

الإعتماد

في مسائل التقليد والإجتهد

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

المركز الإسلامي للدراسات
لبنان - بيروت - الضاحية الجنوبية - أول حي ماضي
بناية حجازي - ط 1 - تلفاكس: 00961.1.274519
البريد الإلكتروني: alhadi2@hotmail.com



المنشورات : بيروت - بئر العبد - سنتر الانماء 3 - 00961 70995421

البريد الإلكتروني: dirasat14@gmail.com

الإعتماد

في مسائل التقليد والإجتihad

العلامة المحقق
السيد جعفر مرتضى العاملي

المجلد الرابع

المركز الإسلامي للدراسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسألة [30]: إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً، ولم يعلم أنه واجب أو مباح، أو مستحب، أو مكروه، يجوز له أن يأتي به، لاحتمال كونه مطلوباً، وبرجاء الثواب، وإذا علم أنه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام، أو مكروه، أو مباح، له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً(*) .

(*) ثم ذكر الماتن هنا كيفية التعامل مع:

إحتمالات الشبهة الحكمية:

والإحتمالات هي:

ألف: ما لو دار الأمر بين الحرمة والوجوب، فلا يمكن الإحتياط، وإذا كان الشاك من العوام، فهو أيضاً لا يتمكن من الإستنباط.

كما أنه لا يتمكن من إجراء أصل البراءة وغيره من الأصول في الشبهات الحكمية، لأن شرط إجراء الأصول: هو وجود الشك، ثم البحث والفحص، والعامي لا يقدر على ذلك..

فلا يبقى أمامه سوى التقليد..

نعم، لو كانت الشبهة موضوعية، فيمكنه إجراء الأصول فيها، لعدم اشتراط البحث والفحص قبل إجرائه.

ب: ما إذا دار الأمر بين الأحكام الأربعة، عدا الحرمة، أي أنه يحتمل الوجوب، ويحتمل معه بعض أو كل الثلاثة الباقية، وهي: الإستحباب، والكراهة، والإباحة، وذلك في الشبهة الحكمية..

فبناءً على كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، حتى مع التمكن من العلم التفصيلي، لتمكنه من معرفة الحكم في مورد الشك، ولكن لا يجب عليه تحصيل هذه المعرفة نقول:

إنه وإن كان لا يجب عليه معرفة حكمه، لكنه في مقام العمل.. يجب على المكلف الإحتياط مع بقاء شكه، لعدم جريان الأصول قبل الفحص.. والعامي عاجز عنه، فإن لم يعمل بالإحتياط، فعليه بالتقليد، فيأتي بالمشكوك برجاء الثواب، أو لاحتمال مطلوبيته.. وهذا غاية الطاعة والإنقياد، وهو من أظهر مظاهر العبودية.

وقال بعض الأساطين: إن هذا إنما يتم «بناءً على عدم اعتبار قصد الوجه في العبادة، كما هو الصحيح»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أن اعتبار قصد الوجه في مورد الشك في تعلق الأمر غير معلوم، إذ ليس ثمة وجه في هذه الحالة لكي يقصده المكلف.

مع أن الترك في صورة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب داخل في البحث أيضاً، ولم يقل أحد باعتبار قصد الوجه في ترك المحرمات المعلومة،

(1) الإجتihad والتقليد للسيد الصدر ص 344 عن كتاب دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 177.

فضلاً عن المشكوكة⁽¹⁾.

والقول: بأن سبب ذلك قد يكون هو وجود محرم عبادي فيما بين أيدينا من المحرمات، إلا القليل جداً، كتروك الصوم مما علم بالتفصيل، ولا يحتمل وجود غيره في موارد الدوران والشك، ولو سلم وجوده، فهو أيضاً قليل، ومحرز موارد احتماله بالتفصيل.. وعلى هذا، يصح لهم إطلاق عدم اعتبار قصد الوجه في المحرمات المعلومة والمشكوكة، فليلاحظ.

يرد عليه:

أن هناك تروكاً غير محرزة الإعتبار، بل يشك في اعتبارها في الصوم، كترك شرب التتن، أو بعض أنواع الغبار مثلاً، فإن الشك في اعتبارها في صحة الصوم، يؤول إلى الشك في عباديتها، فلا يصح - بملاحظة ذلك - إطلاق قولهم بعدم اعتبار قصد الوجه في المحرمات المعلومة والمشكوكة.

ونقول:

بل يجب قصد الوجه في تروك الصوم، وتروك الإحرام.. كما أنه لم يقل أحد باعتبار قصد الوجه في التوصليات.

ج: ما إذا دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، فيجب على المكلف أن يتركه عملاً بالإحتياط، لأن الشبهة حكمية، لا بد فيها من الإحتياط، لعدم جريان الأصول - كأصل البراءة - إلا بعد الفحص، والعامي عاجز عنه، كما

(1) الإجتهد والتقليد للسيد الصدر ص 409.

تقدم.. وإن عَسَرَ عليه الإحتياط، أو جَهِلَ كَيْفِيَّتَهُ، فلا بد له من التقليد.

هل أريد من الجواز الوجوب؟! :

والبيان المتقدم يدل على وجود نوع من التسامح في عبارة الماتن «قدس الله نفسه الزكية»، لأنه «رحمه الله» قال: إذا دار الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، يجوز للمكلف أن يأتي بالفعل، لاحتمال كونه مطلوباً برجاء الثواب. مع أننا قلنا: إنه يجب عليه في هذه الصورة الإتيان بالفعل، لأن الشبهة حكمية، ولا تجري فيها الأصول - كأصل البراءة - قبل الفحص، والعامي عاجز عنه.. فلماذا قال: يجوز له أن يأتي به؟! :

ويجاب:

بأن الكلام هو عن أنه هل يجوز الإكتفاء بالعلم الإجمالي في الحكم المشكوك في الشبهات الحكمية، مع التمكن من البحث عن الحكم والوصول إليه. فكان جواب الماتن: أن ذلك جائز.. ولا يحتاج إلى كشف حقيقة الحكم في المورد، ولا بد من الإتيان بالحكم المشكوك، ولا يجوز تركه في الشبهة الحكمية. وإذا دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب يجب ترك الفعل، لأنه أيضاً شبهة حكمية، ويجب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ولا تجري الأصول فيها قبل الفحص الذي يعجز العامي عنه. فيجوز للعامي في هذه الحالة ترك الفعل، ولا يجب عليه ترك البحث، لمعرفة الحكم المشكوك.. غير أن الترك لا يحتاج إلى قصد الثواب، ولا إلى رجاء مطلوبة الترك، أو قصد التحرز من الحرمة المبعوضة. فقول «رحمه الله»: «له أن يتركه»، ناظر إلى عدم وجوب تحصيل العلم

التفصيلي بالمشكوك، ويكفي العلم الإجمالي به.
وليس المراد: أن له أن يترك الفعل بداعي احتمال المبعوضة، فيكون قد تركه رجاء، لأن النية غير معتبرة في التروك.. غير تروك الصوم والإحرام.
أما نفس التروك، فهو واجب بحكم العقل، كما بيناه، وإن لم يعرف بالتحديد طبيعة الحكم المشكوك، هذا كله في العبادات.
وهذا مبني على أن المكلف قد ترك التقليد في هاتين المسألتين، ولجأ إلى العمل بالإحتياط.. أما في الشبهات الموضوعية، فالأصل يجري فيها بلا حاجة إلى الفحص.

المسألة [31]: إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول.

المسألة [32]: إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الإحتياط، أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد(*) .

(*) ثم ذكر «رحمه الله» حكم:

العدول عن الفتوى، أو التوقف عنها:

والمسألان المذكورتان برقم [31] و [32] قد تكفلتا بيان الحكم في مورد العدول، فلم نجد حاجة إلى الفصل بين المسألتين، فذكرنا حكمهما في تعليقة واحدة، كما يلي:

إن المرجع إذا عدل عن فتواه، أو توقف وتردد فيها، فإن تلك الفتوى تسقط عن الحجية، ولا يجوز للمكلف البقاء على تقليده فيما عدل عنه، أو تردد وتوقف فيه، هذا بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة.. وأما الأعمال السابقة، فهو من صغريات مسألة الأجزاء الآتية في المسألة رقم [53].

وذلك:

أولاً: لأن العدول عن الفتوى اعتراف بخطأ رأيه فيما هو خير فيه، فإذا كان المستند له في تقليد المكلف له: أنه من أهل الخبرة، فمن الواضح: أن سيرة العقلاء جارية على الرجوع إلى أهل الخبرة فيما لا يعترفون بخطئهم فيه.. ويوجبون عليه الأخذ برأيه الثاني في صورة تبدل الرأي، لسقوط رأيه الأول بظهور خطئه له.

ثانياً: إن الذي يعلن عن خطأ الرأي هو نفس صاحب الرأي، فقد أصبح لا يرى ذلك الرأي حجة لعمل نفسه، فكيف يكون حجة لغيره؟!
 ثالثاً: إن تبدل الرأي معناه: انتفاء ذلك الرأي، فلم يعد هناك رأي لكي يرجع إليه، ويقلده فيه.. فلا بد للعامي من الإحتياط، أو الإجتهد، أو تقليد الأعم بعد ذلك المجتهد.

وذكر السيد السبزواري «قدس سره»: أنه «لو كان العامي عالماً بصحة الرأي الذي عدل عنه ذلك المجتهد، واعترف بفساده، فيصح للعامي العمل به، استناداً إلى علم نفسه، لا من جهة تقليده لذلك المجتهد»⁽¹⁾.

رابعاً: في صورة التردد والتوقف أيضاً، يكون لا رأي له، فينتفي موضوع التقليد، لأن التقليد هو تطبيق العمل على الفتوى.. والحجة، وهو رأي الفقيه فعلاً، لا ما كان رأياً له، والتوقف والتردد في الرأي ليس رأياً فعلياً، ولم يعد طريقاً إلى الواقع.

ويجب على المكلف: إما الإجتهد، إن أمكن، أو العمل بالإحتياط، إن عرف كفيته، ولم يكن فيه عسر، أو حرج عليه، أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد، أو العدول لغير الأعم، مع عدم علمه بمخالفة فتواه لفتوى الأعم.

خامساً: إن كان دليل التقليد هو الإطلاقات اللفظية، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، فهو لا يشمل تقليده في رأيه الذي تبدل، أو توقف،

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 60.

أو تردد فيه، لأنه ليس عالمًا بالنسبة لرأيه السابق.. بل هو عالم بخلافه، أو لا رأي له، فيكون رجوع العامي إليه لأخذ رأيه الأول، من رجوع الجاهل إلى من ليس من أهل الذكر.

وكذلك الحال بالنسبة للتوقف والتردد، فإن الفتوى له تعد طريقاً إلى الواقع، وبالنسبة للأعمال السابقة واللاحقة، بناءً على الطريقية سيأتي الكلام فيها، في مسألة الإجزاء وعدمه في مسألة رقم [53]، وبناء على السببية في الأمارات يكون العمل السابق صحيحاً..

ولكن لا يجوز العمل بعد تبدل الرأي، فهو كما لو صار الحاضر مسافراً، وبالعكس.

إن قلت: إن انكشاف الخطأ لذلك المجتهد، إن كان يقينياً ووجدانياً، فإن الرأي الأول يسقط عن الاعتبار للعلم بخطأ الرأي، وعدم مطابقته للواقع. وإن كان الانكشاف بواسطة الأمانة الظنية المعتمدة عند الشارع، كالخبر مثلاً، فهو انكشاف تعبدي.. فيكون الرأي الأول حجة، كالرأي الثاني في الكشف عن الواقع، وإن كان الرأي الثاني أرجح.

قلت: لم نقصد قياس فتاوي المجتهد على الخبر المنقول عن الإمام «عليه السلام». ومن المعلوم: أن الحجية تستند إلى سيرة العقلاء بالأخذ بقول أهل الخبرة، إلا مع اعتراف الخبر بخطئه، أو عدوله عن رأيه، أو توقفه فيه، فيأخذون برأيه الفعلي الأخير، كما تقدم.

ومما يشهد على أن سيرة العقلاء جارية على الأخذ بالأخير:

ألف: ما جاء في خبر الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد

الله «عليه السلام»، قال: أرأيتك لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟

قال: كنت آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله (1).

وقوله «عليه السلام»: «رحمك الله» تأييد لهذا السلوك، الذي أدركه هذا الشخص بنفسه، وصوّبه فيه.. وليس ناظراً إلى ما هو الكاشف عن الواقع، وتمييزه عن غير الكاشف.

بل المراد: تحديد الوظيفة الفعلية للمكلف في مثل هذه الحالة.

ب: وفي حديث آخر، رواه الكليني عن معلى بن خنيس، قال:

قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم، بأيهما نأخذ؟

فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي. فإن بلغكم عن الحي، فخذوا بقوله.

قال: ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: إنّنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم (2).

(1) الكافي ج 1 ص 67 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 109 و (الإسلامية) ج 18 ص 77 أبواب صفات القاضي، باب 9 ح 7 وبحار الأنوار ج 2 ص 227. ومستدرک سفينة البحار ج 3 ص 158 وروضة المتقين ج 12 ص 205 والوافي ج 1 ص 284.

(2) الكافي ج 1 ص 67 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 109 و (الإسلامية)

ج: قال الكليني: وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث⁽¹⁾.

حكم الشك في العدول أو التردد:

وإذا شك المكلف في عدول المجتهد عن فتواه إلى غيرها، أو تردد أو توقف فيها، فيمكنه استصحاب عدم العدول، وعدم التردد، أو التوقف، فيثبت بقاء تلك الفتوى، على ما هي عليه من الحجية، وهذا واضح..

ج 18 ص 78 أبواب صفات القاضي، باب 9 ح 8 وبحار الأنوار ج 2 ص 228

وروضة المتقين ج 12 ص 205 والوافي ج 1 ص 285.

(1) راجع الهامش السابق.

المسألة [33]: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (*).

(* ثم أشار الماتن إلى مسألة أخرى، وهي مسألة:

التخيير بين المجتهدين المتساويين:

وقد حكم «رحمه الله» بأنه إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان المكلف مخيراً في تقليد أيهما شاء.

قال السيد الحكيم «رحمه الله»: إن ذلك إجماع من القائلين بجواز التقليد، من دون فرق بين صورة الإتفاق في الفتوى، أو الاختلاف، أو موافقة فتوى أحدهما للإحتياط المطلق دون الآخر، وغيرها.

نعم، مع الإتفاق في الفتوى قد عرفت: أنه يجوز تقليدهما معاً، كما يجوز تقليد أحدهما بعينه⁽¹⁾.

ومن الواضح: أن هذا الإجماع ليس تعبدياً.. ولعله إجماع على القاعدة، وهي حكم العقل بالتخيير، مع أن هذه المسألة لم تكن محل ابتلاء في زمن المعصوم، ولا كانت مبحوثة..

وفي جميع الأحوال نقول:

إذا كان المكلف لا يعلم بوجود اختلاف بينهما في الفتوى، فيما هو محل

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 61.

الإبتلاء، كما هو حال معظم العوام..

فإنه إذا جاز تقليد غير الأعلم عند عدم العلم بمخالفة فتاويه التي هي محل ابتلاء لفتاوي الأعلم، فيجوز تقليد أي من المجتهدين المعلوم بتساويهما في العلم بطريق أولى، وأدلة الحجية تشملهما.

والحجية المجعولة تعني: جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً.. واعتبار فتوى المجتهد طريقاً إلى الواقع، وأثر الحجية هو تنجيز الواقع، مع الإصابة، والتعذير عنه في صورة الخطأ، فيصح وصف فتوي المجتهدين بالحجة، بمعنى التنجيز والتعذير، ومعنى هذا: أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين.

هذا كله في صورة العلم بعدم الاختلاف، أو عدم العلم بالاختلاف في الفتاوي.

وأما مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى، فالمعروف هو الحكم بالتخير.. واستدلوا لذلك: بإطلاقات أدلة حجية فتوى الفقيه.. فإنها تشمل فتوى هذا، وفتوى ذاك. وهذا هو التخير..

وقد اعترض عليه: بأن الإطلاقات لا تشمل المتعارضين، للزوم التناقض.

واستدلوا أيضاً: بالسيرة العقلائية التي جرت على التخير..

وقد نوقش في ثبوتها أيضاً، وفي إمضاء الشارع لها في هذا المورد..

واستدلوا أيضاً: بحكم العقل.

واستدلوا أيضاً: بالإجماع..

وقد ذكرنا هذه الأدلة والمناقشات فيها، في المسألة المتقدمة برقم [13]،

وظهر: أن جميع هذه الأدلة، سواء أكانت هي الإطلاقات، أو سيرة العقلاء، أو غير ذلك لا تنهض بإثبات التخيير بين المتساويين في صورة العلم باختلاف الفتاوي بينهما في المسائل التي هي محل ابتلاء.. ولو إجمالاً، فلا بد من الإحتياط بالأخذ بأحوط القولين في صورة العلم بالمخالفة، أو التقليد، عملاً بقواعد العلم الإجمالي، ولا يكون هناك تخيير.

إلا إذا قام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط، أو إذا قلنا بدلالة العقل على التخيير.

ويرد عليه:

أن عدم شمول الإطلاقات لموارد التعارض معناه: أن لا يبقى تحت الإطلاق إلا القليل الذي لا يحسن، ولا ينبغي أن تكون الإطلاقات مسوقة لبيانه.. فإن الإطلاقات في باب التقليد، كإطلاقات حجية الأخبار، فإنها تشمل الخبرين المتعارضين، لأن الحجية حكم اقتضائي، وليس فعلياً.. كما أن الأخبار العلاجية وظيفتها: أن ترفع التعارض الذي منع من شمول الحجية الفعلية لمورد التعارض.. فلماذا لا يشمل هنا إطلاق أدلة حجية الفتوى لمورد التعارض اقتضاءً، ثم تأتي أدلة التخيير كالإجماع، وحكم العقل، لتحكم بالحجية الفعلية للفتويين على نحو التخيير في صورة التساوي بينهما من جميع الجهات..

فإن قيل: إن كان أحدهما أروع، أو أعدل، فهل يقتضي الترجيح بها؟!

يقال في الجواب: إنه لا يقتضي ذلك، إذ لا مدخلة للأورعية بالحجية،

ولأجل ذلك قال الماتن هنا: «فالأولى، بل الأحوط اعتباره». وهذه العبارة منه «قدس سره» مجرد ترجيح لا يصل إلى حدّ الإلزام، ولكنه في المسألة المتقدمة برقم [13] قد ألزم بذلك.

التبعيض في تقليد المتساويين:

أما بالنسبة لجواز التبعيض في تقليد المتساويين، فنقول:

قال السيد الحكيم «رحمه الله» حول جواز التبعيض في التقليد في المسائل هنا: «مع اختلاف المجتهدين في الفتوى تسقط إطلاقات أدلة الحجية عن المرجعية، وينحصر المرجع بالإجماع، فمشروعية التبعيض تتوقف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصورة التبعيض، لكن لم يتضح عموم الإجماع - إلى أن قال - فالتبعيض إذاً لا يخلو من إشكال الخ..»⁽¹⁾.

أما في حالة عدم الاختلاف، وحالة عدم العلم بالاختلاف، فيجوز التبعيض، بأن يقلد هذا في بعض المسائل، ويقلد ذاك في بعض آخر.

أما في حالة العلم بالاختلاف، فقد قالوا بالجواز، لأن الحكم بالتخيير - العقلي، أو الشرعي - بينهما، إن دلّ الدليل عليه، كالإجماع، فإنه يقتضي الجواز.. فإذا قلّد أحدهما في مسألة، لم يجز له العدول عنه بعد ذلك فيها إلى الآخر.. لأنه يكون من العدول من الحي إلى الحي المساوي.

ولأنه بتقليد أحدهما قد خرج من التحير، والتخيير إنما هو للمتحير.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 61 و 62.

إلا إذا لزم منه: أن يصبح عمله الواحد باطلاً بنظر المجتهدين المتساويين معاً، ومثلوا لذلك بما إذا حكم أحد المجتهدين بوجوب السورة في الصلاة، وكفاية التسييحات مرة واحدة، وحكم الآخر، بوجوب التسييحات ثلاث مرات، وعدم وجوب السورة..

فإذا صلى المقلد بلا سورة، فصلاته باطلة بنظر الأول، وإذا سبح مرة واحدة في نفس هذه الصلاة، فصلاته باطلة بنظر الثاني، فتكون النتيجة: أن صلاته هذه باطلة بنظر كليهما.. وفي مثل هذه الحالة لا يجوز التبعض، للعلم التفصيلي ببطلان صلاته.

ويرد على هذا المثال:

إن البطلان إنما هو بالعلم بمخالفة الواقع، ولا علم تفصيلاً بها هنا، إذ لم يجتمع حكمهما بالبطلان على أمر واحد من جهة واحدة، بل حكم واحد منهما لجهة مختلفة، وفي مورد يختلف عن المورد الآخر، والسبب الذي حكم أحدهما بالبطلان، يختلف عن الآخر، الذي حكم بالبطلان لأجله.

والمعيار في مخالفة الواقع، ليس هو الجمع بين الرأيين، بل هو المنجزية والمعذرية، وهنا لا يوجد علم تفصيلي، ولا إجمالي بالمخالفة ناشئ عن جمع رأيين مختلفين لم يجتمعا على شيء واحد..

والمفروض: أن للمكلف أن يأخذ من أي منهما شاء، ولا يوجد لهما شخصية واحدة، جعلت رأيها واحداً، بل هي شخصية إفتراضية يتخيل أنها واحدة، مع أنها في الواقع الخارجي إثنان.. ولأجل ذلك لم يجيزوا العدول

إلى أحدهما بعد تقليده، لأنهم اعتبروه عدولاً من الحي إلى الحي.. وعلى هذا، فإذا كان الأول يحكم في المورد الأول بالبطلان، فيقابله حكم الثاني بالصحة. وحكم الثاني في المورد الثاني بالبطلان يقابله حكم الأول فيه بالصحة. ولا يكون حكم الصحة والبطلان مرتبطاً باختيار ورأي المكلف، بل بالمطابقة للواقع.

والأولى التمثيل للعلم بالمخالفة القطعية بما لو أفتى أحدهما بوجوب الجمعة، فتركها المكلف، اعتماداً على فتوى هذا المجتهد، وأفتى الآخر بوجوب الظهر، فتركها المكلف أيضاً، اعتماداً على فتوى المجتهد الأول.. فإنه بتركها معاً يعلم بالمخالفة للحكم الواقعي.

وخلص القول:

إن تقليد أحد المتساويين صحيح، لوجود المقتضي وفقد المانع، ومع اختلاف الفتاوي تتعارض الحجتان.. فالمفروض فيهما هو التساوق. ولكن فيما نحن فيه هناك علم بأصل التكليف، وهو يوجب الأخذ بأحوط القولين، لأن الإشتغال اليقيني يوجب اليقين بالبراءة.. هذا بناء على طريقة فتوى المجتهد، وأما بناءً على السببية، فالحكم هو التخيير.

وتقدم الكلام حول الترجيح بالأورعية، وقلنا: إن الأعدلية والأورعية لا ربط لهما في حجية قول الفقيه، وإن ذهب جماعة إلى وجوب الترجيح بالأورعية، وباعتبار أنه هو مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وإذا صح أن هذه الأوصاف لا ربط لها بالحجية، وإصابة فتواه للواقع وعدمها.. فلا يدور الأمر فيها بين التعيين والتخيير.

على أن فتوى الورع والعاقل إذا كانت موافقة للإحتياط، فإن إصابتها للواقع تكون معلومة، فلا بد من الأخذ بها، وترك فتوى الأورع. ولكن الأخذ بها ليس لأجل مدخليتها في الحجية، ولا لأجل تعارضها مع خصوصية الأورعية بسبب العمل بالإحتياط.. بل لأجل إصابتها، أو أقربيتها إلى الواقع.

المسألة [34]: إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلّم، ثم وجد أعلّم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلّم، وإن قال الأول بعدم جوازه(*) .

(*) ثم ذكر الماتن «رحمه الله» مسألة:

العدول إلى الحي الأعلّم:

إذا قلّد شخصاً يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلّم، ثم وجد من هو أعلّم، يفتي بوجوب أو جواز العدول إلى الأعلّم من الأحياء، فهنا حالتان: أو لاهما: أن يكون المجتهد الأول والثاني متوافقين في الفتاوي، أو لا يعلم المكلف باختلافهما.

فقد تقدم: أنه لا يجب تقليد الأعلّم في المسائل الوفاقية، أو التي لا يعلم فيها الخلاف، لعدم وجوب تقليد الأعلّم ابتداءً في هذه المسائل، فكيف بالعدول إليه؟

الثانية: أن يعلم باختلافهما في الفتاوي، كلاً أو بعضاً، فيجب في المسائل الخلافية، العدول إلى الأعلّم، لأن وجود الأعلّم وفتواه قد أسقط فتوى غير الأعلّم عن الحجية، لأصالة التعيين إذا دار الأمر بين التعيين والتخير.

يضاف إلى ذلك: أن العامي إذا شك في حجية قول غير الأعلّم، فإن عقله يحمّ عليه الرجوع إلى الأعلّم، لأنه يرى نفسه في خطر عظيم، إن لم يفعل ذلك.. وإن لم يدرك عقله ذلك، فهو بمنزلة الجاهل القاصر، وقد تقدم حكمه. هذا كله بالنسبة إلى العدول عن الحي وتقليد غيره في سائر المسائل الفرعية،

ما عدا مسألة العدول.. فإن تقليده في هذه المسألة لا يصح، لأن وجود الأعلم قد أوجب الشك في حجّية جميع فتاويه، وأسقطها عن الإعتبار، بما في ذلك قوله بحرمة العدول إلى الحي، لأن العمل بفتوى الأول بحرمة العدول يتوقف على بقاء حجّيتها، وبقاء حجّية فتواه بحرمة العدول متوقف على حرمة العدول، وتوقف الشيء على نفسه ممتنع، وهو دور باطل.

وبذلك يعلم: أن الميزان هو قول الأعلم.. فإن أفتى بحرمة العدول أيضاً، فعلى المكلف أن يبقى على تقليد الأول في سائر المسائل الفرعية..

وهذا نظير البقاء على تقليد الميت بفتوى الميت نفسه.. فإنه من قبيل إثبات الفتوى المشكوكة بنفس تلك الفتوى المشكوكة، وهو ممتنع كما قلنا.

وبيان آخر: إن السيد الماتن «قدس سره» يقول: إن التقليد هو الإلتزام بفتوى المجتهد، سواء عمل بفتواه، أم لم يعمل..

فإذا قلّد مجتهداً وأخذ رسالته، والتزم بفتاويه، فهو مقلّد له في جميع المسائل، ومنها فتواه بحرمة العدول، وإن لم يعمل بها.. فإذا وجد الأعلم، فلا بد للعامي من العدول إليه، ولا يصغي لفتوى الأول بحرمة العدول، لأنه إن كان قد قلّد الأول في المسائل الفرعية، ما عدا مسألة العدول، فالأمر ظاهر، فإنه لم يقلده فيها ليجوز له العمل بها، وإن كان قد قلّده في جميع المسائل، حتى مسألة العدول - بناء على كفاية الإلتزام - فالأمر كذلك أيضاً، لأن تقليده للأول في مسألة العدول قد سقط بظهور المجتهد الأعلم، فلا ثمة للتفريق بين الصورتين.

بالإضافة إلى ما قلناه آنفاً، من استدلالهم بقاعدة دوران الأمر بين التعيين

والتخيير..

واستدلوا أيضاً: بأنه إذا وجد الأعلم، فإنه يشك في حجّية قول غيره، وكل ما شك في حجّيته، فالأصل عدم حجّيته..

واستدلوا أيضاً: بالسيرة القطعية، وبعدم شمول الإطلاقات لصورة المخالفة في الفتوى، وكل ذلك يدل على وجوب العدول إلى الأعلم، لأن تقليده واجب، بلا فرق بين الإبتداء والإستدامة، لأن الأعلمية مع العلم بالمخالفة مرجحة، إلا إذا كانت فتوى غير الأعلم أوفق بالإحتياط.. فالأخذ بقول الأعلم حكم عقلي يجب الأخذ به، لا أنه أحوط..

وعلّل السيد السبزواري «رحمه الله»، قول الماتن: بأن الأحوط هو العدول بقوله: «لأنّ كلّ ما هو شرط حدوثاً شرط بقاء أيضاً، فإذا كانت الأعلمية شرطاً لصحة التقليد، فمع زوالها يزول شرط الصحة، ويجب الرجوع إلى الأعلم، بناءً على الشرطية»⁽¹⁾.

لماذا التعميم ، ولماذا الإحتياط؟! :

وحول كلام الماتن «قدس سره» نقول:

1- قد حكم «رحمه الله» بلزوم الإحتياط، بالعدول إلى الأعلم، ولم يفرّق بين صورتين العلم بالموافقة في الفتاوي، أو عدم العلم بالمخالفة، وبين الأعلم في الفتاوي التي علم بالمخالفة فيها.

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 61.

مع أنه في الصورة الأولى لا يجب العدول، وليس هو الأحوط وجوباً، بل يجوز تقليد أيهما شاء.

والكلام حول وجوب العدول، إنما هو في صورة المخالفة بينهما في الفتوى.
2 - كما أنه «رحمه الله تعالى»، قال: إن تقليد الأعم أحوط.

ويرد عليه:

أن الإحتياط بتقليد الأعم خاص بالتقليد الابتدائي ..

أما في مسألة العدول، فليس الأمر كذلك، لوجود من يقول بحرمة العدول، الأمر الذي يجعل العدول مخالفاً للإحتياط.

ولذلك نقول:

إن الأحوط هو العمل بأحوط القولين في صورة اختلافهما في الفتوى.

وقد تقدم: أن قول الأعم حكم عقلي يجب الأخذ به، لا لأجل كونه

أحوط.

المسألة [35] : إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد، فبان عمرواً، فإن كانا متساويين في الفضيلة، ولم يكن على وجه التقييد، صح، وإلا فمشكل (*).

(*) قلّد زيداً، فبان أنه عمرو :

تقدم في المسألة الخامسة والعشرين نظير هذه المسألة.. لكن الفرق: أن تلك المسألة هي: أنه تخيل أن الذي قلّده واجدٌ للشرائط، فتبين أنه فاقدها. أي أن الذي تخلف هو شرط جواز التقليد.

ومسألتنا هذه: أنه تخيل أن من يقلّده هو فلان، فبان أنه شخص آخر.. ولكنه أيضاً كان جامعاً للشرائط، كالذي قصده.. وكان إما مساوياً للذي قصده، في الفضيلة، أو غير مساوٍ له..

فالتخلف هنا في شخص المقلّد، والملاك واحد، والفرق هو في طبيعة الأمر الذي تخلف..

وقد حكم الماتن «قدس الله نفسه الزكية»: بأن تقليد المكلف لعمرو يكون صحيحاً بشرطين:

أحدهما: أن يكون زيد مساوياً لعمرو في الفضيلة، إذ لو اختلفا في الفضيلة تعيّن تقليد الأفضل منهما، من حيث هو أعلم، على الأحوط.

ومع تساويهما في الفضيلة لم يفرق الماتن بين صورتَي اختلافهما في الفتاوي، وعدم اختلافهما، أو عدم العلم باختلافهما فيها.

الثاني: أن لا يكون اشتراط كونه زيداً على سبيل التقييد، لتكون حاله حال إمام الجماعة.. فإن من يصلي خلف إمام يربط صلاته بصلاته، لكي ترتب

آثار الجماعة، مثل سقوط القراءة عن المؤتم، ليتهاولها عنه الإمام، ورجوع الإمام إلى المأموم في الشك في عدد الركعات، ورجوع المأموم إلى الإمام في ذلك أيضاً، وترتب ثواب الجماعة أيضاً.. لأن المعتبر في التقليد: هو مجرد إحراز الشرائط، والمفروض أنها واجدان لها.. ولم يقيد تقليده، ولم يربطه بشخص زيد أو عمرو، ما دام متساويين في الفضيلة؟!

ونقول:

إنه مع تساوي زيد وعمرو في الفضيلة، وعدم اختلافهما في الفتوى، لا ثمرة للتقييد بكون المقلد هو خصوص زيد.. سواء فسرنا التقليد بالالتزام بالعمل - كما يقوله الماتن، أو فسرناه بمطابقة العمل للفتوى أو فسرناه بالعمل برأي المجتهد، وذلك لما يلي:

إن الشخص العامي، حين يقلد مجتهداً، فإنه ينساق إلى ذلك بفطرته الإيمانية، أو العقلانية من منطلق تعدد المطلوب.. فهو يريد أن يأمن من العقوبة، وأن يخرج من عهدة التكليف من خلال عمله، وليس لخصوصية كون من يقلده هو زيد مثلاً. أي أثر في هذا الأمان، وإنما هو يريد أن يكون زيداً بداع وغرض آخر زائد على أصل التقليد، مثل الصداقة أو السيادة، أو الشهرة، وغير ذلك.

ولو كان يعتقد أو يحتمل رجحان فضيلة زيد، فقلده لذلك، فلا يكون الداعي ما ذكر، بل يكون عين الداعي في أصل التقليد.. ولكن ذلك لا يغير شيئاً بعدما انكشف التساوي وحصول الأمان بسبب عدم الاختلاف.

وإذا فاتت هذه الأغراض بسبب فوات خصوصية كونه زيداً، حيث ظهر أنه عمرو، فإن ذلك لا يوجب فوات التقليد، بعد فرض تحقق الغرض الآخر، وهو مطابقة الفعل، لرأي زيد، وإن لم يقصد، بل يصدق عليه أنه عمل برأي زيد، حتى حين أخذه من عمرو، لأن غرضه من تقليد زيد أن يتوصل إلى رأيه ليطبق عمله عليه.

نعم، لو كان من قصد المكلف أن يقلد شخصاً بشروط أن يكون زيداً، بحيث لو ظهر أنه عمرو كان بانياً على عدم التقليد من الأساس، أو أنه كان بانياً على عدم تقليد خصوص عمرو، فإن القول بصحة تقليده مشكل، بناء على رأي الماتن: أن التقليد هو الإلتزام، لأن الإلتزام لم يتحقق في الواقع، لأن التقليد متقوم بالاختيار والقصد، وهو غير متحقق هنا.

وأما بناء على أن التقليد هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد، أو فسرناه بالعمل برأي المجتهد، فصحة تقليده أبين وأوضح، وأجلى، وأصرح.
وأما إذا كان زيد وعمرو المتساويان في الفضيلة، يختلفان في الفتاوى، وعلم المكلف بهذه المخالفة، فيجب عليه الأخذ بأحوط القولين.

توضيح وبيان:

وبيان أوضح في صورة الخطأ في التقليد: بأن قلده على أساس أنه زيد، فبان أنه عمرو، ولم يعلم باختلافهما في الفتوى، فقد حكم الماتن بصحة العمل والتقليد بشرطين:

أحدهما: تساوي المجتهدين في الفضيلة، إذ لو كان زيد أعلم من عمرو لبطل تقليده، لفقدان شرط التساوي، وإذا لم يعلم الإختلاف في الفتوى،

فيجوز حتى تقليد المفضول منهما.. ولا حاجة إلى شرط التساوي، لعدم ترتب أثر على ذلك في الفضيلة.

الثاني: أن لا يكون تقليد زيد على وجه التقييد. أي أنه يقلده بما أنه زيد.. ربما لأنه صديقه، أو لغير ذلك من أسباب.. فلو كان غير زيد لا يقلده، فهناك أمران لا بد من توفرهما:

أحدهما: تقليد زيد.

والآخر: عدم تقليد غيره.

فإذا حصل الخطأ في التطبيق يبطل تقليده، لأن ما قصده لم يقع، وما وقع لم يقصد، ولأنه إذا انتفى الشرط والقييد، وهو كونه زيداً، انتفى المشروط والمقيد.

هذا إذا كان المراد بالتقليد الإلتزام، كما ذهب إليه الماتن. وقد تقدم: أن الأمر ليس كذلك، بل التقليد: هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد.

هذا إذ لم يعلم الإختلاف بينهما في الفتوى.

وإذا علم الإختلاف بينهما في الفتوى، فيجب تقليد الأعلم، فإن كان الأعلم هو زيد بطل تقليده لعمرو، وكذلك العكس، وإن لم يكن بينهما أعلم، فيجب العمل بأحوط القولين، فإن لم يمكن ذلك يتخير بينهما.

توضيح حول شرط التقييد:

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

إن التقييد على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون القصد مقوماً للقيد: بأن كان القيد من العناوين القصدية، كعنوان: الأداء، والقضاء، والظهر، والعصر، ونحو ذلك.. فإذا تخلف القيد: بأن نوى الأداء، في حين أراد القضاء، وصلى الظهر باعتقاد دخول الوقت، مع أنه لم يكن قد دخل، ونوى العصر عوضاً عن الظهر، فيكون ما جاء به باطلاً، لأن ما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع..

كما أن ما صلاه على أنه ظهر ليس أداءً، لعدم حضور وقتها، ولا هي قضاء، لعدم قصد القضاء، والقصد هنا مقوم.

القسم الثاني: التقييد في الأمور الإعتبارية، وهو يكون على نحوين:

أولهما: أن يكون من اختلاف الداعي، كما إذا كان القيد عنواناً اعتبارياً، كالعقود والإيقاعات، فأبرم عقداً بتخيل أنه لازم، فبان له بعد ذلك: أنه غير لازم، أو بالعكس، أو باع بتخيل أنه لا خيار فيه، فتبين أن فيه خيار المجلس، أو خيار ثلاثة أيام مثلاً، أو باع بداعي الربح، فظهرت الخسارة، ربما لجهله بأسعار العملات، أو لاختلاف القيم باختلاف البلاد..

فاختلاف الداعي في هذه الأمثلة لا يضر بصحة المعاملة، فإن هذا من الإشتباه في التطبيق.

الثاني: ما إذا كان الإختلاف من تخلف القيد، وهو يتصور على نحوين أيضاً:

الأول: أن يكون التقييد في الكلي، كما لو اشترى كتاباً بشرط أن يكون طبع في بيروت، فأقبضه البائع نفس الكتاب.. ولكنه طبع مصر، أو بغداد مثلاً، فالبائع لا يبطل، ولا يوجب ذلك الخيار للمشتري، بل له أن يطالب

البائع بأن يقبضه طبع بيروت.

الثاني: أن يكون القيد في الشخص الخارجى، فهذا غير معقول، لأن ما هو شخصي يكون جزئياً، والجزئي لا سعة فيه، ليمكن تقييده وتضييقه بالقيد، كما لو قال: أشتري منك هذا العبد، بشرط أن يكون كاتباً.. فالعبد الموجود جزئي لا يقبل التقييد، فإن كان هذا القيد قيد إنشاء البيع، فالعقد يبطل، لأنه يعتبر في الإنشاء التنجيز، فتعليقه على شرط يسقط التنجيز، فيبطل العقد.

وهذا يحتّم أن يكون القيد راجعاً إلى معنى آخر، وهو أن يكون للمشتري الخيار إذا تخلف الشرط بين فسخ البيع، وبين إمضائه.. وهذا إنما يكون في الأمور غير المقدورة، فإن كون الكتاب طبع بيروت أو مصر ليس مقدوراً.

وإن كان المقيّد مقدوراً كالعتق، والطلاق، والوقف.. ونحو ذلك من الأمور التي لا تقبل الفسخ، فإذا قيّد هذه الأمور بقيد، كأن أعتقه بشرط أن يخيّط له ثوباً، أو تزوج امرأة بشرط أن تخدمه، أو وقف الشيء الكذائي على ذرية فلان، بشرط أن يمنح ولده الوظيفة الكذائية.

فإذا لم يعمل المعتق - بالفتح - بالشرط، فيمكن لمعتقه أن يلزمه بالشرط، ويلزم الزوجة بالخدمة، وليس له أن يعيد من كان عبداً إلى العبودية، وليس له فسخ العقد مع الزوجة.. فيرجع الشرط إلى أن له حق الإلزام بالوفاء.

وإن كان المشروط مما يقبل الفسخ، كما إذا باع داره لزيد، بشرط أن يخيّط له ثوبه، فإن تخلف عن ذلك كان له إلزامه بالوفاء بالشرط، وكان له فسخ العقد أيضاً.. وله أيضاً إمضاء العقد كما هو.

القسم الثالث: التقييد في الأمور التكوينية الخارجية، فإن التخلف فيها لا يمكن أن يحصل، لأنه يكون أمراً خارجياً جزئياً، لا سعة له لكي يتقيد بقيد، والذي يحصل هو الخطأ في التطبيق، الذي ينشأ عن الخطأ في الداعي.

وذلك كما لو شرب مائعاً باعتقاد أنه ماء، فبان أنه خلّ، أو خمر، أو وطأ امرأة باعتقاد أنها زوجته، فظهر أنها أجنبية، فهذا من الإشتباه في التطبيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه قلّد عمرواً باعتقاد أنه زيد، ومثله ما لو اقتدى بزيد، فظهر أنه عمرو، فإن التقليد والإقتداء قد حصلا، وقد حصل الخطأ في التطبيق بسبب تخلف الداعي.

وبذلك يظهر: أنه لا معنى للتقييد في مثل هذا، فقول الماتن «قدس سره»: «وإلا فمشكل» كان يجب أن يقول: لا معنى للتقييد، ولا مورد له أصلاً.

وبعد ما تقدم نقول:

هناك من قال: إنه قلّد زيدا، بعنوان أنه زيد، بحيث لو كان غير زيد لم يقلده، فزيدته مأخوذة على نحو التقييد.. فبناء على أن التقليد هو الإلتزام يكون هذا الشخص كمن عمل من غير تقليد، لأن المقيد ينتفي بانتفاء قيده.

ويجاب:

بأن التقليد ليس هو منشأ صحة العمل، كما أن خصوصية القيد (وهي الزيدية) ليست هي منشأ صحته، بل المدار هو على العلم بالمخالفة بين المتساويين في الفتوى، فلا يصح.. وعدم العلم بالمخالفة فيصح، وليس للتقييد أثر في باب التقليد، فهو نظير غسل الثوب بظن أنه لعمرو، فبان أنه لزيد، فإن ذلك لا يضر في حصول أثر الغسل، وهو حصول طهارة الثوب على كل حال.

وفيما نحن فيه، قد استند المكلف إلى الحجة، وتحلف الداعي لا يضر في صحة العمل، لفرض جامعة الرجلين معاً للشرائط. أما مع اختلافهما في الفتوى، فقد تقدم: أن الحكم هو الأخذ بأحوط القولين أو التقليد..

المسألة [36] : فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد(*) .

(*) طرق ثبوت الفتوى:

ثم ذكر الماتن «رحمه الله» طرق ثبوت فتوى المجتهد الذي يراد تقليده، فذكر:

1 - أن يسمع المكلف منه شفاهاً، ومنه السماع بواسطة الهاتف نص الفتوى، أو كل ما يدل بظاهره على مضمونها، لأن الظواهر حجة، وإن لم تفد الظن، فضلاً عن الوثوق، بل لو مع الشك في المراد، أو الظن غير المعتبر بالخلاف، والكتابة منه بمنزلة المشافهة.

2 - إن شهادة العدلين حجة في نقل الفتوى أيضاً، لثبوت حجية البيئة في الموضوعات.

3 - ونقول هنا:

أولاً: بعد أن ذكر ثبوت الفتوى بشهادة العدلين، فإن الإنتقال إلى الثبوت بخبر عدل واحد، ثم بثبوتها بخبر شخص واحد، إن أوجب قوله الإطمئنان، ولو لم يكن عدلاً يعلم: أن إفادة الإطمئنان عند الماتن هي العنصر الأقوى أثراً في أخذ الفتوى.

وقد رأينا: أنه «رحمه الله» بدأ بالسماع المباشر من المفتي، وثنى بإخبار

العدلين، وثلاث بإخبار العدل الواحد، وكان الرابع إخبار غير العدل مع الوثوق بخبره..

فيلاحظ: أن هذه متدرجة في قوة تأثيرها في تكوين القناعة، فلأن أولها هو الأقوى أثراً في ذلك.. يليه في القوة الثاني، فإنه أدنى منه، وإخبار العدل الواحد أضعف من إخبار العدلين، والأخير أضعف أثراً من الثالث، وقد جعل إفادته الإطمئنان هو المبرر لاعتباره.. مما يعني: أنه يرى أن الوثاقة طريق عادة إلى حصول الإطمئنان، بدليل أن نفس كون الشخص ثقة ليس معتبراً، ولا كان كافياً في نفسه عند الماتن.

وكذلك العدالة في خبر العدل، أو خبر العدلين، فإنها طريق إلى حصول الإطمئنان أيضاً.. بدليل أن الشارع لم يشترط في حجية البيّنة إفادة قولها الإطمئنان.. وهو انتقال من الأعلى إلى الأدنى.. ولو ذكر الأخير أولاً لاستغنى عن ذكر البيّنة، وعن ذكر خبر العدل الواحد أيضاً.

ثانياً: ذكر السيد الحكيم «قدس سره»: أن ثبوت الفتوى بخبر العدل الواحد، مبني على عموم حجّية خبر الثقة في الأحكام الكلية لمثل المقام، من جهة دلالة الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلي⁽¹⁾..

غاية الأمر: أن الحكم المنقول عن المعصوم واقعي، والفتوى حكم كلي ظاهري، ثابت بالظنون والظواهر المعتمدة من الآيات والأخبار..

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 65.

غير أنا نقول:

..بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الإطمئنان، وإن لم يكن عادلاً^(*).

إن حجّية خبر الواحد في الأحكام المنقولة عن المعصوم لا يلزم منه حجّيته في الموضوعات.

ثالثاً: قال المحقق الحائري اليزدي «قدس سره»: «إخبار العدلين ليس طريقاً آخر في قبال إخبار العدل الواحد، بل هما طريقان إلى فتوى المجتهد. ولو بني على عموم دليل البيّنة لمثل المورد، فلازمه عدم حجّية خبر العدل الواحد، فالجمع بين الطريقتين - كما في الكتاب - غير واضح»⁽¹⁾.

(*) إذا كان خبر غير العدل مفيداً للإطمئنان.. فالإطمئنان علم عادي يتعامل معه العقلاء معاملة العلم الوجداني، ويرونه حجة مثله.. فيكون المثبت للفتوى هو الإطمئنان، وليس خبر غير العادل.

والمراد هنا: الإطمئنان النوعي لا الشخصي، لأن خبر الثقة موضوع للمنجزية والمعدّرية، فلو كان المعيار فيه هو الظن الشخصي لم يكن كذلك..

ومع ذلك نقول:

إن حصل الإطمئنان الشخصي فيكون حجة من جهة نفس الإطمئنان، وحجة من جهة الخبر الموثوق به نوعاً، وإن لم يحصل الإطمئنان الشخصي، فهو حجة من الجهة الثانية فقط.

(1) شرح العروة الوثقى ج 1 المسألة رقم 36.

وتقدم في مسألة إثبات العدالة النقاش في حجية خبر العدل الواحد،
فلهذا أرسله الماتن «قدس سره» هنا إرسال المسلمات؟!..
..الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط(*)..

ويجاب:

بأن النقاش هناك كان في أمر حدسي، قريب من الحس، يستدل عليه
بآثاره المحسوسة، هل له حكم المحسوس ويلحق به، أو أن الذي لا يلحق
بالمحسوس هو الحدسي الصرف، والكلام هنا في أمر حسي، والأمور الحدسية
لا تشملها أدلة حجية خبر الواحد، وقد نوقش في شمول البيّنة لها أيضاً.
(*) إن كانت الرسالة بخط المجتهد، وكان خطه معروفاً، فلا إشكال.
وأما إن كانت بخط غيره، أو كانت مطبوعة، فلا بد من إحراز وثيقة من كتبها،
أو من أشرف على طبعها وتصحيحها.
أما فيما يرتبط بالأمن من الغلط، فيكفي فيه الاعتماد على أصالة عدم
الخطأ، فإنها معتمدة عند العقلاء في صورة الشك بالغلط..
لكن لو كان هناك ظن بالغلط، إذا لوحظ وجوده في الرسالة بكثرة،
فقد يكون المطلوب هو التحري والبحث بالمقدار الكافي..

ويجاب:

بأن الكلام ليس في صورة الشك في الغلط الذي تنفيه أصالة عدم الغلط،
بل الكلام في صورة الظن بالغلط، الناشئ عن اكتشاف كمية كبيرة منه،

أوجبت الظن بوجوده في سائر الموارد.. فقد توجب هذه الكثرة توقف العقلاء عن أعمال بنائهم، وعدم شمول الأصالة التي قرروها لأمثال هذه الحالة.

ومع العلم الإجمالي بوجود الغلط في الرسالة، فإن كانت أطراف العلم الإجمالي غير محصورة، أو كان قسم منها خارجاً عن محل الإبتلاء، فيجوز إجراء أصالة عدم الغلط في مورد الإبتلاء.

وان كانت جميع المسائل محل ابتلاء، أو كانت الشبهة محصورة، فلا تجري الأصول، إلا إذا انحل العلم الإجمالي.

المسألة [37]: إذا قلّد من ليس له أهليّة الفتوى، ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير⁽¹⁾ المقلّد (*).

(* ذكر الماتن في هذه المسألة فروعاً عديدة، نذكرها وفق الترتيب المذكور،

وهي:

تقليد من ليس أهلاً للفتوى:

1 - إذا قلّد من ليس أهلاً للفتوى، بأن لم يكن عاقلاً، أو لم يكن مسلماً، أو لم يكن مجتهداً، أو بالغاً، ونحو ذلك.. ثم تبين له ذلك في وقت لا يتمكن فيه من الإجتهد، ولا من الإحتياط لعسره، أو لحراجه عليه، أو لعدم معرفته بكيفيته، يجب عليه تقليد المجتهد الجامع للشرائط.. وهو تقليد ابتدائي، وليس عدولاً، لأنه قد قلّد من ليس أهلاً للفتوى، فتقليده باطل، لم يستند فيه إلى حجة، لأن أدلة التقليد لا تشملها.

2 - يلاحظ هنا: أن الماتن «رحمه الله» قال: وجب عليه العدول، مع أن تقليده للأول باطل، لظهور أنه ليس أهلاً للفتوى.. فإذا قلّد شخصاً آخر جامعاً للشرائط، فهو تقليد ابتدائي، ولا يسمى عدولاً، إلا على سبيل المجاراة له في توهمه الباطل، وظنه، وزعمه الزائف الذي قد يكون معذوراً فيه، إن كان قد استند فيه إلى علم وجداني، أو إلى بينة، أو إلى أمارة أخرى.. ظهر بطلان

(1) كلمة «غير» متوغلة في الإبهام حال الإضافة، فلا تدخل عليها «ال» التعريف.

ما أدت إليه.

إلا إن كان المراد- كما قال بعض الإخوة الأكارم- المعنى العرفي أو اللغوي، لا المعنى الإصطلاحي، الذي هو العدول عن أهل الفتوى إلى مثله.
3 - ذكر المحقق الخوئي «قدس سره الشريف»: أن هذا الشخص يكون من مصاديق كبرى مسألة أجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع.

ويجاب:

بأن الأمانة الظنية كالتقليد وغيره.. مأخوذة على نحو الطريقة للواقع، فإن أصابته فيها، وإلا فلا تجزي عنه.. وليست الأمانة مأخوذة على نحو السببية، كما هو معلوم. وسيأتي الكلام في ذلك في المسألة رقم [40] إن شاء الله تعالى.
4 - أما بالنسبة لأعماله السابقة، فإن علم مطابقتها للواقع فيها، وإلا فيجب عليه الرجوع فيها إلى المجتهد الجامع للشرائط، وأخذ فتواه الفعلية فيها، فإن كان يحكم بصحتها كفى ذلك، وإن كان يحكم بطلانها، فيجب عليه التدارك..

والحكم بالبطلان هو المفروض، لأن الأجزاء في العبادات، والحكم بصحة العقود والإيقاعات إنما هو فيما إذا كان عمل العامي مستنداً إلى فتوى المجتهد الواجد للشرائط، أو الأمانة التي ثبتت حجيتها شرعاً، فليس قول من ليس أهلاً للفتوى حجة، وإن توهم المكلف حجيته..

نعم، لو كان قد قلّد الأول استناداً إلى أمانة، كالبينة مثلاً، ثم ظهر الخلاف، يمكن أن يقال بالأجزاء في هذه الصورة.

وتقدم: أن العامي إذا علم، ولو إجمالاً باختلاف الفتاوي، فعليه أن يرجع إلى الأعلم في التي يبتلى بها، أو يحتمل أنه يبتلى بها منها.
..وكذا إذا قلّد غير الأعلم، وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم(*)..

5 - الفرق بين هذه المسألة، ومسألة الإجزاء المتقدمة برقم [25]: أن المراد بتلك المسألة: هو تخلف مؤدى الأمانة. أعني تخلف الحكم الظاهري. والمراد هنا: تخلف الأمانة نفسها عن كونها أمانة، فهي من صغريات مسألة الجاهل المقصر، أو القاصر الذي تقدم حكمه في مسألة [26].
إذا قلّد غير الأعلم وجب العدول إلى الأعلم :

(*) وهناك صورة أخرى ذكرها الماتن «رحمه الله»، وهي: تقليد غير الأعلم، فيجب الانتقال للأعلم، وهي تنحل إلى صورتين:
إحدهما: أن يقلّد أحد المتساويين، ثم يصبح الآخر أعلم.. فإنه يصدق عليه: أنه قلّد غير الأعلم، لأن المساوي ليس هو الأعلم، وقد قلّده واستمر على تقليده، إلى أن صار الآخر أعلم، وكلام الماتن يشمل هذه الصورة.
الثانية: أن يقلّد الأقل علماً مع وجود الأعلم.. وهذه الصورة مشمولة لكلام الماتن أيضاً.
وفي هاتين الصورتين حكم الماتن: بأنه يجب على الأحوط العدول إلى الأعلم..

ولعل سبب ذلك: أن فتوى غير الأعم غير أيضاً حجة لشمول إطلاقات أدلة التقليد لها، كالسيرة العقلائية، ومثل قوله «عليه السلام»: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه - إلى أن قال - فللعوام أن يقلدوه»، وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، وغير ذلك.

..وإذا قلّد الأعم، ثم صار بعد ذلك غيره أعلم، وجب العدول إلى الثاني على الأحوط (*).

وقد يؤخذ على الماتن: أنه قد حكم «رحمه الله» هنا بلزوم تقليد الأعم، بناء على الإحتياط، ولم يفصل في المسائل الخلافية، بين المجتهدين المتساويين.. فإن تقليده لغير الأعم فيها بعد صيرورة الآخر أعلم يكون باطلاً.

وأما إذا توافقا في المسائل التي هي موضع ابتلاء المكلف، أو لم يعلم بالاختلاف، فيجوز تقليد أيهما شاء، ولا يجب العدول إلى الأعم، سواء في ذلك، ما إذا كانا متساويين، ثم صار الثاني أعلم، أو كان الأعم موجوداً من أول الأمر، فإنما يجب (على الأحوط عند الماتن) العدول إليه فيما لو علم بالاختلاف فيما هو محل ابتلائه، لا مطلقاً.

أما لو لم يعلم بوجود اختلاف، فيكون حاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر. ولو علم بعدم الاختلاف، فلا يجب العدول.. بل يكون تقليده المساوي وغير الأعم صحيحاً.

إذا قلّد الأعم، ثم صار غيره أعلم:

(* ذكر الماتن «رحمه الله»: أنه إذا قلّد الأعم، ثم صار بعد ذلك غيره أعلم، وجب العدول إلى الثاني على الأحوط، ولكن ذلك إنما يصح في المسائل

الخلافة.. أما الوفاية، فلا يجب العدول فيها كما قلنا، كما لا يجب العدول إذا لم تكن المسائل الخلافة محل ابتلاء المكلف.

الفرق بين هذه الصورة وسابقتها:

والفرق بين هذه الصورة الأخيرة وسابقتها: أن الأخيرة، وهي أن يقلد الأعم، ثم يصير آخر أعلم، فتقليده للأول حتى في مرحلة البقاء يكون صحيحاً في صورة العلم بالوفاق في المسائل، وفي صورة عدم العلم بالخلاف، فلا وجه للعدول، لأن رأي كل منهما حجة للإطلاقات والسيرة.

وإن علم بالخلاف، فيجب العدول، وهو عدول حقيقي لصحة تقليده الأول، وأعماله السابقة محكمة بالصحة، لأنها عن تقليد صحيح، لاستناده فيها إلى الحجة حين العمل.

أما الصورة التي قبلها، التي قلد فيها غير الأعم، ففي صورة العلم بالتوافق في الفتاوي، أو عدم العلم بالاختلاف يكون تقليده لغير الأعم هنا صحيحاً، لاستناده إلى الحجة، فلا وجه للعدول أيضاً.

ولكن لو علم باختلاف الفتاوي، فيجب العدول إلى الأعم، ولكنه ليس عدولاً واقعياً، بل هو بحسب الاعتقاد.. لأن تقليد غير الأعم لا يحكم بصحته واقعاً، وإن كان عن حجة، فلا يصدق العدول.

والأعمال السابقة، إن كانت مطابقة للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده يحكم عليها بالصحة، وإلا فبالبطلان.

نعم، إذا قام الدليل على جواز تقليد غير الأعم حكم بالصحة، إذا ظهر

الخلاف.

وقد حكم الماتن في صورة تقليد غير الأعلم أولاً بالإحتياط بالعدول إلى الأعلم، بناء على مبناه، من أن تقليد الأعلم مبني على الإحتياط، مع أن الأحوط هو العمل بأحوط القولين، لأن فتوى غير الأعلم حجة في حقه بمقتضى الإطلاقات والسيرة.. فعدوله إلى الأعلم عدول من الحي إلى الحي، ولا سيما مع وجود من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم من الأحياء.. فالأحوط اجتنابه، والعمل بأحوط القولين، كما قلنا.

بل يقال: إن تقليد الأول كان عن حجة، وهي شمول السيرة والإطلاقات لفتوى غير الأعلم.. فإن كان تقليده إيّاه بعد الفحص، فهو صحيح.. وباستصحاب حجية فتوى الأول في حقه يتحتم عليه البقاء، لا سيما مع وجود من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم من الأحياء.

أما حكم العقل بعدم جواز تقليد غير الأعلم، فقد أزالته السيرة والإطلاقات الدالة على حجية قول الأعلم وغيره.. وبعد ظهور الأعلم، إذا شك في بقاء هذه الحجية، فالإستصحاب يتكفل بإبقائها.

المسألة [38]: إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين، فإن أمكن الإحتياط بين القولين، فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما(*) .

(*) إشتباه الأعلم بغيره :

إذا اشتبه الأعلم بين شخصين، لا يعلم أيهما هو، ولم يؤدّ الفحص إلى نتيجة، ففي المسائل الوفاقية بينهما، يقلّد المكلف أيهما شاء، ولا يجب التعيين، سواء أمكن أم لم يمكن.

أما المسائل الخلافية بينهما، فإن أمكن تعيين الأعلم منهما، فيجب ذلك، وإن لم يمكن ذلك، فلا معنى لإيجاب ذلك عليه، لأنه تكليف بغير المقدور. هذا بالنسبة للتعين..

أما بالنسبة لمقام العمل، فنقول:

لو لم يتمكن من الإحتياط بينهما، كما لو كان أحدهما يفتي بوجوب الظهر، والآخر يفتي بوجوب الجمعة، أو أن أحدهما يفتي في المسافة التي قطعها المسافر بالقصر، والآخر يفتي بالتمام، بسبب اختلافهما في تقدير المسافة، وكان الوقت قد ضاق على المكلف، فلم يعد يمكنه الإحتياط، وكذا إذا كان أحدهما يفتي بوجوب شيء، والآخر يفتي بحرمة.. ففي مثل هذه الحالة يتعين التخيير للعلم بوجوب تقليد الأعلم، وهو مردد بينهما، ولا يوجد مرجح لأي منهما على الآخر..

فإن وجد مرجح يوجب الظن بأعلمية أحدهما المعين، فيجب الأخذ بالمرجح، لدوران الأمر بين التعيين والتخير.. فالحكم هو التعيين، لأن الإحتياط غير ممكن، فلا يمكن إيجابه على المكلف، فيدور الأمر بين الإمتثال الإحتيالي، والإحتمال الظني، والظني مقدم على الإحتيالي.

ولكن الماتن حكم بالتخير، ولم يشر إلى أن التخير إنما يصح في صورة عدم وجود مرجح كالظن.

وأما إن أمكن للمكلف أن يعمل بالإحتياط بين قوليهما، وجب عليه ذلك، لأن الأحكام الواقعية قد نجزت عليه بعلمه الإجمالي بوجود أحكام إلزامية، ولا طريق لامثالها، إلا العمل بقول الأعلم، أو الإحتياط، وهو الممكن له، فلا بد منه تحصيلاً للعلم بالموافقة، ودفعاً للعقاب المحتمل، الذي يستقل العقل بوجوده في موارد العلم الإجمالي، وحجية فتوى كل من المجتهدين مشكوكة، لعدم العلم بالأعلم.

ولو حصل له الظن بأعلمية أحدهما، فهذا الظن لا أثر له في هذه الصورة، لأن المورد من باب اشتباه الحجة باللاحجة، وليس الظن مرجحاً في أطراف العلم الإجمالي.. فلا بد من الإحتياط ليحصل العلم بالخروج من عهدة التكليف، والأمن من العقاب.

فالتمكن من الإحتياط هنا جعله هو المعيار، وألزم الشارع به، للخروج من عهدة التكليف، المعلوم إجمالاً.. وعدم التمكن من الإحتياط أدى إلى العمل بالمرجح لأحدهما.. فإن فقد المرجح، فالحكم هو التخير.. مع قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي، كما قال السيد الحكيم «قدس

سره»⁽¹⁾.

وقال «رحمه الله» أيضاً: ولا تبعد دعوى السيرة أيضاً على ذلك، لندرة تساوي المجتهدين، وغلبة حصول التفاوت بينهم، ولو يسيراً، وشيوع الجهل بالأفضل، وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد.. وكون بنائهم على الإحتياط في مثل ذلك بعيد⁽²⁾.

(1) مستمسك العروة ج 1 ص 66.

(2) مستمسك العروة ج 1 ص 66.

المسألة [39] : إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال (*).

(*) الشك في موت المفتي :

ثم ذكر الماتن «رحمه الله»: أنه إذا شك المكلف في موت الذي يقلده، أو شك في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده.. كالجنون، أو الفسق، أو غيرهما.. فعليه أن يبقى على تقليده، وذلك لاستصحاب الحياة، واستصحاب بقاء الرأي، والعقل، والعدالة، ولا يجب الفحص، لأن الشبهة في الجميع موضوعية، يجري فيها الإستصحاب من دون حاجة إلى الفحص. قيل: المراد بقول الماتن «رحمه الله»: «يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال»: هو وجوب البقاء.

ونقول:

الظاهر: أن المراد بالجواز: معناه الظاهر منه، إذ يجوز له أيضاً أن يعمل بالإحتياط، أو أن يعمل باجتهاده، إن كان يمكنه ذلك.. إلا أن يكون مراد ذلك القائل: هو الوجوب التخيري بين البقاء وبين العمل بالإحتياط.

أضف بعض الإخوة الأكارم قوله:

«إلا أن يقال: إن الإجماع قائم على عدم وجوب الإحتياط على المكلف تعييناً أو تخيراً.. لكنه في زعمي بعيد بالنسبة إلى التخير. ومرجع جواز كلا الأمرين بعد الفراغ عن لزوم أصل العمل: هو أن

المسألة [39]..

49

وجوب كل منهما على التخيير، والقدر المتيقن من الإجماع على عدم وجوب الإحتياط هو صورة التعيين، بحيث يقع المكلف في مشقة» انتهى.

المسألة [40] : إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان، ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقته للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو، وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الإكتفاء بالقدر المتيقن (*).

(*) قضاء عباداته التي لم يقلد فيها :

ذكرت هذه المسألة حكم العبادات التي لم يقلد المكلف فيها أحداً، وحيث إنه لا خصوصية لها.. فإن الكلام يمكن تعميمه لغيرها من المعاملات، والتوصلات التي لم يقلد المكلف فيها أحداً أيضاً مدة من الزمان، فهنا أربع صور هي:

1 - أن يكون قد نسي صورة أعماله العبادية، أو التوصلية، أو المعاملات في تلك الفترة، ولم يعلم كيفيتها، ليعرف إن كان فيها ما يفسدها، أو أنها وقعت سليمة وقوية.

2 - أن يعلم كيفيتها، ولكن لا يعلم إن كانت مخالفة للواقع، أو لفتوى من يجب عليه فعلاً تقليده، ولا المجتهد الذي كان مكلفاً بالرجوع إليه.. إن كانت فتواه قد سقطت عن الحجية بموت أو غيره.

3 - أن يعلم بكيفيتها، ومخالفتها للواقع، أو لفتوى المجتهد - إن كان يفتي بعدم وجوب القضاء.

ونقول:

إن القضاء منحصر بصورة العلم بمخالفة المأتي به للواقع.. أما العلم

بمخالفة المأتي به للفتوى، ففيه كلام وتفصيلات أخرى.

4 - أن يعلم بكيفيتها، وموافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده حين انكشاف الأمر..

والأعمال في الصورة الأخيرة صحيحة.. سواء في ذلك العبادات، أو المعاملات، لكن بما أن الماتن يقول بعدم تمشي قصد القرية من الجاهل المقصر، فإن معاملاته فقط تكون صحيحة، على هذا المبنى.

ويجب لفت النظر: إلى أن المعيار هو المطابقة للواقع.

أما الإجتهد والإحتياط والتقليد، فهي طرق إليه.. ولذا لو تبين خطأ الإجتهد، يحكم ببطان العمل، إلا إذا دل الدليل على الإجزاء، كما في الصلاة، لحديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»⁽¹⁾.

غير أن حديث: «لا تعاد الصلاة» وارد مورد الإمتنان والتسهيل، لأن مورد الحديث هو الترك سهواً، أو نسياناً لبعض ما هو معتبر في صلاته، فلا

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 1 ص 371 - 372 وج 4 ص 312 وج 5 ص 471 وج 6 ص 91 و 313 و 389 و 401 وج 7 ص 234 و (الإسلامية) ج 1 ص 260 وج 3 ص 227 وج 4 ص 683 و 770 و 934 و 987 و 995 و 1241 والخصال للصدوق ص 284 ومن لا يحضره الفقيه ج 1 ص 279 و 339 وتهذيب الأحكام ج 2 ص 152 ومستدرک الوسائل ج 4 ص 196 و 429 و 481 وج 5 ص 13 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 89 وبحار الأنوار ج 77 ص 236 وج 85 ص 136.

يشمل صورة الجهل.

ويرد عليه:

أن الإعادة حكم عقلي، سببه عدم مطابقة المأتي به للواقع، إذ هي الحجة من دون تفریق بين الجاهل وغيره، ثم رخص الشارع في أمر الصلاة بحديث: «لا تعاد الصلاة».

ويستفاد من كلام الماتن «رحمه الله، ورضي عنه وأرضاه»: عدم وجوب القضاء في الصورتين: الأولى، والثانية.. ويجب في الثالثة.

وسبب عدم وجوب القضاء فيهما: أننا إن قلنا: إن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، فالأمر واضح، لأنه يشك في حدوث تكليف جديد، فالأصل البراءة.

وسبب هذا الشك: هو أن القضاء متوقف على ثبوت فوت الفريضة، ولا يكفي احتمال الفوت، ففي الروايات: «من فاتته فريضة، فليقضها كما فاتته»⁽¹⁾.

إن قلت: إذا استصحبنا عدم الإتيان بالعبادة في وقتها، ألا نحرز الفوت؟

قلت: إن استصحبنا عدم الإتيان هو استصحاب للعدم، وهو لا يثبت حصول الفوت الذي هو أمر وجودي.. يعبر عنه بخلو الوقت من الفريضة، وهو يلازم عقلاً عدم الإتيان بالفعل، كملازمة عنوان الميتة لعنوان عدم التذكية، فوجوب القضاء ليس من آثار نفس المستصحب، بل من آثار لازمه العقلي، فهو أصل مثبت، ليس حجة معتبرة..

(1) غوالي اللآلي ج 2 ص 54 وج 3 ص 107 وتهذيب الأحكام ج 3 ص 164 وراجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 8 ص 268 و (الإسلامية) ج 5 ص 359 أبواب قضاء الصلوات، باب 6 ح 1 والكافي ج 3 ص 435 ومراة العقول ج 15 ص 382.

ولكننا قلنا: إن الإستصحاب إنما يجري في الموضوعات على ما هي عليه بنظر العرف، والعرف لا يرى فرقاً بين الفوت وعدم الإتيان بالفريضة في وقتها، كما لا يرى فرقاً بين عدم التذكية وبين الموت حتف الأنف، وأثر هذا وذلك هو وجوب القضاء شرعاً، واعتبار غير المذكي - ولو بالإستصحاب - ميتة. ويدل على ذلك: أنه لو أحرز عدم الإتيان بالصلاة الواجبة في وقتها بالوجدان، فإن الأثر، وهو وجوب القضاء، يترتب عليه كما يترتب نفس هذا الأثر على عدم الإتيان، إذا ثبت بالإستصحاب.

ومع الشك في كون الفوت يلازم عدم الفعل في الوقت، فلا يجري الإستصحاب، للشك في بقاء الموضوع، مع أنه يجب إحراز وجوده.. والإستصحاب، وإن كان يجري في العبادات غير المؤقتة، لكن أصالة الصحة بإطلاقها وارادة عليه، رافعة لموضوعه.

ولكننا قلنا: إن الأصل المثبت إذا اتحد وجوداً مع ملازمه، وكانا بنظر العرف شيئاً واحداً، فلا مانع من إجرائه، لأن المطلوب في الإستصحاب هو الوحدة العرفية، لا العقلية..

ويبدو: أن الميتة، وعدم التذكية شيء واحد بنظر العرف، وعدم الإتيان بالفعل، والفوت أيضاً كذلك.. فعلى الإستصحاب يجب القضاء.

وان قلنا: إن القضاء ثابت بالأمر الأول الذي تعلق بالعبادة، يصبح المورد مجرى لقاعدة الإشتغال، واستصحاب بقاء التكليف إلى ما بعد الوقت.. فيثبت وجوب القضاء.

ولكن هذا لا يصح في جميع الصور.. فمثلاً إذا كان سبب الشك في صحة العبادة الإخلال بشرط، أو جزء، مع أن من عادة المكلف هو فعل العبادة وفق ما يأتي بها كل متشرع، مع مراعاة جميع شؤون العبادة، فيكون شكه في جزء أو شرط بعد مضي وقتها مجرى لقاعدة الفراغ، التي ملاكها قول الإمام «عليه السلام» في رواية ابن بكير: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»⁽¹⁾. كما أن العقلاء لا يعتنون باحتمال الترك أو الزيادة لجزء أو شرط سهواً. ولعله لأجل ذلك تجدد جمعاً من الأجلة يقولون بعدم وجوب القضاء، حتى لو كان تشريع القضاء بالأمر الأول. وذلك لإطلاق دليل أصالة الصحة، وقاعدة الفراغ، وعدم اختصاصها بصورة إحراز العمل حين صدوره كاف في إثبات ذلك.

ولأجل ذلك نجد: أن رواية حسين بن أبي العلاء تقول: قال: سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوِّله من مكانه، وقال: في الوضوء تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة، فلا آمرك أن تعيد الصلاة⁽²⁾. وقد ذكر النجاشي في رجاله: الحسين بن أبي العلاء وأخويه علياً وعبد

(1) راجع: تهذيب الأحكام ج 1 ص 101 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 1 ص 471 و (الإسلامية) ج 1 ص 331 - 332 أبواب الوضوء، باب 42 ح 7.
(2) الكافي ج 3 ص 45 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 1 ص 468 و (الإسلامية) ج 1 ص 329 أبواب الوضوء، باب 41 ح 2 ومراة العقول ج 13 ص 137 وراجع: بحار الأنوار ج 10 ص 265 و ج 78 ص 66.

الحميد، وذكر: أنهم رووا عن الإمام الصادق «عليه السلام»، وقال: وكان الحسين أوجههم»⁽¹⁾.

وهذا مدح للحسين ولأخويه، فروايته معتبرة.

فالسؤال عن الخاتم ليس لأجل تعلق حكم شرعي تعبدى به، وإنما السؤال عنه، من حيث هو حائل، يحتمل أن لا يصل ماء الغسل أو الوضوء إلى بعض الأجزاء تحته..

فظهر: أن القول بعدم وجوب القضاء فيما يحتمل فيه مخالفته للواقع، أو مخالفته لفتوى المجتهد شائع.

وحكمهم، إما لأصل البراءة، لو كان القضاء بأمر جديد، وإما لإطلاق أصالة الصحة، وقاعدة الفراغ، إن كان القضاء بنفس الأمر الأول.

أما الصورة الثالثة، وهي: أن يعلم بكيفية عباداته السابقة، ويعلم بمخالفتها للواقع، ولفتوى المجتهد، فالحكم فيها هو لزوم القضاء.

ولكن الكلام في مقدار ما يجب قضاؤه، فهل يقضي حتى يتيقن بالبراءة، أو يكتفي بالقدر المتيقن، ولا يقضي المظنون والمشكوك والمحتمل؟! والأول أحوط، والثاني هو ما يدل عليه الدليل، لأن المورد من الأقل والأكثر الإستقلالين، والشك في الزائد، فيؤخذ بالقدر المتيقن، المعلوم تفصيلاً، وهو الأقل، والباقي

(1) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي) (الطبعة الخامسة - نشر مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجامعة المدرسين بقم - سنة 1416 هـ - ق) ص 52.

المشكوك تجري فيه البراءة.

ومما أخذ على الماتن: أن ما ذكره «رحمه الله»، من اعتبار «العلم بالكيفية والموافقة للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي وظيفته الرجوع إليه، غير واضح المأخذ، إذ لو فرض حصول قصد التقرب يصح ما أتى به ما لم يعلم المخالفة، فالقادح هو العلم بالمخالفة، لا أن الشرط العلم بالموافقة، لما ذكرنا من أن عنوان التقليد طريقي، فيمكن الحمل على الصحة ما لم يعلم الخلف»⁽¹⁾.

(1) مدارك العروة، للإشتهاردي ج 1 ص 164.

المسألة [41]: إذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحة (*).

(*) الشك في صحة التقليد:

ذكر الماتن «رحمه الله» هنا مسألة الشك في صحة التقليد، لأن الشك تارة يكون في أصل التقليد. وهذا سيأتي حكمه في المسألة [45].

وأخرى يكون التقليد محرزاً، ولكن يشك في صحته، والتقليد عمل من أعمال المكلف، ولكنه عمل في مسألة أصولية، لأنه طريق إلى الواقع، وله أثر شرعي: هو صحة أو فساد الأعمال، المستلزم لجواز العدول عن هذا المفتي إلى غيره، وعدمه، فتجري فيه قاعدة الفراغ، وأصالة الصحة في عمل نفسه، وفي عمل غيره، فلا يجب التدارك.

والشك الذي يعرض للتقليد تارة يكون في البقاء والإستمرار، كما لو شك في موت المجتهد، أو تبديل رأيه، وقد تقدم الكلام فيه في مسألة [39].
وأخرى يكون الشك من جهة أصل حصوله وحدثه.. فهذا سيأتي في المسألة التالية برقم [42].

وثالثة يكون الشك في حكم الأعمال السابقة، فهذا قد مضى الكلام فيه أيضاً في مسألة [40]، وقلنا: أنه لو شك في صحة العبادات المؤقتة، فلا يجب القضاء، لأنه شك في صحة العبادة بعد خروج وقتها.

أما العبادات غير المؤقتة، فاستصحاب عدم الإتيان بها جارٍ.. فيجب

تداركها.

والإستدلال على عدم لزوم التدارك: بأن ظاهر حال المسلم: أنه لا يهمل واجباته، بل يبادر إلى امتثالها، وإن لم تكن موقته، لا يمكن قبوله، لأن المُشاهد من حال المسلمين غير ذلك، فإنهم يسوّفون، ويهملون، وربما ينسون واجباتهم أيضاً.

صور الشك في صحة التقليد:

نعود لنقول:

إن الشك في صحة التقليد له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الشك ناشئاً عن الشك في جامعية المقلد لشرائط التقليد، هل كان مجتهداً أو عادلاً، أو بالغاً، أو عاقلاً، وغير ذلك؟! فلا تجري فيه أصالة الصحة، لأن موردها هو الشك في مطابقة المأتي به للأمر. وهذا غير متحقق هنا، لأن الشك إنما هو في نفس وجود الأمر، وهو الفتوى الموصوفة بالحجية، وأصالة الصحة هنا لا تثبت الحجية القائمة على جامعية المقلد - للشرائط - لتكون فتواه صحيحة وحجة.

ولا تثبت صحة الأعمال التي أتى بها بناء على صحة التقليد، المستند إلى إجراء أصالة لا تجري هنا.

وسياتي: أن الماتن قد حكم في هذه المسألة بوجوب الفحص.

الصورة الثانية: أن يكون شكه في صحة تقليده، لأجل الشك في أنه حين قلده، هل اعتمد على ميزان شرعي سوَّغ له ذلك، بأن كان تقليده استناداً إلى علم وجداني، أو إلى بيّنة، أو إلى الإطمينان، أو غير ذلك.. فجريان الأصل في

هذه الصورة موقوف على ترتب أثر شرعي على إجراء الأصل وعدمه.
وقد قيل: إن حرمة العدول هي الأثر الشرعي المترتب على إجراء قاعدة الفراغ، أو أصالة الصحة، أو بناء العقلاء، أو غير ذلك في هذا المورد.
ويجاب:

بأن حرمة العدول ليست من آثار صحة التقليد، وكونه بميزان شرعي كالبينة، أو غيرها، للشك في الإستناد إلى ميزان شرعي، كالبينة، أو غيرها.. بل هي من آثار حجية فتواه، فإن كانت فتواه حجة حرم العدول عنه، وإن لم تكن حجة وجب العدول.

والمفروض: أن الحجية لفتواه مشكوكة، ولا أثر شرعياً للأصول لكي تجري في المورد، لأن حرمة العدول ليست من آثار صحة التقليد، والميزان في صحة الأعمال السابقة: هو المطابقة للأمر الواقعي، أو للحجة الثابتة.. ولم يثبت حجية تقليد المكلف، لأن المفروض أنه مشكوك، للشك في الإستناد إلى ميزان شرعي، كالبينة، فإن طبقت أعماله فتوى مقلد ثبتت أمارية وحجية فتاويه، فلا يجب عليه التدارك.. فإن لم يثبت ذلك لا تجري أصالة الصحة ولا غيرها.

كما أن استصحاب حجية قول ذلك المفتي لا تجري لعدم ثبوت أصل الحجية، ليتمكن استصحابها، والأثر إنما يترتب على مطابقة الواقع أو مطابقتها للحجة الثابتة.

غير أننا نقول:

إن كان مراد الماتن «قدس سره» من البناء على الصحة هو اعتبار أعماله السابقة صحيحة، فهو صحيح، بناءً على أن التقليد هو العمل، استناداً إلى فتوى المجتهد.

فإذا قلنا: إن الأصل يجري في هذا العمل، فمعنى جريانه هو الحكم بصحته من جميع الجهات، فإذا شك المكلف في صحة صلاته.. فإن كان الشك هو في واجديتها للأجزاء والشرائط، أو فاقديتها للموانع، فإجراء أصالة الصحة، أو قاعدة الفراغ فيها، حكم بالجامعية للأجزاء، أو الفاقدية للموانع، لأنه شك في صحة العمل.

وإن كان الشك فيها من حيث الإستناد إلى الفتوى، وتطبيق العمل عليها، فهو شك في صحة العمل أيضاً، لاسيما مع علم العامي المكلف بأن عمله بلا تقليد ولا احتياط باطل.. فأصالة الصحة في العمل تكون ناظرة إلى نفس هذه الجهة المسببة للشك..

وقد يكون مراد الماتن «قدس سره» من قوله: «لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحة»: أنه لا مانع من أن يبني على صحة تقليده، استناداً إلى أصالة الصحة أيضاً.. لأن التقليد أيضاً من الوظائف التي قررها الشرع للجاهل غير القادر على الإحتياط. إما لعسره عليه، أو لعدم معرفته بكيفياته وتطبيقاته.

على أننا لا نحتاج إلى إجراء أصالة الصحة في التقليد، لأننا لو فرضنا: أن تقليده كان فاسداً قطعاً، ولكنه شك في صحة عمله، ومطابقتها للواقع

وعدمه، فلا مانع من إجراء الأصل، كما تقدم في المسألة رقم [40]⁽¹⁾.
ويمكن الاستفادة من تلخيص السيد عبد الأعلى السبزواري «رحمه الله»
لأهم ما قيل هنا: بأن «أصالة الصحة من الأصول العملية، التي لا تجري إلا
مع وجود أثر عملي شرعي.

كما أن التقليد - بما هو تقليد - لا موضوعية له، وإنما هو طريق لتصحيح
العمل، فإذا أحرز العمل بوجه من الوجوه، ولو بأصالة الصحة، فلا أثر
لجريانها في التقليد حينئذ، لأنه لغو.

كما أنه لا مورد يكون فيه للتقليد موضوعية محضة، ليجري فيه الأصل
مع قطع النظر عن العمل، فلو قلّد زماناً، ثم شك في أن تقليده كان صحيحاً
أو لا، فإن كان عمله مطابقاً لرأي من قلّده، وكان جامعاً للشرائط، صح
عمله، سواء أجزيت أصالة الصحة في أصل التقليد، أم لم تجر.

ولو قلّد شخصاً زماناً ثم عدل إلى من يخالفه في الفتوى - وقلنا بصحة
الأعمال السابقة حينئذ - فلا أثر لجريان الأصل في نفس التقليد... وكذا لو قلنا
بفسادها.

بل لو فرض في مورد جريان الأصل في نفس التقليد، حيث يكون هو
طريقاً محضاً إلى العمل، فهذه المسألة، إما أن ترجع إلى المسألة السابقة، أو إلى

(1) راجع: الجوهر النضيد في شرح فروع التقليد، للمحقق الشيخ أبي الفضل النجفي
الخنوساري ص 76.

ما يأتي في مسألة [53]«(1).

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 67.

المسألة [42]: إذا قلّد مجتهداً ثم شكّ في أنّه جامع للشرائط أم لا،
وجب عليه الفحص (*).

(*) ثم ذكر «رحمه الله» مسألة:

الشك في جامعية المفتي للشرائط:

إنّ الشك في شرائط المجتهد على نحوين:

أحدهما: الشك الطاري، وهو أن يكون المفتي في ابتداء تقليد العامي له
جامعاً للشرائط، ثم يشك العامي في بقاء الشرائط بعد تحققها، فيجري استصحاب
بقائها، ولا يحتاج إلى الفحص، لأن الشبهة موضوعية، ويكون اليقين الأول
في الزمان السابق باقياً، وأعماله السابقة صحيحة ويجوز له البقاء على تقليده.

الثاني: الشك الساري بأن يشك في صحة يقينه الأول، لشكه في جامعية
المفتي للشرائط من أول الأمر، فهذا الشك قد سرى إلى اليقين في أول الأمر
وأزاله، بسبب غفلته عن لزوم الفحص عن شرائط المفتي.. فيجب عليه الآن
الفحص بالنسبة لأعماله اللاحقة.

أما بالنسبة لأعماله السابقة، فإن علم مخالفتها للواقع، أو للحجة، فلا
بد له من القضاء والإعادة.

وإنما قلنا بلزوم الفحص، لأنه لا فرق في هذه الحالة بين الإبتداء
والإستدامة، لعدم حجية مشكوك الحجية في الإبتداء، وكذا لا حجية له في
البقاء على التقليد.. فإذا ثبت بالفحص: أنه كان واجداً للشرائط في ابتداء

التقليد، بقي على تقليده، وإلا عدل إلى غيره.

فظهر بذلك: أن حال أعماله السابقة قد علم مما تقدم في المسألة [25] و [37]، فيمكن إجراء أصالة الصحة فيها في صورة احتمال مطابقتها للواقع، ولا تجري هذه الأصالة إذا علم بعدم مطابقة أعماله للواقع.

أو يقال: بأنها ملحقة بصورة العمل بغير تقليد.

أما أعماله اللاحقة، فيجب عليه الفحص عن جامعية المجتهد للشرائط، كالعدالة وغيرها، فإن كانت متوفرة، فيبقى على تقليده، ويبني على صحة ما يأتي به من أعمال.

وقيل: إنه هنا يعمل بقاعدة اليقين، ولا ينقض يقينه بهذا الشك.

ولكن هذا القول غير سديد، لأن قاعدة اليقين لا دليل على اعتبارها، لأن هذا الشك الساري قد أزال اليقين الأول، فلا يوجد يقين ليمسك به.. والأدلة التي ساقوها، هي أدلة الإستصحاب الذي يجري في الشك الطاري، لا في الشك الساري.

والفرق بين الشك الطاري والساري أمران:

أولهما: أن اليقين الذي كان في الإبتداء باق مع الشك الطاري، زائل في الشك الساري المعبر عنه بقاعدة اليقين.

الثاني: إن متعلق اليقين والشك متعدد زماناً في الشك الطاري. واحد زماناً في الشك الساري.

والأخبار التي يستدل بها، لقاعدة اليقين هي مثل صحاح زرارة، كقوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك»، وغيره، ومورد هذه الأحاديث

المسألة [42]..

65

هو الشك الطاري، وهو مورد الاستصحاب، ولا تشمل الشك الساري.

المسألة [43] : من ليس أهلاً للفتوى يجرم عليه الإفتاء. وكذا من ليس أهلاً للقضاء يجرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس نافذاً، ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام، وإن كان الآخذ محقاً، إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (*).

(* ذكر الماتن في هذه المسألة أحكاماً أربعة ترتبط بمن ليس أهلاً للفتوى، والقضاء، وهي كما يلي:

أحكام من ليس أهلاً للفتوى:

قد ذكر الماتن من أحكام من ليس أهلاً للفتوى والقضاء، بسبب عدم جامعيتها لشرائطها أحكاماً سبعة هي:

- 1- حرمة الإفتاء.
- 2 - حرمة القضاء بين الناس لمن ليس أهلاً.
- 3 - إن حكمه ليس نافذاً.
- 4 - عدم جواز الترافع إليه.
- 5 - لا تجوز الشهادة عنده.
- 6 - حرمة أخذ المال بحكمه، وإن كان محقاً.
- 7 - يجوز الترافع إليه إذا انحصر استنقاذ الحق بالترافع إليه.

مستند حرمة الإفتاء :

ويمكن أن يكون سبب عدم الأهلية: أن المتصدي ليس مجتهداً، أو فقدانه بقية الشرائط.. فإذا كان مجتهداً، لكنه فاقد لسائر الشرائط، يجوز له الإفتاء،

لأنه قول بعلم.. غاية الأمر: أن قوله ليس حجة في حق غيره، وهو حجة بالنسبة لعمل نفسه.. فيقع الكلام فيما إذا لم يكن مجتهداً..

فالدليل على حرمة الإفتاء هو:

أولاً: الإجماع، وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في المسالك، وذكر ذلك غيره أيضاً.. ولكن السيد الحكيم «قدس سره» قال: «في إطلاقه نظر»، ولعله يريد استثناء صورة ما إذا لم يكن هناك مجتهد، أو نحو ذلك.

ويرد عليه:

أننا لا نحرز كون الإجماع تعبدياً، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين هو الأدلة الآتية.

ثانياً: دليل العقل الحاكم بقبح إقدام غير المجتهد على هذا الأمر، إما لأنه تدليس على الناس وخيانة لهم، أو لأنه ادّعاء لما لا حقيقة له، ولا معرفة لديه به، ولأنه ينتهي إلى الكذب الذي لا يليق.

ثالثاً: الآيات والروايات الدالة على حرمة الإفتاء لمن لا أهلية له، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾⁽¹⁾.

وبعضهم استدل بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾⁽²⁾.

(1) الآية 59 من سورة يونس.

(2) الآيات 44 - 46 من سورة الحاقة.

والتقول: نسبة قول إلى من لم يقله.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (1).

وقوله سبحانه: ﴿بَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (2).

وفي السنة:

1 - عن مفضل بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «أناك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أناك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم» (3).

2 - ومثله صحيحة يونس بن عبد الرحمان، عن عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبي عبد الله «عليه السلام» (4).

3 - وفي صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر «عليه السلام»: «من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» (5).

(1) الآية 60 من سورة يونس.

(2) الآية 143 من سورة الأنعام.

(3) المحاسن للبرقي ج 1 ص 204 والكافي ج 1 ص 42 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 21 و (الإسلامية) ج 18 ص 10 أبواب صفات القاضي باب 4 ح 2.

(4) الكافي ج 1 ص 42 والخصال ص 52 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 21 و (الإسلامية) ج 18 ص 10 أبواب صفات القاضي باب 4 ح 3.

(5) المحاسن للبرقي ج 1 ص 205 والكافي ج 1 ص 42 وج 7 ص 409 وتهذيب

وأخبار أخرى كثيرة يمكن مراجعتها في مظانها⁽¹⁾.

رابعاً: إن الإفتاء بالقضاء - من وظائف النبي والوصي، وقد قال علي «عليه السلام» لشريح - كما روي: يا شريح، لقد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي، أو وصي نبي، أو شقي⁽²⁾.

فغير الجامع للشرائط من قسم الشقي.

ويرد عليه:

ألف: لم يثبت أن الفتوى من المناصب الخاصة للنبي والوصي.

ب: إن إلحاق الإفتاء بالقضاء، يحتاج إلى إحراز وحدة المناط، وعلّة الجعل. وهذا غير حاصل، لاسيما وأن القاضي يواجه أموراً، ومغريات، وتحديات قد تدفعه للخروج عن جادة الصواب.. ليهارس الظلم، والإنتقام، والتحامل،

الأحكام ج 6 ص 223 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 20 و 220 و (الإسلامية) ج 18 ص 9 أبواب صفات القاضي باب 4 ح 1 و باب 8 ح 1 وبحار الأنوار ج 2 ص 118 و مرآة العقول ج 24 ص 269 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 517 و ج 2 ص 479 ومستدرك سفينة البحار ج 4 ص 13.

(1) راجع: وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي باب 4 وقد ذكر اليسد القمي في كتابه مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 14 و 15 روايات عديدة، وكانت الروايات الثلاث التي ذكرناها هنا من ضمنها.

(2) راجع: وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي باب 3 ح 3 ونحوه غيره في نفس الكتاب ونفس الباب.

والإبتزاز، وغير ذلك.

ج: إن الفتوى هي من مناصب ووظائف النبي والإمام، وهذا لا كلام فيه، والكلام هنا هو في أن من لم يكن حراً، أو رجلاً، أو طاهر المولد، هل يجرم عليه الإفتاء، كما يجرم عليه الرقص، والغناء، والغيبة؟!
خامساً: إن الإفتاء بغير علم إغواء وإضلال للناس، وصرف لهم عن تقليد المجتهد الصالح، وهو حرام.. وهذا ما قاله السيد الخوئي وغيره..

ويرد عليه:

ألف: أن الإضلال والإغواء: هو تعمية السبيل إلى الحق، وسد أبواب الهداية إليه، وصرف الناس عنه، ولا يتحقق ذلك إذا كانت فتوى غير الأهل متوافقة مع فتوى الجدير والأهل، الذي يجب على المكلف تقليده، وكذلك لو كانت المسألة إجماعية.

إلا أن يقال: ليس المراد: الإضلال بنفس هذه الفتوى، بل المراد: الإضلال بالواسطة. بمعنى: أن يكون أخذ هذه الفتوى منه إغراء للناس باتباع ذلك الشخص في الفتاوي التي قد يكون من بينها ما فيه ضلال وإغواء.

ب: وكذلك الحال لا يرد ذلك، لو كانت فتوى فاقده الشرائط موافقة للإحتياط، ومصيبة للواقع.. ولكن من حيث إيجابها ذلك بما هي فتوى، بل لإصابتها الواقع بموافقتها للإحتياط.

ج: على أنها لا تكون ضلالاً وإغواءً، لأن إصابة الواقع هو الغرض من إطلاق الفتوى، وأخذها، والعمل بها.. كما أن المكلف إذا لم يعلم بأن المجتهد فاقده للعدالة، أو غيرها مثلاً.. فلا يلزم الإضلال.. لكن على المكلف أن يبذل

جهده لإحراز جامعية مقلده لشرائط الفتوى، فإن لم يصل إلى شيء، فهو معذور، وإن قصر في ذلك، فلا عذر له، ولا يجوز له أخذ الفتوى منه.

لكن هذا لا يقتضي حرمة الإفتاء على المفتي.

كما أن فاقد الشرائط الذي أفتى العامي، ثم قال له: فتواي ليست حجة، لأنني فاقد للشرائط، والفتوى الجامعة للشرائط هي فتوى فلان، فلا يصدق عليه الإضلال والإغواء.

د: إن غير الأهل إذا أفتى بالحكم الفرعي، معتقداً صحة ما أفتى به، لا يصدق عليه الإضلال والإغواء، كما أن المفتي لم يدع حجية فتواه على السائل. فإذا كانت تلك الأدلة لا تثبت هذا الأمر، يكون المرجع هو البراءة عن الحرمة.

وفي صورة عدم الإذن بالفتوى، لا يكون من الإفتاء على الله، ولا من التشريع المحرم، إلا أنه يستبطن نسبة الفتوى إلى الله من دون علم.

الفتوى بقصد عمل الغير بها:

وقد ذكر السيد الخوئي «رحمه الله»: أن الفتوى التي يجرم على غير المجتهد إصدارها، إنما هي تلك التي يصدرها بقصد عمل الغير بها.

وقد ردّ على هذا:

بأن ما دل على حرمة الفتوى بغير علم، لم يقيد بقصد المفتي أن يعمل غيره بالفتوى أو عدمه.

كما أن من المعلوم: أن الإفتراء على الله تعالى، حرام في نفسه مطلقاً، وهو جرأة على الله تعالى، وقبيح، ويدل على سوء سريرة وخبائة باطنية.

فظهر: أن من ليس مجتهداً ليس له أن يفتي برأيه، لأنه لا رأي له، بل هو يتخرص، ويتوهم على غير هدى، ومن دون دليل، لجهله بالأدلة.

بل إن مجرد قوله لسائله: رأيي أو نظري كذا، يكون كذباً محرماً.. لأنه يخبر عن حكم الله بنظره، وهو غير مأذون فيه.. وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾⁽¹⁾. أو لادّعائه لنفسه الرأي المعتبر، وهو غير صحيح.

إلا أن يكون معتقداً بنفسه أنه أهل للإستنباط، فهو جاهل مركب، قد يكون معذوراً في جهله هذا، وقد لا يكون.

الفتوى، اعتماد على قول غيره :

وقد استدل على تحريم فتوى غير المجتهد: بأنه قول بغير علم، فأجيب: بأنه لو أفتى اعتماداً على فتوى من يجب عليه تقليده، فحجية فتوى ذلك المجتهد كافية في صدق العلم بالحكم على غير المجتهد.

كما أن هذا منه حكاية للفتوى، وليس فتوى.

ويجاب:

بأن تصدي غير المجتهد للإفتاء يستبطن: أنه يخبر بالحكم الواقعي،

(1) الآية 59 من سورة يونس.

استناداً إلى الدليل، فكأنه إذا قال لمن استفته: إنني رأيت كذا.. - كأنه - قد قال: إنني أحطت بالأمر من أطرافه، وأظهرت لي الأدلة التفصيلية: أن الحكم الواقعي الفعلي هو كذا.

مع أن الذي يجوز له أن يخبر عن الحكم الفعلي الواقعي، المستند إلى الدليل: هو خصوص المجتهد الذي يملك الدليل، والطريق إلى الواقع، وغير المجتهد لا يملك ذلك.

فإذا كان مستند المفتي غير المجتهد هو فتوى غيره ممن هو جامع للشرائط، فهو ليس له رأي يصدق عليه الفتوى والحجة والعلم، ليحوز له أن يخبر عنه، بل هو قول بغير علم، ينسب فيه قول غيره إلى نفسه، فهو تقليد لا إفتاء.

فظهر: أن مطابقة فتوى غير المجتهد لفتوى مجتهد آخر جامع للشرائط، لا تخرج فتواه عن كونها فتوى بغير علم.

فظهر أنه لا يمكن قبول قول بعض الأعاظم: إن المطابقة مع قول من يجب تقليده تجعل قول وفتوى من ليس أهلاً، قولاً بعلم، فلا تشمل الروايات الناهية عن القول بغير علم، لأنه خارج عنها موضوعاً، لأنه لا يحكم ولا يفتي برأيه، بل ينقل فتوى المجتهد، فهو مفت بعلم⁽¹⁾.

ويجاب:

بأن الكلام ليس في نقل فتوى الغير.. بل الكلام في أن يفتي بما يوافق

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 70.

فتوى الغير، الذي يستبطن الإخبار عن أنه قد اكتشف الحكم الواقعي من أدلته، كما يفعله المجتهدون. وهذا يجعله من مصاديق من يفتي بغير علم، الذي ورد النهي عنه، حتى لو وافق الإجماع.

هذا إذا كان الشرط المفقود، هو شرط الإجتihad، فإنه يحرم عليه الفتوى، وهذا حكم تكليفي يرتبط بالمفتي.

فتوى فاقده صفة الحرية أو الرجولة:

ولو كان المفتي مجتهداً، ولكنه فاقده لشرط طهارة المولد - بأن كان ابن زنا - أو كان فاقداً للإيمان، أو العدالة، أو كان امرأة، أو خنثى، أو عبداً.. فإن الروايات لا تدل على حرمة إفتائه.. فإن أهلية الفتوى متحققة لديه، فيجوز له هو أن يفتي، لكن ليس للمكلف أن يعمل بفتواه، فله تكليف، وللمكلف تكليف آخر.

وقد تقدم: أنه لم يثبت أن الإفتاء منصب للنبي أو الإمام..

وتقدم أيضاً: أنه لا يلزم من فقدان أمثال هذه الشرائط: أن تكون فتواه موجبة للإضلال.

على أن التأمل في هذه الشرائط يعطي: أن قسماً منها لا ربط له بعلم المفتي وجهله، بل هو مؤثر في صحة أخذ فتواه والعمل بها، كما في الأخذ بفتوى غير المؤمن، أو غير العادل، وغير ذلك.

كما أن قسماً منها، مثل كونه حراً، أو طاهر المولد، أو رجلاً، أو بالغاً لا أثر له، لا في أخذ الفتوى، ولا العمل بها، ولا يجعل المفتي مصداقاً لمن يقول بغير

علم، بل لهذا الإشتراط مصالحي أخرى، أخذها الشارع بنظر الإعتبار..
 هذا كله بالنسبة للحكم التكليفي بالنسبة للمفتي، من حيث جواز تصديده
 للفتوى وعدمه، فإن الشرط المفقود، إن كان هو الإجتهد لم يجز للمفتي غير
 الأهل أن يفتي، لأنه قول بغير علم.
 وإن كان الشرط المفقود هو بقية الشرائط، عدا الإجتهد، فلا دليل على
 حرمة إفتائه. لكن يحرم على الناس الأخذ منه، والعمل بفتواه..
 وإن كان المراد بالحرمة هنا: هو الحرمة الوضعية، بمعنى إذا لم تكن الفتوى
 حراماً عليه، فهل تكون حجة أم لا، فمقتضى الأصل هو عدم حجيتها لغيره،
 ..وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس (*).

فلا يجوز لهم الإكتفاء بها في مقام العمل، وإن كانت حجة لنفسه.
فظهر: أن الثابت بالدليل: هو حرمة الفتوى على من يفقد شرط الإجتهد،
 لأنه قول بغير علم.. لكنهم أطلقوا الحكم بحرمة الإفتاء، ليشمل فتوى من
 فقد سائر الشرائط، مع أنها لا توجب أن يصدق عليه الفتوى بغير علم.. إذا
 كان يريد ترويح فتواه بين الناس ليعملوا بها.. إلا أن يكون معتقداً بنفسه
 الأهلية للفتوى، أو أن يكون معتقداً بنفسه العدالة، وهو فاقد لها.
 مع أن أدلة اعتبار سائر الشرائط تدل على اعتبارها في حجية الفتوى،
 لا في جواز الإفتاء تكليفاً.

(* حُرْمَةُ الْقَضَاءِ عَلَى فَاقِدِ الْأَهْلِيَّةِ :

الحكم الثاني الذي ورد في هذه المسألة، هو: أنه يجرم على فاقد الأهلية للقضاء أن يقضي بين الناس، وتشقيقات مسألة الفتوى وأدلتها هي نفسها تقريباً تجري هنا، وقد استدلووا على ذلك:

أولاً: بأن الحكم بالحرمة ثابت بلا إشكال، ولا خلاف ظاهر، وفي المسالك: إنه موضع وفاق بين أصحابنا، وقد صرحوا بكونه إجماعياً.. ولعل مستندهم هو النصوص الناهية عن ذلك، وفق ما تقدم في مسألة الفتوى.

ثانياً: إن القضاء منصب إلهي خاص بالنبي والإمام، فالتصدي له يحتاج إلى إذن المعصوم.. وتقدم: أن هذا غير مسلم، فإن كونه: «هو مجلس النبي والوصي»، لعله ليس لأجل كونه منصباً، بل لعدم توفر الشرائط في غيرهم، ليكون تصدي فاقد الشرائط، يحتاج إلى إمضاء من النبي والإمام.

ويدل على أن القضاء من المناصب الخاصة بالنبي «صلى الله عليه وآله»، والإمام «عليه السلام»: حسنة، أو صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله «عليه السلام»: اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للعالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبي، أو وصي نبي⁽¹⁾.

وقد روى هذه الرواية المشايخ الثلاثة، لكن في طريق الكليني والشيخ،

(1) الكافي ج 7 ص 406 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 5 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 217 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 17 و (الإسلامية) ج 18 ص 7 أبواب صفات القاضي باب 3 ح 3 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 542 ومرآة العقول ج 24 ص 265.

سهل بن زياد، وقد ضَعَّف، أو لم تثبت وثاقته، لكن طريق الصدوق إلى سليمان صحيح، إن اعتبرنا إبراهيم بن هاشم ثقة، وهو غير بعيد.. كما يدل عليه اعتماد ولده المفرط عليه، وإكثاره الرواية عنه، ووصفه: بأنه من وجهاء الطائفة، وغير ذلك.. وإن اعتبرناه ممدوحاً، فالرواية حسنة.

ويؤيد ذلك أيضاً: رواية إسحاق بن عمار: أن أمير المؤمنين قال لشريح: جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي، أو وصي نبي أو شقي⁽¹⁾.. وهذه الرواية ضعيفة بيحيى بن المبارك.

وإذا كان القضاء من مناصب النبي والإمام، وإذا كان أكثر الناس يفقدون شرائط القضاء.. فلا بد من الإقتصار على القدر المتيقن، وما هو أحوط، وهو من كان إمامياً.

أما شريح، فلم يكن إمامياً، ولا كان مأموناً على القضاء، وعدم اتباع الهوى، فظهر: أنه لا يجوز لأحد التصدي للقضاء إلا بإذن المعصوم «عليه السلام». ويدل عليه: ما ورد في رواية أبي خديجة عن الإمام الصادق «عليه السلام»: انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فأني قد جعلته

(1) الكافي ج 7 ص 406 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 5 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 217 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 17 و (الإسلامية) ج 18 ص 7 أبواب صفات القاضي باب 3 ح 2 والفصول المهمة للحر العاملي ج 3 ص 408 ومرة العقول ج 24 ص 265.

قاضياً، فتحاكموا إليه⁽¹⁾.

ولا يقال للعامي: عالم، وعارف، إذا أخذ الحكم من غيره تقليداً.

أما إذا قيل: «فلان يعلم شيئاً من قضايانا» - مثلاً - فإن كلمة «يعلم شيئاً» لا تضاهي كلمة «عالم»، وكلمة «عرف» و «يعرف» لا تضاهي أيضاً كلمة «عارف».. فإن كلمة «عالم» و «عارف» تشيران إلى أن لديه مقدار يعتدُّ به من العلم والمعرفة.

نعم، قوله «عليه السلام» في مقبولة عمر بن حنظلة: «ونظر في حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا» تدل على هذا القدر المعتدُّ به بنحو أو بآخر.

ويجاب:

بأن للعلم والمعرفة مراتب، وبعضها يصدق على العامي، ولأجل ذلك ذهب فريق إلى جواز تولي القضاء للمقلد، إذا بلغ بعض المراتب في المعرفة، والفهم، والتمييز، والعلم..

والمقلد ليست له ولاية القضاء في عرض الإمام، بل هو ينوب عنه..

وأبو خديجة، هو: سالم بن مكرم الجمال، وهو ثقة، إن كان هذا الحديث صدر منه قبل إلحاده، وإن صدر منه بعد إلحاده، فلا ولا كرامة، وإن كان بعد توبته، فلا بد من معرفة حاله بعدها.

وبعدما تقدم نشير إلى أنه لو شك في اشتراط أي شيء في منصب القضاء، فلا بد من إحراز وجوده.

(1) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي باب 3 ح 3 وراجع باب 2 ح 5.

ثالثاً: إذا كان القاضي غير جامع للشرائط، يشك في اعتبار حكمه، بل يقطع بعدم اعتباره، فلا يحق له القضاء بين الناس..

ويناقش في هذا الدليل: بأنه لا يدل على حرمة القضاء، بل يدل على عدم نفوذ الحكم.

رابعاً: استدلووا بالإطلاقات الناهية عن القضاء لمن ليس أهلاً له.

وقد يجاب:

بأن الإطلاقات الناهية ناظرة إلى لابدئية مراعاة العدل والحق في القضاء، وليست ناظرة إلى شروط القاضي، هل هو مجتهد أو غير مجتهد، ولا إلى كيفية القضاء، فهو كطبيب يطلب من ممرض مباشرة العلاج للمريض وفق توجيهاته.

ويجاب:

بأن القضاء ليس على حد الطبيب والممرض، لأن القضاء يحتاج إلى مباشرة، وجهد، ونظر فيما يعرض عليه، ولا يقاس هذا بالممرض والطبيب، وليس هو على حد الإذن في باب القضاء، وفي مثال الطبيب يكون الممرض.. وحكمه ليس بنافذ(*) ويدل على هذا، صحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله «عليه السلام»، ولا يجوز الترافع إليه(**)

كالآلة بيد الطبيب.

(*) هذا هو الحكم الثالث الذي ذكرته هذه المسألة، وهو أن:

من ليس أهلاً لا ينفذ حكمه :

وسبب ذلك: أن الأصل عدم نفوذ حكم أحد، إلا من أخرجه الدليل، بدلالته على نفوذ حكمه، وهو من له أهلية القضاء..

قال: لما ولى أمير المؤمنين شريحاً القضاء اشترط عليه: أن لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك: أن نفوذ حكم كل أحد في حق كل أحد يستلزم المهرج والمرج، وزيادة الخصومات. كما أن عدم نفوذ حكمه، إنما هو لعدم إحراز أنه مأذون له بالقضاء.

(**) ثم ذكر «رحمه الله» في هذه المسألة:

حرمة الترافع والشهادة عند فاقده الأهلية :

ثم ذكر «رحمه الله» حكم الترافع والشهادة عند من لا أهلية له، بسبب فقدته العدالة، أو بسبب اعتقاده غير الصحيح.

ويدل على عدم جواز الترافع عند من لا أهلية له ما يلي:

1 - إن الترافع إليه إعانة له على الإثم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ

(1) الكافي ج 7 ص 407 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 217 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 17 و (الإسلامية) ج 18 ص 6 أبواب صفات القاضي، باب 3 ح 3 و امرأة العقول ج 24 ص 266.

الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴿١﴾.

وقد أورد عليه:

أن الحرام هو التعاون على الإثم المتضمن للمشاركة.

ونقول:

إن الإستدلال على الحرمة لا ينحصر بالآية، فهناك ما يدل على حرمة معونة الظالمين، مما يعني: أن حيثية التحريم ليست هي اجتماع الإرادتين على موضوع واحد، بل موضوعه هو إرادة تتعلق بالتسبب لوجود الظلم، والإثم.. فإن هذا هو المبعوض، سواء أكان بإرادة واحدة، أو بإرادتين.

ويمكن أن يقال: إن الترافع عند من ليس أهلاً، سواء أكان تعاوناً مع القاضي على إصدار حكم، يحرم التعاون على إصداره، إذ لا يتمكن القاضي من إصدار حكمه، بدون هذا الترافع، ثم بدون الشهود، وحلف الأيمان، فيصير بهذا التعاون مصداقاً للآية..

أم كان إعانة فقط على الحرام، فإن أحداً لا يتصور أن تكون الإعانة على الحرام حلالاً، بل هي حرام بلا شك، بل إذا كان الجلوس عند قاضي الجور حراماً، كما دلت عليه رواية محمد بن مسلم، فإن الإعانة لذلك القاضي على الفعل المحرم، تكون حراماً بطريق أولى، فقد قال محمد بن مسلم: مرَّ بي أبو جعفر «عليه السلام»، أو [و خ ل] أبو عبد الله «عليه السلام»، وأنا جالس

(1) الآية 2 من سورة المائدة.

عند قاض بالمدينة، فدخلت عليه من الغد، فقال لي: ما مجلس رأيك فيه أمس؟
قال: فقلت: جعلت فداك، إن هذا القاضي لي مكرم، فربما جلست إليه.

فقال لي: وما يؤمنك أن تنزل اللعنة، فتعم من في المجلس⁽¹⁾.

ومع غض النظر عن ذلك كله، ألا يكون الترافع إلى هذا القاضي،
الذي يجرم عليه القضاء دعوة إلى فعل الحرام، أو تشجيعاً عليه؟! وألا يعد
قضاء هذا القاضي منكراً، يجب النهي عنه، وإنكاره منه، ولو بالقلب، فأين
هذا من الجلوس إليه، وطلب فعله منه؟!

2 - ويدل عليه أيضاً، ما دل على حرمة الترافع إلى قضاة الجور، أو إلى
الطاغوت، إذا كانت تعم كل متصد لهذا المنصب بلا حق.

وقال السيد الخوئي «رحمه الله»: إن الشهادة عندهم تشريع محرم.

ويرد عليه:

أنه لا خصوصية للشهادة عندهم، كما أنه لو كان الأمر كذلك، لكان
كل من يرتكب ذنباً مشرعاً.. ويكون ذنباً معلوم التحريم بالضرورة، بل قد
يكون فاعل ذلك كافراً.

قال بعض الإخوة الأكارم:

(1) الكافي ج 7 ص 410 - 411 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 220 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 15 و 219 و (الإسلامية) ج 18 ص 5 و 160 أبواب صفات القاضي، باب 1 ح 10 وباب 6 ح 1 و امرأة العقول ج 24 ص 272.

«إلا أن يقصد الشهادة عندهم بقصد استحلالها».

3 - كما أن مقبولة عمر بن حنظلة تقول عن التحاكم إلى السلطان والقضاة: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له، إنما يأخذه سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه قد أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به⁽¹⁾.

ونوقش بالرواية: بأنها ناظرة إلى الترافع إلى القضاة من غير الشيعة، فلا تشمل قضاة الشيعة الذين يفقدون الاجتهاد، أو العدالة، أو غير ذلك.

ويجاب:

بأن من تصدى لمنصب لا يحق له التصدي له، فهو طاغ على الحق وأهله، فكيف إذا كان طغيانه على الله ورسوله؟!

أي أن ملاك هذا الحكم لا يختص بقضاء غير الشيعة، بل يعمُّ كل قاضٍ لا يحق له التصدي للقضاء.

4 - كما أن الشهادة عند حكام الجور الفاقدين للعدالة، أو للإعتقاد الصحيح معونة على الإثم، إن كانت بقصد فصل الخصومة، لأن فصله للخصومة محرم عليه، وإن لم يكن بهذا القصد، فلا تصدق المعونة.

5 - بل قد يكون سبب الحرمة هو بعض العناوين المحرمة، الواردة في كتاب تحف العقول لابن شعبة الحراني، مثل: ترويح الباطل، وتوهين الحق،

(1) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي باب 1 ح 1.

وتقوية الظلم، وسد أبواب الأئمة، وغيرها.. وهذه الأمور محرمة قطعاً.
 وبعض هذه العناوين قد يتخلف، فيشهد عنده، ولكنه لا يرضى بحكمه،
 ولا تكون شهادته ترويحاً للباطل، ولا توهيناً للحق، ولا غير ذلك.. إلا إذا
 كان المراد: أنه سيكون في معرض حصول أي من هذه الأمور، ولو من دون
 قصده ورضاه. وهذا فيه مفسدة عظيمة، تقتضي حرمة الإقدام على هذا الأمر.
 ويستثنى من ذلك، حالات الإضطرار، كالإضطرار إلى الميتة وغيرها.
 6 - ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ
 النَّارُ﴾⁽¹⁾. والترافع إليهم ركون لهم.

وقد يقال: إن المحرم هو درجة عالية، أو نوع خاص من الركون، وهو
 ما يكون فيه رضا بظلمه.

أما إذا كان يريد استنقاذ حقه، فلا يحرم عليه، ولا يكون ركونه محرماً.
 7 - بل ورد في بعض الروايات ما يدل على مبعوضية الترافع لهؤلاء
 الفساق، والتعليق على وصف الفسق مشعر بالعلية، فيدل على حرمة الترافع
 إلى كل فاسق، سواء أكان معتقداً للحق، أو مخالفاً له.

8 - ومما يدل على حرمة الترافع صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد
 الله «عليه السلام» قال: أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاض، أو سلطان
 جائر، ففرض عليه بغير حكم الله، فقد شركه في الإثم⁽²⁾.

(1) الآية 113 من سورة هود.

(2) راجع: الكافي ج 7 ص 411 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 4 وتهذيب الأحكام

..ولا الشهادة عنده(*)..

ولكن الرواية لا تدل على حرمة الترافع، بل الحرمة إنما هي على التسبب للقضاء بغير الحق على المؤمن، أو أن الحرمة هي في تقديم المؤمن إلى قاضٍ جائر، ما دام أن الغالب هو حكمه عليه بغير الحق..

9 - وفي موثق أبي بصير عن الصادق «عليه السلام»: دلالة صريحة في الرواية، وفي الآية على عدم جواز الترافع إلى حكام أهل الجور⁽¹⁾.

(*) إن الكلام تارة يكون عن المعتقد للحق، ولكنه لا أهلية للقضاء لديه، لأنه لا يعرف شيئاً من قضاياهم «عليهم السلام»، أو لفقده سائر الشرائط المعتبرة في القاضي، فيكون عدم جواز الترافع إليه، لأجل عدم نفوذ حكمه، لعدم الإذن له بالقضاء، فهي حرمة وضعية، وليست حرمة ذاتية، كحرمة الغناء، وحرمة الغيبة..

فالقضاء حرام على ذلك القاضي للأدلة التي تقدمت، لكن الترافع إليه ليس حراماً، إذ لا ملازمة بين حرمة التصدي على شخص ليس أهلاً للقضاء،

ج 6 ص 219 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 11 و (الإسلامية) ج 18 ص 2 أبواب صفات القاضي باب 1 ح 1 و امرأة العقول ج 24 ص 272 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 495.

(1) الكافي ج 7 ص 411 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 219 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 12 و (الإسلامية) ج 18 ص 3 أبواب صفات القاضي باب 1 ح 3 و امرأة العقول ج 24 ص 274.

وبين حرمة الترافع لمن يريد تحصيل حقه..
..والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام(*)..

غاية الأمر، يكون حكمه غير نافذ، ولا أثر له.
وتارة يكون الكلام عن قضاة الجور، أو القضاة من المذاهب الأخرى
غير الشيعة، فالترافع إليهم محرم في نفسه وذاته، كما دلت عليه مقبولة عمر
بن حنظلة، ورواية أبي خديجة، وغير ذلك مما تقدم.
(*) ثم أشار الماتن «رحمه الله» هنا إلى حكم المال المأخوذ بحكم القاضي
الفاقد للشرائط، فنقول:

إن مما يدل على حرمة المال المأخوذ بحكم القاضي غير الأهل:
أولاً: أن نفس عدم نفوذ حكم ذلك القاضي معناه: عدم جواز ترتيب
الآثار على ذلك الحكم.. وهو حرمة أخذ المال بحكم من ليس أهلاً للقضاء،
لأنه أكل للمال بالسبب الباطل.
ثانياً: يدل على ذلك: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها رد الإمام الصادق
«عليه السلام»، قال عن التحاكم إلى السلطان، والقضاة: «من تحاكم إليهم
في حق أو باطل، فإنها تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له، إنما يأخذه سحتاً،
وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه قد أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر
به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا

به ﴿(1)﴾ (2).

ومن المعلوم:

أولاً: أن السحت هو الحرام، أو هو الإستتصال والتلف، والهلاك والبوار.

ثانياً: يرد على الإستدلال برواية عمر بن حنظلة:

أنها واردة في التحاكم إلى الحكام من غير الشيعة، وكلامنا في حكم كل حاكم فاقده للشرائط، ولو كان من الشيعة إذا تصدى للقضاء.

ويجاب:

بأنه «عليه السلام» تحدث عن التحاكم إلى السلطان والقضاة بما هما مصداق للطاغوت الذي يجب الكفر به. والطاغوت: هو كل من خرج عن الحد المسموح له به، واستولى على مقام ليس له، بل حظره الله عليه.

وهذا المعنى، كما يصدق على الحكام والقضاة من غير الشيعة، يصدق أيضاً على من تصدى لهذا الأمر بغير حق، ولو كان من الشيعة.. فإنه أيضاً قد طغى لتصديه لما لا يحق له، بل هو من مهات الأوصياء والأنبياء..

ومن لم يجمع الشرائط من غيرهم، فهو معتدٍ وطاغوت.. لأن كل لحظة يقضيها في هذا المقام يكون فيها طاغية، والطغيان يتكرر منه لحظة بعد أخرى، فيكون طاغوتاً، أي كثير الطغيان، عظيم الجرم، لأن ما يعتدي عليه هو مقام

(1) الآية 60 من سورة النساء.

(2) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي باب 1 ح 4 وباب 11 ح 1.

خطير، لأن التعدي فيه على الله، ورسله وأوصيائهم.

وإطلاق هذه الرواية يقتضي: عدم الفرق بين العين والدين، كما يدل عليه قوله في صدر الرواية: إنها «تنازعا في دين أو ميراث». والميراث: هو العين الحاضرة.

وقد أشكل على المقبولة بضعف سندها، وقد قدمنا الكلام فيه أكثر من مرة، ونحيل القارئ هنا إلى ما ذكرناه في كتاب: ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة.

وأشكل عليها أيضاً المحقق الخوئي «قدس الله روحه»:

بأن السحت هو ما لا يحل كسبه، أو المال الخبيث ذاتاً، كالخمر والميتة، وكلاهما لا يصدق على المال المأخوذ بحكم غير الأهل، لأن المال بعينه ملك للمحكوم له، وحكم القاضي الجائر برده إلى صاحبه لا يخرج من ملك صاحبه، وإن كانت المعاملة محرمة وباطلة.

كما أن حكمه برده إلى صاحبه لا يجعل المال خبيث الذات، كالخمر والميتة، وما لم يكن كذلك لا يطلق عليه السحت، وإن حرم بعنوان طارئ عليه.. فمن أفطر بهال مملوك له في نهار شهر رمضان، لا يكون آكلًا للسحت، وإن كان إفطاره هذا محرماً⁽¹⁾.

وهناك من قال: إن كانت المعاملة محرمة، وباطلة.. فلا يدخل في ملك الآخذ، ويكون التصرف فيه من قبله حراماً، لأنه كالمال المغصوب.

(1) التنقيح في شرح العروة (ط سنة 1418 هـ ق) ج 1 ص 305.

ويرد عليه:

أن هذا ليس كالمال المغصوب، لأن المال إذا كان لزيد، وحكم به غير الأهل أنه له أيضاً، لا يخرج بحكمه هذا عن ملك زيد له، وإن حرم على زيد التصرف فيه، فإن حرمة التصرف لمالك المال بالمال لا تعني: أن المال أصبح مغصوباً.

فإن المال هو المال، والذي حصل لا يوجب تحريماً ولا تحليلاً، بل هو فعل صدر من شخص آخر، فإن كان فعل هذا الشخص حراماً، فلا تسري حرمة إلى مال الغير، بحيث يخرج ذلك المال عن ملك صاحبه.

إلا إن كان مراده: حرمة التصرف بالمال بالعنوان الثانوي، لا صيرورة

المال كالميتة والخمر..

ولا يكون التصرف فيه من قبل مالكة، الذي حكم له به أيضاً الحاكم غير الأهل، كالتصرف في المال المغصوب، لأن تحريم أخذه بحكم غير الأهل إنما هو تحريم بالعنوان الثانوي، الذي قد يكون سببه التشديد في ردع الناس عن الفعل الذي لا يجل لهم، وهو الترافع إلى فاقد الشرائط، ولذلك اعتبر المال سحتاً، يمحق البركة، ويهلك المروءة.

ونقول أيضاً:

إن تفسير السحت بما يعود إلى التبديل في حقيقة الذات، ويصير الطيب خبيثاً، كالخمر والميتة، غير سديد، فقد فسّر السحت في اللغة أيضاً بـ «الحرام»، فيكون قضاء غير الأهل: بأن هذا المال لزيد، موجباً لتحريم المال تكليفاً على سبيل التشدد في الردع عن المرافعة المحرمة، بسبب العنوان الثانوي الذي نشأ

عن هذا التعدي على الله ورسوله، ولكنه لا يوجب خبثاً ذاتياً في حقيقة المال.
 إن قلت: ألا يمكن حمل رواية ابن حنظلة على أنها تتحدث عن ثبوت
 الحق بحكم القاضي، لا عن أخذ المال منه؟!
 قلت: إن الرواية قد فرضت أن ثبوت الحق له أمر مسلم ومفروغ عنه.
 مما يعني: أن الكلام فيها عن أخذ المال بحكم القاضي.
 إن قلت: الرواية إنما تتحدث عن أخذ المال بحكم السلطان وقضاته،
 فلا تشمل المأخوذ بحكم قضاة الشيعة، إذا كانوا فاقدين للشرائط.
 فيجواب:

بأن الرواية تحدثت عن حكم الطاغوت، وهو كل متصد للقضاء بغير
 حق على الظاهر، فيشمل الشيعة وغيرهم.
 التفريق بين المال الشخصي والكلي:

وهناك من قال - كالسيد الخوئي «رحمه الله» وغيره - بالفرق بين المال
 الشخصي المعين، وبين المال الكلي الذي يكون في الذمة.
 أما الأول، وهو المال الشخصي المعين، كهذا الكتاب، وتلك الدار.. إذا
 حكم القاضي الفاقد للشرائط بأنه لزيد - وهو له بالفعل - فيجوز له التصرف
 فيه، لأنه عين ماله.. ولكن طريقة تحصيله له كانت غير شرعية، فهو كمن
 سرق كتابه أو قلمه، فدخل دار السارق أو أخذ ماله مع وجود عيال السارق
 في البيت على حال لا يجوز أن يراها الأجنبي عليها.
 فلا إشكال في نفس المال، ويجوز له أخذه، والتصرف فيه، لكن كيفية

أخذه مبعوضة للشارع.

وأما الثاني، فكما إذا كان لزيد دين في ذمة عمرو، فحكم له به القاضي الفاقد للشرائط فرداً بعينه، وعين له من مال المدين ليأخذه، فيستولي المالك عليه استناداً إلى حكم هذا القاضي غير الأهل، فتصرف هذا القاضي في أموال المدين تصرف عدواني، غير مأذون فيه، فلا يجوز للدائن أيضاً أخذ ما حدده له، ولا التصرف فيه، لأنه حصل عليه بالسبب الباطل، وبطريقة عدوانية.

قال المحقق الخوئي:

لا مانع من أخذ المال بحكم القاضي غير الأهل، إذا كان عيناً شخصية معينة.. وكذا إذا كان ديناً معجلاً، أو مؤجلاً قد حلّ أجله..

ولو أخذه ممن هو عنده قهراً، أو بأية وسيلة وحيلة، لأنه ماله، أو أخذه بحكم قاض أهل، أو ليس بأهل، يجوز له أن يتصرف فيه..

أما لو كان ديناً مؤجلاً، لم يجوز أخذه بتعيين القاضي غير الأهل له.

بل لو أن القاضي غير الأهل عين المال للدائن من أموال المدين، وأجبره على ذلك لم يجوز للدائن أخذ هذا المال الذي تعين بتعيين القاضي غير الأهل.. لأن تشخيص القاضي للمدين في هذه الحصة، أو في تلك ليس من حق أحد، بل هو من شؤون المدين نفسه، فهو دون سواه الذي يحدد الفرد والحصة، التي يريد أن يقضي بها دينه.

إذ لم يطرأ على مال المديون ما يوجب دخوله في ملك الدائن.

الحرام هو الحكم، وليس المال:

وقالوا: لو سلمنا: أن رواية ابن حنظلة تدل بإطلاقها على حرمة حكم القاضي الأهل، وعلى حرمة المال، فإن رواية ابن فضال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾⁽¹⁾ تعارضها، فهي تقول:

إن أبا الحسن الثاني «عليه السلام» كتب بخطه في هذا المورد: «الحكام القضاة».. ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم، فيحكم له القاضي، فهو غير معذور في أخذ ذلك الذي قد حكم له، إذا كان قد علم أنه ظالم⁽²⁾. فقد دلت على أن الحرام هو خصوص حكم الحاكم، فهي مقيدة لإطلاق رواية عمر بن حنظلة.

وقد نوقش في الرواية:

أولاً: بضعف سندها بمحمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى، فقد استثناه محمد بن الحسن بن الوليد «رحمه الله».

ثانياً: إن رواية أبي بصير صرحت: بأن المراد بآية: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ هو قضاة الجور، فالتعميم إلى القضاة من الشيعة في غير محله.

(1) الآية 188 من سورة البقرة.

(2) الكافي ج 7 ص 411 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 219 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 15 و (الإسلامية) ج 18 ص 5 أبواب صفات القاضي باب 1 ح 9 وتفسير العياشي ج 1 ص 85 وبحار الأنوار ج 101 ص 265.

ثالثاً: قد يقال: إن ذيل الرواية من قوله: «ثم كتب تحته»، قد يكون من كلام وكتابة الإمام.

وقد يكون قوله: «كتب تحته» مبنياً للمجهول، ويكون الكاتب شخصاً آخر غير الإمام.. فلا تكون مرتبطة بما نحن فيه، بل تكون قد بينت المراد بلفظ الأحكام في الآية، من غير أن تنظر إلى نفوذ حكم الحاكم، ولا إلى كيفية نفوذه، وشرائط النفوذ، ولا نظر لها إلى المقبولة بشيء أصلاً..

رابعاً: إن آية: ﴿وَتُدَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ﴾ ناظرة إلى الحكم الأولي.

أما رواية ابن حنظلة، فناظرة للحكم الثانوي، فاختلف الموضوع في الروایتين، فلا يتعارضان، ولا تخصص إحداهما الأخرى.

كما أن مورد رواية ابن حنظلة: هو المأخوذ بحكم السلطان والقضاة، فلا تشمل أهل الحق، إن تصدى بعض فاقد الشرائط منهم للقضاء.

ولا يظهر من رواية ابن فضال: أن مراده «عليه السلام» من القضاة: قضاة الجور، بل قد يكون ظاهرها قضاة العدل..

خلاصة وتوضيح:

وخلاصة ما قلناه:

إن السؤال هنا هو: أن المحرم هل هو أخذ المحقّ ماله تكليفاً. وإن لم يكن المال نفسه والتصرف فيه محرماً؟! أم أن نفس المال المأخوذ أيضاً حرام؟! الجواب هو: الثاني. أي أن المحرم على صاحب الحق هو المال المأخوذ،

والتصرف فيه بالإضافة إلى حرمة الأخذ أيضاً. ويدل على ذلك قوله في رواية ابن حنظلة «إن ما يأخذه» يعني المال «يكون حراماً» فكلمة (ما) في قوله: ما يأخذه إنما يراد بها المال نفسه، وإرادة «الأخذ» من كلمة (ما) خلاف الظاهر.

فيكون التحريم من قبيل التحريم بالعنوان الثانوي، كما يحرم المغصوب، وهذا يعني: أن الحكم في المقبولة جاء على خلاف القاعدة، وأن الكلام في الرواية هو عن العنوان الثانوي، فلا مانع من أن يكون الحكم الأولي هو الحلية. ولكون هذا الحكم في الرواية على خلاف القاعدة، فقد استبعده الكثيرون وحملوه تارة على الحكم التكليفي فقط، وأخرى بأن الحرام هو المال الذي تثبت ملكيته بحكم فاقد الأهلية، أو أن الحاكم الفاقد للأهلية قد تدخل في تعيين الكلي في فرد بعينه، أو غير ذلك.

أما إذا كان الحق ثابتاً بدليل، وكان عيناً شخصية، فلا يحرم أخذه.

لكن يرد على القول بإرادة الحكم التكليفي من رواية ابن حنظلة: تصريح الرواية نفسها بالسحت، الدال على الحكم الوضعي.

ويرد على الثاني، وهو قولهم: إن المراد: أن الملكية تثبت بحكم الحاكم الفاقد للشرائط:

أن الرواية تصرح بكونه سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً، فلا وجه لتخصيص الرواية بالحكم التكليفي، وبالدين دون العين.

إن قلت: مورد الرواية هو السلطان وقضاته، فلا يشمل من يكون مؤمناً ويتصدى للقضاء، مع فقده لشرائطه. مع أن هذا هو محل الكلام.

قلت: بل هي تشملهم بعموم قوله: «لأنه أخذه بحكم الطاغوت». فإن الطاغوت يشمل كل من تصدى للقضاء، وليس أهلاً له.. لأنه يتجاوز حده، ويطلب موقِعاً لا يكون إلا لنبي أو وصي، كما تقدم غير مرة.

التفصيل بين الدين والعين:

والسؤال الآخر: هل يوجد فرق بين الدين وبين العين: بأن يكون المحرم هو الدين دون العين، أو لا يكون هناك فرق بين القسمين؟!
فيجاب:

أن هناك من فصل بين العين والدين، فقال: الظاهر: أنه يحرم على المحق أن يأخذ المال، وإن كان المال نفسه ليس حراماً.. إلا إذا كان حقه كلياً في ذمة المدين، فعينه القاضي غير الأهل في حصة بعينها، وأكره الدائن على إعطاء.. وإن كان الآخذ محقاً، إلا إذا انحصر استنفاذ حقه بالترافع عنده (*).

نفس تلك الحصة التي عينها، ففي هذه الحال يصير المال المأخوذ أيضاً حراماً، كحرمة الأخذ نفسه.

وكأن الداعي إلى هذا التفصيل هو ادعاء الإنصراف، أو مجرد الإستبعاد للإحتمال الآخر، وهو إرادة العين من الميراث..

لكن إطلاق المقبولة يقتضي عدم الفرق بين العين والدين. بل هذا هو ظاهر قوله في صدر الرواية: إن التنازع هو في دين، أو ميراث.. فإن مقتضى

المقابلة بين الدين والميراث: أن الميراث ليس ديناً، بل هو عين، ودعوى الإنصراف إلى الدين غير مقبولة.

واستبعاد إرادة العين من الميراث لا يقبل أيضاً، فإطلاق الرواية لا غبار عليه، إلا إذا انخرم الإطلاق بدليل آخر.

(* صورة انحصار استنقاذ الحق:

ثم ذكر الماتن «قدس سره» صورة انحصار استنقاذ الحق بالترافع إلى قاض فاقد للشرائط، سواء في ذلك المؤمن الموافق في المذهب، والمخالف في المذهب والإعتقاد، سواء أكان جائراً ظالماً أو مؤمناً عادلاً..

فقد ذهب الأكثر إلى المنع من أخذ المال بحكم القاضي الفاقد للشرائط، بل عن الروضة الإجماع على المنع.

ولعله لإطلاق النصوص الناهية.. ولأن الترافع إليه إعانة على الإثم، بل هو تشجيع ودعوة إلى فعل المنكر، وهو حرام.

وقد أفتى أكثر العلماء في زماننا بجواز أخذ المال في هذه الصورة، وسبقهم إلى ذلك الشهيدان في الحواشي والمسالك.

ويدل على الجواز:

أولاً: قاعدة نفي الضرر، فإنها حاکمة على أدلة التحريم، ولكن إجراء قاعدة دفع الضرر مشروط: بأن يكون الحق ثابتاً إما يقيناً، أو بأمانة ثابتة.

إلا أن يقال: أن دليل لا ضرر، ولا حرج يقتضي نفي الحكم الضرري، ولا يثبت كون تشخيصه يتم بفعل الحاكم، أو بأمره، إذ لو لم يكن الحق ثابتاً

على هذا النحو، بأن كان ثبوته بحكم الحاكم الجائر، لم يجز الترافع إليه، لعدم جريان قاعدة نفي الضرر لعدم الدليل على وجود ضرر.

ثانياً: ويدل على الجواز عموم ما دل على جواز استنقاذ الشخص ماله. حتى لقد ورد: «من قُتل دون ماله فهو شهيد»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أن استنقاذ الحق تارة يكون بالإستيلاء على ماله، وانتزاعه من يد غاصبه، فهذا لا إشكال فيه، وأخرى يكون بطريقة غير مشروعة، يترتب عليها مفسد كبيرة وخطيرة، كما هو الحال فيما نحن فيه، فهذا غير مقبول ولا معقول.. فلا يقاس أحدهما بالآخر.

ثالثاً: استدلووا بما روي عن الإمام السجاد «عليه السلام»: «إذا كنتم في أئمة جور، فاقضوا في أحكامهم، ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، وإن تعاملتم

(1) راجع: دعائم الإسلام ج 1 ص 398 وج 2 ص 478 والخصال ص 607 و 621 والكافي ج 5 ص 52 ومن لا يحضره الفقيه ج 4 ص 95 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 166 وج 10 ص 210 وعيون أخبار الرضا ج 2 ص 132 وتحف العقول ص 111 و 419 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 49 و 121 و 122 و 123 وج 28 ص 383 و (الإسلامية) ج 11 ص 35 و 93 وج 18 ص 589 وغوالي اللآلي ج 1 ص 38 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 211 و 522 وبحار الأنوار ج 10 ص 226 و 355 و 364 وج 29 ص 407 وج 76 ص 195 و 196 وج 97 ص 23 ومراة العقول ج 18 ص 394 و 395 وج 24 ص 57.

بأحكامنا كان خيراً لكم»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

ألف: إن الكلام فيما نحن فيه يشمل حتى أهل الحق، والعدل، إذا تصدى فاقد الشرائط منهم للقضاء، فالرواية أخص من المدعى، لأنها خاصة بالقاضي الذي لو لم يقض بأحكامهم، وعرف بأنه لا يفعل ذلك، لتعرض إلى القتل.

ب: إنه ليس في الرواية حديث عن المال وحليته، وحرمة، وعن أن الحكم تكليفي، أو وضعي.

ج: هل تتحدث الرواية عن ضرورة اعتماد طريقة المخالفين في القضاء، ومضامنيه؟!

أو المراد هو التعامل مع أحكام قضائهم معاملة الواقع؟!

د: إن هذه الرواية واردة مورد التقية والخوف، فلا تشمل مورد انحصار استنقاذ الحق، والفرق بينهما: أنه في مورد التقية يحصل الضرر، وفي موارد الإنحصار يمكن للمدعي ترك الدعوى، والإنصراف عنها.. إلا إذا كان في ذلك ضرر عليه، كما لو لم يكن له مال غيره.

ولكن هذا يبقى أعم من التقية.

رابعاً: في صحيح علي بن مهزيار، قال: سألته، هل نأخذ في أحكام

(1) من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 3 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 225 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 14 و 226 و (الإسلامية) ج 18 ص 5 و 165 أبواب صفات القاضي باب 11 ح 7 وعلل الشرائع ج 2 ص 531 وبحار الأنوار ج 2 ص 237.

المخالفين، ما يأخذون منا في أحكامهم؟

فكتب «عليه السلام»: يجوز لكم ذلك إن شاء الله، إذا كان مذهبكم فيه التقية منهم والمداراة لهم⁽¹⁾.

ويرد على الإستدلال بهذه الرواية:

أنها لا دلالة فيها على كون الكلام من الأحكام القضائية، أو أن المراد مطلق الأحكام، كما أنها لم تذكر، إن كان القضاء في الأموال، أم في غيرها، ولم تذكر لنا حكم ما إذا كان الشيعة هم الذين يقضون مع فقدهم لشروط القضاء، أم القضاة من غيرهم، ولم تبين أيضاً حكم الأموال التي تؤخذ بالإستناد إلى قضائهم وغير ذلك.

خامساً: استدلو أيضاً بثلاث روايات تحدثت عن صياغة الشهادة عند قضاة الجور، بنحو يمكن معه حفظ الحق واستنقاذه.. وشرط علم الشاهد: بأن ذلك الحق ثابت لمن يشهد لصالحه، والروايات هي:

ألف: رواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله «عليه السلام»⁽²⁾.

ب: مرسل عثمان بن عيسى عن أبي عبد الله «عليه السلام»⁽³⁾.

ج: رواية أخرى عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله «عليه السلام»⁽¹⁾.

(1) تهذيب الأحكام ج 6 ص 224 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 226 و الإسلامية) ج 18 ص 165 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 1.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 4 ح 2.

(3) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 4 ح 3.

إستدلال المانعين:

واستدل القائلون بالمنع من الترافع، وتحريم أخذ المال، وكون المال نفسه يصبح حراماً على مالكه، سواء أكان عيناً أو ديناً، أو كان القاضي من أهل الحق أو من غيرهم.

أولاً: بالإجماع المدعى على المنع.

ويرد عليه:

أن سببه قد يكون إطلاق رواية عمر بن حنظلة، أو غير ذلك من الجهات التي تقدمت الإشارة إليها، فلا يكون دليلاً مستقلاً خاصاً تعبيرياً.

ثانياً: دعوى انصراف النصوص المجوزة لأخذ المال عن صورة انحصار استنقاذ الحق بهذا الترافع.

ويجاب عنه:

ألف: إن الإنصراف غير مسلم.

ب: بل نقول: إن الإنصراف هو إلى صورة الإنحصار، ولو لبعد احتمال أن يختار الشيعي قاضي الجور إذا كان له سبيل إلى قاضي الحق.

ج: إن حديث نفي الضرر حاكم على جميع أدلة التكليف.. ولا تلاحظ النسبة بينه وبينها، ففي صورة انحصار استنقاذ الحق بالترافع إلى فاقد الشرائط، يجوز أخذ المال في صورة عدم وجود الحاكم الجامع للشرائط، وفي صورة

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 4 ح 1.

تعسر الوصول إليه، أو عدم نفوذ حكمه، أو عدم إمكان إثبات الحق عنده، أو غير ذلك، وإن شرط جريان قاعدة نفي الضرر هو العلم بثبوت الحق وجداناً، أو بأمانة معتبرة، فإن شك في ثبوت الحق لم تجر قاعدة نفي الضرر.

المسألة [44] : يجب في المفتي والقاضي العدالة، وتثبت العدالة بشهادة عدلين وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، أو الإطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم^(*).

(*) العدالة في المفتي والقاضي:

تقدم الحديث عن اشتراط العدالة في المفتي، وتقدم أيضاً ذكر ما نثبت به هذه العدالة في مسألة [22] و [23].

أما العدالة في القاضي، فالدليل عليها هو إجماع الأمة الإسلامية، كما عن الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف.

وفي الخبر الصحيح لسليمان بن خالد عن الإمام الصادق «عليه السلام» قوله: «اتقوا الحكومة.. فإن الحكومة إنما هي للإمام، العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، كنيبي أو وصي نبي».

ويدل على اعتبار العدالة في القاضي: الإرتكاز، وآيات النهي عن الركون إلى الظالم، وفي صحيحة أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله «عليه السلام» إلى أحد أصحابنا، فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم الخصومة، أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء: أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق.

اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً.. وإياكم أن تحاصم بعضهم بعضاً إلى السلطان الجائر⁽¹⁾.

فوصف الفساق مشعر بالعلية، فالرواية تعم المخالف والمؤلف، إذا

(1) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 6.

كان المقصود الفسق العملي.

أما إذا كان المراد: الحكم على الموضوع بوجوده الخارجي، وهو «هؤلاء الفساق» المتلبسون بفسق خاص، فيشمل الفسق الاعتقادي والعملي، ويكون خاصاً بالمخالفين للشيعة.

مثبتات العدالة :

أما بالنسبة لطرق إحراز العدالة، فهو: بالبينة، والمعاشرة المفيدة للعلم بوجود الملكة، أو الإطمينان بوجودها، أو الشيع المفيد للعلم، وقد تقدم الكلام في هذه الأمور أيضاً.. فلا حاجة إلى الإعادة.

غير أننا نسجل هنا، النقاط التالية:

ألف: إن الماتن «رحمه الله» قد ذكر: أنه يكفي في ثبوت العدالة في المفتي حسن الظاهر، المفيد للعلم أو الظن، ولكنه في هذه المسألة بعد ذكره كفاية البينة في ثبوت العدالة، لم يتجاوزها إلى غيرها، لا إلى العلم الوجداني، ولا إلى العلم العرفي، المعبر عنه بالإطمينان..

بل ذَكَرَ البينة أولاً، ثم ثنَّى بالمعاشرة، في حين أن المعاشرة ليست دليلاً في نفسها، بل العلم الذي أسهمت المعاشرة في تكوينه هو الحجة والدليل.

ب: كما أنه يذكر الشيع المفيد للعلم، ولكنه لم يذكره فيما تقدم.

ج: وذكر هناك حسن الظاهر المفيد للعلم ولم يذكره هنا.

وقد قلنا: إن حسن الظاهر والشيع ليس هو الحجة، بل الحجة هي العلم الذي أسهم حسن الظاهر والشيع في تكوينه.

د: هل حسن الظاهر أمانة شرعية، فيكون هو الحجة، سواء ظن بالخلاف، أو بالوفاق، أو أن حجته من باب إفادته الظن، فهو أمانة عقلائية.

هـ: هل حجية البيئنة تختص بباب القضاء، أم أنها حجة مطلقاً حتى في الموضوعات الخارجية؟!

وقد تقدم: أن خبر الواحد إذا كان حجة عقلائية، فإن العقلاء لا يفرقون بين الأحكام والموضوعات.. فإذا ثبتت حجته فيها، فحجية البيئنة فيها بطريق أولى.

و: يظهر من صاحب الحدائق: أن العدالة المعتبرة في المفتي، وفي القاضي هي المرتبة العليا.. فلا يكفي فيها، ما يعتبر منها في إمام الجماعة، أو الشاهد، فراجع.

المسألة [45] : إذا مضت مدة من بلوغه، وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة(*) .

(*) الفرق بين مسألتي [41] و [45] :

قال بعض الأعلام: «كلما تأملت في أنه هل فرق بين هذه المسألة، والمسألة الواحدة والأربعين لم أجد فرقا إلا بتغيير العبارة، وإن كان يظهر من بعض التعاليق وجود الفرق، ولكن لم يبيّنه والأمر سهل»⁽¹⁾.

وقد ذكر الأعلام الفرق بين المسألتين..

فقال بعضهم: إن الفرق بينهما هو: أنه ذكر في هذه المسألة حكم الأعمال، اللاحقة، حيث قال: «وفي أعماله اللاحقة يجب التصحيح فعلاً».

وقال آخرون: بأن هذه المسألة ناظرة إلى صورة الشك في أصل وجود التقليد، ولذا قالت: بأن المكلف شك بعد مضي مدة بأن أعماله كانت مستندة إلى تقليد صحيح أم لا، فقاعدة الفراغ وقاعدة الصحة لا تجريان هنا، لأن المفروض أن أصل وجود التقليد غير محرز، ليقال: هل هو صحيح، أم لا؟! أو يقال: قد شك فيه بعد الفراغ منه، إذ لا يوجد عرش لكي يسأل عن النقش. وقاس بعضهم الشك هنا على الشك في الوضوء، ثم في صحة الصلاة. أما مسألة [41]، فقد صرحت: بأنه كان يعلم بأن عمله السابق كان عن تقليد، ولكنه يشك الآن في صحته، فتجري قاعدة الصحة والفراغ فيه.

(1) مدار العروة الوثقى للإشتها ردي ج 1 ص 178 و 179 .

وهذا هو الموجب للإختلاف في الإستدلال على المسألتين.
..وفي أعماله اللاحقة يجب التصحيح فعلاً(*)..

ولكن قد تقدم: أن صحة الأعمال السابقة ليست من آثار صحة التقليد، بل هي من آثار مطابقة العمل للواقع، أو المطابقة للحجة التي هي فتوى المجتهد هنا، من دون أن يكون للإستناد إلى فتواه دخالة في صحة العمل. والحاصل: أنه إذا كان التقليد. مشكوك الوجود فقاعدة الفراغ لا تثبت وجوده، لأنها لا تثبت وجود الشيء، بل تثبت صحته إن وجد.. فلا يصح قياس ما نحن فيه على مسألة صحة الموضوع، لأن الموضوع قد حصل بلا شك، فأصالة الصحة، وكذلك أصالة الفراغ تزيل الشك في صحته، فيحكم أيضاً بصحة الصلاة. (*) كان ما تقدم ناظراً إلى الأعمال السابقة، مع كون الشك هو في أصل وجود التقليد.

أما بالنسبة للأعمال اللاحقة، فنقول:

قلنا: إن قاعدة الفراغ، وأصالة الصحة لا تجري في الأعمال السابقة في مفروض المسألة التي نحن بصدددها، لأن صحة الأعمال ليست من آثار صحة التقليد، لكي تترتب عليها بأصالة الصحة، بل من آثار مطابقة الواقع، أو الحجة التي هي فتوى المجتهد في هذا المورد.. وبالتالي، لا يمكن تصحيح الأعمال اللاحقة إلحاقاً لها بالأعمال السابقة، لعدم ثبوت الصحة في كليهما. لأن أصل وجود التقليد غير ثابت، فلا تجري فيه أصالة الصحة، ولا أصالة الفراغ.

وحتى لو جرت أصالة الصحة والفراغ في الأعمال السابقة، للعلم بوجود التقليد، وسلمنا جدلاً أنها نظير الشك في صحة الموضوع، كما أسلفنا.

فإننا نقول:

إن الأعمال الآتية لا تصح إلا من باب التلازم بين صحة الأعمال السابقة واللاحقة، وهذه ملازمة عقلية، قوامها حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان، لا يصح إثبات الآثار بواسطتها.

بقي أن نشير إلى أن كلمة «فعالاً» في آخر المسألة التي نتحدث عنها، إنما أضافها الماتن للدلالة على أن لزوم تصحيح أعماله اللاحقة فعالاً، لأنه مكلف بالإتيان بالأعمال الصحيحة طبق فتوى المجتهد الجامع للشرائط فعالاً، فيجب عليه الفحص عنه. ومجرد التطابق بين أعماله السابقة واللاحقة لا يصلح دليلاً على الصحة، لأن المجتهد الذي كان في السابق قد يكون تبدل وتغير أكثر من مرة، وقد قلنا: إن أصالة الصحة أو الفراغ لا تثبت اللوازم.

وأصالة الصحة في أعماله السابقة لا تغني عن الفحص، لعدم الدليل على حجية اللوازم العقلية لأصالة الصحة، لأنها أصل مثبت، كما أنه لا يثبت صحة الأعمال اللاحقة.

المسألة [46]: يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم، إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم.

بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم، يشكل جواز الإعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيّات (*).

(*) لأن هذا هو ما يدركه عقله، من حيث إن تقليد الأعلم هو ما يشعره بالسلامة والأمن، ولا سيما في صورة المخالفة في الفتوى، ما دام أنه لا يتمكن من الإحتياط، أو يعسر عليه، أو يكون العمل به حرجياً، أو لا يعرف كيفيته، فيرى: أنه لا بد له من التقليد.

فإن أفتاه الأعلم بلزوم تقليد الأعلم، فلا إشكال.. وإن أفتاه بعدم وجوب تقليد الأعلم، فإن تقليد الأعلم، وإن كان هو الأحوط، لكن هذه الفتوى قد أعطت الحجية لفتوى غير الأعلم أيضاً، فيجوز له تقليده، لأنه يستند في ذلك إلى ركن وثيق.. وهو هذه الفتوى التي جعلت فتوى غير الأعلم حجة في حقه أيضاً، بالإضافة إلى إطلاق أدلة التقليد، وعموم بناء العقلاء.

فظهر بذلك: أن قول الماتن: «بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الإعتماد عليه» غير ظاهر الوجه. بعد أن كان مشمولاً لإطلاقات أدلة التقليد، وكان مستنداً إلى أمانة معتبرة عند الشارع، وهو فتوى الأعلم المؤيدة بحكم العقل.

ولعل السبب في الحكم: بأنه يشكل الإعتماد على فتوى الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم هو قول الماتن: «فالقدر المتيقن للعامي تقليد

الأعلم في الفرعيّات». أي لأن تقليد الأعم لم يس من الفرعيّات، لأنّه حكم عقلي، وليس حكماً شرعياً.

توضيح ذلك: أن العلم طريق ذاتاً، والتقليد طريق مجعول من الشارع، لأنّه طريقة عقلانيّة للوصول إلى الأحكام، وقد أمضاها الشارع ورضيها.

وأصل التقليد مسألة أصولية لا يجوز فيها التقليد، بل يرجع فيها إلى الفطرة، وإدراك العقل بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل، وإلى طريقة العقلاء، ولو أريد التقليد في مسألة التقليد للزم الدور أو التسلسل.

وأما فروع التقليد، مثل تقليد الأعم، وتقليد الميت ابتداءً، أو بقاءً، ونحو ذلك، فهو من المسائل الفرعية، التي ليست من الضروريات، ولا من القطعيّات، فيجب فيها التقليد، استناداً إلى بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، وقد أمضى الشارع ذلك.

وإذا كانت مسألة تقليد الأعم فرعية، لا بد فيها من التقليد، فإذا دار الأمر بين الأعم وغيره، فإن حجّية قول الأعم مقطوع بها، وحجّية غيره مشكوكة، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، والحكم هو التعيين.

ولكننا قلنا: إن الصحيح: هو ما ذكرناه، من أن فتوى الأعم، وشمول الإطلاقات لفتوى غير الأعم، ولزوم دفع الضرر المحتمل، وغير ذلك قد أعطى الحجّية لفتوى غير الأعم، فلا إشكال في أخذ فتواه.

قال المحقق الحائري:

إن قلت: قد تقدّم منه «قدس سره» في المسألة الثانية والعشرين: أنّه «لا

يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل»، وفي المقام أفتى
بوجوب تقليد الأعلم بتاً، فينا في ما تقدّم منه هناك.

قلت: ما تقدّم منه هناك إنّما هو بمقتضى ما يستفاد من الأدلة الإجتهاادية
التي وصلت إلى المجتهد، وقد مرّ: أنّ الأرجح عدم وجوب تقليد الأعلم.
وما في المقام إنّما هو في مقام بيان تنبيهه المقلد على ما يحكم به عقله،
وهو منعزل عن الأدلة الإجتهاادية، لفرض عدم العلم بها، وعدم ثبوت حجّية
قول المجتهد له بقوله، للزوم الدور، فلا بد من الرجوع إلى ما يحكم به عقله،
ولا ريب أنّ الرجوع إلى الأعلم هو المتيقّن⁽¹⁾.

(1) شرح العروة الوثقى للشيخ مرتضى الحائري ج 1 ص 135 و 136.

المسألة [47] : إذا كان مجتهدان، أحدهما أعلم في أحكام العبادات، والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً، والآخر في البعض الآخر (*).

(*) التبعض في التقليد :

إن كان المفتيان متوافقين في الفتاوي، ولا يعلم اختلافهما فيها، فيجوز التبعض في التقليد بينهما، ولا يجب..
وإن كانا مختلفين في الفتاوي، فيجب التبعض في التقليد بينهما.. وكلا الحكمين قد جرى عليه بناء العقلاء..

المسألة [48]: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام (*).

(*) الخطأ في نقل الفتوى:

هناك أحكام كلية، وموضوعات خارجية يعلم من الشرع مبغوضية فعلها أو تركها.. كما في اللواط والزنا، فإن فعلها مبغوض للشارع، من أي فاعل كان، حتى الطفل، والمجنون، فيجب ردع الغافل عن حكمها الكلي، وإرشاد الجاهل به إليه، وإعلامه به..

وهذا جار في كل حكم كلي، وفي الموضوعات الخارجية.

وهو لا يختص بوجوب الإعلام والإرشاد، بناقل الخطأ في الفتوى، ولا في المفتي الذي أخطأ في بيان الفتوى، بل هو واجب على كل مكلف. وتوضيح ذلك: أنه إذا كان المكلف غافلاً عن الحكم، أو قاطعاً بالخلاف، أو متردداً على نحو يكون جهله عذراً، فيجب على المكلف أن يرفع جهله هذا، وتنبهه من غفلته، لأن إبقاءه على جهله وغفلته يترتب عليه مفسدة، ولا يختص هذا الوجوب بالمفتي، أو بالمخطئ في نقل الفتوى، كما أشرنا.

كلام الماتن &:

قد حكم الماتن بوجوب الإعلام بالخطأ الذي وقع فيه المخبر، أو المفتي الذي أخطأ في بيان فتواه.. فلم يفرّق «رحمه الله» بين ما إذا كان الخطأ في الأحكام الإلزامية، كالوجوب والحرمة، أو كان في غير الأحكام الإلزامية، كالإستحباب والكراهة والإباحة، ولا بين من تعلم الفتوى، أو قلّد فيها..

ولا بين أن يكون جاهلاً بخطأ الناقل، والمجتهد، أم غير جاهل به.
ولا بين كون الجاهل قاصراً، أو مقصراً، وغير ذلك مما نحتاج إلى التنبيه
عليه في سياق الاستدلال..

أدلة ومناقشات:

وقد استدلوا على وجوب الإعلام بالخطأ بما يلي:

أولاً: ما دل على وجوب تبليغ الأحكام، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن
كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾⁽¹⁾.

ويجاب:

ألف: بأن هذا حثٌّ على النفر للتفقه، مقدمة للإنذار، وهو يدل على
رجحان ذلك ومحبوبيته، وهو يشمل ما يكون بحدّ الإلزام، وما هو أدنى من
ذلك، ولو بدرجة يسيرة.

إلا إذا أخذنا بمبنى الآغا رضا الهمداني الذي يقول: إن المتكلم إذا أورد
كلاماً ما، يدل على محبوبة أمر، ولم يبيّن درجة هذه المحبوبة.. فلا بد أن يحمل
على إرادة أقصى درجاتها التي هي حدّ الإلزام، ولو كان يريد ما هو أدنى من
ذلك، كان عليه البيان.

ب: إن هذا الدليل لا يشمل المقصّر الذي قامت عليه الحجة، وعلم
بوجود خطأ، وتعمدّ عدم البحث عما هو صحيح.. بل هو خاص بالجاهل

(1) الآية 123 من سورة التوبة.

القاصر والغافل.

ج: إنه لا يشمل صورة العلم بعدم جدوى إنذار ذلك الجاهل أو الغافل، لأن من يكون كذلك، لا يجب إنذاره، لأن إنذاره يكون لغواً، مع أن كلام الماتن صريح في إنذار الجاهل والغافل مطلقاً، حتى مع العلم بعدم ترتب الأثر على إنذاره.

د: إن الحديث عن الإنذار في آخر الآية، يدل على أنه:

إنما يتكلم عن الأحكام الإلزامية، دون المستحب والمكروه، والمباح مع أن إطلاق الفتوى بالوجوب، كما فعله الماتن «قدس سره» يشمل جميع الأحكام. ثانياً: استدلووا بما دل على حرمة كتمان الحق، قال تعالى: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾⁽²⁾.

والآيات والروايات الدالة على ذلك كثيرة.

ويجاب:

ألف: إن هذا الدليل ناظر لإبلاغ خصوص الأحكام الإلزامية. وأما المستحب والمكروه والمباح، فلا يجب الإعلام به.

(1) الآية 42 من سورة البقرة.

(2) الآية 159 من سورة البقرة.

إن قلت: لعل الإعلام بالأحكام واجب نفسي، وهو مطلق، لم يخصص بالأحكام الإلزامية، وليس هو حكماً طريقياً وإرشادياً إلى الواقع لحفظه.

قلت: إن مجرد الإحتمال لا يكفي، ولا سيما مع أن آية النفر تحدثت عن الإنذار، والحذر من الوقوع في المفسد والمهالك الواقعية.. فإن ظاهر الآيات والروايات منصرف إلى هذا.. وليس في مخالفة الواقع في الحكم الإستجابي أو المباح ما يقتضي الحذر، لكي يجب الإعلام به والإبلاغ عنه.

ب: قد يقال: إن الكتمان المحرم في الآيات والروايات، هو ذلك الذي يحصل حين سؤال الناس عن الحكم، ولا تدل على حرمة الكتمان مطلقاً، ولو لم يسأل أحد.. والدليل على ذلك: هو التعبير بالكتمان، فإنه إنما يكون كتماناً للحق عن طالبه.

ويجاب عنه:

إن الكتمان كما يصدق على ما يكون بعد السؤال، فإنه يصدق أيضاً على من عرف الحق وكتمه عن من يحتاج إليه، وقد لا يُعلمه بوجوده عنده..

ثالثاً: استدلووا أيضاً: بأن عدم الإبلاغ والإعلام بالخطأ تسبب للوقوع بالحرام، إذ قد يجبر ذلك إلى فعل الحرام وترك الواجب، إذا عمل المكلف، استناداً إلى الفتوى التي لم يبلغ عن الخطأ في إبلاغها من المخبر، أو في بيانها من المفتي.

ويجاب:

ألف: إن هذا الدليل أيضاً أخص من المدعى، لاختصاصه بالأحكام

الإلزامية، لأن المستحب، والمكروه، والمباح لا يؤدي كتمانها إلى ارتكاب الحرام فيه.

ب: إن التسبب للحرام غير ظاهر الوجه في جميع الصور المحتملة هنا، كما لو علم أن المكلف سوف لن يمتثل لمقتضيات الإعلام، ولن يتفاعل معه، بل سيبقى مصراً على تجاهله له، ولن يترك ارتكاب الحرام وترك الواجب، فارتكاب الحرام لم ينشأ من عدم الإعلام بالخطأ، بل نشأ من خبث باطنه، وشقاوته، فعدم الإعلام هنا لا يوجب استناد ارتكاب الحرام إلى فتوى المفتي، ولو حصل الإعلام لكان لغواً، وبلا أثر.

إلا أن يقصد إقامة الحجة لتأكيد استحقاقه العقوبة.

ج: يحتمل أن تكون حرمة التسبب للحرام خاصة بعدم إبلاغ الموضوعات المحرمة، ولا تشمل عدم إبلاغ الأحكام الإلزامية، فضلاً عن غيرها.

د: إن التسبب المحرم في الفتوى قد يكون هو خصوص ما إذا تعمّد الخطأ في إبلاغ الفتوى، أو تعمّد المفتي الخطأ في بيان فتواه، لا في صورة الخطأ غير المتعمد، كما هو محل الكلام هنا.

إلا أن يقال: إن التسبب للحرام، يصدق على الفتوى الخطأ، لا على الفتوى بشرط العلم والقصد، وتعمد الخطأ.. فيكون المراد بالتسبب «التسبب» ولو عن غير قصد.. فقصد المبلغ للحكم لا أثر له، بل الأثر لما نشأ عن تبليغه له، وهو الوقوع في الحرام.

غاية ما هناك: أن جهل الناقل، أو المفتي يجعله معذوراً، ما دام جاهلاً، بتسببه بخطئه، فإذا انكشف خطؤه له، يصبح غير معذور.

أي أن التسبب لا يكون محرماً حدوثاً، ولكنه بعد العلم به يصبح محرماً بقاء، بسبب بقاء موضوعه، وهو استناد المكلف إلى تلك الفتوى في أعماله اللاحقة.

وقد مثلوا لهذا، بما إذا قدم طعاماً نجساً لضيفه، ولم يكن المضيف يعلم بنجاسته، ثم علم بها أثناء اشتغال ضيفه بالأكل، فإنه يجب عليه إبلاغ الضيف بها حيثئذ.

هـ: إن التسبب إنما يكون فيما إذا كان المكلف بصدد الشروع في الفعل المحرم. أما إذا كان يريد معرفة الفتوى فقط، وليست هي محل ابتلائه، فلا يوجد تسبب، ليجب الإبلاغ، وموضع الكلام أعم من هذا.

رابعاً: استدلووا أيضاً على وجوب الإعلام، بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويلاحظ:

ألف: أن هذا الدليل أخص من الدعوى أيضاً من جهتين:

إحدهما: أنه خاص بالأحكام الإلزامية.

الثاني: أن الحرمة خاصة بما إذا علم بأنه إن أعلمه بالخطأ سوف يمثل ويعمل بما يقتضيه هذا الخبر.

ب: إنه جعل مورد النهي عن المنكر خاصاً بالموضوعات.

ج: لا بد أن تثبت حرمة عدم إبلاغ الخطأ في الأحكام أولاً، ليصبح

موضوعاً للنهي عن المنكر، أو لا بد من ثبوت وجوب الإبلاغ، ليصبح موضوعاً للأمر بالمعروف. وهذا هو محل الكلام في هذه المسألة، فلا يصح إثبات هذا أو ذلك بنفس دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن ذلك يجعل الدليل نفس الدعوى.

خامساً: استدلووا على وجوب تصحيح الخطأ في الخبر، وفي بيان المفتي لفتواه، بما دل على حرمة الإفتاء بغير علم⁽¹⁾.

وقوله «عليه السلام»: «وكل مفتٍ ضامن».

وأن الإمام «عليه السلام» قال عن إفتاء ربيعة الرأي: «هو في عنقه»، وذلك لأن ربيعة أفتى رجلاً بفتوى، فقال له ذلك الرجل: أهو في عنقك؟! فلم يجبه ربيعة، فكرر السائل سؤاله أكثر من مرة، فلم يجبه، فقال الإمام «عليه السلام» للسائل: «هو في عنقه، قال أو لم يقل»⁽²⁾.

ويدل عليه أيضاً: أن على المفتي عقوبة من عمل بفتياه⁽³⁾.

وقالوا أيضاً: يحرم تغيير الجاهل بالحكم والموضوع، وهو قبيح عقلاً. ويناقد في هذا الإستدلال بما يلي:

ألف: إن هذه الروايات، إنما تتحدث عن الفتوى بغير علم، وعن ضمان المفتي ومسؤوليته عن فتواه، وأن على من يفتي بغير الحق وزر من عمل

(1) راجع: بحار الأنوار ج 1 ص 100 و 111.

(2) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب 7 ح 2.

(3) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي باب 4 ح 1.

بفتياه.. ولا تتحدث عن نقل الفتوى، والخطأ في نقلها، أو الخطأ في بيان المفتي لها، ولا عن وجوب الإعلام بالفتوى الصحيحة.

ب: إن من عمل بالفتوى لا وزر عليه، ولا وزر على من نقلها إليه، لأن العامل بها غافل عن الخطأ فيها، أو جاهل قاصر، كما أن من أخطأ في النقل، وكذلك المفتي المخطئ في بيان فتواه، لم يثبت أنه يجب عليه إعلام المكلف بخطئه. ولا يمكن الإستدلال على ثبوت هذا الوجوب بثبوت الوجوب نفسه، فإنه من قبيل جعل الدعوى نفس الدليل عليها، كما تقدم.

ج: إن أدلة وجوب الإعلام تختص بإعلام خطأ الناقل، أو المجتهد لمن كان قد أخذ الفتوى منه خطأ، وعلم بالخطأ، ولا تدل على وجوب إعلام كل من جهل بوقوع الخطأ من الناقل أو المفتي.

د: إنما يجب الإعلام - لو سلم وجوبه - فيما إذا علم أن من تُعلمه سوف يرتب الأثر على قولك. أما إذا كنت تعلم أنه سوف يرتكب الحرام على كل حال، ولا يهتم بإعلامك إياه، ولا يرتب عليه أثر، فلا يجب هذا الإعلام.. إلا إن كان المراد: تأكيد الحجّة عليه..

هـ: إن وجوب الإعلام إنما هو في خصوص الأوامر الإلزامية، ولا يجب ذلك في غيرها، كالمكروه، أو المستحب، والمباح.

النتيجة :

ظهر مما تقدم: أن الأدلة التي تدل على وجوب الإعلام تختص بالأحكام الإلزامية، وأن هذا الوجوب خاص بالغافل، والجاهل، والقاصر، ولا يشمل

المقصر، كالذي يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية في الموارد التي هي محل ابتلائه، ويصر على ارتكابها. فإذا أصر على الإرتكاب يجب المنع والزجر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا من باب وجوب الإعلام، ولزوم إرشاد الجاهل به.

وإن هذا الوجوب إنما هو في صورة علم أن ارتكاب الغافل والجاهل القاصر للحرام، أو تركهما للواجب كان اعتماداً على الفتوى الخطأ التي نقلت إليهما.. وما عدا ذلك، لا دليل على وجوب الإعلام بالخطأ فيه، ولا سيما إذا علم أن الشخص لا يرتدع عن ارتكاب الحرام، وترك الواجب، بل سوف يرتكب ذلك على كل حال..

وبذلك يعلم: أن تعميم الماتن للحكم بوجوب الإعلام إلى هذه الموارد في غير محله، ولا تساعد الأدلة المذكورة عليه.

وقد استدلل المحقق القمي على وجوب الإعلام بحكم العقل، بلزوم إقامة الحجة، حتى لا يكون لأحد حجة على الله. والعقل يحكم أنك إذا رأيت شخصاً يسلك طريقاً فيه أسد مفترس، وهو غافل عن ذلك، فعليك أن ترشده إلى ذلك، وترفع جهله.. ولا سيما فيما يرتبط بأمر الفروج والدماء، والتسبب بالصدود عن الحق، وما إلى ذلك..

المسألة [49] : إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها، يجوز له أن يبيّن على أحد الطرفين، بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك، وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة(*) .

(*) مسألة لا نعرف حكمها، أثناء الصلاة :

مثال هذه المسألة، ما لو شك المكلف، وهو في أثناء الصلاة في قراءة الفاتحة بعد الدخول في السورة، ولم يدر ما يعمل، فإن كان انشغاله في قراءة السورة يعد تجاوزاً عن المحل، فلا يعتني بشكه، ويمضي.. وإن كان لا يعد تجاوزاً، لأن التجاوز يتحقق بالدخول في الركوع مثلاً، فعليه أن يعود إلى قراءة الفاتحة. فبناء على القول بحرمة قطع الصلاة يجب عليه الإحتياط بحكم العقل، لأنه ممكن له، وذلك بأن يعود إلى قراءة الفاتحة برجاء المطلوبة..

فيتحقق الإمتثال بذلك، لأن الإمتثال يتحقق بأمرين:

أحدهما: الإتيان بذات العمل، وقد أتى به.

الثاني: إضافة العمل إلى المولى، ولو برجاء المطلوبة.

أما إذا أتى بالمشكوك بنية مطلوبيته جزماً.. فإنه حينئذ يكون تشريعاً محرماً، لأنه ينسب إلى المشرع ما لم يعلم أنه منه.

وإن لم يمكن الإحتياط، وقلنا بتحريم قطع الصلاة، كما لو شك في الإتيان بركن تبطل الصلاة بزيادته عمداً أو سهواً - كالركوع - فلا يمكنه

الإتيان به، ولو برجاء المطلوبة، لاحتمال أن يكون قد زاد ركناً، ولا يمكن تركه، لاحتمال أن يكون قد نقص ركناً.

وإن قلنا في هذه الصورة: إن قطع الصلاة ليس محرماً، كما لو كان غافلاً عن الحكم بالحرمة، أو أنه كان في أول ساعات البلوغ، ولم يكن قد تعلم الأحكام قبل البلوغ، لعدم وجوبه عليه، أو لكونه جاهلاً عن قصور، أو لعدم الالتفات إلى لزوم التعلم..

أو قلنا بعدم ثبوت تحريم قطع الصلاة، لأن دليل حرمة القطع هو الإجماع، وهو لبي، يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وهو: مورد الجزم بأنه سيتمها صحيحة، ولا يحرم قطعها، إذا كان هذا الإتمام يصاحبه إما الشك بالصحة، أو اليقين بعدمها، فيجوز قطع الصلاة، والإتيان بفردي آخر منها، يقطع بصحته.

ويجوز له أيضاً: أن يبني على أحد الطرفين، ويأتي به رجاء، ثم يسأل بعد الصلاة من يجب عليه تقليده، فإن أفتاه بالصحة بنى عليها، سواء كان عمله مطابقاً للواقع، أو يخالفه بنحو لا تجب عليه الإعادة، وإن أفتاه بعدمها أعاد الصلاة.. لأن فتوى المجتهد هي طريق العامي إلى الواقع.

مع كلام الماتن:

وقد ظهر مما بيناه أمور، ترتبط بكلام الماتن قدس الله نفسه الزكية، وهي:

1 - إنه قد أطلق الحكم بجواز البناء على أحد الطرفين، ليشمل حتى صورة عدم إمكان الإحتياط، بناء على حرمة قطع الصلاة..

2 - إنه جعل هنا المطابقة للواقع هي المعيار للصحة، ولم يستثن أي صورة أخرى، مع أنه كان في المسألة السادسة عشرة قد استشكل في الجاهل المقصر

الملتفت حين العمل، لعدم تمشي قصد القربة منه، وإن طابق عمله للواقع.
3 - قال بعض الأعلام: كان يجب على الماتن: أن يحكم بلزوم الأخذ بأحوط القولين، إن تمكن المكلف من الإحتياط، خصوصاً على مسلكه من بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت لا مطلقاً..

وإنما قيده بعدم الإلتفات، لكي يتمشى منه قصد القربة، ويكون عمله مطابقاً للواقع.

ولعل سببه أن ترك الإحتياط مع التمكن منه في الصلاة مستلزم للإقدام على أمر قد يكون فيه قطع للصلاة، وهو محرم على الجاهل بالحكم، الذي قصر فيه المكلف، لأن التفقه في الدين واجب بلا ريب.

وقد يناقش في هذا:

أولاً: بأن المحرم هو فعل ما يعلم بقاطعيته. أما ما يحتمل كونه قاطعاً، فلا دليل على حرمة فعله.

ثانياً: إن الصلاة التي يحرم قطعها هي تلك التي يجزم بإتمامها صحيحة، كما تقدم.

4 - قد يقال: إن الإتيان بالجزء المشكوك برجاء المطلوبية لا يصح، فإن من يحتمل وجوب القنوت لا يصح منه التقرب بالركوع بعده، ولو برجاء محبوبيته، لاحتمال مبغوضيته للمولى كحرمة قطع الصلاة، ولا يصح التقرب بمحتمل المبغوضية.. نعم، لو كان المكلف غافلاً عن حرمة القطع، فإن قصد القربة يتحقق منه.

وقد تقدم: أن دليل حرمة قطع الصلاة لا إطلاق له، لأنه دليل لبي،
والقدر المتيقن منه: هو حرمة قطع الصلاة التي يعلم أنه يتمها صحيحة.
5 - إن الماتن «قدس سره» قيد جواز البناء على أحد الطرفين بقوله:
«بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة الخ..».
ويشهد له: قوله بعد ذلك: «فلو فعل ذلك، وكان ما فعله مطابقاً للواقع
الخ..».

ويرد عليه:

أنه لا دليل على لزوم هذا البناء، فإنه إذا بنى على أحد الإحتمالين، وأكمل
صلاته، فإن صلاته إذا وافقت الواقع تكون صحيحة، وإن لم ينو السؤال، ولم
ينو الإعادة إذا ظهر له بطلان ما أتى به.
نعم، يجب إتمام الصلاة برجاء مطابقتها للواقع، من دون جزم بالنية،
لأنه لو جزم بها، كان من التشريع المحرم.
ثم إذا أراد أن يطمئن إلى صحة عمله، فظهرت له صحته، أو ظهر له عدمها،
فأعاد صلاته كفاه ذلك. وهذا المعنى قد ذكره في المسألة السادسة عشرة..

ويجاب:

بأن عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا كان باطلاً، وإن كان مطابقاً للواقع،
كما تقدم في المسألة السادسة عشرة، فينبغي أن يحكم بالبطلان في هذه المسألة
أيضاً، لعدم الفرق بين الجهل في أول العمل، وفي وسطه..

6 - وللتفريق بين هذه المسألة، والمسألة السادسة عشرة نعود لنقول:

أولاً: إن المسألة رقم [16] ذكرت بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت قبل العمل، وحال العمل، تهاوناً أو عصياناً، وإن كان مطابقاً للواقع، لعدم تمشي قصد القربة منه.

ثانياً: إن هذه المسألة تتحدث عن صحة عمل الجاهل القاصر، والمقصر غير الملتفت حين العمل.. ولكنه كان قبل العمل ملتفتاً، ولو لم يعلم الحكم الذي تكشف عنه فتوى المجتهد.

المسألة [50] : يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله (*).

(*) الإحتياط في زمان الفحص عن الأعلم :

إن هذه المسألة تتحدث عما يلي:

إنه إذا علم المكلف أن الله سبحانه أرسل رسلاً بتشريعات وأحكام تجب رعايتها وامثالها، فإن أهملها يكون قد عرض نفسه للعقوبة. فلا بد له من تحصيل ما يؤمنه من العقاب.

ومعرفة تلك التكاليف، وامثالها يحصل بالإجتهد المفقود عند العامي، أو بالتقليد، والتقليد يحتاج إلى معرفة المجتهد، ثم إلى تحديد الأعلم من بين المجتهدين، وكلا هذين الأمرين يحتاج إلى فحص قد يستغرق وقتاً وجهداً، فما هو تكليفه في زمان الفحص؟!

والجواب:

أن الضروريات واليقينيات من الأحكام لا يحتاج فيها إلى الإجتهد، ولا إلى التقليد، بل يأتي بها كما هي وينتهي الأمر.

وأما سائر الأحكام، فإن من يفحص عن المجتهدين، يجب عليه الإحتياط في مدة الفحص، فيعمل بالأحوط الأقرب إلى إصابة الواقع، في فتاوي جميع المجتهدين في زمانه، وذلك بمراعاة جميع الاحتمالات، ولو احتاج إلى تكرار العبادة.

وإن كان قد فرغ من البحث عن المجتهدين وعرفهم، وانصرف إلى البحث

عن الأعلام منهم، لأن تقليده إياه متعين عليه، لكي يحرز براءة ذمته بتقليده إياه، وكان يعرف أن الأعلام هو في ضمن أفراد بأعيانهم، وهو يسعى إلى تحديده ومعرفته، ففي هذه الحال يتعين عليه أن يحتاط في فتاوي هؤلاء الأفراد، الذين يحتمل وجود الأعلام بينهم، لأنه يحتمل أو يعلم إجمالاً بوجود الحجة بينهم.. فإن لم يتمكن من الإحتياط للزوم العسر والخرج، أو لعدم معرفته بكيفياته، فلا بد له من أن يقلد أحدهم.

إلا أن يقال: لا يجوز التقليد في هذه الصورة، بل يتعين الإحتياط في فتاوي خصوص هؤلاء المجتهدين، ولا يجب عليه الإحتياط المطلق، وإن كان يجوز له مراعاته أيضاً.

أما إن كان المكلف في أول يوم بلوغه، ولم يكن قد فحص قبل يوم بلوغه لعدم وجوب الفحص عليه، فلا بد له في هذا اليوم من الإحتياط بين المجتهدين الذين في عصره، ويحتمل وجود الأعلام من بينهم.

ويمكن أن يقال: إذا تعذر عليه الإحتياط، أو جهل بكيفيته يجوز له الإكتفاء بفتوى أحدهم، باعتبار أن إطلاقات جواز التقليد تشمل كل مجتهد، وتمنح الحجية لفتواه.

وقد يقال: لا دليل على وجوب تقليد الأعلام حتى حين الفحص عنه، فإن المنساق من الأدلة اللبية، واللفظية: أنه إذا أحرز وجود الأعلام خارجاً، ولو بين شخص، أو أكثر وجب الفحص عنه.

أما إذا شك في أصل وجود الأعلم، فلا يجب البحث⁽¹⁾.
وإذا أمكن الإحتياط وجب العمل به، لأن بناء العقلاء على عدم الرجوع
إلى غير الأعلم، بل يتخير بين الإحتياط وبين العمل بفتوى الأعلم، ويتحقق
الإحتياط بالعمل بأحوط أقوال الموجودين، ولا يحتاج إلى العمل بالإحتياط
المطلق⁽²⁾.

(1) مدارك العروة للإشتهاردي ج 1 ص 183.

(2) راجع: مهذب الأحكام للسبزواري ج 1 ص 193.

المسألة [51] : المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف، أو في أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف، أو قياً على القصر، فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر(*) .

(*) الإنعزال بموت الموكل والآذن :

هنا أمران ينبغي إيضاح الأمر فيهما، وقد ذكرهما الماتن في هذه المسألة:
الأمر الأول: أن المأذون من قبل المجتهد بالتصرف في أموال القصر، أو في الأوقاف ينعزل بموت المجتهد حسب قول الماتن .
الأمر الثاني: أن المنصوب من قبل المجتهد لمقام بعينه، كالقضاء مثلاً، أو غيره، هل ينعزل بموت المجتهد، أو لا ينعزل بذلك؟!
قال الماتن: إنه لا ينعزل بموت المجتهد الذي نصبه.
وقال آخرون: بل ينعزل.

ونحن نتكلم هنا حول هذين الأمرين، فنقول:

إنعزال المأذون والوكيل :

ألف: نشير أولاً إلى أن النسبة بين المأذون والوكيل هي العموم والخصوص المطلق، فإن كل وكيل مأذون ولا عكس.

ب: إن الفرق بين المأذون والوكيل أن الوكيل مأذون في التصرف من

قبل الموكل على سبيل النيابة عن موكله، لا عن نفسه هو.
 أما المأذون، فهو مأذون بالتصرف مطلقاً، سواء أكان لنفسه، أو لموكله
 على سبيل النيابة عنه، فالإذن بالتصرف لنفسه، كما لو أذن له في شرب الماء، أو
 بالنوم، أو بالجلوس في مكان، أو بالأكل، فإنه لا معنى للتوكيل في هذه الأمور.
 ولكن التصرف لموكله على سبيل النيابة، كما لو أذن له ببيع دابته، أو بيته
 نيابة عنه.. فقد حكم الماتن «قدس الله تعالى روحه الزكية»: بأن الموت يبطل
 الإذن بالتصرف، والوكالة معاً.

والسبب في حكمه هذا:

ألف: أن الوكالة هي نيابة في التصرف الذي يفترض بالموكل أن يقوم
 به.. فإذا مات الموكل، لم يعد قابلاً لأن يتصرف بنظر العرف بسبب الموت..
 فلا يمكن لو كيّله أن يقوم مقامه في ذلك، لأن الأصيل قد فقد القابلية للتصرف،
 فما بالك بالفرع والوكيل؟! فكيف تنتقل تلك القدرة من فاقدها إلى غيره؟!
 فيكون تجويز ذلك للوكيل والمأذون بمثابة تجويز أن يضرب رجلاً بسيف من
 لا سيف له.

إن قلت: إن الأدلة، وإن كانت لا تدل على جواز التصرف بعد الموت،
 استناداً إلى إذن الميت بذلك في حياته، لانصرافها إلى حال الحياة فقط، لكن يمكن
 استصحاب بقاء حق التصرف الثابت في حال الحياة لما بعد الموت.

قلت:

أولاً: إن الجواز متعلق بالتصرف الإعتباري، الذي إذا ثبت جوازه،
 يثبت حكمه الوضعي، وهو نفوذ تلك التصرفات، فهو من الإستصحاب

التعليقي، الذي لا يجري.

ثانياً: إن جواز التصرف بالشيء متقوم بإذن المجتهد، وإذنه متقوم بحياته.. فإذا زالت الحياة زال الإذن، أو فقل: قد تبدل الموضوع بالموت، لأن المجتهد الحي شيء، والميت شيء آخر.

وبعبارة أخرى:

إن العرف يرى: أن الإذن والوكالة ينتفیان بالموت، فلا مجال لاستصحاب بقاء حقه الثابت له بوصف الحياة إلى ما بعد الممات.. لأن الموت بنظر العرف هو عدم الوجود للشخص، وهم يستهزئون بمن يتصرف ويبيع، ويشترى، ويهب بالوكالة عنه⁽¹⁾.

ب: لقد قام الإجماع على سقوط الإذن في التصرف، والوكالة فيه بموت الآذن والموكل⁽²⁾.

ويبقى سؤال عن تعبدية هذا الإجماع الذي نقل عن الشيخ «رحمه الله».. فإن هذا الأمر ليس من المسائل المتلقاة، التي لا تعلم إلا من قبل الشارع.

إن قلت: ألا يمكن اعتبار الإذن والوكالة في حال الحياة لشخص، ليقوم بعمل معين بعد الوفاة من قبيل الوصية؟!!

قلت: الوصية إنما هي فيما يرتبط بالأموال العائدة للشخص.

(1) شرح العروة الوثقى للحائري اليزدي ج 1 ص 142.

(2) نسبت حكاية هذا الإجماع إلى الشيخ في المبسوط، وإلى صاحب الجواهر، فراجع:

الجواهر ج 27 ص 36

أما التصرف من قبل المجتهد في الأمور العامة الحسبية، والإذن والتوكيل منه في ذلك.. فليس من الأمور الشخصية، بل هو أمر عام، ومنه التصرف في الأوقاف، وأموال القصر، وغير ذلك.. فيحتاج بقاء جواز التصرف فيه من قبل مأذونه ووكيله إلى ما بعد موته - يحتاج - إلى دليل.. ولأنه ليس أمراً شخصياً، فإن جواز التصدي لهذه الأمور العامة الحسبية ينتقل حين موت هذا المجتهد إلى مجتهد آخر من الأحياء، لأن الإذن والتوكيل من المجتهد هو من شؤون ولايته التي تثبت له بالإجتهد.. وبعد موته لا دليل على بقاء ذلك له.

ج: إن سيرة العقلاء جارية على انعزال المأذون والوكيل، بموت الموكل، ولم يرد من الشارع ما يدل على خلاف ذلك.

ويرد على هذا:

أن إحراز وجود سيرة عقلائية على هذا الأمر غير متوفر، لندرة، أو لقلّة الإبتلاء بهذه المسألة..

ولعل التعبير الأنسب، هو: أن المرتكزات العرفية هي التي تقضي ببطلان الإذن، وانعزال الوكيل بموت الآذن والموكل.. فإنهم يرون: أن الإذن يتقوم بحياته.

د: ويدل على ذلك: صحيحة أبي ولّاد الحناط، قال: سئل أبو عبد الله «عليه السلام» عن رجل أمر رجلاً أن يزوجه امرأة بالمدينة، وسماها له، والذي أمره بالعراق.. فخرج المأمور، فزوجه إياها، ثم قدم إلى العراق، فوجد الذي أمره قد مات؟

قال «عليه السلام»: ينظر في ذلك، فإن كان المأمور زوجه إياه قبل أن

يموت الأمر، ثم مات الأمر بعده، فإن المهر في جميع ذلك الميراث بمنزلة الدين، فإن كان زوجها إياه بعد ما مات الأمر، فلا شيء على الأمر، ولا على المأمور، والنكاح باطل⁽¹⁾.

ويؤيد ذلك أيضاً: مرسله عبد الله بن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله «عليه السلام» في رجل أرسل يخطب عليه امرأة وهو غائب فأنكحوا الغائب، وفرض الصداق، ثم جاء خبره أنه توفي بعد ما سيق الصداق.

فقال: إن كان أملك بعد ما توفي فليس لها صداق ولا ميراث، وإن كان قد أملك قبل أن يتوفى، فلها نصف الصداق، وهي وارثة، وعليها العدة⁽²⁾.

الإغماء والنسيان والجنون:

وهل حكم الإذن والوكالة في حال الإغماء، والجنون، والنسيان، حالهما بعد موت الآذن والموكل، أو لا؟! أو يفصل بين حصول ذلك في برهة يسيرة، وبين غيره؟!!

وجوه.. ذهب صاحب الجواهر إلى البطلان، مدّعياً الإجماع على ذلك.

وقيل: إن هذه الأحوال حكمها حكم النوم، ولا سيما مع كون الجنون إدوارياً، ومع قصر مدة الجنون، أو الإغماء..

ومع الشك في البطلان والصحة، فيمكن الإستناد إلى الإستصحاب..

(1) وسائل الشيعة، أبواب النكاح المحرم باب 28 ح 1.

(2) وسائل الشيعة، أبواب النكاح المحرم باب 28 ح 2.

ولكن جريان الإستصحاب غير ظاهر إذا كان العرف لا يرى بقاء الموضوع.

المنصوب: لا ينعزل بموت المجتهد:

ما تقدم هو حكم الإذن بالتصرف والتوكيل فيه، وبقي الكلام في نصب الفقيه قيماً أو ولياً، وقد ذكر الماتن «رحمه الله»: أن للفقيه أن ينصب قيماً على الأيتام، ومتولياً للوقف، بدليل السيرة، ولثبوت ولاية الحسبة له، ولأنه المتيقن من «الحوادث الواقعة» التي أمر الإمام بالرجوع فيها إليه.. ومن المعلوم: أن التصرف في موارد الحسبة يكون بالمباشرة وبالتسيب⁽¹⁾.. ولو بالإذن والتوكيل، والنصب في مقام القيم والولي..

وبناءً على هذا نقول:

هل ينعزل المنصوب بموت من نصبه، كما يبطل الإذن والتوكيل بالموت، أم لا؟!

فقد قال الماتن وآخرون: وإذا نصب قيماً على الأيتام، ومتولياً للوقف، فإنه لا ينعزل بموت ذلك المجتهد على الأظهر.

وهناك من قال: بأنه ينعزل بالموت على الأظهر⁽²⁾.

وئمة من احتاط في هذه المسألة.

ولعل الدليل على ما ذكره الماتن من عدم الإنعزال، هو الأمور التالية:

أولاً: السيرة المستمرة التي لم يردع الشارع عنها.

(1) مهذب الأحكام للسبزاوري ج 1 ص 94.

(2) منهاج الصالحين للسيد الخوئي، مباحث التقليد، المسألة 25.

وأجيب:

بأن وجود هذه السيرة واتصالها بزمان المعصوم موضع شك.
ثانياً: واستدلوا على ذلك: بأن الفقيه قاض، والقيومة على القاصرين،
وتولي الأوقاف، ونحو ذلك إنما هو من مناصب القضاة.

ويجاب:

بأنه لم يثبت: أن القضاة كانوا يقومون بهذه الأمور، على سبيل جعل
المنصب، فلعلهم يتصرفون فيها من قبيل أن القاضي، وكذلك الفقيه، هما
القدر المتيقن ممن يجوز لهم التصدي للأمور الحسبية.

وبعبارة أخرى:

ألف: لا دليل على أن تولي الأوقاف، والقيومة على الأيتام والقاصرين
من المناصب..

ب: ولو كانت كذلك، فلا دليل على أن هذا من مناصب القاضي، أو
الفقيه.. فلعل تصديهما لجعل الولي والقيم هو مجرد تصرف في الأمور
الحسبية، فإن القاضي والفقيه هما القدر المتيقن ممن يجوز له التصرف فيها،
وجواز التصرف لا يلازم كون هذا التصرف ناشئاً عن منصب ومقام.

ج: ولو فرض: أن القضاء منصب في نفسه، لكن لا دليل على أن له أن
ينصب غيره.

د: ولو سلمنا أن له ذلك، فإنها يبقى هذا المنصب، ما دام القاضي أو

المجتهد حياً، ولا دليل على بقاءه في المنصب بعد وفاتها.

ثالثاً: واستدلوا أيضاً: بأن للفقهاء ولاية تضارع ولاية المعصوم «عليه السلام»، وللإمام أن ينصب قِيماً للأيتام والقاصرين، ومتولياً للأوقاف ونحوها، ويبقى هذا المنصب لمن تولاه إلى ما بعد وفاة الإمام «عليه السلام»، كما شاهدناه بالنسبة لمن نصبهم النبي «صلى الله عليه وآله» والأئمة «عليهم السلام».. فإنهم بقوا في مناصبهم بعد وفاة من نصبهم.

فكذلك الحال بالنسبة لمن ينصبهم الفقهاء الذي له من الولاية والصلاحيات ما للإمام «عليه السلام».

ويجاب:

ألف: من الذي قال: إن الإمام المعصوم «عليه السلام» قد جعل للفقهاء ولاية بحجم ولاية نفسه «عليه السلام»، وبنفس خصوصياتها، وأحكامها، وشؤونها، وحالاتها؟! وإذا كان النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فهل ذلك للفقهاء أيضاً؟!!

وكيف يمكن أن يتعدى عن التصرف والإذن فيه إلى منصب الأولياء والقيمين؟! وما الدليل على أنه لو نصبهم لا ينزلون بموته؟!!

ب: بل إن أصل جعل الولاية للفقهاء على ذلك غير مسلم، فلعله جعل له التصرف في الأمور الحسبية، وهي التي ليس لها مخاطب بخصوصه.. فليس له إلا الإذن والتوكيل على حد تعبير بعض العلماء.

ج: سلمنا: أن للفقهاء ولاية، لكنها ليست مطلقة، حتى على نصب غيره، إذ لا دليل يدل على ذلك، ليقال: هل ينزل بموته أم لا؟! فلا بد فيها من

الإقتصار على القدر المتيقن، وهو أن تكون له مدة حياته، ولا تتعداها إلى ما بعدها، فلا تنفذ تصرفاته بعد وفاته، بما في ذلك نصبه الأولياء على الأوقاف، والقيمين على القاصرين.

د: إن قياس فعل الفقيه على النبي والإمام، ثم القول: إن من يوليهم النبي والإمام لا ينزلون، فكذلك الحال بالنسبة لمن ينصبهم الفقيه، لا يمكن قبوله، فإن من ينصبه الفقيه غير المعصوم ليس على حدّ من ينصبه المعصوم الذي لا يخطئ، والذي جعله الله أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

رابعاً: استدلو أيضاً: بأن جعل الولي الفقيه للقيم وولي الوقف كجعل الله، والله حي لا يموت، فيبقى المنصب للقيّم، وولي الوقف، في حياة الناصب، وبعد موته.. فلعله أراد: أن جعل ونصب الفقيه هو جعل من قبل الله من حيث بقاء المنصب، لأن الفقيه نائب عن الإمام المعصوم، ثم يبقى القيّم والولي في منصبيهما إلى حين موتهما، فنصب الفقيه لولي الوقف مثلاً يشبهه المنصب الإلهي في بقاء المنصب للشخص.

ويرد عليه:

ألف: إن هذه دعوى بلا دليل، بل الدليل على خلافها.. ففي صحيحة عيص بن القاسم: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول:

«عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَحَدِّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنْظُرُوا لِأَنْفُسِكُمْ.. فَوَاللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ فِيهَا الرَّاعِي، فَإِذَا وَجَدَ رَجُلًا هُوَ أَعْلَمُ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي هُوَ فِيهَا، يُخْرِجُهُ وَيَجِيئُ بِذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي كَانَ

فيها، الخ..»⁽¹⁾. والرواية طويلة.

والفقيه الذي نتحدث عنه أنه قد نصب ولياً للوقف، وقيماً للصغار لا يعلم الغيب، وليس معصوماً عن الخطأ في الاختيار، مهما كان تقياً، وزاهداً، وعابداً، فكيف لا ينعزل بموته من ينصبه، وتصبح تصرفاته أرقى من تصرفات البشر، لتصل إلى أن تكون على حد التصرفات الإلهية، من حيث ثبوت المنصب للمنصوب، ما دام المنصوب حياً. مع أن من نصبه قد مات؟!!

ب: بل قد يفهم من ذلك:

أن للفقيه قوة مؤثرة في غيره، أعلى من القوة التي له في حفظ مقام نفسه، فإنه إذا فسق، أو اختل أي شرط فيه يفقد الصلاحية للتقليد، ويزول عنه منصب الإفتاء، وتزول ولايته، شاء الفقيه ذلك، أو لم يشأ. ولكن ولاية من نصبه للوقف، أو من جعله قيماً تبقى ثابتة له مدى الحياة.. في حين أنه يفقد منصب المفتي، ولو بمجرد الشك في عدالته، فلا يستطيع حفظ هذه الصفة لنفسه حتى مدة حياته.

ج: لماذا اعتبر المستدل جعل الفقيه منصباً لأحد الناس على حدّ جعل الله سبحانه، ولم يجعله على حدّ جعل الإمام المعصوم مثلاً؟!!

فهل الفقيه نائب عن الله سبحانه، وليس نائباً عن الإمام «عليه السلام»؟! وهل هو منصوب من قبل الله تعالى في عرض النبي «صلى الله عليه

(1) الكافي ج 8 ص 264 وعلل الشرايع ص 192 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 50 و 53 و (الإسلامية) ج 11 ص 35 و 38 كتاب الجهاد، باب 13 ح 1 و 10.

وآله»، والإمام «عليه السلام»؟!!

أوليس الفعل الإلهي صادراً عنه بما هو فاعل بنفسه، وبالذات؟!!

أما المفتي، فهو فاعل بالاستناد إلى غيره؟!!

د: وحيث إنه لا أحد يصل إلى مقام النبي والإمام، مهما علا شأنه.. فلا يجوز التفوه بمثل هذا الكلام، فإنه جراءة كبيرة وخطيرة، ولا نريد أن نقول أكثر من ذلك.

خامساً: نفس هذا الكلام نقوله في الجواب على من قال: إن عمل الفقيه واسطة في الثبوت بينه وبين الله تعالى..

سادساً: استدل على ذلك أيضاً: بالاستصحاب. أي أننا نستصحب بقاء المنصب للشخص المنصوب إلى ما بعد موت من نصبه.

ويرد عليه:

ألف: قال السيد القمي: إننا لا نحرز بقاء الموضوع، لاحتمال: أن تكون القيمومة على القُصْر والولاية على الوقف التي أنشأها الجاعل قد جعلت للقيّم والولي في مدة حياة الجاعل فقط، كما يحتمل أن يكون قد أنشأها له مدى حياته هو.

ب: إن مورد هذا الاستصحاب هو الشبهة الحكمية، وهي بقاء الولاية والقيمومة بعد موت المولي لهما، وهناك من يقول - كالسيد الخوئي وغيره -

لا يجري الإستصحاب في الشبهة الحكمية، لأنه مبتلى بالمعارض دائماً⁽¹⁾.

ج: إن هذا المورد هو من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي الموجود ضمن أحد الفردين، اللذين يكون أحدهما طويلاً باقياً، والآخر قصيراً زائلاً، كالشك في أن الذي دخل إلى الغرفة هل هو عصفور، لا يعيش أكثر من أسبوع مثلاً، في ظرف الشك، أو هو فيل يعيش أكثر من ذلك؟!!

فإن كان هو العصفور، فهو قد مات قطعاً، وإن كان هو الفيل، فهو باق قطعاً.. فالإستصحاب لا يجري في الفرد والمصداق هنا.. ولكنه يجري في الكلي نفسه، إن كان موضوعاً لأثر شرعي .

الدليل الأنسب، والأقرب:

ويمكن أن يقال: هناك أمور قوامها ودوامها يكون مرهوناً باعتبار العرف والعقلاء وقرارهم، مثل الزوجية، فإنها أمر اعتباري يرى العرف والعقلاء: أنها تدوم وتبقى بنفسها، ولا تحتاج إلى شيء آخر تعتمد عليه.. وهذا هو الحال في المنصب والمقام الذي يجعل لشخص مآ.. فإنه لا يحتاج في بقاءه إلى بقاء جاعله.

كما أن الزوجية كالولاية أو الوكالة، إذا حصلت بالعقد الصحيح تحققت بين الزوجين إلى أن تزال بمزيل، كالطلاق مثلاً. وكذلك الحرية التي تحصل بالعتق، لا تزول بموت المعتق.

(1) التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي) تقرير بحث السيد الخوئي للغروي ج 38 ص 424.

فبقاء هذه الأمور، وأمثالها، إنما هو ببناء العقلاء، لا بالإستصحاب، ولا بغيره.

ولا يفرق في بقاء المنصب للشخص بين أن يكون المجتهد قد نصبه نيابة عن الإمام «عليه السلام»، أو نصبه من عند نفسه، بناء على أن له الولاية والحاكمية، فإن النتيجة واحدة، وهي ما قلناه..

وهناك أمور انتزاعية يكون قوامها بمنشأ انتزاعها، كاللون، والهيئات، كالجلوس، والقيام، ونحو ذلك.

ولكن بما أن هناك نقاشاً في الأدلة المتقدمة، وعدم وضوح أدلة النصب، فإن القدر المتيقن هو: أن الإذن في التصرف في أموال القاصرين، وفي المال المجهول المالك، وتولي الأوقاف، مؤثر في جواز ذلك، فينبغي الإقتصار على صورة الإذن في التصرف في هذه الأمور، وبعد موت المجتهد، يستأذن المجتهد الحي في الإستمرار بالتصرف، فإن أذن بذلك استمر، وإن لم يأذن توقف.

أدلة القول بانعزال المنسوب:

هناك من قال: إن الفقيه إن نصب المتولي والقيّم من قبل نفسه وشخصه، لا من حيث هو حاكم وولي، فإن ولاية المنسوب تبطل بموت الفقيه، وينعزل القيّم والمتولي، لأن ولايتها تتبع ولايته، فإذا مات تزول ولايته، فتزول ولايتها تبعاً لها، لأنه إذا زال الأصل زال الفرع.

وقال في الإيضاح: إنه لا خلاف في أنها لا ينزلان بموته⁽¹⁾ ونقل عن الشيخ الطوسي، وجامع المقاصد، وغيرهما دعوى الإجماع على ذلك. ولكن هذا النقل - لو اعتبرناه إجماعاً، فهو منقول، وليس بحجة. أما إذا كان النصب للقيم والمتولي من قبل المجتهد نيابة عن الإمام «عليه السلام»، فيرد عليه:

أولاً: لا دليل على صحة هذا النصب.

ثانياً: لو سلمنا بصحته، فإن القدر المتيقن هو صحته مدة حياة المجتهد الذي نصبهما.. ومع الشك، فالقدر المتيقن هو نفوذه في حال حياته أيضاً. أما بعد الوفاة، فالأصل عدم ترتب الأثر، إلا إذا استؤذن مجتهد آخر حي في ذلك، وهذا هو المنساق من الأدلة القطعية.

واستصحاب بقاء الولاية لمن جعلت له، يكون من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وهو ما يدور الأمر فيه بين فردين: أحدهما: يعلم ببقائه.

والآخر: يعلم بارتفاعه.. وفيما نحن فيه، يحتمل أن يكون قد نصبه إلى حين وفاته، أو إلى حين فقدانه لشرائط الولاية، كالعدالة، أو العقل، أو أنه نصبه إلى ما هو أبعد من ذلك. أي في حياته وبعدها، فلا يجري الإستصحاب في أي فرد منهما، وأما إجراؤه في الكلّي، فلا أثر شرعاً له، لكي يقال بجريانه. قد يقال: إن روايات إعطاء الولاية للفقهاء إنما هي في مقابل ما تبانى

(1) الجواهر ج 40 ص 66.

عليه حكام الجور في ذلك، فهي تنفي صحة ذلك من حكام الجور، وتثبت ما نفتته عنهم لحكام أهل العدل.

ومن المعلوم: أن أهل الجور يرون انعزال المنصوب من قبلهم بموتهم.. فليكن الأمر في حكام العدل هو انعزال المنصوب أيضاً.

ويجاب:

بأنه لا دليل على أن ما أثبتته الأئمة «عليهم السلام» لحكام العدل، تابع لما كان عند أهل الجور، بل هو جعل مستقل، قائم بنفسه، وفي الأدلة المثبتة لولاية الفقيه، ما يظهر منه: أنهم «عليهم السلام» لم ينظروا فيما قرروه إلى ما كان عند حكام الجور، من ذلك قوله «عليه السلام»: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»⁽¹⁾.

وقد تقدم: أن الولاية والقيومة من الأمور الاعتبارية التي يكون المعيار فيها نظر العقلاء.

والأمور الاعتبارية على قسمين:

أحدهما: ما يكون قائماً بالجاعل كالإذن بالتصرف، أو التوكيل به، فهذا يكون بقاءه مرهوناً ببقاء الآذن والموكل.

الثاني: ما لا يكون كذلك، بل له نوع استقلال عن جاعله، وقيام بنفسه، كالزوجية والحرية، والولاية، والقيومة، وتسمية المولود، وما إلى ذلك.. فإن

(1) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، باب 11 ح 9.

كل ذلك يبقى بنفسه، وإن مات من سّاه، أو من نصبه، أو من حرّره، وأعتقه، أو من أجرى عقد الزواج، أو نحو ذلك..

تساؤلات حول ولاية الفقيه :

قد مرّ معنا آنفاً: استدلالات اعتمدت على ما عرف بمنصب ولاية الفقيه، رافقتها ردود اعتمدت على التشكيك في ثبوت هذا المنصب، أو في سعته، أو في ما يمكن أن يترتب عليه من آثار.. الأمر الذي دعانا لذكر بعض الإيضاحات بالمقدار الذي يناسب المقام، فنقول:

- 1 - قالوا: إن ولاية الفقيه ثابتة في القضاء والتحاكم في موارد الخصومة.
- 2 - وهناك من قال بثبوت ولايته في الفتوى أيضاً.
- 3 - هناك من قال: بثبوتها للفقيه على الصغير، والقاصرين، وفي الأوقاف، بالإضافة إلى الحكم في غير مورد التخصص.
- 4 - هناك من قال أيضاً بولاية الفقيه في نصب القيم ولياً على القاصر، وعلى من لا ولي له، والمتولي على الأوقاف.
- 5 - هناك من قال: بأن للفقيه الولاية المطلقة العامة، والسلطنة المفوضة له من الإمام، إلا ما علم أنه خاص به «عليه السلام».
- 6 - هناك من أنكر، أو شكك في ذلك كله، أو ناقش في بعض هذه الموارد.
- 7 - إن المتيقن من بين هذه الموارد هو ولايته على القضاء، والحكم في موارد الخصومة.

أما سائر الأمور والتصرفات، فإنها يتصرف فيها بالمباشرة، أو بواسطة

الوكيل، أو المأذون، لا من باب الولاية.. بل من باب التصرف في الأمور الحسينية، الذي هو لعدول المؤمنين.. والفقيه الجامع للشرائط هو المتيقن والمتعين من بينهم.

ولأنه هو المتيقن والمتعين، يجب استثنائه في هذه التصرفات، وله أن يوكل فيها، وإن لم يكن له منصب الولاية.

وفي حين نجد فريقاً يحصر ولاية الفقيه في الفتوى والقضاء، إذ ليس لديه دليل على أزيد من ذلك.

نجد أن ثمة من ينفي ولايته في الفتوى، لأنها بنظره ليست منصباً يفوض إليه من الإمام «عليه السلام»، بل هو مسؤولية يرى العقلاء أنه هو الذي يجب أن يقوم بها..

أو هي ارتكاز وحكم عقلي بضرورة رجوع الجاهل إلى العالم. أما ولايته في بقية الأمور المشار إليها آنفاً، فإنما يتولى التصرف فيها من باب الحسبة، لعدم وجود دليل على أن له التصدي لها.

أما الأخبار والنصوص التي استدلووا بها على عموم ولايته، وشموها لسائر المجالات، فهي قاصرة عن الدلالة على ذلك، وهي بين ما قالوا: إنه يدل على جعل الولاية المطلقة له، وبين ما يدل على جعل الولاية له في موارد معينة.

الإطلاق وعموم المنزلة:

وقبل أن نبدأ باستعراض الروايات التي استدلووا بها على الولاية المطلقة نشير إلى أن الأخبار المطلقة هي التي قالوا بدالاتها على عموم المنزلة. أي أن

للفقيه منزلة النبي في الرسالة (أي تبليغ الأحكام) والرياسة. (أي إدارة الشأن العام) إلا ما استثني، وهو ما ثبت أنه خاص بالمعصوم «عليه السلام».

والذي يقول بعدم عمومها يقول بدلالاتها على أن للفقيه ما للنبي «صلى الله عليه وآله» في خصوص الرسالة. أعني تبليغ الأحكام، دون ما عدا ذلك.

فإن كانت له ولاية في أي شأن آخر من شؤون الرئاسة، فيحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، مثل: التوقيع الشريف، أو مقبولة عمر بن حنظلة، أو مشهورة أبي خديجة، أو غير ذلك.

ونحن نذكر أولاً، ما قيل، من أن للفقيه نفس ما للنبي والإمام، إلا ما استثني، ونذكر ما يرد به على هذا القول، ثم نذكر القول: بأن للفقيه ما للنبي من ولاية على الشؤون العامة، وأدلتهم على ذلك، وما يمكن أن يرد به على تلك الأدلة.. بالإضافة إلى ما أورد، أو يمكن أن يورد على هذه الدعوى.

ثم نذكر في نهاية المطاف ما يرجح في نظرنا القاصر، وفكرنا الفاتر، مع مزيد من الإختصار، والإقتصار على ما قد يوصف بأنه أضعف الإيوان، فنقول متوكلين على خير مأمول، وأكرم مسؤول..

أدلة عموم الولاية والمنزلة:

استدلوا على عموم الولاية والمنزلة للفقيه الجامع للشرائط بروايات كثيرة، فلاحظ ما يلي:

1 - الروايات التي تقول: علماء أمتي كأنبيا - أو أفضل من أنبياء - بني

إسرائيل (1).

- 2 - قوله «صلى الله عليه وآله»: «العلماء ورثة الأنبياء»، و «إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً، ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم الخ..» (2). وسند الرواية صحيح.
- 3 - قوله «صلى الله عليه وآله»: «اللهم ارحم خلفائي».

(1) بحار الأنوار ج 2 ص 22 وغوالي اللآلي ج 4 ص 77 والتحرير للعلامة الحلي ص 3 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 320 والصرط المستقيم ج 1 ص 213 وراجع ص 131 وكتاب الأربعين للماحوزي ص 413 ومنية المريد ص 182 وراجع أوائل المقالات ص 178.

(2) الكافي ج 1 ص 34 وراجع: ص 32 والمعتبر ج 2 ص 5 وتحرير الأحكام (ط.ق) ج 1 ص 3 وبلغة الفقيه ج 3 ص 227 ونهج الفقاهة ص 299 والمبسوط للسرخسي ج 1 ص 2 ومن لا يحضره الفقيه ج 4 ص 387 وجامع المدارك ج 3 ص 99 ومسند أبي حنيفة ص 57 وثواب الأعمال ص 131 وغوالي اللآلي ج 4 ص 75 والفصول المهمة ج 1 ص 466 ونهج السعادة ج 7 ص 312 وسنن الدارمي ج 1 ص 98 وأمالى المحاملي ص 330 وبحار الأنوار ج 1 ص 164 ومنية المريد ص 107 وصحيح البخاري ج 1 ص 25 وسنن ابن ماجة ج 1 ص 81 وسنن أبي داود ج 2 ص 175 وسنن الترمذي ج 4 ص 153 وصحيح ابن حبان ج 1 ص 290 وكنز العمال ج 10 ص 146 والتاريخ الكبير ص 337 ورياض الصالحين للنووي ص 551 وموارد الظمان ص 49 والمعالم ص 12 وتفسير الميزان ج 14 ص 23 وتفسير القرطبي ج 8 ص 295 وتفسير القرآن العظيم ج 3 ص 564 وتهذيب الأصول ج 3 ص 151 وتاريخ مدينة دمشق ج 25 ص 247 وج 38 ص 318 و 319 وج 50 ص 43 و 44 و 46 و 48 و 49 وتاريخ جرجان ص 204.

قيل: ومن خلفاؤك يا رسول الله؟

قال: «الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وستي»⁽¹⁾.

زاد الشيخ الصدوق «قدس سره» في كتاب المجالس قوله: ثم يعلمونها⁽²⁾.

ونحوه غيره في مصادر أخرى⁽³⁾.

وفي حديث آخر عن النبي «صلى الله عليه وآله»: العلماء خلفاء الأنبياء⁽⁴⁾.

4 - عن علي «عليه السلام» عن النبي «صلى الله عليه وآله»: «العلماء مصابيح

(1) غوالي اللآلي ج 4 ص 59 وروضة المتقين ج 6 ص 2 والوافي ج 1 ص 146 وراجع:

من من لا يحضره الفقيه ج 4 ص 420 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 139

و (الإسلامية) ج 18 ص 101 وبحار الأنوار ج 2 ص 145.

(2) الأمالي للصدوق ص 109 و (ط مؤسسة البعثة) ص 247 وبحار الأنوار ج 2 ص 144

ومستدرك سفينة البحار ج 3 ص 153 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 91 و

(الإسلامية) ج 18 ص 65.

(3) عيون أخبار الرضا ج 2 ص 38 ومعاني الأخبار ص 356 ومن لا يحضره الفقيه

ج 4 ص 302 ووسائل الشيعة ج 18 ص 101 وبحار الأنوار ج 2 ص 25 و 144

و 145 عن أمالي الشيخ وغيره، ومنية المرید (ط قم سنة 1402 هـ) ص 24 ومجمع

الزوائد ج 1 ص 126 عن الطبراني، وقصار الجمل ج 2 ص 63 ومستند الشيعة

ج 2 أوائل كتاب القضاء، والترغيب والترهيب للمنزري ج 1 ص 110 والمحجة

البيضاء ج 1 ص 19 والجوهرة في نسب الإمام علي بن أبي طالب ص 57 وراجع:

كنز العمال ج 10 ص 128 و 133 و 134.

(4) كشف الأستار عن زوائد البزار ج 1 ص 84 ومجمع الزوائد ج 1 ص 126 وقال:

رجاله موثقون.

الأرض، وخلفاء الأنبياء، وورثتي، وورثة الأنبياء»⁽¹⁾.

5 - عن علي «عليه السلام» عن النبي «صلى الله عليه وآله»: «ألا أدلكم على الخلفاء من أمتي ومن أصحابي، ومن الأنبياء قبلي، وهم حملة القرآن والأحاديث عني وعنهم في الله والله»⁽²⁾.

6 - عن علي أمير المؤمنين «عليه السلام» قوله: «إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بها جاؤا به»⁽³⁾.

7 - وروى العرزمي، عن النبي «صلى الله عليه وآله»: «من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه (أضاف في نص آخر: «أعلم منه وأفقه») لم يزل أمرهم إلى

(1) كنز العمال ج 10 ص 77 و (ط مؤسسة الرسالة) ج 10 ص 143 والجامع الصغير للسيوطي ج 2 ص 191 وكشف الخفاء للعجلوني ج 2 ص 64 و 65.

(2) كنز العمال ج 10 ص 86 و (ط مؤسسة الرسالة) ج 10 ص 151 والجامع الصغير للسيوطي ج 1 ص 422 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 301 وفيض القدير ج 3 ص 142 وتاريخ جرجان ص 372.

(3) بحار الأنوار ج 68 ص 83 و ج 1 ص 183 وغرر الحكم (المطبوع مع الفارسية) ج 1 ص 221 و 186 من دون ذكر الآية، ومجمع البيان ج 2 ص 458 ونهج البلاغة (بشرح عبده) ج 3 ص 171 الحكمة رقم 96، وتفسير نور الثقلين ج 1 ص 293 والمكاسب ص 154 ومصادر نهج البلاغة ج 4 ص 91 عن بعض ما تقدم، وعن المالكي في تنبيه الخواطر ص 17، وعن الزمخشري في ربيع الأبرار، باب التفاوت والتفاضل..

السفال إلى يوم القيامة..»⁽¹⁾.

8 - وقوله «عليه السلام»: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، والأمناء على حلاله وحرامه»⁽²⁾.

مناقشات وردود:

وقد ناقش العلماء في دلالة هذه الروايات على ثبوت الولاية المطلقة، أو فقل: على عموم منزلة الفقيه من النبي «صلى الله عليه وآله» والإمام «عليه السلام».

ويمكن أن نذكر من ذلك:

حديث علماء أمتي:

يرد على الاستدلال بحديث علماء أمتي كأنبياء - أو أفضل من أنبياء - بني إسرائيل:

أولاً: إن الحديث بصدد بيان فضل علماء هذه الأمة في علمهم، وجهدهم، وفي عملهم التبليغي، ودرجتهم عند الله، وليس فيه ما يدل على أنه ناظر إلى

(1) المحاسن للبرقي ص 93 ومن لا يحضره الفقيه ج 1 ص 247 وثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص 246 وتهذيب الأحكام للشيخ ج 3 ص 56 وعلل الشرايع ج 1 ص 326 ووسائل الشيعة ج 5 ص 41 وعن السرائر ص 282 وثمة ما يؤيد ذلك أيضاً، مما ورد في إمامة العبد، فراجع تهذيب الأحكام ج 3 ص 29 وغيره.

(2) تحف العقول ص 169 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 188 وعن الوافي للفيض ج 2 ص 30 ح 9 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء.

جعل منصب لهم هو الولاية لا من قريب ولا من بعيد.

ويشهد لذلك: النص الذي يقول: «أفضل من أنبياء بني إسرائيل»، إذ ليس المراد هو أفضليتهم عليهم من جميع الجهات، لأن الأنبياء هم أفضل البشر، وإن كانوا يتفاوتون في درجات الفضل فيما بينهم «عليهم السلام»، ويستثنى من ذلك: أئمتنا «عليهم السلام»، فإنهم أفضل من جميع الأنبياء، باستثناء نبينا الأعظم «صلى الله عليه وآله»، حيث لم تحدد الرواية الأمر الذي فُضِّل فيه هؤلاء على أولئك.

ثانياً: هو حديث مرسل.

ثالثاً: لعل المراد بعلماء أمتهم: هم الأئمة الطاهرون، الذين هم أفضل وأعلم الخلق.. بل قد يقال: إن هذا هو الأظهر في المراد من الرواية..

حديث ورثة الأنبياء :

أما الحديث القائل: «العلماء هم ورثة الأنبياء»، فيرد عليه:

أولاً: إن هذا الحديث صريح في وراثتهم لعلم الأنبياء، لا وراثتهم لكل مناصبهم التي جعلها الله تعالى لهم، فهم ليسوا وريثة أموالهم مثلاً.

ثانياً: من الذي قال: إن المراد بالحديث ليس الأئمة الطاهرين «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»؟! فإنهم هم العلماء الحقيقيون، الذين لديهم العلم النقي، والصحيح، والصافي من أي خلل، أو جهل، أو تحريف، أو زيادة، أو نقيصة.

كما أنهم هم «عليهم السلام» أهل العلم التام والشامل، وهم العالمون بما علمه الأنبياء.. وهم العلماء بكتاب الله الذي نزله الله تبياناً لكل شيء، وما فرط فيه من شيء.. فهم الوارثون الحقيقيون لهم، وهم أولى بهذا المقام، ممن لديه علم محدود، وناقص، وفيه خطأ وتحريف، وجهل، وما إلى ذلك، ولا يصح أن يجعل معهم في هذا الأمر الجليل..

حديث العلماء خلفاء النبي والأنبياء :

وفيما يرتبط بأحاديث خلافتهم للنبي، أو للأنبياء، نقول:

أولاً: إن بعض نصوص هذا الحديث قد صرحت: بما يدل على أن العلماء هم خلفاؤه في إبلاغ الأحكام، وتعليمها، ودفع الشبهات عن الدين، وحقائقه، وحفظه من التحريف، من حيث هم رواة للحديث، عارفون وحافظون للسنة.

ثانياً: إن العلماء الذين هم خلفاء النبي «صلى الله عليه وآله» ولسائر الأنبياء هم أيضاً الأئمة الإثنا عشر دون سواهم، وقد صرح النبي «صلى الله عليه وآله»: «بأن خلفاءه «اثنا عشر، كلهم من قريش».

وفي نص آخر: «كلهم من بني هاشم». فإرادة غيرهم معهم أو بدونهم تحتاج إلى شاهد ودليل.

حديث أمناء الرسل:

ويجاب عن الإستدلال بحديث: «الفقهاء أمناء الرسل»:

بأن الأمين هو من تجعل عنده أمانة، يحفظها لصاحبها، ثم يردها عليه كما هي.. وأمانة الرسل هي: رسالتهم ودينهم، وهو ما أشير إليه في هذه

الرواية نفسها، حين حذر من غير المأمونين: بأنهم قد يخونون الناس في دينهم.
ومن المعلوم: أن جعل الدين أمانة عند فئة أو شخص، لا يعني جعل
الولاية لتلك الفئة أو الشخص على الناس.

أضف بعض الإخوة الأكارم:

إن مناسبة الحكم والموضوع في أكثر ما تقدم، وما سيأتي من أحاديث
تضمنت جعل الخلافة، أو الإمامة، أو الوراثة للعلماء، أو الفقهاء، ونحو
ذلك.. تجعل الشخص العالم والفقير هو القدر المتيقن، وهذا يمنع من انعقاد
إطلاق المنزلة لتشمل سائر الأحوال.

حديث أولى الناس بالأنبياء :

وعن الإستدلال بحديث: «إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به»،
نقول:

أولاً: إن أعلم الناس بما جاء به الأنبياء، هم الأئمة الطاهرون، فهم الأولى

٠٣٢

ثانياً: لقد جعلت الأولوية للأعلم دون سواه، والمدعي ثبوت الولاية
لكل فقيه.. لا يستطيع أن يدعي: أن من السهل عليه أن يعرف الأعلم من
جميع البشر، ويميزه عن غيره من بين العلماء الذين قد يعدون أحياناً بالألوف
في جميع بقاع الأرض.

ثالثاً: هل المراد بالأعلم: هو الأعلم بالمنقولات المختلفة التي فيها الغث

والسمين، والصحيح والسقيم، والمزيف والمحرف.

أو المراد: هو صاحب العلم الصادق، والصابي، والخالي من الشوائب، الذي لا يكون إلا عند الأئمة الطاهرين «صلوات الله عليهم»؟! وقد روي عن الإمام الصادق «عليه السلام» أنه قال: «فليشرك الحكم [بن عتبة] وليغرب. أما والله لا يصيب العلم إلا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل»⁽¹⁾.

وعن الإمام الباقر «عليه السلام»: «فليذهب الحسن يميناً وشمالاً، فوالله ما يوجد العلم الا هيئنا»⁽²⁾.

وعنه «عليه السلام» أيضاً: أنه قال للحكم بن عيينة (عتيبة)، وسلمة بن كهيل: شرِّقا وغرباً، فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت⁽³⁾.

(1) راجع: بصائر الدرجات ص 29 والكافي ج 1 ص 399 و 400 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 69 و (الإسلامية) ج 18 ص 47 ومستدرك الوسائل ج 17 ص 274 وبحار الأنوار ج 2 ص 91 وج 46 ص 335 ونور الثقلين (تفسير) ج 1 ص 33 و 34.

(2) راجع: بصائر الدرجات ص 29 و 30 والكافي ج 1 ص 51 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 18 و 19 و (الإسلامية) ج 18 ص 8 ومستدرك الوسائل ج 17 ص 273 و 274 والإحتجاج للطبرسي ج 2 ص 69 والمحتضر ص 29 ومنية المرید ص 188 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 521 وبحار الأنوار ج 2 ص 65 و 91 وج 23 ص 101 وج 42 ص 142.

(3) الكافي ج 1 ص 399 وبصائر الدرجات ص 30 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 21 ص 477 وج 27 ص 43 و 69 و (الإسلامية) ج 15 ص 196 وج 18 ص 26 و

وقد سبق أنهم علماء الكتاب الذي فيه كل شيء.

حديث إمامة الأعلم والأفقه:

إن حديث: من أمّ قوماً، وفيهم من هو أعلم منه (وأفقه)، لا يصح الإستدلال به على ولاية الفقيه:

أولاً: لا يقصد بقوله: «أمّ قوماً» هو إمامة الصلاة.. إذ لا يشترط في إمام الصلاة العلم أو الفقه، فضلاً عن الأعلمية والأفقيهية.

بل المراد: الإمامة للأمة، فإنها هي التي يشترط فيها ذلك، وهذا كاف في خروجه عن صلاحية الإستدلال به على ولاية الفقيه.. وذلك لأن الأعلمية التي تحدث عنها لا تكون إلا للأئمة «عليهم السلام».

ثانياً: إن هذه الرواية قد اشترطت الأعلمية والأفقيهية في الإمام.

فيرد عليها:

ما ذكرناه آنفاً حول حديث: «أولى الناس بالأنبياء الخ..»، فراجع..

ولاية الفقيه في الشؤون العامة:

وقد استدل القائلون: بأن للفقيه كل ما للنبي، والإمام من شؤون الرئاسة

العامة، بعدة أدلة..

47 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 274 وبحار الأنوار ج 2 ص 92 وج 46 ص 335

ومرآة العقول ج 4 ص 309 وإختیار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 469.

فلاحظ ما يلي:

حديث مجاري الأمور والأحكام:

استدلوا بها رواه ابن شعبة الحراني، عن الإمام الحسين، أو عن أبيه علي «عليهما السلام» قال: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أنه لا يصح الإستدلال به:

أولاً: لأن الرواية ضعيفة بالإرسال.

ثانياً: إن المراد بالعلماء، فيما يظهر: هم الأئمة الطاهرون «صلوات الله عليهم»، لاسيما وأن الرواية قد تحدثت في فقراتها الأولى عن سلب الظالمين تلك المنزلة من الأئمة الطاهرين «عليهم السلام» بسبب تفرق شيعتهم عن الحق..

ويلاحظ: أنه لم يقل: العلماء بالدين، أو بالأحكام، كما أنه لم يقل أيضاً: «العلماء» فقط، ربما لكي لا يتوهم: أنه أراد أي عالم كان، أو خصوص علماء الفقه.

ثالثاً: إن الأئمة «عليهم السلام» هم الأمناء على حلال الله وحرامه.. فإن حلال الله وحرامه الواقعي إنما يعرفه الأئمة الطاهرون دون سواهم.

(1) تحف العقول ص 169 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 188 وعن الوافي للفيض ج 2 ص 30 ح 9 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء، والمعيار والموازنة ص 176.

أما سائر العلماء فلا يستطيعون ادّعاء أن ما في أيديهم هو عين الأحكام التي شرّعها الله، فلعل كثيراً منها أحكام ظاهرية، وقد أخطأت الواقع ولم تصبه، ولعل بعضها تعرض للزيادة والنقصان، وما إلى ذلك..

التوقيع الشريف:

واستدلوا أيضاً: على أن شؤون الرئاسة العامة قد جعلت للفقهاء بالتوقيع الشريف الذي أجاب فيه «عليه السلام» على مسائل أشكلت على إسحاق بن يعقوب، وقد جاء فيه قوله «عليه السلام»: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله..»⁽¹⁾.

واستدلوا بهذا النص مبني على أن كلمة «أل» في قوله: «الحوادث» للإستغراق. أي أن عليكم أن ترجعوا في جميع الحوادث إلى رواية الحديث، لكونهم هم الولاية والحجج عليكم من قبله «عليه السلام»، كما أنه هو «عليه السلام» حجة الله.

ويرد على هذا الإستدلال:

أولاً: إن كلمة «أل» ليست للإستغراق، لعدم وجود جامع بين الحوادث

(1) كمال الدين وتمام النعمة ص 483 - 484 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 140 و (الإسلامية) ج 18 ص 101 كتاب القضاء، باب 11 ح 9 وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص 176 والإحتجاج ج 2 ص 523 والخرائج والجرائح ج 3 ص 1114 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 539 و 592 وبحار الأنوار ج 2 ص 90 وج 53 ص 180 وج 75 ص 380 .

التي تحتاج إلى إعمال الولاية، فمنها ما هو قضائي، ومنها ما هو بيان أحكام، ومنها ما هو رعائي، ومنها ما هو حرب وقتال، وما يحتاج إلى إذن، ومنها ما يحتاج إلى جعل ونصب قيّم، أو متولي، ومنها.. ومنها..

وهذا يحتم كون «ال» في كلمة «الحوادث» للعهد. أي أن عليكم أن ترجعوا في الحوادث الواقعة في هذا الظرف بالذات، وبذلك لا يعود التوقيع الشريف دالاً على ثبوت الرياسة للفقهاء في مختلف الأمور كما هو المدعى.

ثانياً: لو سلمنا أنها للإستغراق، فإننا نجد: أنه لم يحدد نوع الأمور التي يجب الرجوع فيها إلى رواية أحاديثهم، هل هي لأجل معرفة أحكام تلك الوقائع؟! أو هو للإستيدان منهم بالتصرف، أو الرجوع إليه ليتولى هو معالجة تلك الأمور بالمباشرة، أو بالإستنابة، لتلافي آثارها السلبية، أو لوضعها في المسار الصحيح، أو لغير ذلك؟!!

ثالثاً: إن توصيفه لهم: بأنهم رواية أحاديثهم «عليهم السلام» يشير إلى أن الرجوع إليهم بما هم علماء بالأحكام، من خلال ما يعرفونه من أحاديث عن الأئمة، فالرجوع إليهم من رجوع الجاهل إلى العالم، لأن لديهم من الروايات والحجج ما يفيد الفقيه في معرفة أحكام الحوادث الواقعة.. وهذا لا ربط له بولاية الفقيه، ولا بكلمة «ال» لو كانت للإستغراق، أو للعهد.. بل عد استناد البعض إلى قوله «عليه السلام»: «ارجعوا فيها» هذا الرجوع على سبيل التقليد، لأنهم يفهمون الأحاديث أكثر من غيرهم، لتتم الحجة، وتصح المؤاخذة، وترتيب الآثار، أو لأنهم يجدون في تلك الأحاديث ما يدلهم على طبيعة تلك الحوادث، ومآلاتها وأسبابها؟!!

وفي جميع هذه الأحوال ليس في الرواية: أن الرجوع إليهم بما هم حكام وولاية، بل بما هم رواة.. فلا ربط للتوقيع بالرئاسة العامة، ولا بالولاية المطلقة. رابعاً: إن التعليل بقوله: «فإنهم حجتي عليكم»، ظاهر: بأن الأمر الذي يرجعون فيه إلى الرواة له ارتباط بالحجية، التي للإمام «عليه السلام» على الناس. وهذا إنما يكون في أمر يعود أمره إلى الإمام المعصوم، ولا يناسبه جعل الولاية والرياسة والسلطة، والتصرف في الشأن العام لرواة أحاديثهم عليهم، بل يناسبه اعتبارهم مجرد مبلغين للحجج التي للأئمة «عليهم السلام» على الناس..

خامساً: لعله «عليه السلام» لم يقل: «الواقعة بعدي»، بل قال: «الحوادث الواقعة».. ليشير إلى أنه لا يتحدث عن أمور ستحدث في المستقبل، بل يتحدث عن أمور وقعت ولا تزال قائمة، ويحتاج الناس فيها إلى مراجعة رواة أحاديثهم عليهم ليعرفوا كيفية معالجتها، والخروج منها.

والظاهر: أن المراد بها الأمور التي حدثت حين الغيبة، حيث لم يعرف الكثيرون ماذا يفعلون، وكيف يتصرفون، فكان هذا التوجيه لمعالجة هذه الحالة، والتي تواجه الشيعة في أخطر اللحظات التي يمرون بها في أمر الإمامة. بل لا مانع من أن يكون المراد بها: جميع ما يكون في زمان الغيبة، فإن المطلوب هو تحديد من يرجع إليه الناس في هذه الفترة لمعرفة أحكامها، وما يمكن أن يساعد في حل مشاكلها، وإيضاح مبهماتهما.

الإستدلال بالتوقيع بنحو آخر:

1- وقد يستدل بالتوقيع الشريف على عموم الولاية بنحو آخر، بأن يقال: إن قوله «عليه السلام»: «فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله». يقرّر الحجية للفقهاء بنحو عام، يشمل الحوادث الواقعة وغيرها.. فالحوادث الواقعة هي أحد الموارد التي يكون الرواة حجة فيها، كما هم حجة في غيرها مما سيقع.

فمفاد هذه العبارة: هو «أن الفقهاء حجة على الناس في مختلف الحوادث من قبل الإمام، كحجية الإمام عليهم، الثابتة له من قبل الله تعالى».. فالإرجاع إليهم في الحوادث الواقعة تطبيق للقاعدة الكبرى على صغرها.

وهذا هو معنى الولاية المطلقة، الشاملة لمختلف شؤون الرئاسة والحكومية، فإن الفقيه إذا كان حجة الإمام، فهو ولي من قبله «عليه السلام»، ومقتضى إطلاق الحجية: أن ولايته عامة لجميع الشؤون، إلا ما دل الدليل على أنه من مختصات شخص النبي «صلى الله عليه وآله»، أو الإمام «عليه السلام».

وبذلك يظهر: أنه يجوز للفقيه نصب الأولياء والقيمين، على حد نصب الإمام «عليه السلام» لهم.. وكما لا ينزل من ينصبه الإمام بموت الإمام، فكذلك الحال بالنسبة لمن ينصبه الفقيه.

ويناقش في هذا الإستدلال: بأن الولاية وشؤون الرئاسة العامة تعني أن يتولى صاحب هذا المنصب إدارة الأمور عملياً وخارجياً حقيقةً بنفسه، أو بواسطة المأذون، أو الوكيل من قبله، وتكون تصرفاته نافذة بمقتضى ولايته.

أما الحجية، فإنما هي لأقواله، وأوامره، ونواهيه، وأحكامه، وفتاويه.. وهذا من شؤون المفتي والقاضي الذي يكون قوله أو حكمه حجة على الآخرين،

ومخالفته تعرّض المخالف للعقاب.. فالإستدلال بهذه الفقرة لا يكفي لتعميم ولاية الفقيه لمختلف شؤون الرئاسة، ويحصرها في نطاق الأحكام القضائية، وإبلاغ الأحكام.

أما القول بأن ولايته عامة لجميع الشؤون التي تكون للإمام، فلا دليل عليه، فلعله ولأه ليعمل ولايته بنفسه، ولم يعطه حق نصب غيره في مقام الولاية، أو القضاء، أو غير ذلك.. فإن هذا يحتاج إثباته إلى دليل.

2 - هناك من قال: إن التوقيع الشريف بصدد إعطاء الضابطة، والقاعدة العامة، لا للسائل فقط، بل لجميع الشيعة، ولا في واقعة خاصة.. بل في كل واقعة، ولذا قال: «فارجعوا»، وقال: «عليكم».. ويناسب هذا: أن تكون «ال» في قوله: «الأمور» للإستغراق، لأن الحوادث في الشيعة التي تحتاج إلى مراجعة الفقيه متنوعة..

وهذا يدل على أن كونه للعهد لا ينسجم مع السياق.. وبذلك يكون الجواب متضمناً إثبات الولاية للفقيه بنحو مطلق، وفي مطلق الحوادث.

ونجيب:

أولاً: بأن التعميم لجميع الوقائع لا يعني: أن الرجوع إلى الفقيه بما هو ولي.. بل الظاهر من الفقرة الأخيرة في التوقيع هو الرجوع إليه بما هو عالم بأحكام تلك الوقائع..

ولو كان الهدف هو جعل الولاية للفقيه، لكان يكفي أن يقول قد جعلت الفقيه ولياً في الشؤون العامة، ولا حاجة إلى إرجاع الشيعة إليه، بل الحاجة

هي إلى طاعته، وقبول ولايته، وعدم الإعتراض على تصرفاته.

ثانياً: إن إرجاع الشيعة إلى رواية أحاديثهم، لأن الحوادث الواقعة هي حوادث عظيمة وخطيرة، لأنها انعكاس لغيبة الإمام التي كانت بمثابة زلزال هائل للناس، لأنها ترتبط في أشد الأمور الإعتقادية حساسية، ولها أثر عظيم على تماسك الشيعة، وثباتهم، ويحتاجون إلى استيعاب الصدمة، وعدم المبادرة إلى أي تصرف عشوائي غير مدروس، فكان لا بد من إعادة التوازن إليهم، من خلال العلماء والحكماء والعارفين بالأمور ومآلاتها.

دلالات على إرادة الرجوع في الأحكام:

والتأمل في التوقيع الشريف يعطي: أن المراد: هو إرجاع الناس في خصوص الأحكام إلى رواية أحاديثهم، ولا يشمل المرافعات ولا غيرها.

ومن القرائن الدالة على ذلك:

1 - إنه «عليه السلام» قد أمر الناس بالرجوع إلى الرواية، واعتبرهم حجة عليهم، فالمراد الذي أمروا فيه بالرجوع، هو مما يحتاجون فيه إلى الحجة، وهي موارد الشبهة في الحكم.

أما المرافعات والقضاء، وجعل القيم على الصغار، والمتولي للوقف، ونحو ذلك.. فإن الناس لا يحتاجون فيها إلى الحجة، بل يحتاجون فيها إلى الحكم الذي يصدر عن القاضي لتفصل به الخصومة، وإلى جعل القيم على الصغار، والمتولي للوقف، ولا يحتاجان إلى الراوي الذي هو حجة، ولا إلى الرواية، بل إلى من له حق الجعل والنصب.. فالتوقيع الشريف غير ظاهر الدلالة على المدعى..

ورجوع الناس إلى الأئمة «عليهم السلام» في المرافعات والقضاء قليل، باستثناء أمير المؤمنين «عليه السلام».. فإنهم كانوا يرجعون إليه فيها، حتى قبل أن يتولى الخلافة.

2- لو كان المراد: إرجاع الناس إليهم في المرافعات والأحكام، وسواها، لكان المناسب أن يقول: فإني قد جعلتهم قضاة ومفتين، وولاية.

3- إن التعبير عن الخصومات والمرافعات بـ «الحوادث الواقعة» غير معهود. وقد كان يمكنه أن يقول: أما الخصومات الواقعة، فارجعوا فيها الخ..

4- والحقيقة: أن الناس في حياة الأئمة من غير شيعة أهل البيت «عليهم السلام» كانوا يفتون فيما لا نص لديهم فيه، بناء على القياس والرأي، والإستحسان، فكان الناس يرجعون الأئمة «عليهم السلام» في ذلك فينهونهم عنه.. والذي استجدّ في خضم هذا الواقع هو غيبة الإمام «عليه السلام»، الأمر الذي قد يثير لدى البعض حتى من الشيعة احتمال جواز العمل بالقياس، والرأي، والإستحسان، وغير ذلك.. ما دام الإمام «عليه السلام» غائباً، ولم يعد للناس من يرجعون إليه في الحوادث الواقعة، التي لا يجدون بين أيديهم نصاً يعالجها، ويبين حكمها.

وهناك أمور أخرى تدخل في هذا السياق، يمكن استخلاصها من ثنايا ما قدمناه.

وتكون نتيجة هذه القرائن: أننا حتى لو قلنا: بأن المراد بالحوادث: هو مطلق الحوادث (ولم تقتصر على الحوادث المرتبطة بالغيبة)، فإن علينا أن نقول:

بأن المطلوب في التوقيع هو الرجوع إليهم لمعرفة الأحكام في الشبهات الحكمية، دون المرافعات والخصومات، ونصب القيمين، والأولياء، وما إلى ذلك.

الإستدلال برواية عمر بن حنظلة:

واستدل أيضاً بمقبولة عمر بن حنظلة على عموم الولاية للشؤون العامة، والرواية هي التالية:

روى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنها تحاكم إلى الطاغوت [إلى أن قالت الرواية]: قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا راد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله الخ..»⁽¹⁾.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 136 وج 1 ص 34 و (الإسلامية) ج 18 ص 99 وج 1 ص 23 والكافي ج 1 ص 412 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 218 و 301 - 302 وذكر الصدوق ذيل الحديث في من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 5 والإحتجاج ج 2 ص 106 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 187 و (ط 2 مؤسسة آل البيت لإحياء التراث سنة 1408 هـ ق) ج 17 ص 311 والجواهر ج 40 ص 32 وغوالي اللآلي

فجعل «عليه السلام» الفقيه حاكماً، وأعطاه الولاية، فيما يرتبط بالقضاء، على الأقل، بالإضافة إلى قيامه بنشر الأحكام..

لكن الشيخ الأنصاري «قدس سره» ذكر: أن هذا الحديث ظاهر في أن الفقيه هو كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي، في أن على الناس أن يرجعوا في الأمور العامة التي هي من مهمات الرؤساء إليه.

والمتبادر عرفاً: أن السلطان إذا نصب حاكماً، فإن على الناس أن يرجعوا إلى الفقيه الجامع للشرائط، في الأمور العامة المطلوبة من السلطان.

ولكن هناك من أورد على هذا الاستدلال:

بأنه لا شيء يدل على أن المراد بالحاكم في الرواية: هو الوالي الذي أوكلت إليه إدارة الشؤون العامة.. فلا بد من الإقتصار على مورد الرواية، وهو ولاية القضاء.. وإطلاق كلمة «الحاكم» على القاضي هو المتداول والشائع.

بل قد يظهر من بعض أهل اللغة: أن لفظ «الحاكم» مختص بالقاضي، ويشهد له: ابتناء القضاء على الحكم، وابتناء الولاية على محض السلطة.

وتعبير الرواية بكلمة «حاكم»، وعدّاه بكلمة «على» التي تعني التسلط والقهر للحاكم في مقام القضاء وفصل الخصومة، فكأنه قال: فإني قد جعلته عليكم حاكماً، وكل من جعلته حاكماً، فهو نافذ الحكم..

ويظهر من هذه الرواية: أن منصب القضاء تابع لهم، ومختص بهم «عليهم

ج 4 ص 133 وج 3 ص 192 ووصول الأختيار إلى أصول الأخبار ص 174
والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 538 وبحار الأنوار ج 2 ص 220 و 222.

السلام»، وثبوتة للفقهاء إنما هو بواسطة جعلهم إياه في هذا المنصب، وليس كمنصب الإفتاء الذي يقتضيه اجتهاده، وفقاهته.. فيستجيب الشارع لهذا الإقتضاء⁽¹⁾.

ونقول:

هناك عدة نقاط يمكن تسجيلها على ما ذكر آنفاً، فلاحظ ما يلي:

1 - إن كلمة «حاكماً»، وكلمة «عليكم» تدلان على أن المراد بالحاكم: هو من تصدى للشؤون العامة، وسيأتي بيان ذلك حين الحديث عن نظرنا في رواية ابن حنظلة سنداً ودلالة.

2 - قوله «أطال الله عمره الشريف»: «إن إطلاق كلمة الحاكم على القاضي هو المتداول والشائع» لا مجال للمساعدة عليه، بل إن ادعاء شيوع وتداول إطلاقها على المتصدي للشأن العام هو الأقرب، والأصوب، كما سيأتي.

3 - إن وظيفة أهل اللغة هي تعيين موارد الإستعمال، لا تعيين المعاني الموضوع لها اللفظ، وتمييزها عن المعاني المجازية، فإن حاول بعضهم ادعاء ذلك، فإنه سيكون مجرد اجتهاد منه، عهده على مدعيه.

4 - ما ذكره من ابتناء الولاية على السلطة، وابتناء القضاء على الحكم، لا يمنع من إرادة الجامع بينهما، كما دل عليه قوله: «وعدّاه بكلمة «على»، التي تعني التسلط والقهر للحاكم في مقام القضاء».. فإنه يدل على ابتناء القضاء أيضاً على السلطة، فجعل الولاية للفقهاء، يمنحه السلطة في إجراء

(1) راجع: مصباح المنهاج ج 1 ص 205.

الأحكام والسلطة في إدارة الشؤون العامة.

النائني: عموم الولاية في المقبولة:

وقال المحقق النائيني «رحمه الله»: إن المقبولة تدل على عموم الولاية للفقهاء

بتقريب: أن ابن حنظلة سأل الإمام «عليه السلام» عن أمرين:

أولهما: التحاكم إلى قاضي الجور.

ثانيهما: التحاكم إلى السلطان.

فأمر الإمام شيعته بالتحاكم إلى خصوص من روى حديثهم، ونظر في

حلالهم وحرامهم الخ.. أي أنه «عليه السلام» جعل قضاء الفقيه من الشيعة

يقوم مقام السلطان، ومقام قاضي الجور معاً، مما يعني: أن كل ما يرجع إليهما،

فهو ثابت للفقهاء.. فتكون وظائفه المجعولة هي وظائف السلطان، ووظائف

قاضي الجور معاً، ولا يختص الأمر بالقضاء.

ويرد عليه:

أن السؤال إنما هو عن حكم الترافع إلى القضاة من غير الشيعة.. فالسلطان

كحاكم جائر، هو الذي ينصب القاضي الجائر.. فالحديث عنهما ليس حديثاً

عن أمرين، هما: «السلطنة والقضاء»، بل عن القضاء فقط، الذي قد يتولاه

السلطان بنفسه، وقد ينصب من يتولاه من قبله، فيكون الرجوع إلى قاضيه

رجوعاً إليه، فهو كقولك: بنى الأمير المدينة، وإنما بناها الناس بأمره، وتحت

وطأة هيئته.

فولاية القضاء هي مورد السؤال والجواب، وما جعله الإمام للفقهاء هو هذا فقط، وهو القدر المتيقن المجمع عليه أنه من مناصب الإمام.

الولاية العامة تثبت بالملازمة:

وهناك من قال: تثبت الولاية والرئاسة العامة للفقهاء بالملازمة بينها وبين ولاية القضاء.. بلا حاجة إلى دليل آخر، لأن لقضاة غير الشيعة جميع الولايات، وفق زعمهم، حتى ولاية النصب..

ويشهد على أن نصب القيم من وظائف القاضي: صحيحة ابن بزيع، وفيها: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً، ومتاعاً، وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنهن فروج.

قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر «عليه السلام» وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منا، فيبيعهن؟!!

أو قال: يقوم بذلك رجل منا، فيضعف قلبه لأنهن فروج، فما ترى في ذلك؟

قال: فقال: إذا كان القيم به مثلك، ومثل عبد الحميد، فلا بأس⁽¹⁾.
فهذا يدل على: أن قضاة غير الشيعة كانوا يتولون حتى نصب القيم..

(1) وسائل الشيعة، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه باب 16 ح 2.

فإذا كان الإمام «عليه السلام» ينصب الفقيه من الشيعة قاضياً لهم، فإنه ينصبه ليكون هو القائم بما يحتاجون إليه عوضاً عن قضاة غير الشيعة، مما يعني: أن لهذا المنصب من قبل الإمام جميع الشؤون التي لقضاة غير الشيعة، ومن ذلك: نصب القيم على الصغار، والتصرف بأموالهم، ونصب المتولي للأوقاف، وأخذ الحق من المماطل، وحبسه، وبيع ماله.

وهذا يقال بالنسبة لروايتي أبي خديجة أيضاً.. وبالنسبة لمقبولة عمر بن حنظلة، لأن المتيقن منها: أنه «عليه السلام» أراد بالحاكم القاضي.

ويرد على هذا الإستدلال:

أولاً: لا دليل على أن المقابلة بين قضاة الشيعة، والقضاة من غيرهم هي في أمرَي: «القضاء والحاكمية».. فإن سائر المناصب، مثل: جعل القيم والولي للوقف، وغير ذلك.. هي غير ملحوظة في المقبولة، لأنها ليست داخلة في مفهوم القضاء، ولا هي من اللوازم العقلية، أو العادية، بل هي مناصب تحتاج إلى جعل مستقل.. وليس لدينا ما يدل على جعلها للفقيه، لأن هذه المناصب كانت مجعولة لقضاة العامة من قبل خلفائهم.

ومقابلة قضاة الشيعة بقضاة العامة لا تثبت أكثر من جعل منصب القضاء - إن قلنا بذلك - فإنه هو القدر المتيقن..

ونوقش في هذا:

أولاً: بأن قوله «عليه السلام»: «قد جعلته عليكم حاكماً» لم تقيّد بشيء، وهي قد جاءت في مقابل قضاة وحاكم العامة، والمتداول في ذلك الزمان: أن

ولاية قضاة العامة تشمل جميع الولايات المعهودة آنثذ.. وهذا هو الذي أثبتته الإمام لقضاة الشيعة أيضاً..

ثانياً: بأن الأئمة «عليهم السلام» كانوا يمنعون شيعتهم من الرجوع إلى قضاة غير الشيعة، ومنعهم هذا لا يختص بمراجعتهم في خصوص القضاء والحكومة بالمعنى الخاص، بل يشمل كل رجوع إليهم، مثل الرجوع لنصب القيم، ولإجبار المماطل على ترك المماطلة، والرجوع إليهم، لجعل الولي للوقف، وحفظ أموال الغائب، وغير ذلك.. وهذا المنع لا بد أن يقابله الإذن لقضاة الشيعة بتولي كل ما منع الشيعة منه بالنسبة لقضاة غير الشيعة.

فظهر: أن منصب القضاء يتسع ليشمل سائر المناصب، وهي من لوازمه العادية، وإن لم تكن داخلية في مفهوم القضاء لغة.

ونقول:

أولاً: إن من يراجع كلمات العلماء هنا يجد: أن فريقاً منهم يعتبر: أن رواية عمر بن حنظلة تفيد: أن المقابلة بين قضاة العامة وقضاة الشيعة هي في أمرين: أحدهما: القضاء.

والآخر: الحكومة.

وأن هذا هو ظاهر المقبولة، وأن المقابلة هي في جميع شؤون القضاء، وأن سائر الولايات هي من اللوازم العادية لمفهوم القضاء..

ولكن آخرين يقولون: إن ظاهر المقبولة هو المقابلة في جهة القضاة والحكومة فقط، ولا تشمل سائر المناصب، كجعل القيم على الصغير، وعلى نصب الولي على الوقف، والتولي على مال الغائب، وقسمة الإرث بين الورثة

وغير ذلك.. وإن سائر الولايات ليست من اللوازم العادية أو العقلية للقضاء، وإنما تحتاج إلى جعل مستقل..

فأي هذين التوجيهين في مفاد الرواية هو الصحيح؟!

وإذا كان كلا الفريقين يرى: أن ما يقوله هو الظاهر من المقبولة، فإن هذا التباين في الفهم يدفع للأخذ بالقدر المتيقن، وهو خصوص القضاء بما هو منصب عام، لا نحرز شموله للوالم العادية، وسائر ما كان يتولاه قضاة الجور آنئذ.

ثانياً: ليس لدينا ما يدل على تحديد مناصب القاضي عند الشارع لكي يقال: إن السلاطين قد جعلوا مناصبه الشرعية هذه لقضاتهم.. ثم جاءت مقبولة ابن حنظلة، لتعيد هذه الوظائف إلى أهلها.

ثالثاً: لعل سلاطين الجور قد جعلوا هذه الأمور للقضاة، لا لأجل أنها من صلاحيات القاضي، أو من لوازم القضاء عند الشارع.. بل لأجل أنهم أكلوها إليهم بقرار من عند أنفسهم تخففاً، وجنوحاً إلى الراحة.

إن قلت: إن الغرض من نصب الفقيه للحكومة هو استغناء الشيعة عن قضاة الجور، وهذا يناسب جعل جميع المناصب التي يحتاج الناس إليها للفقيه ليتم الإستغناء عن قضاة العامة، ولا يختص ذلك بفصل الخصومة.

قلت: إن كون هذا هو المناسب لا يعني أن تكون المقبولة قد تكفلت ببيانه بكل تفاصيله، لاسيما وأن ما ذكر هو بيان الحاجة التي هي بمثابة المناط والعلة للجعل، ولم تشر الرواية إلى هذه العلة، فهي علة مستنبطة، وهي ليست

حجة إلا إذا كانت قطعية.. ولا يمكن ادعاء ذلك، لاسيما وأن بعض هذه المناصب قد يحتاج إلى خبرات وقدرات خاصة تميزه عن بقية المناصب، كالولاية على الأنفس والأموال.. فإنه يحتاج إلى خبرة لإصلاح الأنفس، وإنهاء الأموال..

رابعاً: إن هذا الذي ذكره يدل على أن ثمة تطابقاً تاماً بين فقه غير الشيعة وقضاة الجور، وبين فقه أهل البيت «عليهم السلام» في جميع الشؤون التي جعلها الشارع للقاضي.. مع أن هذا التطابق المدعى غير ظاهر. ولذا ورد في بعض الروايات: أن القضاة كانوا يتولون قسمة الميراث بين الورثة المعلومين بعد الإشهاد على عدم وجود غيرهم⁽¹⁾.

ومعنى هذا: أنهم يمنعون الورثة من الإستقلال بالقسمة، مع أن الأصل هو: أن يكونوا هم الذين يقسمون ميراثهم بينهم، وأنه لا مقتضى لمراجعة القاضي، ولا لتوليه ذلك دونهم، لعدم وجود منازع لهم.

فتدخل القاضي ومنعهم من ممارسة حقهم خروج عن عموم سلطنة الناس على أموالهم، مع عدم وجود منازع لهم.

«وهل يمكن الإلتزام بوجوب مراجعة الفقيه في مثل إنشاء المساجد، وإنشاء مدارس التعليم، وإقامة الجسور، وإنشاء المستشفيات، خروجاً عن إطلاق دليل مشروعيته، لو فرض إلتزام سلاطين الجور بالرجوع فيه إلى القضاة»؟!⁽²⁾.

(1) راجع: وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 17.

(2) مصباح المنهاج ج 1 ص 195.

مقبولة ابن حنظلة هي الدليل:

وقد يقال: إن ما يمكن أن يستدل به على عموم الولاية للفقهاء في القضاء، وفي شؤون الرئاسة العامة هو مقبولة عمر بن حنظلة..

وهذا هو الراجح لدينا، ويتضح ما نرمي إليه ضمن النقاط التالية:

سند الرواية:

بالنسبة لسند الرواية المتقدم نقول:

1 - إن المشكلة هي في عمر بن حنظلة الذي لم ينص علماء الرجال على وثاقته، ولكن المشهور قبلوا روايته هذه، وعملوا بها، فصارت تعرف بالمقبولة، وإن كان الشهيد «رحمه الله» قد وثق عمر بن حنظلة⁽¹⁾. وهناك من وصفها بالصحيحة أيضاً..

2 - ويشير إلى وثاقة ابن حنظلة: أن الذين يروون عنه، هم حوالي اثنين وعشرين رجلاً، هم من كبار العلماء، وأعاضم الفقهاء، لم يثبت ضعف أي واحد منهم، إلا المفضل بن صالح، المعروف بأبي جميلة، فلو أن ابن حنظلة كان مجهولاً، أو متهماً في روايته، لا يتخذه أعاضم العلماء، وأعيان الفقهاء شيخاً لهم. وقد ذكرنا أسماؤهم في كتابنا: «ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة» فيمكن مراجعته.

(1) طرائف المقال ج 1 ص 544.

- 3 - لقد روى عن عمر بن حنظلة أربعة ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، وهم:
- ألف: زرارة بن أعين.
- ب: عبد الله بن بكير.
- ج: صفوان بن يحيى.
- د: عبد الله بن مسكان.
- 4 - لقد نص الشيخ الطوسي «قدس سره» على أن صفوان بن يحيى: لا يروي إلا عن ثقة، بل لقد ادَّعى الإجماع على ذلك⁽¹⁾.
- 5 - وحكي عن النجاشي «رحمه الله»: أنه وثق عمر بن حنظلة⁽²⁾، وإن كنا لم نعثر على المورد الذي وثقه فيه.
- 6 - وهنا كلام قد يكون مفيداً مذكور في كتابنا: «ولاية الفقيه في صحیحة عمر بن حنظلة»، أعرضنا عن ذكره هنا، اكتفاءً ممَّا بذكره هناك، فلا بأس بالرجوع إليه.

(1) راجع: مقباس الهداية (ط حجرية) ص 73 وتنقيح المقال ج 3 ص 326 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 758 والعدة في الأصول ص 63 وراجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 223 و (الإسلامية) ج 20 ص 88 وخاتمة المستدرک ج 7 ص 8 و 29 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 830.

(2) الرياض ج 2 ص 391 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء.

دلالة الرواية :

وقد عرضنا فيما تقدم بعض ما قيل في دلالة هذه الرواية على ولاية الفقيه، والمناقشات والأقوال في هذا المجال.. ونريد أن نستكمل ذلك هنا، بهدف التمهيد لما نرمي إلى بيانه حول هذه الرواية، فنقول:

لا شك في أن للنبي والأئمة «عليهم أفضل الصلاة والسلام» ولاية عامة على الأنفس والأموال والأعراض، وقد قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾. ولهم الحكم والسلطنة، والتصرف والتدبير في الأمور العامة. ولا ريب في أنهم «عليهم السلام» قد منحوا الفقهاء العدول منصب القضاء بين الناس، وفصل خصوماتهم، وبعض الصلاحيات الأخرى، المرتبط بعضها بالقضاء.

ولكن هل منحوا الفقهاء، أو بعضهم ما يزيد على ذلك، مما يرتبط بتدبير شؤون الناس العامة.. السياسية، والعسكرية، والإقتصادية، وسائر ما يحتاجون إليه في حياتهم الإجتماعية، كالشؤون الطبية، وإنشاء المؤسسات التي يحتاجونها في تسيير شؤونهم، وحل مشكلاتهم، وتكون مجاري الأمور على أيديهم، وتحت نظرهم، وبأمرهم، وإذنتهم؟!!

إننا في مقام الإجابة على هذا السؤال نقول:

إن رواية عمر بن حنظلة، ولاسيما قوله «عليه السلام» فيها عن الفقيه:

(1) الآية 6 من سورة الأحزاب.

«فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله الخ..».

فإن هذا النص يصرح: بأن الإمام «عليه السلام» قد جعل السلطة والحاكمية للفقهاء، والحاكم هو من يرجع إليه في الأمور لاتخاذ القرار، وللبت والفصل في الأمور من موقع سلطته وحاكميته.

ومورد الرواية، وإن كان هو القضاء وفصل الخصومة، إلا أن المورد لا يخصص الوارد، والوارد هنا: هو منح الفقيه الحاكمية على الناس، وإدارة شؤونهم من قبل من له الحق في منح هذا المنصب..

واغتصاب السلطان لهذا المقام من أصحابه الشرعيين، لا يسقط حقهم هذا..

وقال بعض الإخوة الأكارم:

«لم يتضح كون هذا من باب المورد والوارد، بل هو أشبه بالسياق، وبالقدر المتيقن في مقام التخاطب، الراجع إلى احتفاف الكلام بما يصلح للقريئة على الإختصاص، ومنع الإطلاق، فليتدبر..».

ومهما يكن من أمر، فإننا لكي يتضح ما نرمي إليه نشير إلى أمرين، هما:

ما المراد بالحاكم في اللغة؟! :

إن الإمام «عليه السلام» جعل الفقيه حاكماً، فماذا يقصد بالحاكم في اللغة؟! :

ويجاب:

إنه يستفاد من كتب اللغة: أن لفظ الحاكم ومشتقاته يطلق على عدة

معان، مثل:

- 1 - المنع من الفساد، يقال: حكم فلاناً إذا منعه من الفساد.
 - 2 - القضاء وفصل الخصومة.
 - 3 - البتّ في الأمر، والفصل فيه. وإن لم تكن هناك مرافعة. أو هو اتخاذ القرار الحاسم في الأمور.
 - 4 - السلطة والحاكمية، والولاية، والسيطرة.
- ولو قلنا: إن الحاكمة هي البتّ في الأمور، والمنع من الفساد من موقع السيطرة، لكان ذلك بمثابة الجامع بين المعاني المشار إليها.

المراد بالحاكم في النصوص:

- ولمعرفة المراد من الحاكم في مقبولة عمر بن حنظلة نحتاج إلى عرض كلماتهم «عليهم السلام»، التي وردت هذه الكلمة فيها، فنقول:
- ألف: عن علي «عليه السلام» أنه قال: «العلماء حكام على الناس».
- زاد في نص آخر قوله: «والعلماء حكام على الملوك»⁽¹⁾.
- ب: في نص آخر: «الملوك حكام على الناس، والمال محكوم عليه»⁽¹⁾.

(1) مستدرک الوسائل ج 3 ص 189 وغرر الحكم للآمدي (الترجم إلى الفارسية) ج 1 ص 20 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 188 وشرح نهج البلاغة للمعتزلي، قسم الحكم، رقم 484 ج 20 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء، وقصار الجمل ج 2 ص 64 و 239 عنه، وبحار الأنوار ج 1 ص 183.

ج: حين طلب أبو طالب «عليه السلام» يد خديجة لرسول الله «صلى الله عليه وآله» خطب، فكان مما قال: «الحمد لرب هذا البيت، الذي جعلنا من زرع إبراهيم، وذرية إسماعيل، وأنزلنا حرماً آمناً، وجعلنا الحكام على الناس»⁽²⁾. فأبو طالب لا يريد: أنه تعالى جعلهم القضاة بين الناس، بل يريد أنهم أولياء الأمور، والقادة، والمفزع للناس في كل ما أهمهم.

د: قال السيد الحميري «رحمه الله» بمناسبة أخذ المهدي العباسي البيعة لولديه: الهادي، والرشيد بولاية العهد من بعده:

وطاعة المهدي ثم ابنه موسى على ذي الإربة الحازم
وللرشيد الرابع المرتضى مفترض من حقه اللازم
ملكهم خمسون معدودة برغم أنف الحاسد الراغم
ليس علينا ما بقوا غيرهم في هذه الأمة من حاكم⁽³⁾

(1) غرر الحكم، المطبوع مع الترجمة الفارسية ج 1 ص 75.

(2) الكافي ج 5 ص 374 - 375 وبحار الأنوار ج 16 ص 14 عنه، وص 16 عمن لا يحضره الفقيه ص 413 وفي ص 5 عن شرف المصطفى، والكشاف، وريبع الأبرار والإبانة لابن بطة، والسيرة للجويني، عن الحسن والواقدي، وأبي صالح والعتبي، ومناقب آل أبي طالب ج 1 ص 42 والسيرة الحلبية ج 1 ص 139 وتاريخ يعقوبي ج 2 ص 20 والأوائل لأبي هلال ج 1 ص 162 وتاريخ الخميس ج 1 ص 264 والمواهب اللدنية ج 1 ص 39 وبهجة المحافل ج 1 ص 48 والسيرة النبوية لدحلان ج 1 ص 55.

(3) الأغاني (ط ساسي) ج 7 ص 14 وعصر المأمون ج 2 ص 345 وديوان السيد الحميري

هـ: قال علي أمير المؤمنين «عليه السلام» في خطبته القاصعة، في وصف الماضين ومعاناتهم، وعاقبة أمرهم: «فأبدلهم العز مكان الذل، والأمن مكان الخوف، فصاروا ملوكاً حكاماً، وأئمة أعلاماً»⁽¹⁾.

و: يصف «عليه السلام» سوء حال ولد إسماعيل، وإسحاق في الجاهلية، ثم تبدها في الإسلام، فيقول: «فهم حكام على العالمين، وملوك في أطراف الأرضين، يملكون الأمور على من كان يملكها عليهم، ويمضون الأحكام فيمن كان يمضيها فيهم»⁽²⁾.

ز: قال «عليه السلام» وهو يصف المنافقين من المحدثين: «فتقربوا إلى أئمة الضلالة، والدعاة إلى النار، بالزور والبهتان، فولّوهم الأعمال، وجعلوهم حكاماً على رقاب الناس»⁽³⁾.

ح: ذكر النبي «صلى الله عليه وآله»: أن المسلمين إذا فعلوا بعض الأمور

ص 406 - 407.

(1) نهج البلاغة (بشرح عبده) ج 2 ص 177 الخطبة القاصعة رقم 187. وراجع: مصادر نهج البلاغة ج 3 ص 57 - 58 للإطلاع على مصادر أخرى.

(2) نهج البلاغة ج 2 ص 179 الخطبة القاصعة، ومصادر نهج البلاغة ص 57 - 58 للإطلاع على مصادر أخرى.

(3) نهج البلاغة ج 2 ص 214 - 215، الخطبة رقم 205، وراجع كتاب: مصادر نهج البلاغة ج 3 ص 115.

رماهم الله تعالى بأربع خصال، وذكر منها: «الخيانة من ولاية الحكام»⁽¹⁾.
 ط: إن رواية عمر بن حنظلة نفسها تقول: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ
 وَافَقَهُمَا الْحَبْرَانِ جَمِيعًا؟!
 قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلٌ، حُكَّامُهُمْ وَقُضَاتُهُمْ، فَيَتْرُكُ، وَيُؤَخَذُ
 بِالْآخِرِ⁽²⁾.

ي: عن الإمام الصادق «عليه السلام»: «يكون من شيعتنا في دولة القائم
 سنام الأرض، وحاكمها»⁽³⁾.
 ك: في نص آخر عن الإمام السجاد «عليه السلام» حول نفس الموضوع أنه
 قال: «ويكونون حكام الأرض، وسنامها»⁽⁴⁾.

-
- (1) راجع: يوم الخلاص (الطبعة الأولى) ص 337 عن صحيح مسلم ج 8 ص 58
 وبشارة الإسلام ص 33 و 133 وبحار الأنوار ج 52 ص 212.
 (2) الكافي ج 1 ص 67 و 412 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 8 و 5 وتهذيب الأحكام
 ج 6 ص 301 - 302 و 218 والإحتجاج للطبرسي ج 2 ص 106 ووسائل
 الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 106 و (الإسلامية) ج 18 ص 75 و 99 وغوالي
 اللآلي ج 4 ص 133 وبحار الأنوار ج 2 ص 220 وج 101 ص 261 ومستدرک
 الوسائل ج 3 ص 187 والجواهر ج 40 ص 32.
 (3) راجع: الإختصاص للمفيد ص 8 وبحار الأنوار ج 52 ص 372 عنه، ويوم الخلاص
 ص 195.
 (4) بحار الأنوار ج 52 ص 317 والخصال (طبع سنة 1389 هـ) ج 2 ص 541.

ل: عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «وهم القضاة والحكام على الناس»⁽¹⁾.
 م: عن الإمام الصادق «عليه السلام» يصف أصحاب الإمام الحجة
 «عجل الله تعالى فرجه»، فيقول: «وهم النجباء، والقضاة، والحكام، والفقهاء
 في الدين»⁽²⁾.

ن: في نص آخر عنه «عليه السلام»، قوله عن أصحاب الحجة أيضاً:
 «هم أصحاب الألوية، وهم حكام الله في أرضه على خلقه»⁽³⁾.
 س: عنه «عليه السلام»: «.. فإذا قام القائم «عليه السلام» ولَّى هؤلاء
 القوم، ويكونون حكام الأرض»⁽⁴⁾.

وجميع النصوص المتقدمة تقريباً تدل على إرادة الولاية، وتدبير الشؤون،
 من موقع السلطة من كلمة الحاكم، وبذلك تلتقي رواية ابن حنظلة مع الحديث
 الذي يقول: تكون مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء

(1) يوم الخلاص (الطبعة الأولى) ص 187 عن بشارة الإسلام قسم 1 ص 208 و 205
 وإلزام الناصب ص 199 ومنتخب الأثر ص 476 و 162 بعضه، وفي الملاحم
 والفتن ص 168 بلفظ آخر.

(2) يوم الخلاص (الطبعة الأولى) ص 195 والملاحم والفتن لابن طاووس ص 205،
 وبشارة الإسلام ص 211 ومنتخب الأثر ص 475.

(3) يوم الخلاص ص 195 وبحار الأنوار ج 52 ص 370 والغيبة للنعمان ص 170
 وإلزام الناصب ص 19 وبشارة الإسلام ص 207 وبنابيع المودة ج 3 ص 77.

(4) الملاحم والفتن ص 209 و (ط 1 نشر مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه سنة
 1416 هـ) ص 384.

على حلاله وحرامه⁽¹⁾. أي أنهم الحكام، والقادة، وولاية الأمر والتدبير للشؤون العامة.

والقضاء هو أحد الشؤون التي يتولاها الحكام مباشرة، أو من خلال من يأمرونه، أو يوكلونه، أو ينصبونه لهذا الأمر، لينوب عنهم فيه.

كلمة «على» تشهد:

ويشهد على أن المراد هو جعل الحاكمية العامة والسلطة للفقهاء - في قوله «عليه السلام»: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»: - كلمة «عليكم»، إذ لو كان المراد: هو جعل ولاية القضاء فقط، لكان المناسب، حذف كلمة «على»، أو استبدالها بكلمة «بينكم» أو «بين الناس».

وعلى هذا.. فكما لا يقال: جعلت فلاناً عليكم شرطياً، أو جابياً للأموال، أو ساعياً بريد، لا يقال: جعلت فلاناً عليكم قاضياً.
إلا إذا شربت كلمة «قاضٍ» معنى كلمة حاكم.

ويصح أن يقال: فلان أمير أو حاكم على زيد ولا يقال: فلان قاض على زيد، إلا على معنى أنه يقضي عليه، أو أنه يصدر الحكم ضده، وعلى خلاف ميله.

وقال بعض الإخوة الأكارم:

يكفي في صحة إيراد كلمة «عليكم» هنا جعله حاكماً في باب القضاء،

(1) تحف العقول ص 169 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 188 وعن الوافي للفيض ج 2 ص 30 ح 9 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء.

نافذ الحكم عليهم، حتى إن حكمه حكمهم، والرد عليه رد عليهم، وهو كالرد على الله..

فظهر: أن جعل الشرطية، أو الجبائية لا يتضمن ولاية، وأما جعل القضاء، فيتضمن الولاية فيه، ونفوذ الحكم على المتخاصمين، فلا يقاس الثاني بالأول.

ونقول:

أولاً: إن صفة الشرطي أو الجابي فيها إلزام أيضاً بطاعة أوامرهما فيما يختص بعملهما، بحيث لو لم يمثل الناس أوامرهما في هذه الحالات لعرضوا أنفسهم للعقوبة.. مما يعني: أن لهما درجة من الحاكمية والولاية..

ثانياً: لو سلمنا جدلاً صحة التفريق بين القاضي والجابي، فهل يصح التفريق بين ساعي البريد والحارس للبيت، وللدكان، والخارص للتمر، وغير ذلك.. وبين القاضي؟!!

إن قلت: إن كلمة «حاكم» و «حكّام» كما أريد بها الولاية، والمتولون للشؤون العامة، كذلك أريد بها القضاة أيضاً، فقد استعمل أمير المؤمنين «عليه السلام» كلمة «الحاكم»، وأراد بها القاضي في موضعين من الخطبة القاصعة. وعن أبي الحسن الثالث - الهادي «عليه السلام» - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾⁽¹⁾، فكتب الحكام

(1) الآية 188 من سورة البقرة.

القضاة(1).

قلت:

أولاً: تقدم: أن ما ورد في الخطبة القاصعة، أريد بكلمة «الحاكم» فيه: المدير للأمر، والذي يرجع إليه للبتّ فيها، ولو من دون وجود خصومات أو مرافعات.

ثانياً: بالنسبة لتفسير أبي الحسن الثالث «عليه السلام» لكلمة «الحكام» في الآية الشريفة بالقضاة نقول:

ألف: هناك من يرى: أنه لا بد من إثبات أن الإمام «عليه السلام» هو الذي كتب هذه الكلمة بنفسه، أما إذا كان غيره هو الذي كتبها، فلا تصلح للإستشهاد بها على تفسيره هذا.. وثمة كلام حول هذه النقطة بين العلماء.

ب: قد لا يكون ما ذكره «عليه السلام» من تفسير الحكام بالقضاة على سبيل الحصر به، ونفي غيره، بل من جهة أنه أحد المصاديق، لأن مورد الآية هو الخصومة والمرافعة، بقريته قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾.

ومن المعلوم: أن القاضي مفوض من قبل الحاكم لفصل الخصومات

(1) راجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 15 و (الإسلامية) ج 18 ص 5 أبواب صفات القاضي، باب 1 ح 9 والوافي ج 16 ص 900 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 219 وبحار الأنوار ج 101 ص 265 ومسند الإمام الرضا للعطاردي ج 1 ص 315 وتفسير العياشي ج 1 ص 85 والبرهان (تفسير) ج 1 ص 401 - 402.

في أمثال هذه الأمور..

فبيّن الإمام «عليه السلام» هذا المصداق، الذي هو محل حاجة المتخاصمين، والأقرب إلى ذهنهما في هذا الحال، ليفهم منه حكم رجوعهما إلى السلطان الناصب للقاضي الجائر، وأن النهي شامل له بطريق أولى.

ج: إن احتياج الناس إلى سؤال الإمام «عليه السلام» عن المراد بالحكام في الآية، يدل على أن معنى القضاء، ليس هو الظاهر منها، بل الظاهر منها: هو الحاكمية، بمعنى الفصل في الأمور، والبتّ في الشؤون العامة.

وتطبيق هذه الكبرى على موردها في رواية ابن حنظلة لا يوجب تخصيصها بهذا المورد، لأن المورد لا يخص الوارد، ولا يخرج عن عموم الوضعي أو الإطلاقي.

فليس لكلمة «الحاكم» إلا هذا المعنى، فإذا جعل منصب الحاكمية لأحد من الناس، فإنما يجعل له بلحاظ ما له من معنى شامل وجامع..

د: إن متعلق كلمة «عليكم» هو الحاكمية. أي أنه «عليه السلام» جعل للفقيه الحاكمية علينا. وهذا لا يناسب كون المراد بالحاكم: القاضي، لأنه لو كان هذا هو المراد، كان المناسب أن يكون الجعل للقضاء بما هو معنى مفرد، أو أن ينصب كلمة «بين» ظرفاً له، لا أن يجعل كلمة «عليكم» هي التابع لجعل القاضي حاكماً.

نعم، لو أريد الإشارة إلى سلطة القاضي، أو إلى شمولية وسعة تلك السلطة، فلا بأس بالإتيان بكلمة «عليكم». وقد ورد ذلك في رواية أبي خديجة، فقد

قال «عليه السلام» فيها: «جعلته عليكم قاضياً»⁽¹⁾.

وإن كنا نحتمل أن تكون كلمة «عليكم» قد أضيفت سهواً في هذا النص، لأن صاحب وسائل الشيعة قد نقلها عن الشيخ، وليس في نص الشيخ كلمة «عليكم»⁽²⁾. والعكس محتمل أيضاً.

إيرادات على المقبولة.. وأجوبتها:

ذكرت إيرادات متعددة على الإستدلال برواية ابن حنظلة، نشير منها

إلى ما يلي:

1- إن كان المراد جعل الولاية والسلطة لكل فقيه، فإن الفقهاء كثيرون، ويكثرون باستمرار. وقد يبلغ عددهم في أرجاء العالم الإسلامي - تبعاً للانفجار السكاني - الألوف، أو عشرات الألوف، أو مئات الألوف، فما الحاجة لذلك؟! أو كيف تحل مشكلة الصلاحيات، والتعدييات، والتجاوزات عليها!؟

2 - ولو أراد واحد منهم التصدي لإدارة الشؤون، فالسؤال هو: ما المرجح له على الفقهاء الباقين!؟

وهل يجب عليه أن يستجيز من سائر فقهاء عصره؟! وماذا لو امتنع كثير منهم من الرضا به!؟

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 139 و (الإسلامية) ج 18 ص 100 أبواب صفات القاضي باب 3 ح 3 وراجع باب 2 ح 5.

(2) راجع: تهذيب الأحكام للطوسي ج 6 ص 219 و 303 ومن لا يحضره الفقيه ج 2 ص 2 والكافي ج 7 ص 412 و مرآة العقول ج 24 ص 274 و وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 13 و (الإسلامية) ج 18 ص 4.

3 - وما هو مصير ولاية الإمام الذي نصبهم، إذا كان تصديهم للأمر في حال حياته؟!

ويجاب:

أولاً: إن الولاية العامة التي تعني الرئاسة العامة للمسلمين، والسلطة، وإدارة الأمور لم تعط لكل فقيه، بل أعطيت للأعلم والأفضل، والأرضى لله من الفقهاء.. فإذا تصدى لهذا الأمر، الفقيه الأعلم، الجامع لسائر الصفات المعتبرة أيضاً، لم تجز مزاحمته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة، التي ذكرنا طائفة كبيرة منها في كتابنا: «ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة»، في الصفحات التالية: 56 و 57 و 58 و 73 و 74 و 75 و 76.

وهذه الأحاديث صريحة بالمنع من مزاحمة الأعلم، في مهماته، وفي موقعه. وهي الروايات التي تدفع قول البعض: إن الإسلام لم يحدد شكل الحاكمية في زمن الغيبة، وأنه هل يتولى فقيه واحد أمور الأمة، أو لجنة من الفقهاء؟!⁽¹⁾. إذ من المعلوم: أن إدارة أمور الأمة من خلال اللجان فيه مخاطرة عظيمة. وقد روي عن أمير المؤمنين «عليه السلام» قوله: «الشركة في الملك تؤدي إلى الإضطراب»⁽²⁾.

(1) أساس الحكومة الإسلامية للسيد الحائري (ط سنة 1399 هـ ق) ص 193.

(2) غرر الحكم ودرر الكلم (المطبوع مع الترجمة الفارسية) ج 1 ص 83 ومستدرک الوسائل ج 13 ص 452.

وعن الإمام الصادق «عليه السلام» قوله: «ما لكم وللرياسات؟! إنما للمسلمين رأس واحد»⁽¹⁾.

إلا أن يقال: إن هذه الرواية ناظرة إلى رئاسة الإمام المعصوم، المنصوب من قبل الله سبحانه في كل عصر.

ثانياً: إن سائر المجتهدين لا تبطل ولا يتهم، بل هم يعملونها في موارد لا تزاحم عمل الولي العام، ويتولون تصريف الأعمال بالنسبة للمكلفين القريبين منهم، ممن لا يسعهم الوصول إلى الولي الذي هو رأس المسلمين وقائدهم، ولا يمكنه هو أن يتصدى لهذه الأمور التفصيلية المنتشرة في مختلف البقاع والأصقاع على امتداد العالم الإسلامي بأسره، وهي قضايا كثيرة قد تتجاوز عشرات الألوف..

فيتولى المجتهدون في تلك البلاد جعل الأولياء على الأوقاف، وجعل القيمين على الأيتام، وعلى أموال القاصرين، والغائبين، وحل مشكلات الناس، وغير ذلك..

والحاجة الشديدة إلى هؤلاء المجتهدين لا يمكن الممارسة فيها، لاسيما وأنهم الأقرب إلى الناس، والأعرف بتفاصيل أحوالهم..

وأما الأمور الكبيرة التي تحتاج إلى الولي الحاكم، فيمكنهم أن يتصدوا

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 352 و (الإسلامية) ج 11 ص 282، كتاب الجهاد، باب 50 ح 12 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 581 - 582 وبحار الأنوار ج 25 ص 325 - 326 وقاموس الرجال ج 9 ص 596.

لها عبر أخذ الوكالة منه، والنيابة عنه، كما كان الولاية في البلاد ينوبون عن الإمام «عليه السلام» في مثل هذه الأمور.

ثالثاً: بالنسبة لولاية الإمام المعصوم أو النبي الذي جعل الولاية العامة للفقيه، وما الذي بقي له، فهو سؤال ساذج للغاية، فإن جعل منصب الولاية لأي كان من الناس لا يجعل من مَنَحَها مجرداً عنها، لأن الولاية ليست قطعة جبن، يوزعها مالکها على الآخرين، حتى لا يبقى منها شيء، بل هي مقام اعتباري يمكن من اضطلاع بالأمر من إدارة الشؤون وفق رغبة وأهداف، وطريقة من ولّاه، ويبقى من ولّاه هو العين الساهرة التي تراقب عمله، وتتدخل في تصحيح المسار حين تقتضي الحاجة ذلك.

لا إطلاق في المحمول:

وأورد على الإستدلال بقوله «عليه السلام»: «فإني جعلته عليكم حاكماً»: بأنها ليس فيها عموم، ولا شمول لغير مورد فصل الخصومة والقضاء، لأن كلمة «حاكماً» هي المحمول، ولا يجري الإطلاق في المحمول بمعنى الشمول، فلا بد من الإقتصار على القدر المتيقن، وهو القضاء، وفصل الخصومة⁽¹⁾.

ونجيب:

أولاً: إن نفس هذا المعترض «أطال الله عمره»، قد قرّر، وهو يتكلم

(1) أساس الحكومة الإسلامية ص 153 وراجع: ص 151.

حول قوله «عليه السلام»: «العلماء حكام على الناس»: أنه لا معنى للإطلاق البدلي، فيدور الأمر بين الإطلاق الشمولي، والإهمال.. وتكون الجملة مبيّنة للحكم دون مجرد الإخبار، فإن العرف يستنبط الإطلاق في هذه الحالة⁽¹⁾.

ثانياً: إن العموم والشمول ليس مأخوذاً من الإطلاق في المحمول، وهو قوله «عليه السلام»: «حاكماً»، بل لأن لفظ «حاكم» له معنى واسع، وهو معناه الذي وضع له.. وهو المتبادر منه لدى أهل اللغة والعرف، وهو من له البتّ في جميع الأمور في الشأن العام.. سياسية كانت، أو إقتصادية، أو إجتماعية، أو عسكرية، أو قضائية، الخ..

وهي الأمور التي ليس لها مخاطب بخصوصه، بل يعود أمر البتّ فيها إلى الولي الحاكم، ولا يشمل ذلك الأمور الشخصية، كما ربما يتوهمه البعض..

فالشمول والسعة يستفاد من حاقّ اللفظ.. فإذا قيل للناس: ارجعوا في أموركم إلى فلان، فهم منه: أنه هو الذي يملك حق البتّ في الأمور، فليس لأحد أن يقول: المراد: خصوص ما يرتبط بأمور القضاء والمرافعات، حتى لو كانت الواقعة المسؤول عنها قضائية، لأن العرف يرى: أن القضاء هو أحد الأمور التي يبت ويفصل الحاكم فيها.

ويتأكد هذا المعنى بكلمة «عليكم»، إذ لو أريد المعنى الخاص لقال: فإني جعلته حاكماً.. ولا حاجة إلى كلمة «عليكم»، بل هي تبعّد المعنى المقصود.

ثالثاً: إن الجعل تارة يتعلق بأمر بسيط لا سعة فيه، وهو إما أن يوجد، أو

(1) أساس الحكومة الإسلامية ص 151.

لا يوجد، كمعنى الحرية، أو الزوجية، أو الملكية..

وأخرى يكون المجعول معنى له مصاديق مختلفة، أو مراتب متعددة، مثل الحاكمة والولاية.. فإن الولاية لها مجالات مختلفة، فقد تكون على الأنفس، أو عليها وعلى الأموال، أو بالإضافة إلى الأعراض، أو على تسيير أمور الناس، أو في القضاء، وتولي الأمور الحسبية، أو فيما يرتبط بجعل القيم أو الولي، وما إلى ذلك..

وقد يكون المجعول ذا مراتب، مثل الأمر الذي يدل على مطلوية فعل بعينه، أو النهي الدال على المبعوضة، فإن للمطلوية، وللمبعوضة مراتب، فالمطلوب قد يكون مستحباً، وقد يكون مستحباً مؤكداً، وقد يكون واجباً.. والمبعوض أيضاً قد يكون بدرجة الكراهة، أو الكراهة الشديدة، أو الحرمة، فإذا شك في ذلك، فلكي يجرز المكلف براءة ذمته، فإنه لا يتعامل معه معاملة المستحب أو المكروه، بل يتعامل معه على أنه بدرجة الإلزام وعدم الرضا بالترك.. إذا كان الأمر هو الذي يتعلق به، وعلى حد الحرمة، وعدم الرضا بالفعل إذا كان منهياً عنه، فلا يستسيغ فعله، فلو أمره بإكرام أو إطعام أهل البلد الفلاني، فإنه يكرم ويطعم حتى الفاسق منهم، لكي يجرز براءة ذمته، وامثاله لأمر مولاه..

وهكذا الحال بالنسبة لولاية الفقيه.. فإنه إذا تعلق الجعل بالحكمة للفقيه، أو تعلق الأمر أو النهي بفعل، وشك في أن يكون قد قصد فيه بعض مصاديقه، أو جميعها، أو أدنى مراتبه، أو أوسطها، أو أعلاها، فإنه إذا لم يرد من الأمر، والجاعل ما يدل على التقييد، فلماذا لا يؤخذ بالإطلاق، ويحكم

بشمول الجعل، أو الأمر والنهي لجميع مراتب الولاية؟!!

رابعاً: القول بأن الإطلاق في المحمول بمعنى الشمول لا يجري ... غير مقبول، ولا نرى له مبرراً، فإن الإطلاق يجري في المحمول، كما يجري في غيره، إلا إذا كان أمراً بسيطاً، أو جزئياً غير قابل للشمول..

ولو قيل: العالم يجب إكرامه، فكما يجري الإطلاق إذا تمت مقدماته في الموضوع، فيقال: المراد: عالم الفقه، وعالم التفسير، وعالم التاريخ، وعالم الطب، و.. و.. كذلك يجري الإطلاق في المحمول إذا تمت مقدماته، فيقال: لا فرق بين زمان وزمان، وحال دون آخر، ولا بين نوع ونوع من أنواع الإكرام.

وهكذا الحال بالنسبة لقولنا: زيد عالم، فإن معناه: ثبوت العالمية بمعناها الأوسع مما يحتمل في مثله، بحيث لو أراد المتكلم الإقتصار على البعض من ذلك، لكان عليه البيان.

وهكذا يقال بالنسبة لقول النبي «صلى الله عليه وآله»: «علي خليفتي فيكم»، أو «وصيي»، أو «وارثي». وقوله: «علي وليكم بعدي». وقوله: «علي مني بمنزلة هارون من موسى»..

فإنه لا يشك في أن المقصود: هو إثبات عموم المنزلة له «عليه السلام».

المانع من انعقاد الإطلاق:

وقالوا: إن استعمال كلمة «الحاكم» في القاضي، وكون مورد المقبولة هو القضاء، وتفسير أبي الحسن الهادي «عليه السلام» الحكام بالقضاة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾..

إن ذلك كله، يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، ويوجب الأخذ بالقدر المتيقن، والإقتصار على الرجوع إلى الفقيه في الفتوى، وفي فصل الخصومة وتوابعها، ومن جملتها التصدي للأمور الحسبية⁽¹⁾.

ويجاب:

أولاً: قد تقدم الكلام حول تفسير أبي الحسن الثالث للحكام بالقضاة، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثانياً: إن استعمال كلمة لها معنى عام في بعض المصاديق التي وقعت مورداً للسؤال لا يعني أنها قد انسلخت عن معناها العام، أو أنها أصبحت مجملة، ليجعل ذلك المورد الذي استعملت فيه في الإجابة على السؤال هو القدر المتيقن منها، فإن المورد لا يخصص الوارد.

نيابة، أم وصاية عن الإمام؟! :

وقد اعترضوا على استفادة ولاية الفقيه: بأن هذه الولاية التي جعلها الإمام الصادق «عليه السلام» للفقيه في رواية ابن حنظلة وأمثالها، إن كانت بمثابة نيابة أو وكالة عنه «عليه السلام» في التصرف في حال حياته، فهي تنتهي بموته «عليه السلام».. فلا كبير فائدة في البحث عن هذا الأمر بعد عصر الإمام الصادق «عليه السلام» مثلاً.

وإن كانت وصاية منه «عليه السلام» للفقيه، بحيث لا يمكنه التصرف

(1) منية الطالب ج 1 ص 327 وأساس الحكومة الإسلامية ص 222.

إلا بعد موت الإمام «عليه السلام» الذي أوصى إليه، فهل يصير الفقيه في الحكومة على الناس، والتصدي للأمر شريكاً للأئمة «عليهم السلام» الذين يأتون بعد موت الإمام الموصي؟!!

أم أن الفقيه هو الذي يحق له التصرف دون الأئمة «عليهم السلام»؟! أو أن العكس هو الصحيح؟!!

وحسب تعبيرهم:

إذا دلت رواية ابن حنظلة على ولاية الفقيه، فمعنى ذلك: أن الفقيه يصبح نائباً عن الإمام الصادق «عليه السلام» الذي صدر منه هذا القول، وتنتهي هذه النيابة أو الوكالة بموت الإمام الصادق «عليه السلام».

فنحن بحاجة إلى إثبات نيابة الفقيه عن الإمام صاحب الزمان «عجل الله تعالى فرجه»، لأنه هو الإمام الفعلي، وقد بطلت نيابة الفقيه عن الإمام الصادق «عليه السلام» بموت الإمام الصادق.

كما أن إعطاء الإمام الصادق للفقيه حق التصرف في حياته يطرح السؤال عن أنه إذا كان على سبيل الوكالة أو النيابة، فما الذي بقي له «عليه السلام» بعد هذه الوكالة والإستنابة؟! (1).

وأجابوا:

(1) أساس الحكومة الإسلامية ص 221 وليراجع حاشية المامقاني ج 1 ص 418 لكنه عبر بلفظ «الوكالة» بدل النيابة، وراجع أيضاً: كتاب القضاء للرشدي ج 1 ص 101 والمسالك ج 2 - أوائل كتاب القضاء..

أولاً: بأن جعل الولاية للفقير ليس من قبيل النيابة أو الوكالة، بل هو إعمال للولاية في إعطاء الولاية للفقير، فيبقى نافذ المفعول ما لم يثبت إعمال ولاية أخرى ترفع ولاية الفقير هذه⁽¹⁾.

وقال في المسالك⁽²⁾: «الأصحاب مطبقون على استمرار تلك التولية، فإنها ليست كالتولية الخاصة.. بل حكم بمضمون ذلك، فأعلامه بكونه من أهل الولاية على ذلك كإعلامه بكون العدل مقبول الشهادة، وذي اليد مقبول الخبر، وغير ذلك.. وفيه بحث». انتهى.

ويرد عليه:

أنه غير وافٍ بدفع الإشكال على النحو الذي قررناه، فلاحظ.
ونجيب نحن أيضاً:

ثانياً: إن الإشكال الذي ذكره مشترك الورود، لأن القائلين بأن المجعول للفقير هو ولاية القضاء لا بد أن يجيبوا أيضاً على هذا الإشكال.
ثالثاً: هناك من يقول - وإن كنا لا نوافق على ذلك -: إن أصل الحكم بين الناس مشترك بين الإمام، وكل من يملك القدرة على ذلك.. غاية الأمر:

(1) حاشية المكاسب للهامقاني ج 1 ص 418 و 49 وأساس الحكومة الإسلامية ص 221 وكتاب القضاء للأشتياني ص 47.

(2) راجع: المسالك ج 2 أوائل كتاب القضاء و (نشر مؤسسة المعارف الإسلامية - قم) ج 13 ص 359.

أن جواز قيام غيره به مشروط بإذنه، فهو كالصلاة على الميت التي تجب كفاية على كل أحد، ولكن يشترط لقيام الغير بها إذن ولي الميت⁽¹⁾.

وإنما قلنا: لا نوافق على ذلك، لأن الحكم بين الناس هو من صلاحيات الإمام دون سواه، كما سنوضحه.

رابعاً: إن أعمال الولاية في إعطاء الولاية للفقهاء، لا يعني إشراكه في الأمر مع الإمام «عليه السلام»، ولا استقلاله بالتصرف.. بل هو من صلاحيات الإمام حصراً، ولالإمام أن يأذن، أو يوكل من شاء بالتصرف وفق نظر الإمام نفسه، وفي خصوص الأمور التي يوكلها إليه، وكل ما يباشره الإمام بنفسه، أو ما لا يرضاه «عليه السلام» من تصرفات المأذون، أو الوكيل يفقد شرعيته، لمخالفته لما يراه ويريده «عليه السلام».

وهذا نظير ما لو اتخذ رئيس الجمهورية ممثلاً عنه، ونائباً عنه في تصريف بعض الأمور.. فإن هذا النائب لا يصير بذلك شريكاً للرئيس، وليس له أن يستقل بالأمر، ويتصرف خارج دائرة ما يرضاه الرئيس، ولو عرض للرئيس ما يمنعه من القيام ببعض الأمور، كسفر، أو مرض، أو موت، أو غير ذلك، فعلى النائب أن لا يخرج في تصرفاته عما رسم له إلى حين عودة القدرة لمن استنابه، أو إلى حين تولي رئيس بديل للمنصب.

فللإمام إذن، أن يمنح ولاية فعلية للفقهاء الجامع للشرائط، ولا يوجد أي تعارض في الصلاحيات.

(1) راجع: كتاب القضاء للأشيتاني ص 49 وكتاب القضاء للرشدي ج 1 ص 103.

المقبولة ناظرة لنقل الرواية والفتوى:

وهناك من قال: إن رواية ابن حنظلة ليست ناظرة للحكم بمعنى الولاية على الشؤون العامة، وحق البتّ فيها، ولا هي ناظرة لتولي القضاء، وإنما هي ناظرة لنقل الحديث، ونقل الواقعة، أو ناظرة لنقل الفتوى، وإرجاع العامي إلى المجتهد، من أجل ذلك.

والشاهد على ذلك: أن الرواية ذكرت الترجيح بالأصدقية، التي تكون في النقل، مما يعني: أن رجوع المتنازعين إلى الفقيه، إنما هو لأخذ الفتوى في مورد التنازع⁽¹⁾.

ونجيب:

أولاً: لو كان المقصود هو الإرجاع إلى الفقيه لأجل أخذ الفتوى لم يكن معنى لقوله: فإني قد جعلته عليكم حاكماً.. بل يكفي الإرجاع للفقيه لأخذ الحكم منه، ولا يحتاج إلى جعل الحاكمية له.

وقولهم: «لأن الحكم هو ما يقوله صحح إطلاق اسم الحاكم عليه»، لأنه هو الذي أعطى الحكم.. لا يفيد، لأن ذلك إن صحح إطلاق اسم «الحاكم» على الفقيه، فإنه لا يصح جعل الحاكمية له على الناس.

(1) راجع: كتاب القضاء للأشتياني ص 478 و 479 وأشار إليه الإيرواني في حاشيته على المكاسب ص 155 من دون تفصيل.

ثانياً: لو كان الإرجاع إلى الفقيه لمجرد كونه راوياً لم يحتج إلى الترجيح بالأفقهية، والأعدلية.. وإن كان الإرجاع إليه لكونه فقيهاً عالماً بالأحكام، وقادراً على استنباطها، بدليل قوله «عليه السلام»: «ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا».. فللترجيح بالأفقهية والأعدلية وجه.

ثالثاً: ذكر «عليه السلام»: أن الرد على هذا الحاكم رد على الأئمة «عليهم السلام»، واستخفاف بحكم الله، ولو كان المراد الإرجاع إليه بما أنه راوٍ، أو مفتٍ لم يكن معنى لتفريع هذا الرد على جعل الحاكمية، بل كان يجب تفريعه على كونه راوياً.

رابعاً: إن الكلام في الرواية انتهى إلى أن أخذ المال بحكم السلطان الجائر يكون سحتاً، وبحكم العادل يكون حلالاً.. وهذا لا يتناسب مع مجرد إيراد الرواية، بل يحتاج إلى إصدار حكم يتبعه إجراء سلطوي..

إذ لو أخذ المال بحكم الجائر، بما أنه راوٍ أو مفت، وعلم صدقه في الرواية، فلماذا لا يؤخذ بروايته نفسها؟! لأن المعيار - كما يقول هؤلاء -: هو الرواية، وليس المعيار هو الحكم بنظرهم..

على أن تصديق الرواية التي نقلها له الفقيه، لا يعني صيرورة المال في مورد الترافع سحتاً، أو حلالاً، ما لم يصدر حكم به، يستند إلى حقيقة الوقائع، وثبوت المدعى، أو عدم ثبوته بوسائل الإثبات..

مجاري الأمور على أيدي العلماء :

وفي نهايات البحث حول مقبولة - أو صحيحة عمر بن حنظلة - نقول:

إنه يمكن الإعتماد عليها في إثبات جعل الولاية المطلقة في الشؤون العامة للفقهاء الجامع للشرائط..

وتتأكد هذه الإمكانية، إذا ضممنا إليها رواية الإمام الحسين «عليه السلام»، التي تقول: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه»⁽¹⁾.

وقد أورد على هذه الرواية بما يلي:

1 - إن المراد بالعلماء: الأئمة الطاهرون «عليهم السلام»، فإنهم هم العلماء الحقيقيون، ولو قال: «العلماء بأحكام الله لشمّل غيرهم معهم»⁽²⁾.

2 - قوله «على أيدي العلماء» لا يناسب إلا إرادة الأحكام، لأن مجرى الأمر منبعه.

3 - إن كلمة «الأمور» يراد بها كل أمور العالم.. وهذا يناسب الأئمة «عليهم السلام»، لأن الفقيه لا تجري جميع أمور العالم على يديه، بل الأئمة هم الذين لهم ذلك.

(1) تحف العقول ص 169 و (ط جماعة المدرسين سنة 1404 هـ ق) ص 238 وبحار الأنوار ج 97 ص 80 ومستدرک الوسائل ج 3 ص 188 و (ط 2 مؤسسة آل البيت لإحياء التراث سنة 1408 هـ ق) ج 17 ص 316 والوافي للفيض ج 2 ص 30 ح 9 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء، والمعيان والموازنة ص 176 وجامع أحاديث الشيعة ج 14 ص 388.

(2) حاشية المكاسب للشيخ محمد حسين الأصفهاني ج 1 ص 214.

فالمراد بالرواية: خصوص الأحكام فيما اشتبه حكمه، أو الحكم فيما اشتبه موضوعه، وحدوث التخاصم في هذا أو ذاك⁽¹⁾.

ونجيب:

أولاً: إن العلماء أيضاً عالمون بالله تعالى، وإن لم يكن علمهم يداني علم الأئمة «عليهم السلام»، فيصح إطلاق هذا الوصف عليهم.
ثانياً: لا دليل على أن المراد بالأمور جميع أمور العالم، فإن «ال» فيه للعهد، لا للاستغراق..

والمراد: الأمور الحياتية الواقعة التي يهتمّ الناس انتظامها، وتحتاج إلى مدبر وقائد.. وهذا هو المتيقن، وما ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق.

ثالثاً: إن كلمة «على» في قوله: «على أيدي العلماء» لا تضر في دلالة الرواية على الولاية، لأن كلمة «الأمور» تدل على أن المراد بها، ليس الأحكام، بل المراد: هو الأمور التي تحتاج إلى قرار إجرائي يضعها في الإطار الصحيح والمقبول.

وقوله «عليه السلام»: «على أيدي العلماء»، يراد به: أن الفقيه هو الذي يتخذ هذا القرار، وينفذه بالمباشرة، أو بالإذن، أو بالإستئابة، والتوكيل، ويصح نسبة هذا التنفيذ إليه، على قاعدة: بنى الأمير المدينة، مع أن أعوانه هم الذين بنوها.. فالولي الفقيه من خلال قراره، وأمره، واسطة في الثبوت..

(1) راجع: حاشية المكاسب للإيرواني ص 155 - 156.

أولى الناس بالأنبياء :

وهناك من قال: إن المراد بالأولوية في الرواية التي تقول: «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به»: هو الأليقية، والأجدرية، وهذا لا يعني جعل الولاية العامة لهؤلاء بالفعل، بل القضية تقديرية، أي أنه لو بني على إعطاء هذا المقام لأحد لكان هؤلاء أولى به.

أو المراد: أنهم أولى بأن يكونوا وزراء للأنبياء، وأعواناً لهم على إجراء مقاصدهم، وإنفاذ الأحكام التي بُعثوا بها، وهذا أيضاً لا يحتم جعل الولاية في التصرف، والحاكمة لأولئك الأعوان.

ويجاب:

أولاً: إن الأليق والأجدر هو الأحق، فليس لغيره أن يتقدم عليه، كما صرحت به روايات كثيرة، ذكرت: أن عدم رعاية هذه الأولوية والأحقية يوجب أن يتواصل ذهاب أمر الناس سفلاً، حتى يرجعوا إلى ما تركوا⁽¹⁾..

(1) الأمالي للطوسي ج 2 ص 172 و (ط دار الثقافة) ص 560 و 566 والإحتجاج (ط دار النعمان) ج 1 ص 219 وج 2 ص 8 وبحار الأنوار ج 10 ص 143 وج 30 ص 323 وج 31 ص 418 وج 44 ص 22 و 63 وج 69 ص 155 وجامع أحاديث الشيعة ج 13 ص 66 ومستدرک الوسائل ج 2 ص 247 وج 11 ص 30 والعدد القوية ص 51 وينايع المودة ج 3 ص 369 ومصباح البلاغة (مستدرک نهج البلاغة) ج 1 ص 336 وج 2 ص 262 والتعجب للكراچكي ص 58 وحلية الأبرار ج 2 ص 77 و 80 ومدينة المعاجز ج 2 ص 87 والغدير ج 1 ص 198 ومستدرک

ثانياً: لعل التعبير بالأولوية ليشير إلى ثبوت درجة من الحق لمن لم يصل إلى درجة الأعلمية في التصرف في الأمور العامة، فهو كالمفتي الأعلم، والمفتي غير الأعلم، فإن الحجية ثابتة لهما معاً، فإذا دار الأمر بينهما قُدّم الأعلم، كما تقدم. ثالثاً: لا شيء في الرواية يدل على أن الحاكمة تكون في أمر دون آخر.. بل إطلاق الأولوية يدل على شمولها لكل ما يجوز للفقهاء أن يتولاه، كما يتولاه النبي، مثل: تبليغ الأحكام، والتصدي للأمور الحسبية، والقضاء، ونصب القيم على القاصر، والغائب، والولي للوقف، وما إلى ذلك..

ولكن الفقيه لا يصبح أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ولا يتصرف في دماءهم، وأعراضهم، وأموالهم، وفقاً لأحكام الشريعة، وفي الحدود المرسومة شرعاً. رابعاً: إن الفقهاء هم القدر المتيقن من بين عدول المؤمنين الذين يحق لهم التصدي للأمور الحسبية، وللقضاء بين الناس وغير ذلك.

النتيجة :

ونستنتج من جميع ما تقدم:

أن للفقيه الجامع للشرائط، الأعلم، ولاية عامة، وسلطة على تدبير الأمور، كما دلت عليه صحيحة عمر بن حنظلة..

بالإضافة إلى رواية: «مجاري الأمور» و «الأحكام على أيدي العلماء بالله» ورواية: «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به» الخ..

وقد يستفاد هذا المعنى من بعض الروايات الأخرى التي ذكرناها في كتابنا:

«ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة»..

وبذلك يكون لدينا دليل لفظي يمكن التمسك بإطلاقه في موارد الشك. والإقتصار على الدليل اللبي من: عقل، أو إجماع، أو بناء العقلاء وسيرتهم، أو نحو ذلك.. يجرمنا من بركات هذا الإطلاق، لأن الدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

ولاية الفقيه من باب الحسبة :

ولنفترض أننا لا نملك دليلاً على عموم ولاية الفقيه، وقلنا بأن ولايته من باب ولايته في الأمور الكفائية العامة، وهي الأمور الحسبية التي ليس لها مخاطب بخصوصه، بل يؤتى بها قربة إلى الله، رجاء الحصول على المثوبة منه تعالى، وهي ثابتة لعدول المؤمنين، ثم إلى المؤمنين بنحو مطلق.

فالفقيه الجامع للشرائط هو المتيقن من بينهم، فيجوز له التصدي لها بنفسه، أو بالتوكيل، وعلى غيره أن يستأذنه بالتصرف فيها..

ومع وجود الأعلام بين المجتهدين الذين يمكن الوصول إليهم، فقد يقال: إن العقل يحكم بلزوم استئذانه، لدوران الأمر بين التعيين والتخير.

وقد ذكروا للتصدي للأمور الحسبية الكفائية أربعة شروط هي:

1 - أن يكون المورد مما يريده الشارع، كحفظ اليتيم، وحفظ أمواله، وحفظ أموال الغائب، وحفظ الوقف من التلف، ونحو ذلك.

2 - أن لا يكون من الأمور التي يحتاج فيها إلى إذن المعصوم، كالجهاد للدعوة - إن قيل بمشروعيته -، وصلاة العيدين، وصلاة الجمعة، وإقامة

الحدود، إن قلنا: بأن ذلك كله يحتاج إلى إذن الإمام.

وكذلك الحال بالنسبة لما يدخل في عموم قوله تبارك وتعالى: ﴿النَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾، حيث لا يجوز التصدي لهذا الأمر، إلا من قبل النبي «صلى الله عليه وآله» والإمام «عليه السلام».

3 - أن لا يكون مما خوطب به جميع المكلفين، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك الحال في الأحكام المرتبطة بالأشخاص، كالصلاة والصوم، وما إلى ذلك.

4 - يشترط أن لا يكون لذلك الأمر ولي قائم به، كأن يكون للأيتام ولي، وكذا يشترط أن لا يزاحم ولاية الغير، كما لو بلغ الطفل مجنوناً.. حيث يشك في أن الولاية عليه لأبيه بمقتضى استصحاب ولايته عليه قبل بلوغه، أو أن الولاية عليه للفقهاء، لعدم جريان الإستصحاب، بسبب تبدل الموضوع مثلاً، فإن المجنون - بنظر العرف - ليس كالعاقل.. فإن هذا المورد يكون من موارد العلم الإجمالي الذي يجب الإحتياط فيه.

فإذا تمت هذه الشروط، يجوز للفقهاء أن يتصرف في الأمور الحسبية، لا من حيث ثبوت الولاية العامة له، بل من حيث إنه القدر المتيقن.

وعلى هذا، لا بد أن يقتصر على ما لعدول المؤمنين، وهو أن يتولى ذلك بنفسه، ولا يتجاوز ذلك، فلا يجوز له نصب ولي على الوقف، أو على المال، أو على القاصرين، وربما لا يجوز له التوكيل أو الإذن بالتصرف.

(1) الآية 6 من سورة الأحزاب.

المسألة [52] : إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة (*)، كان كمن عمل من غير تقليد (**).

(*) أي في مسألة البقاء على تقليد الميت فقط.

(**) تقدم في المسألة السادسة عشرة والسابعة، وغيرهما: أن من بقي على تقليد الميت، من دون أن يرجع إلى الأعلم من الأحياء، تكون أعماله السابقة صحيحة، إذا كانت مطابقة للواقع، ويعرف ذلك بمطابقتها لفتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده فعلاً.. أي إن كان هذا المجتهد يفتي بجواز البقاء على تقليد الميت حكم بالصحة، وإن أفتى بعدم جواز البقاء على تقليده، أو بعدم صحة أعماله السابقة في فرض المسألة حكم بعدم صحة أعماله السابقة، فحكمه حكم الجاهل القاصر، أو المقصر، كما تقدم في تلك المسائل.

وبيان آخر:

إن المجتهد المقلد إذا مات، فإن من كان يقلده لا يحرز حجية رأيه بعد الموت..

والمفروض: أن العامي في بقاءه على تقليد الميت الذي كان يقلده وهو حي، ليس بمجتهد في مسألة البقاء، ولم يعمل بالإحتياط، فيحتاج إلى تحصيل الحجّة على جواز البقاء بتقليد الأعلم من الأحياء، لأنه هو المتيقن الحجية بالنسبة إليه.

والمفروض أيضاً: أنه في بقاءه على تقليد الميت كان غافلاً، أو متساهلاً،

أو جاهلاً بسيطاً، أو جاهلاً مركباً.
والجاهل البسيط، إما أن يكون قاصراً أو مقصراً، والمقصر إما أن يكون ملتفتاً حين العمل أو غير ملتفت.
وعلى جميع التقادير، إما أن يطابق عمله الواقع أو الحجة.. وهي فتوى الأعلام من الأحياء، أو لا يطابقهما.
وقد حكم الماتن: بأن عمل العامي إذا وافق الواقع، وتحقق منه قصد القرية بسبب الغفلة، أو القصور، أو أي سبب آخر، فإن أعماله التي عملها بعد موت المقلد، من دون أن يقلد الحي في مسألة البقاء.. تكون صحيحة في جميع الفروض الآنف الذكر، باستثناء أعمال الجاهل المقصر الملتفت، لعدم تأتي قصد القرية منه.

غير أننا نقول:

أولاً: إن التقليد عند الماتن: هو الإلتزام بفتوى المجتهد، الذي يجب عليه تقليده من الأحياء⁽¹⁾، ولم يتحقق هذا الإلتزام بفتوى من يجب عليه تقليده.. فالعمل باطل، لأنه عمل بغير حجة، لأن الحجة هي التقليد، وهو مفقود حتى لو تحقق منه قصد القرية، بسبب الغفلة أو القصور.

وإذا قلنا: إن التقليد هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد، أو أنه تطبيق العمل على فتواه، فإن هذا التطبيق لم يحصل أيضاً.. فالعمل أيضاً بلا حجة، لعدم حصول التقليد، حتى لو تحقق منه قصد القرية، بسبب الغفلة، أو القصور.

(1) تنقيح مباني العروة الوثقى ج 1 ص 322.

نعم، لو فسرنا التقليد: بأنه مطابقة العمل لفتوى من يجب تقليده، وإن لم يقصد ذلك، لأمكن القول بالصحة، لأن التقليد الذي هو الحجة متحقق، وقصد القرية متحقق أيضاً.

ثانياً: قد يقال: إن الرجوع إلى المجتهد الحي أيضاً رجوع إلى مشكوك الحجية بالنسبة إليه، لأنه يحتمل أن تكون وظيفته هي البقاء على تقليد الميت، فالقول: بأن فتوى أعلم الأحياء متيقنة الحجية بالنسبة إليه. أما قول الميت، فهو مشكوك الحجية، غير ظاهر الوجه..

إلا أن يقال: إن حجية فتوى الميت كانت متقومة بحياته، فبموته أصبحت حجيتها معلقة على فتوى الحي له بوجوب البقاء على تقليد الميت. أما فتوى الحي، فهي فعلية ومنجزة في حق المكلف، الذي كان يقلد المجتهد الذي مات، حيث يجب عليه الرجوع إلى الحي في مسألة البقاء على تقليد الميت وعدمه.

ثالثاً: إن المجتهد الذي يجب أن يرجع إليه هو أعلم الأحياء فعلاً، لا الذي كان هو الأعلم حين بقي على تقليد الميت.

والسبب في ذلك: أنه إذا كانت أعماله السابقة باطلة، فإنه بعد انكشاف الأمر له يكون رجوعه إلى المجتهد الحي من التقليد الابتدائي، الذي يشترط فيه حياة المقلد. أما تقليد من كان هو الأعلم حين العمل، فيكون من تقليد الميت ابتداءً، وقد تقدم أنه غير جائز.

ولكن هذا الكلام موضع نقاش أيضاً، فراجع كلام المحقق الشيخ

جواد التبريزي في هذا المقام⁽¹⁾.

(1) تنقيح المباني العروة الوثقى ج 1 ص 126 و 127.

المسألة [53]: إذا قلد من يكتفي بالمرة مثلاً في التسيحات الأربع، واكتفى بها، أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (*).

(*) إختلاف فتاوي المرجعين لا يوجب الإعادة :

ذكر الماتن في هذه المسألة فروعاً خمسة، من إختلاف فتاوي المجتهدين اللذين قلدهما المكلف، وحكم الماتن «رحمه الله» بعدم وجوب إعادة شيء منها، لأنها محكومة بالصحة.. ولكن بعضها مبتن على مسألة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وبعضها استناداً إلى أدلة أخرى اقتضت الحكم بالصحة..

ونحن نذكر هذه الفروع، ومداركها على النحو التالي:

الفرع الأول:

لو قلد من يكتفي بالمرة من التسيحات الأربع، فاكتفى بها، ثم قلد من يقول بوجوب التعدد، لم يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، ولو لم نقل بقاعدة إجزاء الأمر الظاهري، بل لصحيفة زرارة التي تقول: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»⁽¹⁾.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 1 ص 371 و 372 وج 4 ص 312 وج 5 ص 471 وج 6 ص 91 و 313 و 389 و 401 وج 7 ص 234 و (الإسلامية) ج 1

وهذه القاعدة خاصة بالصلاة، ولا تشمل ما عداها.. وهذا الحديث يشمل موارد الجهل القصورى، وهو يشمل كل مورد انكشف فيه مخالفة المأتي به للواقع في غير الأمور الخمسة، سواء أكانت المخالفة بسبب الإضطراب، أو السهو، أو النسيان، أو الجهل المركب، أو الغفلة.

بل قيل: لا يبعد شمول هذا الحديث للجاهل المقصر أيضاً.. فلا يجب إعادة الصلاة الفاقدة للسورة، أو الذكر الواجب، أو التشهد، أو جلسة الإستراحة، إلا إذا كان تركها عن عمد.

الفرع الثاني:

ما لو قلّد من يكتفي بالتميم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد، فقلد من يقول بلزوم التعدد.. فقد حكم الماتن بصحة أعماله السابقة، مع أن هذا المورد لا يمكن تصحيحه بقاعدة: «لا تعاد»، لأن التيمم من الطهور، الذي حكم حديث «لا تعاد»: بأن الإخلال به يوجب إعادة الصلاة.

فهل يمكن تصحيح التيمم بضربة واحدة، بالإستناد إلى قاعدة أجزاء الأمر الظاهري عن الواقع، واعتبار هذا المورد من صغريات مسألة الأجزاء؟! الظاهر: أن الجواب هو بالنفي، لأن الحديث في مسألة الأجزاء هو أجزاء الأمر الظاهري عن الحكم الواقعي، لو انكشفت مخالفته له، لأن هذه

ص260 وج3 ص227 وج4 ص683 و770 و934 و987 و995 و
1241 والخصال للصدوق ص284 ومن لا يحضره الفقيه ج1 ص279 و339
وتهذيب الأحكام ج2 ص152.

المسألة ليست من هذا القبيل، فإن الذي خالف الحكم الواقعي في هذه المسألة ليس هو رأي المجتهد السابق، بل رأي المجتهد السابق إنما خالف رأي المجتهد اللاحق، والموت لم يسقط فتوى الميت عن الحجية، بل هو انتهاء لأمدها. كما أن فتوى المجتهد الثاني لم تكشف عن خطأ المجتهد الأول في ظرف حجيته ..

وحجية فتوى الحي، إنما بدأت من حين رجوع المكلف إليه، ولم تجتمع حجية فتوى الميت والحي في آن واحد..

وهذا من مخالفة الحكم الظاهري لحكم ظاهري آخر، وليس من مخالفة الحكم الظاهري لحكم واقعي، ليكون من موارد مسألة الإجزاء التي لا يقول الشيعة بالإجزاء فيها.

وعليه، فلا مانع من الحكم بصحة الأعمال السابقة، وعدم وجوب الإعادة بعد أن ظهر: أنه لا يوجد مانع من صحتها، لأن ما كان يتوهم أنه مانع، وهو عدم إجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع قد ظهر أنه ليس مانعاً، لأن مسألة الإجزاء لا ربط لها بهذه المسألة، وليس ما نحن فيه من صغريات تلك.

وقد ظهر بذلك: أنه لا حاجة لإثبات الصحة إلى التمسك بالإجماع، أو لزوم الحرج، أو المهرج والمرج، واختلال النظام، ثم الأخذ والرد، والنقض والإبرام في هذه الأمور.

الفرع الثالث:

ما إذا أفتى المجتهد الأول بطهارة شيء، كالغسالة.. واستعملها المكلف

في الطهارة من الخبث.. وحكم المجتهد الثاني بنجاستها، فقد حكم الماتن «رحمه الله» بصحة الصلوات والأعمال السابقة في الطهارة الخبثية.. فإن كانت الغسالة باقية، فلا يحكم بعد ذلك بطهارتها، بل يجب الإجتنب عنها، عملاً بفتوى المجتهد الحي.

ويرد عليه:

أن هذا الحكم إنما هو فيما إذا استعملت الغسالة في رفع الخبث، كغسل ثوب، أو غير ذلك.

وأما إذا استعملت في الوضوء، أو في غسل الجنابة مثلاً، وأراد الصلاة بوضوئه أو غسله هذا، فإنه يكون داخلياً في الطهور الذي هو أحد الخمسة التي حكم حديث «لا تعاد» بإعادة الصلاة منها.

الفرع الرابع:

ما إذا أفتى الأول بجواز الذبح بغير الحديد، فذبح حيواناً بغير الحديد، فإن باعه أو أكله، حكم بصحة بيعه، وحلية أكله.

وأما إن كان المذبوح، أو بعضه باقياً، ومات المجتهد الأول، فقلد من يقول بعدم جواز الذبح بغير الحديد، فلا يجوز بيع أو أكل ما تبقى من ذلك الحيوان المذبوح.

الفرع الخامس:

ما إذا كان المجتهد الأول يميز العقد، أو الإيقاع بغير العربية، فعقد زواجاً أو أوقع طلاقاً بالفارسية، ثم مات ذلك المجتهد، فقلد من يشترط العربية في صحة العقود والإيقاعات، ويرى بطلانها بالفارسية.

فقد حكم الماتن بالبناء على صحة ما سبق، لاستناده إلى الحجة، وهي فتوى المجتهد السابق، وعليه في اللاحق أن يعمل وفق فتوى الثاني. ولكن قد يقال: إن السبب في هذه المسائل الثلاث الأخيرة: هو الذي نشأ عنه الأثر، وهو العقد أو الطلاق بالفارسية، والذبح بغير الحديد، والغسالة المتنجسة.. فإن كان السبب صحيحاً، وقد أثبتت الحجة والدليل سببته، وحصوله، الذي أدى إلى حصول أثره، فحصل الذبح بالحديد، وأنشئت الزوجية، وأوقع الطلاق بالفارسية مثلاً، وقد استفيد من الغسالة المتنجسة في تطهير الثوب، ومن آثارها عدم تنجس ملامقتها بالملاقاة، فلا يجب الإجتنا ب عنه، وقد تحقق الأثر، وهو الزوجية، وحلية الذبيحة، بالإستناد إلى الحجة، وهي فتوى المجتهد الأول.

فلا يجب الإجتنا ب عن المرأة، ولا يجوز الحكم بزواجيتها بعد طلاقها بالفارسية.

نعم، لو قلنا بأن هذه الأسباب لا سببية لها، فلا بد من ترتيب آثار عدم سببيتها سابقاً ولاحقاً..

أما إذا كان الحكم كالحرمة، أو النجاسة ثابتاً لذات الشيء، من حيث هو، كنجاسة الخمر وحرمة شربها، فإن هذه الآثار ثابتة لها، من حيث هي، لا من جهة السببية.

فظهر: أن السبب إذا أثر الحلية أو الحرمة، أو النجاسة، فإن أثره وحكمه يستمر بعد موت المجتهد الأول، بلا فرق بين الأمور المذكورة.

توضيحات في مسألة الإجزاء :

ولا بأس بالاشارة إلى بعض التوضيحات لمسألة الإجزاء، والوجوه التي ذكرت لتصحيح الأعمال السابقة، التي ظهرت مخالفتها للواقع، وذلك ضمن النقاط التالية:

1- إن القول بالإجزاء، بعد انكشاف مخالفة المأتي به للواقع، يلازم القول بالسببية، والتصويب الباطل، بلا فرق بين العبادات والمعاملات، وفي الأعمال اللاحقة يجب العمل طبق فتوى المجتهد الثاني..

وإن قلنا بالتخطئة، وحكمنا بإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، فيحكم بصحة الأعمال السابقة، وفي اللاحقة يتبع المجتهد الحي..

وإن لم نقل بالإجزاء، فنرجع إلى الحي، فإن أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت، أو بوجوبه، فإنه يبقى على تقليد الميت وتصح أعماله السابقة، واللاحقة، وإن أفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت.. فإن دلّ دليل خاص، كدليل «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، فإنه يحكم بالصحة في غير الخمس، أو قام إجماع على الصحة، أو سيرة عقلائية ممضاة أخذ به.

2- قالوا: إن القول بعدم إجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع، يوجب الهرج والمرج، واختلال النظام، والعسر والخرج، وفقدان الثقة بفتاوي المجتهدين.

3- إن الأمارات، والأحكام الظاهرية، إنما هي طرق إلى الواقع، لكنها طرق جعلية، تنزيلية، تعبدية.. وهذا هو المعتمد فيها، لعدم صحة القول بالسببية في الأمارات، وهذا ما اتفقت عليه كلمة المخطئة، فإن مؤدى الأمانة

لا يجزي عن الواقع، إذا انكشف بالقطع واليقين أنه خلاف الواقع، لأن هذا الإنكشاف هو الواقعي الوجداني الحقيقي.

أما الأمارات، فهي انكشاف تعبدي تنزيلي، وليس حقيقياً، ولو كانت الأمانة كاشفة وجداناً، لكان مؤداها حكماً واقعياً، لا ظاهرياً.. فإذا لم تكشف الأمانة كشفاً واقعياً، فلا يكون مؤداها مجزياً عن الواقع، فظهر أن حجية الأمانة تنزيلية، لكن كشفها غير قابل للجعل، بل هو أمر واقعي، إما أن يكون أو لا يكون، ولا يعقل جعلها كاشفة عن الواقع تعبدًا.

وقال بعض الإخوة الأكارم:

كشفها الظني هو أمر واقعي، وأما كشفها التام فلماذا لا يمكن التعبد به، بأن يكون مرجع التعبد إلى تتميم الكشف، فالمتعبد به هو التتميم، وليس أصل الكشف.

ويجاب:

بأن المقصود بالكشف الواقعي للحكم هو الكشف الحقيقي التام. وهذا إنما يتحقق بالكشف الوجداني العلمي اليقيني..

أما الكشف الظني، فهو واقعي في نفسه، من حيث هو حالة حقيقية تحصل للإنسان بلحاظ درجة انكشاف شيء بعينه له، ولكنه ليس كشفاً يقينياً تاماً لحقيقة الشيء.

وتتميم الكشف بالتعبد لا يعني حصول انكشاف تام وحقيقي، ويقيني للمكشوف، إذ قد يظهر: أن ظنه قد أخطأ الحقيقة.. وكان الشارع هو الذي

رضي من المكلف بهذا الكشف ناقص، الذي ظهر خطأه.

وبعدما تقدم نقول:

إن الحكم السابق لا يرتفع بالحكم اللاحق لعدم كشف الواقع بالأمانة يقيناً ووجداناً، بل لأن الأمانة حين قامت في السابق، وجب أتباعها، ثم لما قامت في اللاحق، وانكشفت بعض العلائم التي أدت إلى تبديلها، صار الواجب أتباع فتوى اللاحق، فاللاحق أسقط حجية الرأي السابق، لا أنه كشف الواقع، بل الواقع باق على ما هو عليه، فإن انكشف عدم إصابته يقيناً فيما أتى به لا يجزي عنه.

الإستدلال على الصحة بالإجماع:

وقالوا: إذا انكشف الخلاف بأمانة وحجة أخرى، وحكم ظاهري آخر، فقد قيل بصحة الأعمال السابقة، استناداً إلى الإجماع، كما عن المحقق الخراساني، وتبعه من تأخر عنه، بل ادّعي الضرورة على عدم القضاء والإعادة عند تبدل الحكم الظاهري اجتهاداً أو تقليداً.

ونوقش فيه:

أولاً: بأن وجود أقوال كثيرة في المسألة قد تزيد على سبعة أقوال، يدل على عدم تحقق هذا الإجماع المدّعى.

ثانياً: إنه ليس إجماعاً تعديداً، بل هو إجماع على قاعدة عقلية، ترجع إلى القول بالتخطئة، وبطلان التصويب، ومؤداه عدم الإجزاء عن الواقع إذا أخطأه.. ولعل هذا الإجماع ناشئ عن قولهم بلزوم العسر والخرج، أو دعوى قيام السيرة على الإجزاء، أو غير ذلك.

ثالثاً: حكي عن العلامة والعميدي دعوى الإجماع على خلافه.

عدم الإجزاء موجب للخرج:

وقد استدلوا: بأن عدم إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي موجب للخرج والعسر والضرر، وهما منفيان شرعاً.. فإن الاختلاف في الفتاوي بين المجتهدين من الأمور البديهية، فإذا لم يكن العمل بالحكم الظاهري مجزياً، ولا بد من الإعادة والقضاء، فلا بد أن يقضي المكلف كل عمره في قضاء ما قلده فيه المجتهد السابق، للعلم الإجمالي بمخالفة اللاحق له في جملة من فتاويه.

ويجاب:

أولاً: إن الشارع هو الذي يراعي في جعل الأحكام: أن لا يلزم عسر وخرج، أو ضرر، ولو على الأعم الأغلب من الأشخاص.

أما الفقيه، فشأنه الإفتاء بما عرف أن الشارع قد شرعه، أو قامت الحاجة لديه على ذلك، والمطلوب في باب الإجزاء إثبات إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي بنحو كلي، ليكون ذلك هو القاعدة المطردة.

أما العسر والخرج الشخصي، فليس ذلك من شأن الفقيه، ولا يمكن الاستفادة القاعدة الكلية منه، وهي المأخوذة على نحو القضية الحقيقية التي إذا تحققت في أي مورد ثبت حكمها كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽¹⁾.

(1) الآية 78 من سورة الحج.

فقد حكم فيها على الأفراد، سواء أكانوا موجودين حقيقة، أو تقديرًا، وليس للفقهاء أن يحكم بارتفاع الحكم عن موضوع غير حرجي، بزعم: أن في نوع هذا الحكم ما يكون حرجياً.

ولو صح ذلك لأمكن رفع جميع الأحكام التي يكون بعض مصاديقها حرجياً على بعض أفراد النوع.

ويدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁾.. فإن هذه القاعدة ظاهرة البدهة..

وهذا وذاك يدل على أنه يلاحظ في وضع الأحكام: الأعم الأغلب، وأن ما يعرض لبعض الأفراد من حالات حرجية، فإن الشارع وضع لهؤلاء مخرج من هذا الحرج الذي وقعوا فيه، كقاعدة الإضطرار في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾⁽²⁾.. وقاعدة: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وغير ذلك.. فإن المنفي هو الحرج الشخصي لا النوعي.

فقدان الوثوق بالفتوى:

واستدل بأن عدم الحكم بالصحة يؤدي إلى فقد الوثوق بالفتوى، لاحتمال أن يأتي مجتهد آخر، ويفتي بخلافها.

ويجاب:

(1) الآية 185 من سورة البقرة.

(2) الآية 173 من سورة البقرة.

بأن هذا جارٍ في مختلف الأحكام الظاهرية، ولا يبرر ذلك رفع اليد عما أدى إليه الدليل، وإنما يجب على المكلف أن يخضع للحجة، ولا ينقاد لمشاعره التي لا مبرر لها.

الإستدلال بالسيرة :

واستدلوا على الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة بالسيرة.

ويرد عليه:

أن إثبات وجود سيرة عقلائية على الإجزاء، وأنها ممضاة من الشارع، متعذر.

وإثبات سيرة العقلاء بما هم متشعبة، لا يفيد.. إذ لعل هذه السيرة مأخوذة من تقليد المفتين.

الإستدلال بعموم الإبتلاء :

ويمكن أن يستدل على صحة الأعمال السابقة: بأن تشريع التقليد هو للتسهيل على الناس، وفتوى المجتهد، وتقليده فيها في معرض التبدل، والإختلاف في الفتاوي والأحكام الظاهرية شائع، ومعلوم، وظاهر للعيان، ولم يرد في الأدلة ما يشير إلى بطلان الأعمال السابقة للمكلف، فهذا يدل على أنها مجزئة، ولا يجب القضاء، ولا الإعادة.

ويجاب:

بأن هذا مجرد استحسان، وظن لا دليل على حجيته..

نعم، لو استلزمت الإعادة للأعمال السابقة عسراً أو حرجاً، فإن الحكم الحرجي مرفوع، ولكن بمقدار ما يزول به الحرج، ويبقى المكلف مطالباً بإعادة الباقي، لأن المنفي بأدلة العسر والحرج هو الحرج الشخصي لا النوعي. نعم، لو كانت فتوى المجتهد احتياطية، فيحكم بصحة الأعمال السابقة، لأنه استند فيها إلى الحجة، وهي فتوى من قلده آنئذٍ، ويجب عليه التقليد فيه للمجتهد الحي في الأعمال اللاحقة..

إستدلال المحقق الأصفهاني & :

وقد استدلال الأصفهاني «رحمه الله»: بأن المصالح في الأحكام الوضعية قائمة بنفسها، فلو قامت الأمانة على الإباحة، ثم قامت أمانة أخرى على الملكية، فقيام الثانية على الملكية لا ينفي الأولى، ولا يدل على أنها مخالفة للواقع، لأن الواقع في الوضعيات هو في نفس الحكم الوضعي والجعل. وأما في الحكم التكليفي، فلا توجب فتوى المجتهد الثاني سقوط فتوى الأول عن الإعتبار، بل تبقى معتبرة وحجة في ظرفها، ولها آثارها.

ويرد عليه:

أن العادل إذا كان فاسقاً ثم تاب، فشهد بعد توبته وظهر عدالته على طلاق قد حصل في أيام فسقه، فإنه يؤخذ بشهادته، ولا ينظر إلى فسقه حين حصول ذلك الأمر.

المسألة [54]: الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد، أو إيقاع، أو إعطاء خمس، أو زكاة، أو كفارة، أو نحو ذلك، يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل، لا تقليد نفسه، إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه، يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت (*).

(*) عمل الوكيل وفق تقليد الموكل:

ذكر الماتن «قدس سره» في هذه المسألة حكم الوكيل، والوصي، والأجير، والولي.. هل يعمل وفق من يقلده، أو يعمل وفقاً لتقليد موكله، والوصي، والمستأجر.

وهناك خمسة أقوال في هذه المسألة، هي:

1 - ما ذهب إليه الماتن «رحمه الله تعالى» وآخرون، من لزوم رعاية تقليد الموكل، والمستأجر في الإجارة، والميت الموصي في الوصية، والمنوب عنه في مطلق النيابة.

ولعل الوجه في ذلك: أن الوكيل لا يعمل لنفسه، بل يعمل نيابة عن موكله، فلا بد له من إبراء ذمة موكله، بإحراز الأجزاء والشرائط التي كانت على الموكل، وعمله ينسب إلى الموكل، من حيث إنه مسبب له، فإن وكالته تسبب له في العمل.

وليست ذمة الوكيل مشغولة بشيء لكي يفرغها مما اشتغلت به، ولا هو

ضامن لشيء.. كما أن الوكالة ليست تفويضاً للوكيل ليفعل ما يشاء..

فظهر: أن الوكالة تقتضي تطبيق الوكيل عمله على تقليد موكله، فمن يوكل غيره في إعطاء خمس أو زكاة، أو كفارة، أو أن يصوم عنه بعد موته، فإنها يريد إبراء ذمة نفسه بذلك، مع علمه بأن الوكيل لو فعل ذلك عن نفسه، فإن ذمة موكله لا تبرأ بذلك، إلا إذا أوكل إليه أن يعمل بما يراه صحيحاً، أو بما يبرئ ذمته في الواقع، ففي هذه الحالة يجب على الوكيل أن يراعي تقليد نفسه. ودعوى أن إطلاق الوكالة يقتضي إيكال العمل إلى نظر الوكيل غير مقبولة، بل إطلاقها يقتضي العمل بما يريده موكله.

وهكذا يقال بالنسبة للوصي.. والفرق بين الوكيل والوصي: أن الوكالة استنابة في حال الحياة، والوصاية استنابة بعد الممات: بأن يفرغ الوصي ذمة الموصي لا ذمة الوصي، فلا بد من مراعاة تقليد الموصي..

وأما الولي، كالولد الأكبر، فيجب عليه مراعاة تقليد نفسه، لأنه ليس نائباً عن الغير، بل هو نفسه المخاطب بالتكليف، فلو عمل بتقليد غيره لم يجرز براءة ذمته من التكليف الموجه إليه.

وأما المتبرع، فلأنه وضع نفسه موضع الميت، لأنه أراد إفراغ ذمته، ولم يستنبه أحد، لا على سبيل الوكالة، ولا على سبيل الإجارة، فيفترض فيه: أن يعمل، بتقليد نفسه، كما قالوا.

ولكن قد يقال: حكمه حكم الأجير، لأن الفرق بينهما: أن الأجير يأخذ أجره على عمله، وهو قد يتبرع بأن يعمل بلا أجره.

غير أن هناك آخر يقول: بل يعمل وفق تقليد الميت، لأنه بتبرعه عنه قد

- نزّل نفسه منزلة الميت، فعليه أن يأتي بالعمل كما فات ذلك الميت.
- وأما الأجير من قبل الولي، فيجب عليه مراعاة تقليد الولي، لا تقليد نفسه، ولا تقليد الميت لعدم كونه أجيراً له.
- نعم، لو علم الأجير ببطلان ما يأتي به، فإن عقد الإجارة يبطل لعدم القدرة على الوفاء به، لعدم تمكنه من قصد القرابة.
- 2 - القول الثاني: وجوب مراعاة الوكيل والأجير، وكل نائب عن الغير تقليد نفسه، ولذلك قلنا: إن إطلاق الوكالة، إذا تمت مقدمات الحكمة، يقتضي إيكال الموكل العمل الذي وكّله به إلى نظر الوكيل⁽¹⁾.
- 3 - قال بعضهم: يجب رعاية التقليدين في جميع الفروض السابقة.
- 4 - هناك من قال يجب رعاية التقليدين في خصوص الوكيل والأجير، أما الوصي ومطلق النائب، فيراعيان تقليد نفسها.
- 5 - وذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره»⁽²⁾ إلى أن ما يكون دخيلاً في حقيقة الصلاة، كالركوع والسجود، والقصر والإتمام، فتجب رعايته مطلقاً، فيقصر ما فاته في حالة السفر، ويتم ما فاته في الحضر، ولكن لو كان يقضي عن المرأة، فلا يجب عليه الإخفات في الجهرية، كالصبح، والركعتين الأوليين في المغرب والعشاء، لأن القصر والإتمام مأخوذان في ماهية الصلاة.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 87.

(2) رسالة القضاء عن الميت للشيخ الأنصاري «قدس سره».

أما ستر البدن في الصلاة، والجهر والإخفات، فإننا يطلبان بملاحظة كون المصلي امرأة، لمن يقضي عنها، فلا تجب مراعتها من قبل من يقضي عنها، فهما من أحكام الفاعل، لا من أحكام الفعل.

وكذلك الحال لو عجز الفاعل كالوكيل وغيره، عن القيام، فيجوز له أن يقضي قاعداً عمّن فاتته الصلاة من قيام، وكذا لو صلى إلى الجهة التي يظن أنها القبلة، وصلى في طاهر كان يعتقد المية نجساً، فإن هذه الأمور كلها ليست دخيلة في ماهية الفعل، بل هي من أحكام المباشر.

ومن هذا القبيل: الإختلاف في الفتاوي اجتهاداً أو تقليداً بين من يقضي عن الميت، وبين ما كان يعتقد الميت نفسه، فإنها ليست داخلية في ماهية وذات الفعل، بل هي من أحوال المباشر..

لكن لو اعتقد المباشر: أن المسافة التي قطعها لا توجب القصر، مع أن الميت حين فاتته الصلاة فيها كان يرى أنها توجب القصر، فإن القصر والتمام لهما دخالة في ماهية الصلاة، فيجب على من يقضي عن الميت، العمل بما كان يراه الميت..

ويلاحظ: أن الظاهر هو أن السيرة فيما يرتبط بالفاعل والمباشر جارية وفق ما أفاده الشيخ «قدس سره»، فترى أن الأجير يصلي عن الميت، ولا يسأل عن رأيه، ورأي من يقلده، مع أن الجميع يعلم بوجود اختلافات في الفتاوي بين من يقلدهم الناس.

إلا أن يقال: إن الغالب: هو أن الأجير لا يعلم بوجود اختلافات في الفتاوي بين من يقلده المستأجر، ومن يقلده الأجير..

والإحتياط بالجمع بين التقليدين حسن.

المسألة [55] : إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً، أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً، لأنه متقومٌ بطرفين، فاللزام أن يكون صحيحاً من الطرفين. وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته (*).

(*) إختلاف المتعاقدين في الصحة والفساد :

إن العقد متقوم بالإيجاب من البائع، والقبول من المشتري، ولا يمكن أن يكون العقد الواحد بحسب الحكم الواقعي صحيحاً وفساداً في آن واحد، للزوم اجتماع الضدين.

وأما بحسب الحكم الظاهري، فقد يقال: إنه وإن لم يلزم اجتماع الضدين، ولكن هناك محاذير أخرى لا بد من تحاشيها، فإن العمومات إذا كانت تقتضي صحة العقد بالنسبة لمن يراه صحيحاً، وفساده بالنسبة لمن يرى فساده، فيلزم من ذلك - لكل من البائع والمشتري -: أن يرتب الأثر وفق ما يعتقده.. لكن تلزم محاذير أخرى.. فإن حكم المشتري بالبطلان يسوّغ له إمساك الثمن، وحكم البائع بالصحة يمنعه من التصرف في المبيع، لأنه يراه ملكاً للمشتري، وليس هذا كمن يعتقد بعدالة شخص فيصلي خلفه، ويعتقد آخر بعدمها فلا يصلي خلفه، والحال أن الشخص في الواقع، إما عادل أو فاسق.. إذ لا يلزم أي تناف من ترتيب كل منهما الأثر الذي يقتضيه ما يعتقده في عدالة الإمام، أو عدم عدالته.

كما أن ما نحن فيه لا يشبه مثال الشخص الواحد الذي قد يحكم بالصحة والفساد في شيء واحد، كما إذا صلى أحدهم، ثم شك في الطهارة والحدث، فيحكم بصحة صلاته السابقة، لقاعدة الفراغ.. ولكن يجب عليه تحصيل الطهارة للصلاة الآتية، لقاعدة: أن اليقين بالإشغال يستدعي اليقين بالبراءة، مع أنه في الواقع، إما متطهر، أو محدث.

ولا يلزم أي تنافٍ من ترتيب أحدهما أثر الصحة، استناداً لقاعدة الفراغ، وترتب أثر البطلان بالنسبة للصلاة اللاحقة، استناداً إلى قاعدة الإشغال.

غير أن للفقهاء بالنسبة للصلاة السابقة، إذا شك في الطهارة والحدث في هذه المسألة أقوال:

أحدها: بطلان العقد من الطرفين، وهو ما ذهب إليه الماتن.

الثاني: الصحة من الطرفين: البائع، والمشتري.

الثالث: الصحة الظاهرية بالنسبة لمن يقول بالصحة، لأن التلازم في الحكم الواقعي، لا يوجب التلازم في الحكم الظاهري، فيمكن للقائل بالصحة: أن يرتب أحكام الصحة، والقائل بالبطلان: أن يرتب آثار البطلان في مرحلة الظاهر.

وقد ذكر الشيخ الأعظم «قدس سره» في المكاسب: أن صحة العقد وبطلانه في مسألتنا هذه مبتنية على أن يكون الحكم الظاهري الإجتهادي بديلاً عن الحكم الواقعي، فهو بمنزلة الحكم الإضطراري الثانوي، الذي هو حكم شرعي.. فإن كان الأمر كذلك، يجوز ترتيب آثار الصحة، ويصح العقد في

حق البائع والمشتري على حد سواء.

أما لو كان هذا الحكم الظاهري مجرد عذر للمكلف، فإنه لا يعذر فيه إلا من اجتهد فيه، أو قلّد من اجتهد فيه.

وأورد على الشيخ: بأن الحديث عن بدلية الحكم الظاهري عن الواقعي، على النحو المذكور ينتهي إلى التصويب الباطل..

وليس هذا الإيراد على الشيخ «رحمه الله» في محله، ولا يلزم منه القول بالتصويب، لأن الواقعة لم تخل عن الحكم الواقعي في كلام الشيخ، بل هو موجود، ولكن لما تعذر الوصول إليه، جعل الشارع الحكم الظاهري بديلاً عنه، ولم يجعله حكماً واقعياً، ليقال: كيف يكون الحكم الواقعي منوطاً بنظر المجتهد؟!

كما أن الشيخ «رحمه الله» لم يقل: إن الواقعة قد خلت من الحكم الواقعي ليلزم التصويب.

غاية ما هناك: أن يكون إثبات بدليته عن الحكم الواقعي يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.. ويحتمل أن يكون حكماً عذرياً عن إصابة الواقع.. وهذا أيضاً يحتاج إلى دليل.

والحاصل: أن المحذور الذي يلزم من مسألة العقد بالفارسية: هو ما تقدم، من أن كلاً من المشتري والبائع يتصرف بما لا يلتقي مع تصرف الآخر، فيقع النزاع بينهما، لأن البائع إذا كان يرى صحة البيع، فإنه يرى أنه لا يحق له التصرف بالمبيع، لأنه صار ملكاً للمشتري، وإن كان قد قبض، فيجوز للمشتري التصرف فيه، لأنه ملكه ببيع صحيح عند البائع، وصار

المبيع خارجاً عن ملكه.

أما المشتري، فيرى: أن المبيع لم يدخل في ملكه، فلا يجوز له التصرف فيه، ويجوز له التصرف في الثمن، لأنه - بنظره - لم يخرج عن ملكه. إن قلت: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يشمل هذا المورد، لأنه عقد بنظر العرف، وقد أمر الله تعالى بالوفاء به.

قلت: إن العقد المعتبر عند العرف هو ما يتمكن فيه كلا الطرفين، وخصوصاً البائع من ترتيب الأثر على مضمونه، وهنا لا يتمكن الطرفان من ترتيب الأثر، فلا يكون مشمولاً لوجوب الوفاء.

وقال الميرزا التبريزي «قدس سره»: «إنّ الصحة الواقعيّة للمعاملة، أو فسادها لا تتبع آراء المجتهد، أو تقليد المتعاقدين، وليكن مراده «قدس سره»: أنّه إذا كان العقد باطلاً بحسب تقليد أحد المتعاقدين، لا يمكن أن يرتّب الآخر آثار الصحة عليه»⁽¹⁾.

(1) تنقيح مباني العروة ج 1 ص 130.

المسألة [56]: في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي (*)، إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه، الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

(*) تعيين القاضي بيد المدعي:

ثم ذكر الماتن «رحمه الله» في هذه المسألة أمرين:

أحدهما: هل يشترط الأعلمية في القاضي، أم لا؟!!

الثاني: إذا كانت الأعلمية لا تشترط في القاضي، أو علم بتساوي القضاة في العلم، أو لم يعلم بتساويهما، فهل تحديد القاضي بيد المدعي، أو يرجع إلى القرعة، أو يؤخذ باختيار من سبق إلى الإختيار، أم ماذا؟!!

هل يشترط الأعلمية في القاضي؟!:

إن الإختلاف بين المترافعين، إن كان ناشئاً عن الإختلاف في الحكم والفتوى، فالمرجع في المسألة هو ما تقدم في مسألة التقليد، والإفتاء، فقد تقدم: أن هناك من قال بلزوم أخذ الفتوى من الأعلم، وهناك من قال بعدم اشتراط الأعلمية.

وهناك من فصل بين صورتى الإتفاق والإختلاف في الفتوى، فأوجب الرجوع إلى الأعلم في صورة الإختلاف والعلم به.

وقد تقدم الكلام في ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة..

وإن كان الاختلاف ليس في الأحكام، بل في الموضوعات، كما لو كان في مال، أو في حق، مع كون أصل الحكم معلوماً، بل متفقاً عليه.. فيحتاج

إلى الرجوع إلى القاضي لإثبات المال، أو الحق باليمين، أو بالبيّنة.. كما هو المتعارف.

ويظهر من كلمات بعضهم: أن الأعلمية شرط في القضاء، كما هي شرط في الفتوى، أو ليست شرطاً في كليهما، ولعل مستنده، هو مقبولة عمر بن حنظلة. ولكن الماتن وكثيرين آخرين قالوا بتعين الرجوع إلى الأعلم في الفتوى، وعدم اشتراط ذلك في القضاء، وإطلاق أدلة القضاء يعطي أنها تشمل الأعلم وغيره.

كما أن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى الأعلم في الفتوى، خصوصاً مع الإختلاف في الفتوى.. ولا يشترطون ذلك في مورد القضاء..

إن قلت: ورد في رواية عمر بن حنظلة الترجيح بالأعلمية، والأعدلية، وغيرهما عند اختلاف الحكّمين.

قلت:

أولاً: إن ذلك في قاضي التحكيم، لا في القاضي المنصوب.

ثانياً: إن هذا الترجيح هو بعد اختلاف المترافعين في الإختيار، أو في مورد اتفاقهما في الإختيار، ثم اختلافهما في الحكم، لا في مورد الرجوع الإبتدائي إلى القاضي.

ثالثاً: لا يعلم اختلاف الحاكمين في الحكم إلا بعد حكمهما، وإذا صدر الحكم من أحدهما لم يجز للآخر إصدار حكم بخلافه، ولو أصدر الثاني حكماً بخلافه كان باطلاً.

إن قلت: لعله مبني على عدم نفوذ حكم المفضول مع وجود الأفضل.
قلت:

أولاً: إن هذا هو نفس المدعى، فلا يصح جعله دليلاً عليها..
ثانياً: مورد الرواية هو قاضي التحكيم، ولا يجب إنفاذ حكم قاضي
التحكيم على غيره من القضاة.

تعيين القاضي بيد من؟!:

أما بالنسبة إلى الرجوع إلى القاضي في المرافعة في الموضوعات، لكي
يثبتها بالأيمان والبيانات، مع كون الحكم فيها معلوماً، فهذا هو مورد الترافع
إلى القضاة.

أما الترافع في الأحكام، فيرجع إلى مراجع الإفتاء والتقليد، لا القضاء
بالمعنى المعهود.

وقد ذكر الماتن «قدس سره» في هذه المسألة: أن اختيار القاضي يكون
بيد المدعي، ولعل الدليل عليه: هو الإجماع، الذي ذكره في المستند⁽¹⁾..
إلا إذا كان من اختاره المدعى عليه هو الأعلم، فيتعين، لأن الأمر يدور
في هذه الحالة بين التعيين والتخير،

ويدل عليه قوله «عليه السلام» في رواية ابن حنظلة: «الحكم ما حكم
به أعدلهما، وأفقههما الخ..».

(1) راجع: مباني تكملة المنهاج ج 41 ص 12.

لكن موردها قاضي التحكيم، كما قلنا، وصورة اختلاف الحاكمين في الحكم، مع أن الكلام هنا في الرجوع الإبتدائي.

ومع وجود الأعلم، وإمكان الترافع إليه، فالأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

ولكن الماتن ذكر في كتاب القضاء، الفصل الأول من المسألة العاشرة، خلاف ما قاله هنا، فقال: «فمقتضى القاعدة مع عدم أعلمية أحد الحاكمين هو القرعة، إلا إذا ثبت الإجماع (الذي ادّعاه في المستند) على تقديم مختار المدّعي»⁽¹⁾.

ويمكن الإستدلال لما اختاره الماتن هنا بما يلي:

أولاً: بناء العقلاء على أن طرق إثبات الدعوى بيد المدعي، وليس لغيره أن يفرض عليه شيئاً بعينه في ذلك، واختيار القاضي هو من طرق إثبات الدعوى.

أو فقل: إن المطالب بالحق هو الذي يختار من يستعين به لأخذ حقه⁽²⁾.

إن قلت: إن الحق لم يثبت له بعد، وإنما يثبت له بعد صدور الحكم لصالحه.

قلت: المراد: أن له حق الدعوى، لا أن المال مثلاً قد ثبت أنه له.

ويرد عليه:

أولاً: أن حق الدعوى لا يعطي لصاحبه حق تعيين القاضي، ولا ربط له به.

(1) العروة الوثقى ج 6 ص 432.

(2) دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 335.

ثانياً: إن ثبوت الحق للمدعي لا يعني عدم ثبوته وسلبه عن المنكر، فلعله ثابت لهما معاً.

ثالثاً: لو سلمنا: أن حق الإختيار ثابت للمدعي، ولكن من الذي قال: إنه ليس مشروطاً برضا المنكر، ومرهوناً بعدم اعتراضه؟!!

إن قلت: كما أن للمدعي حق الدعوى، فإن للمنكر حق الجواب.

قلت: حق الجواب للمنكر متفرع على حصول الدعوى عليه من قبل خصمه، فهو تابع له، وجوابه يأتي في طول دعوى الأول، لا في عرضها.

إن قلت: قد يكونان معاً متداعيين، كما إذا ادَّعى أحدهما أن هذا الثوب له، فادَّعى الآخر أنه اشتراه من فلان.

قلت: في هذه الصورة يكون لكل منهما أن يختار القاضي الذي يشاء، فإن اختارا حاكمين، فمن سبق منهما إلى الحكم نفذ حكمه، مع اختلاف حكميهما.. وإن توافقا، فلا تبقى مشكلة في البين، وإن حكما في زمان واحد، قدّم حكم الأعلم والأفقه.

المسألة [57]: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر (*)، إلا إذا تبين خطأه.

(*) حكم الحاكم لا ينقض:

1 - هناك حكم، وهناك فتوى..

والفتوى: هي بيان الحكم الكلي الإلهي، كطهارة الماء، ونجاسة الكلب والخنزير، وغير ذلك من الأحكام الوضعية.

ومثل: وجوب شيء، كالصلاة، وحرمة شيء آخر، كالغيبية، والكذب، وغير ذلك من الأحكام التكليفية.

والحكم: هو إنشاء القاضي والحاكم لحكم مآ، بقرار منه هو، لا من الله تعالى، فيقول مثلاً: حكمت، أو ألزمت، أو قضيت، أو أوجبت، أو يقول: ادفع إليه ماله، أو نحو ذلك.. وهو لازم الإجراء، ولا يجوز نقضه وإبطاله. أما لو قال: ثبت عندي أنك محق في دعواك، لم يكن حكماً.. فيجوز في هذه الحالة نقضه وإبطاله.

2 - والحكم جزئي، وارد في مورد خاص، لا يتعداه إلى غيره، ولو كان مساوياً له.

والفتوى حكم كلي، ينطبق على كل مورد يكون مصداقاً له..

3 - والفتوى إخبار، والحكم إنشاء.

4 - والفتوى تنقض بالفتوى، وبالحكم.

ولكن، هل ينقض الحكم بالفتوى، أو بالحكم؟!

5- إن حجية الفتوى كالخبر، حجية طريقية إلى الواقع.

أما حجية الحكم، ففيها شائبة الموضوعية، لأن الحكم مستند إلى مقام ومنصب وولاية، فهو من قبيل أوامر وقرارات الوالي والأمير التي لا مناص من امتثالها، حتى مع العلم بخطئها.. أو إذا كان يحتتمل موافقة القرار والحكم للواقع. وعلى هذا، يكون التصرف بأموال الغائب والقاصر مشوباً بالموضوعية أيضاً، فلو ظهر أن التصرف في أموالهم خلاف المصلحة، فإن شوب الموضوعية يلزم بإمضاء تلك التصرفات، لأن شوب الموضوعية هذا، يجعل لنظر ولي القاصر مدخلية في الموضوع، أو أنه يكون هو تمام الموضوع.

6- إن حكم الحاكم ليس حكماً واقعياً، فهل هو حكم ظاهري طريقي..

فيترب على ذلك جواز نقضه، وعدم حججته في حق مجتهد آخر؟!

وهذا يناقض دعوى الإجماع على عدم جواز نقض الحكم.

أو هو حكم ظاهري موضوعي، فيترب عليه التصويب الباطل والمحال، لقيامه على معنى السببية التي ثبت بطلانها، وتغير الواقع وانقلابه عما هو عليه، تبعاً لهذا الحكم الظاهري الموضوعي.

كما أن صحيحة هشام بن الحكم صريحة بالتخطئة، ونفي التصويب، فقد قال «عليه السلام»: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض.. فأيا رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنها

قطعت له به قطعة من النار»⁽¹⁾.

فإنه يدل على طريقة الحكم، وأن الحكم الواقعي باق على ما هو عليه. وهذا يتوافق مع تفسير القضاء، بأنه إحقاق الحق، لأن معناه: أن حكم الحاكم طريق إلى حفظ ذلك الحق، الذي هو الواقع وإدراكه، فيكون الحكم كالفتوى من هذه الجهة، فينبغي القول بجواز نقضه للحاكم الآخر. وإن فسرنا القضاء بفصل الخصومة، فهو لا يناسب أن يكون طريقاً، ولا موضوعياً، بل هو معنى تعبدي مستقل، مهمته فصل الخصومات، وليس ناظراً للواقع ليكون طريقاً، ولا ناظراً لنفس الحكم ليكون موضوعياً. بل هو إلزام لأحد الخصمين بالانصياع لما يقرره القاضي، لمجرد رفع الخصومة، ولا يترتب عليه شيء وراء ذلك، بل تكون سائر الآثار من تكاليف المتنازعين أنفسهما.. فلو حكم القاضي بأن المال لزيد، وكان زيد في ريب من صحة هذا الحكم، فلا يجوز له التصرف بالمال، ما لم يجرز أنه ماله..

نقض الحكم المعلوم أنه خطأ:

وقد ذهبوا إلى أن نقض حكم القاضي لا يجوز مطلقاً. بل حكي الإجماع على عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد صحيح.. نعم، لو حصل القطع بخلافه، من إجماع، أو سنة متواترة، جاز نقضه في هذه الحالة.

(1) وسائل الشريعة، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب 2.

وقد استدلوا على ذلك، بالإضافة إلى الإجماع المدعى بمقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال فيها: «إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا راد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

ونقول:

أولاً: الكلام في المقبولة إنما هو عن رد الحكم، وعدم الإلتزام به من قبل المحكوم عليه طغياناً، وبلا دليل أو مبرر.. فلو كان لديه دليل اجتهادي، فالمقبولة لا تمنع من رده اعتماداً عليه..

وليس الكلام عن ظهور خطأ الحكم، فإن نقضه إنما هو من قبل المجتهد الآخر بدليل اجتهادي، بذل المجتهد فيه وسعه، فأدى نظره إلى وجود أمارات تدل على رجحان ما انتهى إليه نظره، لأن الثاني وجد قرينة على المراد، ولم يجد القاضي السابق هذه القرينة، أو اعتمد الأول على بيّنة ظن أنها عادلة، فظهر للثاني خلافه في مورد الخصومة والتنازع.

ثانياً: المقبولة تتحدث عن قاضي التحكيم، لا عن القاضي المنصوب.

ثالثاً: قد يكون مستند المجمعين هو بعض الوجوه التي ذكرت في هذا المجال، فيكون إجماعاً مدركياً.

رابعاً: إن فريقاً من الفقهاء، قد أطلقوا القول بجواز النقض في صور ظهور الخطأ، وقد ذكر السيد الحكيم «قدس سره»: أن هذا هو ما ورد في الشرايع، والقواعد، والإرشاد، وأيدهم السيد الحكيم «قدس سره» في ذلك،

فراجع⁽¹⁾.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 91 و 92.

المسألة [58] : إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى (*)..

(*) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجب الإعلام :

ذكر الماتن «رحمه الله» في المسألة [48] صورة ما إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ، أو أخطأ المجتهد في بيان فتواه، فيجب عليهما إعلام من سمع الخطأ منها بالفتوى الصحيحة.

وما ذكره هنا، هو صورة ما لو نقل الناقل فتوى المجتهد لغيره بصورة صحيحة، ثم تبدل رأي المجتهد، فلا يجب على الناقل إعلام من يسمع منه الفتوى الأولى بأن رأي المجتهد قد تبدل.

والسبب في وجوب الإعلام في صورة خطأ الناقل في نقله للفتوى: هو أن الخطأ في نقل الفتوى تسبب لوقوع سامعها منه في الحرام.. وهذا التسبب حرام، بدليل النص الدال على حرمة بيع الزيت المتنجس من مسلم، إلا مع إخبار البائع للمشتري بتنجسه.

ولكن هذا الدليل لا يصلح لإثبات وجوب الإعلام بالخطأ في نقل الفتوى.

أولاً: لاحتمال اختصاص وجوب الإخبار بالنجاسة.

ثانياً: إن ما نحن فيه لم يكن المخبر حين إخباره بالفتوى عالماً بوجود

الخطأ.. ولكن البائع كان عالماً بتنجس الزيت، قبل بيعه.. وهناك فرق بين صورتى العلم والجهل.

ثالثاً: إن التسبب للوقوع في الحرام لا يصدق على الخطأ في نقل الفتوى، لأن التسبب المحرم هو ما كان وقوع الحرام مسبباً عن الخطأ في النقل بصورة مباشرة، وهذا غير متحقق هنا، لأن الذي بلغه الخبر الأول قد لا يعمل بذلك الخبر، لانتهاء حاجته إليه.. وقد يقلد شخصاً آخر في فتوى أخرى تختلف عمّا بلغه، وقد يعمل بالإحتياط.

يضاف إلى ذلك: أن العمل بالفتوى التي يجهل العامل بها بوقوع الخطأ فيها ليس حراماً على العامل، لأن جهله عذر له..

والتسبب المحرم هو الذي يقصد المتسبب به وصول غيره إلى فعل الحرام، ولم يكن المخبر قاصداً لذلك هنا، وعمل العامل بالفتوى، لا يوجب أن يصدق عليه أنه يرتكب محرماً، بل هو يعمل بالحجة، ويستحق عليه ثواب الانقياد.

رابعاً: إن هذا الدليل أخص من المدعى، لأنه خاص بترك الواجب وفعل الحرام، ولا يشمل غيرهما.

خامساً: إذا كان الرأي الخطأ موافقاً للاحتياط، فلماذا يكون نقله تسبباً للوقوع في الحرام، بل يكون تسبباً لإصابة الواقع؟! فلماذا يجب على الناقل الإعلام بالرأي الآخر؟!

كما أن التسبب للوقوع في الحرام لا يصدق على صورة تبدل الرأي. ولذا، حكم الماتن في هذه الصورة بعدم وجوب الإعلام بالرأي الثاني..

وهو إنما نقل الحجة في ظرفها وأوانها.

وهل يجب على المفتي إعلام مقلديه برأيه المستجد؟! هذا ما سيأتي بيانه في مسألة [69].

..وإن كان أحوط(*)، بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

سادساً: ويمكن الإستدلال على لزوم الإعلام بالخطأ: بأنه من باب إرشاد الجاهل، وتنبيه الغافل. ولكن هذا الوجوب شامل لجميع المكلفين، ولا يختص بتبدل الرأي.

(*) لعل سبب هذا الإحتياط هو أدلة وجوب تبليغ الأحكام التي لا تختص بهذا المورد، بل تشمل سائر الأحكام.

المسألة [59] : إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا، وكذا البيتان.

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قُدِّم السماع. وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع.

وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قُدِّم ما في الرسالة، مع الأمن من الغلط (*).

(* صور التعارض في نقل الفتوى:

ذكر الماتن «قدس سره» خمس صور يتعارض نقل الفتوى فيها، ومن جملة شروط التعارض: وحدة المورد.. فلو تعدد المورد: بأن نقل أحدهم فتوى للمجتهد، ثم تبدل رأي المجتهد، فنقل الآخر فتواه المستجدة، لم يكن ذلك من موارد التعارض، ولا تلحقه أحكامه.

والصور التي ذكرها هنا «قدس الله نفسه الزكية»، هي التالية:

1 - إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى، فنقل أحدهما عن المجتهد مثلاً جواز العقد على المرأة بغير العربية، ونقل الآخر عدم جوازه.

2 - إذا تعارضت البيتان في نقل الفتوى، كما في المثال السابق. فقد حكم الماتن في هاتين الصورتين بالتساقط.. ولم يرجع إلى المرجحات التي يعمل بها في تعارض الخبرين، ربما لأنه يرى أن المرجحات خاصة في باب تعارض الأخبار، لأن الترجيح لأحد الخبرين عند وجود المرجح، والحكم بالتخيير

عند عدمه، على خلاف الأصل، لوجود دليل تعبدي، فيقتصر فيه على مورده، ولا يتعداه إلى أي مورد حصل فيه تعارض، لفقدان الدليل على التعدية..

وهذا إنما يكون في صورة عدم احتمال أن يكون خبر الناقل الثاني، أو البيئة الثانية المتأخرة زماناً أيضاً عدولاً عن الفتوى الأولى.. لأن هذا الاحتمال يخرج المورد عن دائرة التعارض، لاشتراط وحدة المورد فيه، كما قلنا.

3 - إذا تعارض النقل مع السماع المباشر من المجتهد، قُدِّم السماع.

4 - إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، قُدِّم السماع من المجتهد أيضاً.

5 - إذا تعارض النقل مع ما في الرسالة، قدم ما في الرسالة، مع الأمان

من الغلط..

هذا ما ذكره الماتن «قدس سره».

والظاهر أن مستنده في هذه الثلاثة الأخيرة: هو أن العرف يرى أن السماع الشفاهي من المجتهد أظهر وأقرب إلى الصحة من النقل، ومما في الرسالة.

كما أن ما في الرسالة أقرب إلى الصحة من النقل.

غير أن اعتبار هذا قاعدة مطّردة غير ظاهر، فقد يكون ما في الرسالة أوضح وأدل من عبارة المجتهد.

بل لعل الكتابة تكون أكثر دقة من الجواب على البديهة، ولا سيما إذا وجدت الانشغالات والصوارف الكثيرة.

كما أنه قد يتمثل الاشتباه في السماع من المجتهد، ولا يتمثل في نقل الناقل، وقد يحصل العكس.

والحاصل: أن ذلك يختلف باختلاف الموارد والحالات.
والإخبار عن فتوى المجتهد خاضع لبناء العقلاء، وعملهم، وليس فيه
تدخل أو تصرف من الشارع.

المسألة [60] : إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها، ولم يكن الأعلم حاضراً، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك (*)..

المسائل التي لا يعلم حكمها :

وذكر الماتن «رحمه الله تعالى» هنا: صورة ما إذا عرضت للمكلف مسألة لا يعلم حكمها، فأوجب عليه إرجاءها إلى حين سؤال الأعلم.
ونقول:

(*) أولاً: إن هذا الافتراض مبني على ما ذهب إليه الماتن من وجوب تقليد الأعلم مطلقاً..

مع أنه قد تقدم: أن ذلك إنما هو في صورة العلم باختلاف الفتاوي بين الأعلم وغيره، ولو على سبيل الإجمال.

كما أنه في صورة العلم بالمخالفة يجب الرجوع إلى الأعلم فالأعلم.
ثانياً: إنما يجب تأخير الواقعة في صورة عدم تمكنه من الإحتياط، فإن العمل بالفتوى طريقي، والإحتياط يحقق الغرض بنحو أفضل.

ثالثاً: لو علم بعدم الاختلاف، أو لم يعلم بوجود اختلاف في الفتاوي، ولم يمكن تأخير الواقعة، فيجوز تقليد غير الأعلم، ولا يجب تأخير الواقعة إلى حين السؤال عن الأعلم، ولا يتعين الإحتياط إلا في صورة العلم بالمخالفة في الفتاوي.

ولكن الماتن هنا يقول: إذا لم يكن الأعلم حاضراً، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى حين سؤال الأعلم وجب ذلك، لقوله «عليه السلام»: «فَأَرْجِه حَتَّى تَلْقَى

..وإلا فإن أمكن الإحتياط تعين(*)..

إِمَامَكَ»⁽¹⁾.. وقوله «عليه السلام»: «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»⁽²⁾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وذلك بعد إلقاء الخصوصية..

وهذا لا يتم إلا مع تعذر العمل بالإحتياط، إذ لو أمكن العمل بالإحتياط، فلا يجب التأخير، إلا على القول بعدم أجزاء الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

رابعاً: ذكر الماتن «رحمه الله»: أنه قد تقدم في أول مسائل الاجتهاد والتقليد: أن العمل بالإحتياط يأتي في عرض الاجتهاد والتقليد..

(1) الكافي ج 1 ص 68 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 11 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 303 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 107 و (الإسلامية) ج 18 ص 76 أبواب صفات القاضي باب 9 ح 1 وبحار الأنوار ج 2 ص 222 وج 101 ص 263 والإحتجاج للطبرسي ج 2 ص 107 وغوالي اللآلي ج 4 ص 133 و 135 ووصول الأختيار ص 176 والفصول المهمة ج 1 ص 541

(2) الكافي ج 4 ص 391 وتهذيب الأحكام ج 5 ص 467 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 154 وراجع ج 13 ص 46 و (الإسلامية) ج 18 ص 112 وراجع ج 9 ص 210 أبواب صفات القاضي باب 12 ح 1 وبحار الأنوار ج 2 ص 259 ومرة العقول ج 17 ص 382 ومستدرک سفينة البحار ج 2 ص 469.

(*) بناءً على عدم جواز تقليد غير الأعلم، وذلك في صورة العلم بمخالفة
 .. وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم (*).
 وإن لم يكن هناك مجتهد آخر، ولا رسالته، يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء،
 إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور (**).
 وإذا عمل بقول المشهور، ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده،
 فعليه الإعادة أو القضاء (***)..
 وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات.

فتواه لفتوى الأعلم، وإحراز موافقة فتوى الأعلم للإحتياط، فيتعين الإحتياط.
 (*) إن لم يعلم بالاختلاف في الفتاوي، ولم يمكن الإحتياط، فالحكم
 هو تقليد غير الأعلم، لأنه جائز أيضاً، حتى مع التمكن من الإمثال التفصيلي،
 ولكن يراعى الأعلم فالأعلم.

(**) وحتى لو أمكن الإحتياط، فإنه إذا لم يعلم بالمخالفة، يجوز له
 تقليد غير الأعلم. كما أن الإحتياط جائز له مع التمكن من التقليد، ومع عدم
 التمكن منه.

وإن لم يمكن الرجوع إلى الأعلم، ولم يمكن الرجوع إلى رسالته، ولم
 يمكن الإحتياط يؤخذ بقول المشهور بين العلماء، إن كان يقدر على تحصيل
 قول المشهور، لأن قولهم يوجب الظن.

(***) أما في الصلاة، فتتضمن الإعادة والقضاء بالخمسة التي وردت
 في حديث «لا تعاد»، وهي: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود..

المسألة [60]..

249

ولا إعادة في غير هذه الخمسة.

..وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه..
 وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما.
 وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد، إن كان عمله مخالفاً لفتواه،
 فعليه الإعادة أو القضاء (*).

(*) بالنسبة للموارد الأخيرة، وهي العمل بقول المشهور، والرجوع إلى
 أوثق الأموات، والعمل بظنه الشخصي، أو البناء على أحدهما.. ثم ظهور
 مخالفة عمله لفتوى مجتهد، فعليه الإعادة والقضاء، نقول:

إن مستنده فيما قاله في هذه الموارد، هو:

أولاً: قاعدة الإشتغال.. ولكن إذا وافق عمله فتوى أحد المجتهدين،
 فإن اليقين باشتغال الذمة يزول، والذي يبقى هو - فقط - احتمال بقاء الإشتغال.
 ثانياً: لا دليل على اشتراط موافقة العمل المأتي به لفتوى من يقلده،
 ليسقط القضاء والإعادة، بل يكفي موافقة عمله للحجة مطلقاً، ويكون
 حاله في ذلك حال من عمل بفتوى غير الأعلم مع عدم التمكن من الأعلم.
 ثالثاً: قد يستدل لذلك، بدليل الإنسداد، بناء على أن نتيجته هي حكم
 العقل.. بالانتقال من المتعذر إلى المتيسر.

وغاية ما يمكن أن يفعله هذا الدليل هو أن يكون عذراً له في صورة
 ظهور المخالفة للواقع، ولكنه لا يكون مجزياً عنه شرعاً، بل يجب على المكلف
 الإعادة أو القضاء.

أما بناء على أن ثمرة دليل الإنسداد هي كشفه عن أن الشارع يكتفي

بما أتى به اعتماداً على الظن، لتصير الشهرة وقول أوثق العلماء الأموات، وكل ما يفيد الظن - يصير - من الأدلة الشرعية، فيمكن القول بالافتقار بما جاء به، لأنه جاء به استناداً إلى حجة شرعية.

وهذا ما يطلق عليه دليل الإنسداد الصغير.

وعدم الافتقار بعمله بأحد طرفي الإحتمال، أوضح من بقية الصور المشار إليها في كلام الماتن «رحمه الله».

الإنسداد الكبير والصغير:

إن دليل الإنسداد على نحوين:

أحدهما: الكبير، وهو ما تجري مقدماته في الأحكام الكلية، والوقائع العامة، فيقال: إن باب العلم والعلمي منسّد، بالإضافة إلى معظم الأحكام الشرعية.

والرجوع إلى أصالة البراءة للعامي غير القادر على الفحص عن الأدلة يوجب تضييع الأحكام..

والعمل بالإحتياط متعسر، أو متعذر، فيدور الأمر بين العمل بالظن، أو الشك، أو الوهم..

والعقل يحكم بالأول، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، بناء على الحكومة أو الكشف.

الثاني: الإنسداد الصغير، المتمثل بإجراء المقدمات الأربع المشار إليها آنفاً في مجال بعينه، كالإنسداد في باب التوثيق للرجال، أو في حجية ظواهر

الألفاظ، أو حجية الظن الناشئ من قول اللغوي، أو حجية الظن بالضرر، وغير ذلك..

ومن المعلوم: أن للظن مراتب في الشدة والضعف، فلا بد من رعاية الأشد في مقام العمل.. وما ذكره الماتن من حالات وفروض يظهر: أن بعض الظنون أشد من بعض، والعقل إذا رأى أن الموافقة القطعية غير ممكنة، فإنه لا يميز المخالفة القطعية.

المسألة [61] : إذا قلد مجتهداً ثم مات، فقلد غيره ثم مات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول، أو الثاني؟!
الأظهر الثاني، والأحوط مراعاة الإحتياط (*).

(*) إذا حكم الثالث بالبقاء على تقليد الميت:

ذكر الماتن «قدس سره»: أنه إذا قلد المكلف مرجعاً، ثم مات ذلك المرجع فقلد آخر، فمات أيضاً، فقلد ثالثاً يوجب البقاء على تقليد الميت.. فالأظهر عند الماتن: أن عليه البقاء على تقليد الثاني، لأن تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني، فالرجوع إلى الأول بعد موت الثاني يكون تقليداً ابتدائياً، وليس بقاء على التقليد. وكذلك الحال لو كان الثالث يجيز البقاء على تقليد الميت، فإن المكلف - بناء على الجواز يتخير بين البقاء على تقليد الثاني، أو العدول إلى الثالث.. لأن تقليد المتأخر، كما تقدم في المسألة رقم [53] لا ينقض صحة التقليد المتقدم، لعدم حجية رأي المجتهد اللاحق بالنسبة للوقائع السابقة التي عمل المكلف فيها بفتوى المجتهد الذي كان رأيه معتبراً بالنسبة لوقائع ذلك الزمان. وإن قلنا: إن التقليد السابق يتنقض بتقليد اللاحق. فلا بد من التفصيل. فإن كان المجتهد الثالث يوجب البقاء على تقليد الميت، فعلى المكلف ان يرجع إلى تقليد الأول، لأن عدوله عن الأول إلى الثاني كان باطلاً على

رأي الثالث.

وإن كان الثالث يميز العدول، ويميز البقاء، فيجوز للمكلف البقاء على تقليد الثاني، والعدول إلى الثالث.. وإن كان يوجب العدول، فيجب على المكلف أن يعدل من الثاني إلى الثالث.

إن قلت: إذا كان الثالث يوجب البقاء على تقليد الميت يكون ما عمله المكلف طبق فتوى المجتهد الثاني باطلاً، لعدم حجية رأي المجتهد الثاني.

قلت: إن فتوى الثالث بوجوب البقاء لا تدل على مزيد من لزوم البقاء فعلاً، ولا تدل على بطلان ولا على صحة التقليد للمجتهد الثاني.. فلا مبرر للقول بوجوب البقاء على تقليد الأول دون الثاني.. نعم، لو حكم الثالث ببطلان تقليد المكلف للثاني، لكان للرجوع إلى تقليد الأول وجه.

ويلاحظ: أن الماتن الذي يشترط الأعلمية في التقليد لم يقيّد أيّاً من الصور التي ذكرها في هذه المسألة بشرط الأعلمية.. مع أن التقييد به في عدد منها هو الأولى بناء على قوله «قدس سره الشريف» بلزوم تقليد الأعلم.

ويلاحظ: أنه «رحمه الله» لم يذكر شرط العلم بالإختلاف في الفتاوي أيضاً.. مع أن هذا الشرط يجب مراعاته.

المسألة [62] : يكفي في تحقق التقليد: أخذ الرسالة، والالتزام بالعمل بما فيها(*) . وإن لم يعلم ما فيها، ولم يعمل .

فلومات مجتهده يجوز له البقاء، وإن كان الأحوط - مع عدم العلم، بل مع عدم العمل، ولو كان بعد العلم - عدم البقاء، والعدول إلى الحي (**).

(*) بماذا يتحقق التقليد؟! :

ذكر الماتن «نور الله ضريحه» في هذه المسألة: أن التقليد يتحقق بأخذ الرسالة، والالتزام بالعمل بما فيها..

ولكن قد تقدم في المسألة الثامنة: أنه لم يرد ذلك في شيء من الأدلة، كما أن تعلم الأحكام لا يحقق التقليد، بل التقليد هو نفس العمل بقول الغير، مستنداً إليه، ومطبّقاً عمله عليه..

(**) التقليد بهذا المعنى: هو الذي يجوز البقاء عليه في المسائل التي عمل بها إذا كان الميت أعلم، أو يجرم العدول عنه إلى الحي، أو نحو ذلك من الأحكام، كما تقدم في المسألة التاسعة، لأن التقليد لا يتحقق بدون العمل.. وإذا لم يتحقق التقليد بالعمل، فلا يصدق البقاء على التقليد، بل يكون تقليداً ابتدائياً.. فيشملة الإجماع على المنع، إلا أن المتيقن من الإجماع هو الإبتدائي منه، وهو إحداث أصل التقليد.. فلا يشمل صورة البقاء، التي نتحدث عنها.

وبعبارة أخرى: الممنوع عنه: هو تقليد الميت الذي لم يسبقه أي نوع من

أنواع التقليد.

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

(*) إن الماتن «رحمه الله» يشترط الأعلمية في مرجع التقليد، فإذا كان الميت هو الأعلم، وعلم بالمخالفة في الفتوى مع الحي، فالأحوط وجوباً البقاء على تقليده، وإن لم يكن هو الأعلم، بل الحي أعلم منه، فالأحوط وجوباً - لا استحباباً - هو العدول عنه، حتى لو تعلم الأحكام، وعمل بها.

كما أنه «رحمه الله» قد ذكر في المسألة الثامنة: أن التقليد يتحقق بالالتزام بالعمل، فلا يعتبر العلم عنده، ولا العمل في جواز البقاء على تقليد الميت.

لكن المحقق الشيخ مرتضى الحائري والسيد الحكيم رأيا: أنه حتى لو لم يكن هناك التزام بالعمل، ولم يأخذ الرسالة.. فإنه يصح له البقاء، ولو لم يتحقق التقليد الذي هو العمل، لأن المهم هو تحقق الحجية، لا تحقق التقليد، والحجية قد تحققت، فيمكن استصحابها الذي هو مدرك القول بالبقاء⁽¹⁾. هذا بالإضافة إلى بناء العقلاء، ودلالة الإطلاقات على ذلك.

(1) راجع: شرح العروة الوثقى ج 1 ص 168 ومستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 99.

المسألة [63] : في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى، يتخير المقلد بين العمل بها، وبين الرجوع إلى غيره، الأعلم، فالأعلم (*).

(*) احتياطات الأعلم :

ذكر الماتن « رحمه الله » في هذه المسألة كيفية التعامل مع احتياطات المجتهد الأعلم، وبيان ذلك يتم ضمن ما يلي من نقاط:

- 1 - إن الكلام إنما هو فيما يرتبط بفتاوي الأعلم الذي يقلده العامي .
- 2 - إن الإحتياط - كما هو معروف ومتداول بين العلماء - إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، كقوله: الأقوى كفاية تسيحة واحدة في الركعتين الأخيرتين، وإن كان الأحوط الإتيان بها ثلاث مرات .
- أو قوله: الأحوط الإتيان بالتسيحات ثلاث مرات، وإن كان الأقوى كفاية مرة واحدة.. فالإحتياط في هاتين الصورتين يكون استحبابياً، لأن للأعلم في هذين المثالين فتوى.. فلا يجوز الرجوع إلى غيره فيها، ويجوز له الإتيان بالتسيحات الثلاث رجاء .
- وإن لم يكن مسبوقاً ولا ملحوقاً بفتوى، فهو احتياط وجوبي، ويسمى بالإحتياط المطلق .
- 3 - والإحتياط الوجوبي أو المطلق يعني: أن المجتهد لا رأي له في المورد . ولا يطلق على هذا الإحتياط أنه فتوى.. وحيث إنه لا فتوى للأعلم، فعلى العامي أحد أمرين:

إما أن يعمل بالإحتياط الذي ذكره الأعلم.

أو أن يرجع إلى غير الأعلم لأخذ الفتوى منه، لأنه عالم، ولأن الأعلم يأمره بالإحتياط، فذلك يعني: أن الأعلم جاهل بحكم هذه المسألة.. فليس هذا الرجوع إلى غير الأعلم رجوعاً إلى العالم مع وجود الأعلم - بل رجوع إلى العالم في مقابل الجاهل.

4 - غير أننا نقول:

إن الأمر بالإحتياط ليس معناه عدم وجود رأي للأعلم في المسألة.. لأنه حين أوجب الإحتياط، فإنما أوجهه تعييناً على المكلف، ولم يخيره بين الإحتياط وبين العمل بفتوى الغير (إلا أن يستفاد ذلك من دليل خارج، أو من الدليل الدال على جواز تقليد غير الأعلم في موارد الإحتياط الوجوبي).

5 - إن قلت: إن الأعلم إذا أمر بالإحتياط، وصار المكلف مخيراً بين العمل به، وبين الرجوع إلى غير الأعلم، ويكون تقليده له في المسألة بإذن من الأعلم نفسه، فأى فرق بين هذا التخيير، وبين التخيير للعامة بين التقليد والإحتياط الذي تقدم في المسألة الأولى في مباحث الاجتهد والتقليد؟!

قلت: إن التخيير في المسألة الأولى، إنما هو قبل أن يختار المكلف التقليد.. والتخيير في مسألتنا هذه يأتي بعد اختياره تقليد الأعلم، وكان الذي أمره بالعمل بالإحتياط هو المرجع الذي قلده فعلاً، فالتخيير في المسألة الأولى بدوي، والتخيير هنا قد جاء بعد اختيار المكلف التقليد للأعلم، فأمره الذي قلده بالإحتياط، الذي أدى إلى التخيير بين الإحتياط وبين تقليد مجتهد آخر، فهذا التخيير في طول ذلك، لا في عرضه.

6 - ذكر الماتن «رحمه الله»: أن التخيير بين الإحتياط المطلق الوجوبي وبين الرجوع إلى الغير يجب أن يراعى فيه خصوصية الأعلمية على الترتيب: الأعلم فالأعلم.

غير أننا نقول:

أولاً: تقدم: أنه لا تجب مراعاة الأعلمية في المسائل الوفاقية، فيجوز له تقليد أي واحد منهم شاء، إذا علم بالاتفاق في الفتاوي، أو لم يعلم بالاختلاف. ثانياً: إذا كانت فتوى غير الأعلم موافقة للإحتياط، فلماذا لا تقدم على الفتوى المخالفة له، فإن إصابة الواقع في تلك تجعل الأخذ بها أولى من التي يحتمل فيها عدم الإصابة؟!!

ثالثاً: نعم، لو ثبت أن تقليد الأعلم واجب على كل حال - كما يقوله الماتن «رحمه الله» - فلا بد من مراعاة الأعلم فالأعلم مطلقاً..

7 - إن الحكم بالإحتياط الوجوبي على نحوين:

أولهما: أن يكون سببه: أن المجتهد لم يتمكن من الاجتهاد في المسألة، فلا يوجد له رأي فيها، ففي هذه الصورة يتخير المكلف بين الرجوع إلى الغير، الأعلم، فالأعلم، أو العمل بالإحتياط.

الثاني: أن يكون قد بحث في المسألة، فوجد أن أدلتها غير وافية بالمطلوب، ولا يصح الاعتماد عليها.. وبالتالي، فهو يخطئ المجتهدين الآخرين فيما أفتوا به، استناداً إلى تلك الأدلة، وإذا كان الأعلم يخطئ غير الأعلم في رأيه، فإن رأي الأعلم هذا هو الذي يجب أن يعتمد، ويكون أمره بالإحتياط بمثابة

الفتوى منه، فيجب الأخذ بها على نحو التعيين، ولا يكون المكلف مخيراً بين الإحتياط، وبين الرجوع إلى الغير.

8 - بقي أن نشير إلى أن العمل بالإحتياط الذي هو امثال إجمالي مع التمكن من تقليد الغير الذي هو امثال تفصيلي، لما ثبت في محله من صحة الامثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي.

9 - إن التخيير بين الإحتياط وبين الرجوع إلى الغير، الأعلم، فالأعلم، إنما هو لثبوت الحجية لفتوى كل مجتهد، وبعد أن لم يعط الأعلم فتوى في المورد، فالعقلاء يرون العامي مخيراً بين الرجوع إلى الغير، والعمل بالإحتياط.

المسألة [64] : الإحتياط المذكور في الرسالة، إما استجابي، وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحقاً بالفتوى، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالإحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به، والرجوع إلى مجتهد آخر (*).

وأما القسم الأول، فلا يجب العمل به (***) ولا يجوز الرجوع إلى الغير (***)، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

(*) لما تقدم في المسألة [63] .

(**) لأنه احتياط استجابي، فيجوز تركه .

(***) لأن الذي أمر بالإحتياط، إن كان هو الأعلم، فحكمه بالإحتياط يكون في الغالب تخطيطاً لغير الأعلم في فتواه، وأما مع التساوي في العلم، فيجوز الرجوع إلى الغير للعمومات والإطلاقات، إلا أن يقال: إن الرجوع إلى الغير عدول من الحي إلى الحي، وقد قالوا بعدم جوازه .

المسألة [65] : في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى إنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، واستحباب التلث في التسيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلد الأول في استحباب التلث، والثاني في استحباب الجلسة(*) .

(*) تبعض التقليد في أحكام العمل الواحد :

1 - تقدم في المسألة رقم [33] : أن المجتهدين إذا تساويا في العلم، وكانا متفقين في الفتوى، فإن المكلف يقلد أيهما شاء، وله أن يقلدهما معاً.. لشمول أدلة التقليد لكل واحد منهما، مع عدم وجود مرجح لأي منهما. وفي صورة اختلافهما في الفتوى، فالحكم بنظر الماتن هو التخيير بينهما أيضاً، للإجماع، وحكم العقل، مع عدم وجود مرجح.. ويمكن أن يقال: إنه مع تساويهما، ومع العلم بالمخالفة، يؤخذ بأحوط القولين، لأن إطلاقات أدلة التقليد لا تشمل المتعارضين، بسبب التخالف، والتكاذب، والتناقض.. وأدلة التخيير في المتعارضين تختص بالأخبار، وفي غيرها، فالقاعدة تقتضي التساقط بناء على الطريقة.

ويجاب:

بأن التعارض إنما يقتضي سقوط أحد المتعارضين فقط، لأن تساقطهما وطرحهما معاً، يؤدي إلى طرح الواقع الذي يعلم أنه أحدهما. ولأجل ذلك

ذهب العلماء إلى التخيير بينهما. ويشهد له: حكم العقل، والإجماع..

وتساقط المتعارضين إنما يكون في الموضوعات الجزئية..

أما الأحكام الكلية، فقد قام الإجماع على عدم تساقطها معاً، وإن كان أحدهما موافقاً للاحتياط أخذ به.

2 - وقد حكم الماتن «رحمه الله» بجواز التبويض في أحكام الأفعال التي يتشكل منها العمل الواحد، فيقلد أحد المجتهدين في أحكام السجود، والآخر في أحكام الركوع، والقراءة، وغير ذلك، إذا لم يعلم بوجود اختلاف بينهما في الفتاوي، بلا كلام.

أما مع العلم بالاختلاف، فإذا بنينا على التخيير بين المتساويين في العلم، وهو ما دل العقل عليه، وشمول أدلة التقليد بإطلاقها للجميع، وثبوت الحجية لفتوى الجميع.. فالتخيير بين المجتهدين يكون عقلياً، أو بنينا على التخيير الشرعي الذي كشف عنه الإجماع، فلا مانع من التبويض في المسائل الخلافية أيضاً، سواء قلنا بالتخيير الشرعي، أو العقلي، لأن معنى التخيير هو التخيير في كل مسألة، فإذا قلد في مسألة بعينها لم يجز له تقليد الآخر في نفس تلك المسألة مع العلم بالاختلاف، لأنه لو فعل ذلك لوقع بالمخالفة القطعية.

3 - إن قلت: إن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة، والتي اقتصر فيها على تسيحة واحدة من التسيحات الأربع باطلة في نظر من يوجب جلسة الاستراحة، وباطلة في نظر من يوجب تثليث التسيحات الأربع.

قلت:

أولاً: إن هذا إنما يكون إذا أخذنا جانب البطلان. أما إذا نظرنا إلى الأمر من جانب الصحة.. فإن ما يراه أحدهما باطلاً يراه الآخر صحيحاً، فليس هو باطلاً على كل حال.. فالجمع بين التقليدين يوجب الحكم بصحة العمل بجميع أجزائه..

فالصلاة بدون جلسة الاستراحة صحيحة بنظر من لا يراها واجبة، كما أن الصلاة مع قول «آمين»، أو مع التكتف لا بنية الجزئية صحيحة بنظر مجتهد آخر. وقد استند المكلف في ترك جلسة الاستراحة إلى حجة، وهي فتوى المجتهد الأول، وفي فعل ذلك، وهو قول «آمين» أو التكتف إلى حجة أخرى، وهي فتوى المجتهد الآخر، فيحكم بالصحة..

وإذا لم يكن ذلك كافياً لليقين بالبراءة، فأصالة الإشتغال توجب عدم الاكتفاء بهذه الصلاة.

ثانياً: إن المكلف لم يقلد المجتهد في بطلان صلاته، بل قلده في صحة صلاته، فحكم الآخر بالبطلان لم يكن مورداً للتقليد، ولا يتحقق المعلول من غير علة.. ولا يجب على المكلف رعاية فتوى لمجتهد لم يكن قد قلده فيها.

4 - إن قلت: قد حكم الماتن في المسألة [55] ببطلان العقد إذا أجري بالفارسية، وكان البايع مقلداً من يرى صحته، والمشتري مقلداً من يرى بطلانه، مع أنه هو الآخر عمل مركب من جزئين هما الإيجاب والقبول، فلماذا حكم بالبطلان هناك، وحكم بالصحة في مسألتنا هذه؟!

قلت: في مسألتنا هذه يكون كل عمل مورداً لتقليد واحد، فجلسة الاستراحة يقلد فيها هذا المجتهد، والتسييحات يقلد فيها مجتهداً آخر.

أما العقد بالفارسية، فيكون كل جزء مورداً لتقليدين، وهما:
- تقليد البائع للقائل بصحة هذا العقد الذي أجري بالفارسية.
- وتقليد المشتري للقائل ببطلان نفس هذا العقد بالفارسية..
فلا يصدق التبعض على مسألة العقد بالفارسية.

5 - يضاف إلى ذلك: أن المشتري في مسألة العقد بالفارسية لا يرى إيجاب البائع صحيحاً، مع أن قبوله مترتب على إيجاب البائع، وصحته متوقفة على صحته، وبطلان الإيجاب يوجب بطلان القبول لوجود التلازم بينهما في الصحة والبطلان.

أما التبعض في التقليد في أحكام أجزاء الصلاة، فلا يوجد تلازم بين نفس الأجزاء، ولا توقف لصحة جزء على صحة جزء آخر.. فلو فرض صحة كل جزء في حد نفسه بواسطة تقليد صحيح.. فالنتيجة تكون هي صحة الكل، لأنه استند في كل جزء أتى به إلى حجة.

أما مسألة العقد بالفارسية، فلا تكفي صحة كل جزء في حد نفسه، بل لا بد من ترتب الآخر الصحيح أيضاً عليه، ليكون صحيحاً.
والفرق بينهما: أن التبعض وقع في عمليتين.. أما العقد بالفارسية، فهو عمل واحد بالنسبة إلى طرفين، كل منهما يتولى جزءاً منه، ليصبح المجموع عملاً واحداً مؤثراً.

6 - إن الماتن قد عقد هذه المسألة لبيان إمكانية تبعض التقليد، حتى في

أحكام أجزاء العمل الواحد.

7 - تقدم: أنه مع تساوي المجتهدين في الفضيلة، فعلى العامي أن يحتاط بينهما، فإن لم يمكن ذلك تخير، لانحصار الأمر بالتقليد، فإذا اختار أحدهما، فقد ارتفع موضوع التخيير، الذي هو التخيير، فيجب عليه الثبات على من اختاره، ولا يجوز له الرجوع إلى غيره بعدها.

8 - وإنما يجوز التبعض في العمل الواحد إذا لم يؤد إلى بطلان العمل، كما لو أفتى أحدهما بإتمام الصلاة في سفر، وأفتى الآخر بإفطار الصوم في نفس ذلك السفر، ففي صحيحة معاوية بن وهب قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «هذا واحد، إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»⁽¹⁾.

(1) من لا يحضره الفقيه ج 1 ص 437 وتهذيب الأحكام ج 3 ص 221 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 8 ص 503 وج 10 ص 184 و (الإسلامية) ج 5 ص 528 وج 7 ص 130 أبواب من يصح منه الصوم، باب 4 ح 1 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 156.

المسألة [66]: لا يخفى أن تشخيص موارد الإحتياط عسر على العامي،
إذ لا بد فيه من الاطلاع التام.

ومع ذلك قد يتعارض الإحتيطان، فلا بد من الترجيح.
وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط.

وقد يكون الإحتياط في ترك الإحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء
بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط
التوضؤ به، بل يجب ذلك، بناء على كون احتياط الترك استحبابياً.

والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم.

وأيضاً الأحوط التثليث في التسيحات الأربع.

لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة
خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الإحتياط، أو يلزم تركه.

كذا التيمم بالجنب خلاف الإحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا، فالأحوط
التيمم به.

وإن كان عنده الطين مثلاً، فالأحوط الجمع، وهكذا(*).

(*) صعوبة تشخيص موارد الإحتياط:

ذكر الماتن في هذه المسألة أموراً:

1 - منها أنه يعسر على العامي تشخيص موارد الإحتياط، إذ لا بد فيه
من الإحاطة التامة بالمسائل وحيثياتها، وأمور كثيرة أخرى.

2 - قد يكون الإحتياط في الفعل، وقد يكون في الترك، وقد يكون في الجمع بين أمرين، أو بين تركيبين، أو بين فعل وترك، وقد يحتاج إلى تكرار العمل.

3 - قد يتعارض الإحتيطان، فلا بد من الترجيح.

4 - قد لا يلتفت إلى الإشكال في المسألة لكي يحتاط فيها.

5 - وقد يكون الإحتياط في ترك الإحتياط، فمثلاً الأحوط ترك الوضوء في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، كالجنابة..

لكن إذا انحصر الماء به، فالأحوط هو أن يتوضأ به، إن لم نقل بوجوبه، بناء على كون احتياط الترك استحبياً. كما أن الأحوط الجمع بينه وبين التيمم. والأحوط تثليث التسيحات الأربع في الصلاة، فإذا لزم من ذلك، وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك الإحتياط، وعدم التثليث.

كما أن الأحوط عدم التيمم بالجلس، فإذا لم يكن معه غير الجلس، فالأحوط التيمم به.

وإن كان عنده طين أيضاً، فالأحوط الجمع بينه وبين الجلس.

6 - اللافت في هذه المسألة: أن ثمة غموضاً في الداعي إلى ذكرها، إذ ليس في متنها إشارة إلى الحكم الشرعي الذي يجب على العامي مراعاته..

ويبدو لنا: أن الماتن «رحمه الله» أراد أن يقرر عسر تشخيص موارد الإحتياط على العامي، مع العلم بأن الشارع لا يريد أن يقع المكلف في العسر والخرج، ومع انحصار الملجأ للعامي للخروج من المأزق بتقليد المجتهد، لأن عليه في هذه الحالة هو الرجوع إلى من يستطيع أن يعرفه بطرق وموارد الإحتياط، وكيفية التعامل معها لضمان براءة ذمته من التكاليف التي يعلم

إجمالاً أن ذمته مشغولة بها. ولعله «رحمه الله» لم يصرح بذلك لشدة وضوحه.

المسألة [67] : محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية (*) ..

(*) التقليد في الأحكام الفرعية :

ذكر الماتن «قدس سره» أموراً عديدة في هذه المسألة.

ونحن نذكرها وفق التسلسل الذي اعتمده الماتن «رحمه الله»، فنقول:

إن كل ما يحتاج فيه المكلف إلى مراجعة الشرع لمعرفة حكمه الكلي، وأحكامه الفرعية، فهو مورد للتقليد، وبذلك تكون الموضوعات المستنبطة من موارد التقليد، وهي ما لا يكون مفهومه بذاته واضحاً بيّناً في حدوده، بل يحتاج إلى نظر واجتهاد، وإعمال فكر، وتأمل، ومقابله الموضوعات الصرفة التي تكون مفاهيمها واضحة، مثل: الشجر، والماء، والهواء، ونحو ذلك.

والموضوعات المستنبطة على أنواع، مثل:

ألف: العرفية: كالغناء، ومجالس الطرب، والوطن، ونحوها.

ب: اللغوية: كالصعيد. والكنز.

ج: الشرعية: كالصلاة، والصوم.

فإن هذه الموضوعات، وإن كانت في حد ذاتها تؤخذ من اللغة، والشرع والعرف، لكن أحكامها تؤخذ من الشرع، مثل جواز التيمم بالصعيد، وجواز أو حرمة الغناء، وغير ذلك.

فظهر بذلك: أن اقتصار الماتن «قدس الله روحه» على أن مورد التقليد هو الأحكام الفرعية فقط، وخصوص الموضوعات الشرعية المستنبطة، دون اللغوية، والعرفية، لا يفي بالغرض، لأن الموضوعات اللغوية والعرفية المستنبطة

.. فلا يجري في أصول الدين (*).

أيضاً - تحتاج إلى بيان من الشارع لمعرفة ما يستتبع منها أحكاماً كجواز التيمم، أو الجواز أو الحرمة، كالغناء وتمييزه عن غيره.

(* لا تقليد في أصول الدين:

ولا يجري التقليد في أصول الدين، وهي ما يطلب فيها الاعتقاد، وهو عقد القلب، الذي هو عمل جوانحي، وليس جوارحياً، فلا يوجب قول الغير في هذه الأصول علماً، ولا اعتقاداً، ولا إيماناً، إلا إذا بلغ درجة اليقين، وانتهى إلى الإيمان، وعقد القلب عليه، ولا يعد هذا تقليداً، لأن التقليد هو العمل بقول الغير تعبداً، ومن غير يقين يستند إليه يثبت له صحة ومطابقة ما قيل له للواقع ..

والأدلة التي اعتمد عليها القائلون بعدم جواز التقليد في أصول الدين هي التالية:

الدليل الأول: الإجماع: الذي ادّعاه العلامة «قدس سره»، فقد قال: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله، وصفاته الثبوتية، والسلبية، وما يصح عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامة، والمعاد، بالدليل العقلي لا بالتقليد» ..

إلى أن قال: «ومن جهل شيئاً من ذلك خرج عن رتبة المسلمين، واستحق

العقاب الدائم»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: إن الإجماع إنما يكون معتبراً في المسائل الفرعية السمعية، ومسألتنا هذه عقلية اعتقادية، ولعل الإجماع المدعى هو إجماع على القاعدة العقلية.

ثانياً: دعوى إجماع المسلمين على ذلك، يخالفه الواقع العيني، فإن أكثر المسلمين لم يحصل على اعتقاداته من الأدلة والبراهين، بل من ناحية التوارث، أو التأثير بالمحيط الإجتماعي.. واختلاف اعتقاداتهم شاهد صدق على ما نقول.

ثالثاً: إن هذه المسألة ليست إجماعية، وقد ذكر الشيخ الأنصاري «رحمه الله» في كتابه «فرائد الأصول» ستة أقوال في هذه المسألة..

منها: كفاية الظن، كما عن المحقق الطوسي، والمحقق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، والمحدث الكاشاني، والعلامة المجلسي.. وهو ظاهر كلام شيخنا البهائي.

وذهب الشيخ الأنصاري في تنبيهات دليل الانسداد من كتاب الرسائل، وذهب غيره أيضاً إلى كفاية الجزم الحاصل من التقليد.

ومنها: كفاية الجزم، بل الظن الحاصل من التقليد، كما عن أواخر كتاب العدة للشيخ، في مسألة حجية أخبار الآحاد..

رابعاً: إن الإجماع دليل لبي، فيؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ولاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن للعقائد مراتب وخصوصيات، وشرائط، وأحكاماً.. فلعله

(1) مدارك العروة للحائري ج 1 ص 153 - 154

إجماع على التقليد في العقائد التي يكتفي فيها بالظن، أو التي لا يجب الاعتقاد بها على كل حال.. بل يكفي عدم إنكارها، كما سنرى.. مع أن الكلام هنا هو فيما يحتاج إلى اليقين.

الدليل الثاني: الآيات الدامة للتقليد:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾⁽¹⁾.
 إذ لم يكن آباؤهم علماء في الأحكام، أو غيرها.. لكي يقلدوهم فيها، بل كانوا يقلدوهم في إنكارهم للنبوات، وفي إنكار البعث والحساب، ويكابرون في عبادتهم لغير الله تعالى.

ويرد عليه:

أولاً: أن تقليدهم ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل هو من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

ثانياً: إن رجوعهم إلى آبائهم ليس رجوع تعلم، وطلباً للمعرفة، بل هو رجوع انقياد للهوى، واستجابة للعصبية الجاهلية، ونصرة للباطل على الحق وأهله.

الدليل الثالث: إن المعرفة المعتبرة في أصول الدين، هي الإعتقاد الجازم بالأمر، وعقد القلب عليه، استناداً إلى الانكشاف اليقيني.

والتقليد لا يعدو كونه ظناً، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

(1) الآية 23 من سورة الزخرف.

ويجاب:

بأن الأشخاص يختلفون في درجات تأثرهم بأقوال الآخرين، وتصديقهم لهم، فقد يحصل لبعضهم اليقين، من أقوال أحبائه (معلمه أو مربيه)، ومن يتزبون بزي العلماء، أو من يلزم نفسه بتقليدهم، والأخذ منهم، وقد يحصل له من الاستدلال والنظر.. وكلمة ازداد الإنسان علماً ومعرفة كلما أبطأ حصول اليقين له بما يقال له، أو يعرض عليه، حتى ممن يثق بهم، فادّعاء حصول اليقين لعامة الناس من أقوال من يقلدونه مجازفة غير مقبولة.

كما أن ادّعاء زوال اليقين الحاصل من التقليد بالتشكيك، وعدم زوال اليقين المعتبر في أصول الدين بالتشكيك هو الآخر مجازفة غير مقبولة، فإن اليقين الحاصل من النظر والاستدلال كثيراً ما يزول بالتشكيك أيضاً.. لذا ترى العلماء كثيراً ما يغيرون آراءهم بسبب المناقشات التي تحصل بينهم وبين نظرائهم.

العقائد على أقسام:

القسم الأول:

أصول الدين:

ونشير في البداية إلى أن العلم ببعض الأشياء قد يبقى مجرد علم، يبقى في مجاله الذهني الصرف، ولا يكون مورداً لعقد القلب، والتعلق به، والتبني له، كالعلم بأن الأربعة زوج، فإذا تجاوز حضوره الصورة الذهنية إلى التبني والتعلق، وربما يصل إلى التقديس، وغير ذلك، فهو اعتقاد..

والإعتقادات الأساسية، والأصول التي يقوم عليها دين الإسلام، هي

التي تطلب على كل حال، وهي خمسة أمور، كان التركيز في البداية على أمرين منها، هما: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله».. فمن قالها صار بها مسلماً، وحقن دمه وماله..

وبعضها، كالإمامة سبب لقبول الأعمال، وترتب بعض الأحكام الخاصة..

وهذه الأمور الخمسة هي التي تسمى بـ «أصول الدين» هي:

ألف: معرفة الله سبحانه، وصفاته الثبوتية، والسلبية.

ب: معرفة ما يصح عليه، وما يمتنع عنه.. كالعدل، وعدم جواز الظلم والجهل، والحاجة، وأي ضعف، أو نقص عليه سبحانه، وغير ذلك.

ج: معرفة النبوة. والنبى من خلال الدلائل القاطعة، والبراهين الساطعة، ومنها: المعجزات، والكرامات، وبشارات الرسل والأنبياء، والدلالات العقلية، والإخبارات الغيبية، وغير ذلك.

د: معرفة الإمامة. والإمام، من خلال النصوص عليه من الأنبياء والأئمة المعصومين «عليهم السلام»، وظهور الكرامات، والمعجزات، والدلائل القاطعة، والعلم الخاص الصادق، والغيوب التي اختصه الله بها، وغير ذلك..

وقال الحائري اليزدي «رحمه الله» عن هذه الأمور: إنها هي التي تتوقف عليها حجية قول المجتهد، ولا تثبت بقول المجتهد، لئلا يلزم الدور⁽¹⁾.

هـ: الإعتقاد بالجزاء، والمعاد، والحساب، والثواب والعقاب..

(1) شرح العروة الوثقى للحائري اليزدي ج 1 ص 172.

القسم الثاني:

ما يجب الاعتقاد به إذا علمه المكلف، ولا يجوز له رده، ولا يجب عليه السعي لتحصيل اليقين به، وإنما لا يجوز رده، لأنه يلزم منه تكذيب النبي، أو الإمام، أو تكذيب النص القرآني، وذلك مثل: الرجعة، والشفاعة، والبداء، وما يجري في القبر، أو ما يكون يوم القيامة، حيث يكفي الاعتقاد الإجمالي بهذه الأمور، ولو بأن يعتقد المكلف بما صدر عن النبي والأئمة على ما هو عليه، وبذلك يحصل على الأمن والأمان، وإن لم يستند فيه إلى قول المجتهد العارف.

القسم الثالث:

ما لا يجب الاعتقاد به، بل يحرم إنكاره، كالتفاصيل التي وردت في أخبار قد لا توجب الظن بحصول مضمونها، إما لضعف سندها، أو دلالتها.. فإن هذا النوع من العقائد، والمضامين المتنوعة هو الذي روي عن الأئمة «عليهم السلام» التحذير من إنكاره بحجة أنه لا يقبله عقله. قال الإمام علي «عليه السلام»: «ولعله عنا صدر، وإلينا أسند، فيكون بذلك قد خرج من ولايتنا»⁽¹⁾.

(1) راجع: الكافي ج 2 ص 223 وبصائر الدرجات ص 557 وكتاب التمهيد للإسكافي ص 67 وبحار الأنوار ج 2 ص 186 وج 25 ص 365 و 366 وج 65 ص 176 ومختصر بصائر الدرجات ص 98 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 87 و (الإسلامية) ج 18 ص 61 ومستدرک الوسائل ج 1 ص 80 ومستطرفات السرائر ص 591 وجامع أحاديث الشيعة ج 1 ص 222 ومستدرک سفينة البحار ج 2

وروي عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا، لَمْ يَكْفُرُوا»⁽¹⁾.

وفي نص آخر عن الإمام الباقر «عليه السلام»: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا، لَمْ يَجْحَدُوا، وَلَمْ يَكْفُرُوا»⁽²⁾.

والقسمان الثاني والثالث، إنما يطلب الاعتقاد بهما للحصول على المزيد من الكمالات، والثوبات، والألطف الإلهية، والتصفية، والتركية، وزيادة اليقين، ونيل درجات القرب عند الله تعالى.

وإذا لم يجب على المكلف تحصيل العلم والاعتقاد بهذين القسمين، فلا يبقى مورد للبحث عن وجوب التقليد فيه وعدمه.

كما أن القسم الأول إذا كان تحصيل القطع واليقين به للعامي متوقفاً على التقليد.. فلا شيء يمنع من التقليد المفيد لليقين، الذي هو المرتكز للاعتقاد، ثم يأتي لزوم الإقرار، والشهادة بما تيقنه واعتقد به.

فظهر: أن المطلوب هو المعرفة واليقين، والاعتقاد بالحق، ولا دليل على

ص 233 وج 3 ص 467 وموسوعة أحاديث أهل البيت للنجفي ج 3 ص 73 وج 9 ص 295.

(1) الكافي ج 2 ص 388 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 1 ص 32 وج 27 ص 158 و (الإسلامية) ج 1 ص 21 وج 18 ص 115 ومراة العقول ج 11 ص 123.

(2) المحاسن للبرقي ج 1 ص 216 وبحار الأنوار ج 2 ص 120.

وجوب النظر والإستدلال، وعدم جواز التقليد.

وأما العاجز عن النظر والإستدلال، فله أن يكتفي بالتقليد المفيد للقطع بالعقائد الصحيحة.. بل مع عجزه عن تحصيل القطع يكفيه التقليد المفيد للظن أيضاً، إذ هو أولى من رجوعه إلى الظن بالباطل، أو الشك بالحق.. ومع شهادته وإقراره بالحق يحكم بإسلامه.

أما دعوى أن المعرفة من الواجبات النفسية، التي يجب تحلي النفس بها، لا لأنها مقدمة لحصول الجزم والاعتقاد بالحق، فهي دعوى لا دليل عليها.. وفي مسائل أصول الفقه (*).

(* التقليد في أصول الفقه :

وذكر الماتن «رحمه الله»: أنه لا تقليد في مسائل أصول الفقه، واستدلوا:

أولاً: بأن هذه المسائل ليست مورداً لابتناء العوام.

وأجيب بما يلي:

ألف: إن عدم كون مسائل أصول الفقه مورداً لابتناء المكلف، لا يعني عدم جواز التقليد فيها، بل غاية ما هناك: أنه لا تظهر حاجة للتقليد فيها، ولذا قال بعضهم: إنه لو فرض صيرورتها مورداً للإبتلاء بواسطة نذر، أو عهد، أو يمين، فلا مانع من شمول أدلة التقليد لها، بالإضافة إلى حقوق الأحكام الشرعية لها.

ب: إن محل الكلام: هو جواز التقليد في الأحكام الأصولية، وعدم جوازه، وليس في كون هذه المسائل مورداً للإبتلاء، أو ليست كذلك.

ثانياً: إستدلوا أيضاً، بأن أدلة التقليد: مهمة لا إطلاق فيها، وبعض منها خاص بالأحكام الشرعية الفرعية، فلا تشمل أصول الفقه.

ويمكن أن يجاب:

بأن قوله تبارك وتعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، لا قصور في دلالة، وإطلاقه، فإن كان هناك انصراف إلى الأحكام الفرعية، فلعله لغلبة الحاجة إلى التقليد في الأحكام، لا لقصور في دلالة الآية، فإن غلبة الوجود، أو كثرة، أو قلة الحاجة إلى بعض الموارد لا يعني عدم شمول المطلقات لمواردها، إن كانت منها.

ثالثاً: واستدلوا: بأن تعريف التقليد، وهو «العمل بقول الغير» لا يصدق إلا على ما أخذ فيه العمل، وهو إنما يكون في المسائل الفرعية العملية، لا في المسائل الأصولية.

ويجاب:

ألف: إن هذا التعريف لم يرد في آية ولا رواية، وهو تعريف أملمته الحاجة القريبة، المتمثلة بالتقليد في المسائل الفرعية العملية..

ب: إن العمل بقول الغير صادق في المسائل الأصولية، كما في المسائل الفرعية.

ج: استدلوا على التقليد بوجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا صادق على كل ما يشتمل على احتمال الضرر، وهو المعيار في الإلزام بالتقليد وعدمه، لا كون المسألة فرعية، أو أصولية، أو شرعية، أو لغوية، أو نحوية، أو غير ذلك..

فإذا كان التقليد يدفع الضرر المحتمل، فيجب الأخذ به، في أي مجال كان.
 إن قلت: أي ضرر يتصور من وقوع مسألة أصولية في طريق استنباط
 حكم شرعي فرعي.. وكيف يمكن لنا أن نتصور العامي يقلد في مسألة
 أصولية، ثم يجعلها في طريق استنباط حكم شرعي؟!
 قلت: إن ذلك ممكن الحصول إذا ألزم نفسه بنذر، أو يمين، أو عهد
 بعمل استنباطي يحتاج فيه إلى الاستفادة من مسألة، أو مسائل أصولية، يقلد
 فيها أحد المجتهدين.. ولا مانع من القول بعد هذا: بأن عليه هو أن يعمل
 بالأحكام التي استنبطها، وإن لم يميز لغيره أن يعمل بها.
 ..ولا في مبادئ الإستنباط، من النحو والصرف، ونحوهما(*)).

ودعوى انصراف أدلة التقليد عن مثل هذا، عهدها على مدعيها. وقد
 قلنا: إنها غير ظاهرة الوجه.

إن قلت: إن هذا العامي لا يصير مجتهداً بهذه الطريقة.
 قلت:

أولاً: للإجتهد مراتب ودرجات، فليكن هذا من أضعف درجاته.
 ثانياً: إن الإجتهد ليس هو الغاية الوحيدة للإشتغال بالفقه وأصوله، فقد
 تكون الغاية هي الحصول على الثقافة، ورفع مستوى المعرفة والوعي، وفهم
 الأحكام، وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد، ولم يصل إلى درجة الصلاحية للتقليد.
 واستدلوا: بأن العمل بالأمارات والأصول والقواعد الممهدة لا يجوز
 لمن لا يقدر على الفحص.

ويجاب:

بأن المفروض: أن العامي يقلد في كيفية الفحص أيضاً، بل له أن يستنيب المجتهد في الفحص، فإذا حصل ذلك جاز له العمل بالأمارات وغيرها.

(*) التقليد في مبادئ الاستنباط:

وقال الماتن «رحمه الله»: «لا تقليد في مبادئ الاستنباط كالنحو، والصرف واللغة».

ويرد عليه:

أنه إذا ترتبت بعض الأحكام الشرعية الفرعية على هذه المبادئ، مثل .. ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية، أو اللغوية(*) . ولا في الموضوعات الصرفة(**) . فلو شك المقلد في مايع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل، وهكذا.

ضبط القراءة في الصلاة، أو أداء الأذان، والإقامة، والتجويد، والإدغام، والمد، وغير ذلك.. وفق النهج العربي الصحيح، وتم ضبط صيغ العقود، كعقد الزواج، والإيقاعات، كصيغ الطلاق الخلعي، والرجعي، والمباراة، وغير ذلك.. فلماذا لا يجوز التقليد في الصرف والنحو واللغة، وغير ذلك؟!

(*) التقليد في الموضوعات المستنبطة:

بالنسبة للموضوعات العرفية، واللغوية المستنبطة قال الماتن:

إن التقليد لا يجري فيها، لأن الموضوع بها هو ليس محلاً للتقليد، لأن التقليد إنما هو في الأحكام..

ولكننا نقول:

استثني من ذلك ما إذا ترتب على الموضوع حكم شرعي، كجواز التيمم بالصعيد، وجواز أو حرمة استماع الغناء، وأحكام الكنز، وأحكام الوطن في القصر، والإتمام والصوم والإفطار.. فالتقليد يكون في حدودها، ومفاهيمها لترتيب أحكامها عليها، فكأن التقليد يرجع لأحكامها، لا لنفس الموضوع المستنبط.

التقليد في الموضوعات الصرفية والشرعية:

(**) أما التقليد في الموضوعات الصرفية، كالماء والهواء، فيعلم حكمه مما تقدم.. وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية، كالصلاة، والصوم، ونحوهما، فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية (*).

(*) وكذا الحال بالنسبة للموضوعات الشرعية المستنبطة، فإن التقليد لا يجري فيها، بل يجري في أحكامها عند الماتن «رحمه الله».

ولكننا قلنا: إن الموضوعات الصرفية، والموضوعات الشرعية المستنبطة يمكن أن ترتب عليها أحكام شرعية، ولو بالندر واليمين، والعهد، ويحتاج فيها العامي إلى تقليد المجتهد في تحديد الموضوعات، أو في أحكامها، فلا وجه لاعتبارها خارج دائرة التقليد، استناداً إلى عدم ترتب آثار شرعية عليها.

المسألة [68]: لا يعتبر الأعلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد، إلا في التقليد. وأما الولاية على الأيتام، والمجانين، والأوقاف، التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك.. فلا يعتبر فيها الأعلمية(*).

نعم، الأحوط في القاضي: أن يكون أعلم من في ذلك البلد، أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

(*) لا تعتبر الأعلمية في غير الفتوى:

1 - تقدم: أن الماتن «رحمه الله» يشترط الأعلمية في مرجع التقليد، ولكن هذا الشرط إنما هو في صورة العلم بالاختلاف في الفتوى، وفي صورة العلم بعدم الاختلاف، أو عدم العلم بالاختلاف، فله أن يقلد أيهما شاء، كما أن له أن يقلدهما معاً..

2 - وأما بالنسبة للولايات التي يتولاها الفقيه، فإن كان يتولاها من باب الحسبة، فيعتبر فيه الأعلمية أيضاً، ولكن من باب أنه القدر المتيقن من بين المسلمين، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخير، كما أنه هو القدر المتيقن بين المجتهدين، لأنه دليل لبي، يؤخذ فيه القدر المتيقن، وهو الجامع لجميع الشرائط المحتملة.

3 - وإن كان يتولى هذه المناصب من باب الولاية والنيابة عن الإمام، بناء على أنها من مناصب القاضي والحاكم، أو للملازمة بينها وبين منصب القضاء.. فلا يعتبر فيه الأعلمية على سائر المسلمين والمجتهدين، بل يكفي

أن يكون جامعاً لصفات القاضي، وهو أن يكون أعلم من في البلد الذي هو فيه، لأن بعض الروايات تشير إلى هذا الشرط.

وهذا إنما يكون في القاضي المنصوب..

وإن قلنا باشتراط الأعلمية المطلقة في القاضي، فيتولى هذه المناصب

الأعلم.

المسألة [69] : إذا تبدل رأي المجتهد، هل يجب عليه إعلام المقلدين أم

لا؟

فيه تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للإحتياط، فالظاهر عدم
الوجوب، وإن كانت مخالفة، فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوة(*) .

(*) إعلام المجتهد بتبدل رأيه :

ذكر الماتن «قدس سره» في هذه المسألة:

أن الفتوى السابقة، إن كانت موافقة للإحتياط، فلا يجب الإعلام بالرأي
الجديد.. فإن العمل بالفتوى السابقة ليس فقط لا يضر، بل هو المتعين، لأنه
يؤدي إلى إصابة الواقع.. وإن كانت الفتوى السابقة مخالفة للإحتياط،
فالأحوط الإعلام بالرأي الجديد، وإنما احتاط الماتن «رحمه الله» في هذا
الأمر، لعدم وجود دليل يدل على وجوب الإعلام بالفتوى، حتى لو كانت
مخالفة للإحتياط.. كما لو أفتى بوجوب التسيحات الأربع مرة واحدة، بعد
أن كان يفتي بأنها ثلاث مرات.

ولكن الماتن لم يشر إلى مراده بالإحتياط الذي تخالفه الفتوى السابقة، هل
هو الإحتياط التام، والشامل لسائر ما قيل قديماً وحديثاً في المسألة؟!
أو هو خصوص الإحتياط بين أقوال من يحتمل أعلميتهم من المعاصرين،
أو أقوال جميع الفقهاء المعاصرين؟!

أما قول الماتن «قد سره»: «فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوة»،

فلعله لما يلي:

إن هنا حالات عديدة هي:

أولاً: إن المكلف جاهل بالحكم الذي يرى المجتهد: أنه الأصوب، والأقرب إلى إصابة الواقع، ومن المعلوم: أن تعليم الأحكام، وإرشاد الجاهل، وتنبيه الغافل، وظيفة جميع المكلفين، ولا يختص ذلك بالمجتهد الذي تبدل رأيه.

ثانياً: إنه إذا كان عدم الإعلام بالرأي المستجد يجعل المكلف في معرض ارتكاب ما يبغضه المولى عز وجل، وذلك كما لو كان المجتهد هو الذي أخطأ في نقل فتواه السابقة، فيكون خطؤه هذا سبباً في وقوع المكلف بمخالفة الواقع.

فإذا كان هو الذي أخطأ، فمن الطبيعي أن يكون عليه هو أن يبادر إلى تصحيح خطأه.

وقد تكلمنا عن هذا الأمر في المسألة رقم [48].

وهذا المورد ليس من موارد تبدل رأي المجتهد أيضاً، بل من باب خطأ المجتهد في نقل فتواه.

ثالثاً: أن لا يكون المجتهد قد أخطأ في نقل فتواه إلى المكلف، بل يكون سكوته عن فعل المكلف، وعدم إبلاغه بتبدل رأيه سبباً لوقوع المكلف في ارتكاب الحرام، فيكون فعله للحرام مستنداً إلى سكوت المجتهد، كما لو ترك العامي الواجب بمحضر المجتهد، استناداً إلى فتواه السابقة، ولم يعترض عليه ذلك المجتهد، ولم يأمره بفعل ما يجب عليه.

فيتخيل أنه ليس واجباً عليه استناداً إلى فتواه السابقة، حيث لم يعلم برأيه الجديد القاضي بوجوب فعل ذلك الشيء.

وقد ظهر بذلك: أن قول الماتن «رحمه الله»: «فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوة» ليس على إطلاقه.

أما في صورة الخطأ في بيان الرأي فليس من موارد تبدل الرأي.

وأما في صورة التسبب إلى فعل الحرام، فالأحوط الإعلام.

وأما في صورة عدم إقدام المجتهد على إرشاد الجاهل، وتنبية الغافل، فوجوب الإعلام ليس لأجل أنه ليس للمجتهد رأي في المسألة، أو لتبدل رأيه خصوصية في هذا الأمر.. بل هو لأجل أنه مشمول لحكم شرعي عام يقضي بإبلاغ الأحكام إلى الناس، وإرشاد الجاهل إليها.

كما أن استناد العامي إلى سكوت المجتهد، إنما هو من أخطاء العامي، لأن سكوت المجتهد قد يكون لأجل انشغال فكره بأمور أخرى، فلم يلتفت إلى ما قيل، ولو التفت لم يسكت..

وهذا يعطي: أن على العامي أن لا يتسرع في مثل هذا الأمر.. وأن يدقق في أمر هذا السكوت، وأن يتأكد من صحته، وأنه ليس لغفلة أو نحوها، لكي لا يقع العامي في الخطأ، ويظن أن سكوته تقرير وإمضاء له.

المسألة [70]: لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة، أو الطهارة، أو الإستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأما في الشبهات الموضوعية، فيجوز، بعد أن قلّد مجتهد في حجيتها، مثلاً إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء (*).

(*) إجراء الأصول في الشبهات الحكمية:

ذكر الماتن «قدس سره» في هذه المسألة:

1 - أنه ليس للعامي أن يجري الأصول، كأصالة البراءة والإستصحاب، وأصالة الطهارة في الشبهات الحكمية، كما لو شك في نجاسة عرق الجنب من الحرام.. فليس له إجراء أصالة الطهارة مثلاً، لأن الشك في الشبهة الحكمية، ويحتاج إجراء الأصل في موردها إلى الفحص عن الدليل المعارض، أو عن إجماله، والمقلد عاجز عن ذلك.

2 - أما في الشبهات الموضوعية، فيمكن للعامي إجراء الأصول، إذ لا يجب الفحص فيها مطلقاً.

وإن وجب ذلك في بعض الموارد، فالعامي قادر على إجرائه، كما في الشك في حصول النصاب، أو في حصول الإستطاعة.. فإن فحص وبقي الشك، فإنه تجري أصالة عدم حصول هذا أو ذاك.

3 - والسبب في تجويز الفحص للمكلف في الشبهات الموضوعية: أن

سبب الإشتباه فيها هو الأمور الخارجية، والمكلف قادر على التمييز بينها.
4 - ولو سأل العامي المجتهد عن وجود دليل معارض وعدمه، فأخبره بعدم وجوده، فإنه يجوز للعامي أن يجري الأصول في المورد، كما إذا شك في أن هذا الماء قد لاقى نجساً، أو لا.

5 - والفرق: أن الأحكام في الشبهات الموضوعية أحكام جزئية، فالفحص فيها ليس من المسائل الأصولية، بل هو فحص لتمييز الأمور الخارجية التي يمكن أن تكون قد اختلطت بنحو أو بآخر.. بل قد يكون العامي أقدر من المجتهد على إدراك واقع بعض الموضوعات الخارجية.

وأما في الشبهات الحكمية، فالأحكام التي تتعرض للإثبات أو النفي هي أحكام كلية.

كما أنه يجب على المكلف قبل إجرائه الأصول في الشبهات الموضوعية أن يقلد في نفس حجية تلك الأصول، وهو تقليد في المسألة الأصولية، مع أن الماتن قد جزم في المسألة [68] بعدم كون المسائل الأصولية مورداً للتقليد.

المسألة [71] : المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا يجوز تقليده، وإن كان موثقاً به في فتواه (*)، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (**). وكذا لا ينفذ حكمه، ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا، وأموال القصر والغيب (***) .

(*) تقليد مجهول الحال :

ثم ذكر الماتن «رحمه الله»: أن المجتهد غير العادل يقيناً، لا يجوز تقليده واقعاً لفقدان شرط العدالة فيه حقيقة.. كما لا يجوز تقليد مجهول الحال، في مرحلة الظاهر، لفقدان شرط العدالة ظاهراً، كما تقدم في المسألة [22]. (***) لعموم ما دل على حجية الظواهر، وسائر الحجج، وعدم اشتراطها بعدالة من تقوم لديه⁽¹⁾. ولعدم صدق الجاهل عليه ليرجع إلى غيره، وعلى هذا سيرة العقلاء أيضاً.

(***) لا اعتبار العدالة في جميع هذه الولايات والتصرفات، ولأن الفقيه العادل هو القدر المتيقن ممن أذن له الشارع بالتصرف في هذه الأمور، وإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فالحكم هو التعيين.

(1) راجع: مهذب الأحكام للسبزواري ج 1 ص 124.

المسألة [72]: الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل (*)، إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته.

والحاصل: أن الظن ليس حجة، إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

(*) لا حجة للظن بالفتوى:

إن حجية الظواهر ثابتة لها بدليل خاص، وهو بناء العقلاء، وقد جرى الشارع عليه، فيجوز الإعتدال على الظواهر، في نقل الفتوى، لأجل ذلك، ولا يجوز الإعتدال على أي ظن كان في العمل بالفتوى.

وبعبارة أخرى:

قد ثبت بالأدلة الأربعة: أن الظن ليس حجة، إلا ما خرج بالدليل.. فالظنون المعتبرة: هي الظنون التي دلت الأدلة الخاصة على حجيتها بخصوصها، وتسمى بالظنون الخاصة.. ومنه حجة الألفاظ الشفاهية، أو المنقولة من قبل الموثوق بنقله، أو المكتوبة في الرسالة العملية..

فلا يصح الإعتدال على غيرها في أخذ الفتوى والعمل بها.

كلمة الختام :

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى،
محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين، من الأولين والآخرين،
إلى قيام يوم الدين.

وبعد..

فبالرغم من الصوارف الكثيرة التي تفرض نفسها، فقد أمكن تدوين هذه
الخصيلة المتواضعة، التي أسأل الله أن تكون جامعة ونافعة..

وأن يجد فيها من يهمله الاطلاع على دلائل مسائل التقليد والاجتهاد،
بعض ما ينفع ويجدي، وعسى أن يلحقني بسبب دعوة منه صالحة مثوبة، أنا
بأمس الحاجة إليها في القبر، وفي يوم الحشر.. يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ
آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ..

ولا أدعي أنني استوفيت الكلام، واستقصيت البحث في هذه المسائل.
بل أدعي أن ما أقدمه للقارئ الكريم لا يعدو كونه خطوة على الطريق الطويل،
لا بد أن تتبعها خطوات مخلصه، وحريصة على حصص الحق، وتشبيده،

وتزييف ما عداه وتفنيده.

كما أنني لا أدعي أنني مصيب في كل ما قلته وسجلته في هذا الكتاب، فأنا أعتزف بأنني كثير الزلل، والخطأ والخلط، في القول وفي العمل.. إلا أن يعصم الله تعالى بلطف منه، وكفى بالله عاصماً ومعيناً.. فهو المسدد للرشاد، والهادي إلى الصواب والسداد.

من أجل ذلك أقول لإخواني الأكارم:

رحم الله عبداً أهدي إلي عيوبي، ودلني على مواضع خطأي وتقصيري، وقصوري..

وسأكون له من الشاكرين، بل ومن الداعين له بالتوفيق والتأييد.. وفقنا الله وإياكم لكل خير، ودفع عن الإسلام وأهله كيد الخائنين، ومكر الماكرين، من أعداء الدين وأعداء أهل الدين.. إنه ولي قدير، وبالإجابة حري وجدير.. والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، محمد وآله الطاهرين..

بيروت - يوم الخميس:

17/ جمادى الأولى / سنة 1440 هـ. ق.

الموافق 24/ كانون الثاني / 2019 م. ش.

جعفر مرتضى الحسيني العاملي

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ.

- 1 - آلاء الرحمن في تفسير القرآن لمحمد جواد البلاغي النجفي (ط مطبعة
العرفان - صيدا سنة 1352 - 1933 م).
- 2 - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة لعبيد الله بن
محمد بن محمد بن حمدان العكبري ابن بطة الحنبلي (ط دار الراية -
الرياض - السعودية سنة 1409 هـ) و (ط دمشق - سوريا) و (ط دار
الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة 1422 هـ).
- 3 - الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر (ط مركز النشر التابع لمكتب
الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق).
- 4 - الإجتهد والتقليد (بحوث في الأصول) للشيخ محمد حسين الإصفهاني
(ط جماعة المدرسين سنة: 1409 هـ - قم - إيران).
- 5 - الإحتجاج لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ط

- دار النعمان - النجف - العراق سنة 1386هـ - 1966م) و (ط سنة 1413هـ) و (ط دار الأسوة - قم - إيران سنة 1416).
- 6- إحقاق الحق (الأصل) للشهيد الشيخ نور الله التستري (ط مطبعة الخيام - قم - إيران).
- 7- الأخبار الدخيلة للمحقق الشيخ محمد تقي التستري (ط غفاري - طهران - إيران).
- 8- الإختصاص للشيخ محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم بن عبد الله العكبري البغدادي الشيخ المفيد (مطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد - ط دار المفيد - بيروت - لبنان سنة 1414هـ - 1993م) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي - قم - إيران).
- 9- إختيار معرفة الرجال (معروف برجال الكشي) هذبه الشيخ الطوسي (ط جامعة طهران) و (نشر مؤسسة آل البيت «عليهم السلام» لإحياء التراث - قم - إيران سنة 1404هـ) و (ط كربلاء - العراق) و (ط جامعة مشهد - إيران سنة 1348هـ ش) و (ط المطبعة المصطفوية بيمبئي باي دهوني - الهند سنة 1317هـ).
- 10- الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين لسليمان بن عبد الله الماحوزي البحراني (تحقيق السيد مهدي الرجائي - مطبعة أمير - قم - إيران سنة 1417هـ).
- 11- الأربعين في مناقب أمير المؤمنين للسيد جمال الدين عطاء الله ابن الأمير فضل الله الشيرازي الدشتكي (ط مجمع البحوث الإسلامية -

- بيروت - لبنان سنة ١٤١٣ هـ).
- 12 - أساس الحكومة الإسلامية للسيد كاظم الحائري (ط سنة 1399 هـ ق).
- 13 - الإستبصار للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (ط النجف - العراق سنة 1376 هـ) و (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1363 هـ ش).
- 14 - الإشارات إلى معرفة الزيارات المسمى زيارات الشام (لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهروي، المتوفى سنة 611 هـ ق) (مخطوط في ليزيغ برقم 286) و (ط سنة 1401 هـ ق - دمشق).
- 15 - الأصول العامة للفقهاء المقارن للسيد محمد تقي الحكيم (ط المجمع العالمي لأهل البيت - إيران).
- 16 - أعلام الدين في صفات المؤمنين للحسن بن أبي الحسن الديلمي (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم - إيران).
- 17 - إعلام الوري بأعلام الهدى لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم - إيران 1417 هـ) و (ط مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان) و (ط المكتبة الحيدرية - النجف سنة 1390 هـ) و (تحقيق علي أكبر غفاري - ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1399 هـ) و (ط دار التعارف - بيروت - لبنان سنة 1399 هـ).
- 18 - الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ط ساسي) و (ط دار إحياء التراث

- العربي - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة التقدم - مصر) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان) و (ط مكتبة محمد علي صبيح - مصر).
- 19 - إكمال (كمال) الدين وإتمام (تمام) النعمة لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشيخ الصدوق (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1395هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1405هـ - 1363هـ ش).
- 20 - إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب للحائري اليزدي (ط المكتبة المرتضوية - طهران - إيران) و (تحقيق السيد علي عاشور - ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان) و (ط مكتبة الرضي - قم - إيران).
- 21 - الأمالي (المجالس في الأخبار) للشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (ط مؤسسة البعثة - قم - إيران سنة 1414هـ) و (ط مطبعة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1376هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي - قم - إيران) و (ط مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان) و (ط مكتبة النعمان - النجف - العراق) و (ط دار الثقافة الإسلامية - قم - إيران سنة 1414هـ) و (ط دار الكتب الإسلامية - قم - إيران).
- 22 - أمالي الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن

- موسى بن بابويه القمي (ط مؤسسة البعثة - قم - إيران 1417هـ) و
(ط دار المعرفة - بيروت - لبنان) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت
- لبنان) و (ط المكتبة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1389هـ وط
سنة 1391هـ).
- 23 - أمالي المحاملي للحسين بن إسماعيل المحاملي برواية ابن يحيى
البيوع (ط المكتبة الإسلامية دار ابن القيم - الأردن سنة 1412هـ).
- 24 - أمالي الشيخ محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم بن عبد الله
العكبري البغدادي الشيخ المفيد (مطبوع ضمن سلسلة مؤلفات
الشيخ المفيد - ط دار المفيد - بيروت - لبنان سنة 1414هـ - 1993م)
و (ط مؤسسة النشر الإسلامي - قم - إيران).
- 25 - إمتاع الأسماع لتقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد
المقريزي (منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية -
بيروت - لبنان سنة 1420هـ - 1999م).
- 26 - الانتصار للشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضى
(ط دار الأضواء بيروت - لبنان سنة 1405 هـ) و (ط الشريف الرضي -
قم - إيران).
- 27 - الأوائل لأبي هلال العسكري (ط دمشق - سوريا سنة 1975م).
- 28 - أوائل المقالات للشيخ محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم بن
عبد الله العكبري الشيخ المفيد (مطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ

- المفيد - ط دار المفيد - بيروت - لبنان سنة 1414 هـ - 1993 م) و (ط منشورات مكتبة الداوري - قم - إيران).
- 29 - إيضاح الحجة في شرح العروة.
- 30 - إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد لفخر المحققين الشيخ أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ط المطبعة العلمية - قم - إيران سنة 1387 هـ).
- ب .**
- 31 - بحار الأنوار للعلامة المجلسي (ط حجرية - إيران) و (ط دار الكتب الإسلامية - إيران سنة 1385 هـ) و (ط دار إحياء التراث - بيروت - لبنان سنة 1403 هـ - 1983 م) و (ط مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان).
- 32 - بداية الدراية (الدراية) للشهيد زين الدين بن أحمد العاملي (ط مطبعة النعمان، النجف، العراق سنة 1379 هـ.ق).
- 33 - البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر كثير (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1413 هـ) و (ط مكتبة المعارف - بيروت - لبنان) و (ط دار الهلال - مصر) و (ط دار المنار - بيروت - لبنان).
- 34 - البرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم الحسيني البحراني (ط مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران) و (ط أفتاب - طهران - إيران) و

- (ط المطبعة العلمية - إيران سنة 1393 هـ) و (تحقيق وطبع قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة - قم - إيران) و (ط دار المجتبی - إيران).
- 35 - بشارة الإسلام، للسید مصطفی آل سید حیدر (ط مؤسسة البعثة - قم - إيران).
- 36 - بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ط إيران سنة 1285 هـ) و (ط تيريز - إيران سنة 1381 هـ) و (ط مؤسسة الأعلمی - طهران - إيران سنة 1404 هـ ق 1362 هـ ش) و (ط النجف - العراق).
- 37 - بلغة الفقيه للسید محمد بحر العلوم (الطبعة الرابعة منشورات مكتبة الصادق - طهران سنة 1403 هـ ق 1362 هـ ش 1984 م).
- 38 - بلغة المحدثين للعلامة الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي (ط مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام قم. ایران سنة 1412 هـ ق).
- 39 - بهجة المحافل في السير والمعجزات والشمائل للشيخ يحيى بن أبي بكر العامري (ط المكتبة العلمية - المدينة - الحجاز).
- 40 - تاريخ آل زرارة لمحمد على الموحد الأبطحي (ط مطبعة رباني - قم - إيران سنة 1399 هـ).

ت.

- 41 - تاريخ جرجان لحمزة بن يوسف السهمي (ط حيدرآباد الدكن - الهند سنة 1387هـ) و (ط عالم الكتب - بيروت - لبنان سنة 1407هـ).
- 42 - تاريخ الخميس في أحوال أنفيس نفيس لحسين بن محمد بن الحسن الدياربكري المالكي (ط مصر سنة 1383هـ) و (ط دار صادر - بيروت - لبنان).
- 43 - التاريخ الكبير لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري (ط دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان) و (ط المكتبة الإسلامية - ديار بكر - تركيا) و (ط دار الفكر بيروت - لبنان).
- 44 - تاريخ مدينة دمشق لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر الدمشقي (ط دار الكتب العلمية - بيروت) و (ط دار الفكر - بيروت سنة 1415هـ) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت سنة 1421هـ).
- 45 - تاريخ اليعقوبي لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي (ط دار صادر - بيروت - لبنان) و (ط المكتبة الحيدرية النجف - العراق) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1375هـ).
- 46 - تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية للعلامة الشيخ حسن بن يوسف بن مطهر الحلي (ط مؤسسة أهل البيت - قم - إيران) و (نشر مؤسسة الإمام الصادق سنة 1420 هـ).

- 47 - تحرير الوسيله للسيد روح الله الموسوي الخميني (ط جماعة مدرسين - قم - إيران) و (ط2 مطبعة الآداب - النجف الأشرف - العراق سنة 1390 هـ.ق) .
- 48 - تحف العقول لابن شعبة الحراني (ط النجف - العراق سنة 1385هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1404هـ) و (ط المكتبة المرتضوية - قم - إيران) و (ط دار الكتب الإسلامية - قم إيران) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان).
- 49 - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ط حجرية) و (ط دار الفكر) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة 1410 هـ 1990م).
- 50 - التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية للسيد عبد الله بن نعمة الله الجزائري (مخطوط في مكتبة أستاذه قدس رضوي - مشهد - إيران).
- 51 - تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة ليوسف بن قز علي البغدادي سبط ابن الجوزي (ط النجف - العراق سنة 1383هـ) و (ط المجمع العالمي لأهل البيت - إيران سنة 1426هـ) و (ط مؤسسة أهل البيت - بيروت - لبنان).
- 52 - الترغيب والترهيب من الحديث الشريف لعبد العظيم بن عبد القوي

- المنذري الشامي (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان).
- 53 - التعجب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة لأبي الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراكي (مطبوع مع كنز الفوائد طبعة حجرية) و (طبعة بتصحيح وتخريج الشيخ فارس حسون كريم - قم - إيران).
- 54 - تعليقة على منهج المقال للمولى محمد باقر الوحيد البهبهاني (مطبوع مع منهج المقال - حجري - إيران).
- 55 - التفسير (المنسوب لـ) الإمام العسكري «عليه السلام» (ط قديمة النجف - العراق) و (ط مدرسة الإمام المهدي - قم - إيران سنة 1409هـ) و (ط دار ذوي القربى - قم - إيران) و (ط انتشارات مهر - قم - إيران).
- 56 - تفسير الصافي للمولى محمد محسن بن مرتضى بن محمود بن علي الملقب بـ «الفيض الكاشاني» (ط مكتبة الصدر - طهران - إيران سنة 1416هـ ق 1374هـ ش) و (ط منشورات الأعلمي - بيروت - لبنان) و (ط دار ذوي القربى - قم - إيران).
- 57 - تفسير العياشي لأبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي (ط المكتبة العلمية الإسلامية - طهران - إيران) و (ط مؤسسة البعثة - قم - إيران).
- 58 - تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (مطبوع بهامش فتح البيان) و (ط دار الفكر - بيروت -

- لبنان) و (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1412 هـ - 1992م) و
(ط بولاق - مصر) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت -
لبنان).
- 59 - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) لأبي عبد الله محمد بن أحمد
الأنصاري القرطبي (ط دار الشعب - مصر) و (ط دار إحياء التراث
العربي - بيروت - لبنان سنة 1405 هـ) و (ط دار الآل - مصر).
- 60 - تفسير القمي لأبي الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (ط
مؤسسة دار الكتاب الإسلامي - قم - إيران 1404 هـ) و (ط المكتبة
الحيدرية - النجف - العراق) و (ط دار نوي القربى - قم - إيران).
- 61 - تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب للميرزا محمد بن محمد رضا بن
إسماعيل بن جمال الدين القمي المشهدي (ط مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1407 هـ) و
(ط مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد
الإسلامي - إيران) و (ط دار الغدير - قم - إيران).
- 62 - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني
(ط مؤسسة العروج قم - إيران).
- 63 - تقريب المعارف لأبي الصلاح تقي بن نجم الحلبي (مخطوط) و
(ط سنة 1417 هـ - ق 1375 هـ - ش) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران) و (ط دليل ما - قم - إيران).

- 64 - تلخيص الشافي للشيخ الطوسي (ط مؤسسة انتشارات محبان - قم - إيران سنة 1394هـ).
- 65 - التمهيد لأبي علي محمد بن همام الإسكافي (تحقيق وطبع مدرسة الإمام المهدي - قم - إيران).
- 66 - تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (المعروف بمجموعة ورام) لورام بن أبي فراس المالكي الأشتري (ط دار التعارف، ودار صعب - بيروت - لبنان) و (مكتبة الفقيه - قم - إيران).
- 67 - تنقيح المقال في علم الرجال للشيخ عبد الله بن محمد الحسن المامقاني (ط حجرية - إيران) و (المطبعة المرتضوية - النجف - العراق سنة 1352هـ) و (ط مؤسسة آل البيت - قم - إيران).
- 68 - التنقيح في شرح العروة الوثقى للغروي، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، للميرزا علي التبريزي الغروي (موسوعة الإمام الخوئي) و (ط سنة 1418 هـ ق مطبعة الآداب - النجف الأشرف - العراق).
- 69 - تنقيح مباني العروة، للميرزا جواد التبريزي (ط دار الصديقة الشهيدة - قم - إيران سنة 1426هـ.ق)
- 70 - تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1364هـ ش) و (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان) و (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان).

- 71- التوحيد للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم) و (ط النجف - العراق) و (ط مركز النشر التابع لوزارة الإرشاد الإسلامي - قم) و (ط مكتبة الصدوق - طهران - إيران) و (ط دار المعرفة - بيروت).
- 72- توحيد المفضل إملء الإمام أبي عبد الله الصادق «عليه السلام» على المفضل بن عمر الجعفي (ط مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان سنة 1404هـ - 1984م) و (ط مكتبة الداوري - قم - إيران).

• ش •

- 73- الثاقب في المناقب لابن حمزة الطوسي (ط مؤسسة أنصاريان - قم - إيران سنة 1412هـ).
- 74- ثواب الأعمال للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ط منشورات الرضى - قم - إيران سنة 1368هـ - ش) و (ط دار زين العابدين - قم - إيران سنة 2014م) و (ط مكتبة الصدوق - طهران - إيران).

• ج •

- 75- الجامع لابن أبي زيد القيرواني (ط المكتبة العتيقة بتونس سنة 1406هـ) و (ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان).

- 76 - جامع أحاديث الشيعة للأقا حسين الطباطبائي البروجردي (ط)
المطبعة العلمية - قم - سنة 1399هـ) و (ط مؤسسة الواصف - قم -
إيران).
- 77 - جامع الرواة لمحمد بن علي الأردبيلي الغروي (ط مكتبة المرعشي
النجفي - قم - إيران سنة 1403هـ) و (ط مكتبة المحمدي - إيران).
- 78 - جامع الشتات للعلامة محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخواجوي
(ط جماعة مدرسين قم، إيران الطبعة الأولى سنة 1418 هـ).
- 79 - الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير لجلال الدين عبد الرحمن
بن أبي بكر السيوطي (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1401هـ-
1981م) و (ط عبد الحميد أحمد حنفي - مصر).
- 80 - جامع المدارك في شرح المختصر النافع للسيد أحمد الخوانساري
(ط مكتبة الصدوق - قم - إيران سنة 1405هـ ق 1364هـ ش).
- 81 - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام للشيخ محمد حسن النجفي
(ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1981م) و (ط
دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1365هـ ش).
- 82 - الجوهر النضيد في شرح فروع التقليد، للمحقق الشيخ أبي الفضل
النجفي الخونساري.
- 83 - الجوهرة في نسب علي «عليه السلام» وآله لمحمد بن أبي بكر
الأنصاري التلمساني المعروف بالبري (ط مؤسسة الأعلمي

بيروت - لبنان سنة 1402هـ) و (ط مكتبة النوري - دمشق - سوريا).

• ح •

84 - حاشية كتاب المكاسب للميرزا علي الايرواني (ط رشيدية - إيران) و (ط دار ذوي القربى قم - إيران).

85 - حاشية كتاب المكاسب للشيخ محمد حسين الأصفهاني (ط دار المصطفى قم - إيران).

86 - حاوي الأقوال في معرفة الرجال للشيخ عبد النبي الجزائري (ط مؤسسة الهداية قم - إيران).

87 - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة للشيخ يوسف البحراني (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (ط مطبعة النجف - العراق سنة 1386هـ) و (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1413هـ).

88 - حقائق الأصول للسيد محسن الحكيم (الطبعة الخامسة - مكتبة بصيرتي قم - إيران سنة الطبع : 1408هـ).

89 - حلية الأبرار للسيد هاشم البحراني (ط مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران سنة 1411هـ) و (ط الدار الإسلامية - إيران).

• خ •

- 90- خاتمة مستدرك الوسائل للمحدث الشيخ حسين النوري الطبرسي (تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم - إيران سنة 1415هـ) و (ط حجرية - إيران).
- 91- الخرائج والجرائح لأبي الحسين سعيد بن هبة الله المشهور بقطب الدين الراوندي (ط مصطفىوي - قم - إيران) و (تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي - قم - إيران سنة 1409هـ).
- 92- الخصال للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1403هـ ق 1362هـ ش) و (ط المكتبة الإسلامية - طهران - إيران).
- 93- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال للعلامة الحلي (ط حجرية - إيران) و (ط مؤسسة نشر الفقاهاة - قم - إيران سنة 1417هـ) و (ط دانشگاه - تهران - إيران).
- 94- الخلاف لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ط مؤسسة النشر الإسلامي - قم - إيران سنة 1407هـ) و (ط شركة دار المعارف الإسلامية - النجف - العراق).
- . . .
- 95- الدر النضيد في الإجتihad والإحتياط والتقليد لمحمد حسن اللنگرودي (ط مكتبة أنصاريان - قم - إيران).

- 96- الدر النظيم للشيخ جمال الدين يوسف بن حاتم بن فوز بن مهند الشامي المشغري العاملي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1420هـ).
- 97- الدروس الشرعية في فقه الإمامية للشهيد الأول الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (ط آستان قدس رضوي - مشهد - إيران).
- 98- دروس في فقه الشيعة (تقاريرات درس السيد أبي القاسم الخوئي) بقلم السيد محمد مهدي الخلخالي (ط مؤسسة نور ظهور - قم - إيران).
- 99- دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (ط دار المعارف - مصر سنة 1383هـ).
- 100- ديوان السيد الحميري جمع ضياء حسين الأعلمي (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت سنة 1420 هـ - 1999 م). وجمع شاكر هادي شكر (نشر دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان).
- ذ.**
- 101- الذريعة إلى أصول الشريعة للسيد المرتضى علم الهدى (ط دانسگاه تهران - إيران سنة 1346هـ ق).

102 - الذريعة إلى تصانيف الشيعة للشيخ آقا بزرك الطهراني (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1403هـ-1983م) و (ط مطبعة إسماعيليان - قم).

103 - ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة للشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي الجزيني (ط مؤسسة آل البيت «عليهم السلام» لإحياء التراث - قم - إيران سنة 1419هـ).

•••

104 - ربيع الأبرار ونصوص الأخبار لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (مخطوط) و (ط مطبعة العاني - بغداد - العراق) و (ط مطبعة الشريف الرضي - قم - إيران سنة 1410هـ).

105 - الرجال لأحمد بن الحسين بن عبدالله الواسطي ابن الغضائري (ط دار الحديث قم - إيران) و (تحقيق ماجد الكاظمي ط دار الهدى قم - إيران).

106 - رجال الطوسي لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1415هـ).

107 - رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشيعة) جمع أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (ط مركز نشر كتاب - قم - إيران) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1407هـ) و (تحقيق محمد جواد النائيني - ط دار الأضواء - بيروت - لبنان).

- 108 - الرسائل الثلاث للسيد مرتضى الموسوي اللنگرودي (ط مطبعة الإسلام قم - إيران سنة 1380 هـ ق).
- 109 - الرسائل للشريف المرتضى (ط دار القرآن الكريم - قم سنة 1405 هـ).
- 110 - الرسائل = فرائد الأصول.
- 111 - الرسائل للشهيد الثاني زين الدين علي الجبعي العاملي (ط منشورات مكتبة بصيرتي - قم - إيران).
- 112 - رسائل فقهية للشيخ مرتضى الأنصاري (الطبعة الأولى نشر المؤتمر العالمي، بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري سنة 1414 هـ) و (ط مجمع الفكر الإسلامي - قم - إيران).
- 113 - الرسائل للسيد روح الله الخميني (ط مؤسسة نشر آثار السيد روح الله الخميني - قم - إيران).
- 114 - رسالة أبان بن عثمان للسيد محمد باقر الجيلاني.
- 115 - رسالة الإجتهد والتقليد للأصفهاني.
- 116 - رسالة الإجتهد والتقليد (ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية) للشيخ مرتضى الأنصاري (نشر مكتبة المفيد - قم سنة 1404 هـ).
- 117 - رسالة التقليد للشيخ محمد تقي ابن الشيخ محمد باقر (ط طهران).
- 118 - رسالة القضاء عن الميِّت (ضمن تراث الشيخ الأعظم، الشيخ

- الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (الطبعة الأولى مطبعة باقري - قم - 1415 هـ ق).
- 119 - الرعاية لحال البداية (في علم الدراية) للشهيد السعيد الشيخ زين الدين بن علي الجبعي (ط بوسستان كتاب قم - إيران) و (ط مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة سنة 1408 هـ ق).
- 120 - روضات الجنات للسيد محمد باقر الخونساري (ط المطبعة الحيدرية - النجف - سنة 1390 هـ) و (ط حجرية سنة 1397 هـ) و (ط مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران).
- 121 - روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه للمولى محمد تقي المجلسي (ط بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد كوشانپور سنة 1398 هـ).
- 122 - روضة الواعظين لمحمد بن الفتال النيسابوري (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1386 هـ) و (ط منشورات الشريف الرضي - قم - إيران).
- 123 - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد السعيد: محمد بن جمال الدين مكي العاملي (منشورات جامعة النجف الدينية سنة 1386 هـ).
- 124 - رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي الدمشقي (ط دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان سنة 1411 هـ 1991 م).
- 125 - رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي (ط مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1412هـ) و
(ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث العربي - قم - إيران).

■ س ■

126 - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي للشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - سنة 1410هـ) و (ط المطبعة العلمية - قم) و (ط حجرية).

127 - سنن ابن ماجة لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة (مطبوع مع حاشية السندي) و (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - ط دار الفكر - بيروت - لبنان) و (ط مكتبة التازية بمصر) و (ط سنة 1373هـ) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413هـ).

128 - سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (مطبوع مع عون المعبود) و (ط الهند) و (ط دار إحياء السنة النبوية) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1410هـ - 1990م) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413هـ).

129 - سنن الترمذي (الجامع الصحيح) لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (مطبوع مع تحفة الأحوزي) و (ط المكتبة الإسلامية لرياض الشيخ) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1403هـ - 1983م) و (ط

- دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان).
- 130 - سنن الدارمي لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (ط دار إحياء السنة النبوية - القاهرة - مصر) و (ط مطبعة الإعتدال - دمشق - سوريا سنة 1349هـ) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413هـ).
- 131 - السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ط دار الفكر - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - الهند سنة 1344هـ).
- 132 - سنن النسائي (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1348هـ - 1930م) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413هـ).
- 133 - السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون) لعلي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1400هـ) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة مصطفى محمد الحلبي - القاهرة - مصر سنة 1391هـ) و (ط المكتبة البهية - مصر).
- 134 - السيرة النبوية والآثار المحمدية لأحمد زيني دحلان (مطبوع بهامش السيرة الحلبية) و (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان).

• ش •

- 135 - شارع النجاة للمحقق الداماد (مطبوع ضمن كتاب إثنا عشر- رسالة، طبعة حجرية، عني بطبعه ونشره ونفخته السيد جمال الدين المير دامادي بخط أحمد النجفي الزنجاني).
- 136 - الشافي في الإمامة للشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضى (ط مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران سنة 1410هـ).
- 137 - شرح إحقاق الحق (الملحقات) للسيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي (منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم - إيران).
- 138 - شرح بداية الدراية للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ط إيران سنة 1309هـ).
- 139 - شرح العروة الوثقى للمحقق الشيخ مرتضى الحائري (ط جماعة المدرسين قم - إيران سنة 1425هـ.ق).
- 140 - شرح نهج البلاغة لعز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي المعروف بابن أبي الحديد (ط دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - مصر سنة 1378هـ - 1959م) و (ط منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان سنة 1387هـ - 1963م و ط سنة 1967م) و (ط سنة 1983م) و (ط دار إحياء التراث - بيروت - لبنان) و (ط مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران) و (ط دار الفكر - بيروت -

لبنان).

- 141 - شرف النبوة (المصطفى) (شرف النبي) (دلائل النبوة) لأبي سعد عبد الملك بن أبي عثمان بن محمد بن إبراهيم الخركوشي النيسابوري (ط دار البشائر الإسلامية - مكة - السعودية سنة 1424 هـ) و (ط القاهرة - مصر).

• ص •

- 142 - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ المسمى (المسند الصحيح على التقاسيم) (ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان سنة 1414 هـ - 1993 م) و (مخطوط في مكتبة قبوسراي في استانبول) و (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان).
- 143 - صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري (ط اليمينية - مصر) و (ط مشكول) و (ط المكتبة الثقافية - بيروت - لبنان) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1981 م) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان) و (ط محمد علي صبيح - القاهرة - مصر) و (ط سنة 1309 هـ) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413 هـ).
- 144 - صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري (مطبوع بهامش إرشاد الساري) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان) و (ط مشكول) و (ط محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر - مصر سنة 1334 هـ) و (ط دار إحياء التراث العربي -

بيروت - لبنان) و (ط دار صادر - بيروت - لبنان) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان) و (ط دار الحديث - مصر سنة 1412 هـ) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413 هـ).

145 - الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم للشيخ زين الدين أبي محمد علي بن يونس العاملي النباطي البياضي (ط المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - النجف - العراق سنة 1384 هـ).

ط .

146 - طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال للسيد علي أصغر بن محمد شفيع الجابلق البروجردى (ط مكتبة المرعشي النجفي العامة - قم - إيران سنة 1410 هـ).

ع .

147 - عدة الأصول (العدة في أصول الفقه) لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (مطبعة ستارة - قم سنة 1417 هـ ق 1376 هـ ش) و (نشر مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر).

148 - عدة الداعي ونجاح الساعي لأحمد بن فهد الحلبي (ط مكتبة وجداني - قم - إيران).

149 - العدد القوية لدفع المخاوف اليومية لرضي الدين علي بن يوسف المطهر العلامة الحلبي (تحقيق السيد مهدي الرجائي - ط مكتبة

- المرعشي النجفي - قم - إيران سنة 1408 هـ).
- 150 - العروة الوثقى للسيد محمد كاظم الحائري (ط دار الكتب الإسلامية - قم - إيران) و (ط جماعة مدرسين - قم - إيران) و (ط المكتبة العلمية الإسلامية قم - إيران).
- 151 - عصر المأمون للرفاعي (ط دار الكتب المصرية - القاهرة - مصر سنة 1346 هـ).
- 152 - عقاب الأعمال للشيخ محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الصدوق (ط دار زين العابدين لإحياء التراث - قم - إيران سنة 2014 م) و (ط منشورات الرضى - قم - إيران سنة 1368 هـ ش) و (ط مكتبة الصدوق - قم - إيران).
- 153 - علل الشرايع للشيخ الصدوق (تحقيق فضل الله الطباطبائي - ط المكتبة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1385 هـ - 1996 م) و (ط مكتبة الطباطبائي قم - إيران سنة 1421 هـ) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان).
- 154 - عمدة القاري لبدر الدين العيني (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان).
- 155 - عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار يحيى بن الحسن الأسدي الحلي المعروف بابن البطريق (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (ط المكتب الإسلامي للنشر التابع لوزارة الإرشاد الإسلامي - إيران).

- 156 - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول للسيد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروز آبادي (الطبعة السابعة منشورات الفيروزآبادي - قم سنة 1386 هـ).
- 157 - عيون أخبار الرضا «عليه السلام» لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1404 هـ - 1984 م) و (ط دار العلم - قم - سنة 1377 هـ) و (ط المؤتمر العالمي للإمام الرضا - مشهد - إيران سنة 1413 هـ).

غ.

- 158 - غاية الآمال في حاشية المكاسب للشيخ محمد حسن المامقاني (ط مدرسه ميرزا عبد الكريم - قم - إيران) و (ط مطبعة ثامن الحجج - قم - إيران).
- 159 - الغدير في الكتاب والسنة والأدب للعلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي (ط دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان سنة 1397 هـ - 1977 م) و (ط مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم - إيران سنة 1416 هـ) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1424 هـ).
- 160 - غرر الحكم ودرر الكلم لعبد الواحد بن محمد التميمي الأمدي (ترجمة محمد علي بن محمد حسين الأنصاري القمي - ط مطبعة

- محمد علي علمي - طهران - إيران 1337هـ-ق) و (ط دار الكتاب الإسلامي - قم - إيران).
- 161 - غوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (ط مطبعة سيد الشهداء - قم - إيران سنة 1403هـ-1983م).
- 162 - الغيبة للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ط مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - سنة 1411هـ) و (ط مؤسسة الصادق - النجف - العراق).
- 163 - الغيبة للنعماني أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب (ط أنوار الهدى - قم - إيران سنة 1422هـ) و (ط مكتبة الصدوق - طهران) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت) و (نشر مدين - قم) و (ط صابري - قم).

ف.

- 164 - فتح الباري شرح صحيح البخاري لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1300هـ) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان).
- 165 - فرائد الأصول للشيخ الأنصاري «رحمه الله» (الطبعة التي معها حاشية الشيخ «قدس سره») و (ط حجرية - انتشارات مصطفوي) و (نشر

- مجمع الفكر الإسلامي - قم - إيران سنة 1419 هـ ق).
- 166 - فرق الشيعة للحسن بن موسى أبي محمد النوبختي (ط المكتبة المرتضوية النجف - العراق).
- 167 - الفصول العشرة للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ط 2 دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان سنة 1414 هـ - 1993 م)
- 168 - الفصول الغروية في الأصول الفقهية للشيخ محمد حسين الأصفهاني (ط دار إحياء العلوم الإسلامية قم، إيران سنة 1404 هـ.ق)
- 169 - الفصول المختارة من العيون والمحاسن للشيخ محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم بن عبد الله العكبري البغدادي الشيخ المفيد للشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضى (مطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد - ط دار المفيد - بيروت سنة 1414 هـ 1993 م) و (ط - النجف - العراق سنة 1381 هـ).
- 170 - الفصول المهمة في أصول الأئمة للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ط مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا - قم - إيران سنة 1418 هـ ق 1376 هـ ش) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1424 هـ) و (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق).
- 171 - الفقه (المنسوب) للرضا والمشتهر بـ (فقه الرضا) (تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت - بيروت - لبنان) و (ط المؤتمر العالمي للإمام الرضا «عليه السلام» مشهد - إيران سنة 1406 هـ).

- 172 - فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي) (الطبعة الخامسة - نشر مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم - سنة 1416هـ - ق).
- 173 - فهرست كتب الشيعة وأصولهم (الفهرست) للشيخ الطوسى (ط) جامعة مشهد - إيران سنة 1351هـ) و (ط مؤسسة نشر الفقهة - إيران سنة 1417هـ) و (ط مؤسسة آل البيت - قم - إيران) و (ط ليدن) و (ط مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان) و (ط دار أكنان - دمشق - سوريا).
- 174 - فوائد الأصول لمحمد على الكاظمى الخراسانى تقريرات النائىنى (ط النجف) و (ط جماعة المدرسين - قم - إيران).
- 175 - الفوائد الرجالية لمهدى الكجورى الشيرازى (تحقيق محمد كاظم رحمان ستايش - ط 1 مؤسسة دار الحديث الثقافى سنة 1423 هـ. ق 1381 هـ - ش - قم - إيران).
- 176 - فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير لمحمد عبد الرؤوف المناوى (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة 1415هـ - 1994م) و (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1391هـ) و (ط دار الفكر - بيروت - لبنان سنة 1391 هـ - 1972م).

• ق •

- 177 - قاموس الرجال للشيخ محمد تقي التستري (ط مركز نشر الكتاب - طهران - إيران سنة 1379هـ. و - ط سنة 1384هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1410هـ و ط سنة 1425هـ) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت) و (ط دار الجيل - بيروت).
- 178 - قرب الإسناد لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري (ط حجرية) و (ط مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث - قم - إيران سنة 1413هـ) و (ط مؤسسة الثقافة الإسلامية لكشانيور - قم - إيران).
- 179 - قصار الجمل للشيخ علي المشكيني الأردبيلي (ط دار الحديث - قم - إيران سنة 1392هـ ش).
- 180 - القضاء للميرزا محمد حسن الأشتياني (منشورات دار الهجرة قم، إيران الطبعة الثانية سنة 1404 هـ. ق 1363 هـ ش).
- 181 - القضاء للميرزا حبيب الله الرشتي (ط مطبعة خيام - قم - إيران).
- 182 - قواعد الحديث للسيد محيي الدين الغريفي (ط المؤسسة الإسلامية - قم - إيران) و (ط دار الأضواء بيروت - لبنان).
- 183 - القوانين المحكمة في الأصول للميرزا أبي القاسم القمي (ط دار الطباعة إيران) و (ط دار إحياء الكتب الإسلامية قم - إيران).
- 184 - القول الرشيد في الإجتهد والتقليد للسيد المرعشي (ط 1 مكتبة آية الله

العظمى السيّد المرعشي النجفي - قم المقدسة - إيران سنة 1422هـ -
- 1380 ش - 2001 م).

ك .

- 185 - كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، لابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي (ط مؤسسة أم القرى - قم - إيران).
- 186 - الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة الحيدري - طهران - إيران سنة 1377هـ) و (ط دار الكتب الإسلامية - قم - إيران سنة 1363هـ ش) و (ط مطبعة النجف - العراق سنة 1385هـ) و (الطبعة المُشكّلة تصحيح علي أكبر الغفاري - ط دار الكتب الإسلامية طهران - إيران سنة 1388هـ) و (ط دار الحديث - قم - إيران سنة 1429هـ).
- 187 - كتاب سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق) و (تحقيق محمد باقر الأنصاري - نشر الهادي - قم - إيران) و (ط مؤسسة البعثة - طهران - إيران سنة 1407هـ) و (ط دليل ما - قم - إيران) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان).
- 188 - الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ط دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان) و (ط شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - القاهرة - مصر سنة 1385هـ - 1966م) و (ط أدب حوزة - قم -

- إيران).
- 189 - كشف الأستار عن زوائد مسند البزار لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان سنة 1399هـ).
- 190 - كشف الخفاء ومزيل الإلباس لأبي الفداء إسماعيل بن محمد العجلوني (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1351هـ).
- 191 - كشف الغمة في معرفة الأئمة لأبي الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي (تحقيق علي آل كوثر - ط المطبعة العلمية - قم - إيران سنة 1381هـ) و (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1405هـ - 1985م) و (ط المكتبة الإسلامية - طهران - إيران) و (ط مطبعة النجف - العراق سنة 1385 هـ) و (ط المجمع العالمي لأهل البيت - إيران سنة 1426هـ) و (ط مكتبة بني هاشم - إيران).
- 192 - كشف القناع عن حجية الإجماع للشيخ أسد الله التستري المعروف بالمحقق الكاظمي (ط مؤسسة آل البيت - قم - إيران - طبعة حجرية سنة 1316هـ).
- 193 - كفاية الأصول للأخوند محمد كاظم الخراساني (طبعت مختلفة في إيران والعراق).
- 194 - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ط حيدرآباد الدكن - الهند سنة 1381) و (ط

مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان سنة 1409 هـ - 1989 م) و (ط سوريا).

195 - الكنى والألقاب للشيخ عباس بن محمد رضا القمي (ط مكتبة الصدر - طهران - إيران) و (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1389 هـ) و (ط مطبعة العرفان - صيدا - لبنان) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران).

ـ ل ـ

196 - لسان الميزان لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1390 هـ - 1971 م) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان).

197 - لوامع صاحبقراني (مشتهر بشرح الفقيه) (فارسي) للعلامة محمد تقي المجلسي (الأول) (ط انتشارات إسماعيليان - قم - إيران سنة 1414 هـ).

ـ م ـ

198 - مباني تكملة المنهاج للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (مطبعة الآداب - النجف الأشرف) و (ط مؤسسة إحياء آثار الخوئي).

199 - مباني منهاج الصالحين، للسيد تقي الطباطبائي القمي (ط مكتبة المفيد - قم - إيران) و (مطبعة الآداب النجف الأشرف سنة 1976 م).

200 - المبسوط لمحمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ط دار المعرفة -

- بيروت - لبنان سنة 1406 هـ - 1986 م).
- 201 - المبسوط في فقه الإمامية للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ط المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية - قم - إيران) و (ط مطبعة الحيدري - طهران - إيران سنة 1387 هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران).
- 202 - مجمع البحرين للشيخ فخر الدين الطريحي (ط منشورات المكتبة المرتضوية - طهران - إيران) و (ط مكتب الثقافة الإسلامية - إيران سنة 1408 هـ ق 1367 هـ ش).
- 203 - مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1379 هـ) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1415 هـ - 1995 م) و (ط مطبعة العرفان - صيدا - لبنان سنة 1356 هـ) و (ط سنة 1421 هـ) و (ط دار الهلال - بيروت - لبنان).
- 204 - مجمع الرجال لعناية الله القهبائي (ط إسماعيليان - قم - إيران) و (ط أنصاريان - قم - إيران).
- 205 - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة 1408 هـ - 1988 م) و (ط دار الكتاب - بيروت - لبنان سنة 1967 م) و (ط مؤسسة المعارف -

بيروت - لبنان).

- 206 - المحاسن لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1370 هـ ق 1330 هـ ش) و (ط زنگين - طهران - إيران سنة 1370 هـ) و (ط النجف - العراق) و (تحقيق السيد مهدي الرجائي - ط المجمع العالمي لأهل البيت - قم - إيران سنة 1413 هـ ق).
- 207 - المحتضر في تحقيق معاينة المحتضر للنبي والأئمة للشيخ عز الدين أبي محمد الحسن بن سليمان بن محمد الحلي (ط مكتبة الحيدري - طهران - إيران سنة 1424 هـ 1382 هـ ش) و (ط مكتبة المجلسي - قم - إيران سنة 1430 هـ).
- 208 - المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء للمولى محسن الكاشاني (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (تحقيق علي أكبر الغفاري - ط المطبعة الإسلامية - طهران - إيران سنة 1383 هـ).
- 209 - مختصر البصائر للشيخ حسن بن سليمان الحلّي (ط مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1421 هـ) و (تحقيق مشتاق المظفر - ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1370 هـ 1950 م) و (ط مكتبة العلامة المجلسي - قم - إيران سنة 1430 هـ).
- 210 - مختلف الشيعة لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسيدي

- (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين - قم - إيران سنة 1413هـ) و (ط بوستان كتاب - قم - إيران).
- 211 - مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي (مؤسسة آل البيت «عليهم السلام» لإحياء التراث - قم المشرفة سنة 1410 هـ).
- 212 - مدارك العروة للشيخ يوسف الخراساني الحائري البيارجمندي (ط مطبعة النعمان - النجف الأشرف - العراق سنة 1381 هـ ق).
- 213 - مدارك العروة للشيخ علي پناه الإشتهاردي (ط دار الأسوة قم - إيران).
- 214 - مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر ودلائل الحجج على البشر للسيد هاشم بن سليمان البحراني (نشر مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران سنة 1413هـ) و (ط حجرية).
- 215 - مرآة العقول لمحمد باقر بن محمد تقى بن مقصود علي المجلسي الثاني (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1404هـ).
- 216 - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (تحقيق وطبع مؤسسة المعارف الإسلامية - قم - إيران سنة 1417هـ) و (ط حجرية - إيران).
- 217 - مستدرك سفينة البحار للشيخ علي النمازي الشاهرودي (ط مؤسسة البعثة - قم - إيران سنة 1410هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1418هـ).

- 218 - المستدرك على الصحيحين للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري
(تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي - ط الهند سنة 1342هـ) و
(ط المكتبة العلمية - بيروت - لبنان).
- 219 - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل للميرزا حسين النوري
الطبرسي (ط المكتبة الإسلامية - طهران - إيران سنة 1372هـ) و
(ط مؤسسة آل البيت - قم - إيران سنة 1407هـ) و (ط حجرية) و
(ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم -
إيران).
- 220 - مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلبي (مطبوع في آخر السرائر
- قم - إيران سنة 1390هـ) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجامعة المدرسين - قم - إيران سنة 1411هـ).
- 221 - مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الطباطبائي الحكيم (ط مكتبة
المرعشي النجفي - قم - إيران سنة 1404هـ) و (ط دار إحياء
التراث - بيروت - لبنان) و (ط دار التفسير - قم - إيران).
- 222 - مستند الشيعة في أحكام الشريعة لأحمد بن محمد مهدي النراقي (ط
مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم سنة 1415هـ) و (ط حجرية -
إيران).
- 223 - مسند أبي حنيفة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ط مكتبة
الكوثر - الرياض - السعودية سنة 1415هـ - 1994م).
- 224 - مسند أحمد بن حنبل (ط دار صادر - بيروت - لبنان) و (ط طبعة

- الحلبي - القاهرة و (ط دار الحديث - القاهرة) و (ط اليمينية - مصر سنة 1313هـ) و (ط دار إحياء التراث - بيروت) و (ط دار الفكر - بيروت) و (ط دار المعارف - مصر) و (ط دار سحنون - تونس سنة 1413هـ).
- 225 - مسند الإمام الرضا للشيخ عزيز الله العطاردي (ط المؤتمر العالمي للإمام الرضا - مشهد - إيران سنة 1406هـ).
- 226 - مشكاة الأنوار في غرر الأخبار لأبي الفضل علي الطبرسي (ط دار الحديث - قم سنة 1418هـ) و (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم).
- 227 - مصابيح الأصول (تقاريرات درس السيد أبي القاسم الخوئي) للسيد علاء الدين بحر العلوم.
- 228 - مصادر نهج البلاغة وأسانيده لعبد الزهراء الحسيني الخطيب (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1405هـ - 1985م) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1395هـ).
- 229 - مصباح الأصول - تقاريرات درس السيد أبي القاسم الخوئي (ط مكتبة الداوري - قم - إيران).
- 230 - مصباح البلاغة في مشكاة الصياغة (مستدرك نهج البلاغة) لحسن الميرجهاني الطباطبائي المحمدآبادي (ط سنة 1388هـ) و (ط مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان سنة 1429هـ).

- 231 - مصباح الشريعة منسوب للإمام الصادق «عليه السلام» (ط) مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان سنة 1400 هـ).
- 232 - مصباح المنهاج للسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (ط مؤسسة المنار قم - إيران الطبعة الأولى سنة 1415 هـ - 1994 م).
- 233 - مطارح الأنظار (تقاريرات الشيخ الأنصاري) بقلم ميرزا أبو القاسم كلانتر (ط مجمع الفكر - قم - إيران سنة 1425 هـ).
- 234 - معارج الأصول للمحقق الحلي الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي الحلي (ط 1 مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر سنة 1403 هـ) و (ط مؤسسة الإمام علي - إيران).
- 235 - معالم الدين وملاذ المجتهدين للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران) و (ط حجرية - إيران سنة 1290 هـ) و (ط انتشارات علمي فرهنكي - طهران - إيران).
- 236 - المعالم الزلفي في شرح العروة الوثقى للشيخ عبد النبي النجفي العراقي (ط المكتبة العلمية قم - إيران).
- 237 - معالم العلماء لأبي عبد الله محمد علي بن شهر آشوب (ط مؤسسة آل البيت قم - إيران) و (ط دار الأضواء بيروت - لبنان).
- 238 - معاني الأخبار للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ط مكتبة المفيد - قم - إيران) و (ط

- مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران
سنة 1361هـ وط سنة 1379هـ ق 1338هـ ش) و (ط مكتبة
الصدوق - قم - إيران) و (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان).
- 239 - المعترف في شرح المختصر لنجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن
المحقق الحلي (ط نشر مؤسسة سيد الشهداء - قم - إيران سنة
1364هـ ش).
- 240 - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة للسيد أبي القاسم
الخوئي (ط دار الزهراء - بيروت - لبنان سنة 1403هـ) و (ط
منشورات مدينة العلم - قم - إيران سنة 1413هـ 1992م).
- 241 - المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي
الطبراني (مخطوط) و (ط مطبعة الأمة - بغداد - العراق) و (ط
مكتبة ابن تيمية - القاهرة - مصر) و (ط دار إحياء التراث العربي
- بيروت - لبنان).
- 242 - المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي
طالب لأبي جعفر الإسكافي محمد بن عبد الله المعتزلي والصحيح
أنه لأبي علي الإسكافي (تحقيق محمد باقر المحمودي - ط بيروت
- لبنان سنة 1402هـ 1981م)
- 243 - مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد محمد جواد الحسيني
العامللي (ط مؤسسة آل البيت - طهران - إيران سنة 1324هـ) و

- (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم سنة 1419هـ).
- 244 - مفردات غريب (ألفاظ) القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ط مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - مصر سنة 1381هـ) و (ط دفتر نشر الكتاب - إيران سنة 1404هـ) و (ط المكتبة العصرية - صيدا - لبنان سنة 1427هـ).
- 245 - المقالات والفرق لسعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري (ط مركز انتشارات علمي فرهنكي - إيران) و (ط عطائي قم - إيران).
- 246 - مقاليد الهدى في شرح العروة الوثقى للسيد عبد الرضا المرعشي الشهرستاني.
- 247 - مقباس الهداية في علم الدراية مع مستدركات للشيخ عبد الله المامقاني (ط مؤسسة آل البيت - قم - إيران) و (ط حجرية).
- 248 - المقنعة للشيخ محمد بن محمد بن نعمان ابن المعلم بن عبد الله العكبري البغدادي الشيخ المفيد (مطبوع ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد - ط دار المفيد - بيروت - لبنان سنة 1414هـ - 1993م) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم - إيران سنة 1410هـ).
- 249 - مكارم الأخلاق لرضي الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (ط منشورات الشريف الرضي - قم - إيران سنة 1392هـ - 1972م) و (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

- المدرسين - قم سنة 1421هـ).
- 250 - المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري (ط مع حاشية ميرزا فتاح) و (ط) المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري سنة 1415 هـ) و (ط انتشارات دهقاني - قم - إيران).
- 251 - الملاحم والفتن (التشريف بالمنن في التعريف بالفتن) لرضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس (ط مؤسسة صاحب الأمر - قم - إيران سنة 1416هـ) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان) و (ط منشورات الرضي - قم - إيران).
- 252 - ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي (ط مكتبة المرعشي النجفي - قم - إيران سنة 1406 هـ).
- 253 - من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم - إيران) و (ط دار الكتب الإسلامية - النجف - العراق سنة 1376هـ) و (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران سنة 1410هـ) و (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1406هـ).
- 254 - مناقب آل أبي طالب لمشير الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن شهر آشوب (ط مصطفىوي - قم - إيران) و (ط دار الأضواء - بيروت - لبنان سنة 1412هـ) و (ط المكتبة الحيدرية - النجف -

- العراق سنة 1376هـ (1956م) و (طبعة حجرية).
- 255 - مناهج الوصول إلى علم الأصول، للشيخ أحمد بن مهدي بن أبي ذر النراقي (طبع بإيران سنة 1269).
- 256 - منتخب الأثر للشيخ لطف الله الصافي الكلپايگانی (منشورات مكتبة الصدر - طهران - إيران).
- 257 - منتخب بصائر الدرجات للشيخ حسن بن سليمان بن خالد الحلبي (ط المطبعة الحيدرية - النجف - العراق سنة 1370 هـ).
- 258 - منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان للشيخ أبي منصور الحسن بن زين الدين (ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم - إيران سنة 1362 هـ ش).
- 259 - منتهى المقال المعروف برجال أبي علي للشيخ أبي علي محمد بن إسماعيل الحائري (طبعة حجرية) و (ط مؤسسة آل البيت - قم سنة 1419 هـ).
- 260 - منهاج الصالحين للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (ط 28 مطبوعات مدينة العلم - قم - إيران سنة 1410 هـ).
- 261 - منية الطالب في شرح المكاسب تقارير الشيخ النائيني بقلم الشيخ موسى الخونساري (ط مطبعة رشيدية - إيران).
- 262 - منية المرید في أدب المفيد والمستفيد للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ط مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران سنة

- 1409 هـ ق 1368 هـ ش) و (ط بوستان كتاب - قم - إيران).
- 263 - مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام للسيد عبد الأعلى السبزواري (ط مكتبة المرعشي - قم سنة 1404 هـ ق).
- 264 - موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ط دار الثقافة العربية - بيروت - لبنان سنة 1411 هـ 1990 م) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان).
- 265 - المواقف في علم الكلام لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ط الأستانة مع شرح الجرجاني) و (ط دار الجيل - بيروت - لبنان سنة 1417 هـ 1997 م).
- 266 - المواهب اللدنية بالمنح المحمدية لشهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان) و (ط المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان سنة 1425 هـ).
- 267 - موسوعة أحاديث أهل البيت «عليهم السلام» للشيخ هادي النجفي (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1423 هـ 2002 م).
- 268 - ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ط دار المعرفة - بيروت - لبنان سنة 1382 هـ 1963 م) و (ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة 1416 هـ) و (ط مطبعة السعادة - القاهرة - مصر).

- 269 - ميزان الحكمة لمحمدي الريشهري (ط دار الحديث - قم - إيران) و
(ط مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران سنة 1404هـ).
- 270 - الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي (ط
مؤسسة الأعلمي - بيروت سنة 1394هـ) و (ط مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم) و (ط دار إحياء التراث
العربي - بيروت).

• ن •

- 271 - نتيجة المقال في علم الرجال للشيخ محمد حسن البارفروشي المازندراني
(طبع في طهران سنة 1284 طبعة حجرية).
- 272 - نقد الرجال للسيد مصطفى بن الحسين الحسيني النفرشي (ط طهران -
إيران سنة 1318هـ) و (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم -
إيران سنة 1418هـ).
- 273 - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام للعلامة الحلبي (ط مؤسسة
إسماعيليان - قم - إيران سنة 1410هـ) و (ط دار الأضواء -
بيروت - لبنان).
- 274 - نهج البلاغة جمع الشريف الرضي (بشرح محمد عبده - ط
القاهرة) و (ط دار التعارف - بيروت - لبنان) و (ط مؤسسة
الأعلمي - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة الإستقامة - القاهرة) و (ط
دار الذخائر - قم سنة 1412هـ).

275 - نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة للشيخ محمد باقر المحمودي (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان) و (ط مطبعة النعمان - النجف - العراق سنة 1387هـ).

276 - نهج الفقاهة للسيد محسن الطباطبائي الحكيم (انتشارات 22 بهمن - قم).

277 - نور الثقلين (تفسير) للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ط مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران سنة 1412هـ - ق 1370هـ ش) و (ط مطبعة الحكمة - قم - إيران) و (ط مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان) و (ط المطبعة العلمية - قم - إيران).

ـ ه ـ

278 - هداية الأمة إلى أحكام الأئمة لمحمد بن الحسن الحر العاملي (تحقيق قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية - ط مجمع البحوث الإسلامية التابعة للأستانة الرضوية مشهد - إيران).

279 - الهداية (في الأصول والفروع) للشيخ الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق المتوفى سنة 381 هـ (تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي الطبعة الأولى، رجب المرجب 1418 هـ).

280 - هداية المحدثين إلى طريق المحمدين (المعروف بمشتركات الكاظمي) لمحمد أمين الكاظمي (ط مكتبة المرعشي النجفي - قم - إيران).

- و -

- 281 - الوافي لمحمد محسن المشتهر بالفيز الكاشاني (ط مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي × العامة - أصفهان - إيران سنة 1406 هـ - ق).
- 282 - الوافية في أصول الفقه للمولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التونسي (الطبعة المحققة الأولى - نشر مجمع الفكر الإسلامي - قم - إيران سنة 1412 هـ - ق).
- 283 - الوجيزة للشيخ البهائي (ط انتشارات الرسول المصطفى قم - إيران).
- 284 - الوجيزه في الرجال للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي (ط وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - قم - إيران).
- 285 - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم - إيران سنة 1414 هـ) و (ط دار الكتب الإسلامية - طهران - إيران) و (ط دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان سنة 1403 هـ - 1983 م) و (طبعة حجرية).
- 286 - الوسيله إلى نيل الفضيله للشيخ محمد بن علي بن حمزه الطوسي (ط مكتبة المرعشي قم - إيران).
- 287 - وصول الأخبار إلى أصول الأخبار (ط مجمع الذخائر الإسلامية - قم - إيران سنة 1401 هـ).

ـ ي ـ

- 288 - ينابيع المعاجز للسيد هاشم البحراني (ط المطبعة العلمية - قم - إيران).
- 289 - ينابيع المودة للقندوزي الحنفي (ط إسلامبول - تركيا - سنة 1301هـ) و (ط بمبئي - الهند) و (ط دار الإسوة - قم - إيران) و (مطبعة الثقافة الإسلامية) و (ط مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان).
- 290 - يوم الخلاص لكامل سليمان (ط دار الكتاب الإسلامي - بيروت - لبنان).

الفهرس

5	المسألة [30]:
5	إحتمالات الشبهة الحكمية:
8	هل أريد من الجواز الوجوب؟!:
10	المسألة [31]:
10	المسألة [32]:
10	العدول عن الفتوى، أو التوقف عنها:
14	حكم الشك في العدول أو التردد:
15	المسألة [33]:
15	التخيير بين المجتهدين المتساويين:
18	التبعيض في تقليد المتساويين:
21	المسألة [34]:
22	العدول إلى الحي الأعلم:
24	لماذا التعميم، ولماذا الإحتياط؟!:
25	المسألة [35]:

-
- 26 قَلْدَ زِيداً، فبان أنه عمرو:.....
- 28 توضيح وبيان:.....
- 29 توضيح حول شرط التقييد:.....
- 32 **المسألة [36]:**.....
- 34 طرق ثبوت الفتوى:.....
- 37 **المسألة [37]:**.....
- 39 تقليد من ليس أهلاً للفتوى:.....
- 41 إذا قَلْدَ غير الأعلم وجب العدول إلى الأعلم:.....
- 42 إذا قَلْدَ الأعلم، ثم صار غيره أعلّم:.....
- 43 الفرق بين هذه الصورة وسابقتها:.....
- 43 **المسألة [38]:**.....
- 45 إشتباه الأعلم بغيره:.....
- 46 **المسألة [39]:**.....
- 48 الشك في موت المفتي:.....
- 48 **المسألة [40]:**.....
- 50 قضاء عباداته التي لم يقَلْدَ فيها:.....
- 55 **المسألة [41]:**.....

- 57 الشك في صحة التقليد:
- 58 صور الشك في صحة التقليد:
- 60 **المسألة [42]:**
- 63 الشك في جامعية المفتي للشرائط:
- 66 أحكام من ليس أهلاً للفتوى:
- 62 **المسألة [43]:**
- 66 مستند حرمة الإفتاء:
- 71 الفتوى بقصد عمل الغير بها:
- 72 الفتوى، اعتماد على قول غيره:
- 74 فتوى فاقده صفة الحرية أو الرجولة:
- 76 حرمة القضاء على فاقده الأهلية:
- 80 من ليس أهلاً لا ينفذ حكمه:
- 80 حرمة الترافع والشهادة عند فاقده الأهلية:
- 90 التفريق بين المال الشخصي والكلي:
- 92 الحرام هو الحكم، وليس المال:
- 93 خلاصة وتوضيح:
- 95 التفصيل بين الدين والعين:
- 96 صورة انحصار استنقاذ الحق:

100	إستدلال المانعين:
96	المسألة [44]:
102	العدالة في المفتي والقاضي:
103	مثبتات العدالة:
99	المسألة [45]:
105	الفرق بين مسألتى [41] و [45]:
102	المسألة [46]:
105	المسألة [47]:
106	التبعيض في التقليد:
106	المسألة [48]:
112	الخطأ في نقل الفتوى:
112	كلام الماتن &:
113	أدلة ومناقشات:
119	النتيجة:
121	المسألة [49]:
121	مسألة لا نعرف حكمها، أثناء الصلاة:
122	مع كلام الماتن:

- 120: [50] المسألة
- الإحتياط في زمان الفحص عن الأعلم: 126
- 123: [51] المسألة
- الإنعزال بموت الموكل والأذن: 129
- إنعزال المأذون والوكيل: 129
- الإغماء والنسيان والجنون: 133
- المنصوب: لا ينعزل بموت المجتهد: 134
- الدليل الأنسب، والأقرب: 140
- أدلة القول بانعزال المنصوب: 141
- تساؤلات حول ولاية الفقيه: 144
- الإطلاق وعموم المنزلة: 145
- أدلة عموم الولاية والمنزلة: 146
- مناقشات وردود: 150
- حديث علماء أمتي: 150
- حديث ورثة الأنبياء: 151
- حديث العلماء خلفاء النبي والأنبياء: 152
- حديث أمناء الرسل: 152
- حديث أولى الناس بالأنبياء: 153

155	حديث إمامة الأعلم والأفقه:
155	ولاية الفقيه في الشؤون العامة:
156	حديث مجاري الأمور والأحكام:
157	التوقيع الشريف:
160	الإستدلال بالتوقيع بنحو آخر:
162	دلالات على إرادة الرجوع في الأحكام:
164	الإستدلال برواية عمر بن حنظلة:
167	النائني: عموم الولاية في المقبولة:
168	الولاية العامة تثبت بالملازمة:
173	مقبولة ابن حنظلة هي الدليل:
173	سند الرواية:
175	دلالة الرواية:
176	ما المراد بالحاكم في اللغة؟!:
177	المراد بالحاكم في النصوص:
182	كلمة «على» تشهد:
186	إيرادات على المقبولة.. وأجوبتها:
189	لا إطلاق في المحمول:

- 192المانع من انعقاد الإطلاق:
- 193نيابة، أم وصاية عن الإمام؟!:
- 197المقبولة ناظرة لنقل الرواية والفتوى:
- 198مجاري الأمور على أيدي العلماء:
- 201أولى الناس بالأنبياء:
- 202النتيجة:
- 203ولاية الفقيه من باب الحسبة:
- 195المسألة [52]:
- 198المسألة [53]:
- 209إختلاف فتاوي المرجعين لا يوجب الإعادة:
- 214توضيحات في مسألة الإجزاء:
- 216الإستدلال على الصحة بالإجماع:
- 217عدم الإجزاء موجب للحرج:
- 218فقدان الوثوق بالفتوى:
- 219الإستدلال بالسيرة:
- 219الإستدلال بعموم الإبتلاء:
- 220إستدلال المحقق الأصفهاني &:
- 210المسألة [54]:

-
- 221 عمل الوكيل وفق تقليد الموكل:
- 214 **المسألة [55]:**
- 226 إختلاف المتعاقدين في الصحة والفساد:
- 218 **المسألة [56]:**
- 230 تعيين القاضي بيد المدعي:
- 230 هل يشترط الألفية في القاضي؟!:
- 232 تعيين القاضي بيد من؟!:
- 223 **المسألة [57]:**
- 235 حكم الحاكم لا ينقض:
- 237 نقض الحكم المعلوم أنه خطأ:
- 227 **المسألة [58]:**
- 240 إذا تبدل رأي المجتهد لا يجب الإعلام:
- 230 **المسألة [59]:**
- 243 صور التعارض في نقل الفتوى:
- 232 **المسألة [60]:**
- 246 المسائل التي لا يعلم حكمها:
- 251 الإنسداد الكبير والصغير:

- المسألة [61]: 238
- إذا حكم الثالث بالبقاء على تقليد الميت: 253
- المسألة [62]: 240
- بماذا يتحقق التقليد؟! : 255
- المسألة [63]: 242
- إحتياطات الأعلم: 257
- المسألة [64]: 246
- المسألة [65]: 247
- تبعيض التقليد في أحكام العمل الواحد: 262
- المسألة [66]: 252
- صعوبة تشخيص موارد الإحتياط: 267
- المسألة [67]: 254
- التقليد في الأحكام الفرعية: 270
- لا تقليد في أصول الدين: 271
- العقائد على أقسام: 274
- أصول الدين: 274
- التقليد في أصول الفقه: 278
- التقليد في مبادئ الاستنباط: 281

281	التقليد في الموضوعات المستنبطة:
282	التقليد في الموضوعات الصرفة والشرعية:
267	المسألة [68]:
283	لا تعتبر العلمية في غير الفتوى:
269	المسألة [69]:
285	إعلام المجتهد بتبدل رأيه:
272	المسألة [70]:
288	إجراء الأصول في الشبهات الحكمية:
274	المسألة [71]:
290	تقليد مجهول الحال:
275	المسألة [72]:
291	لا حجية للظن بالفتوى:
293	كلمة الختام:
281	المصادر والمراجع
323	الفهرس

كتب مطبوعة للمؤلف

- 1- الآداب الطبية في الإسلام
- 2- ابن عباس وأموال البصرة
- 3- ابن عربي سنيّ متعصب
- 4- الأبواب في عهد الرسول ' : نصوص وآثار..
- 5- أبو ذر لا إشتراكية.. ولا مزدكية
- 6- أحيوا أمرنا
- 7- إدارة الحرمين الشريفين في القرآن الكريم
- 8- أسئلة وردتنا
- 9- إسرائيل.. في آيات سورة بني إسرائيل.. تفسير ثمان آيات
- 10- الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل
- 11- الإعتماد في مسائل التقليد والإجتihad (أربعة أجزاء) (بين يديك)
- 12- أفلا تذكرون «حوارات في الدين والعقيدة»
- 13- أكذوبتان حول الشريف الرضي
- 14- الكوى سيره پژوهى وانديشه هاى اسلامى (فارسي)
- 15- الأمانة الإلهية.. لمن؟! ولماذا؟!!
- 16- الإمام علي والنبى يوشع ١
- 17- أهل البيت ^ في آية التطهير

- 18- أين الإنجيل!؟
- 19- بحث حول الشفاعة
- 20- براءة آدم × حقيقة قرآنية
- 21- براءة يونس × في القرآن الكريم
- 22- البنات ربائب.. قل: هاتوا برهانكم
- 23- بنات النبي ' أم ربائبه!؟
- 24- بيان الأئمة وخطبة البيان في الميزان
- 25- تحقيقي در باره تاريخ هجري (فارسي)
- 26- تخطيط المدن في الإسلام
- 27- تفسير سورة ألم نشرح
- 28- تفسير سورة البيّنة
- 29- تفسير سورة التكاثر
- 30- تفسير سورة التوحيد (الإخلاص)
- 31- تفسير سورة التين
- 32- تفسير سورة الضحى
- 33- تفسير سورة العاديات
- 34- تفسير سورة الفاتحة
- 35- تفسير سورة الفلق
- 36- تفسير سورة الكافرون
- 37- تفسير سورة الكوثر
- 38- تفسير سورة الماعون

- 39- تفسير سورة المسد
- 40- تفسير سورة الناس
- 41- تفسير سورة النصر
- 42- تفسير سورة هل أتى (جزءان)
- 43- توجيهات في العمل الإداري
- 44- توضيح الواضحات من أشكال المشكلات
- 45- الجزيرة الخضراء ومثلث برمودا؟!
- 46- الحاخام المهزوم
- 47- حديث الإفك
- 48- حقائق حول القرآن الكريم
- 49- حقوق الحيوان في الإسلام
- 50- حل الألغاز (تعليقة).
- 51- الحياة السياسية للإمام الجواد ×
- 52- الحياة السياسية للإمام الحسن ×
- 53- الحياة السياسية للإمام الرضا ×
- 54- خسائر الحرب وتعويضاتها
- 55- خلفيات كتاب مأساة الزهراء ÷ (ستة أجزاء)
- 56- دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام (أربعة أجزاء)
- 57- دراسة في علامات الظهور
- 58- دليل المناسبات في الشعر
- 59- ربائب الرسول ▽ «شبهات وردود»
- 60- رد الشمس لعلي ×
- 61- زواج المتعة (تحقيق ودراسة) (ثلاثة أجزاء)

- 62- الزواج المؤقت في الإسلام (المتعة)
63- زوجات الإمام الحسن ×: أكاذيب وحقائق
- 64- زينب ورقية في الشام!!
65- سلمان الفارسي في مواجهة التحدي
66- سنابل المجد (قصيدة مهداة إلى روح الإمام الخميني وإلى الشهداء الأبرار)
67- السوق في ظل الدولة الإسلامية
68- سياسة الحرب في دعاء أهل الثغور
69- سيرة الحسن × في الحديث والتاريخ (المجتبى من سيرة المجتبى) (12 جزء)
70- سيرة الحسين × في الحديث والتاريخ (أربعة وعشرون جزءاً)
71- شبهات يهودي
72- الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة
73- الصحيح من سيرة الإمام علي × (ثلاثة وخمسون جزءاً)
74- الصحيح من سيرة النبي الأعظم ' (ستة وثلاثون جزءاً)
75- صراع الحرية في عصر الشيخ المفيد
76- طريق الحق (حوار مع عالم جليل من أهل السنّة والجماعة)
77- ظاهرة القارونية من أين؟! وإلى أين؟!
78- ظلامه أبي طالب ×
79- ظلامه أم كلثوم
80- عاد الثانية.. كيف نعرفها؟!
81- عاشوراء بين الصلح الحسنبي والكيد السفيناني
82- عصمة الملائكة بين فطرس.. وهاروت وماروت

- 83- علي × والخوارج (جزءان)
 84- عهد الأشر مضامين ودلالات (جزءان)
 85- الغدير والمعارضون
 86- القول الصائب في إثبات الربائب
 87- كربلاء فوق الشبهات
 88- لست بفوق أن أخطئ من كلام علي ×
 89- لماذا كتاب مأساة الزهراء ÷؟!
 90- مأساة الزهراء ÷ (جزءان)
 91- مختصر مفيد (أسئلة وأجوبة في الدين والعقيدة)، (واحد وعشرون جزءاً)
 92- المدخل لدراسة السيرة النبوية المباركة
 93- مراسم عاشوراء «شبهات وردود»
 94- مسائل في الدين والعقيدة
 95- المسجد الأقصى أين؟!
 96- المعجزات: رقي وغايات، للبشر في الحياة
 97- مقالات ودراسات
 98- من شؤون الحرب في الإسلام
 99- منطلقات البحث العلمي في السيرة النبوية
 100- المواسم والمراسم
 101- موقع ولاية الفقيه من نظرية الحكم في الإسلام
 102- موقف الإمام علي × في الحديبية
 103- ميزان الحق «شبهات وردود» (أربعة أجزاء)
 104- نقد ورد

- 105 - نقش الخواتيم لدى الأئمة ^
106 - وقفات مع ناقد
107 - الولاية التشريعية
108 - ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة