



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



رمضان  
عليه صلوات الله وسلامه  
جميعا

WWW. **Ghaemiyeh** .com  
WWW. **Ghaemiyeh** .org  
WWW. **Ghaemiyeh** .net  
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

# شقائق النعمان

في

الاحتفال بالثورة الإسلامية في إيران

طرح وتحقيق

في معاني سيد الطائفة الإمامة العلامة

والخبر القمامة علم الهدى

آية الله العظمى السيد محمد صادق

الحسيني الزوختاني

لؤلؤه

الطبعة الأولى سنة 1387 هـ

الطبعة

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل في الاجتهاد و التقليد و قاعده لاضرر و ولايه الفقيه، طرح و تحقيق في مباني

كاتب:

آيت الله العظمي سيد محمد صادق روحاني

نشرت في الطباعة:

عليرضا السنجري الاراضي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس .....
8	رسائل في الاجتهاد والتقليد وقاعده لاضرر ولايه الفقيه، طرح و تحقيق في مباني... محمدصادق الحسيني الروحاني مدظله العالي .....
8	اشارة .....
9	اشارة .....
15	الخطبة .....
17	فصل: الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحا كما عن الحاجبي والعلامة... الخ. ....
44	الاجتهاد المطلق والتجزئي .....
44	فصل: ينقسم الاجتهاد الي مطلق وتجزّ فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به علي استنباط الاحكام... الخ. ....
44	اشارة .....
55	التجزّي في الاجتهاد .....
63	الكلام في ما يتوقف عليه الاجتهاد فصل: لا يخفي احتياج الاجتهاد الي معرفة العلوم العربية في الجملة... الخ. ....
71	الكلام في التخطئة والتصويب فصل: اتفقت الكلمة علي التخطئة في العقليات و اختلف في الشرعيات... الخ. ....
77	الكلام في اضمحلال الاجتهاد السابق فصل: اذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل الراي الاول بالآخر او بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به... الخ. ....
77	اشارة .....
80	تفصيل صاحب الفصول في المسئلة .....
84	الكلام في التقليد فصل: في التقليد وهو اخذ قول الغير للعمل به في الفرعيات... الخ. ....
110	الكلام في تقليد الاعلم فصل: اذا علم المقلّد اختلاف الاحياء في الفتوي مع اختلافهم في العلم والفقاهة... الخ. ....
110	اشارة .....
112	ادلة جواز تقليد المفضول .....
112	اشارة .....
112	الف- الاستصحاب .....
112	ب- اصالة البراءة: .....
113	ج- اصالة عدم مرجحية الاعلامية: .....

124	الكلام في اشتراط الحياة في المقلّد فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامة عدمه...الخ.
135	رسالة في قاعدة لا ضرر ..
135	اشارة ..
139	قاعده لا ضرر ثم انه لا باس بصرف الكلام الي بيان قاعده الضرر و الضرر علي نحو الاقتصار...الخ.
140	بيان مدرك القاعدة انه قد استدل عليها باخبار كثيرة...الخ.
145	سند الحديث و الانصاف انه ليس في دعوي التواتر كذلك جزاف...الخ.
147	متن الحديث ..
152	موقع صدور الحديث ..
162	مفاد الحديث و معني مفرداته اما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع...الخ
170	مفاد الجملة بلحاظ تصدورها بكلمة لا كما ان الظاهر ان يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الاصل...الخ.
170	اشارة ..
171	اما الوجه الاول:
174	و اما الوجه الثاني:
176	و اما الوجه الثالث:
184	الوجه الرابع ..
188	الوجه الخامس ..
189	بقي الكلام في الوجه السادس ..
192	تطبيق حديث لا ضرر علي قضية سمرة ..
196	هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات ..
201	بيان وجه تقديم القاعدة علي ادلة الاحكام و من هنا لا يلاحظ النسبة بين ادلة الاحكام و تقدم ادلته علي ادلتها...الخ.
210	تعارض قاعدة لا ضرر، مع قاعدة نفي الحرج ثم انقح بذلك حال توارد دليلي العارضين...الخ.
216	لو دار الامر بين حكمين ضررين بالنسبة الي شخص واحد و اما لو تعارض مع ضرر آخر فمحمل القول فيه...الخ.
218	لو دار الامر بين حكمين ضررين بالنسبة الي شخصين ..
223	لو دار الامر بين ضرر نفسه و ضرر غيره و اما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالظاهر عدم لزوم تحمله الضرر...الخ.
224	اذا كان الضرر متوجها الي نفسه نعم لو كان الضرر متوجها اليه ليس له دفعه عن نفسه...الخ.

225	لو كان الضرر متوجها الي الغير
231	رسالة في ولاية الفقيه
231	اشارة
235	ثبوت الولاية التكوينية للمعصومين عليهم السّلام
244	ثبوت منصب الحكومة و الرئاسة للحجة عليه السلام
252	ولاية التصرف في الأموال و الأنفس
257	وجوب اطاعة المعصوم عليه السّلام
260	اشتراط تصرف الغير باذنههم
262	ولاية الحاكم الشرعي
265	تشكيل الحكومة من وظائف المجتهد
280	العالم المختلف ابواب الحكام آفة الدين
283	مزاخمة احد المجتهدين للآخر
285	عدم اولوية الفقيه بالتصرف في الأموال و الأنفس
287	ضابط التصرفات المتوقف جوازها علي اذن الفقيه
293	كتب للمؤلف
294	الفهرس
298	كتب للمؤلف
299	تعريف مركز

# رسائل في الاجتهاد و التقليد و قاعده لاضرر و ولايه الفقيه، طرح و تحقيق في مباني... محمدصادق الحسيني الروحاني مدظله العالي

## اشارة

سرشناسه:سنجري اراكي، علي رضا

عنوان و نام پديدآور:رسائل في الاجتهاد و التقليد و قاعده لاضرر و ولايه الفقيه، طرح و تحقيق في مباني... محمدصادق الحسيني  
الروحاني مدظله العالي / لمولفه علي رضا السنجري الاراكي

مشخصات نشر:عليرضا السنجري الاراكي، 1376.

مشخصات ظاهري:290ص.

وضيعت فهرست نويسي:فهرستنويسي قبلي

يادداشت:عربي

يادداشت:کتابنامه به صورت زيرنويس

مندرجات:رساله في الاجتهاد و التقليد/ص. 7-126. -- رساله في قاعده لاضرر/ص. 129-221. -- رساله في ولايه الفقيه/ص.  
[225]---. 283

عنوان ديگر:رساله في الاجتهاد و التقليد

عنوان ديگر:رساله في ولايه الفقيه

موضوع:اجتهاد و تقليد

موضوع:قاعده لاضرر

موضوع:ولايت فقيه

موضوع:روحاني، محمدصادق -- نقد و تفسير

شناسه افزوده:روحاني، محمدصادق

شناسه افزوده:عنوان رساله في قاعده لاضرر

رده بندي کنگره:BP167/س9ر5 1376



ردہ بندی دیویی: 297/31

شماره کتابشناسی ملی: م 77-10985

ص: 1

**اشاره**



رسائل في الاجتهاد و التقليد و قاعده لاضرر و ولايه الفقيه، طرح و تحقيق في مباني... محمدصادق الحسيني الروحاني مدظله العالي

علي رضا السنجري اليراق

ص: 3







بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام علي محمد وآله الطيبين الطاهرين لا سيّما امام العصر وصاحب زماننا الحجة بن الحسن العسكري عجل الله تعالي في فرجه الشريف وسهل مخرجه وجعلنا من انصاره واعوانه.

اما بعد فهذه رسالة في الاجتهاد والتقليد.

رتبتها علي ترتيب كفاية الاصول تسهيلا علي طالبها وطرحت و اوضحت فيها افادات سيّدنا الاستاذ آية الله الكبرى و حجته العظمي حضرة حجة الاسلام والمسلمين آية الله تعالي في العالمين، اعلم العلماء العظام السحاب المتراكم و بحر العلوم المتلاطم، مفتي الشيعة و مدار الشريعة ابو المكارم السيد محمد صادق الحسيني الروحاني ادام الله تعالي ظلّه العالي علي رؤوس المسلمين و حفظ به شريعة سيّد المرسلين و متّعنا بطول بقائه.

واضفت اليها كثيرا المطالب اللازمة في المتن و ما يخطر ببالي القاصر في الحاشية حتي صار بحمد الله رسالة كاملة مفيدة للمحقّق و المستفيد ليكون ذخرا لي يوم لا ينفع فيه مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم.





## فصل: الاجتهاد لغة تحمل المشقة و اصطلاحا كما عن الحاجبي و العلامة... الخ.

الاجتهاد(1) هو افتعال من الجهد و في القاموس الجهد الطاقة و بالضم المشقة و قيل هو بالضم الطاقة و الوسع و بالفتح المشقة و عليه فله معنيان تحمل المشقة و بذل الوسع و الطاقة و عن مجمع البحرين و اجتهد يمينه اي بذل وسعه في اليمين.

ثم انهم ذكروا في معناه الاصطلاحي امورا: الأول ما عن المشهور(2)

و هو ان الاجتهاد ملكة يقتدر بها علي استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة منه.(3)

ص:9

---

1- (1) - الاجتهاد في اللغة ماخوذ من الجهد و هو بذل الوسع للقيام بعمل ما و لا يكون الا في الاشياء التي فيها ثقل فيقال اجتهد فلان في رفع حجر ثقيل و لا يقال اجتهد في حمل ورقة او نواة.

2- (2) - حكى هذا التعريف عن زبدة الشيخ البهائي.

3- (3) - يرد عليه اولا بعدم الطرد حيث ان قوة الاستنباط ربما تتناول القوة القريبة من الاجتهاد. مع انها ليست باجتهاد قطعا اذا المقصود بقوة الاستنباط هو الملكة الحاصلة فعلا بدون التلبس بالاستنباط الفعلي بخلاف القوة القريبة من -

وفيه ان تفسير الاجتهاد بالملكة مما لا يخفي لانه لا يناسب معنا اللغوي و هيئة الافتعال بل الاجتهاد صرف تلك القوة لا نفسها و لو ذكروا ذلك في تفسير الجهد لكان اولي.

الثاني ما عن العلامة (1) و الحاجبي من ان الاجتهاد استفراغ الفقيه

ص:10

---

1- (1) - تعريف العلامة للاجتهاد مشتمل علي تنمة لم يذكرها في المتن. ففي كتابه نهاية الوصول عرفه بقوله: و اما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير. ثم قال و انما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعية و قولنا بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية و قولنا بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصّر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد اجتهادا معتبرا و عليه فالاجتهاد عند العلامة ليس تحصيلا لمطلق الظن بالحكم الشرعي بل يعتبر خصوص الظن الذي لا يمكن المزيد عليه بالفحص.

1- (1) - فالاستفراغ جنس و يخرج بتقييده بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه و استفراغه لغير الوسع و استفراغه له في غير تحصيل الظن و في تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي فالاشكال علي هذا الحد من وجوه. الاول: ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد. و محصله: ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها و العلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ و الاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد لجميع مصاديق المحدود و لو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولي لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول الامر و يحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد. الثاني: ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات او القطعيات و الاول خارج عن الاستفراغ و الثاني لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الي القطع. الثالث: ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه علي استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمي اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد فرعي ليخرج ذلك. اما ثانيا: فلصدقه علي استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوي غيره-

وفيه ان النسبة بين هذا التعريف وبين الاجتهاد عموم من وجه وذلك لتصادقهما علي ما اذا استفرغ الفقيه الوسع و حصل الظن بالحكم الشرعي من اشارة او اصل معتبر و افترق التعريف عن الاجتهاد في ما اذا استفرغ الوسع و حصل الظن غير المعتبر بالحكم من قياس او غيره. و افتراق الاجتهاد عن التعريف في ما اذا استفرغ الوسع و حصل العلم بالحكم او الطريق المعتبر غير المفيد للظن. (1).

ص:12

1- (1) - كانه للاشكالات الواردة علي هذا التعريف، عدل غير واحد من الاصوليين العامة عن ذكر تعريف الحاجبي و اكتفوا باخذ العلم فيه، منهم الغزالي حيث قال: الاجتهاد و هو عبارة عن بذل المجهود و استفراغ الوسع في فعل من الافعال و لا يستعمل الا فيما فيه كلفة و جهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحي لا يقال اجتهد في حمل خردلة. لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالاحكام الشرعيه و الاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب. (المستسفي، ج 2، ص 350).

الثالث ما ذكره المحقق المصنف و هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة علي الحكم الشرعي.

وفيه: ان تحصيل الحجة علي الاحكام الشرعية و تمييزها عن غير الحجة الذي يكون علم الاصول متكفلا له ليس تعريفا للاجتهاد(1)

ص:13

1- (1) - و ذلك لوضوح ان المقصود من هذه التعاريف تفسير الاجتهاد في الفقه بمعني استنباط الاحكام الفرعية و من المعلوم ان تحديده ب«تحصيل الحجة علي الحكم الشرعي يناسب الاجتهاد في علم الاصول المعد لتمهيد القواعد و بيان الادلة علي الاحكام. فالباحث عن مسألة حجية خير الثقة و العدل- باقامة الادلة القطعية عليه من الاخبار المتواترة اجمالا و سيرة العقلاء و غيرهما- يستفرغ وسعه في تحصيل الحجة- كخبر الثقة- علي الحكم الشرعي و قد عرّف علم الاصول بانه علم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية و المراد بالقواعد هو الحجج علي الاحكام الشرعية مع ان الاجتهاد في الفقه تحصيل الحكم الفرعي من الدليل بعد الفراغ عن اثبات دليبيته في علم الاصول و ليس هو تحصيل الدليل علي الحكم. ففرق واضح بين تحصيل الحجة علي الحكم الشرعي الذي يتكفله علم الاصول و بين تحصيل الحكم او الوظيفة من الحجة الذي هو شان علم الفقة و حيث ان المقصود تعريف الاجتهاد في الفقه فلا بد من تحديده بوجه آخر.

فالصحيح في معناه هو بذل الوسع و صرف تلك القوة في استنباط الحكم الشرعي عن الحجة.(1)

ثم ان ههنا اصطلاحا آخر للاجتهاد و هو الراي و القياس الذي يكون متعارفا عند العامة(2) و ورد الذم عليه في بعض الاخبار ففني

ص:14

1- (1) - وفيه: ان بذل الوسع ليس في جميع الفروع لتفاوت مداركها سهولة و صعوبة فاستنباط بعض الفروع لا يتوقف علي بذل الوسع مع انه اجتهاد قطعا. و الاولي: تعريفه بتحصيل الحجة علي الحكم الشرعي الذي كان امرا مقبولا عند الكل و لا استيحاش للمحدثين عن الاجتهاد بهذا المعني.

2- (2) - قال الغزالي: قال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد... ثم قال في حصر مجاري الاجتهاد في العلل: اعلم انا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم اي ما اضاف الشرع الحكم اليه و ناطه به و نصبه علامة عليه و الاجتهاد في العلة اما ان يكون في تحقيق مناط الحكم او في تنقيح مناط الحكم او في تخريج مناط الحكم و استنباطه اما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الامة في جوازه مثاله الاجتهاد في تعيين الامام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الامام الاول علي النص و كذا تعيين الولاية و القضاة و كذلك في تقدير المقدرات و تقدير الكفايات في نفقة القربات و ايجاب المثل في قيم المتلفات و اروش الجنائيات و طلب المثل في جزاء الصيد فان مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية و ذلك معلوم بالنص اما ان الرطل كفاية لهذا الشخص ام لا فيدرك بالاجتهاد و-













































الخبر بعد ما بعث النبي (ص) معاذا قاضيا الي المدينة قال بم تحكم قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد قال فيما في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي و هذا الاجتهاد هو الذي عرفه السيد في محكي الذريعة حيث قال الاجتهاد هو استنباط الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات و الظنون. و اشتراك هذا اللفظ بين المعنيين صار سببا لطعن الاخباريين علي الاصوليين في الاجتهاد و الغفلة عن ان هذا باطل عند الاصوليين ايضا و اما المعني الاول الذي ذكرنا له فلا يابي الاخباريون عن ذلك بل فيهم المجتهدون بهذا المعني لانهم ايضا يستفرغون الوسع في استنباط الحكم الشرعي عن الحجة.

ثم ان ملكة الاجتهاد تفرق عن الملكات الخلقية كالشجاعة و السخاوة و نحوهما بان هذه الملكات تحصل من افعال المسانحة لآثارها فالشجاع لا بد ان تتكرر منه منازلة الابطال و الاقدام في المخاف فان بذلك يضعف الخوف متدرجا و يزول شيئا فشيئا حتي لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة و غيرها من الامور المهام.

فتري انه يدخل الامر الخطير كما يدخل داره.

وكذلك الحال في ملكة السخاوة فان بالاعطاء متدرجا قد يصل الانسان مرتبة يقدم غيره علي نفسه فيبقى جائعا ويطعم ما بيده لغيره.

والحاصل: ان بعد حصول الملكة تكون الافعال صادرة منه آثارا لتلك القوة الراسخة في نفسه و مسانحة للافعال السابقة علي حصول الملكة فالافعال السابقة علي حصولها و اللاحقة له متماثلة.

وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لانها انما يتوقف علي جملة من المبادي و العلوم كالنحو و الصرف و غيرهما و العمدة علم الاصول فبعد ما تعلمها الانسان تحصل له ملكة الاستنباط و ان لم يتصد للاستنباط و لا في حكم واحد فبعد حصول هذه الملكة تكون نتيجتها القدرة علي استنباط الاحكام الفرعية و من المعلوم مغايرة الاستنباط التوقف علي الملكة للمبادي التي يتوقف حصول الملكة عليها فلا وجه لما قد يتوهم من انها كسائر الملكات غير منفكة عن العمل و الاستنباط فمن حصلت له الملكة فلا محالة اشتغل بالاستنباط و عليه فبمجرد حصول الملكة له يحصل له الامن من العقاب بل الاستنباط كما عرفت متاخر عن الملكة من غير ان يكون له دخل في حصولها.

نعم تتقوي الملكة بالممارسة و الاستنباط بعد تحققها في نفسها لا انها تتوقف عليه في الوجود.

فصل: ينقسم الاجتهاد الي مطلق و تجز فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به علي استنباط الاحكام..الخ.

### اشارة

ينقسم الاجتهاد(1) الي مطلق و تجز وقد وقع الخلاف في امكان كل

ص:36

1- (1) -و ايضا ينقسم الي الاجتهاد الفعلي و الاجتهاد بالقوة و الملكة، وذلك لان الانسان قد يكون له ملكة يقتدر بها علي استنباط الاحكام الشرعية الا انه لم يعمل بعد قدرته في الاستنباط او انه استنبط شيئا قليلا من الاحكام. وقد يكون ذا ملكة الاجتهاد و يعمل قدرته ايضا في الاستنباط و يكون عالما للاحكام الشرعية بالفعل و ان لم يكن علمه علما وجدانيا. بل مستندا الي الادلة و الحجج. و في تقسيم آخر و هو عند العامة ينقسم الي الاجتهاد المطلق و الاجتهاد في المذهب و الاجتهاد في المسائل التي لا-رواية فيها و اجتهاد اهل التخريج و اجتهاد اهل الترجيح. و الاجتهاد المطلق او الاجتهاد المستقل و حدوده ب«ان يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده»علي نحو يكون مستقلا في منهاجه و في استخراج الاحكام علي وفق هذا المنهاج او هو«كما يعبر العلماء مجتهد في الاصول و في الفروع». و الاجتهاد في المذهب يريدون به ان يجتهد الفقيه المنتسب الي مذهب معين-

واحد منهما و امتناعه و ترتيب الاثر علي الثاني.

فيقع البحث في مقامات ثلاثة:

ص:37

الاول في امكان المطلق و امتناعه.

وقد استدلووا لامتناع الاجتهاد المطلق بان الاحكام كثيرة جدا و لا يمكن الاطلاع عادة علي جميعها فلذلك يمتنع ان يحصل الاجتهاد بالنسبة الي جميع المسائل.

وفيه: ان الكلام في حصول القدرة علي الاستنباط لا- الاستنباط الفعلي و ما ذكر انما يتم اذا كان محط الكلام هو الاستنباط الفعلي. و استدلووا لعدم الوقوع بما نشاهد من تردد من هو اعظم المجتهدين في بعض المسائل.

و اجاب عنه المصنف بان ترددهم في الحكم الواقعي لاجل عدم دليل مساعد عليه لا لقلة الاطلاع او قصور الباع و اما في الحكم الظاهري الفعلي فلا تردد لهم اصلا.

وفيه: ان نظر المستدل انما هو في موارد الاحتياط اللزومي و في تلك الموارد كما يتردد الفقيه في الحكم الواقعي كذلك يتردد في الحكم الظاهري و لكن الذي يسهل الامران اللفظ المجتهد غير ماخوذ في الدليل بل الماخوذ هو الفقيه و العارف بالاحكام.

الثاني: حجية آراء المجتهد المطلق لعمل نفسه التي استنبطها من الادلة و عدم جواز تقليده للغير و حاصله:

انه لا اشكال في جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاده لانه عالم بالحكم الواقعي وجدانا كما اذا ظفر في مقام الاستنباط بما يفيد العلم به

او عالم بقيام حجة شرعية عليه كما في موارد الطرق او الاصول المثبتة للحكم او عالم بان الشارع جعل له حكما ترخيصيا في مقام الظاهر كما في موارد الاصول الشرعية النافية للتكليف، او عالم بمعدورية في مخالفة الحكم علي تقدير وجوده واقعا كما في موارد الطرق او الاصول العقلية النافية.

فيجوز له العمل بما يستنبطه او الاحتياط بناء علي كونه في عرض الاجتهاد و التقليد في مقام امثال التكاليف الواقعية و الا فتعين عليه العمل باجتهاده اذ لا يجوز تقليد غيره ضرورة ان فتوي الغير ان كانت مطابقة لفتواه فلا معني للرجوع الي ذلك الغير و ان كانت مخالفة لها فكذلك لانه يخطيء الغير فالرجوع اليه حينئذ يكون بحسب اعتقاده من رجوع العالم الي الجاهل و عليه فالمجتهد المطلق يحرم عليه التقليد.

الثالث: حجية آراء المجتهد المطلق علي المقلد.

قد فصل المصنف في هذه المسالة بين كون المجتهد انفتاحيا او انسداديا فالكلام يقع في موضعين:

احدهما: في المجتهد المطلق الانفتاحي و ثانيها في المجتهد المطلق الانسدادي فالكلام يقع فيه ايضا في الموضعين: احدهما حكم تقليد الجاهل المجتهد الانسدادي علي الحكومة و ثانيهما حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف.

اما موضع الاول: حجية آراء المجتهد المطلق الانفتاحي علي المقلّد حاصله: انه لا اشكال في جواز عمل الغير براي المجتهد المطلق الانفتاحي-مع اجتماع سائر الشرائط-لما سيأتي في مباحث التقليد من الدليل علي جواز تقليد الجاهل للعالم كآية النفر و الاخبار الارجاعية و من الواضح ان المجتهد الانفتاحي عالم بالاحكام عن ادلتها المعهودة.

حكم تقليد الجاهل المجتهد الانسدادي علي الحكومة: الحق ان يقال انه بناء علي الحكومة لا يجوز الرجوع اليه لانه لا يكون عالما بالحكم.

توضيحه: ان معني الحكومة هو حجية الظن في مقام اطاعة التكليف المعلومة اجمالاً لا كون الظن طريقاً الي الاحكام الواقعية و مثبتاً لها كما هو شأن الظنون الخاصة القائمة علي الاحكام فمعني الحكومة هو جواز الاقتصار علي الاطاعة الظنية لا وجود طريق ظني الي الاحكام الواقعية فلا تشمل ادلة التقليد لخروجه عن عنوان «العالم» الذي هو موضوع تلك الادلة.

حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف.

منع المصنف من رجوع الجاهل الي المجتهد الانسدادي القائل بالكشف بوجهين.

احدهما: منع اصل القول بالكشف.

ثانيهما: ان اختصاص حجية الظن-الثابت اعتباره بمقدمات



الانسداد-بمن جرت في حقه و هو المجتهد لانه الموضوع لحجية هذا الظن فلا يمكن التعدي عنه الي غيره و عليه فلا يشمل دليل التقليد لاختصاص حجية هذا الظن بالمجتهد بمقتضى دليل الانسداد لانه الذي انسد عليه باب العلم و العلمي و جرت في حقه المقدمات و صار الظن بالاحكام حجة عليه و من المعلوم ان هذا الدليل قاصر عن اثبات حجية الظن لغير المجتهد و دليل جواز التقليد او وجوبه لا يجبر هذا القصور لان الدليل يثبت الحكم دون الموضوع.

وفيه:اولا بالنقض عليه باستصحاب الاحكام في حال الانفتاح فانه مختص بمن يكون الشك و اليقين قائمين به و لا يشمل غيره مع انه يجوز تقليده قطعا بل حجية الظاهر المختصة بمن استظهر الحكم و لا يشمل غيره.

و بعبارة أخرى: دليل الامارة او الاصل انما يدل علي حجية ما تضمنه علي من انطبق عليه موضوعه و حيث ان الموضوع لا يصير فعليا غالبا الا في المجتهد فانه الذي جائه البناء او الخبران المتعارضان فالحكم مختص به.

و ثانيا بالحل: بان ادلة التقليد انما تدل علي ان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الذي ظن به المجتهد و بمقتضى مقدمات الانسداد يكون ظنه حجة عليه ثابت لمقلديه و لهم الرجوع في ذلك الحكم اليه.

فتحصل انه يجوز الرجوع اليه في صورة الانسداد علي الكشف.

اما حكم نفوذ قضاء المجتهد المطلق فالكلام هنا ايضا في الموضوعين احدهما في نفوذ قضاء مجتهد المطلق الافتتاحي و ثانيهما: في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي فالكلام فيه يقع ايضا في الموضوعين احدهما في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي علي الحكومة ثانيهما علي الكشف.

نفوذ قضاء المجتهد المطلق الافتتاحي.

لا اشكال في نفوذ حكمه في المرافعات كعدم الاشكال في حجية فتواه علي الجاهل و ذلك لان هذا المجتهد الافتتاحي عالم بالاحكام الشرعية او بموارد قيام الحجة عليهما.

فيشمله قوله عليه السلام «عرف احكامنا» و بعد فعلية موضوع هذا المنصب ترتب عليه محموله و هو نفوذ قضائه.

نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي علي الحكومة.

لا اشكال في ادراجه في موضوع منصب القضاء و جعله فردا عرفيا لقوله «و عرف احكامنا».

تقريبه: ان احكامنا و ان كان جمعا مضافا ظاهرا في العموم و استغراق جميع الاحكام الشرعية.

الا ان العارف بجملة معتدة بها يصدق عليه ايضا انه عارف

بالاحكام و المجتهد الانسدادي علي الحكومة و ان كان باب العلمي منسدا عليه الا انه يعرف كثيرا من الاحكام و هي موارد الاجماع المسلمة و الاخبار المتواترة و الضروريات من الدين او المذهب.

فاذا صدق عليه «راوي الحديث و العارف بالاحكام» ثبتت له ولاية الحكم فينفذ قضاوه و ان انسده عليه باب العلم بمعظم الفقه.

وفيه: عدم صدق عرفان الاحكام بمجرد عرفان الضروريات و موارد الاجماع و الا يلزم ان يكون عامة الناس ايضا عارفين بالاحكام و هو كما تري و ان شئت قلت ان الجمع المضاف يفيد العموم و لا يصدق عرفان جميع الاحكام بمجرد هذا المقدار مع ان في المقبولة «نظر في حلالنا و حرامنا» اي اعمل القوة النظرية و اجتهد و مجرد عرفان جملة الضروريات غير المتوقف علي اعمال النظر لا يكون موضوعا للجواز.

نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي علي الكشف.

منع المصنف عنه بمنع اصل المبني و ان مقتضى مقدمات الانسداد حجيته بالنسبة الي من جرت في حقه المقدمات دون غيره.

و قد عرفته جوابه نقضا و حالا فلا نعيده. (1)

ص: 43

---

1- (1) - اما حكم تقسيم آخر للاجتهد فهو تقسيمه الي الاجتهاد الفعلي و الاجتهاد بالقوة و الملكة. اما الاجتهاد الفعلي يجري فيه ما قلناه في الاجتهاد المطلق. اما الاجتهاد بالقوة و المجتهد الذي لم يستتبط شيئا من الاحكام او استتبط -







قد تقدم ان الكلام يقع في مقامين، احدهما في الاجتهاد المطلق و ثانيهما في التجزي وقد انتهى الكلام في المقام الاول فيقع البحث فعلا في المقام الثاني وفيه مواضع ثلاثة:

الاول: في امكان التجزي و امتناعه.

و المصنف اثبت امكانه بوجهين:

الاول: شهادة الوجدان بامكان التجزي حيث ان الاحكام تختلف بحسب سهولة المدرك و الاستنباط و صعوبتهما فربّ حكم اختلفت فيه الاقوال و تضاربت ادلته و اخباره و حكم مدركه رواية واحدة ظاهرة الدلالة و تامة السند و من البديهي ان الاستنباط في الاول اصعب و في الثاني اسهل.

اذا يمكن ان يحصل للانسان ملكة و قدرة علي الاستنباط في مسألة لسهولة مقدماتها و مداركها و لا يحصل له ذلك في مسألة اخري لصعوبة مبادئها و ماخذها.

و من المعلوم ان الاختلاف في الجهتين - اعني به اختلاف المدارك سهولة و صعوبة - يستلزم التجزي في الاجتهاد.

الثاني: حكم العقل الضروري بامكان التجزي، لان المطلق من

الاجتهاد مسبوق بالتجزي دائما حيث ان ملكة استنباط جميع الاحكام لا تحصل الا تدريجا و الا يلزم الطفرة و ذلك محال.

وقد استدلووا علي امتناعه بوجوه ثلاثة:

الاول: ان ملكة الاستنباط بسيطة و البسيط لا يتجزى و لا يتبعض.

وفيه اولا: ان عدم قبول البسيط التجزية و التبعض لا ينافي ثبوت المراتب له الا تري ان السواد و البياض و جميع الصفات النفسانية مع بساطتها تختلف مراتبها في الشدة و الضعف فالاجتهاد له مراتب و في كل مرتبة كان، يكون بسيطا.

و ثانيا يمكن الالتزام بالزيادة و النقصان فان معرفة جملة من مبادي الاستنباط كالعقليات مثلا يوجب قدرة علي استنباط جملة من الاحكام المناسبة لها و معرفة جملة اخري منها كالتقليبات توجب حصول قدرة اخري علي استنباط طائفة اخري من الاحكام فبعد تحقق اول مرتبة الاجتهاد تحصل ملكة بسيطة مسماة بملكة الاستنباط فكلما ازدادت يتعدد ذلك البسيط و التعدد لا ينافي البساطة كما هو واضح.

الثاني: انه يعتبر في الاجتهاد الملكة القدسية زائدا علي ملكة الاستنباط بمقتضي قوله عليه السلام العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء و هي غير قابلة للتجزية.

وفيه اولا: ان اعتبارها ممنوع لحصولها للمؤمن و الفاسق و الكافر

ص: 48



لكونه مسببا عن اعمال القواعد بالقوة النظرية الحاصلة عن اتفاق العلوم الدخيلة في الاستنباط. و ثانيا: ان اعتبار الملكة القدسية علي فرضه انما هو بمعني دخلها في اعمال قوة الاستنباط كمدخلية مراجعة الكتب فيه وهذا كما يحصل للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجري بلا تفاوت اذ لا تلازم بين التجزي في ملكة الاجتهاد و التجزي في تلك الملكة.

الثالث: انه لا يمكن استنباط مسألة واحدة الا بعد الاحاطة بسائر المسائل كي يمكن له دفع احتمال وجود دليل فيها متعلق بتلك المسئلة.

وفيه اولا: النقض باستنباط المطلق فان لازم ما ذكر عدم جواز الاستنباط في مسئلة واحدة الا بعد مراجعة جميع المسائل التي يحتمل وجود دليل فيها يتعلق بتلك المسئلة.

و ثانيا: بالحل و هو انه بعد تبويب كتب الاحاديث و جعل كل ماله دخل في مسئلة في الباب المربوط بها لا يحتاج الاستنباط فيها الي الفحص في سائر الابواب و لا- يعتني باحتمال وجوده فيها وبالجملة لا يعتبر في الاستنباط سوي الفحص عن الدليل في مظان وجوده بمقدار يطمئن بعدمه وهذا امر ممكن للمتجري مع ان المراجعة الي ساير ابواب الفقه من حيث وجود ما يكون دخيلا في هذه المسالة لا يتوقف علي القدرة علي الاستنباط في سائر المسائل فتحصل ان

الاقوي عدم امتناع التجزي و امكانه.

الموضع الثاني: حجية راي المتجزي لعمل نفسه.

حاصل ما افاده المصنف فيه: ان هذه المسألة و ان كانت محل الخلاف كالخلاف في اصل امكان التجزي الا ان الصحيح حجية آرائه لعمل نفسه و ذلك لان مقتضي ادلة حجية مدارك الاحكام- التي استنبطها المجتهد المتجزي منها- هو حجية رايه ضرورة ان ادلة حجية خبر الواحد- من الآيات و الروايات و بناء العقلاء- و كذا ادلة اعتبار الظواهر لا تختص بالمجتهد المطلق بل مقتضي عمومها و اطلاقها هو حجيتها بالنسبة الي كل من ثبت اعتبارها عنده و بعبارة اخري:

ان الدليل الدال علي وجوب رجوع الجاهل الي العالم من حكم العقل الفطري او بناء العقلاء او غيرهما غير شامل له لدلالته علي رجوع الجاهل الي العالم و المفروض ان المتجزي عالم. فلم يتحقق موضوعه في المقام فلا مناص من العمل باجتهاده هذا اولا.

و ثانيا: ان دليل الامارة او الاصل غير مقيد بكون من قامت عنده الامارة او الاصل مجتهد مطلقا بل يشمل المتجزي كما يشمل المطلق.

الموضع الثالث: رجوع المقلد الي المتجزي و البحث فيه امران:

احدهما: في جواز رجوع الجاهل الي المتجزي و تقليده اياه و ثانيهما: في نفوذ قضائه في المرافعات.

الامر الاول و حاصله: ان كان مدرك وجوب التقليد هو حكم

العقل الفطري برجوع الجاهل الي العالم او بناء العقلاء فلا شك في جواز الرجوع اليه لانه عالم بالنسبة الي تلك المسئلة وعدم علمه بساير المسائل لا يضر لعدم دخلها فيه و من هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض من ان المتيقن من بناء العقلا الرجوع الي المجتهد المطلق و اما ان كان المدرك الادلة اللفظية الدالة علي وجوب الرجوع الي العارف بالاحكام او الفقيه فمدعي عدم شمولها لمن هو عالم ببعض المسائل غير مجازف. لعدم صدق العنوانين علي مستنبط لبعض المسائل كما ان واجدية ملكة استنباط الكل مع استنباط ذلك المقدار لا يوجب صدقهما علي المستنبط لذلك المقدار.

لكن الانصاف ان دعوي الاطلاق في مثل آية النفر التي ستعرف دلالتها علي جواز التقليد قريبة جدا.

و علي كل حال: فمقتضي اطلاق تلك الادلة الجواز غاية الامر انه علي القول بعدم الاطلاق لآية النفر يشترط ان يكون مستنبطاً لجملة معتد بها من الاحكام كي يصدق عليه عنوان العارف بالاحكام.

فتحصل ان الاقوي جواز الرجوع اليه و ان القول بعدمه ضعيف.

الامر الثاني نفوذ قضائه في المرافعات.

فظاهر مقبولة ابن حنظلة الدالة علي الرجوع الي العارف بالاحكام اعتبار صدق هذا العنوان و هو انما يكون اذا كان مستنبطاً لجميع الاحكام او جملة معتد بها.

وقد يقال: ان مقتضى مشهورة ابن خديجة: (1) فانظروا الي رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او قضائنا الاكتفاء بمعرفة قضية واحدة في نفوذ حكمه فيقع التعارض بينها وبين المقبولة.

وذكروا في مقام الجمع بينهما امورا.

الاول: جعل (من) في قوله من قضايانا بيانية فيكون المراد فانظروا الي من يعلم قضايانا فيكون مفادها مفاد المقبولة. ولو لم تكن لفظة من في نفسها ظاهرة في ذلك لكان المتعين حملها عليه جمعا بين الخبرين.

وفيه: ان البيان لا بد من مطابقته للمبين به وليس فيما نحن فيه كذلك لان احدهما مفرد و الاخر جمع نعم لو كان بدل شيئا اشياء

ص: 52

---

1- (1) - ان هذه المشهورة رواها ثقة الاسلام الكليني بلفظ «من قضائنا» ورواها الشيخ - كما في الوسائل - بلفظ «من قضايانا» و علي كل منهما فاما ان تكون حرف الجر للتبعيض او للبيان. والاستدلال بها علي كفاية الاجتهاد في باب القضاء للتصدي لهذا المنصب الشامخ منوط بدلالة الرواية علي كفاية معرفة جملة من احكام القضاء اما بان يقال في مدلولها: «يعلم شيئا هو قضاؤنا» اي يعلم خصوص ماورد عنهم عليهم السلام من باب القضاء من موازين الحكم و اما ان يقال «يعلم شيئا من طبيعة قضائهم عليهم السلام و يكون حرف الجر للتبعيض بناء علي صحته في المقام لعدم كون الافراد ابعاض الطبيعة. و علي كل منها يكفي كون القاضي مجتهدا في باب القضاء و حيث ان منصب القضاء هو منصب الفتوي امكن القول بجواز العمل بفتوي المتجزي.

لكان ما ذكر تاما.

الثاني: العمل بكليهما لعدم التهافت بينهما فان المقبولة تدل علي كون المجتهد المطلق نافذ الحكم و مقتضي المشهورة كون المتجزي كذلك.

وفيه: انهما حيث وردا في مقام التحديد فيعارض مفهوم المقبولة مع منطوق المشهورة لدلالة المقبولة علي ان غير العارف بالاحكام لا يجوز له التصدي للقضاء.

الثالث: ان المشهورة مطلقة من حيث التمكن من معرفة ساير الاحكام و عدمه و المقبولة تدل علي اعتبار التمكن منها فيقيد اطلاقها بالمقبولة فيكون المدار علي المقبولة اي لا بد ان يكون متمكنا من معرفة ساير الاحكام.

وفيه: ان المقبولة تدل علي اعتبار ان يكون عارفا بالاحكام و ساكنة عن بيان التمكن من معرفة الاحكام و حينئذ يقع التعارض بينهما لانه بمقتضي المقبولة لا بد ان يكون عارفا بجميع الاحكام و مقتضي المشهورة كفاية معرفة قضية من القضايا و الاخذ بالمدلول الالتزامي في المقبولة و هو التمكن من معرفة الجميع مع سقوط المدلول المطابقي ليس جمعا عرفيا مع انه تحقق في مبحث التعادل و التراجع تبعية حجية الدلالة الالتزامية للمطابقة فاذا سقطت المطابقة سقطت الالتزامية بالتبع.

الرابع: ان المراد من «شيئا» في المشهورة شيئا معتدا به كما هو

ص: 53

الظاهر منه لا ما يشمل قضية واحدة فعلي هذا يكون مساقها مساق مقبولة في انه لا بد من معرفة جميع القضايا او جملة معتد بها.

وفيه: ان هذه الدعوي لا برهان لها لانه ليس في لسان الدليل ازيد من شيئاً من قضايا و حمله علي ارادة شي معتد به تبرعي لا شاهد عليه.

فالاقوي انهما حمله تعارضان و ارادة لاصحية سند المقبولة و عمل الاصحاب بها و اعراضهم عن المشهورة تقدم المقبولة و تطرح المشهورة.

فتحصل ان الاقوي جواز حكومة المتجزي اذا عرف شيئاً معتدابه بحيث يصدق عليه انه يعرف القضايا و الاحكام الا ان يدعي التلازم بين معرفة جملة معتد بها و معرفة الجميع و عليه فدعوي عدم جواز حكومة المتجزي في محله.

ص:54

## الكلام في ما يتوقف عليه الاجتهاد فصل: لا يخفي احتياج الاجتهاد الي معرفة العلوم العربية في الجملة...الخ.

و هو معرفة العلوم العربية من النحو و الصرف و اللغة في الجملة اي بمقدار يتوقف عليه فهم المعني من الكتاب و السنة اما علم الرجال فلان استنباط الحكم الشرعي في الغالب لا يكون الا من الروايات الماثورة عن اهل البيت صلوات الله عليهم اجمعين و الاستدلال بها علي ثبوت حكم شرعي يتوقف علي اثبات امرين:

الاول: اثبات حجية خبر الواحد فانا اذا لم نقل بحجيته انتهى الامر الي الالتزام بانسداد باب العلم و العلمي و نتيجة ذلك هو التنزل في مرحلة الامتثال الي الامتثال الظني او القول بحجية الظن في هذا الحال علي ما ذهب اليه بعضهم.

الثاني: اثبات حجية ظواهر الروايات بالاضافة اليها ايضا فانا اذا قلنا باختصاصها بمن قصد بالافهام و انهم المخاطبون فقط، لم يكن الاستدلال بها علي ثبوت حكم من الاحكام اصلا و هذان الامران قد اشبعنا الكلام فيهما في المباحث السابقة (1) و لكن ذكرنا ان كل خبر عن

ص:55

معصوم لا يكون حجة وانما الحجة هو خصوص خبر الثقة او الحسن. و من الظاهر ان تشخيص ذلك لا يكون الا بمراجعة علم الرجال و معرفة احوالهم و تمييز الثقة و الحسن عن الضعيف و كذلك الحال لوقلنا بحجية خبر العادل فقط. فان الجزم بعدالة رجل او الوثوق بها لا يكاد يحصل الا بمراجعته.

هذا... و الحاجة الي معرفة حال الرواة موجودة حتي لو قلنا بعدم حجية خبر الواحد او قلنا باختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه فانتهى الامر الي القول بحجيته الظن الانسدادي او لزوم التنزل الي الامتثال الظني فان دخل توثيق علماء الرجال رواة رواية في حصول الظن بصدورها غير قابل للانكار.

وقد انكر بعض الحاجة الي علم الرجال بتوهم ان كل رواية عمل بها المشهور فهي حجة و كل رواية لم يعمل بها المشهور ليست بحجة سواء اكانت رواتها ثقات ام ضعفاء.

فانه مع فرض تسليم ما ذكره من الكلية- وهي غير مسلمة و بطلانها واضح بأدني تأمل. فالحاجة الي علم الرجال باقية بحالها فان جملة من المسائل لا طريق لنا الي معرفة فتاوي المشهور فيها لعدم التعرض لها في كلماتهم و جملة منها لا شهرة فيها علي احد الطرفين، فهما متساويان او ان احدهما اشهر من الاخر و ليست كل مسألة فقهية كان



احد القولين او الاقوال فيها مشهورا و كان ما يقابله شاذا.

بل الحال كذلك حتي لو قلنا بان صدور روايات الكتب الاربعة قطعي، فان ادلة الاحكام الشرعية لا تختص بالكتب الاربعة فنحتاج في تشخيص الحجة من الروايات الموجودة في غيرها عن غير الحجة- الي علم الرجال.

و اما علم الاصول فتوقف الاستنباط عليه مما لا يكاد يخفي لان الاحكام الشرعية ليست من الامور الضرورية التي لا يحتاج اثباتها الي دليل، و انما هي امور نظرية يتوقف علي دليل و برهان و المتكفل لادلة الاحكام و براهينها من الحجج و الامارات و غيرها مما يودي الي معرفة الاحكام الشرعية علم الاصول من بحث الاوامر و النواهي و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد و المجمل و المبين و مباحث الحجج و الاصول العقلية و الشرعية و التعادل و التراجيح و لا بد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و الا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.(1)

ص:57

---

1- (1) -ذكروا انه يتوقف الاجتهاد المطلق و القدرة علي استنباط جميع المسائل الفقيهيه علي الوجه المعبر شرعا علي امور و قد صرح علي هذه الامور في العدة و السرائر و التحرير و القواعد و نهاية الاصول و تهذيب الاصول و-











## الكلام في التخطئة و التصويب فصل: اتفقت الكلمة علي التخطئة في العقليات و اختلف في الشرعيات...الخ

لا- خلاف في وقوع الخطا في الاحكام العقلية و ان من حكم بما يدعي استقلال عقله به قد يصيب الواقع و قد لا يصيبه سواء كان من المسائل العقلية المحضة التي لا مساس لها بالاحكام الشرعية كمسالة اعادة المعدوم التي ذهب جماعة الي امكانها و اخري الي امتناعها او كان من المسائل العقلية التي لها دخل في الاحكام الشرعية، كمسالة جواز اجتماع الامر و النهي و امتناعه.

فان التصويب في الاحكام العقلية مطلقا مستحيل لانه يستلزم اجتماع الضدين او النقيضين فانه اذا بني احد علي امكان اعادة المعدوم مثلا و بني آخر علي استحالتها لا مناص من ان يكون احد هذين النظيرين خطأ و غير مطابق للواقع اذ لازم اصابتهما في كلتا النظيرتين ان يكون اعادة المعدوم ممكنة و مستحيلة فالتخطئة في تلك الامور مما لا كلام فيه.

و انما الكلام في الامور الاعتبارية و الشرعيات و انها كالامور

الواقعية مورد للتخطئة او لا بد فيهما من الالتزام بالتصويب.

نسب القول بالتصويب الي جماعة من الاشاعرة(1) والمعتزلة2

ص:64

1- (1) -التصويب الاشعري. وقد اطال الغزالي بتقريبه و دفع ما اورد عليه من الشبهات و كل ما جاء به لا يخلو من خلط بين الاحكام في مرحلة الجعل و الاحكام في مرحلة التبليغ و بين الاحكام في مرحلة الفعلية. قال: والمختار عندنا و هو الذي تقطع به و نخطيء المخالف فيه ان كل مجتهد في الظنيات مصيب و انها ليس حكم معين لله تعالى و الكاشف عن هذا الكلام المبهم هو انا نقول: مسألة فيها نص للشارع و قد اخطأ مجتهد النص فنقول ينظر فان كان النص مما هو مقدور علي بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه فقصر و لم يطلب فهو مخطيء و آثم بسبب تقصيره لانه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصي و اثم و اخطاء حكم الله تعالى. اما اذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة و تاخير المبلغ و النص قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فقد يسمى مخطأ مجازا علي معني انه اخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكما في حقه و لكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه فليس مخطأ حقيقة كما في النهي عن المخابرة و تحويل القبلة قبل بلوغ الخبر اما المسائل التي لا نص فيها فيعلم انه لا حكم فيها لان حكم الله تعالى خطابه و خطابه يعرف بان يسمع من الرسول او يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي(ص) او سكوته فانه قد يعرفنا خطاب الله من غير استماع صيغه فاذا لم-



وانهم ذهبوا الي ان كل مجتهد مصيب و تبدل الراي في الاحكام من باب تبدل الراي في الموضوع كتبدل المسافر حاضرا او العكس.

و تعرض المصنف للاحتتمالات الثلاثة في التصويب و حكم كل منها:

الاول: ان يكون المراد من التصويب الالتزام بانشاء احكام في الواقع بعدد آراء المجتهدين.

حاصله: ان الشارع الاقدس لَمَّا كان عالما بما يوَدِّي اليه آراء المجتهدين فقد انشاء احكاما في الواقع - بعدد آرائهم - قبل اداء اجتهاداتهم اليها لعلمه تعالي بآرائهم و أنّ حكم كل واحد منها هو الذي

ص: 65

ادّي اليه ظن المجتهد واقعا اذ المجهول في حقه ازلا هو المطابق لما ادّي اليه ظنه.

و اورد المصنف علي التصويب بهذا المعني بانه و ان كان معقولا في نفسه لكن لا سبيل للالتزام به لوجهين.

احدهما: تواتر الاخبار علي ان له تبارك و تعالي في كل واقعة حكما واحدا يشترك فيه الكل، سواء ادّي اليه الاجتهاد المجتهد ام لا و ليس للواقعة الواحدة احكام متعددة حتي يتجه التصويب بهذا المعني و من المعلوم ان الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع.

ثانيهما: اجماع اصحابنا علي وحدة الحكم الواقعي المشترك بين الكل و الاجماع حجة.

الثاني: ان يكون معني التصويب الالتزام بانشاء احكام علي طبق الآراء بعد ان ادّت اليهما الاجتهادات ففتاوي المجتهدين مطابقة لتلك الانشاءات و مرجع هذا الوجه الي كون راي المجتهد موضوعا لحدوث الحكم واقعا فلا حكم في الواقع غير ما ادّت اليه الامارة القائمة عند المجتهد فالاحكام تابعة لآراء المجتهدين و لا حكم قبل حدوث الراي لهم و هذا هو المعبر عنه بالتصويب الاشعري.

ورده المصنف بانه غير معقول لاستلزامه الدور و هو توقف الانشاء علي الاجتهاد و توقف الاجتهاد عليه.

اما توقفه علي الاجتهاد فلان المفروض في ترتب الانشاءات

الواقعية علي اجتهادات المجتهدين و كون اجتهاداتهم بالنسبة الي الانشآت الواقعية كالموضوع بالنسبة الي الحكم في الترتب.

و اما توقف الاجتهاد علي تلك الاحكام الانشائية فلان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي و من المعلوم تاخر الظن-كالعلم-عما متعلق به تاخر العرض عن معروضه فالاجتهاد المؤدي الي الظن بالحكم لا بد و ان يتاخر رتبة عن ذلك الحكم و الا فلا يصدق حد الاجتهاد علي الاجتهاد الموجب لوجود الحكم قبله.

الثالث: ان يكون المراد من التصويب بالنسبة الي الحكم الفعلي لا- جميع مراتب الحكم و بيانه: ان للحكم الواقعي في كل واقعة مراتب اربع: الاقتضاء و الانشاء و الفعلية و التنجز و له تعالي في الواقع احكاما مجعولة حسب فيها من المصالح المقتضية لجعلها و هي التي تحكي عنها الامارات الا ان قيام الامارة سبب لحدوث مصلحة فيما ادّت اليه اقوي ممّا فيه من المصلحة الواقعية و لذا يكون الحكم الفعلي المجعول علي طبق الامارة و مؤداها دون الواقع. لان الاحكام الواقعية ليست بفعلية بل هي صورية و انشائية و لا تتصف بالفعلية الا فيما اذا ادّت الامارة اليها فمن لم يقع عنده امارة علي الحكم لم يكن حكم فعلي في حقه و هذا المعبر عنه بالتصويب المعتزلي.

و حكم هذا التصويب و ان كان امرا معقولا في نفسه فانه لا مانع من

ان تكون الاحكام الواقعية انشائية تتوقف فعليتها علي قيام الامارة علي طبقها و ان تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الاحكام ببعض المكلفين دون بعض كاحكام النساء المختصة بهن دون الرجال.

و الذي يرد علي هذا المعني للتصويب امور عمدتها امران:

احدهما: بطلان المبني للاجماع علي ان الامارة لا تكون مغيرة للواقع.

ثانيهما: ما ادعي الشيخ الانصاري: ان وجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل مما تواترت عليه الاخبار و الاثار.

و حيث انك قد عرفت بطلان جميع انحاء التصويب فالحق مع ما عليه الاصحاب (قدس الله اسرارهم) من القول بالطريقة و عدم كون الامارة مغيرة للواقع و ان الامارة تنجز الواقع عند الاصابة و تعذر عنه عند المخالفة و اختلاف العالم و الجاهل انما يكون في مرتبة التنجز علي المشهور و قد تقدم الكلام في معنا الطريقة و الحجية في اوائل بحث الامارات غير العلمية فراجع (1).

ص: 68

---

1- (1) - فارعة الاصول في شرح كفاية الاصول للمؤلف، ج 2.

**الكلام في اضمحلال الاجتهاد السابق فصل: اذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الراي الاول بالآخر او بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به... الخ.**

### اشارة

حكم المصنف بلزوم تطبيق الاعمال اللاحقة علي الاجتهاد الثاني بلا اشكال و بالنسبة الي الاعمال اللاحقة فصل بين القول بطريقية الامارات و موضوعيتها و ذكر للمسألة صوراً اربع:

الصورة الاولى: ان يكون الاجتهاد الاول موجبا للقطع بالحكم ثم زال و تبدل برأي آخر. و مقتضي القاعده حينئذ ترتيب آثار البطلان علي الاعمال اللاحقة المخالفة للاجتهاد الاول.

فان كانت عبادة كالصلاة التي اتي بها بدون جلسة الاستراحة مثلاً و افتي لا حقاً بوجوبها-وجبت اعادته.

او ان كانت معاملة و كان العوضان او احدهما موجوداً بحيث يكون احدهما او كلاهما مورداً للابتلاء فعلاً-كما اذا اشترى لحم حيوان قطع اثنان من اوداجه و كانت فتواه الاولى كفاية قطعهما في التذكية و كان ذلك اللحم موجوداً حال فتواه الثانية، و هي عدم كفاية قطعهما و لزوم فري الاوداج الاربعة في التذكية-فاللازم ترتيب آثار البطلان علي تلك المعاملة.

ص:69

الصورة الثانية: ان الاجتهاد الاول اذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعي الناشي من امارات معتبرة غير علمية فمقتضاه كالصورة الاولى هو بطلان الاعمال السابقة لكن لا علي جميع المباني في حجية الامارات بل بناء علي مبنيين: احدهما: حجيتها من باب الطريقة الصرفة بلا جعل حكم تكليفي في موردها و ثانيهما: حجيتها من باب الطريقة مع الالتزام بجعل احكام طريقية لها.

فبناء علي كل من هذين المسلكين في حجية الامارات تشترك الامارة غير العلمية مع القطع في بطلان الاعمال السابقة في غير العبادات التي قامت ادلة علي الاجزاء فيها و الوجه في البطلان اما بناء علي الطريقة المحضة فلوضوح عدم حكم تكليفي ظاهري مماثل للواقع حتي يندرج في اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي.

و اما بناء علي جعل احكام طريقية فلان الحكم الطريقي الناشي عن مصلحة في سلوك الامارة لا يمَسّ كرامة الواقع و لا يجبر مصلحته فالواقع باق علي حاله و تجب موافقته بعد خطأ اجتهاد الاول.

الصورة الثالثة: ان الاجتهاد الاول ان كان مستندا الي الامارات غير العلمية- و بنينا علي اعتبارها من باب السببية- فلا بد من الالتزام بصحة الاعمال السابقة الواقعة علي طبق الاجتهاد السابق، سواء أكانت عبادة ام معاملة، اذ بناء علي الموضوعية يكون مودي الامارة حكما حقيقيا و يصير تبدل الراي من صغريات تبدل الموضوع

كصيرورة المسافر حاضرا اذ المفروض حدوث مصلحة في نفس قيام الامارة توجب العمل بها فلا تكليف بالواقع حتي يبحث عن لزوم تداركه و استيفاء مصلحته عند قيام امارة اخري و عدم لزومه لكون تبدل الراي من قبيل تبدل الموضوع لا من قبيل انكشاف الخلاف اذ المفروض عدم اعتبار الامارة لاجل طريقتها للواقع بل المصلحة في العمل بها.

الصورة الرابعة: وهي ما اذا كان الاجتهاد الاول مستندا الي اصل عملي تعبدى لا الي دليل اجتهادي و لا الي قطع بالحكم الواقعي كما كان ذلك في الصور الثلاث المتقدمة.

و حاصل ما افاده: ان الاجتهاد السابق ان كان مستندا الي الاستصحاب او البراءة النقلية و قد ظهر خطأه في الاجتهاد الثاني - لظفره بدليل علي الخلاف - فمقتضي القاعدة صحة الاعمال السابقة لكونها مطابقة لوظيفته في تلك الحال و المفروض اجزاء الحكم الظاهري كما تقدم في بحث الاجزاء (1) و عليه فالصورة الرابعة كالصورة الثالثة في صحة الاعمال السابقة و عدم وجوب اعادتها.

ص: 71

---

1- (1) - فارعة الاصول في شرح كفاية الاصول للمؤلف، ج 1.

قد فصل صاحب الفصول علي ما استظهره المصنف منه بين الاحكام و متعلقاتها-بالاجزاء اذا كان الاجتهاد السابق متعلقا بمتعلقات الاحكام و بعدم الاجزاء اذا كان متعلقا بنفس الحكم الشرعي.

فقد استدل عليه بوجهين الاول: ان الوقائع التي هي محط الفتوي لا تتحمل اجتهادين و لو بحسب زمانين. لان فيها واقعا محفوظا لا يتغير باجتهاد المجتهدين. بخلاف الاحكام فانها تتحمل اجتهادين لكثرة موارد عدول المجتهدين عن رأي الي آخر.

الثاني: ان البناء علي بطلان الاعمال السابقة و لزوم اعادةها-ان كانت عبادة-يوجب العسر المنخل بالنظام و يبعث علي المخاصمة بين الانام و هذا محذور باطل عقلا و شرعا و كل ما يوجب ذلك باطل ايضا فلا بد من البناء علي صحة الاعمال السابقة حتي لا يلزم هذا المحذور العقلي.

و اجاب المصنف عنهما اما عن الاول فببطلان الفرق بين الموضوع و الحكم و ذلك لان الواقع في كل من الموضوع و الحكم واحد اذ مفروض الكلام هو اعتبار الامارات غير العلمية علي الطريقة



لا الموضوعية- التي توجب حدوث ملاك في نفس المؤدي بقيام الامارة- حتى تختلف الاحكام باختلاف الآراء و الاجتهادات.

و مقتضي الطريقة هو وجوب اعادة الاعمال السابقة علي طبق الاجتهاد الثاني مطلقا سواء اكان الاجتهاد متعلقا بالموضوع ام بالحكم فاذا انكشف خطأ الاجتهاد المتعلق بالموضوع وجب ترتيب آثار البطلان علي الاعمال السابقة كانكشف خطأ الاجتهاد المتعلق بالحكم.

وعن الثاني بوجهين

احدهما: ان الدليل اخص من المدعي لان العسر لا- يلزم دائما بل احيانا ضرورة ان الاعادة انما تلزم اذا لم يكن فتوي الاولي مطابقة للاحتياط ولا وجه للاعادة كما اذا صلي مع جلسة الاستراحة.

وثانيهما: عدم اختصاص لزوم العسر بالمتعلقات فقط بل يجري ذلك في الاحكام ايضا فاذا اجتهد عدم وجوب شي مثلا او عدم نجاسته ثم رجع عن ذلك و عرف وجوبه او نجاسته وجب عليه اتيان ذلك الواجب اعادة او قضاء او وجب الاجتناب عن كل ما لاقى ذلك النجس الذي لم يعامل معه معاملة النجاسة او تطهير كل ما لاقاه مما هو محل ابتلائه فعلا و هذا مما يودي الي العسر و الحرج بلا شبهة.

و استدلل للاجزاء مطلقا بوجهين: الاول: ان الاجتهاد الثاني كاجتهاد الاول و لا فرق بينهما فكما انه يجب اتباع الاجتهاد الثاني

ص: 73

و ترتيب الاثر عليه كذلك يجب اتباع الاول و ترتيب الاثر عليه بعدم الاعادة الاعمال السابقة.

الثاني: ان الحكم الشرعي تابع لراي المجتهد فاذا تبدل الراي يتبدل الحكم لا انه ينكشف عدمه.

وفيهما نظر: اما الاول: فلان كون الاجتهاد الاول كالثاني ممنوع لانه بعد انكشاف فساد الاجتهاد الاول و كشف عدم حجية مدرك الحكم الاول بالاجتهاد الثاني لا سبيل الي ان يقال ان الاجتهاد الثاني كالاول.

و اما الثاني: فلانه انما يتم بناء علي السببية التي لا يقول بها العدلية و الا فالحكم الواقعي لا معني لتبدله.

و استدل للاجزاء في خصوص الامارات الشرعية الجارية في متعلقات الاحكام بان دليل حجية الامارة حاكمة علي ادلة الاجزاء و الشرائط و يوجب توسعة في الجزء و الشرط فيكون النتيجة ان الجزء و الشرط اعم من الظاهر و الواقع.

وفيه: ان في هذا المورد من الحكومة حيث ان دليل الحاكم و المحكوم في مرتبتين فان دليل الجزء ناظر الي حكم واقعي و الامارة ناظرة الي الحكم الظاهري فالتوسعة لا تكون الا ظاهرية و لزوم ذلك ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

و بذلك يظهر الجواب عما استدل به المصنف للاجزاء في الصورة

الرابعة من الاصول العملية هذا كله بحسب القواعد و اما بسبب الادلة فمقتضي حديث (لا تعاد الصلوة) الاجزاء في خصوص الصلاة في غير الخمس المستثناة في الحديث بناء علي ما هو الحق من شموله لموارد الجهل عن قصور كما حقق في محله.

ص:75

## الكلام في التقليد فصل: في التقليد و هو اخذ قول الغير للعمل به في الفرعيات ... الخ.

التقليد في اللغة بمعنى تعليق القلادة في العنق قال ابن المنظور و منه التقليد في الدين و تقليد الولاية الاعمال و تقليد البدن: بان يجعل في عنقها شعار يعلم به انها هدي فيقال تقلد السيف اي. التي حمالته في عنقه و في حديث الخلافة قلدها رسول الله (ص) عليا (ع) اي جعلها قلدة له فمعني ان العامي قلّد المجتهد انه جعل اعماله علي رقبة المجتهد و عاتقه و أتى بها استنادا الي فتواه.

اذا عرفت هذا فاعلم اختلفت كلماتهم في حقيقة التقليد و العمدة منها ثلاث و البقية ترجع الي احداها.

اولها: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و ان لم يعمل بعد.

ثانيها: اخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات.

الثالث: العمل المستند الي فتوي مجتهد.

و استدل المصنف لكون التقليد هو الالتزام او الاخذ بقول الغير و عدم كون التقليد هو العمل بان التقليد ان كان عبارة عن نفس العمل المستند الي فتوي المجتهد دون الاخذ لزم صدور اول الاعمال

ص: 76

بلا تقليد مع ان اللازم وقوع العمل عن تقليد و هذا يتوقف علي تقدم التقليد رتبة علي العمل.

فكما ان المجتهد يستند الي اجتهاده و هو امر سابق علي عمله كذلك العامي لا بد يستند الي التقليد و يلزم ان يكون تقليده سابقا علي عمله.

وفيه اولا:- ان عنوان التقليد ينطبق علي نفس العمل كعنوان التعظيم الذي ينطبق علي نفس القيام مثلا فلا يتوقف وقوع العمل تقليدا علي سبق التقليد.

وبعبارة اخري: ان التقليد لون و عنوان للعمل فهو امر مقارن معه و لا يعتبر فيه السبق زمانا فاذا عمل المكلف عملا مستندا الي فتوي الغير كان ذلك العمل مقرونا بالتقليد لا محالة و هو كاف في صحته و لا دليل علي اعتبار سبق التقليد علي العمل.

و ثانيا: انه لم يدل دليل علي تقابل الاجتهاد و التقليد بهذا المعني - نعم - هما متقابلان علي نحو تقابلهما للاحتياط الذي هو عنوان للعمل قطعا و قد يورد علي تفسير التقليد بالعمل بان ذلك مستلزم للدور لان وقوع العمل عبادة تتوقف علي قصد القرية و قصد القرية يتوقف علي العلم بكونه عبادة فلو توقف العلم بكونه عبادة علي وقوعها لكان دورا و بعبارة اخري: ان مشروعية العبادة و صحتها من المقلد تتوقف علي تقليده اذ لو لم يقلد لم يتمكن من الاتيان بها انها مأمور بها حتي تقع

عبادة فلو كان تقليده متوقفا علي اتيانه بالعبادة لعدم تحقق التقليد الا بالعمل-لدار.

وفيه: انه فرض في الاستدلال ان العلم بكونه عبادة هو التقليد و لكن الفرض ممنوع بل العلم بذلك من مقدمات التقليد و عليه فلا يلزم محذور.

و بعبارة اخري: مشروعية اي عمل عبادي او غيره لا يمكن ان تكون ثابتة بالتقليد لعدم كونه شرعا في الدين بل انما تتوقف المشروعية علي الدليل و لو كان هو فتوي مقلده.

و المختار ان التقليد نفس العمل استنادا الي رأي الغير و ذلك لمناسبته معه من حيث المفهوم و مساعدة الدليل عليه اما بحسب المفهوم فلان التقليد كما ذكرناه لغة جعل الغير ذا قلادة و هذا يناسب العمل لان المقلد يجعل العمل قلادة علي رقبة المفتي فان المقلد في اعماله يتكي و يستند الي قول الغير فهو المسئول عن وجهه دون العامل المقلد و هذا المعني غير مناسب للمعنيين الاخرين و هو الالتزام و اخذ قول الغير.

و اما بحسب الدليل فلان بناء العرف و العقلاء الذي هو المدرك لوجوب التقليد علي وجوب العمل علي طبق قول العالم لا الالتزام بقوله او الاخذ بوجوده العلمي بان يحفظه عن وراء قلبه او الكتبي- و كذلك آية النفر الدالة علي وجوب التحذر عقيب انذار المنذر فان

المراد من التحذر العمل علي طبق انذار المنذر بالفعل او الترك لا الالتزام ولا الاخذ- وكذا آية السؤال علي فرض دلالتها.

و اما ما يدل علي وجوب الافتاء والاستفتاء الذي يدل علي وجوب التقليد التزاما فكذلك لانه يدل علي القبول عملا لان المفروض فيها العمليات.

فتحصل من جميع ذلك ان حقيقة التقليد هو العمل استنادا الي رأي الغير لا الاخذ و الالتزام.(1)

ص:79

---

1- (1) - ثم ان ما ذكرناه في معنا التقليد مضافا الي انه المناسب للمعني اللغوي قد اشير اليه في جملة من الروايات. فمنها: معتبرة عبد الرحمان بن الحجاج: قال كان ابو عبد الله 7 قاعدا في حلقة الرأي فجاء اعرابي فسأل ربيعة الراي من مسالة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي: هو في عنقك فسكت عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئا فاعاد المسالة فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي هو في عنقك فسكت ربيعة. فقال ابو عبد الله 7 هو في عنقه قال او لم يقل و كل مفت ضامن. (الوسائل ج 18 باب ادا القاضي الحديث 3 و 1 ص 161). و منها: الاخبار المستضيفة الدالة علي من افتي بغير علم فعليه وزر من عمل به كمعتبة ابي عبيدة قال: قال ابو جعفر عليه السلام من افتي الناس بغير علم ولا هدي من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل -

اذا ظهر لك حقيقة التقليد يقع الكلام في الجواز وعدمه فنقول المشهور هو الجواز و لكن ذهب جماعة من علماء حلب الي تحريم التقليد و وجوب الاجتهاد عينا لكل احد.

و استدل للمشهور بوجه:

منها: ما استدل به المصنف بانه قضية الفطرة و الجبلة و المراد من الفطرة ليس معناها الاصطلاحي و هي القضية التي قياستها معها بل المراد الفطرة العرفية و هي مساوقة للجبلة بقرينة المرادفة.

وفيه: ان قضية الفطرة من جهة شوق النفس الي كمال ذاتها و قواها هي ازالة الجهل بالرجوع الي العالم. اما التعبد بقوله عملا مع بقاء الجهل فليس من قضية الفطرة.

و منها: بناء العقلاء علي رجوع الجاهل الي اهل الخبرة في كل فن و

ص: 80



لم يردع الشارع عنه بالامضاء وهذا هو العمدة في الدليل.

ومنها سيرة المتدينين قال في الفصول: وجريان طريقة السلف عليه من غير نكير.

وفيه: يمكن ان تكون من جهة انهم عقلاء بلا- دخل لكونهم متدينين في ذلك حتي يكون عدم الردع دليلا علي امضائها و عليه فليست سيرتهم هذه حجة تعبدية علي جواز التقليد لجريان هذه السيرة بين المشرعة المسلمين و لا اختصاص لها بالمتدينين من الامامية بل عوام اليهود و النصراري يرجعون الي الاحبار و القسيسين لمعرفة احكام شريعتهم.

ومنها: الاجماع وقد ادعاه جمع من القدماء و المتأخرين.

قال السيد: و الذي يدل علي حسن تقليد العامي للمفتي: انه لا خلاف بين الامة قريبا و حديثا في وجوب رجوع العامي الي المفتي... و من خالف في ذلك كان خارقا للاجماع.

وقال شيخ الطائفة في الفصل الذي عقده لذكر صفات المفتي و المستفتي و بيان احكامهما ما لفظه:

و الذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر علي البحث و يفتونهم العلماء فيها و يسوِّغون لهم العمل بما يفتونهم به و ما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء و لا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت و تعلم كما علمت و لا انكر عليه العمل بما يفتونهم

وقد كان منهم الخلق العظيم اثروا(عاصروا) الاثمة ولم يحك عن واحد عن الاثمة النكير علي احد من هولاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوّبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه.(1)

وقال المحقق:لنا اتفاق علماء الاعصار علي الإذن للعوام في العمل بفتوي العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر حجة.(2)

وقد اعتمد الشيخ عليه في الحكم بجواز التقليد حيث قال لكن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة.

ولكن المصنف ناقش فيه بما حاصله:ان الاجماع اما محصل و اما منقول اما الاول فلا سبيل لدعواه بحيث يكون كاشفا عن رأي المعصوم لاحتمال الاستناد الي بعض الوجوه الاخر في المسألة اما الثاني-اعني به الاجماع المنقول-فيرد عليه بوجهين.

احدهما:امتناع تحقق اصل الاجماع التعبدي في المسألة مع وجود حكم العقل المستقل برجوع الجاهل الي العالم.

ثانيهما انه لو فرض تحقق الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام

ص:82

---

1- (1) -عدة الاصول 115/2.

2- (2) -معارج الاصول، ص 197.

اشكل اعتمادنا عليه لكونه بالنسبة الينا اجماعا منقولاً وقد تقرر عدم حجيته في شيء من الموارد.

و منها آية النفر: حيث انها تدل علي حجية انداز المنذرين كما ذكرناه في مبحث حجية الخبر (1) من ان اطلاق وجوب الانذار يقتضي اطلاق وجوب التحذر و ان لم يحصل العلم منه فلا وجه لدعوي اختصاصها بما اذا حصل العلم منه و ذكرنا ان ظاهر آية الانذار بما علم به المنذر لا الانذار بالحكم الواقعي فلا يرد عليه ان الاية تدل علي لزوم التحذر عند العلم بكون ما انذر به حكماً واقعياً.

و قلنا ان الاية بقرينة صدرها ليتفقها في الدين ظاهره في ارادة الانذار الضمني الذي هو وظيفة المفتي فالإيراد عليها باختصاصها بالوعظ و المرشد لان الانذار وظيفتهما في غير محله و قلنا ان تطبيق الاية علي اصول العقائد لا ينافي حجية الفتوي فلا مورد للإيراد عليها بتطبيقها علي اصول العقائد في بعض الاخبار و ذكرنا ان الاية ادل علي حجية الفتوي من حجية الخبر من جهة اشتمال صدر الاية علي التفقة و تمام الكلام موكول الي محله و بما ذكرناه يظهر الجواب عن مناقشة المصنف في الاية بان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الاخذ تعبداً.

ص: 83

ومنها: آية السؤال: حيث دلت علي وجوب السؤال عند العمل و من الظاهر ان السؤال مقدمة للعمل فمعني الاية المباركة فاسألوا اهل الذكر لاجل ان تعملوا علي طبق الجواب لا ان المقصود الاصل هو السؤال في نفسه لوضوح انه لغو لا اثر له فدللت الاية علي جواز رجوع الجاهل الي العالم و هو المعبر عنه بالتقليد و علي حجية فتوي العالم علي الجاهل لانه لو لم يكن قول العالم حجة علي المسائل لا صبح الامر بالسؤال عنه لغوا ظاهرا.

و ناقش المصنف بان المسئول في الاية هم اهل الكتاب من جهة اطلاق الذكر علي التوراة في قوله تعالى:

(وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ) و اهل الذكر حينئذ هم احبار(1) اليهود او اهل البيت العصمة الاطهار كما فسر به في

ص: 84

---

1- (1) -يرد عليه بانه لا- يجوز رفع اليد عن ظهور الاية في العموم بالسياق و الشاهد عليه امور منها: بان المرفوع في حديث الرفع الموضوعات فان الاضطراب و الاكراه يتعلق بالموضوعات و مع ذلك لم يقل احد بتخصيص ما لا يعلمون بالموضوعات بقريئة السياق. و منها ان آية الخمس ترد في مورد الجهاد نصا و فتوانا و عموم الغنيمة التي كانت مطلق الفائدة لا تنحصر بواسطة السياق بالغنائم الحرب. و منها: لو ورد امر في سياق المندوبات مثل اغتسل الجمعة و الجنابة لا نرفع-

1- (1) - فمن الاخبار المبيّنة للمراد من الاية ما رواه ابن بابويه قال: حدثنا علي بن الحسين بن شاذويه المؤدب و جعفر بن محمد بن مسرور قالوا حدثنا محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن ابيه عن الريان بن الصلت قال حضر الرضا عليه السلام مجلس المامون قد اجتمع اليه في مجلسه جماعة من علماء العراق و خراسان و ذكر الحديث الي ان قال فيه الرضا عليه السلام فنحن اهل الذكر الذين قال الله في كتابه فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون. فنحن اهل الذكر فاسالونا ان كنتم لا تعلمون. فقالت العلماء: انما عني بذلك اليهود و النصراني. فقال ابو الحسن: سبحان الله و هل يجوز ذلك. اذا يدعوننا الي دينهم و يقولون هو افضل من دين الاسلام فقال المامون فهل عندك شرح بخلاف ما قالوا يا ابا الحسن فقال نعم: الذكر رسول الله و نحن اهله و ذلك بيّن في كتاب الله تعالى حيث يقول في سورة الطلاق (فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ) فالذكر رسول الله و نحن اهله. (تفسير البرهان 371/1).

ومنها: الروايات الدالة علي جواز العمل بالتقليد و حجية الفتوي في الفروع و هي كثيرة بالغة حد تواتر الاجمالي و ان لم تكن متواترة مضمونا و تلك الاخبار علي طوائف:

الاولي: الاخبار الناهية عن الافتاء بغير علم و عن القضاء بالرأي و الاستحسان و المقائيس و هي تدل علي حرمة الافتاء بمثل القياس و الاستحسان و نحوهما مما هو متداول عند المخالفين لانه من الافتاء بغير علم كما انها تدل علي جواز الافتاء عن مدرك صحيح.

منها: خبر ابن رثاب عن ابي عبيدة قال: قال: ابو جعفر من افتي الناس بغير علم و لا هدي من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه و زر من عمل بفتياه.

و منها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم.

و منها: خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله:

يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئا من الجوارح فيقول اي رب عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئا فيقال له خرجت عنك كلمة فبلغت مشارق الارض و مغاربها فسفك بها الدم الحرام.

و انتهب بها المال الحرام و انتهك بها الفرج الحرام و عزّتي

لا عَذْبَتِكَ بعذاب لا اعذب به شيئاً من جوارحك.

و منها خبر جعفر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سالت ابا عبد الله عن مجالسة اهل الراي فقال جالسهم و اياك خصلتين تهلك فيهما الرجال: ان تدين بشي من راياك او تقتي الناس بغير علم.

و منها: خبر موسى بن بكر قال: قال ابو الحسن عليه السلام من افتي الناس بغير علم لعنته ملائكة الارض و ملائكة السماء و منها خبر- الحسن بن شعبه في تحف العقول عن النبي صلي الله عليه و آله و سلم قال: من افتي الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النار. (1)

ص: 87

---

1- (1) -الوسايل ج 18 ابواب صفات القاضي باب 4 حديث 1 و 3 و 4-39-31 و 33 ص 19 الي 16.

الاخبار المشتملة علي الامر الصريح بافتاء بعض اصحابهم.

كقوله عليه السلام لابان بن تغلب: اجلس في مجلس المدينة وافت الناس فاني احب ان يري في شيعتي مثلك. (1)

و منها: خبر معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبد الله قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم و اردت ان اسالك عن ذلك قبل ان اخرج، اني اقعد في المسجد فيجي الرجل فيسألني عن الشي فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون و يجي الرجل اعرفه بمودتكم و حبكم اخبره بما جاء عنكم و يجيئني الرجل لا اعرفه و لا ادري من هو فاقول جاء عن فلان كذا او جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما ما بين ذلك. فقال عليه السلام لي: اصنع كذا فاني كذا اصنع. (2)

و لا يخفي ظهور الجملة الاخيرة في مطلوبة الافتاء بمعالم الدين و بيان الاحكام الشرعية حتي لو كان متوقفا علي ذكر آراء ائمة الضلال فان المهم بنظر الامام عليه السلام بيان الاحكام الواقعية و اقامة الحجة علي العباد لتلا يعتذروا عن مخالفة الواقع.

ص: 88

---

1- (1) - رجال نجاشي ص 7-8

2- (2) - الوسائل ج 18 ب 11 ج 36 ص 108.



و منها ما رواه عبد السلام بن صالح الهروي قال سمعت الرضا عليه السّلام يقول رحم الله عبداً أحببنا فقلنا وكيف يحيي امرئكم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس الحديث. (1)

و دلالة علي المطلوب واضحة فان دعاءه عليه السّلام لمن احبب امرهم دليل علي مطلوبة التعليم المنطبق علي بيان الاحكام الفرعية فيدل علي وجوب القبول لئلا يلزم لغوية مطلوبة التعلم.

الطائفة الثالثة: الاخبار المشتملة علي ارجاع الناس الي اشخاص معينين من فقهاء الرواة لا الي رواياتهم حتي يقال بدلالاتها علي حجية ما يرويه الثقة خاصة.

منها: رواية علي بن يقطين عن الرضا عليه السّلام: قال: قلت: لا اكاد اصل اليك اسالك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني فيونس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم. (2)

و منها: رواية علي بن المسيّب الهمداني قال قلت للرضا عليه السّلام شقتي بعيدة و لست اصل اليك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي مامون علي الدين و الدنيا. (3)

ص: 89

---

1- (1) - الوسائل ج 11 ص 102.

2- (2) - الوسائل ج 18، ب 11، ح 33، ص 107.

3- (3) - الوسائل ج 18، ب 11، ح 27، ص 106.

و ظاهر الامر بالاخذ من زكريا هو وجوب العمل بما يقوله سواء اكان قوله متن الحديث ام فتوي مستفادة من جمع بين حديثين او من تطبيق قاعدة كلية علي مورد السؤال.

و منها: صحيح احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته و قلت من اعامل و عمّن آخذ و قول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادي اليك فعني يودي و ما قال لك فعني يقول فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون قال و سئلت ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمري و ابنه ثقتان فما اديا فعني يوديان و ما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المامونان. (1)

و السائل هو احمد بن اسحاق القمي و ان كان من اجلة صحابتهم لكن لا ينافي ذلك استعلامه من الامام المعصوم عمّن يصلح للافتاء و اخذ معالم الدين منه و ظاهر الجواب انهما عليهما السلام ارجعاه الي العمري و ابنه و لا يخفي ان قوله عليه السلام فما اديا اليك فعني يوديان لا- يختص بنقل الاحاديث بل يعم الفتوي ايضا فان الافتاء المستند الي احاديثهم يصدق عليه انه اداء عنهم و عليه فلا تكون كلمة (عني يودي) قرينة علي ارادة ثوثيق العمري كي يختص مدلول هذه صحيحة بحجية خبر الثقة.

ص: 90

و منها: صحيح شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله ربّما احتجنا ان نسال عن الشي فمن نسال قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير. (1)

و منها: خبر يونس بن يعقوب فقال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال امالكم من مفرع امّا لكم من مستراح تسترحيون اليه ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النفري. و ظاهر المفرع و المستراح هو الذي يرجع اليه في معرفة الاحكام الشرعية. (2)

و منها: خبر ابي تراب الروياني قال سمعت ابا حماد الرازي يقول دخلت علي علي بن محمد عليهما السلام بسرّ من راي فسالته عن اشياء من الحلال و الحرام فأجاني فيها فلمّا ودّعته قال لي: يا حمّاد اذا اشكل عليك شيء من امر دينك بناحيتك فاسئل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنّي و اقرأه مني السلام. (3)

الطائفة الرابعة: المشتمة علي الارجاع و الاعتماد الي عنوان من العناوين المنطبقة عليهم كالامر بالاعتماد علي كل مسنّ في حبّهم و كثير القدم في امرهم و رواة احاديثهم.

ص: 91

1- (1) - الوسائل ج 18، ب 11، ح 15، ص 103.

2- (2) - الوسائل ج 18، ب 11، ح 24، ص 105.

3- (3) - مستدرک ج 3، ب 11، ج 31 ص 189.

و منها خبر احمد بن حام بن ماهوية: قال كتبت اليه-يعني ابا الحسن الثالث- اساله عمّن آخذ معالم ديني و كتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما: فهتم ما ذكرتما فاصمدا في دينكما علي كل مسن في حبنا و كل كثير القدم في امرنا فانهما كافو كما ان شاء الله تعالي و المقصود بالمسنّ في حبهم و كثير القدم في امرهم هو الذي تفقه عندهم و ظاهر الامر بالرجوع الي مثله قبول قوله و العمل به سواء اكان جواب هذا الفقيه بقراءة لفظ الحديث الصادر عنهم ام باجتهاده بالجمع بين خبرين احدهما ظاهر و الاخر اظهر او بتطبيق قاعدة كلية متلقاة منهم عليهم السّلام علي مورد السؤال او غير ذلك.

و الارجاع فيها الي الفقيه بما هو فقيه في الدين لا الارجاع الي الفقيه بما هو راو لحديثهم كما في مثل قوله عليه السّلام اما ما رواه زرارة عن ابي جعفر فلا يجوز لك ان تردّه حتي تختص هذه الرواية بحجية خبر الامامي العدل.

و منها: خبر علي بن سويد السابي قال كتب اليّ ابو الحسن عليه السّلام و هو في السّجن و اما ما ذكرت يا علي ممّن تاخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك علي الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم انهم ائتمنوا علي كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه فعليهم لعنة الله و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة

آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي الي يوم القيامة.(1)

فان الشيعي الذي يجب اخذ معالم الدين منه هو الفقيه المتمسك بالكتاب و السنة و لا يعمل بالرأي و القياس و الامر باخذ معالم الدين من هذا الفقيه الامامي المستفاد من النهي عن الاخذ عن غير الامامي ملازم لوجوب القبول و هذا هو التقليد المبحوث عنه.

و منها: التوقيع المبارك من الناحية المقدسة الي اسحاق بن يعقوب كما رواه الشيخ في كتاب الغيبة.

وفيه: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله.(2)

فان الامر بالرجوع الي رواة حديثهم يدل علي وجوب اتباع قول العلماء و حرمة رده.

و بيانه: ان في اداة التعريف في كلمة الحوادث احتمالين:

الاول: ان تكون للاستغراق، فالمقصود هو الارجاع الي رواة احاديثهم في كل ما يصح ان يرجع اليهم و من المعلوم شمول هذا العنوان لكل من الشبهة الحكمية و الموضوعية.

الثاني: ان يكون اللام للعهد الي خصوص الحوادث التي سألها

ص: 93

---

1- (1) -المصدر السابق، ح 42، ص 106.

2- (2) -ج 18، ب 11، ح 9، ص 101.

إسحاق بن يعقوب و عليه يكون ارجاعه عليه السلام اياه الي رواة الاحاديث في شبهات المعينة و وقائع محدودة لكن التعليل بقوله فانهم حجتي عليكم واف باثبات عموم حجية اقوال العلماء لدلالته علي حجية اقوالهم في جميع ما ينبغي الرجوع فيه الي الامام المعصوم.

و عليه فليس المقصود ارجاع عوام الشيعة الي خصوص رواياتهم حتي يقتصر فيه علي حجيته ما يرويه رواة الاحاديث بل المقصود الارجاع الي اشخاص الرواة و من المعلوم انطباقه علي الفقهاء و المجتهدين في عصر الغيبة.

الطائفة الخامسة:المشتملة علي تقرير الائمة المعصومين للافتاء بالاحكام الشرعية.

منها:مرفوعة ابراهيم بن هاشم:سالت امراة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني كنت اقعد من نفاسي عشرين يوما حتي افتوني بثمانية عشر يوما فقال عليه السلام لم افتوك بثمانية عشر يوما.

فقال رجل:للحديث الذي روي عن رسول الله قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ان اسماء سالت رسول الله و قد اتي بها ثمانية عشر يوما و لو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل و تفعل ما تفعله المستحاضة.(1)

ص:94

و ظاهر تقريره عليه السّلام لاصل التقليد و اخذ الحكم من العارف به لكنه عليه السّلام خطأ فتوي ذلك الرجل الذي افتي بالنفاس مدة ثمانية عشر يوما اعتمادا علي قصة اسماء بنت عميس.

و منها: خبر علي بن اسباط قلت للرضا عليه السّلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته و ليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال انت فقيه البلد فاستفتته عن امرك فاذا افتاك بشي فخذ بخلافه فان الحق فيه. (1) لظهوره في استقرار سيرة الشيعة في عصر الحضور عن الاستفتاء من فقهاء الاصحاب و عملهم بما يفتونهم و لم يردع عليه السّلام عن هذه السيرة و انما ارشد السائل الي طريق معرفة الحكم عند تعذر الوصول الي فقهاء الشيعة.

الطائفة السادسة: المشتملة علي عنوان خصوص التقليد كرواية الواردة في تفسير المنسوب الي الامام الحسن العسكري و في الاحتجاج: قال عليه السّلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا علي هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

و زعم الاكثر انها مرسلة و لذا لم يعتمد عليها في مقام العمل و لكن ذكر صاحب الاحتجاج في مقدمة كتابه سنده اليها قال: و من ذلك ما حدثني به السيد العالم العابد ابو جعفر مهدي بن ابي الحرب الحسيني

ص: 95

المرعشي رضي الله عنه قال حدثني الصدوق جعفر بن محمد بن احمد الدورستاني رحمة الله عليه قال حدثنا ابي محمد بن احمد قال حدثني الشيخ السعيد ابو جعفر محمد بن علي بن الحسن بابويه القمي رحمة الله عليه قال حدثني ابو الحسن محمد بن قاسم المفسر الاسترآبادي قال حدثني ابو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد و ابو الحسن علي بن محمد سيّار و كانا من شيعة الامامية قال حدثنا ابو محمد الحسن بن علي العسكري و حسن سنده مما لا يخفي علي المتأمل و دلالته علي المراد اوضح من ان يخفي.

الطائفة السابعة:المشتملة علي وجوب الارجاع في القضاء و الفتوي.

كرواية عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحا كما الي السّطان و الي القضاة ايحل ذلك قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الي الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و ما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى:

يُرِيدُونَ أَن يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْت:

فكيف يصنعان قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخفّ بحكم



الله وعلينا ردّ و الرّاد علينا الراد علي الله و هو علي حد الشرك بالله.

و اورد عليها تاره بضعف السند لانه لم ينص علي ابن حنظلة بثوثيق و اخري بان الظاهر من الحاكم هو القاضي لا المفتي و لكن يرد الاول: ان الاظهر و ثقة الرجل لتوثيق الشهيد الثاني اياه قال انّا حققنا توثيقه من محل آخر و لورود روايتين دالتين (1) عليها مع ان الاصحاب تلقوها بالقبول و لذلك سميت بالمقبولة. (2)

ص: 97

1- (1) - رواهما العلامة المامقاني في رجاله احدهما عن التهذيب و الاخري عن الكافي.  
2- (2) - وفيه: ان توثيق الشهيد لم يفيد لكونه من المتأخرين اصف الي ذلك ان مدرك توثيقه معلوم علي ما نقل عن ابنه و هو عبارة عن الروايتين: الاولي: ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسي عن يونس عن يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله: ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوفت فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا لا يكذب علينا. (جامع الرواة ص 633). فهي ايضا ضعيفة بيزيد بن خليفة و قد ورد في يزيد بن خليفة ايضا رواية استدل بها علي وثاقته و هي: ما رواه الكشي بسنده قال دخل علي ابي عبد الله رجل يقال له يزيد بن خليفة فقال: له ممن انت فقال: من الحارث من كعب قال: ابو عبد الله ليس اهل بيت الا و فيهم نجيب او نجيبان و انت نجيب بحارث بن كعب. (رجال الكشي ص 283).

و يرد الثاني: بان منصب القضاء منصب للفتوي ولا عكس علي ما قاله الشيخ من الملازمة بين الحكم و الفتوي.

وقد تحصل مما ذكرناه في تقريب دلالة الطوائف السبعة من الاخبار ان جواز الافتاء عن علم و حجة يكون لغوا في حق السائل لو لم يجب الفعل براي المفتي تعبدا.

فالعمدة الدليل علي جواز التقليد بناء العقلاء و آية النفر و نصوص الواردة في الباب.

اما ادلة القائلين بحرمة التقليد فاربعة:

الاول: الاجماع حيث قال السيد ابو المكارم في الغنية:

فصل: لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح و لان الطائفة مجمعة علي انه لا يجوز العمل الا بعلم و ليس لاحد ان يقول: قيام

ص: 98

الدليل و هو اجماع الطائفة علي وجوب رجوع العامي الي المفتي و العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يومنه من الاقدام علي قبيح و يقتضي اسناد عمله الي علم لانا لا- نسلم اجماعها علي العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه و هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الي المفتي فقط فاما العمل بقوله تقليدا فلا.

فان قيل: فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجز له العمل بقوله.

قلنا: الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الامامية سبيل الي العلم باجماعهم فيعمل بالحكم علي يقين يتبين صحة ذلك انتهى كلامه. (1)

وفيه: انه ادعي اولاً: بقيام اجماع علي العمل بغير العلم و ثانياً: بان العمل بقول المفتي مع جواز الخطاء عليه موضع الخلاف.

فلا ينطبق معقد اجماع علي المورد المختلف فيه.

و ثانياً: التعليل المذكور في كلامه و هو قبح التقليد ممنوع: لانّ العقل حاكم علي قبح عمل غير مستند الي الحجة و التقليد عمل مستند الي الحجة و ثالثاً: لا- يمكن الاعتماد عليه لقوة احتمال مدركيته لاستدلاله عليه بان التقليد قبيح و رابعاً: انه معارض بالاجماع المدعاة المتقدمة علي جواز التقليد.

ص: 99

1- (1) - الجوامع الفقهية ص 486.

الدليل الثاني: العمومات الناهية عن اتباع غير العلم كتابا و سنة. اما الكتاب فكقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ .

و اما السنة فكخبير هشام بن سالم: قال قلت لابي عبد الله ما حق الله علي خلقه قال: ان يقولوا ما يعلمون و يكفوا عمالا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الي الله حقه.

وفيه: ان النهي في تلك الموارد ليس نهيا مولويا و انما هو ارشاد الي ما استقل به العقل اذا الظن يقترن باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب و دفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل.

و قلنا في محله ان حجيته اي حجة لا بد من ان ينتهي الي العلم اذ لو لم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه.

الدليل الثالث: ما يدل علي ذم التقليد من الكتاب و السنة. اما الكتاب فكقوله تعالى قالوا ائنا وجدنا آباءنا علي امة و ائنا علي آثارهم مهتدون.

و اما السنة فكخبير الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آباءه قال:

قال رسول الله صلي الله عليه و آله من دان بغير سماع الزمه الله البتة الي الفناء بتقريب: ان التقليد تدن بغير سماع من النبي او الوصي و مصيره الي الفناء.

وفيه: ان محل الكلام انما هو التقليد في الاحكام الفرعية بالاضافة الي العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسالة و الايات المباركة

وردت في ذم التقليد في الاصول حيث كانوا يتبعون آباءهم في اديانهم.

الدليل الرابع: قياس المسائل الفرعية بالاصول الاعتقادية: بتقريب:

ان المسائل الاعتقادية مع غموضها-لاحتياجها الي براهين من ابطال الدور و التسلسل و غيرها مما يعجز عنه العامي غالبا لم يشترع فيها التقليد و الاخذ بقول الغير فعدم تشريع التقليد في المسائل الفرعية التي لا تكون بذلك الغموض لا بد و ان يكون اولي فيثبت بالاولوية عدم جواز التقليد في الفروع.

وفيه اولا: ان العمل بالقياس باطل في الشريعة فلا يمكن جعله دليلا.

و ثانيا: ان القياس هنا مع الفارق. لكون المسائل الاعتقادية التي يجب تحصيل العلم فيها معدودة وليست كثيرة حتي يصعب تحصيل اليقين فيها فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها و هذا بخلاف المسائل الفرعية فانها مما لا تحصي كثرة و لا يتيسر الاجتهاد فعلا في جميعها الا للاوحد في كلياتها وقواعدها كما هو واضح جدا.

ص: 101

## الكلام في تقليد الاعلم فصل: اذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوي مع اختلافهم في العلم و الفقاهاة... الخ.

### اشارة

المصنف جعل البحث في مقامين: احدهما: في الجاهل العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضي الادلة في مسألة تقليد الاعلم.

وثانيهما: في القادر علي الاجتهاد في هذه المسألة.

اما الاول: فيمكن الاستدلال له بوجهين:

الاول: اصالة التعيين لدوران الامر بين التعيين و التخيير و ان المرجع فيها قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الاخذ بما يقطع بحجتيه و هو فتوي الاعلم للقطع بحجتيه تعيينا او تخييرا بينها و بين فتوي المفضول فيعلم بجواز تقليد الاعلم و يشك في اعتبار فتوي المفضول و الاصل عدم اعتبارها.

الثاني: بناء العقلاء علي الرجوع الي الاعلم في كل صنعة في ما اذا اهتموا بذلك الامر و كان اهل تلك الصنعة مختلفين و كان الرجوع الي الاعلم مساويا لغيره من جميع الجهات من المشقة و غيرها و لا يخفي عليك ان هذا البناء من العقلاء الي رجوعهم الي الاعلم ليس امرا وراء بنائهم علي رجوع الجاهل الي العالم و ذلك لان المراد من الاعلم من

كان اعلم برد الفروع علي الاصول و من كان احسن استنباطا لكونه اعرف بمدارك الحكم و كيفية تطبيقه علي مصاديقه و مرجع ذلك الي كونه عالما بما جهل غيره و عليه فحيث ان الرجوع الي غير الاعلم فيما كان الاعلم عالما به و غيره جاهلا به يكون من رجوع الجاهل الي الجاهل فلا بد من الرجوع الي الاعلم.

و اما المقام الثاني: فان هذه المسألة ذات قولين:

احدهما: عدم جواز تقليد المفضول و تعين تقليد الافضل و هذا هو المشهور بل المدعي عليه الاجماع.

ثانيهما: جواز تقليد المفضول و عدم وجوب تقليد الاعلم تعيينا. و هو خيرة جماعة منهم صاحبا القوانين و الفصول و المصنف اختار مذهب المشهور.

ص: 103

اشارة

قد استدل علي القول بالجواز تارة بالاصل و اخري بالدليل فيقع الكلام في مقامين.

القسم الاول: الاستدلال بالاصل العملي و تقريبه بوجه:

الف- الاستصحاب.

استصحاب التخيير الثابت فيما اذا كانا متساويين في العلم ثم صار احدهما افضل من الاخر و يتم في غير هذا المورد بالاجماع المركب.

وفيه: ان موضوع التخيير كان تساوي المجتهدين في العلم و قد ارتفع التساوي لصيرورة احدهما اعلم من الآخر و لا يجري الاستصحاب مع زوال وصف من اوصاف الموضوع لكونه موجبا للشك في بقاء الموضوع مع احتمال دخل الزائل فيه.

ب- اصالة البراءة:

اصالة البراءة عن وجوب تقليد خصوص الاعلم لكونه كلفة زائدة فيكون مخيرا في العمل باحدي الفتويين.

حيث ان ايجاب العمل بفتوي خصوص الافضل يوجب الضيق علي العامي فينفي باصالة البراءة.

و بالجمله: فالمقام من صغريات التعيين و التخيير التي تجري فيها



وفيه: منع صغروية المقام لكبري التعيين و التخيير التي تجري فيها البراءة لان الشك في التعيينية في المقام و هو الشك في تعين الاخذ بفتوي الاعلم-ليس من موارد اصالة البراءة لعدم كون الشك في ثبوت التكليف بل في سقوطه و امثاله الذي هو مجري قاعد الاشتغال فلا وجه لجعل ما نحن فيه من صغريات التعيين و التخيير التي يجري فيه البراءة.

### ج-اصالة عدم مرجحية الاعلمية:

لما كان مناط تقديم فتوي الافضل علي غيره مرجحية الاعلمية و من المعلوم ان المرجحية كالحجية توقيفية و مع الشك فيها يجري الاصل في عدمها المقتضي للتخيير بين الفتويين اذ المفروض حجية قول المفضول ذاتا لشمول دليل حجية الفتوي لها كانت النتيجة حجية قول المفضول كالفاضل.

وفيه: ان الاصل عدم حجية فتوي المفضول لما تقدم ان المتقين خروجه عن عموم ما دلّ علي حرمة العمل بالظن هو قول الافضل لتعيينه بنظر العقل في مقام الاطاعة و تفريغ الذمة دون قول المفضول لان العمل به اطاعة احتمالية لا يكتفي بها في حصول الامثال.

ان مقتضى اطلاق الادلة اللفظية علي جواز التقليد من الايات و الروايات هو حجية قول العالم مطلقا و ان كان مفضولا فيجوز تقليد غير الاعلم ايضا و تقريبه: هو: ان ايتي النفر و السؤال دلّتا علي حجية انداز الفقيه في الدين و قول العالم و لا ريب في اناطة الحجية بصدق عنواني الفقيه و العالم سواء اكان الفقهاء و العلماء متساوين في الفضيلة ام مختلفين.

و كذا الروايات المتقدمة كقوله و اما من كان من الفقهاء... فللعوام ان يقلدوه.

و قد اجيب عن ذلك بان الاطلاقات غير شاملة لصورة الاختلاف في الفتوي لان الاصل في التعارض هو التساقط.

وفيه: انه قد حققنا في محله ان الاصل هو التخيير لا التساقط مع انه لو قلنا في ساير الموارد بالتساقط لا نقول به في المقام لمامر من العلم بعدم خروج وظيفته عن احدي الفتويين فلا محالة نقول بالتخيير.

فالحق في الجواب عنه: ان الايات و الروايات لم يحرز كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

فان قلت: ان آية النفر تدل علي جواز التقليد عن المفضل لان

حمل الآية علي تساوي النافرين في الفضيلة حمل علي فرد نادر لا يمكن الالتزام به.

قلت: حيث انه لم يكن في صدر الاسلام الافتاء الا بما يفهم من ظاهر قول المعصوم و لم يكن نظرهم دخيلا و لو كان كان بمجرد حمل المطلق علي المقيد فلم يكن هناك اختلاف بين النافرين فلا يستفاد حكم مسألتنا من الآية.

و منها: استلزام وجوب تقليد الاعلم للعسر.

ان وجوب تقليد الاعلم عسر علي المكلفين لتعسر تشخيص مفهومه و مصداقه و كذا تعسر تعلم فتاواه علي اهالي البلدان فضلا عن سكان القرى و البوادي و كل حكم عسري مرفوع.

وفيه: ان لازم هذا الوجه هو عدم وجوب الفحص في ما اذا لزم العسر و اما ما لم يلزم ذلك فهذا الوجه لا يدل علي عدم لزومه و بالجملة لا يلزم من العمل بهذه الفتوي عسر كلي و لذا تري الفقها في اكثر الاعصار افتوا بذلك و الناس عملوا بها و لم يلزم العسر و الحرج.

و منها: سيرة المتشرعه: استقرار سيرة المتشرعه في عصر المعصومين عليهم السلام علي الاخذ بفتاواي العلماء مع العلم باختلافهم في العلم و الفضيلة.

وفيه: عرفت انه لم يكن في صدر الاسلام الافتاء الا بما يفهم من ظاهر قول الائمة و لم يكن نظرهم دخيلا حتي يؤثر اختلافهم في العلم

و الفضيلة.

و منها: الروايات الارجاعية:

ارجاع الائمة المعصومين عليهم السلام الي اشخاص معينة فانه باطلاقه يدل علي جواز الرجوع اليهم و ان كان غيرهم اعلم.

وفيه:عرفت انه لم يكن اختلاف بينهم من جهة ان الافتاء كان بنقل الرواية.

و منها دليل الانسداد:قال المحقق القمي: من ان دليل الانسداد يقتضي وجوب الاخذ بقول العالم مطلقا من غير فرق بين الاعلم و غيره لوجود المناط و هو الظن في كليهما.

و فيه اولا:ثبت في محله عدم تمامية دليل الانسداد.

و ثانيا:بعد تسليم تمامية مقدماته:ان النتيجة حجية قول خصوص الاعلم، اقربته الي الواقع.

و منها:التمسك بآية نفي مساواة العالم للجاهل.

وقد قال الله تعالى:هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

و نفي الاستواء يستلزم حجية فتوي المفضل اذ لو لم تكن حجة كان المجتهد المفضل مساويا للجاهل و المفروض انه بمقتضي الاية ليس مساويا للجاهل.

وفيه:المفضل جاهل في مقدار من العلم الذي يكون الافضل واجدا له فلو جاز تقليد المفضل لزم تساويهما و هذا خلاف ما دلت

عليه الاية من نفي استوائها.

ادلة وجوب تقليد الاعلم.

منها: الاجماع المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة فالمشهور عن الاصحاب هو الوجوب كما نقل عن المعارج والارشاد ونهاية الاصول والتهذيب والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد وتمهيد القواعد والمعالم والزبدة وحاشية الفاضل الصالح علي المعالم واليه ذهب صاحب الرياض بل عن النهاية انه كلام من وصل اليها كلامه وعن المحقق الثاني انه صرح بدعوي الاجماع وعن ظاهر كلام السيد في الذريعة كونه من مسلمة الشيعة.

وفيه: اولاً انه لا اجماع في المسألة لما مرّ انفاً من كون المسألة ذات قولين.

و ثانياً: لا يمكن الاعتماد عليه لقوة احتمال مدركيته لاستدلال المجمعين عليه ببعض وجوه الالية.

ومنها: الاخبار الدالة علي ترجيح الاعلم.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة قال سالت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما... الي ان قال فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما

و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الي ما حكم به الاخر.

و الاستدلال بها من وجهين:

الاول ما عن التقارير نسبته الي الشيخ الاعظم و هو الملازمة بين الحكم و الفتوي فما في الرواية و ان كان هو الحكم الفاصل للخصومة الا انه للملازمة المذكورة تكون الفتوي كذلك.

الثاني: من جهة شمول الحكم بنفسه للحكومة فان الحكم و ان كان بحسب الاصطلاح مقابلا للفتوي الا انه بحسب معناه العرفي شامل للفتوي و يدل عليه علي عمومها لها في هذه النصوص ان رفع الخصومة في الشبهات الحكمية يكون بنفس الفتوي و بيان الحكم و الظاهر ان المورد شبهة حكمية و ذلك لان الحكمين اختلفا في الحكم من جهة استنادهما الي حديثين مختلفين.

و في كليهما نظر: اما الاول: فلعدم ثبوت الملازمة بين الحكم و الفتوي في جميع الجهات و الذي يشهد له عدم جواز الحكم بما يخالف الحكم الاخر و جواز الفتوي بخلاف الاخر و جواز ترافع المجتهدين الي ثالث و عدم جواز تقليدهما.

و الاجماع علي الملازمة بين الرجوع الي الاعلم و الترافع عنده غير ثابت مع انه ليس في الرواية لزوم الترافع عند الاعلم و انما تدل علي انه لو ترافعا عند الاعلم و غيره و حكم كل واحد منهما بخلاف الاخر يقدم الاعلم فالاعلمية تكون من جملة المرجحات لاحدي

ص: 110

الحجتين علي الاخري فهي تدل علي جواز تقليد غير الاعلم في الجملة.

واما الثاني: فلان مورد هذه النصوص هو الحكم لا الفتوي وذلك لان المفروض فيها التنازع في الدين او الميراث و ادعاء كل خلاف ما يدعيه صاحبه فلا محاله يكون المورد من الموارد التي يدعي فيها العلم و هذا يوجب الاختصاص بالحكم الفاصل للخصومة و كون فصل الخصومة في صدر الاسلام بنقل الفتوي ممنوع بل الظاهر انه كان بنقل الخبر و لذا امر عليه السلام بالرجوع الي مرجحات الخبر.

و منها: ما كتب امير المؤمنين عليه السلام الي والي مصر «اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك».

وفيه اولا: انه مختص بباب الحكومة و لا يشمل الفتوي.

و ثانيا: يتعين حمله علي الاستحباب و ذلك لان من يقول بوجوب الرجوع الي الافضل يقول بالرجوع الي من كان افضل في جميع الاعصار و قد امر بتعيين الافضل من كل بلد لذلك البلد.

مع ان لازمه ان يتولي مالك الاشر بنفسه للحكومة لانه كان في ذلك المصر افضل الناس قطعا.

و منها: ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا علي عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف و اختلف العدلان بينهما عن قول ايّهما يمضي الحكم قال عليه السلام ينظر الي اقلهما و اعلمهما باحاديثنا. وفيه ما عرفت في الجواب عن المقبولة.

و منها: ما عن البحار نقلا- عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِيَمَارِي بِهِ السَّفَهَاءَ أَوْ لِيَبَاهِي بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ النَّاسَ إِلَيَّ نَفْسَهُ يَقُولُ أَنَا رَيْسُكُمْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ إِنْ الرَّئِيسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا فَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَيَّ نَفْسَهُ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَنْظُرْ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (1)

و منها: ما عن البحار أيضا عن مولانا الجواد عليه السلام انه قال مخاطبا عمّه: يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غدا بين يديه فيقول لك لم تقتي عبادي بما لم تعلم و في الامة من هو اعلم منك. (2)

و فيه: ان ظاهرهما هو التصدي للخلافة التي هي منصب شامخ الهي لا تحصل لاحد باتعاب النفس بل هي موهبة الهية لا يتمصها الا من شملته العناية الربانية.

فتلخص: انه لا سبيل الي الاستدلال بالروايات علي وجوب تقليد الاعلم تعيينا.

و منها: اقربية فتوي الاعلم الي الواقع:

الوجه الثالث: من الوجوه المحتجة علي وجوب تقليد الاعلم تعيينا عند التعارض: ان فتوي الاعلم اقرب الي الواقع من فتوي غيره.

ص: 112

1- (1) -بحار ج 2 ص 180.

2- (2) -بحار ج 12 ص 124.



وقد اورد عليه المصنف بمنع الصغري و الكبرى.

اما الاول: فلانه ربما تكون فتوي المفضل موافقة لرأي الميت الذي هو افضل من افضل الاحياء كما اذا فرضنا ان الاعلم الحي اتي بكفاية التسييحاح الاربع مرة واحدة وقال المفضل باعتبار تثليثها و كان هذا فتوي الميت الاعلم من الاحياء و الاموات ايضا.

فان هذه الموافقة توجب اقربية فتوي المفضل الي الواقع من فتوي الفاضل الحي.

اما الثاني لانه لم يحرز بكون تمام الملاك في حجية قول الغير-حتي علي الطريقية-هو القرب الي الواقع فلعل قول الفاضل و المفضل سيان في الملاك و هو الفقاهاة و عرفان الاحكام.

اما المنع الذي ذكره في الصغري و فيه: لانه ليس الملاك لحجية الفتوي هو حصول الظن بالحكم بل الملاك هو حصول الظن الحاصل ممن يكون فتواه حجة لنا فلا قريبة الحاصلة من رأي الافضل الميت الذي ليس حجة لنا اجنبية عما هو ملاك الحجية بخلاف الاقربية الداخلية.

و اما ما ذكره من منع الكبرى فيمكن توجيهه: بان من الجائز كون تمام تمام الملاك للرجوع الي العالم كونه عارفا بالاحكام و لا فرق بين افراده من جهة كون بعضها اعرف من بعض كما مر كذلك في القاضي فانه اعتبر فيه الكتابة و البصر مع ان كون بعضهم اجود خطأ من بعض و

ابصر ولا يقتضي تقديمه علي الاخرين.

ومنها: قبح ترجيح المرجوح علي الراجح.

الوجه الرابع: ما عن كشف اللثام و شرح الزبدة للفاضل الصالح من ان تقليد المفضل مع وجود الفاضل يستلزم ترجيح المرجوح علي الراجح و هو قبيح عقلا فيتعين تقليد الفاضل.

وفيه: انه اخص من المدعي الذي هو تقديم فتوي الاعلم علي فتوي المفضل مطلقا سواء اكان الظن متساويين ام كان الحاصل من فتوي المفضل ارجح و هذا الدليل لا يشمل هاتين الصورتين لاختصاصه بصورة ارجحية الظن الحاصل من فتوي الافضل من الظن الحاصل من فتوي المفضل.

ومنها: وجود مزية للاعلم تقتضي تقديمه علي غيره قال العلامة في النهاية: ان الاعلم له مزية و رجحان علي المفضل فيقدم كما قدم في الصلاة.

وفيه: ان تنظيره بالصلاة يدل علي استحباب تقديم قول الاعلم علي غيره كتقديم ذي المزية علي فاقدتها في الامامة لاجل النص.

ومنها: سيرة العقلاء الي الرجوع الي الاعلم.

قد استقرت السيرة العقلانية علي الرجوع الي الاعلم و عدم العمل بفتوي المفضل كما هو كذلك في غير الاحكام من العلوم و الفنون و لم يردع الشارع عن هذه السيرة مع كونها بمنظره و مرئي منه و عدم

الردع في مثل المقام دليل الامضاء.

و هذا الوجه امتن الوجوه و اقواها.

فتحصل مما ذكرناه ان الاقوي تعين تقليد الاعلم.

ص:115

## الكلام في اشتراط الحياة في المقادير فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامة عدمه... الخ.

قد اختلفوا في اعتبار الحياة في من يرجع اليه في التقليد و عدمه علي اقوال ثلاثة:

احدها: جواز التقليد الميت مطلقا ابتداء و استدامة و نسب ذلك الي الاخباريين و وافقهم من الاصوليين المحقق القمي في جامع الشتات في موردين:

حيث سئل في احدهما عن جواز الرجوع الي فتوي ابن ابي عقيل فاجاب بما حاصله: ان الاقوي عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع اليه.

وقال في ثانيهما: ان الاحوط الرجوع الي الحي. و الاحتياط من الاحتياط المستحب لا فتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

و ثانيهما: عدم الجواز مطلقا و هو المشهور كما في تقريرات شيخنا الاعظم.

و ثالثها: التفصيل بين البدوي فيشترط و الاستمراري فلا يشترط.

ص: 116

والمصنف اختار المشهور من اشتراط الحياة في المفتي مطلقا بلا فرق بين البدوي و الاستمراري و هذا ايضا هو الحق عندنا.

تقليد الميت ابتداء.

ذهبت العامة الي جوازه قال نظام الدين الانصاري في شرحه:لنا وقوع تقليد الميت من غير نكير شاع و ذاع حتي صار قطعيا كالعلم بالتجربيات فكان اجماعيا.

و وقع ذلك عند اصحابنا موردا لكلام و المشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز.

و قد استدلوا علي الجواز بوجوه:

منها:استصحاب جواز التقليد.

قال شيخنا الانصاري في تقرير الاستصحاب:و تقريره من وجوه:

فانه تارة يراد انسحاب الحكم المستفتي فيه و اخري يراد انسحاب حكم المستفتي و ثالثة يراد انسحاب حكم المفتي فعلي الاخير يقال:ان المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الاخذ بفتواه و العمل مطابقا لاقواله و قد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله اولا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و الشيب و نحوها.

و علي الثاني يقال:انه للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوي المجتهد الفلاني و نشك في ذلك فنستصحب حكمها و علي الاول يقال:ان هذه

الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوي المجتهد الفلاني و نشك ذلك فنستصحب حكمها.

واجاب عنه الشيخ بانه يحتمل مدخلية وصف في عنوان الحكم كالحياة فيما نحن فيه فإراء المجتهدين تزول بالموت و لا تبقي و هي موضوع لجواز التقليد.

واجيب عنه: بان الراء قائمة بالنفس الناطقة و هي باقية بعد الموت لانها من المجردات قال سيد البشر صلّي الله عليه و آله خلقتم للبقاء لا للفناء و ليس الموت الا- الانتقال من دار الي دارو من نشأة دنيوية الي نشأة اخري كما قال الله تعالي «وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» و علي هذا فموضوع الراي و هو النفس الناطقة باق و لا يرتفع بالموت و مقتضاه جواز تقليد الميت ورده الشيخ: بان الواقع يكشف بالموت نفيا او اثباتا فان كان راي المجتهد زائلا بعد الموت لانكشاف خلافه لما كان وجه لتقليده و ان كان باقيا لما كان حجة اذ الاعتقاد الحاصل من الكشف و الشهود لا دليل علي اعتباره فالامر دائرين ما هو زائل و بين ما هو باق غير حجة.

وفيه: ان الاعتقاد الحاصل من الكشف و الشهود انما لا يكون حجة لغير صاحبه اذا احتمل خطائه و اما الحاصل بالموت فله يدل دليل علي عدم حجيته فيختص ما ذكر بما كان الكشف من قبيل الكشف الحاصل للمرتاضين.

و الحق في الجواب ان يقال: انه بحسب الدقة العقلية و ان كان كذلك و تكون الآراء باقية الا انها بنظر العرف ليس كذلك فان المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف لا العقل و العرف يعتقدون بفناء الانسان بجميع شئونه فالموضوع لا يكون باقيا فلا يكون موردا للاستصحاب و بذلك يظهر الجواب عما يقال من اجراء الاستصحاب حتي مع زوال الراي هذا اولا.

و ثانيا: ان هذا يكون من الاستصحاب التعليقي في اكثر الموارد.

و ثالثا: انه من استصحاب الحكم الذي لا نقول به لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل.

و منها: اطلاق الادلة اللفظية.

الوجه الثاني الذي استدل به علي جواز تقليد الميت الاطلاقات الايات و الروايات.

و تقريب الاستدلال بآية النفر: ان الاية تدل علي وجوب الحذر بانداز المنذر سواء بقي حيا الي زمان عمل المنذر ام لا. و اما آية السؤال فتدل علي صدق السؤال علي مراجعة كتب الاموات و كذا تدل ايضا علي وجوب القبول اذا سال و مات المسئول بعد الجواب لئلا يلغو وجوب السؤال.

و اما الروايات فانها غير ظاهرة في انه بعد ما بين الفقيه و العارف الحي رايه وجوب اتباعه مشروط بكونه حيا بل اطلاقها كما يشمل الحي

يشمل الميت.

و يمكن الجواب عنه بوجوه.

الاول: ان الايات و الروايات لا تكون مسوقة للبيان من هذه الجهة كي يمكن التمسك باطلاقها.

الثاني: ان الظاهر من الادلة المتضمنة لحجية الراي اعتبار بقاء الراي حال العمل كما هو كذلك في دليل حجية الخبر فان الظاهر اعتبار بقاء الحكاية حال العمل و عليه فحيث ان الراي زائل بالموت عرفا و لا اقل من الشك في ذلك الذي لا يكون مجري للاستصحاب من جهة ان الحي و الميت متباينان عندهم فلا يمكن التمسك بالاطلاقات.

الثالث: انه بناء علي مسلك المشهور من ان الاصل في تعارض الامارتين هو التساقط اذا كان فتوي الميت مخالفا لفتوي الحي و فرضنا شمول الاطلاقات لفتوي الميت ايضا في انفسها يقع التعارض بينها فيتساقطان فلا يشمل الاطلاق شيئا منهما فيتعين الرجوع الي ما يقتضيه الاصل اي قاعدة الاحتياط و لكن ذكرنا في محله العمل في تعارض الامارتين هو التخيير.

و منها دليل الانسداد: و من الوجوه المستدل بها علي جواز تقليد الميت دليل الانسداد الذي اعتمد عليه المحقق القمي.

قال: فلا فرق بين المجتهد و المقلد في جواز العمل بالظن فان

ص: 120



المسوغ للمجتهد هو موجود بعينه في حق المقلد فلو دار امره في الفروع بين حي و ميت و حصل له الرجحان في ان متابعة الميت اقرب الي حكم الله يجب اتباعه.

وفيه: منع اصل المبني و عدم الوصول النوبة الي دليل الانسداد لان باب التقليد مفتوح للعامي لما تقدم في الفصل الاول من دلالة آية النفري و الاخبار و بناء العقلاء علي مشروعية التقليد في حق العامي.

و منها سيرة المشرعة.

قال الشيخ الاعظم: دعوي استقرار السيرة علي البقاء علي تقليد الميت و يظهر ذلك بملاحظة احوال اصحاب الائمة فان من المعلوم عدم التزامهم مع و فور قدسهم بالرجوع عما اخذه تقليدا عمّن له الافتاء بعد عروض موت المفتي و لو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوي منقولاً معلوماً و مثله يعطي برضاء الامام عليه السلام و تقريره الشيعة علي البقاء.

وفيه: ان اصحاب الائمة عليه السلام كانوا ياخذون الاحكام ممن ينقلها من الامام بلا واسطة او مع الواسطة من دون دخل لراي الناقل و اجتهاده فيها. و هو ليس بتقليد-بمعني الاخذ بآراء الفقيه بل الاخذ برواية الحكم عن الامام حتي يكون عدم رجوعهم ممن اخذوه الاحكام بعد الموت كان ذلك بقاء منهم علي تقليد الميت و كان حجة لنا بملاحظة تقرير الامام له و عدم رده عنه.

ص: 121

و منها: غير ذلك مما لا يليق ان يسطر او يذكر.

ادلة المانعين:

وقد استدلووا علي عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجوه.

الاول: ما من جملة من الاعاظم من دعوي الاجماع علي عدم الجواز وفيه: ان الاجماع المدعي ليس اجماعا تعبديا قابلا لاستكشاف قول المعصوم لاحتمال ان يستندوا في ذلك الي اصابة الاشتغال او الي ظهور الادلة في اشتراط الحياة و معه لا يمكن الاعتماد علي اجماعهم.

الثاني: ان الادلة الدالة علي حجية فتوي الفقيه ظاهرة الدلالة علي اعتبار الحياة في جواز الرجوع اليه لظهور قوله تعالى وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ - في ارادة انذار المنذر الحي اذ لا معني لا نذار الميت بوجه و كذا في آية السؤال لا يطلق علي الميت انه اهل الذكر بالفعل و اما الاخبار الارجاعية و ان ظهورها في ارادة الحي لان الميت لا معني للارجاع اليه.

وبما ذكرناه يظهر ان السيرة المستدل بها علي جواز الرجوع الي الميت ابتداء مردوعة لظهور الادلة في اعتبار الحياة حكم البقاء علي تقليد الميت.

المشهور بين الاصحاب عدم جواز البقاء علي تقليد الميت و قد استدل للجواز بوجوه.

ص: 122

الاول: الاستصحاب اعني الاستصحاب حجية فتوي الميت قبل موته.

وقد اورد عليه المصنف بايرادات:

الاول: انه لا يقين بالحكم الشرعي سابقا فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة فانه لا يقتضي ازيد من تنجز ما اصابه من التكليف و العذر فيما اخطاء هو واضح و كذلك ان كان بالنقل علي ما هو التحقيق من ان قضية الحجية ليست الا ذلك.

لا- انشاء احكام شرعية علي طبق مؤديها فلا- مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقا الا علي ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع(1) و لا دليل علي حجية رايه السابق في اللاحق.

وفيه اولا: ما حققناه في محله من جريان الاستصحاب فيما كان ثبوته سابقا بحجة شرعية غير العلم الوجداني من جهة ان الحجية ليست الا جعل ما ليس بعلم علما.

وثانيا: انه في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب استظهر جريان الاستصحاب في هذا المورد بدعوي ان ادلة الاستصحاب انما تجعل الملازمة بين الحدوث و البقاء فتكون الحجية علي الحدوث حجة علي البقاء لان الحجية علي الملزوم حجة علي الملازم و تمام الكلام

ص: 123

---

1- (1) - فارعة الاصول في شرح الكفاية ج 2 للمؤلف.

في محله.

الثاني: انه بناء علي ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما آدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعا في الظاهر فلاستصحاب ما قلده من الاحكام و ان كان مجال في بادي النظر بدعوي بقاء الموضوع عرفا لاجل كون الراي عند اهل العرف من اسباب العروض لا من مقدمات المعروض.

الا- ان الانصاف عدم كون الدعوي خالية عن الجزاف فانه من المحتمل لولا المقطوع ان الاحكام التقليدية عندهم ايضا ليست احكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث يعد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الراي و نحوه بل انما كانت احكاما لها بحسب رايه بحيث يعد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل و مجرد و احتمال ذلك يكفي في عدم حجية استصحابها لاعتبار احراز بقاء الموضوع عرفا.

الثالث: انه لا يجوز البقاء لو زال الراي بسبب الهرم و المرض اجماعا مع انه يختل فيها بعض القوي فعدم الجواز في حال الموت الذي يختل فيها جميع القوي انما يكون بطريق اولي و مع هذا الوجه لا مورد للاستصحاب.

وفيه: انه يمكن الفرق بانه في حال الهرم يختل القوي التي تكون دخيلة في الاستنباط و اما في حال الموت فمسبب ارتفاع بعض

ص:124

الشواغل المانعة من الاستنباط يصير اقدر من رد الفروع الي الاصول.

فالأولي ان يورد علي هذا الاصل الي ما تقدم بما حققناه في محله من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لانه محكوم لاستصحاب عدم الجعل وبما ذكرناه ظهر عدم جريان الاستصحاب في الحجية اي في حجية راي المجتهد الثابتة في حال حيوته.

الوجه الثاني: المطلقات لان آية النفر تقتضي وجوب العمل علي طبق الانذار المنذر اذا انذر و هو حي و لم تدل علي اختصاصه بما اذا كان المنذر باقيا علي الحياة حال العمل بفتواه و انذاره.

و الاخبار الاجارعية الآمرة بالاخذ من الاشخاص دلت علي وجوب الاخذ من الاشخاص و لم تدل علي تقييد ذلك بما اذا كان هولاء الاشخاص احياء عند العمل بقولهم.

وفيه: ما عرفت سابقا بأنها لا تكون مسوقة للبيان من هذه الحجة و من ان الظاهر من الادلة المتضمنة لحجية الراي اعتبار بقاء الراي حال العمل.

و الوجه الثالث: السيرة العقلائية الجارية علي رجوع الجاهل الي العالم فيما جهله من الحرف و العلوم و الموضوعات و غيرها بلا فرق في ذلك بين ان يكون العالم باقيا علي حياته عند العمل بقوله و عدمه.

لوضوح ان المريض لورجع الي الطبيب و اخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل ان يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل علي طبق

وفيه: ان بناء العقلاء علي حجية الفتوي من مصاديق بنائهم علي رجوع الجاهل الي العالم فاذا كان الميت بنظرهم جمادا لا يعرف شيئا و يرون رايه زائلا و لا اقل من الشك في ذلك فلا محالة لا يكون بنائهم علي حجية رايه و فتواه.

الوجه الرابع: دعوي سيرة المستمرة من زماننا هذا الي زمان المعصوم فان المعلوم من اصحابهم عدم رجوعهم عما كانوا ياخذونه تقليدا بعد موت المفتي.

وفيه: ان عدم رجوعهم عما كانوا ياخذونه مسلم لكن كون ذلك من جهة الافتاء غير معلوم لاحتمال كون ذلك من جهة نقلهم الرواية وعدم جواز الرجوع عن الرواية مسلم عند الكل و بعبارة اخري ثبوت السيرة في الجملة مسلم و لكن ثبوتها مع دخل راي الناقل فيه غير معلوم.

فتحصل مما ذكرناه انه لا يجوز تقليد الميت ابتداء و لا بقاء.







الحمد لله علي ما اولينا من رد الفروع الي الاصول و التفقه في الدين و تهذيب مباني الاحكام الشرعية بالبحث في المسائل اصولية و استخراج قاعدتها و افضل صلواته و اكمل تحياته علي صاحب الشريعة الخالدة الكفيلة باسعاد المجتمع و معالجة مشاكله و علي آله العلماء بالله و الامناء علي حلاله و حرامه سيما بقية الله في الارضين الامام الثاني عشر الامام المهدي ارواح من سواه فداه.

اما بعد:

فلما كانت قاعدة لا ضرر من اهم القواعد الفقهية لابتناء كثير من الاحكام الشرعية عليها و لهذا صتف فيها جمع من الفحول منهم سيدنا الاستاذ الامام العلامة و الحبر الفهامة علم الهدى آية الله العظمي السيد محمد صادق الحسيني الروحاني مدظله العالي رتبها علي ترتيب كفاية الاصول لسهولة تناولها و اضفت اليها ما يخطر ببالي القاصر في الحاشية لينتفع به المشتغلين و المحققين و نسئل الله تبارك و تعالي ان يتقبل منا هذه البضاعة المزجاة و ثبتها في ديوان الحسنات انشاء الله تعالي.

ص:129



## قاعده لا ضرر ثم انه لا باس بصرف الكلام الي بيان قاعده الضرر و الضرار علي نحو الاقتصار...الخ.

و تنقيح القول في هذه القاعدة علي نحو الاختصار بالبحث في مقامات:

1-في مدركها.

2-في مفادها و معني العبارات التي في النصوص،-و بعبارة اخري- في فقه الحديث.

3-في دفع ما اورد عليها من الايرادات بها.

4-في بيان حالها مع الادلة الاخر المعارضة لها.

5-في حكم الاضرار بالنفس.

ص:131

## بيان مدرك القاعدة انه قد استدل عليها باخبار كثيرة...الخ.

اما المقام الاول: فقد ورد فيها روايات كثيرة، ففي الرسائل قد ادعي فخر الدين في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار علي نفى الضرر و الضرار، ولكن في الرسالة المستقلة المعمولة في هذه القاعدة بعد نقل ذلك عن الفخر، ذكر انه لم يعثر عليه، وكيف كان فالروايات الواردة في القاعدة كثيرة.

منها: موثق ابن بكير الذي رواه المشايخ الثلاثة باسناد بعضها صحيح عن زرارة عن الامام الباقر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار و كان منزل الانصاري بباب البستان يمر به الي نخلته و لا يستاذنه فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابي سمرة، فلما تابي جاء الانصاري الي رسول الله صلّي الله عليه و آله فاشكا اليه و خبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلّي الله عليه و آله و خبره بقول الانصاري و ماشكا و قال اذا اردت الدخول فاستاذن فابي، فلما ابي ساومه حتي بلغ به من الثمن ما شاء الله فابي ان يبيع فقال صلّي الله عليه و آله لك به عذق يمدلك في

الجنة فابي ان يقبل فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه،فانه لا ضرر ولا ضرار.(1)

ومنها: ما رواه ابن مسكان عن ابي جعفر عليه السلام المتضمن لقضية سمرة، وهو نحو ما تقدم الا انه قال، فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله انك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار علي مؤمن، قال ثم امر بها فقلعت ورمي بها اليه فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت.(2)

ومنها: ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن الصيقل عن ابي عبيدة الحذاء قال ابو جعفر عليه السلام وقد نقل القضية نحو ما تقدم، الا انه قال صَلَّى الله عليه وآله بعد الامتناع، ما اراك باسمرة الامضار، اذهب يا فلان، فاقطعها- فاقلعها خ- واضرب بها وجهه،(3) وهذا الخبر وان لم يشتمل علي جملة-لا ضرر ولا ضرار-الا انه متضمن لصغري القاعدة، واستنتج منها، الامر بقلع الشجرة.

ثم انه لا كلام في ان هذه الاخبار الثلاثة تحكي عن قصة واحدة، والظاهر منها انه كان لسمرة حق العبور الي نخلته من البستان، وكان استيفاء حقه، بلا اذن من الانصاري، اضرار به، ولم يرض سمرة،

ص:133

---

1- (1) -الوسائل ج 17-ص 341 و 340-باب 12 من ابواب احياء الموات.

2- (2) -المصدر المتقدم.

3- (3) -المصدر المتقدم.

بالجمع بين الحقين.

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قضي رسول الله صلّي الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار، وقال اذا ارف الارف وحدت الحدود فلا شفعة(1).

ومنها: ما رواه في الكافي باسناده عن عقبة بن خالد عن الامام الصادق عليه السلام قضي رسول الله صلّي الله عليه وآله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضي بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار(2).

ومنها: خبر هارون بن حمزة الاتي، في بيان معني الضرار.

ومنها: ما رواه الصدوق في الفقيه، قال النبي صلّي الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالاسلام يزيد المسلم خيرا، ولا يزيده شرا.(3)

ومنها: خبر دعائم الاسلام عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن آبائه عن

ص: 134

---

1- (1) -الوسائل ج 17 ص 319-باب 5 من ابواب شفعة.

2- (2) -الوسائل، ج 17، ص 333-باب 7 من ابواب احياء الموات حديث 2.

3- (3) -الوسائل، ج 17، ص 377-باب 1 من ابواب موانع الارث، حديث 10.

امير المؤمنين عليهم السلام ان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا ضرار. (1)

ومنها: خبر الدعائم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه قال عليه السلام ليس يجبر علي ذلك الي ان قال، قيل له وان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضرازا بجاره لغير حاجة منه قال عليه السلام لا يترك وذلك ان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال، لا ضرر ولا ضرار، وان هدمه كلف ان يبنيه. (2)

ومنها: مرسل العلامة، انه صَلَّى الله عليه وآله قال، لا ضرر ولا ضرار في الاسلام.

منها: ما رواه شيخ الطائفة عن النبي صَلَّى الله عليه وآله انه قال لا ضرر ولا ضرار. (3)

ومنها: ما رواه سيد ابن زهرة في الاحتجاج علي حكم الارش، قال ويحتج علي المخالف بقوله صَلَّى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار. (4) هذه هي الروايات الواصلة اليها من طرق الشيعة، وفي المقام روايات من طرق العامة ايضا.

لاحظ ما رواه احمد بن حنبل من طريق ابن عباس، ومن طريق

ص: 135

---

1- (1) - مستدرک الوسائل، المجلد الثالث 3، ص 150.

2- (2) - المصدر المتقدم.

3- (3) - الخلاف، كتاب البيع-باب حكم خيار الغبن.

4- (4) - الغنية او اخر الخيار، في حكم الارش.

عبادة بن صامت عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. (1)

ورواه النووي في الأربعين عن أبي سعيد سعد بن مالك الخزرجي، وذكر ابن ماجه، والدارقطني، روى الحديث مسنداً.

ورواه مالك في الموطأ عن عمر بن يحيى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مرسلاً ثم قال وله طرق يقوي بعضه بعضاً. (2)

وما رواه ابن الاثير في النهاية انه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ، لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ.

هذه جميع ما وصلنا من النصوص وهناك نصوص متضمنة للنهي عن الاضرار بالغير، كجملة من الايات، تتعرض لها في آخر الرسالة، وانما المهم في المقام تنقيح القول في الجملة المذكورة في هذه النصوص، وتمام الكلام في هذا المقام في جهات.

ص: 136

---

1- (1) - المسند ج 5 ص 326 و 327.

2- (2) - المجالس السننية في شرح الأربعين النووية ص 98 مجلس 32.



## سند الحديث و الانصاف انه ليس في دعوي التواتر كذلك جزاف...الخ.

الاولي: لا ينبغي التوقف في انه هذه الجملة صدرت عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و ذلك لوجه.

الاول: صحة بعض طرق الحديث كالخبر الثاني: فان رجال سنده كلهم عدول ثقات، اماميون بالاتفاق عدي ابن بكير، و هو من الذين اجمعت العصابة علي تصحيح ما يصح عنهم فهو بمنزلة الصحيح او اعلي منه، و بعض آخر منها و ستقف عليه.

الثاني: اشتهاار الحديث بين الفريقين حتي ادعي بعض اصحابنا تواتره. (1)

ص: 137

---

1- (1) - ان التواتر بكلا- قسميه من اللفظي و المعنوي هنا مفقود هنا اذا التواتر اللفظي و هو حصول التواتر علي لفظ او الفاظ مخصوصة كحديث الغدير غير حاصل هنا قطعا. و كذا التواتر المعنوي و هو حصول النقل المتواتر علي قضية خاصة بالفاظ مختلفة كتواتر شجاعة المولي امير المؤمنين عليه السلام ينقل ما صدر منه في الحرب مع-

الثالث: استناد الاصحاب اليه و نقله في كتبهم علي وجه الاعتماد عليه.

ص: 138

الثانية: في تشخيص متن الحديث المروي في اكثر النصوص قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ بِإِزْوَاجِ كَلِمَتِي - فِي الْإِسْلَامِ - وَعَلِيٌّ مُؤْمِنٌ، وَقَدْ أَضِيفَ كَلِمَةُ عَلِيٍّ مُؤْمِنٌ فِي الْخَبْرِ الْأَوَّلِ، وَحَيْثُ أَنَّهُ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ ابْنِ مَسْكَانٍ عَنْ زُرَّارَةَ، فَهُوَ مَرْسَلٌ، فَلَا يَعْتَمَدُ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا كَلِمَةُ فِي الْإِسْلَامِ، فَقَدْ أَصْرَ شَيْخُ الشَّرِيعَةِ الْأَصْفَهَانِيُّ (قَدَهُ)، عَلِيٌّ عَدَمٌ وَجُودُهَا فِي شَيْءٍ مِنْ طَرُقِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ.

وَفِي مَقَابِلِهِ ادَّعَى بَعْضُ مَعَاصِرِيهِ، اسْتِفَاضَةَ الْحَدِيثِ مَعَ هَذَا الْقَيْدِ، وَاسْتَدَّ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقِينَ دَعْوَى تَوَاتُرِ هَذَا الْحَدِيثِ مَعَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ.

وَالْحَقُّ أَنَّ الْقَوْلَيْنِ افْرَاطٌ وَتَقْرِيبٌ: لِوُجُودِهَا فِي جُمْلَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ، مِنْهَا مَرْسَلُ الصَّدُوقِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ، فَإِنَّ الْأَرْسَالَ عَلِيٍّ نَحْوِينَ - أَحَدَهُمَا - مَا إِذَا كَانَ التَّعْبِيرُ بِلَفْظِ رَوَى وَنَحْوِهِ، ثَانِيَهُمَا: مَا إِذَا كَانَ بِلَفْظِ قَالَ وَمَا شَأْنُ كُلِّ - وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى - اسْتَدَّ الْمَرْسَلُ الْخَبْرَ جُزْأً مِمَّا رَوَى عَنْهُ الْوَاسِطَةُ - وَالْأَوَّلُ لَا يَكُونُ حُجَّةً - وَالثَّانِي حُجَّةٌ فَإِنَّ الْمَرْسَلُ إِذَا كَانَ ثِقَةً، اسْتَدَّ إِلَيْهِ مَنْ رَوَى عَنْهُ الْوَاسِطَةُ

1- (1) - وفيه: ان كثيرا من النصوص المتقدمة المروية بطرقنا ومثلها المروي بطرق العامة ورد فيها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ مِنْ دُونِ تَقْيِيدِ كَلِمَةِ فِي الْإِسْلَامِ. وانما ورد التقييد بذلك في رواية الصدوق خاصة ونقل ايضا عن نهاية ابن اثير من كتب العامة. و ان محور الكلام هو رواية الصدوق دون مرسله ابن الاثير اذ لا يحتمل ان يستند الي رواية النهاية في البناء علي صدور هذا القيد بعد ان كانت مرسله لعامي. و الذي نستند اليه في التوقف عن العمل برواية الصدوق هو وجهان: الوجه الاول: قوة احتمال كون كلمة في الاسلام زيادة من الصدوق. الوجه الثاني عدم تمامية السند. اما الوجه الاول فلنا عليه: اولاً: ان ارتكاز الاشباه والنظائر قد يقع في الغفلة وبما ان لهذه الجملة اشباها كثيرة مثل: لا رهبانية في الاسلام و لا مناجشة في الاسلام و لا اخصاء في الاسلام فقد يكون ذلك منشأ لاشتباه الصدوق في رواية لا ضرر لانها شبيهة بتلك النصوص. و اصالة عدم الغفلة لا يبني عليها اذا كان احتمال الغفلة معتدا به عرفاً كما في المورد.

و دعوي، ان التعبير بلفظ قال انما يصح مع ثبوت صدور الرواية عند المرسل و لو من جهة القرائن، و حيث يحتمل ان تكون تلك القرائن غير موجبة للاطمينان عندنا فلا يعتمد عليه.

مندفعة:بانه اذا فرضنا ان الخبر الذي يراه المرسل حجة نراه حجة، ولا اختلاف بيننا و بينه في المبني، و حيث ان تشخيص موضوع ذلك ليس متوقفا علي مقدمات بعيدة كي يحتمل ان يكون التشخيص غلطا، فلا محالة نكتفي بثبوت الصدور عنده.

ص:141

لا يقال انه يحتمل ان يكون ما رواه الصدوق اشارة الي ما افاده النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي ذِيْلِ قُضَيْيَةِ سَمْرَةَ، وَالمُرُوِي هُنَاكَ يَكُوْن مَجْرَدًا عَنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ، فَانْه يَجَاب عَنْهُ، اَوْ لَا بَانَ مَجْرَدَ الْاِحْتِمَالِ، لَا يَصْلَحُ دَلِيْلًا، لِرَفْعِ الْيَدِ، لَمَّا يَكُوْن الْخَبْرُ مُتَضَمِّنًا لَهُ، فَلَعَلَّهُ صَدَرَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّتَيْنِ، تَارَةً مَعَ الزِّيَادَةِ، وَآخَرِي بِدُونِهَا.

وَثَانِيًا: اِنَّهُ لَوْ دَارَ الْأَمْرُ، بَيْنَ الزِّيَادَةِ، وَالتَّقْيِيصَةِ، يَكُوْنُ التَّرْجِيْحُ لَمَّا تَضَمَّنَ الزِّيَادَةُ فَانَ اِحْتِمَالُ الْغَفْلَةِ فِي الزِّيَادَةِ، اَبْعَدُ مِنْ اِحْتِمَالِ الْغَفْلَةِ فِي التَّقْيِيصَةِ.

وَ مَا افاده المحقق النائيني (ره) من ان تقدم اصالة عدم الزيادة التقیصة لا يكون تعبديا صرفا بل هو من باب بناء العقلاء، و ابعديّة الغفلة بالنسبة الي الزيادة عن الغفلة بالنسبة الي التقیصة، وهذا انما يتم في الزيادات البعيدة عن الازهان دون المعاني المانوسة كما في المقام، فان نفي الضرر حيث انه من المجعولات الشرعية، فيتوهم الراوي اقتترانه بهذه الكلمة، سيما مع ثبوتها في اغلب اقصيته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

غَيْرَ تَامٍ فَاِنَّ الرَّوَايَةَ اِذَا كَانَ ثِقَةً مَعْتَمِدًا فِي النِّقْلِ لَا يُضَيِّفُ اِلَيْهَا مَا يَرُوْهُ شَيْئًا مِنْ عِنْدِهِ فَيُنْحَصِرُ وَجْهُ الزِّيَادَةِ فِي الْغَفْلَةِ فَيَجْرِي فِيهِ الْوَجْهُ الْمَذْكُورُ.

وَ لَا يَتَوَهَّمُ، اِنَّ وُجُودَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَعَدَمَهُ سِيَانٌ لِعَدَمِ الْفَرْقِ فِي مَعْنَى

لا ضرر و لا ضرار بزيادتها و نقصها: اذ لو لم تكن في ذيل الحديث المبارك لكان المنفي ايضا هو الحكم المجعول في الاسلام كما افاده المحقق النائيني(ره).

لانه: اذا ثبت ان مفاد لا ضرر، نفي الحكم الضرري كان ما افاده تاما، ولكن سيأتي ان جماعة ذهبوا الي ان مفاده النهي عن الاضرار بالغير، و وجود كلمة في الاسلام يصلح ردا عليهم كما سيمر عليك في محله.

فالمتحصل ان الصادر عن النبي صلّي الله عليه و آله- لا ضرر و لا ضرار- تارة مجردا و اخري مع زيادة كلمة في الاسلام.

ص: 143

الثالثة: في موقع صدور الحديث، المتيقن وروده في ذيل قضية سمرة، ويحتمل وروده مستقلا، وظاهر الاخبار المتقدمة وروده في ثلاثة مواضع اخر، احدها ذيل قضائه في الشفعة- ثانيها- ذيل قضائه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَنْعِ فَضْلِ الْمَاءِ- ثالثها- ذيل، ما تضمن حكم جدار الرجل الذي هو سترة بينه، وبين جاره وقد سقط عنه فامتنع من بناءه.

اما الموضوع الثالث: فحيث ان الخبر المتضمن له هو خبر دعائم الاسلام، وهو ضعيف للارسال، ولعدم ثبوت وثاقة صاحب الكتاب (1) فلا وجه للتعرض له.

ص: 144

---

1- (1) - وفيه: والصحيح عندنا وثاقته ولنا وجوه. الوجه الاول: ان كتاب دعائم الاسلام تأليف ابي حنيفة الشيعي نعمان بن محمد بن منصور وقال ابن خلكان في الوفيات: كان من اهل العلم والفقهاء والدين والنبيل علي ما لا مزيد عليه وله عدة تصانيف وكان مالكي المذهب ثم انتقل الي مذهب الامامية. -





1- (1) - فقد وقع البحث فيه من ناحيتين: الناحية الاولى:في صحة تطبيق نفي الضرر و الضرر في هذين الموردين وعمدة الاشكال في صحة ذلك في مورد الحكم بالشفعة و جهان. احدهما:عدم تحقق الضرر فعلا في بيع حصة الشريك لغير شريكه نعم قد يتحقق الضرر في المستقبل كما اذا كان الشريك الجديد سيئ الخلق و غير ذلك. فالبيع قد يكون مقدمة اعدادية للضرر التي قد يترتب عليها الضرر و قد لا يترتب و في مثله لا يصدق الضرر فعلا كي يصح نفيه بالقاعدة. و الاخر:ان نفي الضرر لا يتكفل علي تقدير انطباقه سوي نفي الزوم و اثبات الجواز الحكمي من دون ان يثبت حقا للشريك علي حد سائر الحقوق مع ان الثابت في مورد الشفعة هو الجواز الحقي فان الشفعة تعد من الحقوق. و اما الاشكال في صحة تطبيق نفي الضرر علي مورد منع فضل الماء فهو و جهان ايضا:-

كون حديث الشفعة و الناهي عن منع الفضل حال صدورهما من النبي صَلَّى الله عليه و آله مذيّلين بحديث الضرر، و ان الجمع بينهما و بينه جمع من الراوي بين روايتين صادرتين عنه صَلَّى الله عليه و آله في وقتين مختلفين، و تبعه في ذلك جماعة منهم المحقق النائيني (ره)، و قد ذكروا في مقابل ظهور السياق في كون الجمع، من الجمع في المروي لا من الجمع في الرواية، و جوها.

الاول: ما افاده شيخ الشريعة و حاصله، ان اقضية النبي صَلَّى الله عليه و آله مروية من طريق اهل السنة برواية عبادة بن صامت مجتمعة و هي بعينها مروية من طرقنا برواية عقبة متفرقة علي حسب تفرق الابواب، و

حديث الشفعة، والنهي عن منع فضل الماء، ليسا مذيّلين بحديث الضرر في نقل عبادة بل هو مذكور مستقلا، وفي نقل عقبة لم يذكر مستقلا بل في ذيلهما، وبعد كون عبادة من اجلاء الشيعة، مع ما علم من استقراء رواياته من، اتقانه، وضبطه و ان المروري عن عقبة قطع، وذكر كل قطعة منه في باب، يقطع الانسان ان حديث الضرر مستقل (1).

-و عبارة اخري- انه من توافق الثقلين حتي في العبارات يحدس الانسان قطعيا ان الاقضية كما كانت مجتمعة في رواية عبادة، وكان من قبيل الجمع في الرواية لا في المروري كما هو واضح، كانت مجتمعة في خبر عقبة بن خالد، لا سيما ان الراوي عن عقبة في جميع الابواب المتضمنة لتلك الاقضية المتشقة محمد بن عبد الله بن هلال، والراوي عنه محمد بن الحسين والراوي عنه محمد بن يحيى، وهذا كله يوجب الاطمينان بعدم وجود الذيل في حديث الشفعة والمنع من

ص: 148

---

1- (1) - وفيه: ان الجزم بما افاده شيخ الشريعة من ان تذييل خبري الشفعة و منع فضل الماء بلا ضرر كان من ائمة الحديث و لم يكن من النبي او الامام عليه السلام مشكل جدا. لان ذلك مستلزم لسوء الظن بائمة الحديث و عدم امانتهم في ضبط الاحاديث التي تلقوها ونقلها الي غيرهم كما ضبطوها و تصرفهم فيها بما يغير المعني و ليس هذا التصرف جائزا لهم كما لا يجوز النقل بالمعني اذا كان مغيرا له.

فضل الماء في خبر عقبة بل كان قضاءا مستقلا خصوصا بعد ملاحظة ان الغاء هذا الذيل من الحديثين لا يجز نفعاً، ولا يدفع ضرراً عن عبادة.

الثاني: ما افاده المحقق النائيني(ره) و هو انه لو كان من تنمة قضية اخري في رواية عقبة لزم خلورواياته الواردة في القضية عن هذا القضاء الذي هو من اشهر قضاياه صلّي الله عليه وآله.

الثالث: ما عن المحقق النائيني(ره) ايضاً و هو ان لا ضرار علي ما ستعرف معناها لا يناسب، حديث الشفعة، و منع فضل الماء.

الرابع: ان بيع الشريك ليس علة للضرر، بل و لا مقتضياً، و هكذا منع فضل الماء لا يوجب الضرر، نعم لا ينتفع الممنوع، و ليس عدم النفع ضرراً.

الخامس: ان تضرر الشريك بيع شريكه حصته من غيره لا- يكون ضروريا الا في بعض الموارد فبين مورد ثبوت الخيار، و تضرر الشريك بالبيع، عموم من وجه.

السادس: ان الضرر لو كان في بيع الشريك فانما هو آت من قبل البيع نفسه فلو كان ذلك مورد للقاعدة لزم الحكم بالبطلان، فان ثبوت الخيار جابر للضرر علي تقدير وجوده.

السابع: ان النهي في المنع من فضل الماء انما يكون تنزيهياً، فلا

يندرج تحت كبري لا ضرر(1) و الكل قابلة للحدثة.

اما الاول:فمضافا الي ان عبادة و ان كان من اجلاء الشيعة الا ان الرواة عنه عاميون لم يثبت و ثاقتهم:ان عبادة لم يذكر جميع اقضية النبي صلي الله عليه و آله كيف و هو لم ينقل قضائه في قضية سمرة و ما ذكره من لا ضرر و لا ضرار مستقلا الظاهر انه قطع قضية سمرة، و نقل ما في ذيلها، فلعله لم يذيل حديث الشفعة و المنع من فضل الماء، بهذه الجملة لبنائه علي التقطيع، و اتكاءا علي ذكرها مستقلا.

و اما الثاني:فلانه لا محذور في الالتزام بان عقبة لم ينقل هذه القضية المشهورة كما لم ينقل قضية سمرة.

و اما الثالث:فلانه ستعرف ان ضرار بمعني التعمد في الضرر، و هذا يلائم مع قضائه صلي الله عليه و آله في الموردين.

مع ان الاستشهاد بالكبري الكلية لا يجب ان يكون جميع تلك

ص:150

---

1- (1) -الوجه الثامن:انه يمكن ان يراد بالضرر في حديث منع فضل الماء بقريئة منع فضل الكلام عدم الانتفاع حيث ان منع فضل الماء علة تامه لعدم الانتفاع بالكأ فضررهم عبارة عن عدم انتفاعهم فان الضرر خلاف النفع و ضد النفع و حيث ان المورد-و هو الماء من المشتركات فيتعدي منه الي مثله من سائر المشتركات و النهي عن الضرر فيه تنزيهي و لذا حكم فيه بکراهة منع فضل الماء لا حرمة.

الكبري منطبقه علي ما استشهد بها له-مثلا-نري انه عليه السلام في خبر البنظي و صفوان استشهد عليه السلام في رجل اكره علي اليمين فحلف بالطلاق و العتاق، و صدقة ما يملك بقوله صلّي الله عليه و آله رفع ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوه و ما اخطأوا(1) ، مع ان المنطبق علي المورد خصوص ما اكرهوا، و نري ايضا، صحة ان يجاب عن سئلنا عن من ترك صلاته و هو نائم:بانه رفع القلم عن الصبي و المجنون و النائم فليكن المقام من هذا القبيل.

و اما ساير الوجوه:فلانه يمكن ان يلتزم بان لا ضرر و لا ضرار في الخبرين من قبيل حكمة التشريع لا العلة و الوجه في الالتزام بذلك مع ان الظاهر من القضية كونها علة لزوم المحاذير المذكورة.

و دعوي انه كيف يمكن ان يكون شيء واحد مجعولا ضابطا كليا في مورد و حكمة لتشريع في مورد آخر.

تدفع بانه لا محذور في ذلك-الا تري-ان نفي الحرج جعل ضابطا كليا و يرفع كل حكم لزم منه الحرج، و مع ذلك جعل حكمة لتشريع طهارة الحديد.

فان قيل انه يلزم ان تكون الحكمة غالبية و الضرر في بيع الشريك

ص:151

ليس غالبا بل هو اتفاقي، اجبنا عنه، بان ذلك ايضا غير لازم.

ويمكن دفع الوجه الاخير، بانه لا محذور في الالتزام بكون النهي لزوميا كما التزم به شيخ الطائفة، توضيحه ان المعروف في تفسير حديث المنع من فضل الماء، انه يراد منه ما اذا كان حول البئر كلاء، وليس عنده ماء غيره، ولا يتمكن اصحاب المواشي من الرعي الا اذا تمكنوا من سقي بهائمهم من تلك البئر لئلا يتضرروا بالعطش بعد الرعي، فيستلزم منعهم من الماء منعهم من الرعي، وفي هذا المورد قال الشيخ في المبسوط.

كل موضع قلنا انه يملك البئر فانه احق بمائها بقدر حاجته لشربه و شرب ماشيته من السابلة وغيرهم و ليس له منع الفاضل من حاجته حتي لا يتمكن غيره من رعي الكلاء الذي يقرب ذلك الماء، و انما يجب عليه ذلك لشرب المحتاج اليه و شرب ماشيته فاما لسقي زرعه فلا يجب عليه ذلك لكنه يستحب انتهي، و لتمام الكلام في هذه المسألة محل آخر.

فالمتحصل انه لا محذور في كون هذه الجملة من تنمة الروايتين، فلا دافع لظهورهما في ذلك.

و لكن الذي يرد عليهما، ان الرواي فيهما عن عقبه هو محمد بن



عبد الله بن هلال و هو مهمل، (1) فعلي هذا المتيقن هو ورود هذه الجملة في ذيل قضية سمرة، و يحتمل ورودها مستقلة ايضا.

ص: 153

---

1- (1) - اما بناء علي الاعتماد علي عموم توثيق كامل الزيارات و شموله لمن يروي عنه ابن قولوية مع الواسطة، فحيث ان كلا من الرجلين وقع في اسناد كتابه. فيشملة التوثيق العام و تتصف رواية عقبة بالاعتبار مضافا الي ما قيل من ان الرواي عن محمد بن عبد الله هو محمد بن الحسين ابن الخطاب الثقة لاستبعاد روايته عن غير الثقة.

## مفاد الحديث و معني مفرداته اما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع...الخ

و اما المقام الثاني:فالكلام فيه في موردين:

1-في مفردات الحديث اعني كلمتي،الضرر،والضرار.

2-في معني الجملة، من جهة دخول كلمة لا علي الكلمتين.

اما الاول:فالضرر،من الالفاظ التي لها معان ظاهرة عند اهل العرف، ويعرفها كل من مارس اللغة العربية ولاحظ موارد استعمال هذا اللفظ، وهو خلاف النفع، و يوافقه اللغة، ففي معجم مقاييس اللغة، الضر ضد النفع، و يقال ضره يضره ضرا، ونحوه عن الصحاح، و النهاية الاثرية، و القاموس.

و اليه يرجع ما عن المصباح ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها و اضربه يتعدي بنفسه ثلاثيا و الباء رباعيا و الاسم الضرر، و جعل الكراهة اعم من المعني المذكور خلاف ظاهر كلامه.

كما انه يمكن ارجاع ما عن القاموس من قوله بعد تفسير الضرر بما مر،الضرر سوء الحال، الي ذلك.

ص:154

و اما ما عن المصباح، من انه قد يطلق عن نقص في الاعيان، فهو علي خلاف وضعه.

كما ان ما في معجم مقاييس اللغة، من اطلاقه علي اجتماع الشيء، و علي القوة، خلاف وضعه ذلك كما صرح به.

و كيف كان فيما ان للضرر معني مبينا عند العرف و يتبادر الي الذهن عند اطلاقه، لا وجه للرجوع الي اللغويين، فانه مع قطع النظر عن عدم حجية قول اللغوي: انه لو سلم حجيته فأنما هي بملاك رجوع الجاهل الي العالم، و الرجوع الي اهل الخبرة، فمع فرض كون المعني معلوما، لا مورد للرجوع كما لا يخفي.

و الذي يظهر من تتبع موارد استعمال هذا اللفظ، انه عبارة عن النقص في النفس، أو العرض، او المال، و ما شاكل من مواهب الحياة، بل لا يبعد دعوي صدقه، في موارد اجتماع الاسباب، و حصول المقتضي لبعض تلك المواهب اذا منع عنه مانع.

ثم ان ظاهر جماعة من اللغويين، ان تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد، و صريح المحقق المصنّف ان تقابلهما تقابل العدم و الملكة. (1)

ص: 155

---

1- (1) - لان الضرر ما يقابل التام الذي هو مقتضي طبع الشيء و تقابل التمام و الضرر تقابل العدم و الملكة اذا لا يطلق الا علي ما لا ينبغي ان يكون ناقصا عما يقتضيه طبعه -

ولا- يتم شيء منهما، اما الاول فلان الضرر كما عرفت هو النقص في المال او النفس او العرض، وهو ليس امرا وجوديا حتى يكون ضد النفع.

و اما الثاني: فلان النفع ليس عبارة عن التمامية كي يكون التقابل بينه وبين النقص الذي هو عبارة عن عدم ما من شأنه التمامية، تقابل العدم والملكية، بل هو عبارة عن الزيادة العائدة الي من له علاقة بما فيه الفائدة العائدة اليه، فبين النفع و الضرر واسطة، مثلا لو اتجر شخص و لم يربح، و لم ينقص من ماله شيء، لا يكون هناك نفع، و لا ضرر.

و اما الضرر، فالظاهر انه مصدر باب المفاعلة من ضاره يضاره، و قد ذكر في معناه امور.

1- انه المجازاة علي الضرر، ففي المجمع، الضرر فعال من الضر، الي لا يجازيه علي اضراره.

2- انه فعل الاثنين و الضرر فعل الواحد، و احتمل الشيخ رجوعه الي المعني الاول.

ص: 156

3-انه بمعني الضرر جيء به للتاكيد،كما صرح به جمع من اللغويين لاحظ القاموس و المصباح.

4-انه الاضرار بالغير من دون ان ينتفع به،و الضرر ما تضرر به صاحبك و تنتفع انت به.

5-انه بمعني الضيق و اطلقه عليه في الصحاح بعد اطلاق الضرر علي سوء الحال.

6-انه التصدي للاضرار، ذكره المحقق الاصفهاني، و اليه يرجع ما افاده المحقق النائيني(ره) من انه الاضرار العمدي، و التعمدي علي الضرر و القصد اليه.

اقول الظاهر ارادة المعني الاخير منه-لا-لما افادة المحقق الاصفهاني(ره) من ان ما اشتهر بين القوم من ان الاصل في باب المفاعلة انه فعل الاثنين و ان الفرق بينه و بين باب التفاعل بعد اشتراكهما في انهما فعل الاثنين، ان باب المفاعلة هو فعل الاثنين، مع الاصاله من طرف و التبعية من طرف آخر، و باب التفاعل هو فعل الاثنين مع الاصاله و الصراحة من الطرفين مما لا اصل له، كما يشهد به الاستعمالات الصحيحة القرآنية و غيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك فيه، و فيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ 1» فان الغرض نسبة الخديعة منهم الي الله تعالى، و الي المؤمنين لا منهما اليهم، و قوله تعالى «وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ 2» و يرائون، و نادينا، و نافقوا، و شاقوا، و لا تؤاخذني، الي غير ذلك، و ان مفاد هيئة المفاعلة غير مفاد هيئة التفاعل، و انه لا يتقوم بطرفين، بل هيئة المفاعلة وضعت لافادة ان التعدي الي الاخر ملحوظة في مقام افادة النسبة، بخلاف هيئة المجرد، فان تلك الحيثية و لو كانت داخله في مفادها كما في الفعل المجرد الثلاثي، كخدع غير ملحوظة، فاذا فعل فعلا كان اثره خداع الغير، صدق عليه انه خدعه لا انه خادعه، الا اذا تصدي لخديعته فالضرار هو التصدي للاضرار 3.

اقول الظاهر ارادة المعني الاخير منه-لا-لما افادة المحقق الاصفهاني(ره)من ان ما اشتهر بين القوم من ان الاصل في باب المفاعلة انه فعل الاثنين وان الفرق بينه وبين باب التفاعل بعد اشتراكهما في انهما فعل الاثنين،ان باب المفاعلة هو فعل الاثنين،مع الاصاله من طرف و التبعية من طرف آخر،وباب التفاعل هو فعل الاثنين مع الاصاله و الصراحة من الطرفين مما لا اصل له،كما يشهد به الاستعمالات الصحيحة القرآنية وغيرها،فان فيها ما لا يصح ذلك فيه، وفيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى«يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ 1» فان الغرض نسبة الخديعة منهم الي الله تعالى، و الي المؤمنين لا منهما اليهم،وقوله تعالى«وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ 2» و يرائون،و نادينا،و نفاقوا،و شاقوا،و لا تؤاخذني،الي غير ذلك،وان مفاد هيئة المفاعلة غير مفاد هيئة التفاعل،وانه لا يتقوم بطرفين،بل هيئة المفاعلة وضعت لافادة ان التعدي الي الاخر ملحوظة في مقام افادة النسبة،بخلاف هيئة المجرد،فان تلك الحيثية و لو كانت داخله في مفادها كما في الفعل المجرد الثلاثي،كخدع غير ملحوظة،فاذا فعل فعلا كان اثره خداع الغير،صدق عليه انه خدعه لا انه خادعه،الا اذا تصدي لخديعته فالضرار هو التصدي للاضرار(1).

ص:

1- (3) -وفي كلام المحقق الاصفهاني مواقع للنظر. منها:ان الامثلة المذكورة لم تبلغ حدا تنافي ما هو المشهور من وضع المفاعلة للاشتراك اذ هذه الافعال الخارجة عن الاصل بالقياس الي ما بقي منها كالقطرة من البحر. و منها:ما نسبه الي المشهور من دعواهم وحدة معني بابي المفاعلة و التفاعل و انما الفرق في دلالة المفاعلة علي انتساب المادة الي احدهما بالاصاله و الي-

فان هذه الامور ليس برهانية بل لا بد فيها من الرجوع الي اهلها، وقد صرح اهل الفن، بان الاصل في باب المفاعلة ان يكون فعل الاثنيين، و استعمال تلك الهيئة في غير ذلك انما يكون مع القرينة، كما في الامثلة المشار اليها.

بل الوجه في ارادة المعني الاخير في الحديث، ان فعل الاثنيين لا ينطبق علي مورده للتصريح فيه بان سمره مضار، و لم يقع المضار بين الانصاري، و سمره، كما ان ارادة المجازاة لا تنطبق عليه، مضافا الي عدم تعاهدها من هذه الهيئة، و التاكيد المحض خلاف الظاهر، و الضيق ليس معناه قطعاً كما هو واضح.

فيتعين ما افاده و هو الذي يظهر بالتبع في موارد استعماله، مع القرينة علي عدم ارادة فعل الاثنيين، كقوله تعالي «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً

لِتَعْتَدُوا» (1) فان قوله لتعتدوا شاهد كون الضرار هو التعمد للاضرار بقصد الاعتداء وقوله تعالى «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (2) فان المراد به النهي عن اضرار الام بالولد بترك الارضاع غيظا علي ابيه وعن اضرار الاب بولده بانتزاعه من امه طلبا للاضرار وقوله تعالى «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (3) وكونه بمعني التعمد في الاضرار بالسحر مما لا يخفي. وقوله تعالى «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ» (4) فان المراد النهي عن الاضرار بالورثة، بالاقرار بدين ليس عليه، وقوله عز وجل «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسَدًا ضِرَارًا»، (5) وقد اخبر الله تعالى ان المنافقين بنوا المسجد الذي بنوه ضرار وقصدوا به المضارة ولذلك كان قبيحا ومعصية، وفي التبيان، الاية تدل علي ان الفعل يقع بالارادة علي وجه القبح دون الحسن، او الحسن دون القبح.

وقوله عز وجل «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» (6) في التبيان

ص:160

1- (1) -البقرة آية 232 و 234.

2- (2) -المصدر المتقدم.

3- (3) -البقرة آية 97.

4- (4) -النساء آية 16.

5- (5) -التوبة آية 107.

6- (6) -التوبة آية 107.



معناه لا تدخلوا الضرر عليهن بالتقصير في النفقة والسكني والكسوة وحسن العشرة لتضييقوا في السكني والنفقة و امر بالسعة والمضارة  
المعاملة بما يطلب به ايحاء الضرر بصاحبه.

وقول الامام الصادق عليه السلام في خبر هارون بن حمزة الغنوي في بيع مريض اشتراه رجل بعشرة دراهم و شاركه الاخر بدرهمين  
بالرأس والجلد، فقضي ان برأ البعير وبلغ ثمنه ثمانية دنانير، لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك  
هذا الضرر(1) فان طلب الرأس والجلد في الفرض ليس الا بقصد الاضرار بالشريك، وقد اطلق عليه السلام علي الضرر.

وقول النبي صَلَّى الله عليه وآله في الحديث مخاطبا لسمرة، انك رجل مضار، فان المراد به انك متعمد في الاضرار بالانصاري.

وبالجملة تتبع في موارد استعمال هذه المادة المتهمة بهيئة باب المفاعله مع القرينة علي عدم ارادة فعل الاثنين، والتامل في الخبر  
يوجب ان الاطمينان بان المراد بكلمة ضرر في الحديث ما افاده العلمان، فيكون حاصل قوله صَلَّى الله عليه وآله لا ضرر، ولا ضرار نفي اصل  
الضرر ولو مع عدم التصدي للاضرار، ونفي التصدي للاضرار.

ص:161

## مفاد الجملة بلحاظ تصدرها بكلمة لا كما ان الظاهر ان يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الاصل... الخ.

### اشارة

و اما الثاني: و هو مفاد الجملة بلحاظ كونها متصدرة بكلمة-لا- و دخولها علي الكلمتين، فقد ذكروا فيه وجوها.

1- ما يظهر من اللغويين و شراح الحديث، و اختاره صاحب العناوين، و شيخ الشريعة الاصفهاني (ره) و هو ارادة النهي من النفي و مرجعه الي تحريم الاضرار.

2- ما نسبه الشيخ الاعظم (ره) الي بعض الفحول، و هو ان المنفي الضرر المجرد غير المتدارك، و لازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر.

3- ما اختاره المحقق المصنف، و هو كونه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما في قوله لا رهبانية في الاسلام- و لا ربا بين الوالد و الولد- و ما شاكل، فمفاد الحديث، نفي الاحكام اذا كانت موضوعاتها ضرورية.

4- ما اختاره الشيخ الاعظم و تبعه جمع من الاساطين منهم

ص: 162

المحقق النائبي، وهو ان المنفي كل حكم ينشأ منه الضرر سواء أكان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كما في لزوم العقد الغبني، ام من متعلقه كما هو الغالب. اما بان يكون مجازاً من باب ذكر المسبب، و ارادة السبب كما يظهر من الشيخ (ره)، او من باب الاطلاق الحقيقي نظراً الي كون النفي تشريعياً لا تكوينياً، كما افاده المحقق النائبي، و اما بان يكون اطلاق الضرر علي الحكم الموجب له من باب الحقيقة الادعائية.

5- ما هو المختار، و هو ان المنفي كل حكم نشأ منه الضرر، او كان موضوعه ضرورياً.

6- ما عن بعض الاعاظم و هو ان الحكم سلطاني، سيمر عليك توضيحه.

### اما الوجه الاول:

فغاية ما قيل في توجيهه انه كما يصح الاخبار عن وجود الشيء في مقام الامر به، كذلك يصح الاخبار عن عدم شيء في مقام النهي عنه، و قد شاع استعمال النفي و ارادة النهي، كما في قوله تعالى فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ 1 و قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لَا سَبَقَ الْآفِي

ص: 163

خف او حافر(1) وقوله صَلَّى الله عليه وآله لا- هجرة فوق ثلاث(2) وقوله صَلَّى الله عليه وآله لا- جلب ولا- جنب ولا- شغار في الاسلام(3) وقوله صَلَّى الله عليه وآله لا منع، ولا اسراف، ولا بخل، ولا اتلاف(4) ونحوها غيرها من الجملات الناهية بلسان النفي، و هي كثيرة(5).

و هذا الوجه و ان كان يكفي في رد المحقق المصنّف حيث قال، و ارادة النهي من النفي لم يعهد من مثل هذا التركيب، الا انه لا يفي باثبات

ص:164

1- (1) -الوسائل ج 13 ص 348.

2- (2) -الوسائل ج 8 ص 584.

3- (3) -الوسائل ج 14 ص 229.

4- (4) -غوالي اللثالي ج 1 ص 296 الطبع الحديث.

5- (5) - وفيه: ان ارادة النهي من النفي و الاخبار بعدم الوقوع ك ارادة البعث من الاخبار بالوقوع و ان كانت شائعة في الكتاب و السنة و كلمات الفصحاء لكن شيوعها ليس بمثابة يوجب الانسباق الي الذهن عند الاطلاق مضافا الي انه يتوجه عليه: ان اصالة التطابق بين الارادتين الاستعمالية و الجدية تقتضي ارادة النفي من لا ضرر الا بقرينة توجب التفكيك بين الارادتين و ارادة الحرمة من الامثلة المذكورة لا- تصلح لرفع اليد عن اصالة الحقيقة في حرف النفي في المقام و اما تاييد مدعاه بكلام جمع من اللغويين فهو معارض بفهم قدماء الاصحاب المستدلين بها علي خيار الغبن المقتضي لاستفادة النفي منه بل ادعي فخر الدين تواتر الاخبار علي نفي الضرر.

المطلوب: وذلك لان ارادة النهي من النفي انما يكون باحد وجهين.

احدهما: استعمال الجملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق ما تصدر بكلمة لا، في الخارج كناية عن مبعوضيته، و حرمة، نظير الاخبار عن ثبوت الشيء في الخارج كناية عن محبوبيته، وفي هذا التعبير الكنائي لطف، و يفيد المراد بوجه أكد، الا تري انه لو كان الاب في مقام بيان زجر ابنه عن الكذب، قال لا كذب في بيتي، يكون ذلك أكد في افادة المراد بحسب المتفاهم العرفي.

ثانيهما: ان يكون ما صدره لا النافية، محكوما بالجواز في الشرايع السابقة، او عند العقلاء، و اريد نفي ذلك الحكم في الشريعة المقدسة كما في لا شغار في الاسلام، و لا رهبانية في الاسلام(1) و لا رأي في الدين(2) فان الاول، و هو ان يقول الرجل للرجل زوجني ابنتك حتي ازوجك ابنتي علي ان لا مهر بينهما كان امرا متعارفا عند العقلاء، و كذلك القياس و الرأي و قد تفاهما الشارع، و الرهبانية كانت مشروعة في الشريعة السابقة، فقد نفي شرعيتها في الاسلام.

و شيء منهما لا مورد له في الحديث، اما الاول: فلان حمل اللفظ، او الهيئة و الجملة علي ارادة المعني الكنائي، خلاف الظاهر لا يلتزم به الا

ص: 165

---

1- (1) - مجمع البيان ج 10 ص 242 و مجمع البحرين في ذيل كلمة رهب.

2- (2) - الوسائل ج 18 ص 33.

مع عدم امكان ارادة المعني الحقيقي، او القرينة علي عدم ارادته، كما في قوله تعالى، لا رفث، ولا فسوق، ولا جدال في الحج.

و اما الثاني: فلان الاضرار بالغير لم يكن جائزا في شريعة من الشرايع السابقة، ولا عند العقلاء، فارادة النهي من النفي في الحديث لا تصح.

اضف الي ذلك كله، انه في بعض الروايات كلمة، في الاسلام، موجودة في ذيل قوله صَلَّى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار، وهي ظرف لغو متعلق بفعل عام مقدر، وهو، موجود، وهذا لا يلائم مع ارادة النهي من كلمة لا، بان يكون معني الحديث، حرمة الاضرار في الاسلام: اذ الاسلام لا يكون ظرفا لا ضرار الناس بعضهم ببعض، الا علي تكلف بعيد.

مع ان ارادة النهي من الحديث، لا يلائم مع قضية سمرة، اذ حرمة الاضرار، لا تنطبق علي ما امر صَلَّى الله عليه وآله به، من قلع الشجرة و الرمي بها وجهه كما هو واضح، فهذا الوجه ضعيف.

### و اما الوجه الثاني:

فغاية ما قيل في توجيهه، ان الاصحاب ذكروا في باب الضمان انه لو تلف العين المضمونة يجب علي الضامن تداركها اما بالمثل او القيمة، و ذكروا ان ذلك بمنزلة اداء نفس العين التي يجب اداؤها، بمقتضي

حديث علي اليد-و عليه-فاذا حكم الشارع الاقدس بلزوم تدارك الضرر،صح تنزيل الضرر الموجود منزلة المعدوم، ويقال لا ضرر. (1)

و اورد عليه الشيخ الا-عظم(ره)بان الضرر الخارجي، لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا.

وفيه:ان المدعي يدعي ان الشارع يحكم باشتغال الذمة بالبدل،فكانه يكون البديل موجودا في الخارج فعلا، لا انه حكم بوجود التدارك تكليفا محضا.

و الصحيح ان يورد عليه:بان اشتغال الذمة، و ان صح جعله منشئا للتنزيل لكنه نفي تنزيلي لا حقيقي، وهو خلاف الظاهر لا يصار اليه الا مع القرينة.

مع انه يلزم من الالتزام بذلك تأسيس فقه جديد:فان مجرد الاضرار بالغير من دون اتلاف مال منه لا يوجب الضمان-الا تري- انه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر اموالا كثيرة، لم يجب تداركه

ص:167

---

1- (1) - وفيه:ان ارادة الضرر غير المتدارك ان كانت بالاستعمال فيه مجازا فهي خلاف اصالة الحقيقة و تحتاج الي قرينة صارفة و هي مفقودة و ان كانت بديل مستقل فهي خلاف اصالة الاطلاق و يحتاج التقييد الي الدليل و هو ايضا مفقود و مع الشك يجري اصالتي الحقيقة و الاطلاق.

### و اما الوجه الثالث:

فقد افاد المحقق المصنف في توجيه كونه الظاهر من الحديث، بان الظاهر ان يكون لا لنفي الحقيقة، كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفي الاثار كما هو الظاهر من مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد(1) ويا اشباه الرجال و لا رجال(2) فان قضية(3) البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعانا لا نفي الحكم او

ص:168

1- (1) - الوسائل ج 3 ص 478.

2- (2) - نهج البلاغة ص 65 خطبة 25.

3- (3) - دفع لما قد يتوهم من انه يمكن ارادة نفي الحقيقة ادعانا كناية عن نفي الآثار فكذلك يمكن نفي الحكم ابتداء كما في المقام او نفي الصفة من الصحة والكمال كما ادعي ذلك في لا صلاة الا بفاتحة الكتاب اي لا صلاة صحيحة الا بها او في لا صلاة بجار المسجد الا في المسجد اي لا صلاة كاملة بجار المسجد الا فيه. فيقول المحقق المصنف في دفع التوهم ان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعانا لا نفي حكم و لا نفي الصفة و الا لما دل علي المبالغة كما تقدم في الصحيح و الاعم، قال هناك عند الاستدلال للصحيح ما لفظه:-



الصفة، والمنفي في الحديث هو الضرر، وحيث لا يمكن ارادة نفي الحقيقة، حقيقة فليكن من قبيل نفي الحقيقة ادعانا بلحاظ نفي الحكم و الاثار، فمفاد الحديث، نفي الموضوع الضرري بلحاظ نفي حكمه.

و المتأخرون عنه اوردوا عليه بايرادات 1- ما افاده جماعة، و حاصله، ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، انما يصح في موارد ثلاثة.

الاول: كون الموضوع المنفي بنفسه، ذا حكم شرعي بحسب عموم دليل او اطلاق شامل له كما في قول الامام امير المؤمنين عليه السلام ليس بين الرجل و ولده ربا، و ليس بين السيد و عبده ربا(1) فان الربا محكوم بالحرمة بحسب الادلة، فيكون حينئذ دليل النفي ناظرا الي نفي شموله له بنفي انطباق موضوعه عليه.

الثاني: كون العنوان المنفي علة للفعل الذي هو موضوع للحكم بحسب عموم دليل او اطلاق، كما في قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رفع عن امتي تسعة اشياء، الخطاء، و النسيان الحديث(2) فيكون النفي، نفيًا للمعلول،

ص: 169

---

1- (1) -الوسائل ج 12 ص 436.

2- (2) -الوسائل ج 11 ص 295.

بلسان نفي علته فيدل علي ان الفعل الصادر في حال الخطاء او النسيان، كانه لم يصدر في الخارج فيرتفع عنه الحكم.

الثالث: ما اذا كان العنوان المنفي عنوانا ثانويا للموضوع ذي حكم، كعنوان الطاعة، في قوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (1).

والمقام لا يكون من قبيل شيء من هذه الموارد، اما الاول فلانه ان اريد نفي الحكم المترتب علي الضرر بنفسه، لادي ذلك الي خلاف المقصود، ويستلزم جواز الاضرار بالغير، لعدم كونه حينئذ ضررا شرعا، اذ يضاف اليه ان موضوع الحكم يمتنع ان يكون رافعا له لكونه مقتضيا له، و ان اريد منه نفي الحكم المترتب علي الفعل المعنون بعنوان الضرر، فيرده ان الضرر ليس عنوانا للفعل، بل هو مسبب عنه و مترتب عليه.

و اما الثاني: فلان الضرر ليس علة للفعل، بل هو معلول و مسبب عنه.

و اما الثالث: فلما اشير اليه من ان الضرر لا يحمل علي الفعل الخارجي، كالوضوء، و الصوم، و ما شاكل، بل هو مسبب عنه و مترتب عليه، و علي الجملة ما هو موضوع الحكم، هو العنوان المنطبق علي الفعل الخارجي لم يرد عليه النفي، و ما ورد عليه النفي لم يرفع حكمه

ص: 170

و يتوجّه عليه ان نفي العنوان الثانوي تشريعا و اخراجه عن عالم التشريع، تارة يكون حقيقيا، و اخري يكون من قبيل نفي المسبب بلسان نفي السبب، و المقام من قبيل الثاني، لان هذا المقدار من خلاف الظاهر مما لا بد من الالتزام به، حتي علي مسلك المستشكلين، الذي اختاروه تبعا للشيخ، من ان المنفي هو الحكم الضرري، اذا لحكم ايضا سبب للضرر، فلو اريد نفي الحكم الضرري لا محالة يكون نفي للمسبب بلسان نفي سببه.

و دعوي ان الحكم سبب توليدي و علة للضرر، و المسبب التوليدي من العناوين المنطبقة علي السبب مثلا الاحراق الذي هو مسبب توليدي ينطبق علي سببه و هو الالتقاء، فاذا كان الحكم سببا للضرر، ينطبق عنوان الضرر علي الحكم فعلي هذا المسلك لا يلزم الالتزام بخلاف الظاهر بخلافه علي المسلك الاخر، كما عن المحقق النائيني (ره).

غريبة، فان المسبب التوليدي في المثال ليس هو الاحراق، فانه وصف منتزع من ترتب الحرقه، عليه بل المسبب هو الحرقه، و هي لا تنطبق علي الالتقاء، و بالجملة، السبب، و المسبب موجودان منحاذان لا يعقل انطباقهما علي شيء واحد، فالضرر ينشأ من الحكم و لا ينطبق

عليه و انما المنطبق علي الحكم عنوان المضرر و الضار.

بل ارادة نفي الموضوع الضرري، اظهر من ارادة نفي الحكم الضرري، فان الموضوع سبب للضرر و نفي المسبب بنفي سببه شايع، و اما الحكم فقد يكون سببا كما في لزوم العقد في المعاملة الغبنية، وقد يكون من قبيل المعدله لو ساطة ارادة المكلف و اختياره، كاجاب الوضوء علي من يتضرر به فان الحكم ليس سببا للضرر لو ساطة ارادة المكلف فان له ان لا يتوضأ فلا يقع في الضرر.

و دعوي ان ارادة المكلف حيث تكون مقهورة في عالم التشريع لهذا البعث، فبالاخرة ينتهي الضرر الي البعث و الجعل كانهاء المعلول الاخير الي العلة الاولي، لا كانهائه الي المعد كما عن المحقق النائيني.

مندفعة، بان الارادة، ليست معلولة للحكم، بل هو ناشئة عن مبادئها، و الحكم انما يكون جعلا لما يمكن ان يكون داعيا لها، فهو من قبيل المعد للارادة، لا العلة.

و عليه، فلو اريد من الحديث نفي الحكم الضرري بنحو يلتزم به هؤلاء الاعلام لا بد من الالتزام بكونه نفيًا، للجامع بين السبب و المعد، بلسان نفي المسبب، و لا اظن كون هذا الاستعمال متعارفا، او له مماثل.

2- ما افاده المحقق النائيني، و حاصله ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، تارة يكون نفيًا بسيطًا و اردا لسلب ذات الشيء، و اخري

يكون نفيا تركيبيا واردا لسلب شيء عن شيء.

فان كان من قبيل الاول، يعتبر في صحته قيود ثلاثة:

الاول: كون الموضوع ذا حكم، اما في الجاهلية، او في الشرايع السابقة او في هذه الشريعة بحسب عموم دليل، او اطلاق شامل له- و الا- فلا معنى لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

الثاني: كونه عنوانا اختياريا، كالرهبانية، حتي يكون نفيه التشريعي، موجبا لنفيه التكويني.

الثالث: كون الحكم المنفي هو الحكم الجائز، و الا، انتج نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ضد المقصود في بعض المقامات، كما في مورد اتلاف مال الغير، فانه لو ورد في هذا المقام، قوله لا ضرر يكون مفاده، ان هذا الفرد الصادر خارجا من المتلف لا حكم له، كما هو مفاد قوله عليه السلام لا سهو في سهو.

وان كان من قبيل الثاني، اي كان النفي تركيبيا، واردا لسلب شيء عن شيء، فهو يكون تخصيصا بلسان الحكومة- و بعبارة اخري- النفي تحديد لما اخذ موضوعا لذلك الحكم المنفي بما عدي مورد النفي، فمثل قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك، يدل علي اختصاص البناء علي الاكثر بغير كثير الشك.

و لا يمكن الالتزام بشيء منهما في- لا ضرر- اما الثاني: فلعدم كون

السلب سلبا تركيبيا، نعم لو كان الخبر بلسان، لا موضوع ضروريا، لكان من قبيل لا شك لكثير الشك.

و اما الاول: فلان الضرر و ان كان اختياريا، الا ان حكمه السابق، حيث لا يكون بالنسبة الي الاضرار بالغير اباحة، بل هو اما تحريم، او قبح فارادة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ينتج ضد المقصود في الموارد المشار اليها، كما في مورد اتلاف مال الغير.

وفيه: انه بعد فرض كون الحديث نفيا للسبب بلسان نفي المسبب، كما هو اساس هذا الوجه، فقولہ صلي الله عليه و آله لا ضرر، في قوة لا وضوء ضروريا، و لا عقد ضروريا، وهكذا ساير الموضوعات الضرورية، فيكون سلبه تركيبيا، و لا محذور فيه.

3- ان كلمة، في الاسلام، الموجودة في بعض النصوص المعتبرة، تدل علي ان المنفي هو الحكم الضرري، اذ لا- معني لكون الموضوع ضروريا في الاسلام.

وفيه: ان هذه الكلمة تنفي احتمال كون، لا نهيا كما مر مفصلا، و لا تصلح قرينة لتعين كون المنفي هو الحكم، بل هي قرينة علي كون النفي تشريعا لا حقيقيا، و النفي التشريعي كما يتعلق بالحكم، حقيقة، يتعلق بالموضوع كذلك و يخرج الموضوع عن عالم التشريع، فهذه الكلمة تلائم مع كون المنفي كل من الحكم او الموضوع.

فالمتمحصل مما ذكرناه، ان شيئاً مما اورد علي ما اختاره المحقق المصنّف لا يرد عليه. (1)

نعم، يرد عليه ان هذا الاستعمال و ان كان صحيحاً و شايعاً، الا انه لا وجه لتخصيص المنفي بالموضوع الضرري، بل مقتضى اطلاقه البناء علي ارتفاع كل ما هو ضرري كان هو الحكم او الموضوع.

و دعوي ان اسناد النفي الي الحكم حقيقي و اسناده الي الموضوع مجازي حيث ان المنفي في الحقيقة حكمه فلو كان المراد من الحديث هو الاعم لزم اجتماع اسنادين، مجازي، و حقيقي في اسناد واحد، و هو غير معقول.

مندفعة: بان المراد بالنفي النفي التشريعي و هو كما يستند حقيقة الي

ص: 175

---

1- (1) - عمده الاشكال علي هذا الوجه هي عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه حيث ان ضابطه نفي الحكم الثابت لطبيعة عن نفسها او عن بعض انواعها او اصنافها فلا يشمل حكماً ثبت لموضوع طراً عليه ذلك العنوان تصادفاً. و عليه فليس وجوب الوضوء الضرري و لزوم الوفاء بالبيع الغبني و سلطنة المالك اذا صارت ضرورية و نظايرها من صغريات قاعدة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ضرورة ان الاحكام في هذه الامثلة تثبت لعناوين خاصة من الوضوء و البيع و سلطنة المالك علي ماله و لم تثبت لعنوان الضرر حتي ترتفع بقاعدة نفيه مع ان بناء الاصحاب علي شموله لها و رفع احكامها به.

الحكم يستند حقيقة الي الموضوع باخراجه عن عالم التشريع، وبما ذكرناه ظهر ما في:

## الوجه الرابع

الذي اختاره الشيخ و المحقق النائيني، فانه لا وجه لجعل المنفي خصوص الحكم الضرري.

وقد استدل المحقق النائيني (ره) لهذا القول، اي كون المنفي هو كل حكم اوجب الضرر، بما يتضح ببيان امور.

الاول: ان النفي اذا تعلق بشيء، فان كان ذلك حكما شرعيا، كان النفي نفيا بسيطا: لان الاحكام الشرعية من الامور الاعتبارية النفس الامرية، ووجودها التكويني، عين تشريعها، فاثباتها، او نفيها، راجع الي افاضة حقيقتها، و ايجاد هويتها، او اعدامها عن قابلية التحقق، فعلي هذا يكون نفيها من السلب البسيط، وان كان من الامور الاختراعية، و الامور الدائرة بين العقلاء، المتعلق بها الامضاء، فحيث ان قابليتها للجعل اختراعا، او تأسيسا، او امضاء او تقريراً، عبارة عن تركيب انفسها، او محصلاتها، دون افاضة هويتها و ايجاد حقائقها، فلا محالة، يكون النفي الوارد عليها من السلب التركيبي، فالمجوعول فيها نفس النفي دون المنفي.

ص: 176



ثم ان السلب التركيبي علي قسمين، قسم ينفي فيه هذه المهيات عن شيء، كقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور، وقسم عكس ذلك، اي ينفي فيه شيء عن هذه المهيات، كما في لا شك في المغرب، ولا رث في الحج و ماشا كل، وفي القسم الاول: يفيد النفي، الجزئية، او الشرطية و في القسم الثاني، المانعية: فان نفي الماهية عن شيء، معناه عدم تحقق الماهية بدون ذلك، و اما نفي شيء عن الماهية، فمعناه ضدية وجود هذا الشيء فيها، اي الماهية قيدت به، وكيف كان فينتج النفي في القسمين الفساد من غير استعمال النفي في نفي الصحة، و في نفي الكمال، في مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد، هذا فيما يكون قابلا لان يتعلق به الجعل من حيث النفي او المنفي، و اما ما لا يقبل ذلك كالمور الخارجية، فلا بد و ان يكون ذا حكم، لو لا هذا النفي ليكون النفي بلحاظه، و هو انما يكون باحد وجهين، اما بان يكون بنفس عنوانه موضوعا لحكم عند العرف و العقلاء، او في الشرايع السابقة، و النفي و اردا لا لغاية كقوله عليه السلام لا رهبانية في الاسلام و ماشا كل مما ورد لنسخ الاحكام السابقة، و الغائها عن الاعتبار، و اما بان يكون مندرجا لو لا هذا النفي في عموم، أو اطلاق، و كان النفي و اردا لا-خارج ذلك الفرد عن موضوع العام او المطلق كقوله عليه السلام لا-شك لكثير الشك، و لا-شك في نافلة، و القسم الاول من النفي البسيط، و الثاني من النفي التركيبي.

الثاني: ان الضرر من العناوين الثانوية للحكم، لانه من المسببات التوليدية، و المسبب التوليدي ينطبق علي السبب، فان قيل ان ما ذكر يتم في مثل لزوم العقد الذي هو السبب للضرر، و لا يتم في مثل وجوب الوضوء علي من يتضرر به، فان السبب هو الوضوء، و وجوبه من قبيل المعد، قلنا: ان ارادة المكلف حيث كانت مقهورة في عالم التشريع لهذا البعث و الجعل، و قد اشتهر ان الممتنع الشرعي، كالممتنع العقلي، و الابدية الشرعية، كالابدية العقلية، فبالاخرة ينتهي الضرر الي البعث و الجعل كاتتهاء المعلول الاخير الي العلة الاولي لا كاتتهائه الي المعد، فالعلة التامة لوقوع المكلف في الضرر هي الجعل الشرعي.

الثالث: ان اسناد النفي الي الحكم حقيقي، و يكون النفي مستعملا في معناه الحقيقي بلا رعاية عناية بخلاف اسناده الي الموضوع فانه يحتاج الي رعاية عناية.

فنتيجة هذه الامور ظهور قوله صلّي الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار، في ارادة نفي الحكم الضرري، فانه بذلك يتحفظ علي ظهور لا النافية في ما هو معناه الحقيقي، من دون ان يلتزم بخلاف الظاهر في مدخولها، بان يكون من قبيل استعمال المسبب و ارادة سببه، كي: يرد عليه ما افاده المحقق المصنّف، بانه ليس من الشايح المتعارف في المحاورات التعبير عن نفي السبب بنفي مسببه، لما ذكرناه من ان الضرر عنوان ثانوي للحكم، و نفي

العنوان الثانوي و ارادة العنوان الاولي، ليس من باب المجاز فان اطلاق المسبب التوليدي علي سببه شايح متعارف في المحاورات العرفية. (1)

في كلامه مواقع للنظر 1- ما افاده من انطباق المسبب التوليدي علي سببه الذي قد مثل، له بانطباق الايلام علي الضرب، و الاحراق علي الالتقاء في النار: فانه يرد عليه ما تقدم من انهما موجودان بوجودين، و ليسا من قبيل العنوانين المنطبقين علي المعنون الواحد، و الايلام، و الاحراق ليسا مسببين، بل المسبب هو الالم، و الحرقة، و بديهي عدم انطباقهما علي الضرب و الالتقاء.

2- ما ذكره من انه من جهة مقهورية العبد في الارادة، يكون وساطتها، كوساطة الامر غير الاختياري، غير مانع من استناد المعلول الي علته الاولي، فانه يرد عليه، ما تقدم من ان الحكم انما يكون داعيا الي الارادة و اختيارياتها محفوظة، فهو من قبيل المعد.

3- ما افاده من ظهور نفي الحكم، فانه بعد فرض كونه النفي تشريعيًا، لا تكوينيًا، يكون نسبه الي الحكم و الموضوع علي حد

ص: 179

---

1- (1) - وفيه: ان ايجاب الشارع للوضوء معدّ لا علة تامة للضرر و علي تقدير تسليم العلية التامة فلا يوجب ذلك كون الاستعمال حقيقيا فان علاقة السببية و المسببية من اظهر علائق المجاز.

سواء، و سيأتي زيادة توضيح لذلك، وعليه فلا وجه لجعل المنفي خصوص الحكم.

## الوجه الخامس

و مما ذكرناه ظهر ان مفاد الحديث نفي مطلق الامر الضرري موضوعا كان ام حكما، و هو الوجه الخامس و نزيده ظهورا ببيان امرين.

الاول: ان المنفي في المقام هو ما يوجب الضرر، و هذا المقدار من العناية مما لا بد منه، كان المنفي هو الحكم الضرري، او الموضوع الضرري و قد مر توضيحه، و عرفت ان ما افاده المحقق النائيني من ان الضرر من العناوين الثانوية للحكم غير تام.

الثاني: ان وجود الضرر في الخارج غير ملازم لاستعمال النفي، في غير معناه الحقيقي، او ظهوره في نفي الحكم، بل المنفي متعلق بالضرر في عالم التشريع، فاستعمل في معناه، اريد بالمنفي الحكم، او الموضوع، اما علي الاول فواضح، و اما علي الثاني، فلان المراد من النفي، هو اخراج الموضوع عن عالم التشريع، توضيحه، ان الصفات المتعلقة، كالشوق، و الحب و كذلك الاعتباريات، لا يعقل ان تتحقق الاضافة الي الماهيات، و تلك الماهيات تتحقق بنفس تحقق هذه الامور نظير

ص: 180

تحقق الماهية بالوجود الخارجي، و الذهني، فوجودها انما يكون بوجود هذه و اعدامها في الحقيقة انما يكون باعدام هذه، نظير اعدام الماهية في الخارج، فانه يكون باعدام الوجود.

فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه ان الحديث ظاهر في ارادة نفي الامر الضرري سواء كان موضوعا ام حكما.

### بقي الكلام في الوجه السادس

و حاصل ما افيد في وجهه، ان هذا الحكم ليس حكما تشريعا بل هو حكم سلطاني حكم به صلّي الله عليه و آله لمقام سلطنته الممضاة من قبل الله تعالى، بمنع اضرار الناس بعضهم ببعض.

توضيحه ان لنبي صلّي الله عليه و آله مقامات الثلاثة:

1-مقام النبوة، و تبليغ الرسالة و هو من هذه الجهة مبين للمعارف و حاك للاحكام الشرعية.

2-مقام القضاة، و هو انما يكون في مقام تنازع الناس في الحقوق و الاموال.

3-مقام السلطنة و الرئاسة، كنصب امراء الجيوش و القضاة و اشباه ذلك.

و من المعلوم ان حكمه صلّي الله عليه و آله في قضية سمرة بنفي الضرر ليس من

الاول، ولا الثاني: اذ لم يكن لسمرة ولا للانصاري، شك في الحكم التكليفي او الوضعي، او تنازع في حق اختلاف فيه من جهة اشتباههما في المصاديق او الحكم، وانما اشتكى الانصاري و تظلم و انتصر منه صلّي الله عليه و آله بما انه سلطان علي الامة، فامر صلّي الله عليه و آله بقلع النخلة حسما لمادة الفساد، وعقبه بلا ضرر و لا ضرار، فهذا حكم سلطاني عام بعد الحكم الخاص، و مفاده انه لا يضر احد غيره في حوزة رعيتي و التابعين لي، لا بما انه حكم من الاحكام الشرعية بل بما انه حكم من قبل السلطان(1).

و يرد عليه امور:

1- ان مآل هذا الوجه، الي الوجه الاول و هو، ارادة النهي من النفي، و كونه في مقام بيان تحريم الاضرار، فيرد عليه جميع ما اوردناه علي الوجه الاول.

2- ان هذا الموضوع الكلبي الذي حكم عليه، بحكم سلطاني، هل له حكم شرعي، ام لا حكم له؟ لا سبيل الي الثاني: لما ثبت بالضرورة

ص: 182

---

1- (1) - و يمكن تاييد كون النهي الهيا بورود لا- ضرر بنحو القضية الكلية كسائر الاحكام الشرعية التي هي من القضايا الحقيقية اذ الاحكام القضائية و السلطانية من القضايا الخارجية فلو كان النهي سلطانيا كان المناسب ان يقال انك رجل مضار و انا حرمت عليك الاضرار و لذا يحمل لا ضرر في حديث الشفعة علي الحكم الكلبي الالهي بثبوت حق الشفعة مع كونه مسبوqa بلفظ قضاي.

انه صلّي الله عليه وآله لم يدع موضوعا الا و بين حكمه و علي الاول، كان حكمه الجواز، او المنع، لا وجه لتوهم الاول، فيتعين الثاني، و معه لا يبقى مورد للحكم السلطاني.

3- ان اعمال السلطنة انما يكون في الموارد الخاصة التي ترتبط بمصالح الامة مما لا يندرج تحت ضابطة كلية كنصب القضاة، وامراء الجيوش، و ما شاكل فان تعيين ذلك و تطبيقها علي موارد الجزئية التي لا ضابطة لها بيده صلّي الله عليه وآله علي ما يراه مصلحة للعباد، و لا سبيل الي جريان ذلك في الموضوعات الكلية.

4- ان الظاهر من قضية سمرة ان النزاع بينه و بين الانصاري كان من ناحية الاختلاف في الحكم، فان سمرة كان يري الاستيذان من الانصاري، منافيا لسلطنته، فيما كان له من حق العبور الي نخلته، و لذا قال استاذن في طريقي الي عذقي، و الانصاري كان يري ان له الزامه بذلك، فرجعا الي النبي صلّي الله عليه وآله فحكمه انما يكون من باب القضاء، و الظاهر ان الاصحاب ايضا فهموا منه ذلك و لذلك ذكروا هذه القضية في اقضية النبي صلّي الله عليه وآله.

## تطبيق حديث لا ضرر علي قضية سمرة

اما المقام الثالث: وهو في دفع ما اورد علي الاستدلال بالحديث من الايرادات، وهي متعددة جملة منها واضحة الدفع لا حاجة الي التعرض لها، وانما المهم منها اثنان.

الاول: ان حديث لا- ضرر لا ينطبق علي ما ذكر من مورده و هو نزاع سمرة، مع الانصاري- و بعبارة اخري- ان الميزان الكلي المبين بقوله صَلَّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار، لا ينطبق علي مورده، فلا بد اما من رفع اليد عن ظاهره، او اخراج المورد، و علي التقديرين لا يصح الاستدلال به.

و الوجه في ذلك ما افاده الشيخ في رسالته المعمولة في هذه القاعدة، و حاصله، ان الضرر في تلك القضية انما كان في دخول سمرة بغير استيذان من الانصاري، و لم يكن في بقاء عذق سمرة في البستان ضرر، و لذا امره صَلَّى الله عليه و آله اولا بالاستيذان من الانصاري، و مع ذلك امر صَلَّى الله عليه و آله بقلع العذق، فالكبري الكلية المذكورة في الحديث لا تنطبق علي مورده، فكيف يستدل بها في غيره، و اجابوا عنه باجوبة.

1- ما عن الشيخ (ره) و هو ان عدم انطباق التعليل علي الحكم المعلن، لا يخل بالاستدلال.

وفيه: ان عدم الكبري علي ما ذكر موردا لها، يكشف عن عدم ارادة



ما يكون الكبرى ظاهرة فيه، و الازم خروج المورد، فلا محالة تصير مجملة و معه لا يصح الاستدلال بها.

2- ما افاده المحقق النائيني (ره)، و هو ان جواز دخول سمرة علي الانصاري بغير اذن منه، معلول لكون سمرة مستحقا لا بقاء عذقه في البستان، فاذا كان المعلول ضروريا فكما يرتفع هو بنفي الضرر كذلك يرتفع علته بنفيه، و نظير ذلك ما اذا كانت المقدمة ضرورية، فانه كما يرتفع و ينفي به وجوب المقدمة كذلك ينتفي به وجوب ذي المقدمة فحق سمرة يسقط لكون معلوله ضروريا(1).

ص: 185

1- (1) - فاذا كان علي المكلف غسل و لم يكن الغسل بنفسه موجبا للضرر عليه و لكن كانت مقدمته كالمشي الي الحمام مثلا ضروريا فلا اشكال في رفع وجوب ذي المقدمة و هو الغسل كرفع وجوب المقدمة و هي المشي الي الحمام فلا مانع من سقوط حق سمرة استنادا الي نفي الضرر لكون معلوله ضروريا و هو الدخول بغير استيذان. وفيه: ان كون المعلول ضروريا لا- يوجب الا- ارتفاع نفسه فان رفع علته بلا موجب و قياس المقام بكون المقدمة ضرورية موجبة لارتفاع وجوب ذي المقدمة مع الفارق لان كون المقدمة ضرورية تستلزم كون ذي المقدمة ايضا ضروريا لان الاتيان بذي المقدمة يتوقف علي الاتيان بالمقدمة علي ما هو معني المقدمة فضرورية المقدمة توجب ضرورية ذبيها لا محالة فارتفاع وجوب-

وفيه:اولا بالنقض بما اذا كانت اطاعة الزوج ضرورية للزوجة،فان لازم ما افاده نفي الزوجية التي هي العلة لوجوب اطاعة،او اذا اضطر الي شرب النجس،فان لازم ما افاده نفي النجاسة به وغير ذلك من الموارد.

و ثانيا:-بالحل-وهو انه لا يستلزم ضرورية المعلول،ضرورية العلة كي ترتفع بنفي الضرر فلا وجه لنفيها،وهذا بخلاف المقدمة الضرورية:فان ضرريتها تستلزم ضرورية ذي المقدمة فيرتفع وجوبه ابتداء لكونه ضروريا.

2-ما افاده المحقق النائيني(ره)ايضا وتبعه غيره،وهو ان المستفاد من الرواية امران،الاول عدم جواز دخول سمرة علي الانصاري بغير استيذانه،الثاني حكمه صلّي الله عليه وآله بقلع العذق والمستند الي الضرر،والصغري لهذه الكبرى انما هو الحكم الاول خاصة،والحكم الثاني انما هو من جهة ولايته صلّي الله عليه وآله علي اموال الامة وانفسهم دفعا لمادة الفساد او تاديبا له لقيامه مقام العناد واللجاج.

وفيه:ان الظاهر من الحديث كون المستند الي الضرر هو الحكم الثاني كما يظهر لمن راجعه.

فالحق في الجواب ان يقال انه بعد ما لم يرض سمرة بالاستيدان و كان حفظ عرض الانصاري متوقفا علي قلع العذق و كان حفظ العرض اهم في نظر الشارع من حفظ المال طبق صلّي الله عليه و آله نفي الضرر علي حفظ سلطنة الانصاري لعرضه المقتضي ذلك لقلع العذق، فما هو المستند الي الضرر حفظ الانصاري لعرضه لا نفي سلطنته سمرة علي عذقة.

و ان شئت فقل انه بعد ما لم يرض سمرة، بالاستيدان و لا بالمعاملة علي عذقه، كان الموجب للضرر، هو بقاء عذقه، و عدم جواز قلعه، فعموم نفي الضرر طبق عليه، و لاجله جاز.

مع ان اجمال ما تضمن قضية سمرة من النصوص غير مضر بالاستدلال بالنصوص المتضمنة لهذه الجملة خاصة كمرسل الصدوق المتقدم الذي عرفت اعتباره.

## هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات

الايراد الثاني: ما ذكره الشيخ في الرسائل، بقوله، ان الذي يوهن فيها، هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي، الي ان قال بل لو بني علي العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

و الظاهر ان نظره في الموارد الخارجة، الي ابواب، الحدود، والديات، والقصاص، والتعزيرات، والضمانات، والخمس، والزكاة، والحج، والجهد، وما شاكل، و اجيب عنه بوجهين.

الاول: ان استقراء سيرة الفريقين، علي العمل بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام، وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي، يوجب جبر و هنها.

و اورد عليه بان كثرة التخصيص كاشفة عن عدم ارادة المعني الذي استظهرناه من ادلتها، و عملهم يكشف عن فهمهم معني شاملا للموارد التي عملوا بها فيها، و حيث ان ذلك المعني ليس ظاهرا، و فهم الاصحاب ليس حجة لنا، فلا يصلح ذلك لجبر و هنها.

بعد فرض انه لا يحتمل ان يكون عمل الاصحاب كاشفا عن

وجود قرينة واصله اليهم غير واصله الينا، و ان الصادر عن المعصوم عليه السلام هو الذي بايدينا، جعل كثرة التخصيص كاشفة عن عدم ارادة المعني الظاهر، غريب: فان ارادة معني غير ما هو الظاهر بلا قرينة عليها، غير محتملة بالنسبة الي المتكلم الحكيم، الذي هو في مقام بيان الحكم الشرعي، فكثرة التخصيص لمعني ان كانت مستهجنة، لا ريب في ان ذلك اشد استهجانا، نعم ما ذكر من عدم حجية فهم الاصحاب، متين.

الثاني: (1) ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) و هو ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها و ان لم نعرفه تفصيلا، و قد تقرر في محله ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد.

و اورد عليه المحقق المصتف (ره) بان عدم الاستهجان فيما اذا كان الخارج بعنوان واحد انما هو فيما اذا كان افراد العام انواعا، و السر فيه حينئذ ان خروج عنوان واحد عن تحت الانواع الكثيرة ليس تخصيصا للاكثر، و ان كانت افراده اكثر من افراد ساير الانواع: لان الملحوظ علي الفرض هو الانواع دون الافراد، و اما اذا كان افراده اشخاصا بما، ان الملحوظ استقلالاً و المجعول موضوعاً هو

ص: 189

---

1- (1) - ذكر اولاً بمنع اكثرية الخارج وقال مثل ذلك لا استهجان فيه.

الاشخاص، و النظر الي الانواع آلي، فلا يتفاوت في الاستهجان بين كون الخارج بعنوان واحد أو بعناوين عديدة، وفي القاعدة بما ان افراد لا ضرر، اشخاص فكثرة الخارج مستهجن، وان كان بعنوان واحد. (1)

و الصحيح ان يقال ان دليل العام اذا كان من قبيل القضية الخارجية و كان الحكم مترتبا و واردا علي كل شخص من الافراد بلا جامع بينها بحسب الملاك-مثل-قتل من في العسكر- ونهب ما في الدار-تم ما افاده المحقق المصنّف(ره) واما اذا كان من قبيل القضية الحقيقية غير الناظرة الي الافراد الخارجية المتضمنة لورود الحكم علي الطبيعة، و بلحاظ انطباقها علي الافراد يشمل الحكم للافراد، فلا يتم فانه لا نظر في القضية الحقيقية الي الافراد، فلا استهجان في كثرة افراد المخصص، اذ لم يلاحظ الخارج، الاعلي نحو الفرض و التقدير، و يزيد عدم الاستهجان وضوحا، اذا كان المخصص متصلا، او متحققا حين صدور العام، كما في المقام.

فهل المقام من قبيل الاول، او الثاني قد يقال انه من قبيل القضية

ص:190

---

1- (1) - هذا ما افاده في حاشيته علي الرسائل و كانه يحاول ان يقول: ان نفي الاحكام الضرورية بحديث لا ضرر من قبيل الثاني و هو ما كان الحكم فيه علي ذوات الاشخاص لا علي العناوين فلا يندفع محذور تخصيص الاكثر بوحدة عنوان الخارج كما افاده الشيخ.

الخارجية من جهة ان المنفي هو الضرر الناشي من الاحكام المجعولة في الخارج كما عن المحقق النائيني (ره). (1).

وفيه: ان المنفي كل حكم ضرري و لا- يكون الحديث ناظرا الي خصوص الاحكام التي كانت مجعولة حين صدور الحديث كما هو واضح، فهو انما يكون من قبيل القضية الحقيقية، وعليه فيتم ما افاده الشيخ (ره) و يؤيد عدم الاستهجان، ان تلك الاحكام المشار اليها كانت صادرة عن النبي صلّي الله عليه و آله في زمان قضية سمرة و مع ذلك لم يعترض عليه احد من الصحابة بجعلها في الشريعة.

و يمكن ان يجاب عن الاشكال بوجه اخر 1- بظهور لا- ضرر و لا ضرار في نفسه في نفي الاحكام التي لم تقتض بطبعها ضررا، فهذه الموارد خارجة عن القاعدة بالتخصيص لا بالتخصيص.

2- ان الحكم في جملة من تلك الموارد ليس ضرريا كابواب، الغرامات، و الجنايات، و الزكاة، و الخمس: فان وجوب تدارك ما اتلفه، و وجوب الدية علي من جني او قتل نفسا، و وجوب اخراج حق

ص: 191

---

1- (1) - و المحقق النائيني فصل بين القضية الحقيقية و القضية الخارجية و التزم بان تخصيص الاكثر بعنوان واحد انما يستهجن في القضايا الحقيقية الخارجية ثم اختار ان عدم نفي الضرر من قبيل القضايا الخارجية و هو بذلك ينتهي الي موافقة المصنف.

الامام عليه السلام و السادات و الفقراء من جهة كونهم شركاء، انما يكون من قبيل اداء الدين، و لا يصدق عليها الضرر الذي هو عبارة عن النقص في المال.

3- ان الحكم المبين بحديث لا- ضرر، من الاحكام الاجتماعية الاسلامية، و تلك الاحكام انما تكون بلحاظ نوع مسلمين و عامتهم، لا بلحاظ الافراد، و عليه فاکثر الاحكام التي توهم كونها ضرورية و خارجة عن تحت عموم الحديث لا تكون ضرورية بحسب النوع، الذي هو الميزان في المقام، فلا اشكال في التمسك بعموم الحديث.

ص: 192



## بيان وجه تقديم القاعدة علي ادلة الاحكام و من هنا لا يلاحظ النسبة بين ادلة الاحكام و تقدم ادلته علي ادلتها... الخ

و اما المقام الرابع: وهو بيان حال القاعدة مع ما يعارضها، فالكلام فيه في موارد.

1- في بيان نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية.

2- في بيان نسبتها مع ساير الادلة المثبتة او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية.

3- في تعارض الضررين.

اما الاول: فبعد ما لا كلام في تقديم القاعدة علي جميع العمومات الدالة بعمومها علي تشريع الحكم الضرري، كادلة وجوب الوضوء علي واجد الماء، و حرمة الترافع الي حكام الجور، و سلطنة الناس علي اموالهم و ماشا كل، وقع الكلام في وجه ذلك مع ان النسبة بين دليل القاعدة، و بين كل واحد من تلك الادلة عموم من وجه، و قد ذكروا في وجه تقديمه امورا.

1- ما نقله الشيخ عن غير واحد من عدهما من المتعارضين، و

ص: 193

انما يقدم القاعدة، اما بعمل الاصحاب، او بالاصول، كالبرائة في مقام التكليف، وغيرها في غيره.

وفيه: اولاً ما استعرف من حكومة دليل القاعدة، علي جميع تلکم الادلة، ولا تعارض بينهما، والترجيح انما هو في غير موارد الجمع العرفي كما حقق في محله.

و ثانياً: انه علي فرض تسليم التعارض، الاصول ليست من مرجحات احد الخبرين علي الاخر، واما عمل الاصحاب اي الشهرة الفتوائية فهو انما يكون من المرجحات، اذا كانت النسبة بينهما هو التباين، او العموم من وجه، مع كون دلالة كل منهما علي حكم المجمع بالعموم، و ان كانت دلالة احدهما بالاطلاق و الاخر بالعموم، او كانت دلالة كل منهما بالاطلاق فالمشهور هو التساقط في الثاني، و تقديم العام في الاول فتامل فان المختار خلافه.

2- ان دليل القاعدة اخص من مجموع ادلة الاحكام، و حيث ان المنفي هو الحكم او الموضوع الضرري في الاسلام، فطرف المعارضة مجموع تلك الادلة لا كل واحد، فلا بد من لحاظ النسبة بين دليلها، و مجموع تلك الادلة، و من الواضح ان النسبة هي العموم و الخصوص المطلق فيقدم دليل القاعدة.

وفيه: ان جميع الاحكام ليس لها دليل واحد، كي يلاحظ النسبة بين ذلك الدليل، و دليل القاعدة، بل لكل واحد من الاحكام دليل مستقل غير مربوط بغيره، و النسبة لا بد و ان تلاحظ بين الادلة، و عليه فلا

محيص عن ملاحظتها بين دليل القاعدة، وكل واحد من تلك الأدلة، والنسبة حينئذ هي العموم من وجه.

3- انه يدور الامر لعلاج التعارض بين امور ثلاثة. احدها: تقديم دليل لا ضرر علي بعض تلك الأدلة، و تقديم بعضها عليه، ثانيها: تقديم تلك الأدلة باجمعها، علي دليله- ثالثها- تقديم دليله علي جميع تلك الأدلة.

لا سبيل الي الاولين: اذ الاول، مستلزم للترجيح بلا مرجح، والثاني، يستلزم عدم بقاء المورد له، فيتعين الثالث.

ويرد عليه انه لا محذور في الثاني، لولا الحكومة، فان طرح الدليل عند التعارض، غير عزيز.

4- ما افاده المحقق المصنف- و حاصله- انه اذا ورد دليل مثبت لحكم لعنوان اولي، و ورد دليل لبيان حكم لعنوان ثانوي، و كانت النسبة بينهما عموما من وجه، يوفق العرف بينهما بحمل الاول علي بيان الحكم الاقتضائي و الثاني علي بيان الحكم الفعلي (1)- و بعبارة

ص: 195

---

1- (1) - انه قد يعكس الامر و يقدم دليل الحكم الاول علي الثانوي فيما اذا احرز بدليل معتبر كون الحكم الاول مجعولا بنحو يكون علة تامة للفعلية لا مقتضيا لها حتي يمكن رفع فعليته و حمله علي الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه مطلقا سواء كان هو الضرر ام غيره، كوجوب انقاذ نبي او وصي.-

اخرى-يجمع بينهما بحمل العنوان الاولي علي كونه مقتضيا، والعنوان الثاني علي كونه مانعا، وحيث ان دليل نفي الضرر متضمن لتشريع حكم لعنوان ثانوي، فيحمل لاجله الادلة المثبتة لاحكام للعناوين الاولية علي بيان الاحكام الاقتضائية، فيكون المتحصل عدم وجود تلك الاحكام في موارد الضرر.

وفيه: ان المراد بالحكم الاقتضائي ان كان الحكم المجعول غير الفعلي، من جهة دخل شيء في فعليته فهو غير معقول، اذ الحكم لا يعقل عدم فعليته بعد فعلية موضوعه، وضرورة الضرر مانعا عنها بمعني اخذ عدمه في الموضوع، وان كانت ممكنة الا انه مع عدم الدليل عليه لا وجه له و دليلا حديث لا ضرر اول الكلام، وان كان المراد هو الملاك، فيرد عليه ان حمل الجملة الانشائية علي الاخبار مما لا يساعده الجمع العرفي.

5- ما افاده الشيخ، والمحقق المصنف، وهو ان حديث لا ضرر لوروده في مقام الامتنان يقدم علي العمومات.

ويمكن تقريره بانه اذا لم يكن، للحكم مقتضي الثبوت في مورد الضرر، فهو منفي لعدم المقتضي، فلا معني لنتيجه امتنانا، فورود الحديث في

مقام الامتنان يقتضي وجود المقتضي له، كما انه اذا لم يكن له مقتضي الاثبات من اطلاق دليل او عموم لا محالة يكون منفيًا لعدم الحجة من دون حاجة الي نفيه امتنانا، فمن ورود الحديث في مقام الامتنان يستكشف وروده لتحديد مقتضي الاثبات بقصره علي غير مورد الضرر.

6- ما افاده الشيخ الاعظم، قال ان هذه القاعدة حاكمة علي جميع العمومات الدالة بعمومها علي تشريع الحكم الضرري كادلة لزوم العقد، وسلطنة الناس علي اموالهم ووجوب الموضوع... وغير ذلك انتهى.

و اورد عليه المحقق المصنف، بان حكومتها تتوقف علي ان تكون بصدد التعرض لبيان حال ادلة الاحكام المورثة لضرر باطلاقها او عمومها، وحديث لا ضرر ليس كذلك، بل هو لمجرد بيان ما هو الواقع من نفي الضرر فلا حكومة له، بل حاله كساير ادلة الاحكام (1).

اقول الحق ما افاده الشيخ (ره)، وذلك، لعدم انحصار الحكومة بما اذا كان دليل الحاكم متعرضا لبيان ما اريد من المحكوم بالمطابقة، كما

ص: 197

---

1- (1) - و محصل اشكال المصنف علي هذه الحكومة كما اوضحه في حاشية الرسائل هو: عدم انطباق ضابط الحكومة بنظر الشيخ علي قاعدة الضرر حيث انه يعتبر في الحكومة ان يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظي الي مدلول الدليل المحكوم و شارحاه و ليس دليل نفي الضرر كذلك لعدم نظر له الي ادلة الاحكام الاولية بل هو في عرضها نظير لا رث و لا فسوق و لا جدال في الحجج و نحوها.

في قول الامام الصادق عليه السلام في خبر عبيد بن زرارة في جواب سئواله، اليس يقال لا- يعيد الصلاة فقيهه، انما ذلك في الثلاث و الاربع(1)، بما لو كان صالحا لذلك بان يبين شيئا لازمه بيان حال المحكوم، كان ذلك من قبيل الحكومة، و المقام كذلك.

توضيح ذلك يقتضي البحث في موارد ثلاثة:

1- بيان ضابط الحكومة.

2- بيان وجه تقديم الحاكم.

3- تطبيق ضابط الحكومة علي المقام، و بيان كون دليل القاعدة حاكما علي الادلة المثبتة للاحكام بعناوينها الاولية.

اما الاول: فضابط الحكومة،(2) كون احد الدليلين ناظرا الي الاخر،

ص: 198

1- (1) -الوسائل ج 5-ص 320 و 300.

2- (2) -ثم انه لا بد من الاشارة الي ضابط الحكومة و اخواتها حتي يتضح الحال جيدا فنقول: ان الخارج عن موضوع دليل لا يخلو اما ان يكون خروجه عنه بالتكوين كخروج الجاهل عن موضوع دليل وجوب اكرم العلماء و هذا يسمي بالتخصيص. و اما ان يكون بالتشريع و هو اما بلسان المعارضة كخروج زيد العالم عن دليل وجوب اكرام العلماء بلسان لا تكرم زيدا العالم و هذا يسمي بالتخصيص و اما بغير اللسان المعارضة و هو تارة يكون بنفس التعبد و الحجية كخروج-



او صالحا لذلك.

اما بالتصرف في موضوعه سعة، كقوله عليه السّلام الفقاع خمرة استصغرها الناس، بالنسبة الي ادلة حرمة شرب الخمر.

او ضيقا، كقوله عليه السّلام لا شك لكثير الشك، بالنسبة الي ادلة الشكوك.

او بالتصرف في متعلقه ضيقا كما لو ورد الضيافة ليست باكرام، بعد ورود ما دل علي وجوب اكرام العلماء.

او سعة، كما في قوله عليه السّلام الطواف في البيت صلاة بالنسبة الي ما دل علي شرطية الطهارة للصلاة.

ص: 200



او بالتصرف في محموله، بان يتلونه بلون، ويدل علي عدم ثبوت ذلك الحكم في بعض الحالات و الموارد.

و اما الثاني: فوجه التقدم اذا كان دليل الحاكم ناظرا الي موضوع دليل المحكوم او متعلقه واضح، اذ كل من الدليلين متكفل لبيان شيء غير ما يكون الاخر متكفلا لبيانه: فان دليل المحكوم لا نظر له الي بيان الموضوع او المتعلق، بل انما يثبت الحكم علي فرض تحقق الموضوع، و اما اذا كان ناظرا الي المحمول، فلان التمسك باصالة الظهور اي الاطلاق او العموم في دليل المحكوم فرع تحقق الشك في المراد، و دليل الحاكم يرفع الشك، و يخصص الحكم بمورد خاص، فلا يبقى مورد للتمسك باصالة الاطلاق أو العموم.

و اما الثالث: فان قلنا ان حديث لا ضرر انما يكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع او يكون مفاد الحديث نفي الحكم اذا كان الموضوع ضروريا، فحكومة الحديث علي ادلة الاحكام واضحة: فانه حينئذ يكون مضيقا لدائرة موضوعات ادلة الاحكام.

و ان قلنا انه انما يكون نافيا للحكم الضروري، فالحديث يوجب تلون ما تضمنه ادلة الاحكام الاولية بلون مخصوص، فعلي اي تقدير يكون حديث لا ضرر حاكما علي ادلة الاحكام.

## تعارض قاعدة لا ضرر، مع قاعدة نفي الحرج ثم انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين... الخ

و اما المورد الثاني: فهو في بيان نسبة قاعدة لا ضرر، مع الادلة المثبتة او النافية لاحكام بعناوينها الثانوية(1)، و المصنف، يعامل معهما معاملة المتعارضين، لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين و الا فيقدم ما كان مقتضيه اقوي و ان كان دليل الاخر ارجح و اولي و لا يبعد ان الغالب في توارد العارضين ان يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته الا في احدهما انتهى.

وفيه: مضافا الي ما حققناه في اول التعادل و الترجيح، من ان باب

ص: 202

---

1- (1) - كما اذا كان حفر بئرا او بالوعة في ملكه مضرا بجاره و تركه حرجا علي نفسه و كما اذا شرب التتن مضرا بحاله و تركه عمرا عليه و كما اذا نذر الصلاة في مسجد معين مثلا و كان اداؤها فيه مستلزما للضرر فحينئذ يقع التهافت بين ادلة الندور و الضرر و الحرج و كل منها عنوان ثانوي فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل احدهما علي الفعلي و الاخر علي الاقتضائي لتساويهما في الفعلية و الاقتضاء.

تزاحم المقتضيين، غير باب تزاحم الحكمين، وانه لو لا حكومة احد الدليلين علي الاخر لا بد من اجراء ما يقتضيه قواعد باب التعارض.

ان ما افاده يتم بناء علي ما افاده في وجه تقدم قاعدة نفي الضرر علي ادلة الاحكام الاولية، من التوفيق العرفي، ولا يتم علي مسلك الحكومة، فان الوجه المتقدم لحكومة دليها علي ادلة الاحكام الاولية، بعينه يقتضي تقديم دليها علي الادلة المثبتة للاحكام بعناوينها الثانوية، مثل دليل الشرط و النذر و ما شاكل مما دل علي ثبوت حكم في مقابل حكم العنوان الاولي، كما لا يخفي.

فلا بد من ملاحظة نسبة دليل القاعدة مع الادلة النافية للحكم بالعنوان الثانوي، مثل دليل نفي الحرج، والاكراه ونحوهما، والعمدة هي قاعدة نفي الحرج(1).

فلو تعارض دليل قاعدة نفي الضرر، مع دليل قاعدة نفي الحرج، كما لو فرضنا ان عدم تصرف المالك في ماله وان لم يوجب ضرره، الا انه حيث يكون تصرفه لجلب منفعة و تعلق غرض عقلائي به يكون ذلك حرجا،-وبعبارة اخري-حجر المالك عن الانتفاع بما له حرج، و كان تصرفه في ملكه موجبا لتضرر جاره، ففيه وجوه و اقوال.

1-تقديم قاعدة نفي الحرج لحكومة نفي الحرج علي نفي الضرر اختاره الشيخ الاعظم في الرسائل.

ص:203

1- (1) -الحج:79.

2- تقديم قاعدة لا- ضرر، نظرا الي موافقة قاعدة نفي الحرج لها في اكثر مواردنا، فلو قدم قاعدة نفي الحرج في مورد التعارض لزم كون تاسيسها كاللغو.

3- يعامل معهما معاملة المتعارضين الذين تكون النسبة بينهما عموما من وجه فيقدم قاعدة نفي الحرج للشهرة، فان المشهور بين الاصحاب جواز التصرف في الفرض، و لموافقة الكتاب، او يحكم بتساظهما فيرجع الي قاعدة السلطنة، علي الخلاف بين المسلكين في التعارض بالعموم من وجه.

4- المعاملة معهما معاملة المتزاحمين، فيقدم الاقوي منهما لو كان و الا فيحكم بالتخير، اختاره المحقق المصنف، و هناك وجوه اخر ستقف عليها.

و تنقيح القول في المقام، ان حكومة قاعدة نفي الحرج باطلة لوجهين.

احدهما: ان كلا- من القاعدتين حاكمة علي عموما الاحكام المجعولة في الشريعة و مبينة للمراد منها من غير ان يكون فيها جعل و تشريع فجعل احدهما ناظرة الي الاخري و شارحة لها و الحال هذه لا معني له كما لا يخفي.

ثانيهما: ان كلا منهما ناظرة الي نفي الاحكام في مرتبة واحدة، و ليست قاعدة نفي الحرج ناظرة الي قاعدة نفي الضرر بنحو التصرف في موضوعها او محمولها.

و اما الوجه الثاني: و هو تقديم قاعدة لا ضرر لاقلية موردها، فيرده: انه ليس مورد الضرر اقل، اذ المراد بالحرع المشقة التي لا تتحمل عادة و بديهي ان الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك مطلقا، اضف اليه ان اقلية المورد انما توجب التقديم لو كانا متضادين، بحيث يلزم من تقديم الاكثر موردا، عدم بقاء المورد للاقل، لا في مثل المقام مما لو قدمنا قاعدة نفي الحرع، لا يلزم طرح قاعدة لا ضرر، بل يبقى لها مورد و هو مورد توافقهما.

و اما الوجه الرابع: و هو المعاملة معهما معاملة المتزاحمين الذي اختاره المحقق المصنف، فيرد عليه: ان التزام انما هو بين الحكامين، و القاعدتان نافيتان للاحكام و لا يثبت بشيء منهما حكم اصلا فلا معني للتراحم، و ان اريد به التزام بين المقتضيين، فيرده ان باب تراحم المقتضيين غير مربوط بباب تراحم الاحكام.

و علي هذا فان تم ما يخطر بالبال عاجلا من انه من جهة ان القاعدتين لهما الحكومة علي الاحكام المجعولة، و لا حكومة لهما علي عدم الحكم، انه في موارد الدوران بينهما كما في المثال، لا يخلو الامر من ان التصرف المذكور، اما ان يكون مباحا غير محرم مع قطع النظر عن القاعدتين، و هو ما اذا لم يكن تصرفا في مال الجار و لا متلفا لما له، كما اذا حفر بئرا في داره قريبا من بئر الجار و صار ذلك سببا لتقص ماء بئر الجار، او يكون محرما غير مباح كما لو استلزم تصرفا في مال الغير، و علي التقديرين لا مورد الا لاحدي القاعدتين اذ ليس

الاحكام واحد و الاخر عدم الحكم، ففي الفرض الاول هو السلطنة علي المال، وفي الثاني حرمة الاضرار بالغير.

فاذا كان حكم، كسلطنة المالك علي ماله، حرجيا او ضرريا يشمله ما دل علي نفي الحرج او دليل نفي الضرر، ويرفع ذلك، ولو فرضنا ان عدم ذلك الحكم كان كذلك كما في المثال، لا يكون ذلك مشمو لا لشيء منهما ولا يثبت به ذلك الحكم، لان عدم الحكم وعدم السلطنة ليس مجعولا حتي يرتفع باحدي القاعدتين، فالقاعدتان لا تجتمعان في مورد.

وعلي فرض التنزل و تسليم تواردهما علي مورد واحد و اجتماعهما في محل واحد، بالبناء علي انه كما يرتفع بكل من القاعدتين الاحكام المجعولة، كذلك يرتفع بهما عدم الحكم ايضا، فالأظهر عدم شمول شيء منهما لذلك المورد المجمع: من جهة انهما انما وردتا في مقام الامتنان علي الامة، فاذا كان تصرف المالك في ماله ضرريا علي الجار، وتركه حرجيا علي نفسه لا يكون رفع السلطنة منة علي الامة، لكونه خلاف الامتنان علي المالك كما، ان رفع حجر المالك عن التصرف في ماله ليس فيه منة علي الامة لكونه خلاف الامتنان علي الجار.

ولعله الي احد هذين الامرين نظر من قال، انهما لا يتواردان علي مورد واحد و لا يجتمعان في محل فارد.

و ان لم يتم شيء منهما فالظاهر ان يعامل معهما معاملة المتعارضين،

و لا- مورد لاعمال قواعد باب التزامهم، لان التزامهم انما هو بين الحكامين الوجوديين، و لا معني له في الاعدام، و المفروض ان كلا من القاعدتين نافية للحكم لا مثبتة، فلا يثبت بهما الحكم كي يعامل معهما معاملة المتزامين.

و عليه فحيث ان النسبة بينهما عموم من وجه، و المختار في تعارض العامين من وجه هو الرجوع الي اخبار الترجيح و التخيير، ففي المثال بما ان المشهور بين الاصحاب جواز تصرف المالك في ماله و ان تضرر الجاربه، يقدم قاعدة لا حرج: لان الشهرة اول المرجحات، و مع الاغماض عنه فهي موافقة للكتاب فتقدم، فيحكم بجواز التصرف.

و اما علي المسلك الا-خر من عدم الرجوع الي اخبار الترجيح، فعلي المختار من ان الاصل في تعارض الامارتين هو التخيير يحكم بالتخيير، فله ان يختار قاعدة لا حرج و يقدمها و يني علي جواز التصرف في المثال.

و اما علي القول بالتساقط، فيحكم به، فيرجع الي قاعدة السلطنة و غيرها من القواعد المبيحة و ان وصلت النوبة الي الاصل، فانه البرائة في المقام.

فالمتحصل انه يحكم بجواز التصرف في مفروض المسألة علي جميع المسالك، و لعله الي بعض ما ذكرناه نظر الاصحاب فانهم افتوا بالجواز فتدبر جيدا.

## لو دار الامر بين حكمين ضررين بالنسبة الي شخص واحد و اما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه...الخ

و اما المورد الثالث: و هو ما لو تعارض حكمان ضرريان، فمسائله ثلاث. الاولى: لو دار امر شخص واحد بين ضررين، بحيث لا بد من تحمل احدهما، او ايراد احدهما، كما لو اكره علي الاضرار بشخص، اما بهذا الضرر، او بذلك، الثانية، ما لو دار الامر بين الاضرار باحد الشخصين، كما لو اكره علي ذلك، الثالثة ما لو دار الامر بين تحمل الضرر، او ايراد الضرر علي الغير.

اما المسألة الاولى: فكلمات الاصحاب في فروع هذه المسألة التي تعرضوا لها في كتاب الغصب، و احياء الموات و غيرهما مضطربة و لكن الشيخ جزم في الرسالة بلزوم الترجيح بالاقلية، و مع التساوي فالتخير.

قال فان كان ذلك بالنسبة الي شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر، لان هذا هو مقتضي نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا يرضي بتضرر عبده



لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناس عنهما انتهى، وقد جزم بذلك المصنف.

و ملخص القول في المقام انه ان كان الضرران، مباحين تخير في اختيار ايهما شاء و هو واضح.

وان كان احدهما محرما، و الاخر مباحا اختار المباح، اذ لا وجه لسقوط الحرمة كما لا يخفي.

وان كانا محرمين يختار ما حرمة اضعف، و يجتنب عما حرمة اقوي و اهم، كما هو الشأن في جميع موارد التزاحم و مع التساوي لا بد من تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر، لما افاده الشيخ، و مع التساوي فهو مختار، و بما ذكرناه يظهر ما في اطلاق كلام العلمين.

ص: 209

## لو دار الامر بين حكمن ضررين بالنسبة الي شخصين

و اما المسألة الثانية: فقد جزم المصنّف بلزوم الترجيح بالاقلية، و مع التساوي فالتخير.

وقال الشيخ في الرسالة، و ان كان بالنسبة الي شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا اذ مقتضي نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم مساوون في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد، فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحته فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه، و مع التساوي فالرجوع الي العمومات الاخر، و مع عدمها فالقرعة، لكن مقتضي هذا ملاحظة الشخصين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار و من حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم و ضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم بالنسبة الي صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الي صاحبه و قد يعكس حال الشخصين في وقت آخر، و ما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن

1- (1) - وفي كلام الشيخ الي هنا مواضع للنظر. منها: ان المقام ليس من تعارض الضررين فان تعارض الفردين انما يكون اذا تنافيا في مقام الجعل و التشريع بحيث علم اجمالا بخروج احدهما عن تحت دليل الاعتبار لا محالة كما في تعارض الخبرين فان تنافيهما علي وجه التضاد او التناقض مما يوجب العلم الاجمالي بكذب احدهما و خروجه عن تحت دليل الحجة راسا فان عدم العلم بالكذب و ان لم يوخذ في لسان الدليل و لكن نحن نعلم من الخارج ان العلم بكذب مانع عن حجيته الخبر فاذا علم اجمالا بكذب احدهما فقد علم اجمالا بعدم حجية احدهما و حيث لا تعيين في الحجة فلا يكون شيء منهما بحجة بخلاف التزام الفردين كما في المقام فلا يكاد يكون شيء منهما خارجا عن تحت دليل الاعتبار ابدا و انما المكلف قد عجز عن الجمع بينهما كما في انفاذ الغريقين او اطفاء الحريقين و نحوهما. و منها: انه لو سلم ان المقام من تعارض الضررين فلا وجه لترجيح احدهما علي الاخر بالمرجح كما يظهر من قوله: فمع فقد المرجح يرجع الي الاصول و القواعد... بعد ما بيناه في التعادل و التراجيح في شرحنا علي الكفاية المسمي بفارعة الاصول في شرح كفاية الاصول من ان مقتضى القاعدة الولىة في المتعارضين هو التسايط دون الترجيح الا ما خرج بدليل خاص كما في تعارض الخبرين. و منها: انه لو سلم وجوب الترجيح في مطلق المتعارضين من غير اختصاص -

و اورد علي البناء علي التخيير مع التساوي، بان حديث لا ضرر لوروده في مقام الامتان علي الامة لا يشمل المقام، اذ لا معني للمنة علي العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن احد مستلزما لثبوته علي آخر، فيستكشف بذلك عن عدم ارادتهما، فيجب الرجوع الي ساير القواعد.

و علي البناء علي الترجيح باقوائية الضرر او اكثريته. بان ذلك يوجب الترجيح في الضررين بالنسبة الي شخص واحد لا شخصين، اذ لا منة في نفي الضرر الاقوي علي من استلزم ذلك في حقه ثبوت الضرر، بل انما يكون منة علي خصوص من نفي عنه، و كون العباد بالنسبة الي الله تعالى، بمنزلة عبد واحد، لا يصح المنة علي جميعهم في نفي الضرر الاكثر و الاقوي، و لو علي من استلزم ذلك بالنسبة اليه

الضرر.

و تنقيح القول في المسألة ان فروعها ثلاثة:

1- ما لو دار الامر بين الاضرار باحد الشخصين، كما لو اكرهه المكروه بذلك.

2- ما اذا كان الضرر متوجها الي احد الشخصين مع قطع النظر عن الحكم الشرعي، كما اذا وقع دينار شخص في محبرة الغير، وكان ذلك بفعل شخص ثالث.

3- ما اذا كان الضرر متوجها الي احدهما بأفة سماوية.

اما الفرع الاول: فلا اشكال في انه يجوز احدهما- ولا يجوز الاخر- وارتفاع عدم الجواز عن احدهما حيث يكون لاجل عدم تمكن المكلف فلا محالة يقع التزاحم بينهما فلا بد من اعمال مرجحات ذلك الباب، و من جملتها الاهمية، و حيث انها ربما تكون بالاكثرية فما افاده الشيخ من الترجيح بالاقلية، يتم في هذا الفرع و ليجعل ما استدل به الشيخ الذي هو وجه اعتباري استحساني من مؤيدات ذلك.

و اما الفرع الثاني: فيتخير في اتلاف ايهما شاء، و يضمن الشخص الثالث الذي هو السبب لتوجه الضرر الي احد الشخصين بضمان المثل او القيمة لصاحبه و لا يخفي وجهه.

و اما الفرع الثالث: فالمشهور انه يلزم اختيار اقل الضررين، و ان

ص: 213

ضمان ذلك علي مالك الاخر.

و استدلل له: بان نسبة جميع الناس الي الله سبحانه نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد فالضرر المتوجه الي احد شخصين كاحد الضررين المتوجه الي شخص واحد، فيلزم اختيار اقل الضررين، ثم انه حيث تكون الخسارة المتوجهة الي من اورد الضرر عليه، لمصلحة الاخر، فهو يكون ضامنا لها.

ولكن مجرد كون الخسارة لمصلحته، لا- يوجب استقرار تمام الخسارة عليه فالصحيح: انه حيث يكون الضرر المتوجه، متوجها اليهما و نسبه اليهما علي حد سواء، فمقتضي قاعدة العدل و الانصاف المصطادة من النصوص، و عليها بناء العقلاء، هو تقسيط الخسارة عليهما بنسبة المالين.

و يؤيده خبر السكوني عن الامام الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام في رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه آخر دينارا فضاع دينار منها، قال عليه السلام يعطي صاحب الدينار دينارا و يقسم الاخر بينهما نصفين(1).

ص:214

---

1- (1) -الوسائل ج 13 ص 171 باب 12 من ابواب الصلح.

## لو دار الامر بين ضرر نفسه و ضرر غيره و اما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالظاهر عدم لزوم تحمله الضرر...الخ

و اما المسألة الثالثة: وهي ما لو دار الامر بين ضرر نفسه و ضرر غيره ففي المسئلة فرعان.

1- ما اذا كان الضرر متوجها اليه ابتداء، و امكن توجيهه الي الغير.

2- ما اذا كان الضرر متوجها الي غيره، و امكن تحمله.

ص: 215

## اذا كان الضرر متوجها الي نفسه نعم لو كان الضرر متوجها اليه ليس له دفعه عن نفسه...الخ

اما الفرع الاول: وهو ما لو كان الضرر متوجها اليه ابتداء، كما لو اكرهه الجائر علي دفع مبلغ معين، أو كان السيل متوجها الي داره، فلا ينبغي التوقف في عدم جواز توجيهه الي الغير، باخذ المبلغ من الغير و اعطائه اياه في المثال الاول، و صرف السيل الي دار غيره في الثاني: اذ الجواز حكم ضرري منفي في الشريعة.

لا يقال ان ترك الاضرار بالغير ايضا ضرري، فلزومه منفي بالشريعة.

فانه يقال-اولا- ان عدم جواز الاضرار غير مشمول للحديث لما تقدم من عدم كون الحديث حاكما علي العدميات.

و ثانيا: ان ترك الاضرار ليس ضرريا، فان المفروض توجه الضرر اليه باسبابه و انما يراد دفعه عن نفسه بايجاد المانع (1).

ص: 216

---

1- (1) - و الذي نلتزم به في هذا المورد هو جواز توجيه السيل الي دار الغير مع-



## لو كان الضرر متوجها الي الغير

و اما الفرع الثاني: وهو ما لو كان الضرر متوجها الي الغير ابتداء، و مثلوا له بما اذا اكرهه الجائر علي نهب مال الغير، و الا فيحمل اموال نفسه اليه، ففيه وجوه، و اقوال.

الاول: ما اختاره الشيخ الاعظم، و هو ارتفاع حرمة الاضرار بالغير

ص: 217

مطلقا، ولو كان الضرر المتوقع به علي ترك المكروه عليه، اقل بمراتب من الضرر المكروه.

الثاني: عدم ارتفاع حرمة كذلك، اي ولو كان الضرر المتوقع به اكثر من الضرر المكروه عليه.

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان الضرر الذي توعد به اعظم، أو مساويا، فترتفع الحرمة، وبين ما اذا كان اقل فلا ترتفع.

الرابع: ما اختاره سيدنا الاستاذ، وهو التفصيل بين ما اذا كان الضرر المتوقع به امرا مباحا في نفسه، كما اذا اكرهه الجائر علي نهب مال الغير و جلبه اليه، و الا فيحمل اموال نفسه اليه، فلا ترتفع الحرمة، و بين ما اذا كان ذلك الضرر امرا محرما، كما اذا اكرهه علي ان يلجئ شخصيا آخر الي فعل محرم كالزنا، و الا اجبره علي ارتكابه بنفسه، فتقع المزاخمة، و يرجع الي قواعد باب التزام.

وقد استدلل للاول بوجوه 1- ان عموم حديث رفع الاكراه (1)، شامل لجميع المحرمات حتي الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم.

وفيه: ان الحديث لوروده مورد الامتنان علي الامة، و الحكم بارتفاع الحرمة، مناف للامتنان بالاضافة الي ذلك الغير، و ان كان موافقا للامتنان بالاضافة الي المكروه، فلا يكون مشمولا للحديث.

ص: 218

---

1- (1) - الوسائل ج 11 ص 295 - باب 56 من ابواب جهاد النفس.

2- ان عموم نفي الحرج (1) يدل عليه، فان الزام الغير بتحمل الضرر، و ترك ما اكره عليه حرج.

وفيه: ان الحرج المنفي في الشريعة، هي المشقة التي لا تتحمل عادة، و بديهى ان الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك مطلقا، فلا يصح التمسك لجواز الاضرار مطلقا بدليل نفي الحرج.

اضف اليه، انه ايضا وارد في مقام الامتنان علي الامة، فيجري فيه ما في سابقه.

3- ان الضرر متوجه الي الغير بحسب ارادة المكره بالكسر، و المكره بالفتح، و ان كان مباشرا الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجيه الضرر الي الغير، نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير، فقد صرف الضرر عن الغير الي نفسه عرفا، و المستفاد من ادلة تشريع نفي الاكراه انما هو لدفع الضرر فلا يجب تحمل الضرر لدفعه عن الغير.

وفيه: ان هذا و ان كان تاما في بعض الفروض كما ستعرف، الا انه لا يتم في مورد وساطة ارادة المكره بالفتح، فان الاكراه لا يوجب سلب اختيار المكره بالفتح و صيرورته كالالة بل هو بعد علي كونه مختارا فيه، و عليه فهو يضر بالغير اختيارا دفعا للضرر عن نفسه.

و استدلل للثاني: باطلاق ادلة حرمة الاضرار بالغير الاتية، بعد عدم

ص: 219

---

1- (1) - سورة الحج آية 79.

شمول ادلة نفي، الاكراه، والحرج، والضرر للمقام كما تقدم.

وفيه: ان هذا الوجه وان كان تاما في نفسه، الا انه ربما يزاحم حرمة الاضرار، محرم آخر، وهو ما اذا كان الضرر المتوقع به امرا محرما، وحينئذ فلا بد من الرجوع الي مرجحات باب التزامهم، فالظاهر هو القول الرابع في مفروض المثال.

واستدل للثالث: بان نسبة جميع الناس الي الله سبحانه نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه الي احد الشخصين كاحد الضررين المتوجه الي شخص واحد فلا بد من ملاحظة اقل الضررين وعند التساوي يحكم بالتخيير.

وفيه: انه اذا كان الضرر المتوقع به امرا مباحا في نفسه كيف يحكم بالتخيير بين ذلك وبين الامر المحرم وهو الاضرار بالغير، مع انه وجه اعتباري استحساني لا يعتمد عليه.

والحق في المقام ان يقال انه اذا كان الضرر بحسب طبعه متوجها الي الغير كما اذا توجه السيل الي دار الجار لا اشكال في عدم وجوب تحمل الضرر لدفعه عنه، فان الضرر في الفرض ليس من فعله كي يشمل دليل حرمة الاضرار.

ولكن مسألة الاكراه ليست من هذا الباب، فان الاكراه انما يوجب تخيير المكروه بين الاضرار بالغير، وبين تحمل الضرر علي فرض العدم، فلا يكون من توجه الضرر الي الغير ابتداء، واما في مسألة

1- (1) - ذكر محقق النائيني في المقام: ان مقتضى ورود الحديث في مقام منة عدم وجوب تحمل الانسان الضرر المتوجه الي الغير لدفعه عنه ولا- وجوب تدارك الضرر الوارد عليه بمعني انه لا- يجب رفعه عن الغير كما لا يجب دفعه. ولا يخفي انه لا مجال لتحكيم قاعدة لا ضرر في هذا الفرض لاثبات وجوب تحمل الضرر لا من جهة ما افاده من ورود الحديث مورد المنة فلا يجري في مورد يستلزم منه الضرر بل من جهة عدم الموضوع لجريانها وذلك لان القاعدة ناظرة الي الاحكام الضرورية فتتكفل رفعها ومن الواضح انه ليس لدينا في هذا الفرض ومع قطع النظر عن قاعدة لا ضرر حكم ضرري كي يقال ان رفعه خلاف المنة اذ الثابت ههنا انه لا يجب علي الانسان دفع الضرر عن الغير او رفعه ولو لم ينشأ منه ضرر عليه فلورأي ضررا متوجها الي غيره كسيل متوجه الي داره يستلزم خرابها فلا يجب عليه ان يدفع السيل حتي لو لم يستلزم ضررا عليه. وبالجملة لم نعرف وجها لاثبات وجوب تحمل الضرر عن الغير بقاعدة لا ضرر كي يتاتي فيها الكلام الذي ذكره المحقق النائيني رحمة الله عليه.









بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي خيرته من خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة الابدي علي اعدائهم اجمعين.

اما بعد:

فاعلم: ان من أهم الامور الضرورية للبشر وجود النظام الاجتماعي والحكومة العادلة الحافظة لحقوق الجميع.

فان الانسان مدني بالطبع لا يحصل علي حاجاته الا في ظل الاجتماع المنظمة التي كانت تحت لواء الحكومة العادلة و ان دين الاسلام لم ينحصر احكامه في الامور الشخصية العبادية بل هو جامع لجميع ما يحتاج اليه الانسان من المعارف والاخلاق والمعاملات والسياسات والاقتصاد فهو بنفسه نظام كامل. ولذا يحتاج الي الحاكم العادل الجامع وهذا العنوان ينطبق عندنا في عصر ظهور الائمة علي ائمتنا وفي عصر الغيبة ينطبق علي من تفقه في الكتاب والسنة وعرف احكامها المعبر عنه بولاية الفقية.

ص: 225

و هذه الرسالة أنّما سيقت لبيان مقدار ولاية الفقيه الجامع للشرائط مستفادا من افادات سيدنا الاستاذ فخر المتأخرين و قبلة المشتغلين و صفوة الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمي في العالمين السيد محمد الصادق الحسيني الروحاني مد ظله العالي و اضفت اليها ما يخطر ببالي القاصر في الحاشية و من الله تعالى استمدد و عليه التكلان.

و انما يذكر قبله مقدار ولاية النبي (ص) و الامام من جهة ان بعضهم ذهب الي ان مقتضي عموم ادلة نيابة الفقيه ثبوت الولاية له بالمقدار الثابت للمعصوم. فلا بد اولا من تعيين مقدار تلك الولاية فنقول:

ص: 226

فاقول: للولاية (1) معان:

1-الولاية التكوينية.

2-وجوب الإطاعة وقبول قول الولي في الأحكام الشرعية.

3-الحكومة والرئاسة الدنيوية بإدارة شئون الأمة.

ص:227

---

1- (1) -قال الراغب في المفردات: الولاء والتوالي ان يحصل شيان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. والولاية:النصرة والولاية:تولي الامر. وقيل الولاية والولاية نحو الدلالة والدلالة. وحقيقته:تولي الامر. والتولي والمولي يستعملان في ذلك، كل واحد منهما يقال في معني الفاعل اي الموالي وفي معني المفعول اي الموالي.(مفردات/570). وفي الصحاح:الولي:القرب والتو يقال تباعدنا بعدولي، وكل مما يليك اي مما يقاربك. واوليته الشي فوليّه وكذلك والي البلد، وولي الرجل البيع ولاية فيهما والمولي:المعتق والمعتق وابن العم والناصر و الجار. والوليّ الصهر وكل من ولي امر واحد فهو وليّه الصحاح:2528/6.

4-الولاية الشرعية، اي ولاية التصرف في الأموال و الأنفس.

5-وجوب الإطاعة في الأوامر الشخصية العرفية.

و الظاهر ثبوت الولاية بجميع معانيها للنبي و الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين.

فتنقيح القول بالبحث في موارد:

الأول:في الولاية التكوينية-اي ولاء التصرف التكويني-و المراد بها:كون زمام امر العالم بأيديهم، و لهم السلطنة التامة علي جميع الأمور بالتصرف فيها كيف ماشاءوا اعداما و ايجادا و كون عالم الطبيعة منقادا لهم لا بنحو الإستقلال بل في طول قدرة الله تعالى و سلطنته و اختياره،بمعني ان الله تعالى اقدرهم و ملكهم كما اقدرنا علي الأفعال الإختيارية، و كل زمان سلب عنهم القدرة بل لم يفضها عليهم انعدمت قدرتهم و سلطنتهم.

و من هذا الباب معجزات الأنبياء و الأولياء، و قد دل الكتاب الكريم علي ثبوت ذلك لأشخاص، قال الله تعالى:(قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ) (1)، 2 و

ص:228

---

1- (1) -و تقريب الاستدلال بها:ان كلمة من في الاية للتبعيض فتدل علي ان الاتي بعرش بلقيس، اعني به اصف بن برخيا كان عنده شي من علم الكتاب، نسبته الي المجموع نسبته قطرة من الماء في البحر الاخضر و مع ذلك له سلطنة-

قال عز من قائل: (فَسَدَّ حُرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءَ حَيْثُ أَصَابَ وَ الشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَ غَوَاصٍ وَ آخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ) (1) وقال سبحانه: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْيِي المَوْتِيَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ) (2) الي غير ذلك من الآيات المتضمنة لثبوت ولاء التصرف لأشخاص.

ص: 229

1- (3) - سورة ص آية 38.

2- (4) - سورة آل عمران آية 49.

و اذا ثبت ذلك لهؤلاء فثبوتة للرسول الأعظم و خليفته الذي عنده علم الكتاب بنص (1) القرآن لا يحتاج الي بيان، و عليه فالروايات (2)

ص: 230

1- (1) -الرعء آية 43.

2- (2) -اما الروايات فهي علي طائفتين: الطائفة الاولي ما دلت علي ان النبي و الائمه كان في وسعهم التصرف في الكون و نواميس الطبيعة. الطائفة الثانية ما دلت علي وقوع ذلك التصرف منهم اما الطائفة الاولي فهي فوق حد التواتر. منها: ما عن الباقر عليه السلام و فوض اليها امور عباده فنحن نفعل باذنه ما نشاء و نحن اذا شئنا شاء الله و اذا اردنا اراد الله (بحار ج 7 ص 288 قديم). و منها: ما عن الصادق عليه السلام: نحن و لالة امر الله و خزنة علم الله و عيبة وحي الله. (اصول الكافي ج 1 ص 275). اما الطائفة الثانية: فهي ما تدل علي وقوع التصرف منهم عليه السلام و هي ايضا بلغت في الكثرة فوق حد التواتر. منها ما عن الباقر عليه السلام عن ابيه عن جده الحسين بن علي عليه السلام قال لما رجع امير المؤمنين عليه السلام من قتال اهل النهروان اخذ علي النهروانات و اعمال العراق و لم يكن يومئذ قد بنيت بغداد فلما وافي ناحية براءا صلي بالناس الظهر و رحلوا و دخلوا في ارض بابل و قد وجبت صلوة العصر فصاح المسلمون يا امير المؤمنين هذا وقت العصر قد دخل فقال امير المؤمنين عليه السلام هذه ارض -

المتواترة المتضمنة للمعجزات و الكرامات الصادرة عن المعصومين عليهم السّلام- كالتصرف الولائي في النقش و صيرورته اسدا مفترسا و  
ما شاكل

ص: 231

-انما نلتزم بها و نعتقد من غير التزام بالتاويل، كيف و نري انهم عليهم السّلام بعد موتهم تصدر عنهم كرامات من ابراء المريض الذي عجز الأطباء عن ابرائه، و حل معضلات الأمور و ما شاكل، و ليس ذلك الا لما ذكرناه.

و يمكن ان تكون الآية الكريمة: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) (1) ناظرة الي ثبوت هذا المعني من الولاية ايضاً للنبي صلّي الله عليه و آله.

و بالجملة: ثبوت الولاية بهذا المعني للنبي و الأئمة المعصومين- الذين يثبت لهم جميع ما يثبت للنبي صلّي الله عليه و آله للروايات الكثيرة المتواترة- مما لا ينبغي التوقف فيه (2).

ص: 232

1- (1) -سورة الأحزاب آية 6.

2- (2) -الدليل الثالث: الاجماع بل هو من الامور المسلمة عند الشيعة و كالنار علي المنار. الدليل الرابع: العقل: توضيحه: ان العلة الغائية من ايجاد البشر هي معرفة الله تعالي و ان الانسان لا يبلغ الي هذه المرتبة الا بالعمل بالتكاليف الشرعية فيجب علي الله تعالي ان يكلف الانسان بها ليصل الانسان الي حد الكمال. و ان التكليف يحتاج الي مبلغ من نوع البشر و هو عبارة عن النبي الذي لا بد له من اقامة دليل علي مدعاه مما يخرق النواميس الطبيعية فهذا الدليل انما هو-



و اما شبهة استلزام ذلك للشرك، فهي تندفع بانّا لا ندعي ثبوت ذلك لهم بالاستقلال، بل ان الله تبارك و تعالي ملكهم و اقدرهم كما ملكنا و اقدرنا علي الأفعال الإختيارية. و به يظهر انه لا ينافيه قوله تعالي:

(قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا) (1)(2) فان المراد عدم الملكية بالاستقلال. و لتفصيل الكلام في المقام محل آخر.

الثاني: في وجوب اطاعتهم و قبول قولهم في الأحكام الشرعية و الوظائف المجعولة الإلهية، و ان قولهم و كذا فعلهم حجة.

لا شبهة في ثبوت الولاية بهذا المعني لهم، قال الله تعالي: (ما آتاكم

ص: 233

1- (1) - و لم يذكر تمام الآية و الاية: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ. و انها نزلت في جواب اعتراض المشركين حيث وعد سبحانه و تعالي المكذبين عذاب القيامة و آلامها فاستعجلوا ذلك علي سبيل التكذيب و الرد و قالوا متي هذا الوعد الذي تعدنا به فاجاب الرسول(ص) اني لا املك شيامن ذلك الا ما مكني الله فكيف املك تقديم القيامة و تعجيل العقوبة فانهما مرهونا اجلهما فالاية اجنبية عن نفي الولاية.

2- (2) - سورة الحشر آية 7.

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (1) وقال سبحانه: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) (2) وقال عز وجل: (قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ) الي غير ذلك من الآيات الدالة علي ان قول رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وكذا عمله حجة.

وقد دل الحديث الشريف الذي هو متواتر بين الفريقين ولا شك في صدوره عنه صَلَّى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي اهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتي يردا علي الحوض، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم. علي ثبوت هذا المقام للأئمة المعصومين عليهم السّلام، اضف الي ذلك ما دل علي ثبوت ما للنبي صَلَّى الله عليه وآله من المناصب للأئمة الهداة(3).

ص: 234

1- (1) -سورة الأحزاب آية 21.

2- (2) -سورة آل عمران آية 31.

3- (3) -الدليل الثالث الاجماع فهو من الامور المسلمة القطعية عند الشيعة وان وجوب اطاعتهم من اوضح الواضحات. الدليل الرابع: العقل فيمكن ان يقرب بوجهين: الاول: حكم العقل المستقل بوجوب اطاعة النبي و الائمة عليهم السّلام بعد معرفة انهم اولياء النعم وانهم وسائط.-



## ثبوت منصب الحكومة و الرئاسة للحجة عليه السلام

الثالث: في ثبوت منصب الحكومة و الرئاسة الدنيوية بادارة شئون الائمة للنبي صلي الله عليه و آله و الائمة صلوات الله عليهم.

لا- ينبغي الشك و الكلام في ثبوت هذا المنصب لهم، و انه فوض اليهم من قبل الله تعالى، فهو منصب الهي لا من قبل الناس، و الشاهد لثبوته لهم امور:

احدها: الآيات الكريمة قال الله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ) (1) فان الآية الكريمة تدل علي ثبوت منصب الزعامة و الرئاسة بعد رسول الله صلي الله عليه و آله لطائفة خاصة من المؤمنين، فاذا انضم الي ذلك ما اتفق عليه المفسرون من نزول الآية في شان امير المؤمنين عليه السلام (2) و ما دل علي ثبوت منصب كل امام

ص: 236

1- (1) - المائدة آية 55.

2- (2) - في الدر المنثور في ذيل الاية قال: اخرج الطبراني في الاوسط و ابن مردويه عن عمار بن ياسر قال: وقف بعلي سائل و هو راكع في صلاة تطوع فنزع خاتمه فاعطاه السائل فاتي رسول الله (ص) فاعلمه ذلك فنزلت علي النبي هذه الاية فقراها رسول الله (ص) علي اصحابه ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه -

لإمام بعده-كخبر المعلي الآتي-يثبت هذا المنصب للأئمة الهداة.

وقال سبحانه: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (1) فان الآية الشريفة تدل علي لزوم العمل بكل حكم و امر صادر من الله تعالي ورسوله و اولي الأمر، و مقتضي اطلاقها ذلك حتي في ما يرجع الي شئون الامة و ادارة المملكة الإسلامية، و ليس معني الحكومة من قبل الله تعالي الا ذلك، بل في بعض النصوص صرح الإمام عليه السلام بان الإطاعة المأمور بها في الآية اريد بها الإطاعة في الاوامر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فيما يرجع الي ادارة شئون الامة لاحظ خبر عيسى بن السري قلت لأبي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام اذا انا اخذت بها زكي عملي و لم يضرني جهل ما جهلت بعده، فقال عليه السلام: شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلي الله عليه و آله، و الإقرار بما جاء به من عند الله و حق في الأموال من الزكاة، و الولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد-الي ان قال-قال الله عز و جل: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) فكان علي ثم صار من بعده حسن ثم من بعده حسين ثم من بعده علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر،

ص: 237

1- (1) - النساء آية 59.

ان الأرض لا تصلح الا بامام(1).

وصحيح بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل:

(فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) جعل منهم الرسل و الأنبياء و الأئمة، فكيف يقرّون في آل ابراهيم و ينكرونه في آل محمد صلّي الله عليه و آله، قال: قلت: (و آتيناهم ملكا عظيما) قال: الملك العظيم ان جعل فيهم ائمة من اطاعهم اطاع الله و من عصاهم عصي الله فهو الملك العظيم(2). الملك بالضم هو المملكة، فجعل الأئمة من جهة الأمر باطاعتهم و جعلها قرين اطاعة الله تعالي صاحب الملك العظيم عبارة اخري عن الحكومة المطلقة كما هو واضح. و اما اولوا الأمر فقد اتفقت النصوص منها ما تقدم ان المراد بهم الأئمة الإثني عشر.(3)

ص: 238

1- (1) - اصول الكافي ج 2 ص 21 حديث 9 باب دعائم الإسلام.

2- (2) - اصول الكافي ج 1 ص 206 حديث 5.

3- (3) - و من الايات المستدل بها في المقام: قوله تعالي في سورة النساء: فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا. (سورة النساء(4) الآية 65) و المخاطب هو الرسول(ص) فيجب التسليم له و لاوامره فالاية نص في ولاية النبي(ص) في جميع خلافاتهم، الداخلية العامة و الشخصية و لا نعني بالحكومة الا هذا و موردها ان كان خصوص القضاء و لكن المورد لا يخصص.

ثانيها: الروايات منها الدالة علي ان الأئمة عليهم السلام ولاة امر الله و اولوا الأمر، لاحظ خبر عبد الرحمن: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: نحن ولاة امر الله(1).

و خبر الحسين ابن ابي العلاء الآتي(2) وغيرهما.

و الظاهر من هذا العنوان عرفا من يجب الرجوع اليه في الامور العامة.

و منها: ما عن(3) سيد الشهداء صلوات الله عليه: فلعمري ما الإمام الا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط الدائن بدين الحق الحابس نفسه علي ذات الله.

و منها: خبر(4) المعلي بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام في قول الله عز و جل: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ) الخ: عدل الإمام ان يدفع ما عنده الي

ص: 239

---

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 192.

2- (2) - اصول الكافي ج 1 ص 187.

3- (3) - ارشاد المفيد طبع النجف ص 204.

4- (4) - الوسائل - باب 1 - من ابواب صفات القاضي حديث 6.

الإمام الذي بعده، وامرت الأئمة ان يحكموا بالعدل و امر الناس ان يتبعوهم.

و خبر(1) سليمان بن خالد عنه عليه السلام: اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنيبي او وصي نبي(2). و قريب منهما غيرهما.

و منها: النصوص المتقدمة في ذيل الآية الثانية.

و منها: بعض الأخبار الواردة في صفات الأئمة: كخبر(3)

عبد العزيز بن مسلم عن الإمام الرضا عليه السلام-في حديث طويل-ان الإمامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عز المؤمنين، ان الإمامة اس الإسلام النامي و فرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج و الجهاد و توفير الفيء و الصدقات و امضاء الحدود و الأحكام و منع الثغور و الأطراف، و نحوه غيره.

و ظهور ذلك في ان الحكومة للإمام عليه السلام واضح، بل هو كالصریح

ص: 240

1- (1) -الوسائل-باب 3 من ابواب صفات القاضي حديث 3.

2- (2) -و المراد بالحكومة في الحديث خصوص القضاء او مطلق الولاية التي من شؤونها القضاء و جهان و لعل الاول اظهر. و قوله: «لنبي» هكذا في الكافي و التهذيب و في الفقيه «كنبي» و لا يخفي وجود الفرق بينهما اذ علي الاول ينحصر في النبي و الوصي دون الثاني.

3- (3) -اصول الكافي ج 1 ص 200.



في ذلك.

ونظير ذلك ما عن العلل بسنده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في علل حاجة الناس الي الإمام حيث قال بعد ذكر جملة من العلل: ومنها أنّ لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الأ بقيم و رئيس لما لا بد لهم في امر الدين و الدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق بما يعلم انه لا بد لهم منه و لا قوام لهم الا به الي غير ذلك من النصوص المتواترة الدالة علي ذلك بالسنة مختلفة.

ثالثها: الإرتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث جري بناؤهم في كل امر راجع الي المعاد و المعاش علي رجوع الجاهل الي العالم من جهة كونه اهل الخبرة و الإطلاع، و لم يردع الشارع الأقدس عن ذلك، و حيث ان الإمام عليه السلام اعلم الناس و افضلهم و ابصر بالأمور-سواء أكان الأمر مربوطا بالمعاش او المعاد-فيتعين جعله المرجع و الحاكم، و متابعتة حتي في الأمور الراجعة الي ادارة شئون الامة.

رابعها: حكم العقل، اذ لم نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا و عاشوا الا بقيم و رئيس لما لا بد لهم منه في امر الدين و الدنيا، و من الممتنع في حكمة الحكيم ان يترك الخلق بما يعلم انه لا بدله منه و لا قوام لهم به، و عليه فاما ان يعين الأ بصر بالأمور السياسية و تنظيم البلاد او غيره، و الثاني باطل قطعاً لإستلزامه ترجيح المرجوح، و هو قبيح و من الحكيم محال، فيتعين الأول.

و بهذا البيان يظهر قطعياً ان الله تعالى عيّن الإمام عليه السلام لذلك.

ص: 241

خامسها: ان جملة من الأحكام الشرعية جزائية، وقضائية وسياسية، واجتماعية. كالقصاص، والحدود، والقضاء، وقبول الجزية، والجهاد(1) و... ولا يمكن اجراء تلك الأحكام الأبيد الحاكم

ص: 242

1- (1) -و كالصلاة مثل رواية عبد الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله قال: ان علي الامام ان يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة الي الجمعة و يوم العيد الي العيد و يرسل معهم فاذا قضوا الصلاة و العيد ردهم الي السجن. (الوسايل 36/5 ب 21 ح 1). و الصوم مثل صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما راياهما راي الهلال منذ ثلاثين امر الامام بالافطار. (الوسائل 104/5 ب 9 ح 1). و الزكاة و الخمس مثل ما ورد في خبر مرسل عن ابي عبد الله قال الامام يقتضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء. (الوسائل 92/13 ب 9 ح 4). و الحج مثل ماورد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال لو عطل الناس الحج لوجب علي الامام ان يجبرهم علي الحج. (الوسائل 15/18 ب 5 ح 1). و النكاح و الطلاق مثل صحيحة ابي بصير قال سمعت ابا جعفر: يقول: من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها و يطعمها ما يقيم صلبها كان حقا علي الامام ان يفرق بينهما (الوسائل 223/15 ب 1 ح 2). و المواريث مثل ما ورد عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن رجل مسلم بات-

علي الامة وقد صرح في جملة من الأخبار انها لإمام المسلمين(1)، ولذلك نري ان النبي صلّي الله عليه وآله حينما ساعدته الظروف اسس حكومة اسلامية عادلة، وكذلك الأمام علي بن ابي طالب عليه السلام اسس الحكومة و حارب مع من خالفه في ذلك.

ص:243

---

1- (1) -المستدرك باب 5 من ابواب صلاة الجمعة و آدابها.

الرابع: في ولايتهم صلوات الله عليهم بالولاية التشريعية، بمعنى نفوذ كل تصرف منهم في اموال الناس و انفسهم.

وبعبارة اخري: في الولاية الظاهرية التي هي من المجعولات الشرعية المترتب عليها جواز التصرف، فقد استدل لثبوتها لهم بوجوه:

منها: الآية الشريفة: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) (1) و ما كان مساقه مساقها.

و اورد علي الإستدلال بها تارة: بانها مختصة بصورة التزاحم للإنصراف و لأن الولاية لا تقبل الشدة و الضعف، فلا بد و ان يكون التفضيل مجازيا، و المراد ثبوت الولاية عند التزاحم للنبي صَلَّى الله عليه و آله و انتفائها عن غيره. و اخري: بانه انما تكون الآية في مقام بيان عدم اختصاص رئاسته صَلَّى الله عليه و آله بالرئاسة الروحانية، بل تعم الرئاسة الدنيوية و الحكومة، فلا تدل اولويته بكل شخص من نفسه.

و لكن يرد الأول: ان الإنصراف ممنوع، و الولاية قابلة للشدة و الضعف كما هو ظاهرها.

و يرد الثاني: -مضافا الي كونه خلاف الظاهر- انه ينافيه النبوي: انا

ص: 244

اولي بكل مؤمن من نفسه(1).

فالحق ان يقال: إنّها تدل علي ثبوت ولاية و سلطنة علي الناس اقوي و اشد من ولاية الشخص علي نفسه، و من الضروري ان ولاية الشخص علي نفسه انما هي في التصرف السببي من الطرق و الأسباب الشرعية، كبيع ماله، و تزويج المرأة و تطليق زوجته(2).

و اما التصرف بلا سبب او بسبب غير شرعي فليس له الولاية عليه حتي تثبت تلك بنحو اشد للنبي صلّي الله عليه و آله، مثلا ليس له ان يعطي الإنتفاع بزوجه لغيره فلا يكون ذلك ثابتا له صلّي الله عليه و آله، و كذلك الأحكام المحضة كالإرث.

و بالجملة: الآية الشريفة ليست في مقام التشريع للأحكام بل هي في مقام بيان تشريع الولاية، و تدل علي انها ثابتة له فيما للشخص علي نفسه من الولاية لا في ازيد من ذلك.

ص: 245

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 406 حديث 6.

2- (2) - اما دعوي كون النبي (ص) بمنزلة نفس المؤمن بل هو اولي منه فيجوز له ما يجوز للمؤمن من الافعال فهذا مما لا يمكن الالتزام به فان الافعال ما يجوز للمؤمن باعتبار كونه داخلا في العنوان الذي حكم الشرع بجوازه لمن ينطبق عليه ذلك العنوان كجواز الاستمتاع من الزوجة فيجوز الفعل النبي (ص) ايضا فيما اذا ادخل في ذلك العنوان و هذا من حكم الشرع يشترك فيه النبي و امته و اما اذا لم يدخل في ذلك العنوان فلا يجوز له كما لا يجوز لغيره و الاحكام المختصة بالنبي في الشرع محدود و معروف.

و يؤيد ما ذكرناه من عدم ثبوت الولاية لهم ازيد مما للشخص علي نفسه، بل يشهد له: ما في ذيل حديث طويل مروى عن كتاب نزهة الكرام و بستان العوام تاليف محمد بن الحسين بن الحسن الرازي، فقال له (اي للكاظم عليه السلام): قد بقي مسألة تخبرني بها و لا تضجر، فقال له: سل، فقال خبروني انكم تقولون ان جميع المسلمين عبيدنا و جوارينا، و انكم تقولون من يكون لنا عليه حق و لا- يوصله الينا فليس بمسلم، فقال له موسي (عليه السلام): كذب الذين زعموا اننا نقول ذلك، و اذا كان الأمر كذلك فكيف يصح البيع و الشراء عليهم، و نحن نشترى عبيد او جوارى و نعتقهم و نقعد معهم و ناكل معهم، و نشترى المملوك و نقول له يا بني، و للجارية يا بنتي، و نقعدهم ياكلون معنا تقربا الي الله سبحانه، فلو انهم عبيدنا و جوارينا ما صح البيع و الشراء و قد قال النبي صلي الله عليه و آله لما حضرتة الوفاة: الله الله في الصلاة و ما ملكت ايمانكم، يعني صلوا و اكرموا ممالئكمم و جوارئكمم، و نحن نعتقهم، و هذا الذي سمعته غلط من قائله و دعوي باطله، و لكن نحن ندعي ان ولاء جميع الخلائق لنا، يعني ولاء الدين، و هؤلاء الجهال يظنون ولاء الملك، حملوا دعواهم علي ذلك، و نحن ندعي ذلك لقول النبي صلي الله عليه و آله يوم غدير خم: من كنت مولاه... الخ (1) فانه يدل علي ما ذكرناه.

ص: 246

قال بعض الأكابر بعد استظهار ذلك من الأدلة: لكن الظاهر ان سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة صلوات الله عليهم. لم تكن كذلك، بل كانوا يعاملون مع الناس معاملة بعض الناس مع بعض، وهو الظاهر من ملاحظة التواريخ والأخبار، فلاحظ كلام امير المؤمنين في نهج البلاغة في جواب اخيه عقيل و مراجعته الي الأمير صلوات الله عليه. انتهى.

ومنها: النصوص الدالة علي ان الدنيا و ما فيها لهم عليهم السلام، و ان لهم التصرف فيها كيف شاءوا، لاحظ مكاتبة ابن الريان الي العسكري عليه السلام قال: كتبت اليه: روي لنا: ان ليس لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الدنیا الا الخمس، فجاء الجواب: ان الدنيا و ما عليها لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (1).

و مرسل احمد بن محمد بن عبد الله: الدنيا و ما فيها لله تبارك و تعالي و لرسوله و لنا، فمن غلب علي شيء منها فليتيق الله. الحديث (2).

و خبر ابي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام قلت له: اما علي الإمام زكاة؟ فقال: احلت يا ابا محمد، اما علمت ان الدنيا و الآخرة للإمام عليه السلام يضعها حيث يشاء و يدفعها الي من يشاء (3). و نحوها غيرها.

ص: 247

---

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 409 حديث 6 باب ان الأرض كلها للإمام.

2- (2) - اصول الكافي ج 1 ص 408 حديث 2.

3- (3) - اصول الكافي ج 1 ص 409 حديث 4.

فان الظاهر من هذه الأخبار ثبوت السلطنة الثابتة لله تعالى علي الناس و اموالهم من غير جعل جاعل للرسول صلّي الله عليه وآله و الإمام عليه السّلام بالجعل غير المنافي مع ملكية الناس، و هذه عبارة اخري عن الاولوية بالتصرف فيها منهم.

و منها: الإجماع و الظاهر ثبوته، لكن مستند المجمعين معلوم.

و منها: غير ذلك، و لظهور عدم دلالة ما ذكره اغمضنا عن التعرض له، و فيما ذكرناه كفاية(1).

ص: 248

---

1- (1) - وقد يستدل علي ولايته (ص) علي التصرف علي اموال الناس بقوله (ص) في قضية سمرة بن جندب للانصاري اذهب فاقلعها و ارم بها وجهه. و فيه: انه لا دلالة في الحديث علي عدم ضمان الانصاري النخلة التي قلعها و انما يدل علي جواز قلعها و يمكن ان يكون الوجه في جوازه ان حرمة اتلاف مال الغير مع وجوب التحفظ علي العرض في الغرض كانا متزاحمين و بما ان وجوب التحفظ علي العرض لو لم يكن اهم من حرمة الاتلاف بالقلع فلا ريب في عدم كون حرمة الاتلاف اهم فيجوز في مقام التزاحم رعاية التحفظ علي العرض.



الخامس: في وجوب الإطاعة.

يمكن ان يستدل للزوم اطاعتهم في اوامرهم الشخصية العرفية الراجعة مصلحتها اليهم بوجهين:

احدهما: الآيات و النصوص المتواترة الدالة علي افتراض طاعتهم، و ان معصيتهم كمعصية الله تعالى، كقوله سبحانه: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (1).

وقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (2).

وقوله عز و جل: (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) (3).

وصحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: ذروة الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الأشياء و رضا الرحمن تبارك و تعالي الطاعة للإمامة بعد معرفته عليه السلام (4).

ص: 249

1- (1) - النساء آية 59.

2- (2) - النور آية 64.

3- (3) - النساء آية 83.

4- (4) - اصول الكافي ج 1 ص 185 باب فرض طاعة الأئمة حديث 1.

و خبر الحسين بن ابي العلاء قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام قولنا في الأوصياء ان طاعتهم مفترضة، فقال: نعم هم الذين قال الله تعالى:

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) و هم الذين قال الله عز و جل: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا) (1). الي غير ذلك من الأخبار المتواترة.

اذ اختصاص هذه باجمعها بالأوامر الشرعية خلاف ظواهرها من جهة ان الإطاعة فيها اطاعة بالذات لأمره تعالى، و اطاعة بالعرض للوسائط، و الإطاعة التي تكون بالذات اطاعة لهم هي اطاعتهم في الأوامر الشخصية، و معلوم ان ظاهر الآيات و الروايات ارادة الثانية.

الوجه الثاني: (2) انهم صلوات الله عليهم مجاري الفيوضات، و

ص: 250

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 185 حديث 7.

2- (2) - ان هنا حكمين: الاول حكم العقل المستقل. الثاني حكم العقل غير المستقل. اما الاول: فان الامام منعم اي ولي النعمة فانه ببركة وجوده تنزل السماء مطرها و تسكن الارض لسكانها و تجري الشمس و القمر بحسبانهما و ان كان كل ذلك بمشيئته العلي القدير اجلالا لهم صلوات الله عليهم. و اذا كان الامام منعما فيجب معرفته و اطاعته لان في مخالفته و ترك معرفته احتمال الضرر. و اما الثاني: فانه و جب في الشرع اطاعة الوالدين و اذا اقتضت الابوة و جوب-

اولياء النعم باجمعها من المال و الولد و الأعضاء و غيرها، فهم المنعمون بالواسطة، و قد استقل العقل بوجوب شكر المنعم، و معلوم ان  
صرف النعمة في سبيل اطاعة المنعم شكر، و تركه كفران، فيحسن الأول عقلا و يقبح الثاني كذلك، و بالملازمة يستكشف الوجوب.

ص:251

## اشتراط تصرف الغير باذنه

و هل يستقل غيرهم عليهم السلام في التصرف، ام يكون تصرف الغير منوطا باذنه؟ و جهان.

و تفصيل القول في المقام: انه لا- كلام ولا خلاف في ثبوت الولاية بهذا المعنى، اي اشتراط تصرف الغير باذنه في جملة من الموارد الخاصة التي دل الدليل علي ذلك، كالحدود، و التعزيرات، و الحكومات، و الجهاد، و غيرها، [\(1\)](#) لا- كلام في ثبوتها لهم في الأمور التي ثبت انها وظيفة الرئيس، لما دل من النصوص علي ان لهم الرئاسة

ص: 252

---

1- (1) - مثل ما ذكره محمد بن حسن باسناده عن ابي جعفر قال من قتله القصاص بامر الامام فلاذية له في قتل ولا جراحة. (وسايل ج 19 ب 24). و ما ذكره محمد بن يعقوب عن يزيد العجلي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن مومن قتل رجلا ناصبا معروفا بالنصب علي دينه غضبا لله تعالي يقتل به؟ فقال اما هولاء فيقتلونهم و لو رفع الي امام عادل ظاهر لم يقتله. (وسايل ج 19 ب 62). و ما رواه الكشي (في كتاب الرجال): فقال ابو عبد الله عليه السلام لو كنت قتلهم (ثلاثة عشر رجلا من الخوارج) بامر الامام لم يكن عليك شي في قتلهم. (وسايل ج 19 ب 22).

كخبر الفضل وغيره، وانهم ولاية الأمر واولي الأمر، كما لا ينبغي التوقف في عدم ثبوتها لهم بالإضافة الي الوظائف الشخصية لكل فرد من افراد الرعية من العبادات و المعاملات.

انما الكلام فيما اذا جهل الأمر و لم يحرز ان التصرف من اي الأقسام، فان احتمال كونه من وظيفة الإمام خاصة فتارة: لا يحرز كون الفعل مطلوباً للشارع علي كل تقدير، و اخري: يحرز ذلك. فعلي الأول:

تجري اصالة البرائة عنه بالإضافة الي الرعية، و علي الثاني: حيث ان توجه التكليف الي المكلفين بنحو الواجب الكفائي بالتفصيل الذي سيمر عليك معلوم، فلا مورد للأصل.

و ان احرز ان التكليف ليس مختصاً بالمعصوم عليه السلام و انه متوجه الي المكلفين بنحو الواجب الكفائي او العيني و لكن احتمال دخل اذنه عليه السلام فيه، كان المرجح اطلاق دليل المنع، او دليل الجواز لو كان و الافمع التمكن من الرجوع اليه عليه السلام لا بد من ذلك، و لا- مجال للرجوع الي الأصل لأنه لا- يرجع اليه من التمكن من الفحص. و ان لم يتمكن من ذلك فان احتمال كون اذنه من قبيل شرط الوجوب تجري اصالة البرائة مع عدم تحقق الاذن، و ان احتمال كونه من قبيل شرط الواجب دخل في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين.

إذا عرفت ما ذكرناه فلا بد من التعرض لمقدار ولاية الفقيه.

و ملخص القول في المقام: انه لا- شبهة ولا- ريب في ان منصب القضاة- من فصل الخصومة و الامور التي يرجع فيها في العرف الي القاضي كأخذ الحق من المماطل، و حبسه، و بيع ماله، و التصرف في مال القصر، و نصب القيم و ما شاكل- ثابت للفقيه الجامع للشرائط، و تشهد به مشهورة ابي خديجة المروية في الكافي و التهذيب و الفقيه و غيرها باسانيد مختلفة و متون متفاوتة في غير الجملة التي هي مورد للإستشهاد قال: بعثني ابو عبد الله عليه السلام الي اصحابنا فقال: قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة- الي ان قال- اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضيا. الحديث(1).

و ظاهر الخبر جعل الفقيه قاضيا كالقضاة المنصوبين من قبل ائمة الجور، و من المعلوم ان من كان يجعل له منصب القضاة لم تكن وظيفته مختصة بفصل الخصومة بل كان يرجع اليه سائر ما اشرفنا اليه، بل في زماننا ايضا القضاة يتصدون لما ذكر فيثبت هذا المقام للفقيه.

ص: 254

---

1- (1) - التهذيب ج 6 ص 303 حديث 53 و ج 6 ص 219 حديث 8- و الكافي ج 2 ص 358 و الفقيه ج 3 ص 2 و الوسائل- باب 11- من ابواب صفات القاضي حديث 6.

وبه يظهر اندفاع ما قيل من اختصاصها بفصل الخصومة ولا- يستفاد منها ازيد من ذلك، مع انه لو كان الخبر مسوقا لبيان ذلك لكان قوله: اجعلوا بينكم... الخ كافيا ولم يكن حاجة الي ضم هذه الجملة.

فالظاهر ان هذه الجملة من قبيل الكبرى الكلية التي من مصاديقها المورد.

و اورد عليها بضعف السند لوجهين: احدهما: ان في طريقها المعلي بن محمد.

الثاني: ما افاده المحقق النائيني، وهو: ان لأبي خديجة حالة اعوجاج عن طريق الحق، وهي زمان متابعتة للخطابية، و حالتها استقامة، و ما قبل الإعوجاج و بعده، ولم يعلم انه رواها في اي الحالات.

ولكن يمكن دفع الأول: بان الخبر مروى بطرق مختلفة، منها ما في الفقيه عن احمد بن عائد عن ابي خديجة، و طريقه اليه هو: ابوه عن سعد بن عبد الله عن احمد ابن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي الوشاء، و هؤلاء كلهم ثقات، كما ان احد طريقتي الشيخ في التهذيب اليه قوي، مع ان المعلي من مشايخ الإجازة علي ما افاده المحقق المجلسي (ره)، و هو يكفي في قبول رواياته.

و يدفع الثاني: ما حقق في محله من ان سالم بن مكرم ابا خديجة

ولا- كلام ايضا في ثبوت منصب الفتوي له و ان للعوام ان يقلدوه و تدل عليه الآيات و الروايات و بناء العقلاء علي رجوع الجاهل الي العالم،علي ما فصلنا القول في ذلك انفا في رسالة الإجتهد و التقليد.

ص:256

---

1- (1)- ذهب الشيخ في الفهرست الي تضعيفه و لكن الذي يسهل الخطب، ان يقال: ان الشيخ قد اشتبه عليه بان المراد من ابي خديجة هو سالم بن ابي سلمة و هو ضعيف عند الاصحاب فتضعيفه ايضا راجع اليه. و اما سالم بن مكرم الذي وقع في سند الرواية فهو ثقة عند الجميع و الشيخ ايضا يعترف بذلك-فعليه تكون الرواية معتبرة من جهة السند.



## تشكيل الحكومة من وظائف المجتهد

انما الكلام في انه هل يكون المجتهد هو الحاكم المطلق و منفذ الحكم و وظيفته تشكيل الحكومة اما بنفسه او بنصب شخص من قبله، ام لا؟

المعروف بين الأصحاب هو الأول، بل في عوائد النراقي: دعوي الإجماع عليه، قال: حيث نص به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات.

و هو الحق الذي لا ريب فيه، لأن من جملة احكام الإسلام، بل و المهم منها احكاما جزائية، وقضائية، وسياسية، واجتماعية كالتقصاص، و الديات، و الحدود، و الجهاد، و الصلح، و القضاء، و قبول الجزية و... و لا يمكن اجراء تلك الأحكام الا بيد الحاكم علي الأمة.

وبعبارة اخري: ان الأحكام التي اتى بها نبي الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّمَا هِيَ قَوَانِينُ كَلِيَّةٍ، وَبَدِيهِي ان القانون ان لم يكن له مجرد لا يفيد و يكون لغوا، فيعلم من ذلك ان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي جَاءَ بِتِلْكَ الْقَوَانِينِ وَحِينَما سَاعَدَتْهُ الظُّرُوفُ شَكَّلَ الْحُكُومَةَ بِنَفْسِهِ، وَكَذَلِكَ وَصِيَهُ امير المؤمنين عليه السَّلام عين شخصا لإجراء تلك الأحكام، و ليس في هذا الزمان غير المجتهد الذي قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي حَقِّهِ: أَنَّهُ خَلِيفَتِي وَوَارِثِي وَقَالَ الإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الْحِجَّةُ عَلَيْكُمْ إِلَيَّ غَيْرِ

ذلك من التعابير التي ستمر عليك، مع انه لا يكون ثمة احد اعرف بمباني الإسلام منه، فهو المتعين لأن يكون قائما بالحكومة و علي رأسها.

وان شئت قلت انه لا ريب في ان وظيفة المجتهد في هذا العصر اجراء احكام الإسلام و حفظ امن البلاد الإسلامية، و التحرز من مكائد الإستعمار، و حفظ استقلال البلاد الإسلامية، و الدفاع عن حريم الإسلام و القرآن، و قطع يد من تسول له نفسه العبث في بلاد المسلمين، و حفظ المسلمين من يد الأجانب و من عبثهم في عقول المسلمين، و عقد الذمة و العهود، و اجراء الحدود، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و هل يمكن شيء من ذلك الا من قبل الدولة و الحكومة القوية العادلة، قال الله تعالى: (وَاعِدُّوا لَهُمْ مَا اسَّ تَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) (1) هل يمكن ذلك الا من قبل الحاكم، و قد تقدم خبر الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام المتضمن: انا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملة من الملل بقوا و عاشوا الا بقیيم و رئیس لما لا بد لهم منه في امر الدين و الدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق بما يعلم انه لا بد لهم منه و لا قوام لهم الا به. فان هذا البرهان العقلي جار في زمان الغيبة ايضا.

و تشهد بثبوت هذا المقام للمجتهد جملة من الأخبار:

ص: 258

---

1- (1) - الأنفال 63.

منها: مقبولة (1) عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام: ينظر ان من كان منكم ممن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد، و الراد علينا الراد علي الله و هو علي حد الشرك بالله. حيث انه يستفاد منها جعل المجتهد حاكما كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي صلي الله عليه و آله و الصحابة، و من المعلوم ان الحاكم المنصوب في تلك الأزمنة كان يرجع اليه في جميع الأمور العامة التي يرجع فيها كل قوم الي رئيسهم، فالمجتهد قد جعل حاكما مطلقا بهذا المعني، و بعبارة اخري: الحاكم هو منفذ الحكم.

و اورد عليها تارة بضعف السند لأنه لم ينص علي ابن حنظلة بتوثيق، و اخري: بان الظاهر من الحاكم هو القاضي لأن مورد السؤال و التحاكم هو الترافع الي القاضي، و قوله: فاذا حكم بحكمنا اي قضي، فهي تدل علي جعل منصب القضاة له.

و لكن يرد الأول: ان الأظهر وثاقة الرجل لتوثيق الشهيد الثاني اياه،

ص: 259

---

1- (1) - الكافي ج 1 ص 67 حديث 10- التهذيب ج 6 ص 301 حديث 52- الفقيه ج 3 ص 5- الإحتجاج ص 194- الفروع ج 7 ص 412- الوسائل- باب 11- من ابواب صفات القاضي حديث 1.

قال: إنّنا حققنا توثيقه من محل آخر، ولورود روايتين دالتين (1) عليها، ولغير ذلك من الشواهد، مع ان أصحاب تلقوها بالقبول و لذلك سميت بالمقبولة (2).

ويرد الثاني: ان المسلّم عند الأصحاب: ان خصوص المورد

ص: 260

1- (1) - رواهما العلامة المامقاني في رجاله احدهما عن التهذيب-والأخري عن الكافي.  
2- (2) - وفيه: ان توثيق الشهيد لم يفيد لكونه من المتأخرين اصف الي ذلك ان مدرك توثيقه معلوم علي ما نقل عن ابنه و هو عبارة عن الروايتين: الاولي: ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسي عن يونس عن يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله: ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوفت فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا لا يكذب علينا. (جامع الرواة ص 633). فهي ايضا ضعيفة بيزيد بن خليفة وقد ورد في يزيد بن خليفة ايضا رواية استدل بها علي وثاقته و هي ما رواه الكشي بسنده قال دخل علي ابي عبد الله رجل يقال له يزيد بن خليفة فقال له ممن انت فقال من الحارث من كعب قال ابو عبد الله ليس اهل بيت الا وفيهم نجيب او نجيبان و انت نجيب بلحارث بن كعب. هذه الرواية ايضا ضعيفة السند و ضعيفة الدلالة لان النجابة غير الوثيقة. الثانية: ما رواه اسماعيل الجعفي عن عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يوم الجمعة فقال انت رسولي اليهم في هذا الحديث فهي ساقطة عن الاعتبار بنفس عمر بن حنظلة فلا ثبت وثاقته الا بوجه الدوري و اما الوجه في تلقي الاصحاب بالقبول ما ذكره الشهيد الثاني و هما الروايتان المذكورتان و قد عرفت الخدشة فيهما.

لا يخصص عموم الوارد، مع انه لو كان المراد ما ذكر لكان يكفي قوله:

ينظر ان من كان... الخ ولم يكن حاجة الي هذه الجملة، سيما مع تصدرها بحرف التعليل الذي يكون صالحا لكون الجملة بيانا لكبري كلية من مصاديقها المورد.

و منها: ما رواه الصدوق باربعة (1) طرق عن علي عليه السلام: قال رسول

ص: 261

---

1- (1) - بل بخمسة طرق الا- ان كلها ضعيفة فلا تشملها ادلة حجية خبر الواحد: الطريق الاول: ما رواه في المجالس مسندا الا انه مخدوش بالحسين بن احمد ابن ادريس. الطريق الثاني: ما في معاني الاخبار الا انه في سنده عيسي بن عبد الله العلوي و النوفلي و هما ضعيفان عند الاصحاب. الطريق الثالث: ما رواه في العيون عن محمد بن علي شاه المروزي عن محمد بن عبد الله النيسابوري عن عبيد الله بن احمد بن عامر الطائي عن ابيه عن الرضا عليه السلام و هذا الطريق ايضا مخدوش بعبيد الله بن عامر الطائي لعدم توثيقه في كتب الرجال. الطريق الرابع: ايضا في العيون عن احمد بن ابراهيم بن البكر الخوزي عن ابراهيم بن هارون بن محمد الخوزي عن جعفر بن محمد بن زياد الفقيه عن احمد بن عبد الله الهروي عن الرضا و هذا الطريق ايضا مخدوش بابراهيم بن هارون فانه لم يوثق عند الاصحاب. الطريق الخامس: عن الحسين بن محمد العدل عن علي بن محمد بن مهروية القزويني عن داود بن سليمان الفرا عن الرضا عليه السلام ان هذا الطريق ايضا مخدوش بداود بن سليمان.

اللّٰهُ صَلَّي اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:اللهم ارحم خلفائي-ثلاثا-قيل:يا رسول اللّٰهُ و من خلفائك؟قال:الذين ياتون بعدي يروون حديثي و سنتي-وزاد في بعض الروايات:فيعلمونها الناس من بعدي-(1).

و حيث انه عند دوران الأمر بين الزيادة و النقيصة الأصل البناء علي وجود ما نقص،فالظاهر ان متن الحديث مع هذه الزيادة،و ظهوره حينئذ في ارادة الفقهاء من الرواة في غاية الوضوح.و بعبارة اخري:المراد من راوي الحديث و السنة هو من يعلم الناس احكام الإسلام لا مجرد لقلقة اللسان،و هذا يلزم مع الفقاهاة(2) فيدل الخبر علي ان الفقيه خليفة رسول اللّٰهُ صَلَّي اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،و الخليفة بقول مطلق من يقوم مقام من استخلفه في كل ما هو له،و ان شئت قلت:ان كون الرئاسة و الحكومة حق خليفة رسول اللّٰهُ صَلَّي اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و منصبه المفوض اليه كان من الأمور الواضحة المسلمة عند الجميع و

ص:262

---

1- (1) -عيون الأخبار ج 2 ص 37 حديث 94-معاني الأخبار ص 374.الفقيه ج 4 ص 303 حديث 53-الوسائل-باب 8-من ابواب صفات القاضي حديث 53-و باب 11-منها حديث 7.

2- (2) -وفيه:ان الجملة المذكورة في ذيل الرواية لا تصلح ان تصرف قوله: (الذي يروون)عن ظهورها و جعلها علي الفقهاء.لعدم اختصاص التعليم بهم. فان الرواة ايضا يصدق عليهم انهم يعلمون الناس ما يتعلمون عن النبي. فان الرواة لهم شان من الشئون عند النبي حيث لو لم يكونوا لا ندرس الدين فبروايتهم بقي الدين و آثار سيد المرسلين.

لذلك كان كل من ملوك بني امية و سلاطين بني العباس، بل و من قبلهم من رؤساء الحكومة الإسلامية، مدعياً لخلافة رسول الله صَلَّى الله عليه وآله لتصدي ذلك المقام. و علي ذلك فتعيين رسول الله صَلَّى الله عليه وآله العلماء خلفائه يكون دالاً بالملازمة البينة علي جعلهم حكاماً نافذ الحكم و رؤساء للحكومة الإسلامية.

و مما يؤيد ما ذكرناه من ظهور جعل شخص خليفة في جعله نافذ الحكم و رئيساً: الآية الكريمة: (يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) (1) فان كون الحكومة مترتبة علي جعله خليفة مفروغ عنه في الآية، و انما امر فيها بالحكم و عدم اتباع الهوي.

و منها: التوقيع (2) الشريف المروي في كتاب اكمال الدين و اتمام النعمة للصدوق، و كتاب الغيبة للشيخ، و الإحتجاج للطبرسي في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله (3).

ص: 263

1- (1) - سورة ص آية 26.

2- (2) - فانما من حيث السند مخدوشة باسحاق بن يعقوب فانه غير موثق و اما المدح المنسوب الي مولانا الغائب (عج) فهو روي من طريق نفسه لنفسه فلا يفيد شيئاً لان اثبات وثاقته بهذا الرواية يكون دورياً.

3- (3) - اكمال الدين و اتمام النعمة طبع الكمباني ص 266 ح 4 باب التوقيع - كتاب الغيبة ص 198 - الإحتجاج طبع النجف ص 163 - الوسائل - باب 11 - من ابواب صفات القاضي حديث 9.

بتقريب: ان المراد بالحوادث- من جهة كونها جمعا محلي باللام- كل حادثة يرجع فيها الرعية الي رئيسهم، من غير فرق بين كونها من السياسيات او الشرعيات، و من غير فرق بين ان تكون مرتبطة بشخص خاص او بالمجتمع، فتشمل ما كان من قبيل اخراج الأجانب النفط و سائر المعادن، و عقد الذمة مع الدول الاخر، و ما لو توجه الخطر من جانب الأجانب الي الدولة الإسلامية، و ما شاكل، فيدل علي ان راوي الحديث المجعول حجة علي الأمة، و هو الفقيه الجامع للشرائط، مرجع في جميع تلك، و ليس معني الحكومة و كون الشخص حاكما و نافذ الحكم الا ذلك.

و احتمال(1) ارادة حوادث خاصة- نظرا الي ان اللام للعهد، و اشارة الي الحوادث المسئول عنها التي ليست بايدينا- يندفع بان توصيف الحوادث بالواقعة يدفع ذلك.

وقد يقال انه تضمن الرجوع في الحوادث الي الفقيه، و لا يدل علي

ص: 264

---

1- (1) - و يويد احتمال ارادة حوادث خاصة و اشارة الي الحوادث المسئول عنها التي ليست بايدينا ما رواه الشهيد في كتابه الدرّة الباهرة من الاصداف الطاهرة: و اما المسائل المشكلة الواقعة فارجعوا فيها الي رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله فان اسحاق بن يعقوب ليس له شان عند اصحاب الرجال و لم ينقل له فضل و لا فقاهاة حتي يبعد سنوالة عن طريق تعلم الاحكام من المسائل المشكلة عليه.



و كول نفس الحادثة اليه لياشره بنفسه او بمن ينصبه كما ادعاه الشيخ ره، و الظاهر من ذلك الرجوع في حكمها اليه لا ايكالها اليه. و لكن يندفع ذلك: بان الرجوع في كل حادثة الي الفقيه، و كسب الوظيفة منه، و لزوم العمل بكل ما يعينه و لو كان هو الدفاع عن المملكة الإسلامية و حفظ حدودها و ما شاكل، عبارة اخري عن كونه حاكما مطلقا، و يناسب هذا المعني التعليل بانه حجة من قبل من هو حجة من قبل الله المسلط علي العالم و ما فيه.

و منها: ما روي عن الحسين بن علي عليهما السلام الأمور و الأحكام علي ايدي العلماء بالله و الأمناء علي حاله، فانتهم المسلمون تلك المنزلة، و ما سلبتم ذلك الا بترقكم عن الحق و اختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة، و لو صيرتم علي الأذي و تحملتم المؤونة في ذات الله كانت امور الله عليكم ترد، و عنكم تصدر، و اليكم ترجع، و لكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم، و استسلمتم امور الله في ايديهم... الخ(1).

و تقريب الإستدلال به: ان المراد بالعلماء في الخبر غير الأئمة بقريئة سائر الجملات المتضمنة لترقهم عن الحق و اختلافهم في السنة، و ان المخاطب فيه هم العلماء الساكتون غير الأمرين

ص: 265

بالمعروف وغير العاملين بالوظيفة، وغير ذلك من القرائن (1).

ويدل الحديث علي ان مجاري الامور علي ايديهم، ولا معني لمجاري الامور في مقابل مجاري الأحكام سوي الامور المربوطة بالحكومة الاسلامية، ويؤكد ذلك ما في ذيله من قوله واستسلمتم امور الله في ايديهم فان ما استسلموه هو الحكومة و ما يرتبط بها، وايضا تضمن الخبر ان العلماء غضب حقهم، و من المعلوم ان المغضوب ليس غير الحكومة.

وعلي الجملة: من تدبر في الخبر صدرا و ذيلا- يظهر له ان مراد الإمام الشهيد صلوات الله عليه: ان العلماء هم الحكام، وان تشكيل الحكومة من وظائفهم، وقد غضب الظلمة هذه المنزلة من جهة ترك العلماء العمل بوظائفهم من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و عدم المصانعة عند الظلمة، و ما شاكل و الله العالم.

و منها: خبر علي ابن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام:

اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، و ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله، و ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء، لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور

ص: 266

---

1- (1) - هذه الرواية و ان كانت تامة من جهة الدلالة الا انها مرسله لا تشملها ادلة الحجية.

و تقريب الإستدلال به: انه يدل علي ان حصن الإسلام و حافظه هو الفقيه،(3) و حيث ان احكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات، بل منها احكام اجتماعية و سياسية و قضائية و جزائية، و لا يمكن حفظ تلك الأحكام، و كون الفقيه حصنا يدافع عنها الأ من قبل حكومة قوية صالحة، و لذلك نري ان الإستعمار الأروبي علم من اول و هلة ان

ص: 267

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 38 باب فقد العلماء حديث 3.

2- (2) - و الرواية ضعيفة بعلي بن ابي حمزة بطائني فانه غير موثق و مجرد ان ابن ابي عمير نقل عنه الرواية لا يدل علي وثاقته. و اما عمل المشهور علي فرض انجبار ضعف السند به لا يفيد في المقام لعدم احراز استناد المشهور عملهم بهذه الرواية و مجرد توافق عملهم مع مضمون الرواية لا يفيد شيا ما لم يحرز استناد عملهم اليها و وقوعه في سند كامل الزيارة علي تقدير تسليم توثيق ابن قولويه الرواة التي وقعت في سنده لا- يفيد في المقام لكون توثيقه معارضا للتضعيف المنقول عن صاحب الوسائل. و قال علي بن فضال ان علي بن حمزة كذاب و ايضا ضعفه الغضائري و قال الكشي ان في ذمه روايات فوقوعه في سند الكامل لا اثر له حتي علي مبني من تقبل توثيقات ابن قولويه الرواة الواردة فيه.

3- (3) - و فيه: ينتقض بما ذكر في باب فقد العلماء(ان الاتقياء حصون الاسلام) و لو كان في قوله(ص)(لان المؤمنيين الفقهاء حصول الاسلام) دالا علي ثبوت ولاية للفقيه لكان قوله(الاتقياء حصول الاسلام) ايضا دالا علي ذلك.

استعماراه لا يتم مادام القرآن هو الكتاب السماوي الذي يتبعه المسلمون ويجرون احكامه وقوانينه ويتبعون ارشاداته و تعاليمه، و بهذا صرح (كلادستون)رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الوقت، و من ذلك الوقت اتجه و جهة اخري،فاخذ يسعي بشتي الطرق و الوسائل لتضعيف الإسلام، و كان من جملة مصائده و حبائله نغمة التفكيك بين الدين و السياسة، و صارت تلك من اخطر الوسائل في ايديهم، و سببا لما نري الان من حال الإسلام و المسلمين و البلاد الإسلامية.

و بالجملة احكام الإسلام من الجهاد و المهادنة و عقد الذمة، و العهود و اجراء الحدود و القصاص و قبول الجزية، و ما شاكل، لا يمكن حفظها الا مع كون الحكومة بيد الفقيه او من ينصبه الفقيه بذلك، فجعل الفقيه حصنا للإسلام لا يكون الا بجعله حاكما مطلقا منفذ الحكم.

و منها: خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلّي الله عليه و آله: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله و ما دخولهم في الدنيا؟ قال صلّي الله عليه و آله: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم علي دينكم (1).

و تقريب الإستدلال به: ان الأمين من فوض عليه حفظ ما فوض اليه، و قد فوض الي الفقهاء الأحكام الشرعية، و قد مر في الخبر

ص: 268

السابق ان حفظ الأحكام الشرعية لا يمكن إلا من قبل حكومة اسلامية قوية، وقوله: ما لم يدخلوا... الخ يمكن ان يكون اشارة الي ان الإهمال في تشكيل الحكومة و صيرورة المتبوع تابعا و المخدم خادما خيانة يخرج بذلك عن كونه امينا. (1)

ومنها: ما رواه في الكافي، و امالي الصدوق، وفي اول المعالم باسانيد عديدة متصلة عن ابي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلي الله عليه وآله: من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الي الجنة، و ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، و انه يستغفر لطالب العالم من في السماء- الي ان قال- و ان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر (2).

و تقريب الإستدلال به: انه يدل علي ان العالم وارث الانبياء في العلم، و المراد به الأحكام و الحقائق و القوانين التي جاءوا بها، فكما انهم موظفون بنشرها و اجرائها كي ينتفع بها الناس، فكذلك العالم موظف بذلك، و قد مر أن الأحكام الشرعية باجمعها لا يمكن إلا

ص: 269

---

1- (1) - فيه: ان معني كونهم امناء الرسل ان كل امر من الاحكام و غيرها لو فوض اليهم فهم امناء في حفظه و هذا التعميم يستفاد من حذف المتعلق و اما الولاية هل هي من الاحكام التي فوض اليهم ام لا فهو اول الكلام.

2- (2) - اصول الكافي ج 1 ص 34 باب ثواب العالم و المتعلم.

ودعوي ان المراد بالعلماء هم الأئمة، غريبة، يدفعها صدر الخبر الوارد في ثواب طلب العلم، مع انه بهذا المضمون روايات صريحة في ارادة غير الأئمة الهداة صلوات الله عليهم، مثل ما في البحار: وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه لولده محمد: تفقه في الدين، فان الفقهاء ورثة الأنبياء (2).

وفي المقام روايات اخر قريبة المضمون مع ما تقدم، تظهر كيفية الاستدلال بها مما تقدم، فلا وجه لتطويل الكلام بذكر كل واحد منها (3).

ص: 270

1- (1) - هذه الرواية تامة سنداً الا انه يرد علي الاستدلال بما ان ثبوت الحكومة و الولاية المطلقة لجميع الانبياء غير معلوم فانما الثابت بالدليل ولاية بعض منهم هذا اولاً و ثانياً ان القول بثبوت شئون النبي للعلماء يستلزم وجوب اتباعهم في اوامرهم الشخصية ايضاً و لا يلتزم به احد و ثالثاً علم من ذيل الرواية ان ميراث الانبياء هو العلم فالعلماء يرثون علمهم و اما كونهم وارثين للولاية فلا يستفاد منها.

2- (2) - ج 1- ص 216 الطبع الحديث.

3- (3) - منها: ما نقل في المستدرک عن التحرير حيث ذكر العلامة فيه مراسلاً: علماء امتي كانبيا بني اسرائيل. و يمكن الاستدلال بعموم التشبيه في الرواية بان يقال: انه يستفاد منها كونهم كانبيا بني اسرائيل في جميع الشئون و المناصب حتي -



وقد تضمنت الأخبار ذم العلماء الذين يختلفون ابواب الحكام ولا يحترزون عن مخالطتهم، لاحظ خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام:

قال رسول الله صلّي الله عليه وآله: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله و ما دخولهم في الدنيا؟ قال صلّي الله عليه وآله: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم علي دينكم. (1)

و النبوي: العلماء امناء الرسل علي عباد الله عز و جل ما لم يخالطوا السلطان، فاذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم واعتزلوهم (2)

و النبوي: شرار العلماء الذين ياتون الأمراء، و خيار الأمراء الذين

ص: 272

---

1- (1) - اصول الكافي ج 1 ص 46 باب المستاكل بعلمه.

2- (2) - المحجة البيضاء ج 1 ص 144.



و الخبر قال عليه السلام: العلماء احياء الله ما امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولم يميلوا في الدنيا ولم يختلفوا ابواب السلاطين، فاذا رأيتهم مالوا الي الدنيا و اختلفوا ابواب السلاطين فلا- تحملوا عنهم العلم و لا- تصلّوا خلفهم، و لا- تعودوا مرضاهم، و لا- تشيعوا جنازتهم، فانهم آفة الدين، و فساد الإسلام، يفسدون الدين كما يفسد الخل العسل.(2) الي غير ذلك من الأخبار.

و الظاهر ان منشأ هذه التشديدات العظيمة و السر فيها و جهان:

احدهما: ان العالم جعل متبوعا و حاكما و مخدوما، فاذا صار تابعا و خادما و محكوما كان ذلك انعكاسا علي ام الرأس، و مثله هو الذي يقوم في العرض الأكبر مع المجرمين ناكسي رؤوسهم عند ربهم.

الثاني: ان السلطان و الملك قد غصب حق المجتهد و تصدي للحكومة، فاختلف باه تقرير لظلمه و تعديه فلا يجوز.

و بذلك يظهر الوجه لما في روايات كثيرة في ذم السلاطين و النهي عن اختلاف ابوابهم و الأمر بالهرب منهم. و في المقام مطالب هامة يعجبني التعرض لها و للإخبار الواردة عن ائمة الدين فيها، و لكن

ص: 273

---

1- (1) -المحجة البيضاء ج 1 ص 144- و اخرج ابن عبد البر في العلم بلفظ آخر علي نقل و بلفظه نقله الشهيد في المنية.

2- (2) -خراجة الفاضل القطيفي.

الظروف لا تساعد، والي الله المشتكى.

فالمتحصل مما ذكرناه: انه لا ينبغي التوقف في ان تشكيل الحكومة وظيفة المجتهد الجامع للشرائط.

ص: 274

بقي الكلام في انه هل يجوز لآحاد المجتهدين مزاحمة الآخرين ام لا؟

و تنقيح القول في ذلك: انه تارة: يتصدي اقدمهم للرئاسة والحكومة، واخري: لم يستقر له الأمر و يريد التصدي لها.

اما في الصورة الأولى: فلا اشكال في عدم جواز المزاحمة ان كان المتصدي اهلا لذلك، اذ مضافا الي ان المزاحمة موجبة لتضعيف الحكومة الإسلامية-و هو بديهي الحرمة-يشهد لعدم جوازها قوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة المتقدمة: فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد، و الراد علينا الراد علي الله، و هو علي حد الشرك بالله(1).

فان تصدي المجتهد حينئذ كتصدي الإمام عليه السلام، فمزاحمة الثاني اياه كمزاحمته للإمام، وهي مستلزمة للرد عليه و هو رد علي الإمام فلا-يجوز. اصف الي ذلك انه يلزم اختلال نظام مصالح المسلمين العامة، و هو غير جائز قطعاً، مع ان الأدلة انما تدل علي جعل هذا المنصب للمجتهد مع عدم المتصدي له، ففي فرض التصدي لا دليل علي ثبوته لأحد.

و الي هذا نظر المحقق النائيني ره، حيث قال: ان الفقيه ولي من لا

ص: 275

ولي له، فاذا تحقق الولي فلا ولاية لآخر كما هو مفاد المشهورة (السلطان ولي من لا ولي له) كما ان الظاهر الي هذا نظر من قال ان دليل الولاية ان لم يكن لفظيا فالمتيقن منه انما هو ثبوت الولاية مع عدم تصدي احد، و الا فيرجع الي الأصل و هو يقتضي عدم الولاية و ان كان لفظيا، فاطلاقه غير مسوق للبيان من هذه الجهة، فعند الشك لا بد من الرجوع الي الأصل المتقدم.

و اما في الصورة الثانية: فان قلنا باعتبار الأعلمية- كما يشهد به ما رواه في البحار عن كتاب الإختصاص قال: قال رسول الله صلّي الله عليه و آله: من تعلّم علما ليماري به السفهاء او ليباهي به العلماء او يصرف به الناس الي نفسه يقول انا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار، ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعي الناس الي نفسه و فيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة (1).

فلا اشكال في عدم جواز المزاحمة، و الا فالأظهر جواز المزاحمة، بمعنى ترتيب المقدمات، و التوسل بكل امر جائز في نفسه للوصول الي ذلك المقام السامي، بل لو كان يري نفسه احق و ابصر بالأمر و انه لو تصدي لذلك كان يخدم الإسلام و المسلمين احسن مما لو تصدي الآخر يجب عليه ذلك، و الله العالم.

ص: 276

## عدم اولوية الفقيه بالتصرف في الأموال و الأنفس

فالمتحصل مما اسلفناه: ثبوت منصب الفتوي و القضاة و ما يتبع هذا المنصب، و الحكومة المطلقة للفقيه، و عليه فكل امر يرجع فيه كل قوم الي رئيسهم يرجع المسلمون فيه الي الفقيه، كما انه المرجع في كل امر يكون بيد القضاة كما مر، و اما غير تلك من ما ثبت للإمام عليه السلام من اولويته بالتصرف في الأموال و الأنفس، و لزوم اطاعته في اوامره الشخصية العرفية، و ولايته التكوينية، فالظاهر عدم ثبوت شيء منها للفقيه بما هو فقيه لإختصاص ادلتها بالإمام عليه السلام.

قال الشيخ قده: فلو طلب الفقيه الزكاة و الخمس من المكلف فلا دليل علي وجوب الدفع... الخ.

و قد التزم هو قده في كتاب الزكاة بوجوب الدفع اليه ان طالب.

و استدل له: بان منعه رد عليه و الراد عليه راد علي الله تعالي كما في مقبولة ابن حنظلة(1) و بقوله عليه السلام في التوقيع الشريف: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله(2).

ص: 277

1- (1) - الوسائل باب 11- من ابواب صفات القاضي حديث 1.

2- (2) - الوسائل باب 11- من ابواب صفات القاضي حديث 9.

ولكن قد مر ان الخبرين انما يدلان علي ان الحكومة و القضاوة للفقيه و لا يدلان علي ثبوت شيء آخر كوجوب الإطاعة، و حيث إن ذلك ليس شأنان من شؤون احد المنصبين. و بعبارة اخري: ليس مما يرجع فيه العرف الي الرئيس او القاضي، فلا وجه لوجوب الرد اليه، و ما في المقبولة انما هو كون عدم قبول ما حكم به بحكمهم ردا علي الإمام لا ان مطلق الرد رد عليه.

نعم اذا فرضنا صيرورة المجتهد حاكما و سلطانا فطلب الزكاة او الخمس لصرفها في المصالح العامة و الفقراء و جب الدفع اليه، لإن ذلك من حيثيات الحكومة و شؤونها و لذا كان دأب النبي صلي الله عليه و آله و الوصي عليه السلام في زمان حكومتها مطالبة الزكاة و الأخذ من المانعين جبرا.

و بما حققناه يظهر الضابط فيما للفقيه تصديده و ما ليس له ذلك، فتدبر حتي لا يشتبه عليك الأمر.

## ضابط التصرفات المتوقف جوازها علي اذن الفقيه

بقي الكلام في توقف تصرف الغير علي اذنه.

و ملخص القول في المقام: ان ما ثبت كونه معروفا اذا علم كونه وظيفة شخص خاص، كنظر الأب في مال ولده الصغير، او صنف خاص كالقضاوة، او علم عدم اشتراطه بنظر شخص آخر كالأمر بالمعروف، فلا كلام.

وان احتمل ان يكون في وجوده او وجوبه منوطا بنظر شخص خاص، فان كان لدليل ذلك المعروف عموم او اطلاق من هذه الجهة تنفي الإناطة به حتي وان ثبت كونه منوطا بنظر شخص الإمام عليه السلام في زمان حضوره، اذ المتيقن من دليل القيد هو دخل نظر الإمام في زمان الحضور، فمع عدم التمكن من الإستدازان منه يكون الإطلاق هو المحكم، ولا وجه للتمسك بعموم ادلة النيابة لعدم الدليل علي نيابة الفقيه فيما ثبت للإمام عليه السلام بما هو امام.

نعم ما ثبت له بعنوان انه قاض او حاكم ورئيس يثبت للفقيه لما مر من ثبوت هذين المنصبين للفقيه، وعليه فكل امر مطلوب يرجع فيه كل قوم الي رئيسهم يرجع فيه الي الفقيه، ولعله يكون من هذا الباب الجهاد مع الكفار، و تمام الكلام فيه في كتاب الجهاد.

ص: 279

وان لم يكن للدليل معرفيته اطلاق او عموم، فان لم يحرز اصل المطلوبية في زمان الغيبة من جهة احتمال دخل نظر الإمام عليه السلام فيها، فان ثبت كون دخل نظره (عليه السلام) بما انه رئيس و حاكم يحكم بانه مطلوب مع اذن الفقيه، وانه لا بد فيه من الرجوع اليه لما مر من عموم دليل ولايته بهذا المعني، وان احتمل دخل نظر شخص الإمام عليه السلام فيه سقطت مطلوبيته، كان ذلك من قبيل المعاملات او العبادات للأصل.

وان احرز ارادة وجوده في الخارج و علم وجوبه كفاية مع تعذر الاستئذان بان يكون اعتبار اذنه ساقطا عند التعذر، لا كلام في ان للفقيه التصدي له، لأنه اما يعتبر اذنه او هو كغيره ممن يجب عليه كفاية، واما غير الفقيه فان كان التصرف تصرفا معامليا فالأصل عدم نفوذه الا باذن الفقيه، وان كان غير معاملي فان استلزم ذلك التصرف في مال الغير او نفسه لم يجز لعموم ما دل علي حرمة التصرف في مال الغير او نفسه (1) و الا كما في الصلاة علي الميت جاز التصدي له بدون اذنه بناء علي جريان البراءة عند الدوران بين الأقل و الأكثر كما لا يخفي.

وبذلك يظهر عدم تمامية ما افاده الشيخ ره من اطلاق عدم

ص: 280

---

1- (1) - الوسائل باب 3- من ابواب مكان المصلي حديث 1-3 و باب 1- من ابواب القصاص في النفس حديث 3.



المشروعية، كما انه ظهر ما في اطلاق المحقق الخراساني من الجواز في غير المعاملات.

فان قيل بناء علي ما ذكر من انه لو كان عموم او اطلاق لدليل ذلك المعروف لم يكن اذن الفقيه معتبرا لا بد من البناء علي عدم اعتبار اذن الفقيه في شيء من الموارد لعموم ما دل علي ان كل معروف صدقة(1) من النصوص، توجه عليه ان تلك النصوص من جهة اخذ مشروعية الفعل في موضعها-لأن المعروف هو ما عرفه الشارع ورغب اليه وحث عليه-لا سبيل الي التمسك بها، لأنه مع احتمال اعتبار اذنه لم يحرز كونه معروفا بدون اذن الفقيه، فلا يتمسك به.

فالأظهر هو اعتبار اذن الفقيه في التصرفات المعاملية و ما استلزم التصرف في مال الغير او نفسه.

وقد اشتهر في الألسن و تداول في بعض الكتب رواية(2): ان السلطان ولي من لا ولي له.

و اختلف كلمات القوم في المراد من السلطان، فعن جماعه: ان المراد به الإمام(عليه السلام)، وهو الظاهر من صدر عبارة الشيخ ره

ص: 281

---

1- (1) -الوسائل-باب 41 من ابواب الصدقة من كتاب الزكاة.

2- (2) -التذكرة ج 2 ص 592-رواه ابو داود في محكي سننه ج 1 ص 481-و ابن ماجة تحت رقم 1879-و احمد في مسنده ج 6 ص

47-وفي عوائد النراقي عائدة 54 انه مروى في كتب الخاصة و العامة.

في المقام، وعن آخرين كالعلامة في التذكرة وغيره: ان المراد به ما يعم الفقيه المامون القائم بشرائط الإقتداء والحكم، وهو الظاهر من عبارة الشيخ ره الأخيرة.

و الأظهر هو الثاني، فان السلطان من له السلطنة علي غيره و الإمام عليه السلام و ان كان مصداقه الكامل الا ان للفقيه ايضا السلطنة علي غيره، و هو الحاكم المنفذ الحكم كما مر، فمقتضي اطلاق الخبر هو جعل الولاية له ايضا(1)

و تقريب الإستدلال به: انه يدل علي ثبوت الولاية علي من لاولي له، و من شأنه ان يكون له ولي لمن له السلطنة، و لازم جعل الولاية هو جواز كل تصرف متعلق به او بما له كان جائزا له لو كان مالكا لأمره، فيجوز للحاكم الشرعي ان يزوج المجنون الذي لا ولي له، و ان يزوج المجنونة.

فان قيل: انه ضعيف السند للإرسال.

قلنا: ان صاحب الجواهر ره في كتاب النكاح قال: ان هذه القاعدة استغنت عن الجابر في خصوص الموارد نحو غيرها من القواعد، و

ص: 282

---

1- (1) - وفيه ان المراد بالسلطان هو السلطان بحق كما هو فرض الشارع السلطنة لشخص فينحصر مدلول الرواية بولاية الامام و استفادة ولاية الفقيه يحتاج الي عموم ادلة النيابة و لا- عموم فيها و انه لم يثبت ولايته في غير الافتاء و القضاء و غير الامور المعبر عنها بالامور الحسينية.

الظاهر انه كذلك، فان الفقهاء في باب النكاح يصرّحون بان احد الأولياء السلطان، والظاهر ان هذا التعبير منهم من باب تبعية هذا النص، فلا اشكال في الخبر سندا و دلالة.

و الحمد لله رب العالمين و صلّي الله علي محمد و آله الطيّبين الطّاهرين

ص: 283



- 1-فارعة الاصول في شرح كفاية الاصول معدة للطبع
- 2-تقريرات في الفقه(كتاب البيع)مخطوط
- 3-تقريرات في الفقه(كتاب الحج)مخطوط
- 4-تقريرات في الفقه(كتاب الخمس)مخطوط
- 5-تقريرات في الاصول(دورة كاملة)مخطوط
- 6-رسالة في الاجتهاد و التقليد طبع في هذا الجزء
- 7-رسالة في قاعدة لا ضرر طبع في هذا الجزء
- 8-رسالة في ولاية الفقيه طبع في هذا الجزء
- 9-رسالة في الجبر و الاختيار معدة للطبع
- 10-رسالة في الشهادة الثالثة مخطوط
- 11-تعليقة استدلالية علي منهاج الفقاهة لسيدنا الاستاذ دام ظله مخطوط
- 12-رسالة في الحكومة و الورود مخطوط
- 13-الاشباه و النظائر في الفقه مخطوط
- 14-حاشية علي معالم الاصول مخطوط

الاجتهاد لغة 9

الاجتهاد المطلق و التجزي 36

التجزي في الاجتهاد 46

الكلام في ما يتوقف عليه الاجتهاد 54

الكلام في التخطئة و التصويب 61

الكلام في اضمحلال الاجتهاد السابق 68

تفصيل صاحب الفصول في المسئلة 71

الكلام في التقليد 75

الكلام في تقليد الاعلم 101

ادلة جواز تقليد المفضول 103

الكلام في اشتراط الحياة في المقلد 115

ص: 286

قاعده لا ضرر 131

بيان مدرك القاعدة 132

سند الحديث 137

متن الحديث 139

موقع صدور الحديث 144

مفاد الحديث و معني مفرداته 154

مفاد الجملة بلحاظ تصدرها بكلمة لا 162

تطبيق حديث لا ضرر علي قضية سمرة 184

هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات 188

بيان وجه تقديم القاعدة علي ادلة الاحكام 193

تعارض قاعدة لا ضرر، مع قاعدة نفي الحرج 202

لو دار الامر بين حكمين ضررين بالنسبة الي شخص واحد 208

لو دار الامر بين حكمين ضررين بالنسبة الي شخصين 210

لو دار الامر بين ضرر نفسه و ضرر غيره 215

اذا كان الضرر متوجها الي نفسه 216

لو كان الضرر متوجها الي الغير 217

ثبوت الولاية التكوينية للمعصومين (ع) 227

ثبوت منصب الحكومة و الرئاسة للحجة (ع) 235

ولاية التصرف في الأموال و الأنفس 243

وجوب اطاعة المعصوم (ع) 248

اشتراط تصرف الغير باذنهم 251

ولاية الحاكم الشرعي 253

تشكيل الحكومة من وظائف المجتهد 256

العالم المختلف ابواب الحكام آفة الدين 271

مزاخمة احد المجتهدين للآخر 274

عدم اولوية الفقيه بالتصرف في الأموال و الأنفس 276

ضابط التصرفات المتوقف جوازها علي اذن الفقيه 278





- 1-فارعة الاصول في شرح كفاية الاصول معدة للطبع
- 2-تقريرات في الفقه(كتاب البيع)مخطوط
- 3-تقريرات في الفقه(كتاب الحج)مخطوط
- 4-تقريرات في الفقه(كتاب الخمس)مخطوط
- 5-تقريرات في الاصول(دورة كاملة)مخطوط
- 6-رسالة في الاجتهاد و التقليد طبع في هذا الجزء
- 7-رسالة في قاعدة لا ضرر طبع في هذا الجزء
- 8-رسالة في ولاية الفقيه طبع في هذا الجزء
- 9-رسالة في الجبر و الاختيار معدة للطبع
- 10-رسالة في الشهادة الثالثة مخطوط
- 11-تعليقة استدلالية علي منهاج الفقاهة لسيدنا الاستاذ دام ظله مخطوط
- 12-رسالة في الحكومة و الورود مخطوط
- 13-الاشباه و النظائر في الفقه مخطوط
- 14-حاشية علي معالم الاصول مخطوط

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي  
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

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