرة من قصب وجعل فيها رجلا آلى من امرأته بعد الاربعة اشهر فقال له اما ان ترجع إلى المناكحة واما ان تطلق وإلا احرقت الحظيرة . وفي الصحيح عن الباقر (ع) والصادق (ع) اذا آلى الرجل ان لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الاربعة اشهر ولا اثم عليه في كفه عنها في الاربعة اشهر فان مضت الاربعة اشهر قبل ان يمسها فما سكتت ورضيت فهو في حل وسعة وان رفعت امرها قيل له اما ان تفيء واما ان تطلق الخبر . وهكذا الممتنع عن التفسير في الاقارير المبهمة فان المحكي عن المشهور ان الحاكم يحبسه حتى يفسر ما اقر به وحكي عن الشرائع والتحرير انه المروي وهو شهادة منهما على وجود رواية به والشهرة تجبر ارسالها واحتمل صاحب مفتاح الكرامة انهما ارادا الخبر المشهور بين الفريقين وهو قوله (ص) (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) وفي نقل آخر وحبسه ولا تفاوت بينهما فان الحبس من انواع العقوبة ووجه الاستدلال به ان الجواب عن الابهام واجد له وقادر عليه إلا ان يقال ان الخبر ظاهر في المال لا في الجواب . وذهب الشيخ وابني زهره وادريس الى أن الممتنع المذكور يجعل ناكلا لانه اذا سكت ولم يفسر فقد نكل عن الجواب واليمين معاً وان العناد فيه اشد .

وهكذا الممتنع عن تعمير الارض يجبره الامام على احد الامرين اما الاحياء واما التخلية بينها وبين غيره ولو امتنع اخرجها من يده لئلا يعطلها . قال (جدي العباس بن علي) في كتابه موارد الانام في شرح شرائع الاسلام انه

لاخلاف يعرف في ذلك حذراً من التعطيل المنافي للغرض منها وهو الانتفاع العام لسائر الناس على أن أدلة التحجير لم يكن فيها ما يقتضي جواز ذلك على نحو تحجير الأرض للزراعة مثلا بل لعل ما فيها مقتضي لعدم ذلك كما هو هنا ثم استثنى من ذلك ما لو ذكر عذراً أنظره السلطان بقدر زواله ثم ألزمه أحد الأمرين ، فان لم يفعل أحدهما ولم يمتثل سقط احترام تحجيره وجاز لغيره اتمام عمله باذن الامام (ع) إن كان ذلك راجعاً اليه كما هو أحد القولين وإلا لم يفتقر الى اذنه كما هو الحكم في سائر المشتركات هذا كله مع كون العذر الذي أبداه مقبولا عند العقلاء غير موجب للتعطيل المنافي للغرض المزبور اه . وقال في الجواهر والذي عثرنا عليه مناسباً لذلك مضافا الى بعض القواعد التي يمكن تقريرها هنا . خبر يونس عن العبد الصالح (ع) إن الأرض لله تعالى جعلها وقفاً على عباده فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علة أخذت من يده ورفعت الى غيره الحديث . وإن كان هو غير منطبق على تمام ما سمعت وتحقيق الحال يطلب من كتاب أحياء الموات .

(وهكذا الممتنع عن المصالحة) فيما لو اختلط ماله بمال غيره ولم يعلم التالف ماله أو مال غيره فان تراضيا بالصلح فهو وإلا أجبرهما الحاكم الشرعي بالصلح بما يراه عدلا بينهما وعلل القوم ذلك بكون الحاكم الشرعي ولي الممتنع ويدل على ذلك رواية السكوني فيمن استودع دينارين واستودع آخر ديناراً فامتزجت الثلاثة وتلف أحدهما بغير تفريط من المستودع فانها تدل على اختصاص صاحب الدينارين بواحد وتنصيف الآخر بينهما . ولما ورد فى صحيحة ابن المغيرة فى رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما : الدرهمان لي ، وقال الآخر : بيني وبينك من ان أحد الدرهمين للأول والآخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض لليمين منهما أو من أحدهما . ولما فى رواية اسحاق بن عمار فيمن اشترى ثوبا

بعشرين والآخر ثوبا بثلاثين فاشتبها انه يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلاثين ثلاثة اخماس الثمن ، وصاحب العشرين خمسي الثمن ، فان الظاهر من الجميع وجوب المصالحة القهرية .

(وهكذا لو امتنع الوارث عن أن يدفع للزوجة قيمة البناء والشجر والنخل وكل ما تستحق قيمته) من ان للحاكم اجباره على دفع القيمة أو البيع عليه قهراً . وقد حكم بذلك فى الجواهر وأرسله ارسال مسلمات قائلا : كغيره من الممتنعين عن أداء الحق . فانه يظهر من ذلك ان الحكم ضروري عندهم .

ولاية المجتهد على الميت

و (منها) ولايته على الميت فيما إذا لم يكن له ولي أو كان ولكنه كان ممتنعاً أو كان ولكن يتعذر الوصول اليه وتوضيح ذلك وتحقيقه ان ما يخص الميت من الأحكام التي كان الخطاب فيها موجهاً لعموم المسلمين بنحو الكفاية سواء في المستحبات منها أو الواجبات كالاستقبال به حال الاحتضار وتغسيله وتكفينه وتلقينه والصلاة عليه ودفنه ونحو ذلك ان اولى الناس بها هو أولاهم بميراثه كما هو المحكي عن القواعد واللمعة وعن النهاية والمبسوط والمهذب والمعتبر بأن أولى الناس بأحكام الميت بأجمعها أولى الناس بميراثه . وعن جامع المقاصد ان الظاهر انه اجماعي وعن الخلاف وظاهر المنتهى دعوى الاجماع عليه واستدلوا لذلك بعموم قوله تعالى : (واولوا الأرحام بعضهم اولى ببعض) . وعليه فلو امتنع الولي يكون قد اسقط حقه ويكون نظير ما لو لم يكن للميت ولي أو كان ولكنه غائب يتعذر أخذ رأيه ولكن في هذه الصور وقع الكلام هل تكون لحاكم الشرع ولاية على الميت وتكون هذه الامور ترجع لنظره نظير وليه المتصدي لها أم لا . ذهب بعضهم كالمرحوم الهمداني الى

العدم لعدم الدليل على ذلك بعد انصراف الأدلة عن الحاكم الشرعي ولأن حق الولاية من الحقوق المتقومة بنفس صاحب الحق فيتعذر استيفاءه بولاية الغير وذهب بعضهم الى ثبوت الولاية له على ذلك لما ورد من ان العالم ولي من لا ولي له الذي تقدم الكلام فى دلالته وسنده في الطائفة السادسة من أدلة الولاية وهو يدل على ان الأمر الذي قد جعل الشارع له ولياً إذا فقد كان العالم ولياً عليه ولأنه فى صورة عدم الوارث له . وقلنا : بأن حاكم الشرع في زمن الغيبة وارث من لا وارث له كالامام فيكون وليه حينئذ هو حاكم الشرع فى هذه الصورة . ولأن الامور المذكورة تكون من الامور الحسبية وقد تقدم ويجيء الكلام فيها . وفي المحكي عن الذكرى والمسالك : (ولو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون) ، هذا مع قطع النظر عن ثبوت ولاية الفقيه العامة ، وإلا فمع ثبوتها فهي كما عرفت مقدمة على ولاية الولي كما تقدم في مبحث تزاحم ولاية الحاكم الشرعي مع غيره . (ثم لا بأس بالتعرض للصلاة عليه على حدة) فنقول : إن الصلاة عليه قد حكي الاجماع على تقديم الامام الأصلي على غيره فيها ، بل المحكي عن كشف اللثام انه ضروري المذهب . ولقول الصادق (ع) : إذا حضر الامام الجنازة فهو أحق بالصلاة عليها . وفى مرسل الدعائم عن أمير المؤمنين (ع) : إذا حضر السلطان . وفى نسخة (الامام) الجنازه فهو أحق بالصلاه عليها من وليها . وتقديم الحسين (ع) سعد بن العاص في الصلاة على الحسن (ع) قائلا له لولا السنة لما قدمتك لعله لاطفاء الفتنة كما حكاه في الجواهر عن الذكرى فان من السنة اطفائها على انه غير ثابت عندنا . وباب التقية باب واسع . على انه مناف لما دل على ان المعصوم لا يصلي عليه إلا المعصوم الظاهر فى كونه يصلي عليه مستقلا لا مؤتماً بغيره . (إن قلت) : إن خبر السكوني عن الصادق (ع)

قال : قال أمير المؤمنين (ع) : إذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها إن قدمه الولي وإلا فهو غاصب فانه يدل على ان الولي أولى من الامام ، وإن صلاة الامام مشروطة باذن الولي .

قلنا : إن الخبر ضعيف فلا يعمل به في مقابل ما ذكرناه . وإذا ثبت ذلك للامام ثبت للمجتهد الذي يستحق الزعامة الدينية في عصر الغيبة وذلك للأدلة التي أثبتنا بها قيامه مقام الامام (ع) فى شؤون امامته .

ولاية المجتهد على نصب الأمين للرهن

(ومنها) ولايته على نصب أمين للرهن ، وتوضيح ذلك ان ظاهر اكثر الفتاوى عدم استحقاق المرتهن وضع الرهن عنده . وعليه فلكل من الراهن والمرتهن الامتناع من استيمان صاحبه ولا يحل لأحدهما استيمانه عنده بدون اذن الآخر لتعلق حق الملك للراهن به وحق الاستيثاق للمرتهن به حتى انه لو اذن الراهن للمرتهن فى حفظه فمات المرتهن فللراهن الامتناع من استيمان وارث المرتهن مع عدم اشتراط المرتهن حق حفظه لوارثه لكونه استيداعاً والوديعة تنفسخ بموت الودعي فاذا لم يتفق الراهن والمرتهن على أحدهما ولا على غيرهما رفع أمرهما لحاكم الشرع فاما يجعله عنده أو ينصب أميناً عدلا غيرهما ولو كان لأحدهما مرجح العدالة على الآخر ففى جواز نصب الحاكم له وجهان أظهرهما جواز النصب لا لترجيحه بالعدالة بل لكونه بواسطة العدالة يصح نصبه والظاهر انه في المقام لا دليل لهم على ذلك إلا الاجماع وإن كان لم أر أحداً ادعاه ولكن ارسالهم لهذا الحكم أعني (ولاية الحاكم على ذلك) يشعر باجماعهم عليه . ولعل مستندهم فى ذلك هو ما دل على ولايته العامة فيما يتعلق بمصالح المسلمين . هذا وفى المحكي عن بعض الفقهاء انه لو أودعه عند عدل وطلب ذلك العدل رده اليهما فامتناعا عن

قبضه أجبرهما حاكم الشرع على قبضه أو قبضه عنهما وهكذا لو رهن مشاعا وأذن للمرتهن في قبضه وتشاح الشريك والمرتهن فى إمساكه انتزعه الحاكم الشرعي . فأما أن يجعله عنده أو عند أمين عدل . ولعل الوجه فيه هو ولاية الحاكم الشرعي فيما يتعلق بالمصالح العامة أو كونه ولي الممتنع . أو لما ذكره في الجواهر من أن قوله (ع) : فاني قد جعلته حاكما يقتضي ذلك لأن الحاكم هو المعد لقطع مثل ذلك النزاع الذي يجب على الشارع حسم مادته لما يترتب عليه من المفاسد . ومنه يظهر أن حكومة الحاكم لا تختص بما كان من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل هي أعم من ذلك ضرورة عدم المعروف فى الفرض إذ لا يجب على أحد الشريكين الاذن للآخر فى القبض أو لمن يريده أحدهما فتشاحهما لا معصية فيه

ومنه يظهر ما ذكره الفقهاء فيما إذا انحصر الوفاء ببيع الرهن اختياراً من المتراهنين أو لامتناع الراهن من الوفاء ونحو ذلك فاختلفا فيما يباع به بأن اختار كل منهما جنساً من الثمن غير جنس الآخر . فان ظاهر كلماتهم عدم ترجيح أحد الارادتين على الأخرى لاجتماع الحقين فى عين الرهن وانتفاء المرجح من البين فيلزمهما الحاكم الشرعي بالبيع بالنقد الغالب في البلد قطعاً للنزاع بينهما . وربما يستشكل بأن تعين النقد الغالب عليها مع انحصار الحق بهما وعدم رضائهما به مما لا وجه له لأنه إن كان لقطع الخصومه فقطعها غير منحصر بالنقد الغالب بل يمكن بالنقد المجانس للحق أو الأوفر حظاً والأقرب عرفاً . ولعل نظرهم بأن الموجب لمراعاة النقد الغالب وإلزام الحاكم به ليس هو مجرد قطع النزاع بين المتراهنين بل لأن عقد الرهان متضمن للزوم بيع الرهن عند الاحتياج الى بيعه والاستيفاء من ثمنه سواء صرح بذلك أم لا ، ولا ريب فى ان اطلاق البيع المأذون فيه ضمناً ينصرف إلى كونه بالنقد الغالب كانصرافه إلى ثمن المثل فرد الحاكم لهما إلى النقد الغالب رد إلى ما التزما به من البيع المقيد بثمن معين جنساً وقدراً لا اقتراحا

لمجرد قطع النزاع والخصومة .

ولاية المجتهد على نصب الوصي للميت

و (منها ولايته على نصب الوصي للميت والناظر عليه) ذكر الفقهاء ان لحاكم الشرع الولاية على نصب الوصي للميت فيما إذا جن الوصي أو مات أو عجز عن التصرف لكبر أو مرض أو سفه بحيث لا يتمكن من المباشرة ولا الاستنابة ولو بالاستيجار ونحوه ولعل الوجه فى ذلك مضافا للاجماع هو سقوطه عن الولاية على الموصى به فان الوصاية هي جعل الولاية بعد الموت للوصي ، والمذكورون لا يصلحون لها فيكون الموصى به بلا ولي عليه والحاكم ولي ما لا ولي له وهو المتولي لمصالح المسلمين والقيم على أمورهم لولايته العامة . نعم لو عجز عن بعض التصرفات دون بعض فالحاكم الشرعي إنما يضم له أميناً للقيام بما عجز عنه . وهكذا لو فسق الوصي بناء على اعتبار العدالة فى الوصي (كما عن المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه) . فانه لو فسق لم يصلح حينئذ للولاية فيبقى الموصى به بلا ولي والحاكم ولي ما لا ولي له . وهكذا لو اشترط الموصي فقاهة الوصي أو عدالته أو نحو ذلك فانه لو زال الشرط ينتفى جعل الوصاية له لأن المشروط عدم عند عدم شرطه فيرجع الأمر لحاكم الشرع ، وهكذا لو ظهرت خيانته فانه يعزله الحاكم الشرعي وينصب غيره والظاهر عدم الخلاف في ذلك ووجهه على القول باشتراط عدالة الوصي واضح ، وأما على القول بعدم اشتراطها فحيث ان الوصاية بحسب ظاهر الحال إنما أعطاها المسلم له على الأموال وحقوق الغير لأمانته وعدم خيانته فيخرج عن أهليته للوصاية باتصافه بالخيانة . مضافا الى أن الحاكم الشرعي باعتباره المتولي لمصالح المسلمين والمرجع في شؤونهم فيجب عليه مراعاة حقوق الأطفال وأموال الصدقات ونحوها وحفظها عن التعدي ولا يتم ذلك إلا

بعزل الحاكم له ومنعه من التصرف فوجب عليه عزله واقامة غيره مقامه و(دعوى) ان هذا لا يتم فيما لو علم الموصي بخيانة الوصي فأوصاه ، على أن ذلك لا يقتضي عزله بل غايته منعه من الاستقلال فيضم الحاكم اليه غيره كما عن بعض المتأخرين (مدفوعة) بأن الوصاية استيمان وولاية بعد الموت وقد جعلها الشارع للمحافظة على الحقوق وحفظ المال عن صرفه في غير مورده فهي غير مجعولة شرعاً للخائن ومن هنا يظهر انعزاله بالخيانة ولا وجه لعدم عزله والاكتفاء بضم الحاكم اليه فان الضم إنما يصح مع عجز الوصي لا مع خروجه عن الأهلية . وهكذا ذكروا ان الانسان لو مات ولا وصي له وله أطفال ولا ولي اجباري عليهم أو له وصايا من الغير أو غير ذلك مما يحتاج الى الولي يكون المرجع فى ذلك هو الحاكم الشرعي لأنه ولي من لا ولي له هذا كله مع كون الوصي منفرداً وأما إذا لم يجعله منفرداً فتارة يطرأ العجز أو الموت أو نحو ذلك مما يسقطهم عن الوصاية فالحكم هو كما في صورة الانفراد ، وإن طرأ على أحدهم ذلك فالكلام يقع وعلى وجوه ثلاثة :

(أحدها) أن يجعل الموصي على الوصي شخصاً آخراً يكون صرف الوصي باطلاعه حذراً من خيانته ولم يكن له مدخل فى التصرف ولا في الاذن فيه ويسمى بالناظر وقد يعبر عنه بالمشرف وحينئذ فلو مات الناظر أو خرج عن صلاحية النظارة والاشراف بواسطة جنونه أوعدم قدرته أو هرمه أو نحوذلك فهل يستقل الوصي بالتصرف أو يجب رفع أمره للحاكم الشرعي الظاهر هو الثاني لعدم اعتماد الميت على الوصي استقلالا فلا يصح منه التصرف منفرداً لأنه تغيير للوصية وتبديل لها فلابد له من مراجعة من هو ولى الأمر وهو ينصب عليه ناظراً . (إن قلت) : انه لا ولاية للحاكم مع وجود وصي الميت . ومقتضى وصايته استقلاله . وشرطية اشراف الغير عليه مقيدة بحال الامكان وإلا لبطلت وصايته لانتفاء شرطها فينبغي استقلال الحاكم بالوصية لا جعل ناظراً عليه .

مع انه لم يقل بذلك أحد .

قلنا : ان هنا جعلان : جعل الوصية ، وجعل النظارة فتعذر أحدهما إنما يقتضي سقوطه بخصوصه ولا يقتضي عزل الوصي حتى يرجع الأمر للحاكم الشرعي ولا يقتضي الغاء ما اشترطه من عدم استبداد الوصي فى عمله لكونه مخالفة لمقتضى الوصية فلابد من الرجوع فى هذه الناحية لمن بيده مجاري الامور وهو الفقيه الجامع للشرائط فيعيّن ناظراً عليه . مضافاً الى أن هذا هو القدر المتيقن في التصرف بمال الميت . (ومن هذا يظهر) صورة امتناع الناظر عن النظارة فان الواجب على حاكم الشرع أن يجبره على ذلك وإن لم يقدر على ذلك نصب ناظراً مكانه .

(ثانيها) أن يجعل الوصاية لكل منهما مستقلا ففى هذه الصورة لو خرج أحدهما عن الأهلية أو مات فالوصي الآخر يكون هو المرجع ولا ينصب مكانه وصياً آخراً لثبوت الوصاية للباقي على نحو الاستقلال .

(ثالثها) أن يجعل الوصاية لكل منهما مجتمعين بأن يجعل الوصاية لهما معاً بمعنى تعلقها بالمجموع بأن يكون مجموعهما ولياً واحداً بحيث يكون كل منهما جزء وصي أو يجعل الوصاية لكل منهما بشرط الاجتماع في التصرف بمعنى صدوره عن رأيهما جميعاً . فانه في هذه الصورة بأي نحو كان الجعل لو مات أحدهما أو خرج عن الأهلية فقد يقال بلزوم استقلال الحاكم الشرعى بالوصاية لأن الوصي الموجود مشروطة وصايته بالآخر وقد عدم هذا الشرط والمشروط عدم عند عدم شرطه وقد يقال ان على الحاكم الشرعى أن يضم اليه من يقوم مقام الآخر إذ لا يشرع للوصي انفاذ الوصية منفرداً لاشتراط الموصي عدم الانفراد فلو انفرد كان تبديلا للوصية فلا مناص له من الرجوع الى الحاكم الشرعى لأنه المرجع فى أمور المسلمين فاذا رجع اليه فالواجب على الحاكم الشرعى أن

ينفذ الوصية حسب ما أراده الوصي قدر الامكان ، وحيث أن الموصي قد قدم هذا الموجود على الحاكم الشرعي حيث انه قد أوصاه فأذن لابد للحاكم الشرعي من ابقاء الوصي على وصايته . وحيث ان الموصي لا يرضى باستقلال هذا الوصي ، فلا مناص من تعين الحاكم أميناً بدلا عن المفقود يضمه الى الموجود مضافاً الى أن هذا مقطوع بصحته ولا نقطع بالصحة مع الاستقلال واللازم هو الاقتصار في التصرف بمال الغير على القدر المتيقن صحته هذا والمنسوب الى الأكثر في هذه الصورة هو استقلال الوصي الموجود بالوصاية فظهر ان الاقوال ثلاثة و(الحق) هو الاول فان الموصي إنما قدم الاول على نظر الحاكم عند ما كان منظماً لما عينه معه لا عند فقده وخروجه عن الاهلية كما ان الثاني هو الاحوط . ومن هنا يظهر لك الحال فيما لو مات الوصيان فانه للحاكم ان ينصب واحداً مكانهما (كما انهم ذكروا) في ان الوصيين المذكورين لو تشاحا وتعاسرا ولم يتفقا على التصرف والعمل بالوصية بنحو واحد يجبرهما الحاكم الشرعي على الاجتماع لانه المتولي لمصالح المسلمين والمعد لحسم مثل ذلك لأدلة الولاية العامة فان تعذر اجتماعهما عزلهما واستبدل بهما غيرهما لان شرط ولايتهما على شؤون الميت وعلى امواله اجتماعهما ومع انتفائه ينتفي المشروط ويكون المال بلا ولي . والحاكم الشرعي ولي من لا ولي له . ولكن يمكن ان يورد على ذلك بامور :

(احدها) ما عن الروضة من أن هذا لا يتم بناء على المشهور من اشتراط عدالة الوصي لأنه بتعاسرهما يفسقان لوجوب المبادرة الى تنفيذ الوصية مع الامكان فيخرجان بالفسق عن الوصية ويستبدل بهما الحاكم الشرعي فلا يتصور اجبارهما على هذا التقدير وأجاب عنه غير واحد بأن محل كلام القوم هو التشاح بينهما بحسب ما يراه أحدهما من المصلحة غير ما يراه الآخر وهو لا يوجب فسقهما

وانما الموجب للفسق هو التشاح عناداً وتشهياً . (ثانيها) انه لاوجه للاجبار لأن حقيقة الاجبار هو حمل الانسان على فعل مايكره ولايتصور في المقام لأنه ان أرادوا جبر أحدهما على موافقة صاحبه على الرأى وان اعتقد خلاف المصلحة بالموافقة فهو ليس من الجبر لهما بل هو من الاذن لأحدهما بالانفراد حيث لااعتراض عليه من الآخر على هذا التقدير وان اراد واجبرهما على رأى مخالف لرأيهما فهو غير جائز لأنه يكون هذا استبدال لهما بغيرهما لاجبراً على الاجتماع ويمكن الجواب عنه بأن المراد بالجبر على الاجتماع هو جبرهما على اعادة النظر واجالة الرأى رجاء لتحصيل الموافقة بينهما ويكون المراد بتعذر اجتماعهما هو عدم حصول الاتفاق فى النظر بينهما وعليه فلا وجه لما فى الجواهر من التزام جبر الحاكم لهما بما هو الأصلح عنده فى نظره ومع التساوي يتخير فان هذا رجوع لأحدهما الاجبراً على اجتماعهما . (ثالثها) ان ذهاب المشهور إلى الاستبدال بهما مع تشاحهما وعدم اجتماعهما مناف لما مر من ذهابهم من انه لو مرض أحدهما أو عجز ضم الحاكم إلى الآخر من يعينه وانه لو مات أو وفسق استقل الآخر بالوصاية وذلك لأنه أيضاً لايمكن اجتماعهما فعدم امكان الاجتماع لو كان موجباً للاستبدال فكذا فى صورة العجز أو الفسق أو الموت أو المرض ينبغي الفتوى منهم بالاستبدال . والحاصل انهم كان عليهم اما ان يلحقوا تلك الأحوال فى الحكم بحال تعذر الاجتماع أو يلحقوا حال مانحن فيه من تعذر الاجتماع بتلك الأحوال فيكون الواجب فيما نحن فيه هو جعل أحدهما مستقلا وهو مايكون أرجح فى نظر الحاكم ومع التساوي يختار أحدهما أو يضم له أميناً هذا ولكن هذا الايراد لايرد على مااخترناه فيما نحن فيه حيث اخترنا فى المقامين الرجوع إلى نظر الحاكم الشرعي وزوال الوصاية والولاية عنهما .

(ولايه المجتهد على من لاولي له في الدم)

و(منها ولايته على من لاولي له في الدم) فقد ذكر الفقهاء ان حاكم الشرع ولي من لاولي له فى الدم فيقتص ان قتل عمداً ولو قتل خطأ أو شبيه بالعمد فله أستيفاء الدية . وذلك لما فى صحيحة أبي ولاد أوحسنته . في مسلم قتل وليس له ولي مسلم على الامام ان يعرض على قرابته الاسلام فمن أسلم فهو وليه يدفع اليه القاتل ان شاء قتل وان شاء عفى وإن شاء أخذ الدية فان لم يسلم أحد كان الامام ولي أمره ان شاء قتل وان شاء أخذ الدية يجعلها في بيت مال المسلمين إلى ان قال : فان عفى عنه الامام. قال (ع) انما هو حق لجميع المسلمين وانما على الامام أن يقتل أو يأخذ الدية وليس له العفو .

(العشرون : من أحكام المجتهد والاجتهاد)

(وجوب الفتوى بالتخيير والقضاء بالتعيين)

(عند التعارض بين الامارات)

لايخفى انه بناء على التخير في صور تعارض الامارتين المتكافئين فلا إشكال في ان المجتهد بالنسبة لعمل نفسه يكون مخيراً بينهما . واما بالنسبة إلى افتائه وقضائه فالكلام يقع في مقامين (الاول في مقام الافتاء) فهل يفتي بالتخير فى العمل أو ان التخير ثابت له فقط ويفتي بمضمون أحد الخبرين الذى اختاره حكى في الرسائل ذهاب المشهور إلى الأول أعنى لزوم ان يفتي المجتهد بالتخير في صورة تكافؤ المتعارضين مستدلين على ذلك .

أولا بأن نصب الشارع للامارات وطريقتها يشمل المجتهد والمقلد فالخطاب الاصولي كالخطاب الفرعي متعلق بنوع المكلفين من غير فرق بين المجتهد والمقلد

فالخطاب بالتخير لا يختص بالمجتهد غاية الأمر ، إن العامي لا يقدر في زماننا هذا على تشخيص مدلول الخبر وشرائط العمل به ودفع معارضاته والمجتهد قادر على ذلك فيكون المجتهد نائباً عن العامي فى ذلك ووجب على العامي الرجوع اليه لمعرفة الحكم الشرعي فهذا الاختصاص بالمجتهد والتعيين عليه امر طاري لا يمنع من الحكم بالتخير بعد عموم أدلته للعامي والمجتهد نظير اختصاص العمل بالخبر بالمجتهد فانه عرضي لا يمنع من عموم مؤداه الذي هو الحكم الفرعي للمجتهد والعامي . وقد أجيب عن ذلك بأن الحكم بالتخير بين المتعارضين حكم أصولي كالحكم بوجوب العمل بخبر الواحد وكالحكم بالترجيح للراجح منها ، فان العامي لا يقدر على العمل بها بخلاف الحكم الفرعي كالحكم بوجوب رد السلام فان العامي يقدر على العمل به فلذا كان الحكم الاصولي مختص بالمجتهد دون العامي بخلاف الحكم الفرعي . والحاصل إن التخير بين الأمارتين المتعارضين تخير في المسألة الاصولية بمعنى انه تخير في أخذ الحكم من أحدهما واستنباطه منه وهذا لا يقدر عليه العامي فهو يغاير التخير فى المسألة الفرعية فانه تخير في العمل بالتكليف كالتخير بين القصر والاتمام في المواطن الأربعة أوخصال الكفارة فالأول يختص بالمجتهد كالخطاب بالترجيح للراجح من المتعارضين فانه يختص بالمجتهد وكالخطاب بالحدود المتوجه للحكام فلا تعلق لهذا الحكم بالعامي فلذا لا يصح للمجتهد أن يفتي به للعامي بخلاف التخير فى المسألة الفرعية فان العامي قادر عليه ومتمكن من امتثاله . إن قلت : إن الخطابات الشرعية بالمسائل الاصولية متوجهة للعوام أيضاً فان العوام في عصر النبي (ص) والأئمة (ع) كان يرجعون للأخبار المروية عنهم (ص) ويعملون بها ويعالجون متعارضاتها بما ورد عنهم (ع) كما يعمل بها المجتهدون بل المخاطب فى كثير منها العوام .

قلنا : نعم لكن في هذه الاعصار التي كثرت فيها الاختلاطات والافكار

وتشتت الآراء والأنظار صار العوام لا يقدرون على تشخيص مدلول الخبر وإحراز شروط العمل به ودفع معارضاته بخلاف عصور المعصومين (ع) ثم إنا لا نسلم ان المخاطبين بها كانوا غير مجتهدين كيف وهم يسألون عن الخبرين عند تعارضها والمرجحات لأحدهما على الآخر وبهذا ظهر لك ما فى كلام المرحوم الآخند (ره) حيث ذهب فيما نحن فيه إلى عدم جواز الافتاء بالتخير في المسألة الفرعية بأن يقول أنت مخير في هذه الواقعة لعدم الدليل عليه فيها وجواز الافتاء بالتخير فى المسألة الاصولية ، وحينئذ للمقلد أن يختار غير ما اختاره مجتهده من المتعارضين ويعمل بما يفهم مما اختاره بصريحه أو بظاهره إن كان ممن قام عنده حجية الظواهر وإلا رجع للمجتهد في تعين مدلوله كما رجع اليه في معرفة ان مورده من موارد التخير ولا يخفى ما فيه لما عرفته ولما ستعرفه في تحقيق القول الثاني من أن الاحكام الاصولية التي ترجع للاستنباط مختصة بالمجتهدين مضافاً إلى أن هذا يلزم منه الاجتهاد فى المسألة مع أن مقدماته تقليدية والمشهور عدم جواز ذلك .

(وثانياً) إن الافتاء بالحكم الذي هو مضمون أحدهما على سبيل التعين مع عدم تعيينه على العامي كما هو الفرض افتاء بغير حكم الله تعالى لأن الله تعالى لم يعينه عليه فلا يجوز للمجتهد ذلك لأن الفتوى بغير ما أدى اليه نظره تشريع محرم بالأدلة الأربعة لكونه ادخال ما ليس من الدين في الدين . وفيه ما عرفته في الجواب عن الحجة الاولى من أن التخير لم يكن حكما للعامي وإنما هو حكم مختص بالمجتهد نظير أحكام المسافر المختصة به وحينئذ فيختار المجتهد أحد الخبرين ويعين حكم المسألة منه ثم يشاركه المقلد فى ذلك الحكم وإلا فقبل الاختيار لم يشخص حكم الواقعة المتعارض فيها الأخبار حتى يفتي به . وذهب العلامة إلى الثاني فى محكي التهذيب وهو الفتوى بمضمون أحدهما فقط دون التخير بين

مضمونيها وقد استدل على ذلك بما تقدم من أن التخير مختص بالمجتهد لعجز العامي عن العمل به . وإن اختيار المجتهد لأحدهما يكون هو الطريق التعبدي للحكم الشرعي المشترك بينهما . واجيب عنه بأن الذي يجب اتباعه إنما هو رأي المجتهد لا ما اختاره في مقام عمله فاذا رأى المجتهد تكافؤ الخبرين وإن الحكم عند التكافؤ جواز الأخذ بمضمون كل منهما واطلع المقلد على ذلك جاز له تطبيق عمله على ذلك وإن لم يخبره المجتهد بذلك أو أخبره بخلافه . والحاصل انه لا دليل على أن اختيار المجتهد بمنزلة الطريق التعبدي لاثبات متعلقه وصيرورة المتعلق تكليفاً تعينياً منجزاً على العامي مع أن المجتهد لا يراه في الواقع كذلك وإنا لا نسلم اختصاص الخطابات المتعلقة بالطرق بالمجتهدين والا فيتطرق البحث إلى الأحكام الواقعية الأولية أيضاً . ويقال انها لا تتعلق بالجاهل القاصر عن معرفتها فتلخص ان العوام مكلفون بالعمل بالخبر الواحد السليم عن المعارض وبأحد الخبرين المتعارضين أو بأرجحهما مزية بالعمل . وبقول اللغوي : في ان الصعيد وجه الارض وبتقديم العرف على اللغة وبأجراء الاستصحاب وساير الاصول في موردها ونحو ذلك فانها كالأحكام الواقعية متعلقة بالجميع غاية الامر ان العوام عاجزين عن التشخيص بها فينوب عنهم المجتهدون وذلك لانها بأجمعها أحكام شرعية إلهية وجميع المكلفين فيها شرع سواء وحكم الله تعالى في الاولين والآخرين سواء وحكمه على الواحد والجماعة سواء . نعم إنها لا تتنجز إلا بعد إمكان العلم بها أو إمكان الرجوع إلى العالم في معرفتها ففي أصل تعلق الأحكام لا تفاوت بين الناس وكذا لا تفاوت بينهم في عدم تنجزها مع العجز عن الوصول اليها وكذا في تنجزها مع تيسر العلم بها بلا واسطة كالمجتهد أو مع الواسطة كالمقلد . وعليه فاللازم حينئذ على المجتهد بيان حكم الواقعة للمقلد ومن الواضح إن حكمها هو التخير فكيف يفتي بالمعين الذي ليس هو حكم الله لا في حقه ولا حق مقلده . وبعبارة أخرى

إن دعوى إختصاص حكم التخير بالمجتهد . إن كان من جهة دعوى عجز العامي عن العمل بها والعاجز غير مكلف كما لو كان عاجزاً في الفرعيات فانه غير مكلف بها فلا يخفى مافيه لأن عجزه انما كان من جهة عدم العلم وهو لا يوجب الاختصاص بغيره الذي هو المجتهد كما نشاهد فى ذلك العامي القاصر العاجز عن معرفة التكاليف الشرعية الفرعية فانه كما يجب عليه إن يرجع لمن يعلمها كذلك يجب فى تلك أن يرجع لمن يعلمها فهو غير عاجز في الحقيقة لامكانه الوصول إلى من يعلمها . وإن كان من جهة أن المجتهد عليه أن يفتي بمؤدى ما اختاره لنفسه من الطريق فيكون الطريق الذي اختاره من المتعارضين مؤداه هو الحكم الشرعي للمقلد . ففيه ان المقلد عليه أن يتبع رأي المجتهد فى الواقعة وقد كان رأيه هو التخير بين مضمون الخبرين فى هذه الواقعة واختيار أحدهما كان لهوى في نفسه لا علاقة له بالحكم الشرعي وبعبارة أخرى أنه ان كان اختيار أحد الخبرين من تتمة الاستنباط والاجتهاد وإنه لم يتحصل الاجتهاد للمجتهد قبل الاختيار لعدم حصول الدليل له إلا بعد الاخذ والاختيار لاحدهما وقبله لا حجة له فأخذه يجعل للخبر حجية عنده غاية الامر أنه قبل الاخذ له أن يأخذ كل منها بعنوان الحجية فلها هذه الشأنية لا أنها حجتان بالفعل فلا يكون المقلد مخيراً لأن الحكم الشرعي لم يتحقق للمجتهد حتى يقلده العامي فيه فلا يجوز الافتاء بالتخير ، فهو فاسد ، لأن الشارع بعد ما حكم بالتخير ووجد المجتهد الموضوع للتخير فيكون المجتهد فارغا عن الاجتهاد وقد تم الاجتهاد قبل الاختيار لاحدهما فيكون الحكم هو التخير بينها ويكون اختياره لاحدهما من قبيل العمل بالحكم الشرعي . وإن كان من جهة أن حكم الواقعة فى الواقع تعيينياً لا تخيرياً فكيف يفتي بالتخير ففاسد ايضاً لان حكم الواقعة بعنوانها الاولي كذلك ، وأما بعنوان تعارض الخبرين فيها فحكمها التخير . وإن كان من جهة ان التخير إنما يكون حكم المتحير والعامي بعد اختيار المجتهد لاحدهما

يخرج عن كونه متحيراً لان من ناب منابه في الاستنباط وهو المجتهد زال تحيره باختيار أحدهما . ففيه أنه قبل اختيار المجتهد لاحدهما يقتضي جواز الفتوى بالتخير مع أنه لا يعقل زوال التخير الذي هو موضوع لاختيار أحدهما باختيار أحدهما وإلا لزم أن يكون حدوث المعلول سبباً لزوال العلة . وإن كان من جهة أنها مسألة اصولية والمسألة الاصولية لا يجوز التقليد فيها فسيجيء إن شاء الله جواز التقليد فيها فيما يمكن العمل بها كمسألة تقليد الميت وفيما نحن فيه يمكن العمل للمقلد إذا أفتى له المجتهد بالتخيربين المضمونين للخبرين المتكافئين نظيرما يفتى له بالتخير بين خصال الكفارة . وإن كان من جهة أنه لابد للمقلد من موافقة المجتهد في الحكم لانه تابع له وعلى الافتاء بالتخيرقديلزم المخالفة لان المقلد قد يختار خلاف ما اختاره المجتهد ففي صورة ماإذا تكافأ الخبران وكان أحدهما دالا على الوجوب والآخر على الحرمة فاختار المجتهد الوجوب والمقلد الحرمة فلم يكن تابعاً له . فلايخفى مافيه فانه نظير ما إذا قلده فى البقاء على تقليد الميت وكانا متخالفين فى الفتوى فان التبعية إنما تكون في أصل الفتوى وإذا كانت التبعية فى الفتوى تجوز المخالفة فلا مانع منها . وان كان من جهة أن لازم ذلك عدم جواز التعين فى مقام القضاء أيضاً لان الحكم الشرعي لو كان عند التكافؤ هو التخير فكيف يقضي بخلاف حكم الله تعالى بالتعين كما لو باع أحدهما العذرة على الآخر ثم شكا فى صحة البيع فأحدهما يقول بصحته لقوله عليه السلام : (لا بأس ببيع العذرة) . والآخر يقول : بفساده لقوله (ص) : (بيع العذرة سحت) . فلا يخفى ما فيه فانه فى صورة النزاع التخير يختص بالقاضي ولا يشمل المتنازعين لانه يلزمه عدم رفع التشاجر بينهما فجعل القاضي لرفع الخصومة يقتضي اختصاص التخير به (والتحقيق أن يقال) أن التخير بين المتكافئين من الاحكام الاصولية التي تتعلق بمقدمات الاستنباط وهي لا يشترك

فيها العامي والمجتهد لأن الأحكام الاصولية المذكورة ليست مطلوبة في حد ذاتها بل المطلوب فى الحقيقة هو الأحكام الفرعية التي هي مؤديات الامارات والاصول العملية فهي أحكام طريقية مقدمية لتحصيل الأحكام الفرعية فلا ثمرة لتكليف غير المجتهد بها لعدم قدرته على العمل بها والتكاليف المقدمية الطريقية مختصة بمن يقدر على سلوكها وأعمالها لتحصيل ذي المقدمة وذي الطريق منها وهو المجتهد دون العامي . مضافاً إلى ان موضوعاتها مختصة بالمجتهد فان موضوع وجوب العمل بخبر الواحد هو الذي يتفحص ولم يجد المعارض ولا المخصص والعارف بالدلالة وهو لايكون إلا المجتهد وهكذا موضوع الاصول العملية هو الشك الفعلي بعد الفحص والعجز عن الظفر بالدليل وهو مختص بالمجتهد وهكذا الأدلة التي أخذ فى موضوعها الظن أو القطع إذ هما مختصان بالقاطع والظان . مضافاً إلى ان الأحكام الأصولية الراجعة للاستنباط وكيفيته انما تكون مختصة بالمستنبط وهو المجتهد دون العامي شأن سائر الاحكام المختصة بموضوعاتها كأحكام السفر المختصة بالمسافر دون الحاضر ولعله إلى هذا أشار الشيخ الانصاري (ره) فى رسائله بقوله (ره) والتخير هنا في طريق الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعين الطريق و(دعوى) ان المجتهد ينوب عن العامي في الاستنباط فيكون العامى مكلفاً بأحكام الاستنباط . (فاسدة) لان النيابة عنه فى الاستنباط لا تقتضي ثبوت أحكام الاستنباط على المنوب عنه فان أحكام كل شيء تختص بمن يقوم بذلك الشيء فان أحكام الصلاة للنائب مثل سجود السهو والبناء على الاكثر في عدد الركعات انما تختص بفاعل الصلاة ولا تتعدى للمنوب عنه وهكذا أحكام الحج النيابي وغيرها . و(دعوى) ان العامي إذا كان مكلفاً بالفروع فهو مكلف بمقدماتها وهو التكاليف الاصولية (فاسدة) فان تكليف العامي بالفروع يقتضي وجوب تحصيلها بالمقدور اليه وهو التقليد فيها وليس مكلف باستنباطها والاجتهاد فيها نعم المجتهد مكلف بالاجتهاد

فيها واستنباطها فتكون أحكام الاجتهاد والاستنباط متوجهة نحوه . ودعوى أن الحكم بالتخير بين الخبرين للشك فى حجية أحدهما نظير الحكم ببقاء الحالة السابقة عند الشك فيها فكما ان الحكم بالبقاء مشترك بين المجتهد والمقلد فكذا الحكم بالتخير فاسدة بما ذكره المرحوم الانصاري مما حاصله ان الشك هناك في نفس الحكم الشرعي المشترك فحكم الشارع فيه بحكم مشترك والتخير هنا فى طريق الحكم واستنباطه فحكم الشارع بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما ان الحكم بالترجيح مختص به . ودعوى ان التخير هنا مسألة فرعية لانه تخير في العمل بمضمونهما نظير التخير في خصال الكفارة فاسدة فان التخير هنا فى الطريق لمعرفة الحكم الشرعي بمعنى انه تخير في أخذ الحجة على الواقع والتخير فى الطريق مسألة اصولية . ودعوى ان التخير هنا لو سلمنا انه يخير بين الحجتين وهو تخير فى مسألة اصولية وسلمنا ان المسألة الاصولية لايجوز التقليد فيها ومختصة بالمجتهد لكنه لما كان مستلزماً للتخير في المسألة الفرعية وهو التخير بين مضموني الخبرين لانه إذا كان مخيراً فى الاخذ بأحدهما فهو مخير في مفادهما أيضاً وهو تخير في المسألة الفرعية فيفتي المجتهد بالتخير من هذه الجهة . فاسدة فان هذا التخير في الفرع تابع للمسألة الاصولية فاذا كانت المسألة الاصولية قد سلم اختصاصها بالمجتهد وعدم جواز التقليد فيها فلا يجوز فيما يتبعها من الفروع ان تتجاوز موضوعها وتثبت لغيره وهو العامى . ودعوى ان الحكم الاصولي وان كان متوجه للمجتهد فانه الذي جائه النبأ والحديثان المتعارضان أو تيقن بالحكم سابقاً وشك في بقائه لاحقاً وهو المأمور عنواناً بالتصديق وبالترجيح وبالتخير وبالابقاء في الاستصحاب لكنه إذا كان له مساس بمقلديه فلايعقل جعله للمجتهد فقط بل هو المأمور عنواناً ومقلده مأمور لبأحيث انه بأدلة جواز الافتاء ووجوب التقليد يكون المجتهد نائباً عن المقلد فيما يمسه من الاحكام فهو محكوم بتلك الاحكام

الاصولية عنواناً ومقلده محكوم بها لباً وعليه فلا مجال إلا للافتاء بالحكم المجعول في حق المقلد لباً وهو فيما نحن فيه التخير بلسان (اذن فتخير) وبعنوان (بأيها أخذت من باب التسليم وسعك). لايخفى مافيها لان الكلام في مساس هذا الحكم الاصولي بالمقلد وكيف يمسه والتخير انما هو في الحجية فان اختيار العامي لاحدهما وأخذه حجة له لاينفعه لعدم معرفة دلالته ومخصصه ومقيده وغير ذلك والحاصل ان التخير في المسألة الفرعية أعني بين المضمونين له مساس بالمقلد لكن لادليل عليه هنا والتخير في المسألة الاصولية اعني التخير في اختيار الحجة من المتكافئين أخبار التخير تدل عليه لكن لامساس له بالمقلد.

قضاء المجتهد عند تكافؤ المتعارضين

(المقام الثاني) وهو قضائه عند تكافؤا المتعارضين فنقول قد عرفت فيما سبق ان حكم المجتهد في الافتاء عند تكافؤ المتعارضين الدالين على الحكم الشرعي هو التخير في الفتوى بأحدهما ولايجوز له الفتوى بالتخير بينهما. وأما قضائه عند تكافؤ المتعارضين ففي الرسائل للشيخ (ره) انه عن جماعة يختار احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل نفسه لاغيره ولما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لاترتفع معه الخصومة. ثم ان القاضي لو حكم في خصومة في واقعة على طبق احدى الامارتين المتكافئتين فهل له الحكم على طبق الاخرى في خصومة اخرى في نفس تلك الواقعة المحكي عن العلامة (ره) في التهذيب الجواز ونسب للمحقق القمي (ره) بل نسب للمحققين ذلك أيضاً واستدل عليه في النهاية بأنه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاد المجتهد إلا ان يدل دليل على عدم الجواز كما روي ان النبي (ص) قال لابي بكر لا تقضي في شيء واحد بحكمين مختلفين والتحقيق ان يقال انا ان قلنا بأن المستفاد من أدلة

التخيير في المتكافئين هو التخيير الاستمراري فيجوز ذلك بأن يحكم تارة على طبق أحد الامارتين وأخرى على طبق الأخرى وان قلنا أن المستفاد هو التخيير الابتدائي فلا يجوز ذلك وقد حققنا ذلك فى محله ووقته فى مبحث التعارض .

الواحد والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

فيما يخص اجتهاده اذا استند فيه

إلى التقليد في بعض المقدمات

ان المجتهد لو استند في اجتهاده لمقدمات كانت بعضها تقليدية كما لو كان مقلداً فى حجية الاستصحاب فهل يجوز عمله باجتهاده وهل يجوز للغير تقليده . الظاهر انه لو كان تقليده في تلك المقدمات صحيحاً جاز عمله باجتهاده حيث كان اجتهاده يستند لمقدمات صحيحة وإلا فلا كما هو واضح وأما رجوع الغير له فلا يجوز لأنه ليس اجتهاده فى هذه المسألة باجتهاد بل يرجع للتقليد لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات وأدلة التقليد انما تدل على جواز الرجوع للمجتهد فى المسألة لا للمقلد فيها فان حكمه حكم العامي فيها بل لايجوز له الفتوى بهذه المسألة لأنه جاهل بحكمها .

الثاني والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

فيما يخص الاعمال التى شك فى صحتها

من جهة الشك فى الاجتهاد وصحته

لايخفى انه تارة يشك الانسان في أصل صدور الاجتهاد منه في أعماله الماضية بمعنى انها صدرت منه عن اجتهاد أم لا فهو يشك فى صحة أعماله من جهة الشك فى انها صدرت منه عن اجتهاد أم لا وأصل الصحة لايثبت صدورها عن اجتهاد

ولكن قد عرفت ص ٣٦ ان أصل الصحة يثبت صحة الأعمال فيما إذا لم يعرف انها بأي كيفية وقعت أما مع علمه بكيفيتها ولكنه لايدري بمطابقتها للواقع فاصل الصحة لايجري فيها لأنه لايجري في الشبهة الحكمية إذ لايثبت به الحكم الشرعي وانما يثبت مطابقة المأتي به للحكم الشرعي الذى هو معنى صحته كما قررناه فى محله (وتارة أخرى) يشك فى صحة أعماله من جهة الشك في صحة اجتهاده مع القطع بصدور أعماله عن اجتهاده ولكن يشك فى صحة اجتهاده وهذا يتصور على صور

(أحداها) ان يكون شكه من قبيل الشبهة الحكمية كان يدري ان اجتهاده فى المسائل كان بدون معرفة علم النحو والصرف والمنطق ولكنه شك فى صحة الاجتهاد بدون ذلك فلا مجال لجريان اصالة الصحة ولا بد له من الفحص ومعرفة صحة الاجتهاد بدونها أو توقفه عليها .

(ثانيها) ان يشك في الصحة فعلا مع العلم بتحققها سابقاً كأن احتمل فعلا بواسطة طبع بعض كتب الأخبار أوسعة تظلمه بالأحكام أو علم الاصول أو الدراية له قوة استنباط أكثر أو قدرة على الفحص أزيد ففي هذه الصورة يبني على البقاء على صحة اجتهاده لأصالة الصحة أو استصحابها .

(ثالثها) ان يعلم بأن أعماله صدرت عن اجتهاد ولكنه يشك فى صحة اجتهاده فعلا بنحو الشك الساري بمعنى ان فتاواه وأعماله الماضية صدرت عن اجتهاد صحيح جامع للشرائط أم لا بنحو الشبهة الموضوعية . فقد يقال ان مرجع الشك فى هذه الصورة إلى الشك فى ان التكليف الفعلي الذي هو مؤدى الاجتهاد الصحيح على طبق ماعمله وأفتى به أم لا وعليه فلا مجرى لقاعدة الفراغ والصحة في أعماله وفتاويه الماضية لأن الشك ليس فى موافقة العمل والفتوى للاجتهاد وانما في موافقة العمل والفتوى للتكليف الفعلي الذى هو مؤدى الاجتهاد الصحيح ولايحرز تكليفه الفعلي الذى هو مؤدى الاجتهاد الصحيح بأجراء قاعدة

الفراغ والصحة لأن قاعدة الفراغ انما تقتضي صحة العمل إذا شك في مطابقته لتكليفه الفعلي لا ما إذا شك فى نفس التكليف الفعلي وانه كان موافقاً لعمله المعلوم بحده أم لا ولكن التحقيق انه قد تقدم ص ٣٦ وسيجيء انشاء الله في مباحث التقليد صحة اجراء اصالة الصحة فى المقام .

(رابعها) ان يشك في صحة اجتهاده الماضي مع العلم بصحة اجتهاده فعلا كما لو جدد النظر فى المسألة وتبدل رأيه فيها فشك فى صحة اجتهاده الأول واحتمل انه قصر فى بعض المقدمات أولم يكن عنده مؤهلات الاجتهاد فاصالة الصحة جارية فى اجتهاده السابق ويكون حكمه حكم من تبدل رأيه عن اجتهاد صحيح إلى اجتهاد صحيح آخر .

الثالث والعشرون من أحكام الاجتهاد والمجتهد

مايخص طرق اثبات اجتهاد المجتهد

يثبت اجتهاد المجتهد أولا بالقطع باجتهاده لأن القطع حجة بذاته من أي سبب حصل سواء كان من الاختبار أو الأخبار . وقد يورد على ذلك بأنه كيف يعلم العامي باجتهاد المجتهد وهو لا يعرف من علوم الاجتهاد شيئاً وجوابه بالنقض بأنا نعلم أعلم الناس بالتجارة والصياغة ولا نعرف شيئاً منها . وبالحل انا نعرف ذلك من آثاره أو من كثرة الأخبار بذلك عنه بحيث تفيد القطع

(وثانياً) بالبينة العادلة كما هو المحكي عن المقاصد العلية والمعالم لما سيجيء انشاء الله في مبحث العدالة من ان البينة حجة فى مطلق الموضوعات وقد حكي الخلاف في ذلك عن الذريعة والجعفرية والوافية .

(وثالثاً) بظاهر الحال بأن يراه منتصباً للفتوى يمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد إلى قوله واقبال المسلمين على سؤاله

واسترشاده للاجماع المحكي عن النهاية وعن شرح المبادىء لفخر الاسلام وعن المنية وعن المحصول والمرسلة يونس عن مولانا الباقر (ع) خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب وسيجيء انشاء الله الكلام في هذه المرسلة في مبحث العدالة عند الكلام في اثبات العدالة بظاهر الحال. وقيل يثبت بالشياع وبخبر العدل الواحد وبالظن وبحكم الحاكم وإذا أردت تحقيق ذلك فراجع طرق اثبات العدالة التي سيجيء الكلام فيها انشاء الله فانا هناك قد تعرضنا لكل الطرق التي تثبت الموضوعات الخارجية.

الرابع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

التصدي للامور الحسبية

الحسبة (بكسر الحاء) اسم مصدر من الاحتساب وهي الأجر والثواب والامور الحسبية في السنة الفقهاء هي التي يأتى بها طلباً للاجر والثواب وأرادها الشارع في الخارج من دون خصوصية لمن يقوم بها لانها تعم مصالحها ويتقوم بها النظام وان شئت فقل هي الواجبات الكفائية والمستحبات الكفائية وبعبارة أخرى انها كل ماعلم من الشرع مطلوبيته مع عدم تعين المكلف به كانقاذ الغرقى وتكفين الموتى ودفنهم. وقد قيل ان أظهرها الجهاد. والدفاع عن المسلمين. والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. واقامة الحدود. والتعزيرات. والفتيا. والقضاء والشهادة والاشهاد على الواقعة باعتبار انه من المصالح الكلية التي يتوقف عليها النظام ويرتبط بها أمر الخاص والعام حسما لمادة المنازعات الناتجة من تركه. واخذ اللقيط وهو الانسان الضائع الغير المستقل بنفسه ولا كافل له. والمحافظة على مال الصغير والمجنون والسفيه والمفلس وعبر عنها بعضهم بالامور المستفاد القيام بها من آية المعاونة وهي قوله تعالى (تعاونوا على البر والتقوى) وآية (أحسنوا ان الله

يحب المحسنين) ومن قوله (ع) (كل معروف صدقة) ومن قوله (عون الضعيف من أفضل صدقة) ، من حكم العقل بالاحسان فتكون الامور الحسبية هي ما يصدق عليها عنوان الاحسان والبر والمعروف ثم لا يخفى ان البحث عما كان مستحباً منها لا يهمنا لجواز تركه ولمعرفة حاله من معرفة حال ماهو الواجب منها (وانما المهم) بيان حال ماهو الواجب منها فقد ذهب بعضهم إلى وجوب تصدي المجتهد لها مستدلا على ذلك .

(أولا) بالاجماع ولا يخفى ما فيه لمخالفة الكثير من العلماء في ذلك وان لعدول المؤمنين القيام بها . و (ثانياً) ان كل أمر كان كذلك بمعنى ان الشارع يريد تحققه في الخارج لابد ان ينصب الشارع له شخصاً يقوم به والمفروض انه غير معلوم من يقوم به . والفقيه صالح للقيام به فنحن على يقين من نصبه للقيام بتلك الامور وغيره مشكوك نصبه فالاصل عدم نصبه فهي وان كانت من الواجبات الكفائية لكنا نقطع بتعلقها بالفقهاء ونشك في كون اتيان غيرهم مسقطاً عنهم أم لا والاصل عدم السقوط فلا بد من تصدي الفقهاء لها . والتحقيق ان يقال انه لما كان الفرض ان هذه الامور مرادة للشارع فالدليل على ارادتها اما ان يكون شاملا لكل أحد ومقتضى ذلك يصلح كل أحد للتصدي لها واما ان يكون معيناً لقسم خاص من الناس كالصلاة على الميت فان الدليل دل على تصدي وليه لها ومقتضى ذلك تصدي ذلك القسم الخاص لها دون غيره وأما ان يكون الدليل لم يعلم منه شيئاً وشك في ان التصدي لها مخصوص بقسم خاص كالمجتهدين أو عدول المؤمنين أو تصح من الجميع بنحو الكفاية فقد يقال ان اصالة عدم الخصوصيه تقتضي تساوي الكل فيه فلو تصدى شخص سقط عن غيره وقد يقال ان الاصل هو وجوب تصدي ذلك القسم الخاص لاصالة عدم السقوط عنه بفعل الغير له . ودعوى اصالة عدم الخصوصية فاسدة لانها معارضة باصالة

عدم قصد التعميم . ودعوى ان التعميم يكون بعدم ارادة الخصوصية ولا يحتاج إلى قصد حتى يعارض بذلك فان التعميم على سبيل البدلية يقتضي إرادة العمل فى الخارج من دون قصد شخص معين . وقد تقدم فى التنبيه على الشك في الولاية مافي هذه الدعوى وان التعميم كالتخصيص يحتاج إلى القصد . فلا بدمع الشك المذكور من الرجوع إلى الاصول العملية وهي بالنسبة إلى المجتهد تقتضي اتيانه بها للعلم بتوجه خطابها اليه والشك فى سقوطه بفعل غيره والاشتغال اليقين يستدعي الفراغ اليقيني . وأما بالنسبة إلى غيره فهي تقتضي عدم وجوبها عليه لاصالة البراءة من وجوبها عليه .

واما إذا شك فى صحة عملها منه مع علمه بجوازه منه ولو باصل الاباحة كما لو كان العامي علم بواسطة أصاله الاباحة جواز المحافظة على مال اليتيم أو الصلاة على الميت فان كانت من قبيل العبادات فان كان شكه في كفاية عمله العبادي عن غيره كأن شك في أن صلاته على الميت تكفي عن صلاة غيره ام أنها بمنزلة العدم لم يكن عليه شيء فى اتيانه بذلك العمل وأن كان شك فى اعتبار الأذن من المجتهد فى صحتها منه فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الاقل والاكثر والاصل عدم وجوب الاكثر فلا يجب الاستيذان من المجتهد وأن كانت من قبيل المعاملات ذات الأثر الشرعي كأن شك فى صحة المعاملة منه على مال اليتيم التي يحفظ بها ماله فالاصل يقتضى الفساد لاصالة عدم ترتب الأثر على المعامله ووجب عليه اخذ الاذن من الفقيه ، واما إذا شك فى تعين وجوب تصدي الفقيه له أو تعين وجوب تصدي شخص آخر له كما فى المجنون إذا حدث جنونه بعد بلوغه وكان ابوه موجوداً فانه يشك في أن وليه المجتهد أو ابوه فالاصل البرائة من الوجوب بالنسبة إلى كل منهما كواجدي المني في الثوب المشترك نعم لو اريد ايقاع المعامله على ماله واحتمل اعتبار أذن احدهما على سبيل الاجمال فيها

وجب اخذ الاذن من كل منها . ان قلت ان المعاملة المذكوره أما أن تكون واجبة أو مستحبة لأنها حسب الفرض يحفظ بها مال اليتيم فتكون من المعروف والاحسان فيشملها قوله (ص) (كل معروف صدقة) ومقتضى ذلك صحتها قلنا قد تقدم تحقيق التمسك بذلك في مثل هذه الموارد في مبحث الولاية عند التنبيه على موارد الشك فى الولاية للفقيه وانه يصح التمسك بهذه العمومات في كل مورد شك في اعتبار إذن الفقيه إلا أن كان هناك اصل يجري فى العمل ويثبت حرمته كما فى المعاملة المذكورة دون مثل الصلاة على الميت وتجهيزه وحفظ مال القصير والغائب بلاتصرف فيه واخذ مال الزكاة والخمس من الممتنع وتفريقها على اربابها و (كيف كان) فلااشكال في وجوب تصدى الفقيه لها ولو بنحو الكفاية وأحوطية أخذ الاذن منه فيها (إلا اللهم) أن يحتمل اعتبار تصدي الامام (ع) بخصوصه لها كالجهاد ونحوه ولم يقم دليل على نفي هذا الاحتمال ولم يثبت ولاية الفقيه أو نيابته عن الامام (ع) فى القيام بها فانها لاتكون أيضا واجبة على المجتهد لاصل البرائة من وجوبها ، ولا فرق فيما ذكرناه بين المجتهد المطلق أو المتجزي لما عرفت أنها من قبيل المطلوبات الكفائية التي يأتي بها لوجه الله تعالى فمقتضى القاعدة هو جواز التصدى من كل احد اليها إذا تمكن من القيام بها على الوجه الصحيح إلا إذا قام دليل خاص أو اصل خاص على حرمة القيام بها من المتجزي كما ذكرناه فى غير المجتهد .

وعليه فلا يصغى لما ذكره بعض المتأخرين من عدم جواز تصدى المجتهد المتجزى للامور الحسبية بدعوى أنه لا دليل على جواز تصدى المجتهد لها إلا الاجماع على الجواز والقدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق : وأن مقتضى الاصل هو ذلك لان التصرف في اموال الغائبين والقاصرين ونحو ذلك مما ليس له ولي خاص غير جائز بمقتضى عدم جواز التصرف فى مال احد إلا بأذنه خرجنا عن

هذا الاصل في المجتهد المطلق من جهة الاجماع وبقي غيره تحت عموم المنع هذا وقد يقال بأن غير المجتهد لا يقدر على القيام بالامور الحسبية لانه أبصر بها وأعرف بمواقعها ومجاريها وفيه ما لا يخفى فانا لا نسلم عدم القدرة ولو فرض عدم القدرة يكون الامر منحصراً بالمجتهد من باب انحصار الواجب الكفائي بواسطة العوارض الخارجية بفرد واحد من المكلفين فالحق ان الامور الحسبية يجوز للمجتهد ولغيره من المسلمين القيام بها إلا ان يقوم دليل على ارادة التصدي لها من قسم خاص كالفقهاء أو عدول المسلمين كما يقال ذلك في الحدود والتعزيرات والتصرف بمال القصير بما فيه المصلحة وليس هنا محل البحث في تشخيص المتصدي من غير الفقهاء فانا انما نتكلم هنا فيما يخص الفقيه من الوظائف والاحكام . هذا كله مع عدم ثبوت الولاية العامة للفقيه وإلا فمع ثبوتها يتعين التصدي لها على نظره كما تقدم

(ان قلت) ان هذا ينافي وجوبها الكفائي على سائر المسلمين إذ مقتضى ذلك جواز قيام كل مسلم بها ومقتضي دعوى ولاية الفقيه بالتصدي لها هو وجوبها عليه دون غيره وبعبارة أخرى انه لا معنى لا ناطة الواجب بنظر بعض المكلفين والفرض انه مطلق لا مشروط فمقتضى وجوبها الكفائي عدم اعتبار اذن الغير في صحة فعلها

(قلنا) معنى الولاية هو احقيقته من غيره بالتصرف وعدم تصرف الغير بدون نظره واذنه وهذا لا ينافي وجوبه على الغير بنحو الكفاية على نحو الاطلاق اذ لا منافاة بين كون الوجوب مطلقاً وبين ان يكون اذن الولي شرط لصحة العمل فالغير إذا أراد ان يبرء ذمته أخذ الاذن من الولي وأتى بالعمل فيكون اذن الولي من قبيل مقدمة الواجب فالواجب واجب كفائي على الناس كافة وجوباً مطلقاً غير مشروط ويتوقف صحته على مراعاة اذن الولي .

الخامس والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

عدم تغسيل المقتول بين يديه

من أحكام المجتهد ان المقتول بالجهاد أو الدفاع عن بيضة الاسلام بأمره لايغسل ولا يكفن ويصلى عليه سواء كان حراً أو عبداً رجلا أو امرئة وسواء كان طاهراً أوجنباً وسواء كانت المرأة حايضاً أو نفساء للاجماع المحكي عن ظاهر الغنية بل صريحها على ثبوت ذلك لمن قتل فى سبيل الله فى كل جهاد بحق ولو في حال الغيبة ولا ريب ان ذلك من الجهاد بحق بل هو أظهر مصاديقه ويشهد له اطلاق حسنة ابان بن تغلب بابراهيم بن هاشم قال سمعت أبا عبدالله يقول الذى يقتل فى سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل إلا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط ان رسول الله (ص) كفن حمزة فى ثيابه ولم يغسله ولكنه صلى عليه ونحوه فى ذلك خبره الآخر قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الذي يقتل فى سبيل الله أيغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو في ثيابه إلا ان يكون به رمق الحديث . والمروي عن الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة فى طاعة الله لم يغسل ودفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه ولا ينزع من ثيابه شيء معقود . ومضمر أبي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق وأكيل السبع وكل شيء إلا ماقتل بين الصفين فان كان به رمق غسل وإلا فلا . ورواية أبي مريم عن الصادق (ع) انه قال الشهيد إذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلي عليه وان لم يكن به رمق كفن في ثيابه . ورواية عمر بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه (ع) قال : قال أمير المؤمنين (ع) ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل إلا ان يكون قد أصابه دم فان أصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود . وعن المعتبر ان الشهيد إذا مات في

المعركة لا يغسل ولا يكفن وهو اجماع أهل العلم إلا سعيد بن المسيب والحسن فانهما أوجبا غسله قالا لأن الميت لا يموت حتى يجنب ولا عبرة بخلافهما مضافاً لما دل على قيام المجتهد مقامهم (ع) كما تقدم في مبحث الولاية لكن لو تمسكنا بالأخير لا بد ان يكون ذلك في المجتهد الذى جمع شرائط الولاية وصلح لأن يكون قائماً مقام الامام فانه هو المنصوب من قبله (ع) لهذه المهمات وقد اعتبروا في ذلك امور

(أحدها) ان يكون مقتولا بين يدي الامام (ع) كما هو المحكى عن الأكثر ولا وجه لهذا الاشتراط كما هو المحكى عن المعتبر والذكرى وذلك لخلو الأخبار المتقدمة منه . وأما أخذ الشهيد في لسان بعضها لا يقتضي تقييد مطلقاتها لأنها يكونان من قبيل المثبتين على ان معنى الشهيد هو القتيل في سبيل الله تعالى كما هو المحكى عن الصحاح والقاموس وفي النهاية من قتل مجاهداً في سبيل الله

(ثانيها) ان يكون وقوع موته في المعركة بحيث لو انقضى الحرب وهو حي أو سقط جريحاً ومات خارجها غسل وكفن ولم يجرى في حقه الحكم المذكور ويمكن ان يستدل له بما تقدم من الفقه الرضوي ولكن لا يخفى انه لا دلالة على وقع الموت في المعركة فان الاضافة فيه يحتمل ان تكون من اضافة المسبب للسبب مثل ألم الضرب ويمكن ان يستدل له بمضمر أبي خالد المتقدم وضعفه منجبر بنقل الاجماع على ذلك عن الخلاف والتذكرة . والمحكى عن صاحب المدارك انه نسبه إلى الأصحاب . وعن مجمع البرهان قال كأنه اجماعي .

(ثالثها) ان يكون مقتولا في الجهاد أو الدفاع عن بيضة الاسلام لا مطلق من بذل نفسه في طاعة الله ولو عن غير جهاد كالمقتول في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدعوى الاجماع على وجوب تغسيله كغيره من المعتبر والتذكرة وهو المتبادر من القتل في سبيل الله لمن أمعن النظر في أخبار الباب وصريح مضمرة أبي خالد والفقه الرضوي وضعفها منجبر بدعوى عدم الخلاف في ذلك وما عرفته من نقل الاجماع

(رابعها) ان يكون موته قبل ان يدركه المسلمون حياً لتظافر الأخبار على ذلك والظاهر ان المراد من ادراك المسلمين له حياً هو ان ينقذه المسلمون من الحرب كما هو الظاهر من قولهم فلان أدرك فلان وفي الدعاء (ياعلي ادركني) ويؤيد ذلك ماحكي عن عمار (ره) من ان المسلمين حضروه حينما استسق اللبن الذى كان آخر شرابه من الدنيا مع ان أمير المؤمنين (ع) لم يغسله ويؤيد ارادة هذا المعنى أيضاً ماروى عن النبي (ص) انه قال يوم أحد من ينظر حال سعد بن الربيع فقال رجل أنا أنظر لك يارسول الله فنظر فوجده جريحاً وبه رمق فقال له ان رسول (ص) أمرني ان انظر فى الأحياء أنت أم فى الأموات فقال أنا في الاموات فأبلغ رسول الله (ص) مني السلام قال ثم لم أبرح إلى ان مات . ولم يأمر النبي (ص) بتغسيل أحد منهم .

(وكيف كان) فيكون هذا الشرط يرجع للشرط الثاني لأن لازم انقاذ المسلمون له من حرب العدو ان يكون موته خارج المعركة . وعلى هذا فلو وجود في المعركة وفيه رمق ثم مات فيها كان حكمه عدم وجوب التغسيل وعدم التكفين له لانه يصدق عليه ان موته كان قبل ان يدركه المسلمون حياً .

السادس والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

عدم انعقاد صلاة الجمعة في زمن الغيبة بدونه

حكي عن المحقق الثالث انه جزم باختصاص جواز اقامة الجمعة في زمن الغيبة بالفقيه الجامع للشرائط وعده من الامور المسلمة لدى الفقهاء وتحقيق ذلك وتنقيحه انه مبني على مقدمتين .

(الاولى) ان صحة صلاة الجمعة مشروطة بالامام (ع) أو نائبه وذلك

لتواتر نقل الاجماع على ذلك من فطاحل الفقهاء كالشيخ فى الخلاف وابن ادريس فى سرائره والمحقق فى معتبره والعلامة في تحريره وهو كاف فى رد من ذهب إلى خلاف ذلك كما ان نسبة الخلاف لبعض المتقدمين كذبها أكثر المتأخرين كصاحب مفتاح الكرامة (ره) وغيره .

وللاخبار المتكثرة منها موثقة سماعة قال سئلت أبا عبد الله عن الصلاة يوم الجمعة فقال أما مع الامام فركعتان وأما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة . ونحوها موثقته الأخرى قال سئلت أبا عبد الله عن الصلاة يوم الجمعة فقال أما مع الامام فركعتان وأما مع من صلى وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر يعني إذا كان امام يخطب فان لم يكن امام يخطب فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة . والظاهر كما ذكره بعضهم ان التفسير من الراوي . وخبر دعائم الاسلام عن على (ع) انه قال لايصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا للامام أو من يقيمه الامام . والنبوي المشهور المنجبر بالعمل أربع للولاة الفيء والحدود والجمعة والصدقات . والنبوي الآخر ان الجمعة والحكومة لامام المسلمين، وفى الصحيفة السجادية فى دعاء الجمعة وثاني العيدين اللهم ان هذا المقام لخلفائك واصفيائك ومواضع امنائك في الدرجة الرفيعة التي اختصصتهم بها . وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال صلاة الجمعة فريضة والاجتماع اليها فريضة مع الامام فانه يفهم منها انها انما يجب اقامتها إذا كانت مع الامام لامع أي شخص كان وفي المحكى عن التهذيب بسنده عن أمير المؤمنين (ع) انه قال لاجمعة إلا فى مصر يقام فيه الحد ومن المعلوم ان المصر الذى يقام فيه الحد هو مصر الامام أو نائبه فيكون هذا التعبير كناية عن لزوم كونها مع الامام أو نائبه . وفى الصحيح أو القريب منه المروي فى العلل انما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الامام ركعتين وإذا كان بغير الامام ركعتين وركعتين لأن الناس يتخطون إلى الجمعة من بعد الحديث . ولا وجه لحمل

الامام فيها على امام الجماعة فان الامام ينصرف عند اطلاقه إلى امام الاصل ونائبه الذي له الولاية المطلقة مضافاً إلى انه لو كان كذلك لامتنع الاشتراط بالامام إذمن الممتنع في العادة عدم وجود امام جماعة يحسن الحمد والصلاة والوعظ والقرائة ولو بالتلقين إذ لايعتبر في الخطيب للجمعة قدرته على انشاء الخطبة فانه يكفي أقل القليل (ان قلت) ان مقتضى النصوص المذكورة اعتبار شخص المعصوم وهو خلاف مايدعيه المشترطون من الاكتفاء به أو بنائبه .

(قلنا) الاجماع بل الضرورة والسيرة على الاكتفاء بالنائب فان فعل النائب فعل المنوب عنه بل كل عمل يكون من وظائف الامام لايلزمه المباشرة له بنفسه المقدسة للحرج والتعذر في كثير من الاحوال وفي بعض الاخبار عبر بالولاة وفي بعضها بمن يقيمه الامام . وقد عرفت ان خبر التهذيب المتقدم يشمل ذلك ولعل فى تفسير الراوي فى موثقة سماعة الثانية المتقدمة مايدل على ذلك حيث عبر (بامام يخطب) للتنبيه على عدم لزوم شخص الامام والاكتفاء بنائبه وفي صحيحة الفضل بن عبد الملك التي ستجيء عبر فيها (بمن يخطب) .

(ان قلت) ان قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » يدل على وجوب صلاة الجمعة على كل أحد سواء اقامها الامام أم لا وهكذا مافى صحيحة أبي منصور عن أبي عبد الله والجمعة واجبة على كل أحد لايعذر الناس فيها إلا خمسة المرئة والمملوك والمسافر والمريض والصبي (قلنا) لايصح التمسك بتلك الآية الشريفة ولا بتلك الرواية الصحيحة ونحوها على نفي شرطية امامة الامام أو نائبه لها حيث كلها ظاهرة فى بيان ارادة الجمعة المعهودة التي تعارف اقامتها بشرائطها المقررة في الشريعة فتكون اللام للعهد لا للجنس ولا أقل من احتمال ذلك فان الدليل متى تطرقه الاحتمال بطل به الاستدلال .

ولو سلمنا ان اللام للجنس لا للعهد فان المراد ان الجمعة المنعقدة يجب على كل أحد حضورها لا دائها لا انه يجب اتيانها على كل أحد كيفما كان ولو سلمنا ذلك فهي مقيدة بالادلة الدالة على اعتبار وجود الامام أو نائبه فيها كما انها مقيدة بباقي شروط وجوب الجمعة .

(ان قلت) ان صحيحة الفضل بن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا تدل على وجوب الجمعة بمجرد وجود من يخطب . (قلنا) هذه الرواية ونحوها ظاهرة في اعتبار من يخطب في الجمعة وانه شرط وجوب لها والاجماع مناو من الخصم انه لو كان ذلك شرط وجوب لها لكان هو المنصوب لخطبة الجمعة الذي هو الامام أو نائبه . مضافاً للادلة الدالة على الاشتراط .

(ان قلت) ان صحيحة زرارة . قال : حثنا أبو عبد الله على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان نأتيه فقلت نغدو اعليك فقال لا انما عنيت عندكم . تدل على صحتها بدون الامام أو نائبه . (قلنا) لا دلالة لها على ذلك إذ ان مثل زرارة واصحاب الامام فيهم من هو جامع لشرائط الفتوى فهو نائب عن الامام مضافاً إلى ان ذلك يكون نصباً للامام لهم نيابة عنه في أدائها ونظير ذلك قول أبي جعفر (ع) لعبد الملك صلوا جماعة يعني الجمعة مضافاً إلى ان الادلة الدالة على الاشتراط تقييدها مضافاً إلى انها ظاهرة في اعتقاد زرارة عدم صحتها بدون الامام فلو كانت واجبة حتى مع عدم الامام أو نائبه لما خفي ذلك على مثل زرارة واشباهه .

(ان قلت) ان صحيحة زرارة الاخرى قال : قلت له على من تجب الجمعة قال على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لاقل من خمسة أحدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امامهم بعضهم وخطبهم . وقال : أبو جعفر وانما وضعت الركعتان الخبر . تدل على عدم اعتبار امامة الامام أو نائبه في وجوب الجمعة خصوصاً

ذيلها . قلنا انما هي مسوقة لبيان العدد المعتبر فى الجمعة فلا يصح التمسك بها لنفي اعتبار غيره مضافاً لتقييد الأدلة الدالة على اعتبار ذلك فيها مضافاً لما نقله صاحب مفتاح الكرامة (ره) عن استاذه من ان قوله فاذا اجتمع سبعة الخ . . يحتمل ان يكون من كلام الصدوق (ره) . وقد صرح المحققون بأن كلام الصدوق (ره) فى الفقيه مخلوط مع الاحاديث بحيث يشتبه على الغافل غير المطلع ويؤيد ذلك قوله قال : أبوجعفر (ع) مع ان الظاهر ان مارواه أولا كان عن أبي جعفر (ع) وذلك يستشعر منه ان ماذكره بعده كان من عند نفسه ويؤيده ان الكليني (ره) والشيخ رويا عن زرارة المذكور عن نفس أبي جعفر (ع) مضمون هذه الرواية ولم يذكرا هذه الزيادة .

(ان قلت) انا نستصحب وجوبها . (قلنا) ان المتيقن السابق هو وجوبها مع الامام أو نائبه .

(المقدمة الثانية) ان المجتهد الجامع لشرائط الولاية منصوب من قبل الامام (ع) لاقامة الجمعة وغيرها من وظائفه (ع) لما ذكرناه في مبحث الولاية من الاخبار المتكثرة الدالة على ذلك فاذا ثبت ان صلاة الجمعة مشروطة بالامام أو نائبه وفي زمن الغيبة المجتهد الجامع لشرائط الولاية والمرجعية والزعامة الدينية يكون هو النائب عن الامام وهو المنصوب من قبل الامام في وظائف الامام بما هوامام فيثبت ان الجمعة في زمن الغيبة مشروطة بالمجتهد الجامع لشرائط المرجعية . (ان قلت) على هذا تكون صلاة الجمعة واجبة عيناً لوجود المجتهد المذكور الجامع للصفات المذكورة بحمد الله (قلنا) السيرة المقطوعة وظاهر الكثير من الاخبار ان وجوبها على سبيل التخيير على الامام أو نائبه فله ان يقيمها وله أن لا يقيمها كما هو ظاهر صحيحة زرارة المتقدمة ولعل اقامتها افضل فردي الواجب التخييري لما هو المحكي عن مصباح الشيخ (ره) بطريق صحيح عن الصادق (ع) انه قال اني لاحب للرجل

أن لايخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرة واحدة وان يصلي الجمعة فى جماعة . نعم لو أقامها وجب السعي اليها كما هو ظاهر الآية الشريفة وظاهر المحكي عن غاية المراد والتنقيح وان كان المحكي عن جامع المقاصد انه لايجب الحضور وان انعقدت . وتحقيق ذلك يطلب مما كتبناه فى هذا الموضوع في محله .

(تنبيه) إذا كان قيام المجتهد مقام الامام (ع) في هذه الصلاة من باب الولاية العامة له في زمن الغيبة جاز له ان يستنيب عنه فيها وأما ان كان من جهة الأدلة الخاصة فلا لعدم مايدل على ذلك .

السابع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

عدم انعقاد صلاة العيد بدونه

فى زمن الغيبة

ظاهر الأخبار عدم انعقاد صلاة العيدين بدون الامام لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) لاصلاة يوم الفطر والأضحى إلا مع امام عادل : وصحيحته الاخرى عنه أيضاً من لم يصلي مع الامام في جماعة يوم العيد فلا صلاة له ولاقضاء عليه . وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عن الصلاة يوم الفطر والأضحى فقال ليس صلاة إلا مع الامام وصحيحة أبان عن زرارة عن أحدهما (ع) قال : انما صلاة العيدين على المقيم ولا صلاة إلا بامام .وقد يناقش فى دلالتها .

(أولا) بأنهـا مخصوصة بأمام الاصل (ع) دون نائبه فلا تدل على اشتراطها بالمجتهد الجامع للشرائط فى زمن الغيبة . وجوابه ماتقدم في صلاة الجمعة من ان الادلة الدالة على قيام المجتهد مقام الامام فى زمن الغيبة تقتضي ثبوت هذا الامر له مضافاً إلى ان الامام لايصلي إلا فى بلده وأما سائر البلاد فالمصلي نائبه بل ربما كان مريضاً فيستنيب شخصاً عنه (ع) في بلده مضافاً إلى دعوى الاجماع من

غير واحد من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين على أنه يعتبر فيها ما يعتبر في صلاة الجمعة وقد تقدم اعتبار الامام أو نائبه في الجمعة قال الشيخ المرحوم المحقق الشيخ جواد ملا كتاب وأما اعتبار شرائط الجمعة فيها (أي فى صلاة العيد) فقد قطع به الاصحاب كما فى كشف اللثام ، وأدعى عليه فى الانتصار والغنية والمعتبر والتذكره وجامع المقاصد الاجماع صريحاً كما هو ظاهر كثير من العبارات من غير استثناء شيء سوى الخطبتين المستثنتين فى معقد اجماع التذكرة (وثانياً) أن المراد بالامام امام الجماعة لا إمام الاصل أو نائبه وجوابه أنه لو كان الامر كذلك لاستغنى بذكر الجماعة عن ذكر الامام لاندراجه في مفهومها مع أن الاطلاق منصرف إلى الامام الحق الاصلي مضافاً لتعريف الامام المنصرف لامام الاصل لعدم معهودية غيره وأن كان في بعض النصوص قد أتي به بلفظ التنكير فانه يحمل على ذلك المعرف وتقيد الامام بالعادل في بعض الروايات أنما هو توضيحي

(أن قلت) لو كان الامر كذلك لكانت صلاة العيدين واجبة عيناً في زمن الغيبة للادلة على وجوبها لدعوى إلاجماع من غير واحد من علمائنا على وجوبها ولصحيحة جميل عن أبي عبد الله (ع) أنه قال صلاة العيد فريضة وبمعناها صحيحته الاخرى وإخبار أخر والفرض أن شرط وجوبها قد حصل في زمن الغيبة وهو حضور منصوب الامام وهو الفقيه الجامع لشرائط المرجعية فيلزم أن تكون واجبة فعلا مع أن الاجماع على عدم وجوبها فى زمن الغيبة ففي المحكي عن الروض والالفية الاجماع على عدم وجوبها حتى أن بعضهم قال أن السر في عدم اختيار أحد من الاصحاب الوجوب في صلاه العيد مع أختيار المشهور فى صلاه الجمعة الوجوب تخييراً ، والحال أن الجمعة والعيدان متحدان فى الشرائط عند جميع الاصحاب وحالها واحد بحسب الفتاوى وإلاجماعات هو أن الوجوب يصير عينياً حيث لا بدل للعيد بخلاف الجمعة فيلزم المخالفة للجمعة

في المقام بحسب الشرائط ومن تجب عليه . وصاحب المدارك مع تقويته لوجوب صلاه العيد فى زمن الغيبة أعترف بعدم عثوره على تصريح به لواحد من الاصحاب . (قلنا) قد ذهب جماعة من المتأخرين إلى وجوبها فى زمن الغيبة وعن المجلسي في البحار الميل اليه ويحكي عن المدارك وغيره تقويته وعن الحدائق اختياره وعن المجلسى أنه صرح في زاد المعاد بوجوبها جماعة مع الفقيه واستحبابها منفرداً مع تعذره إلا أنه بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : قال الناس لامير المؤمنين (ع) ألا تخلف رجلا يصلي في العيدين فقال لا اخالف السنة ان وجوبها مشروط باقامة الامام لها بخصوصه ولا يكفى المنصوب عنه فان الظاهر ان الناس طلبوا منه (ع) ينيب عنه في أداء صلاة العيد الواجبة كما هو مرتكز فى أذهانهم فأجاب بالامتناع وعدم مخالفة السنة : ومثله ماعن البحار نقلا عن كتاب عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول قال الناس لعلي (ع) إلا تخلف رجلا يصلي بضعفاء الناس فى العيدين قال : لا أخالف السنة وان كان بعضهم قد حملها على غير ذلك وهو النهي عن اقامة جماعتين للعيد إلا ان الظاهر هو ماذكرناه نعم صحتها فى حال التمكن من الامام أو منصوبه مشروطة بالجماعة مع أحدهما ومع التعذر يصليها منفرداً فيكون في المقام دعاوى ثلاثة (أحدها) ان صحتها مشروطة بالائتمام جماعة فيها بالامام الاصلي أو منصوبه مع التمكن منها .

(الثانية) ان وجوبها مشروط بأقامة الامام الاصلي جماعة لها دون غيره فلو أقامها منصوبه لاتجب .

(الثالثة) عند تعذر الامام أو منصوبه يستحب اقامتها جماعة أو منفرداً أما الدليل على الاولى فهي الروايات المتقدمة مع الروايات الدالة على قيام منصوب الامام مقامه المعتضدة بالاجماعات المحكية الدالة على اشتراطها مع الامام أو من نصبه فتكون صحتها مشروطة بها .

وأما(الدليل على الثانية)فهو مقتضى الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة والسيرة من عهد الأئمة(ع) والعلماء الاعلام على تركها وبين الاجماعات والوجوه الدالة على صحة الاستخلاف عن الامام في اقامتها وبين الادلة الدالة على وجوبها بل لعل أغلب الاجماعات المنقولة على وجوبها مقتصرة على اشتراط الامام دون ذكر المنصوب له وهكذا ظاهر أغلب عبارات القدماء من الاصحاب ففي المحكي عن المقنعة للشيخ المفيد انه قال الصلاة فرض لازم لجميع من لزمته الجمعة على شرط حضور الامام فانه يستفاد من ذلك ان جوبها مشروط بأقامة الامام لها جماعة فقط وانما صحتها تكون منوطة باقامة الامامة أو منصوبه لها .

وأما(الدليل على الثالثة) فيدل على استحبابها منفرداً صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال من لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيب بما وجد وليصل وحده كما يصلي فى جماعة وعلى هذا يحمل موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع) لاصلاة في العيدين إلا مع الامام فان صليت وحدك فلا بأس فان الظاهر ان فى عصر الامام (ع) كان يتعذر اقامة الامام أو منصوبه لها خوفاً من الظلمة فلذا أجاز (ع) للراوي اقامتها وحده ولا ريب ان جواز اتيان العبادة يقتضي استحبابها وإلى ذلك يرجع مافى الخبر عنه (ع) انما صلاة يوم العيدين على من خرج إلى الجبانة ومن لم يخرج فليس عليه صلاة . فان المراد نفي الصلاة الواجبة بقرينة (عليه) . وقد حكي عن الذكرى نسبة القول باستحبابها على الانفراد عند اختلال بعض شرائطها إلى الاصحاب وفي الرياض أنه الاشهر وعليه عامة من تأخر . وأما استحبابها جماعة عند عدم الامام أو منصوبه فهو ظاهر المنقول عن جمع كثير من علمائنا وظاهر المحكي عن الذكرى وجامع المقاصد والعزية والشافية انه مذهب أكثر الأصحاب . وظاهر المحكي عن المختلف أنه عليه فعل الأصحاب في زماننا قال : المحقق إبن ادريس(ره) . فيما حكي عنه ان

قول فقهائنا أجمع يستحب فى زمن الغيبة لفقهاء الشيعة أن يجمعوا بهم صلوات الأعياد يقتضى ان تجوز جماعة في زمن الغيبة . وان معنى قول أصحابنا على الانفراد ليس المراد بذلك ان يصلي كل واحد منفرداً بل المراد أنها تصلى جماعة عند انفرادها عن الشرائط إنتهى . ملخصاً ولا يخفى أن فعل الأصحاب هو الصلاة خلف من يرون أنه منصوب للامام بأدلة الولاية العامة وأنه نائبه دون من لم يرونه كذلك فلو كان المستند في إستحبابها جماعة فعل الاصحاب لم يكن ذلك صحيحاً إلا اللهم أن يكون ذلك من باب التسامح فى أدلة السنن .

(تنبيه) الكلام فى جواز أنابة المجتهد غيره فى هذه الصلاة كالكلام فى صلاة الجمعة المتقدم .

الثامن والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

عدم انعقاد صلاة الاستسقاء بدونه

نقل غير واحد اجماع الأصحاب على أن صلاة الاستسقاء مماثلة لصلاة العيد كما وكيفا عدى الوقت وبعدية الخطبة للصلاة . كما أن حسنة هشام بن الحكم عن الصادق (ع) يدل على المماثلة لها ، وهذا يقتضى أنه يعتبر فى صحتها امامة امام العصر فيها أو من ينصبه عنه إلا إذا تعذرا ولا ريب أن المجتهد فى زمان الغيبة هو المنصوب عنه فيكون هو المعتبر في صحتها ولو عند تعذره (أن قلت) لو كان يصح الأخذ بالمماثلة لصح صلاتها فراداً . (قلنا) انما نأخذ باطلاق المطلق أو عموم العام إذا لم يكن مخصص فاذا فرض هناك مقيد أو مخصص على عدم صحتها فراداً لم نأخذ بالاطلاق والعموم .

تنبيه الكلام في صحة انابة المجتهد غيره فى هذه الصلاة كالكلام في صلاة الجمعة المتقدم .

التاسع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد

تقديمه فى امامة الجماعة

يستفاد من جملة من المتأخرين كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه أن الاولى للمأمومين تقديم المجتهد على غيره فى امامة الجماعة فى زمان الغيبة مستدلين على ذلك بالعقل والنقل اما الدليل العقلي فهو أنه لو قدموا غير المجتهد لزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح ولأن الحاجة إلى الفقه في الصلاة غير محصورة فكان اولى بالملاحظه ولا يخفى ما فيه اما قبح تقديم المفضول على الفاضل . ففيه المنع منه في غير الرياسة العامـــة ومسائل التقليد فانه قد تكون هناك اعراض أخر تستدعي تقديمه بحكم العقل واما الحاجة إلى الفقه فهي انما تقتضي تقليده فقط وقياس ما نحن فيه على ذلك لا وجه له فان القياس ليس بحجة ولأن المفضول قد يقدم فى امامة الجماعة كما لو كان هو الراتب فى المسجد أوصاحب المنزل أوالأمير كما حكي عدم الخلاف في ذلك ،واما النقل فمن الكتاب قوله تعالى : هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ومن السنه ما حكي عن الصدوق فى الفقيه مرسلا قال قال (ص) امام القوم وافدهم فقدموا أفضلكم وقال قال علي (ع) ان سركم أن تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم وعن الصدوق في الفقيـه مرسلا والشيخ في كتاب الأخبار مسنداً قال قال (ص) من ام قوماً وفيهم من هو اعلم منه لم يزل امرهم الى السفال الى يوم القيامة ، وعن رسول الله (ص) أن ائتمتكم وفدكم الى الله تعالى فانظروا من توفدون فى دينكم وصلوتكم ، وما روي من صلى خلف عالم فكانما صلى خلف رسول الله (ص) ، وما روي من ان الصلاة خلف العالم بألف ركعة ولتقديم العالم على الهاشمي في المروي عن الرضا (ع) أنه قال للهاشمي انكم سادات الناس والعلماء ساداتكم و(لا يخفى ما فيه) فان الآية الكريمة

انما تدل على عظم منزلته ولا تدل على أولوية تقديمه في الجماعة وارجحيته على غيره فى هذا المنصب واما السنة فهي ضعيفة السند والدلالة نعم يستفاد من تعاضد بعضها مع بعض أن الصلاة خلف المجتهد فيها ثواب عظيم وهـذا لا يستدعي اولويته من غيره بهذا المنصب بحيث عند التشاح بين أئمة الجماعة على وجه لاينافى العدالة يكون الثابت من الشرع بذلك تقديمه عليهم فلعل الاتقى يكون هو المقدم لقوله تعالى أن اكرمكم عند الله اتقاكم (نعم) قد يستدل على ذلك بما روي عن النبي ص من قوله يؤمكم اقرؤكم وقوله ص يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله تعالى فان كانوا فى القرائه سواء فاعلم بالسنة : وبما فى معتبر ابي عبيده المروي في الكافي قال سئلت ابا عبد الله الصادق (ع) عن قوم من اصحابنا يجتمعون فتحضر الصلاة فيقول بعضهم لبعض تقدم يافلان فقال أن رسول الله (ص) قال يتقدم القوم أقرؤهم للقرآن فان كانوا في القرائه سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا فى الهجرة سواء فاكبرهم سناً فان كانوا في السن سواء فليؤمهم اعلمهم بالسنة وافقههم فى الدين والظاهر أن هذا الترتيب في خبر ابي عبيده مما لا يعرف به قولا من الاصحاب عدى ما يحكى عن البيان نقلا عن بعض الاصحاب من المصير اليه ووجه الأستدلال بذلك هو أن يقال أن المراد من الأقرء هو الأفقه كما ذهب اليه المحقق الشيخ جواد ملا كتاب وبعده المرحوم اغا رضا الهمداني بناء على ما قيل من أن المتعارف في ذلك الزمان الملازمة بين القرائه والفقه كما حكي عن ابن مسعود أنه قال كنا لا نتجاوز عشر ايات حتى نعرف امرها ونهيها . وجعل الاعلم بالسنة فى النبوي وخبر ابي عبيده مرتبة متأخرة عن الاقرء غير مناف لارادة الافقه من الاقرء كما ربما يتخيله بعضهم لان المراد به على هذا التقدير من جمع بين وصفي القرائه والفقه وهو مقدم على من انفرد بوصف الفقه لا علميته بالسنة : وعليه فتكون هذه الروايات دليلا لتقديم المجتهد على غيره . وإلا نصاف ان من

المجموع مع ما ورد من فضل العالم يطمئن الفقيه باولوية هذا المنصب للمجتهد على غيره عند الشرع هذا كله مع قطع النظر عن ثبوت الولاية العامة والنيابة المطلقة للمجتهد الجامع لشرائط الزعامة الدينية فانه لا اشكال في تقديمه على غيره لان المنصب المذكور يقدم الامام الاصلي على غيره فيه بالاجماع وضرورة الدين والمجتهد المذكور قائم مقامه في زمن الغيبة . وفي المروي عن النبي (ص) أنه قال وكل اهل مسجد احق بالصلاه في مسجدهم إلا أن يكون أمير حضر فانه احق بالامامة من اهل المسجد .

الثلاثون من احكام المجتهد والاجتهاد

لو عطل الناس الحج أو زيارة النبي ص

وجب على المجتهد أن يجبرهم على ذلك

يجب على الفقيه الجامع لشرائط الولاية ان يجبر الناس على الحج وزيارة النبي (ص) عند تعطيلهم لذلك لما في الصحيح الذي رواه الصدوق باسانيده عن حفص بن البختري وهشام بن سالم ومعاوية بن عمار وغيرهم عن ابي عبد الله (ع) قال لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي (ص) لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فان لم يكن لهم اموال انفق عليهم من بيت مال المسلمين ، ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختري وهشام بن سالم وحسين الاحمسي وحماد وغير واحد ومعاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) وفي الصحيح الذى رواه ثقة الاسلام عن عدة من اصحابه عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال لو عطل الناس الحج لوجب على

الامام أن يجبرهم على الحج ولا شبهة في أن المجتهد الجامع للشروط هو المتولي لشؤون المسلمين والامام عليهم ومع الأغماض عن ذلك فالادلة الدالة على قيامه مقام الامام الاصلي تقتضي ثبوت هذا الحكم له.

الواحد والثلاثون من احكام المجتهد والاجتهاد

انه يخرج قبل صلاتي الظهر لمنى

ويقيم بها إلى طلوع الشمس

المشهور بين الاصحاب بل حكي الأجماع عليه أنه يستحب للامام الخروج من مكة إلى منى يوم التروية الثامن من ذي الحجة بعد احرام الحج قبل صلاتي الظهر والعصر ويصليها بمنى ويبقى بمنى إلى طلوع الشمس من يوم عرفة وأن الأفضل لغيره ايقاع الاحرام بعد اتيانها فى المسجد بالنحو الذي ذكره الفقهاء ويدل على ذلك صحيح جميل على الامام أن يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج وفى صحيحته الأخرى ينبغي للامام أن يصلي الظهر من يوم التروية بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج ، بل المحكي أن الشيخ في التهذيب وظاهر النهاية والمبسوط ذهب إلى انه لا يجوز للامام غير ذلك وأن صاحب الحدائق قد مال اليه لظاهر النصوص المزبورة ولكن مقتضى الشهرة على الاستحباب ونقل الاجماع عليه واشعار لفظ ينبغي ونحوه به هو حملها على الاستحباب كما فى الجواهر ، هذا وقد فسر فى الجواهر (الامام) بامير الحاج ناقلا التصريح بذلك عن غير واحد من الاصحاب معللا بأنه ينبغي أن يتقدم إلى المنزل فيتبعوه ويجتمعوا اليه. ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر والمراد به هو امام المسلمين ومن يتولى شؤونهم وانما يرتب هذا الحكم على امير الحاج باعتبار نيابته عنه فالاولى ثبوت هذا الحكم للمجتهد النائب مناب الامام والذى له

الولاية المطلقة والزعامة الدينية فى عصر الغيبة فانه قد عرفت أنه كلما ثبت للامام بعنوان الامامة يثبت له اما لأنه أمام حال الغيبة أو للادلة على قيامه مقام الامام الاصلي .

الثاني والتلاثون من احكام المجتهد والاجتهاد

يستحب له أن يخرج من المشعر

بعد طلوع الشمس

يستحب للامام الأفاضة من المشعر الحرام بعد طلوع الشمس بخلاف غيره فانه يستحب له قبل طلوع الشمس بقليل كما صرح بذلك غير واحد لخبر جميل ينبغي للامام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس بل عن الشيخ وابن حمزه والقاضي الوجوب ولا يخفى أن ظاهر الخبر هو الاستحباب . ثم أنك قد عرفت أن كل ما ثبت للامام يثبت للفقيه الجامع للشرائط حال الغيبة .

الثالث والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

استحباب خطبة المجتهد يوم النفر الاول

في المحكي عن المختصر النافع والقواعد وغيرهما أنه يستحب للامام يوم النفر الأول أن يخطب بعد صلاة الظهر كما عن السرائر وبعد صلاة انه العصر كما عن المنتهى بان يعلم الناس وقت النفرين الأول والثانى وعن المدارك (ينبغي أن يعلمهم فيها أيضاً كيفية النفر والتوديع ويحثهم على الطاعة وعلى أن يختموا حجهم بالاستقامة والثبات على طاعة الله تعالى وأن يكونوا بعد الحج خيراً مما قبله وأن يذكروا ما عاهدوا الله عليه من خير) ولكن لم أجد حتى الآن دليلا على ذلك ولكن لا ينكر حسنه فأن ذلك من شؤون الزعامة الدينية والولاية لأمور الرعية .

الرابع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

مشروعية الجهاد بل وجوبه

بأمر المجتهد فى زمن الغيبة

الظاهر ثبوت الأجماع على مشروعية الجهاد بل وجوبه بأمر الامام الموجود عند بسط يده أو بأمر من نصبه للجهاد ولكن وقع النزاع بكفاية امر المجتهد الجامع للشروط إذا كان مبسوط اليد فى زمان الغيبة فعن المسالك وغيرها عدم الاكتفاء به وحرمة توليه . ولكن الظاهر كفاية ذلك لان مقتضى عموم ادلة وجوب الجهاد وعدم أختصاصها بزمان دون زمان هو ثبوته في زمن الغيبة وأما ما دل على اعتبار وجود الامام العادل . فانه ظاهر فى اعتبار وجود الزعيم الديني الجامع للشرائط لقوله فى موثقة سماعة المحكية عن الكافى والاحتجاج عن ابي عبد الله (ع) أنه قال لقي عباد البصري علي بن الحسين (ع) في طريق مكة فقال له ياعلي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته واقبلت على الحج ولينه أن الله عز وجل يقول أن الله اشترى من المؤمنين الآية فقال (ع) أتم الآية فقال التائبون العابدون الآية فقال (ع) إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم افضل من الحج ، وعن تفسير علي بن ابراهيم عن ابيه عن رجاله عن علي بن الحسين (ع) مثله وعن محمد بن الحسن الطوسى بسنده عن ابي حمزه الثمالي مثله : ولا ريب أن هذا يشمل المجتهد الجامع للشرائط فى زمن الغيبة فيكون المراد بالأمام فى تلك الروايات هو هذا المعنى ، ويؤيد ذلك ما عن علل الصدوق بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) عن آبائه قال قال امير المؤمنين (ع) لا يخرج المسلم فى الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ فى الفيء . سلمنا ارادة الامام الاصلي لكن الأدلة الداله على نيابة المجتهد الجامع للشرائط عن

الامام المتقدمة تثبت له جميع الاحكام الثابتة له بعنوان الأمامة ولاريب أن الجهاد انما يثبت للامام بهذا العنوان ولذا أخذ نفس هذا العنوان فى موضوع الادلة : ويرشدك إلى ذلك فتوى الفقهاء بكفاية من نصبه الامام في الجهاد فلو لم يكن دليل النصب حاكما على تلك الأدلة لما كان وجه لافتائهم بذلك لان ادلة الجهاد إذا كانت تمنع من كفاية غير الامام فهي تمنع من ذلك سواء دلت الادلة على النصب العام لسائر الوظائف أو لبعضها بالخصوص هذا مع أن تلك الاخبار أذا قيست بالنسبة للاخبار الواردة في هذا الباب تكون ظاهرة في النظر للمنع من الجهاد مع أئمة الجور ، واما دعوى الاجماع على عدم كفاية المجتهد الجامع للشرائط فى زمان الغيبة فان الظاهر من مدعيها أنها حدسية شاك مدعيها فيها كيف ولو سلمت فهي ليست بحجة لاحتمال استناد المجمعين الى تلك الادلة الموهون دلالتها .

باقي أحكام المجتهد في باب الجهاد

ومن هنا يظهر الحال فى الاحكام التي ذكروها فى الجهاد للامام ، من أن الكفار المحاربين لا يبدؤن بالحرب إلا بعد الدعوة لهم من الامام أو من ينصبه لذلك إلى محاسن الاسلام وامتناعهم عن ذلك إلا إذا عرف لهم محاسن الاسلام بقتال سابق أوبغير ذلك . ومن أن له مهادنة الكفار . وأنه ينبغي له قتال من يليه من الكفار إلاأن يكون الابعد اشد خطراً أو أكثر ضرراً . فان ذلك من أحكام السياسة التي ترجع إلى نظر الامام ، وأن الواجب عليه التربص إذا كثر العدد وقل المسلمون حتى تحصل له الكثرة المقاومة ويجعل كل ما يتحرس به المسلمون من الكفار كعمل الحصون وحفر الخنادق وتهيئة الجند واخذ السلاح الكافى لهم إلى غير ذلك مما يقتضيه الحال بحسب العصور والأزمان لأن أمر الجهاد موكول لنظره لتوليه شؤون المسلمين ويجب

على الرعية طاعته. ومن أنه يكره طلب المبارزه بدون أذن الأمام بل قيل بحرمتها كما أنها تستحب المبارزه كفاية أو عيناً إذا ندب اليها الامام وتجب كفاية أو عيناً إذا الزم بها . ومن أنه للامام أو من نصبه أن يذم لاهل الحرب عموماً أو خصوصاً على حسب ما يراه من المصلحة . ونفي الخلاف فى الجواهر عن ذلك ولأن ولايته عامة والامر موكول إلى نظره في ذلك ويجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع عليه ، ومن أن الامام يرث الحربي الذى عقد الامان لنفسه إذا لم يكن له وراث مسلم . وعلل بانه مال لم يوجف عليه بخيل ولاركاب فهو من الأنفال التي جعلها الله له كارث من لاوارث له وقد ناقشنا في ذلك بان المراد بما لم يوجف عليه بخيل ولاركاب هو خصوص الارض ، ومن أن التحكيم والمهادنة لا تجوز إلا بأذن الامام ، ومن جواز جعل الامام الجعائل لمن يدله على مصلحة من مصالح المسلمين وليس للجيش الاعتراض لعموم الولاية ولفعل النبي (ص) كما فى الجواهر . ومن أن كيفية القتل بيد الامام لمن أسر والحرب قائمة ، ومن ان الامام يكون له التخير بين ألمن والفداء والاسترقاق للاسرى بعد انقضاء الحرب وأنه إذا استرق الزوج انفسخ النكاح ، ومن أن ما شرطه الأمام من الجعائل التي يجعلها للقائمين بمصالح المسلمين المحاربين ومن السلب إذا شرطه للقاتل يجب اخراجه لأربابه قبل قسمة الغنيمة وهكذا مار ضحه للكفار الذين قاتلوا باذن الامام .ومن أن ماغنمه المسلمون بعد القسمه إذا كان فيه مال لمسلم عاد المال لأربابه ويرجع الغانم على الأمام بقيمته فيعطيه من بيت المال وبعضهم قيد ذلك بتفرق الغانمين وإلا اعاد القسمة أو رجع على كل واحد منهم بما يخصه . ومن أن للامام أو من يقوم مقامه عقد الذمة. ومن أن تقدير الجزية بيد الأمام بحسب ماهو الاصلح للمسلمين ، وجواز وضع الامام لها على رؤسهم أو على اراضيهم وجواز اشتراط ضيافة مارة العسكر عليهم ، وأن خرقوا الذمة في دار الاسلام للامام

ردهم إلى مأمنهم ، وقيل أن الامام مخير بين ذلك وبين استرقاقهم أو مفاداتهم أو قتلهم . ومن أن الأمام إذا ضرب مقداراً من الجزية إلى امد معين أوعلى الدوام وقدمات وجب على الامام القائم بعده امضاء ذلك وأن اطلق الأول كان الثاني تغيره حسبما يراه صلاحا ، وقد حكي عدم الخلاف على ذلك فى الجواهر ومن أنه على الامام أن يمنع أهل الكتاب استيناف بنـــاء المعابد لهم كالبيع والكنائس والصوامع في بلاد الاسلام ولو استجدوها وجب عليه ازالتها سواء كان ذلك البلد مما احدثه المسلمون كالبصره والكوفة وبغـداد وسر من رأى ونحوها أو فتحت عنوة أو صلحاً على أن تكون الارض للمسلمين ، دون اراضيهم التي فتحت صلحاً على أن تكون لهم ويؤدون خراجها فانـــه يجوز اقرارهم على بيعهم وكنائسهم ونحوهـا من معابدهم وأحداث ما شاؤا من ذلك ومن أن اهل الذمة إذا فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم ايضاً كالزنا كان للامام أو من يقوم مقامه أن يجري عليهم الحد الذى يجريه على المسلمين وذهب بعضهم إلى أنه له أن يدفعهم إلى اهل نحلتهم ليقيموا عليهم الحد بمقتضى شرعهم.ومن أن للامام ومن يقوم مقامه المهادنة وهي المعاقده على ترك الحرب بعوض أو غـير عوض إذا كان فى ذلك مصلحة المسلمين وأن له أن يشترط لنفســـه الخيار في نقضها متى شاء قال فى الجواهر أن الظاهر قيام نائب الغيبة مع تمكنه مقامه في ذلك لعموم ولايته بل لا يبعـد جريان الحكم على ما يقع من سلطان الجور المعد نفسه لمنصب الامامة انتهى .

ومن أن الامام يجب عليه العمل بموجب ما شرطه في عقد الهدنة ما قبله إلى أن تخرج مدة الهدنة وأنه يجب قتال من خرج على السلطان العادل(وهم اهل البغي)إذا ندب اليه السلطان أو من نصبه السلطان لذلك بل من وضائف الامام جواز قتال كل من خالف أمره فى حق وجب عليه ادائه كما لو امتنع من الزكاة

أو الصلاة أو الصوم أو نحو ذلك ، وله أن يستعين باهل الذمة فى قتال المسلمين البغاة مع الضرورة .

الخامس والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

وجوب أجبار المجتهد

للمحتكر على بيع ما احتكره

لايخفى ان الاحتكار الممنوع منه شرعاً هو حبس الطعام طلباً لغلو الثمن مع احتياج أهل البلد وفقد بائع له أو باذل له فلو حبسه للقوت أو للتصدق أو لطلب زيادة الثمن مع عدم احتياج الناس له أو مع احتياجهم ووجود البائع له والباذل له بنحو يقوم بحاجتهم فلا مانع منه شرعا لعدم الخلاف المحكي ولقول الصادق (ع) فى حسنة الحلبي أو صحيحته أنما الحكرة أن يشتري طعاما ليس فى المصر غيره فيحتكره فان كان فى المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس بأن يلتمس بسلعته الفضل ولقول الصادق (ع) في صحيح الحناط انما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمر عليه النبي (ص) فقال له ياحكيم بن حزام اياك أن تحتكر ، فان ظاهره الاشاره إلى الاحتكار الممنوع منه شرعاً وكيف كان فالاحتكار أن كان يؤدى إلى تلف النفوس لاضطرارهم لما احتكره ولا مندوحة لهم عنه البالغ إلى حد المخمصة وما يقرب منها فلا ريب فى حرمته ويجب على متولي شؤون المسلمين من الأمام أو نائبه اجبار المحتكر على البيع للاجماع المنقول عن غير واحد بل لضرورة الدين ولصالح مصلحة المسلمين واما إذا لم يبلغ ذلك حد الاضطرار ففي تحريمه أو كراهته قولان اكثر المتأخرين على الثاني لعدم صراحة بعض الاخبار في التحريم وعدم صراحة ما ظاهره التحريم فى مورد البحث بل لعله ظاهر فى الاحتكار مع

الاضطرار مضافاً لما في حسنة الحلبي أو صحيحته عن الصادق (ع) قال سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يصلح ذلك قال (ع) أن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به وأن كان الطعام قليلا لا يسع الناس فانه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام. وحمل الكراهة على الحرمة مجاز خلاف الظاهر وكيف كان فقد حكي عدم الخلاف بين الاصحاب في أن الامام أو من يقوم مقامه يجبر المحتكر على البيع أو غيره من المعاوضات بل في الجواهر حكاية الاجماع عن جماعة عليه وفي كتاب ملا جواد (ره) نقل الاجماع المستفيض عليه من دون فرق بين أن يكون المحتكر مالكا أو وكيلا أو ولياً وللنصوص منها خبر حمزه عن امير المؤمنين (ع) أن رسول الله (ص) مر بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الاسواق حيث ينظر الناس اليها، وخبر حذيفة ابن منصور عن ابي عبد الله (ع) نفذ الطعام على عهد رسول الله (ص) فاتاه المسلمون فقالوا يارسول الله قد نفذ الطعام ولم يبق شيء الا عند فلان فمره يبيع الناس قال فحمد الله واثنى عليه ثم قال يافلان أن الطعام قد نفذ الاشيئا عندك فاخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه، بل ذلك من المصالح العامة للمسلمين فولاية الفقيه في زمن الغيبة تقتضي ذلك بل تقتضي أن المحتكر لو امتنع من المعامله على ماله مع الاجبار قام الفقيه مقامه في المعاملة على ماله نعم لو بذل المحتكر طعامه صدقة لم يجبر على بيعه الا في حق من ينقصه قبولها، وقد اختلفوا في جواز تسعير ولي المسلمين للطعام والمشهور عدمه للأصل وعموم التسلط على المال والاجماع المنقول عن جماعة وخبر حمزة عن علي (ع) المتقدم فان تكملته فقيل لرسول الله (ص) لو قومت عليهم فغضب حتى عرف الغضب في وجهه وقال انا أقوم عليهم انما السعر الى الله عز وجل يرفعه اذا شاء ويضعه اذا شاء وفي مرسل الفقيه انه قيل للنبي (ص) لو سعرت لنا سعراً فقال ما كنت لألقى الله تعالى ببدعة لم يحدث

إلي فيها شيء. ولما ورد ان الله وكل بالاسعار ملكا يدبرها . والحق ان يقال انه لايسعر عليه إلا أنه لو أجحف ألزمه ولي المسلمين بالنزول إلى حد يفتني معه الاجحاف إذ الميزان هو مصلحة المسلمين برفع حاجتهم مع عدم الاضرار بالغير وفي المحكي عن كتاب الامير (ع) لمالك الاشتر فى الاحتكار . وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين العدل واسعاً لايجحف بالفريقين من البائع والمبتاع .

السادس والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

اعتبار قبضه فيما يعتبر فيه القبض إذا كان في الجهات العامة

ان الامور التي يعتبر فى صحتها القبض كالوقف والهبة ونحوها إذا تحققت بالنسبة للجهات العامة كما لو أوقف على الفقراء أو أوقف مسجداً أو وهبه للفقراء نظير ما لو صنع ذلك للمجنون أو للصبي الذي لاولي له فانه يعتبر فى صحتها قبض الحاكم الشرعي باعتبار ان القبض لايتحقق بالنسبة اليه ألا بقبض جميع أفراده أو الولي العام وحيث لايمكن قبض الجميع فيتعين قبض وليهم كما يتولى القبول عنهم ولهذا قالوا فى الزكاة ان قبض الحاكم الشرعي لها يكون قبضاً عن الفقراء أجمع وموجباً لبراءة ذمة الدافع وكان له الصلح عنها بخلاف قبض بعض مستحقيها فانه انما يكون قبضاً لما يخص المدفوع له باعتبار كونه مصرفاً من مصارفها وتحقيق الحال فى هذه المسألة يطلب من مضانها وإن كان الاحوط ماذكرناه .

السابع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

جواز بذل السبق في المسابقة والرماية

من بيت المال

ذكر الفقهاء انه لو بذل الامام السبق من بيت المال جاز بلا خلاف ولا إشكال معللين ذلك بأن فيه مصلحة للاسلام والمسلمين وهي مصرفه . ومقتضى التعليل تعدية الحكم للمجتهد الثابت له الولاية العامة .

الثامن والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

عدم جواز فسخ النكاح بالعيوب

بدون مراجعته

حكي عن بعض الأصحاب ذهابهم إلى توقف فسخ النكاح في جميع العيوب على الحاكم الشرعي وهو لاوجه له لمخالفته لجميع الأخبار الحاكمة بأن الفسخ للزوجة من غير توقف على أمر آخر . (نعم) ظاهر الأصحاب أن زوجة العنين ليس لها الفسخ قبل الرجوع إلى الحاكم الشرعي فيؤجلها سنة وبعد ذلك يكون الفسخ لها وذكر المحقق الشيخ حسن (ره) شبل كاشف الغطاء (ره) ان مقتضى كلامهم ان الرجوع إلى الحاكم الشرعي والانتظار إلى سنة تعبدي حتى لو تسالم الزوج والزوجة على العنن وقطعا به وبعدم برئه منه وفي كلامهم بحث لاسيما فيما لم يوجد هناك حاكم شرع أو وجد وامتنع من ضرب الأجل انتهى . والموجود فى أخبار الباب مايدل على ان التأجيل من حين المرافعة إلى الحاكم كخبر أبي البختري عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) انه يقول في العنين يؤجل سنة من يوم مرافعة المرئة . وفي خبر قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن

محمد (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) أنه يقضي في العنين أنه يؤجل سنة من يوم رافعته المرئة المنجبر ضعفها بدعوى عدم الخلاف عن الرياض ومن المعلوم ان ظاهرهما أنها لو ترافعا عند الحاكم كان على الحاكم تأجيله سنة ولا دلالة فيهما على لزوم المرافعة مطلقاً كما انها ظاهرهما في ان مبدء السنة هو المرافعة فيما لو ترافعا وإلا فكيف مبدئها المرافعة مع عدم الترافع والاتفاق على وجود العنن هذا . والظاهر ان المراد بالمرافعة مطلق النزاع بينهما في هذا الموضوع وان لم يكن عند الحاكم بقرينة عدم تقيدها بذلك . ولكن القوم حملوها على المرافعة عند الحاكم . كما ان من الأخبار مايدل على انتظاره سنة فقط كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال العنين ينتظر به سنة وغيره من الاخبار الدالة على ذلك المؤيدة بنقل الاتفاق على تأجيله سنة عن الشهيد الثاني (ره) والمحقق الشيخ علي (ره) وظاهر هذه الاخبار هو ان التأجيل من جهة احتمال عدم العنن أو احتمال برئه منه وذلك بقرينة الخبرين المتقدمين فان مقتضى المرافعة هو احتمال عدم العنن أو البرء منه وبقرينة ماروي عن المشايخ الثلاثة عن عباد الضبي أوغياث عن أبي عبد الله (ع) أنه قال في العنين إذا علم أنه لا يأتي النساء فرق بينهما . وعن أبي بصير عن ابن مسكان في الصحيح قال : سئلت أبا عبد الله عن امرئة ابتلي زوجها فلم يقدر على الجماع اتفارقه قال : نعم ان شائت . وعن أبي صباح الكناني قال : سئلت أبا عبد (ع) عن امرئة ابتلي زوجها فلم يقدر على الجماع أبداً أتفارقه قال نعم ان شائت . وعن الكناني بهذا الاسناد قال : إذا تزوج الرجل المرئة وهو لا يقدر على النساء أجل سنة حتى يعالج . وعن عبد الله بن الحسين عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألته عن عنين دلس نفسه لامرئة ماحاله قال عليه المهر ويفرق بينهما إذا علم انه لا يأتي النساء فان هذه الاخبار ظاهرة في انه مع علم الرجل بالعنن وعدم برئه منه وعدم المرافعة منه في ذلك يفرق بينهما بدون تأجيله سنة . فظهر ان التحقيق ان

العنين عند النزاع بينه وبين زوجته في العنن أو البرء منه يؤجل سنة من حين النزاع وان لم يوجد حاكم ولعل الاجماع المحكي ناظر لهذه الصورة وأما إذا علم وجود العنن وعدم البرء منه ولم يقع من الزوج مناقشة في ذلك مع الزوجة كان للزوجة الفسخ من دون تأجيل والله العالم .

التاسع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد

بعثه للحكمين في الشقاق بين الزوجين

الشقاق: هو ان يكره كل واحد من الزوجين صاحبه فيكون كل منهما بكراهته للاخر فى شق عنه أي فى ناحية عنه ، والحكمان هما الشخص الذي يبعثه الزوج والشخص الذي تبعثه الزوجة والاصل في ذلك قوله تعالى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) وقد اختلف الفقهاء فى الباعث للحكمين المذكورين هو الحاكم الشرعي كما عن المسالك من نسبته إلى الاكثر أو الزوجان كما هو المحكي عن ابن بابويه وأبيه . أو أهل الزوجين كما هو المحكي عن السدي . وعن ابن جنيد ان الامام يأمر الزوجين ان يبعثا الحكمين . وظاهر الاخبار ان ذلك يرجع للزوجين وذلك لما رواه المشايخ الثلاثة عن الحلبي فى الصحيح وفي آخر في الحسن عن أبي عبد الله (ع) قال سألته عن قول الله تعالى فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها قال (ع) ليس للحكمين ان يفرقا حتى يستأمرا الرجل والمرئة ويشترطا عليهما ان شاءا جمعا وان شاءا فرقا فان جمعا فجائز وان فرقا فجائز . ونحوها غيرها من روايات الباب فان ظاهر اشتراط الحكمين على الزوجين قبول مايحكمان به ان البعث انما يكون منهما وإلا لو كان من غيرهما لما كان لهما الاشتراط وكان الامر يرجع للباعث فان من قال إن البعث من الحاكم يجعله مستقلا لايتوقف حكمها على رضائهما . (نعم) عند رفع أمرهما للحاكم

الشرعي وتشاحها ولم يتفقا على الجعل للحكمين فعلى الحاكم الشرعي جعل ذلك لهما وما يحكم به الحكمان يكون نافذاً عليها وان لم يرضيا به وذلك للولاية الثابتة له في رفع الخصومات . ويؤيد ذلك ماعن محمد بن سيرين عن عبيدة عن علي (ع) في رجل وامرئة حدث شقاق بينهما أنه قال : (ع) ابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين هل تدريان ماعليكما ؟ عليكما ان رأيتما ان تجمعا جمعتما وان رأيتما ان تفرقا فرقتما فقالت المرئة رضيت بكتاب الله علي ولي الله فقال : الرجل أما الفرقة فلا فقال : علي (ع) ماتبرح حتى تقر بما أقرت به .

نعم في الجواهر بتقريب وتوضيح منا ان الضمير في (خفتم) وفي (فابعثوا) للخطاب للجماعة وهو لا بد ان يكون للحاضرين وفي (بينهما) للغيبة للزوجين ولا بد ان يكونا غائبين فالمرجع لهما مختلف بالحضور والغيبة والجمع والتثنية فلو كان الباعث للحكمين هما الزوجان لاتفق الضميران ولكانت الآية فان خفتما شقاق بينكما فابعثا . فلا بد ان يكون ضمير الجمع في الكلمتين عائد للحكام المنصوبين لذلك كما هو المحكي عن الاكثر في المسالك ، وعن كنز العرفان ومجمع البيان انه المروي عن الباقر (ع) والصادق (ع) و (دعوى) المنافاة بين كون الباعث هو الحاكم وبين ماهو ظاهر الأخبار من استئمارهما بأمر الزوجين من الافتراق والاجتماع (مدفوعة) بأنه لامنافاة بين كون الباعث هو الحاكم والمبعوث عنه يستأمر بأمر الزوجين .

ولا يخفى مافيه فان اختلاف الضمير لايوجب ان يكون المخاطب هم الحكام فلعله المصلحون ويكون من قبيل المطلوب الكفائي . وعليه فلو قام به الزوجان سقط عن الباقين مضافاً إلى ماعرفت كما في الحدائق ان من قال بأن الباعث هو الحاكم يقول برجوع الأمر اليه دون الزوجين وأما مانقل عن كنز العرفان ومجمع البيان فهو لم نظفر به في أخبار الباب كما صرح بذلك صاحب الحدائق (ره) . على ان اختلاف الضمائر في لغة العرب وفي القرآن الشريف مع اتحاد المرجع أكثر من ان يحصى .

الاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

ان يكون اللعان بين الزوج

والزوجة بين يديه

المنسوب للاكثر كما هو المحكي عن المسالك أن يكون اللعان بين الزوجين بين يدي الحاكم لحسن بن مسلم سئل الباقر (ع) عن الملاعن والملاعنة كيف يصنعان قال: يجلس الامام مستدبر القبلة فيقيمها بين يديه. وعن ابن سعيد استحباب ذلك ويؤيده المرسل عن الصادق (ع) انه قال: والسنة ان يجلس الامام للمتلاعنين ويقيمها بين يديه كل واحد منها مستقبل القبلة والأدلة لاتفي بوجوب ذلك.

الواحد والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

انه ينفق على اللقطة من الانسان والحيوان

والتي يخشى فسادها يبيعها

يظهر من الفقهاء الاتفاق على وجوب الانفاق على اللقيط واللقيطة من ولي المسلمين عند عدم مال لها ولا متبرع على الانفاق عليها وان اختلفوا في ان الانفاق عليها يكون من بيت المال كما هو المشهور أو بنحو القرض والأصح هو الأول لما في الجواهر من حكاية عدم الخلاف فيه عن المبسوط ولأنه بعد الحكم بحريته وإسلامه وفقره في ظاهر الشرع واعداد بيت المال لمصالح المسلمين كان اللازم الانفاق عليه منه قال: في الجواهر وهل يلحق نائب الغيبة بالسلطان على وجه يجب على الملتقط رفع الأمر اليه لم أجد تصريحاً به ولكنه محتمل. وأما الضال والضالة ففي مفتاح الكرامة ان عبارات الفقهاء قد طفحت بأن السلطان إذا

وجد ورفع أمرها اليه أنفق عليها من بيت المال صرح بذلك فى المقنعة والنهاية والسرائر والنافع والتحرير واللمعة والمهذب والمقتصر والروضة والمسالك وغيرها قال (ره) وفيه ماتقدم من أنه لاينفق على مال الغير من بيت المال بل يستقرض عليه أو يباع فيه وأما المال الملتقط الذي يخشى فساده ففي محكي التذكرة انه لم يجز بيعه بنفسه مع وجود الحاكم لأنه مال الغير ولا ولاية له عليه ولا على ماله كالمال الغير الملتقط ولايخفى ان هذا انما يتم لو لم نقل بأن للملتقط الولاية على المال لأن له جواز تملكه والصدقة به بعد التعريف . ولو افتقر بقاء اللقطة إلى العلاج كالرطب المفتقر إلى العلاج رجع إلى الحاكم فيبيع الحاكم بعضه وينفقه عليه وجوباً حذراً من التلف قال فى مفتاح الكرامة ووجه تعين الرجوع إلى الحاكم انه مال غائب وهو وليه في حفظ ماله وفي العمل ماهو الحفظ له فيه . ولكن قد عرفت ان هذا انما يتم لو لم تكن للملتقط الولاية على المال وظاهر الاخبار أنه له الولاية عليه .

هل يجب على الحاكم قبول اللقطة

ذهب بعضهم إلى أن الملتقط يجوز له دفع اللقطة إلى الحاكم لأن يبيعها لانه ولي الغائب فى الحفظ وفي المحكي عن المسالك أنه يجب على الحاكم قبولها لانه معد لمصالح المسلمين ومن اهمها حفظ اموالهم . ولا يخفى ما فيه فان ادلة اللقطة ظاهرة فى ولاية الملتقط عليها وهو الحافظ لها فلا يجب على الحاكم الحفظ لان اللقطة محفوظة بيد الملتقط وتحقيق ذلك كله يطلب من كتاب اللقطة .

الثاني والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

جواز القضاء والحكم للمجتهد

تقدم ص ١٣٣ الفرق بين الحكم والفتوى كما تقدم أنه يجوز للمجتهد

الفتوى والكلام هنا في جواز الحكم له والقضاء وقد عرفت معنى الحكم فى الفرق بين الفتوى والحكم . واما القضاء فهو بالمد والقصر وهو فى اللغة لمعاني كثيرة وعن مجمع البيان وعن الصدوق انها عشرة معاني والظاهر ان بعضها يرجع الى بعض ، منها الحكم والالزام كقوله تعالى والله يقضي بالحق ومنها الاتمام كقول تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعن المسالك أنه سمي القضاء قضاء لان القاضي يتم الأمر بالفصل ويمضيه وسمي حكما لما فيه من منع الظالم عن ظلمه وعن كشف اللثام هو فصل الأمر قولا أو فعلا ، وفي عرف الفقهاء عبارة عن ولاية شرعية لمن له اهلية الفتوى على الحكم في اثبات الحقوق واستيفائها وفي المصالح العامة والظاهر أنه بمعنى الحكم المخصوص وفي محكي الروضة فسره بنفس الحكم بين الناس ويدل على ذلك المشتقات منه كقضى ويقضى وأقضي فالظاهر عدم ثبوت معنى جديد للفقهاء يغاير معناه اللغوي كما أنه لو كان عرف الفقهاء ما ذكر للزم اختصاص القضاء عندهم بالصحيح ولا يطلق على الفاسد مع أنه لا اشكال في اطلاقه على قضاة غير الشيعة عند الفقهاء على سبيل الحقيقة ، والشرائط التي ذكروها للقضاء ليست هي شرائط لنفس القضاء وانما هي شرائط لصحته ولكن الظاهر انما دعاهم لنسبة ذلك المعنى للفقهاء وهو رؤيتهم صدق القاضي على صاحب الولاية وأن لم يصدر منه الحكم فعلا كما لو كان نائما لكن قد عرفت فى مبحث الأجتهاد إن المشتق إذا صدق لا يلزم منه أن يكون مصدره بمعناه الحقيقي متحقق كما فى نجار يصدق على النائم من دون صدور نجارة منه (ثم لا يخفى) انا لا ننكر كون القضاء من الولايات وأنه من شعب الرياسة والولاية العامة للأئمة الأطهار وانما ننكر أن يكون معناه عند الفقهاء كذلك . ويدل على شرعيته العقل لأحتياج الناس اليه في فصل الخصومات الواقعة بينهم وقطع منازعاتهم فلولاه لاختل النظام ويدل عليه ايضاً القرآن الكريم بقوله تعالى (أن الله يأمركم أن تأدوا الامانات لأهلها

وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وقوله تعالى مخاطباً لداود (انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع أهوى) : ويدل عليه ايضاً مشهورة ابي خديجة اياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فأني قد جعلته قاضياً فحاكموا اليه : وقوله عليه السلام القضاة اربعة ثلاثة فى النار وواحد فى الجنة وجعل (ع) الرجل الذي قضى بالحق وهو يعلم في الجنة : وقول الصادق عليه السلام اتقوا الحكومة انما هي للأمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كنبي أو وصي وقول امير المؤمنين عليه السلام لشريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي أو شقي وقول ابي عبد الله (ع) في مقبولة عمر بن حنظله في رجلين وقعت بينهما منازعة ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حاكماً فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله : وفى رواية ابي خديجة الأخرى اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً ويدل عليه ايضا الاجماع والمستفاد من الجميع أنه من مناصب النبي والائمة (ع) بالاصالة لكونه من شؤون الرياسة العامة والولاية التامة الثابتة لهم (ع) من ضرورة المذهب وأن ثبوت هذا المنصب لغيرهم انما هو من قبلهم وبواسطتهم وانهم (ع) قد اثبتوه للمجتهد العادل الجامع لشرائط الافتاء للاجماع القطعي على ذلك بل الضرورة ومقبول عمر بن حنظلة . ومشهورة ابي خديجة المتقدمتان هذا (وقد يورد)على جواز قضاء المجتهد المنصد عليه باب العلم والعلمي بناء على الحكومة بل من رجع إلى الاصول العملية العقلية بأن مثله ليس ممن يعرف الاحكام مع أن معرفتها معتبرة فى القاضي كما دلت عليه المقبولة كما فى كفاية الاخند(ره) نعم

بناء على الكشف يصدق عليه انه عارف بحلالهم وحرامهم كالمجتهد الذي قامت عنده الامارة فيكون مشمولا للمقبوله . و(دعوى) أن كل من قال بجواز قضاء المجتهد قال به من دون فرق بين المنفتح عنده باب العلم وبين المنسد وبين من رجع للاصول العقلية فبواسطة عدم القول بالفصل يثبت جواز قضائه . (فاسدة) لانه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل لان المسألة من المستحدثات أو من جهة الغفلة عنها . (ودعوى) ان المجتهد المنسد عليه باب العلم أو الراجع للاصول العقلية بواسطة علمه بالاحكام التي هي موارد الاجماعات والضرورات والمتواترات إذا كانت بمقدار يعتد به فيصدق عليه ممن عرف حلالهم وحرامهم فتدل المقبولة على جواز قضائه وان كان منسداً عليه باب العلم فى معظم الفقه . (فاسدة) لان ظاهر أدلة القضاء أن يكون القاضي عالماً بأحكام الواقعة وفرض الكلام أنه ليس بعالم لانسداد باب العلم عليه أو رجوعه للاصول العقلية . (والجواب عنه) ان المراد بالمعرفة في المقبولة وغيرها هو المعرفة بالوظيفة الشرعية الفعلية حسب الموازين التي يقتضيها العقل والمنسد عليه باب العلم والعلمي قد عرف الوظيفة الشرعية التي يريدها منه المعصومون (ع) وقد تقدم منا توضيح ذلك وتنقيحه .

وقد يورد على جواز قضاء المجتهد ثانياً بأن المقبولة قد دلت على ان المجتهد انما يصح ان يقضى بحكمهم (ع) لقوله (ع) فيها (فاذا حكم بحكمنا) والمجتهد لم يحرز أن ما أدى اليه اجتهاده هو حكمهم (ع) بل يعرف ان هذا مؤدى الامارة أو الاصل العملي خصوصاً إذا كان منسد عليه باب العلم . (وأجاب عنه) في الكفاية بأن اسناد الحكم اليهم (ع) على سبيل المجاز كما لو قلت هذا حكم السلطان والحاكم هو وكيله أو نائبه فنسبة الحكم الصادر من المجتهد اليهم (ع) في المقبولة باعتبار أنه منصوب منهم (ع) والقرينة على هذا المجاز هو كون المجتهد في مقام الحكم غالباً يحكم بقضايا شخصية مثل ان هذه الدار لزيد مع ان الحكم الجزئي لم يكن

صادراً عنهم (ع) فلو أريد بالمقبولة خصوص الصادر منهم (ع) لزم اختصاص المقبولة بالفرد النادر. وذهب المرحوم الاصفهاني (ره) أنه يحتمل بقرينة صدر المقبولة وهو (من عرف أحكامنا) ان المراد بقوله فيها (إذا حكم بحكمنا) أنه إذا حكم بما عرفه من أحكامنا بالطرق المقررة لمعرفتها كما يحتمل ان المراد إذا حكم بأحكامهم (ع) المقررة لفصل الخصومات في مقام القضاء كما يحتمل أن المراد هو كونه من جزئيات الحكم الوارد عنهم (ع) وكون قواعدهم (ع) منطبقة عليه ولا ريب ان القاضي يعلم بذلك بواسطة اجتهاده. (أقول التحقيق) ان المراد به أنه إذا حكم بحكم بعنوان أنه حكم للمعصومين (ع) احترازاً من أن يحكم بحكم المخالفين أو أهل العرف أو بحكم العقل أو بحكم السلطان فان من نظر في حلالهم وحرامهم قد يحكم بينهم لا بعنوان أنه حكمهم (ع) بل بعنوان حكم أهل العرف أو بعنوان حكم العقل فلا يلزم الاخذ به وجاز رده.

جواز قضاء المتجزي

ثم أن أنه يجوز القضاء للمجتهد المتجزي كما يجوز للمجتهد المطلق إذا كان مجتهداً بالمسائل التي تخص القضاء في المسألة المتنازع فيها ويدل على ذلك مشهورة أبي خديجة المتقدمة صفحة ١٩١ خصوصاً على نسخة (قضائنا) بدل قضايانا. وللاجماع المركب بعد ما ثبت جواز تقليده فان المحكي عن غير واحد ان من قال بجواز تقليده قال بجواز قضائه والترافع اليه. وقد أورد على ذلك المرحوم أغا ضياء وغيره من المعاصرين بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة صفحة ٢٠٣ وسبقهم إلى ذلك المرحوم صاحب الجواهر وارجع مشهورة أبي خديجة إلى مفاد المقبولة وأورد على ذلك أيضاً بما في التوقيع عن صاحب الامر (ع) من قوله (وأما الحوادث الواقعة

فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) وفى بعض الكتب فانهم خليفتي عليكم : وتقريب الايراد بذلك ان هذه المذكورات تدل بظاهرها أنه يعتبر فى القاضى معرفة جميع الأحكام الشرعية عن مداركها فان قوله (ع) (عرف أحكامنا) ظاهر فى معرفة جل الأحكام لاضافة الجمع وعبر (بالمعرفة) للاشارة إلى اعتبار أن تكون عن مدرك لاعن تقليد ، وعلى هذا يخرج قضاء المتجزي إلا إذا فرض كون المتجزي عارفاً بغالب الأحكام وكانت له قوة استنباط جل الأحكام بحيث يصدق عليه أنه عارف بأحكامهم (ع) وقد تقدم صفحة ٢٠٣ الجواب عن ذلك وان المراد بها الجنس مضافاً إلى ماعرفته غير مرة من أن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي معرفة مايخص الموضوع المتنازع فيه ، مضافاً إلى أن ذلك هو مقتضى الجمع بينها وبين مشهورة أبي خديجة المتقدمه صفحة ١٩١ فان المقبولة لو كانت ظاهرة فى بيان مايعتبر فى القاضي فمشهورة ابي خديجه أيضاً كذلك لها ظهور في ذلك بل ظهورها أقوى من ظهور المقبولة لما عرفت صفحة ٢٠٣ أن سياق المقبولة ظاهر في الجنس ولو سلمنا تساوي الظهورين فيتساقطان وكل منهما يكون دالا على أن المذكور فيها منصوباً للقضاء وليس حينئذ احداهما تنفي نصب الآخر قاضياً . وأما التوقيع فظاهر فى إرادة الجنس لكون (الحديث) مفرداً مضافاً ولو سلمناه فالكلام فيه عين الكلام فى المقبولة ، وقد أورد ثانياً على الاستدلال بمشهورة أبي خديجة لجواز قضاء المتجزي بالايراد العاشر عليها المتقدم صفحة ١٩٥ وجوابه هو الجواب . ويرد ثالثاً على الاستدال بمشهوره أبي خديجة لجواز قضاء المتجزي عدم العمل بها فى خصوص المقام كما عن بعضهم وفى الجواهر عدم الجابر لسندها بالنسبة إلى ذلك بل الموهن متحقق فأني لم أجد من أثبت جميع أحكام المجتهد المطلق للمتجزي عدى مايحكى عن الاردبيلي (ره) مستدلا بخبر أبي خديجة . (وجوابه) انه لم يعلم عدم الفتوى بمضمونها فيمن اجتهد في خصوص

مسائل القضاء على انك قدعرفت عدم وهن سندها وان المحكى عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها كما تقدم صفحة ١٩٢ على أن نفس صاحب الجواهر (ره) احتمل جواز الحكم بالمعلوم من أحكام أهل البيت (ع) للمتجزي وحكاه عن بعضهم خصوصاً مع عدم المجتهد المطلق . ويرد رابعاً أن فى المسالك دعوى وفاق الأصحاب على عدم جواز الحكم ممن لم يكن مجتهداً مطلقاً وفي الجواهر دعوى الاجماع بقسميه على ذلك . (وجوابه) ان عبارة المسالك فى باب الأمر بالمعروف غير صريحة فى ذلك فأنه انما ذكر ذلك في الفقيه المجتهد ومن المعلوم ان هذا أعم من المتجزي والمطلق وأما صاحب الجواهر فقد اعترف (ره) بحكاية الخلاف فى ذلك عن الاردبيلي (ره) واحتمل جواز الحكم من المتجزي فى المعلوم من أحكام أهل البيت (ع) وحكاه عن بعضهم و (الحاصل) ان الاجماع المفيد للقطع بحكم الامام (ع) هنا غير حاصل فيصح التمسك بالرواية المذكورة على انك قدعرفت أن غيرها من الروايات أيضاً فيه دلالة على ذلك بمناسبة الحكم للموضوع فان المراد بها من عرف أحكامنا التي تخص الواقعة المتنازع فيها . هذا وقد ذكر الفقهاء (ره) شروطاً لقضاء المجتهد تطلب من كتاب القضاء وينبغي التنبيه على امور .

ان الحاكم يحكم بعلمه

(التنبيه الأول) الظاهر ان المجتهد يحكم بعلمه الناشيء من الأسباب العادية وان قامت البينة على خلافه كما لو رأى الهلال بعينه واطلع على قتل زيد لعمر بنفسه دون الناشيء من أسباب غير عادية كالمكاشفات والرمل والجفر لقيام الاجماع على عدم جوازه (وقبل الخوض فى ذلك) ليعلم ان الظاهر أن محل الخلاف هو ما كان التخاطم في الموضوعات الخارجية ككون هذا ملك زيد وهذا زاني ونحو ذلك وأما إذا كان النزاع من جهة الشبهة الحكمية كما لو كان نزاعهم من جهة عدد الرضعات المحرمة فلا إشكال فى عمل المجتهد بعلمه اذ يكون الرجوع اليه حينئذ

فى فتواه ولاريب فى أنه يفتي بما يعلم به دون غيره ولا يتصور في هذه الصورة مخالفة موازين القضاء من البينة ونحوها لعلمه لأنه فى هذه الصورة لا يرجع لموازين القضاء وانما يرجع للفتوى والحاصل أن المجتهد لابد وان يحكم بعلمه ويدل على ذلك الاجماع المحكى عن الانتصار والغنية والخلاف وظاهر السرائر ونهج الحق وغيرها على حكم الحاكم بعلمه فلا تضر مخالفة ابن جنيد . ولقول أمير المؤمنين (ع) لشريح لما طلب منه شاهدين ويحك ان امام المسلمين يؤمن على ماهو أعظم من ذلك ولقوله تعالى : (ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وقوله تعالى : (وان تحكموا بين الناس بالعدل) وقوله تعالى : (فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط) . ولا ريب في أن حكمه بحسب علمه حكم بالحق كما أن حكمه بخلاف علمه حكم بالباطل ألا ترى أن الحاكم لو اطلع على أن عمر قتل زيداً ثم قامت البينة على أن خالداً قتله فان حكمه بمقتضى البينة يكون خلاف العدل والقسط والحق لأنه حكم بخلاف الواقع وقس الباقي على ذلك . مضافاً إلى ان كلما علق فيه الحكم على الامر الواقعي من حد أو قصاص كان العقل حاكما بلزوم العمل به والحكم به عند تحققه . وعند العلم والقطع به يرى العقل تحققه وان شئت قلت أن جميع مادل على حد السارق والزاني ومادل على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يدل على ان الحاكم لو علم بالواقع لزمه الحكم به إذ لايحتاج تنجزها إلى شيء سوى العلم بها قال صاحب أنوار الفقاهة ان عدم القضاء بالعلم قد يؤدي إلى إيقاف الحكم أو الفسق من الحاكم كما إذا طلق الرجل ثلاثاً عند الحاكم ثم أنكر ذلك الرجل فلو لم يحكم الحاكم بعلمه لزم أما تسليمها اليه وهو فسق أو اعانة على الاثم والعدوان وأما ترك الحكم . مضافاً إلى ان حجية البينة وباقي موازين القضاء امارات على الواقع فهي غير مجعولة للعالم بالواقع . فان الامارات سواء كانت حجيتها بنحو الطريقية للواقع أو بنحو الموضوعية والسببية انما هي مجعولة لغير العالم بالواقع مضافاً إلى ان القول بعدم حجية العلم للحاكم وحجية البينة ونحوها من موازين

القضاء عند العلم بكذبها يلزمه التصويب الباطل لما عرفت من أن النزاع إن كان في الشبهات الحكمية فالمرجع هو علم الحاكم فلابد أن يكون محل البحث هو الموضوعات فاذا قلنا بحجية موازين القضاء فيها حتى مع علم الحاكم بالخلاف لزم التصويب في الموضوعات لأن مثل القاتل والزاني والمديون ونحوها من موضوعات الاحكام ليس مما يعم الموضوع الواقعي وما يقام عليه البينة بالضرورة من العامة والخاصة فالبينة أن بدلت الموضوع لزم التصويب في الموضوعات وان لم تبدله فلا يعقل ثبوت حكم غيره له وان بدلت البينة الحكم الواقعي الى حكم آخر لزم التصويب والالزم اجتماع الحكمين المتباينين في موضوع واحد في مرتبة واحدة وهي مرتبة العلم لأن الفرض أن الحكم الثابت بواسطة البينة ثابت في مرتبة العلم بالواقع ايضاً مضافاً لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) . ولجعله (ع) الرجل الذي يقضي بعلمه في الجنة في تقسيمه القضاة الى اربعة . (أن قلت) فما تصنع في خبر الحسين بن خالد عن الصادق (ع) انه قال الواجب على الامام اذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب خمراً ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بينة مع نظره لأنه امين الله في خلقه وإذا نظر إلى رجل يسرق فالواجب عليه أن يزجره وينهاه ويمضي ويدعه قال قلت كيف ذلك فقال لأن الحق إذا كان لله تعالى فالواجب على الامام (ع) اقامته واذا كان للناس فهو للناس ويضمونه أخبار أخرى . (قلنا) قد اجابوا عن ذلك بما حاصله أن الرواية انما تدل على كون مطالبة ذي الحق في حق الناس شرطا لأقامة الحد فان معنى قوله (ع) (واذا كان للناس فهو للناس) ان الحق الذى يكون للناس فامره يرجع اليهم وهذا لاينافي وجوب القضاء بالعلم في حقوق الناس كما انه لا يقضى في حقوق الناس بالبينة والأقرار الا بعد مطالبة ذي الحق كما هو المحكي عن جماعة مدعين على ذلك الاجماع على توقف القضاء في حقوق الناس على مطالبة ذي الحق (نعم) يحكي الخلاف في ذلك عن الشيخ في المبسوط

وعن بعض آخرين فحكوا بجواز القضاء بالاقرار لبعض الروايات ولكنه ضعيف .
ويدل على ماذكرناه ما رواه سماعة عن الصادق (ع) قال من اخذ سارقا فعفى عنه فذاك له وان رفع الى الامام قطعه فان قال الذى سرق منه الا اهب له لم يدعه الامام حتى يقطعه اذا رفعه اليه وانما الهبة قبل ان يرفع الى الامام . وما ارسله فى الفقيه والخصال من ان صفوان بن اميه سرق ردائه فاخذ السارق وجاء به الى رسول الله (ص) واقام على ذلك شاهدين فامر (ص) بقطع يمينه فقال صفوان يارسول الله اتقطعه من اجل ردائي فقد وهبته له فقال (ص) الا كان هذا قبل أن ترفعه الى فجرت السنة فى الحد اذا رفع الى الامام وقامت عليه البينة أن لا يعطل ويقام (ان قلت) انه يلزم على هذا أنه لو حكم الحاكم بان هذا قول رسول الله (ص) حيث أنه علم به لزم انفاذ حكمه عند جميع الحكام والعمل به وهو لا يلتزم به احد (قلنا) الاجماع على عدم نفوذ حكمه فى ذلك هو المانع فهو نظير الحكم بان حكم الله تعالى هو هذه الفتوى . (ان قلت) ما تصنع بقوله (ص) (لو كنت راجما من دون بينة لرجمتها) فانه ظاهره أن النبي (ص) كان يعلم باستحقاقها للرجم ولم يحكم بذلك لعدم قيام البينة عنده على ذلك . قلنا الخبر ضعيف فلا يؤخذ به . (ان قلت) ان الاخبار خالية عن الحكم بالعلم وانها انما علقت الحكم في جميعها بالبينات والايمان ولم يذكر معها الحكم بالعلم وإن الرسول (ص) والائمه (ع) لم يزالوا يحكمون بالبينة واليمين مع علمهم بالواقع فعلا أو بالمشيئة بمعنى أنهم لو أرادوا أن يعرفوا الواقع لعرفوه . ولا ريب فى عدم المطابقة بين علمهم والبينة واليمين فى جميع أحكام الدعاوي ولم يزالوا يقفوا عن الحكم والحد حتى توجد البينة . ولم ينقل عنهم (ع) أنهم ردوا بينة في حد أو قصاص أو قطع خصومة لعلمهم بخلافها أو حكموا إبتداء على شخص بحق واسندوا ذلك إلى علمهم (ع) (قلنا) لندرة حصول العلم عند القضاة لم يتعرض له فى الاخبار بل لبداهة العمل

بالقطع ترك التعرض له . على أن الادلة الآمرة بالحكم بالعدل والقسط والحق تكون دالة على اعتبار الحكم بمقتضى العلم لان الذي يحكم بخلاف قطعه يكون قد حكم بخلاف الواقع وهو حكم بغير العدل وبغير القسط وبغير الحق (ودعوى) أن مادل على حصر الموازين للقضاء بأربعة يقتضي نفي كون العلم من موازين القضاء (فاسدة) جداً للقطع بأن الموازين الشرعية كلها امارات على الواقع ومن شأن الامارات اختصاصها بالجاهل فهي موازين بالنسبة للجاهل بالواقع . مضافاً إلى أنه لم يثبت إهمال الامام لعلمه في مورد وعلى تقدير الثبوت فهو قضية في واقعة محتملة لكثير من التأويلات والتوجيهات ككون الموضوع فيها مبني على الظاهر كما يقال أن من نعلم بأنه يبطن الكفر ولكن يظهر الاسلام يرتب عليه آثار الاسلام من الطهاره وغيرها لان الموضوع لتلك الاثار هو إظهار الاسلام . أو كون المصلحة العامة تقتضي عدم الحكم بالعلم . ولعل منه عدم حكمهم بكفر بعض الفرق أو من جهة التقية ونحوها على أنا لانسلم انهم لم يعملوا بعلمهم الحاصل لهم من الاسباب العادية وانا لو سلمنا ذلك فانا انما نسلمه في علمهم الحاصل من الاسباب الغيبية التي من المصلحة العامة اخفائها على الناس والتي قد ذكرنا في صدر البحث عدم الدليل على لزوم العمل به .

من ليس له أهلية القضاء

يحرم عليه القضاء بين الناس . وحكمه غير نافذ . ولا يجوز الرجوع اليه في مقام التخاصم . ولا يجوز الشهادة عنده . والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام

(التنبيه الثاني) قال السيد (ره) : في عروته أن من ليس له أهلية القضاء يحرم عليه القضاء بين الناس وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الرجوع اليه في فصل الخصومة بالترافع عنده ولا تجوز الشهادة عنده . والمال الذي يوخذ بحكمه حرام

وان كان الآخذ محقاً إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده فهذه أحكام خمسة (أما حرمة قضائه بين الناس) فلأن عدم أهليته إن كان من جهة جهله بالمسألة المترافع فيها أو من جهة جهله بأصول القضاء وقواعده فواضح لكون قضائه موجباً للتفويت الحقوق وتضيع الاموال واباحة الاعراض مع أن كل ذلك مما علم بعدم رضاء المولى به فيكون التسبيب لوقوعها حراماً مضافاً إلى أن الادلة الدالة على القضاء التي سنذكرها فيما بعد تدل على أنه من الامور المختصة بالنبي (ص) والأئمة من بعده ومن أذنوا له بذلك والمذكور لم يأذنوا له بذلك قطعاً . وان كان عدم أهليته من جهة عدم اجتهاده المطلق وإلا فهو عارف بالمسألة المترافع فيها واصول القضاء فحرمة ذلك مبني على عدم جواز قضاء المتجزي وقد تقدم منا الكلام في ذلك في مبحث تجزي الاجتهاد . وان كان عدم أهليته من جهة فقده للشروط المعتبرة في القاضي من العدالة أو طهارة المولد ونحوها فحرمة ذلك من جهة أن الأدلة الداله على جواز القضاء تدل على أنه من الأمور المختصة بالنبي (ص) والأئمة (ع) من بعده أو من أذنوا له بذلك ولاريب أن القاضي الفاقد للشروط المعتبرة فيه غير مأذون منهم فيحرم عليه القضاء . مضافاً للادلة الكثيرة منها صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال : اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبي أو وصي وفي نسخه أخرى لنبي أو وصي . وكرواية اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال قال : أمير المؤمنين لشريح ياشريح قد جلست مجلساً لايجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي . (واما) إذا كان عامياً ولكنه عالم بالقضاء عن طريق التقليد فقد حكي عن بعضهم جواز القضاء له إلا ان الحق عدم جوازه له لما عرفته من ان القضاء من الامور المختصة بالنبي (ص) والأئمة (ع) أو المأذون من قبلهم والمقلد حتى العالم بالقضاء عن طريق التقليد لم يثبت الاذن له بذلك فهو حرام عليه . وقد حكي الاجماع من المسالك على ذلك وادعى الاجماع

فى أنوار الفقاهة عليه . (نعم) حكي عن المرحوم المتبحر صاحب الجواهر (ره) في كتاب القضاء ثبوت الاذن بالقضاء للعالم بالقضاء ولو عن طريق التقليد وانه ناقش في الاجماع المذكور وقد استدل له على ذلك بوجهين :

(أحدهما) : الروايات منها رواية أبي خديجة قال أبو عبدالله (ع) : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (وفى نسخة) (من قضائنا) فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه بتقريب أن العلم أعم من القطع الوجداني أو الظن الحاصل من الامارة المعتبرة شرعاً بدليل شمول الرواية عند الجميع للمجتهد الذي أكثر استنباطاته ظنية ولا ريب أن العامي المقلد قد حصل له الظن من الامارة المعتبرة وهي الفتوى . (ومنها) مافي روايته الأخرى عن أبي عبد الله : اجعلوا بينكم رجلا عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضياً ، بتقريب أن المعرفة للحلال والحرام تشمل المعرفة عن تقليد . (ومنها) رواية الحلبي قال قلت : لأبي عبد الله (ع) ، ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا فقال (ع) : ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط بتقريب ان الامام (ع) قرر السائل على جواز التراضي على قضاء رجل منا بقوله (ع) ليس هو ذاك فان المراد منه أن الرجل منا الذى تراضيا على قضائه ليس هو ذاك القاضي المنهي عن الرجوع اليه فى القضاء ، وحيث ان ترك استفصال الامام (ع) عن انه رجل مقلد أو مجتهد علم جواز قضاء كل عالم حتى عن طريق التقليد (ولا يخفى مافيه) فان اطلاق هذه الروايات منصرف عن المقلد العامي ولو سلم الاطلاق فيها فهي مقيدة بمقبولة عمر بن حنظلة بقوله (ع) فيها (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) فانه ظاهر فى المجتهد لأنه هو الذي له النظر فى الروايات من حيث الدلالة والسند لمعرفة الأحكام الشرعية

ومقيدة أيضاً بالتوقيع الشريف عن الامام الحجة عجل الله فرجه بقوله (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) بناء على شمول الحوادث حتى للمنازعات فانه (ع) أرجعهم للرواة الذين يعرفون الحكم الشرعي من الاجتهاد فى الروايات ولم يرجعهم لمطلق من عرف الأحكام الشرعية ولو عن الفتوى ودعوى أنها لا يصلحان لتقييد تلك المطلقات لأن كل منها مثبتين للحكم فاسدة لأن الظاهر منها انها فى مقام بيان تمام الموضوع للحكم .

وأما ماذكره بعضهم من أن الروايات المذكورة ليس لها إطلاق بحيث تشمل المعرفة عن تقليد لأنها في مقام بيان اشتراط الايمان فى القاضي في مقابل العامة وانه لابد وان يكون من الشيعة ، وأما من جهة أنه مطلق من يعرف الحكم أو خصوص المجتهد فليست الروايات في مقام بيانه . فلا يخفى مافيه فان رواية أبي خديجة الأولى ظاهرة في مقام بيان اعتبار المعرفة كما أنها في مقام بيان أنه من الشيعة لتعقيبه (ع) (يعلم) بقوله (منكم) .

(الوجه الثاني) الذي استدل به على جواز قضاء العامي المقلد : أن المنصوبين من قبل الأئمة (ع) في زمن الحضور للقضاء لم يكونوا مجتهدين عندهم ملكة الاستنباط بل أغلبهم سئلوا الأئمة (ع) عن الأحكام الشرعية وعرفوها بطريق الجواب لا بطريق الاجتهاد وأعمال ملكة الاستنباط نظير سؤال العوام للعلماء ومعرفتهم الأحكام الشرعية منهم . والجواب عنه أن المنصوبين منهم للقضاء لابد وأن يكونوا عندهم ملكة الاجتهاد والاستنباط للاحكام الشرعية لابتلائهم بمختلف الوقائع والقضايا الموقوفة على اطلاعهم على الأدلة الشرعية والأخبار الدينية وحمل العام منها على الخاص والمطلق على المقيد وأعمال قواعد المعارضة لاسيما من بعد عن ديارهم (ع) أوشق عليه الوصول اليهم (ع) إلى غير ذلك من الأمور التي لابد من أعمالها فى معرفة أحكام الوقائع المتوقفة على ملكة الاستنباط وليس الاجتهاد

إلا ذلك غاية الأمر سهولة الاجتهاد فى عصرهم (ع) لسهولة مقدماته في ذلك العصر وصعوبته في عصرنا لصعوبة مقدماته علينا .

(وأما ان حكمه غير نافذ) فلأن الأدلة الدالة على نفوذ حكم القاضي انما تخص من كان فيه أهلية القضاء فاذا كان لا أهلية له فلا تشمله الأدلة فالأصل عدم نفوذ حكمه .

(وأما عدم جواز الترافع إلى من ليس بأهل للقضاء) فقد حكي الاجماع عليه والعمدة فى المقام هو الاخبار الدالة على عدم جواز الرجوع إلى قضاة العامة وأهل الجور فانها وان اختصت بقضاة العامة إلا ان مقتضى الضابط المذكور فيها أنه حكم كل من ترافع إلى غير من كان داخلا في الضابط المزبور فيها بعد تقيد مطلقها بمقيدها (منها) رواية أبي خديجة المتقدمة حيث فيها اياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فان قوله (ع) ولكن انظروا بمنزلة الضابط ولا ريب ان المراد بالرجل هو الجامع لباقي صفات القاضى بواسطة الادلة الدالة على تقيد القاضي بها فتكون الرواية دالة على حرمة التحاكم والترافع إلى غيره (ونظيرها) روايته الاخرى قال بعثني أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال (ع) قل لهم اياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارء فى شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا إلى احد من هؤلاء الفساق بينكم اجعلوا رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضياً (ونظيرها) مقبولة عمر بن حنظلة قال : سئلت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك فقال (ع) : من تحاكم اليه فى حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً وفى نسخه (حقاً ثابتاً) لانه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله تعالى أن يكفر به قلت فكيف يصنعان قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا

ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حاكما فاني قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا ردوالراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله . وقد يقرب الاستدلال بهذه المقبولة بوجه آخر بأن من كان ليس بأهل للقضاء وقد تصدى له فقد صار طاغوتاً لان الطاغوت هو من طغى وتعدى على حدود الله تعالى فيكون الترافع والتحاكم عنده تحاكم عند الطاغوت وهذه الرواية قد دلت على حرمته وقد يستدل على حرمة التحاكم عند من ليس بأهل للقضاء بأنه أعانة على الاثم لان قضائه حرام والترافع عنده موجب لصدور قضائه . (وأما عدم جواز الشهادة عند من ليس له أهلية القضاء) فلأن الشهادة عنده سبب لقضائه ومن مقدمات قضائه نظير الترافع عنده فتكون محرمة من باب الاعانة على الاثم ولذا المرحوم اغا ضياء العراقي قيد عدم جواز الشهادة بصورة ما إذا قصد التوصل بها إلى فصل الخصومة . أو لانها تقوية للباطل الذي هو القضاء المحرم لانه امضاء له . أو لمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة حيث دلت على عدم جواز الترافع عند سلاطين أهل الجور وقضاتهم من جهة أنهم من الطاغوت الذي امروا أن يكفروا به باعتبار ان الكفر بهم يقتضي عدم الشهادة عندهم وعدم منابعتهم وترتيب الاثر على مناصبهم وبضميمة عدم الفصل بين قضاة العامة وقضاة الشيعة الذين لا أهلية لهم يتم المطلوب (وأما المال الذي يؤخذ بحكمه حرام التصرف به كالذي يؤخذ غصباً) فلعدم سببية حكمه للاستحقاق ولا لدفع حق الدعوى بل وان كان الآخذ محقاً ومالكا لما أخذه فانه حرام تصرفه فيه . وقد يستدل على ذلك (أولا) بأنه صار متعلقاً لحق دعوى الغير بعد وقوعه بيده فلا يجوز التصرف فيه قبل ابطال حق دعوى من في يده بعد أن أظهر دعواه وأقدم على المرافعة فلا ينافي ذلك جواز سرقته منه لعدم وجود الدعوى منه و(لا يخفى مافيه) فانه مختص بصورة ما إذا كان المال بيد الغير دون ما إذا كان ليس بيده . على انا لانسلم ان حق الدعوى للغير يمنع من تصرف

العالم بما يملكه .

(وثانياً) بمقبولة ابن حنظلة المتقدمة قبل أسطر حيث قال (ع) فيها (وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقاً ثابتاً) ودلالتها على ذلك أما من جهة ماذكرناه من جعل الضابط فيها للقاضي الذي يصح الترافع عنده ويكون أخذ المال بحكمه ليس من السحت بعد تقييده بما دل على مايشترط فى القاضي فيكون ماعداه من القضاة هو من لا أهلية له ويكون أخذ المال بواسطة حكمه سحت أومن جهة أن الطاغوت فيها هو كل من تجاوز حدود الله تعالى وطغى على الله وعصاه وليس مختصاً بولاة أهل الجور والسنة فيكون التعليل بقوله (لانه أخذه بحكم الطاغوت) يشمل كل قاضي وسلطان ليس له أهلية الحكم أومن جهة عدم القول بالفصل بين قضاة أهل الجور وغيرهم من القضاة الذين لاأهلية لهم وقد أورد على الاستدلال بالمقبولة بوجوه (أحدها) ماذكره استاذنا المرحوم الشيخ كا(ره) بأن العالم بان العين له لا مانع له من التصرف وليس في إطلاق المقبولة قوة تخصيص لادلة جواز تصرف المالك في ملكه وان السلطنة على الاموال عقلي معاضد بالشرع ربمايدعى فيها الاباء عن التخصيص حتى قيل فيما ورد في الموارد من ترخيص المارة بالاكل ممامر عليه أنه يكشف عن ثبوت حق له وإلا فالحكم بجواز التصرف في مال الغير لايكاد يقع في الشرع إلا بدليل قطعي وفي حكمه المنع من تصرف المالك بل هو من أفراده في وجه . ويمكن الجواب عنه انا لانسلم ذلك كيف ومنع الشارع عن التصرف في الملك أكثر من أن يحصى فهو يحرم التصرف فيه بنحو الاسراف أو بنحو الضرر أو في حال خاص كحال الصوم أو حال الحج وهكذا يمكن أن يكون منها حال حكم القاضي الجائر به له عند التداعي وكيف يمكن انكار قوة اطلاقها مع تعليل الحكم فيها بالامر بالكفر بالطاغوت

(ثانيها) مايمكن أن يقال بل لعله قد قيل بأن السؤال فيها عن الدين

والميراث ولا ريب في ظهور الدين في الترافع في الكلي لافي العين الخارجية وهكذا ظهور النزاع في الميراث في الشبهة الحكمية كالنزاع في أن الزوجة تستحق في الارض أم لا ولا إشكال في هذه الصور ان حكم الجائر لا ينفذ أما في الدين فان أمره بالاخذ من مال الغريم معناه نفوذ حكمه في تعيين الكلي في فرد خارجي وهو حرام وهكذا في الشبهة الحكمية . (ولا يخفى مافيه) فان النزاع في الدين قد يتصور في العين الخارجية كما لو استدان منه مال وعينه باقية فعلا فطالبه به وهكذا النزاع في الميراث طالما يكون في غير الشبهة الحكمية كما لو ادعى بأن اباه قد ترك هذا المال وأنكره الآخر أو أودع هذا المال وأنكره الآخر أو ورث هذا المقدار من المال وأنكره الورثة أو ادعى أنه ابنه وأنكره الآخرون إلى غير ذلك فمقتضى ترك استفصال الامام (ع) هو شمول الحكم للجميع .

(ثالثها) مورد الرواية المأخوذ بحكم السلطان وقضاة العامة فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدي شرائط القضاء . ولا يخفى مافيه لما عرفت في تقريب الاستدلال بها ص ٥٨٨ من عدم اختصاصها بهم وعمومها لكل ما يأخذ بحكم من ليس له أهلية الحكم والقضاء واختصاص المورد لا يخصص الوارد .

(رابعها) أن المقبولة معارضة بموثقة علي ابن فضال قال : قرأت في كتاب أبي الاسد إلى أبي الحسن الثاني (ع) وقرأته بخطه سأله عن مافي تفسير قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام فكتب (ع) بخطه الحكام القضاة ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم ، ووجه المنافاة ان فى الرواية اشترط عدم المعذورية بصورة العلم بأنه ظالم وغير مستحق ما أخذه فيفهم من مفهوم الشرط أنه يكون معذوراً لو لم يعلم بأنه ظالم ويجوز له الاخذ . (ودعوى) أن هذا تفسير للاية وان الاكل بالباطل يكون بهذا النحو

(غير مفيدة) لان ماذكر بعد التفسير هو ناظر لبيان الحكم الشرعي للمسألة لا لبيان معنى الباطل وشرحه سلمنا ذلك إلا أنه لو كان ما يأخذه سحتاً حتى لو كان محقاً كما هو مفاد المقبولة كان من الاكل الباطل فتخصيصه الاكل بالباطل بتلك الصورة ينافي إطـــلاق المقبولة السحت على الحق المأخوذ بواسطة القضاء ممن ليس له أهلية القضاء (ودعوى) أن مراد الامام (ع) القضاة العدول فانه لاإشكال في عدم معذورية المدعي لو علم أنه ظالم ومعذوريته لو لم يعلم . (مدفوعة) بأن الآية بقرينة قوله (ع) وتدلوا بها إلى الحكام الظاهر في الرشوة للقاضي ليحكم له بالباطل يوجب انعقاد الظهور لها في قضاة أهل الجور لان قضاة أهل العدل لا يقدمون عليها بخلاف قضاة أهل الجور . مضافاً لما ورد من أن المراد بالحكام في الآية الكريمة هم قضاة الجور كما في رواية أبي بصير في كتاب القضاء من الوسائل . (نعم) يحتمل أن الضمير في قوله (أنه ظالم) عائد للقاضي فيكون معنى الرواية هو أن يعلم الرجل أن القاضي ظالم بجلوسه مجلس القضاء وهو ليس بأهل له أو المراد أنه من الظلمة وأهل الجور وحينئذ فالرواية تكون مؤكدة لمعنى المقبولة ويؤيد ارادة هذا المعنى أن ارادة المعنى الاول واضح بدهي لا يحتاج أن يكتبه الامام (ع) أن قلت كان على الامام (ع) أن يوضح هذا المعنى قلنا لما كان الحكم المذكور خلاف التقية أجمله وأبهمه خصوصاً في الكتابات فان التقية فيها أكثر والزم ويؤيد ذلك أن الكلام في القضاة الظلمة الذين هم الحكام .

(خامسها) أن الرواية لا تشمل التداعي على العين الخارجية لان السحت هو المال المنتقل اليه من الغير على وجه محرم وأما مال نفسه فلا يكون سحتاً وان حرم التصرف فيه بعنوان ثانوي ، ولو سلم إطلاقه على مطلق الحرام كان ذلك فيما خبث ذاتاً وأما ما كان غير خبيث في ذاته فليس بسحت وان حرم بطرو عنوان عرضي

عليه فلا يقال آكل السحت لمن أفطر في نهار رمضان بطعام مملوك له أو قطع صلاته به . وعليه فالعين المتداعى عليها ليست بسحت على مالكها وان حرم عليه استعمالها فقول الامام (ع) يأخذه سحتا لا يشمل التداعى على العين الخارجية وانما يشمل الدين لأن حكم القاضي بتعيين كلي الدين في مال الغريم غير نافذ فيكون أخذ الدائن له أخذ لغير ماله وهو سحت . (ولا يخفى مافيه) فان السحت ظاهر في (الذي يحرم الانتفاع به ويحرم التكسب به ولو كان بعنوان ثانوي) لأنه هو المتبادر من إطلاقه وفى الامثلة المذكورة لم يكن المال يحرم التكسب به حتى يكون سحتاً فالعين الخارجية لما كانت يحرم التكسب بها صارت من السحت على أنه بعد فرض دلالة المقبولة على أن مايؤخذ بحكم القاضي سحت صارت العين الخارجية المأخوذة بحكم القاضي سحت كسائر الأعيان الخارجية المحكوم بسحيتها لذاتها أو لطرو عنوان آخر عليها كالغصبية فاذا كان للمقبولة إطلاق ودلالة فلاوجه لتقيد المأخوذ فيها بغير العين الخارجية وبعبارة أخرى أن المقبولة هى التي أثبتت السحتية للمأخوذ كذلك بينما فى حد ذاته ليس بسحت فلا وجه لاخراج بعض أفراد المأخوذ لعدم صدق السحت عليه في العرف . (ودعوى) أنه غير قابل لأن يكون سحتاً لان السحتية يعتبر فيها الخباثة الذاتية وهو ليس بخبيث ذاتاً (فاسدة) فان السحتية ليست تقتضي ذلك فان المال المغصوب ليس به خبث ذاتاً وانما هو بطرو عنوان عليه وهو الغصبية صار فيه خبث وهكذا المال المختلط بالحرام وهكذا مايعطى لمحاربة الدين وذلك لان السحتية انما تثبت فيما إذا حرم الانتفاع بالمال مع حرمة التكسب به ولو بواسطة طرو عنوان يقتضي ذلك ولا ريب أن هذا المعنى قابل للثبوت في العين الخارجية بالنسبة لمالكها والمقبولة باطلاقها تقتضيه سلمنا لكن هذا الاطلاق متعارف عند العرب فانه إذا قيل أن مالي لايحل لاحد أخذه فانه دم عبيط أو نار تحرق أو سم ذعاف فهل ترى يخصص

ماله بما يكون دماً عبيطاً أو بما يكون ناراً دون ماعداه ففي ما نحن فيه الامام (ع) في مقام التشديد في الحكم والمبالغة في المنع منه عبر بالسحت عن المأخوذ به كناية عن المبالغة في الحرمة وأنه حكمه حكم السحت وان لم يكن سحتاً نظير قوله تعالى (يأكلون في بطونهم ناراً) .

(سادسها) هو حمل المقبولة على حرمة الاخذ فقط دون حرمة التصرف بالمال المأخوذ بتقريب منا بأن نقول أن سحتاً في الرواية نائب المفعول المطلق لاحالا فيكون المعنى انما يأخذه أخذاً سحتاً نظير قولهم ضرباً مؤلماً أي أخذاً يكون فيه خبث وحرمة . نظير ما يقال تجارة سحت أي فيها خبث وحرمة ويدل على إرادة هذا المعنى أنه لو كان مقصود الامام (ع) هو كون المأخوذ سحتاً لقال (ع) وما يحكم له به فهو سحت لكان أخصر وأوضح وانما مراد الامام (ع) هو بيان ان الاخذ محرم فقط وأما ان المأخوذ بعد أخذه يكون سحتاً فهو مسكوت عنه ، وبهذا تتوافق المقبولة وموثقة علي بن فضال بناء على احتمال ان الضمير في الموثقة يعود للقاضي ويكون المراد إذا علم الرجل ظلم القاضي في جلوسه بمجلس القضاء كما تقدم ص ٥٩٠ ويؤيد ذلك ماذكره صاحب معالم الزلفى في شرح عروة الوثقى من أنه لم يجد من أفتى بكون المأخوذ سحتاً صريحاً مطلقاً حتى فيما لو كان الآخذ محقاً إلا الماتن مع أنه في ملحقاته في كتاب القضاء استشكل في ذلك مثل صاحب الكفاية ، لكن المحكي عن المستند دعوى الاجماع عن والده على حرمة المأخوذ بحكم الجائر حتى لو كان حقاً . و(أما أنه يجوز الترافع) إلى من ليس له أهلية القضاء ومايأخذه بحكمه فليس بسحت إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده فقد استدل عليه جماعة بقاعدة نفي الضرر وقاعدة نفي العسر والحرج لحكومتها على جميع ماذكر من الادلة لحرمة الرجوع اليهم وقد روي عن نسخة من الكافي عن علي بن محمد قال سألته : هل يجوز لنا أن نأخذ حقوقنا منهم بحكم قضاتهم

فكتب يجوز ذلك ، وحيث أن المعتمد هو قاعدة نفي الضرر فلا بد من الاخذ بها بمقدار ماتقتضيه وعليه فلا بد للمدعى من احراز كون المال له بالعلم الوجداني أوبالدليل المعتبر عنده وأما مع الجهل بكون المال له فلم يحرز موضوع الضرر بترك الترافع حتى ينفيه بقاعدة نفى الضرر كما أنه مقتضى القاعدة المذكورة هو الرجوع إلى من ليس له أهلية القضاء عند فقد الجامع للشرائط أو تعسر الوصول اليه أو عدم نفوذ قضائه بمعنى عدم استنقاذ الحق بقضائه بل حتى في صورة ما إذا كان بالرجوع للجامع للشرائط لايظهر حقه بخلاف ما إذا رجع للجائر كما لو كان شهوده على الواقعة فسقة لايقبلهم القاضي الجامع للشرائط ويقبلهم القاضي الجائر فانه يجوز له الرجوع أيضاً للجائر لقاعدة نفي الضرر ولا ينفع إطلاق مقبولة أبن حنظلة لحكومة قاعدة الضرر عليها ، هذا وقد نسب عدم الجواز فى المسألة للاكثر وحكى الاجماع عليه عن الروضة واستدل له باطلاق أدلة المنع بأنه اعانة على الاثم وبأن الترافع اليه أمر بالمنكر ولكن لايخفى أن قاعدة نفي الضرر حاكمة على الجميع والاجماع موهون بوجود المخالف كما هو المحكى عن الشهيدين في الحواشي والمسالك .

الترافع من غير أهل المذهب

(التنبيه الثالث) فى الشرائع في كتاب الايلاء ماحاصله ان الذميان إذا ترافعا عند حاكم شرعنا كان الحاكم بالخيار بين أن يحكم بينهما بمقتضى شرعنا وبين أن يردهما إلى أهل نحلتهما . والتحقيق أن يقال ان على الحاكم أن يحكم بمقتضى اجتهاده فى الحكم الشرعي حتى لو ترافعا عنده من المسلمين من هو من غير مذهبه لقوله تعالى (لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولقوله تعالى (وان أحكم بينهم بما أنزل الله) ولقوله تعالى (من يحكم بغير ما أنزل الله) ولان غير مذهبه حتى الكفار مكلف

بالفروع فلا يجوز أن يرده إلى نحلته مع أنه يعتقد بعدم صحتها وأنها خلاف تكليفه المطلوب منه . (ان قلت) ان ذلك هو مقتضى قوله تعالى : (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) وردها الى نحلتها من الاعراض عنهم . (قلنا) قد قيل انها منسوخة بقوله تعالى : (وان أحكم بينهم بما أنزل الله) كما عن بعض العامة ولو سلمنا عدم نسخها فالرد إلى أهل نحلتها لا يصح لانه ليس باعراض عنها وانما هو افتاء منه بالرجوع للباطل وخلاف حكم الله تعالى .

نفوذ حكم المجتهد وعدم جواز نقضه

(التنبيه الرابع) ان حكم المجتهد نافذ ولا يجوز نقضه سواء كان متجزياً أو مطلقاً حتى لمجتهد آخر فيما إذا كان المتنازعان يرجع نزاعهما الى الحكم الشرعي الكلي كثبوت حق الشفعة فى أكثر من الشريكين وثبوت الحبوة لاكبر الاولاد وثبوت الحصة للزوجة في الاراضي ويدل على ذلك مقبولة عمر بن حنظلة وأما إذا كان المتنازعان يرجع نزاعهما إلى الموضوعات الخارجية كالنزاع في ملكية شيء أو دين ونحو ذلك فظاهر المقبولة أيضاً لا يجوز نقضه ورده بقرينة صدرها فان صدرها يدل على ان النزاع كان في الموضوع الخارجي وهو الدين والميراث ولا أقل من ترك استفصال الامام (ع) مع عموم الجواب مع ان الاجماع قائم على ذلك بل الضرورة عليه بل يقتضية أصل تشريع القضاء . والحاصل انه لا يجوز نقض حكمه لا من الحاكم نفسه ولا من المترافعين لديه ولا من حاكم آخر ولا من غيرهم لوجوه .

(الاول) ان الحكم هو الالزام بأجراء تنفيذ القانون الشرعي في الواقعة كما تقدم في مبحث الفرق بين الفتوى والحكم والشارع قد فصل به الامور وأنفذه وقرره ، ونقضه يقتضي عدم ذلك .

(الثاني) الاجماع بل الضرورة التي قامت على ذلك .

(الثالث) قوله (ع) فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فبحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله تعالى (ان قلت) ان الظاهر من قوله (ع) فاذاحكم بحكمنا هو احراز كون الحكم مطابقاً للواقع وألا لم يحرز أنه حكمهم (ع) فمقتضى الرواية عدم وجوب تنفيذ الحكم مع الشك فى كون حكمهم (ع) لأن الموضوع لوجوب التنفيذ هو كون الحكم حكمهم (ع) فاذا لم يحرز مطابقته للواقع لم يحرز موضوع وجوب التنفيذ ولا يخفى أنه مع العلم بالمطابقة للواقع لاحاجة لجعل وجوب التنفيذ لحكم العقل بذلك فاذن الرواية ليست بدالة على وجوب امضاء كل حكم وليست أيضاً بصدد ذلك ولذا جملة من العلماء لم يستدلوا بها . (قلنا) هذه الرواية بقرينة صدرها وانها لبيان وضيفة المتنازعين فلا يعقل أن يجعل حل خصومتها منوطة بالعلم بالواقع الذي طالما خفي على ذوي الابصار فلا بدان يكون المراد بقوله (حكم بحكمنا) أي حكم بحكم بعنوان أنه حكم المعصومين لا حكم المخالفين أو أهل العرف أو النصارى أو حكم العقل ولذا كان الحكم فيه نوع كاشفية عن حكمهم (ع) .

(الرابع) لزوم الهرج والمرج إذ كل ينقض حكم الآخر فلا ترتفع الخصومة فيتسلسل .

نقض الحكم

أعلم ان الحكم قد ينقض بأن ينشأ أبطاله فقط وقد ينقض بأن ينشأ حكم بخلافه فمثلا إذا حكم الحاكم بحرية العبد فتارة ينشأ نقضه بأن يقول هو او حاكم غيره أبطلت الحكم ونقضته وتارة ينشأ حكم بخلافه كأن يحكم بعبودية العبد وكيف كان فقد ذكروا لجواز نقض الحكم وازالته بأزالة آثاره موارد .

(المورد الأول) ماإذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى وقبول حكم الحاكم الثاني . (ورد عليه) بأن الحكم عبارة عن فصل الخصومة بالزام أحد المتخاصمين ومن الواضح أن النزاع يستحيل أن يطرء عليه فصلان لخصومته إذ بعد فصل الخصومة لاتبقي خصومة حتى تفصل مرة ثانية سواء رضي المتخاصمان بتجديد المرافعة أم لا لأن رضاءهما يكون لاغياً بعد فرض عدم الخصومة بينهما شرعاً فلا يبقى محل قابل للفصل بعد الحكم الأول وبهذا استدل الاشتياني (ره) ومرزا حبيب الله في تقريراته المنسوبة اليه . (ولا يخفى مافيه) فان الكلام فى النقض لافي الحكم مرة ثانية فان الحكم مرة ثانية يكون بعد تحقق النقض فاذا تحقق النقض برضاء المتخاصمين عاد النزاع وصار المحل محلا لفصل الخصومة وبعبارة أخرى أن الخصم يدعي أن النقض في هذا المورد صحيح فاذا صح النقض تجددت الخصومة نظير ماإذا ظهر فسق الشهود فانه ينقض الحكم وتتجدد الخصومة فكان على القوم أن يبينون عدم صحة النقض لاعدم النزاع والخصومة فالأولى في الجواب عنه أن يقال أن ماتقدم من الدليل الأول والثالث يقتضيان عدم صحة النقض لابالتراضي ولا بغيره .

(المورد الثاني) مالو علم بمخالفة حكمه للواقع النفس الأمري فأنه يجب على العالم نقضه سواء كان المترافعين أو الحاكم بل كل من علم ذلك وكان محل ابتلائه فانه لا يجوز له العمل به لقطعه بالمخالفة للحكم الشرعي الالهي فان حكم الحاكم انما أمرنا الشارع بالاخذ به باعتبار كشفه عن حكم الله تعالى في الواقعة الخاصة فاذا علمنا بأنه غير حكم الله تعالى فلم يكن له كاشفية عنه هذا مع أن مادل على ان الخبر المخالف للكتاب يطرح يدل بمفهوم الاولوية على ان الحكم المخالف للواقع يطرح لان الخبر يحتمل مطابقته للواقع ومع هذا يطرح فكيف بالحكم الذي لم يحتمل مطابقته للواقع على أن الآيات الثلاثة المصدرة بقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله) تدل على طرحه

وان كانت ظاهرة في صورة العمد إلا أنه يستفاد منها طرح مثل هذا الحكم وان صدر عن غير عمد مع ان امضاء مثل هذا الحكم أدخال ماليس من الدين في الدين (وبعبارة أخرى) أن الحكم انما يكون حجة مع الجهل بالواقع وأما مع معرفة الواقع فلا حجية له ولا لغيره من الامارات بل لا يعقل ذلك إلا على التصويب وأما لو علم بمخالفته للحكم الظاهري فلا يجوز نقضه لان الاحكام الظاهرية متعددة حسب تعدد الآراء فليس لمجتهد نقض ما حكم به المجتهد الآخر لمخالفته لحكمه الظاهري وإلا لم يبق للحكم مورد لا ينقض فيه إلا نادراً وأدلة حرمة الرد والنقض تشمل صور المسائل الخلافية التي يكون لكل مجتهد حكم ظاهري فيها بل مورد مقبولة عمر بن حنظلة التي هي من أمتن الادلة على حرمة النقض هي صورة الاختلاف في الحكم ، وأورد على ذلك (أولا) أنه بحكم الحاكم قد فصلت الخصومة وتقرر الحال فأي دليل على ان العلم بالخلاف سبب موجب لرفع ذلك . (وجوابه) بأنه مع العلم بالخلاف ينكشف بأن الخصومة لم تفصل بحكم الشرع فهي باقية ولا الحال قد قرر بحكم الشرع فهو باق على وضعه فليس العلم سبباً وانما انكشف ان الوضع باقي على حاله وان الحكم ملغى عن أصله غير مؤثر في مورده فليس في الحقيقة نقض للحكم في هذا المورد . (وأورد ثانياً) أن الروايات دلت باطلاقها على أن مجرد الحكم مانع من الرد والنقض سواء علم بالخلاف أم لا فأي وجه لتقيد الروايات بصورة العلم بالخلاف مع عدم وجود أي أثر له في الروايات (وجوابه) أن الروايات تدل على ان اعتبار الشارع لحكم الحاكم باعتبار كشفه عن حكم الشارع في الواقعة فان قوله (ع) فاذا (حكم بحكمنا الخ .) ظاهر في كون حكمه كاشفاً عن حكمهم (ع) وهكذا قوله (ع) في رواية أبي خديجة (انظروا إلى رجل يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه قاضياً) فانه ظاهر في كون اعتبار قضائه باعتبار كاشفيته عن حكمهم (ع) . ولا ريب أنه مع العلم بالخلاف لا كاشفية لحكمه

(وأورد ثالثاً) أنه قد تقرر فى كتاب القضاء أن الميزان في اعتبار حكم الحاكم هو كونه حكماً لله تعالى فى نظر الحاكم لافي نظر غيره ولذا لو كان أحد المترافعين يفتي بخلاف ذلك لايجوز له النقض للحكم . (وجوابه) ان المراد أنه لايشترط في حكم الحاكم أن يعلم ويقطع بأن حكمه مطابق للواقع بل مجرد وجود الموازين الشرعية كافى في حكمه لا أنه لايجوز نقضه لمن يقطع بأنه مخالف للواقع (وأورد رابعاً) أن اعتبار الحكم ان كان من باب الطريقية فالحق كما ذكرتم ألا أنه ينافي ذلك ذهاب المشهور إلى أنه إذا علم فساد مدرك الحكم ومبناه لايجوز نقضه كما سيجيء انشاء الله وان كان من باب الموضوعية والسببية فحينئذ يكون معتبراً حتى مع العلم بمخالفة الواقع . (وجوابه) أن الطريقية والسببية انما يجعلان للامارات في ظرف الجهل بالواقع لاعند انكشاف الواقع فان الجعل حينئذ يلزم منه التصويب أو اجتماع المتنافيين . وقد يستدل بالاجماع على جواز النقض فى هذه الصورة ولايخفى مافيه فانه يمكن أن يناقش في الاجماع بعدم كشفه عن رأي الامام فى المقام لاحتمال استناد المجمعين إلى تلك الايرادات .

(المورد الثالث) الذي ذكره القوم لجواز النقض هو صورة القطع بعدم أهليته للحكم بأن كان عامياً أو قطع بخطأ الحاكم فى اجتهاده قصوراً او تقصيراً مثل الاستناد فى الحكم إلى كتاب فيه غلط أو خبر له معارض اقوى مع تركه للفحص او إلى بعض كتب الاخبار من غير المراجعة إلى غيره او غير ذلك مما ينافي الاجتهاد الصحيح فانه يجوز النقض بل يجب على المترافعين والحاكم وغيرهما ممن هو محل ابتلائه لان الحكم الذي امضاه الشارع هو الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح لامطلق الحكم كما هو ظاهر المقبولة بقرينة صدرها وهو قوله (ع) وعرف احكامنا . كيف والحكم الذي يصح ان ينسب اليهم (ع) فيقال قد حكم بحكمهم (ع) الحكم المستند إلى اجتهاد صحيح فالاجتهاد الصحيح مأخوذ فى موضوع

الحكم وفى الحقيقة ان هذا ليس بنقض للحكم بعد فرض عدم صحته وإنما يكون في هذه الصورة الحكم لاغياً من أصله . وقد استشكل بعضهم في جواز النقض عند العلم بكون الحكم موافقاً للواقع من جهة أن الغرض من الحكم هو وصول الحق إلى مستحقه وقد وصل فيحرم النقض لأن الحكم طريق للوصول إلى الحق فمتى حصل الوصول للحق كان حراماً أبطاله . وجوابه ان الحرام هو أخذ المال من مستحقه وليس يلازم النقض استرجاع المال إذا علم الحاكم بواقع الحال بل يبقى الحق عند مستحقه وينقض الحكم لما عرفت من ان الاجتهاد الصحيح له موضوعية للحكم لا أنه طريق للواقع فلا يصح الحكم بدونه ومن هنا يعلم الفرق بين هذا المورد والمورد الثاني لان سبب النقض فى الثاني هو القطع بالمخالفة للواقع وسبب النقض في هذا المورد القطع بفساد الاجتهاد سواء صادف الواقع أم لا ، ويلحق بهذا المورد صورة ما إذا علم الحاكم بنفسه فساد اجتهاده فانه لو اطلع الحاكم الآخر على ذلك كان على الحاكم الآخر نقضه كما على الحاكم الاول نقضه .

(المورد الرابع) الذى ذكره القوم لجواز النقض هو صورة ما لو قطع بمخالفة حكم الحاكم للدليل المعتبر عند الكل أو المعظم كالخبر الصحيح المعمول به الموجود فى الكتب المعتبرة مع عدم المعارض أو إجماع كاشف عن دليل معتبر عند الكل أو ظاهر كتاب أو سنة متواترة مع عدم المعارض فان نقض الحكم أيضاً جائز فى هذه الصورة كما يحكى عن الشهيد (ره) في الدروس لأن القطع بالواقع أو القطع بالدليل المذكور سيان في عدم جواز المخالفة ولذا جعلوا الاجماع من الأدله القطعية التي لا يجوز مخالفتها مع ان الاجماع قد لا يكشف عن الواقع وإنما يكشف عن دليل معتبر عند الكل بحيث لو فرض مراعاة المجتهد لشرائط الاجتهاد لأفتى بمضمونه (ولكن الحق ان يقال) ان ذلك ان أوجب القطع بعدم مراعاة المجتهد لشرائط الاجتهاد بمعنى اكتشفنا من ذلك فساد

اجتهاده جاز النقض ورجع إلى المورد الثالث وحكمه حكمه وإلا فيحرم النقض لشمول أدلة حرمة النقض والرد لهذه الصورة . (ودعوى) ان هذا يرجع إلى العلم والقطع بمخالفة الحكم للتكليف الظاهري الفعلي الثابت عند الكل لثبوت الدليل على خلاف الحكم ، فيكون من قبيل المورد الثاني وهو العلم بمخالفة الحكم للتكليف الثابت (مدفوعة) بأنه ليس الامر كذلك فان المورد الثاني هو العلم بمخالفة الحكم للتكليف الواقعي وهنا يكون العلم بمخالفة الحكم للتكليف الظاهري وقد عرفت في المورد الثاني انه لا يجوز النقض بالعلم بمخالفة الحكم للتكليف الظاهري

(المورد الخامس) الذي ذكروه القوم لجواز النقض هو انكشاف بطلان دليل الحكم ومستنده وإن كان الحاكم أهلا للحكومة واجداً لشرائط نفوذ الحكم فاذا ظهر عند المجتهد الآخر فساد مبنى الحكم بأن كان مخالفاً له فى المبنى كأن لا يقول بحجية خبر الواحد والحاكم اعتمد على خبر الواحد أو بالعكس جاز له نقضه وعدم ترتيب الآثار عليه فى حق نفسه وان لم يجز معارضة الحاكم في ذلك فيجوز نقض حكم من كان مستنده الشهرة أو الأولوية الظنية أو الخبر الضعيف أو غير ذلك عند من لا يعمل بها . غاية الامر نفوذه في حق الحاكم ومتابعيه ممن يقلدوه أو من لم ينكشف عنده فساد المدرك وقد نسب هذا إلى الدروس والقواعد واما قوله (ص) : « فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فانما بحكم الله استخف ـ الخبر » إنما يدل على خصوص حكم الحاكم الصحيح كما هو ظاهر الاضافة فمقتضاه وجوب احراز الصحة في قبول حكم الحاكم اما بالوجدان أو الدليل أو الأصل أو أصالة الصحة وأين أحدها بعد انكشاف فساد المبنى .

ولكن لا يخفى ان الظاهر من الرواية هو الحكم بحسب الموازين وان كان المستند غير صحيح ولذا ينفذ الحكم في المتنازعين وان كان أحدهما مجتهداً مخالفاً للحاكم فى فتواه ومستند حكمه ، إلا اللهم أن يقال انا نلتزم بأنه ينفذه بحسب الظاهر

دون الواقع نظير المحكوم عليه الذي يعلم بفساد الحكم ، فالعمدة في المقام ما يستفاد من مقبولة ابن حنظلة ، وقد عرفت غير مرة ان المراد بها هو ما حكم به الحاكم بعنوان انه حكمهم (ع) وعليه حتى لو ظهر فساد المبنى فالمقبولة تدل على نفوذ الحكم وقد يورد على ذلك بأن عموم المقبولة أواطلاقها معارض بالأدلة التي قامت على خلاف حكم الحاكم فلا وجه لترجيحه عليها . (وجوابه) ان لسان المقبولة لسان حكومة عليها مضافا الى أن مورد المقبولة هو صورة الاختلاف في الدين والميراث أعم من الشبهة الحكمية أو الموضوعية لترك الامام (ع) الاستفصال ولازم ذلك أن يكون الحكم مقدما على الدليل المخالف له الموجود عند أحد المتنازعين .

(المورد السادس) لنقض حكم الحاكم هو ما إذا عدل الحاكم إلى فتوى تخالف الحكم الصادر منه كما سيجيء إن شاء الله في مبحث نقض الحكم بالفتوى. هذا كله في الحكم في التكاليف الشرعية . (واما الموضوعات) كالهلال والملكية فالحق انه لايجوز أيضاً نقض حكم الحاكم فيها إلا اذا علم بمخالفة حكمه للواقع أوعلم بعدم أهليته للحكم أو علم بتقصيره أو قصوره في موازين الحكم فانه ينقض حكمه لعدم حكمه بحكمهم (ع) ومع عدم أهليته للحكم لم يكن منصوباعنهم (ع) (نعم) المحكوم عليه علمه بذلك لا يجوّز له النقض جهاراً ولا تجديد المرافعة بل يجب عليه الالتزام ظاهراً بالحكم وإلا لزم نقض أغلب الاحكام في الموضوعات من حيث ادعاء المحكوم عليه كذب الشهود أو كذب المدعي أو عدم أهلية الحاكم أو قصوره في الموازين أو تقصيره . نعم يجوز له نقضه سراً بمعنى عدم الالتزام بآثار الحكم في الواقع فيجوز له انقاذ ماله من المحكوم له بينه وبين الله تعالى ولو بالسرقة إلا في صورة اليمين فانه لا يجوز للمحكوم عليه نقض الحكم لا جهراً ولا سراً بناءاً على ان اليمين موجبة لذهاب حقه وحرمة التقاص منه

وتحقيق ذلك يطلب من كتاب القضاء . ثم انه قد يتوهم الاشكال فى النقض فى صورة ما إذا علم بمخالفة الموضوعات لواقعها الواقعة فى طريق الحكم كما إذا علم الحاكم الثاني فسق الشهود واقعاً ولكن التحقيق انه لا يصح النقض فى هذه الصورة لأن ذلك قد يؤدي الى تنازع الحكام وعدم النظام للانام بنقض كل منهم للآخر بمقتضى علمه فى طريق الحكم ولعدم علم الحاكم بمخالفة الحكم للواقع وعدم علمه بفساد حكمه لأن الفرض ان الحاكم الأول يعلم بعدالة الشهود فلا فساد فى حكمه بعد اندراج حكمه فى عموم الأدلة الدالة على عدم النقض فيكون نظير من استند فى حكمه الى رواية ليست بحجة في نظر الحاكم الآخر فانه لا يجوز نقضه مع كونه لم يقصر فى الاجتهاد ولم يقطع الحاكم الآخر بمخالفته للواقع ، نعم لو ادعى المدعي ذلك أعني فسق الشهود أو عدم أهلية الحاكم أو جوره مع البينة سمعت دعواه وصح الحكم على طبقها لو تمت البينة لمطالبة ذي الحق بحقه مع اقامة الحجة عليه .

الفحص عن حكم الغير

ليعلم ما يوجب نقضه

ويلحق بالمقام امور ينبغي التنبيه عليها (احدها) انه قد عرفت ان الحكم ينقضي فى الموارد المتقدمة فهل يجب على نفس الحاكم أو على الحاكم الآخر أو المقلدين أن يفحصوا عن الحكم إذا احتملوا وجود ما يوجب نقضه فيفحصوا حتى ينقضوه إذا وجدوا ذلك ولا ينقضوه إذا لم يجدوا ذلك أو يجوز لهم الفحص أو يحرم عليهم الفحص المشهور بل الظاهر عدم وجود الخلاف فى جواز الفحص وعدم وجوبه وعدم حرمته لاصاله البراءة من الوجوب والحرمة واصالة الصحة فى الحكم والسيرة على عدم الفحص فلا يجب الملاحظة والنظر فى احكام الغير

وانها صدرت عن اجتهاد أولا أو عن الطرق المعتبرة في القضاء اولا او عمن له الأهلية أولا أو على وجه الصواب أولا .

وقد يقال بحرمة الفحص عن ما يوجب النقض للحكم لوجهين :

(احدهما) ان الظاهر من الروايات والاجماعات هو وجوب قبول حكم الحاكم وترتيب آثار الحكم الصحيح عليه وإن احتمل عدم صحته ولا ريب ان الفحص عن الحكم والنظر في صحته وفساده ينافي قبوله وترتيب آثار الصحة عليه ، ولا يخفى ما فيه ، فان الفحص والنظر فى الحكم ليس برد للحكم مع البناء على الالتزام به ما لم يظهر فساده كما ان قبول قول العادل وحرمة رده وقبول قول المرأة على ما فى رحمها لا ينافي الفحص عن صحته احتياطاً ولا يقال إنه رد له إذا كان البناء على الالتزام به ما لم يظهر فساده . (نعم) إذا كان الفحص والنظر فى الحكم بنحو يوجب صدق عنوان الرد على الحكم كان حراماً كما لو فحص عن الحكم بأن سمع الدعوى ثانياً وطلب من المدعي البينة ومن المنكر اليمين ونحو ذلك فهو حرام لأنه يصدق عليه بأنه رد لحكم الحاكم .

(وثانيهما) ان الفحص يستلزم التفتيش عن عيوب الناس من فسق الحاكم أو كذب الشهود وهو محرم لقوله تعالى : « ولا تجسسوا » . ولا يخفى ما فيه فان التفتيش عن الواقع لمعرفة الوظيفة الشرعية وإن كان فحصاً عن العيب إلا انه ليس بحرام كما في الفحص عن أحوال الشهود ورجال الحديث ونصح المستشير ، نعم يحرم إذا كان غرضه الاطلاع على عيوب الحاكم أو الشهود فظهر انه يجوز الفحص بنحو لا يوجب صدق عنوان الرد عليه وقد أستثني صوراً يجب فيها الفحص (الاولى) مالو علم اجمالا بوجود ما ينقض أحد أحكام هذا الحاكم المحصورة كأن صدرت منه خمسة أحكام نعلم بنحو الاجمال ان واحداً منها فيه ما يوجب نقضه ولكن لا نشخصه بعينه فانه فى هذه الصورة يجب الفحص من باب المقدمة

العلمية لتمييز مايجب قبوله من هذه الأحكام عما يجب نقضه إذ لو بادر الى النقض قبل الفحص لم يحصل له العلم بالخروج عن عهدة التكليف بقبول الحكم الصحيح ورد الفاسد . قيل يمكن تمييز ما يجب قبوله من الأحكام عن غيره بغير الفحص كشهادة البينة أو الحاكم يعيين ذلك وعليه فلا يتوقف التمييز على الفحص حتى يكون واجباً من باب المقدمة قلنا لو أمكن ذلك كان الفحص أحد أفراد المقدمة فيكون واجباً على سبيل التخيير .

ثاني الصور التي قيل يجب الفحص عن الحكم فيها ما إذا ادعى المحكوم عند الحاكم فساد حكم الحاكم وبطلانه أو ما يوجب فساده مثل كون الشهادة كانت من الفساق أو اشتباه الحاكم أو نسيانه أو قلة فحصه أو عدم أهليته ونحو ذلك مما يوجب فساد حكمه فانه قد حكي الاجماع على وجوب فحص الحاكم الثاني عن حكم الحاكم الأول . واستدل على ذلك بدليلين :

(أحدهما) دعوى الاجماع عليه وفى الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه ولكن يمكن ان يقال ان مصدر الاجماع هو اطلاقات سماع دعوى كل مدعي فلا يكشف الاجماع عن رأي المعصوم .

(ثانيهما) إنها دعوى كسائر الدعاوي يلزم على الحاكم سماعها لاطلاق ما دل على سماع كل دعوى وحيث لايمكن فصل هذه الدعوى وحلها إلا بالفحص عن حكم الحاكم الاول فيجب على الحاكم الآخر ان يفحص عن الحكم لوجوب حل الخصومة عليه وفصلها فهو يجب من باب المقدمة . وقد أورد على هذا الاستدلال بايرادات ثلاثة :

(احدها) أنه لا وجه لدعوى توقف حل الخصومة على فحص الحاكم عن الحكم بل يمكن حلها بالبينة بأن يقيم المدعي الشهود على عدم اهلية الحاكم أو فسق الشهود وإذا لم يتوقف حل الخصومة على الفحص فهو ليس

بواجب . والجواب عنه مضافا الى أن الحل بالبينة من النظر فى الحكم والفحص عنه فان النظر في الحكم قد يكون بالتتبع في كيفية حكمه وقد يكون بالاستماع للبينة فهذا الفرض لايوجب خروج الصورة المذكورة عن وجوب النظر والفحص فيها وإنما يكون الواجب من باب المقدمة هو القدر الجامع وكل من التتبع واقامة البينة فرد منه واجب على سبيل التخيير على ان الدعوى إذا كانت على عدم مطابقة حكمه للواقع فلا تصح البينة لان البينة إنما تقبل فى الموضوعات لا الاحكام فلا تقبل في كون هذا حكم الله أو مخالف له وحينئذ فينحصر حل الدعوى بفحص الحاكم الثاني عن الحكم فان قطع بمخالفته رده وإلا فلا ، نعم لو كانت الدعوى على عدم اهلية المجتهد أوفسق شهوده أو عدم فحصه أوغيرذلك من الموضوعات الخارجية قبلت البينة .

(ثانيها) ان ظاهر أدلة القضاء انه ليس للمحكوم عليه الاعتراض على حكم الحاكم لأنه يكون رداً عليه فلا تسمع دعواه على حكم الحاكم فيكون ظاهر هذه الادلة مقيداً للاطلاقات الدالة على سماع كل دعوى من مدعي مضافا الى لزوم الهرج والمرج وفتح باب الفساد لان لكل محكوم عليه أن يدعي ذلك بعد كل حكم حكم به عليه حتى حكم الحاكم الثاني . واجيب بأن الظاهر من أدلة القضاء هو الرد على ما كان من حكمهم (ع) لقوله (ع) : فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، والمحكوم عليه إنما يدعي ان هذا الحكم ليس بحكمهم (ع) أو ليس منصوباً للقضاء فليست الادله مقيدة لاطلاقات أدلة سماع دعوى كل مدعي وأما الهرج والمرج فهو ليس بلازم لانقطاع الخصومة بالرجوع الى جميع الحكام الموجودين في وقته . ولا يخفى ما فيه فان أدلة القضاء ظاهرة في ان الحاكم الذي تراضى عليه المتخاصمان وكان مجلسه للقضاء مبنياً على أن يحكم بحكمهم (ع) لابحكم العرف ولا بقانون الروم . حكمه لايجوز

الرد عليه والاعتراض عليه والمراد من قوله (ع) : فاذا حكم بحكمنا هو كونه بانياً على ذلك وإلا فمن أين يستطيع المتخاصمان أن يعرفا ان هذا هو حكمهم (ع) والحاصل ان الظاهر من أدلة القضاء ان الرجل إذا كان من الشيعة ونظر في حلالهم (ع) وحرامهم (ع) وقد تراضى عليه الخصمان في أن يحكم بحكم المعصومين الأطهار وصدر منه حكم بعنوان انه حكمهم (ع) لا يجوز لهم الرد عليه والاعتراض عليه فلا تسمع الدعوى عليه لأنها نوع من الاعتراض إن لم تكن أجلى أفراده وبعبارة أخرى إن كان المبيح للرد هو الشك في اجتهاد الحاكم وكونه ناظراً في حلالهم وحرامهم فأصالة الصحة تنفي هذا الشك وان كان الشك في مطابقة حكمه للواقع فهو غير معتبر احرازها وإنما المعتبر اجتهاده وعدالته وكونه يحكم بعنوان انه حكمهم (ع) من دون اعتبار احراز المطابقة .

(ثالثها) دعوى الاجماع على عدم سماع الدعوى بالبطلان بعد حكم الحاكم كما ذكروه في مبحث الدعوى المسموعة في كتاب القضاء . وجوابه ان الذي ذكروه هناك هو عدم سماعها مرة ثانية بعد حكم الحاكم الأول وعدم سماع الدعوى بعدم أهليته أو بجوره في حكمه بدون البينة بمعنى عدم احضار الحاكم مجلس القضاء وتحليفه مع عدم البينة من المدعي على الحاكم وهذا لا ينافي التتبع في حكمه والنظر فيه وفي البينة التي استند اليها من دون احضاره مجلس القضاء وبعبارة اخرى ان المذكور هنا هو النظر في حكمه والمذكور هناك احضاره في مجلس القضاء ، وأما لزوم الهرج فهو أوضح من أن يبين .

ثالث الصور التي قيل يجب الفحص عن الحكم فيها صورة ما إذا لم يصل الحق للمحكوم له كما لو حكم عليه بالمال وحبسه لاستيفاء المال منه فانه عند مجيء الحاكم الثاني مكان الحاكم الاول يجب عليه أن يتفحص في الحكم الاول فان كان الحكم الاول مخالفاً للحق أبطله وإلا الزم به . والحاصل ان الحكم في

صورة انقطاع الفصل بين المتخاصمين بحيث يكون المحكوم له قد استوفى جميع حقه لم يجب الفحص على الحاكم الثاني الذي يجيء مكان الحاكم الاول وأما في صورة عدم تمام الفصل بين المتخاصمين وعدم استيفاء الحق للمحكوم له كأن حبس الغريم أو حجر على ماله لاستيفاء حق المحكوم له أو حكم ولم يستوف أصلا وجب على الحاكم الثاني الحال محل الاول الحاكم بذلك الحكم أن يفحص عن الحكم . وبعبارة أخرى ان الحاكم الاول إذا لم ينفذ حكمه باجراء آثاره عليه بأن يأمر من عليه الحق بالخروج عنه ويحكم عليه بوجوب أداء الحق فانه يجب على الحاكم الثاني الفحص عن الحكم الاول فان علم مخالفته للواقع أبطله وإلا أمضاه . وحكي القول بذلك عن الأكثر كما حكي القول به عن المسالك والمجمع وظاهر الارشاد والحق عدم الوجوب وفاقاً للمحكي عن القواعد والارشاد لاصالة صحة الحكم ولأصل البراءة واستدلوا على وجوب الفحص في هذه الصورة ان اصالة الصحة غير جارية في الحكم الاول لانه لم يتم الفصل به حتى تجري اصالة الصحة بعد الفراغ منه فان اصالة الصحة في فعل الغير انما تكون بعد الفراغ منه فاذا لم تجري اصالة الصحة فلم يعلم صحة الحكم فيحتاج تنفيذ الحكم إلى مسوغ فلا بد من الفحص ليعلم صحته من فساده (ولا يخفى مافيه) فأن الحكم قد تم الفصل به وليس الاستيفاء والاستنقاذ من مراتب الفصل بالحكم فانه بانشاء الحكم تحقق الفصل ، والاستيفاء من آثاره لامن مراتبه سلمنا انه من مراتبه إلا انه يكفي لجريان أصالة الصحة مضي مقدار من العمل الذي تكون صحته موضوعاً لترتيب سائر المراتب عليه وبعبارة أخرى أنه لاوجه لتخصيص اصالة الصحة في فعل الغير بحالة الفراغ منه ومضيه وانما المختصة بالفراغ هي قاعدة الفراغ الجارية في حق الانسان نفسه وهي غير اصالة الصحة في فعل الغير .

هل يعتبر في النقض مطالبة صاحب الحق

(التنبيه الثاني فى المقام) أنه قـــد عرفت موارد النقض وهي ثابتة للحكم الباطل بأقسامه سواء كان واقعاً فى حقوق الله أو في حقوق الناس ولا يشترط في نقض الحاكم للحكم المطالبة للحاكم من المحكوم عليه أو من غيره بنقض الحكم أما في حقوق الله فواضح إذ لامطالب لها سوى الله تعالى ولا يتصور مطالبة الله عن نفسه ولذا قام الاجماع على عدم اشتراط المطالبه . وأما في حقوق الناس فالمحكي عن القواعد والمبسوط وبعض العامة اشتراط المطالبة وظاهر غيرهم عدم اشتراطها حيث أطلقوا النقض (والحق) عدم الاشتراط لأن ماتقدم من الأدلة على النقض تشمل صورة المطالبة وعدم المطالبة بل تدل على النقض حتى لو طالب المحكوم عليه بعدم النقض فراجعها . (ان قلت) ان المحكوم عليه إذا لم يطالب بالنقض فربما كان قد اسقط حقه فلا وجه للنقض واعادة الخصومة واما إذا طالب بعدم النقض فقد اسقط حقه قطعاً فلا معنى للنقض واعاة الخصومة . (قيل في جوابه) أنه ان اريد بالحق هو نفس النقض فمعلوم ان النقض حق الهي مفروض على الحاكم الآخر وليس بيد المحكوم عليه ولا بيد غيره فانه ان تمت موازين النقض صح صدوره وإلا فلا . وان اريد به متعلق الحكم فان اسقاطه وان كان بيد المحكوم عليه بأبراء أو هبة ونحوهما إلا ان ذلك لاينافي نقض الحكم وبيان فساده بأنشاء النقض الذي يسقط الاستحقاق بسبب الحكم المنقوض لا بغيره من الأسباب .

المراد بالجواز فى قولهم جواز النقض

(التنبيه الثالث) ان الظاهر ان المراد بجواز النقض لمن تحقق عنـده

موجبات النقض هو الجواز بالمعنى الأعم فمن كان الحكم محل ابتلائه بمعنى ان آثاره تترتب عليه وجب عليه نقضه لبطلان الحكم عنده فلا يجوز له ان يرتب عليه الآثار بما هو حكم وأما من لم يرتبط به ذلك ولم يترافع عنده الخصمان فيجوز له النقض .

المراد بالنقض

(التنبيه الرابع) ان المراد بالنقض من الحاكم هو إنشاء بطلان الحكم وفساده أو إنشاء حكم بخلافه ، والنقض من غير الحاكم هو عدم ترتيب الأثر عليه وعدم العمل بموجبه .

ابتداء النقض من حينه أو من حين صدور الحكم

(التنبيه الخامس) ان نقض الحكم هل يقتضي عدم تأثيره من أول الأمر بأن يكون وجوده كعدمه فيكون نظير فسخ المعاملة من حينها أو يقتضي رفع اليد عن استمراره مع تأثيره قبل زمن النقض نظير النسخ . الحق هو الأول لما عرفت فى موارد نقض الحكم من أنها يكون الحكم فيها لاغياً من أول الأمر لا من حين النقض .

الشك في جواز النقض

(التنبيه السادس) فى مورد الشك فى جواز النقض كما لو صدر حكمان من مجتهدين ولم نعلم بأن الثاني جامع لشرائط جواز النقض أم لا فلا وجه لاجراء اصالة الصحة لتعارض الأصلين فى الحكم الأول والثاني وحرمة الرد فى كليهما ولا وجه لاستصحاب تأثير الحكم الاول لعدم اليقين السابق بتأثيره نعم يصح استصحاب عدم تأثير الحكم الثاني وعدم نفوذه بعد الحكم الاول بناء على صحة استصحاب العدم الازلي ولكن هذا لا يثبت تأثير الحكم الاول حتى على القول بالاصل المثبت إذ لا ملازمة

بينها (لا يقال) ان هذا العدم لم يحرز لاحتمال أنه فى الواقع يكون الحكم الثاني مؤثراً لكونه هو المطابق للواقع (لانا نقول) ان عدم التأثير يكون هو الثابت لانتفاء الموضوع وهو الحكم في السابق فان السالبة بانتفاء الموضوع تصدق لامحالة بخلاف الموجبة فانها تكذب عند انتفاء الموضوع (والتحقيق أن يقال) أن الحكم الثاني حاكم على الاول لانه يشتمل على نقض الاول بخلاف الاول فانه لم يكن ناظراً للحكم الثانى وبعبارة أخرى أن الحكم الثاني لايكون إلا بعد فساد الاول فهو كاشف عن فساد الاول نظير اليد الثانية الكاشفة عن زوال حكم اليد الاولى . (وان شئت قلت) أن الحكم الثاني يشتمل على حكمين أحدهما الحكم بنقض الحكم الاول وثانيهما الحكم بالوظيفة نعم لو كان الحكم الآخر غير ناظر للحكم الاول كأن حكم أحدهما بالهلال والآخر بعدمه من دون التفات منهما إلى حكم صاحبه فحينئذ يرجع إلى المرجحات المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة فان فقدت يتساقطان ويرجع لحكم حاكم ثالث لان مقبولة عمر بن حنظلة تعرضت لترجيح الحكمين المتعارضين (لايقال) أنا نشك في مانعية الحكم الثاني من نفوذ الحكم الأول والاصل عدم المانع (لانا نقول) انا نشك أيضاً فى مانعية الحكم الاول من نفوذ الحكم الثاني والاصل عدم المانع . (لايقال) أن الحكم الثاني قبل صدور الاول كان نافذاً قطعاً فيستصحب بعد صدوره (لأنا نقول) أنه قبل صدور الحكم الاول لم يكن موجوداً حتى يستصحب نفوذه .

المراد من حرمة النقض

(التنبيه السابع) هل المراد بحرمة النقض وقبول الحكم الالتزام بآثار المحكوم به مطلقاً فى نوعه أو في شخصه من حيث انفصال الخصومة أو ماهو محط الحكم بأن يكون الحكم طريقاً بالنسبة إلى الجهة التي وقعت الخصومة فيها وكانت محط

الحكم أو أن المراد به الالتزام بآثار المحكوم به مطلقاً بحيث يكون الحكم طريقاً إلى جميع آثار المحكوم به نظير الفتوى فمثلا إذا اختلف المتبايعان في نجاسة المبيع كالعصير الذاهب ثلثاه بالشمس وطهارته فيدعي المشتري بطلان البيع من جهة بنائه على نجاسته ويدعي البائع صحته من جهة بنائه على طهارته فحكم الحاكم بالطهارة من جهة صحة البيع أو حكم الحاكم بصحة البيع فعلى الاول لا يرتب عليه إلا خصوص الأثر الذي يرفع الخصومة وكان محط الحكم والمقصود به أعني صحة البيع ولزومه وتملك الثمن للبائع والمثمن للمشترى وأما باقي الآثار وهي الطهارة وشربه والصلاة به فلا ترتب بخلافه على الثاني فانها ترتب عليه والحاصل أن في المقام مطلبان . (أحدهما) أن الحكم في مورد يسري إلى نوعه فلو حكم بصحة بيع العصير المذكور في هذه الدعوى فهل الحكم يسري إلى باقي أفراد العصير الذي ذهب ثلثاه فيكون الحكم نافذاً بالنسبة لكل عصير كذلك ولا يجوز رده أو ان الحكم يختص بخصوص هذا الفرد في خصوص هذه الواقعة (الحق) ان الحكم لا يسري إلى باقي الأفراد بل لا يتجاوز هذه الواقعة أيضاً للاجماع ولأن الدليل انما دل على امضاء الحكم بالنسبة لمتعلقه ومتعلقه كان هو خصوص هذا الفرد في خصوص هذه الواقعة فلو فرض كان متعلقه عاماً كما لو حكم بحلية أخذ مال الكفار في هذا اليوم وقلنا بأن للحاكم أن يحكم في مثل هذا أو بوجوب الصوم على كل أحد من جهة الهلال فهو ينفذ بمقدار متعلقه فقط لأن عدم انفاذه في غير متعلقه لا يسمى رداً له فلذا يجب في هذا المقام أن يعرف سعة دائرة المتعلق وعدمها (واما ما استدل به) لتسرية الحكم لباقي الأفراد بدعوى أنه لولا التسرية لزم القول بالفصل بين الأفراد فيكون هذا الفرد صحيح بيعه دون غيره من الأفراد وهو قول بعدم الفصل . (فجوابه) أنه بحسب الأحكام الظاهرية يجوز التفكيك والقول بالفصل كما قرر في علم الأصول . والحكم تكليف ظاهري (وما يقال) ان الحكم فيه

طريقية للواقع (فانه يقال) ان غرضهم أنه لايجوز مخالفته للواقع وإلا فهو إنشاء محض ليس له أدنى حكاية عن الواقع فدليل اعتباره لايقتضي إلا حجيته فى خصوص متعلقه ومورده ومحط نظر الحاكم في حكومته فقط فلا يتعدى إلى غيره وعليه فلامانع من الحكم بعدم صحة بيع ذلك العصير فى منازعة أخرى فلو باعه على آخر ووقع النزاع بينهما وترافعا لحاكم آخر يرى نجاسته نفذ حكمه بفساد البيع والحاصل ان استصحاب بقاء الفتوى وبقاء آثارها يقضي بالبقاء وعدم انتقاضها بالحكم في غير مورد الحكم نعم لو كان الحاكم بالخلاف هو صاحب الفتوى انتقضت الفتوى فى سائر الأفراد لأنه لو لم يعدل عن فتواه لما حكم بذلك وإلا لزم القول بالفصل بين الأفراد فى فتواه .

(ثانيهما) أنه سواء قلنا بأن الحكم يسرى لباقي الأفراد أو يختص بخصوص الفرد الموجود في الواقعه التي حكم فيها فهل الحكم يقتضي ترتب جميع الآثار أو خصوص الاثر الذي كان محط الحكم والمقصود منه . (والحق) هو الثاني وان الذي يرتب هو خصوص ما كان محطاً للحكم ومورداً له لأن والذي حكم الحاكم به هو خصوص صحة البيع وكون الثمن للبائع والمثمن للمشتري لأن الحكم كما قد عرفت انشاء وليس حجيته كالفتوى من باب الطريقية المحضة فهو ليس له أرائة إلا عن متعلقه فدليل اعتباره لايقتضي إلا أن يثبت به متعلقه دون غيره فلا يعتبر الحكم إلا فيما تعلق به انشائه ولايريب أي اثر آخر بل حتى آثاره الشرعية إذا لم يعلم شمول الحكم لها ، وعليه فيكون فرق بين ما إذا كان متعلق الحكم الطهارة بأن يقول الحاكم حكمت بطهارته وبين ان يقول حكمت بصحت البيع فيما إذا كان نظره فصل الخصومة وهي كانت من جهة صحة البيع واسترداد الثمن فانه لم يكن قد حكم بالطهارة نعم لو فرض انه كان قد حكم بالطهارة وقلنا بصحة حكمه فيها ترتب عليه آثار الطهارة بمقدار ما كان مقصوداً للحاكم في حكمه وأما ماعداها من الآثار فيكون الحكم بالنسبة اليها

بمنزلة الفتوى أو الشهادة التي لاتنفذ بالنسبة للحاكم الآخر ومقلديه لعدم تعلق حكمه بها لأن مخالفته فيها لاتكون رداً على حكمه حيث انها ليست بمتعلق حكمه

نقض الحكم بالفتوى وبالعكس

(التنبيه الثامن) قد عرفت عدم جواز نقض الحكم بالحكم وموارد جوازه ومنه يظهر نقض الحكم بالفتوى ونقض الفتوى بالحكم أما نقض الفتوى بالفتوى فقد حققنا الكلام فيه في مبحث تبدل رأي المجتهد . والحاصل أن الصور المتصورة أربعة

(الأولى) : نقض الحكم بالحكم بأن ينقض الحكم الأول بانشاء حكم بخلافه كأن يحكم بملكية الدار لزيد ثم يحكم هو أو حاكم آخر بملكيتها لخالد وقد عرفت أنه ينتقض الحكم بالحكم الثاني إذا كان الأول مخالفاً للواقع أو كان مقصراً في اجتهاده وإلا فلا ينقض به وكان الحكم الثاني باطلا فاسداً فراجعه .

(والثاني) وهي نقض الحكم بالفتوى كأن حكم بصحة بيع العصير العنبي في واقعة خاصة لأنه كان يفتي بطهارته ثم بعد هذا أدى نظره الى نجاسته وأفتى بنجاسته أو أفتى بفساد بيعه فهل هذه الفتوى المتأخرة توجب نقض الحكم السابق منه المستند لفتواه بطهارة العصير يمكن ان يقال أنه لايجوز النقض في هذه الصورة للاجماع ولأنه إذا لم نجوز نقض الحكم بالحكم فبالطريق الأولى أن لانجوز نقضه بالفتوى لأن الحكم أقوى من الفتوى . (وان شئت قلت) ان الظاهر من المقبولة وغيرها كون حكم الحاكم حاكماً على جميع الطرق والامارات ومقتضى حكومته أن لاترفع أثره الفتوى ولا غيرها من الامارات . (ان قلت) ان مادل على حرمة الكتمان ووجوب الردع وتدمير الباطل يقتضي أن يكون بالفتوى ينقض الحكم لأن الحكم يكون بنظر المفتي بالخلاف باطل . (قلنا) ان الاجماع والأدلة الدالة على حرمة نقض الحكم تكون مخصصة لأدلة حرمة الكتمان ووجوب الردع (نعم) في

صورة جواز نقض الحكم تكون الفتوى ناقضة له عن مورده الخاص . (والحاصل) أنه في صورة عدم جواز نقضه لايجوز نقضه بالفتوى المتأخرة لا من الحاكم نفسه وان عدل عن فتواه التي استند الحكم اليها ولا من حاكم آخر قد خالفه في الفتوى التي استند اليها الحاكم فى حكمه وأما فى صورة جواز نقضه فيجوز ان ينقض بالفتوى لأنه لم يكن من الحكم الذي حرم الشارع نقضه بل هو ملغي من أصله كما عرفت تحقيق ذلك فى مبحث موارد نقض الحكم فتصح الفتوى في مورده لعموم أدلة الفتوى لتلك الموارد ، والمراد بنقض الحكم بالفتوى هو ان يفتي فى خصوص مورد الحكم بخلافه وإلا فالفتوى بنحو العموم بما هو حكم المسألة تصح حتى من الحاكم نفسه إذا عدل نظره عن الفتوى السابقة وان لم يكن مجوز النقض موجوداً لكنه لاينقض بها الحكم عند عدم المجوز للنقض وينقض بها الحكم عند وجود المجوز للنقض . (والحاصل) ان الفتوى بنحو العموم المخالفة للحكم سواء كانت من الحاكم أو من غيره تصح وتجوز وان لم يكن المجوز للنقض بها موجوداً وانما الذي لايجوز هو الفتوى المخالفة فى مورد الحكم بخصوصه وفي نفس الواقعة مع عدم المجوز لنقض الحكم . (فتلخص) أن الحكم لاينقض بالفتوى وان كان قد تبين للحاكم فساد حكمه بالظن الاجتهادي لان حكم الحاكم كما عرفت مقدم وحاكم على جميع الامارات والظنون المعتبرة كما يستفاد من المقبولة وغيرها . (وقد يتمسك) فى المقام باستصحاب عدم جواز النقض فيكون الشك فى المقام نظير الشك في النسخ فان الحكم مثبت للتكليف ويشك فى رفع استمراره ولا يخفى مافيه فانه مع الشك لايقين سابق بعدم النقض إذ يرجع الشك إلى صحة الحكم من أصله لافى ارتفاع أثره بعد القطع بثبوته وأما التشبيه بالنسخ فهو غير صحيح فان الحكم يثبت حكما ظاهريا مادام لم يعلم بمخالفته للواقع فاذا علم بمخالفته للواقع فلابد من البناء على عدم الحكم الظاهري من أول الامر وإلا لزم التصويب

(هذا وقد يمنع) من شمول أدلة حرمة النقض بالنسبة إلى نفس الحاكم فيما لو تبين فساد حكمه بالظن الاجتهادي فان المقبولة وغيرها من أدلة الرد انما هي ناظرة لحرمة رد الغير على الحاكم بالظنون الاجتهادية وأما بالنسبة إلى الحاكم نفسه فهي غير ناظرة إلى رده على حكمه و(الحاصل) ان الادلة التي دلت على حكومة حكم الحاكم على سائر الامارات والطرق الظنية انما هي ناظرة إلى حكم الحاكم بالنسبة لغيره وأما بالنسبة إلى نفسه فلا وهكذا ماجعل دليلا من الهرج والمرج وعدم حل الخصومة انما يختص بغيره لا بالنسبة لنفسه وإذا كان الأمر كذلك فلا دليل لنا على حرمة نقض حكم الحاكم بفتوى نفسه ومع الشك فالاصل يقتضي جواز النقض بفتوى نفسه بل وجوب النقض لقيام الظن المعتبر الاجتهادي على فساد الحكم ولا دليل على حرمة نقضه فيجب ابطاله من أصله فيكون الحكم فاسداً من أصله لقيام الحجة على ذلك فيكون وجوده كعدمه . وأما الاجماع المنقول على حرمة نقض الحكم بالفتوى لم يعلم ثبوته بالنسبة إلى الحاكم نفسه فيؤخذ القدر المتيقن منه ولو سلم شموله للحاكم نفسه فلا نسلم كشفه عن رأي المعصوم (ع) في هذا المورد لاحتمال اعتماد المجمعين على الروايات المناقش في دلالتها . (وأما دعوى لزوم الهرج والمرج) بدعوى انه ربما يكون رأي المجتهد يتبدل بمرات عديدة فالزوجة المرتضعة بعشر رضعات عدة مرات تنفصل عن زوجها وترجع اليه . (فاسدة) لان الفرض نادر الوقوع من مجتهد ولو فرض اقتصر على مورده الخاص فهو نظير دعوى لزوم العسر والحرج .

(والثالثة) وهي نقض الفتوى بالحكم وقد عرفت أنه ينقض الحكم الفتوى إذا وقع الحكم على الوجه الصحيح وبحسب الموازين الشرعية ولم يعلم بمخالفته للواقع إذ لو لم تنتقض الفتوى به لكان جعل اعتباره لغواً لسبق الفتوى غالباً عليه وللزم دوام الخصومة بين كل مختلفين في الرأي اجتهاداً أو تقليداً مضافاً إلى

الاجماع على نقضها بالحكم وسيرة المسلمين على ذلك فالحكم ينقض الفتوى السابقة عليه في مورد الحكم . وقد خالف فى ذلك المحقق القمي (ره) في قوانينه وظاهر كلامه (ره) أنه فى صورة ثبوت حق الدعوى ينقض الحكم الفتوى وأما في صورة عدم حق الدعوى كما لو تراضيا على العقد بالفارسية بأن قلدا مجتهداً فيه مع علمها بالخلاف ثم دعاهما الهوى إلى المنازعة فلو رجعا لمجتهد آخر يقول بفساده فحكمه بالفساد لاينقض فتوى مقلدهما بالصحة ، وفى عوائد النراقى (ره) ما حاصله ان المتنازعين المقلدين لمجتهد واحد فى الواقعة المتنازع فيها اذا ترافعا عند حاكم يخالفه في الرأي فحكمه بمقتضى رأيه لا ينقض الفتوى ولا يعمل به وإنما يجب عليه أن يحكم برأي المجتهد الذي قلداه في هذه الواقعة سابقاً . ولعل نظر الأول منهما إلى أن الاتفاق بين المتعاقدين على عقد يوجب إسقاط حق الدعوى فلا تصح الدعوى منه ونظر الثاني منهما الى ان المتعاقدين إذا كانا مقلدين لمجتهد واحد كان حكمها الشرعي الواقعي في المعاملة هو فتوى مجتهدهما لا حكم الحاكم . (والجواب) عن الأول ان إسقاط حق الدعوى لا يوجب سقوط حكم الحاكم مع أن مجرد الاتفاق على شيء لا يوجب سقوط الدعوى وعدم سماعها وعن الثاني ان الفتوى حكم ظاهري لهما وقد تقدم ان حكم الحاكم مقدم على حكمها الظاهري ولذا يقدم الحكم على فتوى المجتهد نفسه فانه لايجوز له أن يعمل بفتواه ويجب أن يعمل بحكم الحاكم ، نعم لو علم بالواقع فحكم الحاكم يردو ينقض (وقد أجاب) عن ذلك المرحوم ملا علي بما حاصله من أنه على الحاكم أن يحكم بما أنزل الله تعالى بحسب معتقده ولذا لم يشترط أحد في حكم الحاكم استفساره عن رأي المتداعيين في المسائل الخلافية بل انعقدت السيرة على عدم الاستفسار بل يلزم ذلك أن لايجوز لنا الحكم على الكفار والمخالفين بما هو حق عندنا إذا احتمل فى حقهم التراضي على حكم حاكم خاص في الواقعة وهو خلاف الاجماع .

وبالجملة : الواجب على الحاكم الحكم بما أدى اليه نظره من الصحة والفساد في الواقعه ولو كان المتنازعان قلدا مجتهداً آخر في خلاف مايراه الحاكم ، نعم حكمه إنما يكون حكما ظاهريا فلا يقلب حكمها الواقعي الذي قلدا فيه فلو قلدا في صحة بيع المعاطاة وأوقعاه ثم ترافعا عند من حكم بفساده لم يحل المبيع على البائع والثمن على المشتري في الظاهر لكون الحكم الشرعي في حقهما خلافه فالحكم ينقض الفتوى في الظاهر لا في الواقع .

(والرابعة) نقض الفتوى بالفتوى وهو غير جائز اذا لم تكونا من مجتهد واحد فان المجتهدين طالما يختلفون في فتاواهم ولو كانت فتوى المجتهد الآخر تنقض الفتوى السابقة عليها للزم سد باب الافتاء وانحصار الحكم الظاهري بالفتوى المتأخرة لأنها تنقض جميع ماتقدم عليها من الفتاوى ويلزم من ذلك تقليد الجميع له والاجماع بل الضرورة على خلاف ذلك ، نعم المقلد لا يجوز له أن ينقض فتوى مجتهده بالعدول لآخر إلا إذا كان الآخر أعلم من الأول فيجب عليه النقض بناء على وجوب تقليد الاعلم ، هذا كله بالنسبة إلى الافتاء وأما بالنسبة إلى ترتيب الاثر في حق مجتهد بالنسبة لمجتهد آخر أو مقلديه فنقول ان الصحة ان كانت عند نفس المجتهد تكفي في ترتب الأثر كما إذا علم من الأدلة ان الصحة عند الفاعل تكفي في ترتب الأثر من الغير عليه وإن كان عند الغير فاسداً فحينئذ ترتب الاثار كما يقال في الطلاق فانه لو كان صحيحاً عند الفاعل جاز لمن كان فاسداً عنده التزويج منها ولذا كان طلاق المخالف مجوزاً لأخذ غيره لزوجته ، وأما إن كانت غير كافية بل لابد من الصحة عنده أيضاً فحينئذ لو كان العمل فاسداً بحسب فتواه فلا يرتب الأثر عليه ولو فرض انه كان صحيحاً عند الفاعل كما لو ذبح ولم يكن الذبح صحيحاً عند الغير ومع الشك فالقاعدة عدم ترتب الأثر لعدم احراز الموضوع للاثر إلا إذا كان هناك أصل يقتضي الصحة ، ومن هذا الباب مالو أفتى بجواز دخول النجاسة

الغير المسرية للمسجد فأدخلها والغير مقلد أو مجتهد في وجوب تبعيد النجاسة عنه فلا إثم على الأول فى ادخالها ووجب على الثاني إخراجها إن تمكن وهكذا لو بني المسجد من آجر لا يرى نجاسته ويرى الغير نجاسته ويشكل فيما إذا أوقف شيئاً يراه طاهراً على المسجدوشرط عدم إخراجه واطلع المجتهد المفتي بوجوب إخراجه والظاهر انه يجب عليه إخراجه لأن شرط الواقف إن اختص بمن يراه طاهراً فهذا المجتهد ليس منه وإن كان عاماً فالظاهر فساد هذا الشرط حيث انه شرط مخالف للشرع ، وأما إذا كانت الفتويان من مجتهد واحد فالمتأخرة تنقض المتقدمة بمعنى انه يجب العمل على الثانية من المفتي ومن يقلده فلا يجوز العمل بالاولى في موارد الثانية سواء كان يقطع بفساد الاولى أو يظن بالظن المعتبر بفسادها وقد تقدم البرهان على ذلك فى مبحث عدول المجتهد عن رأيه وأما نقضها بمعنى زوال آثارها التي تترتب على العمل بها بالفتوى الثانية فقد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث عدول المجتهد ، وأما نقض الفتوى بالفتوى من نفس المقلد بالنسبة لمجتهدين ومرجعه إلى جواز العدول من مجتهد لآخر فيما قلده فيه فقد حققنا البحث عنه فى مبحث جواز العدول من مجتهد لآخر .

وجوب اعلام الحاكم بخطأه في حكمه

(التنبيه التاسع) ان الحاكم إذا علم بخطأه أو قامت عنده الحجة المعتبرة على خطأه وجب عليه أن يعلم من يعمل بحكمه لعين ما ذكرناه فى وجوب إعلام المجتهد بتبدل رأيه ، وأما إذا علم المجتهد بمخالفة حكم المجتهد الآخر للواقع أو بعدم أهليته للاجتهاد أو بتقصيره فيه فلا يجب على ذلك المجتهد إعلام من يعمل بحكمه بعدم صحة حكمه ، نعم قال أستاذنا المرحوم العراقي بوجوب ذلك عليه فى الدماء والاعراض لكثرة اهتمام الشارع بها بحد يجب حفظها على كل من

يتمكن من ذلك ، وأما في الأموال فوجوبه مبنى على أحد أمرين وهما امادعوى ان حفظ الأموال من وظائف قضاة الجور وكل ما كان من وظائف قضاة الجور ثابت لقضاتنا باطلاق المقبولة ، وأما دعوى صدق الاتلاف للمال على مجرد سكوت ذلك المجتهد عن إعلام خطأ المجتهد الآخر فى حكمه وإلا فلا دليل على وجوب حفظ مال الغير بالاعلام بعد فرض قيام الحجة للمحكوم له فى أخذه المال ، ودليل النهي عن المنكر غير ظاهر الشمول لمثل المورد ، نعم لو كان المحكوم له عالماً بخطأ الحاكم يجب على كل من يعلم بحاله نهيه عن عمله لكون عمله منكراً حتى عند نفسه .

عدم نفوذ حكم الحاكم

(التنبيه العاشر) ان القوم ذكروا ان الحاكم إذا كانت له منازعة مع غيره لا ينفذ حكمه لنفسه على ذلك الغير بل يلزم الرجوع إلى حاكم آخر مستدلين على ذلك بالاجماع . وبأخبار رجوع المتنازعين إلى من عرف أحكامهم فان ظاهرها كون الحاكم غير المتنازعين . وهكذا ذكروا ان حكمه لا ينفذ على من لا تقبل شهادته عليه كحكم الولد على والده والعبد على مولاه . وكذا لا ينفذ حكمه لمن لا يقبل شهادته له كحكمه لمن يجر بحكمه له نفعاً . قال السيد في ملحقاته ولا دليل لهم على ذلك إلا دعوى ان الحكم شهادة وزيادة وهو كما ترى فالاقوى عدم المانع من شمول إطلاق أدلة نفوذ الحكم .

فيما لو أخطأ الحاكم

فالدية من بيت المال

(التنبيه الحادي عشر) لو نقض حكم الحاكم بالامور المصححة لنقضه كما تقدم وقد استوفى المحكوم له فان كان قتلا أو جرحا فلا قود على الحاكم قطعاً ولا على كل من وكله في إقامته وإنما تكون للمحدود الدية في بيت المال ولا يضمنها الامام ولا عاقلته وقد نقل فى الجواهر عدم الخلاف فى ذلك إلا مايحكى عن ظاهر الحلبي من ضمان الامام في ماله وهو فاسد لما هو المروي عندنا عن أمير المؤمنين (ع) فى خبر الأصبغ انما أخطأت القضاة في دم أوقطع فهو على بيت المال وضعف سنده منجبر بالشهرة . وما أورد على ذلك من الرواية المشتملة على تضمين أمير المؤمنين (ع) عاقلة عمر بن الخطاب باطل لأن الرواية لم تثبت من طرقنا ولأنه ليس بحاكم شرع ولا منصوب من قبل حاكم الشرع . وكيف يضمن حاكم الشرع وهو محسن ولا سبيل على المحسنين . على انه منصوب لمصالح المسلمين ويعمل لصالحهم فضمان خطأه على بيت مالهم . وإن كان المحكوم به القصاص وكان المباشر له الولي فذهب صاحب الشرائع وتبعه الفاضل إلى أنه لا يضمن مع حكم الحاكم وإذنه لأن السبب وهو حكم الحاكم أقوى من المباشر ولا الحاكم لأنه ليس على المحسنين من سبيل وإنما الضمان على بيت المال للرواية المتقدمة بخلاف ما إذا اقتص قبل الحكم أو بعد الحكم وقبل الاذن من الحاكم فانه يضمن لعدم قوة السبب على المباشر . وإن كان المحكوم به مالا دية أو غيرها فيستعاد إن كانت العين باقية لأنها لاسلطان لأحد عليها إلا لمالكها وإن كانت تالفة فيضمن المحكوم له لأن على اليد ما أخذت حتى تؤدي ومع إعساره ينتظر كما هو الحال فى كل ضامن بخلاف القصاص إذ لا دليل على ضمان المحكوم له بالقصاص لأن

دليل الضمان اما دليل (على اليد) ويد المحكوم له فى القصاص لم تأخذ شيئاً أو دليل من أتلف ماله والمحكوم له لم يتلف مالا فى القصاص ، ومن ذلك يعلم ان الحاكم لو أنفذ إلى حامل إقامة الحد فأجهضت خوفاً فدية الجنين في بيت المال لأنه خطأ وخطأ الحكام في بيت المال كما هو المنسوب لأكثر علمائنا قال في الجواهر ودعوى ان ذلك من الخطأ الشبيه بالعمد لا يدفع اندراجه في خطأ الحكام بعد فرض جواز الارسال اليها . وفي الجواهر أيضاً لو أمر الحاكم بضرب المحدود زيادة على الحد فمات سهواً كأن تخيل ان حد الشارب هو حد الزنا أو غلط في الحساب فنصف الدية من بيت المال لأنه من خطأ الحكام .

بقية أحكام المجتهد والاجتهاد

بالنسبة للقضاء

بقي هناك أحكام للمجتهد والاجتهاد فيما يخص القضاء مثل هل للحاكم البحث عن حال الشاهد إذا جهل أمره وهل له نقض الحكم لو تبين فسق البينة وغيرذلك مما ذكر في كتاب القضاء من الأحكام التي تخصه وحيث ان الأمرفيها واضح فمن أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتاب القضاء .

(الثالث والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

إذا كانا يفتقران إلى الجرح أو القتل افتقرا إلى إذنه

في المحكي عن الشيخ وفخر الاسلام والشهيد والمقداد والكركي انه لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كانا بنحو الجرح والقتل إلا

باذن الامام . قال في الجواهر (ره) لما في جواز ذلك لسائر الناس عدو لهم وفساقهم من الفساد العظيم والهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس .

(إن قلت) ان إطلاق الادلة الدالة على وجوبها لاسيما الدالة على وجوبها باللسان واليد يقتضي شمولها للجرح والقتل من دون اشتراط إذن الامام . كيف ووجوبها لمصلحة العالم فلا يتوقفان على شرط . (قلنا) لا إطلاق لها بالنسبة إلى ذلك بعدما عرفت من أن وجوبها كذلك يوجب فساد النظام فالمقيد لها عقلي .

(إن قلت) لا إشكال في وجوبها على النبي والأئمة (ع) ولو بنحو الجرح والقتل بدون إذن أحد ومقتضى اشتراك التكليف أن يكونا واجبين كذلك على كل أحد . (قلنا) نعم لكن بعد قيام الدليل على عدم وجوبها كذلك بدون الاذن لا وجه للتمسك بأدلة اشتراك التكليف .

(إن قلت) انه روي عن تأريخ الطبري عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى قال اني سمعت علياً يوم لقينا أهل الشام يقول : أيها المؤمنون انه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى اليه فأنكره بقلبه فقد سلم ومن أنكره بلسانه فقد أوجر وهو أفضل من صاحبه ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك أصاب سبيل الهدى . وقول الباقر (ع) : فانكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم فان اتعظوا وإلى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب أليم . هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً ولا باغين به مالا ولا مريدين بالظلم ظفراً حتى يفيئوا إلى أمر الله ويمضوا على طاعته . (قلنا) هذه الاخبار ونحوها ظاهره في قتال أهل البغي والجهاد في سبيل الله لا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فتلخص ان

هذا الحكم لابد فيه من إذن الامام أو المتولي لشؤون المسلمين وهو المجتهد العادل الذي له الولاية عليهم .

الرابع والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

اقامة الحدود و التعزيرات

اختلفوا في ان للمجتهد إقامة الحدود والتعزيرات في زمن الغيبة مع تمكنه من ذلك وعدم الضرر عليه فالمحكي عن الشيخين والديلمي والفاضل والشهيدين والمقداد وابن فهد والكركي والسبزواري والكاشاني والشيخ الحر هو أن له ذلك ونسب القول للمشهور ونقل الاجماع عليه . وعن الحلي عدمه . وعن ظاهر الشرائع والنافع التردد والحق هو الأول لما قلنا من ثبوت الولاية العامة له ومنها ولايته على اقامة الحدود والتعزيرات لحفظ شؤون المسلمين من المعاصي وتعدي بعضهم على بعض ، مضافاً إلى رواية حفص بن غياث المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة قال سألت أبا عبد الله (ع) من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال (ع) اقامة الحدود إلى من اليه الحكم ويؤيده رواية أبي مريم قال قضى أمير المؤمنين ان ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين ، فلو لم يكن لهم ذلك لكان عليهم الدية لا على بيت مال المسلمين . وقد استدل أيضاً بأطلاقات مثل قوله تعالى (فاقطعوا) وقوله تعالى (فاجلدوا) ونحو ذلك من الأوامر الدالة على الحدود والتعزيرات . واحتمال كون ذلك من خصائص الامام أو مدخلية حضوره أو أذنه مدفوع بأطلاق أدلتها وعدم تقيدها مضافاً لعموم أدلة النيابة كما تقدم ثم لايخفى أن ثبوت ذلك للفقيه على سبيل الوجوب لان ترك اقامة الحدود والتعزيرات يؤدي إلى العظيم من المفاسد ولأن أوامر الحدود مثل (اجلدوا واقطعوا) دالة على الوجوب ولان كل من قال انه له ذلك قال بوجوبه عليه ،

ولقول أمير المؤمنين (ع) في رواية ميثم الطويلة التي رواها المشايخ الثلاثة الواردة في حد الزنا . وانك قد قلت لنبيك فيما أخبرته به من دينك يامحمد من عطل حداً من حدودك قد عاندني وطلب بذلك مضادتي اللهم واني غير معطل حدودك ولا طالب مضادتك ولا مضيع أحكامك الحديث وهو ظاهر في العموم لكل زمان مضافاً إلى التشديد من المعصومين في تعطيل الحدود فانه يستفاد من ذلك وجوب اقامة الحدود لكن الظاهر انه مع أمن الضرر من السلطان عليه وعلى غيره من الشيعة لقاعدة نفي الضرر . وهذه الادلة المختصة بالحدود يتعدى منها إلى التعزيرات بالاجماع المركب بل قد يقال بأن لفظ الحدود يشمل التعزيرات (وقد استدل بعضهم) على منع إقامة الفقيه لها بالمروي عن كتاب الاشعثيات لمحمد بن محمد بن الأشعث باسناده عن الصادق (ع) عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) أنه قال لا يصلح الحكم ولا الحد ولا الجمعة إلا بالامام . ولا يخفى مافيه لضعفه سنداً بل المحكي عن بعض الاصحاب أن الكتاب المذكور ليس من الاصول المشهورة بل ولا المعتبرة ولم يحكم أحد بصحته من أصحابنا بل لم تتواتر نسبته لمصنفه ولم تصح على وجه تطمأن به النفس ولذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل ولا المجلسي في البحار مع شدة حرصهما خصوصاً الثاني على كتب الحديث . ومن البعيد عدم عثورهما عليه . والشيخ والنجاشي وان ذكرا ان مصنفه من أصحاب الكتب الا أنهما لم يذكرا الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعينه . ومع ذلك فان تتبعه وتتبع كتب الاصول يعطيان أنه ليس جارياً على منوالها فان أكثره بخلافها وانما تطابق روايته في الاكثر رواية العامة ولو سلمناه لكن عرفت أن المجتهد في زمن الغيبة يثبت له كلما يثبت للامام بعنوان الامامة وان لم نقول أنه يصدق عليه لفظ الامام .

قال في الجواهر ماحاصله ولا إشكال ولا خلاف في وجوب مساعدة الناس

للفقهاء على ذلك نحو مساعدة الامام (ع) ضرورة كونه من السياسيات الدينية التي لا يقوم الواحد بها ومن البر والتقوى اللذين أمر بالتعاون عليها وينبغي التنبيه على أمور .

ان الحاكم يبدء برجم المرجوم

إذا كان مقراً

(الاول) أنه حكي الاجماع عن الخلاف وظاهر المبسوط أن على الامام أن يبدء بالرجم ثم الناس إذا أقر المرجوم ، ويبدء بالشهود ثم الامام بعدهم ثم الناس إذا قامت البينة ويعضد ذلك المروي في الفقيه وغيره إذا أقر الزاني المحصن كان أول من يرجمه الامام ثم الناس فاذا قامت البينة كان أول من يرجمه البينة ثم الناس . كما ذكروا أنه يستحب للامام أو نائبه أن يحضرا شاهدين عارفين بمواقع القصاص وشرائطه عند القصاص من الجاني .

ان الحاكم يجب عليه اقامة الحد بعلمه

(التنبيه الثاني) أنه يجب على الحاكم اقامة حدود الله عز وجل لو علم بها كحد الزنا دون حقوق الناس فانه بمجرد علمه بها لا يقيمها إلا بالمطالبة لخبر الحسين بن خالد المتقدم في مبحث حكم الحاكم بعلمه . ولما في الصحيح من أنه إذا أقر على نفسه عند الامام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله تعالى وإذا أقر على نفسه أنه شرب الخمر حده فهذا من حقوق الله تعالى . وأما حقوق المسلمين فاذا أقر على نفسه عند الامام بفرية لم يحده حتى يحضر صاحب الفرية أو وليه وإذا أقر بقتل رجل لم يقتله حتى يحضر أولياء المقتول فيطالبوه بدم صاحبهم وبمعناه الصحيح الآخر في حقوق الناس من أقر على نفسه عند الامام بحق

أحد من المسلمين فليس على الامام أن يقيم عليه الحد الذي أقر به عنده حتى يحضر صاحب الحد أو وليه ويطلب بحقه .

ان للمجتهد العقاب زيادة على الحد

فيما لو وقعت المعصية في وقت شريف أو موضع شريف

(التنبيه الثالث) ذهب جل الأصحاب على أن للحاكم الشرعي أن يعاقب العاصي زيارة على الحد بحسب مايراه إذا أتى بالمعصية في زمان شريف كشهر رمضان أو في مكان شريف كالمساجد والمشاهد المشرفة ويشهد لذلك مافى المرسل انه أتى أمير المؤمنين (ع) بالنجاشي الشاعر وقد شرب الخمر فى شهر رمضان فضربه ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعى به من الغد فضربه عشرين سوطاً فقال ياأمير المؤمنين ضربتني ثمانين فى شرب الخمر فهذه العشرون ماهى فقال هذه لجرئتك فى شهر رمضان قال في الجواهر ومن التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الأصحاب ويشهد له الاعتبار بل لايبعد ملاحظة الخصوصيات أيضاً بالنسبة إلى الأزمنة والأمكنة كليلة القدر وكالمشاهد المعظمة إلى غير ذلك مما يكون فيه هتك الحرمة أو زيادة الهتك .

عفو المجتهد عن المجرم وعدم اقامة

الحد أو الجلد عليه إذا أقر بالجريمة

(التنبيه الرابع) أنه حكي الاجماع عن السرائر على ان الامام مخير فى اقامة الحد على من أقر بالجريمة ثم تاب وحكي الاجماع أيضاً في الجلد كذلك والشهرة العظيمة على ذلك جابرة للنصوص الواردة في المقام التي منها مارواه فى الوسائل عن محمد بن الحسن عن بعض الصادقين (ع) أنه جاء رجل إلى أمير المؤمنين (ع) فأقر بالسرقة فقال

أتقرأشيئاً من القرآن قال نعم سورة البقرة قال قد وهبت يدك لسورة البقرة فقال الاشعث أتعطل حداً من حدود الله تعالى فقال مايدريك ياهذا إذا قامت البينة فليس للامام أن يعفو وإذا أقر الرجل على نفسه فذاك إلى الامام ان شاء عفى وان شاء قطع قال في الوسائل ورواه الصدوق باسناده إلى قضايا أمير المؤمنين (ع) وروى أيضاً باسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد (ع) نحوه وخصوص المورد لايوجب تخصيص الوارد . وما رواه صاحب تحف العقول عن أبي الحسن الثالث في حديث قال وأما الرجل الذي اعترف باللواط فان لم يقم عليه البينة وانما تطوع بالاقرار من نفسه وإذا كان للامام الذي من الله يعاقب عن الله كان له أن يمن عن الله أما سمعت قول الله هـذا عطاءنا فامنن أو امسك بغير حساب ، وعن ابن شهراشوب في المناقب مثله وعن الكافي بسنده عن أبي جعفر (ع) وعن دعائم الاسلام عن أبي جعفر محمد بن علي (ع) لايعفى عن الحدود التي لله دون الامام الخبر . وعن فقه الرضا مثله قال في الجواهر ليس في النصوص اعتبار التوبة ولعل اتفاقهم عليه كاف في تقييدها ولعل ظاهر الأقرار والاعتراف بالذنب هو التوبة. وإذا ثبت ذلك للامام فقد ثبت لنائبه في زمن الغيبة لما تقدم من أن كلما ثبت للامام بعنوان الامامة يثبت لنائبه بل ظاهر النصوص هو ثبوت ذلك له بعنوان الولاية العامة من الله تعالى وهي كما عرفت ثابتة للمجتهد الجامع لشرائط الزعامة في زمن الغيبة .

بقي الكلام في بقية

أحكام الحاكم الشرعي المتعلقة بالحدود

كـكونه مخيراً بين رجم اللائط وبين قتله بالسيف أو حرقه بالنار أو القائه من شاهق . وكونه مخيراً في الكافر الذي يلوط بمثله بين إقامة الحد عليه وبين دفعه إلى أهل ملته ليقيموا عليه حدهم وإخراج الزاني من البلد الذي أقيم فيه الحد عليه ،

وغير ذلك من الأحكام يطلبها من أراد معرفتها من كتاب الحدود والقصاص والديات .

الخامس والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

انه له الحبس على التهمة

حكي عن الشيخ وأتباعه والطبرسي والعلامة أن ولي الدم إذا اتهم شخصاً جاز للحاكم حبس الشخص المتهم حتى يحضر الرجل بينته واستندوا فى ذلك إلى رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع) أن النبي (ص) كان يحبس فى تهمة الدم ستة أيام فان جاء أولياء المقتول ببينة يثبت وإلا خلى سبيله ، وضعف الخبر بالسكوني منجبر بعمل المذكورين به وحكاية الاجماع على العمل برواياته نعم لو لم يرد الرجل حبس المتهم لم يكن للحاكم حبسه لكون الحق له . كما أن ظاهر ذيل الخبر اختصاص الحكم بالقتل دون الجرح .

السادس والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

ان اذنه رافع للضمان

أن كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك ونصب السكين وطرح المعاثر في المسالك يوجب ضمان دية العاثر للاجماع المحكي ولصحيح الحلبي عن أبي عبد الله سألته عن رجل ينفر برجل فيعقره وتعقر دابته رجلا آخر قال هو ضامن لما كان من شيء وعن شيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره فقال كل شيء مضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه وصحيح الكناني قال قال أبو عبد الله (ع) من أضر بشيء فى طريق المسلمين فهو له ضامن وموثق سماعه سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يحفر البئر في داره أو ملكه فقال ما كان حفره فى داره أو ملكه فليس عليه ضمان وما حفر فى الطريق أو فى غير ملكه فهو ضامن لما يسقط فيها . ويستفاد من هذا أنه لو صنع ذلك

بأذن الحاكم الشرعي فيما للحاكم الشرعي الولاية عليه لم يضمن كما لو حفر في طريق المسلمين بالوعة بأذن الامام لانه أقوى من المالك في ولايته في ملكه ومن أراد تحقيق الحال فليراجع كتاب الديات .

السابع والاربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد

ان الامام عليه دية من قتل خطأ

ولا وارث له ولا عاقلة كما أن تقسيط الدية على مايراه من المصلحة

المجتهد الذي له الولاية على المسلمين وقائم مقام الامام يضمن دية القاتل خطأ ولا وارث له ولا معتق ولا ضامن جريرة له ففي المرسل في الرجل إذا قتل رجلا خطأ فان لم يكن له عاقلة فعلى الوالي من بيت المال وهكذا تقسيط الدية على العاقلة بحسب مايراه من حالها كما هو المنسوب للمشهور وتحقيق ذلك يطلب من كتاب الديات .

خاتمة فيها مطالب

حقوق العالم الديني على غيره

(الاول) في الكافي بسنده عن سليمان الجعفري عمن ذكره عن أبي عبدالله (ع) ومثله عن المحاسن قال كان أمير المؤمنين (ع) يقول أن من حق العالم أنلا تكثر عليه السؤال . ولا تأخذ بثوبه . وإذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعاً وخصه بالتحية دونهم . وأجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله ولا تضجره بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء والعالم أعظم أجراً من الصايم القايم الغازي في سبيل الله . وعن آمالي الصدوق

بسنده عن معاوية بن وهب قال سمعت أبا عبد الله الصادق يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم . وعن الخصال عن علي بن الحسين (ع) وحق سايسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وأن لاترفع اليه صوتك ولا تجيب أحداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدّث فى مجلسه أحداً ولا تغتاب عنده أحداً وان تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس عدواً له ولا تعادي له ولياً . وفي الارشاد مارواه الحارث قال سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول من حق العالم أن لايكثر عليه السؤال ولا يعنت فى الجواب ولا يلح عليه إذا كسل ولا يؤخذ بثوبه إذا نهض ولا يشار اليه بيد فى حاجة ولا يفشى له سر ولا يغتاب عنده أحد ويعظم كما حفظ أمر الله ويجلس المتعلم أمامه ولا يعرض من طول صحبته وإذا جاءه طالب علم وغيره فوجده فى جماعة عمهم بالسلام وخصه بالتحية وليحفظ شاهداً وغائباً وليعرف له حقه فان العالم أعظم أجراً من الصايم القايم المجاهد فى سبيل الله وإذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لايسدها إلا خلف منه ، وطالب العلم تستغفر له الملائكة ويدعوا له من فى السماء والأرض . وعن غوالي اللئالي قال الصادق (ع) من أكرم فقيهاً مسلماً لقى الله يوم القيامة وهو عنه راضي ومن أهان فقيهاً مسلماً لقى الله يوم القيامة وهو عليه غضبان .

فرض العلم والحث على طلبه

(الثانى) في الكافي بعدة طرق عن أبي عبد الله (ع) وعن بصائر الدرجات بثلاثة طرق عن أبي عبدالله (ع) وعن أمالي الشيخ ومجالس المفيد أيضاً عن أبي عبدالله (ع) ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ولعل هذا الخبر من المتواتر نقله عن أبي عبد

الله (ع) ولا شك فى وجوب طلب العلم بالعقائد الدينية كما لا ريب في وجوب معرفة الأحكام الشرعية التي هي محل ابتلائه ولو بالتقليد وأما ما عداها فهو مستحب لما هو المحكي عن أمالي الصدوق وعيون أخبار الرضا وغيرهما من قول أمير المؤمنين (ع) قيمة كل امرىء ما يحسنه ولما عن بصائر الدرجات بسنده عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) العالم والمتعلم شريكان فى الأجر للعالم أجران وللمتعلم أجر ولا خير فى سوى ذلك. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

سؤال العالم

(الثالث) قال الله تعالى: (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقد كاد أن يتواتر عن المعصومين (ع) انهم قالوا العلم خزائن ومفاتيحه السؤال فاسئلوا يرحمكم الله فانه يؤجر فيه أربعة السائل والمعلم والمستمع والمحب لهم.

مجالسة العلماء ومذاكرتهم

(الرابع) عن ثواب الأعمال وأمالي الصدوق والخصال عن الصادق (ع) عن آبائه عن رسول الله (ص) انه قال مجالسة أهل الدين شرف الدنيا والآخرة. وعن العدة عن علي (ع) قال جلوس ساعة عند العلماء أحب إلى الله من عبادة الف سنة والنظر إلى العالم أحب إلى الله من اعتكاف سنة في البيت الحرام وزيارة العلماء أحب إلى الله من سبعين طوافا حول البيت وأفضل من سبعين حجة وعمرة مبرورة مقبولة ورفع الله له سبعين درجة وأنزل الله عليه الرحمة وشهدت له الملائكة ان الجنة وجبت له.

تم الجزء الأول من كتاب النور الساطع

ويليه الجزء الثانى

يشتمل على مباحث التقليد وأحكام المقلد والتقليد

أهم مواضيع الجزء الاول

من كتاب النور الساطع في الفقه النافع

صفحه	الموضوع
٣	خطبة الكتاب والموضوع الذي يبحث فيه
٤	الطرق لامتثال التكاليف ، وشرح قاعدة يجب على المكلف ان يكون محتاطا اومجتهداً اومقلداً ، المراد بالوجوب وبالتخير وبالمكلف وبالاحتياط والاجتهادوالتقليد ، وجه تقديم الاحتياط على الاجتهاد والاجتهاد على التقليد
٥	الادلة على قاعدة : يجب على المكلف الاحتياط والاجتهاد والتقليد
٦	الدليل على الحصر بالامور الثلاثة من الاحتياط والاجتهاد والتقليد
٦	الايرادات على القاعدة المذكورة
٨	ما يستثنى من قاعدة : يجب على المكلف الاحتياط والاجتهاد والتقليد
٩	عمل العامي بدون الامور الثلاثة او مبحث معذورية الجاهل
١٠	المراد بالجاهل القاصر والجاهل المقصر
١٣	حجة المشهور القائلين بعدم معذورية الجاهل مطلقاً
٢٣	حجة القول بالتفصيل بين القاصر والمقصر فالمعذورية فى الاول دون الثاني
٢٨	حجة القول بمعذورية الجاهل مطلقاً سواء كان قاصراً او مقصراً وسواء طابق عمله الواقع ام لا
٣٤	وظيفة العامي اذا التفت الى ان عمله بدون الامور الثلاثة .
٣٦	التحقيق فى اصالة الصحة .
٣٩	انكشاف الواقع للعامي بالتقليد هل يكون بمطابقة العمل لراي المجتهد حين العمل او حين الالتفات .
٤١	اذا لم يعلم العامي المقدار من الأعمال المخالفة للواقع الصادرة منه

٤١ اذا عرض على العامي في اثناء العبادة مسالة لايعرف حكمها .
٤٣ وجوب تعلم الأحكام الشرعية على الجاهل عقلا .
٤٣ وجوب تعلم الأحكام الشرعية على الجاهل من باب دفع الضرر المحتمل والآثار المترتبة عليه .
٤٥ وجوب تعلم مسائل الشك والسهو .
٤٧ ادلة وجوب تعلم الاحكام الشرعية من باب حكم الشرع بوجوبه نفسياً .
٤٩ ادلة القول بأن معرفة الاحكام الشرعية شرط لصحة العمل .
٥٠ ادلة القول بأن وجوب المعرفة للاحكام الشرعية من جهة قبح تعجيز العبد نفسه.
٥٠ ادلة القول بوجوب المعرفة للاحكام من جهة حفظ غرض المولى .
٥٠ ادلة القول بوجوب المعرفة للاحكام من باب وجوب المقدمة .
٥٢ مبحث الاحتياط وتعريفه ، البرهان على جواز العمل به .
٥٤ الايرادات على الاحتياط وهي تبلغ ثلاثة عشر ايراداً .
٦٣ جواز العمل بالاحتياط مشروط بالتقليد او الاجتهاد .
٦٥ الاحتياط مع الفتوى وبدونها .
٦٦ تعريف الاجتهاد عند المتقدمين .
٦٧ الايرادات على تعريف الاجتهاد عند المتقدمين .
٧٣ تعريف الاجتهاد عند المتأخرين .
٧٥ الايرادات على تعريفهم للاجتهاد .
٧٥ تعريف صاحب الكفاية للاجتهاد .
٧٦ الدليل الاجتهادي والدليل الفقاهتي .
٧٧ الفرق بين المجتهد والمفتي والفقيه والقاضي والحاكم والزعيم الديني .
٧٨ شروط الاجتهاد ، وهل هي شرائط لرجوع الغير اليه ام شروط لعمل نفسه ، الاجتهاد الذي احد مقدماته تقليدية .

٧٩ الشرط الأول للاجتهاد معرفة اللغة العربية .
٨٠ حجية قول اللغوي وتحرير محل النزاع فيه .
٨١ الأدلة على حجية قول اللغوي .
٨٤ الأدلة على عدم حجية قول اللغوي .
٨٧ التحقيق فى قول اللغوي .
٨٨ ثالث الجهات ورابعها التي يتعرض لها في اشتراط علم اللغة في الاجتهاد .
٨٩ الشرط الثاني للاجتهاد تعلم العلوم العقلية .
٩١ الشرط الثالث للاجتهاد تعلم علم الحديث وعلم الرجال .
١٠٤ المقدار المطلوب معرفته من علم الرجال .
١٠٤ الشرط الرابع للاجتهاد معرفة علم الاصول .
١٠٧ المقدار المطلوب معرفته من علم الاصول .
١٠٧ الشرط الخامس للاجتهاد التمكن من الرجوع للادلة .
١٠٨ الشرط السادس للاجتهاد الملكة القدسية .
١١٣ الامور العشرة المعتبرة فى الملكة القدسية وتحقيق الحق فيها . طريق معرفة اعوجاج السليقة .
١١٧ مايتوهم من العلوم انها من شرائط الاجتهاد من علم المعاني والبيان والبديع والهيئة والحساب والطب والهندسة والنقه والتفسير .
١٢١ تقسيم الاجتهاد الى مطلق ومتجزي .
١٢٤ التعرض لكلام المرحوم الآخند صاحب الكفاية فى تجزي الاجتهاد .
١٢٥ امكان التجزي في الاجتهاد وادلته .
١٢٧ حجج القائلين بعدم تجزى الاجتهاد .
١٣٢ التقسيم الثاني للاجتهاد وهو الاجتهاد فى الفتوى والاجتهاد فى الحكم .
١٣٣ الفرق بين الفتوى والحكم .

١٣٦ الفرق بين الثبوت والحكم .

(أحكام الاجتهاد والمجتهد ووظائفه)

١٤١ الاول : جواز العمل بالاجتهاد وحجية الظن الحاصل بالاجتهاد .
١٤١ الرد على العامة بغلق باب الاجتهاد .
١٤٣ الرد على الاخباريين فى منعهم للاجتهاد .
١٤٣ رجوع مخالفة الاخباريين للاصوليين فى امور ستة .
١٤٤ صلح الآخند « ره » بين الاصوليين والاخباريين .
١٤٦ الادلة على حجية ظن المجتهد .
١٥٦ ادلة الاخباريين على حرمة الاجتهاد وعدم حجية ظن المجتهد والجواب عنها
١٦٨ جواز العمل بالاجتهاد في نفس مسألة جواز الاجتهاد .
١٦٩ تحقيق ان مسألة جواز الاجتهاد والتقليد اصولية او كلامية او فقهية .

(الثاني من أحكام الاجتهاد والمجتهد)

١٧١ جواز الفتوى له بل وجوبها عليه .

(الثالث من أحكام الاجتهاد والمجتهد)

١٧٣ حرمة تقليده لغيره وجواز تقليد الغير له .
١٧٥ وجه منع صاحب الكفاية تقليد المجتهد المنسد عليه باب العلم والعلمي .
١٧٥ وجه منع صاحب الكفاية تقليد المجتهد العامل بالاصول العقلية .
١٧٦ الجواب عن الوجوه التي اعتمد عليها الآخند « ره » فى منع تقليد المجتهد الانسدادي والعامل بالاصول العقلية .
١٨٤ وجه ما نسب لجدنا كاشف الغطاء «ره» من منع تقليد العامي لمن اجتهد ببعض الأحكام دون بعض وان كان عنده ملكة تامة من اول الفقه لآخره .

١٨٧ اعتبار اجتهاد المتجزي .
١٨٨ وجوب تحصيل العلم فى مسألة جواز التجزي .
١٨٩ التجزي فى اصول الفقه .
١٨٩ الأدلة على اعتبار اجتهاد المتجزي فى الفروع .
١٩١ المناقشة فى رواية ابي خديجة .
١٩٩ حجج المانعين من اعتبار التجزي .
٢٠٤ جواز تقليد العامى للمتجزي .

(الرابع من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٠٦ جواز رجوعه للغير عند عجزه عن المعرفة للحكم .

(الخامس من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٠٧ تخطئته وتصويبه وتحرير محل النزاع .
٢٠٩ التخطئة والتصويب فى الموضوعات الصرفة .
٢١١ التخطئة والتصويب في العقائد الدينية .
٢١٢ المخطئ في العقائد الواجبة هل هو آثم ام لا وهل يوجد القاصر فيها ام لا
٢١٣ الأدلة على عدم وجود القاصر في العقائد الدينية .
٢١٨ المخطئ فى العقائد الواجبة هل يرتب عليه آثار الكفر الدنيوية من النجاسة ونحوها .
٢١٩ التخطئة والتصويب في الأحكام الشرعية الفرعية التى يستقل بها العقل .
٢٢١ التخطئة والتصويب فى الأحكام الشرعية الفرعية الضرورية .
٢٢١ كفر المخطئ فى الضروريات .
٢٢٢ التخطئة والتصويب فى الأحكام الشرعية الفرعية غير الضرورية .

٢٢٣ الوجوه الخمسة في تصوير التصويب .
٢٢٤ اختلاف المخطئة .
٢٢٦ تحرير محل النزاع في الأحكام الفرعية غير الضرورية واخراج امور ثلاثة منه
٢٢٦ اخراج مدلولات الخطابات منه .
٢٢٨ اخراج الأحكام الظاهرية منه .
٢٣٣ اخراج الموضوعات الصرفة منه .
٢٣٣ الأصل الجاري في التخطئة والتصويب .
٢٣٥ التقرير الثاني للاصل المذكور والتقرير الثالث للاصل المذكور .
٢٣٦ ادلة المخطئة .
٢٥٠ ادلة المصوبة .
٢٥٤ ثمرات القول بالتخطئة او التصويب .

(السادس من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٥٦ وجوب الاجتهاد كفائياً .
٢٥٨ تأسيس الأصل في وجوب الاجتهاد .

(السابع من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٠ لزوم وجود المجتهد بمقدار الكفاية .

(الثامن من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٠ فيما يرتب على وجوب الفتوى على المجتهد .
٢٦١ الفروع المترتبة على هذا الحكم الثامن .

(التاسع من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٣ وجوب اعلام المجتهد عن نفسه بصلاحيته للفتوى والمرجعية في التقليد .

(العاشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٤ وجوب تجديد النظر على المجتهد .

(الحادي عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٨ وجوب تجديد النظر في الأجتهاد في الموضوعات .

(الثاني عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٩ جواز تجديد النظر للمجتهد .

(الثالث عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٦٩ وظيفة المجتهد عند العلم بفساد اجتهاده .

(الرابع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٧٠ وجوب اعلام مقلديه بتبدل رايه .

(الخامس عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٢٧٥ وجوب الاعلام عند تبدل الراي في الموضوعات الخارجية .

٢٧٥ وظيفة المقلد اذا علم برجوع مجتهده عن فتواه .

٢٧٨ وظيفة المقلد اذا علم برجوع مجتهده عن احدى فتاويه بنحو الاجمال .

٢٧٩ الأعمال الصادرة على طبق الراي المتبدل .

(السادس عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٣٢٤ فيما يخص وظيفة المجتهد او المقلد بالنسبة لأعمال غيره المخالف له فى الراي .

(السابع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٣٢٨ فيما يخص وظيفة المجتهد او المقلد فى الامور التي يقوم بها عن الغير المخالف له فى الراي كأن كان وصياً عنه او اجيراً له او وكيلا عنه او متبرعا عنه .

(الثامن عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٣٣١ فيما يخص الامور المتقومة بالطرفين فيما اذا اراد فعلها مع الغير المخالف له فى الراي وفيه مقامان : الأول في المعاملات .

٣٣٨ المقام الثاني فى العبادات .

٣٣٨ الكلام في اختلاف المأموم والامام فى الصلاة .

(التاسع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٣٤٠ الولاية العامة له .

٣٤٣ الدليل العقلي على ثبوت الولاية العامة للمجتهد الجامع للشرائط .

٣٤٦ الدليل الثاني على ثبوتها الكتاب المجيد .

٣٤٨ الدليل الثالث على ثبوتها الاجماع .

٣٥٠ الدليل الرابع على ثبوتها الأخبار .

٣٦٨ التنبيه الأول من تنبيهات الولاية ... تقسيم الولاية .

٣٧٠ التنبيه الثاني منها : محل النزاع فى الولاية .

٣٧٥ التنبيه الثالث منها : ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط بنحو الجعل له او بنحو النيابة .

٣٧٧ التنبيه الرابع منها : شرائط الفقيه الذي له الولاية العامه .
٣٧٨ التنبيه الخامس منها : الشك في موارد الولاية .
٣٨٢ التمسك بمثل قوله (ع) « عون الضعيف صدقة » ونحوه والأجوبة عما يورد عليه .
٣٨٨ التنبيه السادس منها : اشتراط تصرف الفقيه فيما له الولاية عليه بالمصلحة .
٣٨٩ التنبيه السابع منها : تعارض ولاية الفقيه مع الفقيه الآخر .
٣٩٣ التنبيه الثامن منها : تزاحم ولاية الحاكم الشرعي مع ولاية غيره .
٣٩٥ التنبيه التاسع منها : جواز نصب المجتهد لغيره فيما له الولاية عليه .
٣٩٧ اقسام جعل المجتهد لغيره .
٣٩٨ التنبيه العاشر منها : جواز عزل المجتهد للمنصوب .
٣٩٩ الحادي عشر منها : تصرفات المجتهد بعد موته او فقدانه لأهلية المرجعية .
٤٠٤ الشك في نوع جعل الفقيه للشخص انه بنحو الاذن ونحوه او بنحو اعطاء المنصب .
٤٠٥ الثاني عشر منها : اموال الفقية في زمن الغيبة .
٤٠٦ حق الامام (ع)
٤١٩ المعادن .
٤٢٠ البحار .
٤٢١ الأرض التي لم يقاتل عليها .
٤٢٢ الأرض الميتة .
٤٢٣ الأرض التي لا مالك لها .
٤٢٣ رؤوس الجبال .
٤٢٤ بطون الأودية .
٤٢٤ الآجام .

٤٢٥ صفو الغنيمة ، صفايا الملوك ، ارث من لاوارث له .
٤٢٦ المسلم الذي له وارث كافر يرثه الامام ، وحود الزوج والزوجة لا يمنع من ارث الامام ، المملوك المشترى من مال الزكاة ، الحربي الذي عقد له الأمان يرثه الامام اذا لم يكن له وارث مسلم .
٤٢٧ الغنيمة بغير إذن الامام .
٤٢٨ المقام الثاني : في بيان عود اموال الامام للمجتهد .
٤٣٣ الثالث عشر منها : الأموال التي للفقيه الولاية عليها فى صرفها في مواردها فى زمن الغيبة .
٤٣٣ الزكاة .
٤٣٥ وجوب نصب المجتهد عاملا على الزكاة .
٤٣٦ براءة ذمة صاحب الزكاة بدفعها للمجتهد .
٤٣٧ لا يجوز للساعي تفريقها بدون إذن الفقيه .
٤٣٧ نية القربة على المجتهد ، دعاء الامام او نائبه لمعطي الزكاة .
٤٣٩ زكاة الفطرة .
٤٣٩ الخمس .
٤٤٢ الأموال الموقوفة .
٤٤٣ مجهول المالك ، والمال الذي لا يمكن ايصاله لصاحبه .
٤٥٦ مقدار الفحص عن مجهول المالك . اجرة الفحص على المالك .
٤٥٨ مجهول المالك اذا ادعاه مدعي .
٤٦٠ مصرف مجهول المالك .
٤٦٣ من يجوز التصدق عليه بمجهول المالك .
٤٦٥ عدم ضمان المتصدق بمجهول المالك .
٤٦٧ اذا كان مجهول المالك متردداً بين محصورين غير خارجين عن محل الابتلاء
٤٦٨ اذا كان مجهول المالك متردداً بين محصورين بعضهم خارج عن محل الابتلاء

٤٦٨ ولاية الفقيه على التصرف فى الأراضي الخراجية وعلى مال الخراج والمقاسمة
٤٦٩ ولاية الفقيه على المال الذي يؤخذ على ارض الجزية .
٤٧٠ ولايته على مال الجزية .
٤٧٠ الرابع عشر من تنبيهات الولاية : عدم سماع الدعوى على الفقيه .
٤٧٥ الخامس عشر منها : الحقوق التي يتوقف استنقاذها على اذن الحاكم الشرعي
٤٨٢ السادس عشر منها : الأعمال الموجبة لضمان المجتهد وما يكون ضمانها فى بيت مال المسلمين .
٤٨٣ الولايات الخاصة الثابتة للمجتهد والفرق بينها وبين الولاية العامة .
٤٨٤ ولاية المجتهد على الصغير .
٤٩١ ولاية المجتهد على المجنون والسفيه .
٤٩٧ المراد بالأب والجد الذين لهما الولاية على الصغير والمجنون والسفيه .
٤٩٧ مقدار ولاية المجتهد على المجنون والسفيه .
٤٩٨ ولاية المجتهد على نكاح المجنون والمجنونة والسفيه والسفيهة .
٤٩٩ ولاية المجتهد على المغمى عليه والسكران .
٤٩٩ ولاية المجتهد على المفلس .
٥٠٠ مايتوقف عليه ثبوت ولاية المجتهد على الصغير والمجنون والسفيه .
٥٠٢ ولاية المجتهد على الغائبين .
٥٠٣ الفتوى بأن المشتري بالخيار اذا غاب عن البائع فللبائع ان يدفع الثمن للفقيه لفسخ البيع عند حلول الأجل .
٥٠٤ الفتوى بأن البائع اذا لم يقبل الثمن فى بيع النسيئة عند حلول الأجل يؤديه المشتري للفقيه وتبرء ذمته .
٥٠٤ المديون اذا غاب عنه الدائن بحيث يأس منه دفع الدين للفقيه .
٥٠٥ ولاية المجتهد على مال المودع عند فقده .

٥٠٦ وجوب قبول المجتهد الوديعة والدين والمغصوب ونحوها عند فقدمالكها.
٥٠٦ ولاية المجتهد على المفقود فى فك زوجته منه .
٥١٠ المرأة اذا عرفت حياة زوجها المفقود لا يجوز لها ان تتزوج ، ومع علمها بوفاته ولكن الحاكم الشرعي امرها بتأجيل زواجها للفحص عنه فلا يجوز تزويجها .
٥١٠ زوجة المفقود تؤجل اربع سنوات حتى لو كانت غير مدخول بها . وان مبدأ التأجيل من حين فقده .
٥١١ انه لابد فى صحة زواج امرأة المفقود من الفحص عنه اما فى الأربع سنين او بعدها .
٥١١ انه بعد الفحص عنه ان كان له مال انفق على زوجته ولم تطلق منه حتى يعلم موته .
٥١١ ان المطلق لها هو حاكم الشرع .
٥١٢ ان عدة الطلاق بمقدار عدة الوفاة ولا يجب عليها الحداد .
٥١٢ عند عدم الحاكم الشرعي يقوم عدول المؤمنين بتطليقها .
٥١٣ ثبوت التوارث بين المفقود وبين زوجته .
٥١٣ عدم وجوب الحد حال العدة على المرأة المفقود زوجها .
٥١٣ عدم الحاق بينونة الزوجة المفقود زوجها بعد العدة ببينونة باقي ازواجه.
٥١٣ قسمة ميراث المفقود .
٥١٤ متى تملك الزوجة النفقة على زوجها .
٥١٤ لو ظهر وجود المفقود اثناء العدة .
٥١٤ ولاية المجتهد على الممتنع عن اداء ما عليه من الحق .
٥١٥ الممتنع عن اداء الدين .
٥١٥ الممتنع من الشريكين .

٥١٥ الراهن اذا امتنع عن الأداء .
٥١٥ المرتهن الممتنع .
٥١٦ الممتنع من اداء النفقة الواجبة عليه .
٥١٦ المظاهر الممتنع .
٥١٦ الممتنع في الايلاء .
٥١٧ الممتنع عن تفسير اقراره .
٥١٧ الممتنع عن تعمير الأرض .
٥١٨ الممتنع عن المصالحة .
٥١٩ الوارث اذا امتنع عن دفع قيمة البناء للزوجة .
٥١٩ ولاية المجتهد على الميت .
٥٢٠ ولاية المجتهد على الصلاة على الميت .
٥٢١ ولاية المجتهد على نصب الامين للرهن .
٥٢١ فيما لو طلب المودع عنده الرهن رد الرهن .
٥٢٢ لو تشاح الشريك والمرتهن فى امساك الرهن .
٥٢٢ فيما اذا اختلفا فيما يباع به الرهن .
٥٢٣ ولاية المجتهد على نصب الوصي للميت .
٥٢٤ اذا نصب الميت اوصياء متعددين وطرأ عليهم جميعهم العجز او الموت .
٥٢٤ فيما اذا خرج الناظر عن صلاحيته للنظارة .
٥٢٥ فيما اذا جعل كل منهما مستقلا فى الوصاية .
٥٢٥ فيما اذا جعل لكل منهما مجتمعين الوصاية .
٥٢٦ لو تشاحا الاوصياء .
٥٢٨ ولاية المجتهد على من لا ولي له في الدم .

(العشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٢٨ وجوب الفتوى بالتخير والقضاء بالتعيين عند تعارض الامارات .

٥٢٨ المقام الأول : في الافتاء عند تعارض الامارات .

٥٣٦ المقام الثاني : في القضاء عند تعارض الامارات .

(الواحد والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٣٧ فيما يخص اجتهاده اذا استند فيه الى التقليد فى بعض المقدمات .

(الثاني والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٣٧ فيما يخص الاعمال التي شك في صحتها من جهة الشك فى الاجتهاد وصحته .

(الثالث والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٣٩ ما يخص طرق اثبات اجتهاد المجتهد .

(الرابع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٤٠ التصدي للامور الحسبية .

(الخامس والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٤٥ عدم تغسيل المقتول بين يدي المجتهد .

(السادس والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٤٧ عدم انعقاد صلاة الجمعة في زمن الغيبة بدون المجتهد .

(السابع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٥٢ عدم انعقاد صلاة العيد فى زمن الغيبة بدون المجتهد .

(الثامن والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٥٦ عدم انعقاد صلاة الاستسقاء بدون المجتهد .

(التاسع والعشرون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٥٧ تقديم المجتهد فى إمامة الجماعة .

(الثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٥٩ لو عطل الناس الحج وزيارة النبى «ص» وجب على المجتهد ان يجبرهم على ذلك

(الواحد والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٠ ان يخرج المجتهد قبل صلاة الظهر لمنى ويقيم بها لطلوع الشمس .

(الثاني والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦١ استحباب خروج المجتهد للمشعر بعد طلوع الشمس .

(الثالث والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦١ استحباب خطبة المجتهد يوم النفر الأول .

(الرابع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٢ مشروعية الجهاد بل وجوبه بأمر المجتهد .

٥٦٣ باقى احكام المجتهد فى باب الجهاد .

(الخامس والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٦ وجوب اجبار المجتهد للمحتكر على بيع ما احتكره .
٥٦٦ كراهية الاحتكار .
٥٦٧ تسعير المجتهد للطعام المحتكر .

(السادس والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٨ اعتبار قبض المجتهد فيما يعتبر فيه القبض فى الجهات العامة .

(السابع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٩ جواز بذل السبق في المسابقة والرماية من بيت المال .

(الثامن والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٦٩ عدم جواز فسخ النكاح بالعيوب بدون مراجعته .

(التاسع والثلاثون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٧١ بعثه للحكمين في الشقاق بين الزوجين .

(الأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٧٣ ان يكون اللعان بين الزوجين بين يديه .

(الواحد والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٧٣ نفقته على اللقيط والضالة .
٥٧٤ وجوب قبول الحاكم اللقطة .

(الثاني والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٥٧٤ جواز القضاء والحكم للمجتهد .
٥٧٦ قضاء المنسد عليه باب العلم والعلمي .
٥٧٨ جواز قضاء المجتهد المتجزي .
٥٨٠ ان الحاكم يقضي بعلمه .
٥٨٤ حرمة قضاء من ليس له اهلية القضاء .
٥٨٥ من كان عالماً بالأحكام الشرعية من طريق التقليد يحرم عليه القضاء .
٥٨٨ عدم نفوذ حكم من ليس له اهلية القضاء .
٥٨٨ حرمة الترافع الى من ليس له اهلية القضاء .
٥٨٩ حرمة الشهادة عند من ليس له اهلية القضاء .
٥٨٩ حرمة التصرف بالمال المأخوذ بحكم من ليس له اهلية القضاء .
٥٩٥ ترافع غير اهل مذهبه عنده .
٥٩٦ نفوذ حكم المجتهد وعدم جواز نقضه .
٥٩٧ المراد بنقض الحكم .
٥٩٨ المورد الأول الذي يصح نقض حكم الحاكم فيه .
٥٩٨ المورد الثاني
٦٠٠ المورد الثالث
٦٠١ المورد الرابع .
٦٠٢ المورد الخامس .
٦٠٣ المورد السادس .
٦٠٤ جواز الفحص عن حكم الحاكم لمعرفة مايوجب نقضه .
٦٠٥ الصور التي يجب الفحص فيها عن حكم الحاكم .

٦١٠ عدم اعتبار مطالبة ذي الحق في نقض الحكم .
٦١٠ المراد بالجواز فى قولهم جواز النقض .
٦١١ المراد بالنقض . ابتداء النقض من حين الحكم . الشك فى جواز النقض .
٦١٢ المراد من حرمة النقض .
٦١٥ نقض الحكم بالحكم . نقض الحكم بالفتوى .
٦١٧ نقض الفتوى بالحكم .
٦١٩ نقض الفتوى بالفتوى .
٦٢٠ وجوب اعلام الحاكم بخطأه .
٦٢١ موارد عدم نفوذ حكم الحاكم .
٦٢٢ لو اخطأ الحاكم فالدية من بيت المال .

(الثالث والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٦٢٣ ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا كانا يتوقفان على الجرح او القتل توقفا على اذنه .

(الرابع والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٦٢٥ ان للمجتهد اقامة الحدود والتعزيرات .
٦٢٧ المجتهد يبدأ برجم المقر بالذنب .
٦٢٧ المجتهد يجب عليه اقامة الحد بعلمه إلا فى حقوق الناس .
٦٢٨ للمجتهد العقاب زيادة على الحد .
٦٢٨ عفو المجتهد عن المجرم .

٦٢٩ بقية احكام المجتهد المتعلقة بالحدود .

(الخامس والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٦٣٠ للمجتهد الحبس على التهمة .

(السادس والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٦٣٠ ان اذنه رافع للضمان .

(السابع والأربعون من أحكام المجتهد والاجتهاد)

٦٣١ ان الامام عليه دية من قتل خطأ ولا وارث له .
٦٣١ خاتمة فيها مطالب اربعة :
٦٣١ حقوق العالم الديني على غيره .
٦٣٢ فرض العلم والحث على طلبه .
٦٣٣ سؤال العالم .
٦٣٣ مجالسة العلماء ومذاكرتهم .

جدول الخطأ والصواب

ص	س	الخطأ	الصواب
١١	٩	أنى	اتى
٤٠	١٧	فان يعمل	فانه يعمل
٥٢	٨	وهو مايحصل به	هو مايحصل به
٥٨	١٨	مقيد بقيام	مقيداً بقيام
٦١	٧	لايصح التقرب	لايصح الاتيان
٦٥	٨	فكون	فتكون
٦٥	٨	مستلزم	مستلزمة
٦٨	١٢	اجتهاداً	اجتهاد
٨٨	٢١	هنا لايشترط	هنا انه لايشترط
٨٩	١٩	من قبيح	من قبح
٩٢	١٣	المطلوب من حصول	المطلوب حصول
١٥٢	٢٠	كتاباً	كتباً
١٥٧	١٩	ثالثها	ثانيها: وليصحح باقي الاعداد على هذا المنوال
١٧٨	٦	بصورة	صورة
٢٠٥	٧	لدوار	لدوران
٢٣٢	٢	موجود	موجوداً
٢٤١	١٥	فتأمل	ولا يخفى مافيه
٢٤٤	٤	احد	احداً
٢٤٤	٥	اختاره	اختياره
٢٤٥	٣	اجرواحد	اجراً واحداً
٢٤٨	١٩	الدليل	الدليلين
٢٤٨	٢٢	مركب	مركباً
٢٦٠	٩	والمجتهد	والمجتهد فيما يترتب على
٢٨٤	٢	نرتب	تترتب
٢٨٨	١١	لم بفي	لم يفي
٢٨٩	٤	للحرج	الحرج
٢٩٠	٤	مورداً ها	مورداً لها
٢٩٢	١٦	بأن في السابق	فى السابق
٣٠٠	٢	تزيلي	تنزيلي
٣٠٣	١١	لو كانا	لو كان
٣٠٤	٢	الركية	الركنية
٣٢٣	٢	افضاء	اقتضاء
٣٢٤	١٤	الفسا	الفساد
٣٣٠	٩	رفع	لرفع
٣٣٨	١٠	نقدم	تقدم
٣٥٦	١١	استخلافه	استخلاف
٣٥٩	١٢	من المشتملة	من الرواية المشتملة

ص	س	الخطا	الصواب
٣٦٠	١٠	من قبل	من قبيل
٣٦٦	١	اليه	اليهم
٣٦٨	١٣	باختياره	باختيار
٣٦٩	٤	للماليكهم	لماليكهم
٣٦٩	٤	والوكيل	والوكيل ممن عنهم ممن
٣٧٣	١٨	ماحاصله	بما حاصله
٣٨٦	١٠	لكن بدليل	لكن دليل
٣٨٨	١٦	واما قلنا	واما ان قلنا
٤٤٩	١٦	ورائته	ورثته
٤٥٣	١٨	انه واخذ	انه اخذ
٤٥٣	٢٠	الروابات	الروايات
٤٥٦	١٨	يتوفف	يتوقف
٤٦٦	١٥	والقيمة	او القيمة
٤٧٢		العنوان على الدعوى	على الفقيه
٤٧٠	١٠	الخامس عشر	الرابع عشر
٤٧٧	١٩	من عنده المال	من له المال
٤٨٨	١	وتنظر في في	وتنظر فى
٤٩١	٢	تزوج	يزوج
٥٠٢	١٦	كونه قهراً	قهراً
٥١٢	١٢	لكن	لكن يمكن
٥٣٥	١٠	يخير	تخير
٥٤٠	٤	المدالة	العدالة
٥٦١	١٦	انه العصر	العصر
٥٦٥	١٣	الغداء	الفداء
٥٦٧		العنوان المجتهد	المجتهد للمحتكر
٥٧٦	١٩	المتقدمتان	المتقدمتين
٥٩٣	١٠	سحت	سحتاً
٥٩٣	١٠	بسحيتها	بسحتيتها
٥٩٥	١٢	بأنه اعانة	وبأنه اعانة
٥٩٩	١٧	العلم بالخلاف	عدم العلم بالخلاف
٦١٠	١٢	واعاة	واعادة
٦١٣	٢١	قول بعدم الفصل	قول بالفصل
٦١٤	١٣	لأن والذي	لأن الذي
٦١٤	١٧	ولا يريب	ولا يرتب
٦١٤	١٩	بصحت	بصحة
٦١٥	١١	والثاني	والثانية
٦١٦		العنوان بالقول	بالفتوى

919.3-59
LL

Library of

Princeton University.

Princeton University Library
32101 073836379