



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

سَيِّدُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

# كِتَابُ الْأَجْتِهَادِ وَالْقَلْبَانِ

تَرْجُومَةُ

الْمُحَقِّقِ الْعَقِيدَةِ آيَةَ اللَّهِ الرَّسُوحِ بِمَجْدِ السُّنَّةِ

بِقَلَمِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَافِظِ تَلَوَّحِ الْحَكِيمِ

لِلْمَوْلَانِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد)

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

دارالكوخ

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٧	سند العروه الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد) الجزء الاول
١٧	اشاره
١٨	اشاره
٢٢	مقدمه
٢٨	المسأله الأولى: وفيها عده جهات:
٢٨	اشاره
٢٨	الجهه الأولى: فى المكلف:
٣١	الجهه الثانيه: فى عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعيادات:
٣١	اشاره
٣٢	التقليد فى تفاصيل الاعتقادات:
٣٣	الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب :
٣٣	اشاره
٣٥	ما يحتمل فى حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:
٣٥	الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا:
٣٥	اشاره
٣٦	الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقى :
٣٨	الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا:
٣٨	الوجوه فى تصوير الوجوب العقلى:
٣٨	الوجه الأول: الوجوب المقدمى:
٣٩	الوجه الثانى: تنجز العلم الاجمالى بالتكاليف:
٣٩	الوجه الثالث: منجزيه صرف الاحتمال:
٤٠	الوجه الرابع: من باب شكر المنعم:
٤٠	الاستدلال بشكر المنعم فى سلسله العلل والمعلولات:
٤١	الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد:
٤٧	عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلولات:
٤٩	الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه:
٤٩	اشاره
٥١	الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتا:
٥٢	الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتا:
٥٥	

٥١	الوجوب التحيري حدوي او اسمراري:.....
٥٦	الجهه الخامسه كون التخيير بين هذه الثلاثه عرضي أو طولي : .....
٥٩	الجهه السادسه في مشروعيه الاحتياط وأقسامه : .....
٥٩	اشاره .....
٦٠	بيان أقسام الاحتياط: .....
٦٠	القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع: .....
٦٢	القسم الثاني: الاحتياط في التقليد: .....
٦٣	القسم الثالث: الاحتياط في الاجتهاد: .....
٦٤	القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد: .....
٦٥	القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط : .....
٦٦	القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: .....
٦٧	المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط .....
٦٧	اشاره .....
٦٩	القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجه المانع منه: .....
٦٩	الوجه الأول: المانع الموضوعي الجارى في جميع الاعمال: .....
٧٣	الوجه الثاني: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في موارد التكرار .....
٧٣	الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز: .....
٧٣	الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى: .....
٧٣	اشاره .....
٧٥	بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين: .....
٧٥	المقدمه الأولى: في بيان عنوان الاداء والامثال: .....
٧٥	الفرق بين الأداء والامثال وآثارهما : .....
٨٠	المقدمه الثانيه تقوم الامثال بالاقبال والحضور: .....
٨٤	بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلي في الامثال: .....
٨٥	ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامثال الاجمالي أشد انصياعا من الامثال التفصيلي: .....
٨٨	خلاصه القول في عدم عرضيه الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلاعتبار العلم التفصيلي في الامثال وفي المعاملات فلعدم الصغرى .....
٩٠	الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره في تعيين الاجتهاد والتقليد: .....
٩٠	اشاره .....
٩١	عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع: .....
٩٤	الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد: .....
٩٦	اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط : .....
٩٧	اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط : .....

- ٩٧----- اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط : .....
- ٩٨----- اعتبار القسم الخامس من أقسام الاحتياط : .....
- ٩٨----- اعتبار القسم السادس من أقسام الاحتياط : .....
- ٩٩----- المسأله الثالثه: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك .....
- ٩٩----- اشاره .....
- ١٠٠----- بقيه الوجوه المانع من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا النائيني (قدس سره) : .....
- ١٠٠----- اشاره .....
- ١٠٠----- المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر: .....
- ١٠١----- المانع الثاني: اقتضاء التعيين عند الدوارن بين التعيين والتخيير: .....
- ١٠٥----- المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى: .....
- ١١٠----- المانع الرابع ظواهر الأدله وهو عام يشمل العبادات والمعاملات: .....
- ١١٣----- المانع الخامس: أدله وجوب التعلم: .....
- ١١٦----- وخلاصه الوجوه المانع من عرضيه الاحتياط للاجتهااد والتقليد خمسسه: .....
- ١١٧----- المسأله الرابعه: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار .....
- ١١٨----- المسأله الخامسه: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه .....
- ١١٨----- المسأله السادسه: التقليد في الضروريات .....
- ١١٩----- المسأله السابعه: بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط .....
- ١٢٠----- المسأله الثامنه: تعريف التقليد .....
- ١٢٠----- اشاره .....
- ١٢٢----- وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي: .....
- ١٢٣----- بعض أدله تعاريف التقليد: .....
- ١٢٣----- الدليل الأول وما فيه: .....
- ١٢٤----- الدليل الثاني وما فيه: .....
- ١٢٨----- التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عدّه شواهد: .....
- ١٢٨----- اشاره .....
- ١٢٨----- الطائفه الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهي مستفيضه: .....
- ١٣١----- الطائفه الثانيه الاخبار المعبره بالتقليد: .....
- ١٣١----- اشاره .....
- ١٣١----- نكته مهمه رجاليه ودراثيه: .....
- ١٣٥----- الطائفه الثالثه الاخبار المعبره بالرجوع: .....
- ١٣٥----- الطائفه الرابعه : الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفه: .....
- ١٣٦----- الطائفه الخامسه: الاخبار المعبره بالافتاء للناس: .....

- ١٣٧ ..... الطائفة السادسة الاخبار المعبره بالسؤال «عمن أسأل» : .....
- ١٣٨ ..... المختار في تعريف التقليد: .....
- ١٤٠ ..... مناقشه القول بعدم الثمره في تعريف التقليد: .....
- ١٤٣ ..... أدله التقليد وحججه الفتوى: .....
- ١٤٤ ..... الأدله على حججه التقليد: .....
- ١٤٤ ..... الآيات الكريمه: .....
- ١٤٤ ..... الآيه الأولى آيه النفر: .....
- ١٤٧ ..... الآيه الثانيه آيه السؤال: .....
- ١٤٩ ..... الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول: .....
- ١٥٠ ..... الاعتراف الانضمامي: .....
- ١٥٥ ..... الآيه الثالثه والأخبار بما استخفظوا: .....
- ١٥٦ ..... الأخبار الداله على حججه التقليد: .....
- ١٥٦ ..... الطائفة الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام: .....
- ١٥٩ ..... والطائفة الثانيه بلسانه حججه الفتوى مطابقه: .....
- ١٦٧ ..... النوع الثالث ما دل على حججه الفتوى والخبر: .....
- ١٧٠ ..... الاستدلال بسيره العقلاء والمشرعه: .....
- ١٧١ ..... المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداءا وبقاءا .....
- ١٧١ ..... اشاره .....
- ١٧١ ..... الأدله على عدم جواز تقليد الميت: .....
- ١٧١ ..... الدليل الأول دعوى الاجماع : .....
- ١٧١ ..... اشاره .....
- ١٧٣ ..... تقريب تحقق الإجماع: .....
- ١٧٣ ..... أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد في حفظ الدين: .....
- ١٧٩ ..... ما ذكره السيد الخوئي(قدس سره) في المقام من لزوم امام ثالث عشر : .....
- ١٧٩ ..... التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي(قدس سره): .....
- ١٧٩ ..... اشاره .....
- ١٧٩ ..... التقريب الأول: .....
- ١٨١ ..... التقريب الثاني: .....
- ١٨١ ..... التقريب الثالث: .....
- ١٨٢ ..... تقييم الاجماع: .....
- ١٨٣ ..... الدليل الثاني ظهور الأدله في اعتبار الحياه: .....
- ١٨٣ ..... اشاره .....



١٨٤	الاشكالات على الدليل الثاني: -
١٨٤	الاشكال الأول: .....
١٨٥	الاشكال الثاني: .....
١٨٥	الاشكال الثالث: .....
١٨٧	الاشكال الرابع: .....
١٨٨	الجواب النقضي: .....
١٨٨	الجواب الحلي: .....
١٨٩	الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجية بتقريبه: .....
١٩٢	الأدلة التي استدلت بها على جواز تقليد الميت ابتداءً: .....
١٩٢	الدليل الأول: سيره العقلاء: .....
١٩٢	اشاره .....
١٩٣	الاشكال عليه: .....
١٩٤	الدليل الثاني: اطلاقات الأدله والعناوين: .....
١٩٦	الدليل الثالث: استصحاب الحجية الثابته للفتوى بعد الموت .....
١٩٦	اشاره .....
١٩٦	الاعتراض الاول وجوابه: .....
١٩٧	الاعتراض الثاني وجوابه: .....
١٩٧	الاعتراض الثالث وجوابه: .....
١٩٩	بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً: .....
١٩٩	اشاره .....
١٩٩	المقدمه الأولى: في احتمال حقيقه الفتوى على الأماريه والولاية: .....
١٩٩	المقدمه الثانيه: في عدم الدليل على بقاء الولاية بعد الموت .....
١٩٩	اشاره .....
١٩٩	المقدمه الأولى وأدلتها: .....
١٩٩	اشاره .....
٢٠١	بيان دور النبي في التشريع: .....
٢٠٢	الدليل الثاني: اعتبار الولاية والسلطنه في الفتوى وشواهد: .....
٢٠٢	شواهد الآيات: .....
٢٠٣	شواهد الاخبار: .....
٢٠٨	ومن الشواهد على اعتبار المنصبه والولاية: العلم .....
٢٠٨	ومن الشواهد: حقيقه ما يقوم به الفقيه المفتى .....
٢٠٩	ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض: .....

٢١٢	المقدمه الثالثه: لبيان المختار في الاحتياج إلى ولاية الحى :
٢١٦	تقليد الميت بقاء:
٢١٧	أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:
٢١٧	الأول: اطلاق الأدله اللفظيه:
٢٢٢	الدليل الثانى: اطلاق سيره العقلاء وما فيه:
٢٢٢	الدليل الثالث: سيره المشترعه وما فيه:
٢٢٣	الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:
٢٢٦	المختار:
٢٢٧	تقليد الميت بواسطه الحى:
٢٣٢	خلاصه البحث فى مسأله تقليد الميت ابتداء و بقاء ثلاثه جهات:
٢٣٣	اشكالان على الرجوع للميت وجوابهما:
٢٣٣	اشاره
٢٣٣	الاشكال الأول: ارجاع الحى إلى الميت مع علمه بمخالفته
٢٣٣	الاشكال الثانى: ارجاع الحى إلى الميت المختلف معه فى مسأله البقاء
٢٣٤	التأمل فى الجوابين:
٢٣٧	المسأله العاشره: الرجوع للميت بعد العدول عنه
٢٣٧	اشاره
٢٣٨	العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط :
٢٤٠	المسأله الحادي عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعلم
٢٤٠	اشاره
٢٤١	ثلاث صور للعدول:
٢٤١	الصوره الأولى: العدول إلى غير الأعلم
٢٤١	الصوره الثانيه العدول إلى أعلم
٢٤١	الصوره الثالثه: العدول إلى المساوى:
٢٤٢	المباني عند اختلاف المتساويين:
٢٤٢	اشاره
٢٤٢	المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط
٢٤٢	المبنى الثانى: التعارض فقط فى مرحله الفعلية وعدم التساقط:
٢٤٢	اشاره
٢٤٣	الحججه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه:
٢٤٣	الحججه الاقتضائيه عند الأخوند (قدس سره)
٢٤٤	المبنى الثالث ببيان الاصفهانى لرأى المتقدمين بالحججه الازدواجيه وأن التعارض فى التنجيز لا فى التعذير:

٢٤٧	بيان حقيقه الحجيه التخيرييه وأثره في النتيجة
٢٤٩	ما أورده السيد الخوئي (قدس سره) على الاصفهاني (قدس سره) :
٢٥٢	خلاصه المباني في الحجيه التخيرييه :
٢٥٤	بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه:
٢٥٤	بقاء الاراءه التكوينييه عند تنافي الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعي على المحمولي:
٢٥٨	الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:
٢٦١	بيان ارتكابه عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام:
٢٦٥	خلاصه الكلام في تنافي الامارتين .
٢٦٦	الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار في تساقط الامارتين المتنافيتين:
٢٦٦	اشاره .
٢٦٧	الاشكال الاول:
٢٦٩	الاشكال الثاني:
٢٦٩	اشاره .
٢٦٩	معنى الحجيه الامضائيه:
٢٧١	الاشكال الثالث:
٢٧١	دخاله التخيرييه ودخاله أخذ المكلف في مراتب الحكم المتأخره:
٢٧٧	نكته صاعنيه في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله .
٢٨٠	بيان المختار:
٢٨٤	أدله جواز العدول وعدمه:
٢٨٤	الدليل الأول: الاستصحاب:
٢٨٥	الدليل الثاني: لزوم المخالفه للقطعيه:
٢٨٥	اشاره .
٢٨٦	الجواب الأول للسيد الخوئي (قدس سره) :
٢٨٨	الجواب الثاني على لزوم المخالفه القطعيه:
٢٨٩	الدليل الثالث: الاجماع:
٢٩٠	الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخيير وما فيه:
٢٩٠	اشاره .
٢٩٠	الاشكال الاول:
٢٩٠	الاشكال الثاني:
٢٩٠	اشاره .
٢٩٢	الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصلي المتولد منه وجوابه:
٢٩٣	والاشكال الثالث:

٢٩٤	وبيان آخر : .....
٢٩٦	المسألة الثانية عشر: وجوب تقليد الأعلّم .....
٢٩٦	اشاره .....
٢٩٦	صور التقليد عند تعدد المجتهدين : .....
٢٩٦	اشاره .....
٢٩٧	منهجيّه الاجتهاد والاسنباط: .....
٢٩٨	خطوره النظرة التجزييه في الاستدلال: .....
٢٩٨	المنهج الرجالي: .....
٣٠٠	النظرة المجموعيه للأدله في العلوم الدينيه: .....
٣٠٠	الوجه في كثره أقسام الخير عند القدماء وأهميتها: .....
٣٠٢	الصوره الثانيه: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء: .....
٣٠٢	أدله تقليد غير الأعلّم في صوره الاختلاف: .....
٣٠٢	اشاره .....
٣٠٢	الدليل الأول: الاجماع .....
٣٠٥	الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الاعلم وما فيه .....
٣٠٧	الدليل الثالث: اطلاق الادله .....
٣٠٨	الدليل الرابع: ارجاع الائمّه (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع التقطع باختلافهم وما فيه .....
٣٠٨	اشاره .....
٣٠٩	الفرق بين حقيقه الدور التشريعي للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعي للفقيه .....
٣١٢	الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلّميه .....
٣١٣	الدليل السادس: إطلاق أدله حجيه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه: .....
٣١٣	اشاره .....
٣١٤	اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله: .....
٣١٥	الأعلّميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلية .....
٣١٦	الدليل السابع: مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه: .....
٣١٧	أدله اشتراط الأعلّميه عند العلم بالاختلاف: .....
٣١٧	الدليل الأول: الاجماع .....
٣١٧	الدليل الثاني: سيره العقلاء وسيره المشرعه وما فيها .....
٣١٨	الدليل الثالث الاخبار: .....
٣١٨	اشاره .....
٣١٨	الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله .....
٣١٨	اشاره .....

- اشكالان على اختصاص المصحح بالقضاء : ..... ٣١٩
- تقوم الحكم القضائي بالفتوى ..... ٣١٩
- الجواب عن الاشكال الاول: ..... ٣١٩
- الجواب عن الأشكال الثاني: ..... ٣٢١
- الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر ..... ٣٢٢
- روى الشيخ (قدس سره) بسند صحيح - علاوه على كونه في نهج البلاغه، هذا الكتاب المعتبر - عن علي (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور» ..... ٣٢٢
- الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين ..... ٣٢٣
- الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم ..... ٣٢٣
- اشاره ..... ٣٢٣
- برهان الضروره العلميه لدور العصمه في التشريع ..... ٣٢٧
- احتملان في معنى الاخبار: ..... ٣٣٠
- الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه ..... ٣٣٣
- الصوره الثالثه: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء ..... ٣٣٨
- اشاره ..... ٣٣٨
- تعين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره ..... ٣٣٨
- اشاره ..... ٣٣٨
- الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين(عليه السلام) لمالك الأشتر وما فيه: ..... ٣٣٨
- الدليل الثاني: السيره قائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف ..... ٣٤٠
- الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلم في صوره احتمال الخلاف ..... ٣٤٢
- اشاره ..... ٣٤٢
- الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه ..... ٣٤٣
- اشاره ..... ٣٤٣
- الوجه الأول: ..... ٣٤٤
- الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه ..... ٣٤٥
- الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها: ..... ٣٤٧
- الاختلاف في تفسير شرط الأعلميه: ..... ٣٤٨
- ثلاث صور وجوب الفحص: ..... ٣٥٠
- كيفية الاحتياط في عمليه الاستنباط: ..... ٣٥١
- المسأله الثالثه عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه ..... ٣٥٥
- (١) التقليد المجموعي، وفيه صور: ..... ٣٥٥
- الصوره الأولى: مع العلم بالوفاق بين المستأويين: ..... ٣٥٥
- الصوره الثانيه العلم بالتساويه في الاعلميه مع احتمال الخلاف: ..... ٣٥٦

٣٥٨	الصورة الثالثة: التساوى فى الاعلميه مع العلم بالاختلاف فى الفتاوى:
٣٥٩	أدله القائلين بالتخيير بين المتساويين:
٣٥٩	الحجيه الاقتضائيه بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:
٣٦١	الأصل العقلاى عدم تساقط الامارات المتعارضه
٣٦٣	الترجيح بالأورعيه:
٣٦٤	الاخبار الوارده فى هذا الباب:
٣٦٥	التثبيت فى الموضوعات وأثره فى الفتيا:
٣٦٦	ما يستدل به على اعتبار الاورعيه
٣٦٦	الأول: الأخيار:
٣٦٦	الخير الأول: مصححه عمر بن حنظله:
٣٦٦	اشاره
٣٦٧	عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله:
٣٦٧	اشاره
٣٦٧	الاشكال الأول: ضعف السند
٣٦٨	الاشكال الثانى: اختصاصه باب القضاء
٣٦٩	الاشكال الثالث: عدم ربط الاورعيه بالأماريه وما فيه:
٣٧٣	الخير الثانى: موقئ داوود بن الحصين:
٣٧٥	الخير الثالث: حسنه ذبيان بن حكيم:
٣٧٥	اشاره
٣٧٥	الدليل الثانى: سيره العقلاء على الترجيح بالأورعيه:
٣٧٩	المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى
٣٧٩	النظام النيابى للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى فى حيثياته المختلفه:
٣٧٩	الوجه فى عدم الرجوع إلى الغير فى بعض المسائل الاحتياطيه:
٣٨١	المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء
٣٨١	اشاره
٣٨٢	اختلاف الميت والحي فى مسأله البقاء :
٣٨٣	فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثه:
٣٨٣	اشاره
٣٨٣	الأمر الأول: الاختلاف فى حكم أصل البقاء على تقليد الميت
٣٨٣	اشاره
٣٨٣	الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجويز الميت
٣٨٣	الصورة الثانيه لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت

٣٨٤	..... الامر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائي:
٣٨٤	..... اشاره
٣٨٥	..... التعارض الطولي بين الأمارات كالتعارض العرضي:
٣٨٨	..... الأمر الثالث: الاختلاف في سعه وضيق دائره الحكم:
٣٨٨	..... اشاره
٣٨٩	..... ما يرد على الأعلام في جميع ما تقدم من الصور:
٣٩٢	..... المسأله السادسه عشر: بطلان عمل العامى بدون تقليد
٣٩٢	..... اشاره
٣٩٥	..... الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وأثاره:
٣٩٨	..... المسأله السابعه عشر: تعريف الأعلم
٣٩٨	..... اشاره
٣٩٨	..... الأعلميه ومراحل الاستنباط :
٣٩٨	..... الحثيه الأولى :أنه الأعرف بالقواعد والكبرويات
٣٩٨	..... الحثيه الثانيه: أنه الأعرف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله
٣٩٩	..... الحثيه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفة النظائر:
٣٩٩	..... الحثيه الرابعه: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار لأمر:
٣٩٩	..... اشاره
٤٠٠	..... الأمر الأول: الاجتهاد في التبويب
٤٠٠	..... الأمر الثاني: التقطيع
٤٠١	..... الأمر الثالث: الاختصار في نقل الاخبار:
٤٠٣	..... الحثيه الخامسه: أن يكون الأجود فهما للأخبار:
٤٠٣	..... الحثيه السادسه: مطالسه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله:
٤٠٣	..... الحثيه السابعه: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما:
٤٠٥	..... الحثيه الثامنه: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا:
٤٠٦	..... الحثيه التاسعه: أن يكون الأجود في صياغه وقوليه وحبك النتائج الفقهيه:
٤٠٧	..... الحثيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره موضوعيه وأخرى ذاتيه:
٤٠٩	..... الحثيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه الصناعه الفقهيه والفرق بينهما:
٤١٠	..... الحثيه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى:
٤١٢	..... الحثيه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات:
٤١٣	..... الحثيه الخامسه عشر: أن يكون ذا عارضه فقهيه:
٤١٤	..... الحثيه السادسه عشر: الاحاطه الفقهيه:
٤١٥	..... مناهج الاستدلال:

٤١٥	.....	اشاره
٤١٦	.....	١- منهج الملازمات:
٤١٩	.....	٢- منهج التشقيق في الاستنباط:
٤٢٤	.....	٣- منهج الحليل:
٤٢٤	.....	اشاره
٤٢٥	.....	مطلب في الشعائر الدينيه:
٤٢٩	.....	بيان مختصر في رد شبه لاتدع أحدا دون الله:
٤٣٠	.....	٤- منهج عمليه شرح الفرض الفقهي:
٤٣٠	.....	اشاره
٤٣١	.....	مطلب في الحرمة الأيديه للزنا بذات البعل:
٤٣٣	.....	المختار في تحقق الأعلمييه:
٤٣٤	.....	أهل الخبره المعتمد عليهم في معرفه الفقيه الجامع:
٤٣٥	.....	المسأله الثامنه عشر: تقليد المفضول في المسائل الوفاقيه
٤٣٥	.....	اشاره
٤٣٨	.....	التوازن بين الجنبه الولايه والطريقيه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه بلاحاط الالتزام:
٤٤٠	.....	طبيعه منصب الفقهاء استغرافي لا مجموعي ولا بدلي:
٤٤٠	.....	المسأله التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد
٤٤١	.....	المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و
٤٤١	.....	اشاره
٤٤١	.....	الأدله على حجيه البينه :
٤٤١	.....	اشاره
٤٤١	.....	الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:
٤٤٢	.....	الدليل الثاني: ما يستظهر من أدله القضاء:
٤٤٣	.....	الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والاثبات في الاخبار:
٤٤٣	.....	الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه:
٤٤٥	.....	تناسب حجيه كل شي وحجمه:
٤٤٦	.....	حقيقه الشيعا:
٤٤٧	.....	هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا؟:
٤٤٨	.....	المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالنظن بالأعلميه مع تعدد العلم والعلمى
٤٤٨	.....	أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:
٤٥٠	.....	فهرس مطالب الكتاب
٤٧١	.....	تعريف مركز



## سند العروه الوثقی (کتاب الاجتهاد و التقليد) الجزء الاول

### اشاره

سرشناسه: سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان قرار دادی: العروه الوثقی. شرح

عنوان و نام پدید آور: سند العروه الوثقی (کتاب الاجتهاد و التقليد) / تقریرا لایحاث محمد السند؛ بقلم زهیر بن الحاج علی الحکیم.

مشخصات نشر: تهران: دارالکوخ، ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۳-۴؛ ج ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۴-۱؛ ج ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۰۱-۱۲-۷:

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج ۲ (چاپ اول: ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴).

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروه الوثقی).

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «العروه الوثقی» تالیف عبدالکاسم یزدی است.

یادداشت: کتابنامه.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد.

عنوان دیگر: کتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروه الوثقی).

موضوع: یزدی، سید محمد کاسم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. العروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: \*Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century

موضوع: اجتهاد و تقليد

## موضوع: \*Ijtihad and taqlid

شناسه افزوده: حکیم، زهیر

شناسه افزوده: یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق. عروه الوثقی. شرح

رده بندی کنگره: ۱۸۳/۵/BP ۴۰۲۱۵۳/۴۰۲۱۵۳ ۱۳۹۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۸۸۵۸۴۳

ص: ۱

**اشاره**



سند العروها الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد)

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم زهير بن الحاج على الحكيم

ص: ٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاه والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم المؤبد على أعدائهم ومنكرى فضائلهم من الآن إلى يوم الدين

وبعد:

إن بحث الاجتهاد والتقليد من المباحث المهمه فى حد ذاته، وقد أشار شيخنا الأستاذ (حفظه الله) إلى ربط كثير من مباحثه بالمعارف الضروريه والتي منها (ضروره الواسطه) التي من أدوارها: البيان للفرائض الإلهيه والسنن النبويه، وهو سنخ بيان يحفظ الأسس والأركان الدينيه بحيث مهما اختلفت أفهام الفقهاء وتعددت قراءتهم، لا يتجاوز ذلك الفهم تلك الأسس والثوابت الدينيه ولا- يتعدها... وهو يعتمد على الاعتقاد بضروره الحلقه المعصومه التي لها الوظيفه من تبين الفرائض الإلهيه والفرائض النبويه - الشامله للثوابت والأسس الدينيه التي لا- يخضع تغييرها لتغيير الفهم البشرى - ببيان مهما اختلف فهمه، فهو لا يوجب خلخله تلك الثوابت والأسس... وإلا لتشعبت وضاعت الأسس والأركان، ونشأت المذاهب وتكثرت بحدّ يضيع الإسلام بضياح أسسه

ص: ٥

ومبدأه، سواء في المعارف أم في أصول الفروع، كما هو حاصل لبقية الفرق التي مالت عن أهم فريضه من فرائض الله ورسوله - وهي وساطه أهل البيت (عليهم السلام) بجميع كل ما يتعلق بالمنظومه الدينيه حيث جعلوا عدل القرآن الذي لا ينفك عنهم ولا ينفكون عنه - حيث انحرفوا عنها وهجروها، وانتهجوا منهجاً مخالفاً لتلك الضروره والواسطه التي جعلها الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) لأهل البيت (عليهم السلام)، فكان اعتقادهم على مستوى التنظير بعدم ضروره تلك الحلقه الإلهيه التي من شأنها الحفظ والتسيد، إلا أنهم اتفقوا - عملاً - بضرورتها، إذا لا محيص عنها، ولهذا اختلفوا تذهب تلك تلك المذاهب الأربعة، ووقفوا حتى يكون فهم من يأت بعدهم لا يخرج فهمهم واستنباطهم عن فهم تلك المذاهب، حتى يحفظوا أساس الدين وثوابته، فعبدوا الناس بفهم أئمة المذاهب الأربعة فهماً سقيماً يعتمد على الظن والقياس والتسييس من قبل أئمة الجور، حتى أقحمت كثير من المبادئ التي تخدم السلاطين والشياطين في المنظومه الدينيه التي لا يقبلها أى ذوق وعقل، فجعلوا بيان الدين فى رقبه هؤلاء، مع اعترافهم بأنهم خطائين وغير معصومين، إلا أنهم عاملوهم معامله المعصومين الذين لا يتخطى بيانهم، مع اعترافهم بعدم المزيه فيهم على غيرهم بالعصمه، ولعل غيرهم أفضل منهم إذ لا دليل أصلاً على جعل بيانهم الذى لا يتجاوز ولا يتعدى، لأنه لا يعدو كونه فهماً بشرياً لا وحيانياً كيان أهل البيت (عليهم السلام)، إلا أنهم تتبها إلى هذه

المعضله إذ لو فتحوا هذا الباب لكل من هبّ ودب - كما تقتضيه مسأله التنظير عندهم - لتشعبت المذاهب ولم تقف عند حد أصلاً... وبه تتمحى تلك الثوابت الدينيه فلا يبقى للدين من باقيه، حيث أخضع الدين للفهم البشرى ولم يُحصن بسياج العصمه الذى يهدف للحفاظ على الثوابت مهمى اختلفت الأفهام والأنظار والقراءات من الفقهاء وأهل الاختصاص .

وبهذه النكته يندفع كثير من إشكالات الحداثه بمختلف ألوانها، كأرخنه النص الدينى وتغيره بحسب تغير الفهم الفقهى من أفهام الفقهاء وأشكال التمييز بين الدين والفهم الدينى، وأن ما هو موجود هو فهم الدين لا الدين نفسه، هذا أولاً .

وثانياً: قد بلور شيخنا الأستاذ كثيراً من المباحث المصيريه على مستوى الأدله والأحكام الأصوليه والفقهيّه وتنقيح الموضوعات بل وذكر ضوابط كثير من المباحث والنتائج الفكرية والمسائل المعرفيه المرتبطه بالاجتهاد والتقليد والتي منها (حقيقه منصب المرجعيه) ، أما ما ذكره فى الأدله كجعل شكر المنعم أحد الأدله فى سلسله العلل على وجوب التقليد، كما هو فى سلسله المعلولات .

أما ما ذكره فى الأحكام الأصوليه - كعدم المعارضه التامه بين الأدله، وإن كانت النسبه هى التباين - وبيان ثمرات المعارضه التامه وغير التامه، وجريان الاستصحاب فى الحجه الناقصه، ومن هنا كان المانع فى عدم



حجيه فتوى الميت ابتداءً أمر آخر غير عدم الاستصحاب وإلا فالاستصحاب جارٍ بلا خلاف .

وأما ما ذكره في الأحكام والنتائج الفقيهيه فمثاله: ما ذكره في سعه وضيق المناصب التي تتولاها المرأه، وأما تنقيح المواضيع فقد جعلها ماده صالحه للاستدلال بها على النتائج، مثل: تنقيح معنى الاحتياط وذكر أقسامه الستة والتي لها دخاله في تحديد المعنى الذى يكون فى عرض الاجتهاد والتقليد وتنقيح معنى الفقاهه، وأنها ليست طريقاً محضاً لاستشراق الواقع، بل أخذ فى مفهومها معنى الولايه والرئاسه والنيابه، وبها اشترط الرجوله فى مرجع التقليد، والإيمان والعداله بنفس هذه النكته التي اعتبرها فى مفهوم الفقاهه .

وثالثاً: ما ذكره من مناهج الاستنباط الفقيهيه وكيفيه الاستفادة منها فى الاستنباط، كمنهج الملازمات ومنهج التحليل، ومنهج التشقيق... وغيرها مما لها دخاله فى استشراف نفس الأدله على الفروض الفقيهيه وتنقيح موضوعها ووضوحها واستكشاف الأركان وغير الأركان مما لها دخاله فى التفريعات والتشقيقات فى نفس الفرض الفقهي ومعرفه نظائره من الفروض الفقيهيه .

وقد أشار كذلك إلى نكات جليله، منها: مميزات الأعلمييه، والجهات العديده التي لها دخاله فى التنظير والتطبيق وتحديد المفاهيم ومواضيعها... وغيره من النكات الجديده بتأمل .

أتوسل إلى الله تعالى أن يحفظ شيخنا الأستاذ وأن يمدّ في عمره الشريف بخير وعافيه، وأن لا يحرمننا من إفاضاته . اللهم وفقنا  
لمراضيك وخدمه دينك، إنك سميع مجيب .

٢٦ من ذى القعدة سنة ١٤٣٥

ص:٩



(مسألة ١) يجب (١) على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً.

### المسألة الأولى: وفيها عدة جهات:

#### إشارة

(١) في المقام عدة جهات بعضها يبحث في هذه المسألة والبعض الآخر يبحث في بقية المسائل إلى المسألة السابعة:

الأولى: في المكلف:

الثانية: في عموم التقليد:

الثالثة: في حقيقه الوجوب:

الرابعة: في كون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد أو طولهما.

الخامسة: في اقسام الاحتياط:

#### الجهة الأولى: في المكلف:

الصحيح أن المكلف هو مطلق ما يصح في حقه التكليف وهو المميز تبعاً للشهيد الأول (قدس سره) وصاحب الجواهر (قدس سره) في بعض الأبواب وذلك لشمول العمومات غايه الأمر أن حديث رفع القلم كما ذكرناه في بحث البراءة دال على رفع التنجيز لا رفع أصل فعلية الحكم فضلاً عن المرحله الانشائية للحكم وهي التي يقع فيها التخصيص فليس حديث الرفع وغيره من هذه الاخبار مخصصاً لأدله التكاليف ... ، نعم نلتزم برفع

الفعلية التامه وإن لم ترتفع الفعلية الناقصه وقد بينا هذا المطلب فى الذيل الوارد بسند معتبر فى أبواب الدييات باب ما يغرمه الصبى: «بأن عمد الصبى خطأ تحمله العاقله» فإن مفاده أن ارده الصبى اراده غير مستقله وغير تامه، فخطأه تحمله العاقله ومفاده ليس خاصا بباب الحدود بل هو تنزيل عام يستفاد منه عدم تماميه اراده الصبى... وعليه فالخطاب تجاه الصبى ليس على حدو خطاب البالغين إلا أن القدر المشترك بينهما هو وجود أصل الفعلية والملاك... والعمومات والمطلقات لا دليل على تخصيصها أو تقييدها بالبالغ إلا فى مرحله الخطاب الشرعى وهى مرحله التنجيز والتحرريك والفاعليه للحكم فإن مرحله الخطاب اسم لمرحله فاعليه التكليف ومحركيته وهذه المرحله غير تامه النصاب فى حق الصبى لأن عمد الصبى خطأ... فتحرريكه بالإراداه الشرعيه ليس كتحرريك البالغ ومن ثم إذا كانت الفاعليه فى التكليف مرفوعه بشكل ناقص فى الصبى فالفعلية التامه أيضا مرفوعه لأن الفعلية التامه ملازمه للفاعليه التامه...

ومن هنا نعرف الملاك للأمر بالأمر فأمر الشارع لأولياء الامور أن يأمرُوا صبيانهم بالصلاه مثلا لكون الباعثيه والمحركيه بالأدله الأوليه فيها قصور تجاه الصبى فى هذه المرحله، ومن هنا صححنا ما استظهره عده من الأعلام قديما وحديثا من أن الامر بالامر يفيد مشروعيه عبادات

الصبي وهو وسيله لتحريك الصبي نحو الملائك الموجود لدى البالغين... فتكون هذه الاخبار على وفق القاعده من وجود الملائك والفعليه خلافاً لمن خصها بالصلاه والصيام ولم يعممها لبقية الأبواب إلا أننا قد استندنا إلى العمومات الداله على أن الروافع ليست بمخصصه للتشريع والانشاء وأما هذه الاخبار - أى الأمر بالأمر - فهي مؤيده لما قرره الشهيد الأول من كون العمومات شامله للصبي على حدو شمولها للبالغين وقد التزم بهذا المبنى باصرار استاذنا الميرزا هاشم الأملی (قدس سره) وإن كان التزامه برفع التنجيز فقط ولم يلتزم برفع الفعليه التامه وإن كان الصحيح هو رفع الفعليه التامه أيضاً.

وعلى أى تقدير فعمومات التكليف شامله للصبي وغير قاصره وإن كانت الفعليه ناقصه وغير تامه فالصبي اجمالاً مشمول للتشريع ، وعليه فالتقليد يصح منغير البالغين كما يصح من البالغين ويترتب على هذا شمول مسائل البقاء لتقليد الميت للصبي وأن تعليم أولياء الأمور أبناءهم نوع من التقليد وما شابه ذلك... فالتكليف ليس بمعنى تسجيل العقوبه حتى يختص بالتنجيز بل هو شامل للفعليه أيضاً فهي شامله لكل ما فيه كلفه وإن كانت من المستحبات إذ لا عقوبه فيها.

المبحوث عنه فى قوله: (فى عباداته ومعاملاته) هو أن التقليد يختص بالعبادات والمعاملات أو يشمل كل عادياته كما ذكره بعض المحشّين على العروه بل ذكر بعضهم فى كل أعمال المكلف عدا الضروريات واليقينيات؟

والصحيح أنه يعم الكل عدا الضروريات واليقينيات كأصل وجوب الصلاه والصوم وغيرها للعلم بها بدون الاجتهاد والتقليد فهى خارجه عن محل التقليد وليست العاديات كلها ضروريه بل فيها ما هو ضرورى وفيما ما هو غير ضرورى والضرورى أمره نسبى إذ لعل أمراً ضرورياً بالنسبه لشخص غير ضرورى لآخر وذلك لأن الضروره حاله اداركيه تختلف من مكلف لآخر أو لفئه كالقهاء غير ضرورى لدى عامه الناس، فكل ما ليس بضرورى واحتمل فيه التكليف الالزامى تعين فيه الاجتهاد أو التقليد...

والمراد من المعاملات ليس التعاقد فقط بل تشمل جميع العقود والايقاعات والاحكام كالقضاء وتولى القضاء بالنيابه وغيرها بل هى شامله لجميع الأعمال حتى العاديات غير العقود والمعاملات والاحكام كالأفعال العاديه المعيشيه المعتاده والمباحه...

وأما التقليد في تفاصيل الاعتقادات لا في الأسس كتفاصيل البرزخ والجنه وغيرها - كما يأتي في م٦٧-فأثير عند الأعلام في بحث الانسداد

في الاصول والمعروف عند الاكثر منهم أنه لا- تقليد في الاعتقادات وقد ذهبت جماعه من أعلام الاماميه لمنع الدليل الظنى المعبر في تفاصيل الاعتقادات وذهبت جماعه أخرى إلى قبوله منهم الشيخ الطوسى والخواجه نصير الدين الطوسى والشيخ البهائى والمجلسيان والمقدس الأردبيلى والميرزا القمى صاحب القوانين والمحقق الأصفهانى والسيد الخوئى (رحمهم الله جميعاً) وقد بنوا على إمكان اعتبار الظن في تفاصيل الاعتقادات ولم يصرحوا بهذا في باب التقليد وإنما نقلناه هنا لأجل تصريحهم بالاكْتفاء بعموم الظن المعبر في تفاصيل الاعتقادات الشامل للتقليد، وقد حررنا البحث في ذلك في الانسداد من الاصول وفي كتاب الامامه الالهيه وهذا البحث يعتمد في تصويره على عده نقاط:

النقطه الأولى: تعتمد على أن أصل معنى التعبد في الاعتقادات ممكن ثبوتاً أم لا؟ ومشهور الكلاميين بنوا على عدم التعبد في الاعتقادات وهذا بحث في الحكم الفقهي وهو امكان فريضه الايمان ووجوبه التكليفى فالبحث في امكان كون الايمان فريضه بل حتى الايمان بالله تعالى وتعرضنا للأدله على ذلك مع دفع المحاذير.



النقطة الثانيه: فى الحكم الاصولى وهو امكان اعتبار الظن فى تفاصيل الاعتقادات، ومن ثم لا يشكل فى ثبوت اسم الامام بالتعبد الظنى

لانه لا مانع منه فبعد ضروره الامامه مثلاً لا مانع من ثبوت اسم الامام بالظن معاً أصل الإمامه وتسميته ثابتة بالضروره والقطع أيضاً إلا أن العقل لا يحيل ذلك.

النقطة الثالثه وجود الأدله الاثباتيه التأسيسيه غير الارشاديه على التعبد بالعقائد والايمان بها:

منها قوله : (فَمَا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)١ وغيرها من أدله حجيه الظن فى تفاصيل العقائد كعموم أدله حجيه الظن وحجه الظواهر وغيرها من أدله حجيه الظن.

النقطة الرابعه دفع الموانع المتصوره على التعبد فى تفاصيل العقائد.

وتحرير هذه المسائل تصوراً وتصديقاً موكول إلى محله(١).

### الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب :

#### اشاره

وقع الكلام فى ماهيه هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، وقد ذهب الحلبيون وابن زهره فى «الغنيه» إلى أن وجوب

ص:١٦

الاجتهاد وجوب عيني وعليه كيف يكون من أفراد الوجوب التخيري في المسأله!؟

ويمكن تخريج ما ذكره باختصاصه بامكان تأتي العلم بالاحكام الشراعيه إذ معه لا تصل النوبه للظن المعبر فلا بد من مراعاة الاجتهاد قبل التقليد لأن التقليد في طوله وأما الاحتياط فمعلوم من الشارع رفضه للخرجيه فالتعين للاجتهاد.

وفيه:

أولاً: أن الاجتهاد على الجميع وعموم المكلفين لا يقل في خرجيته عن الاحتياط.

وثانياً: أن وجوب الاجتهاد كفائي لاستفادته من قوله تعالى : ( فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ) ١٠ فهذا المفسد بنفسه رد على دعوى الوجوب العيني ومن ثم حمل بعض كلام الحلبيين كابن زهره على العيني في الاجتهاد على خصوص من له القابليه والاستعداد للمواصله والدفاع عن بيضه الاسلام ومن هنا نقل عن بعض الأعلام : " أن من راهق الاجتهاد يتبدل الحكم في حقه من الكفائي إلى العيني " وأيضاً لا يسوغ لصاحب ملكه الاجتهاد أن يقلد في المسائل التي لم يستنبطها مع

ص: ١٧

سهوله الرجوع إلى مدراكها.

**ما يحتمل في حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:**

**الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعياً نفسياً طريقياً:**

**إشارة**

وهو ما يظهر من أدله وجوب التعلم من الآيات والروايات مثل قوله تعالى (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١ .

ومن الاخبار التي وردت في قوله تعالى: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَيَّدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ) ٢: وما رواه الشيخ المفيد في أماليه : «أفلا تعلمت»(١). وقد حمل بعض الأعلام هذه الأدلة الشرعية على الارشاد لتنجيز الأحكام بالعلم الاجمالي .

وفيه :

أولاً : اطلاق الأدله الشامله لموارد العلم الاجمالي وغيره.

وثانياً أنه أخص من المدعى إذ العلم الاجمالي ليس في جميع المسائل بل له حدود ومجال وبالتالي يمكن دعوى الانحلال فيرجع

ص: ١٨

---

١- (٣) - الأمالي : ص ١٢٨ .

الشك بدوياً، وأضف إلى ذلك إلى أن هذا العلم الاجمالي متفاوت عند المكلفين.

ومنهم من حملها على امضاء الشارع للسيره القائمه على منجزيه الاحتمال فى الشبهات الحكيمه بدون الفحص، فلا- تجرى الأصول المؤمنه فى حقه بدون الاحتمال بدون الفحص منجز فضلاً عن العلم الاجمالي، وهذا هو الوجه للوجوب فى هذه المسأله وهو متين ووجهه إلا أنه لا يُلزم برفع اليد عن ظاهر الأدله فى الوجوب الشرعى غايه الأمر أن هذا الوجوب الشرعى ليس ذاتياً نفسياً بل هو وجوب طريقياً - وهو ما يكون ملاكه درك الواقع المنجز - فهو واجب فى نفسه شرعاً إلا أن ملاك وجوبه درك الواقع وليس هو بنفسه كاشفاً عن الواقع.

### **الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقى :**

من جهه أنه ليس الكل يسلم بعدم جريان الاصول المؤمنه قبل الفحص، فالاصول الشرعيه عند هؤلاء تجرى حتى قبل الفحص لنفس اطلاقها فهى كافيه للتأمين من السيره المدعاه أو داله على عدم امضاءها، فلا مقيد لاطلاقات ادله الأصول الشرعيه المؤمنه إلا أدله وجوب التعلم فيتجز على الجاهل الاحتمال ولا يرتفع إلا بالتعلم فلا تجرى الاصول المؤمنه إلا بعد الفحص لأطلاق أدله وجوب التعلم.

وعلى هذا، يكون أحد معانى هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد

والتقليد هو الوجوب الشرعى الطريقي النفسى والصحيح أن هذا الوجوب يشمل الاحتياط أيضاً ولكن لا لنفس الاحتياط بل من جهة تعلم كيفية الاحتياط لأن التعلم - كما سيأتى - لفراغ الذمه وهو يتحقق أما بالاجتهاد أو بالتقليد أو بتعلم كيفية الاحتياط حتى يتمكن من الاحتياط نفسه.

فلا يبعد أن يكون أحد تفاسير هذا الوجوب هو الوجوب النفسى الطريقي الشرعى؛ وذلك لحمل الآيات والروايات الداله على وجوب التعلم على المولويه وأن المؤاخذه على الواقع لا- على التعلم بما هو هو كما هو مفاد ما رواه المفيد(1) من قوله (عليه السلام) :

« إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبنى أكنتم عالما؟ فإن قال : نعم ، قال له : أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال : كنت جاهلا ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه ، وذلك الحجة البالغة» .

وبقرينه أن الأصول المؤمنه من التعلم والفحص لا يقف أمامها إلا هذه الأدله الشرعيه، ولا سيما أن الأصول العقليه المؤمنه على ما ذكرناه فى مبحث البراءه من أنه لا- وجود للبراءه العقليه فى موارد الشك فى التكليف لاختصاصها بموارد الجهل المركب بالتكليف . أما فى موارد

ص: ٢٠

الجهل البسيط والشك فالبراءة العقلانيه تحتاج إلى امضاء، فتخريج الوجوب الذى دلت عليه الآيات والروايات بالوجوب الشرعى متين.

## الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا:

### الوجه فى تصوير الوجوب العقلى:

فقد صور الوجوب بعده وجوه:

### الوجه الأول: الوجوب المقدمى:

لأنه مقدمه للامتنال وبعضهم قال بالوجوب المقدمى من باب فراغ الذمه، فالتعلم مقدمه وجوديه لايجاد العمل فلا يمكن ايجاده بدون التعلم مثل تعلم الصلاه واجزاءها وشرائطها، فالتعلم مقدمه وجوديه للواجبات، فالوجوب فى المسأله جامع بين الأقسام الثلاثه الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

وهذا صحيح ومتين فى الجمله إلا أنه غير مطرد فى جميع الموارد أما لأجل حصول العلم لدى المكلف لا من باب الاجتهاد ولا من باب التقليد بل من باب العاده مثل ترك بعض ما يحتمل حرمة بدون تعلم كيفية الاحتياط، ومثل ما تعارف عليه الناس مع الغفله أصلاً عن حكمه مثل رد السلام مع أنه واجب ومع ذلك يتحقق من المكلفين وهم لا يعلمون بحكمه فلا يتم كون وجوبه مقدمياً عقلياً لتحقق الامتنال فى بعض الموارد بدونه.

## الوجه الثاني: تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف:

حكم العقل بالوجوب من باب تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف، فلا بد من احراز الامتثال عقلاً لأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني أما باليقين الوجداني وهو الاحتياط أو التعبدى وهو الاجتهاد والتقليد، وهذا الوجه لا بأس فيه فى خصوص موارد العلم الاجمالي إلا- أنه غير مطرد فى كل المسائل بعد انحلال العلم الاجمالي بالوقوف على قدر متيقن من الاحكام فى كل الأبواب، فالخارج عن دائره القدر المتيقن من الابواب - كتفاصيل فروع المسائل - لا يتأتى فيه هذا الدليل.

فهذا الوجه صحيح فى الجملة لا- بالجملة إلا أن يتم بأن الاحتمال قبل الفحص فى غير دائره القدر المتيقن بنفسه منجز، وقبل الفحص لا تجرى الاصول المؤمنه عقليه أو شرعيه وهذا التتميم يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً.

## الوجه الثالث: منجزه صرف الاحتمال:

من باب منجزه صرف الاحتمال مع عدم المؤمن لدفع الضرر الاخرى المحتمل.

الاستدلال بشكر المنعم فى سلسله العلل والمعلولات:

وتخريج هذا الوجوب من هذه الجبهه يحتاج إلى تأمل من جهه أن شكر المنعم الذى يحكم به العقل فى بدايه الاحكام، هل هو واقع فى سلسله معلولات الحكم الشرعى؟ أى بعد الحكم الشرعى يحكم العقل بوجوب طاعته من باب شكر المنعم أو الواقع فى سلسله علله بمعنى أنه هو المولد للحكم أو الكاشف عنه... فالمراد به هو ما يكون فى سلسله العلل التى تولد وتوجب الحكم الشرعى أو عله اثباتيه متلازمه ومتزامنه مع الحكم الشرعى مثل كلما حكم به العقل حكم به الشرع

كحرمه قبح الكذب وحسن العدل فمثل هذه العلل يعبر عنها فى اصطلاح الاصوليين بسلسله العلل. بينما وجوب الطاعه والامتثال واحرازه هو من الاحكام فى سلسله معلولات الحكم الشرعى يعنى أنها متأخره عن الحكم الشرعى ومرتبته عليه فلا موضوع لها إلا بعد تحقق الحكم الشرعى.

فيقع الكلام فى أن وجوب شكر المنعم هل هو فى سلسله المعلولات كما هو ظاهر كلام الاصوليين فى جمله من الموارد حيث أنصب البحث عندهم على وجوب طاعه الاحكام أو فى سلسله العلل؟

والحق هو الثانى لأن شكر المنعم - يعنى فيما يعنيه - اظهار التعظيم



أو اظهار الحرمة والاحترام وما أشبه ذلك وهذا في الحقيقة يقع في سلسلة علل الحكم لأنه مع غض النظر عن الحكم الشرعي العقل يقضى بوجوب شكر المنعم أما كفياته ومصاديقه فهذا شيء آخر وإلا لو كان من سلسلة معلولات الحكم لتوقف على وجود حكم شرعي وإذا كان شكر المنعم من سلسه العلل فهو قابل للملازمه مع الحكم الشرعي، فعليه تنطبق قاعده « كل ما حكم به العقل حكم به الشرع » لأن موردها هو ما يحكم به العقل في سلسلة العلل.

### **الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد:**

والاحكام فى سلسله العلل على قسمين:

مستقلات عقليه

وغير مستقلات.

أما فى سلسله المعلولات فهى دائماً غير مستقلات عقليه لأنها دائماً تحتاج إلى مقدمه شرعيه ولو كانت قضيه تكليفيه مثل وجوب الصلاه، فغير المستقلات العقليه هى ما يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل مثل وجوب الامتثال واحراز الامتثال وأما إذا كان الحكم العقلي موضوعاً للحكم الشرعي وهو أن يحكم الشارع على وفق حكم العقل فهى من المستقلات العقليه.

ص: ٢٤

نعم قد طبق الأعلام شكر المنعم على طاعه الاحكام وأمثالها... أى فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه فطاعه المولى فى احكامه وامثال أوامره أحد مصاديق شكر المنعم التى هى من سلسله معلولات الحكم لا من علله، وعليه فيكون شكر المنعم واقعاً فى سلسله العلل تاره وسلسله المعلولات أخرى.

وعليه فلا تجرى قاعده الملازمه: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» فى كل مورد ثبت فيه وجوب شكر المنعم إذ لا مسرح لهذه القاعده فى سلسله المعلولات بخلاف ما لو كانت فى سلسله علل الحكم الشرعي؛ لأنه قد تقدم أن شكر المنعم لا يتوقف على اراده شرعيه وحكم شرعي فإن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم وإن لم يكن هناك ما يتوعد على مخالفته بالعقاب، بل العقل يحكم بشكر المنعم بعد التوحيد.

وأما ثبوت شكر المنعم فى سلسله المعلولات لانطباقه على الطاعه ففيه نظر، وذلك لعدم توقف شكر المنعم على الحكم الشرعي أصلاً حتى يدرج فى غير المستقلات العقلية فلا موجب لجعله فى سلسله المعلولات، إلا أنه يمكن أن يوجه كون وجوب شكر المنعم حكماً عقلياً فى سلسله العلل تاره وسلسله المعلولات أخرى بأن شكر المنعم دائماً فى سلسله العلل، غايه الأمر أن وجوب شكر المنعم فى سلسله

العلل من مصاديقه الخارجيه ايجاد الطاعه والعباده بالشكر باعث وزاجر ويستكشف منه الجعل الشرعى للحكم بمقتضى الملازمه بين ما حكم به العقل حكم به الشرع، فحكم العقل المستكشف منه الجعل الشرعى يكون باعثاً نحو أمثال حكم الشرع المستكشف . وهذا شبيه بعض الاحكام العقليه الواقعه فى سلسله علل الحكم الشرعى كايجاب العدل واقامته خارجاً فإنه واجب عقلاً من جهه الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الاحكام الشرعيه. وهو أيضاً محرك و باعث لامتثال الحكم الشرعى، فالحكم العقلى فى سلسله العلل كما يستدل به على الجعل الشرعى يستدل به أيضاً على الباعثيه أو ما يستوجب الزاجريه نحو الحكم الشرعى، ومعه لا نحتاج إلى احكام عقليه تقع فى سلسله المعلولات وإن أمكن وجودها فى سلسله المعلولات فتكون مؤكداً.

فالموارد التى يحكم بها العقل فى سلسله علل الحكم الشرعى - بملازمه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع يستدل به على الباعثيه نحو الحكم الشرعى فالاستدلال على المحركيه والباعثيه لاحراز الامتثال بحكم العقل فى سلسله العلل - كافيه فلا حاجه فى هذه الموارد إلى الاستدلال بحكم عقلى فى سلسله المعلولات وذلك لأن الحاجه والغايه - من الاحكام العقليه فى سلسله المعلولات هى الباعثيه والمحركيه لامتثال الاحكام الشرعيه - آتية من الاحكام العقليه فى سلسله العلل

وهذا لم ينبه عليه الأصوليون، فمع وجود هذه الاحكام العقلية فى سلسله العلل للحكم الشرعى لا تزيد المحركيه المستفاده من حكم عقلى آخر فى سلسله المعلولات إلا- مؤكداً للباعثه لا تأسيسيه فكيف يحتاج إليها فى الاستنباط الاحكام مع أن حكم العقل فى سلسله المعلولات لا يثبت حكماً شرعياً حتى بقاعده الملازمه أصلاً.

ووجوب شكر المنعم من هذا القبيل فكما هو من الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله علل الاحكام الشرعيه هو بدوره يؤدى إلى الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله معلولات الحكم الشرعى. فما يظهر من الأصوليين - من أن آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل يجب أن تختلف عن آثار الحكم العقلى فى سلسله المعلولات - ليس بتام .

نعم يوجد تغاير فى الرتبه إلا أن هذه الميزه والخاصيه - وهى الفاعليه والباعثيه والمحركيه أو الزاجريه - تؤديها الاحكام العقلية التى فى سلسله العلل أيضاً.

والحكم العقلى فى سلسله المعلولات نتيجه حكماً شرعياً مثل وجوب الصلاه من باب شكر المنعم والصوم وغيرها، وأما الحكم العقلى فى سلسله المعلولات فنتيجه حكماً عقلياً مثل لزوم الطاعه لأحكام الله.

فما اعتمده بعض الأعلام من أن الوجوب بين الاجتهاد والتقليد

والاحتياط من باب وجوب شكر المنعم باعتبار بدايه الشريعه وبدايه الدخول فى الاسلام فصحيح إلا أنه ليس من الاحكام العقليه فى سلسله المعلولات بل بما وجهناه من كونه من الاحكام العقليه فى سلسله العلل، إذ أن هذا الوجوب هو الأصل الذى يحتّم على الملتفت لبدايه الأخذ بالشريعه فتتفرع عليه وتنحدر منه بقيه الوجوبات الشرعيه بحكم الملازمه، وبالتالي يمكن أن يكون شكر المنعم وجه لاثبات الوجوب الشرعى فى مسأله وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فيكون الوجوب نفسياً . وهذا الوجوب العقلى أيضاً باعث ودافع نحو الطاعه بل ونحو احراز فراغ الذمه فما صوروه من مخالفه سنخ آثار الحكم العقلى فى سلسله المعلولات عن آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل غير تام، بل آثار الحكم العقلى فى سلسله العلل تتحد مع آثار الحكم العقلى فى

سلسله المعلولات مثل المحركيه نحو امثال الاحكام، والتنجز يكون أيضاً للحكم العقلى فى سلسله العلل، فمضافاً لآثار الحكم العقلى فى سلسله العلل الخاصه مثل استكشاف أصل الاحكام، أيضاً يستفاد منه الآثار المستفاده من الحكم العقلى فى سلسله المعلولات من الباعثيه والمحركيه والتنجز .

وما ذكره الاصوليون من ثبوت شكر المنعم فى سلسله المعلولات لا يوجب مغايره سنخ الحكم العقلى، إلا أنه إذا كان من سلسله العلل

فتجرى الملازمه - كل ما حكم به العقل حكم به الشرع - وإذا كان من سلسلة المعلولات فلا- تجرى، إلا أن الأصوليين لم يرتضوا وحده وطبيعته الاحكام فى سلسلة العلل مع الاحكام فى سلسلة المعلولات، فعبروا عن الاحكام العقليه فى سلسلة المعلولات بغير المستقلات العقليه مثل وجوب الطاعه واحراز التكليف فهى غير مستقلات عقليه، لأنه متوقف على ثبوت الحكم الشرعى، وعبروا عن ما فى سلسلة العلل بالمستقلات العقليه وغير المستقلات العقليه، فالمستقلات مثل شكر المنعم وغير المستقلات مثل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، ووجوب الشىء يقتضى وجوب مقدمته وغيرها.

فلنا أن نخرج الوجوب - فى مسألتنا - من باب الوجوب الشرعى ومن باب الوجوب العقلى فالصلاه والصوم مثلاً لهما وجوب شرعى فى نفسهما بعنوان أنهما مصداقان من مصاديق شكر المنعم فيوجد عندنا وجوب عام تنشعب وتتفرع منه أحكام عديده، وهذا الوجوب يتفق مع الوجوب العقلى الذى هو فى سلسلة المعلولات كما ينبسط على الذى هو فى سلسه المعلولات.

وما تصوره الأعلام من منع جريان شكر المنعم - لاثبات الوجوب فى موارد ثبت وجوبها بأدله شرعيه أخرى - غير تام لعدم امتناع اجتماع دليلين وموجبين فإنها كما تجب من طريقها الخاص أيضا تجب من

جبه شكر المنعم فلا يمنع من تصادق عده وجوبات، فالوجوب بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط وجوب شرعى نفسى ذاتى فى سلسله العلل، وهذا تصوير ثانى للوجوب الشرعى غير التصوير الأول بأدله وجوب التعلم.

### **عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلومات:**

ومن هنا يتأمل فى ما صوره الأعلام من كون وجوب دفع الضرر منحصراً فى سلسله المعلومات ؛ وذلك لأن وجوب دفع الضرر قد قرره المتكلمون فى أصل داعويه العقل للايمان بل للفحص عن معرفه الله، فوجوب دفع الضرر العقلى قد تقرر فى مراحل سابقه ومتقدمه حتى على الايمان بالله والنبوه وغيرها من الاصول ثم يتنزل شيئاً فشيئاً... فيصل وجوب دفع الضرر إلى الفروع من وجوب دفع كل ما فيه احتمال الضرر . وعلى هذا يكون تخريج وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط من باب دفع الضرر ليس من معلومات الحكم الشرعى بل من عله، والكلام هو الكلام فى شكر المنعم من أن الاحكام العقليه فى سلسله العلل قابله لأن يحصل منها احكام وآثار الحكم العقلى فى سلسله المعلومات كالباعثيه والمحركه والزاجريه والتنجز.... فهذه الخاصه متينه وفريده فى سلسله علل الاحكام الواقعه قبلها التى لم يذكرها ولم ينبه عليها الاصوليون.

فإذا استند وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلى شكر المنعم أو لدفع الضرر يستفاد منه وجوب شرعى نفسى ذاتى ولو كان طريقياً، وأيضا يستفاد منه وجوب نفسى عقلى ذاتى. فإنه يقع فى سلسله العلل ويستثمر منه آثار فى الاحكام العقلية الواقعه فى سلسله المعلولات.

وقد تحصل: أن تخريج الوجوب بالوجوب الشرعى إما من جهه وجوب التعلم الذى بنينا على أنه وجوب نفسى طريقى وإما من جهه وجوب شكر المنعم وإما وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنها وإن كانت وجوه عقلية إلا- أنها مناشئ للاحكام العقلية فى سلسله العلل التى يستكشف منها أحكام شرعية، غاية الامر أن هذا الحكم الشرعى من الأسس والاصول التى تنطبق على بقيه الوجوبات وبالتالي يتولد منه وجوب وباعثيه احراز بأحد الطرق الثلاثة بالاجتهاد أو التقليد أو بالاحتياط.

فالوجوب يمكن أن يخرج عقلياً كأن يخرج بنفس شكر المنعم وبدفع الضرر المحتمل ويمكن أن يخرج فطرياً أى وجوباً فطرياً جبلياً يستلزم احكاماً من الشريعة المقتضى لعدم جريان الاصول المؤمنه عقلية كانت أو شرعية قبل الفحص ولكنه فى حدود العلم الاجمالى أو الاحتمال المنجز على ما تقدم، فالفطره تقضى وتحكم بلزوم تقصى وتتبع مراضى الله المالك المطلق إلا أن حدوده فى موارد العلم الاجمالى



أو الاحتمال المنجز وغيرها من الوجوه العقلية ككون التعلم مقدمه وجوديه ... هذا مجمل الكلام فى وجه الوجوب.

فيختلف الوجوب الناشئ من شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل - فإنه بنفسه يستفاد منه الوجوب العقلى أو الشرعى على ما تقدم بيانه من دون أى ضميمه - عن الوجوب الفطرى الموجب لتتبع مرضاه المولى فإنه إذا لم يرجع إلى وجوب شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل، فسعته وحدوده لا تتم إلا بضميمه منجزيه العلم الاجمالى أو الاحتمال المنجز وعدم جريان الاصول المؤمنه قبل الفحص.

### الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه:

#### اشاره

الثمره مترتبه على الاختلاف فى نوع الوجوب بين الاصناف الثلاثه من كونه عقليا أو شرعيا أو فطريا بل هذه الثمره غير مترتبه على هذا الجهه الثالثه فقط بل تتوقف على مجموع الجهات فى هذه المسأله، فالاحتياطات فى الرسائل العمليه التى يبيدها المفتى المعروف فيها جواز العدول إلى مجتهد ومفتى آخر مع أن التعبير بالعدول فيه مسامحه من جهه، وإن لم يكن مسامحه من جهه أخرى، ووجه المسامحه هو أن المجتهد لم يفت فيها حتى يقال إنه عدل منه إلى غيره، فالتعبير بأنه يجوز له العدول بعد ذلك مسامحي لأنه لم يقلد فيها حتى يعدل، وإنما

المجتهد ابقى تلك الاحتياطات في المساله على الاحتياط الذى فى التخيير فى أصل الرسائل العمليه أما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط، فسديد التعبير بأنه يعدل من الاحتياط إلى التقليد لا أنه يعدل من مفتى إلى آخر لأنه لم يقلده أصلاً، فهو عدول من الاحتياط إلى التقليد، نعم لو كان من الفتوى بالاحتياط فإنه يعدُّ عدولاً من المجتهد المفتى بالاحتياط إلى غيره وهو غير الاحتياط فى الفتوى، فإن الاحتياط فى الفتوى هو أنه يحتاط بأن لا يفتى فيرجع المكلف إلى بقيه الخصال الثلاث : إما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط ، بخلاف الفتوى بالاحتياط، فإنه إفتاء بلزوم الاحتياط مثل موارد العلم الاجمالي المنجز كالافتاء بلزوم القصر والتمام.

وأما تسميه هذا الوجوب بالفتوى بالاحتياط أو تبنى المجتهد هذا اللزوم بالاحتياط مع أنه مستند إلى العلم الاجمالي الصغير فى المسأله مع أن الاحتياط المقابل للاجتهاد والتقليد لم يُسَمَّ بالفتوى بالاحتياط مع أنه أيضاً مستند ومعتمد على العلم الاجمالي الكبير كما تقدم فى أدله الوجوب التخييري للاجتهاد والتقليد والاحتياط؟ .

والفرق بين هذين الوجوبين والاحتياطين أن الاحتياط - فى موارد العلم الاجمالي الأولى الكبير أو موارد الاحتمال بضميمه العلم الاجمالي الكبير الذى تقدم - واجب قبل فرض الفحص عن أدله الاجتهاد أو التقليد، وهو ليس بفتوى إذ لا استنباط فيه بل احتياط فى الفتوى وليس

افتاء بالاحتياط لأنه قبل الفحص والاستنباط والاجتهاد.

### الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتاً:

واما الفتوى بالاحتياط فالمفروض أن المجتهد فحص وتبع واستقصى واستقرأ واستنبط فوجد أن الأدله الاجتهاديه والاصول المؤمنه شرعيه أو عقليه قاصره فليس فى البين إلا- العلم الاجمالي المنجز، وأما الوجوه الأخرى فى المسأله فكلها قاصره، فهذا العلم الاجمالي الصغير قد توصل إليه المجتهد بعد الفحص فهو علم قد توصل إليه بعد الفحص وغربله الأدله وتحقيقها وتنقيحها، فهو يفتى ويخبر حدسا واستنباطاً بأن الأدله الموجوده والمتصوره فى المسأله عقيمه غير صالحه

للاعتقاد عليها، فلا- يسوغ الرجوع إليها ولا الرجوع إلى فتوى من أعتمد عليها وأنه توصل إلى وجود علم اجمالى، فالمتعين هو الرجوع إليه.

فوجب الاحتياط للعلم الاجمالي الصغير مما وصل إلى المكلف عن طريق فتوى المجتهد - بعد فحصه واستنباطه - فهو فتوى بالاحتياط، فثبوت الفرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط فى الفتوى مقرر فالفتوى بالاحتياط فتوى واخبار واستنباط بأن مقتضى الوجه فى تلك المسأله هو الاحتياط بالوجوب العقلى، وهذا بخلاف العلم الاجمالي الكبير الأول فإن المجتهد لم يعمل اجتهاده واستنباطه وإنما هو علم اجمالى أولى لكل مكلف يعلم بمقتضيات الشريعه.

فالفقوى بالاحتياط فى موارد العلم الاجمالى الصغىر استنباط واستقراء واخبار بوجود منشأ العلم الاجمالى وقصور بقيه الأدله فهو استنباط وفتوى بالاحتياط لا يصح الرجوع إلى الغير لعلمه بأن رجوع المقلد للمجتهد الأعلم بعده خطأ لأن الأدله مثلاً فى تردد الصلاه بين القصر والتمام لم تتم لا فى القصر ولا فى التمام، فلا يستند فى المقام لأدله الاجتهاديه ولا للاصول العمليه المؤمنه بل يستند إلى العلم الاجمالى بوجود منشأه، فهو يفتى بالاحتياط ويخبر أنه يوجد استنباط يقود إلى الاحتياط فلا يسوغ للمجتهد أن يجوز الرجوع إلى غيره لأنه افتى للمكلف وبين له حكمه وفتواه وهو مخالف للاحتياط فى الفتوى لأنه لم يستنبط ولم يفحص، فهذا هو الفارق الثبوتى.

### **الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتاً:**

وأما اثباتاً فالتمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى هو أن دأب الفقهاء - من الشيخ الطوسى والشيخ المفيد إلى يومنا هذا - على التعبير عن الفتوى بالاحتياط بالوجوب مطلقاً من دون تقييده بالوجوب العقلى فلا يقولون: «يجب عقلاً» فلا يقيدون الفتوى بالاحتياط بالوجوب العقلى بل يبدو أنه كوجوب شرعى كقولهم: «يجب على الحائض الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه ويجب الجمع بين القصر والتمام، فى هذه الموارد يبينون الوجوب وصيغ الاحتياط

بدون تقييد بالوجوب العقلي، وما ذلك إلا لأنها فتوى وفي الفتوى لا يُلزم الفقيه ببيان نوع المستند والدليل الذي اعتمد عليه من كونه دليلاً اجتهادياً أو أصلاً عملياً أو ظهوراً أو انقلاباً نسبة أو غيرها فليس اللازم على المجتهد في مقام الفتوى أن يبين مستند فتواه وإن كان للمجتهد اصطلاحات يبينون فيها درجة الدليل ونوعه وخصوصياته، وهذه المصطلحات لا يلتفت إليها إلا الفقهاء والمراقبين للاجتهاد كقولهم: "على الأظهر" و"على الظاهر" و"الأقوى" و"يجب على وجه" و"لا يخلو الوجوب من وجه" وغيرها، فهذه العبائر يذكرها الفقيه لتذكير نفسه وغيره بأن في المقام مثلاً وجوهاً متعددة ومختلفة وإن استند إلى أحدها أو لفضلكه توصل إلى كذا..، فإن هذه كلها اصطلاحات تفيد المجتهد إذا رجع إلى فتواه وتفيد غيره من وجود احتمالات أو تحقيقات وقف عليها المجتهد فمثلاً صاحب العروه (قدس سره) عبّر في مسأله: "ويجب على الاظهر وأما كذا فلا اشكال في وجوبه" فإن معنى الأول انه توجد عده احتمالات وهو استظهر أحدها، وأما قوله فلا اشكال في وجوبه لعدم تعدد الاحتمالات" فالتعبير بـ "الأظهر" و "لا- اشكال في وجوبه" وغيرها بلحاظ الأدله لا بلحاظ مقام الفتيا وهذه الاصطلاحات موجوده عند الفقهاء قديماً وحديثاً.

فالمهم أن الفتوى بالاحتياط فتوى بخلاف الاحتياط في الفتوى إذ لا

افتاء ولا استناد ولا استنباط، فيرجع إلى العلم الاجمالي الكبير وهو الاحتمال الأول الموجود في أصل الشريعة فلا تتعين الوظيفة في التقليد بل التخيير بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فيأذن في موارد الاحتياط يفتى بالوجوب وأما في موارد الاحتياط في الفتوى فيقول: الاحوط بمعنى أنه لا فتوى له.

وهذا اصطلاح عام لدى الفقهاء إلا أن بعض الفقهاء لا يدرجون ولا يسيرون على هذا الاصطلاح مثل السيد أحمد الخونساري (قدس سره) فإنه يقول: «حتى في موارد الاحتياط في الفتوى لا يسوق الرجوع إلى الغير» لان الاحتياط في الفتوى عنده نوع من الفتوى بالاحتياط وذلك لأنه لا يكون الاحتياط في الفتوى إلا لعظام وعقده لم تحل في المسألة وبعبارة أخرى أن الفقيه فحص وتتبع واستنبط ومع ذلك لم يجترأ على الفتوى مثلاً لمخالفتها شهره يحتمل بلوغها درجة التسالم فإن هذه الشهرة لا يمكن رفع اليد عنها بالاستناد إلى الأدلة الاجتهادية وغيرها من الوجوه.

فما تقدم كله مقدمه لما نذكره من الثمره .

### **الوجوب التخييري حدوثي أو استمراري؟:**

والثمره - من كون الوجوب لاحدى الخصال استمراريا أو حدوثيا وبعبارة أخرى الثمره في بقاء التخيير بين الخصال الثلاث وبالتالي صحه وقوع التقليد وصيرورته ابتداءيا بعد الاحتياط - أنه على القول بالوجوب

العقلى أنه يجوز العدول من الاحتياط فى الفتوى إلى التقليد أو الاجتهاد فإن الوجوب العقلى وجوب استمرارى وليس ابتداءً بخلافه على الوجوب الشرعى فإنه ابتداء لا بقاء، وقد يقال إنه أيضا على القول بالوجوب الشرعى، فالوجوب التخييرى الشرعى استمرارى بين هذه الامور الثلاثة بل ولو قلنا بأنه حدوثنى، لأن المقلد يجوز له أن يجتهد لكون الاجتهاد رافعا لموضوع التقليد، ومن هنا لا يكون التقليد مانعا من الاجتهاد وكذا من قلّد يجوز له أن يحتاط لأن الاحتياط لا ينافى التقليد. نعم وقع الكلام فى أن المقلد إذا احتاط هل هو عدول عن التقليد أم لا؟ وهو مبنى على تعاريف التقليد، وقد ذهب البعض إلى أن الاحتياط ليس بعدول عن التقليد لأن الاحتياط عمل بجمع الأقوال التى من ضمنها قول المفتى وعليه فليس فى البين عدول...، إلا أن الصحيح هو أن تبنى الاحتياط نحو عدول عن التقليد كما حررناه فى بحث الاجتهاد والتقليد الاصولى ومن أحتاط يسوغ له التقليد لعدم منافاه الاحتياط للتقليد وسيأتى هذا البحث مفصلاً فى العدول من إحدى هذه الخصال الثلاث إلى الأخرى.. فسواء كان الوجوب بين التقليد والاجتهاد والاحتياط عقليا أو شرعيا فالتخيير استمرارى لا حدوثنى وعليه فيجوز للمجتهد والمقلد الاحتياط ويجوز للمحتاط أن يجتهد أو يقلد إلا أن المجتهد لا يجوز له التقليد لمنافاه الاجتهاد له لكونه رافعا لموضوعه لأن موضوع

التقليد الجاهل والمجتهد عالم غير جاهل. نعم من فسر الاحتياط مطلقاً بأنه فتوى بالاحتياط لا احتياط فى الفتوى فإن العدول من الاحتياط إلى التقليد والعكس فيه اشكال... .

### الجهه الخامسه كون التخيير بين هذه الثلاثه عرضى أو طولى :

والمراد من العرضى كما هو مشهور عمدته متأخرى الأعصار هو أن للمكلف الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد أن يختار إحدى هذه الامور الثلاثه فالاحتياط فى عدل الاجتهاد والتقليد، والطولى عند من ذهب إليه هو أن المكلف غير المجتهد، يتعين عليه الاجتهاد أو التقليد، وإن لم يتمكن فتصل النوبه إلى الاحتياط، فليس الاحتياط عدل الاجتهاد

والتقليد، ولا مشروعيه للاحتياط مع امكان الاجتهاد والتقليد فلا عرضيه.

فالأمر فى هذه الجهه متوقف على اثبات أن مشروعيه الاحتياط مطلقه أو مقيده بالعجز عن الاجتهاد والتقليد.

وقد تعرض الماتن (قدس سره) إلى مشروعيه الاحتياط فى المسائل اللاحقه من زوايا عديده . فبناءً على مشروعيته مطلقاً يكون عرضياً وأما بناء على عدم الاطلاق فى مشروعيته - كما ذهب إليه الميرزا القمى صاحب القوانين (قدس سره) والميرزا النائينى (قدس سره) - فطولى وهو الصحيح كما سنبينه، وهذا هو رأى مشهور القدماء بل رأى كل من قال بقصد الوجه والتميز فى العبادات بل والاجماع الذى نقله السيد الرضى والسيد المرتضى على



بطلان تارك الاجتهاد والتقليد واقعاً لفقدانه شرط الوجه والتميز... .

وقد خدش المتأخرون في الاجماع بالمدركيه؛ لأنه مبني على مدرك كلامي عندهم باعتبار أنهم فقهاء ومتكلمون وقد بنوا البحث الفقهي على مبناهم الكلامي وهو لزوم قصد الوجه والتميز في العبادات فليس هو باجماع تعبدى، بل الخلاف واقع في عرضيه الاجتهاد والتقليد، إذ الحلبيون يذهبون إلى عدم عرضيه التقليد للاجتهاد، إذ المتعين عندهم الاجتهاد على نحو الوجوب العيني التعيني، فالاجتهاد مقدم على كل من التقليد والاحتياط والنكته في تأخير الاحتياط هي نكته القدماء والحليين منهم.

هذا قبل تحقق أحدها وأما مع تحقق الاجتهاد فينتفى موضوع التقليد فلا- يمكن العدول إلى التقليد إلا أنه لا- ينتفى موضوع الاحتياط، وكذا العكس لبقاء موضوعه لكل منهما مع تحقق الآخر ففي الجملة يوجد توارد بين افراد هذا الوجوب التخيري ولا أقل بين الاجتهاد والتقليد وإن كان قبل تحقق أحد الواجبات الثلاثة لا تقدم ولا توارد... .

وقد يقال توجد عرضيه بين الصور الثلاثة إلا- أنها لثا مترتبة على الاجتهاد، فالمسار متعين في واحد وهو الاجتهاد، وأما نفس الاجتهاد فمشروعيته واضحه وأما التقليد فأصل مشروعيته لا يمكن للمكلف أن يقلد فيها لعدم امكان أن تكون حجيه التقليد تقليديه؛ لأنه دور ، فأصل

التقليد ومسائله لا يمكن التقليد فيها كما ذكر بل لابد من الاجتهاد في مشروعيه التقليد ولو بأدله بسيطه وكذا التقليد في أصل مشروعيه الاحتياط لأنها خلافه لاشتراط قصد الوجه وغيره كما سنبينه.

والشيخ (قدس سره) في الرسائل لدفع شبهه القدماء وشبهه الميرزا القمي (قدس سره) حاول أن يصور صيغه للاحتياط جامع بين الاجتهاد والاحتياط وبين التقليد والاحتياط بأن يجتهد لكي يتحقق قصد التمييز وتندفع الاشكالات ثم يزيد ويضيف على ما توصل إليه من اجتهاد أو تقليد بمراعاة بقية احتمالات الاحتياط .

وهذه الصيغه التي ذكرها الشيخ الأعظم (قدس سره) في الحقيقه تسمى بالاحتياط الاكبر أو الأعظم فلو كان اجتهاده أدى إلى القصر مثلاً فهو يأتي بالقصر على مقتضى اجتهاده وبالتمام بمقتضى الاحتياط ولو كان مقتضى اجتهاده الاكتفاء بتسيحه واحده أو عدم اعاده الضوء فلا مانع من الاتيان بالتسيحات الأربع ثلاثاً بمقتضى اجتهاد واثنين بمقتضى الاحتياط وهكذا الكلام لو أراد أن يجمع بين التقليد والاحتياط.

فهذه الصيغه للاحتياط في الحقيقه ليست مقابله للاجتهاد والتقليد بل هي صيغه جامع بين خيارين من الخيارات الثلاثه: الاحتياط وأحد العدلين. فليست هي صيغه احتياط مقابل للاجتهاد والتقليد، فأصل مسأله الاحتياط لابد فيها من الاجتهاد أو الاحتياط أى يجمع بين الاجتهاد

والاحتياط أو بين التقليد والاحتياط فلا يصح للمقلد أن يجتهد إلا بعد احراز مشروعيه الاجتهاد.

فهذا القول ينكر العرضيه بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وليس هناك إلا الاجتهاد لا غير، غايه الأمر إما أن يجتهد بالتفصيل في المسائل أو يجتهد بمشروعيه التقليد أو يجتهد بمشروعيه الاحتياط أو يجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط.

فالعرضيه في المقام مختلفه، هل هي عرضيه حكميه أو موضوعيه أو صوريه؟ فهي تختلف باختلاف الأقوال والحالات والاشخاص.

### الجهه السادسة في مشروعيه الاحتياط وأقسامه :

#### اشاره

والكلام يقع في هذه المسأله من زوايا عديده وسيأتى تفاصيلها في المسائل اللاحقه والأفضل أن نختصر المطلب في المقام وسيأتى تفصيله وزاويه عند تعرض الماتن لها.

والجدير بالذكر والاشاره إليه هو أن الاحتياط على اقسام :

الأول الاحتياط بحسب الواقع، الثاني الاحتياط في التقليد، والثالث الاحتياط في الاجتهاد الرابع الاحتياط في الاجتهاد والتقليد، والخامس ما ذكره الشيخ الانصارى (قدس سره) وهو الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط، والسادس الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

والمراد من الاحتياط - من هذه الأقسام والمقابل للاجتهاد والتقليد -

هو القسم الأول وهو الاحتياط بحسب احتمالات الواقع الذى لا تنحصر محتملاته فى الأقوال وفتاوى الاحياء والاموات بل يعم جميع الاحتمالات والوجوه المحتمله فى الاستدلال التى ابرزوها، بل حتى التى لم يبرزها الأعلام من الاحتمالات العقلية، فهذا الاحتياط وسيع جداً.

وبهذا تعرف صحه ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا الاحتياط لا- يتمكن منه المجتهد الذى لم يمارس الاستنباط فضلاً عن المراهق والفاضل والعامى إذ لا يتمكن من هذا الاحتياط إلا الفقيه الخائض فى عبابها وتفاصيلها فإنه يدرك - بعد الخوض فى عباب المسائل والتفصيل

المحتمله - وجوها لجميع تلك المحتملات إذ الوجدان خير شاهد على أن زوايا المسأله ومحتملاتها لا يمكن أن تتضح إلا بالغور والتعمق فى الأدله. والكلام فعلاً فى بيان أقسام الاحتياط.

### **بيان أقسام الاحتياط:**

#### **القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع:**

إن الاحتياط بالنسبه إلى الواقع لا يتسنى لكل أحد من المجتهدين فضلاً عن العوام وذلك لأن الوقوف على وجه الاحتياط لا يكفى فيه وجود الملكه لدى العالم بل لا- بد من الخوض فى سبر الأدله وغورها وتمحيصها حتى يلتفت إلى كيفية حقيقه الاحتياط فى هذه المسأله أو هذا الباب فلا يدرك كيفية الاحتياط إلا بممارسه الاستنباط فى أبواب

الكتب الفقهيه مضافاً إلى وجود اختلاف كثير في صيغه الاحتياط وكيفيته في الابواب الفقيهه، فمثلاً- في باب الحيض صيغته وكيفيته هل هي الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه أو يتعين عليها الفحص والاستظهار، فالنظر وتشخيص الاحتياط متباين لخضوعه للاجتهاد والمباني والاقوال فمثلا من يبني على حرمه صلاه الحائض حرمه ذاته تختلف صيغه الاحتياط عنده عن يبني على كون حرمه صلاتها حرمه تشريعيه لأن البناء على الحرمه التشريعيه يحدد الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضه؛ لأن الحائض إذا لم تقصد الأمر الجزمي لم تكن مشرعه؛ لكون التشريع مبنياً على دعوى الأمر الجزمي، بينما مشهور القدماء يبنون على أن حرمه صلاتها حرمه ذاته فلا يتأتى الاحتياط بالانتيان باعمال المستحاضه، ومثل مسأله نيابه الفقيه وصلاحياته فإن جماعه من متأخري الأعصار رأوا أن الحيطه بعدم القول بنيابه الفقيه لتعويلهم على قاعده الحسبه في قبال من عوّل على اطلاق صلاحياته ونيابته فإن جهه الاحتياط بقاعده الحسبه - كما حررناه في كتاب الامامه الالهيه - مخالفه للاحتياط من جهات عديده وخطيره لارتباطه بالأمر العقائديه. والحاصل أن تحديد وتشخيص الاحتياط يحتاج إلى ممارسه ومطالسه في الاستنباط مضافاً إلى أن أكثر الأبواب تختلف كيفيه الاحتياط فيها باختلاف المباني فربّ احتياط عند

فقيه هو خلاف الاحتياط عند آخر.

### القسم الثاني: الاحتياط في التقليد:

الاحتياط في التقليد: وهذا أسهل من سابقه إذا أريد منه التقليد في ضمن دائره الاحياء المتصددين أو من كان على تقليده ثم مات، وأما لو أريد به الاحتياط بالنسبه إلى كافه الأقوال فهو أمر ليس باليسير بل يحتاج إلى تتبع ومهاره في الاستظهار من أقوالهم وعبائهم وذلك لوجود الاختلاف غالبا في اصطلاحات كل طبقه من الفقهاء عن طبقه الأخرى، بل لعل الفقيه لا يلتفت إلى بعض الاستظهارات فضلا عن غيره، فمثلاً بعض الأعلام ينكر وجود من يقول بالحرمة الذاتيه لصلاه

الحائض، والحال أن تصريحات كتب العلامه وغيرها طافحه بذلك، وعلى كل حال فإن كيفية الاستظهار أمر ليس بالهين إلا أنه أخف من القسم الأول.

وهذا الاحتياط يرجع في الحقيقه إلى التقليد، وذلك لأنه احتياط مبنى على حجيّه التقليد غايته أن للمكلف أن يحتاط بين الأحياء والأموات، وذلك لأن هذ الاحتياط ليس بمجانب للتقليد بل اصله قائم على التقليد لأن احتياطه لو كان موافقا للأموات فإنه ليس تقليداً للميت ابتداءً لأن الأحياء يقولون بمعذريه ما يفتون هم به لا بحصريه العمل به، وعليه فلا بأس بالأخذ بما هو أشد وأعظم وهو أحوط الأقوال الذي

هو فى الحقيقه جمع بين جميع الأقوال فهو عمل بالتقليد ولكن بصيغه احتياطيّه.

ومن باب الاستطراد فإنه يمكن تصوير صيغه احتياطيّه فى عمليه الاجتهاد والاستنباط يستنتج الفقيه المساله بصيغه احتياطيّه بمعنى أنه يراعى جميع محتملات الدلاله فى الدليل والروايه فهو يقطع ببراءه ذمته فى كيفيه الاستنباط، فاستنباطه يتكون بمراعاه للموازن وزياده بحيث يكون استنباطه بالجمع بين محتملات الدلاله وهذا لا مانع منه، وهذه نكته صناعيه واجتهاديّه مهمه وهى أن الانسان له أن يعتمد على حجه من الحجج وطريق من الطرق بمراعاه الموازين مع إضافه المحتملات الموجوده... فيخرج بنتيجه احتياطيّه. ولا يلزم منه نسبه شىء إلى الله من دون علم، مثل ما لو لم يدل الدليل على حرمة لحم الارنب ولكن مع مراعه المحتملات تكون النتيجة الاحتياطيّه هى الحرمة، فلا بد له من صياغه لا تدل على نسبه الحرمة إلى الله وهذا ما يحتاج إلى فن فى صياغه الفتوى وهو شىء آخر غير الاستنباط.

### **القسم الثالث: الاحتياط فى الاجتهاد:**

الاحتياط فى الاجتهاد: ومعناه أنه فى الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعدده ويحيط بمحتملات الأدله ويجمع بينها بحيث لا تتصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهاره

وتضلع وتسلط فى الصنائه الفقهيه لا الأصوليه فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطى، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذى يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطه ممارسته وتضلعه فى الفقه.

#### **القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد:**

وهو ما يجمع بين الاجتهاد والتقليد: بمعنى أن يجمع بين ما يتوصل إليه وبين ما يقوله الأعلم، فهو فى الواقع جمع بين حجتين وهذا ما يحصل غالباً عند مراهقه المجتهد للاجتهد لعدم جزمه عادة بحصول الملكه لديه فتراه مثلاً يعمل بأحوط القولين، وليس من اللازم أن يعمل بالاحتياط الكبير بل له علم اجمالى بين الاجتهاد والتقليد وليس مما يبتلى به المراهق للاجتهد فقط بل نرى أن بعض الأعاظم عند استنباطهم للاحكام مع عدم اسعاف الوقت لاستيفاء جميع جوانب الاستنباط سواء فى النتيجة أو فى بعض مقدمات الاستنباط فتراه يكون رأى نتيجته أو استدلالاً فى الواقع بين اجتهاده وتقليده، فمثلاً يعتمد على رأيه واجتهاده ولكنه فى النتيجة يراعى فتوى الأعلم وتاره يعتمد فى استدلاله على بعض المقدمات تقليداً لغيره فيها كبعض المسائل الرجاليه وغيرها فيأخذ بأحوط الأقوال فى مقدمات الاستدلال، كما لو لم



ير حجه الروايه إلا أنه يراعيها فى الاستنباط والاستدلال، وهذا ما نشاهده كثيرا من الأعلام عند استدلالاتهم الفقهيه والاصوليه.

### **القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط :**

وهو ما ذكرها الشيخ الانصارى (قدس سره) من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط وسماه الاحتياط الأكبر - وهو غير القسم الأول المسمى بالاحتياط الكبير الذى معناه العمل بالاجتهاد مع ضم احتمالات الواقع - وهو أنه يقلد إلا أنه بعد أن يأتى بالعمل بمقتضى تقليده يضيف إليه ما يفرضه عليه الاحتياط فى نفس العمل من دون تكرار أو أن يكرر العمل إذا لم يمكن اضافته ما يقتضيه الاحتياط إلى نفس العمل، ... فإن من أشكال من الفقهاء على الاحتياط بالتكرار قد أوجب الاجتهاد والتقليد إلا أن هذا القسم من الاحتياط ليس بمجانب للاجتهاد أو التقليد حتى يرد اشكاله إلا أنه لكى يمثل العمل يحتاط فيه أيضاً، فقد نقل بعض الساده من خواص تلاميذ السيد الخوئى (قدس سره) من الطبقة الثانيه عنه أنه قال: "مدته عمرى لم اغتسل غسل بدون مراعاة ترتيب بين الأيمن والأيسر" مع أنه يفتى بهذا طول عمره فهذا من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط.

## القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:

الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: كأن يكون الشخص مجتهدا ويراعى فى فتواه فتوى غيره أضافه إلى مراعاته بعض الأمور المحتمل دخالتها فى الواقع، مثل المجتهد يقلد فى بعض المقدمات ويجتهد فى البعض ومع ذلك يراعى محتملات الواقع. ومثل العامى الذى هو مجتهد فى أصل مسأله التقليد يقلد فى مسأله تقليد الأموات لكى لا يكون تقليده دورى، وأما فى بعض المسائل وتفصيل التقليد يتكون عنده دليل ولكنه يراعى بعض المحتملات فيكون بذلك جمع بين التقليد والاجتهاد والاحتياط وتجنب اشكالات عديده.

فحاصل الجهد الخامسه هى أن أقسام وصيغ الاحتياط متعددده جدا وصناعيه وفذلكيه وهى تفيد فى نقاش مشروعيه أصل الاحتياط الكبير الذى هو فى مقابل الاجتهاد والتقليد.

وستأتى جهات عديده فى الاحتياط تُذكر فى المسائل اللاحقه.

(مسأله ۲): الأقوى جواز(۱) العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا ،

## المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط

### اشاره

(۱) مقصودهم من الاحتياط فى هذه المسأله وغيرها من المسائل الآتية هو القسم الاول من أقسام الاحتياط. وقد وقع الكلام فى هذا الجواز أهو من المسائل التقليديه أو من المسائل الاجتهاديه حتى على المكلف العامى؟، وقد ذهب بعض الأعلام إلى وجوب الاجتهاد أو التقليد فيها فلا- يجوز له ابتداء الاحتياط، فيكون من الاجتهاد أو التقليد فى المسأله الكليه وهى جواز الاحتياط، فإن اجتهد فيها أو قلد - بعد اجتهاده فى مسأله جواز التقليد - من يجوز الاحتياط جاز له الاحتياط فى أعماله. فاجتهاده فى مشروعيه التقليد وتقليده فى مساله أخرى وهى مشروعيه الاحتياط .

وقد تقدم أن للاحتياط سته أقسام مع أن المصنف (قدس سره) والأعلام عموماً لم يتعرضوا إلا إلى القسم الأول كما هو واضح فى أول رسائلهم العمليه، وعليه يقع السؤال عن المانع من عدم تعرضهم لبقية الاقسام؟ مع أن الغرض من (الاحتياط) هو ممارسه سلوك عملى يبرأ الذمه (من الواقع المجهول) وبقية أقسام الاحتياط أكثر سهوله وعملاً- عند المكلفين، أما ممارسه الاحتياط بقول مطلقاً وبالنسبه إلى جميع الأقوال فنادر جداً وعليه لا ينقضى العجب لذكر الأعلام هذا القسم النادر دون

ص: ۵۰

غيره من أقسام الاحتياط الشائعه! فالصحيح التركيز والتنبيه أكثر على تلك الاقسام المهمه ذات الأثر العلمى .

وعلى كل حال فالظاهر من هذه المسأله والثالثه والرابعه هو جواز العمل بالاحتياط فى قبال من منع من الاحتياط بتفاصيله المختلفه، فقول الماتن (قدس سره) هنا: " بأن الأقوى جواز العمل بالاحتياط " فى مقابل القول المانع من الاحتياط مطلقاً لأن منهم من منعه مطلقاً ومنهم من منعه فى خصوص ما إذا استلزم التكرار كالميرزا النائينى (قدس سره) بنكته المنع عن الانبعاث الاحتمالى مع تأتى الانبعاث الجزمى، ومنهم من منعه فى خصوص ما إذا استلزم العبث بأمر الله، وهذا لا يلزم من تحققه بصرف التكرار مرتين بل لعله لا يتحقق إلا بكثرة التكرار، فالاحتياط الممنوع هو خصوص ما يستلزم العبث والاستهزاء عرفاً بأمر المولى مثل أن من جهل القبلة واعلم بنجاسه ثوبيه وعلم بنجاسه أحد الانائين مع امكان استعمال القبلة والوضوء من اناء ثالث والصلاه بثوب ثالث فيلزمه لو أراد أن يحتاط أن يصلى لكل جهه أكثر من مره فيلزمه الكثير من الصلوات حتى يتأتى منه الاحتياط .

والحاصل أن المانعين من الاحتياط اعتمدوا على وجوه متعدده ومختلفه وباختلافها تختلف دائره المنع من الاحتياط سعه وضيقاً، والمتصور فى موانع الاحتياط وجوه:

ص: ٥١

## القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجه المانع منه:

### الوجه الأول: المانع الموضوعى الجارى فى جميع الاعمال:

وحاصله أن الاحتياط بالنسبه إلى احتمالات الواقع والأقوال والأدله لابد فيه من العلم بكيفيته وهو أمر يمتنع حصوله فى العاده إلا من الفقيه المتمرس لاقتضاء العاده بأن المسأله الواحده تحتاج إلى معرفه مظانها فى الأبواب الفقيهه لأنه بالوقوف على تلك المظان تتضح كثير من الوجوه... وهذا أمر طبيعى لوجود الترابط والتشابك بين الابواب الفقيهيه وبما فيها من النكات المصيريه فى أصل المسأله فهذا مانع موضوعى أى لا موضوع له باعتبار العجز، وذلك لأن التكليف بالاحتياط أو بغيره مشروط بالقدره ولا قدره عليه إلا- عند الفقيه المتمرس فليس للمكلفين القدره على تحصيل كيفيته وعليه فلا- موضوع لجواز الاحتياط إذ هو مشروط بالقدره ولا قدره كما هو واضح.

ويمكن أن يصاغ هذا الوجه بعباره مانع حكمى وهو أن العامل بالاحتياط بدون علم بالكيفيه لا يحصل له العلم بفراغ ذمته بما اشتغلت به أجمالاً وعليه فتجرى قاعده الاشتغال وهى من الاحكام لا الموضوعات.

وهذا الوجه عام لجميع موارد الاحتياط عبادات أو معاملات - بخلاف غيره من الوجوه الآتية - وهذا هو حقيقه ما ذكره الماتن (قدس سره)

وارتضاه حيث قال : لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد. وعليه فلا- يكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد بل في طولهما لأنه متوقف عليهما فهذا الوجه صحيح ومتين كما ارتضاه السيد الماتن (قدس سره). وقد تقدم في الجبهه الرابعه اثبات طوليه الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

فإن قلت: في بعض المسائل اليسيره التي لا تحتاج إلى كلفه من جهه الأدله فتشخيصها متأني حتى للمكلف العادي، فالتخير فيها بين الاجتهاد و التقليد والاحتياط بمكان من الامكان ومعه لا- وجود للمانع الموضوعي المزبور والمفروض أنه لا يوجد مانع شرعي فثبت عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

قلت: أولاً إن هذا النوع من الاحتياط يسير جدا فهو نظير خروج بعض الضروريات عن الاجتهاد والتقليد وهذا لا ينافي الغالب.

وثانياً: أن المنع ليس محصوراً في المحذور الموضوعي وهو عدم القدره عليه بل هناك صياغه حكميه وهي عدم احراز الامتثال القطعي الاجمالي فيجرى الاشتغال اليقيني الموجب للفراغ اليقيني وسهوله المسائل اليسيره لا ترفع وجوب الاحتياط.

وثالثاً: أنه حتى الموارد اليسيره نمنع الجزم والقطع بحصول الاحتياط إلا أن يكون له نسبه من الاجتهاد أو التقليد هذا فيما لو كان الاحتياط

بالنسبة إلى محتملات الواقع لا بالنسبة إلى الاحتياط فى التقليد.

وهذا الوجه الأول تام ومتين إلا أنه لا يقتضى عدم مشروعيه الاحتياط بل يقتضى وجوب استناد الاحتياط إلى الاجتهاد أو التقليد.

وعليه فالاجتهاد والتقليد والاحتياط لا- عرضيه بينها لا- من جهة الحكم أى الجواز - أى جواز الاجتهاد وجواز التقليد وجواز الاحتياط - ولا من حيثيه الموضوع وذلك لأن مقتضى هذا الوجه توقف موضوع الاحتياط على الاجتهاد أو التقليد، وإذا كانت موضوعيه الاحتياط مستنده إلى عدليه لزم استناد حكمه إليهما أيضا لتوقف الحكم على موضوعه.

فالنتيجه: أن المكلف أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً وهما أما أن يكتفيا بالاجتهاد أو التقليد وأما أن يحتاطا، والجدير بالذكر أن حجم النتيجة يختلف باختلاف مقتضيات الادله مع أن المشاهد فى الكتب الاستدلاليه هو الغفله عن هذه الحقيقه من اختلاف حجم النتيجة سعه وضيقا باختلاف الدليل.

وأیضا العمل باحتياط القسم الأول - وهو الذى لا يرجع إلى الاجتهاد والتقليد - موجب لترك العلم التفصيلى، والعلم التفصيلى له أغراض كثيره لا- تقتصر على براءه الذمه وفراغها ... ففوائده كثيره لا- تحفظ إلا بالعلم الفصيلى... مثل الحفاظ على أحكام الشريعه المقدسه...

وهذا هو الوجه متين، مضافاً إلى أن هذا القسم من الاحتياط فيه

خلاف بين الأعلام، فمنهم من يقول بوجوب تحصيل العلم التفصيلي وعدم صحه الاكتفاء به وهم مشهور القدماء، فقد ذهبوا إلى بطلان العمل باحتياط القسم الأول، وعليه فالاحتياط يقتضى العمل بموافقته جميع المجتهدين في كيفية الاحتياط، فتعين بقيه أقسام الاحتياط المتفق عليها، لأن الاحتياط بهذه الكيفية خلاف الاحتياط لما فيه من الخلاف الموجب لعدم القطع بالموافقته، فمن تمسك بصحة هذا الاحتياط نظر إلى جمع المحتملات ومن قال: بأن جمع المحتملات في نفسه، محقق للاحتياط وليس الاشكال على نفس جمع المحتملات في نفسه فليس اشكال الميرزا النائيني (قدس سره) مثلاً وغيره على نفس جمع المحتملات، وإنما الاشكال في أن الانبعاث في طرف من أطراف الاحتياط لا- يكون انبعاثاً عن الأمر ولا وقوفاً عليه، فالبطلان المحتمل في المقام بطلان واقعي لا ظاهري، وذلك لاختلال شرطه كما لو أتى بالزكاه رياءً فإنها تبطل. وهذه الاشكالات نشأت من عدم تحديد موضع النزاع هل هو تحريم الاحتياط الذي معناه الجمع بين المحتملات أو هو عدم الاكتفاء باحتياط القسم الأول وترك الامتثال التفصيلي. ولا- يخفى أنه لا- ينبغي أن يقع البحث في تحريم الاحتياط بمعنى الجمع بين المحتملات لأن الجمع بينها موجود في بقيه أقسام الاحتياط التي ذكرناها وإنما الكلام في الاكتفاء بالقسم الأول مع ترك الامتثال التفصيلي.



## الوجه الثانى: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما فى موارد التكرار

ويأتى بيانه فى المسأله اللاحقه.

## الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز:

هو القول الذى تبناه جملة المتقدمين لأخذ قصد الوجه وقصد التمييز، وهذا القول قد نقله السيد الرضى (رحمه الله) وقرره عليه أخوه السيد المرتضى (رحمه الله) وهذا مانع من الاحتياط لعدم تأتى قصدهما.

## الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى:

### اشاره

استلزام الاحتياط العبث فى أمر المولى عرفاً، إلا أنه لا يستلزم العبث فى جميع موارد الاحتياط وإنما يلزم ذلك لو كان التكرار كثير بحيث يعده العرف تلاعباً وعبثاً بأمر المولى.

والكلام يقع فى الوجه الثالث، وأما الثانى والرابع فيأتى الكلام عنهما فى المسائل الآتية تبعاً للمصنف فى المسأله الثالثه والرابعه.

ومنشأه أن الطاعه عندهم لا تصدق إلا بقصد سنخ ونوع أمر المولى من وجوب أو ندب من ذلك لما للعناوين من اضافة الحسن والقبح على الافعال وكذا تمييزه ككونه شرطاً او جزءاً فلا بد أن تكون النيه تفصيليه وذلك لما تحتويه النيه من محاور فى نفسها من أن قصد تلك

العناوين يضمنى الحسن أو القبح على الافعال تاره وفي متعلقها تاره أخرى .

فالمعروف أن استدلال متكلمين القدماء بأن الطاعة لا تصدق إلا بالنية التفصيليه فلا تصدق بقصد المكلف سنخ أمر المولى بدون قصد الوجوب أو النذب أو الشرطيه أو الجزئيه وغيرها من العناوين الخاصه، فالمعتبر هو النيه التفصيليه، وقد فسرت النيه التفصيليه بقصد الوجه والتميز. ومحصل تفسير قصد النيه وقصد الوجه هو أن النيه تتكون من عدة محاور: المحور الأول: المقصود كالصلاه، المحور الثانى: الداعى إلى المقصود كالأمر الوجوبى وقصد الوجه والتميز هي مشخصات النيه من حيث الداعى والمقصود، المحور الثالث: هو كون القصد ارتكازيا أو اجماليا.

وما وقع فى كلام المتقدمين هو عن الأول والثانى أى أن قصد الوجه والتميز بالنسبه إلى خصوصيات المقصود وخصوصيات الداعى.

فالداعى هو قصد الامر وتحديد نفس المقصود كتعنونه بعنوان صلاه الظهر أو صلاه العصر من التميز وقصد الوجوب والنذب من وجوه الداعى، فالتميز هي مشخصات المقصود من قصد عنوان الجزئيه والشرطيه وغيرها مما له دخاله فى تمييز المقصود عن غيره، وقصد الوجه من مشخصات الداعى الذى يدعو إلى المقصود... ، فامثال أمر

ص: ٥٧

المولى داعى يقصده المكلف وقصد الوجه هى مشخصات أمره تعالى كقصد الاتيان بالصلاه بداعى أمرها الوجوب أو الندبى .  
وباعتبار أن المتقدمين بنوا على أن لكل اراده مولويه طاعه، والطاعه للارده المولويه لا بد أن تكون من العبد بقصد الخضوع والخشوع لتلك الاراده المولويه، فلكل اراده طاعه .

والوجه فى اعتبار قصد الوجه والتميز هو أن المتقدمين رحمهم الله بنوا على أن لكل أراده مولويه طاعه والطاعه للاراده المولويه لا بد أن تصدر من العبد بقصد الخضوع والامتثال والانقياد لتلك الاراده المولويه، فلكل اراده طاعه سواء كانت لزوميه أو ندييه  
....

### **بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين:**

### **المقدمه الأولى: فى بيان عنوان الاداء والامتثال:**

وحاصلها أنه يوجد فى باب سقوط الأمر عنوان الأداء وعنوان الامتثال والاختلاف بينهما:

### **الفرق بين الأداء والامتثال وآثارهما :**

إن منشأ اعتبار قصد الوجه والتميز وهو أن الطاعه من مقامات سقوط الامر لا ثبوته، وفى مقامات السقوط يوجد سببان لسقوط الأداء والامتثال والفارق بينهما هو أن الأداء يتحقق باتيان المأمور به وإن لم

يقصد الأمر فلا يكون امتثالاً له، كما هو فى التوصيلات فإن الاتيان بالمأمور به أداء له وليس بالامتثال وذلك لأن الامتثال يتقوم بقصد الانبعاث عن الأمر ليكون اتيان العبد بالمأمور به مثولاً لأرادته مولاه والمثول هو الخضوع والانقياد لأمر المولى.

وقد صور المتقدمون الأداء والامتثال فى التوصليات وكأنهم لم يصوروا فى العبادات إلا الامتثال وهو عكس ما بنى عليه متأخرو الاعصار من تصوير الاداء فى العبادات أيضاً؛ وذكروا فى وجه ذلك أن تحقق العباديه ليس بمحصور فى قصد امتثال الأمر، وعليه تتحقق العباديه بقصد غير قصد الأمر كالإتيان بالصلاه بقصد المحبوبيه والتذلل بها للمولى، وهذا لون من ألوان العباده، فعباديتها متحققه من غير قصد أمرها فلا يكون الاتيان بها أمثالاً لأمرها نعم هو أداء له.

ومثال ذلك: ما إذا كان يوم الخميس هو النصف من شعبان وهو أيضاً يوم النيروز فإن قصد بالصيام أمثال أمرهما كان أمثالاً ويثاب عليهما وإن قصد أحدهما فقط كان أمثالاً بالنسبه إلى ما قصده وأداء إلى ما لم يقصده فيثاب على الامتثال دون الأداء ، بل ولو قصد مطلق الصيام المستحب فإنه لا يثاب على شىء منهما ، بل يثاب عن الامر بطبيعى الصوم ؛ لأنه قد امتثل أمره ولم يمتثل غيره ، وعليه فكل أمر يثاب عليه الانسان إذا كان قاصداً له بالخضوع والانقياد والاتباع لأرادته المولى فى

ذلك الامر. فهذا أداء في العباده عند متأخرى الأعصار وإن لم يكن امتثالا- وعليه فالأداء لا يشترط فيه قصد خاص بخلاف الامتثال فإنه لا يتحقق إلا بقصد خاص وهو قصد أمر المولى.

وأما المتقدمون فيمنعون الأداء في العبادات ويقولون بعدم امكان تصويره فيها فلا يمكن فيها إلا الامتثال ؛ وقد استدلوا على ذلك بأن اللطف الموجود فى ملاك العباده لا- يتحقق إلا- بقصد ذلك الأمر أى بالامتثال لا بالأداء ولهذا لا يترتب الثواب إلا على الامتثال وهو الانبعاث عن خصوص اراده المولى.

أما متأخروا الاعصار فلم ينظروا ولم يلحظوا تحصيل الثواب وإنما نظروا إلى دفع العقاب أما الثواب فكمال وزياده فضل... والفقيه نظره لدفع العقاب، وعليه فمع تحقق الأداء لا يعاقب لأنه أدى ما عليه وإن لم يمثل إذ فرق بين عدم الامتثال والعصيان وبين عدم الامتثال والأداء والأداء دافع للعقاب وإن لم يترتب عليه ثواب لاختصاص الثواب بالامتثال والعقوبه مترتبه على الترك والمعصيه والمخالفه وهو لم يعص ولم يخالف لأن المفروض انه أدى ما عليه، وأما قصد القربه فلا ينحصر عند متأخرى الاعصار فى قصد أمتثال الامر بل يتأتى فى العباده بغيره كالخوف من العقاب.

وما نذهب إليه هو أن العبادات طرا اضافاتها إلى الله ذاته لا تحتاج

إلى قصد وراء قصدها نفسها مثل الركوع والسجود والذكر أو قراءة القرآن فإن المتأخرين ذهبوا إلى أن نفس السجود والركوع عباده بنفسه ولا يحتاج في عباديته إلى أكثر من قصده، وأما المتقدمون على ما استوحيناها واستظهرناه من كلامهم فقد ذهبوا إلى أن جميع العبادات مضافه إلى الله ولا يحتاج إلى قصد زائد وراء قصدها كما بنينا على ذلك أيضاً فالقيام والاستقبال إلى القبلة كذلك فيه إضافة ذاتيه إلى الله فإن القيام أمام المولى مستقبلاً ومتوجهاً إليه نوع من المثول والخضوع والوقوف وكذا وقفه العبد ذليلاً- بين يدي الرب الجليل أيضاً نوع من العبودية وكذا التشهد والسوره وغيرها من الاذكار فكلها في الواقع مثول وخضوع للمولى، فالإضافة الذاتيه إلى الله متحققه بنفس قصد الآتيان بها فمجرد قصد عنوان التشهد كافٍ في الإضافة إلى الله، فالنتجيه أن العبادات لا- تنحصر اضافتها العباديه بقصد أمتثال أمرها فإذا جاء بالفعل العبادي ولم يقصد الأمر يكون مؤدياً لا ممثلاً هذا ما صوّره المتأخرون فالنتجيه أن المتأخرين يصورون في العباده الاداء والامتثال خلافاً للمتقدمين.

وأما المتقدمون فيذهبون إلى لابيديه الامتثال في العبادات دون الاداء ، ونحن أيضاً نبني على لابيديه الامتثال في العباده، وفي الحقيقه أن الوجه الذي بنى عليه المتقدمون - من لزوم قصد الوجه والتمييز -

نرتضيه بمقدار ما يُفسر بأنه لزوم قصد الأمر بشخصه فنحن نوافقهم في أصل ضروره قصد الأمر بشخصه؛ وذلك لأن المثول والامتثال مأخوذ فيه الطوعانيه والانقياد للأمر وعليه فلا يصح في العبادات الاكتفاء بالاداء دون الطوعانيه المتقومه بامتثال الأمر إذ طبعه العباده تطويع وانصياع وانقياد من العبد لأمره مولاه وعلى الرغم من وجود مناشئ متعدده للعباده ذهب المحققون من متقدمى الأعصار إلى لزوم قصد الأمر، وقد استشكلوا في كفايه المحبوبيه وغيرها، ولازم هذا عدم الاكتفاء بالأداء ولايديه المثول الذى هو عبارته عن الانبعاث والانقياد عن نفس الأمر واراذه المولى، فالإكتفاء بالأداء فى العباده محل تأمل وذلك لأن الأداء ليس بطاعه وإن كان مسقطاً للأمر كخروج الوقت وانتفاء الموضوع فلا يقال للأداء طاعه للأمر الذى لم يقصده ولم ينبعث منه فهو معصيه بمعنى عدم الامتثال لا ترك الاداء فقصد الوجه بهذا المقدار نقله أى بمقدار الانبعاث عن شخص الاراده لا الانبعاث عن غيرها كالخوف من العقاب وقصد المحبوبيه مع تضييع وعدم حفظ شخص هذه الاراده لمولاه وإن حفظ اراده أخرى له.

فحاصل هذه المقدمه اختلاف الاداء عن الامتثال وإن الاداء يجتمع مع عصيان الامتثال .

ولربط هذه المقدمة بمسأله عدم الاكتفاء بالاحتياط ولو لم يستلزم التكرار مع امكان الاجتهاد والتقليد نذكر المقدمة الأخرى :

### المقدمة الثانية تقوم الامتثال بالاقبال والحضور:

حاصلها أن امتثال العبد أمام إرادة المولى عرفاً متقوم باقباله وحضوره عند اراده مولاه وليس المراد به الحضور الجسماني بل حضوره باقباله بتعلم اراده المولى والانفعال والانبعاث عنها والانتقهار لها.

وهذا أمر عرفي فلو أن عبداً أراد منه مولاه شيئاً ولكنه من دون أن يستعلم ارادته تفصيلاً ذهب وأدى محتملات ما أراد من دون أن يقبل على مولاه ويعلم بمراده تفصيلاً مع تمكنه ... فلا-ريب يعدُّ عند العرف نحواً من التقصير في الطاعة ونوع من الصد والابتعاد عن مولاه، مع أن متأخرى الأعصار يعتبرون الاحتياط خضوعاً وانقياداً بشكل اشد في امتثال الطاعة... والصحيح أن هذه الأشديه في الطاعة والانقياد بالاحتياط ليست على اطلاقها بل هي خاصة بمن إنسد عليه باب تحصيل العلم التفصيلي، أما مع انفتاح باب العلم له فاحتياطه في هذه الحالة يعتبر نوع من الابتعاد وعدم الحضور عند اراده مولاه. فوجه في التأمل - في جواز الاحتياط من القسم الأول مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد أى الاكتفاء بالامتثال الأجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي - هو ما ذكرناه من أن الاحتياط الذى هو امتثال اجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلي



يَشْكَل في كونه مثولا وأمثالا وطاعه للمولى.

ولتوضيح هذا المطلب أكثر نقدم مقدمه حاصلها أنه وقع بحث بين الأعلام: أن الاوامر التعبدية هل يوجد فيها نوع من التوصل أو هي خالصه في التعبدية فمعنى الأول هو امكان تحقق امثال الامر العبادى بدون قصد أمثال أمره بأن يتحقق عباديته بشىء آخر كقصد المحبويه وغيرها فإن بنى على صحه هذا المعنى فإن الأداء يعد طاعه للعباده وهذا تصوير لنوع من التوصليه فى الأمر العبادى فلو امكن تصويره لتحققت العباده بدون امثال وأما لو بنى على عدم صحه هذا الاتيان وقيل بلزوم انبعاث المكلف فى فعله عن أمر مولاه فإنه لا محاله يشترط فى الفعل العبادى أن يكون خالصا من كل شائبه التوصليه فتكون عباديته مضاعفه لإضافه العباديه من حيثين حيثه المحبويه وحيثه قصد امثال الامر .

والأعلام يصورون الأداء فى باب العبادات كمن تعددت عليه عدده اصناف من الصوم فى يوم واحد وقصد بعضها فإنه يكون امثالا وطاعه لما قصده وأداء إلى ما لم يقصده.

ومن هذا يتضح ما نصبو إليه فى الاحتياط الذى هو امثال اجمالى مع امكان الامثال التفصيلى وذلك لأن الاحتياط مع الامكان لا- يكون امثالا- وانقيادا لأمر المولى لعدم تحقق قصد الأمر، فيكون اداء لا امثالا وذلك لأن المثل والامثال متقوم بحضور المكلف واطلاعه تفصيلا

على أمر مولاه فعلى هذا يكون العلم التفصيلي بمراد المولى بالاجتهاد أو التقليد ليس بمقدمه علميه لأحراز الفراغ بل مقدمه وجوديه خارجيه لمتن العمل كالعلم بشرائط الحج لتوقف وجودها على العلم بها بل العلم مطلوب بما له دخاله في تحقق المثل والامثال لا بما هو طريق لفراغ الذمه وعليه يكون ما قرره الاصوليون في مقدمه الواجب من كون العلم بأمر المولى مقدمه ليس على اطلاقه لاختصاصه بباب التوصليات لكون المطلوب فيها هو صرف الوجود بخلافه في العبادات فإن العلم بأمر المولى يعتبر في حكم العقل والعقلاء نوع من الوقوف عند اراده المولى فهو دخيل في عنون الامثال والمثل لأن اللازم في باب العبادات ليس الاداء كالتوصليات فحسب بل اللازم فيها هو عنوان الامثال والعلم باراده المولى دخيل في وجود عنوانه فمثلاً لو كان للمولى عبادان وعلم كل منهما أجماً بأمر المولى فجاء أحدهما وتعلم من مولاه والآخر لم يأت بل عمل بالمحتملات التي بها يدرك أمر مولاه فلا ريب عند العقل والعقلاء انهما ليس في رتبه واحده في المثل امام اراده المولى مع أن العمل صحيح لم يختلف ولم يتخلف منه شيء وأن الممثل أجمالاً قد أتى به ولكنه رغم ذلك يفرق بينهما فإن رتبه المستعلم أعلى لما عنده من الانقياد والمثل لمولاه دون تارك الاستعلام الذي ليس عنده إلا الأداء.

وهذا شبيه من يأتي بالافعال التوصليه فإن هناك من ينبعث عن أمر وإرادة المولى وهناك من ينبعث لأمر أخرى كما لو أنبعث حذرا من العقاب فكل منهما اسقط الأمر بحقق الغرض بدرجة ما إلا أنه فرق بينهما فالأول أتى به بنحو الامتثال والثاني أتى به بنحو الأداء.

فلا تتحقق العبادات بمجرد الامتثال الاجمالي (بالاحتياط) مع فرض التمكن من الامتثال التفصيلي (بالاجتهاد أوالتقليد)

وذلك لأن العلم بارادة المولى نوع من حضور وعنديه وقرب العبد لدى اراده مولاة وهذه العنديه والحضور دخيله فى الامتثال والانقياد لأن الانقياد نوع من المتابعه والاتصال والارتباط بالمولى فالمثول يوجب عنوانا رابطا ومقرباً بين العبد ومولاة فالذى يعلم باراده مولاة أقرب من الذى لا يعلم، وعليه فلا محاله يكون العلم وجدانياً أو تعبيرياً مقدمه وجوديه لتحقق ذلك الامتثال.

فكما توجد مقدمات وجوديه للاجزاء والشرائط كذلك توجبالمقدمات الوجوديه لأصل ماهيه العباده كما مثلنا بالاداء فى الصيام والغسل عند اجتماع أوامر متعدده فإنه لا- يكون ممتثلا- إلا- لما قصده ومؤديا لما لم يقصده فلا فرق بين الأداء والامتثال فى الا-جزاء والشرائط إذ الا-جزاء والشرائط فى الامتثال هى عينها فى الأداء إلا أن عنوان الأداء يختلف عن عنوان الامتثال ، فعنوان الامتثال عنوان يقضى ويحكم به

العقل بمقتضى حقيقه العباديه وهويتها، فقصده الأمر لا دخل له فى الاجزاء والشرائط فهو ليس بمقدمه وجوديه لها، وإنما العلم كمقدمه وجوديه دخيل فى عنوان الامتثال بمقتضى هويه العباديه وحقيقتها بحكم العقل والعقلاء والمشرعه بمعنى أنه لا يتحقق الامتثال بحكم العقل والعقلاء والمشرعيه إلا بالعلم بالأمر الخاص.

فالتتيجه هى أن العلم التفصيلى وجدانياً أو تعبدياً مقدمه وجوديه لعنوان وطبيعته الامتثال. فالانبعاث عن شخص الاراده المولويه بواسطه العلم بها تفصيلاً دخيل كمقدمه وجوديه فى المثل والامتثال. وبهذه النكات يتضح أن الاحتياط لا يسوغ مع التمكن من الامتثال التفصيلى بالاجتهاد أو التقليد.

### **بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلى فى الامتثال:**

نستطيع أن نبين اشتراط العلم فى الامتثال ببيان آخر وهو أن الإراده المولويه تسمى بالمولويه فى باب العبادات بمعنى أن المولى أعمل مولويته فى هذه الاراده وهذه المولويه إذا عملت فلا بد أن يقابلها من طرف العبد انكسار وتذلل وخضوع، فالاراده المولويه الموجوده فى الامور العباديه لا يتحقق ملاكها إلا بالانبعاث والانصياع لخصوص تلك الإراده المولويه، نعم يمكن أن يحصل انصياع لإرادته أخرى إلا أنه يكون عصياناً وتمرداً على شخص تلك الاراده الالزاميه الأولى ، فلو اتفق أنه

أتى بنفس متعلق تلك الإرادة بالاداء أى باراده أخرى فإنه وإن اسقط الأمر والمأمور به ولكنه ليس بامثال إذ سقوط الأمر بالأداء أو بخروج وقته أو بارتفاع موضوعه شيء والامثال شيء آخر.

فهنا إذا لم ينطلق العبد وينصاع لهذه الإرادة اللازمه فلا يكون ممثلاً لتلك الإرادة بل عاصياً ومتمرداً... إذ أمام كل إرادة مولويه انصياع وتذلل من العبد فإذا انصاع إلى ارادات أخرى ولم ينصع لهذه الإرادة فهو غير منصاع ومتمرداً على مولاه. وإذا تقررت هذه المقدمه يتضح أن العلم التفصيلي بالاراده دخيل في تحقيق الانبعاث والانقياد لتلك الاراده.

### **ما أورده متأخرو الأعصار بأن الامثال الاجمالي أشد انصياعاً من الامثال التفصيلي:**

وحاصله أن الامثال الاجمالي فيه انصياع وانقياد أشد من الامثال التفصيلي فإنه فيه مشقه وكلفه وهو بخلاف الامثال التفصيلي وإن تنزلنا فهو على أقل تقدير مساوٍ للامثال التفصيلي وليس بأرجح منه، هكذا اشكل بعض متأخري الأعصار.

وهذا الاشكال في غير محله وذلك لأن الذي يمثل تفصيلاً أعمل كلفه الحضور والانصياع لشخص اراده مولاه فذهابه إلى مولاه وبحثه حتى أضحى عالمًا بارادته يقتضى الحضور والعنديه أى القرب بخلاف الجهل فإنه يقتضى البعد، وأما المحتاط وإن سلمنا بأن الامثال الاجمالي

بالاحتياط فيه زياده مشقه ولكنها زياده صوريه لا أثر لها من جهه القرب، وأما من جهه حقيقه العمل وحقيقه الانقياد فهى نقص فى الانبعاث لعدم انبعاثه عن الاراده.

ولتوضيح المطلب أكثر نذكر ما ذكر فى علم الكلام وعلم الفقه: من أن الامتثال الاجمالى ليس فيه انبعاث تام مع التمكن من الامتثال التفصيلى ومثاله الاوامر الامتحانيه فإنها تفترق عن غيرها من الأوامر حيث إن المصلحه ليست فى متعلق الأمر بل فى الأمر نفسه كما ذكره بعضهم، ومعنى ذلك أن نفس الأمر يحقق المصلحه بمعنى أنه بمجرد الأمر يحصل غرض المولى وهو الامتحان فالغرض من الامر هو وجود الامتحان والابتلاء وهو يحصل بمجرد وجود الأمر.

وقد ذكروا فى باب الأوامر الامتحانيه أن الأوامر الحقيقيه فيها ما فى الاوامر الامتحانيه وزياده فإن الابتلاء والامتحان متحقق فى الاوامر الحقيقيه وفيها مصلحه قائمه بالمتعلق أيضا وهذا بخلاف الاوامر الامتحانيه الصرفه فليس فيها إلا الابتلاء.

وما نريد أن نصل إليه من هذه المقدمه هو أن الاوامر الامتحانيه حتى يتحقق الامتحان فيها لابد من العلم بخصوص إرادته المولى حتى يتحدد موقف العبد من الامتحان والابتلاء ونتيجه ذلك كون العبد انقياديا وانصياعيا أو متجريا وعاصيا فالامتحان بعد العلم فالجاهل لا يمتحن إلا

بالعلم باراده مولاه ولا يخفى أن العبادات كما ذكروا ليس الملاك فيها مثل التوصليات أمر تكويني في المتعلق، بل روح وملاك ومصالحه العباده في عبوديه العبد أى فى طوعانيته وانقياده فهى شبيه بالامتحانات.

إذن فى الامتحان يوجب إنبعث وخضوع وانقياد لنفس الاراده المولويه وهذا الانقياد والانبعث مع العلم الاجمالى لا يستوفى تمام الملاك لأن حقيقه الامتحان لا تتحقق بشكل تام مع العلم الاجمالى لما فيه من عدم امكان انبعثه من الجهه التى يجهلها فهو مثل الجاهل بجميع الجهات لا يمكن امتحانه حتى مع وجود الأمر بالنسبه إليه لكى يعرف أنه مطيع أو عاصى.

فمع العلم الاجمالى لا يتحقق ما هو عمد الامتحان وقوامه بل يوجد قصور معه فى توفيه الغرض وهو عدم انبعثه من تلك الجهه التى هو جاهل بها.

فما ذكره الأعلام من أن الممثل إجمالاً أخضع وأطوع من الممثل تفصيلاً ليس بصحيح لما تقدم من قصور الامتثال الاجمالى فى الطوعانيه عن الامتثال التفصيلى الذى تتحقق به تمام الطوعانيه والانقياد.

ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالاحتياط هو ما ذكره استاذنا الميرزا هاشم الأملى (قدس سره) عن بعض متأخرى الأعصار: أنه يرى مع تمكن المكلف من طريق الاجتهاد أو التقليد يتعين العمل بهما عزيمه

فلا يسوغ تركهما وليس برخصه فعدم جواز العمل بالاحتياط عظيمه مثل ما وقع في قاعده الفراغ والتجاوز وغيرهما من الامارات الموضوعيه بأنها على نحو الرخصه أو على نحو العزيمه، فجمله من الأعلام يرون العمل بها عظيمه فلا يسوغ الاحتياط بتدارك المشكوك مثلاً وعليه فلا يسوغ الامتثال الاجمالي بترك الامتثال التفصيلي.

### **خلاصه القول في عدم عرضيه الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلا اعتبار العلم التفصيلي في الامتثال وفي المعاملات فلعدم الصغرى**

والحاصل أن الوجه الذي نستند إليه في عدم عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد هو أن العلم التفصيلي عقلاً وعقلاً وبتشريعاً يُعدُّ دخيلاً - في تمام أو كمال الامتثال فلا - يتحقق الامتثال بدونه. وعليه فاحتياط القسم الأول - وهو ما كان بلحاظ جميع احتمالات الواقع - مشروعيته في طول الاجتهاد والتقليد عقلاً وعقلاً وبتشريعاً سواء استلزم التكرار أم لا. وهذا واضح بالنسبه إلى العبادات ، وأما بالنسبه إلى التوصليات من المعاملات وغيرها فيكفي في كون الاحتياط في طول الاجتهاد والتقليد هو ما ذكرناه من الوجه الأول المانع من الاحتياط من حيث الصغرى وهو تعسره وتعذره على المجتهد غير المتمرس فضلاً عن غير المجتهد، فلا يمكن تحصيل الاحتياط إلا بالاجتهاد والتقليد.



أما لو اجتهد في كيفية الاحتياط بعد الفراغ عن مشروعيته فإنه ليس من الاحتياط بل من الاجتهاد أو التقليد كما نبه عليه الماتن (قدس سره) - من أن صغرى الاحتياط لا- يمكن إلا- بتوسط الاجتهاد أو التقليد - بقوله: «لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد». وهذا القسم راجع لكيفية الاحتياط بخلاف احتياط القسم الأول الذى منعنا عرضيته للاجتهاد والتقليد ومع ذلك فلا نضايق في عرضيه هذا القسم من الاحتياط للاجتهاد والتقليد حكماً وإن كان متولداً منهما. وبعبارة أخرى هذا الاحتياط من مواليد التقليد أو الاجتهاد وليس قسماً منحازاً ومبائناً لهما من حيث الموضوع إلا أنه في عرضهما من حيث الحكم، أى جواز الأخذ به في عرض جواز الاجتهاد وجواز التقليد.

فتلخص أن عمده المنع بنحو عام عن عرضيه جميع صور الاحتياط للاجتهاد والتقليد سواء كان في العبادات أو المعاملات، أما في العبادات فواضح لأجل تقومها بالامتثال والأقبال والانصياع للإرادة المولوية، المتوقف على العلم التفصيلي الذى له دخاله في الامتثال.

وأما الدليل على لزوم العلم التفصيلي في الامتثال هو ما قرره الأصوليون من أن صدق الامتثال وعدم صدقه بحكم العقل إذ عنوان الامتثال من شؤون حكم العقل، نعم يمكن للشارع أن يتصرف فيه صغرياً - كما في موارد الفراغ والتجاوز من جعل الشاك في الاجزاء

والشرائط بمنزله العالم - ولهذا ذكر صاحب الكفايه في مبحث التعبدى والتوصلى أن أخذ قصد القربه بحكم العقل لعدم امكان أخذه جعلاً- ومع قطع النظر عما ذكره (قدس سره) في الكفايه في بحث التوصلى من البحث الصغرى فإن استدلاله بأصل الكبرى - بأن الامتثال من أحكام العقل وشؤونه - صحيح وبالتالي نقول عقلا وعقلاء وتشرعاً: إن الاقبال على العلم التفصيلى باراده المولى دخيل فى التعبدية والطوعانية مع التمكن وبدونه لا يحصل الامتثال بنظر العقل إذ الحاكم بالاكْتفاء وعدمه فى هذه المرحله هو العقل، وبدونه فلا امتثال إلا بتصرف الشارع بالتخصيص لا التخصيص لتعليق الحكم العقلى.

وأما فى التوصليات فالحال واضح أيضاً بالنسبه إلى القسم الاول الذى ذكرناه من عدم تيسر الاحتياط إلا بالاجتهاد أو التقليد كما صرح بها السيد الماتن (قدس سره) من اعتبار الاجتهاد أو التقليد فى كيفية الاحتياط.

### الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره فى تعيين الاجتهاد والتقليد:

#### اشاره

الاعتماد على ظاهر أدله الأمارات، مثل: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبَهُمْ غُرُوبًا مِمَّا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجِعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١).

والحاصل أنه توجد عندنا أدلة تأمر باتباع الأمارات فى الشريعة الإسلامية للجاهل وهذه الأدلة على نحوين: أمارات مخاطب بها المجتهد مثل قوله (عليه السلام): «ليس لأحد التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» وأمارات مخاطب بها المقلد كالفتاوى، أو فقل: إن المكلف مخاطب بنمطين من الأمارات وهو يستطيع أن يدرج نفسه فى الأولى باجتهاده ويستطيع أن يدرج نفسه فى الثانية بتقليده، فلا بد من ادراج نفسه فى أحدهما إذ ظاهر الأمر - سواء كان أمراً واقعياً أو ظاهرياً - العينيه والتعيينيه والنفسيه وغيره، ورفع اليد عن هذا الأمر لا وجه له ولو بالاحتياط.

### عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع:

نعم خالف متأخروا العصر مشهور المتقدمين بنفى العينيه والتعيينيه والنفسيه استنادا إلى أن هذه الأوامر طريقه لأجل درك الواقع، والاحتياط مما يدرك به الواقع! وهذا الوجه فيه تأمل إذ ربما تعبد الشارع بالامارات لمصالح غير مسأله درك الواقع مثل ما ذكره فى بحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ففى هذا البحث ذكر متأخرو الاعصار بأن هناك حكماً وغايات عديده منها: عدم اختلال النظم. ومنها: المصلحه

ص: ٧٤

السلوكيه... وغيرها مما ذكره الأعلام كحِكْم لا كعلل.

ومع ثبوت هذه الحكم كيف استظهروا بأن الامارات متمحضة في مجرد الطريقيه ومن ثم تترك ويؤتى بديل عنها كالاحتياط إذ يلزم منه وفوات تلك الحكم والغايات فالاستعاضه عنها بالاحتياط بتعليل انها للطريقيه المحضه فيه تامل واضح.

هذا في امارات الشبهه الحكميه بل إن بعضهم كصاحب الجواهر(قدس سره) استشكل في رفع اليد عن الامارات الظاهريه والعمل بالاحتياط في الشبهات الموضوعيه التي مواردنا جزئيه ولا يلزم منها محذور فكيف بالشبهات الحكميه التي هي رسم نظام التشريع إذ إحدى حكم وفلسفات هذه الطرق الظنيه هي أن من تراكمها يتولد العلم بالاحكام الشرعيه حتى قالوا: «لو بنى على الاحتياط لاندرس الدين»، والمراد بالاحتياط هو الملازم لترك العلم التفصيلي مع التمكن منه لا-الاحتياط القسم الثاني والثالث و.... فليس كلامنا في حيثيه أصل الجمع بين المحتملات بل الكلام في حيثيه ترك العلم التفصيلي إذ العزوف والتجنب عن العلم التفصيلي يؤدي إلى كثير من المحاذير.

فالخلاصه: أن الكلام في الاحتياط ليس في أصل الجمع بين احتمالاته بل في ترك العلم التفصيلي بالاحكام الشرعيه فما اعتمدوه من قرينه على عدم التعيين في أوامر الطرق الشرعيه غير تامه وغير ملائم

وهى حصرهم التعبد واتباع الامارات بالطريقه لتفريغ الذمه مع أنهم أقرؤا وجود الحكمة التي ذكرؤها في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وفي باب الانسداد.

فهذا الوجه متين في العبادات والمعاملات ومؤيد لمشهور القدماء. ويستدل له أيضا بأدله وجوب التعلم المستفيضه من الأخبار والآيات كآيه أهل الذكر: (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١، وبآيه النفر وذلك لأن أدله وجوب التعلم هي نفسها أدله وجوب العمل بالاحكام الظاهريه أي تعلم تلك الطرق المشتمله على الاحكام الظاهريه سواء كانت الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد.

فعندنا أوامر باتباع الطرق للمجتهد والمقلد وعندنا أدله لعموم أصل التعلم أي وجوب الفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان كثير من أدله وجوب التعلم في الحقيقة متحده ومنطبقه جمله منها مع نفس ادله العمل بالطرق فمثلا- قوله: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ....) (١)، فكما أنها دليل على وجوب التعلم فهي أيضا دليل على حجيه قول الراوي ودليل على

ص: ٧٦

حجيه فتوى المفتى للمقلد فهى فى الجامع بين هذه الأمور. وكذا آيه النفر وما ورد من الاخبار فى باب صفات القاضى من الباب الرابع إلى الباب الثامن، وما ورد فى فضل العلم فى الباب الأول من أمالى الصدوق (قدس سره) والشيخ الطوسى (قدس سره)، وهى روايات «هلا عملت؟ فيقول: لم أعلم فيقال له: هلا تعلمت!»، وروايات وجوب أصل التعلم المستفيضة .

فلسان وجوب اتباع الطرق ولسان وجوب أصل التعلم التفصيلى متعاضدان إذ بينهما عموم وخصوص من وجه فإن بعض أدله اتباع الطرق تدل على وجوب التعلم وبعض أدله وجوب التعلم تدل على وجوب اتباع الطرق، وتوجد أدله من كلا الطائفتين خاصة بموردها وهى قليلة .

فالمهم أن أدله وجوب التعلم هى لسان آخر موجود فى الأدله، بعضها متميز وبعضها مندمج فى نفس أدله الطرق سواء كانت للمجتهد أو للمقلد.

والمختار فى هذه الأدله تبعاً للمتقدمين ولصاحب المدارك وما اخترناه فى تنبيهات البراءة أن وجوب التعلم فيها وجوب نفسى طريقى لا طريقى محض حتى يكون الاحتياط فى عرض الاجتهاد والتقليد.

### **الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد:**

وهو عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، وحاصله أنه يلزم من

عرضيته لهما المحاذير التي ذكرت في باب الانسداد، منها أن الاحتياط القسم الاول - أى ما يكون بحسب احتمالات الواقع والأقوال - يلزم منه تعطيل نظام الدين ونظام المعاش ومن ثم قالوا: «بعدم مشروعيته» للزومه اختلال نظام الفرد والمجتمع عند عملهم به.

وإن قيل: إن المراد منه مشروعيه الاحتياط في الجملة أى في بعض الموارد التي لا يلزم منها اختلال نظام الفرد والمجتمع.

ففيه: أنه يلزم منه أن يكون أخص من عموم البحث، إذ البحث في أن المكلف بالنسبة إلى جميع أفعاله وتروكه إما مجتهد أو مقلد أو محتاط لا في بعض أفعاله وتروكه دون البعض فليس هذا هو الاحتياط المعادل والموازى لأحتياط القسم الأول.

مضافاً إلى أنه لو لم يلزم منه اختلال النظام فإنه يستلزم عدم مراعاة حقوق الآخرين إذ لو أراد مراعاة نفسه تصادم مع الآخرين وإذا أراد مراعاة الآخرين تصادم مع حقوق نفسه.

وهذا بلحاظ احتياط القسم الأول أما بقيه أقسام الإحتياط فلا يرد عليه اشكال من هذه الاشكالات.

وتحصل أننا نمنع الاحتياط الملازم لترك العلم التفصيلي وعليه فالمكلف أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً مع أحدهما أو معهما كما مر في غير القسم الأول من الاحتياط.

## اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط :

هو ما كان بلحاظ جميع أقوال المجتهدين احياء وأمواتا أو بين خصوص الأحياء نوع من الاحتياط فى التقليد لأن فيه تحصيل العلم التفصيلى بالتقليد وزيادة أى تحصيل العلم بالإرادة المولويه وهى فتوى من يجب الرجوع إليه مع الاحتياط بالمحتمل الأخر من فتاوى الآخرين.

وعليه فالامثال الاجمالي يحصل فى كنف الامثال التفصيلى. وهذا لا مانع منه لتحقق العلم بالاراده المولويه تفصيلاً فلا يمانع الاجمال العلم التفصيلى ولا قصد الوجه والتميز .

ولعل هذا هو مراد الأعلام من الاحتياط وإلا فاحتياط القسم الأول مستعصى صغروياً على المجتهد غير الممارس فضلاً عن العوام وممتنع كبروياً لما ذكرناه.

ولا يبعد أن ارتكازهم فى الفتاوى والممارسات العمليه هو هذا القسم من الاحتياط أى الاحتياط فى الاقوال إلا أنهم بلوره وقالباً يذكرون القسم الأول مع أن المنتشر والفاشى بين المقلدين هو هذا القسم إذ لا يلتفتون إلى القسم الأول لتعصيه وتعسره عليهم وظهور عجزهم عن تقصى جميع دائره الاحتياط بل يحتاطون بالنسبه إلى أقوال المجتهدين، وهذا القسم تام صغروياً وكبروياً لأنه من مواليد التقليد.



### اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط :

وهو الاحتياط فى الاجتهاد ومعناه أنه فى الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعدده ويحيط بمحتملات الأدله ويجمع بينهما بحيث لا- تصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهاره وتضلع وتسلط فى الصناعه الفقيهه لا الأصوليه فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطى، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهاد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذى يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطه ممارسته وتضلعه فى الفقه.

وهذا القسم تام صغروياً وكبروياً لأنه من مواليد الاجتهاد وليس فى عرضها إلا أنه صغروياً لا يتأتى إلا من الفقيه المتمرس.

### اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط :

وهو ما يكون فى الاجتهاد والتقليد كأن يعمل على طبق اجتهاده ومع النظر إلى ما افتى به غيره بحيث ينطلق من العلم التفصيلى التبعدى الذى توصله إليه باجتهاده، وزياده وهو مراعاة الاحتمال الناشئ من فتوى الغير .

وهذا أيضاً لا ضير فيه لأنه ليس شيئاً واره الاجتهاد والتقليد فهو امثال اجمالى فى كنف العلم التفصيلى.

## اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط :

وهو أن يجمع بين الاجتهاد والاحتياط ، أو بين التقليد والاحتياط ولا اشكال فى جوازه لكون امثالا اجماليا فى كنف التفصيلي.

## اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط :

وهو الجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط كأن يجمع بين رأيه وبين تقليد غيره الأعلم وبين المحتمل الواقعي الأقوى عنده رتبه بعد مختاره الاجتهادى ، وهذا أيضا لا ريب فيه لأنه امثال اجمالى فى كنف الامثال التفصيلي.

تنبيه:

فى باب التعارض بعض القدماء يصوغ قالباً للجمع بين الخبر الراجح والخبر المرجوح بحيث لا تتصادم هذه الصياغه مع الواقع مثل المعارضه بين الخبرين على نحو العموم والخصوص من وجه مثل أكرم العلماء ولا- تكرم الفساق فإن مورد التعارض مع العالم الفاسق مع أن الراجح هو اكرام العلماء فتكون الفتوى تجمع بين هذين الخبرين ولا- تخالف الواقع، وكذا لو كان أحد الدليلين يقتضى القصر والآخر يقتضى التمام فإنه أيضاً يصيغ الفتوى - مثلاً - بالجمع بين الوظيفتين فيفتى على نحو بوجوب الجمع بين الراجح والمرجوح لا لأنهما الواقع بل لرجاء ادراك الواقع .

ص: ٨١

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

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

وهذه الصيغ العلمية الاحتياطية صعبة في الاستنباط وصعوبتها من حيث الجمع بين المتنافيين المخالف أحدهما للواقع من دون أن ينسب أو يسند إلى الشارع خلاف الواقع اجمالاً مع ما استنتجه.

وعليه فالاحتياط في الاستنباط يتأتى في باب التعارض سواء كانت النتيجة هي الترجيح أو التخيير فإنه يصيغ قالبا لا يتنافى مع الواقع وهذا ما يحتاج إلى مهاره وتضلع.

(١) لا يخفى إمكان الاحتياط في كلتا الصورتين الأوليتين إذ لا محذور فيهما .

### المسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك

#### إشارة

(٢) لا يخفى أن الصور الأولى والثانية من صور الاحتياط الكلام فيهما هو الكلام في ما تقدم من أقسام الاحتياط فيمتنع فيهما ما امتنع ويجوز فيهما ما جاز وأما الصورة الثالثة فقد منعها المحقق النائيني (قدس سره) ويأتي بيان ذلك في المسألة الرابعة .

وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار (١).....

**بقية الوجوه المانعه من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا النائيني (قدس سره) :**

**اشاره**

(١) ذهب الميرزا النائيني (قدس سره) إلى عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار بل الظاهر من تعليقه على العروه أنه يمنع من العمل بالاحتياط مطلقاً في العبادات... وأستدل عليه بوجوه تقدم بعضها ونذكرها أيضاً من لما فيها من مزيد بيان:

**المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر:**

فقال (قدس سره): إن الانبعاث في موارد التكرار لا يكون عن متن الأمر بل عن احتمال الأمر، والانبعاث عن نفس الأمر لا يكون إلا- في كنف العلم التفصيلي أما الانبعاث عن احتمال الأمر ففي كنف الظن والعلم الاجمالي، وبين الامتثالين بون و فرق كبير وذلك لأن الانبعاث عن متن الامر مقدم عن الانبعاث عن احتمال الأمر بدليل أن الانبعاث عن متن الامر أمتثال وطاعه لنفس الأمر وأما الانبعاث عن احتمال الامر فليس طاعه للأمر نفسه وإنما هو نوع من الانقياد للاحتمال - وليس بطاعه إذ الطاعه متقومه بالانبعاث عن نفس أمر المولى لا عن احتمالها وإلا فالأمر غير المعلوم لو قصد اطاعته للزم منه إسناده إلى المولى وهو تشريع - فهو كالانبعاث عن درجة الادراك لا عن ذات المدرك وهو الأمر .

ص: ٨٣

وبيان آخر لتقدم الانبعاث عن متن الأمر على الانبعاث عن احتمالته هو إن الانبعاث عن الامر طاعه للأمر، أما الانبعاث عن احتمال الأمر فهو انبعاث عن داعى وراء الأمر لا الامر نفسه. وهذا خاص بصوره دوران الحال بين الوجوب والاباحه لأنه مورد للتردد بين الأمر وعدمه، أما لو دار بين الوجوب والاستحباب فإنه يصح الانبعاث من نفس الأمر للقطع به، نعم وجه الأمر مجهول وهذا غير اشكال الانبعاث عن احتمال الأمر فى حال أن المطلوب هو الانبعاث عن متن ونفس الأمر ...

### **المانع الثانى: اقتضاء التعين عند الدوارن بين التعيين والتخير:**

وعند الشك يكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير فى مقام الامتثال وهو يقتضى التعيين. لأنه بعد اشتغال الذمه بالتكليف يشك بأن المفرغ لها الامتثال التفصلى تعيناً أو مخيراً بينه وبين الامتثال الاجمالى والامتثال الاجمالى لا يرفع الشك فى الفراغ .

وقد اعترض على الميرزا النائىنى (قدس سره) بأن دليله هو عين الدعوى فليس وراء هذه الدعوى دليل، وذلك لأن الامتثال الاجمالى المنبعث عن احتمال الأمر يوازى ويساوى عند العرف الانبعاث عن نفس الأمر فما هو الفرق؟ ومع وجود الوجه العرفى للتساوى فلا- تصل النوبه إلى الشك ولو سلمنا الشك فليس الأصل هو التعيين وذلك لأن الشك يرجع إلى أخذ واعتبار خصوصيه فى متعلق الحكم وهى لا بدّيه قصد ذات الأمر،

وعليه فنجرى البراءة عن الاعتبار الزائد.

هذا ما اشكله بعض الأعلام على الميرزا النائيني (قدس سره) إلا أن الصحيح هو ارجاع الوجه الذى ذكره الميرزا النائيني إلى الوجه الذى اخترناه من أن الانبعاث عن نفس الأمر أدخل فى الطوعانية - والامتنال وصدق الأقبال على أمر المولى واراדתه - ممن ينبعث عن احتمال الأمر فالذى ينبعث عن الاحتمال كأنما ينبعث عن حجاب أو عن صد أو عن ابتعاد بخلاف الحضور عند المولى الحاصل بالعلم وذلك لأن الحضور عند المولى والأطلاع على أمره يعدُّ أدخل فى الطوعانية، وبعبارة أخرى ان الامتنال الاجمالى لأمر المولى يعتبر قله اكتراث بأمر المولى!

فإن قلت: وكيف يكون قله اهتمام مع أنه امتثال قطعى اجمالى فأين قله الاكتراث؟

قلت: إن المقصود من قله الأ-كتراث هو عدم وقوفه على اراده المولى وعدم اقباله عليها فلم يكن حاضرا عنده فمعنى الطاعه الماخوذ فيها الامتنال هى المثول والحضور والكينونه عند اراده المولى، ولا ريب فى عدم تحققها مع عدم الاطلاع تفصيلا عليها لأنه احتجاب عن المولى بجهالته فهو درجه من التولى والفرار عن اراده مولاه وإن كان فى الحقيقه مؤديا للمأمور به.

وقد أيدنا هذا الوجه بما التزم به المتأخرون من أن الانبعاث لا بد

أن يكون من قصد الأمر أعم من قصد نفس الامر أو قصد احتمال الأمر لا عن اضافته عباديه أخرى، ووجه التأييد هو أن اعتبار قصد الأمر عبارته عن الطوعانيه لهذه الإراده المولويه الخاصه فكل أرادته مولويه خاصه لا بد أن تقابل بطوعانيه وانصياع خاص من العبد ولا- يكفى الطوعانيه من جهات أخرى لإرادات أخر لمولاه وإلا- فهو تمرد وعصيان بالنسبه إلى خصوص هذه الاراده المولويه.

فالوجه الذى ذكره الميرزا النائيني (قدس سره) متين بالوجه التى ذكرناها والمختار من أن الانبعاث عن متن الأمر يختلف عقلاً وعقلانياً عن الانبعاث عن احتمال الأمر.

وأما الوجه الثانى من الدوارن بين التعيين والتخير - لو وصلت النوبه إلى مقام الشك - فالصحيح هو جريان قاعده الاشتغال عند قصد احتمال الأمر؛ لأن الشك فى المقام ليس شكاً فى جعل شرعى من جزء وشرط كى تجرى البراءه الشرعيه أو العقليه بل الشك فى مقومات صدق الامتثال فى حكم العقل، وعند الشك فى صدق الامتثال فى حكم العقل فهو شك فى الامتثال لا شك فى المكلف بهولاً- شك فى نفس التكليف الذى هو مجرى البراءه وذلك لأن ضابطه البراءه هى أن يكون المنشأ الأول والأصلى للشك راجعاً إلى التكليف أو المكلف به على صعيد الجعل لا على صعيد الامتثال والعمل، فالمرجع هو البراءه ، ولأن

الضابطه فى الاحتياط والاشتغال أن يكون المنشأ الأصلى للشك فى السقوط والامتنال الخارجى وعلية فلا تجرى البراءه بل يجرى الاشتغال والاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وعلى كل حال فلا- تصل النوبه إلى الشك، ولو وصلت فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخير العقلى فى مقام التفريغ والسقوط الذى هو مجرى الاشتغال.

ولهذا لما بنى الآخوند (قدس سره) - فى الشك فى التعبدية والتوصليه فى الأمر - على قاعده الاشتغال أجابه الأعلام بأنه لو كان الشك فى التعبدية والتوصليه راجع إلى السقوط والامتنال لثمّ كلامه (قدس سره) إلا إذا رجع إلى الشك فى خصوصيه نفس الأمر وفى كيفيه من كيفياته فهو مجرى البراءه. فهم يقررون لصاحب الكفايه أنه لو رجع الشك إلى الامتنال العقلى وما شبه ذلك لكان مجرى الاشتغال، فليس حكم العقل بعدم احراز الامتنال بل حكمه بعدم تحقق نفس الامتنال لاختلال شرط من الشروط العقليه للامتنال. وأيضا ليس الكلام والاشكال فى الاحتياط بمعنى الجمع بين المحتملات فإن هذا لا اشكال فيه كما صححناه فى القسم الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس من اقسام الاحتياط وإنما الاشكال فى الاكتفاء بالقسم الاول من أقسام الاحتياط مع ترك الامتنال التفصيلي، فهذا هو محط البحث فلاشكال هو عدم تحقق



الامتثال باحتياط القسم الأول وبالامتثال الاجمالي لا ظاهراً ولا واقعاً. نعم يسقط ولكنه بالأداء لا بالامتثال.

فعدم تحقق الامتثال فى المقام عقلاً ليس من جهه عدم احراز الامتثال وعدم الاجزاء بل لاجل حكم العقل بعدم تحقق الامتثال.

فليس المقام من مقامات الشك فى الامتثال بل من مقامات القطع بعدم الامتثال فإن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلى يحكم العقل بعدم تحقق اصل الامتثال وإن تحقق الأداء وسقط الأمر به وعليه فتوجد فيه درجه من المعصيه.

### المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى:

وهذا خاص بالتكرار الكثير الموجب للعب والعبث بأمر المولى وهما عنوانان مضادان للعباديه إلا أنهما لا يتحققان بالتكرار القليل.

وهذه المانعيه مختصه بفرض التمكن من الامتثال التفصيلى وإلا ففى فرض عدم التمكن فإن النوبه تتأتى للامتثال الاجمالي الذى لا يجتزء به فى فرض التمكن من الامتثال الظنى فضلاً عن العلم.

ومثل هذا المانع ليس شرعياً لأن البحث فى المقام ليس فى الشروط والاجزاء الشرعيه بل البحث فى كيفية المأمور به عقلاً وللعقل اعتبارات وشروط خاصه فى تحقق المأمور به كالتذلل والخضوع وقصد القربه وعدم التقرب بالمبعد فاشترط خلو العباده من السفه باللعب والعبث

وإن لم يجعل شرعاً إلا- أن العقل يحكم به لحكمه بلزوم صدور العبادة بحسن فاعلى وفعلى، وبخلوها من قبهما ومع اختلال هذه الشروط لا تتحقق العباديه بنظره.

فعلاوه على ما يحكم به الشرع من أجزاء وشرائط يحكم العقل بشرائط فى كفيه الامثال التى لها دخل فى الحسن الفعلى أو الفاعلى، وكذا الموانع المتقدمه كالأقبال والعلم التفصيلى الذى أعتبروه مقدمه علميه فقط، وليس هو مجرد مقدمه علميه بل هو دخيل فى صدق الامثال والطوعانيه والأقبال على المولى فى نظر العقل عند التمكن منه.

وأشكل الأعلام على فرض التسليم بهذا الاشكال بأن اللعب والعبث عنوانان قائمان بمجموع الاطراف أو لأكثر الاطراف فلا يتحقق اللعب والعبث بطرف واحد فهما ليس بلانزمين للطرف الذى به يتحقق الامثال فى متن الواقع، لأن مركبهما جميع الاطراف على نحو العموم المجموعى وما يتحقق به الواقع هو الطرف المطابق فقط وبين الأمرين فرق، نعم لو كان اللعب والعبث عنوانين ملازمين لكل طرف على حده لبطلت عباديه الطرف المطلوب الواقعى، وعليه فالطرف المطلوب واقعاً ليس بنفسه لعب وعبث بأمر المولى إذ ليس عنوان اللعب والعبث منطبق عليه حتى يكون منهياً عنه بل منطبق على المجموع بما هو أو على الأكثر... فليس متعلق الامر والنهى واحداً فما تعلق به النهى هو المجموع

وما تعلق به الأمر هو الطرف المطابق... فاللعب والعبث عنوانان وليدان للأتيان بجميع الاطراف لا الطرف المطلوب بعينه بل للهيئه المجموعيه وعليه فيقع صحيحاً، فما يلزم منه اللعب والعبث وهو المجموع غير مطلوب فلا يخلُ بالعباده فليس مركب الأمر والنهي واحداً.

وهذا الاشكال غير تام وذلك لأن اللعب والعبث وإن كانا عنوانين وليدين لمجموع الاطراف إلا أنهما في الحقيقه متحدان مع حيثيه ايجاد الفعل إلا- أن المتصف بهما ليس هو الفعل بل هو الفاعل - يعنى اللعب والعبث من اقسام الفعل الذى يتصف به الفاعل نفسه فإن فاعلهما هو الذى ليس له غايه راجحه بل غايه مرجوحه فللفاعل داعى مرجوح وعليه فهذا الداعى - وهو اللعب والعبث الذى يدعو الفاعل لتحقيق الفعل - لصيق ومجاور للداعى القربى فيتنافى معه ويناقضه فهما فى مرحله الداعويه لا تقدم ولا تأخر بل هما فى عرض واحد ولصيقان فيتنافیان فلا يمكن تحقق قصد القربه مع وجود هذا الداعى ... نعم هما بلحاظ الوجود الخارجى للفعل العبادى متأخران لأنهما لا يتحققان فى الخارج إلا بعد وجود أكثر أو أغلب الأفراد، هذا بلحاظ وجود الفعل العبادى المطلوب وأما بلحاظ مرحله الداعويه والمحركيه للفاعل فهما متحدان ولصيقان فيتحد الداعى العبثى بالداعى القربى فيتنافیان إذ الدواعى تاره فى نفسها مباحه فلا تسبب مناقضه للداعويه القريبه وتاره

تكون مباحه ولكنها تضاد الداعويه القريبه .

فالحاصل أن عنوانى اللعب والعبث وليدان ومتأخران عن مجموع الاطراف التى يحصل بها التكرار بلحاظ الوجود الخارجى وأما بلحاظ الداعى للفاعل فهما متقدمان ودخيلان فى داعويه الفاعل وحيث أن هذا الداعى يناقض الداعويه القريبه فلا محاله يوجب الخلل.

وبيان آخر أن الغايه من حيث الوجود الخارجى متأخره وأما من حيث الوجود الذهنى والداعويه فهى متقدمه على الوجود الخارجى - كما قرر بأن الغايه متقدمه ذهنا ومتأخره خارجاً - فاللعب والعبث من حيث تحققهما فى الخارج متأخران عن جميع الأطراف وعليه فلا- يجتمع فى كل طرف على حده لعب وعبث لكن من حيث الوجود الذهنى والداعويه فهما متقدمان ومجتمعان فى رتبه قصد القريبه والامثال.

وعليه فالممثل - بهذه الكيفيه مع التمكن من العلم - له داعيان الأول داعى امثال الأمر والثانى داعى احراز امثال الأمر والداعى الثانى متضمن للعب والعبث - لأن التكرار لاحراز فراغ الذمه من التكليف - وهو ما يناقض وينافى قصد امثال الامر أى ينافى القريبه وعليه فيتداخل الداعيان فى نفس الطرف الواقعى أيضاً لأن الاتيان به مشتمل على كلا- الداعيين أى الامثال واحراز الامثال ويتحقق احراز الامثال بالتكرار.

ص: ٩١

فالأشكال تام لو كان النظر إلى الوجود الخارجى لأن اللعب والعبث لا يحصلان إلا بعد الاتيان بالمجموع وأما بالنسبه إلى مرحله الداعى فهى لا- تتوقف على الأتيان بالمجموع وعليه فيجتمع فى كل فرد من افراد التكرار داعى الامتثال وداعى احراز امتثاله - وذلك لأنه كما أن العقل يحكم بلزوم الامثال يحكم بلزوم احراز الامتثال - وداعى الاحراز الذى يتضمن اللعب والعبث فهو مصاد للقريبه فيجتمع داعيان متضادان فى الطرف الواقعى المطلوب، فهذا الوجه متين بل إن العرف يرى أن بعض رتب الكثره ماحيه لصوره العباديه وأن صاحبها مستخف بكيفيه العباده.

إلا- أن المؤاخذ على هذا الوجه أنه أخص من المدعى لأنه لا- يمنع إلا- بعض الرتب من التكرار وهى خصوص التكرار الكثير الذى يلزم منه اللعب والعبث بأمر المولى، وكذا ما ذهب إليه المشهور من قصد الوجه والتمييز وما ذهبنا إليه من كون الاقبال دخيل فى الامتثال فإنه يختص بالعبادات فلا يعم الجميع إلا الوجه الأول وهو توقف الاحتياط على العلم بكيفيه الاحتياط اجتهادا وتقليدا فيرجع إلى أحد أقسام الاحتياط غير القسم الأول من أقسام الاحتياط المتقدمه، وأيضا يوجد وجه آخر للمعاملات وهو أن القسم الأول من الاحتياط - وهو ما كان بلحاظ احتمالات الواقع والأقوال شاذها ومعروفها - لو عمل به فيها لاقتضى

تعطيل النظام الدينى والمعاشى سواء الفردى أو الاجتماعى لكون هذه الفتوى مخاطب به الفرد والمجموع ومن ثم قالوا بعدم مشروعيته للفرد أو المجموع.

ولا- يقال إن هذا الاحتياط لا- يتم بالجملة ولكنه يمكن أن يتحقق فى الجملة إذ يقتصر فيه على ما لا يلزم منه الحرج والتعطيل النظام الدينى.

أقول: إن هذا يخرج عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد بالجملة كما هو ظاهر من جعله عدلاً لهما فيكون الدليل أخص من المدعى لأن المدعى جعله عدلاً مطلقاً . مضافاً إلى أن احتياط القسم الاول لو لم يستلزم اختلال النظام فإنه فى المعاملات يوجب التزاماً لأنه إذا احتاط لنفسه خالف الاحتياط بالنسبة للآخرين لما يلزمه من ضرره عليهم وإذا احتاط للآخرين خالف الاحتياط بالنسبة لنفسه لما فى وقوع الضرر على نفسه وقد ذكرت فى باب الانسداد محاذير على الاحتياط فى المعاملات غير لزوم اختلال النظام .

ولو فرض تضيق الاحتياط وتقليصه ولو بمقدار يسير فهو يحتاج إلى العلم بكيفيته وبالتالي لا يعود إلى كونه احتياطاً من القسم الأول وعدلاً للاجتهاد والتقليد بل راجع لهما وهو من أقسام الاحتياط الأخرى.

#### **المانع الرابع ظواهر الأدلة وهو عام يشمل العبادات والمعاملات:**

وحاصله: أن ظاهر ادلة الامارات الداله على وجوب اتباع الامارات

للجاهل مثل : (فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...١)، وقوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا...٢) فإنه توجد أدلة تدل على الأمر باتباع الامارات فى الشبهات الحكيمه للشخص الجاهل.

والمكلف بالنسبه إلى الامارات على نمطين فهو يستطيع أن يدرج نفسه فى أحدهما ولا- يجوز له أن يخرج عنهما مثل القصر والاتمام لكل منهما موضوع والمكلف مخير بين ادراج نفسه فى أيهما ولا- يجوز له الخروج عنهما وذلك لأن المكلف إما مخاطب بالأمارات الاجتهاديه وموضوعها المجتهد وإما مخاطب بالفتاوى وموضوعها المقلد وحيث إن ظاهر الأمر الظاهرى أو الواقعى - كما قالوا فى بحث الأوامر - الوجوب التعينى والعينى والنفسى وغيرها ورفع اليد عن هذا الظهور لا- وجه له ولو بالاحتياط المقابل لهما بخلاف التابع لهما.

وقد أشكل متاخرو العصر خلافا لمشهور المتقدمين فى ظهور هذه الأوامر فى النفسيه - وإن كان ملاكها طريقيا - والعينيه والتعينيه بأن الأمر هنا ظاهر فى الطريقيه لدرك الواقع والاحتياط مما يدرك به الواقع أيضاً وعليه فالاحتياط فى عرض الاجتهاد والتقليد.

أقول: وهو كما ترى وذلك لأن للشارع من تشريعه الأحكام الظاهرية غايات وحكم كثيره ليست كلها راجعه لدرك الواقع - قد نص عليها في باب الانسداد وفي باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - مثل حفظ الشريعة من الاندرااس ومثل التسهيل ومثل المصلحه السلوكيه وغيرها الكثير مما ذكر في أصل تصوير امكان الحكم الظاهري وفي مسأله الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فليست المصالح للحكم الظاهري كامنه في درك الواقع فقط فقط وإذا كانت تلك الاحتمالات والوجوه من الغايات والحكم موجوده فمن أين حصر المتأخرون غايه الأمر الظاهري في درك الواقع لا غير؟!.

فرفع اليد عن ظواهر هذه الامور في النفسيه والعينيه والتعينييه لتوهم حصر الغرض والغايه من الامور الظاهرية في درك الواقع محل تأمل بل البعض يستشكل كصاحب الجواهر في رفع اليد في الشبهات الموضوعيه عن الامارات الظاهرية والعمل بالاحتياط فكيف بالشبهه الحكيمه التي هي رسم نظام التشريع .

وإحدى الحكم الموجه لترك الاحتياط والملمزمه للعمل بالاماره هي اندراس الدين فإن القنوات الظاهرية بتراكمها يخلق العلم بالاحكام وبالتالي يحفظها من الاندرااس بخلاف لو بنى على الاحتياط بترك العلم التفصيلي أي الاحتياط في القسم الأول فإنها تدرس شيئاً فشيء.



وهذا الوجه متين وهو أن الظاهر من الأوامر الظاهرية - ولا سيما في الشبهات الحكمية - في النفسه والعينه والتعنيه ورفع اليد عنها بالاحتياط الذى هو ترك العلم التفصيلى بالحكم بالاجتهاد أو التقليد - لا بمعنى ضم المحتملات إلى الطريق التعبدى فإن ضم المحتملات لا كلام فيه ولا قبح - وإنما الكلام فى الاحتياط الموجب لترك العلم التفصيلى بالحكم عن طريق الاجتهاد أو التقليد وإلا- فضم المحتملات بدون ترك العلم التفصيلى حسن ولا- مانع منه وهو المعبر عنه الامتثال الاجمالى فى كنف العلم التفصيلى كالاختياط فى غير القسم الأول من أقسام الاحتياط.

فاحتياط القسم الأول مرفوض للزومه ترك العلم التفصيلى، فهذه الوجه متين فى العبادات والمعاملات ومعاضد لدعوى مشهور القدماء.

### **المانع الخامس: أدله وجوب التعلم:**

إن أدله وجوب التعلم كقوله: "...هالا- تعلمت ... " - وقد ذكرنا مصادر أدله وجوب التعلم فى بحث البراءه فى الاصول - هى نفسها أدله العمل بالاحكام الظاهرية أى تعلم تلك الطرق والعمل بالاحكام الموجوده فى مؤداها سواء الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد فالأوامر باتباع الطرق شامله للمجتهد والمقلد ولدينا أدله

ناظره إلى عموم التعلم وهي بدورها موجبه للفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان الكثير من أدله وجوب التعلم في الحقيقه متحده مع نفس أدله العمل بالطرق مثل قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) فإن هذه الآيه تعتبر دليلا على وجوب التعلم وهي دليل على حجيه قول الراوى ودليل يخاطب به المجتهد وهي دليل حجيه فتوى المجتهد أيضاً، وكذا قوله تعالى: (فَلَوْ لَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... ) فهي دليل على وجوب التعلم ودليل على حجيه روايه الرواه وحجيه الفتوى، فعده طرق مجموعته بلسان ودليل واحد وقد بينا كيفيه جمعها في لسان دليل حجيه خبر الواحد وسنبيته هنا إن شاء الله .

وظاهر هذه الأدله - كما مر أن المختار تبعا للمتقدمين ولصاحب المدراك - وأدله وجوب التعلم هو الوجوب النفسى الطريقي كما بيناه في الاصول العمليه ...

فقوله تعالى : ( وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ) ، وقوله: ( وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ) ، وقوله: ( وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا

فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ) . ومن الاخبار ما ورد في أبواب صفات القاضي (١) وهي روايات متعددة ومستفيضه داله على وجوب التعلم . وأيضا ما نقله تفسير البرهان ونور الثقلين في آخر تفسير آيه (٢): (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ . ٣).

وأيضاً روايات التعلم التي منها : «هلا تعلمت؟ قال لم أعلم...» المعتبره، فأدله وجوب التعلم مستفيضه ومتعدد (٣).

فأدله التعلم تعاضد أدله وجوب العمل بالطرق إذ بعض أدله الطرق يدل على وجوب التعلم بالالتزام وبعض أدله التعلم يدل على وجوب العمل بالطرق بالالتزام أيضا.

والظاهر من هذه الأدله هو الوجوب النفسى الطريقي ولا يرفع اليد عن النفسيه لوجود حكم عديده فى التعبد بالطرق والامارات غير إصابه الواقع.

والحاصل هو منع عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد فللمكلف أن

ص: ٩٨

١- (١) - الباب الرابع إلى الباب الثامن من وسائل الشيعه .

٢- (٢) - لاحظ: آمالى الصدوق، الباب الأول من أبواب فضل العلم، وآمالى الشيخ الطوسى .

٣- (٤) - سورة الأنعام، الآية ١٤٩ .

يجتهد أو يقلد ويجوز له أن يضم لهما الاحتياط، وتختلف صيغته على ما تقدم من الاحتياط فى التقليد أو الاحتياط فى الاجتهاد أو بينهما....وأما ترك الاجتهاد أو التقليد والاقتصار على الاحتياط فمحل تأمل واشكال.

### وخلصه الوجوه المانعه من عرضه الاحتياط للاجتهاد والتقليد خمسها:

الوجه الاول: توقف الاحتياط على العلم بموارده وهو لا يتحقق إلا بالاجتهاد أو التقليد وهذا عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم.

الوجه الثانى: وهو خاص بالعبادات من أن الاكتفاء بالعلم الاجمالى مع التمكن من العلم التفصيلى يعدُّ تولى وصد عن طاعه المولى والمثول عنده بخلاف العلم التفصيلى فإنه اقبال ومثول على المولى فالعلم التفصيلى بالتكليف مقدمه وجوديه عقلاً للأمتثال، وعليه فالعلم مقدمه وجوديه عقلاً وليس كما ذهب إليه المتأخرون من كون العلم مقدمه علميه بحته، وقد أرجعنا ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) إلى هذا الوجه وأيضاً ما ذكره المتقدمون من اشتراط قصد التمييز والوجه إلى هذا الوجه أيضاً لانطباقه عليه بقرائن ذكرناها.

الوجه الثالث: هو وجود الأوامر الظاهره فى وجوب اتباع الطرق والامارات وجوباً تكليفاً نفسياً عينياً تعيناً للمجتهد أو المقلد فلا يرفع اليد عنها بالاحتياط إذ لا مسوغ له، وتدل عليه أيضاً الأوامر الداله على

كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (١).

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

وجوب أصل التعلم، وبما ذكرناه هنا وفي تنبيهات البراءة من استفادته وجوب التعلم وجوباً نفسياً تقريباً.

الوجه الرابع: وهو عام للعبادات والمعاملات وما ذكرناه من قيام المصالح بذات الأمارات بقطع النظر عن متعلقها في باب الانسداد من جهة اختلال النظام بالاحتياط العام فيعلم منه عدم ارتضاء الشارع للاحتياط فضلاً عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد.

والوجه الخامس: عدم رفع اليد عن النفس في الأمر بوجود التعلم لما ذكرناه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من وجوه وحكم مختلفه فلا تمحض للأوامر الظاهرية في الاستطراق والاستكشاف المحض بل لها حكم كثيره وعليه فلا وجه لصرافها عن النفس.

(١) تقدم ما فيه على رأى المشهور وما ذكرناه من التوجيه لكلامهم.

### **المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار**

(٢) قد تقدم ما فيه مفصلاً من استلزامه ترك العلم التفصيلي بإرادته المولى الذى لابد منه على ما بيناه.

ص: ١٠٠

(مسألة ٥): في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لأن المسألة خلافية (١).

(مسألة ٦): في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (٢).....

### المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه

(١) ما تقدم في المسألة الثانية من وجوب معرفه موارد الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد فإنه ناظر إلى متعلق الاحتياط وأما مساله حكم الاحتياط في نفسه ففي جوازه لا بد أيضاً من الاجتهاد أو التقليد فالاحتياط موضوعاً وحكماً يتوقف على الاجتهاد أو التقليد فلا يتوصل لحكم الاحتياط أو متعلقه إلا - بهما لأن الاحتياط ليس من المسائل المسلمه لما فيه من المحاذير المتصوره كترك العلم التفصيلي واللعب وفوات قصد الوجه والتمييز فليس للعقل حكم بحسن ترك العلم التفصيلي مثلاً، نعم من جهه جمع وضم المحتملات هو حسن عقلاً وهذا لا كلام فيه. وإنما الكلام في حكم الاحتياط فلا بد من التوصل إليه بواسطه الاجتهاد أو التقليد للاختلاف فيه وكذا من جهه الموضوع فلا بد من تحديد كفيته سعه دائرته أو ضيقها .

### المسألة السادسة: التقليد في الضروريات

(٢) الضرورى هو البديهي الذى لا- يحتاج إلى برهان بخلاف اليقيني وهو ما قام عليه الدليل ولا يخفى أن الضرورى يختلف باختلاف نسبته فتاره يكون ضرورياً مذهبياً، أو أخرى ضرورياً دينياً، وثالثه ضرورياً

كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا فى اليقينيّات إذا حصل له اليقين ، وفى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد .

(مسأله ٧) : عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل (١).

أنسانياً ، وأخرى يكون ضرورى أدیانياً وغير ذلك، هذا من جهه الموضوع ، أما من جهه الحكم فهو لا يتعلق به الاجتهاد ولا التقليد إذ موضوعهما الظن والشك.

### المسأله السابعه: بطلان عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط

(١) البطلان المتصور فى المقام إما ظاهرى وهو المقابل للصحه الظاهريه التى معناها احراز فراغ الذمه بما اشتغلت به وإما واقعى المقابل للصحه الواقعيه وهى تماميه أجزاء العمل وشرائطه والمراد من البطلان فى كلام الماتن (قدس سره) هو الظاهرى أى عدم احراز الفراغ وعليه فيجب الإتيان ببقية المحتملات لاحرازه، وهذا واضح فى التوصليات لعدم اشتراط الاستناد المعتبر فى الحسن الفعلى أو الفاعلى حتى يتوقف على الامارات العلميه، وأما فى التعبيديّات فمن لم يشترط العلم التفصيلى فى الامتثال وجوز الاحتياط واكتفى بالاحتمال فالبطلان أيضاً ظاهرى وأما من اشترط العلم التفصيلى فى تحقق الامتثال فالبطلان عنده واقعى لأنه أتى بعمل غير قاطع بأمره وهو خلف اعتبار العلم التفصيلى فى تحقق

ص: ١٠٢

(مسأله ٨) : التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين (١) وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

امثاله وعباديته وذلك لأن العمل بدون اجتهاد أو تقليد محتمل فلا علم وجداني أو تعبدى بالمأمور به، فهذه المسأله لها ارتباط بما تقدم فى مسأله الاحتياط من جهه بعض الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد وهى الوجوه التى ترجع للاخلال بالنيه كالوجه الثانى الذى ذكرناه من اشتراط العلم وما ذكره النائنى (قدس سره) من الاستناد إلى نفس الأمر فى الطاعه لا إلى احتماله وما ذكره المشهور من قصد الوجه والتميز وأما ما يرجع إلى وجوه احرازيه كالعلم بكيفيه الاحتياط كالوجه الأول - من وجوه منع عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد - بصيغتيه الموضوعيه والحكميه فهو لا- يقتضى إلا- البطلان الظاهرى لا الواقعى كما هو ظاهر لرجوعه إلى الاحراز. فالعبره فى البطلان الظاهرى: عدم إحراز الفراغ وعليه فمن يقول بالاكْتفاء بالاحتياط له أن يحرز الفراغ بالاحتياط كما له أن يحرزه بالتقليد وبدونهما لا يكتفى بالعمل بمجرد الاحتمال.

### المسأله الثامنه: تعريف التقليد

#### إشاره

(١) عُرِّفَ التقليد بتعاريف كثيره:

التعريف الأول: ما ذكره الماتن (قدس سره) من أنه الالتزام - وهو تبنى الشىء - بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد. فالتقليد عنده (قدس سره)

ص: ١٠٣



يدور مدار الالتزام بالعمل ولو لم يعلم بفتاوى المجتهد تفصيلاً كما لو التزم وأخذ بفتاواه اجمالاً.

التعريف الثاني: الاستناد وحقيقته اعتماد العمل على الفتوى وهو نسبه بين العمل والفتوى.

التعريف الثالث: العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد.

التعريف الرابع: أخذ الفتوى وهو قسمان: تفصيلي وأجمالي والتفصيلي يساوي التعلم.

التعريف الخامس: التعلم بقصد العمل.

التعريف السادس: الالتزام وهو التبنى - في ظرف العمل أو قبل العمل - . والالتزام على نحوين إجمالي وتفصيلي والتفصيلي يساوي العلم بالفتوى مع الالتزام وهو يرجع إلى عده من التصويرات إلى الأول.

التعريف السابع: صرف مطابقه العمل لفتوى المجتهد وإن لم يتعلم ولم يلتزم ولم يستند ولم يأخذ.

التعريف الثامن: تنصيب المفتي مفتياً كما ذكرناه في مبحث الاجتهاد والتقليد الاصولي.

التعريف التاسع: التبعية والاتباع للمجتهد،

التعريف العاشر: ما ذكره الآقا ضياء الدين العراقي (قدس سره): أن التقليد

هو حجيه وأماريه فتوى المجتهد.

وغيرها من التفاسير التي يمكن أن ترجع إلى أكثر من خمسة عشر

لو نظرنا إلى خصوصياتها وإلا لو نظرنا إليها في الجملة وبعناوين عامه فقد تصل إلى أقل من ذلك... لرجوع بعض التعاريف إلى بعض مع الغاء الخصوصيات... ومنشأ اختلاف التعاريف هي الآثار المختلفه والمتنوعه للتقليد الوارده في الأدله كصدور العمل عن تقليد بالفعل وكالاجزاء وهو مطابقه العمل وإن لم يستند للتقليد بالفعل وكصحته تقليد الميت بقاءاً... ومسأله العدول و... وهكذا. فالأعلام رأوا أن الآثار والاحكام الوارده في الأدله مختلفه في الموضوع المأخوذ لها فاختلفت تعاريفهم باختلاف الأثر المنظور إليه، والأدله كما هي متكفله لبيان معنى التعريف وحقيقته تبين أيضاً آثاره وأحكامه بل هي أدله على حجيته أيضاً.

### **وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي:**

ومنشأ الأشتراك هو أن جمله من هذه الأقوال تبين أن التقليد عمل شبيه بالعمل الأصولي وليس عملاً فرعياً فقهيًا بحثاً بحيث يسبق العمل الفرعي الخارجي ولو رتبته مثل القول بالاستناد والقول بالأخذ والقول بالإلتزام والقول بالتبني فهذه الأفعال اصوليه أى هي من سنخ الافعال التي تذكر في مسائل أحكام علم أصول الفقه ؛ لأن مسائل أصول الفقه

ص: ١٠٥

مسائل شرعيه، الحكم فيها كحكم أصولي، والفعل مرتبط بعلم الأصول، وهي مرتبطة بالاحكام الظاهريه والامارات وأمثال ذلك مثل الاستصحاب كقوله (عليه السلام) :

« لا- تنقض اليقين بالشك » . أي ابنِ علي ما كان كما كان ، فإن تطبيقك للاستصحاب في الشبهه الموضوعيه سنخ من الفعل الأصولي وليس فعلا فرعيا فقها فكل ما يرتبط بالاحراز والاماريه يسمى فعل أصولي مثل « كل شيء لك طاهر » يعنى ابنِ علي طهارته فالبناء على الطهاره فعل أصولي وهو غير نفس الطهاره.

فهذه الامور تسمى أفعالا أصوليه ولا تسمى افعالا فقيهه فقوله (عليه السلام) :

« خذ بما اشتهر بين أصحابك » ، وقوله (عليه السلام) :

« خذ بما خالف العامه » ، فهذه الأفعال كلها أصوليه فإنها مرتبطة بالامارات الاجتهاديه فالمهم أن جمله من هذه التعاريف ترجع إلى الأفعال الأصوليه، فالتقليد سابق العمل الفقهي وليس من سنخ العمل الفقيهي... بينما جمله من هذه التعاريف قد ترجع إلى العمل الفقهي البحت مثل من عرفه بأنه تعلم أو ترشيح وانتخاب أو عمل.

### **بعض أدله تعاريف التقليد:**

#### **الدليل الأول وما فيه:**

وهو ما ينفي كون التقليد هو نفس العمل وحاصله... أن التقليد يسبق

العمل لأنه يمهد للعمل فالعمل عن تقليد صحيح أى صدور العمل عن تقليد فهو لا محاله يسبق العمل فلا يكون التقليد هو نفس العمل إذ الشيء لا يتقدم على نفسه.

وقد أشكل السيد الخوئي بعدم اشتراط تقدم التقليد على العمل لأنه لون من ألوان العمل فيكفى فيه التزامن بل قد يتأخر التقليد عن العمل مثل تصحيح العمل بعد وقوعه بالتقليد إذ ليست آثار التقليد مخصوصه فى تقدمه على العمل بل ربما يتحقق أثره مع تأخره عن العمل.

وفيه أن التقارن الزمنى لا ينفى التقدم الرتبى فالتقليد غير العمل لتقدمه ولو رتبه عن العمل وأما مسأله أن للتقليد آثار متقدمه على نفس التقليد على ما ذكره فهو صحيح كمسأله مطابقه العمل المأتى به لفتوى من يجب الرجوع إليه ولكن هذا لا يقتضى أن يكون التقليد غير سابق للعمل أو هو نفس العمل... وذلك لأن تصحيح العمل بالمطابقه أثر من آثار التقليد لا نفس التقليد.

### الدليل الثانى وما فيه:

أن التقليد هو الاستناد فى مقام العمل، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره)؛ لأن عمل المقلد هو إلقاء المسؤليه على عاتق المفتى وأستدل عليه بأمور منها الاخبار:

١- صحيحه أبى عبيد الحذاء عن أبى عبيده قال: قال أبو جعفر (عليه السلام)

ص: ١٠٧

«من أفتى الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ، لعنته ملائكة الرحمه ، وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(١).

٢- صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعدا في حلقه ربيعه الرأى ، فجاء أعرابي ، فسأل ربيعه الرأى عن مسأله ، فأجابه ، فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئا ، فأعاد المسأله عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعه ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) :

« هو في عنقه » ، قال : أو لم يقل : وكل مفتٍ ضامن؟! (٢).

وغيرها من الاخبار التي استشهد بها - والتي مضمونها أن الذي تقع على عاتقه المسؤوليه يرجوع الجاهل والعامي إليه هو المفتي - لرأيه بأن المقلد يجعل أعماله كقلاده في عنق المفتي فالتقليد جعل القلاده وعليه فالتقليد هو الإستناد إلى الغير في مقام العمل.

وفيه :

أولاً: أن التقليد ليس بمعنى القلاده في عنق المفتي بل التقليد كما في استعمال اللغويين يرتبط بالقدره والسلطنه والمنصب فهو نوع من

ص: ١٠٨

١- (١) - وسائل الشيعه، ج ٢٧ ص ٢٢٠ ب ٧ من أبواب آداب القاضى ح ١ .

٢- (٢) - المصدر المتقدم، ح ٢ .

الترشيح والتولية قال الله تعالى: (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ١ .

فالتقليد عباره عن بسط العامه يد المفتى فى الولايه والسلطه الإفتائيه فالتقليد بمعنى القدره أو الإقدار.

ثانياً: كون التقليد بمعنى جعل القلاده لا- يعنى تعليق الاعمال فى عنق المفتى بل بمعنى جعل وسام ومنصب يتوج به صاحب منصب السلطه والسيطره فهذه هى مناسبه وضع القلاده مع التقليد.

ثالثاً: كون مسؤوليه العمل على عنق المفتى أمر مسلم ولا ريب فيه إلا أن هذا الأثر من آثار التقليد وليس هو حقيقه التقليد وحده وذلك لعدم كونه عين التقليد وحقيقته، نعم لو كان التعريف فى المقام بالخاصه أو بغير الحد لصح تعريفه بالأثر، وكلامنا فى حقيقه التقليد وتعريفه بالكنه.

فهذه الاخبار تدل أن من آثار التقليد والرجوع هو الضمان والمسؤوليه أما أن تعريف التقليد هو الضمان فلا دلالة عليه نعم هو أثر وخاصه للتقليد وليس كنهه .... مضافا إلى ما تقدم من أن التقليد متقدم على العمل وليس هو نفسه.

وقد اختلفت كلمات السيد الخوئى (قدس سره) فى تفسير التقليد ففى بعض

المواضع يفسره بنفس العمل المتصف بكونه مستندا وفي بعضها الآخر يفسره بنفس استناد العمل وفي ثلثه يفسره بنفس التعلم والتذكر كما في مسأله البقاء على تقليد الميت... فتعبيره مضطرب لتباين هذه التفاسير.

الدليل الثالث :

وهو دليل من قال: إن التقليد فعل أصولي وهو من الامور التي تسبق العمل الفرعى الخارجى وهذا يصلح لأن يكون دليلا لجمله من التعاريف المتقدمه مثل الآخذ والتبنى والالتزام...، وحاصله على نحو الاجمال هو أن التقليد يرتبط بالاماره الفتوائيه وهذا الارتباط فيه دلالة على أنه يتعاطى مع الامارات قبل تعاطيه مع العمل وهذا من خواص الفعل الاصولى لا الفعل الفقهى البحت كما أشرنا إليه، فالاجتهاد والتقليد ليسا من شؤون العمل بل هما سابقان على العمل بخلاف الاحتياط فإنه مقارن للعمل ومن شؤونه لأنه كيفيه فى العمل.

وحاصل الاستدلال: أن التقليد مرتبط بالاماره الفتوائيه ولا- يُفسّره بصرف الاماره الفتوائيه أى بالاماره الأصوليه كما اختاره المحقق العراقى (قدس سره) فى أحد قوليّه أو فى بعض مسائل التقليد، وذلك لأن بعض الآثار وإن كانت مترتبه على نفس فتوى المجتهد مثل الحجية والاجزاء إلا أنه توجد آثار كثيره جدا فى باب التقليد لا تترتب على صرف الفتوى بل تترتب على مجموع فعل المفتى وفتواه وفعل المقلد... وبالتالي يكون

ص: ١١٠

لفعل المقلد دخاله في التقليد فلا يصلح أن نعرف التقليد بصرف الاماره الفتوائيه... وهذا هو الداعي لمعرفة التقليد وحقيقته وذلك لأن الآثار إذا كانت مترتبة على اعتبار شرطيه فعل المقلد في تحقق تلك الآثار فلا بد من معرفه حدود فعل المقلد كي تتضح سعه وضيق ترتب تلك الآثار، وذلك لأن تقليد المكلف هو الجزء الثاني من موضوع ترتب تلك الآثار، والجزء الآخر هو فتوى المجتهد.

## التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عدة شواهد:

### إشاره

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبه على العمل.

الشاهد الثاني: أن التقليد يتعاطى مع أماريه الفتوى كالحجيه والإجزاء في بعض الصور والتعاطى مع الاماره تعاطى أصولي.

الشاهد الثالث: ما ورد في الروايات المستفيضه - إن لم تكون متواتره - على تسميه التقليد بالأخذ أو ما يقرب منه وهي على طوائف:

### الطائفة الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهي مستفيضه:

١- صحيح أحمد بن اسحاق : عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال :

« العمري ثقتي فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون » ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال:

« العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ،



وما قالاً لك فعنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان » . الحديث (١).

٢- معتبره اسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك .. - إلى أن قال : -

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمرى (رضى الله عنه) وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتى وكتابه كتابى » (٢).

٣- محييه على بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتى بعيده، ولست أصل إليك فى كل وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»، قال على بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه (٣).

٤- معتبره بل مصححه عبد العزيز بن المهتدى والحسن بن على بن

ص: ١١٢

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ٢٣٦ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ح ٩ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ح ٢٧ .

يقطين عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : «نعم»(١)

٥- حسنه عبد العزيز بن المهتدي قال :

قلت للرضا (عليه السلام) : إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت ، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال : «نعم»(٢).

٦- صحيح عبد العزيز بن المهتدي، عن الفضل بن شاذان ، عن عبدالعزيز بن المهتدي - وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - قال : سألت الرضا (عليه السلام) فقلت : إني لا ألقاك في كل وقت ، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال : «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»(٣).

وتوجد روايات أكثر من هذه ورد فيها لفظ الأخذ... وهو شاهد على أن التقليد هو الأخذ ويتحقق الأخذ بالتعلم والتبني للعمل سواء بنحو الأخذ الإجمالي أو التفصيلي فالتقليد ليس بعمل إذ العمل غايه له.

ص: ١١٣

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ٢٤٧ ح ٣٣ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ح ٣٥ .

٣- (٣) - المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ح ٣٤ .

اشاره

وأيضاً في الاخبار وردت عناوين أخرى مرادفه للأخذ مثل عنوان التقليد في قوله (عليه السلام) :

« فلعوام أن يقلدوه » (1) في حديث أبي محمد العسكري (عليه السلام) في تفسيره، وهذا الحديث معتمد عندنا في الجملة ، وذلك لترضى الصدوق (قدس سره) على محمد بن القاسم الأسترآبادى الخطيب، وترضيه عليه للعلم بجلالته واعتماده عليه فإنه قد أورد في كتبه كثيراً من هذا التفسير وهى مبثوثة في جملة كتبه حتى كتابه الفقيه وغيره كعيون الأخبار والتوحيد وهذا يبين اعتماد الصدوق (قدس سره) على المحدث الأسترآبادى (قدس سره) .

نكته مهمه رجاليه ودراييه:

وتوجد هنا نكته مهمه في معرفه أقوال القدماء في الجرح والتعديل - غير النجاشى والكشى والطوسى والبرقى وابن الغضائرى - كأراء الكلينى والصدوق والصفار فى " بصائر الدرجات " والخزاز القمى فى كفايه الأثر والراوندى فى كتاب التراجم وسعد بن عبد الله صاحب بصائر الدرجات المختصر من قبل الشيخ الحللى وأراء ابن أبى زينب النعمانى فى الغيبه والحميرى فى قرب الأسناد والبرقى بل كل من عنونه

ص: ١١٤

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١٠ ص ١٣٠ ح ٢٠ .

الصدوق في المشيخه من أصحاب الكتب وابتدأ به السند فكل الروايات التي رواها الصدوق أو الطوسي عن ابن محبوب، أخرجت من كتاب ابن محبوب، وكذا كل روايات أبتدأ بها بصفوان أخرجت كتاب صفوان وهلم جرا وعلى هذا نستطيع أن نقف على الأصول الأربع مائه. بل حتى من عنده مهاره يستطيع أن يميز روايات الكتب من روايات الكافي حتى مع اختلاطها بأسانيد الكليني (قدس سره) وهي تميزه بين طريقه إلى الكتاب وبين نفس أسانيد الكتاب فلا يعرف بسهولة مع اختلاطه لأنه لا يعرف من أين يبدأ الكتاب الذي استخرج الكليني منه الروايه من العطار (قدس سره) أو ممن يليه من الرواه أو ممن يليه فيحتاج إلى مهاره ويمكن الاستفادة في تميز ذلك بالاستعانه بملاحظه التهذيبن وكتب الصدوق (قدس سره) وتوجد علامات أخرى مذكوره في محلها فالمهم هي الاشاره .

والمقصود من هذا أننا بوقوفنا على الكتب الروائيه لأصحابها نقف على نكته وهي أنا إذا وجدنا مثل صاحب كتاب ابن محبوب يعتمد على شخص كأن يروى عنه كثيراً ومباشره فعلى ضوء ذلك فلا تبقى جهاله بالنسبه إلينا لهذا الراوى وهذا يغير كثره روايه الأجلء عنه بل هي مسأله اعتماد الثقه الجليل الثبت من أصحاب الكتب عليه وهو يدل على الجلاله والوثاقه.

وهذا يفتح لنا باباً جديداً ومهماً وواسعاً في التوثيق بالتحليل المذكور

ويفتح لنا باباً واسعاً في التعرف على كثير من المجاهيل الذين لم يذكروا في مصنف النجاشي وغيره من الأصول الستة الرجالية.

مع أن الكتب الرجالية هي جملة يسيره جدا لدى الأقدمين من الاصحاب كما ينقل المحقق الطهراني في كتابه اسماء الرجال: أنه كان في مكتبه ابن طاووس أكثر من مائه مصنف رجالي هذا في القرن السابع ولعل قبله أكثر فأكثر ومع ذلك لا توجد لدينا الآن إلا الأصول الستة! فأين الأصول الستة من تلك المصنفات الكثيره التي تزيد على المائه، وعليه فيوجد كثير من الرواه لم يعرف خبرهم لضياح مثل هذه الكتب فلا بد من الوقوف على منبع يوصلنا إلى أحول تلك الرجال المجهوله ومن تلك المنابع هذه الطريقه التي ذكرناها وهي أحد مناهج الرجاليين ولعلها متبعه ولكنها مهجوره حالياً أو لم يفعل هذا المنهج طيله القرون بشكل كبير.

إذن فتنسير العسكرى (عليه السلام) نعتمده من جهة اعتماد الصدوق (قدس سره) وهو أقرب عهداً ولا نستشكل فيه من جهة عدم توثيق النجاشي وغيره وذلك لعدم اطلاع الحوزه البغداديه أو القميه على جميع ما في الحوزات الأخرى ورجالاتها من الحوزات الشيعيه كالتى فى شيراز ومشهد والموصل ومصر وهذا واضح من بعض أعلام الطائفة مما يشدون الرحال إلى كثير من الامصار لجمع الأخبار مثل ما ينقل عن شيخ الطائفة

أبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى (قدس سره) المعاصر للكلينى (قدس سره) فليس المدار حصرياً لدى الشيعة على قم والكوفه وبغداد، وهذه الحوزه التى خرج منها هذا التفسير هى حوزه جرجان إذ الأسترآبادى قريب من جرجان والراويان عن الامام العسكرى (عليه السلام) من شيعة جرجان، فليس من لا يعرفه النجاشى (قدس سره) أو الشيخ الطوسى (قدس سره) يشطب عليه ويترك بل يرجع إلى غيرهم ممن وقفوا عليهم واعتمدوهم، والصدوق (قدس سره) قام بهذه الرحله العظيمه فى الأمصار حتى جمع الكثير من تراث الأئمه وتعرف على رجال الحوزات الآخري ومن ثم فالوزن الرجالي والحديثي للصدوق (قدس سره) لا- يقاس به النجاشى (قدس سره) لأنه ناقد للاخبار وبصير... وغير ذلك من الاوصاف التى ذكرت للصدوق (قدس سره) والكلينى (قدس سره) أيضاً لم تذكر للنجاشى فهؤلاء إذا بنوا على مفرده روائيه رجاليه واعتمدوا عليه فإننا نبني عليه بل هى أمتن من توثقيات النجاشى (قدس سره) والطوسى ومن غيرهما كابن الغضائرى (قدس سره).

مضافاً إلى اعتماد الشيخ الطبرسى (قدس سره) فى تفسيره عليه فى القرن الخامس، وايضاً هو متعمد فى كتب الشيعة فتفسير الامام العسكرى (عليه السلام) نعتمد عليه أجمالاً- بمعنى أن القرينيه المضاده له كاسره لاعتبار الروايه الوارده فيه أو يحتاج إلى قرينه معاضده كالشاهد من الكتاب أو السنّه فى موارد تفردت الروايه الوارده فيه.

## الطائفة الثالثة الاخبار المعبره بالرجوع:

مصححه اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام):

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال: - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري رضى الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنه ثقتى وكتابه كتابي»(١).

## الطائفة الرابعة : الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفة:

مصححه عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء ، أيحل ذلك ؟ قال : «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا ، وإن كان حقا ثابتا له ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ، وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا

ص: ١١٨

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

«قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فإنما استخف بحكم الله ، وعليه رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله» الحديث (١).

وما ورد في روايه تفسير الامام العسكري (عليه السلام) :

« فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامه » (٢).

### الطائفة الخامسة: الاخبار المعبره بالافتاء للناس:

مصححه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : «بلغنى أنك تفعد فى الجامع فتفتى الناس؟» ، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد فى المسجد فيجئ الرجل فيسألنى عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو فأقول: جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ،

ص: ١١٩

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى ، ب ١١ ص ١٣ ح ٧ .

٢- (٢) - تفسير العسكري: ص ٣٠١ فى تفسير الآيه ٧٩ من سوره البقره .



فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لى : «اصنع كذا فانى كذا أصنع»(١).

### الطائفه السادسه الاخبار المعبره بالسؤال «عمن أسأل» :

صحيح شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : «ربما احتجنا أن نسأل عن الشئ فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير»(٢).

وكلمه السؤال - كنتيجه وغايه للفعل - من العناوين التى وردت فى أكثر من مورد ومن البين أن غايه السؤال ونتيجه هو التعلم والأخذ للالتزام.

فهذه جمله من العناوين الوارده فى الاخبار بلسان يغير عنوان العمل بعناوين أخرى للتقليد كلها غير العمل فالرجوع إلى رواه الحديث غير العمل وإنما هو عنوان مقارب للأخذ باعتبار أنه تعلم بقصد العمل، وكذا الأخذ يصدق عليه تعلم وكذا التصديق والقبول فإنه تعلم مع البناء على حجتيه فالنتيجه أن هذه العناوين تبين بأن التقليد ليس بعمل فرعى فقهى بل هو عمل أصولى.

والظاهر من الأخذ مغاير للالتزام إذ الالتزام هو نوع من البناء والعزم

ص: ١٢٠

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١، ص ٢٤٨ ح ٣٦.

٢- (٢) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ١٥.

-ولو إجمالاً- - على الرجوع والأخذ من مجتهد معين، والظاهر من عنوان الأخذ هو غير ذلك إذ هو نوع من التعلم والأطلاع التفصيلي على العمل لأجل التبنى في مقام العمل وأما الالتزام فهو نوع من البناء فهو قيد في التقليد وليس هو التقليد نفسه.

### المختار في تعريف التقليد:

فالصحيح المختار أن التقليد هو (الأخذ والتعلم لأجل التبنى والالتزام بداعى العمل) وليس صَرف الالتزام سواء كان تفصيلاً أو أجمالياً، وليس هو عمل فقهي فرعي مقيد أو مطلق بل هو عمل أصولي كما بيّناه. فالرجوع والأخذ والتصديق المأخوذه في الاخبار كلها راجعه إلى التعلم تفصيلاً للالتزام فالتقليد هو تعلم الفتوى لأجل العمل وعليه فبقدر ما يتعلم لأجل العمل يكون مقلداً.

ومجرد الالتزام لا يتحقق معه تقليد وكذا مجرد التعلم والاطلاع، وكذا مجرد التعلم الاجمالي لا يصدق عليه رجوع وأخذ فلا بد في التقليد من الأخذ والتعلم التفصيلي ونيه الالتزام والتبنى بداعى العمل.

وعليه فصرف الالتزام الاجمالي لا يصدق عليه تقليد، وكذا الأخذ والتعلم الاجمالي كعنوان عرفي قابل للصدق ولكن في صدق كونه تقليداً تأمل؛ لظهور بعض الاخبار، كقوله: «ممن أخذ معالم ديني» في أن التقليد فيه نوع من الاضافه والاسناد والربط التفصيلي لمعالم الدين.

وأيضاً لا يصدق التقليد على الاستناد في ظرف العمل كما ذكره

السيد الخوئي إذ التقليد بالمعنى المتقدم يصدق على الاستناد قبل ظرف العمل. لأنه يصدق على فعل المكلف أنه رجع إلى المجتهد وألزم فتواه وإن لم يأت وقت العمل، فالتقليد ليس هو الالتزام وليس هو الاستناد وليس هو العمل وليس هو حججه الفتوى وليس هو بسط اليد والتولية إذ التولية في الحقيقه من الاثار المترتبه على التقليد فليس هي عين التقليد لأن الأخذ من المجتهد هو نوع من بسط يده وتفعيل سلطته في الجانب الافتائي، وسيأتي أن بسط يده لا يختص بهذا بل يشمل مطلق ما يترتب على الزعامه والمرجعيه الدينيه النيابيه عن المعصوم، فلا تقتصر على الفتوى بل تعم القضاء وانفاذ الاحكام الاجرائيه والتنفيديه في مجرياتها الأخرى. فالرجوع والارجاع إليه لا يتمحض في أخذ الفتوى إلا أن الغرض هنا يقع في خصوص هذا الجانب.

وبهذا نخلص إلى أن تعريف التقليد في الفتيا هو رجوع المقلد إلى الطرق المنصوبه له - وهي فتاوى الفقهاء - ويتحقق بالأخذ والتعلم والالتزام بداعى العمل وهو نفس العمليه التي يقوم بها المجتهد في رجوعه إلى الطرق والاخذ والالتزام بها فهذا ملخص المختار في التقليد في باب الفتيا وهو يغاير التقليد في باب القضاء وباب انفاذ الحكم وإن كان لا ينفك عن التقليد في باب الفتيا.

ص: ١٢٢

## مناقشه القول بعدم الثمره فى تعريف التقليد:

ذكر السيد الخوئى (قدس سره) وغيره أن تعريف التقليد لا- ثمره له فى المقام وذلك؛ لأن عنوان التقليد لم يرد فى خبر معتبر، وعليه فالبحث فيه بحث بلا جدوى .

نعم رود فى روايه فى تفسير الإمام العسكرى (عليه السلام) وهى روايه غير معتبره .

وبالتالى الاثار والاحكام الشرعيه المترتبه على مسائل التقليد ليست مترتبه على عنوان التقليد وإن ذكر الأعلام عنوان التقليد فى مسألتين مهمتين: الأولى فى جواز التقليد بقاء وعليه فهذه المسأله تترتب على معنى التقليد سابقاً لأن أخذهم عنوان التقليد فى جواز البقاء يترتب عليه تعريف التقليد. والمسأله الأخرى وهى ما إذا كان هناك جملة من الاحياء متساوين أو أن أحدهم محتمل الأعلميه على نحو البديل أى كل واحد منهم فيه شبهه الأعلميه ففى هذه المسأله قال بأن التقليد لأحدهم يعينه ولا يجوز العدول عنه بعد تقليده من الحى إلى الحى، وهذه المسأله أيضاً مترتبه على معنى التقليد .

ومع ذلك يقول (قدس سره): إن ترتب هاتان المسألتان على عنوان التقليد من فعل الفقهاء وليس له فى أدله المسألتين وجود أصلاً كى يبحث عنه ويحقق معناه. هذا حاصل ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) .

أولاً: أن عنوان التقليد ورد في روايه تفسيرالامام العسكري (عليه السلام) وهو قابل للاعتبار أجمالاً برواياته لا أنه يستقل بها. لكن يعتبر بها كقرينه يعضد بها أو تعضد بغيرها.

وأيضاً قد ورد عنوان التقليد في روايه محمد بن عبيده قال : قال لى أبو الحسن (عليه السلام) :

« يا محمد أنتم أشد تقليدا أم المرجئه؟ » ، قال : قلت : قلدنا وقلدوا ، فقال : «لم أسألك عن هذا» ، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) : «إن المرجئه نصبت رجلا- لم تفرض طاعته وقلدوه ، وإنكم نصبت رجلا وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه ، فهم أشد منكم تقليدا»<sup>(١)</sup>.

وثانياً: أن الكلام في عنوان التقليد ليس في خصوص لفظ التقليد كما نبهنا على ذلك في أول البحث وإنما الكلام في أن ما وراء فتوى الفقيه وترتب الحجيه على فتواه وهى جمله من الآثار لا- تترتب على فتوى الفقيه فقط بل تترتب على فعل المكلف أيضاً، إذ هناك آثار أخرى لم تترتب على صرف فتوى الفقيه بل تترتب على فعل المكلف منضم إلى فتوى الفقيه.

وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأدلة التي أخذت هذا الفعل - كجزء ثانى لترتب الآثار - لمعرفة حقيقته . وبالتالي نلاحظ أن هذا الفعل الراجع للمكلف هل هو الأخذ أو الالتزام أو العمل أو التولية وغيرها من العناوين التي مرت فالصحيح أن عنوان الأخذ هو الأكثر وروداً.

وثالثاً: أن ما عنوانه في المسألتين يرجع إلى فعل المكلف لا إلى فتوى المجتهد فهذا الفعل ما هي حقيقته وماهيته. وكذا بالنسبة إلى المسألة الثانية وهي شبهه الأعلمية في المجتهدين فإن الحجية في المقام تكون تخيريته وتبديلها بعد الرجوع من التخيير إلى التعيين بواسطة فعل المكلف وليس بصرف فتوى المجتهد، فالكلام يقع عن ماهية هذه الفعل وحقيقته الذي يبدل الحجية من التخييريته إلى التعيينية سواء سميته أخذاً أو تقليداً أو رجوعاً كما هو الحال في تخير المجتهد بين الخبرين المتعارضين على مبنى التخيير حيث أن التخيير ابتدائي وأما بعد الأخذ فيكون تعينياً.

ورابعاً: أن فعل المكلف ليس في خصوص هاتين المسألتين بل فعل المكلف معتبر في مسائل عديده من أحكام التقليد فهذه المسائل مترتبة على كل من فتوى المفتي وفعل المقلد وليس صرف فتوى المفتي فلا بد من تحليل ومعرفة فعل المكلف الذي وردت به الاخبار المتظافره حيث عبر عنه بالأخذ تارة وبالسؤال أخرى وتارة بالتعلم وتارة بالتصديق وتارة

بالقبول وغيرها ...

والنتيجة: أن هذا البحث ليس بحثاً لاغياً لا ثمره ولا فائده فيه ولكنه بحث عن حقيقته فعل المكلف، وله ثمرات كثيرة فلهذا يكون التحقيق في معنى التقليد جديراً بالبحث لما له من آثار جمه لم تفرز بل تركت مختلطة، إذ أن بعضها راجع إلى نفس فعل المفتي كالبحث عن حججه الفتوى وبعضها راجع إلى فعل المقلد كالبحث عن معنى الأخذ والسؤال والقبول .... وما تقدم في حقيقته فعل المكلف....

### **أدلة التقليد وحججه الفتوى:**

والكلام فعلاً في حججه الفتوى للمقلد أى فبعد الفراغ من معنى وحقيقته التقليد يقع الكلام في دليله أى في حججه الفتوى وهو فعل المفتى وأما حججه التقليد المتقوم بفعل المقلد فهي صحة فعل المكلف بضميمة حججه فتوى المجتهد. ففي المقام فعل هو فتوى المجتهد وحكمه وأثره أنه حجه وفعل المقلد العامى - وهو أخذه أو التزامه أو استناده وغيرها من العناوين المختلف فيها - وأثره وحكمه هو صحة عمله أو براءه ذمته أو اجزاءه .

ونشرع في الأدلة - وإن كان ما تقدم من الأدلة من وجوه صناعيه ومن الأخبار في تحديد معنى التقليد هي أيضاً أدله على أثبات المحمول

ص: ١٢٦

وهو الحجية غير أنها أجمالية - ويقع البحث فيها مفصلاً، فالتصور يحتاج لاستدلال - كما هو الحال فى الموضوعات المستنبطه - كما يحتاج إليه التصديق.

### الأدله على حجيه التقليد:

#### الآيات الكريمة:

#### الآيه الأولى آيه النفر:

هى العمده وهى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١.

وقد تعرضت هذه الآيه الشريفه لأحكام أفعال عديده: منها حكم الاجتهاد والتفقه ومنها حكم الرجوع والتقليد والمتابعه.

فالأول: فى فتوى المفتى من حيث تعرضها للوجوب الكفائى لنفر جماعه لتعلم العلوم الدينيه والتفقه ثم تتعرض لوجوب تصديهم كفايه للانداز فى مقام التعليم والتربيه الدينيه والفتيا وأعلى مراتب العلوم الدينيه هو مقام الفتيا.

والثانى: تعرضها للحدز لعموم المؤمنين من فتيا المفتين ووجوبه،



والوجوب عبارته عن حجيه الفتوى ويدل على حجيه التقليد إذ حجيه فتوى المفتى مترتبة عليها الحذر الذي هو فعل المقلد وهو لا يحصل بدون تعلم وأخذ من المجتهد، وهذا كناية عن صحه ولزوم رجوع المقلد إلى الفتوى إذ الحذر لا يحصل إلا بعد الرجوع والأخذ من الفقيه، ولا يقال: بأن الحذر هو عمل يقوم به المكلف وعليه فالتقليد هو العمل لا الأخذ ولا التعلم؛ لأنه يقال بأن الآيه ليست بصدد بيان حقيقه التقليد وماهيته، غاية الأمر أن هذا الحذر مستبطن لمقدمه مطويه وحاصلها أن الحذر لا يتحقق إلا بصحه الرجوع والأخذ من الفقيه، وفي الآيه الكريمة نقاط لا بد من الإشارة إليها:

الأولى: أن الآيه بصدد حجيه فتوى الفقيه بما هي فتوى لا- بما هي روايه راوى - لقوله تعالى (لِيَتَفَقَّهُوْا) أى ليفهموا وليس ليسمعوا أو ليرووا وإن كان السماع والتحديث من أهم آليات الفقاهه على طبق الاصول القرآنيه وروايات أهل البيت (عليهم السلام) - فقد جعلت الآيه المباركه الحجيه مترتبة على إنذار الفقيه بما هو فقيه أى بلحاظ فتياه، فنفس فهمه وما استنتجه من مجموع الأدله حجه وإن اختلفت مراتب الاستنتاج.

الثانيه: قد أستدل بهذه الآيه أيضاً على حجيه خبر الواحد - كما هو الصحيح على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) من أن الاجتهاد ليس تكوين

الرأى، بل هو فهم أحكام الدين عن طريق الكتاب والسنة المطهره عن المعصومين (عليهم السلام) - وذلك لأن الفقاهه والفتيا تتضمن الاستناد إلى حجيه خبر الواحد فيكون خبر الواحد مما يعتمد ويستند عليه، وما تستند وتعتمد عليه الحججه حجه، وعليه فالفتيا إخبار روائى وزياده - وهى التنسيق بين مفاد الاخبار واستفاده النتيجة الخاصه منها - فلا محاله إذا كانت الفتيا حجه فإنها تتضمن حجيه المقدمه المطويه فيها. وهذا الاستدلال بهذا التقريب نظير ما ذكرناه فى الأصول من الاستدلال بأدله نفوذ قضاء الفقيه ونفوذ أحكامه فى الشؤون التنفيذيه العامه إذ هو بنفسه يدل على حجيه فتواه وذلك لأن حجيه القضاء ونفوذ أحكامه التنفيذيه يستنبط منها حجيه ما يعتمد عليه القضاء والنفوذ وهو فتواه، إذ القضاء فتيا وتطبيق على موارد فهو فتيا وزياده، وعليه فادله حجيه القضاء أيضا من أدله التقليد . فالآيه الكريمه بصدد حجيه الفتوى وبالتالي تتضمن صحه ومشروعيه التقليد وتتضمن حجيه خبر الواحد أيضا.

ودعوى أنه يوجد مانع من التمسك بالآيه الكريمه لأنها بصدد الحذر الذى موضوعه أذار جميع الفقهاء فالذى يقتضى حجيه ومشروعيه التقليد هو كون الرجوع إلى المجموع يفيد الاطمئنان بل العلم فالحجيه له وللعلم لا للتقليد ؟

مدفوعه بأن إطلاق الانذار شامل لقول الفقيه منفرداً ولو لم يحصل

العلم، فالعمده على اطلاق الآيه الشامل لوجوب الانذار حتى ولو كان المنذر فقيها واحدا ومنفردا.

الثالثه: وهذه الآيه تأمر بالنفور والتفقه من زمن النبي (صلى الله عليه و آله) إلى اليوم الموعود فهي تثبت حجيه الفقهاء ولو في زمن المعصوم (عليه السلام) إلا أن مرجعيتهم في طول مرجعيه المعصومين (عليهم السلام).

### الآيه الثانيه آيه السؤال:

الاستدلال بآيه : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ١ .

والوجه في دلالة الآيه على جميع هذه الامور المتقدمه هو أن الآيه تشير إلى كبرى كليه ارتكازيه عقلايه وهي أن الجاهل يرجع ويسال العالم وأهل الخبره، فهذه الكبرى مطويه في الآيه فالآيه الكريمه تمضى هذه الكبرى الارتكازيه - في النظام البشرى الاجتماعى والعلمى - التي حاصلها أن غير العالم يرجع إلى العالم وإن كانت تعتبر وتأخذ مواصفات خاصه في المسؤول والعالم وليست تمضيها على اطلاقها.

وبمقتضى قواعد أصول القانون الذى - هو نصف علم الاصول الموثوث فيه فقواعد علم أصول القانون التي هي مبادئ الحكم والمباحث الراجعه للحكم والتي منها حقيقته ومراتبه - ومر بنا مرارا بأن

امضاء قاعده منحدره ومنتزله من قاعده فوقيه يدل اجمالاً على أمضاء تلك القاعده الفوقانيه التي انحدرت منها هذه القاعده لأن مثل هذه القاعده المتولده والمنتزله مطوى فيها تلك القاعده الفوقانيه فلا يمكن امضاءها وتقريرها إلا بامضاء ذلك الأصل القانونى الفوقانى فليست القاعده جزئيه ومصداقيه قد امضيت عفويا وبسذاجه بل هو فى الحقيقه تولد استنتاجى تشريعى من ذلك القانون الممضى فى الجملة، فهو نظير ما يمارسه المجلس النيابى فى تشريع استخراج مواد قانونيه من أصول دستوريه وكذا القوانين الوزاريه تستخرج من قوانين نيايه.

فالتبيجه: أن فى الاصول القانونيه إذا كانت قاعده - منحدره ومنشعبه ومتولده من أصول فوقيه - ممضاء فإنه يدل على امضاء تلك الاصول الفوقيه.

وعليه فلو قلنا: إن المقصود من (فَسَيُلْوَ أَهْلَ الدُّكْرِ) هم أهل البيت (عليهم السلام) - كما هو الحق - أو هم أهل الكتاب من حيث وبلحاظ ما عندهم من الكتاب، فإن معناه هو امضاء ذلك القانون الفوقانى الموجود فى هذه الكليه المنشعبه منه، فامضاء الرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام) هو أمضاء كليه رجوع الجاهل إلى العالم.

نعم هذا الامضاء المنشعب - الذى هو فى خصوص التعليم الدينى - عن تلك الكليه الممضاء بامضاء مشروط بأن يكون مستقى العلم

الموجب للرجوع لصاحبه فى التعليم الدينى هو أن ينتهى إلى أهل العصمه والطهاره وهم محمد وآل محمد (عليهم السلام) .  
فيستفاد منها إجمالاً- امضاء هذه الكبرى . وأيضاً فيه إشارة إلى حقيقه التقليد وهو الأخذ والتعلم أما لنفسه كالعقائد أو للعمل  
كالفروع لا صرف الالتزام إذ هو ظاهر من السؤال. ونفس استفاده حجيه قول العالم سواء كان مستند علمه هو الروايه أو الروايه  
والدرايه والفهم ؛ ولهذا مرّ فى حجيه خير الواحد أن الآيه تفيد حجيه قول العالم وأن فيها اشارات إلى شرائط قول العالم من  
كونه مستقى من أهل البيت (عليهم السلام) لا من الرأى والاستحسان وغيره فلا تفيد حجيه قول الفقيه بقول مطلق.

وبهذا البيان يندفع إشكال وحاصله: أن المستفاد من الآيه هو خصوص حجيه أهل البيت (عليهم السلام) أو أهل الكتاب خاصه  
وذلك لأن المستدل عليه والمستفاد هو امضاء تلك الكبرى ...

### **الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول:**

نعم، قد أشكل على جهه الاستدلال بالآيه بأنها وارده فى العقائد التى يحتاج فيها إلى الدليل اليقيني لا كالأحكام والأخبار والفُتيا  
التى يكفى فيها الدليل الظنى، فكيف يعمم مفاد الآيه إلى الفقهاء والعلماء ووجوب السؤال منهم فضلاً عن الاستدلال بها على  
حجيه خبر الواحد!

وللجواب عن هذا الاشكال لا بد من الالتفات إلى بحث صناعى دقيق غير مختص بالتقليد بل يعم الطرق والامارات كمباحث علم الاصول ومباحث علم الرجال وحاصله أن الامارات تاره تلاحظ بمفردها وتاره تلاحظ منضمه إلى غيرها مثل حجيه خبر الثقة، فتاره يعتبر بما هو خبر ثقه كما هو الحال على مبنى الوثاقه فيعتمد عليه لما هو المعروف من حجيه خبره وأخرى يعتمد على الخبر لا- من جهه وثاقه الراوى بل من جهه الوثوق الحاصل من إخبار الراوى وقرائن أخرى، وعليه فمجموع القرائن تولد وثوقا يعتمد عليه وهذا هو مبنى الوثوق المقابل لمبنى الوثاقه.

وقد يقال: إن مبنى الوثوق هو الأشهر فى حجيه خبر الواحد وإن كان الصحيح كما حققناه من حيث النسبه هو أن الأشهر هو حجيه كل منهما وارتضيانه من حيث المبنى.

والحاصل: أن عندنا تخريجين لحجيه خبر الواحد والاماره فتاره لحاظه بمفرده - كما هو مبنى حجيه الوثاقه - وأخرى بلحاظه منضمًا إلى غيره من القرائن - كما هو مبنى الوثوق - فالطرق والامارات تاره تلاحظ بمفردها وتاره تلاحظ بوصف ما.

ومثل الخبر الضعيف من حيث الصدور بانضمامها إلى غيرها يقبل

الاعتماد وكذا بالنسبة إلى الدلالة فإنه بانضمامها إلى غيرها من الدلالات التي لو نظر إليها نظريه تجزيئيه وبمفردها لما وصلت إلى حد الظهور المعتد به في نفسه ولكن بانضمامه إلى غيره وتراكم الدلالة يحصل منه الوثوق بها - وهو الاطمئنان - أو الاستفاضه - وهو الظن المتأخم للعلم - أو تواتر في الداله.

وأيضاً مثل الاجماع المنقول أو الشهرة من الإمارات فالكثير بحثها من جهة حجيتها بنحو مفرد ومستقل، وأما المشهور فذهب إلى أن الشهرة والاجماع المحصل والمنقول ليس بنفسه حجه مفردة عن غيرها بل هو جزء الحجه وهذا آخر ما انتهى إليه الشيخ الانصارى (قدس سره) تبعاً للمحقق التستري (قدس سره) صاحب كشف القناع في الاجماع المنقول أو الاجماع المحصل والشهرة باقسامها من أنها وإن لم تتصف بالحجه بشكل مفرد ولكنها متصفه بها بشكل منضم على أنها جزء الحجه.

ومثل توثيقات علم الرجال فإن السيد الخوئي (قدس سره) ناقش في هذه التوثيقات العامه والخاصه على أنها بمفردها واستقلالها هل هي حجه أم لا؟ ولهذا اسقط كثيراً من التوثيقات العامه والخاصه عن الاعتبار مع أن اسقاطه لها بالجمله غير صحيح وغفله عن مسار مشهور الرجاليين في البحث عن حجه هذه التوثيقات إذ مسارهم في حجه هذه التوثيقات بما هي قرائن تفيد بانضمامها إلى غيرها الاطمئنان بالوثاقه لا بما هي

حجج مستقلة يعتمد عليها بمفردها، وللأسف فقد راج مثل هذا النقاش في حجيتها وهو أجنبي عن مسار الرجالين مع أن السيد الخوئي (قدس سره) التزم بتجميع القرائن في موارد عديده كما هو مسار الرجالين، وهذا هو المبنى الصحيح بخلاف ما التزم به كما هو مبناه الرسمي في كثير من المواطن من أن هذه المفردات لا قيمه لها إلا مستقلة.

كما أن الاماره - التي تعامل بلحاظ استقلالي تاره وأخرى بلحاظ مجموعي تراكمي - سواء لوحظ اعتبارها بشكل منفرد أو بشكل أنها جزء من مجموع قرائن لا بد من توفرها على شرائط ما؛ وذلك لأن العقلاء - في النظره المجموعيه للامارات المفيده للاطمئنان - لا يبنون ذلك على منشأ عبطي واتفاقي غير منضبط بل لا بد من أن يكون انطلاقهم من منشأ منضبط وموزون بحيث تتراكم فيه الاحتمالات كماً وكيفاً وهو تصاعد ضرب الاحتمال بالتراكم من الجهتين... إلى أن يحصل الوثوق.

فمع عدم اعتمادهم بكثير من الطرق والامارات على نحو الاستقلال إلا أنهم يبنون ويعتدون بدرجة ظنيتها وكاشفيتها ولذلك ترى الرجالين والمحدثين يعتنون بدرجة ضعف الخبر بخلاف مسلك الوثاقه فإنه لا قيمه عندهم لدرجة ظنيتها وكاشفيتها، ولكن على مسلك الوثوق كما هو مسار الرجالين لدرجة الظن أهميه كبيره إذ إنهم لكي يعينون درجه



الكشف فى هذه الامارات بحيث إذا انضمت إلى غيرها من الامارات كيف يتصاعد ويتكامل الاحتمال حتى يصل إلى درجة الاطمئنان وكذا اعتناؤهم بدرجة الاحتمال حتى لا يكون التصاعد عفويًا غير مضبوط.

ولذلك ترى النجاشى (قدس سره) فى الرجال يلاحظ درجة الضعف وزاويته لكى تعين وتستثمر فى موارد الانضمام، وكذا التوثيق العامه فإنها ليست على درجة واحده فلا بد من تقييم درجاتها الاحتماليه حتى تستثمر بانضمامها إلى غيرها لتحصل النتيجة الاطمئنانيه المطلوبه.

وعليه فلا بد فى موارد الاطمئنان من أن يكون المنشأ صحيحاً ومحلاً للمحاسبه فى نظر العقل والعقلاء وهذا ليس فى الاطمئنان فحسب بل حتى فى القطع، إذ القطع ليس حجتيه ذاتيه كما هو على ألسنه كثير من الأعلام فإن مقصودهم وارتكازهم كما ذكرناه فى بحث القطع هو اليقين، واليقين حجتيه ذاتيه أما القطع وهو الجزم والاعتقاد (قوله (عليه السلام): فالبقيين أقطع) فلا بد أن يستند إلى منشأ صحيح بنظر العقل والعقلاء وليست المساله مساله عفويه واتفاقيه بل هو محل محاسبه وموازنه عند العقل والعقلاء.

ولهذا ترى العقلاء فى بعض الامارات لا يعتبرونها منفرده ولا منضمه ومن تلك الامارات الممنوع الاعتماد عليها شرعا منفرده أو منضمه القياس والتفسير بالرأى والاستحسان.

والجواب عن اشكال اختصاص (فَسَيُؤَلِّمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) بالعقائد أنه إذا كان الاعتماد والرجوع إلى أهل العلم في العقائد والأمور الركنيه المهمه التي تتطلب فيها العلم الوجداني بالاماره منفرده أو منضمه مقررأ شرعاً فهو يقتضى امضاء اصل الكبرى وهى رجوع الجاهل إلى العالم حتى فى غير العقائد بالاماره المنفرده أو المنضمه.

وبيان آخر: أن الآيه تدل على اعتبار سؤال أهل الذكر غايه الامر أن الخصوصيه فى العقائد لا من لسان الآيه وإنما هو من مورد نزولها فالرجوع إلى أهل الذكر هو امضاء لتلك الكبرى إلا أنه فى مورد نزول الآيه مزيه وخصوصيه وهى قيام الدليل المنفصل على اعتبار تحصيل اليقين والعلم الوجدانى فى العقائد، فوجود دليل منفصل - دال على لزوم ضميمة أخرى من تحصيل اليقين والعلم الوجدانى للعمل بتلك الكبرى التى طبقت فى ذلك المورد - لا يחדش فى أصل تلك الكبرى وبعبارة أخرى أن اليقين الحاصل فى العقائد من تراكمات ظنون لا بد من كونها معتبره فى الجملة أو بالجملة منفرده أو منضمه ولا تكون نظير القياس المردوع عنه مطلقاً. إذ ظاهر الآيه هو اعتبار أصل الكبرى مستقلة وأما كون اعتبار الشارع بعض الخصوصيات فى تطبيقها فهو لا يחדش فى أصل اعتبارها وهذا له نظائر كثيره فى الفقه، فإن اعتبار بعض الخصوصيات فى تطبيق الكبريات لا يضرُّ بكبرويتها ولم يتوقف الأعلام

عن العمل بتلك الكبريات لأن ظاهر الدليل أن الكبريات في اطارها مستقلة في الاعتبار عن موارد تطبيقها، غايه الامر في مورد النزول أو محل التطبيق تعبدنا الشارع ببعض الخصوصيات.

### الآيه الثالثه والأخبار بما استحفظوا :

وهى قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبِّيَّاتُونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ...) ١ .

فإن هذه الآيه تدل على صلاحيات الفقيه النيايه فى الحكم مطلقا لا فى خصوص الفتوى، ونيابته فى الحكم تدل على نيابته فى الفتوى لأن الحكم فتوى وزياده. وتعرض لها هنا فى الجمله وسيأتى الحديث عنها مفصلاً فى صلاحيات الفقيه النيايه.

ووجه الاستدلال: هو أن الحكم التنفيذى يقوم به الأنبياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم الاوصياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم العلماء وهم فى الآيه الكريمه الاخبار وهى تدل على أن لهم اقامه الحكم سواء كان سياسياً قضائياً أو فتوائياً ولهم الولايه التنفيذيه، وأما الوصف الأخير فى قوله تعالى: (بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ...) ، فللأنبياء والأوصياء

وألحق بهم العلماء تبعاً فاستحفاظ الانبياء والاوصياء لمدنى واستحفاظ العلماء ظنى تبعى. فالآيه فى مورد نزول إقامه الحدود والقضاء فى سورة المائده وهى القضيه المعروفه التى جرت بين اليهود والنصارى فاتوا يحكموا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيها وقد أخفوا حكم الله من الرجم وغيرها... فهى تشير إلى أن الحكم القضائى والتنفيذى موكل إلى الأنبياء وهذا ليس مختصاً بالتوراه بل سنه الله أنه تعالى إذا أنزل كتباً فيسند اقامه الحكم الألهى سياسياً أو قضائياً أو فتوائياً إلى انبياء تلك الشريعه أولاً ثم إلى الاوصياء ثم يأتى دور نيابى يعاضد ويساعد الانبياء والاوصياء وهو دور الاحبار والعلماء، فاجملاً هذه الآيه تدل على ولايه العلماء النيابيه.

وهناك أيضاً طائفه من الآيات الكثيره تشير إليها إجمالاً وهى الآيات التى تدم علماء أهل الكتاب حيث يكتمون ويخفون ما أنزل الله فهى تدل على حجيه فتاوى العلماء إذ يحرم عليهم الكتمان، فالمتحصل من الآيه أن حجيه فتاوى العلماء سنه دائمه فى الشرائع السماويه.

فالآيات العديده تشير إلى نفس الكبرى وهى حجيه فتوى الفقيه.

### **الأخبار الداله على حجيه التقليد:**

والاخبار على طوائف فى دلالتها على حجيه الفتوى :

### **الطائفه الأولى: بلسان شرائط وموازين الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام:**

ص: ١٣٩

فمنها ما لسانه شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام يدل على حجيه الفتوى: فقد عنون صاحب الوسائل (قدس سره) فى الباب الرابع إلى الباب الرابع عشر من أبواب صفات القاضى موازين وضوابط وشرائط الافتاء والتي يصح أن يستند إليها الفقيه فى مقام الافتاء.

فالباب الرابع فى عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام) وفيه (٣٦) روايه، والباب الخامس فى تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة ووجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ وفيه ١٥ روايه ، والباب السادس فى عدم جواز القضاء والحكم بالرأى ، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيه فى نفس الأحكام الشرعيه وفيه ٥٢ روايه ، والباب السابع فى باب وجوب الرجوع فى جميع الأحكام إلى المعصومين (عليهم السلام) وفيه (٤٣) روايه، والباب الثامن فى باب وجوب العمل بأحاديث النبى (صلى الله عليه وآله) والأئمه (عليهم السلام) المنقوله فى الكتب المعتمده وروايتها وصحتها وثبوتها. وفيه (٨٨) روايه ، والباب التاسع فى وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه وكيفيه العمل بها وفيه (٤٨) روايه، والباب العاشر فى عدم جواز تقليد غير المعصوم (عليه السلام) فيما يقول برأيه ، وفيما لا يعمل فيه بنص عنهم (عليهم السلام) وفيه (٣٤) روايه، والباب الحادى عشر فى وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه

الحديث من الشيعة ، فيما رووه عن الأئمة (عليهم السلام) من أحكام الشريعة ، لا فيما يقولونه برأيهم وفيه (٤٨) روايه، والباب الثالث عشر في عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفه تفسيرها من الأئمة (عليهم السلام) وفيه (٨٢) روايه ، والباب الرابع عشر في عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كلام النبي (صلى الله عليه و آله) المروى عن غير جهة الأئمة (عليهم السلام) ما لم يعلم تفسيره منهم وفيه ٤ روايات.

فهذه الروايات التي هي بالمئات فضلاً عن مئات الروايات التي ذكرها العلامة المجلسي (قدس سره) في البحار في المجلد الثاني في باب العلم، فإن مفادها المطابقي - هو موازين الفتوى والاستنباط - ولكن له مدلول التزامي واضح وهو أن الفتوى على طبق هذه الموازين جائزه ومعتبره وبالتالي هي حجه في حق المقلد.

فالاخبار التي يستدل بها على حجيه التقليد بمعنى الأخذ متظافره حتى قال صاحب الجواهر : بأن الارجاع إلى الفقيه يدل عليه تواتر الأخبار بل حتى الآيات والاخبار التي تحت على طلب العلم فإن لها دلالة على حجيه الفتوى لأنها أحد الطرق العقلية للتعلم، وعليه فالأخبار التي تدل على طلب العلم أدله امضائية للطرق العقلية للتعلم.

وهذه الاخبار متعرضه لموازين كثيرة: منها موازين الفتوى التي هي موضع البحث، وهو بالالتزام يدل على حجيه الفتوى .

## والطائفة الثانية بلسانه حجيه الفتوى مطابقيه:

وما يدل على حجيه الفتوى مطابقيه من الأخبار أنواع:

النوع الأول: وهو ما عبر فيه بالأخذ وهو ما دل على حجيه قضاء الفقيه ويتضمن حجيه الفتوى كما تقدم في مصححه عمر بن حنظله، قال:

« ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فإنى قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا راد على الله ، وهو على حد الشرك بالله » (١).

فقوله (عليه السلام) :

« نظر في حلالنا » فإن النظر في حلالنا ليس مثل النظر إلى حلالنا إذ النظر إلى الشيء حسى والنظر فيه الشيء عقلى نظرى بتدبر وفهم واستنتاج وحرکه فكريه.

النوع الثانى: وهو ما تضمن صحه الأخذ عن الفقهاء وهى كثيره فى (أبواب صفات القاضى) (٢) وكلها بعنوان الأخذ:

ص: ١٤٢

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٧ ح ١ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ب ١١ الأحاديث: ٤ ، ٩ ، ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ وغيرها .

١- منها الصحيحه - بل مقطوعه الصدور - التي رواها أحمد بن إسحاق - وهو من الفقهاء الكبار ممن عاصر الامام الهادي (عليه السلام) والامام العسكري (عليه السلام) وبقي إلى زمن الغيبة الصغرى - عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال:

« العمري ثقته فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ، وما قال لك عنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقان المأمونان...» الحديث(١).

فهذه مأخوذ فيها عنوان الأخذ وإن كانت في خصوص النيابة الخاصه في عهد العسكريين والغيبة الصغرى وليست في خصوص حجية الفتوى والقضاء.

٢- ومنها : ما دل عليه التوقيع بسند الشيخ (قدس سره) الصحيح - بل مقطوع الصدور - ولكن بلسان الرجوع عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

ص: ١٤٣

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٨ ح ٥.



« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري (رضى الله عنه وعن أبيه من قبل) ، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(١).

فالمراد برواه الحديث هم الفقهاء بقرينه الحوادث إذ إن أحكام الحوادث الواقعة هو لفظ آخر عن تطبيق العمومات على الحوادث المستجده وهذا ما يتطلب تفتن واستنتاج وملاحظه المناسبات وغيرها من آليات الاستنباط، وهو يدل على أن البحث بحث تفقه ونظر وليس بحث في نقل مجرد الروايه، نعم لا بد أن يكون مصدر علمهم وفهمهم هو مما يصدر عن أهل بيت العصمه (عليهم السلام) كما عبرت مصححه عمر بن حنظله :

« نظر في حلالنا حرامنا »

٣- ومنها: معتبره أبي خديجه ابن مكرم(٢): فقال (عليه السلام) :

« قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارئ في شئ من الاخذ والعطاء ، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإنى قد جعلته عليكم قاضيا ، وإياكم أن

ص: ١٤٤

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٣٩ ح ٦ .

يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر» .

فالتعبير بقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا- قد عرف حلالنا وحرامنا » فالمعرفه غير الروايه فاللفظه ظاهره فى جعل الفقهاء وهذه دلالتها بالمطابقه ولكنها غير الطائفه المتقدمه التى أخذت لسان الأخذ بلبلسان جعل الفقهاء قضاء وحكاما، فقوله (عليه السلام) :

« اجعلوا بينكم رجلا- » هى بسط يد الفقهاء وتوليتهم وسيأتى فى ولايه الفقيه النيابيه أن لإختيار الناس دخلا فى تفعيل صلاحيه الفقيه النيابيه عن المعصوم (عليه السلام) بدليل نفس هذا التعبير الوارد فى هذه الاخبار فنفس تشخيص هذه الأوصاف المعتبره فى الفقيه موكل إلى الناس.

ومنها: الاخبار التى لسانها التعليم كما ذكر صاحب الجواهر (قدس سره) .

وفى الباب الحادى عشر عدّه طوائف من الاخبار :

منها: ما يدل على حجيه الخبر .

ومنها: ما يدل حجيه الفتوى .

ومنها: ما يدل على حجيه القضاء والحكم .

ومنها ما يدل على حجيه النيايه الخاصه فى الغيبه الصغرى.

٤- ومنها: الاخبار الصحيحه المتعدده الوارده بلسان وصف بعض الرواه كزراره ومحمد ابن مسلم وأبى بصير وبريد العجلى بأنهم امناء الله على حلاله وحرامه .

ص: ١٤٥

والأمناء يشمل جانب كونهم رواه وكونهم أصحاب فتيا ونظر، وهذا مثل التعبير الوارد في العمري وابنه : «فإنهما الثقتان المأمونان» . فهو طريق مأمون وكاشف ومعتبر يأخذ منه حلال الله وحرامه.

٥- منها بنفس المضمون المتقدم صحيحه شعيب العرقوفى قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : ربما احتجنا أن نسأل عن الشئ فمن نسأل؟ قال :

« عليك بالأسدى » ، يعنى أبا بصير(١).

٦- منها صحيحه ابن أبى يعفور قال : قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) : إنه ليس كل ساعه ألقاك ، ولا يمكن القدوم ، ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كل ما يسألنى عنه ، فقال (عليه السلام) :

« ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى ، فإنه سمع من أبى ، وكان عنده وجيها » (٢) .

فقوله: «سمع من أبى» ليس هو كراوى، فهو بقرينه: «وكان عنده وجيهاً» باعتبار وثقاته وكونه طريقاً معتبراً.

وهذه الصحيحه لم يستدل بها أحد من المشايخ على التقليد، ولكن يمكن الاستدلال على جواز تقليد الفقيه للفقيه مع عدم استنباطه لسبب أو لآخر وهو عبد الله بن أبى يعفور، وهذا الخبر يدل على فقاوته لكونه

ص: ١٤٦

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ١٥ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٤٤ ح ٢٣ .

موضع لمرجعيه الناس، وأيضا هناك قرائن خارجيه تدل على فقاوته مثل نقاشه مع المعلى بن خنيس.

وسياتى جواز رجوع الفقيه لغيره فى ظروف خاصه كما لو فقد مصادر الاستنباط وغيرها فلا يتعين عليه الاحتياط بل يسوغ له التقليد وهذه الصحيحه سنبحثها فى مسأله جواز تقليد الفقيه لغيره.

وأما أن قوله (عليه السلام) :

« فإنه سمع من أبى » فلا- يشهد على كون الرجوع لمحمد بن مسلم بما هو راوى لأن فهم الفقيه إنما يكون حجه إذا انطلق استنتاجه من الماده العلميه فى الروايه عنهم .

واستدل بعض المشايخ على رجوع الفقيه لغيره مع تعذر الاجتهاد عليه لسبب أو لآخر بصحيحه يونس بن يعقوب : قال : كنا عند أبى عبدالله (عليه السلام) فقال:

« أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصرى؟»<sup>(١)</sup>.

مع أن يونس بن يعقوب لم يعرف بتلك المنزله من الفقاهه فصحيحه ابن ابى يعفور أوضح فى الاستدلال.

٧- منها مصححه<sup>(٢)</sup> جميل بن دراج عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى حديث - أنه ذم رجلا فقال :

«لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله، إنه

ص: ١٤٧

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ح ٢٥ .

ذكر أقواما كان أبى (عليه السلام) ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبه علمه ، وكذلك اليوم هم عندى مستودع سرى وأصحاب أبى حقا، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم سوء، هم نجوم شيعتى أحياء وأمواتا، هم الذين أحيوا ذكر أبى (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعه ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين . ثم بكى ، فقلت: من هم؟ فقال : من عليهم صلوات الله، وعليهم رحمته، أحياء وأمواتا: بريد العجلى ، وأبو بصير، وزراره، ومحمد بن مسلم» .

٨- ومنها: روايه على بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام) : شقتى بعيده ، ولست أصل إليك فى كل وقت ، فممن آخذ معالم دينى؟ قال :

« من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا » ، قال على بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم ، فسألته عما احتجت إليه(١).

فالخبر فيه دلالة على حجيه التقليد وقوله: (فسألته عما احتجت إليه) فيه دلالة على تعريف التقليد وأنه الأخذ والسؤال وفيه ايضا دلالة على أن المقلد لا يصح منه العدول لأن السؤال فرع الحاجه ومن سأل واخذ حاجته لا موضوع له للتقليد لانتفاء الحاجه وسيأتى فى المسائل اللاحقه.

ص: ١٤٨

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٧ .

٩- منها صحيحه عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضا (عليه السلام) قال : قلت : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : «نعم»(١).

ومنها ما دل على النيابة الخاصة أيضاً والنيابة الخاصة ليست مختصه بعهد الامام الهادي والعسكري والغائب (عليهم السلام) بل توجد نصوص على أن النيابة الخاصة عن الأئمة السابقين مثل سلمان المحمدي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وجابر الجعفي عن الامام الباقر (عليه السلام) بل عن النبي (صلى الله عليه وآله) ورد أن عتاب بن أسيد أو أسيد نائبه الخاص في مكة المكرمة وهو كثير وشديد الولاء لأهل البيت (عليهم السلام) ولاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) على مكة بعد عام الفتح فقال له: كيف أقضى فقال له لا عليك يسددك الله ... حتى بقى إلى عهد الأول والثاني فجميع الأئمة لهم نواب خاصين إلا أن النيابة الخاصة في عصر الأئمة السابقين لم تكن معلنة إلا بشكل محدود بخلافها النيابة الخاصة عن الهادي والعسكري والحججه (عليهم السلام) فهي أخذت مجالها الإعلامي، فراجع ما ذكرناه في الجزء الثالث من كتابنا (مباني علم الرجال) .

ص: ١٤٩

---

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٤٨ ح ٣٥ .

نظير ما رواه الكشي عن أحمد بن حماد المروزي: عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) - في الحديث الذي روى فيه أن سلمان كان محدثاً - قال :

« إنه كان محدثاً عن إمامه لا عن ربه ، لأنه لا يحدث عن الله إلا الحجه » (١). فإنها نيابه خاصه لكونه ملهما من امامه.

### النوع الثالث ما دل على حجيه الفتوى والخبر:

١- منها مصحح معاذ بن مسلم النحوى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

« بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس ؟ » قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج ، إني أقعد فى المسجد فيجئ الرجل فيسألنى عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا- أعرفه ولا- أدرى من هو فأقول : جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لى:

« اصنع كذا فانى كذا أصنع » (٢).

فإنها تدل على جواز الفتيا والتصدى لها وحجيه الخبر لدلالاتها على حجيه الخبر وتطبيقه على موارد الخاصه فهى تدل على حجيه الفتوى والخبر.

ص: ١٥٠

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٦ ح ٢٨ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٤٨ ح ٣٦ .

٢- ومنها: خبر القاسم بن العلاء - وقد كان من النواب بالواسطه - عن أحمد بن إبراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه:

« فإنه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم » (١). وهذه تدل على حجيه الروايه والفتوى والنيابه الخاصه فى خصوص الغيبه الصغرى.

ومنها: الاخبار التى تدل على حجيه التقليد مطابقه إلا أن السؤال فيها من السائلين عن شرطيه الايمان فى المفتى :

٣- منها: موثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمداني لتعدد طرقها: قال : كتبت إلى صاحب الزمان (عليه السلام) :

« إن أهل بيتى يقرعونى بالحديث الذى روى عن آبائكم (عليهم السلام) أنهم قالوا: خدامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب ، ويحكم ما تقرؤون ! ما قال الله تعالى : ( وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً )

فنحن - والله - القرى التى بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهره» (٢).

فهى تدل على النيابه العامه للفقهاء فى الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام) .

ص: ١٥١

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٩ ح ٤٠ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥١ ح ٤٦ .



٤- منها: روايه على بن سويد - وهي كالمحسنه - قال : كتب إلى أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن :

« وأما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكته، ولعنه آبائي الكرام البرره ولعنتي ولعنه شيعتي إلى يوم القيامة... » الحديث(١).

وهي تدل على اشتراط الايمان والأخذ والتقليد والرجوع للفقهاء.

٥- منها: روايه أحمد بن حاتم بن ماهويه: قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) - أسأله عمن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما:

« فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى » (٢).

وهي تدل حجيه التقليد، إذ فيها (عمن أخذ معالم) ديني فاجابه الامام (عليه السلام) .

ص: ١٥٢

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٥٠ ح ٤٢ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥١ ح ٤٥ .

٦- منها: صحيحه أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رأيت الراد عليّ هذا الأمر كالراد عليكم ؟ فقال :

« يا أبا محمد، من رد عليك هذا الأمر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله) » (١).

وهي تدل على مفروغيه الرجوع إلى الفقيه وعلى انفاذ حكمه .

فهذه جملة من طوائف الاخبار المستفيضه الداله على حجيه التقليد يجدها المتتبع بالسنتها المختلفه، فمنها ما لسانه بيان ميزان الفتوى ومنها ما لسانه حجيه الفتوى مطابقه وهو على انواع وانماط ومنها ما لسانه عموم ما دل على طلب العلم، وفي الأخير لم يستحدث فيه الشارع طرقاً خاصه للعلم وإنما هو امضاء للطرق العقلائيه الموجوده لطلب العلم الذى منها الرجوع إلى أهل الخبره ، وأهل الخبره فى الدين هم الفقهاء.

هذا ما يستدل به من الاخبار على حجيه الفتوى.

### الاستدلال بسيره العقلاء والمشرعه:

أما الاستدلال بالسيره بقسميها العقلائيه والمشرعيه فواضح، أما العقلائيه فقد بيّنا أن دلالة الآيات والآخبار امضائيه إلا أن الشارع قام بتهذيبها بالتقييد والاشتراط، وأما السيره المشرعيه فهي موجوده من زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وزمن الأئمه (عليهم السلام) ، فلا يصغى لما يذكر بأن الفقاهه

ص: ١٥٣

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٥٣ ح ٤٨ .

(مسأله ٩) : الأُقوقى جـواز البقاء على تقليد الميت (١)، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (٢).....

عند الاماميه مما استحدث فى الغيبه الكبرى أو الصغرى، فهذا تعامى أو تغافل أو للجهل بالحقيقه التى هى مبدأ طبيعى اجتماعى انسانى من انحدار وتفرع الثقيف والتعليم بطبقاته من المنبع الأصلى بتوسط طبقات أهل الخبره، بل نسنطيع الاستدلال بما قدمناه من الاخبار بصياغه أخرى غير ما قدمناه على أنها تعكس بوضوح تواتر وجود سيره المتشرعه القائمه على رجوع العوام فى مسائل دينهم إلى أهل الخبره من الفقهاء .

## المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداء وبقاء

### اشاره

(١) قدم الماتن (قدس سره) حكم البقاء على تقليد الميت على حكم ابتداء تقليده ونحن نقدم البحث عن تقليد الميت ابتداء على تقليده بقاء مراعاة للترتيب الطبعى.

### الأدله على عدم جواز تقليد الميت:

(٢) قد أستدل على مسأله عدم جواز تقليد الميت بعده أدله :

### الدليل الأول دعوى الاجماع :

### اشاره

والاجماع المنقول كثير، إلا أن المحصل يحتاج إلى تقصٍ وتببع أكثر كملاحظه كتاب (الاصول) للشيخ المفيد (قدس سره) و (الذريعه) للسيد المرتضى (قدس سره) و (العهده) للشيخ (قدس سره) و (المعارج) للمحقق الحلى (قدس سره)

ص: ١٥٤

و(التهذيب) للعلامه (قدس سره) ، وكذا ملاحظه كتب الفقهاء فى (باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فإن القدماء يذكرون بحث الاجتهاد والتقليد فيه عادة؛ بسبب تعرضهم لصلاحيات الفقيه فيه، وبعض قليل يذكره فى باب القضاء.

ونقل الاجماع المحقق الثانى (قدس سره) فى (شرح الألفيه) وكذا الشهيد الثانى (قدس سره) فى (المسالك) و (منيه المرید) بل إن له رساله مستقله فى (عدم جواز تقليد الميت) فى ضمن مجموعه رسائله، ونقله ابنه الشيخ حسن (قدس سره) فى (المعالم) ، والفيض الكاشانى (قدس سره) فى (الاصول الأصيله) مع أن مذهب الأخير أخبارى.

والطرف المخالف هم الاخباريون فإنهم عموماً يذهبون إلى جواز تقليد الميت ابتداءً، فمنهم الاسترآبادى (قدس سره) والفيض الكشانى (قدس سره) وصاحب الحدائق (رحمه الله) والجزائرى (قدس سره) وصدر الدين القمى (قدس سره) وقد نقل عن الفاضل التونى (قدس سره) ذلك أيضاً، فإن كان المقصود الفاضل التونى صاحبه الوافيه ولا بد من ملاحظه ومراجعته الوافيه، وحكى عن الأردبيلى والعلامه جواز ذلك إذا فقد الأحياء من المجتهدين، والظاهر أن الحكم بالجواز فى هذه الصوره ليس مختصاً بالأردبيلى والعلامه.

قُرب الاجماع على المنع فى هذه المسأله بأنه من معالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، وأما مخالفه الأخباريين والميرزا القمى (قدس سره) فقالوا: بأنها ليست مخالفه كبرويه وإنما هى مخالفه صغرويه؛ فأما الاخباريون فلأنهم يبنون على أن الرجوع إلى الفقيه من باب الرجوع إلى الرواه ولا فرق فى الرجوع إليهم بين حيهم وميتهم، ومن ثم لم يفتصلوا بين الميت والحي، وعليه فالأخباريون لا يخالفون فى الكبرى وهى أن الرجوع إلى الفقيه من باب الفهم والحدس الذى لا يرجع فيه إلا إلى الحى.

وأما الميرزا القمى (قدس سره) فإنه يبنى على الإنسداد فلا تكون مخالفته فى الكبرى بل فى الصغرى.

### أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد فى حفظ الدين:

فتتح باب الاجتهاد من ضروره ومعالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وهذه الضروره فى علميه فتح باب الاجتهاد ومذهب أهل البيت (عليهم السلام) لا- توجب أن يزيغ الدين عن الجاده لوجود مقومات تصونه عن الزيغ والانحراف بخلاف المذاهب الأخرى؛ وذلك لأن أئمه المذاهب تركوا دور أهل البيت (عليهم السلام) فى التشريع ، ورأوا بأنهم إذا فتحو باب الاجتهاد

والتقليد لم يبق للدين قائمه تشريعاً، فالمدرسه المستنصريه هي التي حصرت المذاهب في أربعة وألزمت بها وأغلقت باب الاجتهاد، وهذه نقطه مهمه موجهه للتساؤل عن السبب الذى جعل الخلاف بين هؤلاء الفقهاء الاربعه اختلافاً مذهبياً ولم يكن اختلافاً فقهياً كاختلاف فقهاء الأماميه.

وهذا دليل برهانى على أن الدور الذى قام به هؤلاء أو من اقامهم هذا المقام ليس بدورهم ولا- من مقاماتهم بل هو دور المعصومين (عليهم السلام) ومن مقامتهم (عليهم السلام) ، ولهذا إذا لم يأت المعصومون (عليهم السلام) الذين هم ترجمان التشريع النبوى ويقومون بهذا الدور فإن التشريع ينفذ أياً سبباً فإنه لا يكون اختلافاً استنباطياً بل اختلافاً مذهبياً، ولهذا هم يقرّون بأن الاختلاف بين علماء الحنابله ليس كاختلاف ابن حنبل وأبى حنيفه وذلك لأن هذا الدور الذى هو بين فرائض الله وسنه النبى (صلى الله عليه وآله) لا يشغله العلماء بل يشغله المعصومون (عليهم السلام) ولهذا سدوا باب الاجتهاد لما رأوا أن الاختلاف فى هذا الدور يسبب مذهبيه لا اختلافاً فقهياً.

وهذا دليل على أن هذا الدور وهو الأخذ عن فرائض الله وفرائض النبى (صلى الله عليه وآله) دور حساس ولهذا لا يعطون صلاحياته إلى كل أحد وإلا لو اعطوه لأحد لكان الاختلاف مذهبياً وكل ذلك لأن المذهب الفقهى يعتمد على أسس تشريعيه ولهذا عبروا عن المذهب الفقهى مذهباً لا

اختلافاً فقهياً بينما نجد أن الشيعة الأمامية أربعة عشر قرناً لم يتمذهبوا وينقسموا مذهبياً مع انفتاح باب الاجتهاد على مصراعيه، وليس هذا وليد الصدفة والاتفاق وإنما هو عبارته عن حقيقة نظام علمي محكمه بنيانه وأساسه وخطوطه العامه وهو بنفسه يولد ويفرز هذا المطلب، ولهذا تجد آلاف العلماء التي جاءت خلال مئات السنين ومع ذلك لم ينقسموا مذهبياً فلا نخشى من فقهاءنا الانقسام المذهبي، حتى نمنع الاجتهاد...

وذلك لان الواسطه بين التشريع الالهي والنبوي وبين الناس هو بيان المعصومين (عليهم السلام) المحافظ على الهويه الدينيه بحيث مهما اختلف من يأتي بعدهم من العلماء غير المعصومين في بيان أهل العصمه (عليهم السلام) لا يخرج ذلك الاختلاف عن الهويه الالهيه والنبويه أى عن أسس وأركان المنظومه الدينيه الالهيه والنبويه فحقيقه بيانهم سنخ بيان مهما اختلف في فهمه لا يمس تلك الاسس الالهيه والنبويه فتبقى الشريعيه محفوظه مهما تكثر الاختلاف بين الفقهاء.... بخلاف ترك تلك الواسطه الوحيانيه المعصومه بين الماده النبويه والالهيه وبين العلماء فانه يفضى لمحو الدين والاختلاف في نفس الاسس والاركان الالهيه والنبويه لان جعل تلك الاسس هي ماده الفهم البشرى لا يبقى تلك الأسس على هويتها فكل يدعى أن تلك الاسس والاركان الالهيه شئ مغاير لما يدعيه الآخر... وهذا مما يمحي ويفنى الهويه الدينيه لمحو أسسها واركائها

لضياعتها بين الاجتهادات والاستنباطات فانكار تلك الواسطه المعصومه موجب لنسف هويه الماده الالهيه والنبويه حيث تشتت ولا- تبقى حقيقتها وهويتها بسبب اخضاعها للفهم الغير المعصوم والغير الوحياني فتكون نفس المنظومه الالهيه والنبويه موزعه وضائعه بين تلك الافهام البشريه التي لا تمثل إلا قراءه اصحابها من الفقهاء ... فيكون كل اختلاف له أسسه المستقله عن اسس الفهم الاخر فلا تبقى هويه للدين بين تلك الافهام غير المعصومه وغير الوحيانيه ... ومن انكار ضروره تلك الواسطه تنشأ نفس المذاهب التي لا حصر لها... ولهذا التفت المخالفون إلى الضروره العلويه والحسينيه والحسينيه والسجديه والباقرية والجعفرية والكاظميه و... فجعلوا مقابلهم المذاهب الاربعه لانحرافهم عن خط أهل البيت (عليهم السلام) فأوقفوا الاجتهاد في الكتاب والسنة وإلا لم يبق عندهم من الدين باقيه فصار الاجتهاد ضمن هذه المذاهب... وسبب ذلك انحرافهم عن ضروره تلك الواسطه الوحيانيه حيث جعلوا ذلك الدور فيمن لا أهليه له، مع أنهم في نفس الوقت يعترفون بأن هؤلاء الذين شغلوا هذا المنصب ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع فالسؤال أنهم إذا كانوا ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع، فلماذا لا يتبعون غيرهم...؟!

وهذا شبيهه بالحلقه العقائديه عندنا في عدم التعدي عن أصحاب الكساء وهم يقولون بعدم عصمه الصحابه ولا يقولون بالامامه شعارا



ومع ذلك لا- يجرؤون على مخالفه الصحابه وتخطئتهم وتخطيهم، مع أن الصحابه مختلفون في أنفسهم ولهذا لا- يستطيعون مخالفه الأول والثاني والثالث فإنهم يتعاملون معهم تعامل عقائدى، لأنهم لوخالفوهم لم يبق حجر عندهم على حجر حيث ينهار مبدأهم ودينهم وذلك لأن هذه لمرحله دور بنوى خطير لا- يقوم به إلا- معصوم ومقدس فوق النقاش ولهذه تعرف ضروره العصمه بين الكتاب والنبوه وبين الناس وهى الامامه حتى ينحفظ الدين من التمزيق والانحراف ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا برهان بيّن دامغ لمن أنكر تلك الواسطه المعصومه المقدسه التى هى فوق النقاش، وليس هذا المبدأ وليد الصدفة والاختراع كما قدمنا بل هو ضروره واقعيه فى النظام الدينى من لابدويه وجود حلقه معصومه بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) وليس هذا مجرد تسميه وشعار بل هو واقع وضروره ومعادله منهجيّه لا مفر منها.

ومن هنا يعلم أن حقيقه هذه الواسطه من البيان الوحيانى المعصوم له الديمومه والثبات إلى يوم القيامه بخلاف الرأى فأن الرأى هو انجاس وانقهار بقيود الزمن والمكان وذلك لأن كل فهم ورأى فهو بشرى خاضع لعوامل الزمان والمكان لأن الرأى لأى انسان غير معصوم حتى الفقيه المستنبط رأى بشرى قابل للخطأ فإن قام الدليل على اعتبار قوله ورأيه كالفقيه لقيام الدليل على اعتباره... يؤخذ به... وكذا اصحاب الرأى

غير المستند إلى المادة المعصومه من أصحاب القانون الوضعى لابد أن يقدموا دليلاً على رأيهم الذى لا يتعداهم ولا يستطرق التقنين الأبدى كالقانون الوحيانى فمن هنا نقول بتعدد القراءات فى البيان الوحيانى المعصوم ولكن لابد لكل قارئ من تقديم الحجة على قراءته.... فترى أن النص الوحيانى له امتداد إلى يوم القيامة بخلاف الفهم الذى هو على طبق الموازين والحجج... فضلاً عن غيره... وهذا لا يعنى أن الدين ينسف ويتبدل ويتغير لأنه دين الفقهاء وفهمهم حتى تأتي النظريات الغريبه التى تأثر بها بعض من الوسط الداخلى، لأن الواسطه الوحيانيه المعصومه فى بيان النص الوحيانى موجه للحفاظ على الهوية الدينيه كما قدمنا وإنما يكون الاختلاف سنخ اختلاف لا ينال الهوية الدينيه فمهما اختلف الفقهاء فان الهوية الدينيه تبقى مهيمنه وثابته لا زوال لها وذلك لأن مساحه الاختلاف بين الفقهاء لا تخرج عن الاطار العام للثوابت المقرره بل تظل سايره ضمن المسار العام للشريعته ولمنهابها رغم تغاير صياغات وقولبه الفتواى المتعدده فالهويه الدينيه ليست خاضعه للفهم والرأى حتى تتبدل وتزول بزوال الرأى.

وعلى هذا يكون من معالم هذا البرهان فتح باب الاجتهاد فى كل زمان وأن الميت الفقيه لا يبقى قوله حجه دائماً، وهذا مخالف لما عليه المخالفون حيث قلدوا الفقهاء الأربعة فى الفقاهاه فقط إلا أنهم تعاملوا

معها معامله الامامه فجوزوا تقليد الميت ابتداءً.

وبهذا يمكن معاضده الاجماع على عدم تقليد الميت ابتداء واستكشافه بهذا الفرق بين الضروره المذهبيه عندنا والضروره المذهبيه عندهم .

وجمله من العلماء استكشفوا هذا الاجماع بطرق أخرى، فمن تلك الطرق ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في غير هذا المقام بل ذكره لشيئ آخر والحرى أن يذكر ههنا مستندا لاستكشاف الاجماع.

### **ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في المقام من لزوم امام ثالث عشر :**

فقد ذكر في الفقه والأصول: أننا لو بنينا على جواز تقليد الميت ابتداء لانحصر تقليد جميع الطائفه في واحد طوال الدهر لأن الأعلم بين الأموات والأحياء بحسب الواقع واحد، وعليه فيجب على كل الاجيال تقليده، وإذا وجب تقليده على كل الأجيال لزم من ذلك أمام ثالث عشر.

### **التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدس سره):**

#### **اشاره**

وعلى كل حال قد قرب ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) بتقريبات :

### **التقريب الأول:**

أن ما ذكره (قدس سره) يستكشف منه الاجماع وذلك لأن من ثوابت مذهب أهل البيت (عليهم السلام) هو الحجيه الثابته المستمره للمعصوم، أما غير المعصوم

فلا- ثبوت ولا- دوام لحجتيه.وعلى ضوء هذا الثابت من مذهب الاماميه يُعرف أن صلاحيات غير المعصوم (عليه السلام) تنتفى بالموت وإلا لكانت صلاحياته باقيه ولو كانت باقيه ولم تنتفِ كان على حد المعصوم (عليه السلام) .

وهذا مثل ما تقدم من تنظير الفرق بين المذاهب الإسلاميه وبين مذهب أهل البيت (عليهم السلام) إذ أنهم يعطون الفقهاء الأربعة صلاحيات الامامه التي لا تتخطأ ولا تقتحم ويعطون أصحاب السقيفه منصب القداسه التي لا تتخطأ لا منصب العدالة الذي يمكن المناقشه فيما يصدر عنهم لأن العدالة تجتمع مع الخطأ .

وإلا فمع كون أبى حنيفه وغيره فقهاء فلماذا لا يتعدى ولا يحاكم نظرهم إذ الذى لا يتعدى هو منصب الامامه لا منصب الفقاهه. وأيضاً إذا كان الصحابه عدولاً فلماذا لا يخطأون فإن العدالة لا تتنافى مع الخطأ ولماذا يكون التعامل معهم معاملة المعصومين مع القطع بعدم عصمتهم، وبهذا تعرف ضروره وأهميه العصمه فى تلك المرحله - التى هى بين الله والنبوه وبين المكلفين - التى لا بد منها فى الحفاظ على الدين الحنيف وأنهم لو تعدوا تلك الحلقة لما استقر لهم حجر على حجر، وكل ذلك لتركهم أئمه أهل البيت (عليهم السلام) .

## التقريب الثاني:

أن يقال إن البحث ليس فى تقليد الميت من جهة الأعلمية كأن نفترض أن الاعملية متوفره فى الميت وجميع الشروط مفروضه التحقق، وإنما البحث هنا فى خصوص شرطيه الحياه ومانعيه الموت من التقليد الابتدائى وعليه فإذا كان واجداً لجميع الشرائط وقلنا بأن الموت ليس بمانع تعين الرجوع إليه ولا يصح أن يتخطى ويتجاوز، وهذا معلوم البطلان بالضروره لأن مثل هذا هو شأن قول المعصوم (عليه السلام) وصاحب المذهب لا شأن الفقيه التابع لأصل ومقررات المعصوم (عليه السلام). وهذا محذور تعليقى لكونه معلقاً على توفر جميع الشرائط من الأعلمية وغيرها فيه ما عدا الموت فيلزم منه المحذور على هذا الفرض وهو كاشف إنئى عن بطلانه فى نفسه.

## التقريب الثالث:

أن يقال إن الأعلم فى الأحياء والأموات بحسب الواقع لا بحسب الاحراز واحد وعليه فذاك الأعلم بحسب الواقع قوله لا يتخطأ، وهذا فيه محذور ... حاصله أن الذى قوله لا يتجاوز ولا يتخطى هو صاحب المذهب والامام لا الفقيه وصاحب الفتوى.

وقد أجيب - على ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) فى تقريراته الاصوليه والفقيهيه - أنه مع اشتراط شروط كثيره فى المُقلد لا توجب الثبات ، بل

هى موجبه للتبدل والتغير فى الفقيه فلا يلزم ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من كونه إماماً ثالثاً لتبدله وتغيره من زمان إلى زمان أو بوجود من هو أعلم منه بعد أن لم يكن، إلا- أن ما ذكره يصح على بعض الفروض التعليقيه وهو كاشف إنَّى بعدم انسجامه مع أصول الاماميه كما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) وقد اوضحناه فى هذه التقريبات.

### تقييم الاجماع:

إن هذا الاجماع المستكشف بهذه الطرق إن كان كاشفاً عن سيره متقدمه على الغيبه الكبرى عند الرواه فيعتمد عليه وإلا لكان الكلام فى كاشفيه هذا الاجماع عن تلك السيره.

وقد يشكل على كاشفيه مثل هذا الاجماع بأن السيره قائمه على عكسه فإن كتاب الفضل بن شاذان يوم وليه وكتاب يونس بن عبد الرحمن عمل بهما مع وفاه اصحابها فقد عمل بها الأصحاب.

والجواب أن كتب الاصحاب هى كتب أخبار وليست بكتب فتاوى فعملهم بها بمعنى أخذهم رواياتهما.

وعليه فإن كشف هذا الاجماع عن السيره فهو حجه وإلا- فلا نعم الاجماع الذى ذكرناه وهو ما يرجع إلى أصول المذهب وضرورياته بالتقريبات التى تقدمت فهو حجه، وسنيين إن شاء الله أن الوجه - الذى نعتمده فى عدم جواز تقليد الميت ابتداءاً - هو رجوعه إلى بعض قواعد

المذهب وأصوله وإلا فمجرد دعوى الاجماع بدون كشفه عن السيره المتلقاه من المعصوم (عليه السلام) أو غير المردوع عنها لا عبره به.

## الدليل الثانى ظهور الأدله فى اعتبار الحياه:

### اشاره

إن الأدله الداله على حجيه فتوى الفقيه فى مسأله جواز الرجوع ظاهره فى اعتبار الحياه : كقوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١.

فإن قوله: (لِيَتَفَقَّهُوا) ظاهره فى اعتبار الحياه لعدم صحه الخطاب إلا للأحياء.

ومن الأخبار: التوقيع الصادر من الناحيه المقدسه وهو ما جاء فى قوله (عليه السلام) :

« وأما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجه الله » (١).

فإن الحوادث الواقعه أى المستجده فالرجوع فيها إلى الميت لا معنى له إذ الحادثه المستجده لا بد فيها من الرجوع إلى الحى إذ الميت

ص: ١٦٦

---

١- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٢ ح ٩.

لم يدرك الحادته ولم يفِ فيها حتى يرجع إليه، فالذين هم محل الارجاع هم خصوص الاحياء .

وقد مرّ أن المراد من الرواه هم الفقهاء الذين مصدر فتواهم الروايه لأن تطبيق الروايه على الحوادث المستجده مما يحتاج إلى فهم ونظر وتأمّل فاعتبار الفقاهاه واضح فيه.

وكذا العناوين والصفات الوارده كقوله تعالى: ( وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ ) وقوله تعالى: ( فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ) .  
وفى الأخبار كقوله (عليه السلام) :

« رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا » ، وقوله:

« أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ... » ، وقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا » .

وقد استدل باشتراط واعتبار الحياه فى المفتى لظهور هذه العناوين فى اعتبارها.

## الاشكالات على الدليل الثانى:

### الاشكال الأول:

إن ظهور دلالة الأدله فى الحى لا يعنى نفى ما عداها واعتبارها بخصوصها فلا ينفى اطلاق الأدله الأخرى الأتيه، وذلك لأن كلاً من العام والخاص مثبت ولا تنافى بين المثبتين فلا يخصص المقيد المطلق إلا بشروط وهى غير متوفره فى المقام، وأيضاً عنوان الحياه لم يؤخذ فى

ص: ١٤٧



هذه الأدلة كشرط إذ أن مورد هذه الأدلة خاص ولكن من دون أن يؤخذ فيها عنوان الخصوصية فغايب الأمر في هذا النوع من الأدلة - التي موردها خاص وانحصرت فلم ترد في غير هذه الموارد الخاصة - لا تنفي اطلاق نفسها فضلاً عن منافاتها لاطلاق الأدلة الأخرى فلو سلم عدم شمولها الميت لعدم اطلاقها بهذه الخصوصية الموردية فلا تراحم ما عداها من اطلاق الأدلة الأخرى فهي لا تقوى على تقييدها وذلك لأن التقييد لم يؤخذ من اللفظ بل أخذ من خصوصية المورد والسياق.

### الاشكال الثاني:

أن هذه العناوين (لِيَتَفَقَّهُوا)، (وَلِيُنذِرُوا) ، «نظر في حلالنا وحرامنا» وما شابه ذلك، تطلق على الميت بعد زمن التلبس كما تطلق على الحي ولهذا يطلق على الأوصياء مندرين ومبشرين حتى بعد موتهم. وأما قوله (عليه السلام) : «وأما الحوادث فارجعوا فيها» فيمكن التأمل فيها أيضاً بأن الحوادث المستجده ناظره إلى المستجده عند المكلف والمقلد بالكسر لا عند الفقيه إذ الفقيه قد أفتى فيها وفرغ عن حكمها.

### الاشكال الثالث:

إن هذا الوجه كما يمكن أن يكون وجهاً مستقلاً يمكن أن يكون تقريباً للوجه الأول وهو الاجماع.

وحاصله: أن الفتوى متقومه بالرأى والتبني أى الاستنتاج والفهم من المدارك المقرره ولذلك لو جُنَّ أو أغمى عليه اغماء مستمرا أو غير ذلك ففي جميع هذه الموارد أتفقت الفتوى عند الجميع بعدم جواز تقليده، وهذا الرأى عند الموت ينتفى، وكذا لو تبدل رأيه إلى رأى آخر فإنه لا يجوز البقاء على فتواه السابقه، فهذه الموارد داله على أن بقاء الرأى وهو الاستنتاج دخيل فى الفتوى وهذا الرأى ينتفى بالموت ولذلك استدل الآخوند (قدس سره) بهذا كدليل يستدل به على انتفاء موضوع حجيه الفتوى ليس فقط فى الأصول العمليه والاستصحاب بل يستدل به على احراز انتفاء حجيه الموضوع وذلك لانعدام الرأى ، إلا أن الشأن فى أن الموت هل هو رافع للرأى المقوم للفتوى أم لا؟

وقد أجيب عن هذا الاستدلال: بأن المسلم لو كنا نحن والقاعده الصناعيه هو اعتبار الرأى حدوثا لا بقاءً، غايه الأمر أن الدليل كالاجماع قام على عدم جواز التقليد فى موارد خاصه كموارد الجنون والاغماء وإلا فليست حجيه الفتوى متقومه بالرأى بقاء بل متقومه به حدوثاً فبحدوثه تحصل الفتوى وهى مستمره عرفاً حتى مع انتفاء الرأى.

وأجيب أيضاً: أن الرأى للميت غير معلوم زواله حتى عرفاً لأن الموت ارتحال إلى عالم أرفع وأرقى فتخرج النفس من عالم ضيق وصغير إلى عالم واسع وكبير ومن ثم يتصف الأنبياء (عليهم السلام) بالنبوه حال

الموت فهو وصف كمال لا- وصف نقص وإلا- لما اتصف به الأنبياء (عليهم السلام) وهو بخلاف الجنون والمرض والنسيان فالموت كمال لموضوع الرأى عرفاً وهو الروح، فصفت النفس والروح لا تزول ولا تضعف بالموت بل تقوى وتثبت.

وبيان آخر: أنه إذا مال الانسان إلى قول أو رأى معين يبقى عرفاً أنه ينسب إليه حقيقه وبدون تجوز حتى حال موته ولهذا يقال فتوى الشيخ الطوسى ورأى العلامة والمحقق الحلى، وقد يكون تخريج ذلك من جهه أن حدوث الرأى فى حياه المفتى حيثه تعليله عند العرف لبقاء الاسناد لا حيثه تقييده حتى تحتاج إليها حدوثاً وبقاءاً وقد يكون تخريجه من باب ما ذكره الاصفهاني من أن الرأى باقٍ بعد الموت لبقاء النفس.

وهذا بخلاف تبدل الرأى فإنه يختلف عن الموت إذ تبدل الرأى هو تخطئه نفسه... وستعرض للمزيد من البحث إن شاء الله فى بيان المختار.

#### الاشكال الرابع:

ما ذكره السيد الحكيم (قدس سره) واعتمده السيد الخوئى (قدس سره) من أن أدله جواز التقليد إذا شملت الميت ابتداء يلزم منه التعارض الداخلى وذلك لأن المفروض أن البحث فى جواز تقليد الميت ابتداء فى خصوص مخالفه الميت للاحياء، وأما عند موافقه لهم فإنه يصح الاستناد للجميع كما يأتى بحثه، فلا معنى للتخير.

وعند المخالفه لا- يمكن التمسك بالسيره ولا- بالاطلاقات وإلا- لزم منه التعارض؛ وذلك لأنه في شمول السيره والاطلاقات للأقوال المتخالفه يلزم الجمع بين المتنافيين وشمولها لأحدها دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ويجاب عنه بجوابين نقضى وحلى:

### الجواب النقضى:

وحاصله أن هذا ليس خاصاً بالأموات بل يشمل الاحياء إذا اختلفوا فيما بينهم فالمفروض حصول المعارضه! مع أنهم يعالجون المعارضه فلا تتساقط الأدله فهنا كذلك! بل يصار إلى التخيير كما سيأتى أو إلى ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) وهو الأخذ بأحوط القولين وليس هذا الاحتياط هو القسم الأول حتى يكون مقابلاً للتقليد بل هو منحدر عن التقليد ونوع منه.

### الجواب الحلى:

وحاصله أيضاً أن الكلام فى تقليد الميت فى نفسه بقطع النظر عن تخلف بعض الشرائط كشرائط المفتى أو الفتوى ككون الميت غير أعلم أو كون فتوى الميت معارضه بما يخالفها وغير ذلك، فليس النظر فى الطوارئ بل النظر فى تقليد الميت فى نفسه مع القطع عن الطوارئ والموانع بل فى المقتضى.

## الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجيه بتقريبه:

استصحاب عدم الحجيه فكل حجه يشك فيها فالأصل عدمها، والقائلون بهذا الوجه فى منع تقليد الميت ابتداءا التزموا بجواز تقليده بقاءً وذلك لجريان الاستصحاب، وقد قرب وجه المنع بتقريبين:

الأول: إن كان المستصحب هو الحجيه الفعلية فهذا مقطوع بعدم إذ أن حجيه فتوى الميت فى حق البالغ قبل وجوده لم تكن حججه فعلية قطعاً حتى تستصحب بل المستصحب عدمها.

الثانى: إن كان المستصحب هو حجيه الفتوى الانشائية وما هو على نحو القضييه الحقيقيه فهى وإن كانت متيقنه إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب وذلك للشك فى دائره المنشأ سعه وضيقاً فهل الحجيه مجعوله فى حياه الميت فقط أو فى حياته وبعد موته وعليه فلا- يعلم أنها حججه على خصوص من أدرك المجتهد فى حياته أو للاعم منه فلا- علم لنا بثبوت الحججه بعد الممات لتستصحب حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه .

وفيه:

أن الاستصحاب يجرى فى نفسه مع قطع النظر عن أى موانع فى اليبين.

ص: ١٧٢

وأما ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) بتقريبه فجوابه أنه قد قرر في محله أن استصحاب بقاء المجعول مقدم على استصحاب عدم الجعل.

وأما استصحاب حجيه الفتوى الفعلية الثابتة للمكلف في حياه

المفتى على نحو القضية الخارجيه فهي مقطوعه العدم فلا- يجرى فيها الاستصحاب وأما حجيه الفتوى الثابتة بلحاظ جميع المكلفين على نحو القضية الحقيقه إذ كل مفروض الوجود تكون هذه الفتوى حجه في حقه وعليه فبعد الموت نشك في زوال حجيه الفتوى على المكلفين فتستصحب.

وأما ما ذكر من عدم جريان الاستصحاب من جهه اختلال بعض اركانه وهو عدم العلم بالحدوث وذلك للشك في سعه الحجيه وضيقها، فلا- نعلم بأن الحجيه المنشأه من الشارع هل هي خاصه بمن أدرك المجتهد وهو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك؟، وعليه فلا- علم لنا بثبوت الحجيه بعد الممات حتى ننصحبها بل حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكليه إذ في الاحكام الكليه لنا علم بثبوت وفعلية الحكم في زمان ما وإنما نشك في استمراره وبقائه وأما بالنسبه إلى ما نحن فيه فلا علم لنا بثبوت الحجيه على المكلفين فعلاً في زمان ما كالذين لم يدركوا المفتى، ومثل ما نحن فيه احكام الشرائع السابقه فلا علم لنا بثبوتها لنا ولو في زمان ما حتى نستصحبها، فالشك هنا شك

ص: ١٧٣

فى المقتضى لا الشك فى الرفع.

وجوابه: أن ظاهر حجه فتوى المفتى للمكلفين بنحو القضية الحقيقيه فإذا شككنا فى سعه وضيق دائره القضية الحقيقيه يكون من الشك فى الرفع لأن القضية الحقيقيه تشمل كل مقدر الوجود، فالشك فى شمولها لبعض مقدر الوجود لا من جهه حقيقتها بل من جهه الرفع والمخرج بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً الحاله السابقه التى هى ركن الاستصحاب ليس من الضرورى أن تكون بلحاظ المكلف بل بلحاظ وجود الحجه للفتوى فى نفسها أى الحجه المشرعه والثابته والفعليه التى فعليتها بفعليه نفس متعلقها وهى فعليه ناقصه لا تقتضى التنجيز والتعذير، ولا تتوقف هذه على وجود المكلف، بخلاف الفعليه التامه فهى التى تقتضى التنجيز والتعذير ولا تتحقق إلا بالبلوغ والوصول إلى المكلف فهى التى تتوقف على وجود المكلف، فالفتوى مثلاً- طريق معتبر كما فى بقيه الامارت والحجج كالروايه فإن حجيتها ثابتة بإخبار الراوى فإن روايته وخبره حجه حتى وإن لم يوجد مكلف وهى الحجه الناقصه فليس من الضرورى أن تكون فعليه الحجه مرهونه بالاضافه إلى المكلف بل قد تكون بالاضافه إلى نفس الفتوى وممتنها.

ص: ١٧٤

ومنشأ منع الأعلام للاستصحاب بدعوى عدم وجود موضوعه هو عدم التفريق بين الحجية الفعلية التامة والناقصة، فالتامة هي التنجيز والتعذير وهذه لا تتحقق إلا بوجود الموضوع أى المكلفين والناقصة بلحاظ الفتوى فى نفسها فإنها حجية ناقصة مثل من عجز عن ترك الحرام فإنه لا تنجيز ولا تعذير ولكن الحرمة المشرعه باقيه ولم ترتفع، ومثله وضوء الجاهل بالماء المغصوب فإنه لا تنجيز ولا تعذير مع وجود حرمة التصرف فى الماء المغصوب ولهذا حكموا ببطلان وضوءه .

وهذه النكته التى اغفلها الأعلام بل ونفوها قد أثبتوها فى التمسك بالأطلاق فى تقليد الميت بقاءً بنفس هذه النكته التى صححنا بها الاستصحاب كما ننبه عليها هناك إن شاء الله.

### **الأدلة التى استدلت بها على جواز تقليد الميت ابتداءً:**

#### **الدليل الأول: سيره العقلاء:**

##### **إشاره**

فقد استدلوا باطلاق السيره العقلائيه القائمه على الرجوع إلى أهل الخبره وربما قيل هو العمده وبالتالي تنسحب إلى السيره الشرعيه ولا- يفرق فيها بين الرجوع إلى الحى أو الميت ما دام الميت من أهل الخبره فى مجاله وهذا أمر مطرد عند العقلاء فى كل موارد الرجوع إلى خبرويات أهل الخبره سواء كان الرجوع له ابتداءً أو بقاءً.



أنه مخدوش بتمحيص حقيقته رجوع العقلاء فى كل مجال إلى أهل الخبره؛ لأن رجوعهم إلى الميت هل هو بالمباشرة وبدون الاستعانه بأهل الخبره الاحياء وتوسطهم؟ أم لابد فى رجوعهم من اعتمادهم على أهل الخبره من الأحياء أولاً- وأهل الخبره يرجعونهم إليه ثانياً؟

فالمشاهد أنهم لا يرجعون إلى الميت ابتداء إلا بتوسط الاحياء ففى العمليات الطبيه والهندسيه وغيرها لا يرجعون إلى الأموات إلا بتوسط أهل الخبره وذلك لأنهم لا يعلمون هل نظريه الأعلم باقيه أو أن هذه النظرية أبطلت مثلاً أم لم تبطل، طراً عليها بعض التغيرات الهامه أو لا؟ وغير ذلك من الامور التى يرجع فى شؤونها ومعرفتها وتحديدها إلى أهل الخبره .

وهذا خاص كما هو واضح بالمسائل النظرية والباقيه على نظريتها لا بالمسائل البديهييه إذ لكل علم مسائل بديهييه وأخرى نظريه ففى المسائل البديهييه لا يرجع فيها إلى أهل الخبره أصلاً.

وسبب ذلك كله هو تكامل العلوم جيلاً بعد جيل وهو أمر طبيعى ملموس فى قوافل العلوم سواء كان فى الطب أو الهندسه أو الفيزياء وغيرها، وبطبيعته العقلاء أنهم يسعون لاتباع الأكمل.

وعلى هذا فما قيل من قيام السيره على رجوع العقلاء للأموات

مباشره ليس بصحيح بل لا بد من توسط الرجوع إلى الاحياء، نعم فى بعض الموارد التى أخذوها من الأموات وأدركوا أثرها الايجابى فإنهم بقاءً لا ابتداءً لا يرجعون إلى الأحياء إلا إذا كان الأمر خطيراً.

### الدليل الثانى: اطلاقات الأدله والعناوين:

اطلاقات الأدله والعناوين الوارده مثل قوله تعالى: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ ) . وقوله تعالى: (فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ) . ومثل قوله (عليه السلام) :

« رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا » ، وقوله:

« أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... » ، وقوله:

« اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضياً » .

وبيان ذلك: أن دعوى اطلاق هذه العناوين لشمولها للميت والحي وعدم تقييدها بالحياه مبنيه - بعد ظهور اختصاص هذه العناوين بالحي - على أن اعتبار هذه العناوين حدوثاً لا بقاء فتكون حيثيه تعليليه مثل وثاقه الرواي وحياته فى حجيه الروايه أو حدوثاً وبقاء فتكون حيثيه تقييده مثل عدم تكذيب الرواي نفسه، فإن الرواي تعتبر روايته بشرط أنه لا يكذب نفسه وهذا القيد مأخوذ حدوثاً وبقاءاً.

فالسؤال الذى يطرح نفسه عن الحياه المعبره فى حجيه فتوى المفتى هل هى مأخوذه على نحو التقييد أو التعليل ؟

والجواب: أنه إذا كانت الجبهه المأخوذه فى الفتوى هى جنبه الأماريه

والكاشفيه المحضه فإنها تحصل بمجرد الحدوث ولا يشترط البقاء مثل وثاقه الروايه وعداله الشاهد فإنه بمجرد ما يخبر الراوى أو يشهد الشاهد تحصل الكاشفيه بحدوث روايته أو شهادته حتى لو زالت الوثاقه والعداله بعد ذلك؛ لوضوح أن الاماره ليست مرهونه ببقاء الصفات .

هذا لو كنا نحن والجنبه الأماريه فالاطلاق المدعى تام لتوقف الكاشفيه والاماريه على ثبوت الصفات حدوثاً فقط ولو كان لبقاء هذه الصفات موضوعيه فى حكم الشارع بالحجيه لاشترطه، فينفى اشتراطه بالاطلاق وعليه أن الفتوى إذا صدرت من المفتى وهو واجد للصفات تحقق الكشف حتى لو زالت بعد ذلك ولا- يفرق فى سبب الاماريه والكاشفيه بين السبب الحسى والسبب الحدسى والملكه العلميه إذ الكاشفيه تحصل بمجرد حدوث تلك الصفات المأخوذه فى الكشف.

وخير شاهد على ذلك كتاب الشلمغانى فإنه بعد انحرافه قال الحسين بن روح (قدس سره) : أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن على (صلوات الله عليهما) وقد سئل عن عن بنى فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم ويوتنا منها ملاء؟ فقال (صلوات الله عليه) :

« خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا » (١).

ص: ١٧٨

---

١- (١) - الغيبه (للطوسى) : ص ٣٩٠ ح ٣٥٥ .

وأما لو قلنا: إن الجبهه المعتره فى الفتوى شىء آخر أيضا غير الاماريه والكاشفيه المحضه كما هو الصحيح على ما سيأتى بيانه من أن المناط فى حجيه فتوى المفتى ليست الاماريه فقط بل توجد مناطات آخر ولذلك - من باب المثال - لوجن أو مرض أو فسق فإنه مع بقاء رأيه وعدم تبدله فلا يصح الرجوع إليه والأخذ به ، فعدم صحه التقليد فى هذه الأحوال منبه اجمالى على أن المناط ليس هو الكاشفيه المحضه وإن كان الدليل القائم على ذلك فى هذه الموارد الاجماع.

فادعاء الأطلاق أو التقييد ينقح أن استظهار حجيه فتوى المفتى أماره محضه أو غير محضه، فمن قال بالجواز فعليه أن يقيم الشواهد على أن الحثيه المأخوذه فى هذه العناوين تعليليه ومن قال بالمنع عليه أن يقيم الشواهد على أن حثيتها تقييده. فالتأمل فى الاطلاق المدعى فى المقام منشأ عدم تقديم المستدل شواهد على مدعاه.

### **الدليل الثالث: استصحاب الحجيه الثابته للفتوى بعد الموت**

#### **اشاره**

وقد اعترض عليه بعده اعتراضات:

#### **الاعتراض الاول وجوابه:**

الاعتراضات المتقدمه فى أدله المانعين من كونه لا حاله سابقه له، وقد تقدم الجواب عن كل ذلك.

ص: ١٧٩

## الاعتراض الثاني وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدس سره) من أن الحجية معنى عقلى بمعنى التنجيز والتعذير وهو متتبع من حكم آخر فلا يمكن استصحابه. وفيه: أنه إشكال مبنائي، والصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) - وإن كان ما ذكره له عده صياغات وبيانات - من أن الحجية معنى وضعى معتبر فى باب الاماره فهو قابل للاستصحاب.

## الاعتراض الثالث وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدس سره) من أن بين الحياه والموت تبدل موضوع وذلك باعتبار أن العرف يرى أن فتوى المفتى متقومه بالرأى وهو متقوم بالحياه ومع الموت يعدم موضوع الفتوى ويتحقق موضوع جديد .

وذكر (قدس سره) شواهد فقهيه على تقوم الفتوى بالرأى كتسالم الكل على أن المفتى إذا جن أو فسق أو مرض أو غيرها من اختلال الشروط التى تعدم الرأى، فقد التزموا بعدم صحه البقاء على تقليده وهو حى إذا ذهب عقله أو صحته أو عدالته أو غيرها... وهذه الامور متقومه بالحياه فإذا انتفت الحياه يعدم الرأى من باب أولى، فهذا شاهد على تقوم الرأى بالحياه.

وفيه: أن ما ذكره متين ، إلا أن الكلام فيما ذكره من الشواهد من أنها

لاتدل على تقوم الفتوى بالرأى، بل تدل على نكته أخرى - سند كرها فى بيان المختار - هى أن فتوى المفتى ليست متمحضه فى الأماريه والكاشفيه بل لها عنصر ومناطق آخر، وجملة من الأعلام فى باب التقليد عندهم اغفال عن هذه الحيشه التى سند كرها وإن كانوا ارتكازا ملتفتين لها كما هو ظاهر منهم فى بعض الفروع.

وبعبارة أخرى: أن الاشكال على الاستصحاب هو تبدل الموضوع بسبب الموت وذلك لما يأتى فى معنى حجيه الفتوى من اشتمالها على حيشه تختلف عن الاماريه المحضه بحيث إن تلك الحيشه تختل بالموت لا- بسبب ما ذكره بعض الأعلام من الاشكالات السابقه من عدم العلم بالحاله السابقه أو أن الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل، بل هو لأجل تلك الحيشه المأخوذه فى معنى الفتوى التى تنتفى بالموت ومن هنا يستشكل فى جريان الاستصحاب.

فبعض هذه الاشكالات خاص بالتقليد الابتدائى كعدم العلم بالحاله السابقه وبعضها مشترك بينه وبين البقائى كالاشكال الثانى من كون الحجيه عقليه منتزعه فليست حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى فلا يجرى الاستصحاب لعدم ترتب الأثر. نعم لو كانوضعها باعتبار من الشرع لترتبت عليها آثارها العقليه من صحه التنجيز والتعذير.

وهذه الاشكالات ليست بتامه عندنا... والتام عندنا ما اختاره الآخوند

من تبدل الموضوع ولكن لا- للنكته التي ذكرها بل لما نختاره، وما نختاره مانع من جريان الاستصحاب بلا فرق فيه بين التقليد الابتدائي والبقائي.

هذا تمام الكلام فى أدله المانع والمثبتين وقد ارتضينا من أدله المانعين الاجماع بنكته الضروره المذهبيه.

### **بيان المختار فى تقليد الميت ابتداءً:**

#### **اشاره**

ثم إن ما اعتمدناه من الادله على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يتألف من مقدمات:

#### **المقدمه الأولى: فى اشتمال حقيقه الفتوى على الأماريه والولايه:**

أن الفتوى ليست اخبارا واماره محضه بل هى نوع من الصلاحيه والولايه والنفوذ وقد تقدمت الشواهد على ذلك من الآيات الروايات وغيرها فلا بد لها من التنصيب والأذن من الله.

#### **المقدمه الثانيه: فى عدم الدليل على بقاء الولايه بعد الموت**

#### **اشاره**

أن هذه الولايه والسلطه والصلاحيه لا دليل على بقاءها بعد الموت فلا بد من اعتبار الحياه فى تنفيذ واعمال هذه الولايه والسلطه . هذا على نحو الاجمال .

وأما بيانهما بنحو التفصيل:

#### **المقدمه الأولى وأدلتها:**

#### **اشاره**

ص: ١٨٢

وحاصلها: أن مختارنا يعتمد على بيان ماهية وحقيقه الفتوى! فحقيقتها ليست اخبارا وأماره محضه بل حقيقتها عمليه ممارسه السلطه التشريعيه كما هو في علم القانون أيضاً. فالفتوى ممارسه التشريع والسلطه والحاكميه من الفقهاء ولكنها ليست في عرض تشريع الله أو تشريع الرسول (صلى الله عليه وآله) أو تشريع أهل البيت (عليهم السلام)، ولا- يخفى أن كل مرتبه من هذه المراتب مختلفه عن الأخرى سنخاً.

ويدل على ذلك ديلان:

الدليل الأول: أن هذه الممارسه تحتاج إلى إذن من صاحبها بالأصل وتوليه منه وهي ولايه الله لقوله تعالى: (قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) . فالمراد من الافتراء هو الكذب مع أن الله علق قولهم على الأذن فقط مع قطع النظر عن مطابقه الواقع فإن إذن كان صدقاً وإن لم يأذن كان كذباً فلو فسرنا الفتوى بالاخبار المحض فلا ترتبط بالأذن وحيث إنها مربوطه به في الآيه فيكون معنى الأذن صلاحيه وترخيص فإذا أذن الله تكون الفتيا صدقا وإذا لم يأذن فهي افتراء.

وظاهر هذا أن الفتوى ليست أماره بل هي انشاء حكم واعمال منصب التشريع ولو كانت أماره محضه وليست بتوليه من الله والنبى (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) ولا إنشاء حكم فإنه لا ربط لها بالأذن، وعليه فالأذن يدل على أن الفتيا مرتبطه بمنصب وسلطنه وولايه منحدره من ولايه الله



ثم ولاية الرسول (صلى الله عليه وآله)، ثم ولاية أهل العصمة (عليهم السلام).

ويدون الأذن والصلاحية والسلطنة المنحدره من ولاية الله وأولياءه فهي ليست بفتوى بل كذب وافتراء لأنه نوع من التعدى على هذا المنصب.

وهذا ثابت أيضاً في مقام النبوه والوصيه فكما هي ابلاغ فهي تحتاج إلى صلاحية واذن من الله، وكذا البشاره والنداره من الانبياء فإنه ابلاغ واخبار ولكنه يشترط فيه الأذن والصلاحية لهذا المنصب فكذا الإبلاغ عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأوصيائه فهذا كله يحتاج إلى صلاحية وأذن لكونه منصباً وسلطناً وولاية متفرعه.

### بيان دور النبي في التشريع:

ولهذا يبتنى جهاله وجحود مقوله: «حسبنا كتاب الله» وأن النبي (صلى الله عليه وآله) في دعواه ومقالته ساعى بريد لا دور له إلا الواسطه المحضه ولا يعرف أن سنن النبي (صلى الله عليه وآله) حلقة لها موضوعيه في تلقى سنن الله وكذا سنن أهل العصمة حلقة لها موضوعيه في تحقق سنن النبي (صلى الله عليه وآله) للمكلفين.

ومع أن أتباع هذا القائل وافقوا صاحبهم في النظره القاصره المقصره في معرفه مقام النبي (صلى الله عليه وآله) وخالفوه في أئمه المذاهب الأربعة حيث جعلوا لهم موضوعيه في تحقق سنن النبي (صلى الله عليه وآله) بحيث لا يجتهد من

يأتى بعدهم إلا فى فهم كلام هؤلاء الأربعة مع أنهم لم يقولوا حسبنا كتاب الله وسنه نبيناً إذ هى بين أيدهم ولو اخذوا بالكتاب وسنه النبى (صلى الله عليه وآله) لتركوا هؤلاء الأربعة مع أن هؤلاء فقهاء يمكن مخالفتهم وليست مخالفتهم كفر إلا أن ضروره وجود الواسطه المعصومه التى لا- تخطأ - بل يكون الاجتهاد فى كنفهم وأقوالهم - تحتم عليهم أن يتخذوا هؤلاء الفقهاء ويجعلوهم أئمة معصومين لا فقهاء فحسب وهذا عاقبه من أنكر وترك الواسطه بين الخلق والنبوه المتمثله فى أهل البيت (عليهم السلام) .

### **الدليل الثانى: اعتبار الولايه والسلطنه فى الفتوى وشواهدة:**

#### **شواهد الآيات:**

(إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَايُونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ) ١.

فالترتب المذكور فى الآيه بين الحاكمين بالتوراه طولى منصب النبيين ثم منصب الأوصياء ثم منصب العلماء فالترتب باعتبار المناصب المجعوله فهو شاهد على جعل المنصب للعلماء والفقهاء الذى فى طول

والمراد من الحكم عام وليس المقصود به القضاء فقط بل المراد به مطلق الفتيا وقد ورد الحكم بمعنى الفتيا في الكتاب في آيات أخرى وهي تدل على أن الفتيا صلاحية وسلطه ومنصب وليست مجرد إخبار محض.

### شواهد الاخبار:

منها صحيحه أحمد بن اسحاق:

« العمري ثقتي فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان ، وما قال لك فعنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان»<sup>(١)</sup>.

فإنها ظاهره في السلطه التشريعيه نيابه عنهم (عليهم السلام) .

وأيضاً صحيحه أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رأيت الراد على هذا الامر كالراد عليكم ؟ فقال :

« يا أبا محمد، من رد عليك هذا الامر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله) »<sup>(٢)</sup>.

ص: ١٨٤

١- (١) - وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب ١١ ص ١٣٧ ح ٤ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٣ ح ٤٨ .

فهى جعل مقام وسلطه وولايه وليست مجرد اماره كاشفه. وأيضا ما دل عليه التوقيع بسند الطوسى (قدس سره) قال :

« أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري رضى الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنه ثقتى وكتابه كتابى»(١).

وأيضاً فى التوقيع الشريف:

« فإنه لا عذر لأحد من موالىنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم » (٢).

وهو واضح الدلالة على أنه منصب وليس مجرد نقل للاخبار والحكاية والكشف وهو لازم التبعده ولا يصح التشكيك فيه فهو توليه منهم إلى الفقهاء واعطاءهم الصلاحيه .

وفى التوقيع الآخر الموثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمدانى لتعدد طرقها قال(عليه السلام) :

« ويحكم ما تقرؤون ما قال الله تعالى : ( وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً ۚ ) ٣

، فنحن - والله -

ص: ١٨٧

---

١- (١) - وسائل الشيعه: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٠ ح ٩ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٠ .

القرى التي بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهرة»<sup>(١)</sup>.

وهو دال على نيابة الفقهاء في الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام) .

ومنها: روايه على بن سويد - وهي كالمحسنه - عن أبي الحسن (عليه السلام) :

« لا- تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنه الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكه ، ولعنه آبائى الكرام البرره ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة ...» الحديث<sup>(٢)</sup>.

فإن الفتوى لو كانت اماره وكاشفه فقط لما كان للشيعه خصوصيه فليس هو مجرد الكشف عن الواقع بل سلطنه تشريعيه مجعوله لفقهاء الشيعه .

ويدل عليها أيضا : أخبار القضاء إذ إن القضاء هو فتوى وزياده وفي كثير من الآيات عبرت عن الفتوى بالحكم:

منها: مصححه عمر بن حنظله قال:

« ينظران إلى من كان منكم قد

ص: ١٨٨

---

١- (١) - وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٥١ ح ٤٦ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٢ .

روى حديثنا ، ونظر فى حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فإنى قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله» (١).

فإن القضاء فتوى وزياده ، والامام (عليه السلام) قد قلده هذه الولاية .

ومنها: معتبره أبى خديجه سالم بن مكران : فقال (عليه السلام) :

« قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى فى شىء من الاخذ والعطاء ، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا ، فانى قد جعلته عليكم قاضيا، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر » (٢).

فجعل (عليه السلام) للقاضى الفقيه ولاية ومنصباً فى طول ولاية ومنصب المعصومين (عليهم السلام) وليس قضاء القاضى مجرد اماره محضه.

منها مصححه جميل بن دراج عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى حديث - أنه ذم رجلا فقال :

« لا قدس الله روحه ، ولا قدس مثله ، إنه ذكر أقواما كان أبى (عليه السلام) ائتمهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبه علمه

ص: ١٨٩

---

١- (١) - وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣٩ ح ٧ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٥٠ ح ٤٢ .

وكذلك اليوم هم عندى مستودع سرى وأصحاب أبى حقا ، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم السوء ، هم نجوم شيعتى أحياء وأمواتا ، هم الذين أحيوا ذكر أبى (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعه ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين ، ثم بكى ، فقلت : من هم ؟ فقال : من عليهم صلوات الله ( وعليهم رحمته ) أحياء وأمواتا : يريد العجلى ، وأبو بصير ، وزراره ، ومحمد بن مسلم<sup>(١)</sup> .

وتقريب الاستدلال أن الأمانه ولايه وتوليه وكذلك عنوان الحافظ للوديعه والمستودع فتفيد أن الفقاهه ولايه وأمانه.

وقد يعترض بأن هذه المصححه تفيد الاعتماد على تقليد الأموات ابتداء وهذا معنى كونهم نجوم أى مما يهتدى بهم أى ما استنبطوا وفهموه، فهم نجوم وطرق هدايه أحياء وأمواتا.

وقرینه أخرى قوله عن هذا الدين ومعروف أن هذا الدين أبدى إلى يوم القيامة فهم نجومه.

وأیضا تعبیره بالصیغه المضارعه: ينفون عن هذا الدين انتحال.... فإنه يدل على استمرار هذا النفى منهم حتى إلى ما بعد موتهم.

ص: ١٩٠

---

١- (١) - وسائل الشيعه: أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٤٥ ح ٢٥ .

وفيه: أن استئمانهم لم يذكر فيه أحياءاً وأمواتاً بل كونهم نجوم الشيعة وأن الصلاة عليهم ذكر فيه أحياءاً وأمواتاً وهذا مقرر لأن اشتهارهم ومقامهم فى الفضيله وأثر ذلك من الصلوات عليهم مستمر إلى ما بعد حياتهم وهذا بخلاف استيادهم واستحفاظهم فإنه لم يطلق فيه إلى مماتهم بل خص بحياتهم.

### **ومن الشواهد على اعتبار المنصبه والولاية: العلم**

أن الفقهاء علماء والعلم دائماً هو مصدر للقوه والقدره فمع كونه علماً وكاشفاً فهو يولد صفه عمليه كماليه وهى القدره والقوه وهما تستبطنان نوعاً من التصرف والسلطنه والصلاحيه.

### **ومن الشواهد: حقيقه ما يقوم به الفقيه المفتى**

تعبير الأعلام عن المرجعيه بالزعامه، وذلك لأن المفتى هو الذى يتحكم فى مسير الطائفه والمؤمنين وكل ذلك لكون الفتوى تسبب تحكم وتنظيم وهيمنه وتصرف فى مسير الأمه، فحتى القضاء فإنه وإن كان خاصاً برفع النزاعات إلا أنه يتوقف على الافتاء لأن مورد القضاء فرع مخالفه الفتوى - التى هى عباره عن النظام والقانون - وإلا- لو كانت الامه مطيعه للنظام الشرعى وغير متمرده عليه لما احتجنا إلى القضاء وإقامه الحدود، فالفتوى هى المسار الطبيعى الأولى لأنها هى أصل القانون والنظام، فالآثار الأخرى كالمحاكمه القضائيه والعقوبه وغيرها



فرع وجود النظام إذ على قراره تحصل المحاكمه والعقوبات على فرض مخالفته والتعدى عليه، فالسلطنه فى الأصل هى سلطه التشريع والافتاء.

### ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض:

وهو ما قررناه فى المباحث الأصوليه من عدم وجود إخبار محض كما أنه ليس لنا إنشاء محض بل دائماً يكون إخبار مقترنا بإنشاء ما يشتد أو يضعف وكذا الانشاء ليس إنشاءً محضاً بل يقترن بإخبار ما يشتد أو يضعف.

وبيانه: أن الإخبار هو عبارته عن التزام المخبر بأن ما يحكيه مطابق للواقع وصادق وهذا الالتزام انشاء، ولهذا يطلب من الشاهد فى مقام الشهاده انشاء الشهاده فيقال له: انشئ الشهاده. وتسميتها انشاء لما تحتويه من الالتزام فإن المخبر أو الشاهد لو لم يلتزم بصدق مضمون ما يخبره أو يشهده فلا يعتمد على خبره أو شهادته إذ لا تصديق فيه بل لا يدل إلا على مجرد الدلاله التصوريه، فالإخبار دائماً فيه جنبه انشاء إلا أنها ضعيفه فى الخبر وتشتد فى الروايه وتزيد شدة فى البيئه وتزيد فى الفتوى وأكثر فى الامامه وفى النبوه.

ولهذا ترى أن الناطق الرسمى مخبر، وأما كونه رسمياً فبما له من ولايه ولا بد من الصلاحيه والأذن والترخيص الخاص بأنه المخول لأن يخبر ويعتمد على خبره دون غيره بحيث لو لم ينطق لا يتفعل الحكم

والقانون أى لا تعتبر شرعيته، وهذا هو مضمون الخبر المعروف عن جبرائيل عن الله مخاطباً للنبي (صلى الله عليه وآله) قائلاً :

« يا محمد، إن الله يقول لك: إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك » (١) فى حادثه تبليغ سورة البراءه.

منها: صحيح الحارث بن المغيرة ، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن قول الله (عز وجل) : ( وَ أذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ) (٢) فقال: «اسم نحله الله (عز وجل) علياً (صلوات الله عليه)

من السماء؛ لأنه هو الذى أدى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) براه وقد كان بعث بها مع أبى بكر أولاً فنزل عليه جبرئيل (عليه السلام) فقال: يا محمد، إن الله يقول لك: "إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك" فبعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند ذلك علياً (عليه السلام) فلحق أبا بكر وأخذ الصحيفة من يده ومضى بها إلى مكة فسماه الله تعالى أذانا من الله ، إنه اسم نحله الله من السماء لعلى (عليه السلام) «(٣) .

فالتطرق عن السماء ليس هو إخبار محض بل هو مقام ومنصب إلهى يحتاج إلى إذن وترخيص ولهذا

« لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك ».

ص: ١٩٣

- 
- ١- (١) - المستدرک (الحاکم) : ج ص ٥١ ، شواهد التنزيل: ج ١ ص ٣١٨ ، الفصول المهمه (ابن الصبّاغ) : ج ١ ص ٢٣٢ .
  - ٢- (٢) - سورة التوبه، الآيه ٣ .
  - ٣- (٣) - معانى الأخبار: ص ٢٩٨ ح ٢ .

فغزل الاخبار عن الانشاء والولاية التي تحتاج إلى إذن وترخيص كما سطره العامه في بحوثهم الكلاميه والفقهييه لعدم فهمهم أن الرساله والامامه مقام ومنصب إلهي وليس الحاكي لها مجرد ناقل وساعي يريد - والعياذ بالله - وكذلك من يأتي بعد الرسول ليس هو مجرد مخبر محض، فقد قالوا في الصحابه: إنهم مخبرون فقط ولكنهم عملياً لا يتعاملون معهم إلا بأنهم أصحاب مقام وقداسه وكذلك أئمتهم الاربعه أعطوهم ذلك المقام بحيث لم يخالفوهم أزيد من عشره قرون فالاجتهاد في كنف هؤلاء ولا يخرج عنهم فهم عمليا يقرون ويرون من ضروره الدين ونسيجه وجود تلك الحلقة الحاويه للولاية والمنصب بين المكلفين والنبى (صلى الله عليه وآله).

وحاصل هذا الشاهد: هو أن الفتيا هي انشاء الترام - بما ورد عن الشارع المقدس - فهو يحتاج إلى ترخيص وأذن وليست أخباراً محضاً.

ومن الشواهد أنه توجد عندنا حجه في باب العقل النظري وحجه في باب العقل العملي، فهي في العقل النظري لا توجب إلا الكشف واليقين والاذعان كالبرهان ولا علاقة لها بالعمل، أما في العقل العملي فهي ممتزجه من الجانبين الامارى الكاشف والعملي الباعث وقد ذكرنا في المباحث الأصوليه أن الحجيه الاصوليه ليست حجيه العقل النظري

بل هي حجيه العقل العملي لأن أصل المنجزيه والمعدريه معناها حجيه العقل الباعث على العمل، وهذا ليس بخاص بحجيه الفتوى بل جميع الحجج في أبواب الأصول والفقهِ والشريعه فهي من حجيه العقل العملي إلا ما دل الدليل على خروجه فحتى حجيه الروايه ذكرنا في محله - كبحث حجيه خبر الواحد في الاصول وكذا في علم الرجال وعلم الكلام والعقائد - أن حجيتها حجيه العقل العملي وفيها جنبه صلاحيه ولائيه وسلطه وحاكميه خلافاً لمن قال بأنها إماره محضه لتكون حجيتها من حجج العقل النظرى إذ ليس فيه إلا الحكايه والكشف عن الواقع، وتشتد هذه الجنبه الولائيه في الفتوى بشكل واضح وعليه تكون في حجيه الفتوى جنبه ولائيه وحاكميه وسلطه.

### **المقدمه الثالثه: لبيان المختار في الاحتياج إلى ولايه الحى :**

إن هذه الولايات والسلطه والصلاحيه لا دليل يقتضى بقاءها بعد الموت فلا بد في تنفيذ واعمال هذه الولايات والسلطه من ولايه الحى، ويدل على اعتبارها أمور:

الأول: ما ذكرناه من صيغ الاجماع على منع التقليد ابتداءً مؤشراً لهذه المقدمه الثانيه.

الثانى: حيث ثبت في المقدمه الأولى بأن الفتوى ليست إماره محضه

بل فيها جنبه ولائيه وحاكميه فهي شبيهه بقضاء القاضى فلا بد أن يتعامل معها كما يتعامل مع قضاء القاضى فإنه لو مات تنقطع وتنتهى ولايته وحاكميته بالموت فيما يستجد من احكام ومن ثم تنقطع صلاحيته الفقيهه وكذلك المجتهد بموته فى مقام الفتوى باعتبار أن طبيعه الفتوى متضمنه للولاية والحاكميه فهي تنقطع بموته كقضاء القاضى، نعم بالنسبه إلى ما أنفذه من الأحكام فسيأتى فى مسأله البقاء على تقليد الميت.

والثالث: دأب الأعلام وتسالما فى بحث الصلاحيات والولايات النيابة للفقيه أنها تنقطع بالموت كاستلام الخمس والزكاه وإداره الأمور وحيث أن الفتوى لها تلك الصلاحيه الولائيه والحاكميه فهي كذلك بلا فرق، فبعد موت الفقيه لا دليل يقتضى بقاء الحجيه لفتواه وذلك لتضمنها الولاية والحاكميه والسلطه التشريعيه وهذه كلها تنعدم وتنقطع بالموت ولا دليل يوجب بقاءها بعده.

وهو يختلف عن حكم الله عز اسمه والنبى (صلى الله عليه وآله) والامام (عليه السلام) لعدم احتمال الخطأ فى كلام الوحي ولعموم أحكام الله ورسوله وأوصيائه صلوات الله عليه وعليهم أجمعين وولايتهم لجميع البشره إلى يوم القيامه وذلك لعموم الدين وكل ذلك لأن ولاية المعصوم لا تبدل فيها بل هى الواقع المحفوظ الذى لا يتعدى ولا يخطئ، بخلاف ولاية الفقهاء فإنها فى معرض الخطأ والصواب، فهي قابله للتبدل والتخطى والنقد

بالموازين فهى غير مستمره، فدرجتها وخصوصيتها ليست بدرجة ولايه المعصوم (عليه السلام) .

وليس فى نطاق الأدله ما يبقى ولايه الفقيه بعد الموت، نعم بالنسبه إلى من قلدهم سيأتى التعرض له فى تقليد الميت بقاء، وأيضا توجد مؤشرات على ذلك:

منها: أن نفس تأمل بعض الأعلام - كما تقدم فى أن الحجيه الفعلية الثابته فى حق المكلف زمان حياه المقلد بالفتح هل هى بنحو القضيه الحقيقيه بمعنى أنها تشمل الأحياء فى زمانه ومن سيأتى بعد موته - منشأه أن هذه الحجيه ليست أماريه فقط بل هى ولائيه وبقاؤها لابد له من بقاء الولايه وحيث أن ظاهر الأدله هو عدم جعل الولايه والحاكميه للميت استشكلوا فى عدم سعه نطاق الحجيه المجعوله لفتوى الحى إلى ما بعد موته وهذا التأمل والاستشكال منهم متين.

وأیضا ذهب بعض الأعلام للحكم ببقاء الحجيه بعد الموت لذهابهم إلى أن الفتوى إماره محضه كالروايه إلا أن الروايه حسيه والفتوى حدسيه بل هى حسيه محضه على رأى الاخباريين أيضاً - ومن هنا قالوا ببقاءها بعد الموت ولو التفتوا إلى أنها ليست كذلك بل لها جنبه ولائيه وحاكميه كما لها جنبه اماريه لما قالوا ببقاءها بعد الموت! وهذا كله دليل على انقطاع الولايه والحاكميه بالموت اتفاقاً وتسالماً فالصحيح أنها

ليست بأماره محضه كما تقدم فى المقدمه الأولى، ولهذا ضمنا إلى أدله حجيه الفتوى حجيه أدله الحاكميه كقوله (عليه السلام): «إني جعلته حاكما» .

وحجيه صلاحيه القضاء للفقيه وذلك لادن جعل الفتوى للفقيه جعل حاكميه له ولكنها متشعبه وذلك لأن القضاء هو حاكميه للفقيه وزيادة فعلى هذا يكون عزل أدله الفتوى عن الأدله النيابيه للفقيه عن المعصوم (عليه السلام) - لكنها نيابه بشكل محدود - غير صحيح؛ وذلك لأنهم نظروا إلى الفتوى كإماره محضه أما حسيه ممزوجه بالحدس أو حسيه محضه. والصحيح أنها ليست بإماره محضه كما تقدم فى المقدمه الأولى.

فلا بد أن يكون الاستظهار من أدله الفتوى عين الاستظهار من الأدله النيابيه للفقيه عن المعصوم (عليه السلام) من أنها ظاهره فى الحى - لا- لكون الفتوى إماره محضه وإلا- لأشكك بما أشكك - بل لأنها نوع من النيايه والولاية والسلطنه وهى لا بقاء لها بعد الموت.

وأیضا لو تنزلنا وقلنا بأن حجيه الفتوى كحجيه الروايه فمن قال إن حجيه الروايه بمفردها باقيه بعد موت الروای وذلك لأن حجيه الروايه عن الميت لا- تثبت إلا- إذا كان الواسطه بيننا وبين الميت راوى حى، وكذا التواتر لا بد أن يكون بين من ندرکهم من الأحياء وإلا لكانت وجاده وهى ليست بحجه ، فحتى حجيه الروايه لا تثبت إلا بواسطه

مشروطه بالحياه فلا- تثبت الروايه إلا- عن حى عن حى وإلا- لو كان ميتاً لكانت الروايه عن الميت مرسله لا اعتبار بها وذلك لانقطاع الطريق بيننا وبين الميت، فثبوت قول زراره بقول العلاء بن رزين وهو يثبت بقول صفوان - مثلاً - وهكذا، ثم تواتر كتب الحديث يدا بيد إلى زماننا، ولهذا يمكن لمرجع التقليد الحى أن يرجع المقلدين الأحياء إلى الميت... ولكن لا- مباشره بل بواسطته. فبالموت تنقطع حججه روايته بين الأحياء والأموات فكذا الفتوى.

### تقليد الميت بقاء:

ثمره:

أن الشروط المأخوذه فى الفقيه المفتى كالايمان والحياه والرجوله والعداله والأعلميه وغيرها هل هى شروط عند الاختلاف مع بقيه العلماء أو عند الاتفاق؟

فالكثير قالوا - وهو صحيح على مبنى حججه الفتوى من باب الاماريه المحضه - : إن هذه الشروط مأخوذه عند الاختلاف لأنه عند الوفاق تكون من قبيل تعاضد الامارات المختلفه كما لو أراد الفقيه أن يستدل على أمر بروايات متفقه المضمون وفيها الضعيف والحسن والصحيح والموثق فإن له الاستناد إلى مجموعها إذ كلها كاشفه وأماره كما يصح أن يستند إلى أحدها وإن لم تتوفر فيه الشروط ، ولهذا قالوا

ص: ١٩٩



بجواز تقليد غير الأعلام مع عدم العلم بالمخالفة فضلاً عن العلم بالموافقه، نعم في موارد الاختلاف يكون لهذا الشروط موضوع لكي تتميز الحجج من اللاحجه عند التنافي والتعارض ، وعليه فالبعض جَوَزَ الرجوع ابتداءً إلى الميت في موضوع الوفاق مع الاحياء.

والبعض يصور وجوب الرجوع للجميع في موارد الوفاق لكون جميعها حججاً وإن اختلفت درجات حجيتها ولا- معنى لترك بعضها دون البعض، هذا على فرض كل منها حجه سواء بنفسه او بالانجبار وغيره. وأما في فرض المخالفة فلا بد من الترجيح للتعارض.

وكل هذا على فرض كون حججه الفتوى من باب الأماريه المحضه وأما بناء على كون حجيتها مشتمله على الولايه والزعامه والسلطه التشريعيه فالمفروض أنه لا يفرق بين الوفاق والاختلاف لانقطاع الولايه والسلطنه بالموت وأما بالنسبه إلى بقيه الشروط فيفرق ويفصل بين شروط وشروط كما سيأتي فالصحيح هو البناء على التفصيل بين الشروط.

وقد انقسم الأعلام إلى قسمين: بين قائل بالجواز وقائل بالمنع .

**أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:**

**الأول: اطلاق الأدله اللفظيه:**

ص: ٢٠٠

وهذا الاطلاق المدعى فى المقام ليس بلحاظ الأفراد - أى بلحاظ أفراد الفقهاء - بل بلحاظ الأحوال والأزمان ، فمثلاً بعد شمول الأدله فعلاً لزيد من المجتهدين هل تشمله بقاءً أيضاً أى حتى إلى ما بعد موته أم لا؟ فيتمسك باطلاق الأدله فى زمان ما بعد موته لعدم تقييد من شملته هذه الأدله بزمن الحياه أو التمسك بالاطلاق الأحوالى هو عدم تقييد التقليد بالحياه فتشمل جميع الأحوال حتى حال الممات.

تنبيه:

قد اشرنا إليه سابقاً فى أدله المانعين من تقليد الميت ابتداءً فى آخر دليل الاستصحاب من أن مدعاهم أنه لا حجيه فعليه لفتوى الفقيه حال عدم وجود المكلف فبعد وجوده لم يتحقق ركن الاستصحاب وهو فعليه حجيه الفتوى لهذا المجتهد فى حق هذا المكلف حتى تستصحب؟!.

وحيث تمسكوا بالاطلاق هنا، والأطلاق تاره يكون أفرادياً وأخرى أحوالياً وثالثه أزمانياً وقالوا بأن الاطلاق هنا ليس بافرادى بل هو أحوالى وأزمانى أى بلحاظ القيود والخصوصيات الخارجيه عن ذات وطبيعته الفتوى، وإذا كان إطلاق الدليل المثبت لحجيه الفتوى أحوالى لا- أفرادى فالمفروض أن أصل الدليل مثبت لحجيه ذات الفتوى بتحقق فردها وهو أصل فتوى الفقيه ، ومع قطع النظر عن وجود المقلد أو عدمه فإن أصل

ص: ٢٠١

فردية الفتوى محرز ومفروغ عنها، وهذا ما يثبتة الأطلاق، وعليه فهذا كاشف عن أن حجيه الفتوى تتحقق بأصل وجودها ولا دخل لوجود المكلف، فيها إذ لا علاقة لوجود المكلف في حجيه واعتبار الفتوى.

نعم جواز الأخذ بحجيه الفتوى يتوقف على وجود المكلف وهذا ما أوجب الخلط عند من منع الاستصحاب إذ المستصحب هو حجيه الفتوى الفعلية والمستشكل اشكل بعدم تحقق جواز الأخذ فعلاً بهذه الفتوى حتى يستصحب.

والخلاصه: أن التمسك بالاطلاق الأحوالى أو الأزمانى يتنافى مع ما قرره الأعلام - منهم السيد الخوئى (قدس سره) - من منع استصحاب حجيه فتوى المجتهد بعدم العلم بفعاليتها فى ظرف عدم بلوغ المكلف وبعد موت المجتهد وبلوغ المكلف لا علم بحدوثها حتى تستصحب؟.

فإن ما قرره فى الاستصحاب يتنافى مع ما تمسكوا به - هنا - من كون الاطلاق هنا الأحوالى أو الأزمانى إذ التمسك به يعنى أن أصل ما يثبتة الدليل الأطلاق هو أفراد الطبيعه، والطبيعه الأفراديه هى نفس وأصل فتوى المفتى فأصل الحجيه تثبت بوجود فرد الطبيعه وهى فتوى المفتى فحجيتها مفروغ عن تحققها ولا دخل للقيود الأحواليه والأزمانيه التى بلحاظ المجتهد نفسه والتى بلحاظ المكلف وإلا لما كان الأطلاق أحوالياً أو أزمانياً بل كان أفرادياً، فبلوغ المكلف لا دخل له فى حقيقه

الفتوى بل هو أجنبي عنها فأصل الدليل يثبت حجيه الفتوى مع قطع النظر عن بلوغ المكلف وعدمه وإلا لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

ومنشأ الاختلاف وهو ما قدمناه من اختلاف آثار التقليد فإنها تارة متعلقه بفتوى المجتهد وأخرى متعلقه بمجموع فتوى المجتهد ورجوع وتقليد العامى، فالحكم وهو جواز الرجوع متقوم بالأمرين وجود المكلف البالغ ووجود فتوى المجتهد أما حجيه الفتوى فهي متعلقه بوجود فتوى المجتهد لا- غير. فما قالوه سابقاً فى منع استصحاب حجيه الفتوى لعدم فعليتها فى ظرف عدم بلوغ المكلف ليس بصحيح إذ موضوع الحجيه هو نفس وجود فتوى الفقيه وتحققها ولا علاقته لها بتحقق بلوغ المكلف وعدمه...

فعدم التفريق بين موضوع جواز تقليد العامى - وهذا لا علم لنا به حال حياه الفقيه بل نعلم بعدمه لتوقفه على وجود المكلف فى حياه المجتهد - وبين موضوع حجيه الفتوى الذى هو متحقق بوجود فتوى الفقيه وإن لم يوجد المكلف فى زمن المجتهد وإلا لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

نعم جواز التقليد متعلق بوجود المكلف ووجود حجيه فتوى الفقيه ووجودها يثبت بالاستصحاب فيتحقق موضوع جواز التقليد.

والخلاصه أن التمسك باطلاق الأدله اللفظيه يتدافع مع ما ذكره فى

منع الاستصحاب فى التقليد الابتدائى وذلك لأن الاطلاق هنا ليس افرادياً إذ الفرديه ثابتة بأصل الدليل بل بالاطلاق الأحوالى أو الأزمانى وذلك لأن فرديه الفتوى بالفقيه نفسه أى بلحاظ افراد الفقيه لا بلحاظ المكلف ولا بلحاظ أحوال الفقيه نفسه، فاماريه وحجيه فتوى المفتى تتحقق فعليتها بنفس المفتى نفسه وإن لم يكن المكلف العامى بالغا ومثال سوق المسلمين فإنه أماره فعليه وهى تتحقق بنفس تحقق سوق المسلمين وإن لم يوجد المكلف.

فحجيه فتوى المفتى ليس مأخوذاً فيها وجود المكلف العامى لا فى الحكم ولا فى متعلقه ولا فى قيوده وهى تثبت بأصل الدليل لا باطلاقه فما قالوه سابقاً أن حجيه الفتوى لم تكون فعليه ليس بصحيح إذ هى فعليه بفعليه موضوعها وهو نفس فتوى الفقيه.

وذلك لأن كون الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً دليل واضح على أنه لا كلام فى أصل وجود فرد الطبيعه إذ هو مفروغ عن وجوده، وحجيته ثابتة بأصل الدليل لا- باطلاقه وإنما الكلام فى الاطلاق بحسب أحوال الطبيعه وأزمانها وإلا فهى محرزة الوجود، وهنا أيضاً كذلك فالفرد وهو حجيه فتوى الفقيه الفعليه مثبتة بأصل الدليل الذى موضوعه أصل فرديه الطبيعه وحيث لا اطلاق فى مورد الاستصحاب فالاستصحاب مثبت للشمول الأزمانى والأحوالى؛ إذ الاستصحاب بديل الاطلاق الأحوالى

والازمانى فيما إذا كان هناك قصور فى الأدله اللفظيه.

وهذا لا يعنى أننا نرى جريان الاستصحاب فى تقليد الميت ابتداءً بل نقول: إنما ذكره من مانع لجريان الاستصحاب ليس بمانع ، وإنما المانع هو ما ذكرناه من احتواء الفتوى على الأماره والولاية والحاكميه وبالموت لا يبقى موضوع الاستصحاب لارتفاع الحاكميه بموته.

### **الدليل الثانى: اطلاق سيره العقلاء وما فيه:**

اطلاق السيره وهى قائمه على أن العقلاء إذا رجعوا إلى قول أهل الخبره وعملوا بما قالوه فإنهم يتقون على العمل به حتى بعد موت.

وفيهما: أن هذه السيره إما مع اتفاق الأموات للأحياء من أهل الخبره وأما مع اختلافهم، فمع الاتفاق فلا كلام لأنه نوع من التقليد للجميع وأما مع مخالفتهم للأحياء ففى قيام السيره على الرجوع من غير توسط الأحياء تأمل كما فى تقليد الميت ابتداءً إلا أن تكون للمقلدين لهم نوع من الخبره كالمتمجزي وهو أخص من المدعى.

فلا سيره للعقلاء - وخصوصاً فى مورد الشك - قائمه على البقاء على تقليد الأحياء.

### **الدليل الثالث: سيره المشرعه وما فيه:**

وهى تستند إلى أخبار ذكرها صاحب الوسائل (قدس سره) - وقد اشرنا إليها فى تقليد الميت ابتداءً - فى الأبواب ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و... مع أن أصحاب

ص: ٢٠٥

هذه الكتب قد أخذ عنهم ثم ماتوا بل إن بعضهم رُجع إليهم بعد موتهم.

وأجيب عن هذا: أنه رجوع إلى كتب الاصحاح الروائيه وليس من الرجوع إلى كتب الاصحاح الفتوائيه ككتاب يونس بن عبد الرحمن (قدس سره) يوم وليه وفيه وظائف اليوم والليله وكتاب الفضل بن شاذان (قدس سره) فى يوم وليه وكتاب الصلاه لحرير السجستاني (قدس سره) وغيرها فإنها كلها متون روايات، وإن قلنا: إن فى كتبهم الروائيه نوع من الاجتهاد كتبويب الروايات وعنوانه أبواب الاخبار واختيار بعض الروايات وإضافتها وطرح المخالف لها فإنه نوع ترجيح لبعض الأخبار على بعض وتقطيعه للأخبار بجعل قسم منها فى باب وقسم فى آخر، فإن كل هذا اجتهاد لما فيه من أعمال الفهم ومع ذلك أن جنبه الروايه فى هذه الكتب ليست بقليله فالأخذ بها من هذه الجنبه لا- من الجنبه الاجتهاديه، فالاستشهاد بهذه الاخبار على قيام السيره المتشرعيه فيه تأمل.

### **الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:**

باعتبار أن حجيه الفتوى فعليه فى حق المكلف وبعد موت الفقيه نشك فى بقاءها فتستصحاب.

وقد أشكل الآخوند الخراسانى (قدس سره) على الاستصحاب بالشك فى بقاء الموضوع بل بالتأمل نحرز عدم بقاء الموضوع عرفاً وذلك لأن رأى دخيل فى الفتوى والميت لا رأى له عرفاً وإن كان عقلاً له رأى؛

لكون الحامل له الروح والنفس وهى باقيه بعد الموت إلا أن المعول على العرف.

ويستشهد (قدس سره) بموارد الجنون والاعماء أو تبدل الرأى فإنه لا يُعْتَدُّ بالرأى السابق فالرأى مأخوذ فيها حدوثاً وبقاءاً.

وقد أجابوا عن هذا الجواب: بأن الحامل لرأيه هو نفسه أو روحه فهو صحيح لزوالها بالموت وأما لو كان الحامل للرأى كتبه أو تلاميذه أو حفظ الناس لفتواه فالرأى موجود لكون الحامل غيره.

وفيه نظر: من جهة كون المعتبر فى حجيه الفتوى وجود الرأى حدوثاً وبقاءاً عند صاحب الرأى بحيث يكون صاحب الرأى حاملاً لرأيه ولهذا لو تبدل رأيه فإنه لا يقال أنه رأيه حتى مع وجوده عند الناس أو فى الكتب. وأما بالنسبه إلى المقيس عليه من الجنون والاعماء والنسيان فإنها لا تسلب عنه أنه صاحب فتيا بل هو بدليل خاص، فخرج هذه الموارد بالتخصيص مع صدق بقاء الفتوى فهو من قيود الحكم لا الموضوع وليس خروج هذه الموارد بالتخصص حتى يكون من قيود الموضوع وعليه فلا يتم القياس على ما نحن فيه.

ويستدلون على ذلك بأنه عرفاً يقال فتاوى المحقق الحلّى (قدس سره) وأقواله ومسلكه ورأيه، فالفتوى موضوعاً ليست متقومه ببقاء الرأى بل متقومه بحدوثه وأما فى موارد تبدل الرأى فإنه ينكشف خلل فى السابق



فهو من الخلل فى أصل الحدوٲ لا من الخلل فى البقاء.

أما ما أشكله السيد الخوئى (قدس سره) على الاستصحاب فهو اشكاله المعروف فى جريانه فى الشبهات الحكميه من تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول. فهو اشكال مبناى وقد أجيب عنه فى محله.

والصحيح فى الاشكال : ما ذكرناه فى تقليد الميت ابتداءً وذلك لمقدمتين:

المقدمه الأولى:

أن الفتوى ليست باماره محضه وتقدمت الشواهد على ذلك - وإلا لثبت التأمل فى الوجوه التى ذكرها الأعلام لمنع الاستصحاب - بل هى بنفسها نوع من الولاية والسلطه لا أنها تستلزم السلطه وذلك لأن نفس التقنين والتشريع بنفسه سلطه وولاية لا أن السلطه لازمه للتقنين.

المقدمه الثانيه:

أن هذه السلطه تنقطع بالموت، وذكرنا ما يدل على ذلك فلا بقاء لها بعد موت المفتى وعليه فلا يجرى الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع، هذا فيما لم يبرم ولم يمض من التصرفات كالتصرفات اللاحقه بعد الموت وأما فيما أبرم من تصرفاته حال حياته فلا يصح نقضه، وسيأتى التعرض لها عند الكلام عن صلاحيات الفقيه النياييه فى المسائل الآتيه.

ص: ٢٠٨

بل حتى لو بنينا على كون الفتوى اماره محضه فإن التأمل واضح فى دعوى قيام السيره فى الرجوع إلى الميت مباشره من دون توسط الرجوع إلى الأحياء مع الاختلاف؛ إذ أن أقوى الاماره التواتر كتواتر الروايه فإنه لو لم تكن هناك حلقه وسيطه متصفه بالحياه بيننا وبين تلك الطبقة لما نفع التواتر من جهه اماريته وإذا كان الأخذ بالتواتر بتوسيطهم فهو رجوع للأحياء لا للأموات وقد تقدم كل هذا فى تقليد الميت ابتداء فلاحظ.

## المختار:

هو عدم جواز الرجوع إلى الميت ابتداءً وبقاءً لانقطاع ولايته بالموت بل حتى مع عدم انقطاع ولايته بالموت بناء على كون فتواه اماره محضه فإنه لا قيام للسيره - عند الاختلاف - على الرجوع للميت دون توسط الحى ومع التوسط فهو من الرجوع للحى لا للميت؛ لأن أدله الرجوع إلى أهل الخبره امضائيه والأدله الامضائيه لا تؤسس موضوع الاماره بل موضوعها ثابت بنفسه عند العقلاء تكويناً بل وكذا الأدله التأسيسيه لحجيه الاماره فإنها لا توجد موضوعها أيضاً فالدليل الامضائى يمضى حكم الاماره والتأسيسى يؤسس حكمها ولا- ربط له بالموضوع نعم يمكن أن تكون الادله التأسيسيه مؤسسه لموضوع الاماره مثل سوق المسلمين من حيث الطهاره والتذكيه بمعنى كاشفه عن وجود

تكويني لإماره لم يلتفت إلى وجودها العقلاء ولم يتعاطوا معها. وعلى هذا تكون حدود الاماره عند العقلاء هي موضوع الأدله الوارده فلا تتعداها وحيث إن سيره العقلاء عند الاختلاف قائمه على عدم الرجوع إلا بتوسط الحي فالادله الممضاه أو المؤسسه أيضا كذلك.

والحاصل إلى هنا كان بلحاظ المقلد نفسه، والمختار عدم حجيه فتوى الميت ابتداء وبقاءا.

### **تقليد الميت بواسطه الحي:**

وأما حجيه قول الميت المستنده إلى الحي ابتداءً أو بقاءً فهل للحي أن يجيز أو يوجب على المقلد البقاء على تقليد الميت أم لا؟

وبما أنه قد تقرر أن السيره قائمه على الرجوع إلى الأموات بواسطه الأحياء وتقرر أن الأدله الشرعيه فى اعتبار الامارات امضائه لما عليه العقلاء وعليه يكون موضوع الأدله وحدوده هو نفس موضوع الامارات الذى انعقدت عليه السيره وليس وظيفه الشارع إلا امضاء حكمها أو تأسيسه فحقيقتها هي ما قامت عليه السيره ولا دخل للشارع فى ايجاد تلك الحدود فحتى على القول بكون حجيه الامارات من باب الطريقيه المحضه فإنه يثبت بالأدله أن موضوع الامارات التى اعتبرها الشارع هو ما قامت عليه السيره ومما قامت عليه السيره هو الرجوع إلى الاموات بواسطه الاحياء.

ص: ٢١٠

وأما على مختارنا من انقطاع ولايته بالموت إلا أن للحى بمقتضى ولايته وصلاحيته أن يجيز تقليد الميت ابتداء أو بقاء، وقد وقع الاختلاف بسبب اختلاف مؤدى الأدلة، فبعضهم يجيز مطلقاً وبعضهم يوجب وكل منهما فى فرض ما لو تعلم الفتاوى وعمل بها أو تعلمها فقط أو التزم بها وغير ذلك.

والمختار هو وجوب البقاء لمن أخذ بالفتوى فى حياه الفقيه وعمل بها ولم ينسها إلا أن الوجه فى ذلك غير ما اختاره الأعلام وذلك لما ذهبنا إليه من أن الفتوى ولايه وسلطه تشريعيه.

والنكته فى ذلك هو أن معنى التقليد له تأثير فيما نحن فيه إذ حقيقه التقليد نوع توليه من العوام والناس للفقيه، وذلك لأن تقليد المقلدين نوع توليه وانتخاب منهم للفقيه وبسطهم يده، فقوله (عليه السلام): «فارجعوا»، وغيرها، فيها نوع تخويل الناس لبسطهم يد الفقيه فالناس هم من يمكنون الفقيه لبسط يده وتمكينهم له فى طول ولايه المعصوم (عليه السلام) فقوله:

« فليرضوا به حكماً، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً » ، أن نفس تخويل الناس فى احراز من يجب الرجوع إليه نوع تخويل لهم فى تعيين الفقيه فالولايه أولاً للمعصوم (عليه السلام) ، وهو (عليه السلام) اشترط فى تعيين الفقيه مشاركته الناس وولاهم إذ قبل توليه الناس للفقيه وبسطهم يده لا

تنفذ تصرفاته وبتوليتهم له تنفذ تصرفاته ولا تنقض، وهي بعد الموت على حالها . فنفس الأخذ منه نوع توليه وبسط ليدع عليهم .  
وعليه، فالأخذ الجديد بمثابه جعل توليه أخرى عليه، فحينئذ يكون الرجوع إليه - ابتداء بعد الموت أو بقاء بعد نسيان فتاواه -  
رجوع ووتوليه وبسط جديد ابتدائي لا دليل عليه .

وبعد نفوذ تلك التولية من العوام بالرجوع إليه، ليس للفقيه الحى رفعها إلا مع اختلال الشرائط ككون الحى أعلم مثلاً .  
فالمحور فى هذه المسأله هو نفس التقليد فإن معناه وحقيقته له تأثير فى هذه المسأله فإن فى نفس التقليد - على ما بيناه - نوع  
توليه وتنصيب من المقلد للفقيه فتوليه الميت ابتداء لا مسوغ لها .

فقوله (عليه السلام) :

« فعلى العوام أن يقلدوه » أى يعطوه ويولوه زمام الامور فولايه التنصيب هى للمعصومين (عليهم السلام) إلا أنهم بعد أن قننوا  
ضوابط التنصيب والاختيار ثم اشترطوا أن يكون تطبيقها بيد الناس فالناس لهم نصيب ومشاركه فى التنصيب فلا تكون تصرفات  
الفقيه نافذه إلا بعد رجوع الناس وبسطهم يده .

وواضح أن توليتهم فى خصوص البديهات بأن لا- ينصبوا إلا- العادل لا- الفاسق باعتبار أن الفسق أمر ضرورى يدركه الناس  
بخلاف الامور النظرية كالاجتهاد فهو ليس بيدهم .

ص: ٢١٢

نعم ، لو نسي من رجع إليه في حياته فإنه لا يحق له الرجوع بعد مماته لأنه نفوذ وتصرف وتوليه جديده من الحي للميت ولا توليه للميت بعد الموت لعدم قبول الميت للتوليه والتنصيب .

فالفرق بين تجويز الحي البقاء على تقليد الميت دون تقليده ابتداء ليس هو عدم فعلية فتوى الفقيه في الابتداء وفعليتها في البقاء بناء على الاماريه المحضه فإن هذه التفرقه ليست بصحيحه بناء على كون فتوى الفقيه اماره محضه وذلك لما ذكرناه من أن حجية الفتوى موضوعها الذي تتحقق به فعليتها هو نفس مصداق الاماره وهي فتوى المفتى ولا دخل لوجود المكلف أو عدمه في اماريتها وإنما الفرق في تقليد الميت ابتداء هو تصرف جديد أما في تقليد الميت بقاء فهو انفاذ التصرفات النافذه ومن ثم لا يصح رفعه إلا باختلال الشرائط كوجود الأعلم المخالف للميت.

وخالف في هذا السيد الخوئي (قدس سره) وقال: بأن تعريف التقليد ومعناه لا دخل له هنا أصلاً بل المدار على مقدار ما دل عليه الدليل فيؤخذ بمقدار دلالاته فالسيره والاطلاقات مثلاً قائمه على البقاء على تقليد الميت لمن أخذ ولم ينس سواء عمل أو لم يعمل.

وهذا غريب منه حيث إنه في مسأله: (من عدل عن تقليد الميت ثم أراد الرجوع إليه) منع من ذلك، وعلله بأنه من التقليد الابتدائي، وهذا ما

يدلل على ما هو مرتكز عنده من أن لمعنى التقليد دخاله فى حقيقه وماهيه التقليد البقائى المخالف لحقيقه التقليد الابتدائى، فما قام عليه الدليل هو خصوص التقليد البقائى بحدوده أى بما له من معنى مباين للتقليد الابتدائى فبعد اخراج الدليل للتقليد الابتدائى عن التقليد المعتبر يكون التقليد المعتبر فيه مساحه خاصه لا يبد من تحديدها وإلا فلا معنى لتفرقه بين نوعى التقليد، إذن فتعريف التقليد له دور فى هذه المسأله. ولا يكفى النظر إلى الدليل بل لا بد من ملاحظه ما قام عليه من معنى التقليد حتى يعرف المعتبر دون غيره من أقسام التقليد.

والتقليد كما فسرناه بالرجوع إليه والأخذ والتعلم منه فحقيقته توليه من العوام له فقوله (عليه السلام) :

« فعلى العوام أن يقلدوه » أى يسطوا حكمه ويولوه السلطه التشريعيه فمعنى قلدت زيدا أى وليته وجعلته والياً .

وبالجملة: أن معنى التقليد لا بد من ملاحظته لما له من تأثير؛ إذ بعد انفاذ تصرفاته حال حياته يبقى ذلك النفوذ وتلك التوليه للاصل بخلاف ما لو نسى ما تعلمه أو عدل عنه ولو خطأ بل حتى لو ترك تقليده واحتاط ثم رجع إليه - كما سيأتى تفصيل ذلك فى المسأله الآتية - فإنه من الرجوع الابتدائى لأنه توليه جديده من عوام الناس للفقيه ولا دليل على اعتبارها فلم تنفذ ولم تمض لأن الميت غير قابل للتوليه.

وقد يقال: إذا كانت التوليه لا قابليه لها إلا للحي فكيف للمجتهد الحى

يبقى تلك التولية للميت أليس هو من ابقاء تولى لموضوع وهو الحى إلى موضوع آخر وهو الميت ؟

وفيه: أن البقاء على تقليد الميت ليس تولى للحى الذى يسوغ البقاء على الميت كما سيأتى بيانه.

### خلاصه البحث فى مسأله تقليد الميت ابتداء و بقاء ثلاثة جهات:

الجهه الأولى: فى حجيه نفس فتوى الميت سواء كان الرجوع ابتداء أو بقاء وقد مرّ عدم الجواز لانقطاعها بعد الموت بدليل ما تقدم من أن الفتوى ليست بأماره محضه بل هى نوع من السلطه التشريعيه والولاية التى تنقطع بالموت بل ولو سلمنا أن حجيتها من باب الأماريه فلا بد فى الأخذ بها من توسط الرجوع إلى الحى وقلنا إن هذا جار فى التواتر وخبر الواحد أيضاً.

الجهه الثانيه: دعوى أن حجيه فتوى المفتى بلحاظ نفس المكلف وقد مرّ أنه غير صحيح أيضاً لانقطاع ولايته.

الجهه الثالثه: حجيه توسط فتوى الحى للرجوع للميت وحقيقه التقليد فى هذه الجهه أنها تتكون من فتويين فتوى الميت وفتوى الحى فهو اماراه على أماره وقد اخترنا بأن هذا يسوغ فى التقليد البقائى لأنه انفاذ لتصرفات العوام سابقاً ولا يسوغ فى التقليد الابتدائى لأنه تولى وتصرف جديد من العوام.



اشاره

وحاصله فى اشكالين ذكرتهما لبعض الأعلام قديماً من أن الفقيه حينا يُرجع عموم المكلفين إلى الميت بقاء أو ابتداء يرد اشكالان:

الاشكال الأول: ارجاع الحى إلى الميت مع علمه بمخالفته

أن ارجاع عموم المكلفين بالبقاء على تقليد الميت - مع علمه بأن الميت مختلف كثيراً مع الحى المرجع - موجب لأمرهم بما هو فى نظره غير صحيح وعليه كيف يرجعهم إلى ما يخالف فتواه فيحصل التعارض الداخلى فى فتاوى الحى.

الاشكال الثانى: ارجاع الحى إلى الميت المختلف معه فى مسأله البقاء

وهو خاص بمسأله التقليد وهو أن الحى عندما يرجع المكلفين إلى الميت بقاء مع أن الميت يختلف مع الحى فى مسأله البقاء أو فى السعه أو الضيق مثل السيد الخوئى يخص التقليد البقائى فى خصوص المسائل التى تعلمها وعمل بها ولا يسوغه فى غيرها وبعض تلامذته يوسع دائره التقليد البقائى إلى جميع مسائله لأنه يرى أنه مطلق الالتزام فيحصل التنافى كما هو واضح فإن الميت لا يسوغ الرجوع إليه فى مطلق الالتزام وغيره يسوغ ذلك... وعليه فهل يسوغ الرجوع للحى فى هذه المسأله.

الجواب الأول: أن فتوى الفقيه بالرجوع بنحو القضية الكلية الحقيقية التي يمكن أن لا يكون لها مصداق بنظره وإذا كانت بنحو القضية الحقيقية الكلية فلا- يلزم التنافي لأنه لا يلزم من فتواه بالبقاء أن يكون لها مصداق إذ لعل في قناعته أنه أعلم من الأموات فلا يصح إلا الرجوع إليه...

الجواب الثاني: أن فتوى الحى ليست فى عرض فتاوى الميت بل مثل باب القضاء مترتب ومتفرع على بقية الأبواب الفقهية فإن بعض الأبواب الفقهية مترتبة ومتفرعة على بعض الأبواب ... فكذلك باب الحجية فى باب التقليد متقدم على الابواب الفقيه الأخرى فتكون فتاوى المجتهد فى باب الطهاره والصلاه مثلاً محدده بما ذكره فى باب التقليد أى هذه المسأله فى الطهاره المخالفه للميت لخصوص من رجع إلينا ولا تشمل من رجع للميت بقاءا.

### التأمل فى الجوابين:

فأما الأول: فالقضية وإن كانت على نحو القضية الكلية الحقيقية ولا تنظر إلى تحقق مصاديقها إذ لعله لا يوجد لها مصداق بنظره أصلاً إلا- أن المفروض أن الفقيه يتحمل مسؤوليه هذه الكلية التى ألقاها للمكلفين فكما جاء: ب "أنه ضامن" لأن هذه المسأله الكلية تطبيقها بيد المكلفين على الفرض الجزئى فلم تبقَ هذه المسأله على كليتها بل طبقت على

مصاديقها الجزئية استناداً إلى فتواه فليس الكلام على فرض الكليه وإنما الكلام في استناد المكلفين إليها، فواضح التدافع بحسب نظره حيث إنه عبّد المكلفين بأمر بنظره باطل وغير صحيح.

وأما الثاني: من أن الرجوع إليه في مسأله التقليد سابق على الرجوع إليه في المسائل الأخرى مسلم ويحل المشكله المذكوره ... إلا أن الموجب للرجوع إليه في مسأله التقليد هو كونه أعلم الأحياء فلماذا لم يرجع إليه بنفس هذا الاعتبار في بقيه المسائل حتى يخص الرجوع بتلك المسأله دون بقيه المسائل؟

وقد أجيب: بأن تخصيص الرجوع إلى الحى في هذه المسأله هو باعتبار تخصيص الحى الرجوع إليه في هذه المساله دون غيرها فإن الحى لا يرى نفسه حجه فالمسأله لمن قلده غيره سابقاً.

وقد أشكل عليه أيضاً: بأن هذا لا يأتي فيما لو كان الميت أعلم حتى في مسأله البقاء فمعه كيف يرجع إلى الحى؟

وأجيب: بأن الميت انقطعت حجيته في هذه المسأله للشك فيها بموته ولا يمكن الاعتماد عليها للزوم الدور فلا يجوز الرجوع إليه فيها بل يتعين الرجوع في هذه المسأله إلى الفقيه الحى.

وأما بقيه المسائل المخالفه لفتاوى الحى فلا- دور فيها؛ لأن الرجوع إليها بتوسط الرجوع إليه إلا أنها تتدافع مع فتاواه، فيرجع المحذور.

فالتوليه لا- ترفع التدافع وذلك لأن جميع فتاوى الميت مطويه فى وجوب أو جواز البقاء فهى شامله للمسائل المخالفه لفتاوى الحى ؟

والصحيح أن الفتاوى إذا كانت من باب الاماره فالتعارض والتنافى محكم وذلك لأنه مع تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لا يخلو أما أن يقدم اماريه فتوى وجوب تقليد الميت والمفروض أن يتنازل عن فتاواه المخالفه للميت فى بقيه الأبواب وأما أن يقدم فتاواه فلا بد أن يتنازل عن مساله وجوب البقاء على تقليد الميت.

وأما دعوى أن الأماريه مخصصه للمقلدين الذين لم يرجعوا إلى الميت سابقاً فالتنافى على فرض عدم التخصيص مع أن الفقيه يخصص فتاواه بمن لم يرجع إلى الميت.

فيدفعها اطلاق مفاد أدله المسائل فى الأبواب.

وأما على ما ذهبنا إليه من كون الفتوى ولايه وليست اماره محضه مثل باب القضاء من أن القاضى اللاحق إذا جاء لا يرفع ما أبرمه السابق فعلى ما نبني عليه من أن الفتوى تصرف ولائى والتقليد هو تصرف واتباع وأخذ ولا- يمكن للفقهاء الغاء حكم القاضى السابق لأنه قد أمضى وأقر .

(مسألة ١٠) : إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت(١).

فليس للفقهاء أن يرفعه وأما مسألة التقليد فلا يأخذ بها للمانع الثبوتية وهو الدور . وهذا بحث آخر.

## المسألة العاشرة: الرجوع للميت بعد العدول عنه

### إشاره

(١) بين هذه المسألة والمسألة الآتية جهة اشتراك في عدم جواز العدول وجهه افتراق لكون العدول في هذه المسألة من الحي إلى الميت وفي المسألة الآتية من الحي إلى الحي إلا أن العدول من الميت حتى على فرض عدم صحته لا يسوغ له الرجوع إليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائي وهذا بخلاف العدول من الحي فإنه على فرض عدم صحته يسوغ له الرجوع إلى من عدل عنه.

والبحث في هذه المسألة يقع في كون العدول قاطعا للتقليد أم لا؟

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أنه العدول لا يتحقق إلا إذا كان سائغاً.

والصحيح أن العدول بنفسه محقق لانقطاع التقليد وإن كان العدول باطلاً.

والوجه في قاطعيه العدول للتقليد وإن كان غير سائغ: هو أن حقيقه العدول هي ترك التقليد ، فيكون العدول تابعا لمعنى التقليد ولا ملازمه

ص: ٢٢٠

بين حجيه الفتوى والتقليد، فإن حجيه الفتوى شىء والرجوع إليه وتقليده شىء آخر فبالعدول ينقطع التقليد وإن كانت الفتوى حجه... وإذا كان العدول يلزم منه انقطاع التقليد بأى معنى فسر فيكون التقليد بعده تقليداً جديداً، ولهذا لو عدل عن تقليد الميت وأراد الرجوع إليه بعد ذلك لم يشرع له لأنه من التقليد الابتدائي ولأجل هذه النكته ذكر السيد الخوئى : (أن التعلم من الميت بعد النسيان من التقليد الابتدائي) ، فالنكته هي أن العدول قاطع للتقليد بأى معنى فسر فمن فسره بالتعلم والأخذ بداعى العمل تنقطع الداعويه بالعدول بترك العزم على الأخذ والتعلم بهذا الداعى ومن فسره بالالتزام ينقطع بتركه الالتزام ومن فسره بالاستناد ينقطع بترك الاستناد... وهكذا، ويتحقق العدول أيضاً بتعلم فتاوى غيره بداعى العمل أو الالتزام بفتاوى غيره أو بالاستناد إلى فتاوى غيره. ولهذا لو قلد زيدا فمات ورجع إلى سعيد وأجازته فى الرجوع فى خصوص المسائل التى تعلمها وعمل بها ثم قلد قيساً وهو يقول بأن التقليد هو الالتزام فإن قيساً يرجعه إلى الأول مطلقاً مع أنه عدل عنه فى غير دائره ما قلده بفتوى سعيد وهو عدول كما بيّننا فيكون الرجوع إليه من تقليد الميت ابتداءً.

### **العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط :**

وأيضاً من مات مرجعه وأحتاط فإن الاحتياط عدول عن مقلده... نعم

يمكن أن يقع النقاش في الصغرى هو كون الاحتياط أو الرجوع إلى سعيد عدولا في غير تلك الدائرة التي احتاط فيها أو رجوع إلى سعيد فيها أم لا؟ وهذا شيء آخر.

وأما الاحتياط المكتنف في التقليد فليس هو عدول عن مرجعه الذي مات فهو يحتاط بين من يقلده مع غيره فهذا الاحتياط لا يتنافى مع التقليد على ما تقدم بيناه.

وعدم كون العدول سائغا شرعاً لا يعنى عدم تأثيره وكونه كعدم عدول كما ذهب إليه بعض الأعلام بل له تأثير وإن لم يكن سائغا لأنه أمر واقعى حقيقى لا ربط له بالجواز والمنع بل موضوع وفعل خارجى مربوط بالوقوع مثل من دخل بمطلقة في العده الرجعية وتحقق الرجوع وإن لم يكن قاصدا للرجوع فضلا عما لو كان مقصودا إلا- أنه غير مشروع فهو مغير للموضوع كإراقه الماء الذى للوضوء فإنها وإن كانت غير مشروعه إلا أنها تغير الموضوع من الواجد إلى الفاقد وعليه فيجب التيمم. ولهذا قال السيد الماتن (قدس سره): (وإذا عدل عن الميت لا يجوز له الرجوع)، وقد وافقه أكثر المحشين (رضوان الله عليهم).

والعجيب من البعض ممن يرى أن التقليد هو الالتزام - كبعض المعاصرين - ومع ذلك يقول بعدم تحقق الانقطاع بالعدول مع تحقق ترك الالتزام! نعم لو عرفنا التقليد بصرف المطابقه أو ثبوت الحجيه كما

(مسأله ١١) : لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي ، إلا إذا كان الثاني أعلم (١).

ذهب إلى الثاني المحقق العراقي (قدس سره) فإنها لا تزول ولا تنقطع بالعدول .

هذا بالنسبة إلى جهه الاختلاف بين المسألتين ، وأما جهه الاشتراك

وهي أصل مشروعيه العدول وعدمها فتأتي في المسأله الآتیه.

## المسأله الحادیه عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعلّم

### إشاره

(١) قد مر في المسأله السابقه أن العدول من الميت إلى الحي وكذا العدول من الحي إلى الحي إلا انه توجد خصوصيه فيما إذا كان المعدول عنه هو الميت فإنه وإن كان العدول في بعض الصور غير جائز إلا- أنه يوجب محذور في المعاوده لتقليده، وحاصله: أن المعاوده للميت تقليد ابتدائي لانقطاع التقليد بالعدول عنه وأما العدول عن الحي فإنه وإن حصل انقطاع للتقليد إلا أن الرجوع والمعاوده إليه من التقليد الابتدائي للحي الذي لا محذور فيه، وقد ذهب إلى هذا أكثر المحشين على العروه وفاقاً للماتن (قدس سره) إلا أن البعض ذهبوا إلى أنه من التقليد البقائي، ومرّ أن هذا لا يتناسب مع مبناهم من كون التقليد هو الالتزام، نعم على مبنى أن التقليد هو المطابقه أو الحججه فهو من التقليد البقائي كما أشرنا إليه في المسأله السابقه، فحاصل المسأله السابقه أنها متعرضه إلى العدول وآثاره وأما في هذه المسأله فالكلام في حكم العدول من الجواز وعدمه بقطع النظر عن آثاره.



وقد ذكر الماتن (قدس سره) في هذه المسأله عدم جواز العدول أصلاً إلا إذا كان المعدول إليه أعلم.

### ثلاث صور للعدول:

#### الصوره الأولى: العدول إلى غير الأعلّم

وظاهر متأخرى الأعصار الاتفاق على المنع.

#### الصوره الثانيه العدول إلى أعلم

والمتعين فيها العدول مع العلم بالمخالفه.

#### الصوره الثالثه: العدول إلى المساوى:

وهل يتحقق التساوى مع الفوارق اليسيره أو بالفوارق غير اليسيره؟ وسيأتى أن الفوارق اليسيره لا تعد فارقاً في الأعلّميه.

وتقليد أحد المتساويين تاره يكون في جميع الأبواب وأخرى في بعضها، والتخير في الرجوع إلى أحد المتساويين هل هو في مجموع الابواب أو في بعض الابواب دون البعض كأن يقلد أحدهما في بعض الأبواب ويرجع إلى الآخر في البعض الآخر؟

وإذا اتفقوا في الفتوى يجوز الرجوع إلى الجميع ويصح أن يقلد البعض غير الأعلّم فإن قلت أنه لا فائده فيه ولا ثمره في رجوعه إلى الجميع أو إلى غير الاعلم بخصوصه.

قلت: توجد ثمره وفائده بعد الموت كما لو قلد غير الأعلم ثم مات الأعلم وغير الأعلم، ورجع إلى الحى الأعلم الذى يوجب عليه البقاء إذا

كان الميت أعلم من الحى مع أنه لم يقلد الميت الأعلم من الحى فيجب عليه الرجوع إلى الحى دون الأعلم الميتمنه بخلاف ما لو قلد الأعلم ، فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت دون الحى، وأما لو قلد الجميع فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت الأعلم أيضا لأنه قلده هذا بعد موته وأما ثمره تقليد الجميع قبل الموت فمنها أنه يصح له أن يعطى الحقوق الشرعيه فيما إذا كانوا متفقين فى باب الخمس فإنه يجوز أن يعطى الحق لأى واحد منهما ولو بنى على وجوب أعطاء الخمس إلى من يقلده.

والكلام فى التخيير بين الأحياء هل هو ابتدائى أو استمرارى فهو متوقف على وجه التعارض المختلف عن تعارض الامارات.

### **المباني عند اختلاف المتساويين:**

#### **اشاره**

وكلامنا فى خصوص ما إذا كان المجتهدان متساويين فيكون الرجوع إليهما ابتداء - فى موارد التخالف فى الفتوى على الاماريه - من التعارض فى الفتوى فتوجد مبان:

#### **المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط**

#### **المبنى الثانى: التعارض فقط فى مرحله الفعلية وعدم التساقط:**

#### **اشاره**

ص: ٢٢٥

وهذا مذهب مشهور المتقدمين هو أن الأصل في تعارض الامارات هو في مرتبه الفعلية التامه وتبقى الامارتان على أصل الفعلية الناقصه فاقضاء الحجيه لكل منهما باق.

### **الحجيه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه:**

والفرق بين الحجيه الاقتضائيه عند القائل بالتساقط وبين الحجيه الاقتضائيه عند القائل بعدم التساقط هو أن الحجيه الاقتضائيه عند القائل بالتساقط هو شمول دليل الحجيه للأماره على صعيد الدلاله الاستعماليه وأما عند مشهور المتقدمين فالحجيه الاقتضائيه هو شمول الدليل للأماره على صعيد الدلاله الجديده فضلاً عن الاستعماليه.

فالاقضاء عند المتأخرين لولائي بمعنى لولا المانع لأثر دليل الحجيه أثره بمعنى اقتضاء شمول الدليل لولا التعارض.

### **الحجيه الاقتضائيه عند الآخوند (قدس سره)**

وهناك معنى آخر للاقتضاء ذكره الآخوند (قدس سره) في الكفايه يستعمل في الحكم الفقهي الواقعي ويستعمل في الحكم الظاهري الاصولي وهو أن دليل الحجيه شامل للأماره على صعيد الدلاله الاستعماليه والدلاله الجديده وتحققه خارجاً وفعلاً ولكن ليس بتام الفعلية مثل خطاب النائم، ومعنى الفعلية الناقصه هي أن يكون للحكم فعلية إلا- أنها لم تبلغ مرتبه الفاعليه والباعثيه والمحركيه ، مثل شمول دليل وجوب الصلاه للنائم فإن

الحكم له اقتضاء أى فعلية إلا أنه لا يبعث ولا يحرك فهذا هو الاقتضاء عند المتقدمين.

### المبنى الثالث بيان الاصفهاني لرأى المتقدمين بالحجيه الازدواجيه وأن التعارض فى التنجيز لا فى التعذير:

وقد أوضح الاصفهاني (قدس سره) مراد المتقدمين ببيان لطيف وحاصله : أنه بين الامارتين المتعارضتين كالفتويين المتعارضتين أو الخبرين المتعارضين تكاذبا وتناقضا كما لو كانت احدهما تثبت الوجوب والأخرى تنفيه.

والحجيه تاتى بمعنى التنجيز والتعذير وتنجيز المتنافيين غير معقول

وعليه فلا بد من التساقط أو غيره وأما تعذير المتنافيين فلا- تناقض فيه ولا امتناع وعلى التعذير يكون الأصل عند التعارض هو التخيير وتكون أدله واطلاقات الحجيه - بمعنى التعذير - اقتضائه.

والمحقق الاصفهاني - لم يذكر هذا المبنى فى التعارض وإنما ذكره هنا - ولم ينبه على ملاك الاماريه والكاشفيه الذى لا يمكن أن تكون الفتويان والخبران المتنافيان يكشفان عنه إذ الواقع واحد فيستحيل كشف المتكاذبان عنه لاستحاله صدق المتناقضين بل بناه على مسلك التنجيز والتعذير فى حقيقه الحجيه وقد صب بحثه فى متن الحجيه.

ص: ٢٢٧

فذهب إلى أن تنجيز المتناقضين غير معقول فإذا تعارضت الامارتان لا تبقى الحجية بمعنى التنجيز ويتحقق التنافي والتناقض فيمتنع البقاء.

وأما إبقاء الحجية في حيثه التعذير فلا مانع منه بحيث يكون مرخصاً للمكلف أن يأتي بأحد هذين الطرفين ولا تنافي ولا استحالة في ابقاء الحجية في جانب التعذير فللشارع أن يقول لك: سواء جئت بهذا أو هذا فأنت معذور على فرض مخالفته الواقع.

فإن اجتماع كلتا الامارتين المتعارضتين المشبكتين للتعذير لا استحاله فيه ، فلهذا نبه الاصفهاني (قدس سره) على أن من قال - : إن الامارتين المتعارضتين الاصل فيهما التساقط - نظره إلى جنبه التنجيز فيهما.

وقال (قدس سره): ليس الكلام في أثبات إمكان التخيير بالنظر إلى جانب التعذير فقط بل هو المتعين واللازم المصير إليه - بحسب الاثبات أيضاً - في كل الامارات المتعارضه بمقتضى اطلاق أدله حجيه الامارات بلا فرق بين الفتاوى و الأخبار.

فاطلاق دليل الحجية يفيد أن الأصل في الامارت عند التعارض ليس التساقط، وذلك لوجود حيثه التعذير التي هي من الخصائص الماهويه لمفهوم الحجية المجعول بأدله الحجية وهو باق، وليس المجعول هو خصوص المنجزيه حتى يقال بسقوط الأماره بجميع خصائصها عن الحجية.

ولا يقال: إذا امتنع التنجيز ارتفع التعذير ؛ لأن الجاعل لهما هو نفس

أدله حجيه الامارات وهي منبته لكلا الأمرين فإن استحاله أحدهما لا يلزم منه عدم وجود الآخر ولا تلازم بينهما ولا كونه خلاف ما جعلته الاماره.

لأنه يقال: أن المنجزيه والمعذريه من الأمور المجعوله للاماره التي لا قابليه للأماره إلا الاتصاف بأحدهما ويستحيل اتصافها بكليهما في مورد واحد؛ وذلك لاستحاله اجتماع جعل أدله حجيه الاماره لهما في مورد واحد للتناقض، إذ التنجز مجعول للاماره في مورد اصابه الواقع والتعذير مجعول في مورد مخالفه الواقع. فلا يعقل اجتماعهما فلا ملازمه بينهما بل الملازمه بين وجود أحدهما وعدم الآخر.

ففي مورد استحاله التنجز لا- مانع من التمسك باطلاق الأدله لاثبات التعذير على فرض المخالفه للواقع، فلا معنى لاسقاط الحجيه في موارد التعذير، نعم بالنسبه إلى حيثه التنجز يتحقق التسايط ولا ملازمه بين سقوطها في حيثه التنجز وبين سقوطها في مورد حيثه التعذير فلا- تسايط في جنبه التعذير بل الضرورى الالتزام بعدم التسايط لاطلاق الأدله في حجيه خبر الواحد واطلاق الأدله في حجيه الفتوى واطلاق الأدله في حجيه الظهور وغيرها من الامارات.

وهذا خلاف ما قرره متأخرو الأصحاب ولكنه وفاق لمتقدميهم فهو شرح منه (قدس سره) لمسلك المتقدمين ، لكن على مبنى تفسير معنى الحجيه بالتنجز والتعذير وإن كان لا يتم على مبنى الكاشفيه في الامارات

والحجيه على صعيد ملاك الامارات من تميم الكشف أو غيره، نعم يتم توجيه مسلك المتقدمين من عدم التسايط عند التعارض على الكاشفيه بما مرّ من أن التسايط إنما هو فى الفعلية التامه والتنجز لا فى أصل الفعلية الاقتضائه. فالصحيح أنه بأى معنى فسرنا الحجيه سواء بالتنجز والتعذير أو الكاشفيه والطريقه التكوينه أو الاعتباريه أو من جهه ملاك الامارات فإنه ليس الأصل فى التعارض التسايط.

### بيان حقيقه الحجيه التخييره وأثره فى النتيجة

وهذا وجه لطيف للمشهور حيث ذهبوا إلى أن فى حجيه الاماره ازدواجيه فإن طابقت الواقع فمنجزه وإن أخطأت فمعدره من مخالفه الواقع، فليست الحجيه خاصه بجانب التنجز حتى يلزم التسايط لأجل تناقضه والتنافى بين الامارتين بل لها جانب التعذير وهو لا تنافى فيه.

وقد أضاف الاصفهاني (قدس سره) بأن الالتزام بأحد الامارتين لا يقرب الحجيه التخييره إلى حجيه تعيينه بل تبقى الاماره على ما هى عليه من التخيير وهو نظير التخيير فى الحكم الفقهي كخصال الكفار فإنه إذا اختار المكلف أحد الخصال لا ينقلب إلى واجب تعيينه بل يبقى واجب تخييره.

ومعنى التخييره أنه لو أخذ بها فهو معدور، فالعمل بأحد الحجيتين التخييريتين لا يقلبها إلى التعيين، وهذا هو معنى بقاء الحجيه التخييره

استمراراً .

ثم قال (قدس سره) : وعلى هذا البيان الذى ذكرناه لا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الانصارى (قدس سره) باثبات استمرار الحجية التخيرية بعد الاختيار بواسطة الاستصحاب ودفع معارضه بالحكومه.

وبيانه: إنه بعد الأخذ بأحد الامارتين يشك فى بقاء التخير فيستصحب. وقد أشكل عليه باستصحاب حجيه الاماره المأخوذ بها فإن لزومها فى حقه يشك فى بقاءه ومنشأ الشك هو الأخذ بالاماره الآخري فتستصحب ونتيجته الحجيه التعيينيه، فيتحقق التعارض.

وقد دفع الشيخ الأعظم (قدس سره) هذا التعارض بحكومه استصحاب

الحجيه التخيرية على استصحاب الحجيه التعيينيه وذلك لأنه باثبات التخير يرتفع التعيين، فأمد التعيين إلى أن يختار الطرف الآخر فبمجرد اختيار الطرف الآخر يرتفع ذلك التعيين.

وأما الاستغناء عن الاستصحاب ببيان الاصفهاني (قدس سره) لأنه يقول من أول الأمر أن الحجيه بمعنى التعذير لا التنجيز وعليه فلا الزام من أول الأمر بالتقليد الأول والأخذ به من أول الأمر ليس بمعنى الالتزام بل بمعنى التعذير والتأمين، فأخذ فتوى زيد من الفقهاء لا تنقلب حجيتها من معذريه لا يؤاخذ عليها إلى منجزيه يؤاخذ عليها. فالأخذ بفتوى الفقيه الأول لا يعدم معذريه وحجيه فتوى الفقيه الآخر ولا يثبت

ص: ٢٣١



المؤاخذة على ترك فتوى الفقيه الأول. فاستصحاب الفتوى الأولى ليست بتعيينه بل هي تخيره لأنها تعذيره لا تنجيزه. وعليه فمقتضى كلامه - في مطلق تعارض الامارات سواء من نوع واحد كخبرين أو من نوعين كحجيه ظهور خبر مع حجيه صدور سند - أنه لا يحكم بالسقوط بل بالحجيه التخيرييه من حيث التعذير وهي باقيه ومستمره.

فالتخير هو الصحيح ما لم يكن بينهما تفاضل في الراجحيه أو بينهما تقدم رتبى وقد قررناه في بحث التعارض من علم الاصول سواء كانت الامارتان فردين لنوع واحد أو فردين لنوعين كصدور روايه

يتعارض مع ظهور آيه وقد ألتزم بذلك الطبقة اللاحقه للمتقدمين وهم المتأخرون، وعدم التساقت تاره يكون مقتضاه التخير إذ لم يكن ترجيح في البين وأخرى الترجيح من فرض المرجح وهو أيضاً ليس بتساقت للمتعارضين.

**ما أورده السيد الخوئى (قدس سره) على الاصفهاني (قدس سره) :**

الايراد الاول:

أن ما ذكره (قدس سره) من أن الاصل في تعارض الطرق هو الحجيه التخيرييه ممتنع في الطرق وذلك لأن الامارتين المتعارضتين متناقضتين في الطريقيه والكاشفيه فلا يتصور التخير في الخبرين المتنافيين في الحكايه إذ لا حكايه.

ص: ٢٣٢

الايراد الثانى:

بأن الحجيه ليست معناها التنجيز والتعذير فإنهما أثر عقلى لها ومعنى الحجيه هو الطريقيه ولا طريقيه فى المتعارضين.

الايراد الثالث:

أن الأخذ والالتزام بأحد المتعارضين بناء على الحجيه التخيرييه مؤثر وموجب لأنقلاب وتبدل الحجيه التخيرييه إلى حجيه تعينيه لأن التخير عدم حجيه كل أماره بخصوصها والأخذ بأحدهما يسبب تعينها وهنا لا معنى للحجه التخيرييه لأن معنى الحجيه التخيرييه أن يكون هناك جامع بينهما بخلاف ما ادعاه الاصفهاني (قدس سره)، والترديد فى الطريقيه غير ممكن ولا معنى له فى الطريقيه فالأخذ معين وفرق بين مقام التخير فى خصال الكفار و بين ما نحن فيه وذلك لأنه فى خصال الكفار الحجيه التخيرييه ثابتة قبل الاختيار وأما فيما نحن فيه فالحجيه غير ثابتة للأمارتين المتعارضتين بل بالأخذ تتولد الحجيه وأما قبل الأخذ فلا تتصف كل منهما بالحجيه، وهذا معنى التخير فى الامارات والأخذ هو المسبب لتعينها فى الحجيه.

ولا يخفى أن هذا الاشكال من السيد الخوئى (قدس سره) مبناى لا بنائى فإنه مبنى على مختاره فى الحجيه التخيرييه فعنده - فى تعارض الطريقيين - لا معنى حقيقى للحجيه التخيرييه إذا كان الطريقيان أو

ص: ٢٣٣

الامارتان متعارضتين لأن حقيقه الحجيه التخييريّه هو الجامع بين المتنافيين فلا معنى للجامع بين الطريقتين والمفادين المتنافيين.

والحجيه الطريقيه والكاشفيه لا تنسجم مع التخيير وذلك لأن الحجيه بهذا المعنى مفادها تعين المكشوف بتوسط هذا الكاشف فمع التخيير لا- تعين للمكشوف بواسطه الكاشف فالتخيير ينفى الاراءه وكذا على مفاد التنجيز إذ لا تنجيز، لأن التنجيز نوع من التعيين وبالتخيير ينتفى التنجيز لانتفاء التعيين.

فلا- يعقل التخيير فى الحجه الطريقيه أو المنجزيه نعم التخيير فى الحكم الفقهي متصور وأما فى الحكم الوضعى لا سيما الحججه والاماره التخييريّه فممتنع، إذ الحكم التكليفى قابل لتصوير تعدد الملاكات ،

بخلاف الكاشفيه ، إذ الواقع واحد فلا- يعقل أن يتعاكس ويتخالف الكاشف والمنكشف عن الواقع الواحد ولا- جامع بين الكاشفين المتنافيين عن الواقع.

نعم لا مانع من أن يوجب الشارع وظيفيا هذا التخيير بين الامارات بأن يختار هذه الاماره أو تلك فإنه ايجاب تكليفى من الشارع على المكلف بالأخذ بفتوى أحد المجتهدين وهو غير الحججه التخييريّه فى الامارات.

ومن هذا: وجوب الفحص فإنه ليس فى نفسه أماره وإنما هو متعلق

لايجاب شرعى وإن كان الغرض منه الوصول إلى الطرق والامارات فيكون من الاحكام التكليفية الطريقيه التى ملاكها فى المطروق والمنكشف فليس وجوب الفحص طريقا وكاشفا إذ لا- إراءه ولا- كاشفيه له مثل وجوب الاحتياط فإنه ليس فيه اراءه وإنما ملاكها فيما تؤدى وتوصل إليه.

### خلاصه المباني فى الحجية التخييره :

فمعنى التخيير فى حجيه الامارات ليس بتحقيقى إذ لا- تخيير فيها كما عرفت بل المراد منه أن هناك حكم شرعى بمثابه التخيير وهو يمهد ويوجد الحجيه لأحد الامارتين المتعارضتين بنحو تعينى بتوسط الأخذ وبدون الأخذ لا حجيه. وما اختاره السيد الخوئى (قدس سره) هو مختار أكثر المتأخرين، وقد تم استعراض ثلاثه مبانٍ فى الحجيه التخييره:

الأول: الحجيه التخييره التى فسرناها لمشهور المتقدمين وإن لم يذكروها وسنوضحها فى المختار أكثر.

الثانى: الحجيه التخييره على مختار الاصفهانى (قدس سره) .

الثالث: ما اختاره السيد الخوئى (قدس سره) .

الرابع: - ما ذكره السيد الخوئى ورده - وهو حجيه عنوان أحدهما وهو الجامع العوانى، وهذا لم أجد من ذهب إليه ولعله يذكر كاحتمال إذ لا يتصور أن يكون الجامع العوانى طريقاً وكاشفاً فإن الجامع الذاتى

بين المتنافيين يمتنع أن يكون طريقاً كما تقدم في رد الاصفهاني (قدس سره) إذ الاعتبار دوماً على وفق التكوين وقد حررنا ذلك في أصول الفقه في مقدمه الواجب - في أقسام مقدمه الواجب عقليه وشرعيه وعاديه - .

وأما مبنى مشهور المتأخرين الذي ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) فعلى نفى الحجية التخيريّه وإنما هناك تخيير قبل الحجية وهو الوجوب الطريقي للأخذ بأحد الامارتين وبهذا الأخذ تتعين الحجية المأخوذه.

وعلى هذا المبنى إذا التزم المكلف بأحد الطرفين تتبدل الحجية التخيريّه الصوريّه أو يتبدل الحكم الطريقي التخيري إلى حجيه تعينيه.

فالتخير على هذا المبنى ابتدائي - وهو الوجوب الطريقي لأجل تحصيل أحد الحجيتين بالأخذ - في تعارض الامارات سواء في الاخبار

أو في باب التقليد أو باب القضاء، وذلك لعدم التردد في الكاشفيه والاراءه.

وحتى لو أغمضنا النظر عن كون هذا التخير ابتدائي لا- استمرارى فاستصحاب التخيير الذي قيل به لا- يجرى؛ لعدم وحده الموضوع، وذلك لأن المخاطب قبل الأخذ بأحد الحجيتين مخاطب بالوجوب التخيري ولم تكن إحدى الامارتين حجه لأن شرط حجيتها هو أخذها وبعد الأخذ تكون إحدى الامارتين حجه تعينيه.

فقبل الأخذ لا حجيه وبعده فحجيه تعينيه فالمفروض هو اسصحاب

الحججه التعيينيه لكونها حجيه فعليه. ففى باب الطرق لا- حجيه تخييريه حتى تستصحب وإنما هو وجوب طريقى اعدادى للحجيه الفعليه التعيينيه، وهذا الوجوب شرطى للحجيه مثل بقيه شرائط التقليد كالعده والاجتهاد وغيرهما إلا أن الأخذ والالتزام شرط للحجيه الفعليه فى صورته التعارض مثل الأعدل والأفقه فإنها شروط فى موضع التعارض.

فدليل الحجيه لم يجعل ولم يعين ولم يخير ابتداء فلا حجيه، وبعد ذلك جاء دليل آخر وقال خذ بأحدهما فالأخذ مثبت للحجيه فى مقام التعارض فهو لا يختلف عن شرائط الترجيح.

وهنا ثلاث نقاط لابد من الاشاره لها:

النقطه الأولى: فى عدم سقوط الكاشفيه تكويننا عن التعارض:

فالمختار فى تصوير الحجيه التخيرييه هو غير ما ذكره متأخرو الاعصار بل على وفق ما ذكره مشهور المتقدمين وقد أشرنا إليه سابقا ونذكره الآن تفصيلاً.

### **بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه:**

#### **بقاء الاراءه التكوينييه عند تنافى الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعى على المحمولى:**

أن فى موارد تنافى الامارات تكويننا امكانيه وقابليه لتصوير الجامع بين الامارتين المتنافيتين وبيان ذلك: هو أن الطريقيه حتى التكوينييه قابله

للتصور لأنها لا- تنعدم في موارد التعارض والتنافي وهذا يخالف ما ذهب إليه متأخرو الاعصار في موارد التعارض من انعدام الطريقيه والكاشفيه التكونيه.

والصحيح أنها لا تنعدم فيما هو موجود تكويننا فتلاحظ الارائتين بالجمع بينهما والتوفيق والعلاج التفسيري، فمثلا تحمل الاماره المثبته على أن أحد المنظرين والكاشفين أقوى فيرى كثيرا من حيثيات المنكشف والمرئي، وتحمل الاماره النافيه على قصور قوه الطريق الثانى أو غير ذلك من الوجوه والم احتمالات التى قد تسمى بالتبرعيه المحتمله غير الممتنعه ومن هذا القبيل إلى ما شاء الله فى الفحص الطبى والبحث الجنائى وفى المسح المكانيكى فإن الطرق المختلفه المتنافيه فى بادئ الأمر لديهم إذا اختلفت وتدافعت فإنهم لا يسقطون الاراءه بل يقال إن هذا تشخيص صحيح إلا أن تشخيصه ناقص لأنه لاحظ أثر وغفل عن بقيه الآثار وأما التشخيص الثانى فهو تام لأنه لاحظ العله مثلاً.

فبدل أن يكونا متعارضيين يكشف بينهما التشاهد والتكافل - وقد ذكرنا هذا فى بحث التعارض - وهو ما أشار إليه المتقدمون وهو العلاج الموضوعى وهو مقدم على القواعد العلاجيه المحموليه، والمتأخرون ركزوا دوماً على قواعد العلاج المحموليه، والحال أن تقدم القواعد العلاجيه الموضوعيه على القواعد العلاجيه المحموليه نسبه تقدم الأدله

الاجتهاديه على الأدله الفقاهتية. والمتقدمون يزيلون التعارض موضوعاً على وفق الضوابط والموازن. وقد أثبتنا أن الترجيح التبرعى له نكته صناعيه والمراد بالتبرعى هو الحمل على أحد المحتملات الواقعيه بخلاف التمثل والتكلف وهو أن يحمل أحد الدليلين فى مقام التعارض على مالا يكون أحد محتملاته واقعاً.

ففى الاراءه التكونيه كثيرما تكون على خلاف الحقيقه مثل رؤيه منتهى الأفق فى الصحراء فإنك ترى السماء تلتقى مع الارض فى خط وهو مخالف للواقع وايضا رؤيه العصا فى الماء منكسره وأيضا رؤيه الشعله الناريه إذا حركت بحركه سريعه تراها متصله وكل هذا خلاف الواقع فإنه مع ذلك لم يكذبوا هذه الامور وحاولوا أن يرجعوا إلى أسباب معينه ومقبوله.

وبيان ذلك: أن فى الاراءه التكونيه يكون التنافى بينها وبين ارئه أخرى غير موجب عند العقلاء لتساقط الاراءتين والحكايتين فى المرئى والمنظير وفى المجهر وما شابه ذلك وإنما هو بالعكس، بل ينبى لمعالجه التنافى البادى لدى العقل أو الحس فى الوهله الأولى والنظره الأولى فإنهم الآن يحصون خمسمائه نوع من الموارد التى يلتقطها الحس على خلاف الحقيقه فمثلا التقاء جانبي الشارع فى نهايه الافق عند البصر ، فكأنهما يلتقيان فى نقطه واحده والحقيقه غير ذلك .



أو رؤيه البصر الشعلة الجواله كأنها حلقة ناريه مع أنها ليست حلقة ناريه أو رؤيه مجرات من بعد كأنها ذرات رمال مع أنها كبيره ... وهكذا من الامور التي يخطأ الحس فيها ... ومع ذلك فإن العقلاء لم يبنوا في هذه الموارد على سقوط هذا الادراك الحسى وإنما بنوا على تكييفه ومعالجته على وفق قواعد أخرى والسبب أن الحس يرى خلاف الحقيقه. ومنه اكتشفوا حقائق أخرى عجيبه فى البصريات، أى ولدت هذه الامور معلومات ومدركات أخرى بخلاف ما لو بنوا على سقوطها وأهمالها.

ففى الحقيقه أن التنافى - فى الحكايات والحواكى وما أشبه ذلك لدى العقل - لا يوجب السقوط بل يوجب زياده التحرى والفحص لتوليد كاشفيه أقوى وأكثر وأكبر. وهذا هو ديدن اساطين الفقه - كما ذكرنا فى بحث القواعد الموضوعيه لعلاج التعارض فى أصول الفقه - على جعل موارد التعارض منبهات ومناشئ لمزيد من الفحص والتحرى وأن هناك لا محاله فى البين نكته هى التى بلحاظها يلاحظ وجود التنافى فى الوهله الأولى، ولذلك ذكرنا فى مراتب العلاج أن الفقيه كل الفقيه هو الذى يتجنب حتى مثل التخصيص والتقييد أى مهما أمكن للفقيه - بحسب الموازين - أن لا يتصرف فى دليل على حساب دليل آخر فإنه يعتبر من المهاره الفقيهيه فضلا عن اسقاطه من رأس .

فإذن تكويننا فى النقطة الأولى الامارات والحكايات المختلفه لا توجب التساقت بل بالعكس فإنها تكون منشأ للفحص بدرجه أكبر.

### الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:

مضافاً إلى أن العقل - فى الصورتين التكونيتين المتنافيتين فى الوهله الاولى - يضم إحداهما إلى الأخرى ويلفق منهما ما يكون مشتركاً، وأما ما يكون منهما متنافياً فإن لم يظفر العقل بعلاج لتلك الظاهره فإنه يوجب التوقف لإثاره مزيد باعث وموجب للفحص والتحرى لمزيد من التحيد والتوقف غير التساقت والاهمال؛ إذ التوقف يعنى وجود حجه بنحو الحجه الاقتضائيه غير المفعله وغير المنجزه فتحتاج إلى مزيد علاج لازاله الموانع كى تصل إلى حد الفعلية التامه والتنجز، وهو شبيه بما هو مقرر فى الاحكام الفقهييه فى موارد التزاحم الإمتالى وهو التزاحم الملاكى الذى يقرر فى اجتماع الأمر والنهى بناء على الاجتماع أو بناء على الامتناع، وهو غير التزاحم الامتالى، فإنه عائق عن تماميه فعلية الحكم أو عن تنجزه وإن لم يعدم أصل فعلية الحكم فكذلك فى الامارات فليس مبناهم على التساقت، بل على التوقف مع عدم الترجيح والتخير فى العلاج المحمولى وهو العلاج فى حجه الروايه صدوراً فضلاً عن العلاج الموضوعى - وهو العلاج للتعارض والتنافى بلحاظ

مضمون الروايتين - وإلا- فالعلاج الموضوعي موجب لازاله التعارض موضوعاً فعلى أى تقدير ليس البناء عندهم على التساقط وأثر عدم التساقط - على أقل تقدير - فيهما نفى القول الثالث وأن لا يفتى بخلافهما بل يحتاط بمفادهما والاحتياط مبنى على الحجيه لكليهما وإن لم تكن بتلك الحجيه التامه الاقتضاء.

فالتنافى فى الامارات لا- يوجب التساقط ولا- التكاذب من جهه الملا-ك ولا- من جهه الازراء التكوينيّه وإنما يوجب الفحص والتأمل بشكل أكثر حتى يصل إلى المفاد الاصلى.

وما يتوهم أن التعارض مستقر فليس بمستقر بل لعل التعارض غير موجود أصلاً وإنما الباحث عاجز عن رفعه، فلا يوجب التساقط الذى هو غير التوقف لأن التساقط عدم الجعل وعدم شمول الدليل وأما التوقف فهو قول بالجعل وشمول الدليل له إلا أن الجعل انطبق على مورد جزئى إلا أن الفعلية غير تامه ووجود الفعلية الناقصه لها ثمرات وأقلها نفى الثالث، فلهذا لا يشكل بأن المدلول المطابقى غير ثابت فكيف يثبت مدلوله الالتزامى وهو نفى الثالث وذلك لأن المدلول المطابقى ثابت إلا أنه لم يصل إلى مرحله الفعلية التامه والتنجز وعليه فيثبت لازمه وهو نفى الثالث.

إذن فالتنافى بين الامارتين لا يوجب اسقاط ماده التي فيها اقتضاء

الحجيه واقتضاء الكشف والاراءه لأنها رأس مال عند العقلاء، نعم فى موارد العلم بكذب أحد الخبرين تخرج الصوره عما نحن فيه وأما لو كان الخبرين غير مقطوع بكذب أحدهما بل محتمل كاحتمال أن يكذب العادل والكاذب قد يصدق فما لم يحصل العلم بالكذب - كالخبر المدلس أو الموضوع أو المدسوس وليس هو مطلق الخبر الضعيف الذى لم تتم فيه شرائط الحجيه فى علم الداربه وإنما هو خصوص الخبر الذى علم وقطع بشواهد قامت على تزيفه وزخرفته وما شابه ذلك، فاحتمال الدس فى الخبر غير الخبر المدسوس فإن هذا الاحتمال موجود حتى فى الخبر الصحيح الأعلائى لاحتمال الاشتباه فى كتابته بصوره الصحيح الأعلائى.

فكان مقتضى الحجيه موجود لكونه خبر ثقته مثلاً- غايه الأمر أن أدله الجعل الثانوى - كالمرجحات فى مقام التعارض - ترفع الفعلية التامه الجزئيه ولا ترفع الفعلية الاقتضائيه الكليه، ولا يخفى أن متأخرى الاعصار يثبتون المرتبه الاقتضائيه للادله المتعارضه، لكن المرتبه الاقتضائيه المثبتة عند متأخرى الأعصار هى شمول الدليل بمرحله مدلوله الاستعمالى دون مدلوله الجدى وهذا بخلاف الاقتضائيه عند المتقدمين فإن الاقتضائيه بمعنى شمول الدليل بمرحله مدلوله الجدى.

وهذا ليس بأجنبي عند القوم بل هو مرتكر عندهم وإن لم يصرحوا به في مقام التنظير، فمثلاً انظر إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في تساوي المجتهدين في العلميه أو كون أحدهما محتمل الأعمليه فإنه يحتاط بالأخذ بأحوط الأقوال، مع أن الأمر يدور بين التعارض وبين الحججه واللاحجه فكيف يأخذوا بأحوط الأقوال منها إلا أن ارتكازه هو بقاء حججه كل الامارات إلا أنها لم تصل إلى حد الفعلية التامه، فالتعارض لا يوجب التساقط من جهه الملاك والاراءه التكوينييه وكذا من جهه الاعتبار، وهذا شيهبما ذكره الاصفهاني (قدس سره) من أن التخيير في بين الامارتين ليس على صعيد التكوين ولا على صعيد ملاك الحججه وإنما هو على صعيد نفس اعتبار متن الحججه وتقريبه جداً متين، غايه الامر لنا تتمه وتكميل لما ذكره.

فإنه على ما سبق قال: بأننا نأخذ الحججه بمعنى التعذير في كلا الطرفين ولا نأخذها بمعنى التنجيز لأنه سبب التنافي والتكاذب والحججه مفهوم ازدواجي المعنى ففي أي مورد يمتنع أحد المعنيين تتعين الحججه في المعنى الآخر فامتناع التنجيز في مقام التعارض والتنافي يثبت مفاد الحججه بالمعنى الآخر فمثلاً- لو لم يكن تعارض في البين فإن أصاب الخبر أو الظهور الواقع فهو تنجيز في علم الله لا تعذير وإن أخطات فهو

تعذير فى علم الله تعالى فليس موردهما واحدا، فمفاد الحجية هو معنى ازدواجى أو ثنائى.

وفائده الثنائى لمعنى الحجية أنه إذا امتنع أحدهما ثبت الآخر فكل منهما معذر بالفعل، فما ذكره متين إلا أنه يحتاج إلى تتمه وهى أنه فى مقام التعارض يصح التنجيز بلحاظ مجموع الخبرين فإنه لو كان معنى الخبرين أو الظهورين أو غيرهما من الامارات التعذير فقط لما كان من اللازم العمل بهما لأن مفادهما التعذير بينما الاصفهانى (قدس سره) بصدد الالتزام بالعمل بمجموعهما أو أحدهما والالتزام لا- يأتى فقط من معنى التعذير فلا بد أن يوجد فى المقام معنى تنجيزى ولو بلحاظ مجموعهما كى يتعين العمل بهما أو بأحدهما أو الاحتياط.

وهذا ما ذكرناه فى الحيشة التكوينية فى الامارات - فى التعارض فى الامارات التكوينية والاراء الذاتية - من أن الاراء الاجماليه موجوده مبهمه وهى نوع ودرجه من التنجيز بلحاظ نفي الثالث أو الاحتياط على وفقهما؛ غايه الامر ليس تنجيزا تعيينيا لخصوص كل منهما بل تنجيز مجموعى لاجتماع الحجية مثل إجتماع صحيحه وصحيحه وصحيحه يتولد استفاضه فإن الاستفاضه اثر تنجيزى يتولد من اجتماع الحجج.

ص: ٢٤٥

النقطه الثانيه:

لو سلمنا مع السيد الخوئي (قدس سره) أن الحجيه ليست بمعنى المنجزيه والمعذريه بل الحجيه بمعنى العلم وتميم الكشف إلا أنه من آثاره المنجزيه والمعذريه، وبالتالي بحث التنجيز والتعذير الذي رسمه الاصفهاني (قدس سره) لا بد منه - وإن لم يكن ما ذكره الاصفهاني كل الدليل إلا أنه جزء الدليل - سواء جعلنا معنى الحجيه هو التنجيز والتعذير أو معناها العلم فاسقاط التنجيز بمقدار التعارض لا يلزم منه اسقاط التعذير كما ذكره الاصفهاني (قدس سره) إلا أنه يبقى لنا إشكاليه في كيفية تخريج الالزام بالأخذ مع عدم التنجيز وقد اتمناه باثبات التنجيز المجموعى.

النقطه الثالثه:

ابتداء امتناع تصوير العلاج بين المتناقضين والمتنافيين على تفسير الحجيه بمعنى الطريقيه وقد بينا أنه غير ممتنع لأن العقل يتنبه في الحقيقه إلى أنه ليس هناك تناقض حقيقى بل صورته تناقض وتنافى في الادراك أى في المعلوم والمدرك بالذات وأما في المدرك بالعرض وهو الخارج فإنه لا تناقض، فلا بد من خصائص إدراكيه هى التى أوهمت التنافى فيوفى بين ما يدركه الحس وبين ما يدركه العقل لا أن ما يدركه الحس يعدم ما يدركه العقل ولا ما يدركه العقل يعدم ما يدركه الحس.

فالمشكله في الادراك لا فى الواقع نفسه وليس معنى ذلك أن

ص: ٢٤٦

الادراك متكاذب ومتعادم كأن يعدم أحدهما الآخر وذلك لأن أى ادراك لا يتولد إلا من منشأ مغاير لمنشأ الإدراك الآخر نعم المشكله فى كيفية التوفيق بين منشأى الادراك وكيفية الادراكين وهو محل للبحث والعلاج، لا- أن هناك تصادم، فالطريقيه للامارتين والارائتين التكوينيتين المتنافيتين لا تستلزم التصادم والتكاذب، فكيف بالطريقيه للامارتين الاعتباريتين أو التى إحداهما اعتباريه والأخرى تكوينيه فالامر فيها أسهل لأنه كما مرّ بنا غير مره أن الاعتبار منضبط بالتكوين وحيث أنه صح وأمكن فى التكوين فيصح ويمكن فى الاعتبار.

فترى مثلاً- من باب الشىء بالشىء يذكر ان قوله تعالى: (اجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ١ فإنه رتب الاجتناب عن كثير من الظن لكون بعضه أثماً ولم ينه عن جميع الظن... وذلك لان الظن له مقدار من الكاشفيه فى الاستدلال.

فالظن لا يعنى البطلان بل يعنى أن لاراءته وكاشفيته حجماً ومقداراً معيناً فى الاستدلال فليس الظن ملغى الكاشفيه والاراءه بل له كاشفيه يعتمد عليها... وغالب الامور التى ينهى عنها الشارع من الطرق مثلاً لا لأنها لا اعتبار بها من رأس بل لها اعتبار إلا أن الانسان يخطأ ويريد أن



يحمل هذه المادة فوق طاقتها كأنه يريد أن يصل من الظن الصرّف إلى القطع فإنّ القطع لا يتولد من الظن بما هو ظن ولذلك الحكيم لا يتسرع في الاستنتاج لأنّ بعض المواد الاستدلالية أقل حجماً من المستخرج والنتيجة وهذا الاستنتاج بالاعتماد على ما هو أقل حجماً من نتيجته موجود عند الجن أيضاً بل حتى عند الملائكة لأنّ الملائكة ذات طبقات فلا بد من الالتفات إلى الموازين فإنّ الذي لا يغيب عنه شيء هو ذلك العالم الحفيظ وكل ذلك بسبب تقييم الإدراكات وحجمها في الاستنتاج مع المستنتج. فوجود الحجج المتعارضة التي لم يعلم كذبها واقعاً فإنّ الاستدلال بها لاثبات الأمرين المتنافيين غير صحيح لأنّه استدلال بأزيد من حجمها، وأما الاستدلال بها لنفي الثالث أو للاحتياط على وفقها أو الاراء الاجماليه فهو استدلال لا يزيد على حجمها وحكمها وهكذا ...

### خلاصه الكلام في تنافي الامارتين

الأول: إن منشأ التنافي تكويني إلا أنه صوري ففي التكويني يوجد أيضاً تنافي صوري وليس صورته هي الاعتبار فقط كما بيناه في الامثله المتقدمه.

الثاني: وجود الملاك التكويني للمتنافيين قابل للتصوير وعليه فلا يلزم التساقط من التنافي.

الثالث: وجود آثار لهذا الملاك التكويني لعدم التساقط مثل نفى الثالث والاحتياط والاراءه الاجماليه يتبعها العقلاء وهذا على صعيد الملاك والبعد التكويني والموضوعي فى الامارتين المتعارضتين وذكرنا البعد الاعتبارى كمفهوم الحجيه، وقد تقدّمت عدّه من الآثار والنقاط.

الرابع: ما ذكرناه من الفرق بين التوقف وبين التساقط .

الخامس: ما ذكرناه من أن مراتب الحجيه كمراتب الحكم الفقهي وهى قابله للتصوير فامتناع بعض المراحل لا يزعزع البعض الآخر وقد ذهب الميرزا النائيني (قدس سره) ومن تبعه من تلاميذه إلى أن المشكله التى تطرأ على مرحله الحكم اللاحقه كمرحله الفعلية والتنجز تؤثر فى مرحله السابقه كالانشاء والمفروض أنه يقتصر على موضع تأثيرها ولا يتعداه تصاعدياً إلى مرحله الانشاء السابقه كما بيناه.

السادس: ما ذكره الاصفهاني (قدس سره) متين وقد أضفنا إلى نكته تكمله أخرى وهى تنجز العلم الاجمالي.

السابع: إن كون الحجيه بمعنى الطريقيه لا تتنافى لأنها موازيه للطريقيه التكوينيّه.

### **الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار فى تساقط الامارتين المتنافيتين:**

#### **اشاره**

ومبنى القوم بأن مقتضى القاعده عند التعارض هو التساقط ؛ لانعدام

ص: ٢٤٩

الطريقيه عند التنافى والتناقض فلا- يمكن تصور جامع طريقى ولهذا بنوا على التساقت، إلا أن الدليل العلاجى هو الذى يقرر حجيه تخيريته تعديته وباختيار إحداها تتعين فتكون حجيه تعينه بواسط الاختيار.

## الاشكال الاول:

إنه إذا كان عقلا- وثبوتا ممتنع تصوير الطريقيه مع التعارض والتنافى فسواء أنقلبت بهذا الأخذ إلى التعيينى أو بقت على ما هى عليه من التخيير، فالسؤال الذى يطرح نفسه: كيف يمكن تصوير الحجيه الطريقيه مع التنافى؟ وهو عين ما أشكله المتأخرون على المتقدمين؟! فوجوب الأخذ فسرته الأكثر بالوجوب التكليفى وهو ما يكون التخيير فيه وهو التخييرى فيه، ثم بعدما يختار ويلتزم يكون حجته تعينه فى أحد الطرفين، فنفس الإشكال يرد على مختار متأخرى الاعصار وهو إذا كانت الطريقيه ممتنعه عند التنافى وزائله فى غير صورته الترجيح - إذ فى صورته الترجيح قد يكون هناك علاج من الشارع يبين أن الراجح حاوى الطريقيه - وأما فى صورته عدم الترجيح بقاء التخيير يرد الإشكال فى كيفيه تصوير بقاء الطريقيه المبنيه على ملاك الكاشفيه والاراءه فى ظل التنافى والتعارض والتكاذب .

فتعبير السيد الخوئى (قدس سره) مثلاً بقوله : (لا محاله أن يجعل الشارع الحجيه بيد المكلف يأخذ بها) وهذا تعبير أغرب من سابقه!

وإذا كانت الطريقيه عند التنافى ممتنع ومضمحله وزائله، فكيف تتصور ولو بدليل علاجى آخر، وذلك لأنه إما أن لا يوجد مانعا ثبوتيا فالدليل الأول المثبت لهذه الاماره كاف فى تلك الحجيه والكاشفيه بمقدار وبحجم مخصوص وإن وجدت حجه أخرى تنافيهها وتكاذبها فإنه ثبوتيا غير ممتنع، وأما أن يكون فى المقام مانعا ثبوتياً والمانع إن كان ثبوتيا فهو مانع عن الدليل العلاجى أيضاً ولا يكفى قيام الدليل العلاجى الاثباتى على وجوب الأخذ لأنه مع امتناعه ثبوتيا لا تصل النوبه للاثبات.

وبيان آخر: أنه إن كان جعل الكاشفيه للإمارتين المتنافيتين المتكاذبتين ممكناً، فالدليل الأول المثبت لجعل كل أماره كاف لحجيتها بدون حاجه لقيام دليل علاجيفنفس جعل حجيه الاخبار كاف فى أثبات هذا المطلب وهذا لو كان له امكان ثبوتى وإما إذا لم يكن له امكان ثبوتى فكيف يتصور أن الدليل العلاجى يأتى ويقرر حجيه تعينه بتخخير تكليفى أو حجيه تخخيريه، وإذا كانت الطريقيه يمكن أن تبقى ثبوتيا مع التعارض فالمانع اثباتى لا- ثبوتى إلا- أن يقال بأن الحجيه - من الوجوب التكليفى أو التخخير فى الحجيه - أصل عملى أى وظيفه تعبيديه والحال أنهم لا يلتزموا بهذا التخخير فى الاصل العملى بل يخصون هذا التخخير بالاخبار والفتوى لكونه من شؤون الاماره لا الوظيفه العمليه، وعليه فيقع التساؤل عن كيفيه امكان تصوير الطريقيه فى ظل التنافى ولو بدليل

ص: ٢٥١

تعبدي خاص توقيفي، فهذا مما يدل على أن الطريقيه يمكن لها أن تبقى لكلا- الطرفين في ظل التنافى والتعارض، فالتنافى  
صورى فى الادراك بحسب الوهم لا- فى حقيقه الادراك وذلك لأنه يمكن التوفيق بعدم التنافى بينهما بحجم الكاشفيه  
الموجوده ولو لنفى الثالث.

## الاشكال الثانى:

### اشاره

المعروف عند المتأخرين أن حجيه الامارات بجميع مراتبها كحجيه الظواهر والابخار وغيرها مطلقا ليست تأسيسيه بل إمضائيه -  
ومعنى الامضائيه المقابله للتأسيسيه على نحوين:

### معنى الحجيه الامضائيه:

الأول: أنه فى كل اماره عندنا لها طرفان طرف المحمول وطرف الموضوع فإذا كان المحمول ثابتا لدى العقلاء فىكون اعتبار  
الشارع له إمضاء فى طرف المحمول، وإذا كانت قضيه الاماره والكاشفيه موجوده إلا أن العقلاء لا يعملون بها فىكون اعتبار  
الشارع لها تأسيسا للمحمول.

الثانى: أن تكون الامضائيه من ناحيه الموضوع فلا يقال لها تأسيسه وذلك لأن الامارات لها وجود تكوينى فى افادتها الظن فإن  
توليد الاماره للظن ليس بالاعتبار من المعتبر بل بالتكوين فالامارات التى هى موضوع الاعتبار وعدمه أمور تكوينيه ليست خاضعه  
لاعتبار المعتبر، وعليه فالامضائيه أو التأسيسيه من جهه المحمول لا من جهه الموضوع.

نعم يوجد معنى التأسيس فى الموضوع بمعنى أن الشارع قد يكشف عن وجود اماره مغفول عنها لم يلتفت إليها العقلاء ولم يكتشفوها فالتأسيسيه ليست بالمعنى الأول الايجادى بل بمعنى أن الشارع كشف عنها، وعندنا من هذا النمط من الامارات أمثله كثيره مثل سوق المسلمين أو الميت فى أرض المسلمين بمعنى أن الشارع كشفها وأعتبرها.

فعند متأخرى الاعصار أنه إذا كان مقتضى القاعده لديهم فى تعارض الامارات هو اضمحلال الاماريه وتساقطها وزوالها فما هو الباقي حتى يرجح ويثبت بأدله العلاج؟! فإنه إذا زال الظن لا- معنى للاعتبار؛ لأن الظن من الامور التكوينييه فإذا كانت اراءه الامارتين ممتنعه فأى شىء يعتبر فى مورد الأدله العلاجيه إلا أن يفرض أن الموضوع بعد باق، فالظن والاراءه تكويناً لم يزل ولا يزال غايه الامر يوجد محذور فى المحمول فالاراءه التكوينييه موجوده ولكن فيها نوع من الاجمال والتراحم فى الاراءه وهذا باعتبار الاراتين وإلا فكل اراءه تفصيليه لا اجمال فيها ولكن عند ضم أحدى الاراتين إلى الأخرى يسبب الاجمال والضبابيه وهذه الضبابيه لا تعنى زوال الاراءه تكوينياً وأدله العلاج تنصب عليه، غايه الامر يوجد فى الاعتبار تصادم وتنافى، وحله يمكن بما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) أو بما ذكرناه من الاراءه الاجماليه فالتنافى بين الامارتين ليس فى أصل الفعل بل فى تمام الفعل ، وقد

ذكرنا هذا فى بحث التعارض تأييداً للمتقدمين وإشكالاً على المتأخرين.

### الإشكال الثالث:

#### دخاله التخيير ودخاله أخذ المكلف فى مراتب الحكم المتأخره:

أن الحجية - ولا- سيما على تصوير أن التخيير فى الحكم التكليفى وهو وجوب الأخذ بأحدى الامارتين - كيف تتحقق بمجرد صرف الأخذ حتى يولد الاماريه أى كيف يكون الأخذ من شرائط الحجية فى مقام الفعلية؟! فإن معنى هذا أن الأخذ يولد أصل موضوع الاماره وهو الكاشفيه وهو باطل لما تقدم فى الإشكال الثانى من عدم دخاله فعل المكلف فى موضوع الاماريه إذ هو من الامور التكوينية التابعه لمناشئها التكوينية ولا ربط لها بفعله.

نعم إذا أريد بدخاله الأخذ هو دخالته فى التنجيز وأطوار أخرى لاحقه للحكم فلا بأس كما فى الحكم الفقهي وذلك لأن فعل المكلف يؤثر فى بعض المراحل اللاحقه للحكم لا فى إنشائه وأصل فعليته، كالتنجيز مثل انقاذ الغريق فى وقت الصلاه فإنه يرفع تنجيز الامر الأدائى بالصلاه فيقضئها، ففعل المكلف يؤثر فى مراحل الحكم اللاحقه وأما لو أختار الصلاه فيعاقب على ترك أهميه انقاذ النفس المحترمه.

وإن كان أخذ المكلف فى المتساويين يجعل التنجيز فى طرف والتعذير فى الآخر فممنوع؛ لأن أصل الملاك وأصل الفعلية مرهونه

بنفس الموضوع المأخوذ في الدليل العام لا بفعل المكلف، نعم مرحلة الامتثال لها صلة بفعل المكلف، وإذا كان هذا هو مرادهم فالمتأخرون يتفوقون مع المتقدمين؛ وذلك لأن المتقدمين يقولون إن أصل الفعلية وأصل الحجج في الاماره مفروغ عنه بنفس دليل الجعل الأولى وأما التنجيز وما شابهه فيبحث آخر فإن قوله (عليه السلام) :

« بأبهم أخذت من باب التسليم وسعك » لا أنه بأبهما أخذت من باب التسليم تحقق أصل الاعتبار والجعل؛ وذلك لأن حججته وارهائه في الرتبة السابقه وفي الأساس والأصل موجوده، إنما التعذير يكون بيد المكلف في المتنافيين والمتراحمين أما في أصل الفعلية وأصل الموضوع وغيرها من المراحل الأولى للحكم فليس شيء منها بيد المكلف، ولا سيما الاماره فإنها ربط لها بالاختيار أصلاً إذ الكشف والارءاء وأصل الحججيه متحقق وموجود أختار المكلف أم لم يختر، نعم تنجيز الاماره وتعذيرها يمكن أن يكون مرهونا بيد المكلف لأنه وقع في حيره الامارتين المتنافيتين فحينئذ يؤثر اختياره في تعذير وفي تنجيز طرف دون آخر، فمرحلة الامتثال مرهونه بفعل المكلف كما في باب التراحم سواء الملاكى أو الامتثالى أما أصل فعلية المجعول الشرعيه فهى بالجعل في الأدله الأولى للإمارات وليست بالدليل العلاجيولا- مرهونه بفعل المكلف إلا- أن يكون فعل المكلف مثل الاستطاعه فإنه من الاصل قد جعل شرط لموضوع المجعول ولأصل



فعليته فبعض أفعال المكلف تأخذ قيماً أولياً في أصل الدليل كقييد أو جزء على فرض وجوده في الموضوع وهو أمر آخر إذ الفرض - ولا سيما في الامارات - أن فعل المكلف ليس موضوعاً لا شرطاً ولا جزءاً في الاماره إلا أنه بسبب التعارض صار له دخل في التنجيز والتعذير بعد أصل الفعلية، فأى صله بين الاماريه والظن وتخيير المكلف فهو بمثابة فعل أجنبي ينضم إلى شىء آخر أجنبي.

فبالخلاصه أن إخبار المكلف له صله بالاماريه، ودلاله الالفاظ لها صله بالاماريه وفتوى الفقيه لها صله بالاماريه، وسوق المسلمين كفعل له صله بها وأما التخيير - البحث الخالي عن الترجيح - عند التعارض والتنافى لا صله له بالاماريه؟! .

فالاشكال هو أن الأخذ والتخيير لا يولد الحجيه ولا مناسبه بين الأخذ أو التخيير وبين الاماريه فلا يمكن أن يكون التخيير والأخذ شرط في اماريه المتعارضين إذ لا - مناسبه ولا - علاقه بينهما، وهذا على مبنى الكاشفيه المحضه لا المصلحه السلوكيه التي لم يرتضوها بل على السلوكيه أيضاً لا - يتم لأن الكلام في أن الحجيه المجمعوله بحسب الدليل الأولى هي نفسها التي في ظرف التعارض والتخيير لا أن التعارض والتخيير يوجد سنخاً آخرًا جديدًا من الحجيه بل هي نفس الحجيه المجمعوله أولاً.

وبتعبير متأخرى الأعصار أن الدليل الاثباتى كان قاصر الشمول لمورد التعارض وبسبب الدليل العلاجى دفع قصور الدليل الاثباتى للحجيه لا- أنه أنشأ حجيه جديده مغايره للحجيه الأولى التى أثبتها الدليل الأول، فالأعلام بحسب الاستظهار يشتون أن الدليل العلاجى يكشف عن أن نفس الحجيه التى قررت فى غير التعارض هى نفسها الحجيه الموجوده فى التعارض وإذا كانت هى نفس الحجيه، فالتخير والأخذ غير دخيل فيها، والأمر كذلك وجداناً لأن الدليل العلاجى نستظهر منه عدم تقريره لحجيه جديده. وهذا ما ذهب إليه أكثر متأخرى الأعصار.

وهذا الاشكال - على ما أتذكر - ذكره الاستاذ السيد الروحانى (قدس سره) فى الاجتهاد والتقليد وهو غير مطبوع.

وهذه الاشكالات إذا تأملناها فهى ترد على القول الآخر عند بعض متأخرى الاعصار غير الوجه الذى قرر السيد الخوئى (قدس سره) لأكثر متأخريهم وتصوير ذلك الوجه: هو أن الدليل العلاجى يثبت الحجيه البديله أو الجامع العنوانى كأحدهما أو هذا بشرط ترك ذاك فهو تخيير فى نفس الحجيه أو عنوان جامع للحجيه وكل ذلك بواسطه الأدله العلاجيه .

فإن هذا يرد عليه ما ورد على أكثر متأخرين الاعصار، فيرد عليه ما ورد على الأول، ويرد أيضاً الايراد الثالث؛ لأن حجيه الاماره الموجوده

فى الببن عنءء ءءءارض نفءء الءماره الموءوءه قبل ءءءارض - ولبء فى المقام انءءاء أماره ءءءءه بالاءءه العلاءءه - فهى قبل ءءءارض لبءءءءءء بعنوان البءءءه ولا العنوائه ءءءءه فكفف ءكون ءءءه أءءهءا بعء ءءءارض بءءه أو عنوائه أو بشرء ءرء الأءرى؁ فإن سنءهءا واءء فكفف فكون ءرءك أماره ءءءل فى اءاربه أماره أءرى فإن الفرض أن المسءفاء من الأءءه العلاءءه لبء بأماره ءءءءه بل هى نفءء الطبعه الأولفه للءءءه وعلفه فالأءءه العلاءءه لا ءنءأ أماره ءءءءه .

وعلفه فهل الأءءه العلاءءه ءءءله فى أصل الفءلفه كما فءوله مءأءرو الاءءار أو فى ءءءءءءء كما فءهب إلفه المءءءمون.

فإن هناك قفوءاً لأصل الفءلفه وقفوءاً لءمام الفءلفه وقفوءاً للءءءءءء؁ وهءه القفوء على نمءفن قفوء شرءفه وقفوء عقلفه؁ فلبء كل القفوء الشرءفه فى أصل الفءلفه بل بعضهءا فى أصل الفءلفه وبعضهءا فى ءمامفه الفءلفه وبعضهءا فى ءءءءءءءء وبعضهءا فى الاءءءال؁ وبعضهءا فى اءراز الاءءءال فإن الكءفر من كءار الأعلام ءهءوا إلى رءوء القفوء للفءلفه بمءرء شرءفه أو رءوءه للءءءءءء لمءرء كونه عقلفا.

والمفروض الءءفاء إلى ءءناسب بفن القفوء وبفن مراءل الءكم فءءء إن ءءءفر والبءءه لا- فءناسب مع أصل الفءلفه وأصل الاءءاء وأفءا لا ءناسب بفن ءءءفر والوءوء ءءكلفى؁ وبفن مرءه الاءءاء

وأصل الفعلية كقاعده الفراغ والتجاوز فإنهما ناظرتان إلى مرتبه الاحراز من مراتب الحكم لا إلى أصل الفعلية، ولهذا لو انكشف له نقصان الركن المشكوك مع عدم التدارك وجب عليه الاعاده لعدم سقوط فعلية الركن، وإلا لو كان مفاد قاعدتي التجاوز والفراغ راجع لأصل الحكم لخصصت أدله أعاده الصلاه من ترك الركن في مورد الشك - وعليه فليس كل ما يرفع ويحل التعارض والتنافي يؤخذ به، فإن الليل والنهار مثلاً يحلان التعارض بأن تحمل هذه الاماره على ظرف الليل أى مما يعمل بها فى الليل وتلك نهاراً وأيضاً الرجل يعمل بالأولى والثانيه تعمل بها المرأة وغير ذلك من التمحوالات والتكلفات لحلحله التعارض، فإنها ترفع وتحل التعارض والتنافي إلا أنها لا ربط ولا مناسبه بينها وبين الدليلين لأنها أجنبيه عن اصل الحكم وعن مراتبه فكذا قيود كل مرتبه تكون أجنبيه عن المرتبه الأخرى

وعليه فروايات التخيير حيث إنها لا تتناسب مع أصل الحجيه وأصل الفعلية فتحمل على ما تتناسب معه من مراتب الحكم التى بها يرفع التعارض مثل التنجيز فى مراحل حجيه الاماره حيث إن التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبه التنجيز ومرتبته الامتثال إذ لا ربط لها بأصل موضوع الحجيه والاماريه ، وحيث كان التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبه التنجيز والفعلية التامه فبأدله العلاج تكون إحدى هاتين الحجيتين منجزه عليك

بالأخذ بها مع عدم التصرف فى أصل الحجية للفتوى الأخرى.

وعليه فتبقى أصل الحجية على ما هى عليه وذلك لأن ترك إحدى الامارتين لا- يكون شرطاً فى حجيه الأخرى إذ لا- ربط للحجيه بالترك، نعم ترك إحدى الامارتين شرط فى تنجيز هذه الاماره كما هو فى الاحكام الفقهييه فى المتراحمه فإن ترك الأهم شرط فى تنجيز وتمايمه الفعلية للمهم.

وهذه جمله الاشكالات لم يتنبه لها متأخرو الأعصار فى غير هذه الموارد إلا الأستاذ السيد الروحانى (قدس سره) فقد ذكرها فى باب التخيير إلا أنه لم يلفت إلى مبنى المتقدمين الذى ذكرناه، وهو صحيح وسديد.

وبهذا يتبين أن القائل بالجواز فى مسأله العدول والقائل بعدمه فيها يتوقف على تصوير حقيقه الحججه التخييرييه فجميع البحوث المذكوره هنا تعتمد على حقيقه الحججه التخييرييه.

### **نكته صاعنيه فى عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله**

إن الاستدال بأدله المثبتين لجواز العدول من الاطلاق وغيره فى مقابل الحرمة من الاسصحاب وغيره هو هندسه وصوره لسيير استدلالى تختلف عن الصوره والهندسه التى سلكتها وسرنا عليها، إذ أول ما سلكتناه هو بيان حقيقه الحججه التآخييرييه وكما هو واضح من أن هذا

ص: ٢٦٠

البحث مقدم على عواض وأحكام الحجية التخيرييه،... فالنكته الصناعيه فى هيئه وهندسه استدلالنا متقدمه موضوعاً على ما ذهب إليه الآخرون، فاختلاف هيئه وهندسه مسار البحث يؤثر فى النتيجة وبيان تقدم مسار بحثنا على مسار بحث المسلك الآخر بأمور:

الاول: أن ما ذهبنا إليه - من بيان حقيقه الحجيه التخيرييه - مقدم على بحث ما سلكه غيرنا ومؤثر، وتأثيره من جهه أن البحث فى حقيقه الحجيه التخيرييه بحث فقهي اجتهادى وأما بحث استصحاب بقاء الموضوع أو كون الاطلاق موجوداً أم لا- مع أن الاطلاق دليل اجتهادى وقد مر بنا أن الأدله الاجتهاديه على مراتب فبعضها اجتهادى بالنسبه إلى الآخر فتقدم عليه كتقدم الدليل الاجتهادى على الدليل الفقاهتى، فتحديد وتقرير مفاد الأدله بالنسبه إلى اطلاق الأدله من قبيل الموضوع والمحمول لأن الاطلاق حاله عرضيه على ذات مفاد الدليل، فتحديد وتقرير مفاد الدليل مقدم على الاطلاق فتحيده وتقرير مضمونه مهم جداً وبهذا يتضح أن مسلكنا فى البحث بمثابة الموضوع بالنسبه إلى ما سلكه الآخرون.

وأيضاً الاطلاق مورد الشك - لا- موضوعه الشك وفرق بين أخذ الشك فى الموضوع وكونه ظرفاً ومورداً للشك فالشك ماخوذ عقلاً فى الامارت ومأخوذ شرعاً فى الاصول - وأما تقرير مفاد وتحليل الطبيعه

التي يراد اجراء الاطلاق فيها فهو متقدم على نفس الاطلاق لأنه بحث في أصل تقرر مفاد الدليل، وأما الاطلاق ففي مرتبه الشك وهي متأخره عن أصل تقرر مفاد الطبيعه وتحديد معناها كي يصح التمسك باطلاقها في مورد الشك فلا بد من تحديد معناها أولاً.

وهذا هو مسلك المتقدمين ومنهجهم من تقديم بيان حقيقه الدليل قبل البحث عن عوارضه وهذا مؤثر في الأدله الاجتهاديه فإن الفحص والتتبع في نفس الاخبار بل حتى آيات الاحكام قد أوجب تفتن المتأخرون لآيات أحكام أخر على ما يزيد عن العدد المعروف بكثير ولم يتنبه لها المتقدمون وفي منهجيه الاستدلال حيث إن منهجيه المتقدمين هي تحليل الأدله وقد توصلوا إلى نكات في الأدله مما جعلها ذات عموميه لموارد كثيره حتى قال المتأخرون تعليقا على بعض نتائج المتقدمين: ولم نجد له دليلا ...» وكل ذلك للبحث والتحقيق والتحليل في نفس الادله الاجتهاديه فنفس الادله الاجتهاديه بعضها مقدم على بعض، وبعضها فيه نكات عامه ونكات حاكمه ونكات ذات أثر بالنسبه إلى الأدله الأخرى... .

وهكذا في المعارف فإن الأصول العقلية بمنزله الاصول العمليه متأخره وإلا ففي القرآن بيان أخبار أهل البيت (عليهم السلام) مضامين برهانيه عقلية لا يتفطن إليها العقل إلا بتوسط الوحي ، فيكون التعاطى والتعامل

مع أخبار أهل العصمه (عليهم السلام) على أقل تقدير أنها منبه ومرشده لتلك البراهين العقلية التي لم تعنون في كتب المتكلمينو العرفاء والمفسرين والفلاسفه.

### بيان المختار:

فنعود لما نحن فيه وهو أن حقيقه الحجيه التخيريّه مؤثره في كون التخيير ابتدائياً أو استمراريّاً، والمختار لنا وفقاً للمتقدمين من عدم التساقط في مورد تنافى الامارتين بل الأصل هو التخيير أو التوقف إلى أن يحصل الترجيح، وقد مرّ بنا معنى التخيير وأن مورد الفعلية التامه ومرحله التنجيز، وذلك لأن عند تعارض الامارتين لا تسقطان بل تكونان حجه في المشترك وحتى في مورد التنافى لا- بالنسبه إلى شىء بعينه، فالأصل فيه التخيير وهذا التخيير ليس في أصل فعلية الحجيه بل في تماميتها أو في التنجيز، وهل هذا التخيير استمرارى أو ابتدائى؟

الصحيح أنه ابتدائى وليس استمراريّاً مع أن معنى التخيير الذى نذهب إليه مغاير لما يذهب إليه المتأخرون، فإن ما يذهب إليه المتأخرون من كونه ابتدائياً لا استمراريّاً لأن الحجيه التعيينيه عندهم تتولد بالأخذ وبالتالى يكون نوع من تبدل الحجيه التخيريّه إلى التعيينه كما مر شرحه مفصلاً وذلك لكون الأخذ شرطاً فلا بقاء للحيره حينئذ ومن ثم لا يجرى الاستصحاب لتبدل الموضوع بتبدل الحجيه التخيريّه



إلى تعيينه، فما كان سابقا هو الحجية التعيينية فيجرب استصحاب التعيين عند الشك ولا يعارض باستصحاب الحجية التخيرية لانتفاء موضوعها وتبدله من الحيره إلى رفعها.

فهذا مسلك في تصوير معنى الحجية واضحا لآثار في الاصول العمليه كعدم جريان الاستصحاب لتبدل الموضوع فالأمر على مسلك المتأخرين من تبدل الحجية التخيرية إلى تعيينه أنه ابتدائي لا استمراري واضح.

وأما على مسلك المتقدمين الذين يذهبون إلى أن الحجية التخيرية ليس مفادها تساقط الحجيتين وانشاء حجة جديد بل على مسلكهم أن نفس الحجية لكلا الفتويين والامارتين باقيه على حالها غايه الامر أنه حصل بتعارضهما تنافى فى التنجيز وتاميه الفعلية... وعلى هذا المسلك يصح تصوير الحجية التخيرية بقاء لأن المفهوم من مقتضى التخير فى المقام ليس هو الحيره ولا الترديد بل هو وجود الحجية الاقتضائية فى كلا الطرفين ومع ذلك ذهبوا إلى أن التخير ابتدائي لا استمراري؟

والوجه فى ذلك هو أن معنى التخير عند المتقدمين هو الجمع بين الأدله وهذا هو معنى الترجيح والتوقف أو الاحتياط بالنسبه إلى الحجج والتقليد لا الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بل الاحتياط بالنسبه إلى الحجج، فالاحتياط تبعى للحجيه وذكرونا أن ما التزمه السيد الخوئى (قدس سره) وجمله

من تلاميذه - منالأخذ بأحوط القولين - ليس باحتياط وإنما هو مبنى على حجيه التقليد فهذااحتياط تابع لحجيه الفتوى وإلا لو لم يكن تابعا لكان الاحتياط بالنسبه إلى الواقع لا بالنسبه إلى أحوط القولين، ولا يكون احتياطاً بالنسبه إلى القولين إلا مع فرض بقاءهما وعدم سقوطهما حتى في فرض التعارض ولهذا خص الاحتياط بأحوط القولين، إلا أن يقال: أن الاحتياط بين القولين باعتبار الانسداد، فنعلم بأن الاماره غير ساقطه وهو أيضا يقتضى ويدل على عدم سقوط الفتويين.

والحاصل: أنه توجد نقطه مشتركه في المعالجه بين الترجيح والتخير والتوقف عند المتقدمين - وهي غير مسأله أن أحدهما فعلى والأخر غير فعلى - وهي بعطف المرجوح على الراجح أى تاويله به والعلاج في الاحتياط بعطف مفاد غير الأحوط على مفاد الأحوط والعلاج في التوقف هو استخلاص الاحتياط من مجموعهما ... والعلاج في التخير هو عبارته عن عطف الدلاله في أحدهما على الأخرى وهذا نوع من أنواع العلاج.

فالعلاج في الترجيح ابتدائي لأنه جمع بين الأدله واستكشاف وكذا التوقف والاحتياط نوع جمع بين الادله إلا أنه مختلف عن جمع الترجيح في مراتب الادله وكذا التخير نوع جمع من الجمع الدلالى وعليه فلا معنى للتخير؛ وذلك لأن الثابت من الحجيه بمجموعهما هو

الأخذ بهما لا- بأحدهما كى يتصور التخيير بأخذ أحدهما مستقلاً عن الآخر إذ هو خلاف كون التخيير هو جمع وعلاج بين المتساويين بحيث يكون الجمع بينهما أماره واحده، وعليه فلا تخيير بأخذ أحدهما دون الآخر وذلك لأن التخيير عند المتقدمين هو التوصل والاستكشاف بهما لا بأحدهما واسقاط الآخر فلا ترفع اليد عن هذا الاستكشاف.

وعليه فأدله التخيير يفسرها المتقدمون بغير ما فسرها المتأخرون، فإن التخيير عند متأخرى الاعصار فى أصل الحجية والمتقدمون يفسرونه - فى التوقف والاحتياط والتخيير - بعطف أحد الداليتين على الأخرى وتأويل أحدهما بالآخر كالترجيح وحمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد. فالترجيح مثلاً عندهم ليس بتوليد حجيه جديده بل هو نوع من الجمع بين الأدله بدون اسقاط للمرجوح فتكون المرجحات شواهد على التصرف فى دلالة المرجوح وفقاً لدلاله الراجح، فالتخيير عند المتقدمين علاج دلالي كأن يكون أحدهما قرينه على الآخر وعند المتأخرين علاج صدورى بل حتى المرجحات الصدوريه عند المتقدمين قرائن دلاليه لا صدوريه وقد بينا ذلك فى مبحث التعارض.

وتوجد ثمار عجيبيه تترتب على تفسير الترجيح باسقاط المرجوح والعمل بالراجح، وبين أن نفسه بالجمع الدلالي والاستكشافى بكلا الدليلين مع عدم اسقاط المرجوح فعند متأخرى الاعصار لا يقام

للمرجوح وزناً بخلافه عند المتقدمين فللمجموع من الاخبار المتعارضه آثار، وآثار مجموعها غير آثار أحدها بعينه وربما لا يكون لأحدها أثر بعينه ولكن أثره بانضمامه إلى غيره.

فإلى هنا تقرر أن التقليد التخيري ابتدائي لا استمرارى بالأدلة الاجتهاديه من الطبقة الاولى من بين الأدلة الاجتهاديه التي هي في مفاد الدليل الذي هو بمثابة الموضوع للأدلة الأخرى من الأدلة الاجتهاديه كالاطلاق الذي هو من الطبقة الثانيه من الأدلة الاجتهاديه.

وقد تمت مسأله العدول من الحى إلى الحى والآن نتعرض للأدلة المذكوره فى المقام للقائلين بالجواز أو الامتناع.

### **أدله جواز العدول وعدمه:**

#### **الدليل الأول: الاستصحاب:**

والبحث فيه ليست استصحابياً بل البحث فيه بحسب مفاد الأدلة الخاصه الوارده فى نفس معنى الحجيه التخيرييه فإذا قربت الحجيه التخيرييه بنمط التخير بتقليد أحد المتساويين ولم تتبدل فيكون الاستصحاب لنفس الحجيه التخيرييه، أما لو قربت الحجيه التخيرييه بتبدلها إلى تعينه بتقليد أحد المتساويين فيكون متعلق الاستصحاب هو الحجيه التعينييه لا التخيرييه لتبدلها ونتيجه بقاء الحجيه التعينييه هو حكم فقهي مثل من قلد أحد المتساويين فى وجوب صلاه الجمعه فبالإمكان

استصحاب الحجية التعيينية أو استصحاب وجوب الصلاة.

فالبحث في الاستصحاب رهين تمحيص مفاد الأدلة الفقهية الواردة في هذا الباب أو في هذه المسألة من هذا الباب فإن كثيراً من المناقشات ليست راجعه لنفس الاستصحاب واختلاف المباني فيه كالاختلاف في الاستصحاب التعليقي بل أكثرها يرجع إلى صغريات مورده وإلى المستفاد من الأدلة كالمداقه في الفرض الفقهي أو في تطبيق شروط الاستصحاب، نعم يمكن أن يكون الكلام في الاستصحاب مبنئياً كقول: إن الاستصحاب لا- يجرى في الشبهه الحكميه، إلا- أن الصحيح جريانه. وكما تبين أن الحجية التخيرييه ليست باقيه لا على مبنى المتأخرين ولا على مبنى المتقدمين فالصحيح جريانه في الحجية التعيينيه.

### الدليل الثاني: لزوم المخالفه للقطعيه:

#### إشاره

لو لم يكن التخيير إبتدائياً للزم منه العلم بالمخالفه القطعيه من الاستمراري.

وبيان ذلك: هو أن لازم جواز العدول أن يحصل العلم بالمخالفه القطعيه مثل لو قلد في هذا المكان من يقول بالقصر وقلد من يقول بالتمام فإنه يعلم بالمخالفه القطعيه لو عمل بالفتويين وهذا دليل على أن التخيير بين المتساويين إبتدائي لا استمراري. وهذا الاستدلال يبتنى على أن الاطلاقات - في الأدله تشمل أحد الفتويين حتى بعد العمل بالفتوى

ص: ٢٤٨

الأخرى - مقيده بعدم لزومه المخالفه القطعيه، وهذا نوع من القرائن العقليه المقيده، وذلك لأن المخالفه القطعيه لا تصادم الأدله الظاهريه إذ الأدله الظاهريه مقيده وجعلت للوصول للواقع... ومع العلم بالمخالفه لا موضوع لها.

### الجواب الأول للسيد الخوئي (قدس سره) :

أن هذا غير مختص بموارد جواز العدول بين المتساويين بل هو لازم حتى في موارد وجوب العدول، فمثلاً من قلد الاعلم فوجد من هو أعلم منه فإنه يجب عليه الرجوع إلى الأعلم وعليه فاطلاق حجيه فتوى الأعلم يقتضى المخالفه القطعيه وكذا بقيه اطلاق أدله الشرائط المأخوذه فى الفقيه، فمع تبديلها وتحققها فى فقيه آخر يلزم هذا المحذور أيضاً.

ومع هذا فالأعلام لم يلتزموا بالتقييد لمجرد المخالفه القطعيه وعليه فلا تكون المخالفه القطعيه ملازمه لتقييد أطلاقات الأدله، وقد اشتهر أن الأحكام الظاهريه تفكك بين المتلازمات فى الواقع فلا ينبغى الحكم بالتقييد بمجرد العلم بالمخالفه القطعيه.

وعليه لو قلد زيداً من الناس ثم وجد من هو أعلم منه فقلده ثم وجد من هو أعلم منه فقلده فهذا لا- يعنى أن الاول والثانى والثالث ليست بحجج عليه بل كلها حجج ظاهريه، مع أن المخالفه بينها لا تكاد تخفى ومع ذلك لم يلتزم أحد بعدم شمول الدليل لها.

وقد التزم بعلاج موضوعي آخر حاصله أنه إذا عدل إلى فتوى على وفق الشرائط وهكذا... فكل تقليد كان على وفق الحجة ثم ثبتت له حجة أخرى رافعه لتلك الحجة بعد ثبوتها، فيقع البحث في الاجتزاء باعماله الموافقه للحجه السابقه والمخالفه لحجيه اللاحق أم لا؟

وقد ذهب مشهور القدماء إلى الإجزاء وهو الصحيح كما سيأتي في صورته عدم العلم والقطع بانكشاف الخطأ، وذهب متأخرو الأعصار إلى عدم الاجزاء ووجوب الاعاده أو القضاء إلا في الابواب الجاربه فيها بعض القواعد المصححه كقاعده لا تعاد أو لا تنقض السنه الفريضه هذه بالنسبه للاعاده في الوقت.

وأما بالنسبه للقضاء فينبغي أن يكون البطلان وعدم الاجزاء لتغير الفتوى والحجه لا لأصله الاشتغال والاحتياط وإلا لما وجب القضاء لأنه بأمر جديد و موضوعه الفوت ومع الاتيان بالعمل على وفق الحجه الشرعيه لا يحرز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ومع عدم احرازه يرجع إلى اصاله البراءه عن وجوب القضاء، وعليه ففي موارد الشك وعدم احراز الاطلاق في القضاء لا يجب القضاء للبراءه.

ويحتمل عدم القضاء من جهه أن دليل القضاء مثل قوله (عليه السلام) :

« اقض ما فات كما فات » يحتمل عدم شموله لمطلق الخلل حتى الناشئ بسبب الشارع كما لو كان الاشتباه في الشبهه الحكميه من الشارع

ص: ٢٧٠

نفسه؟ وعليه فتجربى البراءه عن قضاء الواجب الذى فات بسببه.

فخلاصه مبنى متأخرى الأعصار على مبنى الطريقيه فى الامارات فالعمل باطل وتجب اعادته إن كان فى الوقت ولم تجر بعض القواعد المصححه، وأما القضاء فيجب إلا إذا كان منشأ التبدل هو الاشتغال أو الاحتياط فلا يجب، وأيضا لا يجب لو كان منشأ الشك فى شمول الاطلاق لوجوب القضاء فى الشبهه الحكميه بسبب الشارع.

وسياتى أنه مع تبدل الاجتهاد والتقليد على وقف الحجه لا يجب الاعاده ولا القضاء اكتفاء من الشارع بما امتثله المكلف وهو موافق للمتقدمين إذ الفتوى اللاحقه بالبطلان ظن معتبر وليست آثاره آثار العلم الوجدانى.

### **الجواب الثانى على لزوم المخالفه القطعيه:**

أن هذا الاستدلال ليس بمانع من التخيير الاستمرارى بجواز العدول لاین العدول لعله يتعلق بالموارد التى يكتفى فيها الشارع بالناقص عن التام فعلى قول متأخرى الاعصار يكون هذا الدليل اخص من المدعى وإما على قول المتقدمين فهو مخالف لهم.

وشبيه بهذا الاستدلال فى عدم تماميته هو العدول إلى أحد المتساويين الذى يلزم منه التبعض فى المسأله الكليه أو نقض الآثار السابقه وهذا نفس الاستدلال السابق إلا أنه بيان آخر... وحاصله أن لازم

ص: ٢٧١



العدول هو أما التبويض فى المسأله الكليه أو نقض الاثار السابقه... .

وبيان ذلك: أنه لو قلد من يفتى بالتخير بين القصر والتمام فى توسعه المدينه المنوره وصلى تماما ثم قلد من يقول بوجوب القصر وصلى قصراً فهنا صار تبويض فى مسأله حكم الصلاه لأنها فى الواقع إما قصراً وقد صلى تماماً فى الزمان الأول وإما تماماً فقد صلى قصراً فى الزمان الثانى فالمسأله الواحده الكليه لا يمكن التبويض فيها لأن حكم الشارع فى كل الواقعه واحد أو أنه يبعض فى المسأله إلا- أنه ينقض عمله السابق ويرتب آثار النقض من وجوب الاعاده أو القضاء، وهذا الاستدلال ليس مغايراً للوجه المتقدم الراجع للعلم والقطع بالمخالفه، لأن التبويض فى المسأله الواحده مع ضميمه أن للشارع فى كل واقعته حكم واحد فقط وهو علمه الاجمالى بالمخالفه القطعيه.

والجواب عنه هو الجواب.

### الدليل الثالث: الاجماع:

وقد أجب بأن هذه المسأله مستجده وليست معاصره للمعصوم (عليه السلام) فكيف يدعى فيها الاجماع.

وهذا جواب غير تام؛ وذلك لتحقق الصغرى فى زمنهم (عليهم السلام) برجوع أصحابهم (عليهم السلام) من أحدهم إلى الآخر فهى مسأله واقعته فى زمانهم (عليهم السلام)

ص: ٢٧٢

نعم، تعنون هذه المسأله عندهم بهذا العنوانفأمر آخر.

## الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه:

### اشاره

عدم جواز العدول لأنه من دوران الامر بين التخير والتعيين والتخير مشكوك الحجيه والشك فيها مساوق لعدمها لأنه لما قلد أحد المتساويين وأراد العدول عنه إلى الآخر يشك في حجيته ومنشأ الشك أن التخير إذا كان باقيا فيجوز وإن لم يكن باقيا فلا يجوز، فلو كان الثابت هو التخير أو التعيين فالأول السابق حجه على كل تقدير والثانى المعدول إليه مشكوك وأما لو كان الثابت هو التعيين فلا- يجوز العدول فحجيه المعدول إليه على تقدير دون تقدير فهو مشكوك الحجيه والشك فيها مساوق لعدمها. فحجيه الأول بقاءا بين التخييره والتعيينه متيقنه وأما حجيه الآخر فتأبته علفرض ثبوت التخير و غير ثابتته على فرض التعيين فهى مشكوكه والشك فيها مساوق لعدمها.

وفيه عدّه أشكالات:

### الاشكال الاول:

أن هذا الاستدلال بناء على عدم وجود الاطلاق ومع وجوده فلا معنى للدوران .

### الاشكال الثانى:

### اشاره

يتوجه عليه الاشكال الذى ذكره المحقق العراقى فى انحلال العلم

ص: ٢٧٣

العلم الاجمالي بعلم تفصيلي متولد منه وشك بدوى فينحل... .

وحاصله: أن العلم القطعي بحجيه الاول أى من قلده أولاً مبنى على أن أحد طرفى العلم الاجمالي هو الحجيه التخيرييه فليس لنا علم بحجه تعينيه بمجرد ثبوت الحججه لمن قلده أولاً- لكون حجيته من أخذ بقوله أولاً- مردده بين التخيرييه والتعينييه فلا يلزم من ثبوت الحججه ثبوت التعينيه لكون الحججه أعم وثبوتها لا يقتضى الأخص، فلا علم لنا بالتعين لاحتمال التخير فالإجمال على حاله وعليه فكيف يقول الأعلام بأن المرجع الاول لا- محاله مع بقاء الاجمال على حاله وهو أن حجيه من رجع إليه أولاً- هل هى تخيرييه أو تعينيه فما زال العلم الاجمالي بأحد الحجيتين على حاله فهل يقصدون بحجيه الأول أنه حججه تعينيه أو تخيرييه أم ماذا؟! فإن كان مرادهم أنه مبرؤ للذمه فغير تام لأنه ليس كل ما هو مبرؤ هو تعينى لازم كما فى الأقل والأكثر مع أن الأكثر مبرؤ جزماً إلا- أنه ليس بلازم... فالمفروض أن ما نحن بصددده هل هو شك فى التكليف أو فى الفراغ منه والظاهر منهم أنه يصورونه على أنه شك فى الفراغ بعد العلم الاجمالي بالاحكام الشرعيه بالتكليف وأما تحقق ما يتحقق به الفراغ فهو تقليد الأول وعدم الاكتفاء بالعدول...

ص: ٢٧٤

## الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه وجوابه:

وهذا البحث أوردوه في مباحث كثيره : كتعارض الاخبار ، بل هذا

البحث ليس مختصاً بالحجج بل يقرر في تولد علم تفصيلي متوقف من علم اجمالي وهذا سواء في الحجج أو غيرها، فالكلام يقع في قوه العلم التفصيلي على حل هذا العلم الاجمالي الذي تولد منه التفصيلي أو هو نفسه.

وهذا ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) ولم يذكره في الحجج بل ذكره في أحكام الخلل من الصلاه في تولد العلم التفصيلي من العلم الاجمالي، وذهب إلى عدم انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي المتولد منه وأن الانحلال دور أو خلف لأن التفصيلي متوقف على الاجمالي فإذا أوجب زواله وانحلاله لزم زوال التفصيلي نفسه وهذا خلف ما ذهب إليه النائيني والاصفهانى وغيرهما حيث ذهبوا إلى الانحلال.

فأن الأصل العملي في مقام الشك في جواز العدول كما لو قلد الأول وأراد أن يعدل إلى الثاني فالحججه إما تخيرييه فيسوغ له العدول أو تعينييه فلا يجوز فيتعين تقليده السابق وعليه فيدور الأمر بين التخيير والتعيين. فينحل العلم الاجمالي بالتعيين.

إلا أنه يقال: إن المقام من مقامات العلم الاجمالي بأحدى الحجتين وهو موجب للتخير مع عدم الترجيح وبعد الاختيار يشك في تعيين المختار أو مخير بينه وبين الطرف الآخر فيكون العلم التفصيلي بحجيه محتمل التعيين محلاً للعلم الاجمالي..

فيرد عليه: أن دوران الأمر بين التعيين والتخير معتمد على نفس العلم الاجمالي بحجيه أحد القولين الموجب للتخير وما كان معتمداً على العلم الاجمالي في تحقيقه كيف يعقل أنه يوجب انحلال ما تولد منه؛ إذ لو لم يكن لنا علم إجمالي لم يحصل العلم التفصيلي بالحجيه التعيينيه إذ ينقلب تصوير الفرض من الدوران بين التعيين والتخير إلى الدوران بين الحجيه التعيينيه وبين اللاحجه هذا الاشكال الأول.

### والاشكال الثالث:

الوارد على قاعده الدوران بين التعيين والتخير هو أن كثيراً ما يسجل على تعارض الاخبار وتعارض الامارات من أن الدليل أخص من المدعى فتكون قيمته مثبتة بقدر ما يختص به فلا يثبت المدعى بوسعه الواسع حتى يعمم إلى التعارض في الاخبار وفي باب التقليد ويرجح به من جهه أن أحدهما مفرغ للذمه يقينا دون الآخر.

وكذا يشكل في المقام على هذا التقريب بهذه السعه بأن الشك هل هو في التكليف الذي هو مجرى البراءه أو في المكلف به الذي هو

مجرى الاشتغال، فإن التصوير متوقف على أنه لدينا اشتغال بالتكليف أمر مسلم ومقطوع به ونريد أن نفرغ الذمه منه بهذه الاماره أو بتلك فليس تنجيز التكليف بالاماره بل هو بواسطه العلم الاجمالى مع أنه ليس لدينا علم إجمالى فى جميع الفصول والابواب الفقهيّه وعليه فلا علم لنا باشتغال الذمه وعليه فتكون الاماره إما منجزه لهذا الفرد المحتمل تعينه فيكون شبيه التعيين والتخير فى باب الفقه الذى هو مجرى البراءه وذلك لأن أصل الكلفه بالطبيعى محرز وأما التكليف بقيد زائد فهو مجرى البراءه وذلك لأن الشك يرجع إلى الشكفى أصل التكليف فالتعيين مشكوك اعتباره وهو مجرى البراءه.

## وبيان آخر :

أنه فى باب الامارات والحجج افترضوا علم اجمالى كبير بالتكليف فبحثهم ليس فى أصل التكليف وتنجزه بل فى المفرغ للذمه والمعذر فيكون التنجيز مفروغا عنه وإنما البحث فى المعذر والمبرئ للذمه فيكون الأول مقطوع التعذير والثانى مشكوك التعذير فالمتعين ما هو معذر يقينا...وهذا كله فى موارد تحقق العلم الاجمالى الكبير أو الصغير بوجود أصل التكليف.

وأما إذا لم يكن لنا علم إجمالى لا كبيراً ولا صغيراً كما فى كثير من تفاصيل الأبواب بعد العلم بالاتفاقيات فى أكثر المسائل فإنه لا علم لنا لا

كبير ولا صغير بعد الانحلال بوجود تكاليف ودوران الأمر بين التعيين والتخير لا يثبت خصوصيه هذه الأماره على غيرها إذ هو أول الكلام للشك في أصل الخصوصيه وهو مجرى البراءه... فهذا الدليل أخص ولا- يجرى إلا في موارد وجود علم اجمالى كبير. وعليه فيكون المدعى في مقام التعيين أوالتخير بلحاظ المنجزيه لا بلحاظ التعذير أى أن كل من الامارتين تريد أن تنجز مؤداها الذى لم يتنجز بعدُ والأصل هو التخير لا التعيين لعدم الدليل على اعتبار الخصوصيه في أحد الدليلين إذ الأصل عدمها. نعم، لو كانت الحجتان كالفئتين بلحاظ المعذريه وهى قبل إنحلال العلم الاجمالي الكبير مثلاً فالتكليف والتنجز مفروغ عنه وإنما المراد منه هو تفرغ الذمه وتعذير المكلف من الواقع المنجز بمنجز سابق فتكون حجيه الاماره بمعنى افرغها للذمه وهو لا يتحقق بالمشكوك. وهذا معنى قولنا (لو كانت الحجيه تخيرييه واختار أحدهما فالمفروض أن الطرف الآخر لا يكون له استمرار بلحاظ المنجزيه)، فأصالة التعيين في موارد الدوران بين التعيين والتخير خاصه بموارد عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير كما في بعض المسائل التى يعلم بالتكليف الالزامى تجاهها بخلاف المسائل التى يشك في التكليف الواقعى تجاهها... وإن قامت الحججه على أحد شقيها فلا يتأتى دوران الحججه بين التخير والتعيين. فهو خاص بموارد وجود علم أجمالى كبير

(مسأله ١٢) : يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه (١).

فهو أخص من المدعى فلا يجرى في كل مورد يدور بين التعيين والتخير .

والحاصل: أن المانع من استمرار التخيير في تعارض الامارات هو

العلم بالمخالفه للواقع كما لو قلد من يقول بوجوب القصر وصلى ثم قلد من يقول بوجوب التمام وصلى فإنه يعلم ببطلان إحدى الصلاتين... فالتخير ابتدائي لا بقائي.

## المسأله الثانيه عشر: وجوب تقليد الأعلّم

### اشاره

(١) إن التقليد تاره في صورته وفاق الأعلّم مع غير الأعلّم والظاهر من الوفاق في بعض العبارات أن الوفاق في جميع المسائل وهذا ليس بصحيح بل المراد بالوفاق في كل مسأله مسأله أو في كل باب باب باعتبار ترابط مسائل الباب الواحد في الأغلب وليس المراد به في جميع الأبواب، وأخرى في صورته الاختلاف:

### صور التقليد عند تعدد المجتهدين :

### اشاره

أما في صورته الوفاق فهل يستند المقلد إلى الجميع أو إلى المجموع أو إلى واحد منهم على نحو البدل؟

وقد ذكر الأعلام أن له الاستناد إلى الجميع بأن يستند إلى كل فرد فرد مستقل، والصحيح أن الاستناد أيضاً إلى المجموع والأثر المترتب

ص: ٢٧٩



على الجميع مترتب أيضاً على المجموع والدليل هو المجموع، وإن كان بعضها أقوى من الآخر وذلك للوفاق... واعتبار الاقوائيه والترجيح بها في خصوص صورته التعارض الذي هو مانع من الأخذ بالمجموع، وأما مع صورته الوفاق فلا مانع من شمول الحجيه للمجموع.

وقد مرّ بنا أن تقليد الأعم لزوماً يمكن أن يفرض في ثلاثه صور:

الأولى: صورته الوفاق. والثانيه: صورته العلم بالخلاف. والثالثه: صورته احتمال الخلاف والوفاق .

### منهجه الاجتهاد والاسنباط:

الصوره الأولى: التقليد مع العلم باتفاق الفقهاء

ففي صورته العلم بالوفاق، هل يلزم تقليد الأعم أو لا؟

وقد ذكرنا أن الأعلام في تعليقات العروه في هذا المقام بينوا هذا بمنزله وقوف المجتهد على عده روايات مختلفه في درجه الاعتبار، كأن تجتمع موثقه وصحيحه وحسنه بمضمون واحد فعندما يستند الفقيه إلى الادله فلا معنى لحصر استناد الفقيه بالصحه وذلك لأن شمول أدله الاعتبار لها بدون مانع كالمعارضه، فالأدله الداله على اعتبار الامارات شامله لها بنحو الاستغراق بل كما قلنا إن مقتضى المنهج الصحيح هو النظر إليها نظره مجموعيه...

ص: ٢٨٠

## خطوره النظره التجزيه في الاستدلال:

فالصحيح في منهج الاستدلال أن تكون نظره استغراقيه ونظره مجموعيه فضلا عن الاكتفاء بالنظره البدليه بأن يستدل بروايه صحيحه فقط مع وجود المعتبر غير الصحيح، بل بينا في علم الرجال بأن الامارات غير المعتبره مثل الاخبار الضعيفه بالنظره الاستقلاليه أما بالنظره الانضماميه فهي معتبره بقدر ما تحمله من درجه الاحتمال، وأن مشهور المتقدمين يعتمدون على المعتبر وغيره وإن لم يقد التواتر بالنظره المجموعيه لا- الحصر بالنظره الجمعيه والاستغراقيه المتضمنه لكون كل خبر بنفسه مثبت للمطلوب لأن غير المعتبر ليس في نفسه حجه، وهذه نكته مهمه قد أهملها جملته من أهل هذا العصر وذلك لأن ضم الضعيف إلى الخبر المعتبر يزيد من اعتباره، فالمعتبر المنضم إليه أخبار ضعيفه أقوى وأوغل في الحجيه وجداناً من الخبر المعتبر المنفرد.

## المنهج الرجالي:

فالسيد الخوئي (قدس سره) مثلاً في بحث الحجج كحجيه الشهره يصرح بأنها لا عبره بها ولا تساوى قلامه ظفر في اشكاله على مشهور المتقدمين، وفي الرجال لم يعتبر أيضا الوكاله ومشيخه الاجازه وغيرها من الامارات ذات القيمه الاحتماليه لأنها لا تغني من الحق شيئاً إلا أن المؤاخذه عليه (قدس سره) أنه في وادي والمشهور في وادي آخر إذ المشهور

بحثه فى الامارات بحث ضميمى فى المنهج التراكمى المجموعى والسيد الخوئى (قدس سره) بحثه بحث إستقلالى انفرادى لكل إماره.

نعم ذكر أن الشهره غير جابره - فظاهره أنه ناظر فى اعتراضه على المشهور إلى النظره الانضماميه - واستثنى ما إذا أفادت الاطمئنان، ومبنى المشهور هو هذا لا- شىء آخر؛ إذ هى معتبره بقدر ما تثبتته من درجه الاعتبار حتى يصل بنفسه إلى درجه الاطمئنان أو بانضمام غيره إليه.

وقد ذكرنا فى الاصول فى (بحث الحجج) أن الاطمئنان المعتبر ليس بدون ضابطه وظاهره عفويه بلا ميزان بل هو على وفق موازين يقرها العقلاء وذلك لأن مناقشء الاطمئنان والاعتبار عندهم تاره على نحو الاستقلال وأخرى على نحو الانضمام وعدم الاستقلال.

فالحجيه على قسمين حجيه استقلاليه وغير استقلاليه بالانضمام إلى غيرها مثل حجيه الاجماع فإن الشيخ الانصارى (قدس سره) يذهب إلى ما ذهب إليه صاحب المقاييس (قدس سره) من أن للاجماع حجيه ضمنيّه لا استقلاليه ويعبر عنه بجزء الحججه.

ومسلك المشهور فى الشهره هى حجه انضماميه وكذا التوثيقات العامه والخاصه فى علم الرجال فإنها من الحجج الضمنيّه مع أن السيد الخوئى (قدس سره) فى بحثه الرجالى يناقشهم على أساس الحججه الاستقلاليه.

## النظره المجموعيه للأدله فى العلوم الدينيه:

وهذه نكته هامه صناعيه ومنهجيه أصوليه لها دخاله فى الفقه فى الاستظهار فى علم الدلال والاستنباط وفى علم الرجال وعلم المعارف الاعتقاديه لأنها منهجيه استدلاليه برهانيه أصوليه، فتركها يسبب آفه خطيره لأن خاصيه الأدله بشرط المجموع لها خواص ودلالات تختلف عن صفاتها على نحو البدلو الانفراد.

وليس طريقه القدماء هى تراكم الاحتمالات عشوائيا بل لهم ترتيب ومنهجيه فى الاستدلال فهم أولا يحصلون التقييم الأنفرادى لكل ماده من الأدله ثم الاستغراقى ثم المجموعى والمجموعى لا يتحقق وزنه إلا بعد وزن كل فرد فرد وبيان قيمته الاحتماليه. ولذا ترى المتقدمين مثل النجاشى لا يكتفون بالضعف بل يحددون درجه الضعف ومع كونه ضعيفا فلماذا يحددون درجه ضعفه؟! فإن مثل هؤلاء الذين يعتبرون من الرجالين المتشددين يعنون ويهتمون بتحديد درجه الضعف، فإن درجه الضعف فى النظره الانفراديه والاستغراقيه لا تنفع ولا قيمه لها إلا أنها بالنظره المجموعيه هى من مقومات الاستدلال.

## الوجه فى كثره أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها:

ولهذا تجد تقسيمات الخبر عند المتقدمين ليست باربعه بل هى أكثر فليس أول من قسم هو العلامه الحلى (قدس سره) ، وقد ترتب على ترك هذه

الاقسام غفلات وشطحات كثيره عند المتأخرين وذلك لأنه مع تشخيص درجات الضعف تتحقق درجه الوهن الذى لا بد من علاجه من هذه الحيشه فمثلا درجات الضعف عندهم اربع فإذا كان الراوى ضعيف فى جهه فإنهم يعتمدون على بقيه الجهات التامه ويجبرون خلل تلك جهه بروايه وخبر آخر... وكذا لو كان الخبر ضعيفا فى جهتين فإنهم لا يتركون الجهتين الاخرتين بل يجبرون ما هو محتمل بخبر آخر. فإن صفات الرواه عندهم مختلفه فتاره تلحظ بلحاظ علمه وهى ضبطه وتاره بلحاظ سلوكه العملى الصدق والامانه وهى وثاقته وتاره بلحاظ مضمون ما يرويه أى عقيدته وتاره بلحاظ نظره الآخرين له.

فالمنهج التجزيئى خطير جداً وهو ليس بمنهج موضوعى شمولى علمى إذ المنهج العلمى هو المنهج المجموعى وهو الذى يرتقيمن الاحتمال إلى الاطمئنان ومنه إلى التسالم أو الاستفاضه أو التواتر سواء هذه الدرجات على صعيد الصدور أو الدلاله أو جهه الصدور. مع أن السيد الخوئى (قدس سره) الذى يتبنى المنهج التجزيئى عملاً فإنه قد أعتد (قدس سره) فى العروه على خمس روايات ضعاف وقال بالوثوق.

وعلى كل حال فالجانب الوفاقى ليس بعديم الأثر فإذا توافق المجتهدون فى فتوى معينه فلا تعارض... فاطلاقاً له التقليد يشمل جميع الفتاوى ولا معنى للمكلف أن يأخذ أحدها دون الأخرى . نعم لو

استند إلى أحدها أجزاء ولم تتعين الحجية فيها وأما أجزاءها فلأن الحجية ثابتة للجميع وإن لم يقلد الجميع إذ لا ملازمه بين عدم التقليد وعدم الحجية. وهذا له آثار منها الأمور التي تحتاج إلى الأذن والاجازة من المقلد وإذا كان يرجع للجميع فيصح أن يأذن له غير الأعلم فيمضى تصرفه فلا ينحصر الاستئذان بالأعلم.

فاتضح أن الموجب للبحث عن تقليد الأعلم هو التنافي والتعارض وإلا فحجيه غير الأعلم لا مانع من الأخذ بها لشمول الدليل لها في عرض الأخذ بقول الأعلم فلا تعين لتقليد الأعلم في المسائل الوفاقية لاطلاق الأدله بل الصحيح أن ميزان التقليد حينئذ هو المجموع.

### **الصورة الثانية: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء:**

ولا يخفى أن عبائرهم موهمه بأن الاختلاف في الجملة يعين الرجوع إلى الأعلم مطلقاً مع أن المسائل الوفاقية لا موجب ولا معين للرجوع فيها للأعلم وإنما الكلام والنزاع في خصوص المسائل الخلافية فهل يتعين الرجوع فيها للأعلم أو يكون مخيراً بينه وبين غيره؟

### **أدله تقليد غير الأعلم في صورته الاختلاف:**

#### **إشاره**

وقد استدل في المسائل الخلافية بأمور:

#### **الدليل الأول: الإجماع**

ونقل عن السيد المرتضى (قدس سره) في الذريعة ، والمحقق الثاني (قدس سره) في

حواشيه على كتاب الشرائع فى باب الجهاد - ويذكر هذا البحث فى بحث الاجتهاد والتقليد وفى بحث الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى بحث الحدود - وقد أدعى الأجماع آخرون أيضاً.

ويوجد من الاصوليين والأخباريين من ذهب إلى التخيير فى تقليد غير الأعلام فى المسائل الخلافية منهم: صاحب الجواهر فى باب القضاء ج ٤٠ ص ٤٤ و ٤٦ ، وفيه استعرض مبانيه فى الاجتهاد والتقليد .

وقد خدش صاحب الجواهر (قدس سره) فى هذا الاجماع بوقوع الخلط بين البحث العقائدى والبحث الفقهي فى باب الفقه السياسى، إذ من البديهيّات من مذهب الأماميه لزوم تقديم الافضل فى الخلافه العظمى والامامه وأما الرجوع إلى غير المعصوم فهو مبحث فرعى - وإن كان مرتبط بالشأن العام - والاجماع والبداهه فى الامامه لا فى هذا المبحث الفقهي الفرعيوهذه النكته منه (قدس سره) قد اعتمدها كثير من متأخري الأعصار وخدشوا بها فى الاخبار المستدل بها على وجوب تقليد الأعلام.

أقول: إن نظام المرجعيه مرتبط بالزعامه وهو مرتبط بقواعد السياسه الاجتماعيه وهو العلم الباحث عن النظام الاجتماعى كفعل جماعى وكتديير... وعليه لا بد من استظهار واستنطاق الاخبار لمعرفة الفروض والصور وأقسام طبائع الأنظمه السياسيه لأن المفروض أن هذه أحكام وارده فى طبيعه النظام ، فلا بد من معرفه طبيعه النظام بين الأئمه (عليهم السلام)

وبين الفقهاء للتعرف على طبيعته اقسام الأنظمة السياسيّه، هل هي من نظام رئاسه الجمهوريه والفقهاء بمتابته رؤساء محافظات أو بمتابته رئيس وزراء مع وزراءه أو نظام فدرالي أو نظام ملكي أو غيرها...؟

فقبل الخوض فيها لابد من تحرير موضوع البحث الفقهي... وحيث إن الأدله تعرضت للحكم - وهو وجوب الرجوع إلى الفقيه - فلا بد من معرفه ذلك الفقيه، وقد حدده صاحب الجواهر (قدس سره) من جهه حدود الولايه والصلاحيات التي أعطاه الأئمه (عليهم السلام) إياه فهل هي لخصوص الأعلم من الفقهاء أو هي عامه لمطلق الفقهاء، وأيضا هل حدود تلك الصلاحيات خاصه بالولايه التنفيذيّه أي انفاذ الأحكام أو تعم غيرها وهذا البحث مقدم على بحث الحكم وهذا تحرير للفرض والموضوع.

وزياده على ذلك لابد من الالتفات إلى أن الفتيا سلطه وليست اخباراً محضاً - كما تقدم في بحث تقليد الميث - والبحث ليس بخاص بالفتيا وذلك لأن صاحب الفتيا له ولايه في التشريع وهذا ما يعبر عنه في علم القانون الحديث بالسلطه التشريعيّه وكون الفقيه ذا سلطه نافذه واداره وتديبره وقدره فرض على الآخرين ولو تحت عنوان التشريع والقانون وهي في قبال السلطه القضائيه والسلطه التنفيذيّه وليس هذا باصطلاح خاص قد تواضعوا عليه بل هي حقيقه لمسوها وأدر كوها بالتحليل والفحص العلمي.



فالإخلاص: أن صاحب الجواهر (قدس سره) قد استشكل على الإجماع المدعى فى كلام السيد المرتضى (قدس سره) والمحقق الكركى (قدس سره) باختصاص قيامه بمورد الامامه العظمى وأما فى مورد نيابه الفقهاء فمسلم أنه لا يشترط فيها الأفضليه والأعلميه بل هى ثابتة لكل واجد للشرائط.

### الدليل الثانى: وجود المانع من تقليد الأعلام وما فيه

أن القول بلزوم تقليد الأعلام يلزم منه التفرد والتوحد:

وفيه: أن اشتراط الأعمليه لا- يبدل الأدله من عموم استغراقى إلى عموم بدلى، فاشتراط الشروط لا تنافى العموم الاستغراقى؛ فالانسباق الذهنى من اشتراط الأعمليه لزوم توحد الأعمليه مع أنه انسباق خاطئ لأنه لا ملازمه بين شرط الأعمليه والتفرد والتوحد وذلك لأن الأعمليه ليس بتمام الشروط إذ أن من الشروط القدره على التصدى وهى متفاوتة لعدم القدره على التصدى من الجميع فى جميع الجهات وجميع المجالات وجميع الثغور، فترى البعض متصدى لبلد دون بلد أو لكونه ليس له فتوى فى باب ما أو غير ذلك أو الاختلاف فى التشخيص فإن الاختلاف فى التشخيص لا يؤدى إلى التوحد ولا يجتمع مع التفرد أو عدم بسط اليد والنفوذ الشامل أو غيرها من الأسباب العديده الموضوعيه والحكميه.

ومن ثم يكون استشهاد صاحب الجواهر (قدس سره) - في الاشكال على دعوى الاجماع من أنهم تسالموا على أن المجتهدين لهم منصب النيابة حتى ولو لم يكن لهم صفه الأعلمية - واضح الدفع وذلك لأن مسأله التعدد لا تعنى عدم اشتراط الأعلمية لعدم ملازمه هذا الشرط لتبديل العموم الاستغراقى - فى أدله نصب الفقيه للفتيا وغيرها - إلى العموم البدلى باعتبار الأعلمية وذلك لأمكان التعدد بسبب آخر كما ذكرنا كاختلاف حدود التصدى أو بسبب عدم استنباطه بعض الفتاوى ... فيمكن أن نقول بوجوب تقليد الأعلم ومع ذلك يتحقق تقليد الغير مع مراعاة الأعلم فالأعلم، نعم ما أدعاه صاحب الجواهر (قدس سره) صحيح فى نفسه من جهه الامامه العظمى لأنها أحاديه إلا- أن الاحاديه لا تلزم فى الفقاهه باعتبار الأعلمية... بل التعدد وعدم التفرد والاحاديه أمر ضرورى لعدم امكانيه تغطيه جميع الامور والمجالات تكويناً بخلاف الامامه العظمى فإنها انحصاريه فى نقطه المركز لكل الدوائر فلا مجال لنقطتين مركزيتين ولا يكون إمامان فى زمان إلا أحدهما ناطق والآخر صامت وذلك لتزود المعصوم (عليه السلام) بشموليه عامه بما عنده من علم لدنى (وَ مَا تَشِ قُطُّ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبِّهِ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ...) وتأييده بجنود الله تعالى فهو يعنى جميع الامور بخلاف غيره الذى تكويننا لا شموليه عنده.

وقد يشكّل عليه بلزومه اعتبار تقليد غير الأعلّم من باب حجّيه مطلق الظنّ لأنّه على هذا القول يلزم أن غير الأعلّم ليس بحجّه فيكون الرجوع إليه مع عدم التمكن من الأعلّم من باب حجّيه مطلق الظنّ إلا أن هذا الاشكال لا يرد في جميع الفروض كفرض ما لم يكن للأعلّم فتوى.

والجواب: أنّه من باب تحقّق الموضوع بعد ارتفاع موضوع الأعلّم السابق إلى الأعلّم اللاحق فالأعلّم وهكذا... وعدم تحقّق الموضوع لأسباب عديده قد مرّ بعض أمثلتها.

### الدليل الثالث: اطلاق الأدله

ارجاع الأدله الشرعيه للفقهاء مع تفاضلهم في الأعلّميه ولم تقيّد بها:

وتقرير هذا الاستدلال: أن الدليل العام أو المطلق يتمسك بعمومه أو باطلاقه لظهوره تاره وبصراحته ونصيته أخرى، فدلاله المطلق على الاطلاق ظاهريه وأما دلالاته على موردّه الذي ورد فيه فبالصراحه والنصيه لا بالظهور فدلاله العموم والمطلق على موردّه لا- يكون بالظهور بل بالصراحه فلو جاء مقيد أو خاص في مقابله فإنه لا يخرج هذا الفرد بالثقيّد أو التخصيص بل يكون معارضا له ومباين له فإنّ المقيد والخاص يعارض العام والمطلق في موردّه.

وهنا كذلك فإن غالب موارد نيابه الفقهاء فى الفتيا هو فى مورد تفاوتهم فى الأعلمية فالدليل نص وصريح فيه فالأمر بالرجوع للأعلم وغيره هو مورد الدليل فكيف يخصص باخراج مورده.

وأجاب السيد الخوئى (قدس سره) بأن الكلام فى التفاوت فى العلميه مع العلم بالخلاف وأما مع عدم العلم فلا مانع من شمول الدليل، فصوره العلم بالخلاف ليست متيقنه من مورد اختلاف الأعلمية حتى يكون صريح ونص بل هو ظاهر وقابل للتضييق.

وهذا الأشكال يرد على صاحب الجواهر (قدس سره) أجمالاً ولا بأس به فإنه يدل على تعدد نصب الفقهاء فى آن واحد.

### **الدليل الرابع: ارجاع الأئمه (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه**

#### **اشاره**

إن أخبار ارجاع الأئمه (عليهم السلام) إلى أصحابهم - كمحمد بن مسلم وزراره وأبى بصير ويونس بن عبد الرحمن - وردت فى زمان واحد مع القطع باختلافهم فى الأعلمية ولا سيما مع وجود المعصوم (عليه السلام) الذى ارجع إلى غيره ممن هو دون المعصوم (عليه السلام) .

وفيه: أن الارجاع إلى أصحابه المتعددين لا ينافى اعتبار الأعلمية مع الارجاع إلى الكثره لأن الكثره لا تنافى اعتبار الأعلمية، كما أن اعتبار الأعلمية لا ينافى الكثره ولا يلزم منه التوحد والتفرد؛ والسبب فى ذلك

هو أن اشتراط الأعلمية لا- ينافى التكثر والتعدد لما مرّ من كون التعدد بسبب تعدد الأبواب وبلحاظ اختلاف تشخيص الأعلم وبأسباب عديده أخرى فالكثرة لا تنفى اشتراط الأعلمية ولا اشتراط الاعلمية يلزم منه نفي الكثرة فهذا لا يصلح دليلاً، خصوصاً لتفرق شيعه أهل البيت (عليهم السلام) فى الأزمنه والامكنه وعدم تمكن رجوع المكلفين إلى جميعهم فلم يحرز أن المكلفين لهم القدره على الرجوع إليهم فى عرض واحد فى باب ومسأله واحده ومع ذلك أرجعهم المعصوم (عليه السلام) إلى ما هو أعم من الأعلم. والشواهد على عدم قدره المكلفين هو ما ورد من ذم زواره من الامام الصادق (عليه السلام) فإن ذمه كان للتقيه والحفاظ على اصحابه فإن كونه أعلم لا يعنى أنه يمكنه التصدى بل يتصدى غيره وإن كان دونه فى العلم.

### **الفرق بين حقيقه الدور التشريعى للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعى للفقيه**

وأما الارجاع مع وجود المعصوم (عليه السلام) فهو ارجاع إلى الفقهاء بعد استناد علمهم إلى ما يتلقونه من المعصوم (عليه السلام)، فيدل على عدم اشتراط الأفضليه والاعلميه فى الفقيه.

وفيه: أن دور المعصوم (عليه السلام) فى التشريع يختلف عن دور الفقهاء وهذا كما أن دور الله جل شأنه فى التشريع يختلف عن دور النبي (صلى الله عليه و آله)

فإنه متعلق بالفرائض الألهيه ثم دوره (صلى الله عليه و آله) فى السنن ثم دور الأئمه فى سنن المعصوم (عليه السلام) فهى قضيه طويله بين هذه المراتب ثم دور الفقهاء هو فى ما يستكشفونه من المعصومين (عليهم السلام) . فدور النبى (صلى الله عليه و آله) هو تفصيل لفرائض الله ثبوتاً بنحو التوليد والتفصيل ودور المعصومين هو تفصيل لسنن النبى (صلى الله عليه و آله) ثبوتاً ودور الفقهاء هو تفصيل وتحليل وتوليد ما ورد عن أهل العصمه ثبوتاً، وهذا ما نعبر عنه بعلم أصول الحكم أو المبادئ الاحكاميه أو أصول القانون أو أسس الحكم والذى هو القسم الأعظم من علم الاصول. وأما مسأله الاستكشاف فالائمه يمكن أن تستعمله لتعليم الآخرين ومن استكشافهم (عليهم السلام) يتعلم الفقهاء كيفيه استعمال آليات الاستكشاف التى قام الدليل على اعتبارها.

فما استشهاد به على عدم اعتبار الاعلميه - من ارجاع المعصوم (عليه السلام) حال وجوده إلى الفقهاء - خلط بين دور المعصوم (عليه السلام) وبين دور الفقهاء فإن دورهم دور الموصل للأئمه فليسوا فى عرض الأئمه (عليهم السلام) حتى يلغى التفصيل ويستفاد عدم اعتبار الأعمليه فإن المعصوم (عليه السلام) مفصل ومحلل ما أجملته الشريعه والفقهاء دوره دور الكاشف لما فصله الامام (عليه السلام) من أحكام الشريعه كما هو الحال فى دور الفقهاء فى العهد الأول عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله) حيث نزلت آيه النفر والتفقه فإن دور الفقهاء

لم يكن في عرض دور النبي (صلى الله عليه وآله) بل ولا- في عرض علي وفاطمه وأهل البيت (عليهم السلام) فإن باب مدینه رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان علياً وأهل البيت (عليهم السلام) حيث رتبت آيات الولاية أولاً لله تعالى ثم للرسول (صلى الله عليه وآله) ثم لعلي (عليه السلام) وأهل البيت (عليهم السلام) في قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) ١ وغيرها من الآيات في الفيء في سورة الحشر وغيرها... فليس دورهم في عرض واحد حتى يقال: إن هذا يدل على جواز الرجوع إلى غير الأفضل مع وجود الأفضل، نعم يتم الاستدلال لو كانت وظيفتهما واحده إذ يكون التفضيل بالنسبه إليها... أما مع كون الوظيفة مختلفه فلا- يدل على عدم اعتبار التفضيل ويمكن تنظير الفرق بمثال عصرى فى علم القانون فإن الفرق بين ما يمارسه فقهاء القانون الدستورى يختلف سنخاً عما يمارسه فقهاء قانون المجالس النيابيه وكذلك يختلف سنخاً عن الدور التشريعى الذى يمارسه فقهاء القانون الوزارى وهم عن البلدى وذلك لأن علم القانون وقواعده وآلياته على طبقات دستورى ونيابى ووزارى وبلدى وهى علوم مختلفه عن بعضها البعض، وهذا مثل دور الرواه فإن وظيفتهم غير وظيفه المعصوم ، فهم يبلغون ما جاء به المعصوم ، وإما

المعصوم فهو ليس بمبلغ كقناه عن الحس الظاهري بل هو مفرع ومولد ومفصل لمجمل السنن النبويه المتفرعه من مجمل الفرائض الالهيه. نعم يمكن للفقيه أن يكون له دور التفصيل والتحليل والتفريع والتوليد إذا أراد الفقيه أن يستعمله بحسب قدرته عن أحكام المعصومين (عليهم السلام) إلا أنه محدود ضمن آليات وضوابط وموازين معتبره شرعاً بحسب ما تمكن الفقيه من اثباته وتحليله من قواعد وأصول الأحكام الثبوتيه وقد أشرنا إلى هذا البحث مفصلاً في علم الاصول في أول بحث مقدمه الواجبه هو المسمى بأصول الحكم .

### **الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلميّه**

قيام السيره العقلائيّه على عدم اشتراط الأعلميّه في الرجوع إلى أهل الخبره وإلا لبار وتعطل غير الأعلم من أهل الخبره مع وجود الأعلم.

وفيه: أن سيره رجوع الناس إلى المختلفين في الفضيله صحيح إلا أن السبب في ذلك عده أمور أخريلا مساس لها بعدم اعتبار الأعلم، فتعدد الرجوع لا يدل على عدم اعتبار الأعلميّه وذلك لأسباب:

منها: أن الناس مختلفون في تعيين الأعلم فبعض يقول زيد وآخر يقول سعد وهكذا فالرجوع إلى المتعدد لا يدل على ذلك بل يدل على اختلاف الناس في تعيين الأعلم وهذا إن لم يدل على اعتبار الأعلم فهو لا يدل على عدمه، ومنها أن الأعلم يختلف في الأبواب .



ومنها: عدم الاطلاع على الأعلام ومنها كون الرجوع إلى الأعلام فيه كلفه لا تتحمل عادة في كل الموارد ومنها كون الرجوع إلى غير الأعلام لعدم أهميه ما يرجع إليه فيه.

ومنها: الاطمئنان بتوافق المتفاوتين في الفضيله في تلك الموارد بعد عدم إحراز ووصول الاختلاف وغيرها من الأسباب.

فالمفروض أن يقرر وجود السيره في مورد رفع جميع هذه الموانع كأن يكون المراجع إلى أهل الخبره متمكن من الرجوع إلى الجميع على حد سواء ومطلع على الأعلام ومورد ما يرجع إليه فيه بالغ الأهميه، ولا مجال لإدعاء سيره على ذلك بل السيره على التعيين فإنه والحال هذا لو رجع إلى غير الأعلام لدمه العقلاء ووبّخوه على رجوعه لغير الأعلام.

### **الدليل السادس: إطلاق أدله حجيه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه:**

#### **إشاره**

مما استدل به عدم اشتراط الأعمليه: إطلاق أدله حجيه فتوى المفتى وعدم التقييد بالأعلميه، وهو غير الأدله الخاصه الداله على عدم شرطيه الأعمليه كالارجاع إلى ابن أبي يعفور مع وجود زواره (قدس سره).

وقد أجابوا عن هذا بأن الاطلاق لا يشمل الفتاوى المتنافيه للتعارض الداخلي من شمول الاطلاق.

وفيه:

أن هذا الجواب تام على مسلك المتأخرين القائلين بالتساقط بخلاف مسلك المتقدمين القائلين ارتكازاً بالحجيه الفعلية الناقصه  
أى التى لم

تصل إلى مرحله التنجيز إذ التعارض لا ينفى الحجيه الفعلية فالاطلاق ليس بقاصر عن شمول الحجيه استعمالاً وتفهيماً وجيداً،  
غايه الأمر أن هذا التعارض لا بد له من علاج وإلا فتبقى الحجتان فعليتين ناقصتين، ويتحقق علاج التعارض بينهما بروايات  
اشترط الأعلميّه كمصححه ابن حنظله، وعليه يثبت كون الأعلميّه شرطاً فى التنجيز لا فى الفعلية.

### **اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله:**

وذلك لأن حقيقه الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقه الترجيح عند المتقدمين إذ ليس معناها عندهم فقد المرجوح  
للحجيه وثبوتها للراجع خاصه.

نعم عند المتأخرين معناها فقد المرجوح للحجيه وثبوتها للراجع، فشرائط الاماره عندهم كخبر الواحد وفتوى المفتى والظهور فى  
غير مورد التعارض شرائط عامه وأما عند التعارض فيعتبر فى حجيتها شرائط زائده خاصه بظرف التعارض وهى نفس المرجحات  
إلا أنها لا تخرج عن كونها شرائط خاصه بظرف التعارض.

ص: ٢٩٧

فشأنه الحجية عند المتقدمين بمعنى الحجية الاقتضائية الجزئية وهي على صعيد المراد الجدى والتي وجد لها موضوع، غاية الأمر أنها تنافى وتزاحم بحجيه أخرى، أما الحجية الشأنية عند متأخرين الأعصار فتأبته للمدلول الاستعمالي أو التفهيمى دون المراد الجدى ، ومن ثم كانت الحجية الشأنية عند المتأخرين خاصه بالدلاله الاستعماليه وأما بلحاظ المدلول الجدى فلا حجيه لها ولهذا قالوا بالتساقط لعدم وجود الحجية الجزئية فالإقتضاء عندهم فى مرحله الدلاله لا فى مرحله الملاك، بخلافه عند المتقدمين لثبوت الحجية الشأنية بمعنى ثبوت الحجية الجزئية حقيقه للمراد الجدى بوجود موضوعها، فالإقتضاء عندهم فى مرحله الفعلية إلا أنها فعلية ناقصه أى غير منجزه ولهذا يعبر عنها بالشأنية أى لولا شمول الدليل لفرد آخر لتمت فعليتها وتنجزت.

### **الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلية**

فشرط الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعلية، فعند المتقدمين الترجيح ليس من شرائط أصل الحجية وإنما هو من شرائط تنجيزها كالترجيح بالأهميه فى المتزاحمين فإن الأهميه ليست من شرائط أصل الفعلية للحكمين المتزاحمين وكذا ليست من شرائط الحجية بل هى باقيه على ما هى عليه بل هو من شرائط التنجيز فلا تساقط فى المراتب التى قبل مرتبه التنجيز، فتبقى الحجية الاقتضائية

بما لها من آثار.

### الدليل السابع: مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه:

بتقريب أن المقام من دوران الامر بين التعيين والتخير والأصل البراءة من التعيين فيثبت التخير.

وقد أجيب: بأن الأصل التعيين لا-التخير لأن فتوى الأ-علم متيقن الحجيه ومبرؤ للذمه بينما فتوى غير الأ-علم مشكوك ومن الواضح أن متيقن الابراء للذمه متعين.

وقد تقدم منا رد هذا الاستدلال بما حاصله أن هذا الاستدلال يصح لو كان في البين علم اجمالي منجز فيصح التعيين أما إذا لم يكن لنا علم إجمالي ودار الامر بين حجيه تعيينه أو تخييره فالجامع منجز إما أن خصوص فتوى الأ-علم منجزه فهو أول الكلام لعدم وجود علم إجمالي كبير ولا صغير. فالصحيح إذن أن هذا الاستدلال نافع في موارد العلم الاجمالي.

والصحيح هو التفصيل بين وجود علم إجمالي منجز بمنجز سابق فالحجه المطلوبه كفتوى المجتهد...وظيفتها التعذير وتفريغ الذمه من هذا التكليف فالأصل التعيين وبين عدم وجود علم اجمالي فالحجيه وظيفتها التنجيز بأصل الدليل والاصل التخير لعدم خصوصيه لتنجيز أحدها المحتمل على الآخر.

ص: ٢٩٩

### **الدليل الأول: الاجماع**

وهو الإجماع الذى ذكره السيد المرتضى (قدس سره) .

وفيه: ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) من خلط بين مسأله الامامه العظمى وبين نيابه الفقهاء التى هى ولايه متفرعه من تلك الولايه.

### **الدليل الثانى: سيره العقلاء وسيره المتشرعه وما فيها**

دعوى قيام السيره العقلانيه على أنه فى الموارد الخطيره يذم الرجوع إلى غير الأفضل التى من شؤونها الأعلميه، وما نحن فيه من الامور الأخرويه وهى خطيره بنفسها لأنها من الامور المصيرييه وهذا الذم يمثل عدم المعذوريه فلا يقطع بالأمن من العقاب وهذه السيره تامه... ودعوى قيام السيره المتشرعيه على عدم اعتبارها وذلك لأن أهل الشرع من العلماء يطرحون أنفسهم مع وجود من هو أعلم منهم ولا من معترض.

وفيه: أنهم يتصدون فى تلك الأزمنه المعاصره للمعصوم (عليه السلام) فى الاماكن التى لا يتصدى لها الأعلم للخوف أو للبعد المكاني وغيرهما فهو من توزع الأدوار التى تقتضيها وتفرضها الحاجه وهو ما يقتضيه عموم أدله نصب الفقهاء نواباً كما هو الحال فى كل الأعصار إلى يومنا هذا، فهذه السيره تامه أيضاً.

اشاره

الأخبار الداله على اعتبار الأعلميه وهى كثيره:

الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله

اشاره

عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث - إلى أن قال - فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال (عليه السلام):

« الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » ، قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه...»(1).

أما كونها صحيحه أو مصححه فلقوفنا على قرائن مسنده داله على أنه من اتراب محمد بن مسلم وزراره بل في روايه صحيحه مسنده أن استفتاءات البيوت الكبيره من الشيعة كانوا يرجعون إليه ويقدموه على محمد بن مسلم ، وليس هذا بالغريب إذا ما لاحظنا جملة ما يرويه عمر ابن حنظله فالروايه صحيحه أو مصححه عندنا وقد حررنا رساله - قد طبعت - في جلالته وعدالته.

ص: ٣٠١

١- (١) - وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ ح ١ .

وهى تدل إجمالاً على أن الأعمليه مما يرجح بها.

وقد خدش صاحب الجواهر (قدس سره) وغيره باختصاص هذه الروايه بمورد القضاء لكون موردها نزاع يحتاج إلى حسم والنزاع لا- يمكن رفع غائلته ومفاسده إلا- بتعين أحدهما إذ التخيير لا- يرتفع به غائله النزاع! وكم فرق بين غائله القضاء وغائله الفتيا.

### **اشكالان على اختصاص المصححه بالقضاء :**

الاشكال الأول: أن القضاء ولايه فلا بد فيها من التعيين أما باب الافتاء فأماريه محضه، والحاصل أن موازين القضاء غير موازين الفتيا فليس كل ما هو معتبر في القضاء يمكن تعديته للفتيا.

الاشكال الثاني: أنه (عليه السلام) قد رحج بالأعدليه والأورعيه مع أن هذه صفات سلوكيه لا علاقته لها بالاماريه والكاشفيه، فهذه الروايه بصدد مرجحات الجانب العملى فى سلوك القاضى ولا علاقته لها بأماريه فتوى الفقيه.

### **تقوم الحكم القضائى بالفتوى**

إلا أن كلا الاشكالين قابلان للدفع:

### **الجواب عن الاشكال الاول:**

أما الأول فقد ذكره فى بحث التعارض على هذه الصحيحه ، وقد

أجبتنا عنه هناك بعده أمور:

منها: ما نعتمده في دفع هذا الاشكال وهو أن حقيقة القضاء والحكم القضائي وإن كان حكماً جزئياً يُشبهُ القاضى لحل النزاع وفصل الخصومه إلا- أنه هذا الحكم الجزئي يعتمد على الاجتهاد في الشبهه الحكميه، فهو يعتمد على الفتيا فالقضاء هو تطبيق الحكم الفتوائى على حسب موازين تطبيقه خاصه تسمى بالموازين القضائيه وإلا فالحكم في موارد القضاء هو حكم كلى فقهي في الشبهات الحكميه. وعليه فإذا كانت الشروط المعتمده في القضاء مناسبه إلى موازين التطبيق فهذا خاص بالجهد القضائيه.

وأما إذا كانت تلك الجهات في القضاء معتمده في تعيين الحكم الكلى ولا ربط لها بموازين التطبيق فإنها لا تخص الجهد القضائيه بل ترتبط بالجهد الفتوائيه في القاضى. فالقضاء فتوى وزياده فالقضاء مطوى فيه الفتيا، ولهذه الحثيه فوائد:

منها: اعتبار أهليه القاضى وصلاحيته للفتيا، فلا يكون القاضى قاضياً إذا لم يكن مفتياً. وأما كيفيه تميز الشروط المعتمده في الجهد القضائيه أو المعتمده في الجهد الفتوائيه فإن كانت راجعه إلى موازين التطبيق فهي خاصه بالجهد القضائيه وإن كانت راجعه إلى موازين تعيين الحكم الكلى الفقهي فهي راجعه للفتيا.

ص: ٣٠٣



فإذا اتضحت هذه الضابطه فإن ما جاء فى هذه الصحيحه هو اختلاف رجلين فى مسأله الارث وهى شبهه حكميه، فمورد الخبر هو النزاع فى الشبهه الحكميه وتحسم تلك الشبهات الحكميه بموازن الفتيا لا بالموازن القضائيه من بينه أو قسّم أو غيره، فهذه الموازين المذكوره فى الخبر لا ربط لها بموازن الجهه القضائيه التطبيقيه بل هى لها تمام الربط بموازن الجهه الفتوائيه وشرائط المفتى ومن ثمّ ذهب مشهور المتقدمين والمتأخرين إلى ارتباطها بموازن الفتوى.

## الجواب عن الأشكال الثانى:

بأن الاعديله والأورعيه تاره تفرض فى السلوك العملى البعيد عن الفحص العلمى فلاصله لها بالفتيا وأما إذا كانت الأورعيه راجعه إلى الجهه العلميه كأن تكون جهه الأورعيه من جهه الثبت والتفحص والدقه فى موازين الاستنباط والتتبع الوافر والتروى الملى، فمع كون الملكه موجوده إلا- أنه قد لا- يتورع فى الاستدلال، فمراعه الامانه فى خطوات الاستنباط والأعدليه ليست من الصفات المحضه بل من الصفات التى لها ربط وصله بالوظيفه التى يتقلدها وهى الفقاهه ولا يخفى ارتباطها بالمقام العلمى إذ لا معنى للترجيح بأمر لا ربط لها بجهه الاختلاف.

وأما أن الفرق بين الفتيا والقضاء وهو كون الفتيا أماره محضه والقضاء ولايه فليس بصحيح، بل الفتيا ولايه أيضاً وذلك لأنها مرجعيه

ونفوذ ولهذا تسمى فى العلوم الحديثه بالسلطه التشريعيه، وأيضا القضاء ليس ولايه محضه بل فيه أماريه زياده على كونه ولايه وذلك لكاشفيته عن الحكم الكلى المطبق فى مقام المنازعه.

فالصحيحه تدل على اشتراط الأعلميّه فى القاضى والمفتى عند الاختلاف . وهو لا ينافى التكثر والتعدد وذلك لتعدد مناشئ التعدد كعدم تمكن الأعلم من التصدى للجميع أو عدم تمكن وصول المكلفين إليه وغيرها من الموانع فيكون مع مراعاة الأعلم فالأعلم.

**الخبر الثانى: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشر**

**روى الشيخ (قدس سره) بسند صحيح – علاوه على كونه فى نهج البلاغه، هذا الكتاب المعتبر – عن على (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور»**

(١)

وهذه مطلقه حتى مع عدم الاختلاف إلا أنه بقريته ما تقدم من أنه فى موارد الوفاق تتعاضد الحجيه وتتكافل وتشهد فلا معنى لكونه شرطا فى موارد الاتفاق إذ لا معنى للترجيح مع الاتفاق إذ لا تنافى بينها.

والاشكال والجواب هو ما مرّ فى مصححه أو مصححه عمر بن حنظله (قدس سره) فلا نعيد.

ص: ٣٠٥

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٨ ص ٢٢٤ ح ٩ .

إن الأخذ بقول الأفضل لا يدل على التفرد والتوحد بل

يمكن أن يختار الأفضل فى شىء ويختار الأفضل دونه لشىء آخر ليس للأفضل الأول القدره فى الشىء الآخر والكلام هو الكلام فى مصححه عمر بن حنظله .

### الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين

روى داود بن الحصين - واقفى من أصحاب الصادق والكاظم - عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: « ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر » (١).

### الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم

#### اشاره

روى ذبيان بن حكيم (٢) - الذى لم يُضعّف، وقد روى عنه غير واحد من الثقات منهم ابن محبوب وابن فضال ومحمد بن الحسين الخطاب - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعه فى

ص: ٣٠٦

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١١٣ ح ٢٠ .

٢- (٢) - المصدر نفسه، ص ١٢٣ ح ٤٥ .

حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال:

« ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه » .

وقد أجبنا عن اشكال اختصاص هذين الخبرين بالقضاء دون الفتيا.

ومنها: صحيحه الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول :

« من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع ، ومن ادعى الإمامه وليس بإمام فهو كافر » (١).

وهناك أخبار أخرى بنفس السياق ونفس المضمون أشكل عليها: بأنها وارده في الامامه العظمى والخلافه الكبرى وليست وارده في الفتيا.

منها: مرفوعه العزرمي إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال :

« من أم قوما وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة » (٢).

ورواه الصدوق (قدس سره) في أكثر كتبه، وقد قطع به؛ لأن هذا المضمون لا يتناسب مع مباني العامه فهو مأمون من الدس مع أن رواته عامه (٣).

ص: ٣٠٧

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٨ أبواب صفات القاضى، ب ١٠ ص ٣٥٠ ح ٣٦ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ٨ أبواب صلاه الجماعه، ب ٢٦ ص ٣٤٦ ح ١ .

٣- (٣) - ثواب الأعمال: ص ٢٤٦ ح ١ ، علل الشرائع: ص ٣٢٦ ح ٤ .

ومنها: مرسل الصدوق بأنه من دين الاماميه وهى بمثابه سيره الاماميه:

« من صلى بقوم وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم فى سفال إلى يوم القيامة » (١).

ومنها: ما هو باللسان المتقدم كصحيحه عبد الكريم بن عتبه بن الهاشمى عن عن أبى عبد الله قال أن الرسول (صلى الله عليه و آله):

« من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفى المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف » (٢).

نعم فى باب الجماعه لم يلتزموا بالحرمة بل بالكراهه لمناسبه نديه مقام صلاه الجماعه فىناسب الكراهه أما لو كان المقام غير مقام الندب كمقام الإلزام وما شابهه فبالأولويه القطعيه وذلك لأن صلاه الجماعه ليست بذلك المنصب ولا خطوره الشؤون الكثيره والكبيره ومع ذلك جعل فيها الكراهه فكيف إذا كان منصباً ولائياً فالأولويه القطعيه ثابتة بدلاله نفس التعليل بقوله: لم يزل أمرهم إلى سفال أى يتردى ... بينما الحكمه فى تشريع الولايات على اختلافها ليس هو التسافل بل تعالى والتكامل .

ص: ٣٠٨

---

١- (١) - من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٧٨ ح ١١٠٢ ، الأمالى: ص ٣٤٨ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه: ج ١٥ أبواب جهاد العدو، ب ٩ ص ٤٠ ح ٢ .

ومنها مرسله الصدوق، عن الرضا قال (عليه السلام) :

« من دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه، فهو مبتدع ضال » (١).

ومنها: الصحيحه إلى داوود بن أبي زيد عمّن سمع - وهذا إرسال خفيف - عن أبي عبد الله (عليه السلام) :

« إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه وعن يساره ماذا ترى ما تقول فعلى ذلك لعنه الله والملائكة والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه » (٢).

وهذه الرواية لا تنافي استحباب الاستشارة في القضاء واستحباب اجلاس ذوى العلم والفضيله فى مجلس القضاء ولكن الخبر فى مورد عدم العلم وعدم التمكن من القضاء فيشتبه عليه الحكم، فيستعين بغيره... فقال (عليه السلام) :

« فعليه لعنه الله والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم فى مكانه » .

ومنها: عن الامام جعفر الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) :

ما ولت أمه يعنى أمرها رجلاً قط فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفال حتى يرجعوا إلى ما تركوا » (٣).

ص: ٣٠٩

---

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ١١ أبواب جهاد العدو، ب ٨ ص ٢٩ ح ٣ .

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٢٧ أبواب آداب القاضى، ب ٤ ص ٢١٥ ح ١ .

٣- (٣) - مستدرک الوسائل ج ١١ أبواب جهاد العدو، ب ٨ ص ٣٠ ح ٤ .

ومنها: عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال:

« من تعلم به علما يمارى به السفهاء أويباهى به العلماء ويصرف الناس إلى نفسه يقول: "أنا رئيسكم" فليتوبوا مقعده من النار أن الرئاسة لا تصلح إلا إلى أهلها فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة » (١).

ومنها: ما عن الامام الجواد (عليه السلام) مرسله، قال مخاطباً عمه - والظاهر أنه ليس على بن جعفر بل من إخوة على بن جعفر - :

« يا عم، إنه عظيم عند الله أن تقف بين يديه فيقول لك لم تفتى عبادى بما لا تعلم وفى الامه من هو أعلم منك » (٢).

### برهان الضرورة العلميه لدور العصمه فى التشريع

طبعاً هذه الروايات تعم الامامه الكبرى وغيرها فقولته (عليه السلام): «من تعلم علماً ليمارى به السفهاء ويقول: أنا رئيسكم...». فقولته: «فمن دعى الناس» فإن الدعوى أعم سواء فى الامامه الكبرى أو غيرها ولا سيما أنها مترتبة على عدم تعلم العلم فهى لا تخص الامامه الكبرى.

ولا يخفى أنه يوجد من ادعى الامامه فى الفقه مثل أبى حنيفه وغيره

ص: ٣١٠

١- (١) - بحار الأنوار: ج ٢ ص ١١٠ .

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج ٥٠ ص ١٠٠ .

وبعضهم يدعيها في التفسير كقتاده وغيره وبعضهم يدعيها في العقيدة كواصل بن عطاء وكثير من الاخبار على تنديد أهل العصمة (عليهم السلام) بمن تقمص غير منصب الخلافة السياسي من المناصب الدينيه الأخرى.

وبعضها مختصه بالامامه الكبرى كقوله (عليه السلام): «من خرج بالسيف» .

فالاخبار الصادره عن المعصومين (عليهم السلام) لا يمكن حملها على خصوص الامامه الكبرى وذلك لوجود من كان يتصدى لمقامات أهل البيت (عليهم السلام) كمقام مرجعيه الفقه والتفسير والعقائد، فلسان الاخبار ناظر - على أقل تقدير - إلى ما هو متواجد في زمن المعصومين (عليهم السلام) وما هو متواجد من الدعاوى من أئمه الجور وأئمه الضلال عموماً ولا يختص بمدعى بالامامه السياسي.

ولهذا ترى النهى والاحتجاجات عليمن تصدى للامامه في الفقه والامامه في التفسير والأمامه في العقائد ومن هنا نعرف الفرق بين أصحاب الائمه (عليهم السلام) وأصحاب أئمه أهل الخلاف من أبى حنيفه وغيره وذلك لأن أبا حنيفه في قبال الامام الصادق (عليه السلام) وأما أصحاب ائمه أهل البيت (عليهم السلام) ليسوا مقابلين لأئمتهم بخلاف علماء العامه فإنهم يمارسون الامامه في الفقه وليست الفقاهه وهذا فرق صناعى يبين أن ما يمارسه الائمه ليس فقاهه واستنباط وإنما هو دور بيان الاحكام بلسان الوحي الذى لا يخطأ ولا تزل قدمه في هذه المرحله التى هي من مراحل بناء



الشريعة سواء فى الأصول أو الفروع... ومن ثمه اضطر العامه أن يحصروا المذاهب الفقهيّه فى أربعه والعقائد فى اثنين أو ثلاثه... وذلك لأن تلك المرحله والحقبه حقبه تأسيس أطر وحيانيه... وليست هى استنباط اجتهادى بعيد عن الاطر الوحيانيه، ولا ينافيه كون زواره يمارس الفقاهه إلا- أنه فى طول البيانات الوحيانيه لأهل البيت (عليهم السلام) وكهشام بن الحكم فى العقائد فإنه يمارس الفقاهه العقائديه لا- الامامه العقائديه لأنه يمارس الاستنباط فى الأطر التى يتلقاها من أهل البيت (عليهم السلام) ولا يمارس بناء الأطر الوحيانيه وكذا المفسرين من الاماميه فإنهم لا يمارسون الامامه التفسيريه بل يمارسون الفقاهه فى البيانات الوحيانيه.

وهذا بخلاف ما يفعله أئمه أهل الخلاف فى تلك الحقبه فإنهم فى كل مجالات الدين يمارسون ويصطنعون ويقتحمون بناء دعائم الامامه الوحيانيه الالهيه من حيث يشعرون أو لا يشعرون، ولهذا من يأتى بعدهم لا يتخطاهم فتراهم يحصرون الفقاهه فى اجتهادات هؤلاء ولا يتعدونهم وكذا فى التفسير بالنسبه إلى أئمه التفسير وهكذا. وإلا لو كان باب الامامه فى الفقاهه والعقائد ظل مفتوحاً عندهم لرأيتهم يتكثرون فى مذاهبهم باختلافاتهم إلى ما لا يحصىه إلا الله فيكون عدد المذاهب بحسب كل من يأتى ويتولى مهمه اقتحام بناء الأطر البيانات الوحيانيه فالمفروض على أسسهم أن يسمحوا لكل أحد بالاجتهاد ولا يحصرونه

فى الأئمه الاربعه لأنهم ليسوا أئمه بما تولوه من تلك المقامات ولا- معين لهم إلا- تجويز توليهم هذا الوظيفه وهذا التجويز يشترك جميع أهل الخلاف فيه فلكل واحد يصح لديهم أن يصنع له مذهب بتوليته تلك المقامات الالهيه إلا أن من حاد عن هذه الضروره اللزوميه التي لا بد منها - وهى الواسطه بين الناس وبين شرع السماء - وهو ما جاء به النبى (صلى الله عليه وآله) محمد (صلى الله عليه وآله) المتمثله هذه الواسطه فى أئمه الشيعه المنصوص عليهم من السماء بحيث لا- يمكن أن يتعداهم لمكان عصمتهم (عليهم السلام) بخلاف أهل الخلاف فإنهم مع اعترافهم بعدم عصمه أئمتهم ومع ذلك لا يستطيعون أن يتعدوهم فيعاملونهم معاملة المعصومين شأؤوا أم أبوا!! وهذا يكشف عن ضروره هذا الحلقه المعصومه بين شرع السماء الذى جاء به النبى محمد (صلى الله عليه وآله) وبين خلقه.

وعلى هذا يمكن أن يخذش الاستدلال بهذه الاخبار بأنها ناظره إلى مدعى الامامه فى الفقه والتفسير والقضاء وليس فى خصوص السياسه مع أن الكلام فى خصوص بحث الاستنباط والفقااه .

### احتملان فى معنى الاخبار:

الاحتمال الأول: تصديها لمن أدعى الامامه فى المجالات الدينيه.

الاحتمال الثانى: من أدعى الفقااه والاستنباط، وبقرينه الكثره فى تلك الحقبه الزمنيه يتعين الاحتمال الأول وهو كون نظرها إلى مدعين

ص: ٣١٣

الامامه فى جميع الامور الدينيه ولورود الاخبار الكثيره فى التنديد بمن ادعى الامامه فى الفقه كأبى حنيفه والامامه فى التفسير كقتاده والامامه فى العقائد كواصل بن عطاء وغيره .

وليس هذا من غلبه الوجود لأنه مراد جدى قطعاً وليس من باب القدر المتيقن وذلك لأن القدر المتيقن هو ما يعلم شمول الدليل له قطعاً لكن لا- بخصوصه بل فى كنف الظن بغيره أى غير المعلوم إلا- أن الغير مجهول فيقتصر فى الدليل على تلك الحصه المعلومه وترك المجهول وهذا مخالف لما نحن فيه، فإننا نقطع باراده المعصوم (عليه السلام) بخصوصه، نعم اللفظ بما له من معنى له قابليه شمول معنى آخر إلا أنه لا ينفى الظهور فى خصوص المعنى المراد، وبعبارة أخرى الروايات ناظره لأولئك الذين يجعلون من أنفسهم مركز قطب الرحي لعلم من علوم الدين ولا- يرجعون إلى أهل البيت (عليهم السلام) وهو معنى تصديهم كأئمه فى الدين وهذه ليست فى العلماء والفقهاء الذين يرجعون ويأخذون علومهم من أهل البيت (عليهم السلام) ويسلموا لهم بالحق .

نعم بعض الاخبار الوارده مثل: «من صلى بقوم...» شامل لما نحن فيه بالأوليه إلا أنها مرسله ، وأما صحيحه الفضيل :

« من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه » فهى ناظره إلى الامامه السياسيه.

وأما مسأله أن الامامه هل هى مختصه بالامامه السياسيه أو تشمل الامامه فى الفقه و الامامه فى التفسير والامامه فى العقائد» فإن الامامه فى جميع هذه المقامات أمر خطير لا يمكن أن يقاس منصب النواب من الفقهاء الذين هم سواعد للأمام (عليه السلام) بمنصب الامامه فى الدين أصلاً، فإن هذه المحاذير التى تذكر فى الاخبار قد ذكر تكفيره أخرى على مفاد هذه الاخبار للضلال والابتعاد عن الدين فهذه الاخبار - بما تحمل من خطوره - ظاهره فى الامامه فى الدين.

فإن تصدى بعض الفقهاء كابن أبى يعفور مع وجود زواره لا يجعله مبتدعا فى الدين أو مضلا وهو ما يدل على أن منصب الفقهاء ليس بهذه الخطوره حتى يتشدد فيه، ومصححه عمر بن حنظله صريحه فى نيابه الفقهاء فإن التعبير فيها ب- «الحكم ما حكم به أعدلهما أو أعلمهما» فإنها لم تخطأ ولم تشر وتلفت إلى حال من يحكم من غير الأعدل والأعلم ولم تصفه بكونه مبتدعا أو ضالا أو إلى سفال.

نعم لو كان غير عالم يفتى بغير علم لشملة النهى لكون الفتوى بغير العلم من الأمور المهلكه الخطيره والابخار فى ذلك كثيره إلا أن المجتهد الواحد للفقاهه مع مخالفته لغيره من المجتهدين ليس - عند الرواه من أصحاب الأئمه (عليهم السلام) - بتلك المثابه والدرجه التى يوصف فيها المخالف للأعلم بأنه ضال ومبتدع.. بل حتى مع قيام السيره المتشرعه على تخطئه

الرجوع إلى غير الأعلم إلا أنه عندهم لا تصل إلى نسبتة إلى الضلال والابتداع.

وأيضاً الابتداع والاضلال - في علم الكلام والفقہ - لا ينسب إلا إلى من خالف ما هو قطعي وضروري غير متوغل في النظرية، أما الامور المختلف فيها التي هي محل أخذ ورد فلا يضلل من أجلها بل حتى الامور النظرية الخفيه.

والنتيجة: أن شرطيه الأعلميه عند الاختلاف تدل عليها مصححه ابن حنظله (قدس سره) وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (قدس سره) وبعض الاخبار المرسله، وأما بقية الاخبار فهي ناظره إلى الامامه في الدين سواء كانت في العقائد أو الفقه أو التفسير أو السياسه.

#### **الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه**

ومن الوجوه التي استدلت بها على وجوب تقليد الأعلم: أقربيه فتوى الأعلم للواقع من غيره، والاقربيه مرجحه، وقد صاغ المحقق الاصفهاني (قدس سره) هذا الدليل بأن فتوى الأعلم بالنسبه إلى غير الأعلم بمثابه فتوى العالم إلى الجاهل لأن الأعلم فيما يعلمه من زياده لا يعلمها غير الأعلم فهو عالم بما لا يعلمه غيره، فالنسبه بينهما نسب العالم إلى الجاهل.

ولا يخفى أن ما ذكره المرحوم الاصفهاني (قدس سره) مقتضاه التعيين لا الترجيح وذلك لأنه قرر أن فتوى الأعلم لغير الأعلم بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل.

وقد أشكل السيد الخوئي (قدس سره) على وجه الأقربيه حتى على بيان الاصفهاني (قدس سره) أي سواء كان المراد من الأقربيه الطبيعيه أو النوعيه أو الأقربيه بالفعل في كل مسأله مسأله لأنه قد يكون الأعلم في بعض الموارد لا يصل إلى النتيجة التي وصل إليها غير الأعلم لحسن سليقته مثلا في بعض الموارد.

فإن دعوى أقربيه فتوى الأعلم في كل مورد وعلى نحو الدوام أول الكلام، نعم قد تكون أقربيه طبيعيه ونوعيه باعتبار الملكه وهذا صحيح إلا أن التقديم بالأقربيه الطبيعيه باعتبار الملكه أول الكلام فيحتاج إلى دليل، وهذا يرد على نفس بيان المحقق الأصفهاني (قدس سره) من كون ما تميز به غير الأعلم على الأعلم في تلك المسائل التي تكون سليقته أحكم من سليقه الأعلم - يتعين تقليده لأن فتواه في هذه الموارد بالنسبه إلى الأعلم نوعاً بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل - أو كموافقه فتوى غير الأعلم للمشهور ومخالفه فتوى الأعلم له فإن فتوى غير الأعلم أقرب على الواقع.

فالأعلميه هي باعتبار آليات وأدوات الاستنباط والملكه لا في النتائج،

فالأعلمية تكون في مقدمات النتائج، لا- في النتائج فقد تكون نتيجة غير الأعلم أقرب لموافقته للاحتياط أو لقول المشهور بخلاف فتوى الأعلم.

إلا- أن الاعتراض بهذا البيان الذى ذكره السيد الخوئي (قدس سره) قابل للتأمل، وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون باعتبار النتيجة وذلك لأن التعمق فى الاستدلال، يعطى الاحاطة بنتيجة أعمق وأصوب وذلك لأن النتائج إن كانت دلائل مقدماتها مطلقه أو قواعد رصينه فالنتيجة قويمه و رصينه وإن كانت لا يلتفت إلى عمق ودقه و رصانه مقدماتها إلا بالمهاره والتضلع فى الاستدلال فإن النتيجة تختلف قوه وضعفاً لأن التضلع والتعمق فى المقدمات موجب لمعرفه حدود النتيجة من شروط وأجزاء وموانع واقعيه أو ذكره أو علميه وهكذا وماهيتها ومقوماتها وقيودها و رصانتها، فالاحاطه بالدلائل الموصله للنتيجة مؤثره كثيراً بالاحاطه بالنتيجة فإذا لم يحط بتلك الدلائل لم يحط بحدود النتيجة.

فدعوى أن غير الأعلم بلحاظ الحكم الظاهرى المستنبط مع الأعلم سواء فيها مسامحه، ومن المسامحه دعوى أن الاختلاف فى المقدمات والدلائل لا- فى نفس النتيجة لأن المشاهد من الاختلاف بين الفقهاء فى عمق النتيجة بسبب اختلافهم فى الاحاطه بالدلائل الموصله لها وأن النتيجة مرهونه من جهه الحكم التكليفي أو الوضعى من كونها مطلقه مثلاً أو مقيده بالدلائل الموصله فإن التعمق فى الدليل يؤثر فى طبيعه

النتيجه من كونها قاعده أو سبب أول أو سبب ثانى أو حكم كلى له تأثير على جميع فروع هذا الباب الفقهي أو هو شرط واقعى أو ذكرى أو علمى و شرط فى الفعلية التامه أو الناقصه أو فى التنجيز أو فى الامتثال وغير ذلك من الامور التى تضىفى على النتيجه تلك الحثيات المهمه والمصيريه بسبب التعمق فى أدله النتيجه ومقدماتها.

والحاصل: أن الاحاطه بحدود النتيجه وعمقها وما يتفرع عليها مما له دخاله فى الاعلميه وإن كانت النتيجه موافقه صوره لفتوى غير الأعلم فضلاً عن مخالفتها له، فمثلاً- أن يعرف أن الشرط راجع إلى أى مرحله من مراحل الحكم فرجوعه لفعلية الحكم يختلف عن رجوعه لتنجيز الحكم ويختلف عن رجوعه لـحراز امتثال الحكم وغيرها من النتائج التى تتفرع عليها فروع كثيره ومهمه وغيرها من الأمور المؤثره كما سيأتى فى تحديد الأعلم.

وأما الاشكال - على الأقربيه بأنها غير فعلية فى كل المسائل أو فى كل باب فهى ليست مطرده - فهو لا ينفى الترجيح بالأقربيه عند العقلاء وإن لم تكن دائماً مطرده خصوصاً وأن هذه النكته مؤثره عند من اعتمد على السيره العقلانيه فى تقليد الأعلم عند الاختلاف.

إلا أن السيد الخوئى (قدس سره) يذهب إلى أن شرطيه الأعلم لعله عند الاختلاف أو العلم بالاختلاف فى قبال من ذهب إلى أنه ليس من باب



الشرطيه الأوليه بل من باب الترجيح المسقطيه لحجيه المرجوح.

وقد تقدم أن حقيقه الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقته عند المتقدمين إذ هي عند المتقدمين ليس معناها فقد المرجوح للحجيه ووجدان الراجح لها بخلافه عند المتأخرين من فقد المرجوح لها وثبوتها للراجح، فعندهم شرائط الاماره كخبر الواحد وفتوى المفتى والظهور في غير مورد التعارض هي شرائط عامه وعند التعارض يعتبر في حجيتها شرائط زائده خاصه بظرف التعارض وتلك الشرائط هي المرجحات.

فعند المتأخرين الترجيح ليس شرطاً في أصل الحجيه وإنما هو شرط في تنجيزها مثل الترجيح بالأهميه في المتزاحمين فإن الأهميه ليست شرطاً في أصل الفعلية أو أصل الحجيه بل في التنجيز فلا تساقط، فتبقى الحجيه الاقتضائيه ولها آثارها.

ومع بقاء الحجيه الفعلية الناقصه في موطن التعارض تكون الأقربيه مرجحه عند العقلاء فتتم الحجيه على صعيد التنجيز لقول الأ-علم وتبقى حجيه غير الأ-علم على فعليتها الناقصه لعدم سقوطها وهذا بخلافه عند المتأخرين فإنه لا حجيه لفتوى غير الأ-علم لسقوطها عن الفعلية .

هذا تمام الكلام في تقليد الأ-علم في صورته العلم بالخلاف وقد تبين أن القول باشتراط الأعمليه لا يستلزم عدم تكثر المتصدين ولا يلزم منه سلب منصب النيايه عن غير الأ-علم.

ص: ٣٢٠

**إشاره**

وهى ما إذا لم يعلم الاختلاف فى الفتوى بين الأعلم وغيره، وقد مرَّ وجود الخلاف بين المتأخرين وبين المتقدمين إذ فتوى غير الأعلم على مبنى المتأخرين ساقطه وأما عند المتقدمين فلا تسقط وتبقى على فعليتها الناقصه إلا أنها غير منجزه، وهذا الفارق بين المتقدمين والمتأخرين. وعليه فالإطلاق فى نفسه غير ساقط فى شموله لفتوى غير الأعلم عند المخالفه.

**تعين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره**

**إشاره**

وقد ذهب إلى كل جماعة:

فقد استدل على وجوب تقليد الأعلم فى هذه الصورة بجميع ما استدل به على تعيين تقليد الأعلم عند العلم بالاختلاف وذلك لاحتمال الاختلاف فى الفتوى وعليه فجميع ما تقدم يتأتى فى هذه الصورة.

والصحيح أن بعض ما تقدم من الأدله على تعيين تقليد الأعلم لا يدل على التعيين فى هذه الصورة.

فمثلاً: أشرط فى مصححه عمر بن حنظله العلم بالاختلاف فلا إطلاق فيها لاحتماله، وأيضاً فى مثل: «من أمّ قوماً وفى المسلمين أعلم منه...» و «من صلى بجماعه وفيهم من هو أعلم منه...» .

**الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الاشر وما فيه:**

نعم ما جاء في عهد الأشر (قدس سره) ونحوه غير مقيد بالعلم بالاختلاف وعليه فاطلاقها يقتضى لزوم تقليد الأعلّم بل قد يقال أنه لو بنى على اطلاق تلك الروايات وكون مفادها لزوم تقليد الأعلّم حتى مع احتمال الاختلاف أقتضى تعميمها حتى مع العلم بالوفاق ولدلّ على لزوم تقليد الأعلّم فى الصورة الثالثه حتى فى موضوع الوفاق.

ويمكن أن يقرب هذا الاطلاق بتقريب آخر، حاصله: أن المرجعيه فى الفقه هى زعامه وولايه وصلاحيه فإذا كانت كذلك فهى مقام ذو قدره ومنصب فتشملها الاخبار التى تقول اختر للناس أفضل رعيتك.

وعليه فإذا كان النظر إلى الفتوى على نحو الاماريه المختصه فقط فتشملها الأدله وأما لو كان الملحوظ أيضا المنصب والزعامه والسلطه فتتعين الأعلّميه لأن هذا المنصب يقدم فيه الأفضل والأعلّم والأكفأ.

والجواب عن هذا : أن عموم أدله نصب الفقهاء - كقوله (عليه السلام) :

« أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا » ، قوله (عليه السلام) :

« فانظروا إلى رجل نظر فى حلالنا وحرامنا » ، وقوله (عليه السلام) :

« وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه... » - من المسلم أنها ليست بنحو صرف الوجود والعموم البدلى بل بنحو العموم الاستغراقى، وعليه فجعل هذا المنصب كسلطه وقدره فى نيابه الفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) ليس بنحو

صرف الوجود بل بنحو العموم الاستغراقي. وقد مرّ أنه يوجد فرق بين مسأله الامامه الكبرى وبين نيابه الفقهاء فإن نيابه الفقهاء منظومه نظام تأتي بعد القياده المركزيه للمعصوم (عليه السلام) وعليه قد قرر أن شواهد الأدله كلها داله على أن الجعل بنحو العموم الاستغراقي وعليه فتكون الأدله الوارده بلسان من أمّ المسلمين وفيهم من هو أعلم منه وما أشبه ذلك لا يمكن أن يستفاد منها نفى ومنصب صلاحيه غير الأعلم بل هي على حالها تحت العموم غايه الأمر في الفتيا عند العلم بالاختلاف للتعارض ونحو ذلك يتعين تقليد الأعلم أو الاختلاف في التصرف والتنافي بين الأعلم وغيره فإنه يتعين تصرف الأعلم، أما في مورد التوافق أو عدم العلم بالاختلاف فيشملها عموم الأدله. وسيأتي ما فيه عند التعرض لأشكال التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

### **الدليل الثاني: السيره القائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف**

السيره القائمه على تعيين الرجوع الى الأعلم في مورد احتمال الخلاف.

وقد منع غير واحد هذه السيره بدعوى أن السيره على لزوم الرجوع إلى الأعلم مع احتمال الخلاف مخالفه للوجدان إذ المشاهد من السيره في مورد احتمال الخلاف هو الرجوع إلى أهل الخبره مع العلم باختلافهم

بالأعلميه، فعموم العقلاء على الرجوع إلى غير الأعلم وإلا لتعطل سوق أهل الخبرات من غير الأعلم، مع قيام سيره العقلاء على مراجعتهم والأخذ بأقوالهم.

والصحيح أنه لا يبعد قيام السيره في مورد احتمال الخلاف في الأمور الخطيره على تعيين رجوعهم للأعلم مع قدره والتمكن فإن العقلاء مع تمكنهم وقدرتهم على الرجوع للفقير بكلا- قسميه لا يساوون في الامور الخطيره بين الأعلم وغيره فإنهم يذمون من يرجع إلى غير الأعلم في الموارد الخطيره مع تمكنه من الرجوع للأعلم لو تبين أنه مخالف للواقع .

فالسيره العقلانيه على أقسام سيره عقلانيه قائمه على التعذير والتنجز وسيره عقلانيه قائمه على ادراك الواقع مهما أمكن أى قائمه على الاحتياط. فالمورد الأول قائم على تفرغ الذمه وأما المورد الثاني قائمه على ادراك الواقع والوصول إليه، ففي المورد الثاني لا يكتفى العقلاء بتفرغ ذمته دون الوصول إلى الواقع فمثلاً في موارد التجارات فإن المدير المفوض له تحصيل الارباح لا يكتفى منه بتفرغ ذمته من جهة اعتماده بكون هذه الصفقه مربحه من قول الثقة مثلاً- بل المطلوب منه الوصول لادراك الربح ولهذا لو خسر يلام ولا يعذر لأن المفروض عليه في هذه المقامات أن لا يكتفى بخبر الثقة - مثلاً - بل المطلوب منه

تحصيل الربح بناهته ومهارته والفحص عن أفضل السبل للاستثمار فيبذل وسعه حتى يصل على تلك الارباح. فالعقلاء على انماط فى سيرهمفمثلا فى هذين القسمين أى السيره العقلائيه فى الامور الخطيره وغير الخطيره فمن الخطأ تقرير السيره العقلائيه على أجمالها بل لابد من تحرير ما يستدل عليه بها ككونه من الامور الخطيره أو غيرها. فما أوقع بعض الأعلام - بدعواه قيام السيره على الرجوع إلى غير الأعلام مع احتمال الاختلاف وإلا لبارت اسواق ذوى الخيره من غير الأعلام - منشأه أنه لم يفرق بين الامور الخطيره وغيرها مع امكان الرجوع إلى كل منهما على حد سواء هذا مضافاً لما ذكرناه سابقاً من أن اشتراط الأعلاميه لا يحصر مرجع التقليد فى واحد وذلك لأمر تقدمت منها اختلاف قدرات المكلفين فى الوصول إليه، فعليهم مراعاة غير الأعلام ممن يمكنهم الوصول إليه. فلايد من محاذاه وموازنه القوانين الشرعيه لما عند العقلاء من كونها من الامور الخطيره أو غير الخطيره، أو من موارد التعذير وموارد التنجيز أو موارد المطلوب فيها الوصول إلى الواقع.

هذا ما ذكروه للزوم تقليد الأعلام فى مورد عدم العلم بالخلاف.

### **الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلام فى صورته احتمال الخلاف**

#### **اشاره**

وقد استدل على عدم لزوم تقليد الأعلام فى صورته احتمال الخلاف بعده أدله:

ص: ٣٢٥

اشاره

وهى التى دلت على حجيه فتوى الفقيه مطلقاً سواء الأءلم وغيره، نعم فى مورد العلم بالاختلاف يقع التعارض وأما فى غيره فلا تعارض.

وقد اشكل على هذا الاستدلال: بأن المطلقات مقيده بعدم اختلاف الفتاوى وليس مقيدا بعدم العلم بالاختلاف فالإطلاق مقيد يقيناً.

والتمسك بالعموم أو الاطلاق مع احتمال الاختلاف فإنه يكون من الشبهه المصداقيه للمخصص والمقيد وعليه يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

وقد أجيب عن هذا الاشكال: بأن المخصص فى المقام لى وليس لفظيا وإذا كان المخصص لى يصح التمسك بالعام فى موطن الشبهه المصداقيه للمخصص اللبى.

وقد أءرض عليه: بأنه مبناى فلا يأتى هذا الاشكال على من كان يعامل المخصص اللبى كاللفظى فى المنع من التمسك بالعام.

وقد تمسك السيد الخوئى (قدس سره) بالاطلاق بواسطه اجراء الاصول الموضوعيه باستصحاب العءم الأزلى فهنا نشك فى الاختلاف قبل وجودهما فنستصحب عءم الاختلاف فى موارد احتمال الاختلاف .

وقد أشكل السيد الخوئى (قدس سره) بوجهين على ما قربه وأجاب عنه:

حاصله أن التمسك بالعام - لو بضميمه استصحاب العدم الأزلى أو على مبنى عدم مانعيه المخصص اللبى - مشروط بالفحص عن المخصص أو المعارض وما أشبه ذلك إذ الفحص شرط فى حجيه العمومات والاطلاقات بل شرط فى الخاص آخر، لأن الخاص قد يعارضه خاص فالأدله الاجتهاديه والفقاهتيه عموماً مشروطه بالفحص حتى الخاص يجب الفحص لاحتمال وجود المعارض له ولا تصل النوبه للتخصيص.

وكذا فتوى المجتهدين فى صوره احتمال الخلاف لا بد من الفحص فإن وجد الاختلاف فتندرج الصوره الثالثه فى الثانيه ومع عدم الاختلاف تندرج الصوره الثالثه فى الأولى وذلك لأن أحد شرائط الحجيه الفحص وبعد الفحص تندرج صوره احتمال الاختلاف فى إحدى صورتين الأولى والأوليتين فلا استقلال للصوره الثالثه.

وقد أجاب السيد الخوئى (رحمه الله) بأن الفحص شرط فى حجيه الأدله فيما لو كانت الشبهه حكميه وأما فى مورد الشبهه الموضوعيه فالفحص ليس بشرط فى حجيه التمسك بالعمومات وهنا الشبهه الموضوعيه فيصح التمسك بها قبل الفحص وذلك لأن فى الموضوع الخارجى وهو هل أن فتوى غير الأعلم مخالفيه لفتوى الأعلم أم لا؟ وليس الشك فى



تشريع الشارع حتى يكون من الشبهه الحكيمه. وعليه فيصح التمسك بالعمومات مع عدم العلم بالمخصص.

ولزياده بيان هذا التقريب يقول السيد الخوئي (قدس سره): إن القول بلزوم الفحص في الشبهه الحكيمه هو لوجود العلم بتدرج وتكثر الأدله القرآنيه أو النبويه أو الولويه فالحكم الواحد ليس في بيان واحد بل هو في مجموع منظومه الأدله فلا بد من الفحص فيها للكشف عنه.

وهذا الوجه ليس بمفروض في المقام وذلك لأن فتوى الفقيهين ليس بنحو تدرجي ولا بكونهما من منظومات الاحكام.

### **الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه**

وحاصله أن الموجب للفحص هو العلم الاجمالي ولا- علم اجمالي هنا؛ لكون الصوره الثالثه هي احتمال الخلاف لا- العلم به تفصيلاً أو أجمالاً.

ويرد على التمسك بالعام غير ما مرّ:

أولاً: وجد أدله لفظيه مخصصه للعمومات مثل مصححه عمر بن حنظله وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (رحمه الله) وروايات من أمّ قوماً... باعتبار استفاضتها وإن كانت مراسيل.

ثانياً: أن التعبير عن الشبهه هنا بموضوعيه فيه مسامحه؛ لأن الشك

هنا بالنسبه إلى المكلف شبهه حكميه لأنها ترتبط بالحكم الكلى للمكلف ولا ترتبط بالموضوع الخارجى وإن كان منشأ الاشتباه فى حجيه فتوى غير الأعلم هو احتمال وجود مخالف لها؛ وذلك لأن المكلف يريد أن يحدد حكمه الكلى الموجه إليه بالنسبه إلى فتوى غير الأعلم، وهذا كالأراوى المشترك فى روايه فإذا أراد الفقيه تمييزه بأنه فلان أو فلان فإن اشتراك الراوى بحث موضوعى إلا- أن هذا البحث الموضوعى والفردى ليس شبهه موضوعيه لأن مآل الروايه ومفادها تنظير وتقرير حكم الكلى كما هو فى مقامنا مع الفتوى ، فتسميته بالشبهه الموضوعيه فيه مسامحه واضحه غايه الامر أن الشك فى مصداق الحجيه فالصحيح تسميته بالشبهه المصداقيه لا الموضوعيه.

وإذا كانت شبهه حكميه فالوجه فى وجوب الفحص فيها واضح ولا ينحصر فى الوجهين اللذين ذكرهما السيد الخوئى (قدس سره) بل يوجد وجه آخر فى لزوم الفحص فى الشبهات الحكميه وهو أن حجيه العمومات والظواهر عند العقلاء قاصره عن شمولها لموارد ما قبل الفحص فإن العقلاء يتوقفون فى التمسك بالظواهر والاطلاقات والعمومات من دون فحص وعليه فلا تتم حجيه هذه الظواهر عندهم إلا بعد الفحص والظن بعدم المعارض وعدم الدليل الأقوى، فلا يمكن التمسك بالاطلاق من دون الفحص وبالتالي ترجع هذه الصوره إلى الصوره الأولى أو الثانيه.

### الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها:

الداله على الرجوع إلى غير الأعلم مع احتمال الاختلاف، فإنهم (عليهم السلام) أرجعوا إلى مثل محمد بن مسلم وأبى بصير مع احتمال وجود الاختلاف، ففي بعض الاخبار الامام الصادق (عليه السلام) أرجع إلى زراره ومحمد بن مسلم وأبى بصير و... ، وبعضها أن الامام الرضا (عليه السلام) أرجع إلى زكريا ابن آدم ويونس بن عبد الرحمن وهما متعاصران واحتمال الاختلاف موجود ، فلو سلم وجود السيره العقلانيه على تعيين الأعلم مع احتمال الاختلاف فالدليل على خلافها من النصوص الخاصه. وأما الأدله الخاصه مثل من أم الناس وفيهم من هو أعلم منه... فلا بد من الجمع بينها وبين هذه الاخبار.

والصحيح أن هذه الروايات ليست دلالتها محصوره بما ذكر حتى تكون نصّاً خاصاً في عدم اشتراط الأعلميه وذلك لشمولها على معانى آخر، فمثلاً يونس بن عبد الرحمن في بغداد و زكرياء بن آدم في قم فارجاع البغداديين للاول أمر وارجاع القميين للثاني أمر آخر وذلك لعدم التمكن من رجوع الجميع لواحد بخصوصه، وبعبارة أخرى أن هذه الروايات الخاصه وارده في صوره عدم التمكن من رجوع الجميع إلى كل واحد منهما بعينه مع التمكن من الآخر وإرجاع الامام الصادق (عليه السلام)

لعدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وخصوصاً للتقيه الشديده حتى أن الامام (عليه السلام) يوقع بينهما الاختلاف، وعليه فالاختبار شامله لصوره عدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وشامله لصوره التمكن وللعلم بالوفاق وشامله لصوره احتمال الاختلاف فهي ليست بخاصه كما ادعى بل هي عامه فلا يكون التمسك بها من الأدله الخاصه بل من الأدله المطلقه. فيرد عليها ما تقدم على العمومات والمطلقات من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه ونحوه.

وأيضاً لو وجد من الأدله ما هو خاص ودال على لزوم الأعلميّه عند احتمال المخالفه كالسيره مثلاً أو بعض الاخبار مثل اختر للحكم أفضل رعيتك، فلا تقف هذه الاخبار أمام الاخبار المانعهِ وذلك لصناعه الاطلاق والتقييد. نعم أن هذه الاخبار تدل على أن عموم جعل الفقهاء بنحو متكثر واستغراقى لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو العموم البدلى..

### **الاختلاف في تفسير شرط الأعلميّه:**

إلا أنه قد اختلف في تفسير شرطيه الأعلم عند المتأخرين وتفسيرها عند المتقدمين فعند المتأخرين في صورهِ العلم بالاختلاف فتوى غير الأعلم ليست بحجه أصلاً، وأما عند المتقدمين فشرطيه الأعلميّه من قبيل أهميه المتزاحمين الفعلين فهي دخيله في التنجيز أو في تمام الفعلية وليست شرطيه الاعلميّه تلغى أصل الفعلية حتى الناقصه، وذلك

لأن المرجحات المزيلة للتعارض عند المتقدمين ليست شرائط لأصل الحجية حتى يكون عدمها نافياً لأصل الحجية بل إن المرجحات شرائط للنتيجز أو لتماميه الفعلية لا فى أصل الحجية.

فمع احتمال الاختلاف يقع الكلام فى مرجحيه الأعلمية وذلك لعدم احراز التنافى والتعارض فيتمسك بالاطلاق على مبنى المتقدمين إلا- أنه لا- يصح العمل بالاماره إلا بعد الفحص وعليه ففتوى الأعلم تامه الفعلية والمنجزيه وأما فتوى غير الأعلم فلا تكون تامه الفعلية إلا بعد الفحص عن عدم المنافى والمعارض، وهذا بحسب مقتضى القاعده وذلك لأن مؤدى دلالة الاخبار المتعرضه للأعلميه ليس اثبات أصل شرطيه الأعلميه بل اثبات الترجيح بها فى مورد التزاحم. فعلى مبنى المتقدمين الاطلاق تام بالنسبه لفتوى الأعلم وغيره ومع الفحص ترجع إلى الصوره الاولى أو الثانيه كما تقدم.

مضافاً إلى وجود اخبار تثبت التحرى والفحص من الرواه فى موارد الخلاف مثل الاختلاف فى تحديد وقت الظهر وكيفيه حج التمتع وغيرها من الأبواب - فظاهر هذه الاخبار وإن كان ورودها فى صوره العلم بالخلاف - إلا أن الاصحاب ليس من ديدنهم الرجوع إلى غير الأعلم بل كانوا يتفقون عن فتوى الأعلم حتى إذا وجدوا اختلاف رجعوا إلى الامام (عليه السلام)، فهذه الاخبار تثبت وجود السيره من الرواه على

البحث والفحص والتحري ، فديدن الرواه على التحري والفحص عن عدم وجود المخالف، فاستظهار عدم الفحص في موارد احتمال الاختلاف فيه تأمل.

فالصحيح في الصورة الثانيه والثالثه يلزم تقليد الاعلم بمعنى ترجيحه على غير الأعلم وليس بمعنى عدم حجيه غير الأعلم من رأس.

### ثلاث صور وجوب الفحص:

والكلام في وجوب الفحص وفي المقام صور:

الاولى: أن يعلم بالتفاوت في الأعلميه إلا أنه يشك في الاختلاف في الفتاوى وهذه هي الصورة الثالثه التي مرت بنا .

والثانيه: أن يعلم باختلاف الفتاوى ويشك في التفاوت في الأعلميه وفي هذه الصورة أيضاً يجب عليه الفحص للترجيح بالأعلميه لكون الفحص شرط للعمل بالامارات وقد ذهب البعض إلى عدم وجوب الفحص والتخير بين المختلفين تمسكاً بالاطلاقات.

والثالثه: أن يعلم بالأعلميه ويعلم بالاختلاف في الفتاوى ولكنه يجهل أيهما أعلم فهنا يجب الفحص أيضاً سواء على مبنى المتقدمين لترجيح الحجيه الفعلية أو المتأخرين لاثبات أصل الحجيه لفتوى الأعلم.

ولا يخفى أن وجوب الفحص شرط وضعى لصحة الاستناد لا وجوب شرعى تكليفى فهو شرط لحججه الحجج إذ له أن يعمل بأحوط القولين وهذا لا يتنافى مع ما تقدم منا من كون الاحتياط فى طول التقليد وذلك لكون هذا من الاحتياط فى كنف التقليد، وهذا حكم أصولى إذ هو بلحاظ الحجج كالاختياط فى عملية الاستنباط فإنه يستنتج النتائج بكيفيات احتياطيه بحيث يدرك الواقع ولا ينسب لله تعالى بغير علم - مثل العمل بالعلم الاجمالى فى كل الأبواب فمثلا أن من دار أمره بين القصر والتمام فإنه يجب عليه الاتيان بالقصر والتمام ولا يلزم منه نسبه الحكم لله تعالى بغير علم ففى حين أنها فتوى إلا أنها لا تنسب إلى الله تعالى بل فتوى احتياطيه ففى حين الاستناد للدليل يحتاط بالنسبه إلى الدليل ولهذا كثير من الاعلام لا يعبرون فى هذه الموارد بكلمه الاحتياط بل يعبرون: بوجوب الجمع وهو المعبر عنه بالفتوى بالاحتياط... ومثل ذلك بعض العيوب الى يشك الفقيه بأنها من اسباب حقالفسخ فى عقد النكاح أم لا؟ ومثل طرو الخصاء بعد العقد فإن بعضهم يفتى بأنه إذا فسخ يلزم الجمع بينه وبين الطلاق والتراضى فى المهر لأنه إذا كان موجبا للفسخ فهو بلا مهر وإذا لم يكن من موارد الفسخ فيجب عليه الطلاق وثبوت المهر.

ففتواه بالجمع هو فتوى بصيغه احتياطيّه - لا مجرد الاحتياط في المسأله الفقهيّه الذي هو بلحاظ الواقع وهو الذي وقع البحث في عرضيته للاجتهاد والتقليد، وأما هذا الاحتياط فهو ليس باحتياط قائم بنفسه بل هو قائم تبعاً لنفس الاجتهاد والتقليد فاعتباره قائم على اعتبار نفس الاجتهاد أو التقليد وليس اعتباره مستقلاً عن اعتبارهما، فملاك الاحتياط بالنسبه إلى الواقع هو اليقين بالفراغ وأما ملاك حجيه الاحتياط في الاجتهاد أو التقليد بلحاظ نفس مستند حجيه الاجتهاد والتقليد في المسأله، فيكون هذا الاحتياط اجتهاداً أو تقليداً مع اضافته اتقان وزياده اتباع وهو اتباع أحوط الأقوال مثلاً أو الجمع بين الأقوال .

فهذا الاحتياط في ضمن الاجتهاد أو في ضمن التقليد فالاحتياط في الاجتهاد جمع بين الحجج، فترى بعض الفقهاء يفتى مثلاً في صلاه الميت بصيغه مخصوصه، مع أنه يرى أجزاء بقيه الصيغ إلا أنه احتياط في ضمن الاجتهاد ومثله ما إذا تعارض عنده خبران وأفتى بفتوى جامع بين الفتويين المتعارضتين إلا أنه يحتاج إلى مهاره في استخراج سبك وقالب إطار جامع ولا يكون من نسبه شيء إلى الشرع بدون علم.

نعم، إذا أراد العمل بأحد الحجج فلا بد من قيام الادله على ذلك فيجب عليه الفحص ، وأما لو أراد العمل بالجميع بحيث يأتي بصيغه جامع بين هذه الحجج فإنه لا يجب عليه الفحص.



ومثل هذا ما يحصل إلى بعض الفقهاء في تحديد موضوع بعض الأصول أو القواعد فإنه إذا لم يسهل عليه تحديد موضوع الأصول أو القواعد تراه يأتي بنتيجة موافقه لجميع ما يحتمل جريانه فلو كان من مورد الاستصحاب فالنتيجه موافقه له أو قاعده ما فالنتيجه أيضا موافقه لها فإنه يفتى بالوجوه العامه المتفقه مع بقيه الأدله ولا يفتى بما يختص ببعض الادله دون البعض.

ومراتب الفحص من جهه الزيادة والنقيصه هي شرائط استتمام تفاصيل الحجج، فكلما زاد الفحص قل الاحتياط وكلما قل الفحص ازداد الاجمال واشتد الاحتياط.

فلو أراد العمل بالادله بنحو تفصيلي لابد له من الفحص عن جميع الخصوصيات والتفصيلات حتى يثبت المطلوب تفصيلاً وأما لو أراد الوصول اجمالاً فبمقدار ما يفحص يرتفع الاجمال.

ولهذا لو لم يفحص أصلاً فلعل المتعين عليه الاحتياط الأصلي وهو الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بجميع احتمالاته، فكثره الفحص تقلل من دائره الاحتياط؛ لتبين المطلوب أكثر فأكثر» وكلما قل الفحص زاد الاجمال . فبمقدار ما يفحص يرتفع الاحتياط بالنسبه إلى الواقع بمقدار فحصه ويكون احتياطه بعد ذلك غير أصلي بل محدود بخصوص ما أنجزه من الفحص.

وبالجملة إذا أراد المكلف الاحتياط فى التقليد فلا يحتاج إلى الفحص لأن فيه موافقه للواقع وتقليدا للأعلم لأن احتياطه مستند لتقليد الأعلم فهو مقلد للأعلم.

وهذا المبنى يؤيد مبنى المتقدمين من جهة أن الفتاوى من الامارات كمجموع واجده لشرائط الحجية ولذا له أن يكتفى بموافقته فعلة لهذه الحجج، وبخلافه على مبنى المتأخرين فإن إحداهما ساقطه عن الحجية فلا يكون من الاحتياط فى التقليد بين هذه الفتاوى التى احدها ساقطه وكيف يحتاط بالجمع بين الحجج واللاحجه إلا أن يكون احتياط بلحاظ الواقع.

وقد يعترض بأن مبنى المتقدمين لا يختلف عن مبنى المتأخرين فيما لو كان أحوط الأقوال هو قول غير الأعلم فالمفروض أنه لم يستند إلى فتوى الأعلم حتى يكون قلد الأعلم فهو احتياط بين الحجج الفعلية والأخذ بالحجج الاقتضائية التى هى أحوط الأقوال.

والجواب: أن هذا الاحتياط يبين أن المجموع من الطرق معذراً قطعاً وهو معنى الحجية للمجموع.

(مسأله ١٣) : إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيله يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع (١).

## المسأله الثالثه عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه

(١) التقليد المجموعى، وفيه صور:

### الصوره الأولى: مع العلم بالوفاق بين المتساويين:

العلم بالوفاق بين المتساويين والحكم فيه بالاستناد للجميع لاطلاق دليل الحجيه لعدم المانع الذى هو التنافى والتعارض فجميعها أى كل واحده واحده من هذه الروايات يستدل بها وكذا بمجموعها وهو يشكل درجه من الاعتبار لأنه يكون لمجموع الأدله صفه اعتباريه تختلف عن صفه الاعتبار لآحاد الأدله بنحو استقلال كل واحد عن الآخر ولقد مرّ بنا أن ديدن القدماء - بل المشهور عدا متأخرى الاعصار عند الاستدلال فى مسأله - أن يحشدوا ويضموا فى الاستدلال الروايات الضعاف للروايات الصحاح وذلك لأن الروايات الضعاف بمفردها واستقلالها ضعيفه وأما بلحاظ انضمامها إلى الصحاح تشكل نوع من الاستفاضه وما شابه ذلك، وذلك لأن الأدله بالصفه المجموعيه تتصف وتكتسب صفه اعتباريه تقوى على الصفه الاعتباريه الموجوده لآحادها بشكل مستقل، فالنظر فى الأدله تاره بنحو استغراقى وتاره بنحو مجموعى وليس الحكم فى هذه

ص: ٣٣٨

الصورة هو التخيير بأخذ أحدها.

### الصورة الثانية العلم بالتساويه فى العلميه مع احتمال الخلاف:

وهى صورة العلم بالتساوى فى العلميه مع احتمال الخلاف فى

الفتاوى وقد بنى جماعه منهم السيد الخوئى (قدس سره) على جواز التخيير لاطلاق الأدله فإنه شامل لهذا الفرد من الفقهاء وعليه فيسوغ له أن يقلد كل منهما ولا سيما السيد الخوئى (قدس سره) الذى بنى على جواز الرجوع إلى كل منهما بما ذكره سابقاً من جواز الرجوع إلى فتوى كل منهما مع العلم باعلميه أحدهما وعدم العلم بالخلاف فتجوز الرجوع لكل منهما تخييراً فى صورة التساوى أولى من صورة الاختلاف فى العلميه.

ويتبنى (قدس سره) هنا التخيير ولكن هذه الحجيه التخييرية بالمعنى الذى ذهب إليه الاصفهاني (قدس سره) فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد فقد التزم بأن الاصل فى التعارض عدم التساوى والتزم بوجود حجه تخييرية بصناعه لطيفه وقد اختارها السيد الخوئى (قدس سره) فى المقام مع عدم العلم بالتعارض وهى صورة التساوى فى العلميه مع احتمال الاختلاف فذهب السيد الخوئى (قدس سره) إلى التخيير بنفس النكته التى ذكرها الاصفهاني (قدس سره) فى التعارض وهى أن الحجيه معنى وماهى مزدوجه من تنجيز وتعذير والتكاذب والتنافى بين المتعارضين من جهه التنجيز، وأما لو نظرنا لها من جهه التعذير والعمل بأى الخبرين بمعنى التعذير فلا

تكاذب فيه فكل منهما متصفا بالحجيه الفعلية بمعنى التعذير ومقتضى هذا التقريب تعيين الحجيه لكل منهما بالفعل فكيف يتصور التخيير مع ثبوت الحجيه لكل منهما بالفعل، نعم التخيير الذى لدى القدماء بمعنى لك أن تستند إلى كل منهما.

فالتعارض لايعدم الحجيه - بمعنى التعذير - الثابته لكل أماره بنفس الأدله الأوليه من دون معونه الأدله العلاجيه وهذا فى كل الأمارات.

غايه الأمر انه ليس لنا العمل بغيرهما، وذلك لتنجز الواقع أما بالعلم الاجمالي أو باحتمال التكليف قبل الفحص فلا تفرغ الذمه من الواقع إلا بالعمل بأحدهما فالتخيير فى العمل بأحدهما لا لأن حقيقه الحججه فى المقام التخيير لا التعيين... فهذه ثابته لها الحججه وتلك أيضا ثابته لها فلا معنى لثبوت الحججه التعيينيه وذلك لأن ثبوتها فى شىء لا ينفىها عما عداها. والسيد الخوئى (قدس سره) يختار هذا المبنى عند احتمال الاختلاف بين الفتويين وذلك لاطلاق الأدله وأصالة عدم التعارض. وهذا لا يعنى التصويب لأن كلاً من الامارتين معذره والمعدوريه ليس معناها الاصابه والخطأ.

وأما اختياره هنا التعذير دون التنجيز لاحتمال الخلاف بينهما لأنه على فرض التنافى بينهما يلزم منه تنجيز المتناقضين، فالمتعين هو تفسير الحجيه بما ذهب إليه الاصفهاني (قدس سره) .

فيرد عليه (قدس سره) : عدم الوجه في التفرقة بين تفسيره للحجيه هنا بالتعذير دون موارد العلم بالتعارض والتنافي حيث أنه لم يفسرها بذلك

بل حكم بالتساقط ، ولا فرق في استحاله اجتماع النقيضين على نحو القطع أو الاحتمال لان احتمال المستحيل مستحيل كالقطع به وإذا كان حمل الحجيه على التعذير رافع للاستحاله في مورد الاحتمال فلماذا لا- يرفعها في مورد القطع بالتنافي والتناقض فما الفرق؟ فما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) صحيح إلا أنه لا يوافق مبناه في صورته العلم بالخلاف إذ المحذور في صورته العلم هو المحذور في صورته الاحتمال ومع إنتفاءه في أحدهما ينتفى في الآخر إذ لا تخصيص في حكم العقل .

والمختار هنا التخيير تبعاً للمختار في صورته العلم بالاختلاف وذلك لأن الأصل عند القدماء كما مرّ بنا في موارد التعارض والعلم بالاختلاف ليس التساقط ولا- فقدان الامارات للحجيه وإنما يكون التنافي بين الامارات في تماميه الفعلية والتنجز لا في أصل الفعلية والاقتضاء، فلا تساقط وعليه فيجوز له أن يقلد أي منهم حتى في موارد العلم بالاختلاف فضلاً عن الاحتمال.

### **الصورة الثالثة: التساوي في الاعلميه مع العلم بالاختلاف في الفتاوى:**

وإذا كان المتساويان في الاعلميه مع العلم بالاختلاف في خصوص

الفتاوى فى المسائل الخلافية، فقد ذهب المشهور - لاسيما المتقدمين - إلى تخيير المكلف بينهما، بينما ذهب جماعه من محشى العروه - ومنهم السيد الخوئى (قدس سره) - إلى لزوم العمل بأحوط القولين .

### **أدله القائلين بالتخير بين المتساويين:**

الدليل الأول: اطلاق أدله الحجيه وما قيل فيه وما فيه.

وقد أشكل عليه أصحاب القول الثانى كالسيد الخوئى أن شمول الاطلاق لموارد التناقض والتنافى ممتنع فالاطلاق ساقط.

وفيه:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً من عدم الفرق بين التمسك بالاطلاق فى موارد احتمال الاختلاف .

وثانياً: التناقض مع العلم بالتناقض. فالمحدور هو المحدور.

### **الحجيه الاقتضائيه بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:**

الدليل الثانى: أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب...

أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب لا فى الملاك ولا فى الانشاء ولا فى أصل الفعلية وهذا جار فى كل أمارات حتى فى المتجانستين من نوع واحد أو من نوعين أو جنسين فالامارات فى مورد التعارض باقيه على الاقتضاء بمعنى بلوغ الحكم الجزئى مرتبه الفعلية

ص: ٣٤٢

الناقضه وأما الاقتضاء عند المتأخرين فهو اقتضاء الدلاله بمعنى شمول دليل الجعل للامارتين فى مرحله الدلاله الاستعماله أو التفهيمه دون الجدیه، وعلیه فلا- تتساقط الامارات المتعارضه عند المتقدمینحتى بلحاظ ملاك الامارایه والارائیة تكويناً إذما يحدث بینها من تخالف وتنافی فهو فى النظره الظاهریه البدویه من دون تدبر وتروى وهو لا یسبب ولا یوجب التفريط بكلا الحكایتین تكويناً، بل تكويناً وعقلاً یستثمر كلا الحكایتین ویحاول التوفیق بینهما وتفسیر التنافی فى الظاهره الطبیعیة بینهما وعلیه فملا-ك التعارض فى الامارات لیس بمعنى انعدام الاماریه كما یصوره متأخرو الاصحاب فإنه تكويناً لا تنعدم الكاشفیه فكیف بالاعتبار الصرف أو الاعتبار الممزوج بالتكوين.

وهذا مثل منظر یریک كوكبا بعيداً ومنظر لا یریک شیئاً فإنهم لا یرون أن بینهما تنافی بل یوفق بینهما بأن الأول یصل إلى البعید دون الثانى بل یرتكشفون أشياء أخرى كأن یرتكشف أن المنظر الأول أقوى من الثانى فلا تنعدم الرؤیتان بل یرتكشف التنافی للوصول إلى نتائج أكثر فأكثر وهذا أسلوب ورؤیه عقلاً.

ولیس هناك تنافی وتعارض بل المشاهد أنه لا یوجب التنافی من جهه الملاك، إذ تتعارض الامارات المتعارضه ولا تتساقط وأما من جهه صیغه الحجیه فبمثل ما أجاب به المحقق الاصفهانى من انقلاب الحجیه



المنجزية إلى حجيه معذريه وذلك لكون الاماره ذات معنى مزدوجأى ذات جنبتين وهى مانعه خلو ومانعه جمع حيث أنه إذا ارتفع التنجيز تعين التعذير وكذا العكس وحيث أن التنجيز هنا مستحيل للتكاذب فتتعين الحجيه التعذيريه.

وإن ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سره) من قيام السيره على اعتبار أحوط القولين ليس معناه - على ما مرّ - اسقاط اعتبار فتوى الفقيهين المتساويين وليس هو خروج عن التقليد بل هو فى ضمن سياق التقليد وعليه فليس لزوم أحوط القولين من باب التعارضوالتساقط والتزامه بذلك ولو فى بعض موارد التعارض... وحقيقه أحوط القولين عنده (قدس سره) ترجع إلى عدم اسقاطهما فكيف بنى فى موارد عديده على تساقط المتعارضين!؟

### الأصل العقلأى عدم تساقط الامارات المتعارضه

فلو قدرنا أن السيره قائمه فى المتساويين على العملبأحوط القولين فهذا فى الحقيقه نوع من اعتبار كلا الامارتين المتساويتين غايه الأمر أنه يتخذ الاحتياط كمرحج بناء على أن أحد المرجحات فى الامارات المتعارضه هو الاحتياط وهذا مسلكك موجود وبناء على أن الترجيح فى تعارض الاخبار ليس تأسيسا من الشارع بل إمضاءا وتهديأاً وتشبيداً من الشارع وبالتالي يتعد من المرجحات المنصوصه إلى غيرها وأن الترجيح

كله من باب ما هو جار لدى العرف.

فلو تعدى من الترجيح فى تعارض الاخبار إلى تعارض بقيه الامارات بدعوى عموم السيره فى الامارات - وهو غير بعيد - إذ عموميه السيره العرفيه لدى العرف على الترجيح فى الامارات المتعارضه ولو لم تكن تلك الامارات أخباراً مثل الظهورين ومثل فتوى الفقيهين فحينئذ يمكن أن تقرر دعوى أن الاحتياط أحد المرحجات ، إلا أنه لا بد من التأمل فى أن الاحتياط هو بلحاظ كل فتوى فتوى أو الاحتياط بمعنى ما سيأتى وهو الأورعيه بمعنى أن أحدهما أكثر تقيداً بالاحتياط فى كل فتوى فتوى وهذا حقيقه ما يبحث فى أن الأورعيه مرجحه أم لا وهذا هو القسم الثانى من هذه المساله التى نحن بصددنا وهو الترجيح بالأورعيه بين المتساويين كما يرجح بفضيله العلم أو لا؟

فتلخص أن مقتضى الأدله من سيره وأدله أوليه داله على اعتبار فتوى الفقيهين كالأمارات فليس مقتضى التعارض هو التساقط بل مقتضاه التخيير فالتخيير على مقتضى القاعده وهو ليس بخاص بالاخبار المتعارضه بل هو شامل لقيه الامارات كالفتاوى والظهورات سواء بحسب اطلاق الأدله الأوليه التى لا- توجب التساقط لا ملاكاً ولا صياغه أو بحسب السيره وعليه فلا موجب لاسقاط المتعارضين. وأما ما هو المرجح فى البين للمتعارضين الباقين غير المتساطين بحيث يقدم على

ص: ٣٤٥

التخيير فهو بحث آخر إذ الكلام فى اثبات بقاء أصل الاعتبار.

## الترجيح بالأورعيه:

رجّح الماتن (قدس سره) فى المتساويين بالأورعيه ، والأورعيه تفسر تاره فى جملة السلوك العملى للفقيه كمكلف متقيد بالاحكام الشرعيه وتاره تفسر بالأورعيه فى مهنته وعمله العلمى فى مراعاة الاستنباط أو أنه أروع فى الأداء الوظيفى والمرجعى كأن يؤسس العباد فى الفتوى أى فى كيفيه ترتيبته للمجتمع بالفتاوى بحيث لا يجرأ الناس على الشبهات ولا يخرج الناس فى الضيق وذلك بصياغه الفتاوى ومراعاة الوقت والأحوال وغيرها فالقانون الشرعى هو إلا- أن تزريقه للمجتمع أو ترويض المجتمع يحتاج إلى نوع من التدبير، مثل أن هذا الامر حلال ولكن يصرح الفقيه بالحليه مطلقاً بسبب استعمال الناس له فى مآرب محرمة مثلاً فالفتيا آله تربويه ، (مثل ما نُقل عن أن السيد (أبو الحسن) الاصفهانى (قدس سره) استفتى لبيع فرش المسجد - ولعل السؤال كان من وزاره الاوقاف آنذاك - فاجاب بعدم الجواز ، واستفتى فقيه آخر فى زمنه فأجاب بنالجواز، وفى اليوم التالى صودر المسجد بحجه التعديل والترميم فسأل ذلك المجتهد المجيزُ السيد الاصفهانى (قدس سره) : كيف التفّت إلى ما يصبون إليه؟! فقال له: إن بيع الوقف بهذا الشروط حكمه واضح وإنما هولاء يريدون شيئاً آخر وراء ذلك).

ص: ٣٤٤

ونُقل أيضاً: (أنَّ جماعه فى أصفهان اختلفوا مع أحد المراجع وقد باع مدرسه وقفها واستبدلها بوقف آخر، فسألوا السيد الاصفهاني (قدس سره) عن حكم ذلك - لاسقاط ذلك المرجع - فاجاب يُنظر من البايع!).

وهكذا، فمعروف عن السيد (قدس سره) حُسن تدبيره وتربيته للمجتمع.

### الاخبار الوارده فى هذا الباب:

منها: محسنه اسماعيل بن مهران، عن أبى سعيد القمطاط، عن الحلبي، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال :

« قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمه الله ، ولم يؤمنهم من عذاب الله ، ولم يرخص لهم فى معاصى الله ، ولم يترك القرآن رغبه عنه إلى غيره ، ألا- لا خير فى علم ليس فيه تفهم ، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ، ألا لا خير فى عبادته ليس فيها تفكر ، وفى روايه أخرى : ألا لا خير فى علم ليس فيه تفهم ، ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ، ألا لا خير فى عبادته لا فقه فيها ، ألا لا خير فى نسك لا ورع فيه»(1).

ومنها: ما فى الجعفریات: أخبرنا محمد ، حدثنى موسى ، حدثنا أبى، عن أبيه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده على بن الحسين

ص: ٣٤٧

، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب (عليهم السلام) ، عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه قال :

« ألا- أخبركم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من لم يقنط الناس من رحمه الله، ومن لم يؤمنهم مكر الله، ومن لم يرخص لهم في معاصي الله... » الحديث (١).

ومنها: عن علي (عليه السلام) قال:

« الفقيه كل الفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله ، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله » (٢).

### التبث في الموضوعات وأثره في الفتيا:

فالفيتا نوع من تربيته الناس ولاينحصر الغرض والأهميه في الوصول إلى مطلق الكشف عن الواقع وهذه التفاته ذات أهميه كبيره لكل من يقوم بالارشاد والتبليغ والوعظ الديني كطلاب العلوم المبلغين للناس الفتاوى فإن كثيراً من الناس عندما يسأل عن بعض الفتاوى ويصوّرها في حالته كمورد للتزاحم - مثلاً - فلا بد من التدقيق والتمحيص والاستفسار من السائل وبيان أن المورد لديه ليس بمورد للتزاحم يتعذر ويتملص من الحكم الاملزامي، وهكذا في تحرى الفروض الفقهيه التي يطرحها المكلفون لابد من تفرس المبلغ إلى مداخل ومخارج تلك

ص: ٣٤٨

١- (١) - مستدرک الوسائل: ج ٤ أبواب قراءه القرآن ولو في غير الصلاه، ص ٢٤٢ ح ٩ .

٢- (٢) - نهج البلاغه: باب (المختار من الحكم) ، ص ٤٨٣ الحكمه رقم ٩٠ .

الموضوعات وعدم التسرع في بيان الاحكام إلا- بعد تمحيص الفرض الفقهي بعمق، وهذا نوع من الحيطة في الأداء الوظيفي لمنصب المرجعيه وهذا أعم من أصل الاستنباط الكلي إذ المعنى الثاني المعهود من عمليه الاجتهاد هو استفراغ الوسع والصبر وعدم العجله في الافتاء والاستنتاج الكلي التنظيري للأحكام .

### ما يستدل به على اعتبار الأورعيه

ويستدل على اعتبار الترجيح بالأورعيه بأمور:

### الأول: الأخبار:

#### الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله:

#### إشاره

عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث - إلى أن قال - ، فإن كان كل واحد اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال:

« الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا- يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » ، قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه... (١).

ص: ٣٤٩

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضي، ب ٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ ح ١ .

فمنشأ الاختلاف هو الاستناد إلى أحاديثهم وهو مما يدل على أن الشبهه حكميه والنزاع فى القضاء تاره يكون فى الشبهه الموضوعيه كمثل أحدهما سدد الدين والآخر ينكر وتاره تكون شبهه حكميه فى القضاء وهو متصور بين شخصين متنازعين مثل أحد الورثه يقول الزوجه لا ترث من العقار ، والزوجه تقول : أنا أألد من يجيز الأثر من العقار فهذا من الشبهه الحكميه وهذا من الشواهد الموجوده فى هذه الصحيحه على أن موردها من الشبهه الحكميه التى تُحلوتبين بموازين الفتوى لا- القضاء، فلا يشكل على الصحيحه أنها أجنبيه عن مورد الفتيا إذ ما يذكر من ضوابط فيه هو خاص بالميزان الفتوائى وهذا من القرائن الأخرى فى مفادها.

فقد قال (عليه السلام) : «أورعهما» فهنا ذكر الترجيح بالأورعه بين الفقيهين.

**عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله:**

**اشاره**

وقد أشكل على هذا الخبر بأمور:

**الاشكال الأول: ضعف السند**

وقد مرّ أنه توجد شواهد صحيحه على أن الرجل من الأجلء ومن أتراب الأركان الأربعة من الرواه كأبى بصير وزاره ومحمد بن مسلم وبريد العجلى.

ص: ٣٥٠

:أن هذا الخبر خاص بباب القضاء . وقد مرَّ بأن مفاد الروايه فى موازين الفتوى بقرائن:

منها: كون النزاع بين المتخاصمين وهو الميراث وهو شبهه حكميه وهذا لا- يفصل بالبينه واليمين بل يفصل بموازين الفتوى ومدارك الاستنباط.

ومنها: تصريح الرواي أن منشأ الاختلاف ليس التشخيص الموضوعى بل هو نفس أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) .

ومنها: أن المرجحات التى يذكرها الإمام فى وسط الروايه وأواخرها مرجحات فى ميزان الاستنباط وتشخيص الحكم الكلى لا موازين للترجيح فى القضاء.

فالمشهور وموافقه الكتاب وأصدقهما بالحديث هى أمور يشخص بها الحكم الكلى لأنها راجعه لمبادئ الحكم الشرعى لا لتطبيقه.

ومنها: ما ذكرناه: من أن الحكم القضائى ليس إلا حكما فتوائيا وزياده وإلا لما أمكن للقاضى أن ينشأ حكم قضائى من دون أن يتنقح لديه الحكم الفتوائى، فالحكم القضائى ليس مباينا ومنافيا للحكم الفتوائى لأنه فتوى وزياده وعليه فجمله من الموازين فى الحكم القضائى ترجع على الحكم الفتوائى وبعضها ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائى فالميزان



والضابطه ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائي الكلي بالموازين القضائيه وهو مختص بباب القضاء وأما لو رجعت تلك الموازين لتشخيص الحكم الكلي فهي ليست خاصه بباب القضاء بل بالحكم الكلي والقرائن عديده في هذه الروايه قائمه على تشخيص الحكم الكليوهي مما تدفع هذا الاشكال الذي تبناه كثير من الاكابر. نعم، لابد من الالتفات إلى أن الترجيح المذكور في الاخبار ليس ترجيحاً فقط في مصادر الاستنباط بل هو ترجيح في نفس الفتاوى كطرق وإمارات قائمه في طول بعضها البعض ، وإن قوله :

« الحكم ما حكم به أصدقهما وأروعهما » فهنا الترجيح ليس فقط في الروايات بل في الفتاوى بماهى فتاوى وإن كانت مستنده إلى روايات أيضا.

### **الاشكال الثالث: عدم ربط الأورعيه بالأماريه وما فيه:**

وقد تبناه بجزم وصرامه المرحوم الاصفهاني (قدس سره) وجماعه : بأن الأورعيه أى ربط لها بأماريه فتوى الفقيه فلا صلها بمقام الافتاء بل بمقام القضاء والتطبيق وأضاف السيد الخوئي (قدس سره) إلى ذلك بأنه قد رجح بالأعدليه أولاً قبل الافقيه مع أنه فى باب الفتيا لم يلتزم أحد بأن الأعدليه مقدمه فى الترجيح على الأعلاميه والأفقيهيه، وهذا مما يدل على أن هذا الترجيح مختص باب القضاء لا الفتيا.

أولاً: أن هذين الاشكاليين مبنيان على أن الأورعيه والاعدليه هي صفة في السلوك العام لا الأورعيه والأعدليه في الاستنباط نفسه بحيث يجهد نفسه أكثر مع أن المناسب للمقام هو الثاني إذ أى مقياسه وموازنه بين الورع في الاستنباط وبين الورع في السلوك العام فإن الأورعيه في الاستنباط دخيله في الاماريه والعلم ولما تبتنى عليه هدايه الناس وترشيد المسار الدينى، فالورع في الاستنباط أعظم وأهم بكثير من الورع في السلوك العلمى الشخصى بعد فرض كل منهما عادل وذلك لأن ذلك الورع موثر في الوظيفه الاجتهاديه والمرجعيه المؤثره في السلوك الاجتماعى لكل مجتمع وهو هدايه الناس وترشيد المسار الدينى والورع السلوكى تأثيره غالباً فردى لا يتجاوز صاحبه فالذى يجهد نفسه أكثر في التتبع والتدقيق والتحليل لا محاله يؤثر ذلك في الأعلميه والأفقيه وسر التعبير بالأفقيه تاره وبالأورعيه أخريه أن بعض مقدمات الاستنباط ليست تبتنى على فطانه الفقيه و فراسته وفهمه بل تبتنى على تقيده بالتتبع وهذا ليس ببحث فطانه و فراسه فإنه يتقيد قبل أن يستنبط ويفتى ببذل الجهد اللازم فهو سلوك علمى عملى وهذا هو سر التغاير بين التعبير بالأورعيه والأفقيه فيوجد ميزان لازم في التتبع والتحري ومراجعه المصادر وتحرير وتحليل الفروض الفقيهه وهذا لا ربط لها بالفطانه والفراسه والفقاهه ولا بالقوه الصناعيه نعم تراكم الموارد

والاحاطه بأبواب الابحاث تؤثر فى الفطانه والعارضه والفقاهه وتصب فى نتيجه البحث إلا أنها فى المرحله الأولى ليست بفطانه وبقاهه حتى يعبر عنها بالأفقيه فلا بد أن يعبر عنها بالأورعيه.

فعلى أى تقدير المعنى الثانى والثالث له ربط بالأقربيه إلى الواقع والقرينه على أن المراد بالثانى أو الثالث نفس المرجحات هو تعبيره (عليه السلام) :

« وأصدقهما فى الحديث » إذ ليس المراد مطلق الصدق بل بما هو مرتبط بما يصب فى الحديث أى الذى له كاشفيه لا صدقه فى السلوك العملى العام ، فالأورعيه كذلك ليست فى السلوك العام بل الأورعيه التى تصب فى عمل المجتهد بما هو اجتهاد واستنباط وهو شبيه ما ذكره الأصوليون فى الوثاقه هى الوثاقه اللسانيه لا الوثاقه فى العمل السلوكى العاديفلو كان لا يتجنب النظر إلى المحارم إلا- أنه صدوق فى لسانه فإنهم لم يعمموا الوثاقه المرجحه إلى مجالات أخرى عمليه بل خصوها بما يصب باثبات الروايه وهى الوثاقه اللسانيه، لأنها هى الجبهه التى تصب فى نقله واخباره وكذا الأعدليه فى مقامنا فإنها تفسر بما تصب فيما هو وظيفه الفقيه وشأنه وهى الفقاهه والاجتهاد وأداء وظيفته فلا- معنى لحمل الأورعيه إلى معنى بعيد عن مناسبتة للاجتهاد وأداء الوظيفه التى هو استنباط وتديير ولائى.

وإذا تبين معنى الأورعيه فى المقام فلا معنى لاستبعاد هذا المعنى والقول باجنيته فلا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الأنصارى (قدس سره) بارجاع دخاله الأعدليه بمعنى السلوك العام فى الاجتهاد والفقاهه إذ لا وجه لحملها على السلوك العام إذا لم يكن له أى ارتباط بمقام الاجتهاد والاستنباط فيتعين حملها على السلوك المرتبط بمقام الاستنباط والفقاهه.

بل لو بنينا على السلوك العام فإن الوظائف تختلف باختلاف الاشخاص فخطابات المجتهد بوظائفه ليس مثل الخطابات الموجهه إلى الناس وسلوك المجتهد العام فى هدايه الناس وارشادهم أيضا يتوقف على التتبع والتحرى فى الاستنباط؛ لأنها من وظائفه، وعليه فالصحيح أن هذا الاشكال غير وارد ، وكذا اشكال السيد الخوئى (قدس سره) من تقديم الأورعيه على الأفقيه لأن تقديمها على الأفقيه - كما يذكره جملة من المحققين - هو أن الاستنباط ليس رسم فروض خياليه واستنتاجات محضه لأنه ذات مراتب وأول تلك المراتب هو التتبع والفحص والتحرى لنفس الفروض الفقيهيه وهذه مرحله لا- مساس لها بفظانه الفقيه و فراسته بل هى مرحله قبلها وهى مؤثره بشكل كبير فى عمليه الاستنباط لأنه من الوظائف العمليه المقدميه للوظيفه الفقيهيه فمن الطبيعى أن تتقدم على الافقيهيه.

وأیضا بالنقض فإن اشكال تقديم الأورعيه على الأفقيه والأعلميه وارد على تخصيص الروايه بباب القضاء فإن العلميه فى القضاء مقدمه

ومرجحه على الأعدليه والأورعيه...؟ والحل هو ما ذكرناه من أن الأورعيه والأعدليه تصب في الجانب العلمى أو الأداء الوظيفى للمرجعيه بقرينه مناسبات الحكم والموضوع على ما قدمناه مفصلاً. وهذه الروايه أيضا ترجح بالاعلميه ولكنه من زاويه التبع والتحرى.

### الخبر الثانى: موثق داوود بن الحصين:

عن داود بن حصين عن أبى عبد الله (عليه السلام): فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم ، وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال:

« ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما ، فينفذ حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر » (١).

وفى هذه المعبره قدمت الافقيه والاعلميه على الأورعيه وهذا التقديم بمنزله وبمثابه جواب عن الاشكال الوارد فى مصححه عمر بن حنظله أى أنه يوجد من الروايات ما يدل على تقديم الأعلميّه على الأورعيه مع أن الورعيه على ما مرّ أنها مما ترتبط بموازين الاستنباط ، وقد أفصح أيضا فى هذه المعبره عن متعلق الاعلميه وهى الاحاطه بالروايات بفظانه على مضامينها ويلتفت إلى مغان الاخبار فى أى

ص: ٣٥٦

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١١٣ ح ٢٠ .

الأبواب إذ كم من خبر ذكره أصحاب الكتب كصاحب الوسائل في غير بابيه فالفقيه هو الذى يفتن إلى مظان ما يمكن أن يذكر من الاخبار فى الابواب الفقيهيه وذلك بالالتفات إلى مناسبات بين الابواب الفقيهيه.

وقد مرّ بنا فى بحث الاجتهاد والتقليد فى الأصول أن متابعه أصحاب كتب الحديث - كالمحمدون أو صاحب الوسائل أو أى كتاب من كتب الحديث فى كميته الاستقصاء للروايات المناسبه لعنوان الباب - من التقليد وإن سمي بالاجتهاد وذلك لأن إدراج هذه الاخبار وتصنيفها فى الأبواب فإنه بهذا المقدار اجتهاد منهم إذ ربما روايه تذكر فى باب وهى لا ربط لها به إلا أنهم استنبطوا ذلك فالمتابعه لكتب المحدثين من العلماء فى استقصاء الاحاديث تقليد لهم ومن ثم كانت حقيقه الكتب الاربعه ليست صرف تدوين حديثى فحسب بل هى افتاء واجتهاد لأن انتقاء الاخبار للباب وعنوانته بعنوان كلها استنتاجات ونوع من مراحل الاستنباط وعلى أيه حال قال:

« وأعلمهما بأحاديثنا » فإذن الاحاطه والفتنه بأبواب الروايات وتفصيلها مهم.

وهنا الترجيح بالأورعيه يرد عليه ما أورد على مصححه عمر بن حنظله والجواب هو الجواب، إلا أن الاستدلال بمصححه ابن حنظله أوضح لأنها صريحه فى كون مورد النزاع هو الشبهه الحكميه ، والنزاع فيها لا يفصل إلا بالموازن الفتوائيه لا بالموازن الخاصه القضائيه.

إشاره

ذبيان بن حكيم لروايه غير واحد من الثقات عنه كابن محبوب وابن فضال... ، عن موسى بن أكيل ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ، قال : «وكيف يخلفان؟» قال : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان ، فقال :

« ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله ، فيمضى حكمه » (١).

وواضح أن العدالة هنا في مراعاة تطبيق الموازين الاجتهادية وليس الأعدليه فقط في السلوك العام.

وبهذا البيان يتبين أن الأورعيه تصب في الأعلميه وبالتالي لا نخالف الاعلام في عدم كون الاورعيه في السلوك العام مرجحا في خصوص ما لا دخاله له في الاستنباط وأما الأورعيه في السلوك العام الراجعه إلى الأعدليه في الاستنباط فهي من المرجحات.

الدليل الثاني: سيره العقلاء على الترحيح بالأورعيه:

فبعد ما تبين أن مقتضى التساوى ليس هو التعارض والتساقط بل هو اقتضائيه كلتا الامارتين . ففي الامارات المتساويه المتعادلته بعد تنقيح أن

ص: ٣٥٨

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٢٣ ح ٤٥ .

ديدن العقلاء والمتقدمين من الأصحاب هو عدم التسايط بل هو التوسل بكل مرجح معتد به ولا ريب عند العقلاء أن الذى يتحفظ فى خبرويته - أكثر من غيره فيما يمارسه من مهنة أو مهاره فى مجال معين - أرجح لديهم فى صورته التساوى فى الفضيله والعلميه فمثلا لو كان عندنا مهندس أو طبيب بنفس درجته فى العلميه بالنسبه إلى الآخر إلا أن هذا يتحفظ ويتحرى أكثر فلا ريب أن هذا عامل مرجح ينظر العقلاء .

لا- ما ذكره السيد الخوئى (قدس سره) من اتباع العقلاء أحوط الأقوال وإن لم يكن أروع، وذلك لأن العقلاء يعتبرون الأروع أكثر تحفظا وحيطة فى مهنته فعمله بنظرهم مطابق للاحتياط بتحفظه فى الموازين لا- فى صرف النتائج، والعرف يفرق بين من يحتاط فى نتائجه دون موازين فالعقلاء حينما يتبعون أحوط الأقوال فى المتساويين على ما ذكره السيد الخوئى فإن التوجيه الصناعى له كما مر بنا أنه من باب التقليد لا من باب الاحتياط غايه الأمر ترجيح من قوله أحوط وإلا فهو تقليد، وهذا التفسير للسيد الخوئى (قدس سره) - إذا تأملناه - فى هذه الدعوى سوف نستوضح أن أحوط الأقولين الذى يُدعى مراعاة العقلاء له بين المتساويين هل هو احتياط فى النتيجة فقط أو فى الموازين الموصله للنتيجه.... فالاستباط سواء كان إجتهاديا أو طبيا أو هندسيا يؤثر فيه عند العقلاء أن يكون السلوك العلمى أحوط واثقن وأثبت فى الموازين للوصول للنتيجه هو



من يكون اتباعه موافقا للاحتياط فهذا التفسير للأورعيه والاحوطيه تكون الأورعيه مرجحه لا صرف كون النتيجة أحوطكما يظهر من السيد الخوئي (قدس سره) بل الاحوطيه من حيث مراعاة الموازين فى الخبره.

فالمراد بالأورعيه فى الاستنباط لا فى السلوك العام ويدل عليه أيضا مصحح عبد الأعلى بن أعين - وقد وثقه المفيد، وقال عنه: إنه من فقهاء أصحاب الصادقين، ومن الأجلء والرؤساء المأخوذ عنه الحلال والحرام - قال: سألت على بن حنظله أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسأله وأنا حاضر فأجابته فيها، فقال له على: فإن كان كذا وكذا... فأجابته بوجه آخر، حتى أجابه بأربعه أوجه، فقال على بن حنظله: يا أبا محمد، هذا باب قد أحكمناه فسمعه أبو عبد الله (عليه السلام) فقال

:«لا تقل هكذا يا أبا الحسن

فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء مضيقه، ليس يجرى إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعه، تجرى على وجوه كثيره وهذا منها والله إن له عندى لسبعين وجها»(١).

فقوله: (هذا باب أحكمناه) يعنى تمكنا منه، فقال (عليه السلام):

« لا تقل كهذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع » .

ص: ٣٦٠

---

١- (١) - المحاسن (للبرقى): ج ٢ كتاب العلل، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ح ٤ .

فالإمام (عليه السلام) ههنا يوصيه بالورع فى عدم التسرع فى الاستنتاج وعدم

التسرع فى البناء المنهجى فى الاستدلال؛ لكونه أحكم هذا الباب، وذلك لأن التسرع بسبب عدم الفحص اللازم وعدم التزود من وجوه أخرى لها علاقه بالبحث، فقال له: «يا أبا الحسن إنك رجل ورع» فلا يتسرع فى البناء المنهجى وهو يسبب الكسالة وعدم الجهد فى الاستنتاج وتحصيل المطالب الحقه، فهو يوصيه بالتحفظ والورع فى نفس النهج الاستدلالي بعدم التسرع والحكم بأنه قد أحكم هذا الباب، وإن من الأشياء ما هو مضيّق ليس يجرى إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعه ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعه، تجرى على وجوه كثيره وهذا منها والله إن له عندى لسبعين وجهها.

فكيف تتسرع بحصره فى أربع فإن الورع قد استعمل بلحاظ الاستنباط.

ص: ٣٤١

(مسأله ١٤) : إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم (١)، وإن أمكن الاحتياط .

### المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى

#### النظام النيابى للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى فى حیثاته المختلفه:

(١) الوجه فى الجواز واضح وإن استشكل بعض المحشین (قدس سره) باعتبار أن الاعلم غير متصدى فى تلك المسأله فيتصدى الأعلم الذى بعده وكما تقدم أن اشتراط الأعمیه لا يستلزم أحادیه المرجعیه ونفى الكثره وذلك لعدم امکان تصدى المرجع الواحد لكل شؤون الأمه وهذا من اعجاز نظام أهل البيت (عليهم السلام) وهو النظام النيابى للفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) فهم كأیاد وسواعد جعلت بشكل منتشر ومتوزع كى يمكن القيام بالمسؤولیه، وواضح أنه مع عدم فتوى الأعلم يتحقق موضوع ومجال تقليد للأعلم الذى بعده.

#### الوجه فى عدم الرجوع إلى الغير فى بعض المسائل الاحتياطیه:

نعم، فى صورته معنیه وهى ما إذا كان الأعلم الذى لم یفت بسبب اطلاعه على اشكاليه وعضال الأدله فى المسأله، فهنا رجوع المكلف إلى غيره يكون محل اشكال لأن الحل الذى یرتأیه الاعلم بعده هو لعدم التفاته لجهه العضال فى المسأله ، ومن ثم بعض المحشین لا يجوز

لرجوع للغير فى موارد الاحتياط الوجوبى إلا أن الصحيح أنه يوجد فرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط فى الفتوى فإنه إذا أفتى بالاحتياط كأنه شخّص وأخبر وأعلم عموم المكلفين بأن هذا المورد يلزم فيه الاحتياط لكون المسأله ذات عظام - إلا فى الاصطلاح الدارج عند الأعلام فى الكتب الفقيهه فإنه قائم على التفرقه فى التعبير بين الاحتياط فى الفتوى والفتوى بالاحتياط وإن كان يوجد بعض الاصطلاحات الدارجه الأخرى .

وبعضهم قد يغير الاصطلاح ويبنى على اصطلاح خاص، فمثلا يقول بعضهم : إذا قلت : (احتياط لا يترك) فهو الاحتياط للزومى الذى يمكن العدول وإذا قلت: (احتياط فهو فتوى بالاحتياط) مع أن المعروف أن الأول اصطلاح للفتوى بالاحتياطونقل عن بعض الأعلام (قدس سره) من هو لصيق به ومن مجلس الاستفتاء أنه سأله مشافهه وأجابه - قال: إنه إذا عبر بأحوط - وارفقه - بلا يترك، فهو استجابى مع أنه عند غيره وجوبى، إلا أنا لسنا بصدد بيان الفاظ الاحتياط بل بصدد بيان المعنى فأى فقيه إذا أفتى بالاحتياط فإنه لا- يسوغ الرجوع إلى غيره وأما لو احتاط فى الفتوى فمعناه عدم تصديه للفتوى - وإن كان عنده فى المسأله عضال ولم يعلم المكلفين ومعه يسوغ للمكلفين الرجوع إلى الأعلام الذى بعده وذلك لأن المكلف غير مطلع فلا بد أن يتبنى ويعتمد

(مسأله ١٥) : إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسأله، بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء وعدمه(١).

على أماره معنيه والمفروض أن المجتهد الأعلم لم يفت بالاحتياط ولم يحتط فى الفتوى أو احتاط فيها وأما مسأله التمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى فهو راجع إلى اصطلاح كل فقيه فى أول الرسائل العمليه.

### المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء

#### اشاره

(١) مسأله البقاء على تقليد الميت لا- يجوز الرجوع فيها للميت وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأعلم من الأحياء فنفس الموت يسقط حجه الفتوى فى مسأله البقاء؛ وذلك لرجوع هذه المسأله إلى أصل التقليد فى الواقع وقد مر - فى أصل التقليد جواز تقليد الميت أو عدمه - وأنه لا- يجوز تقليد الميت بفتوى نفسه للزوم الدور، إذ لا يعقل الاستناد إلى الميت بفتواه المشكوكه حجيتها من جهه كونها فتوى الميت بخلاف ما لو رجع إلى الحى الأعلم.

واجمال ما مرّ هو أن أصل مسأله التقليد ليست تقليديه فلا بد أن يحتاط المكلف أو يجتهد فيها وإلا كان تقليده فى مسأله التقليد دور

فلا بد من قيام الدليل اجمالاً على صحة التقليد وعليه فالمكلف أما أن يجتهد في المسائل أو يحتاط وحينئذ يدور أمر التقليد بين تقليد الحي والميت أو تقليد الأعلم وغير الأعلم وفي موارد احتمال اشتراط شروط في المجتهد... فالقدر المتيقن هو اللزام اتباعه وذلك لأنه لو قلد الميت لا يعلم شموله دليل التقليد له بينما لو قلد الحي وقد أذن له في تقليد الميت فلا محذور لا ثبوتى كالدور ولا شرعى كبراءه ذمته وهكذا الحال لو قلد الأعلم وإذن له في تقليد غيره فإن تقليد غير الأعلم غير معلوم الحجية فإذا سوغ الأعلم الرجوع إلى لغيره صح وهذا بخلاف ما لو أراد الرجوع ابتداءً لغير الأعلم فلا يصح لعدم العلم والشك في شمول الدليل للميت ولغير الأعلم مثلاً - وإذا أراد البقاء - على تقليد الميت في الفتاوى في باب الطهارة والصلاه مثلاً - بفتوى الميت فهو دور واضح لان من المسائل التي يريد البقاء فيها على تقليد الميت هي نفس مسأله البقاء.

### اختلاف الميت والحي في مسأله البقاء :

وإنما الكلام وقع في شقوق هذه المسأله فمنها أنه لو قلد الحي الجديد في البقاء على تقليد الميت فتاره يمنع عن البقاء فيسد الباب ويجب العدول إلى الحي، وتاره يجوز له البقاء والميت يفتى بعدم البقاء على تقليد الميت، وأخرى الحي يوجب البقاء والميت يجوز البقاء، فالحي يفتى بتعين البقاء والميت يفتى بالتخير، وقد ينعكس الأمر، وتاره

يتفقان في حكم البقاء ويختلفان في سعه دائره التقليد كأن تكون فتوى الميت جواز البقاء في جميع المسائل وفتوى الحي بخصوص ما عمل به فدائره أضيق. وقد يكون العكس.

### فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثة:

#### إشاره

الأول: في أصل حكم البقاء.

الثاني: في نوع حكم البقاء.

الثالث: في دائره حكم البقاء سعه وضيقاً.

### الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميت

#### إشاره

وله صورتان:

### الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجوز الميت

إذ لا حجيه لفتوى الميت بنفسها للدور بل الحجيه لفتوى الحي .

### الصورة الثانية لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أن الاعتبار بفتوى الحي دون الميت ويجوز العمل أو يجب في جميع المسائل إلا- في هذه المسأله.

وقد استدل عليه بأن فتاوى الميت كلها ساقطه عن الحجيه ولا يؤخذ بها إلا بفتوى الحي وفتوى الحي لا تشمل مسأله البقاء على تقليد

ص: ٣٦٦

الميت لأنه يلزم من تقليد الحي في هذه المسأله عدم تقليده وما يلزم من وجوده عدمه محال.

## الامر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائى:

### اشاره

وهو الاختلاف في نوع الحكم البقائى تخييراً أو تعييناً كأن يفتى الحي بوجوب البقاء تعييناً، وفتوى الميت بجواز البقاء تخييراً.

فإن شملت فتوى الحي بالتعيين لجميع فتاوى الميت حتى مساله جواز البقاء فإنه يجوز العدول إلى الحي ويرجع إلى الحي في بقيه الأبواب، ولا- تناقض ولا- تنافى فيه للطوليه وذلك لان الحي أوجب البقاء على تقليد الميت باعتبار حكم مسأله البقاء في نفسها وأما أن فتواه سببت التخيير بعنوان ثانوى وهو شمول فتواه لفتوى الميت فأحد الفتويين في طول الأخرى ولا يلزم المحذور السابق، بل هذا الوجه يلزم منه محذور آخر وهو أن فتوى الحي وفتوى الميت ليستا من العناوين التكوينييه الثانويه الطارئه المقابله للعناوين الاوليه مثل عنوان الضرر والخرج بل فتوى الحي والميت من الامارات كان المحكى بهما متناقضاً فالامارتان متعارضتان وهذا جارٍ في كل الصور. نعم العجيب من متأخرى هذا العصر من محشى العروه قدس الله اسرارهم أنهم ذكروا - كما سيأتى في مسائل تبدل التقليد كما لو قلد فتره مجتهداً ثم مات أو تغيرت فتواه أو قلد من استجدت أعلميته - أن أعماله السابقه إذا كانت

ص: ٣٦٧



موافقه للاحق فصحيحه وإلا فباطله إلا مع جريان لا تعاد مثلاً.

وقد أستدلوا بأن فتاوى الفقهاء أمارات وليست أحكاماً حقيقيه ولا

سببه يعنى أن العمل الفقهي يلاحظ فى نفسه بقطع النظر عن قيام فتوى أو اماره وغيرها من العنوانين غير التكوينيّه عليه بخلاف العنوانين التكوينيّه كالنسيان والحرّج بل هى اماراه فإذا تبين أنها ليست بحجه وقامت حجه أخرى انكشف خلاف الواقع ولو ظاهراً فيحكم ببطان العمل. نعم مشهور القدماء يفتون بالاجزاء وذلك لنكته عندهم حاصلها أن الحكم الظاهري له تقرر فى بيئه الظاهر وإن كان أماراه وقوامه بالحكايه عن الواقع إلا أن له نمط من التقرر وإن لم يكن ذلك التقرر على نحو السببيه ، ومبنى مشهور القدماء هو الصحيح.

### **التعارض الطولى بين الأمارات كالتعارض العرضي:**

إلا أنه على مبنى متأخرى العصر من أن الحكم الظاهري ليس له أى وجود وتقرر وليس له حكم مماثل وإنما هو صرف حكايه واره وحكايه وليس بعنوان تكوينى ثانوى وعليه فأى معنى لما يقال بأن البقاء بما هو هو واجب تعيينى والبقاء بما هو مورد فتوى الميت تخيرى فإن فتوى الميت ليست بعنوان ثانويه تكوينى حتى يغير ويبدل بل هو مجرد أماره طارئه مخالفه للاماره السابقه، وعليه فلماذا لا يكون هذا المورد من تعارض الامارتين؟

ص: ٣٤٨

وفى صورته فتوى الحى بتعين البقاء وفتوى الميت بالتخير فقد ذهب جماعه من محشى العروه فى الابتداء يعمل بفتوى الحى فيبقى على فتوى الميت بالبقاء لأنه نفس متعلق فتوى الحى هو البقاء على تقليد الميت وأما بعد رجوع المكلف للميت بسبب فتوى الحى يثبت له التخير فجعل فتوى الميت من العناوين الثانويه الطارئه على مسأله البقاء فمسأله البقاء بطرؤ فتوى الميت عليها أصبحت تخيره بعدما كانت تعينه بعنوانها الأولى وقد مر التأمل فى ذلك من أن الفتوى والفتيا دورها الطريقيه والاماريه وليست من العناوين التكوينييه الطارئه والمغيره لاحكام الاشياء بسبب طرو العناوين الطريقيه عليها نعم لو بنينا على مبنى المتقدمين وهو الصحيح من أن الحكم الظاهرى له تقرر فى مرتبه الظاهر لا فى الواقع كما يقول به المصوبه بل كما يقول به العلامه الحلى (قدس سره): إن ظنيه الطريق لا- تنافى قطعيه الحكم " فالحكم الظاهرى على مبنى المتقدمين له نحو تقرر وأما على مسلك متأخرى العصر فلا- يتصور الجمع بين الطريقيه المحضه والأخذ بكلا- الفتويين على نحو الطويله حيث إن فتوى الحى تكشف عن الواقع وفتوى الميت أيضا تكشف عن الواقع وهما متخالفتين والواقع واحد فيلزم على مبناهم التساقت للتعارض والتنافى فى الاراءه .

وهذا الاشكال يعم مطلق فتوى الحى بالبقاء على فتاوى الميت فمثلا الحى يفتى بلزم البقاء على تقليد الميت فى جميع الابواب وهذه الفتاوى للميت مخالفه للحى فكيف يفتى الحى بالبقاء على تقليد الميت لأنه على الاماريه يلزم منه التنافى مع فتوى الحى فى الابواب الأخرى وذلك للقاعده التى أشرنا لها من أن الاماره لا فرق فى تنافياها بين كونها فى عرض واحد أو فى طول لأنها كاشفه عن الواقع الذى هو واحد لا تعدد فيه وطرو عنوان حجيه الحى أو حجيه الميت وإن كانت طوليه إلا أنها لا توجب تعدد الواقع لعدم كونها من العناوين التكوينييه المرتبطه بالواقع مثل الحرج والضرر المغيره للحكم لتغيير موضوعه فإن مثل هذه العناوين مغيره ومعدده للموضوع بل ما نحن فيه من تعدد الكواشف عن الواقع ولا أثر لها فى واقعيه الواقع، وسواء اتفقت فيها أو أختلفت فالتنافى والتعارض مفروض. نعم بناء على التبعيض فى التقليد يمكن حل هذه المشكله فى بقيه الأبواب فإنه يقلده فى غير مسائل الخلاف وعليه فلا تضارب ولا تنافى.

أما فى مسألتنا هذه فإنه لاامكان للتبعيض فى التقليد وذلك لأنها مساله واحده فارده فمسأله البقاء حيث يفتى الحى بتعين الرجوع للميت والميت يجوز الرجوع إلى الحى فالتنافى والتناقض لا مفر منهوتكثر الفتاوى لا يسبب تكثر المسائل لأنها من كثره الطرق مع وحده المطروق

فالواقع واحد وهو أما التعيين أو التخيير وعليه فيستحكم الاشكال إذ لا يعقل أن الواقع كالمبتينين. فما ذهب إليه جماعه من المتأخرين ومنهم السيد الخوئي (قدس سره) - من أن مسأله البقاء بما هي فتوى الحى لها حكم بما هي هي - هو نوع من التسليم بأن الحكم الظاهرى له تقرر وليس بسراب محض أو طريق محض لا تقرر له فى مرتبه الظاهر.

### الأمر الثالث: الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم:

#### اشاره

وهو ما إذا كان الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم كما لو كان الحى يرى أن مسأله البقاء فى خصوص ما تعلمه وعمل به والميت يجوز فى كل ما التزم به حتى ولو لم يتعلمه وهذه المسأله تتوقف على مسأله معنى التقليد أو بالعكس كأن يفتى الحى بالتوسعه والميت بالضيق فالتزموا بجواز البقاء فى خصوص ما لم يفتى الحى بعدم جواز البقاء فى السعه أما لو احتاط فى السعه فيفتون بجوازه. كما لو أفتى الحى بالضيق - كأن أفتى بخصوص ما تعلمه وعمل به وأفتى بعدم جوازه فى السعه - وأفتى الميت بالسعه - كأن أفتى بما تعلمه أو التزم به وإن لم يعمل - فإنه لا يجوز البقاء بفتوى الحى على تقليد الميت مطلقا كما تقدم فى الامر الاول لأن اكتساب الحجيه لفتوى الميت بواسطه حجيه فتوى الحى فهى تابعه لها فإذا منع أمتنعت أما لو كان الحى يرى الضيق ولا فتوى له فى غيره كأن يحتاط فلا مانع من تقليد الميت فى تلك المنطقه الخارجيه

عن تقليد الحى.

والحاصل: إذا كان الحى يضيق والميت يوسع فإن كان للحى فتوى فى عدم التوسيع فلا- يمكن التوسع وإن لم يكن للحيفى التوسيع فتوى بل احتياط فيجوز التوسيع بفتوى الميت، هكذا فصل (قدس سره) .

### ما يرد على الأعلام فى جميع ما تقدم من الصور:

وملخص الاشكال فى جميع ما تقدم من الصور هو أن العمل بفتوى الحى فى مسأله واحده مع العمل بفتوى الميت بينهما تنافى اجمالاً سواء توسعه وضيق أو تخيير وتعيين أو حرمة وجواز.

وحاصله أن تقليد الميت فى هذه المسأله أو شمول فتاوى الحى لمسأله البقاء محل تأمل ؛ وذلك لأن هذه المسأله رجع فيها إلى الحى فكيف يرجع فيها إلى غيره؟! إذ بتقليده ورجوعه للحى يكون عالماً فهل يعنى أنه يعدل عن تقليده إلى غيره. والأعلام قالوا: إن هذا ليس عدولاً بل توالد الحكم مثل ترمى الأخبار والحجج كروايه الحجج عن الحجج.

وفيه:

أنه فى مسأله البقاء قد قلد وثبتت الحجج فيها فكيف يعاود ويقلد غيره فيها؟! ومسأله البقاء فى نفسها ليست متعدده حيثيه حتى يصح ما ذكره بل هى مسأله واحده ذات حيثيه فارده ، فإنه وإن كان تحصيلاً

ص: ٣٧٢

للحاصل ولا أمتع منه فى الحجج إلا أنه يلزم منه تقليدان مختلفان فى مسأله واحده، وأما مسأله الطويله فى العناوين التى ذكرها السيد الخوئى (قدس سره) فإنه لا اعتبار بها وإنما الطويله المعتبره هى خصوص الطويله فى العناوين التكوينية وأما مسأله البقاء بما هى واحده وفارده فطرو عنوان فتوى الحى عليها أو الميت لا يغير من واقعها شىء.

فمسأله البقاء تاره يقلد فيها الحى وطولا يقلد فيها الميت فالطويله فى الحججه لا فى موضوع الحججه وهو مسأله البقاء فإن مساله البقاء لا- طويله فيها لعدم التعدد فيها بحسب الفتاوى بخلاف العناوين التكوينية فإنها موجه لتعدد الموضوع فإن الصلاه بعنوان الاختياريه مغاير للصلاه بعنوان الحرج ولدى لا مانع من الطويله بينهما وأما مساله البقاء فهى مسأله واحده وفارده وهى موضوع واحد تاره يعرض عليه عنوان فتوى الحى وأخرى يعرض عليه عنوان فتوى الميت وهذان العنوانان لا- يوجبان التعدد والطويله. فتكون الحجتان طوليتين من جهه المحمول وهو حججه مسأله البقاء لا من جهه الموضوع وهو نفس مسأله البقاء إذ هى واحده لا تعدد فيها وعليه فيتحقق التنافى والتناقض على موضوع واحد وذلكما تقدم فى الاشكال الأول من أن التعارض والتنافى فى الامارات لا يفرق فيه بين الطويله والعرضيه إذ هو باعتبار الواقع المنكشف واحد لا تعدد فيه وتعدد الكاشفيه والحججه لا توجب تعدد

المنكشف - حتى يرفع التنافي بتعدد الموضوع - لأن عنوان الحجية ليس من العناوين التكوينية مثل الضرر والخرج حتى يتعدد معه الموضوع.

فالتشبه بالطوليه مدفوع فيبقى السؤال عما لو قلد من تعين تقليده في مسأله هل يصح الرجوع إلى غيره المخالف له في تلك المسأله؟ فلا رافع للاشكال لأن تقليده للثاني رفع لتقليد الأول فيكون من العدول غير الجائر وهذا في جميع الفروع ، أما لو قلد الحي في البقاء وقلد الميت - بواسطة تقليد الحي - في الطهاره لم يكن رفعا ليده عن التقليد الأول؛ وذلك لتعدد موضوع المسألتين وهذا غير ما نحن بصدده، هذا كله في المسائل الخلافيه وأما في الوفاقيه فلا مانع كما تقدم في تقليد المتوافقين في الفتوى، وأما على مبني المتقدمين من كون للحجيه والحكم الظاهري نوع تقرر وثبوت فسيأتى تفصيله في بحث تبدل التقليد.

ص: ٣٧٤

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

## المسألة السادسة عشر: بطلان عمل العامي بدون تقليد

### إشارة

(١) فإن عمل المكلف بدون تقليد باطل إذا كان ملتفتاً ومقصراً وأما الغافل الذي تحقق منه قصد القربة مع مطابقته عمله لفتوى من يجب الرجوع إليه حين الرجوع لا حين العمل فصحيح.

والوجه فيه: أن المكلف غير المبالي لعمله والذي لم يقلد وبعد ذلك أراد الرجوع والاكتفاء بعمله السابق، فهل المعتبر هو مطابقته عمله لفتوى المجتهد المعاصر لعمله أو مطابقته لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين الرجوع؟

وقد ذهب السيد الماتن (قدس سره) إلى اعتبار مطابقته عمله حين الرجوع إلا أن الأحوط مطابقته الاثنان لا الثاني فقط.

أما الملتفت غير القاصر فأعماله باطلة وإن كانت مطابقته للمجتهد الأول والثاني إن تعدداً. وأما بطلان عمل الجاهل المقصر فخاص بالعبادات دون التوصليات إذ لا يمكن للماتن (قدس سره) أن يقول به وذلك لكفايه المطابقتها في التوصلي.



وقد أستدل بادلته متعددة لحكم الماتن ببطلان العمل بغير تقليد:

الدليل الأول: عدم تأتى قصد القربه وما فيه:

عدم تأتى قصد القربه من الملتفت وقد أوجب بأن كثيرا من المقصرين يأتى منه قصد القربه كأن يأتى بالعمل رجاءا.

الدليل الثانى: عدم الجزم بالنيه وما فيه:

فإن المقصر الملتفت ليس عنده جزم بالنيه والجزم فى العبادات شرط لصحتها، ومعنى الجزم بالنيه هو الاتيان بالعمل منبعت عن الأمر المقطوع بخلاف الاتيان بالفعل مع الجهل والشك بالأمر نعم مع عدم التمكن من الامر الجزمى لا تشترط الجزم بالنيه.

وقد أوجب عنه بعدم الدليل على اعتبار الجزم بالنيه، إلا أن بعض المعلقين على العروه قال: إذا كانت مع التفاته فيمنع ذلك لأنه يلزم منه التجرى المعتد به وهو القبح الفاعلى فلا- تتحقق منه العباده لاشتراط العقل الحسن الفعلى والفاعلى فى العباده فهو مانع من العباده عقلاً- ولو لم نقل بحرمة التجرى. إلا- أن الاستدلال بالتجى أخص من المدعى إذ لا ملازمه بين الجهل التقصيرى والتجى والتمرد لأمكان أن يأتى الجاهل القاصر الملتفت بالفعل انقياداً ولو بهذا الفرد المشكوك.

والصحيح أن يستدل لما ذهب إليه الماتن بما تقدم فى الاحتياط فى

صوره التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، بيان : أنه يمكن أن يستدل بدليل العقل من حيث إن العقل يعتبر أن المكلف يكون مقبلاً على أمر المولى بتعلمه ومعرفته ماثلاً. أما العبد الذى يصد عن الاقبال على تعلم أمر مولاه وينحرف عن الامتثال والانطلاق عن شخص أمره إلى الامتثال بالكيفية الاحتياطية فإن العقل يعتبره نوع من الادبار عن الانقياد لإرادته المولى والقطيعه والجفاء وذلك لأن امتثال الانسان - غير القادر عن تحصيل العلم بالامر - عين الطوعانيه وأما مع تمكنه من الانبعاث من شخص أمر مولاه فترك التعلم وعدم الاقبال على أمره مع تمكنه من تعلمه فهو إحجام وابتعاد واعراض عن مولاه فيكون عمله ممزوجاً بممانعته للاقبال التام، بخلاف التعلم منه ولو كان العلم تعدياً فهو نوع من المثول والحضور والقرب بخلاف الجهل فإنه ابتعاد وعدم حضور فى مقام المثول عند المولى وهذا الذى أوجب ذهابنا إلى منع الاحتياط الاصلى دون الاحتياط الراجع إلى الاجتهاد والتقليد، وعليه يكون عمل العامل الجاهل المقصر الملتفت غير صحيح، ولعله لهذه النكته ذهب الميرزا النائيني (قدس سره) إلى المنع عن الاحتياط إلا أنه لم يبلور المنع بهذه البلوره.

وقد توهم جماعه بأن العلم أجنبى عن المطلوب لأنه مجرد كاشف وهو غير صحيح لأنه وإن كان من خواص العلم الكشف إلا أنه من خواصه أيضاً القرب والحضور والمثول فى ساحه المولى.

فالجاهل الملتفت المقصر لا يتأتى منه قصد القربه لأنه ممزوج بالاعراض عن ساحته والمثول بين يديه وليس معنى هذا هو عدم تحقق صورته النيه عنده بل هي موجوده إلا أن صدق التقرب عقلاً على هذه النيه شيء آخر.

هذا بالنسبه للجاهل الملتفت المقصر وهو الجاهل جهلاً بسيطاً،

وأما الجاهل جهلاً مركباً:

فإن تحقق منه قصد القربه فهو إذ لا مانع من تحقق قصد القربه منه وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في أن المدار في صحه عمله هل هو على مطابقته لمن يجب الرجوع إليه حين العمل أو من يجب الرجوع إليه فعلاً فقد ذهب الماتن (قدس سره) إلى الثاني واحتاط بمطابقته أيضاً لمن يجب الرجوع إليه حين العمل.

### **الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره:**

جملة من المحشين في المقام على حسب المبنى من أن الفتاوى أمارات وطرق محضه فالمدار على المطابقه للواقع والمفروض أن الواقع انكشف له بالتقليد الثاني بنحو يغاير عمله الذي أتى به وإن كان هذا المعنى مطابقاً لفتوى من يجب الرجوع إليه حين العمل.

وذلك لأن فتوى الفقيه تكشف الواقع بما هو هو أى تكشف عن

الواقع بنحو كلي ولا يحدده بزمان فلما كان المجتهد الثاني يفتى في باب الصلاة بأن القرآن في السوره مبطل للسوره أو واجبات الركوع أركان والأول لا يفتى بركنيتها فلو تركها سهوا بطلت وإن لم تبطل عند الأول فإن هذه الفتوى بنحو كلي وبلا حد زمانى فإن مفادها أن الحكم بالبطلان هو من أول الشريعة إلى يومنا هذا فما يستكشفه الفقيه ليس مقيداً بزمن وعمر الاماره فإن هذا الحكم المستكشف عمره بعمر اللوح المحفوظ.

فالأحكام المستكشفه باخبار الفقيه عمرها بعمر اللوح المحفوظ فالمكشوف بالامارات ليس عمره بعمر الاماره وإنما عمره بعمر الواقع هذا مبنى أعلام متأخرى العصر فى الامارات.

ولهذا تكون العبره بالصحه والفساد بالاماره المتأخره وعدم الاعتناء بالمتقدمه التى قامت أماره أخرى على خلافها وهذا مخالف لما عليه مشهور المتقدمين فإنهم يفتون بصحه أعماله الموافقه للأماره المتقدمه وحكمهم بالصحه لمطابقه عمله فتوى مقلده حين العمل سواء فى التوصليات أو العباديات نعم يشترط فى صحه أعماله اللاحقه - التى يريد أن يعمل بها - مطابقته لفتوى المجتهد المتأخر وهو من يجب الرجوع إليه فعلاً .

والنكته عندهم بعد تسليم كليه الحكم بنحو أزمانى إلا أن أماريته

ليست بسعه الحكم بل هي بسعه ظرفها فظرف وعمر الاماره غير ظرف وعمر الحكم فصحيح أن الاماره تكشف عن الواقع الذى عمره غير مقيد بعمر الاماره إلا أن الكلام هل لهذه الاماره قوه كشف واعتبار تزيد على عمر نفسها فالحكم المكشوف وإن كان عمره بعمر اللوح المحفوظ إلا أنه يمنع كون اعتبار كشفها وحجيه كشفها يتجاوز عمرها.

ففرق بين عمر الحكم الفقهى وبين عمر الحكم الاصولى فعمر اعتبار وحجيه الاماره من حين اثبات حجيتها فاعتبار الاماره فى خصوص هذا الظرف محدود بهذا الظرف ولا يسرى إلى غيره من الظروف السابقه فالحكم المكشوف بالاماره ثابت من الأزل إلا أن اعتبار الاماره والكاشف عنه هو فى زمن مخصوص.

فالمشهور يقر بأن الاماره ناظره للحكم الواقعى إلا- أن الاماره فيها جنبتان لا جنبه واحده الأولى الحكم الواقعى المنكشف بها والثانيه نفس اعتبار الاماره وليس لهذا الاعتبار سعه بسعه الواقع الواسع بل هو مضيق ومقصور بظرفه فلا يرتب عليه آثار أوسع منه وخارجه عن دائرته.

وما يذهب إليه المشهور من صحه العمل الموافق للحججه فى ظرف العمل والمخالفه للحججه الفعلية هذا فيما إذا كان العمل السابق مستندا إلى الاجتهاد أو التقليد وإلا- فالمعتبر هو قول المجتهد الفعلى؛ لأنه ليس من تبدل الحججه بالحججه بل من موارد وجود الحججه فى موردٍ خالٍ عنها.

(مسأله ١٧) : المراد من الأَعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله ، وأكثر إطلاعا لنظائرها وللأخبار ، وأجود فهما للأخبار ، والحاصل أن يكون أجود استنباطا(١).

ويبقى أمر آخر وهو أنه ثبت في باب الحج وباب الصلاه - وإن لم نحققه بشكل تدقيقى فى بقيه الابواب بل تعرضنا له بشكل تعليقى - : جريان قاعده لا- تعاد بأنه حقق فى أدله كلا البابين باثبات الأركان وتمييزها عن غيرها من الواجبات فى الصلاه إذا لم يكن الخلل فى الاركان صحت الصلاه بلا تعاد وكذا الحج فإنه ورد عندنا بعض الادله تبين نفس النكته الموجهه لجريان لا تعاد فى الصلاه من أن الحج هو المشعر وغيرها من الاخبار المثبت لوجود أركان وغيرها فإذا لم يقع الخلل فيها فالحج صحيح، واستثنوا من ذلك الجاهل الملتفت المقصر وهو الشاك لعدم شمول لا تعاد له لأنه بحكم العمد لأن المقصر الملتفت عند العرف شبيه بالعامد بخلاف الجاهل المركب، ولعل فى الصوم وغيره من العبادات تقرر هذه النكته والضابطه أيضاً.

### المسأله السابعه عشر: تعريف الأَعلم

#### اشاره

(١) ذكر للأَعلم عدّه تعاريف، وأخذت حيثيات متعدده:

#### الأَعلميه ومراحل الاستنباط :

#### الحيثيه الأولى : أنه الأَعرف بالقواعد والكبرويات

#### الحيثيه الثانيه: أنه الأَعرف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله

ص: ٣٨١

### الحِيثه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفة النظائر:

فالإحاطه بالأبواب الفقيهيه تؤثر - لا- ما ذكره بعض الأعلام(قدس سره)من كونها أجنبيه عن الاستنباط - وذلك لأن الإحاطه بالأبواب توجب تسلط الفقيه على عناصر تحليليه فقيهيه مشتركه دخيله في استنباط مسأله في باب آخر فإن معرفه النظائر توقف الباحث على خصوصيات القواعد وموانع جريانها. وكونالفقيه أعرف بالمدارك الدخيله في استنباط مسأله خاصه فإنما يحصل له بكثره تتبعه للأقوال في هذه المسأله أو بموارد عنوانه المسأله في الأبواب المختلفه.

وأما قول بعض الأعلام - بأنه أى أثر لمعرفته بوجود المسأله في أكثر من باب فهو من قبيل العارف بالاستفتاءات والجاهل بالأدله فإنه أجنبى عن الاجتهاد والاستنباط - فتام على تقدير إلا أنه ليس كل معرفه بالأبواب من قبيل حفظ الاستفتاءات بل إن الإحاطه بالمسأله في أبواب مختلفه بمداركها وأدلتها التفصيليه له تأثير كبير في الاستنباط والوقوف على خصوصياتها لا يقف عليها غير العارف بموارد تلك المسأله في الأبواب المختلفه.

### الحِيثه الرابعه: كونه أكثر أطلاعا على الاخبار لأمر:

#### إشاره

وأضاف الماتن قيدا آخر حاصله أن يكون أكثر اطلاعا على الأخبار ولا يكفى مراجعه باب تلك المسأله فقط وذلك لأمر:

## الأمر الأول: الاجتهاد فى التبويب

وذلك لأن المدونين للاخبار يدونونها باجتهادهم فالمتابعه لهم فى هذا التبويب والاقتصار عليه تقليد محض فكثير من الأخبار تذكر فى باب مع أن لها من الدلاله على حيثيات أخرى فى مسائل أخرى من أبواب أخرى ولها دخاله فى تلك الابواب بشكل مؤثر. فالاستقصاء والتتبع مؤثر فى عمله الاستنباط.

وقد وجدنا كثيراً من المتأخرين تنظروا فى بعض المسائل التى ذكرها المتقدمون بسبب عدم وجود نص عليها مع جودها فى أبواب متفرقه وأيضاً اختلاف الاسانيد فإن بعض الروايات وارده بأكثر من سند منها الصحيح والسقيم فيغفل بعض أصحاب الحديث عن الصحيحه ويدون السقيم فى الباب المختص.

## الأمر الثانى: التقطيع

وايضاً عمله التقطيع فى الاخبار من أصحاب الحديث وهو كثير عند الكلينى (قدس سره) والصدوق (قدس سره) بحسب نظرهم بحيث يرون أن الصدر لا ربط له بالذيل فيجعل الصدر فى مورد والذيل فى مورد آخر بحسب ما يراه وما هذا إلا اجتهاد منه وإلا فالظهور غالباً يتأثر بتمام الربط بين الصدر والذيل وهذا مما يؤثر فى علميه الاستنباط بشكل واضح.



فمثلاً- الايهام فى الروايات الداله على طهاره أهل الكتاب بسبب التقطيع وإلا فعند مراجعه الباحث أو الممتبع بقيه قطعهايجدها بصدد شىء آخر وهى تدل على المفروغيه من نجاستهم.

وكذا دلالة الروايات على عدم انفعال الماء القليل مع وجود الاخبار الكثيره بالانفعال فإنه بسبب تقطيع الاخبار.

فلا بد من متابعه مورد الاخبار ومناسبات ذكرها... فمثلا إذا لاقى الممسوخ ماء قليلاً فلا بد من مراجعه هذا الخبر فى المياه وفى بحث الاطعمه لما فيه من المناسبتين.

### الأمر الثالث: الاختصار فى نقل الاخبار:

فإن بعض الرواه يروى لتلامذته تاره بشكل مختصر ولآخر بمتن مطول وبعض أصحاب الكتب يرويها فى باب مختصر وفى آخر بشكل مطول ومفصل بطريق آخر عن ذلك الرواى. فمراجعة الأبواب والاحاطه مهمه جداً، فمثلا- الأعلام فى أصله الطهاره لديهم بحث طويل فى عموم قاعده الطهاره هل تجرى فى الشبهات الحكمه أم لا؟ ومثل الممسوخ نجس أم لا؟

فهل هى نظير البراءه تجرى فى الشبهه الحكمه والموضوعيه وإذا جرت فى الشبهه الحكميه فهى على أقسام كثيره ككون الشك فى الطهاره الذاتيه أو فى العرضيه ومن أقسامها: الشك فى الطهاره فى

فقد وقع البحث بينهم بينما الروايه موجوده فى التهذيب مطوله ومفصله ومستوعبه بتنصيصها على جميع الفروع وهى صفحه ونصف فيها كل الشقوق من المعصوم (عليه السلام) ، بخلاف ما نقله الصدوق (قدس سره) فى الفقيه فقد نقلها مقطعه وهى موثقه عمار الساباطى ورواها الكلينى (قدس سره) مقطعه أيضا.

فالتبع فى اخبار الأبواب له من الفوائد الكثيره التى لها أثر كبير فى الاستنباط، والنظر إلى تتبع الأخبار فى أول وهله أمر سهل لا صعوبه فيه إلا أن له من الآثار الجليله فى الاستنباط والدرجه الكبيره فكثير مما خالف فيه المتأخرون المتقدمين بعدم وجود نص فإنه يوجد النص الذى لم يلتفت إليه المتأخرون وأحد الأمور التى ساهم فيها صاحب الحدائق (قدس سره) أنه استطاع أن يرشد إلى أخبار عديده فى كثير من المسائل الفقهيّه التى تناستها الكتب الفقهيّه قبل صاحب الحدائق (قدس سره) بقرن وقرنين، والسبب فى اختلاف المتأخرين عن المتقدمين هو الغفله عن النصوص لما مرت به عمليه الاستنباط من مراحل فى حقيبتها التاريخيه حيث إن الظاهره التاريخيه لدى بدايات الاماميه فى الكتب الفقهيّه أنها لم تكن بكتب فقيّه بل كانت متونا رواييه وبعد ذلك تحولت إلى متون فتواييه مجردة عن الاستدلال وبعد ذلك - وهى طبقه العلامه - طعمت

الاستدلال إلا أنها غير مستوعبه لكل الأبواب ولكل المسائل وبعد الشهيدين تمسكوا بالانسداد فاعتمدوا الاجماع والشهره فلم يعتن بتحصيل الاخبار ذلك الاعتناء وقد سبب هذا اختلاف المتأخرين عن المتقدمين حتى جاء أمثال صاحب الحدائق (قدس سره) وأشار إلى تلك الاخبار فعلى أى تقدير فالتتبع فى الاخبار أمر مهم جداً.

#### **الحيثيه الخامسه: أن يكون الأجود فهما للأخبار:**

وهذه الحيثيه مهمه ويكون ذلك بدقته واحاطته بكتب شروح متون الاخبار؛ وذلك لأن تحصيل الظهورات والمواد الأوليه لبيان مفاد الحديث أمر مهم وتحصيل المعانى اللغويه بلفظ الحديث أو بملاحظه استعمال نفس الالفاظ فى أخبار آخر فإنه يؤثر فى تحديد هويه المعنى وبالتالي يؤثر فى كثير من النتائج الاستنباطيه.

#### **الحيثيه السادسه: مطالسه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله:**

فإنه مما يجعل للباحث أنسا بذلك الباب بحيث يعرف لحن تعريض الشارع وما يدور حول المسأله ويوقفه على قرائن مؤثره فى نتيجته الاستدلال ويوقفه على أمور دقيقه بالمقارنه بين متون الاخبار.

#### **الحيثيه السابعه: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثاً وقديماً:**

ومن الامور التي تؤثر في فهم الاخبار هو الالمام بفتاوى الأعلام قديما وحديثا وليس المراد بالجمع التراكمى العشوائى التزىنى لبحث المسأله الذى لا- نفع فيه بل يظهر نفعه إذا ضم إليه التحليل والتدقيق فى كل فتوى بحيث تقرأ كل فتوى على أنها نحو استظهار للأخبار وبالامعان والتدقيق لكيفيه استفاده تلك الفتاوى من الاخبار وعليه فتعود معرفه الأقوال والفتاوى إلى استظهارات متعدده من الاخبار هى بمنزله الشروح لتلك الاخبار.

فالأقوال والفتاوى بحسب العصور المختلفه يلاحظ فيها كيفيه انتزاعها واستظهارها من الاخبار، وأيضا أن كل قول هو عبارته عن حصيله جمع دلالى بين الاخبار المتعدده وهى فى الوهله الأولى تبدوا متنافيه فإذا نظر إلى تلك القيود التى فى الفتاوى وخصوصياتها التى بها تختلف عن الفتاوى الأخرى فستكون الأقوال وجوهاً احتماليه متعدده لقراءه الخبر وهذا ما يزيد فى فهم المجتهد فى عمليه الاستنباط.

فإنه إذا عمل هذه المهاره والممارسه يتوفر للفقيه وجوهاً عديده فى فهم الاخبار، وشدد العلامه (قدس سره) فى وصيته لفخر المحققين (قدس سره) على عدم حسم الاستنباط فى مسأله من المسائل من دون مراجعه أقوال من تقدمه لانه قدينى على استدلال وقد فنده ونفاه غيره، وقد يتوصل المتقدمون والآخرون إلى دليل ودلائل لا يلتفت إليها الشخص الواحد

بنفسه فهذا أمر مهم فلا بد من الالتفات إلى نكات أقول المتقدمين.

### الحيثية الثامنة: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا:

التضلع في فهم ومعرفة نفس الفرض الفقهي وهي مرحلة تصوريه لأصل الفرض الفقهي... ويحصل هذا التضلع من سبر كلمات المتقدمين في تصوير فرض المسألة فكثير ممن يمارس الاستنباط ينساب عفويا في الوهلة الأولى ويظن أن الفرض الفقهي بهيكله خاصه والحال أن حقيقته شيء آخر مغاير تماما لحيثيات الفرض المنساب إليه، فالبحث عن حيثيات وفروع المسألة وغيرها يعطى الباحث حصانه وحصانه في الاستنباط حيث يحدد على الأقل مورد النص من الرواية أو الآية مثلاً، فالتسرع يفقد الباحث تركيزه في الفهم، وهذا ليس في خصوص البحث الفقهي بل عام لجميع العلوم، ومن هذا قولهم: "اعرف ماتريد كي تحصل على ما تريد" ولا يخفى تأثير هذا في الاستنباط إلا أن الاستنباط ليس محصورا فيه.

ثم قال الماتن (قدس سره): (والحاصل أن يكون أجود استنباطاً) فقد جعل هذه الحيثية هي حصيلة حيثيات السابقه، والبعض ذهب إلى أن هذه حيثية أخرى مستقلة عن حيثيات السابقه وهذا تام صحيح وقد ذكر السيد الخوئي (قدس سره): أنه الأجود في تطبيق الكبريات على الصغريات؛ إذ ربما يكون الفقيه فحلا في أصل تنظير الكبرى الاصوليه أو الفقهييه إلا أنه

يكون ممزوج الذوق والفتنه فى ارجاع الصغريات على الكبريات فلا- يكون نبيهاً فى معرفه موارد الكبريات كملا-حظه خصوصيات بعضها دون بعض فيقدم كبرى حقها التأخير ويؤخر كبرى حقها التقديم.

فترى كثيراً من الأعلام ليس له تشييد لكبرويات أصوليه وفقهيه بل يقرر ما قرره غيره ولكنه له باع ودربه ومهاره ونباهه فى مقام التطبيق واندرج الصغرى تحت أكثر من كبرى وتقدم وتأخر الكبرويات فى التطبيق عليها يفوق غيره بكثير فالقوه فى نفس تنظيم الكبرويات شىء والتطبيق شىء آخر. وعلى هذا الأخير يكون الأجود استنباطاً هو الأعلم إلا أن مختارنا - كما يأتى - فى الاعلم هو من توفرت فيه جميع الحثيات المتقدمه والآتيه.

### **الحثيه التاسعه: أن يكون الأجود فى صياغه وقولبه وحك النتائج الفقيهه:**

فضبط النتائج بصياغتها التدوينيه بعد مهاره تطبيق الكبرويات يحتاج إلى مهاره وخبره ونباهه أكثر فأكثر فتراه فحلا فى الاستنباط وهو غير ضبط فى تحرير النتائج بحدودها ورسم عنوان يوصل إلى متن النتيجة التى توصل إليها فيكون العنوان المصاغ للنتيجه يحدد ذات النتيجة التى توصل إليها بحيث لا- تتخالف هذه النتيجة - من جهه ضبط صياغتها - مع بقيه المسائل التى حررها فضبط النتائج يحتاج إلى قدره

ونباهه خاصه بملاحظه جميع ما يتعلق بهذه المسأله بشكل مباشر وغير مباشر حتى لا يحصل التنافي بين صياغه نتائج الاستنباط فى جميع رسالته العمليه، فانظر إلى صاحب الشرائع (قدس سره) فإنه جزل فى صياغه الفتاوى وإذا صاغها يحدد ما توصل إليه من نتائج بحدودها حتى لا يدخل فيها فروع مغايره لنفس المسأله ولا تشتبه نفس المسأله بغيرها بل فى التعليق على المتون الفقيهيه يحتاج الفقيه إلى مرحله من المراحل العلميه إلا- أنه لا يبلغ قدره وقوه مرتبه صياغه النتائج والمتون الفقيهيه المستقله. فصياغه القانون غير التقنين نفسه وغير المنظر للمدارسه القانونيه، فإن المنظر يستطيع أن يقنن إلا إنه ليس من الضرورى باستطاعته أن يصنع مدرسته القانونيه بصياغه تامه الحدود، فهو يستعين بأهل القانونيه، وهذه الحثيه أيضاً مما لها دخل فى الترجيح والأعلميه.

### **الحثيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره موضوعيه وأخرى ذاتيه:**

فالأولى: كأن يكون هو الاقوى استنباطا من جهه النتيجة بنحو القطع واليقين، وذلك لأنه قد يوجد من يستنتج بنحو القطع واليقين وفى قبالة من يستنتج بنحو الظن المعبر.

ولم يرتض بعض الأعلام هذه الحثيه فقال بعدم دخل هذه الحثيه

فى الاعملىه؛ لأن القاطع والظان قد وصلا إلى النتيجه بطريق صحيح وإن كان أحد الطريقتين أقوى من الطريق الآخر فلا فرق بينهما فى الأعملىه.

والصحيح تأثير هذه الحيثيه فى قوه الاستنباط وضعفه فى الاعملىه وذلك لأن المراد بقوه الاستنباط وضعفه تاره من منشأ واحد يحصل لأحدهما جزم والآخر ظن معتبر فهذه حاله نفسيه لكون أحدهما جزماً وقاطعاً بخلاف الآخر أو العكس قد يكون الآخر ليس عنده قوه فى التنقيح فلا يحصل لديه الجزم، وتاره يكون منشأ القطع والجزم هو كثره الأدله المتعدده التى توصله إلى القطع بالنتيجه بخلاف من عنده منشأ واحد فلم يحصل له إلا الظن المعتبر. فإنه يوجد فرق وجدانا فإن من يستند على عشره أخبار يختلف عمن يستند على خبر واحد، وتاره لكون الدلاله هى منشأ القوه كما لو كان أحدهما حلل مفاد الروايات حتى إلتفت إلى عده نكات أوصلته إلى صراحه ونصيه الخبر، والآخر حلل الدلاله بدرجه الظهور والظن فلم يصل إلى حد النصيه والصراحه فالثانى لو أبتلى بظهور آخر معارض لما استظهر بخلاف من وصل إلى صراحه الدليل فإن الظنى لا يرقى إلى معارضته فهذه الحيثيه مؤثره حقيقه فى الأعملىه فإذا كانت قوه الاستنباط وضعفه من مناشئ موضوعيه معتبره كانتالمقدره على الوصول إلى القطع من الأدله بحسب الموازين مما تدل على أن صاحبها هو الأكفأ من غيره، فمثلاً: لو كان



فقيهان عند أحدهما عشره أخبار ولم يصل بها إلا إلى درجه الظن والآخر عنده خبر واحد ، واستطاع بحسب الموازين أن يصل به إلى القطع فهو أقوى استنباطاً من الأول.

والثانيه: كأن يكون معتدلاً في نفس الاستنباط وهذه الحثيه من مناشئ قوه الاستنباط وضعفه فالاعتدال في نفس الاستنباط حثيه معتبره في قوته فمثلاً لو كان أحدهما غير معتدل في الوصول للنتيجه والآخر معتدل كأن يكون أحدهما سريع بلا موازين والآخر بطيء بحسب الموازين فإن السرعة والبطيء إذا كانتا من مناشئ غير موضوعيه فهي ضعف، وإذا كانتا من مناشئ موضوعيه فقوه، وأيضا إذا كانت تابعه لنفس صفه الاستنباط ككون البطيء اعتدال في الاستنباط فقوه وعدم الاعتدال فضعف.

والحاصل: أن قوه الاستنباط إن رجعت إلى صفه موضوعيه فهي تؤثر في الأعمليه وإن رجعت إلى صفه ذاتيه بمعنى الاعتدال وعدم الاعتدال فهي أيضا مؤثره.

### **الحثيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه الصناعه الفقهيه والفرق بينهما:**

والفرق بين الصناعتين: أن الصناعيه الاصوليه هي كونه لبقاً وحاذقاً

ص: ٣٩٢

ودقيقاً فى تشخيص الكبرويات الاصوليه واستعمالها والتناسب بينها والمقصود من التناسب هو الارتباط والترتيب فيما بين القواعد والعلاقه بين كل قاعده اصوليه وبين الأخرى من حيث تقدم البعض وتأخر البعض الآخر والحكومه والورود والظاهر والواقع فهذه المعرفه - أى معرفه خصائص القواعد بقيودها وكيفيه تطبيقها ومعرفه منظومه المناسبات بين القواعد الاصوليه فيما بينها - يطلق عليه صناعه اصوليه.

وأما الصناعه الفقهيه فهى ترتبط بالقواعد الفقهيه فى الأبواب العديده ومعنى القاعده والوجه المذكوره فيها وكيفيه تطبيقها والتناسب فيما بينها والاحاطه بكل القواعد الفقهيه ومعرفه سعه بعضها لجميع الأبواب أو اختصاصها بعضها فإن هذا كله مؤثر فى الصناعيه الفقهيه، ولا يخفى تفاضل الفقهاء فى هاتين الصناعتين أو تميز بعضهم بأحدى الصناعتين دون الأخرى.

### **الحيشه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى:**

وهو مؤثر فى تحديد الفرض الفقهي والمسأله الفقهيه فالذوق هو الوصول إلى الشىء ادراكا من دون اعمال الفكر بحيث يصل إلى مرام العرف ويتحقق الذوق بواسطه التعايش مع العرف بدرجه يعرف مرادتهم ومقاصدهم وما يبنون من آثار مثل التفرقه عندهم بين الزفاف وبين عقد النكاح وذلك لأن الخصوصيات الموضوعيه التى يتغير الحكم

لتغييرها موضوع الحكم ولا يلتفت ويفطن إليها إلا صاحب النباهه والفظانه بما عليه العرف من واقع سواء عرف عام أو خاص أو خصوصيات فهو يرجع إلى تشخيص صغريات الحكم الفقهي بل وقد يرتبط الذوق العرفي بتشخيص أصل الكبرويات كما هو في تحديد معقد السيره العقلانيه بإنها تنجيز أو تعذير أو سيره احتياطييه أو غيرها. ولهذا يحكى عن بعض الفقهاء أنهم يتبعون أخبار وأحوال زمانهم كما عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

« يا مفضل... والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس » (1)، إذ له تأثير كبير في تحديد الصغرى ومن ذلك ما ذكرناه من مصادره وزاره الاوقاف لمسجد الشيخ الكليني (رحمه الله) فقد استفتى السيد أبو الحسن الاصفهاني (قدس سره) عن بيع فرش المسجد إذا كان قديماً فأجاب بعدم الجواز، ثم استفتى مجتهد آخر معاصر له فأجاز وفي اليوم التالي صادروا المسجد وغيروا اسم الشيخ الكليني ونسبوا قبره إلى آخر، فالغايه التي وراء السؤال عن بيع الفرش وتمييز أن المقصود هو غير السؤال يحتاج إلى فراسه وذوق عرفي يتعرف به على طبيعه السائلين ومن ذلك ما ينقل عنه (قدس سره) أنه استفتى من قبل أهل اصفهان في بيع وقف على مدرسه فأجاب إذا كان البائع

ص: ٣٩٤

مجتهدا فيحمل فعله على الصحة وإذا كان عامياً فلا، وكان هؤلاء السائلون يريدون اسقاط بعض المجتهدين في اصفهان.

### **الحيثه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات:**

وهي تصب في الذوق العرفي في الموضوعات وهي الاطلاع الموضوعي بتوسط العلوم التخصصيه في الموضوعات فهذه لا تؤثر فقط في الجزئيات والتطبيقات بل يؤثر في استنباط الكليات. مثل المسائل المتعلقة بعلم الفلك فيرجع في تحديد الموضوع إلى الرأي الرسمي وهو رأي النخبه من أهل ذلك العلم ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ما يتعلق بموضوعه هو علم الاجتماع فمن عنده فلسفه علم الاجتماع ويلم بعلم النفس الاجتماعي يكون أكثر تبحراً بباب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن بيئته بيئه اجتماعيه فإذا رأى الفقيه ظاهره معينه من المنكر فالمفروض اختيار الاليه المثلى في رفع وقلع المنكر وهذه لا تتم إلا بالاطلاع على العلوم التخصصيه في تحديد الموضوعات فهذه الحيثه مهمه جداً.

وبالجملة فالاطلاع على موضوعات الابواب بمصادرها التخصصيه والميدانيه مؤثر، وهو شبيه بالذوق العرفي، غايه الأمر أن هذه بحوث تفصيليه تخصيصة علميه ، وأما الذوق العرفي فهو آليات إجماليه في

### الحيثه الخامسه عشر: أن يكون ذا عارضه فقيهه:

ولا- يقال أن العارضه الفقيهه تدرج تحت عنوان الأ-كثر اطلاعا في أخبار المسأله ونظائرها إلا- أنه يوجد فرق دقيق بينهما فالعارضه تحصل - لدى الفقيه من ممارسته للاستنباط في الأبواب الفقيهه - اتقان اجمالى وموزون ومرتب وهى غير جوده الاستنباط وحسن السليقه فالمراس الفقيهى يولد له خبره ويولد لديه تلقائياً انتظام وسداد فى استعمال القواعد الفقيهه وقد تبين هذه الخاصيه بالعلم بالملازمات بين قواعد الأبواب الفقيهه وارتباطها والتلازم بينها .

وبسبب العارضه الفقيهه يتنبه إلى لوازم المسأله واسبابها وتداعياتها وحقيقه هذه العارضه هى كون صاحبها ذى عرض عريض فى التجربه والممارسه الفقيهه إلا- أنها ليست الاستنباط النهائى بل هى عباره عن مرحله متوسطه من مراحل الاستنباط أو من المراحل الأوليه وهى مرحله ترتبط بالالتفات إلى بدء هيكله المسأله وتشقيقها وتحديثها إلى حيثيات. وارتباط المسأله بالابواب - بحيث يلتفت إلى الارتباط العضوى بينها وبين المسائل فى أبواب متفرقه- واستكشاف لوازمها فمثلاً كاشف الغطاء (قدس سره) أشكل على من بنى أن المعاطاه ليست بيعاً بثمانيه اشكالات

فى أبواب مختلفه وذلك لعلمه بالارتباط العضوى بين هذا الفرع وتلك الفروع، وهذا كله بسبب العارضه الفقهيّه، وبعد ذلك تأتى مسأله التنظيم والاستنتاج وما شابه ذلك.

### الحيثيه السادسه عشر: الاحاطه الفقهيّه:

وهى الالمام للموارد كالأحاطه بالأخبار والرجال وغيرها وهذا بخلاف العارضه الفقهيّه فإنها قوه علميه تحليليه والأحاطه الفقهيّه ليس من الضرورى أن تكون علميه بل هى المام وارشيف للمواد وهى بمفردها لا تؤثر ألا- أنها كرصيده ينظم قوه التحليل وتسدده السليقه فتؤثر بل كل الحثيات السابقه لا تؤثر بمفردها تأثيراً تاماً إلا إذا انضمت إلى غيرها من الحثيات.

فالصحيح عندنا أن الأعلميه ليست حيثيه واحده تنفرد فقط و فقطبل هى مجموع هذه الحثيات الستة عشر أو أزيد منها.

ويختلف تأثير هذه الحثيات باختلاف الأبواب ففى بعضها تكون بعض الحثيات أكثر تأثيراً مثل الصناعه الفقهيّه مؤثره جدا فى باب كبرويات المعاملات والذوق الفقهي مؤثر فى الاستفتاءات الجزئيه وهكذا. فعلى هذا يكون الأعلم مكسرا - أى بلحاظ الكسر والانكسار - من درجات جملة الحثيات فهو كالمعدل النهائى للطالب المدرسى أو الجامعى فإن مستواه يحصل بالنظر إلى جميع الأبواب وبالنظر إلى طبيعه المسائل واختلافها من باب إلى باب أو اختلاف مراحل الاستنباط

لمسأله واحده فكثيرا ما تكون بعض المراحل تتدخل فيها حيثيه الإمام بالكبرويات الاصوليه ، والبعض الآخر تتدخل فيها حيثيه الإمام بالكبرويات الفقيهيه وبعضها يتدخل فيها الصناعه الفقيهيه وبعضها الصناعه الاصوليه أو الإمام بأكثره مدارك المسأله أو قوه الاستنباط أو الاطلاع على نظائر المسأله والأجود فهماً والعارضه الفقيهيه والعارضه العرفيه أو الاحاطه وهلم جرا، فإن هذه كلها مؤثره على كل حال.

فالمحصل فى الحقيقه هو المجموع المكور من تلك الحثيات ومن هنا يمكن تعدد الأعلمييه فى الأبواب بل فى المسائل لاسيما إذا كان التفاوت فى الاعلميه ليس كثيرا بل قليلا ففى هذه الموارد يلاحظ أنه يوجد تعدد فى الأعلمييه بحسب الابواب وبحسب المسائل فالأمر حيثى ويعتمد على الأبواب وطبائعها ومسائلها فإذا فسرنا الاعلميه بهذا البيان فإن الغالب تعدد الأعلمييه بحسب الأبواب. بخلاف ما لو فسرناه بحيثيه واحده فقط مثل الأعلم هو الأعلم فى الصناعه الاصوليه فقط فهذا يوجب الانحصار وعدم التعدد.

## مناهج الاستدلال:

### اشاره

ولا بأس بالتعرض لمناهج الفقهاء المختلفه لأن معرفه هذه المناهج أيضاً تطلعنا على حيثيات عديده تؤثر فى الاعلميه ومن هذه المناهج منهج الشهيد الأول (قدس سره) والشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) ونستطيع أن نعبر عنه

بمنهج الملازمات وليس هو الحثيه المتعلقه بمعرفه النظائر التي مرت بل المراد منه شىء يغير اجمالاً حثيه النظائر.

## ١- منهج الملازمات:

منهج الملازمات يعتمد على يقظه الفقيه فى تحرير عناصر هامه فقيهه - لا أصوليه - فى مسأله أو فى باب من الأبواب بحيث لو صيغت تلك العناصر العامه فى مسأله أو باب بقالب معين تلفت هذه الصياغه والقولبه إلى تداعيات فى أبواب ومسائل أخرى أو فى تأثير وتأطير هذا القالب والصياغه على قواعد أخرى فى أبواب أخرى، فالفطنه إلى العناصر العامه فى البحث الفقهى وكيفيه تطبيقاتها فى موارد عديده أخرى أو ارتباط هذا العنصر العام مع قواعد أو عناصر عامه أخرى يعبر عنه بمنهج الملازمه، وقد تميز بهذا المنهج الشهيد الأول (قدس سره) والشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) بكثرة ولهذا نرى أن الشهيد الأول فى كتاب القواعد والفوائد تصيد العناصر العامه الفقيهه فى المباحث الفقيهه ومن ثم يلتفت إلى تطبيق العنصر العام، ولا ريب أن الالتفات إلى تطبيق العنصر العام فى موارد عديده وكثيره يصقل علميه الفقيهه ويصقل التحرير والتنقيح الذى يمارسه لتأطير أو قولبه ذلك العنصر وبالتالي يعطيه بصيره أكثر فى حدود هذا العنصر العام وأثاره وتداعياته وما شابه ذلك .

فهذا المنهج مفيد ومؤثر من هذه الجبهه بشكل جيد ، وهو يتوقف



على عده أمور:

منها : احاطه الفقيه بالابواب .

ومنها : سرعه الالتفات والفظنه إلى العناصر الهامه الكليه فى كل مسأله كأن مجرد العنصر العام فى المسأله عن خصوصيات تلك المسأله فإلتفت إلى نفس حدود ذلك العنصر العام لأنه إذا لم يلتفت إلى العنصر المجرد عن تلك الخصوصيات فإنه لن يلتفت إلى كيفية تطبيقاته وعلاقته مع القواعد الأخرى أو المسائل الأخرى وبطبيعته الحال لا يلتفت إلى منهج الملازمات.

ولهذا نستطيع أن نعتبر هذا الحيشه سابعه عشر من الحيشيات ، وهى كما تقدم سرعه تظن الفقيه وتلففه والتفاتة ووقوفه على العناصر العامه والقواعد الفقهيه التى هى مغيبه فى تضاعيف بحوث المساله وغيابها لعدم الالتفات إليها ، فالعناصر العامه قد لا تكون قواعد فقهيه بشكل مصطلح فالتعبير عنها باللوازم العامه أسلم ومثال ذلك ما يتوصل إليه الفقيه من مصطلح يستخدمه الشارع فى الحكم الوضعى لا التكليفى فهذه لا يسمى قاعده فقهيه وايضا مثل كلمه «لا أحب» مستعمله فى لسانه كثيرا فى الحرمة فهذه عنصر مشترك إلا أنه لا يسمى قاعده فقهيه لعدم كونها أحكاما ولا قاعده أصوليه لعدم اشتراكه فى جميع الأبواب

ص: ٤٠٠

وغيرها من أدوات الاستظهار العامه التي يمكن أن يتمسك بها في كثير من الأبواب ، كما لو قال : «لا تصل في النجس» ، وقال : «لا- تصل بالنجس» فهل هذا القيد مع الباء يفيد الانضمام ومع "في" يفيد الاتحاد فتصح الصلاه وضعا بالتعبير الأول وتبطل بالثاني... وهكذا. فهذه العناصر مؤثره إلا أنها لا تسمى قاعده فقهيه ولا اصوليه ولا قاعده لغويه وذلك لاختصاصها بلغه ولسان الشارع مثلاً.

وأيضاً قاعده الملازمات ليست خاصه بالعناصر العامه بل تشمل القواعد الفقهيه لكن من حيثيه التطبيق كتطبيق البراءه في موارد متعدده فتوجد بعض الخصوصيات المشتركه في تطبيقها فتسحب تلك الخصوصيات إلى موارد أخرى من موارد البراءه فهذه عناصر تطبيقيه عامه لا تدخل في القواعد الفقهيه ولا في المسائل الاصوليه.

والمشاهد من بعض الفقهاء هو قوه حدسه وحاسته بالوقوف على تلك القواعد الفقهيه الجديده فهذه الحيثيه مؤثر جدا في الاستنباط وذلك لمساهمه هذا العنصر المشترك في البحث العلمى في مسائل عديده وتساهم أيضا في نفس ترتب مراحل الاستنباط لنفس المسأله بشكل مترتب.

والمشاهد من البعض أيضا أنه ليست له هذه القدره إلا- أنه إذا التفت إلى عنصر عام عند آخرين استطاع أن يوطره ويشيده ويعمقه أكثر

ممن التفت إليه، فكل من هذين النمطين من قوه الاستنباط له دخل فى الحثيه العلميه زياده على الحثيات المتقدمه.

فالنكته المهمه أن الفقيه إذا التزم باستنباط معين فى مسأله معينه فليكن على فطنه أن ما التزم به من استنباط فى هذه المسأله إذا اعتمد على قواعد عامه وقواعد فقيهيه فليلتفت إلى أن هذا النمط من الاستنباط والاستنتاج إذا اعتمد على قواعد عامه أو قواعد فقيهيه ينسحب وينجر إلى أبواب عديده فإذا التفت إلى أنه لا يمكن أن يلتزم به فى أبواب عديده فإنه يدل على وجود خلل فى استنباطه.

وهذه الحثيه لازمه لهذا المنهج وأما ما سيذكر فى منهج التشقيق فهو بلحاظ صور الباب نفسه وحالته.

## ٢- منهج التشقيق فى الاستنباط:

ومن تلك المناهج التى يسلكها الفقهاء فى الاستنباط منهج التشقيق:

والتشقيق منهج يتميز به الشهيد الثانى، بأن يشقق المسأله التى توصل إليها إلى عده شقوق ليستعلم ويستوضح صحتها ودقتها وسدادها فإذا رأى النتيجة العامه فى هذه المسأله لا يمكن أن تنطرد فى جميع شقوق المسأله مع عدم خصوصيه للشقوق التى جرت واطردت فيها تلك النتيجة فيستعلم عدم تماميه النتيجة العامه فى المسأله وإنها ذات خلل وذلك لان المفروض أن الشقوق وهى حالات ومصاديق وليس لها

خصوصيه فإذا لم تطرد النتيجة العامه فى شقوقها يعلم بطريق الإن بوجود خلل فى النتيجة الاجماليه أو يتنبه الفقيه إلى أن بعض الشقوق ذات خصوصيه بحيث خرجت من النتيجة العامه وهذا أيضا مفيد وبهذا لا يسحب الفقيه النتيجة فى المسأله إلى كل حالات وصور المسأله فيلتفت إلى الاستثناءات... حتى إذا أفتى مثلاً لا تكون فتواها باطلاقها، فمنهج التشقيق منهج مهم.

ومثال التشقيق: ما يذكر فى الزوجين النصرانيين إذا جعل المهر خمراً أو خنزيراً ثم اسلما فهل يصح المهر؟ فتاره نفترض فى هذه المسأله حصول تسليم المهر قبل الإسلام، وتاره نفترض أحدهما أسلم أو كليهما أسلما وتاره نفترض أن مرادهما من عنوان الخمر والخنزير آليه إلى قيمه وتاره عنوان أصلى... وهكذا، فهذه الشقوق تضىفى نوعيه دقه وعمق فى نتيجة المسأله وأن الروايات الخاصه الوارده فى هذه المسأله هل هى شامله لكل الشقوق أو أن بعضها ناظره إلى حيثه معينه أو خاصه ببعض الشقوق أو ناظره إلى الطبيعه المشتركه فى جميع الشقوق فهذه حيثه مهمه ومفيده فإنها تعطى ضبط ومسح دقيق لحقيقه المسأله وخصوصياتها المؤثره فى دقه وصحه النتيجة الاجماليه التى توصل إليها الفقيه... فقدرة التشقيق تبين مدى دقه الاستنتاج وسداده ومدى احاطه نفس الفقيه بما استنتجه وهل أحاط به بشكل عميق أو بشكل عفوى

فهذه القدره تعطى الوصول إلى حقيقه نفس المسأله من كونها عامه أو فيها بعض الخصوصيات أو هي ذات حاله واحده أو ذات حالات.

فالفقيه القادر على التشقيق أضبط للمسأله من غيره، وخصوصا إذا كانت المسأله من المسائل الام فى نفس الباب فمثلا ربما ترى استنباط من الفقيه أن السعى واجب بين الصفه والمروه ولكنه لم يلج فى التشقيق مثالذلك مسأله السعى من الطابق الثالث أو مما هو تحت الأرض أو من جهه العرض الذى هو محل ابتلاء الآن فهذه الشقوق تجعل الفقيه يدقق فى الالفاظ والأدله التى وردت فى السعى وحدوده هل هى حرف جر أو جمله أسميه ومن كون سعى النبى (صلى الله عليه وآله) على الجمل هل له ارتباط بالنتيجه وبالمسأله أم لا؟ فنفس استنطاق أدله المسأله والتدقيق فيها والتنوع وتعدد الأدله فى المسأله مما يلفت إلى مطلوبيه التدقيق والتعمق بغزاره بالتشقيق فالتشقيق يعطى الفقيه تعمق وقوه وضبط وتسلط أقوى فى نفس المسأله فهذه الحيشه مؤثره ولهذا ترى بعض الفقهاء يتميزون بهذه الخاصيه وهى غير الحيشه التى تقدّمت.

فمثلا بعض الأعلام (قدس سره) توصل من كثره التفريع والشقوق فى الخمس إلى قواعد خاصه بباب الخمس فمثلا فى مسأله لو لم يخمس سنين وأراد أن يخمس من مال لم يتعلق به الخمس فإنه يفتى باخراج

الربع والصحيح أنها ليست بفتوى وذلك لأن دليلها ومدركها الاحتياط وذلك لأن حسابها لا يصل إلى الربع بالدقه الرياضيه بل هو انقص .

نعم الزيادة على الخمس فتوى إلا أن تحديدها بالربع من باب الاحتياط لأنه بالدقه الرياضيه لا يصل إلى حد الربع بل هو أزيد من الخمس وأنقص من الربع ولعل النسبه لا تلاحظ في الخمس القليل أما في خمس المليارات تكون قدرا كبيرا جداً.

وفي بحث الهلال مثلاً هل يشترط في وحده الحكم وحده الأفق أو يختلف الحكم باختلاف الافاق فإن هذه المسأله من المسائل التي مرت عليها أطوار علميه... وبحمد الله تراكمت جهود ومتابعه فيها فما تقارب بين مختار المشهور عند متأخرين العصر من أن اختلاف ثبوت الهلال باختلاف الآفاق وسببه شقوق معينه وأدله معينه أوردتها البعض (قدس سره) لمختاره وجلها معتمد على الطرق الاثباتيه الآليه للهلال فأوردت شواهد أثباتيه معاكسه تماما لما أوردته البعض (قدس سره) وأن ما استشهاد به قابل للجواب في نفسه ومن ثم استضعف ما أختاره وقد حررناه في الطبعة الثالثه من كتاب الهلال وسببه الالتفات إلى شروح جديده في المسأله بلحاظ العرض الشمالي فالبلدان التي تقع على العرض شمالي بخمسين درجه فما فوق لا يرى عندهم الهلال إلا بعد يوم أو يومين من مناطق ذات العرض المتوسط - سواء في الخليج وايران والعراق وغيرها

أو في أمريكا باعتبارها عرض متوسط بخلاف لندن وفلندا والنرويج فإنها ذات عرض شمالي - والهلال يُرى فيها بعد يوم ثانى أو ثالث بعد أمريكا مع أن الهلال رؤى ويرى في بلاد ذات أفق وقت متقدم أو وقت متأخر راوه ايضاً مع أن بلدان الوقت المتوسط لم يروه...وقد ذهب حفظة اللهالي أن الهلال يثبت عند المتوسطين بعد يوم أو يومين!

فإن هذه الشقوق وغيرها تلفت الباحث إلى أدله ثبوتيه تصب في أحد الوجوه دون الآخر بل توجب التدقيق والتأمل في نسبه اختلاف الآفاق إلى المشهور، نعم هو لمتأخرى المتأخرين أما ثبوتيه للمتقدمين ففيه تأمل.

فالشقوق والتشقيق تنبه الباحث الفقهى على سلامه النتيجة وسدادها فلا يستهان بالشقوق لأنها قد تسبب تغيير ما التزمه رأساً على عقب، لالتفاته إلى خلل في النتيجة فمنهج التشقيق رغم سهولته إلا أنه خطير التأثير وهو في بعض الشقوق ليس بسهل الالتفات مثل الالتفات إلى العرض الشمالى والعرض المتوسط فإن هذا لم يذكر في كلام السيد الخوئى (قدس سره) ولا في كلام أبى تراب الخوانسارى (قدس سره) الذى استند إليه ولا في كلام مستند الشيعة (قدس سره) ولا كلام الشهيدين الذين لهما باع في الفلك ولا في كلام الشيخ البهائى (قدس سره) ولا في الردود التى وردت بل وما استدل به سجلت عليه نقاشات إلا أن بعض الشقوق التى التفت

إليها في الاستفتاءات الفقهيّه صارت سبباً لتنتقيح جديد فالتشقيق أمر بالغ الثمره والأهميه.

### ٣- منهج التحليل:

#### إشاره

وهو عند القدماء نظير السيد المرتضى (قدس سره) وخصوصاً عند المحقق الحلي (قدس سره) والعلامه مع أن العلامه معروف بالدقه في المعاملات إلا أنه مع تتبعه عنده مهاره التحليل ومن المتأخرين المحقق الكركي (قدس سره) فإنه ممن برع في منهج التحليل. والتحليل والتركيب صناعه منطقيه قديمه، فالمعاني المركبه هي في الحقيقه مدمجه والذهن له قدره على دمج المعاني وتفكيكها وتحليلها فمثلاً تصور معنى الانسان فإنه معنى وحدوى ومع ذلك يستطيع العقل أن يحلله إلى اجناسه وفصوله فللذهن القدره على تحليل ذلك المعنى الفردى إلى عدّه معاني وايضاً للذهن أن يجمع تلك المعاني التفصيليه التحليليه ويدمجها في معنى فردى .

فتحليل المعاني أى ماهيات موضوعات الاحكام الشرعيه سواء في باب المعاملات والعبادات وفي أبواب آخر أمر هام جداً ويكشف عن نكات كثيره جدا في ماهيه الموضوع وماهيه الحكم وبالتالي يتوفر المستنبط على مواد استدلاليه كثيره من خلال تفكيك المعنى وهذا دليل برهاني لأنه يصل إلى عناصر من نفس الماهيه الذاتيه للشئء المأخوذه في الدليل فهو أسلوب دقيق ومهم ويحتاج إلى تروى وتدبر ومراجعه

ص: ٤٠٧



المعاني اللغوى ومراجعته الخواص والاثار واللوازم فإنها تكشف إنَّ عن وجود ملزوماتها فى بطن المعنى فكثير من المعانى تكون مطويه فى معنى وحدانى قابل للتفكيك واستخراج تلك المعانى منه فى غايه الأهميه. وإذا كان المنهج والاسلوب الاستدلالي سريعاً وسطحياً وتعليقياً كأن يلاحظ المستدل فقط صورته المعنى فإنه يحكم بعدم دلالة الدليل - الذى ركن إليه أصحاب المنهج التحليلي - على المطلب وذلك لأنه لم يلاحظ تلك المعانى المطويه.

فالمنهج التحليلي يوفر للفقير الباحث جملة وافره من الأدله بواسطه صناعه التحليل الخاضعه للموازين والشواهد لا- التحليل التخبطي غير الخاضع للموازين فالمعنى بواسطه صناعه التحليل كالبثر يستقى منه معانى عديده ... فهذه الصناعات تثرى الباحث بالمواد الاستدلاليه التى لا يتفطن إليها اصحاب المنهج السطحي.

### **مطلب فى الشعائر الدينيه:**

ومن باب المثال لو أردت أن تستدل على مطلب معين فى عنوان مسأله لكن لديك أدله داله على جنس عنوان الموضوع أو جنس جنسه فإنك تستطيع الاستدلال على ذلك المطلب بواسطه دليل الجنس؛ وذلك لأن الدليل الذى يدل على مشروعيه الجنس بالعموم مثلاً يدل على مشروعيات الافراد المندرجه التحتانيه والأنواع، فمثلاً: لو اردنا

الاستدلال على الشعيره الدينيه بالأدله الوارده فيها لفظ الشعيره فإنها قليله جداً وأما لو حللنا معنى الشعيره على وفق الموازين: بأنها علامه تذكيره تشيديه تعظيميه فسوف نرى أن كل جزء من هذه الحقيقه له دليل فالإعلام له دليل والتذكير له دليل والاشاده بالمعالم الدينيه لها دليل والتعظيم له دليل، فستصبح لنا أدله كثيره جداً على الشعيره.

وأما غير الملتفت فإنه يظن أن استدلال المستدل لا علاقته له بالمطلوب وذلك لعدم تفضنه بحقيقه معنى الشعيره وغفلته عن هذا المنهج كبرى أو صغرى فالشعيره المعتبره ليست هى الشين والعين والياء والراء بل حقيقه معنى الشعيره من كونها ممارسه اجتماعيه جانبها إعلامى وغايتها تجذير وتشيد المعانى المقدسه فى الدين فالتحليل يكشف عن أجزاء كثيره فمثلاً إذا ورد فى الدليل: عظموا هذا الأمر أو أحيوا هذا الأمر فإن هذا الدليل بنفسه يدل على تعظيم الشعائر وذلك لأن التعظيم والاحياء يتحققان بتوسط الممارسه التذكيره والإعلاميه الاشاديه بذلك المعنى فهذا هو إحياء له كى لا يموت وينقطع وجوده وبالتالي لا ينكر على الاستدلال بأدله إحياء مجالس البكاء عليهم (عليهم السلام) أنها تدل على أحياء الشعائر وتلك الممارسه التذكيره للمعانى الجليله والعظيمه هى أحد فقرات وأجزاء معنى الشعائر ومن هذا الباب قول: «أحيوا أمرنا» يطبقها على ذكر مصائبهم، فالباحث غير الملتفت لهذا

الصناعه يحسب أن هذه الاخبار تعبد خاص باحياء الشعائر ، إلا أن المتفت إلى المنهج التحليلي يلتفت إلى أن هذا ليس بتعبد خاص بل هو على مقتضى القاعده فالامام (عليه السلام) يطبق تلك القاعده وليس هو فى مقام التعبد الخاص، وكذا قوله تعالى : "وذكرهم بأيام الله" فما معنى أيام الله وما معنى ذكرهم فذكرهم أى أعلمهم بتلك الأيام وأشد بها إحياء والزمها فهذه أيضا من أدله تعظيم الشعيره.

فمنهج التحليل منهج ضرورى جداً لأنه بمراعاته وممارسته ينبه الباحث أنه لا توجد لديه مسأله لا تتوفر على أدله بل يشذ أن تقع له حاله بدون أدله ومواد استدلاليه لأنه بالتحليل يستطيع أن يتحرك فى عمليه استنباطيه واسعه الدائره طبعاً شريطه أن تكن المعانى التى ينطلق منها فى عناوين الأدله قائمه على أدله وشواهد لغويه وأدبيه معتبره من نفس المعنى.

ولا يخفى أن الممشى التعليقى السطحى منهج أخبارى لأنه يتقيد بحرفيه حروف العنوان الموجود فى الدليل وهذا منهج سطحى وقشرى لانه يعتمد على حرفيه الالفاظ وربما يطعن أصحاب المنهج التعليقى على المنهج التحليلى بأنه استحسانى وتخصى وهذا صحيح فإن المنهج التحليلى إذا لم يعتمد على شواهد وموازن واضحه تبين ما توصل إليه فهو استحسان ، وأما لو كان يعتمد على شواهد بينه وموازن مضبوطة

فمسلك التعليقى يسبب ضياع كثير من الأحكام وطمسها ومسلك التحليل يوجد لها، وقد أرشد إليه فى أخبار أهل البيت (عليهم السلام) زياده على أنه على مقتضى القاعده فمثلا أحدهم سال أمير المؤمنين (عليه السلام) ما هو العقل؟ فشرحه له ، فقال له: ما الجهل فقال: «قد بينت» .

فكثير من سلبيات المنهج التعليقى الحرفى الجمودى الذى - هو الرائج لدى جماعه - يشكل به على كثير من القواعد الفقهييه المسلمه عند القدماء بأن لا دليل عليها مع أنها مشهوره عند المتقدمين فكم من قاعده اسقطت بدعوى عدم الدليل.

فالاشكال كما تقدم فى عدم رعايه الموازين والمعايير التى هى بالتالى شواهد ودلائل وأما من كان يستند ويحتكم إلى الشواهد والقرائن فلا- مانع ولا محذور تجاهه ، فالسفسطيون بذريعه دعاويوأن كلاً يدعى الوصل بليلى فلا يحتكمون إلى شىء، وهذا افراط، وأما المخالفون للمنهج التحليلى فهم بذريعه عدم الدليل الحرفى سدوا هذا الباب، والصحيح هو لزوم الفحص عن الحقائق ولكن بميزان وبمعيار. فمثلا: لو نظرنا إلى الاصفهاني (قدس سره) لوجدناه قد استطاع بتحليل معنى الحجيه أن يصل إلى الأصل فى التعارض وهو عدم التسايط كما مر علينا بل هو شىء آخر فهذا تحليل جيد ومتين.

فكثيرا ما تتبدد وتزول الشبهات والنظريات الخاطئه بالتحليل، فمثلا: يرفع الوهابيون والسلفيون شعار "لا تدع أحداً من دون الله" حتى لو كان - والعياذ به تعالى - رسول الله (صلى الله عليه وآله).

ولكن لما نأتى ونحلل معنى "دون الله" ما المقصود منه هل هو دون ذات الله وبالتالي ينطبق حتى على الصلاه وبقية العبادات وعليه تكون شركاً فالمراد من دون الله كل ما عدا الله فالكعبه وكل شيء هو دون الله وبالتالي يلتفت إلى المغالطه في تفسير المعنى وأما لو كان المراد بدون الله هو ما لا- يوصل إلى الله فإن الصلاه توصل إلى الله وأولياء الله ايضاً يوصلون إلى الله، نعم نمرود وفرعون وغيرهم فهؤلاء لا يدلون ولا يوصلون إلى الله تعالى.

والفقهاء الكبار القدماء يمارسون هذا المنهج، وهذا ليس في خصوص علم الفقه بل هو مهم في كل العلوم وهو أحد معاني حسن السؤال نصف الجواب" فالتحليل لما يسأل عنه قبل السؤال هو يهديك إلى الجواب، وهو أيضاً مما يؤثر في سيطره الانسان على الحالات التي تتنابه من الغم والحزن والكآبه أو بالعكس كالفرح الشديد فإذا حللها يستطيع ان يسيطر عليها، فهذه الصناعه تفيد في البحوث العلميه والعملية، ولا يخفى أن اختلاف الأذواق بين الباحثين - وبعضهم ذوقه

عقلى تجرىدى وبعضهم ذوقهوجدانى وغيرها - توجب التغيير والاختلاف فى التحليلات والكلام فى أن الموازين بين الكل هى المنطلقات المشتركة بين الكل كمباحث الحجية التى يسلم بها الجميع، وهذا المنهج يختلف عن الحثيات التى لها دخاله فى الأعلمية.

#### ٤- منهج عمليه شرح الفرض الفقهي:

##### اشاره

وشرح الفرض الفقهي وهو يقرب من منهج التحليل إلا أنه يختلف عنه فهو عباره عن التثبت كثيرا فى تفسير شرح الفرض الفقهي وهو يفيد فى الوصول إلى سلامه ودقه استنباط النتائج... فرسم وتحديد ذلك الفرض المسؤول عنه فى الاخبار مهم جداً لأن بتحديد معناه يرفع التناقض والتعارض بين هذا الخبر وغيره من الاخبار لكون الفرض فى الخبرين متغاير فتستطيع الاستدلال عليه ببعض الاخبار المتحده فى الفرض فمثلا- تحديد معنى البطلان المأخوذ فى قولهم "إن الصلاه بلا تقليد باطله" هل هو بطلان واقعى ثبوتى أو ظاهرى أحرزى وضعى أو تكليفى... فهذه كلها لها آثار مهمه جداً، وهى تعطى الفقيه الهيمنه على المسأله بتحديد فرضها ولوازمه. فشرحو تحديد الفرض الفقهي هى ملاحظه ما يحويه من الفروع واللوازم وهو مغاير للتشقيق المتقدم إذ حقيقه التشقيق هى ملاحظه الحالات المتفرعه بما هى متفرعه وهل لها حكم المتفرع عليه أم لا.؟

ومن ضمائم هذا المنهج تتبع الأقوال وشرحها في المسأله الفقهيه فبعض الاعلام يتعرض إلى الأقوال بما أنها متون وشرح للروايات في الفقه وهذه مهمه جدا إذ بقطع النظر عن أصحاب الأقوال فهي تعطى الهيمنه على احتمالات ومحتملات محيط المسأله أكثر فأكثر.

### **مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل:**

فنفس عمليه تحليل الفروض الفقهيه وأقوال الفقهاء هو تحليل للنظريات الفقهيه وتنفع كثيرا لأنها توقف الباحث على لوازم وخصوصيات كشرط وأشطار في ذلك الفرض الفقهي بل لو لم تنفع في خصوص الفرض المبحوث عنه فإنها تنفع في فروض أخرى وتلفت إلى قواعد كثيره وعديده بل وإلى أدله كثيره لأنه من تحليل الفرض يلتفت إلى صلوح كثير من الادله للاستدلال بل بمراجعته الاقوال وشرحها يعرف مضان الاخبار المتعلقه بهذا الفرض الفقهي في أبواب مختلفه فمثلاً مسأله: "من زنى بذات بعل فإنها تحرم عليه مؤبداً". فلم يوقف إلى الآن على نص مختص إلا روايه مرسله تنسب إلى كتاب الطبرسيات للسيد المرتضى (قدس سره) الذي لم يطبع إلا أنه موجود في المكتبه الرضويه والظاهر أن هذا الروايه مرسله فبعض المتأخرين عنده الاحوط وجوباً والبعض النادر ربما يجوز ، وقد تفتنت للنكته قبل مراجعه ما ذكره المتقدمون كابن دراج (قدس سره) في أحد كتبه فإنه يشير إلى

النكته وهى الموضوع الوارد فى أخبار تنص على حرمه من نكح ذات بعل عالماً ، ولا يخفى أن النكاح لو حمل على الأعم من الوطئ والعقد صح الاستدلال به على الحرمة الأبديه بمن زنى بذات بعل ؛ لأن الزانى ناكح أى واطئ بذات البعل فتحرم عليه وتفصيل ذلك فى كتاب النكاح.

ومن ثمار تتبع الأقوال بامعان وتحليلها فأنه يوقف الباحث على جملة من الأدله وطوائف من الاخبار ما كان للباحث أن يصل إليها بمفرده لولا التبع فالتبع ليس تراكمياً لزخرف من احصاء الأقوال بل سعه فى آفاق الاحتمالات والمحتملات وتنوع الوجوه.

فحيثيات العلميه عديده جداً وبعضهم يضيف على ذلك العلوم التى لها ارتباط وثيق فى الاستنباط مثل علم اللغه كالصرف والنحو والبلاغه وعلم الرجال وعلم الحديث والصحيح أنها تؤثر فى العلميه وإن لم يتوقف عليها الاجتهاد فإنهم يبنون على فقاوته وإن لم يكن مجتهدا فى هذه العلوم إلا أنها تؤثر من بعيد فى العلميه إجمالاً، وأيضاً مما يؤثر الاطلاع العام للفقهاء على العلوم المتخصصة بموضوعات الأبواب مثل مسأله الهلال والتفصيل فيها فإن الاطلاع على العلم الفلكى المتعلق بالهلال يؤثر فى فهم الاخبار كالرجوع إلى اللغوى بحيث إن اللغوى يهدى ويوصل إلى المعنى إلا- أنه لا- يكشف عن حقيقته وهويته فإن هذا يحتاج فيه إلى توسط أهل الخبره بذلك الموضوع من



المتخصصين في الموضوعات كالموضوعات الطبيه ومثل تحديد حقيقه الكعبين في الوضوء، فإن كثيراً من علمائنا كصاحب الجواهر (قدس سره) والشيخ هادي الطهراني (قدس سره) وآقا رضا الهمداني (قدس سره) في الرد على العامه استندوا في التحديد إلى علم التشريح ومثل بحث حقيقه النقء المالى والصيرفه النقءيه وتأثير ذلك على بحوث حرمة الربا، فالمقصود أن الرجوع إلى أهل الاختصاص في تحديد الموضوعات مؤثر جداً وخصوصاً الرجوع في الرأى الرسمى عندهم، وعليه فالأطلاع على موضوعات الأبواب في العلوم المختلفه مؤثر جداً، وأما مسأله هل أن اصطلاح أهل الخيره هو نفسه اصطلاح المأخوذ في الاخبار أم لا؟ فهذا بحث آخر يحتاج إلى تحقيق الفقيه في لسان ومفاد الأدله.

### المختار في تحقق الأعلميّه:

فالرأى المختار هو أن الأعلميّه تؤثر فيها جهات عديده تختلف بحسب الأبواب والمسائل و بحسب مراحل الاستنباط في المسأله الواحده ولا سيما المسائل الأم وهى المسائل البنيويه في كل باب وكل فصل فكلها مؤثره غايه الأمر أن الأعلميّه تتأثر بالمجموع وبالتالي قد تتنوع فيكون في هذا الباب هذا أعلم وفي باب آخر ذاك أعلم وهكذا وليس من المحال القول بأن في المسأله الواحده تتبعض الأعلميّه كأن يكون أحدهم أعلم في تنقيح الموضوع والآخر أعلم في تنقيح المحمول

والمرجع فى تعيينه أهل الخبرة والاستنباط (١).

إلا أن تمييزه لغير المتضلعين فى الاجتهاد صعب جداً إلا أنه واقع كثيراً، فترى أحدهم فى بعض قيود قاعده فقهيه أعلم من غيره وغيره أعلم منه فى موضوعها والآخر أعلم منهما فى الحكم وهكذا... فضلاً عن التفاوت فى الأبواب. نعم، النتيجة هى الفارق بين المعدل المؤثر فى المجموع يؤثر على الأعلية وأجمالاً أن الأعلية لدينا ليست بالتفاوت اليسير فالتقارب فى العلميه ولو فى اختلاف يسير دق لا يعول عليه فى التقديم والتعويل على التفاوت الكثير وذلك لأن التفاوت اليسير من الصعب استيضاحه واستعلامه فالعقلاء يرجحون بالأعلية السببه والواضحه لا بالأعلية الخفيه التى لا يلتفت إليها وخصوصاً مع وجود الكسر والانكسار فى تلك الحثيات فلو ظهر أنه متميز بدرجات قليلة فى بعض الحثيات وغيره متميز عنه فى حثيات أخرى ومع صعوبه التحديد لا يلتفت العقلاء إلى مثل هذا التفاوت وعليه فلا يصدق عند العرف بأن أحدهما أفقه من الآخر.

### **أهل الخبرة المعتمد عليهم فى معرفه الفقيه الجامع:**

(١) ذهب الكثير إلى أن أهل الخبرة هم أهل الاستنباط إلا أن بعض الفقهاء يفرق بين أهل الخبرة وبين أهل الاستنباط فالفاضل المراهق هو من يطلق عليه أنه من أهل الخبرة وهو غير المجتهد، وهذا هو الصحيح

(مسأله ١٨) : الأحوط عدم تقليد المفضل ، حتى في المسأله التي توافق فتواه فتوى الأفضل (١).

طبعاً هذا مع الاطلاع والحياديه وغيرهما كعدم تدخل الأهواء والمعرفه بالأعلم وغيره، والبعض الآخر يفسر أهل الخبره بالمجتهد إلا أن الكثير كما ذكرنا يفسره بالفاضل اللوذعي كالسيد الخوئي (قدس سره) إذ إن بعض الفضلاء ليس له قدره الاستنباط إلا أن له قدره الفهم والتميز ، فليس له جراه على الاستنباط أو ليس له قدره الصنع والاستدلال، وبعض المجتهدين غير المتصدين يستطيع من الفتاوى والرساله العمليه أن يلتفت إلى قدره عمل صاحب الرساله وخصائص علميته وقدرته العلميه وهذا ليس بغريب فإن المشتغل بجداره في باب من الأبواب يعرف ويميز المشتغل بقوه من غيره. وعند اختلاف أهل الخبره وتعارض أقوالهم فالمتعين هو الأخذ بالأقوى خبره كيفاً وكماً فأما كيفاً فواضح وأما كماً فلوجود أخبار الترجيح بالكم كما سيأتى عند تعارض البيّنات.

### المسأله الثامن عشر: تقليد المفضل في المسائل الوفاقيه

#### إشاره

(١) أحتاط الماتن (قدس سره) في تقليد المفضل حتى في المسائل الوفاقيه لفتوى الأفضل، وقد تقدم منا حيثيه هذه المسأله في المسائل السابقه أكثره من مره وستأتى أيضاً والضابطه التي نعول عليها خلافاً لبعض الأعلام هي أن الامارات إذا كانت متوافقه في النتيجة ومتفاوته

ص: ٤١٨

فى الدرجه يكون الاستناد للجمع فهى شبيبه بحال المجهد إذا وقف فى مسأله على أدله متفاوتة بعضها صحيح أعلائى وبعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها مؤيد وغيرها... فقد ذهب المشهور بأنه يستند إلى ماشاء منها .

والصحيح أنه يستند إلى الجمع وذلك لأن كل خبر واجد لشرائط الحجية فالمقتضى موجود ولا مانع من الأخذ بها إلا التعارض وهو مفقود فالمقتضى لشمول الدليل لهذه الحجج على حد سواء بدون ترجيح خبر على آخر لكونها متوافقه... لأنها واجده لشرائط الحجية فيستند إليها جميعاً لا على نحو البدل بل على نحو العموم الاستغراقى والعموم المجموعى أيضاً وهذا ليس بأمر اختيارى بل تعيينى وذلك لأن عموم فرض الحجية يشمله استغراقاً ومجموعاً بل وذكرنا نكته أخرى حاصلها : أن فى العموم المجموعى يدخل فيه ما ليس بحجه بمفرده .

فمثلاً: إذا كان لدينا اخبار صحيحه معتبره ولدينا اخبار ضعاف وكلها متوافقه فالاستناد إلى المجموع - إذ الخبر الضعيف لا يستند إليه بمفرده - لكون الضعيف بالانضمام موجب الاعتبار والاطمئنان بوثوقه، وهو أيضاً مؤثر فى الاستفاضه أو التواتر وغيرها من حيث الطريقيه وهذا مسلك القدماء وهو أيضاً يوجب مزيه فى بحث الدلاله فمثلاً لو تفرد الخبر الضعيف بقاء - مثلاً - يؤخذ به لأنه بضميمه الصحيح إليها يحصل

وثوق بصدوره وبالتالى تكون دلالتة ثابتة على مسند الحجية، فالصحيح هو العموم الاستغراقى والمجموعى ولا موجب للاخذ والترك بعد شمول دليل الحجية له ولزوم التعبد شرعاً بالامارات، ولا لغويه بلزوم الأخذ بالجميع لما بنينا عليه من أن المتنجز يتنجز فكلما ازدادت الشواهد على أمر ازدادت الحجج على العباد وكلما ازدادت الحجية ازداد التنجيز وكلما ازدادت التنجيز ازداد ثوابه أو عقابه، ومن هذا القبيل أحد تفاسير قوله تعالى: (يا نساء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقَيْتُنَّ) ١ .

نعم يبقى اشكال وتساؤل به يتوجه كلام السيد اليزدى (قدس سره) ارتكازا نظرا إلى أن التقليد ولاية نيابيه، وبعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره) فى تعليقه على العروه بأن التقليد بيعه من المكلف إلى نائب المعصوم (عليه السلام) ، وهذا صحيح كما مر بنا فى بدايات البحوث من أن الفتيا والمرجعية منصب ولائى وربما يأتى له زياده تفصيل وبيان لكونه منصبا ولائيا ولا- ضروره فى أن يكون المنصب الولاى ولائياً محضاً كما لا ضروره أن تكون الاماره أماره محضه بل تمتزجه بجنبه الولاىه وجنبه الامارىه كما فى القضاء فالجنبتان معتبرتان الامارىه والولاىه...

## التوازن بين جنبه الولائيه والطريقيه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه بلاحاظ الالتزام:

نعم يمكن أن تغلب جنبه الاماريه على جنبه الولائيه كما هو في منصب الفتيا، وأيضا يمكن أن تغلب جنبه الولائيه على جنبه الاماريه مثل السلطه التنفيذيه ويمكن أن تتساوى الجنبتان مثل القضاء. فلا ضروره لتمحض الامارات في الأماريه كما أنه لا ضروره لتمحض الحكم في السلطنه الولائيه وشبيه بهذا المطلب ما عند البلاغيين وعلماء الأدب من أن الجملة خبريه أو انشائيه وقد قلنا بوجود جمل كثيره خليطه من الاخبار والانشاء مثل قوله (عليه السلام) : أقسم صادقاً - فإن الصبغه الظاهره في القسم هيالانشاء وأما اللون والصبغه التبعية فيه هي أخبار عن حاجته وكذا الدعاء وقد يكون بالعكس فمثلاً المعتر والفقير لا يقول اعطني بل يقول: فاقتى شديده فإنه أخبار إلا أنه بداعي الانشاء بل ذكرنا أن الجملة لها جنبتان مركزتان ومرتكزتان فالفقيه لما يخبر بأن الفقاع حرام أو ماء الشعير إذا بقى إلى أن ينشئ حرم ... فإنها فتوى استنباطيه وفي حين اخباره بالحكم الواقعي هو إنشاء للحرمة التي يلتزم بانشائها ويفتى بها بمقتضى منصبه الولائي النيابي وهو شبيه بالقاضي فمالم يبرز ويخبر لا تثبت حجتيه فالأخبار مركز فيها كما في الانشاء، ومثل الراوي المتحمل

لروايه يعتدُّ بها ويعتبرها ونحن نعلم به إلا أنه لم يحدث ولم يخبر بها فحينئذ لا يعتمد عليها ولا يصح نسبتها له نعم عندما يخبرنا بها بعد فإنه يخبر ويتعهد بكونها صادرة وصادقه فهو اخبار له لون وصبغه أخباريه وإنشائه.

ومن هذا ما قد يوجد في الأخبار أنه (عليه السلام) يخبر شخصا بخبر وإذا أفشاه ذلك الشخص يقول (عليه السلام): «كذب عليّ» لأن الامام (عليه السلام) لم يتعهد له بأن يخبر الآخرين فالخبر الذي أخبره به الامام (عليه السلام) وتعهد به هو مخصوص بهذا الفرد من الناس وعليه لو نقله إلى غيره فلأمام (عليه السلام) أن يكذبه لأنه لم يتعهد بهذا الاخبار لغيره من الناس فإذا أخبرت زيدا من الناس وقلت له هذا خاص بك ولا اتعهد به ولا أذن لك في اخبارك عنى للغير ثم أخبره فلنك أن تكذبه حقيقه ومن هذا القبيل أنه تعالى حيث لم يأذن لهم في الاخبار رماهم بالافتراء فقال عز من قال: (قُلْ آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ، فإنه تعالى جعل القول غير المأذون كذبا وافتراءً وإن كان مطابقاً للواقع .. وهذا بحث شائك له شواهد كثيره تعرضنا لها في علم الأصول في بحث الدلاله، وعليه فلا مانع من اشتغال الاخبار على الانشاء بل هو دائما هكذا ...

(مسألة ١٩) : لا- يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم (١).

### طبيعته منصب الفقهاء استغراقى لا مجموعى ولا بدلى:

فدعوى السيد اليزدى (قدس سره) بتقديم الفاضل عن المفضول بموجب كون منصب الفتيا فيه جنبه ولأثيه وهى تختلف عن بقيه الامارات لما فيها من الجنبه الولائيه فيتعين الأخذ بالفاضل دون المفضول حتى فى الوفاقيات؟ فيه تأمل وذلك لأن طبيعته نصب الفقهاء- كما سيأتى فى المسائل اللاحقه - هو ما يستفاد من الأدله الوارده وما عليه الأماميه جيلاً بعد جيل من تصدى الفقهاء المتعديدين فى زمن واحد كما هو فى الكوفه فى تلك الازمان يكون بنحو استغراقى لا بدلى ولا مجموعى فظهور قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء...»، وقوله (عليه السلام): «فاجعلوه حكماً...»، وغيرها، وعليه فيبقى التخيير على ما هو عليه فى الوفاقيات. نعم فى الموارد التى فيها تصادم وتدافع فيقدم الأعلم.

### المسألة التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد

(١) المسألة تطبيق لما تقدم ولا يفرق فى المقام بين الوفاقيات وغيرها وذلك لأن قول غير المجتهد كلا قول، إلا أنه هل يجوز للمجتهد الذى لم يمارس الاستنباط التقليد أم لا؟ وهل يجب عليه الاحتياط وهل يحضر من التقليد؛ لعدم شمول السيره والأدله له؟ وإن كان بعض



(مسأله ٢٠) : يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبره وعلم باجتهاد شخص (١) وكذا يعرف بشهاده عدلين من أهل الخبره (٢) إذا لم تكن معارضه.....

الأعلام استظهر جواز التقليد له من بعض الأخبار، ومنها ما استند إليه الشيخ التبريزي (قدس سره) - ولنا فيهما تأمل - كخبر ارجاع يونس بن يعقوب إلى الحارث بن المغيرة النظرى مع كون يونس فقيهاً وفيه تأمل لأن هذا الارجاع فى زمن الصادق (عليه السلام) ويونس كان شاباً، وفتى فلعله قبل فقاوته وإن قال الشيخ التبريزي (قدس سره) أنه : لا منافاه بين كونه فتى وكونه فقيهاً، وعدم المنافاه مسلمه إلا أن احتمال صغره وقبل وصوله إلى الفقاهه لا يولد الاطمئنان بدلاله الخبر على ارجاع المجتهد إلى فقيه آخر... ونص آخر فيه ارجاع ابن ابى يعفور الفقيه للحارث... والكلام هو الكلام .

## المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و

### اشاره

(١) قد تقدم وقلنا: إنه يمكن للمراهق أن يميز ويفهم الاستنباط قوه وضعفاً وإن لم يكن له القدره على الاستنباط .

### الأدله على حجيه البيئه :

### اشاره

(٢) وقد استدل على حجيه البيئه بعده أدله:

### الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:

فالتسالم - وهو السيره المتعاطيه يدا بيد عند المؤمنين والمسلمين

ص: ٤٢٤

بل والعقلاء - ليس هو إجماع حتى يقال: بأنه اجماع مدركى أو محتمل المدركيه فإن السيره لا يخذش فيها بالمدركيه فالاجماع الذى يرجع إلى السيره العمليه لا يخذش فيها بالعلم بالمدرك فضلًا عن احتمالها وذلك لأن معنى السيره هو قيامها على عمل متصل بعصر المعصوم (عليه السلام) وهو كاشف عن رأيه أو عن تقريره ولذلك ترى الفقهاء حين يستدلون بالآيات والروايات يضمنون إلى استدلالهم الاستدلال بالسيره وذلك لأن التقرير من المعصوم (عليه السلام) لا ينافى قوله المتمثل فى الآيات والروايات .

### الدليل الثانى: ما يستظهر من أدله القضاء:

فما يظهر من أدله القضاء - وهى روايات مستفيضه ومتعدده بين الفريقين - كقوله (صلى الله عليه و آله):

« إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان » (١)، أن البينه هى الشىء البين فى نفسه هو الذى يستعمله ويستخدمه النبى (صلى الله عليه و آله) فى باب القضاء للحكم به، فالبينات فى نفسها بينات غايه الامر أنها تستخدم وتستثمر وتستعمل فى باب القضاء لأجل الحكم كميزان شرعى، لا- أن بينيتها وكاشفيتها تنشأ بالقضاء فهى مثل يمين الحالف فإنه فى نفسه يمين ودليل مشروعيتها من بحث سابق، غايه الامر أن دليل مشروعيتها فى باب الايمان والقسم واليمين له آثار عامه فى الميزان

ص: ٤٢٥

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج أبواب كيفيه الحكم، ب ٢ ص ح ١ .

الفتوائى حىث ورد أن صاحب الحق إذا استحلّف المديون... ، فهنا فى باب القضاء رتب عليه أثر قضائى خاص لا أن حلفيه الحلف هى بالقضاء وذلك لأن موضوع الحكم متقرر دائماً فى رتبه سابقه على الحكم والحكم لا- يتكفل بايجاد موضوعه ، فقوله (صلى الله عليه و آله) «أقضى» هو حكم موضوعه البينه المفروغ عن كونها بينه وطريق معتبر قبل تعلق الحكم بها.

### **الدليل الثالث: استقراء موارد النفى والاثبات فى الاخبار:**

إن المستقراء لروايات حجيه البينه المتعرضه لأثبات شىء أو نفيه يراها آخذة حجيه البينه مفروغ عنها فالمتصفح فى الأبواب الروائيه الفقهييه يجد كما هائلا من الاخبار التى تدل على حجيه البينه بدلاله الاقتضاء وما يظهر من الآيات والروايات فى الأبواب المختلفه أن شهاده العدلين بينه ومعتبره .

وهذه الوجوه الثلاثه متقاربه جداً .

### **الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه:**

موثقه مسعده بن صدقه - وإن كان بترياً إلا أنه ثقه، وهى نفس قاعده الحِل - عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال : سمعته يقول :

« كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل

الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقه ، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قهرا ، أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البيئه»(١).

وتقريب دلالتها فإن قوله (عليه السلام) :

« حتى تقوم به البيئه » لو كان المراد من البيئه مطلق البيان فكيف يعطف

« أو يستبين على البيئه » فالتقابل ظاهر في أن المراد من البيئه هنا هي شهادة العدلين المعتبر في كل الأبواب فهي تثبت وتحرز غير ما هو ظاهر بقاعده اليد أو بسوق المسلمين أو غيرها من بقيه الامارات الموضوعيه، وهو يدل على أن البيئه أقوى من اماره اليد وبقيه الامارات الموضوعيه، وأيضا استفاد من روايات باب القضاء أن البيئه حجه وحجيتها متقدمه على الامارات الموضوعيه والامارات ذات الجنبه العمليه ، فالبيئه أقوى الامارت عدا الأقرار فإنه أقوى من البيئه فإنه سيد الأدله والامارت الموضوعيه وأما مع عدم الاقرار فالبيئه أقوى. نعم قد أشكل شيخنا الميزرا هاشم الأملی (قدس سره) على هذا الوجه الرابع: بأن البيئه التي هي قاعده وممتده في كل الابواب لا يناسب الاستدلال لها بخبر واحد .

ص: ٤٢٧

---

١- (١) - وسائل الشيعه: ج ١٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٤ ص ٨٩ ح ٤ .

بشهادة آخرين من أهل الخبره ينفيان عنه الاجتهاد(١).....

### تناسب حجيه كل شى وحجمه:

ومراده (قدس سره) الاشاره إلى نكته - وإن لم يبلورها وقد نقحناها فى علم الاصول - وهى أن حجيه كل شىء تتناسب مع حجمه فمثلا فى أصول العقائد يذكرون أنه لابد أن يستند إلى ما يفيد القطع لا الظن المعبر وذلك لأن أصول العقائد أمر خطير فكيف يثبت بالظن المعبر... وهكذا.

فهناك تناسب طردى بين الشىء الذى يراد إثباته وبين الحججه الداله فإذا كان حجمه أكبر من الحججه المعبره فإنه من زياده الفرع وهى النتيجة على أصل مقدمات الاستدلال إذ الفرع لابد أن يكون مقطوعاً فكيف يكون ما يثبته ظنياً فلا يثبت فى باب الدماء والقصاص قاعده مثلاً بمجرد روايه وذلك لخطورته، نعم يمكن أن يثبت بالروايه الواحده فرعاً لا قاعده فلا بد من التناسب الطردى بين متعلق الحجيه والحجيه.

فالاشكال من هذه الجبهه صحيح لو أرادنا الانفراد استدلالاً بهذه الموثقه كما هو الظاهر من مستمسك العروه وأما لو أردنا تأييد الأدله المتقدمه بها فلا اشكال.

(١) للتعارض وليس الأصل فى تعارض الامارات هو التساقط كما تقدم وعليه يعمل بكل عامل يرجح به الجانب الكيفى أو الكمى كالأشد خبره.

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم . وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البينه غير المعارضه ، أو الشياع المفيد للعلم(١).

### حقيقه الشياع:

(١) واضح أن حقيقه الشياع هي كثره اخبار بواسطه وهو نوع من التواتر أو الاستفاضه وهو مما يولد العلم العرفى المعبر عنه بالاطمئنان - وقد ذكرناه فى بحث الحجج من الاصول - وذلك لادن الحجج تاره الاعتبار لها والاحتجاج بها بنحو افرادى وتجزئى بلحاظ كل فرد فرد وتاره بنحو مجموعى بلحاظ مجموع الامارات والقرائن فكل أماره اماره وإن كانت ليست حجه فى نفسها ولم يقم دليل على اعتبارها بنحو فردى واستقلالى إلا أن مجموعها يولد الاطمئنان المعول عليه عند العقلاء، وهذا هو مبنى القدماء من عدم التعويل دائما على الحجج الافراديه بما هي مستقله بل يعولون على الحجج المجموعيه فلا يرونها حججا مستقله بل يرونها حججا أنضماميه وغير مستقله، فالكشف الحاصل من مجموع امارات وقرائن أكثر درجه من الكشف الحاصل حتى من خبر الواحد الصحيح الأعلائى إذ الخبر الصحيح لا تصل درجته إلى الخبر المستفيض.

فالفرق بين الحجيه الافراديه والحجيه المجموعيه التراكميه أنه فى الحجيه الأفراديه يشترط ثبوت الحجيه والاعتبار لكل فرد فرد من الاماراتوأما الحججه المجموعيه فهي أعم إذ قد يتكوّن من تراكم أفراد كل

فرد منها حجه فى نفسه وقد يتكوّن من تراكم أفراد غير حجه فى نفسها ولكن المجموع منها بما هو مجموع حجه .

فمثلا- ذهب الشيخ الانصارى (قدس سره) فى حجه الاجماع المنقول بخبر الواحد أنه ليس حجه بنفسه وإنما يعبر عنه بجزء الحجه وقصده هو هذا النهج المجموعى التراكمى وهو مختار صاحب المقاييس (قدس سره) .

### هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا؟:

الصحيح لدينا أن خبر الواحد حجه فى اثبات الموضوعات فى الجملة لا بالجملة وهو مسلك العلامة الحلى والقدماء بخلاف متأخرى العصر فإن خبر الواحد عندهم حجه إلا ما خرج بالدليل والصحيح هو التفصيل بين اثبات الموضوع المجرد الذى لا يترتب عليه استحقاق طرف على طرف فخبر الواحد حجه وبين الموضوع الذى يترتب عليه اثبات استحقاق لطرف على طرف وإن لم يكن بينهم نزاع، نعم فى بعض موارد القضاء جعل الشارع حجه خبر الواحد مع اليمين.

وهذه النكته جاريه فى سيره الأعراف البشرىه التى لا- تنتمى إلى ديانات السماء فهو عرف عقلائى متفشى فإنهم فى مسائل الحقوق لا- يعولون على العدل الواحد. ففى موارد استحقاق طرف على طرفولو مع الوفاق وعدم التنازع لا يؤخذ بخبر الواحد عندهم بل بالبينه.

(مسأله ٢١) : إذا كان مجتهدان لا- يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما ولا- البينه ، فإن حصل الظن بأعلميه أحدهما تعين تقليده (١)،

وعلى ضوء هذا فإن الاجتهاد والمرجعيه من المناصب الشرعيه والزعامات القياديه الدينيه الالهيه فهو من الامور الخطيره جداً والصحيح فيها أن لا يثبت الاجتهاد أو الفقيه إلا بالعلم أو بالبينه ولا يكفى فيه خبر الواحد ولا الوثوق الذى هو بدرجة الوثوق الحاصل من خبر الواحد بل لابد من الوثوق الموجب للاطمئنان.

### **المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالظن بأعلميه مع تعذر العلم والعلمى**

#### **أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:**

(١) هذا خاص بموارد الاختلاف وحاصله أن الظن بأعلميه أحدهما بل احتمالها مع عدمه فى الآخر مرجح فإذا ظننا أو احتملنا أعلميه أحدهما المعين فإن نفس الظن والاحتمال فى حاله عدم العلم مرجح.

وقد يشكل بشمول الاطلاقات لكلا الفتويين ونفى التعيين بالبراءه فالنتيجه هى التخيير؟



بل لو كان فى أءءءما اءءءال الأءلمفة فءءءم ، كما إذا علم أنهما إما مءساوفاىان أو هءذا المءءفن أعلم ، ولا فءءءل أءلمفة الآخر ، فالأءءوط ءءءءم من فءءءل أءلمفة.

والءواب: أن الأءء بمظنون الأءلمفة أو مءءءلها فى مءام الشءء لفس من ءمءءك بأصالة ءءءفن وءلك لما فى ءمءءك بها من شبهه الءور بل البناء على ءءءفن من باب ءءءءء بفن المءءاءفن كما هو فى المءام وءلك لأن المءالفه بفن نفس الفءوففن على ءسب الفرض بأضافه ما نءهب إلفه فى ءءءاء من عءم ءساقء فالمرءء هو ءءءءء، والظن والاءءءال - فى مءام الشءء وعءم العلم - مرءء عند العقاء فأصل ءءءءء قاعءه عقاءفة وإن ءصرف الشارء فى ءهءفب بعض مرءءاءها.

ص: ٤٣٢

المسأله الاولى: وفيها عده جهات: ٤٤٤

الجهه الأولى: فى المكلف: ٤٤٤

الجهه الثانيه: فى عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعاديات: ٤٤٨

التقليد فى تفاصيل الاعتقادات: ٤٤٩

الجهه الثالثه: فى حقيقه الوجوب : ٤٥٠

ما يحتمل فى حقيقه الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٥٤

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا..... ١٨

الوجه فى عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعى النفسى الطريقي : ٤٥٥

الاحتمال الثانى: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا..... ٢٠

الوجه فى تصوير الوجوب العقلى: ٤٥٧

الوجه الأول: الوجوب المقدمى: ٤٥٧

الوجه الثانى: تنجز العلم الاجمالى بالتكاليف: ٤٥٨

الوجه الثالث: منجزه صرف الاحتمال: ٤٥٨

الوجه: الرابع من باب شكر المنعم: ٤٥٩

الاستدلال بشكر المنعم فى سلسله العلل والمعلولات: ٤٥٩

الاحكام فى سلسله العلل على قسمين وفى المعلولات على نحو واحد: ٤٦٠

عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسله المعلومات: ٤٦٦

الجهه الرابعه: فى ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثه: ٤٦٨

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى ثبوتاً: ٤٧٠

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط فى الفتوى اثباتاً: ٤٧١

الوجوب التخييري حدوثنى أو استمرارى؟: ٤٧٣

الجهه الخامسه كون التخيير بين هذه الثلاثه عرضى أو طولى : ٤٧٦

الجهه السادسه فى مشروعيه الاحتياط وأقسامه : ٤٨٠

أقسام الاحتياط: ٤٨٢

القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع: ٤٨٢

القسم الثانى: الاحتياط فى التقليد: ٤٨٥

القسم الثالث: الاحتياط فى الاجتهاد: ٤٨٦

القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد: ٤٨٧

القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط : ٤٨٨

القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٩٠

المسأله الثانيه: جواز العمل بالاحتياط ٤٩١

القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانعه منه: ٤٩٤

الوجه الأول: المانع الموضوعى الجارى فى جميع الاعمال: ٤٩٤

الوجه الثانى: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما فى

الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز: ٤٩٩

الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى: ٤٩٩

المقدمه الأولى: فى بيان عنوان الاداء والامثال... ٥٨

بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين: ٥٠١

الفرق بين الأداء والامثال وآثارهما: ٥٠١

المقدمه الثانيه لبيان المختار: تقوم الامثال بالاقبال والحضور: ٥٠٦

بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلى فى الامثال: ٥١٠

ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامثال الاجمال أشد انصياعا من الامثال التفصيلى: ٥١١

خلاصه القول فى عدم عرضيه الاحتياط لأخويه فى العبادات: فلاعتبار العلم التفصيلى فى الامثال، ولعدم الصغرى فى

المعاملات... ٥١٦

الوجه الرابع: كون الأدله ظاهره فى تعيين الاجتهاد والتقليد: ٥١٩

عدم اختصاص الحكمه من نصب الاماره بالكاشفيه عن الواقع: ٥٢١

الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد: ٥٢٥

اعتبار القسم الثانى من أقسام الاحتياط: ٥٢٨

اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط: ٥٣٠

اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط: ٥٣٠

اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط: ٥٣١

اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط: ٥٣١

تنبيه: فى صياغه الجمع بين التعارضين ... ٨١

لمسأله الثالثه: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك ٥٣٢

بقية الوجوه المانعه من احتياط القسم الأول التى استند إليها الميرزا النائنى (قدس سره): ٥٣٣

المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر: ٥٣٣

المانع الثانى: اقتضاء التعيين عند الدوارن بين التعيين والتخير: ٥٣٥

المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى: ٥٤١

المانع الرابع ظواهر الأدله وهو عام يشمل العبادات والمعاملات: ٥٤٦

المانع الخامس: أدله وجوب التعلم: ٥٤٩

وخلصه الوجوه المانعه من عرضيه الاحتياط للاجتهاد والتقليد خمسه: ٥٥٢

المسأله الرابعه: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار ٥٥٣

المسأله الخامسه: التقليد فى موضوع الاحتياط وحكمه. ٥٥٤

المسأله السادسه: التقليد فى الضروريات . ٥٥٤

المسأله السابعه: بطلان عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط. ٥٥٥

المسأله الثامنه: تعريف التقليد. ٥٥٦

وجود أدله مشتركه بين هذه التعاريف وأخرى مختصه ببعضها والفرق بين العمل الاصولى والعمل الفقهى: ٥٥٩

بعض أدله تعاريف التقليد: ٥٦١

الدليل الأول وما فيه: ٥٦١

الدليل الثانى وما فيه: ٥٦٢

التقليد من سنخ المسائل الأصوليه ويدل عليه عدة شواهد: ٥٦٨

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبه على العمل: ٥٦٨

الشاهد الثانى: أن التقليد يتعاطى مع أماريه الفتوى: ٥٦٨

الشاهد الثالث: ما ورد فى الروايات المستفيضه على تسميه التقليد بالأخذ، وهى على طوائف: ٥٦٨

الطائفة الأولى: الاخبار المعبره بالأخذ وهى مستفيضه: ٥٦٨

الطائفة الثانية الاخبار المعبره بالتقليد: ٥٧١

نكته مهمه رجاليه ودرايه: ٥٧١

الطائفة الثالثه الاخبار المعبره بالرجوع: ٥٧٨

الطائفة الرابعه: الاخبار المعبره بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفه: ٥٧٨

الطائفة الخامسه: الاخبار المعبره بالافتاء للناس: ٥٧٩

الطائفة السادسه الاخبار المعبره بالسؤال «عمن أسأل»: ٥٨٠

المختار فى تعريف التقليد: ٥٨٢

مناقشه القول بعدم الثمره فى تعريف التقليد: ٥٨٤

أدله التقليد وحجيه الفتوى: ٥٨٨

الأدله على حجيه التقليد: ٥٨٩

الآيات الكريمة: ٥٨٩

الآيه الأولى آيه النفر: ٥٨٩

الآيه الثانيه آيه السؤال: ٥٩٤

الاشكال على الآيه باختصاصها بأهل العصمه وبالأصول: ٥٩٦

الاعتبار الانضمامي: ٥٩٧

الآيه الثالثه .... والأخبار بما استحفظوا: ٦٠٣

الأخبار الداله على حجيه التقليد: ٦٠٥

الطائفه الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقه وبالالتزام: ٦٠٥

والطائفه الثانيه بلسانه حجيه الفتوى مطابقه: ٦٠٩

النوع الثالث ما دل على حجيه الفتوى والخير: ٦١٨

الاستدلال بسيره العقلاء والمشرعه: ٦٢٢

المسأله التاسعه: تقليد الميت ابتداء وبقاء. ٦٢٤

الأدله على عدم جواز تقليد الميت: ٦٢٤

الدليل الأول دعوى الاجماع: ٦٢٤

تقريب تحقق الإجماع: ٦٢٨

أهميه وساطه أهل البيت (عليهم السلام) وضروره فتح باب الاجتهاد فى حفظ الدين: ٦٢٨

ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) فى المقام من لزوم إمام ثالث عشر: ٦٣٨

ص: ٤٣٨

التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدس سره): ٦٣٨

التقريب الأول: ٦٣٨

التقريب الثاني: ٦٤١

التقريب الثالث: ٦٤١

تقييم الاجماع: ٦٤٣

الدليل الثاني ظهور الأدله في اعتبار الحياه: ٦٤٥

الاشكالات على الدليل الثاني: ٦٤٦

الاشكال الأول: ٦٤٦

الاشكال الثاني: ٦٤٧

الاشكال الثالث: ٦٤٧

الاشكال الرابع: ٦٥٠

الجواب النقضى: ٦٥٢

الجواب الحلّي: ٦٥٢

الاشكال الخامس استصحاب عدم الحجيه بتقريبه: ٦٥٣

الأدله التي استدل بها على جواز تقليد الميت ابتداءً: ٦٥٧

الدليل الأول سيره العقلاء: ٦٥٧

الاشكال عليه: ٦٥٨

الدليل الثاني: اطلاقات الأدله والعناوين: ٦٥٩

الدليل الثالث: استصحاب الحجيه الثابته للفتوى بعد الموت . ٦٦١

الاعتراض الاول وجوابه: ٦٦١





الاعتراض الثاني وجوابه: ٦٦٢

الاعتراض الثالث وجوابه: ٦٦٢

بيان المختار فى تقليد الميت ابتداءً: ٦٦٥

المقدمه الأولى: فى اشتمال حقيقه الفتوى على الأمازيه والولايه: ٦٦٥

المقدمه الثانيه: فى عدم الدليل على بقاء الولايه بعد الموت. ٦٦٥

المقدمه الأولى وأدلتها: ٦٦٥

الدليل الأول: ٦٦٥

بيان دور النبى فى التشريع: ٦٦٥

الدليل الثاني: اعتبار الولايه السلطنه فى الفتوى وشواهد: ٦٧٠

شواهد الآيات: ٦٧٠

شواهد الاخبار: ٦٧٢

ومن الشواهد على اعتبار المنصبه والولايه: العلم . ٦٧٨

ومن الشواهد: حقيقه ما يقوم به الفقيه المفتى . ٦٧٨

ومن الشواهد عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض: ٦٧٩

المقدمه الثالثه لبيان المختار فى الاحتياج إلى ولايه الحى : ٦٨٣

تقليد الميت بقاء: ٦٨٧

أدله القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت: ٦٨٨

الأول: اطلاق الأدله اللفظيه: ٦٨٨

الدليل الثاني اطلاق سيره العقلاء وما فيه: ٦٩٣

الدليل الثالث سيره المتشرعه وما فيه: ٦٩٣

الدليل الرابع الاستصحاب وما فيه: ٦٩٥

المختار: ٧٠٠

تقليد الميت بواسطه الحي: ٧٠١

خلاصه البحث فى مسأله تقليد الميت ابتداء و بقاء ثلاثه جهات: ٧٠٦

اشكالان يردان على الارجاع للميت وجوابهما: ٧٠٧

الاشكال الثانى: ارجاع الحي إلى الميت المختلف معه فى مسأله البقاء. ٧٠٧

التأمل فى الجوابين: ٧٠٨

المسأله العاشره: الرجوع للميت بعد العدول عنه. ٧١١

العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط: ٧١٢

المسأله الحادي عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعم. ٧١٤

ثلاث صور العدول: ٧١٥

الصوره الأولى: العدول إلى غير الأعم ٧١٥

الصوره الثانيه: العدول إلى الأعم. ٧١٥

الصوره الثالثه: العدول إلى المساوى: ٧١٥

المباني عند اختلاف المتساويين: ٢٢٥

المبنى الأول: القاعده التعارض والتساقط. ٧١٦

المبنى الثانى: التعارض فقط فى مرحله الفعلية وعدم التساقط: ٧١٦

الحجيه الاقتضائيه عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه: ٧١٧

الحجيه الاقتضائيه عند الآخوند (قدس سره) ٧١٧



المبنى الثالث: بيان الاصفهاني لرأى المتقدمين بالحجيه الازدواجيه وأن التعرض فى التنجيز لا فى التعذير: ٧١٩

بيان حقيقه الحجيه التخيرييه وأثره فى النتيجة ٧٢٣

ما أورده السيد الخوئى (قدس سره) على الاصفهاني (قدس سره): ٧٢٦

خلاصه المباني فى الحجيه التخيرييه : ٧٢٩

بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافيه: ٧٣٢

عدم انعدام الاراءه التكوينييه عند تنافى الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعى على المحمولى: ٧٣٢

الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف: ٧٣٦

بيان ارتكازيه عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام: ٧٣٩

خلاصه الكلام فى تنافى الامارتين ٧٤٤

الاشكالات الوارده على مسلك متأخرى الاعصار فى تساقط الامارتين المتنافيتين: ٧٤٥

الاشكال الأول: ٧٤٨

الاشكال الثانى: ٧٤٨

معنى الحجيه الامضائيه: ٧٤٨

الاشكال الثالث: ٧٥١

دخاله التخير ودخاله أخذ المكلف فى مراتب الحكم المتأخره: ٧٥١

ص: ٤٤٢

نكته صاعنيه فى عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسأله ٧٥٧

بيان المختار: ٧٤٢

أدله جواز العدول وعدمه: ٧٤٧

الدليل الأول: الاستصحاب: ٧٤٧

الدليل الثانى: لزوم المخالفه للقطعيه: ٧٤٨

جواب السيد الخوئى (قدس سره): ٧٤٩

الجواب الثانى على لزوم المخالفه القطعيه: ٧٧١

الدليل الثالث: الاجماع: ٧٧٢

الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه: ٧٧٤

اشكال انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصلى المتولد منه وجوابه: ٧٧٤

المسأله الثانيه عشر: وجوب تقليد الأعلم. ٧٨٠

صور التقليد عند تعدد المجتهدين : ٧٨٠

منهجيّه الاجتهاد والاسنباط: ٧٨١

خطوره النظره التجزيئيه فى الاستدلال: ٧٨٢

المنهج الرجالى: ٧٨٢

النظره المجموعيه للأدله فى العلوم الدينيه: ٧٨٦

الوجه فى كثره أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها: ٧٨٦

الصوره الثانيه التقليد مع علم باختلاف الفقهاء: ٧٩٠

أدله تقليد غير الأعلم فى صوره الاختلاف: ٧٩٠

الأول: الاجماع ٧٩٠



الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الاعلم وما فيه ٧٩٦

الدليل الثالث: اطلاق الادله ٧٩٩

الدليل الرابع: ارجاع الائمة (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه ٨٠٠

الفرق بين حقيقه الدور التشريعى للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعى للفقيه ٨٠١

الدليل الخامس: سيره العقلاء على عدم اعتبار الأعلميه ٨٠٦

الدليل السادس: إطلاق أدله حجه فتوى المفتى وما قيل فيه وجوابه: ٨٠٧

اختلاف حقيقه الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلاله ٨٠٨

الأعلميه من شرائط التنجيز لحجيه الفتوى لا من شرائط الفعليه ٨١٠

الدليل السابع مقتضى الأصل العملى وما قيل فيه وجوابه: ٨١١

أدله اشتراط الأعمليه عند العلم بالاختلاف: ٨١٢

الدليل الأول: الاجماع. ٨١٢

الدليل الثاني: سيره العقلاء وسيره المتشرعه وما فيها. ٨١٢

الدليل الثالث الاخبار ٨١٣

الخير الأول: مصححه عمر بن حنظله. ٨١٣

اشكالان على اختصاص المصححه بباب القضاء ٨١٤

تقوم الحكم القضائى بالفتوى ٨١٤

ص: ٤٤٤



الجواب عن الاشكال الاول: ٨١٤

الجواب عن الأشكال الثاني: ٨١٦

الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر. ٨١٧

الخبر الثالث: موثقه داود بين الحصين. ٨١٨

الخبر الرابع: حسنه ذبيان بن حكيم. ٨١٨

برهان الضروره العلميه لدور العصمه في التشريع ٨٢٤

احتملان في معنى الاخبار: ٨٢٩

الدليل الرابع: أقربيه فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه. ٨٣٣

الصورة الثالثة: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء. ٨٤٠

تعين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره. ٨٤٠

الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر وما فيه: ٨٤٠

الدليل الثاني: السيره القائمه على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف. ٨٤٢

الأدله على عدم لزوم تقليد الأعلم في صوره احتمال الخلاف ٨٤٤

الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه. ٨٤٥

الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه. ٨٤٧

الدليل الثالث: الاخبار الخاصه وما فيها: ٨٥٠

الاختلاف في تفسير شرط الأعلميه: ٨٥١

ثلاث صور وجوب الفحص: ٨٥٣

كيفية الاحتياط في عملية الاستنباط: ٨٥٤

المسألة الثالثة عشر: التقليد عند تساوى المجتهدين والترجيح بالأوعيه. ٨٥٨

صور التقليد المجموعى: ٨٥٨

الصوره الأولى: مع العلم بالوافق بين المستاويين: ٨٥٨

الصوره الثانيه العلم بالتساوى فى الاعلميه مع احتمال الخلاف: ٨٥٩

الصوره الثالثه: التساوى فى الاعلميه مع العلم بالاختلاف فى الفتاوى ٨٦٣

أدله القائلين بالتخير بين المتساويين ٨٦٤

الحجيه الاقتضائيه بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين ٨٦٤

الأصل العقلائى عدم تساقط الامارات المتعارضه ٨٦٦

الترجيح بالأورعيه: ٨٦٨

الاخبار الوارده فى هذا الباب: ٨٦٩

التثبت فى الموضوعات وأثره فى الفتيا: ٨٧١

ما يستدل به على اعتبار الاورعيه ٨٧٢

الخبر الأول: مصححه عمر بن حنظله: ٨٧٢

عده اشكالات على الاستدلال بمصححه بن حنظله: ٨٧٣

الاشكال الأول: ضعف السند. ٨٧٣

الاشكال الثانى: اختصاصه باب القضاء. ٨٧٤

الاشكال الثالث: عدم ربط الاورعيه بالأماريه وما فيه: ٨٧٥

الخبر الثانى: موثق داوود بن الحصين: ٨٨١

الخبر الثالث: حسنه ذبيان بن حكيم: ٨٨٣

الدليل الثانى: سيره العقلاء على الترجيح بالأورعيه ٨٨٣

المسأله الرابعه عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى. ٨٨٨

النظام النبائى للفقهاء مجموعى واستغراقى وبدلى فى حيثياته المختلفه: ٨٨٨

الوجه فى عدم الرجوع إلى الغير فى بعض المسائل الاحتياطيه: ٨٨٨

المسأله الخامسه عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء. ٨٩٠

اختلاف الميت والحي فى مسأله البقاء : ٨٩١

فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثه: ٨٩٣

الأمر الأول: الاختلاف فى حكم أصل البقاء على تقليد الميت وله صور ٨٩٣

الصوره الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجويز الميت. ٨٩٣

الصوره الثانيه لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت. ٨٩٣

الامر الثانى: الاختلاف فى نوع الحكم البقائى: ٨٩٤

التعارض الطولى بين الأمارات كالتعارض العرضى: ٨٩٥

الأمر الثالث: الاختلاف فى سعه وضيق دائره الحكم: ٨٩٨

ما يرد على الأعلام فى جميع ما تقدم من الصور: ٨٩٩

المسأله السادسه عشر: بطلان عمل العامى بدون تقليد. ٩٠٢

الأماره مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره: ٩٠٦

المسأله السابعه عشر: تعريف الأعلم. ٩٠٩

الأعلميه ومراحل الاستنباط: ٩٠٩

الحيثيه الأولى: أنه الأعرف بالقواعد والكبرويات. ٩٠٩

الحيثيه الثانيه: أنه الأعرف بالمدارك أى الأدله التفصيليه للمسأله . ٩٠٩

الحيثيه الثالثه: أن يكون الأكثر إحاطه بالأبواب لمعرفه النظائر: ٩١٠

الحيثيه الرابعه: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار...لأمور: ٩١٠

الأمر الأول: الاجتهاد فى التبويب. ٩١١

الأمر الثاني: التقطيع. ٩١١

الأمر الثالث: الاختصار فى نقل الاخبار: ٩١٣

الحيثيه الخامسه أن يكون الأجود فهما للأخبار: ٩١٦

الحيثيه السادسه: مطالسه الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسأله: ٩١٦

الحيثيه السابعه: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما: ٩١٦

الحيثيه الثامنه: أن يكون متضلعا فى فهم الفرض الفقهي تصورا: ٩١٩

الحيثيه التاسعه: أن يكون الأجود فى صياغه وقولبه وحبك النتائج الفقهيه: ٩٢١

الحيثيه العاشره: قوه الاستنباط وهى تاره تكون من جهه موضوعيه وأخرى ذاتيه: ٩٢٢

الحيثيتان الحاديه عشر والثانيه عشر: وهما قوه الصناعه الاصوليه وقوه

الصناعه الفقهيه والفرق بينهما: ٩٢٤

الحيثيه الثالثه عشر: أن يكون ذا ذوق عرفى: ٩٢٥

الحيثيه الرابعه عشر: الاحاطه بالعلوم والبحوث التخصصيه والميدانيه المرتبطه بالموضوعات: ٩٢٨

الحيثيه الخامسه عشر أن يكون ذا عارضه فقهيه: ٩٢٩

الحيثيه السادسه عشر الاحاطه الفقهييه: ٩٣٠

مناهج الاستدلال: ٩٣١

١- منهج الملازمات: ٩٣٣

٢- منهج التشقيق فى الاستنباط: ٩٣٧

٣- منهج الحليل: ٩٤٥

مطلب فى الشعائر الدينيه: ٩٤٧

بيان مختصر فى رد شبه لاتدع أحدا دون الله: ٩٥٢

٤- منهج عمليه شرح الفرض الفقهي: ٩٥٣

مطلب فى الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل: ٩٥٤

المختار فى تحقق الأعلميه: ٩٥٧

أهل الخبره المعتمد عليهم فى معرفه الفقيه الجامع: ٩٥٩

المسأله الثامنه عشر: تقليد المفضول فى المسائل الوفاقيه. ٩٦٠

التوازن بين الجنبه الولائيه والطريقيه باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفيه

ص: ٤٤٩

طبيعته منصب الفقهاء استغراقى لا مجموعى ولا بدلى: ٩٦٧

المسأله التاسعه عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد. ٩٦٧

المسأله العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و ... ٩٦٨

الأدله على حجيه اليينه : ٩٦٨

الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع: ٩٦٨

الدليل الثانى: ما يستظهر من أدله القضاء: ٩٦٩

الدليل الثالث: استقراء موارد النفى والاثبات فى الاخبار: ٩٧٠

الدليل الرابع: موثقه مسعده بن صدقه: ٩٧٠

تناسب حجيه كل شى وحجمه: ٩٧٢

حقيقه الشيعا: ٩٧٣

هل ثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا: ٩٧٤

المسأله الحاديه والعشرون: الاكتفاء بالظن بالأعلميه مع تعذر العلم والعلمى ٩٧٥

أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال: ٩٧٥

\*\*\*\*\*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩